Zeitschrift: Beiträge zur nordischen Philologie

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Skandinavische Studien

Band: 53 (2014)

Artikel: Die Saga von der Njálsbrenna und die Frage nach dem Epos im europäischen Mittelalter

Autor: Wolf, Alois

Kapitel: Teil II : das Epos in Island

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-858135

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 01.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Teil II
Das Epos in Island

Wenn wir uns nun der *Njáls saga* zuwenden, so deshalb, weil ich meine, dass in diesem Werk die Möglichkeiten, die im genus Epos liegen, besonders umfassend ausgeschöpft wurden. Der heroische Überschuss dieser Gattung wird darin auf Menschenmaß zurückgeführt, zugunsten einer tiefgreifenden Einbeziehung gesellschaftlich-menschlicher Fülle und darin integriert. In diesem Sinne zögere ich nicht, im Untergang der Njálssippe in der abschließenden Katastrophe der *brenna* die Entsprechung zur großen Schlacht der heroischen Epen zu sehen, doch nun eben nicht extrem heroisierend abgehoben, sondern eingebunden ins Gemeinwesen der eigenen Frühzeit und dieses in seiner realen menschlichen Fülle erfassend. Gehen wir dem im Folgenden nach.

Das Fehlen einer mediävistisch orientierten Literaturgeschichtsschreibung, bedingt durch die nationalsprachige Ausrichtung der Philologien, macht sich auch mit Blick auf die vorliegende Fragestellung unangenehm bemerkbar. Was die mittelalterliche Literatur Islands betrifft, kommt erschwerend hinzu, dass forschungsgeschichtliche und ideologische Vorurteile einer zutreffenden Beurteilung im Wege standen und stehen. So pflegt die Germanistik die Bedeutung Islands, ausgehend vom *Nibelungenlied*, als Schatzhaus für altgermanische Überlieferungen zu betrachten und ignoriert mit dieser archaisierenden Sicht, die nur einen Bruchteil der isländischen Literatur des Mittelalters erfasst, das Europäische und spezifisch Isländische daran.

Auf Island, um 870 entdeckt und rasch besiedelt – soweit es besiedelbar war – wurde um 930 das Allthing eingerichtet und dem ganzen Land eine einheitliche Rechtsordnung gegeben –, ohne Exekutive, was die Durchführung der Gerichtsbeschlüsse den Betroffenen überließ und zu den vielen Fehden führte. Um 1000 wurde ohne größere Probleme das Christentum eingeführt, um 1056 bereits ein Bischofsitz errichtet, dem bald ein zweiter im Norden der Insel folgt und 1133 wurde zu Thingeyrar ein Benediktinerkloster eröffnet und die Basis für eine erstaunlich intensive Literarisierung gelegt. Das Tor zur Europäisierung Islands war geöffnet und die rege und mobile Einwandererbevölkerung machte auch Gebrauch davon. Schon im materiellen Bereich war man ja aufgrund der kargen Natur des Landes in Vielem vom Ausland abhängig. Dem entsprach im Geistigen eine große Offenheit gegenüber den westeuropäischen literarischen Errungenschaften; auch das Latein bildete keine Hürde.

Dieser Offenheit, die im 13. Jahrhundert – auch gefördert durch den norwegischen Hof – zu einer großzügigen Übersetzertätigkeit vor allem aus dem Französischen führte, steht eine ungewöhnlich stark ausgeprägte isländische Eigenentwick-

lung gegenüber, deren Medium die Prosa sein sollte und deren Movens die Historie. Die Isländer kannten und pflegten zwar auch die altgermanischen Götter- und Heldenlieder mit ihren stabgereimten Langzeilenversen, doch abgesehen von einigen Ansätzen zu Neufassungen altheroischer Stoffe wie z.B. in den *Atlamál* und den Gudrunliedern erwies sich diese Tradition nicht mehr als zukunftsfähig, schon gar nicht für die Erfassung nordisch-isländischer Sujets. Dazu kam, dass die Domäne der poetischen Gestaltung von der extrem subtilen Skaldenkunst beherrscht wurde, wodurch sich eine völlig neue Situation ergab. Die skaldische Strophe ist ihrem Wesen nach absolut unepisch. Die beiden poetischen Adern, die austrocknende Tradition in den alten Langzeilen und die neue Form, die Skaldik, fielen also für die Herausbildung einer tragenden epischen Diktion aus. Von der Skaldik sollten aber wertvolle Nebenwirkungen ausgehen. Die Skaldik ist betonte Individualkunst, sie ist an namentlich bekannte Individuen gebunden, noch dazu praktisch ausschließlich an Isländer, da diese nach einem kurzen norwegischen Vorspiel die Führung übernahmen. Der Skalde, wenn er die komplexe Sprache der *kenningar* beherrschen wollte, musste sich in Mythologie und Heldensage auskennen und trug somit dazu bei, dass dieses Wissen erhalten blieb. Das Prestige der Skalden war groß, was man auch daran sehen kann, welche Rolle sie am norwegischen Hof spielen konnten, vor allem auch in Verbindung mit der Verehrung des Hl. Olaf; man denke an die *Glælognskviða* des Þorarinn loftunga oder gar an *Geisli* des Einarr Skúlason. Die isländischen Skalden stellten also eine wichtige Verbindung zum norwegischen Königshof her, was der Bedeutung der Königsgeschichte zugutekam, wofür die Geschichte Olafs des Heiligen († 1030) die Hauptstütze bilden sollte. Die Kunst der Skalden hat sicherlich dazu beigetragen, isländisches Selbst- und Eigenständigkeitsbewusstsein zu stärken, was der literarischen Erschließung des ‚Isländischen', wozu es in den Sagas kam, nur förderlich sein konnte.

Das Schicksal des heiligen Königs Olaf – und damit auch die Königsgeschichte überhaupt – blieb nicht allein den Skalden überlassen. Die Historiographie – im Zentrum die *Olafssaga* – wurde zum Mittelpunkt von Snorris historiographischem Schaffen, der *Heimskringla*, dem Grundlagenwerk der norwegischen Königsgeschichte. Das Medium war Prosa. Snorris Werk ist durch und durch Historiographie und kein Epos. Die sich herausbildenden Sagas hingegen, diese unköniglichen Spiegelungen des kargen isländischen Gemeinwesens, verließen die Bahn der etablierten Historiographie. Ihr Betätigungsfeld waren Einzelschicksale einer begrenzten Zeitspanne, was auch dem Fehlen einer größere Zeiträume umgreifenden ‚Geschichte' angemessen war. Die begrenzte Zeitspanne konnte auch dadurch zu einem epischen Raum werden – *söguöld*.

Isländersagas, Königssagas und Geschichtsschreibung

Bevor wir darauf eingehen, wie dieser Raum gefüllt wurde, vergegenwärtigen wir uns, wie stark im Norden der historisierende Impuls gewesen sein muss. So begnügte sich Snorri nicht damit, eine Heiligenvita Olafs etwas historisch auszugestalten. Er griff weit aus und stellte die gesamte norwegische Geschichte dar, poetische Quellen wie das *Ynglingatal* auswertend und führte die Darstellung herauf bis ins Hochmittelalter. Der historisierende Impuls sollte sogar aus autobiographischer Sicht die Gegenwart des ausgehenden 12. Jahrhunderts erfassen in der *Sverris saga*, die der isländische Abt Karl Jónsson mit Sverrir selbst verfasste. Dass dieser abenteuerliche norwegische Herrscher, der sich an die Macht geputscht hatte, seine eigene Saga der Feder eines Isländers anvertraute, lässt tief blicken. In den Sagas sollte diese Kompetenz den isländischen Landsleuten selbst zugutekommen.

Die im Jahre 1000 erfolgte friedliche Übernahme des Christentums durch das Allthing zeigt einerseits die Bedeutung dieser einmaligen Institution als Kernbereich des sich konstituierenden Gemeinwesens – was uns besonders beschäftigen wird –, macht andererseits auch deutlich, dass es aus dieser Geisteshaltung heraus den Isländern fern lag, ihre eigene Vergangenheit zu verteufeln. Gute Voraussetzungen für die nun entstehenden Isländergeschichten. Voraussetzung auch dafür, sich nicht mit chronikalischem Beschreiben zu begnügen, sondern sich eine repräsentative und unverwechselbare eigene Frühzeit zu schaffen. Damit nähern wir uns unserer Frage nach einem isländischen Epos. Die Königsgeschichte mit ihren Abläufen durch die Jahrhunderte hindurch blieb Historie; die sich herausbildenden isländischen Sagas, die nur den kurzen Zeitraum, die *söguöld*, zu bewältigen hatten, standen vor anderen Herausforderungen. Es genügte im Laufe der Entwicklung offenbar nicht, über einzelne Begebenheiten und Schicksale zu berichten, sondern diese Frühzeit als solche in den Blick zu nehmen und sich anhand prägender Einzelschicksale ihrer zu vergewissern. Man stelle *Egils saga*, *Laxdœla*, *Gísla saga* und *Njála* nebeneinander. Da stellt sich doch die Frage, dass die jeweiligen Verfasser nicht nur Erzählstoff registrierten, sondern bewusst ihr Bild von der Vergangenheit Islands und seiner Menschen ihren Landsleuten darbieten wollten. Die Literaturgeschichten fragen nicht energisch genug, was die einzelnen Erzähler mit ihrem Werk wollten.

Der historisierende Einsatz erfolgte zunächst, wie zu erwarten, in lateinischer Sprache. So wird bekanntlich vom Priester Sæmundr dem Weisen († 1133) berichtet, dass er sich in lateinischer Sprache über die norwegischen Könige und Island geäußert habe. Seine Schriften sind nicht erhalten – der Aufschwung der volkssprachlichen Literatur hat sie wohl überflüssig gemacht. Man kann diese Werke in eine Reihe stellen mit den Stammes- und Volksgeschichten. Sæmunds jüngerer Zeitgenosse, der Priester Ari der Weise († 1148), bedient sich dann bereits der Volkssprache in seiner Darstellung isländischer Frühgeschichte, in deren Mittelpunkt die Annahme des Christentums steht. Anregungen dürfte er aus Bedas *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* geschöpft haben, worin es ebenfalls um das Christentum ging. Genealogische Dichtungen und Preislieder aus der heidnischen Zeit, wo-

für es auf dem Kontinent keine Entsprechungen gibt, standen als weitere Quellen zur Verfügung.

Nicht minder wichtig und einmalig als Aris *Íslendingabók* ist das Buch von der Landnahme (*Landnámabók*), an dessen Abfassung Ari mitbeteiligt gewesen sein dürfte. Beide Schriften haben nichts Vergleichbares auf dem Kontinent. Sie sollten sich als wegweisend für die weitere Entwicklung der Literatur Islands erweisen, vor allem weil es darin um den *einstaklingur* geht, um das unverwechselbare Individuum, den einzelnen Isländer, der in bedrängender Weise in seiner Eigenart präsent ist.[43] Man erfährt Genaueres darüber, woher ein bestimmter namentlich genannter Auswanderer kam, wie es um seine Familienverhältnisse bestellt war, wo er sich niederließ, wozu noch einzelne erwähnenswerte Umstände treten konnten. Dabei handelte es sich nicht um ganz ferne Menschen, sondern um nahe Familienangehörige, in deren Besitz die jeweiligen Bauernhöfe sich noch befanden. Der entstehenden Literatur stand somit ein konkretes Personenreservoir besonderer Art zur Verfügung, worüber nicht einmal die *Chansons de geste* verfügten, ganz zu schweigen von der Artusdichtung. Beide Werke, *Íslendingabók* und *Landnámabók*, zeugen von einem ungewöhnlich starken isländischen Selbstbewusstsein. Die beginnende Schreibezeit ruhte also bereits sicher in ihrer ‚Islandità', worauf die nun einsetzenden literarischen Bestrebungen aufbauen konnten. Es ist symptomatisch, dass das erste Wort in Aris Schrift „Isländer" lautet – *Íslendingabók gørða ek [...]* (Das Isländerbuch verfaßte ich).[44] Norwegen als Auswanderungsland erhält natürlich seinen Platz, es geht aber um Island. Schon nach wenigen Seiten ist man beim Allthing mit seinen Regelungen von Rechtsstreitigkeiten. Auf dem Thing wird auch die Annahme des Christentums beschlossen. In der *Njála*, in der die frühe isländische Literatur gipfelt, wird diese Thingbezogenheit dem reichgefächerten isländischen Geschehen Halt verleihen.

In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts regte sich auch in Norwegen das Interesse an Geschichtsschreibung. So schrieb der Mönch Theodoricus eine *Historia de*

---

43 In seiner isländischen Kulturgeschichte hebt Nordal die Bedeutung des einzelnen als *einstaklingur* hervor am Beispiel des Skalden Egill. Vgl. Sigurður Nordal, *Íslenzk menning*, Reykjavík 1942, S. 163ff. Ein Beispiel aus der *Laxdœla saga* mag das unterstreichen. Es geht um die Reaktion Kjartans gegenüber den drohenden Bekehrungsmaßnahmen des Königs Olaf. Als Abschluss einer dreifach gestuften Gesprächsabfolge legt Kjartan los: *Engis manns nauðungarmaðr vil ek vera [...] meðan ek má upp standa ok vápnum valda* (*Laxdœla saga*, hg. von Einar Ól. Sveinsson, Reykjavík 1934 (Íslenzk fornrit V), S. 119. Deutsche Übersetzung (hier und in folgenden Zitaten aus der *Laxdœla saga*) in: *Laxdœla saga. Die Saga von den Leuten aus dem Laxardal.* Herausgegeben und aus dem Altisländischen übersetzt von Heinrich Beck, München 1997, S. 104: „Unter keines Mannes Gewalt werde ich mich begeben [...] solange ich aufrecht stehen und meine Waffen gebrauchen kann"). Das ist dem Stil der *Laxdœla* entsprechend etwas grell überzeichnet, zeigt aber umso deutlicher dieses Individualitätsbewusstsein. Ein diskreterer Verfasser hätte auf den Nachsatz *vápnum valda* verzichtet. Die Haltung des Verfassers der *Njála* sticht wohltuend davon ab.

44 *Íslendingabók. Landnámabók. Fyrri hluti*, hg. von Jakob Benediktsson, Reykjavík 1968 (Íslenzk fornrit I, 1), S. 3. Deutsche Übersetzung aus: *Islands Besiedlung und älteste Geschichte*, übertragen von Walter Baetke, hg. von Felix Niedner (Thule Altnordische Dichtung und Prosa 23), Darmstadt 1967, S. 43.

antiquitate regum norwagiensium und wohl um die gleiche Zeit entstand eine *Historia Norvegiae*. Von besonderem Interesse, auch wegen der Verwendung der Volkssprache, ist die erwähnte autobiographische *Sverris saga* aus dem ausgehenden 12. Jahrhundert. Von Snorris umfassender Darstellung der norwegischen Königsgeschichte von den mythischen Ursprüngen bis hin zur *Sverris saga* – weit über 1000 Seiten – kann nur ein kräftiger Anstoß ausgegangen sein, in voller Breite auch auf die Verhältnisse in Island einzugehen. An einer Stelle in der *Heimskringla* entschuldigt sich Snorri auch gleichsam dafür, den Isländern zu viel Aufmerksamkeit gewidmet zu haben. Dieser Anstoß könnte auf die Geschichte vom Skalden Egill zutreffen.[45]

Egils saga

Die beiden Stränge, Skaldendichtung und Prosa der Königsgeschichte, die die frühe isländisch-norwegische Literatur prägen, bündeln sich exemplarisch in dieser Saga. Man erlebt, wie der Isländer noch eng an die norwegische Königsgeschichte gebunden ist und zugleich, wie er sich davon zu lösen vermag und sich in seiner Eigenständigkeit behauptet. Das Phänomen *Egils saga* gewänne noch an Brisanz, wenn man Snorri Sturluson als Verfasser ansehen könnte, wofür es auch gute Gründe gibt. Mütterlicherseits stammte Snorri von Egill ab, dazu lebte er längere Zeit auf Egils Hof in Borg und war selbst ein Vertreter der Skaldenkunst.

So faszinierend die *Egils saga* auch sein mag, ein Epos ist sie nicht, wie auch die norwegische Königsgeschichte Snorris keines ist. Zu der umfassenden Darstellung des Einzelschicksals Egils – immerhin 300 Seiten umfassend – musste im Laufe der Entwicklung der Sagas etwas hinzutreten. Dies wurde, wie gezeigt werden soll, erreicht in der *Njáls saga* aus dem Ende des 13. Jahrhunderts. Diese Saga ist das vollwertige isländische Gegenstück zur norwegischen Königsgeschichte, wie sie in der *Heimskringla* vorliegt – aber als Prosaepos. Darin kämpft nicht mehr ein einzelner Isländer gegen die norwegische Königsmacht an – Letzterer bedarf es nicht mehr –, sondern das isländische Gemeinwesen als solches, mit sich selbst beschäftigt, steht zur Disposition. Dass zur gleichen Zeit dieses isländische Gemeinwesen dem norwegischen Königreich einverleibt werden sollte, ist eine seltsame Koinzidenz. Die isländischen Sagas im engeren Sinn, wie sie ab der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstehen und sich zu einer eigenen literarischen Gattung entwickeln, sollten sich nicht bloß mit dem chronikhaften Registrieren von Isländern der Frühzeit begnügen. Vielmehr kam es dazu, dass einzelne Autoren mit wachsender Intensität sich die Frage stellten, unter welchen Vorstellungen diese eigenen Vorfahren lebten, was sie bewegte, wie sie mit ihren Daseinsbedingungen umgingen und wie diese Frühzeit zu beurteilen sei. Von Saga zu Saga bildeten sich dabei unterschiedliche Vergangenheitsbilder heraus, die die Autoren ihren Zeitgenossen nahebringen wollten, wohl auch mit entsprechendem Anspruch und um sich von anderen Unternehmen dieser

[45] *Egils saga Skalla-Grímssonar*, hg. von Sigurður Nordal, Reykjavík 1933 (Íslenzk fornrit II).

Art abzuheben; mit bloßer *skemmtun* ist es dabei nicht getan. Als Manifestation und Stärkung des isländischen Selbstbewusstseins sind diese Sagas ebenfalls nicht zu unterschätzen; Vergleichbares bietet auf dem Kontinent nur das *La France*-Bewusstsein (siehe dazu oben, Fußnote 25).

Sigurður Nordal reihte, wohl zu Recht, die *Egils saga* unter die erste Gruppe der Isländersagas ein.[46] Unter den sechs von ihm genannten frühen Sagas befinden sich Skaldengeschichten, was darauf hindeutet, dass die Isländergeschichten die Königssagas voraussetzten, um sich dann davon zu emanzipieren. Die *Egils saga* kann dafür als Kronzeuge auftreten. Während die isländischen Skalden am norwegischen Hof erschienen, um sich vom König belohnen zu lassen für einen erfolgreichen Vortrag, wobei wie im Fall Olafs des Heiligen ein privilegiertes Verhältnis entstehen konnte, stehen sich in der *Egils saga* der isländische Bauer und Skalde und der norwegische König auf Augenhöhe gegenüber, und Egill bietet dem König die Stirn. Das isländische Gemeinwesen, konzentriert im Thing, spielt dabei noch keine Rolle; es geht ausschließlich um das außergewöhnliche Individuum, das sich mit imponierender Rücksichtslosigkeit durchzusetzen vermag. Der alte Egill hat sogar die Absicht, auf dem Allthing Münzen auszustreuen, um sich dann daran zu delektieren, wie die Thingteilnehmer einander beim Aufsammeln in die Haare geraten würden in einem heillosen Durcheinander. In der *Njáls saga*, dieser Thingssaga schlechthin, wird das isländische Gemeinwesen mit seiner wichtigsten Institution in einem anderen Licht erscheinen, was zur Identifizierung einlädt und somit Eposfunktion erfüllen wird. *Egils saga* und *Njála* umspannen einen weiten Bogen, innerhalb dessen sich das breite Spektrum der isländischen Sagas entfaltet. Die Literaturgeschichten, so z.B. Sigurður Nordal, beschränken sich meist darauf, diese Werke in eine chronologische Abfolge zu bringen, was nichts über die Intention und den Rang der einzelnen Saga aussagt. Man sollte beim Versuch, die Sagas zu gliedern, vielmehr auch danach fragen, ob der jeweilige Verfasser sich damit begnügte, eine mehr oder weniger interessante Geschichte aus der isländischen Frühzeit zu erzählen, oder ob es ihm darauf ankam, an Hand solcher Geschichten eine Vorstellung davon zu vermitteln, was seiner Ansicht nach das Dasein der Menschen dieser Frühzeit bewegte. Dabei kam es zu sehr unterschiedlichen Vergangenheitsbildern. Stellt man Egill, Gísli, Grettir, Kjartan/Bolli und Gunnarr nebeneinander, so treten die jeweiligen Vergangenheitsbilder in aller Schärfe hervor, woraus zu ersehen ist, mit welcher Intensität die Schreibezeit um die Erschließung ihrer Frühzeit bemüht war.

Bevor wir darauf eingehen, ein Blick auf eine Saga, die ein anderes Bild vom Isländer der Frühzeit entwirft als die *Egils saga* und über das Register der leiseren Töne verfügt, die *Gísla saga*, eine der ergreifendsten Isländergeschichten.

---

[46] Sigurður Nordal, *Litteraturhistorie B. Norge og Island*. Uppsala 1953, S. 241ff.

Gísla saga

Die *Gísla saga*, die nur ein Drittel des Umfangs der *Egils saga* aufweist, ist unspektakulärer angelegt, obgleich es da auch Mord und Totschlag gibt.[47] Sie bedarf auch keines königlichen Gegenspielers mehr, Gíslis Gegner ist das Schicksal. Gísli und seine Familie bilden den Handlungsraum, denn wie kaum in einer anderen Saga kommt es auf die Familie an. Der Familienmensch Gísli, der sich auch aufs Versemachen versteht, ist ein tüchtiger Handwerker und, wie sich zeigen wird, auch ein tapferer Kämpfer. Die Saga vermeidet aber eine zu billige Idealisierung ihres Helden. Wie er z.B. ohne Vorwarnung den Liebhaber seiner Schwester aus Gründen der Familienehre erschlägt oder die Eitelkeit seines Sklaven Þórðr ausnützt – er tauscht mit ihm sein prächtiges Kleid – um sein eigenes Leben zu retten, ist kein Ruhmesblatt, spricht aber für den Autor und das genus Saga! Das norwegische Vorspiel hat keine Beziehung mehr zur Königsgeschichte. Die Sippe Gíslis verlässt nach gewalttätigen Auseinandersetzungen Norwegen, und der Autor verlässt seinerseits die historische Ebene der *Íslendingabók* und der *Landnámabók*. Man tritt in die Welt der Saga ein, deren Leitthema das Wirken des Schicksals sein wird, die Ohnmacht des Betroffenen und dessen Verhalten in diesem frühzeitlichen Kraftfeld.

Die ersten vier Kapitel, die von der Zeit in Norwegen und der Ansiedlung auf Island handeln, verbleiben im sachlichen Stil der *Landnámabók* und ähnlicher Darstellungen, doch das, was man erfährt, lässt aufhorchen. Es heißt da, dass die eben Eingewanderten reiten *til várþings eitt vár með fjóra tigu manna, ok váru allir í litklæðum* („sie [ziehen] eines Frühjahrs mit vierzig Mann zum Frühjahrsding und waren alle in bunten Kleidern"),[48] dazu wird der Name Vésteinn, Gíslis Schwager, genannt. An diesem ‚erregenden Moment' hängt alles Weitere und die Saga kann beginnen. Mit diesem beeindruckend inszenierten Auftritt auf dem Thing wollten die Einwanderer sich gleichsam von vorneherein absichern. Es wird aber, wie sich zeigen wird, das Gegenteil erreicht. Damit ist die Grundtendenz dieser Saga angedeutet, die darin liegt, dem Leser am Beispiel Gíslis vorzuführen, dass menschliches Bemühen, Unheil aufzuhalten, sich als vergeblich erweist – typisch für die vorchristliche Epoche Islands, die noch von heidnischer Düsternis überschattet war. Dazu erfährt man, dass die eigentliche Aufgabe der Thingversammlung, Rechtsfragen zu klären, die Gíslisippe offenbar nicht interessiert. Sie muss durch einen Anstoß von außen dazu gebracht werden und es ist Gísli, der seine Leute auffordert: *„Gǫngum þá til dóma"* („Dann laßt uns zu den Verhandlungen gehen").[49] Das führt aber nur dazu, dass ihr Auftreten, *hvé skrautligr flokkr þeira var* (wie prunkvoll ihr Aufzug sei),[50]

---

[47] *Vestfirðinga sǫgur*, hg. von Björn K. Þórólfsson und Guðni Jónsson, Reykjavik 1943 (Íslenzk fornrit VI). *Gísla saga Súrssonar*, ebda., S. 1–118.

[48] *Gísla saga Súrssonar* (wie Anm. 47), S. 19. Deutsche Übersetzung (für dieses und alle folgenden Zitate aus der *Gísla saga*) aus: *Die Saga von Gisli Sursson*. Aus dem Altisländischen übertragen und erläutert von Franz B. Seewald. Stuttgart 1976, S. 37.

[49] *Gísla saga*, S. 20 (*Die Saga von Gisli*, S. 37).

[50] *Gísla saga*, S. 21 (*Die Saga von Gisli*, S. 38).

Aufsehen erregt. Das führt zur Frage, wie lange wohl bei diesem *yfirgangr* (Überheblichkeit)[51] der Zusammenhalt dieser mächtigen Gruppe dauern werde. Ein Außenstehender mit dem für solche Rollen bezeichnenden Namen *Gestr* meint, in drei Jahren werde sich das anders darstellen. Drei Angaben sind festzuhalten: *vera í litklæðum, vera skrautligr,* dazu *yfirgangr*! Gísli will verhindern, dass die Voraussage eintritt; er bereitet die Etablierung einer Blutsbrüderschaft vor, um ein Auseinanderbrechen der Großfamilie zu verhindern – und erreicht das Gegenteil. Þorgrímr wird sich nämlich weigern einbezogen zu werden, da ihn mit Vésteinn nichts verbinde – beide Schwäger Gíslis! Das Unheil wird dann auch seinen Lauf nehmen, und Gísli, der bemüht ist, es aufzuhalten, wird seinen Teil daran haben, da er dann der Rachepflicht gegenüber dem ermordeten Vésteinn nachkommen muss. Es geht also nicht nur um die simple Moral, dass arrogantes Auftreten, wenn man es so deuten darf, Unheil provozieren kann. Der Verfasser machte daraus ein anrührendes Bild aus dem Übergang Islands vom Heidentum zum Christentum. Gemessen an den kargen Informationen über einzelne Isländer bei Ari und in der *Landnámabók* vollzieht sich in den Sagas ein vertieftes Eingehen auf die einzelnen Menschen. Das zeigt sich schon eindrucksvoll in der frühen *Egils saga*. Die jüngere *Gísla saga* eröffnet nun auch tiefere Einblicke ins Innere der Menschen der Sagazeit. So lässt der Verfasser nach dem erfolglosen Versuch, die Großfamilie zusammenzuschweißen, Gísli sagen: *„Nú fór sem mik grunaði [...] get ek ok, at auðna ráði nú um þetta.“* („Nun ist es gekommen, wie mir schwante [...]. Ich vermute auch, dass das Schicksal seine Hand im Spiel hat.“)[52] Diese Einsicht bewirkt aber keineswegs Tatenlosigkeit seitens Gíslis.

Als Gísli und Vésteinn sich nach dem obligaten Auslandsaufenthalt trennen, weil Gísli heimkehren will, schmiedet er eine Münze in zwei Teilen, die genau ineinander passen und übergibt die eine Hälfte Vésteinn als Erkennungszeichen und Warnung, wenn Gefahr droht. Dabei spricht Gísli: *„[...] mér segir svá hugr um, at vit munim þurfa at sendask á milli“* („Mir aber sagt meine Ahnung, daß wir es [die beiden Teile der Münze] uns werden zuschicken müssen“).[53] Das lässt an das ahnungsvolle *mik grunaði* denken, und beides öffnete den Blick ins menschliche Innere. Auch dieses Mittel, die Medaille als Erkennungszeichen, wird sich als nutzlos erweisen für den Entschluss Vésteins. Gíslis Bemühen lässt auf eine mögliche Gefährdung Vésteins schließen, wofür man außer Þorgíms Weigerung, Blutsbrüderschaft zu schließen, noch keine konkreten Anhaltspunkte hat.

Dem Verfasser lag daran, am Schicksal Gíslis zu zeigen, was einen Menschen der Frühzeit bewegte und was dabei an menschlichem Potential zur Geltung kommen konnte. Dieses Eingehen auf das Fühlen eines Vorfahren der nicht fernen Vergangenheit sucht man in der Literatur des Kontinents vergebens. Geradezu ein Gütesiegel der Sagas ist es ja, dass sich die Autoren nicht anmaßen zu wissen, was in den Menschen vorgeht; man hält sich vielmehr streng an das, was von außen erkennbar

---

[51] *Gísla saga*, S. 21 (*Die Saga von Gisli*, S. 38).
[52] *Gísla saga*, S. 24 (*Die Saga von Gisli*, S. 39).
[53] *Gísla saga*, S. 28–29 (*Die Saga von Gisli*, S. 42).

ist an innerer Bewegung. Die *Gísla saga* durchbricht immer wieder dieses ‚Gesetz', was ihr eine besonders eindringliche menschliche Tonalität verleiht.

Nach Gíslis Rückkehr von seiner Auslandsfahrt treffen auch sein Bruder Þorkell und sein Schwager Þorgrímr auf Island ein. Der Verfasser betont auffällig, dass *verðr þar fagnafundr* (und es gab ein freudiges Wiedersehn),[54] doch unmittelbar darauf kommt es zu dem verhängnisvollen Gespräch zwischen Gíslis Gemahlin Auðr und Þorkels Ehefrau Ásgerðr, das Þorkell zufällig mithört. Dies abrupte Aufeinanderfolgen von negativen Gegebenheiten auf das Positive lässt sich immer wieder beobachten, nicht nur in der *Gísla saga*. Diese Darstellungsweise ist symptomatisch für die Sicht auf die Vergangenheit, indem sie gleichsam von einer wesenhaften Bedrohtheit des Menschen der Frühzeit ausgeht. Bei diesem Gespräch geht es um ein Liebesverhältnis Vésteins mit Ásgerðr. Gíslis Gattin macht dabei eine gute Figur. Þorkell quittiert das Gehörte mit ein paar Versen, die Unheilvolles ahnen lassen. Ásgerðr, recht oberflächlich, nimmt das auf die leichte Schulter – sie werde das schon zu regeln wissen mit ihrem Mann! Auðr, die Schwester Vésteins, berichtet ihrem Mann. Gísli reagiert auf seine fatalistische Weise: *„[...] þat mun fram koma, sem auðit verðr."* („und was geschieht, das ist vorherbestimmt.")[55] Dem noch nicht heimgekehrten Vésteinn droht also Gefahr. Die heimliche Ermordung, zu der es dann auch kommt, wird die Unheilslawine in Gang setzen. Es muss auffallen, mit welcher Sorgfalt, Ausführlichkeit und wie spannungsweckend der Erzähler verfährt, um auf die Ermordung Vésteins hinzuführen. An diesem Punkt des Geschehensablaufs führt der Erzähler eine unheilvolle Gestalt ein, den zauberkundigen Þorgrímr nef und aktiviert damit Unheilspotential, wobei eine Rückbindung an das norwegische Vorspiel und die Vorgängergeneration hergestellt wird, was den Unheilsradius erweitert. Gísli, der gleichnamige Onkel unseres Haupthelden, hatte mit dem Schwert Grásíða, das ihm der Sklave Kolr widerwillig geliehen hatte, einen Berserker, der die Familie drangsalierte, getötet und wollte nun diese besondere Waffe behalten. Im Streit mit Kolr töteten die beiden einander und das Schwert zerbrach, war damit also gleichsam unschädlich gemacht, es blieb aber im Familienbesitz, denn bei der Erbteilung, die Gísli dann mit seinem Bruder vornimmt, beansprucht Þorkell die Bruchstücke für sich, was nichts Gutes ahnen lässt! Der üble Þorgrímr nef schmiedet daraus eine Art Spieß, somit ist die Unheilswaffe wieder einsatzbereit. Der Erzähler kann sich nicht genug tun mit dem Ausbreiten der Einzelheiten dieses Umschmiedens. Þorgrímr – Gíslis Schwager – und Þorkell schließen sich mit dem Zauberer ein und *var þat algǫrt at kveldi* (das war am Abend fertig),[56] was das Gruselige noch unterstreicht. Im Anschluss daran erfährt man von der Rückkehr Vésteins. Das Szenario ist komplett, die Unheilswaffe liegt bereit und prompt kommt es zur Ermordung Vésteins. Was dabei der Autor aufbietet, um diese Tat entsprechend zu inszenieren – im wahrsten Sinn des Wortes – gibt der *Gísla saga* eine Sonderstellung. Da diese Sage zu den kürzeren gehört, hat dieser erzählerische Aufwand umso mehr Gewicht. Dem Ver-

---

[54] *Gísla saga*, S. 29 (*Die Saga von Gisli*, S. 42).
[55] *Gísla saga*, S. 34 (*Die Saga von Gisli*, S. 45).
[56] *Gísla saga*, S. 38 (*Die Saga von Gisli*, S. 47).

fasser war dabei offenbar besonders daran gelegen, herauszuarbeiten, wie es bei den Vorfahren der heidnischen Zeit um die Entscheidungsfreiheit bestellt war. Für die Intensität der Auseinandersetzung mit der eigenen Frühzeit eine wichtige Quelle.

Von Gísli heißt es, dass er die große winterliche *veizla* (Gasterei) vorbereitet, obgleich er seit seinem Aufenthalt in Dänemark *lét af blótum*, also keine heidnischen Opfer mehr darbrachte.[57] Auðr, Vésteins Schwester, hätte gerne, dass ihr Bruder bei diesen Festlichkeiten dabei wäre, was Gísli, wiederum ahnungsvoll, ganz anders sieht: *„Annan veg er mér þetta gefit, því at ek vilda gjarna gefa til, at hann kœmi hér nú eigi."* („Darüber denke ich nun ganz anders. Ich gäbe gerne noch etwas dazu, daß er jetzt nicht herkäme!")[58] Auf das folgt die erwähnte Grásíða-Episode und im Anschluss daran kommt die Nachricht, dass Vésteinn sich auf dem Weg zu Gíslis Hof befinde. Man achte darauf, wie hier alles Schlag auf Schlag aufeinander folgt und einzutreten droht, was Gísli abwenden möchte. Gísli, der Mann zwischen den Zeiten, gibt bei allem Fatalismus nicht auf und will alles tun, um zu verhindern, dass Vésteinn nach dem fatalen Gespräch der Frauen anwesend sei. Es folgt die beispiellose Schilderung eines atemberaubenden Wettlaufs – im wahrsten Sinn des Wortes – mit dem Schicksal, der im letzten Augenblick noch zum Erfolg zu führen scheint und dann doch zu nichts führt. Gísli schickt zwei Knechte aus – sie tragen bezeichnenderweise die stabenden Phantasienamen Hallvarðr und Hávarðr – die Vésteinn entgegenreiten sollen, um ihn davon abzuhalten auf Gíslis Hof zu kommen. Als Beweis dient die halbe Erkennungsmünze, die Gísli einst geschmiedet hatte. Es kommt zu einer minuziösen Schilderung des Weges. Die Knechte verfehlen zunächst den Ankömmling, korrigieren ihren Irrtum, treiben ihre Pferde bis zur Erschöpfung an und *renna þá af hestunum ok kalla* (springen sie von den Pferden und rufen)[59] – als äußerstes Mittel. Und tatsächlich, Vésteinn vernimmt ihr Schreien und hält inne. Man atmet auf, doch es kommt anders. Dieser ungewöhnliche erzählerische Aufwand kann doch nur den Zweck haben, das Gewicht der folgenden Entscheidung zu erhöhen. Das Erkennungszeichen, die halbe Münze, erhärtet die Verlässlichkeit der Botschaft Gíslis. Bevor man Vésteins Antwort erhält, heißt es *hann [...] roðnar mjǫk* (er wurde ganz rot),[60] ein Zeichen hoher innerer Erregung, und dann die Antwort, die den ganzen Aufwand zunichtemacht: *„Satt eitt segi þit," segir hann, „ok mynda ek aptr hafa horfit, ef þit hefðið hitt mik fyrr, en nú falla vǫtn ǫll til Dýrafjarðar, ok mun ek þangat ríða, enda em ek þess fúss."* („Es stimmt, was ihr sagt, und ich wäre auch umgekehrt, wenn ihr mich früher getroffen hättet. Aber nun fallen schon alle Wasser zum Dyrifjord, und auch ich werde dahin reiten – es zieht mich nun einmal dahin.")[61] De facto könnte er natürlich immer noch umkehren, doch da ist etwas, was es ihm unmöglich macht und ihn zwingt, wie die Gewässer nun in die andere Richtung hinabzustürzen. Und Vésteinn bekennt sich außerdem dazu, er sei *þess fúss* – erpicht da-

---

57 *Gísla saga*, S. 36 (*Die Saga von Gisli*, S. 46).
58 *Gísla saga*, S. 37 (*Die Saga von Gisli*, S. 46).
59 *Gísla saga*, S. 39 (*Die Saga von Gisli*, S. 48).
60 *Gísla saga*, S. 40 (*Die Saga von Gisli*, S. 48).
61 *Gísla saga*, S. 40 (*Die Saga von Gisli*, S. 48).

rauf! Dem Zwang folgt also die Entscheidung, Vésteinn beugt sich nicht nur diesem Zwang! Blicken wir auf Gunnarr in der *Atlakviða*. Er nimmt die verräterische Einladung an und besiegelt damit seinen Untergang. Nichts Äußeres, wie Vésteins Gewässer, zwingt ihn, es ist allein der ‚Zwang' der Heroik. Der Hinweis auf die *Atlakviða* hat seinen Sinn, Gísli selbst wird sich darauf beziehen. Dazu bietet sich ein Blick auf die berühmte Episode von der Umkehr Gunnars von Hlíðarendi an, wo die unheilvolle Entscheidung ebenfalls durch einen naturhaften Zusammenhang provoziert wird. Wir kommen darauf zurück.

Vésteinn kehrt also nicht um und sogleich verdichten sich Unheilssignale und Warnungen. So wird nun mehrfach auf das auffällige Erscheinungsbild Vésteins hingewiesen, wie er daherreitet *í blári kápu ok [...] reið við hrynjandi* (er hatte einen schwarzen Mantel um, [...] und ritt mit einem klingenden Zaum),[62] was an das erwähnte nicht heilvolle Auftreten der Gísli-Sippe auf dem Thing denken lässt. Dazu erfährt man von Leuten, die von drohender Gefahr reden und fragt sich, woher die das wissen. Das braucht aber nur ein neuzeitliches Gemüt zu stören, viel wichtiger ist, dass damit Signale gesetzt werden, die auf Unheil deuten.

Vésteinn ist nun bei Gísli angekommen, und der sucht seinen Bruder Þorkell auf, um ihm die Gastgeschenke Vésteins zu übergeben. Þorkell verweigert die Annahme, was den Autor zur Bemerkung veranlasst, dass *þykkir honum um allt einn veg á horfask* (und es schien ihm [Gísli], daß sich alles in einer Richtung bewege).[63] Wiederum dieses fatalistische Leitmotiv, wobei der Autor erneut die für den Sagastil typische Festlegung auf die bloß äußere Wahrnehmung innerer Vorgänge durchbricht und zu wissen beansprucht, was in den Menschen vorgeht. Mit der nun folgenden Schilderung der ungewöhnlichen Umstände der Ermordung Vésteins wollte der Autor die Lage der Menschen der Frühzeit in ihrer Ausgeliefertheit an archaische Gesetze und an das Schicksal vor Augen führen. Ein nächtliches Unwetter reisst die Dächer weg und bedroht die Heuvorräte. Vésteinn will mithelfen, doch Gísli lehnt ab. Offenbar eine dieser Vorsichtsmaßnahmen Gíslis, die dann das Gegenteil bewirken. Vésteinn und seine Schwester bleiben im Hause zurück. Vésteinn liegt wach, als vor Tagesanbruch jemand eindringt und ihm einen Spieß durch die Brust stößt, was er mit der sagahaften trockenen Bemerkung quittiert: *„Hneit þar."* („Der saß!")[64] Er will aufstehen und stürzt tot zu Boden. Der Mörder bleibt phantomhaft.

An den Reaktionen Gíslis und seiner Gattin zeigt der Verfasser nun, wie sehr die Blutrache das Dasein dieser Menschen bestimmte. Selbst noch das umfassende Gesamtgemälde isländischer Frühzeit, die *Njáls saga*, wird davon geprägt sein. Auðr will verhindern, dass ihr Gatte in den Blutrachemechanismus hineingezogen wird und verlangt vom furchtsamen Knecht Þórðr den Spieß aus der Wunde zu ziehen und sich somit zum Rachevollzug zu verpflichten, doch da kommt Gísli und nimmt das auf sich, zieht den Spieß heraus, verbirgt die blutige Waffe in einer Schublade, er

---

62 *Gísla saga*, S. 41 (*Die Saga von Gisli*, S. 49).
63 *Gísla saga*, S. 42 (*Die Saga von Gisli*, S. 50).
64 *Gísla saga*, S. 43 (*Die Saga von Gisli*, S. 51).

wird sie ja dann selbst verwenden, und lässt sich dann am Bettrand nieder. Vor Jahren hat Siegfried Beyschlag auf das typisch Sagahafte dieser Bewegung hingewiesen. Der Autor sagt hier nicht, was in Gísli vorgeht; er vertraut es dieser „nebensächlichen" Geste an, die mehr sagt als Worte. Er gibt damit zu verstehen, dass Gísli – eingebunden in die isländische Frühzeit – der Verpflichtung zur Rache fraglos nachkommen wird, dies aber bereits aus einer gebrochenen Haltung heraus geschieht. Eine ähnliche humanisierende Tendenz offenbart der Autor auch am Verhalten der unmittelbar betroffenen Frauengestalt. Auðr ist nicht mehr die typische archaische Hetzerin. Noch die *Njála* wird sich mit diesem Frauentyp auseinanderzusetzen haben. Wenn Auðr den völlig ungeeigneten Versuch macht, dem unbeteiligten und ängstlichen Þórðr die Rachepflicht zu übertragen, so hat das wenig zu tun mit einer zu erwartenden feierlichen ‚Weihe' zum Rachevollzug. Das Gespräch zwischen Gísli und seinem Bruder im Anschluss an das Begräbnis weist in dieselbe Richtung, wenn Þorkell zweimal die fast modern anmutende Frage stellt: *„Hversu bersk Auðr af um bróðurdauðann?"* („Wie trägt es Aud, daß ihr Bruder tot ist?")[65] Und wenn Gísli darauf antworten kann *„hon bersk af lítt, ok þykkir mikit"* („Sie trägt es tapfer, so nah es ihr geht."); [66] Gíslis Strophe *Hylr á laun und líni [...]* (Hüllt unters Linnen still [...])[67] bekräftigt diesen Einblick ins Innere.

Der Mord an Vésteinn bleibt auf den engsten Kreis beschränkt, die Öffentlichkeit, das Thing, nimmt kaum Anteil. Die Schilderung von Vésteins Ermordung wird abgeschlossen durch eine seltsame Episode. Eine Magd, von Gísli ausgeschickt, überbringt die Nachricht von der Ermordung Vésteins an den Hof Þorgíms. Þorkell, der Vésteinn gegenüber Groll hegen musste wegen der Liebesaffäre, meint, das habe wenig Bedeutung. Þorgrímr reagiert korrekt. Das Ganze ist eigenartig martialisch eingerahmt: Þorgrímr nef mit der Axt in der Hand und Þorkell mit Schwert, spannenlang aus der Scheide gezogen. Sagt das etwas aus über den Mörder? Auch die übrigen Mannen in Waffen. Alles bleibt aber im Bereich der Sippe; selbst beim Begräbnis spielt die Öffentlichkeit keine Rolle.

Die Schilderung der entsprechenden nächtlichen Ermordung Þorgríms hat nichts ihresgleichen in der Sagaliteratur und kontrastiert mit der Tötung Vésteins. Gísli hat sich ans Lager seiner Schwester und ihres Gatten herangepirscht. Er tastet herum und *tekr á brjósti* (berührt Thordis an der Brust)[68] seiner Schwester mit kalter Hand. Þórdís hält dies für eine Geste ihres Gatten – *hon hugði* (sie hatte geglaubt),[69] wie der Autor zu wissen vermeint! Die Kälte der Hand evoziert für den Leser eher Leichenkälte. Die beiden schlafen wieder ein, Gísli wärmt seine Hand und berührt nun Þorgrímr, was dieser offenbar für einen Annäherungsversuch hält – ein sacht erotischer Unterton ist kaum zu leugnen. Doch statt einer Liebkosung durch seine Frau widerfährt ihm der tödliche Stich mit Grásíða. Im Gegensatz zur Tötung

---

65 *Gísla saga*, S. 46 (*Die Saga von Gisli*, S. 53).
66 *Gísla saga*, S. 46 (*Die Saga von Gisli*, S. 53).
67 *Gísla saga*, S. 47 (*Die Saga von Gisli*, S. 53).
68 *Gísla saga*, S. 53 (*Die Saga von Gisli*, S. 60).
69 *Gísla saga*, S. 53 (*Die Saga von Gisli*, S. 60).

Vésteins ist aber nun von dieser Unheilswaffe keine Rede mehr, sie wird einfach entfernt. Ist damit der unheilvolle Rachemechanismus durchbrochen?

Man fragt sich, was der Autor mit der außerordentlichen fast peniblen Ausführlichkeit der Vorbereitungen von Gíslis Mordtat bezwecken wollte. Manches dabei entzieht sich unserer Einsicht. Er wollte wohl zeigen, dass Gísli mit seiner sorgfältigen Planung und Durchführung seiner Tat unbedingt zu verhindern suchte, dass sie aufgeklärt würde, somit weiteres Unheil abgewendet werden könnte. Sein Kalkül scheint auch aufzugehen, doch da ist der Grabhügel Þorgríms!

Die Ermordung Þorgríms stellte eine Art Gleichgewicht her und brachte das gestörte Verhältnis der Brüder wieder einigermaßen in Ordnung, so dass Gísli sagen konnte *„at nú sé okkart vinfengi sem þá, er bezt hefir verit"* („daß es um unser beider Freundschaft wieder stünde wie in unsrer besten Zeit").[70] Doch der Zauberer Þorgrímr nef ist noch da. Bǫrkr, der Bruder des ermordeten Þorgrímr, veranlasst den Zauberer, dass er *seiddi seið* (einen Zauber bestellte),[71] der bewirken solle, dass dem Mörder keine Unterstützung nützlich sein würde. Dann wendet sich der Sagaautor dem Grabhügel Þorgríms zu, dessen Südseite immer schneefrei blieb, weil Gott Freyr, dessen großer Verehrer Þorgrímr war, nicht wollte, dass zwischen ihnen Frost herrsche – *at frøri á milli þeira* (daß es zwischen ihnen fröre).[72] Damit kommt eine mythische Komponente ins Spiel, die es zu beachten gilt, wenn dann der Grabhügel ins Gesichtsfeld rückt.

Gísli gelingt es, den bösen Zauberer zu beseitigen, und die Familien haben die gewohnten Spiele aufgenommen. Alles scheint wieder in normalen Bahnen zu verlaufen. Während einer Spielunterbrechung bessert Gísli ein Spielutensil aus und *horfir á hauginn Þorgríms* (dabei wandte er sich Thorgrims Hügel zu).[73] Der Anblick dieses ungewöhnlichen Grabhügels veranlasst ihn, eine Strophe zu zitieren, was er *æva skyldi* (niemals hätte sollen),[74] wie es ganz und gar unsagahaft heißt. In dieser Strophe, skaldisch verschlüsselt, verrät sich nämlich Gísli als Mörder Þorgríms. Geht von diesem Grabhügel, ausgezeichnet durch die Beziehung zum Gott Freyr, gleichsam ein Zwang aus, vergleichbar dem, der von den hinabstürzenden Gewässern bei Vésteins Entschluss ausging oder was Gunnarr in der Njála beim Anblick der Landschaft die berühmten Worte sagen lässt: *„Fǫgr er hlíðin [...]"* („Wie schön ist die Halde!")?[75] Wir werden darauf zurückkommen. Wie dem auch sei, die letzte Entscheidung über Gíslis Schicksal wird dann doch eindeutig beim Menschen liegen, bei Gíslis Schwester Þórdís, der Gattin des Ermordeten, die die Strophe entschlüsselt und den Inhalt preisgibt, worauf bezeichnenderweise Gísli erneut mit einer

---

70 *Gísla saga*, S. 56 (*Die Saga von Gisli*, S. 63).

71 *Gísla saga*, S. 56 (*Die Saga von Gisli*, S. 63).

72 *Gísla saga*, S. 57 (*Die Saga von Gisli*, S. 63).

73 *Gísla saga*, S. 58 (*Die Saga von Gisli*, S. 64).

74 *Gísla saga*, S. 58 (nicht übersetzt in der verwendeten dt. Ausgabe, vgl. *Die Saga von Gisli*, S. 64).

75 *Brennu-Njáls saga*, hg. von Einar Ól. Sveinsson, Reykjavík 1954 (Íslenzk fornrit XII), S. 182. Deutsche Übersetzung (für dieses und alle folgenden Zitate aus der *Njáls saga*) aus: *Njals saga. Die Sage von Njal und dem Mordbrand.* Herausgegeben und aus dem Altisländischen übersetzt von Hans-Peter Naumann. Münster 2005 (Skandinavistik Sprache – Literatur – Kultur 3), S. 128.

Strophe reagiert. Zwei Wendepunkte, die über Leben und Tod entscheiden, sind also jeweils mit einer skaldischen Strophe verbunden, was sie heraushebt und zugleich das besondere Gewicht der skaldischen Strophe erweist. Das einemal spielt über dem unter dem Schutz des Gottes Freyr stehende Grabhügel Mythisches herein als wirkende Macht, das anderemal die alte heldenepische Überlieferung mit ihren Verhaltensweisen, worauf wir gleich näher eingehen werden. Die *Gísla saga* entwirft damit ein eindringliches Bild von den Vorfahren aus der isländischen Frühzeit, leistet damit einen Beitrag zur ‚Erhellung' dieser Zeit aus der Sicht des 13. Jahrhunderts und füllt damit die knappen Erwähnungen einzelner namentlich genannter Vorfahren bei Ari und in der *Landnámabók* mit Leben. Bemerkenswert ist, wie vor allem Gísli als Mensch dabei fassbar wird.

Bǫrkr, der neue Gatte von Gíslis Schwester, ist zutiefst betroffen vom Tod seines Bruders und der Tatsache, dass es keine Genugtuung für diese Tat gab. Er macht sich nun auf den Weg *til bús síns* (trifft Anstalten für die Einrichtung seiner neuen Wirtschaft und für das gesamte Hauswesen).[76] Þórdís geleitet ihn hinaus. Nun will Bǫrkr wissen, warum sie nach den Spielen *svá óglǫð fyrst á hausti* (so unfroh damals im Herbst)[77] gewesen sei (man achte auf die Jahreszeit; *haust* deutet auf Unheil hin!). Wie die beiden am Grabhügel Þorgríms vorbeikommen, bleibt Þórdís brüsk stehen und gesteht ihrem Mann, dass Gísli der Mörder sei. Der Grabhügel veranlasst ihr ruckartiges Stehenbleiben und bewirkt das fatale Geständnis, wie vorher, als der Anblick des Grabes Gísli zur Rezitation der verhängnisvollen Strophe veranlasst hatte. Die Erzählung ist an einem entscheidenden Punkt angelangt; es geht um die Pflicht, Rache zu nehmen für die Tötung Þorgríms. In der heldenepischen Überlieferung ist das die Stunde der Frau, die als die Hetzerin schlechthin die Männer zur Rache aufstachelt. Noch die *Njála* wird sich, wie wir sehen werden, mit diesem Frauentyp – der isländischen Frühzeit zugehörig – auseinandersetzen müssen. Þórdís verrät also den Namen des Mörders ihres Gatten, vollzieht aber keine *hvǫt* (Aufhetzung) – es geht um ihren Bruder! Bǫrkr reagiert typisch für eine *hvǫt*, wenn es heißt er *verðr ákafliga reiðr* (maßlos erregt).[78] Þorkell relativiert die Aussage seiner Schwester – wenn wir der Handschrift Y folgen – und fügt hinzu *„opt eru kǫld kvenna ráð"* („Oft sind kalt der Weiber Räte!"),[79] wobei das Adverb *opt* das Apodiktische der sprichwörtlichen Äußerung ebenfalls relativiert! Die altheroisch kompakte *hvǫt*-Szene beginnt sich also aufzulösen. Þorkell, der Bǫrkr begleitet, entfernt sich unter einem Vorwand und berichtet Gísli, dass er als Mörder entlarvt sei, da seine Schwester *rannsakat vísuna* (die Strophe herausgekriegt) habe.[80] Gísli schweigt auf das hin; er versinkt also in Schweigen und erst aus diesem vielsagenden Schweigen steigt die Strophe auf, in der er das Verhalten seiner Schwester am vergleichbaren Verhalten der nibelungischen Guðrún misst, die ihren Gatten opferte, um die Brüder zu rä-

---

76 *Gísla saga*, S. 60 (*Die Saga von Gisli*, S. 66).
77 *Gísla saga*, S. 61 (*Die Saga von Gisli*, S. 66).
78 *Gísla saga*, S. 61 (*Die Saga von Gisli*, S. 66).
79 *Gísla saga*, S. 61 (*Die Saga von Gisli*, S. 67).
80 *Gísla saga*, S. 61f (*Die Saga von Gisli*, S. 67).

chen. Für sich selbst nimmt Gísli diese altheroische Haltung nicht mehr in Anspruch, wenn er konstatiert, dass seine Schwester ihm *hefir [...] gefit [...] dauðaráð.*[81] Das ist nicht nibelungische Heroik, sondern Resignation.

Der Autor sieht also das Dasein seiner Vorfahren eingebettet in Mythos und Heroik und zeigt das an diesem Einzelschicksal. Ihm lag daran, eine Atmosphäre schicksalhafter Ausweglosigkeit zu schaffen, was sich auch in der Verwendung des Begriffs *gæfumaðr* (Mensch, der Glück hat) äußert. So heißt es zweimal, dass Gísli zwar tüchtig war, aber kein *gæfumaðr*, was abschließend eingeschränkt wird zu *eigi í ǫllum hlutum gæfumaðr* (wenn er auch nicht in allem ein Mann des Glückes war).[82] Extrem ist diese Ausrichtung auf *ógæfa* (Glücklosigkeit) in der *Grettis saga*; bei Egill spielt das keine Rolle. Der Autor der *Gísla saga* traute aber seinen Gestalten zu, gegen das Unausweichliche anzugehen und bei all diesen Zwängen ein hohes Maß an anspruchsvoller Menschlichkeit zu entwickeln. Als Beispiel dafür, wie sehr dem Autor daran lag, auch diesen Aspekt frühzeitlichen Daseins herauszuarbeiten, sei an die Schilderung von Gíslis heroischem Untergangskampf erinnert, bei dem Gíslis Gattin tatkräftig Anteil nimmt, was Gísli zu der fast ‚modernen' Feststellung veranlasst: *„Þat vissa ek fyrir lǫngu, at ek var vel kvæntr, en þó vissa ek eigi, at ek væra svá vel kvæntr sem ek em."* („Das wußte ich schon sehr lange, daß ich gut beweibt war, aber das wußte ich doch nicht, daß ich so gut beweibt war, wie ich's bin!").[83] Der Autor zeigt dann eine Þórdís, die den Tod ihres Bruders rächen will, doch eben nicht mehr aus dem altheroischen Pathos des *Atliliedes* heraus. Þórdís ist nun im isländischen bäuerlichen Alltag angekommen, wenn sie feststellt: *„Gráta mun ek Gísla, bróður mínn"* („Weinen wird ich um Gisli, meinen Bruder")[84] und versucht, Eyjólf zu erstechen. Wir halten hier inne. Wenn es abschließend heißt, dass Gíslis Gattin Auðr in Dänemark Christin wird, aber nicht zurückkehrt, so hat das, wie in anderen Sagas auch, keinen Einfluss mehr auf das Geschehen. Erst die *Njála* wird versuchen, diesem stereotypen Anhängsel episches Leben einzuhauchen.

Die Isländer hatten im Hochmittelalter innerhalb kurzer Zeit ein großes Quantum volkssprachlicher Literatur hervorgebracht, auch wenn wir nur auf die isländisch-nordischen Stoffe achten, wozu noch die Aneignung südlicher Werke in voller Breite kommt. Beim Nordischen im engeren Sinn stehen die norwegische Königsgeschichte und im 13. Jahrhundert die *Sturlunga saga* im Vordergrund, was geschlossene Quantitäten betrifft. Aus beiden entstand aber kein einheimisches Epos. Bei der großen Königsgeschichte, gipfelnd in Snorris *Heimskringla*, stand dem u.a. die Hagiographie – Óláfr helgi – im Wege und bei der *Sturlunga saga* die zu große Wirklichkeitsnähe. Doch da waren die rasch sich entwickelnden Sagas über die eigenen

---

81 *Gísla saga*, S. 62 (In der dt. Ausgabe nicht übersetzt, gemeint ist: seine Schwester habe etwas getan [indem sie die Strophe herausbekommen hatte], was den Tod – nämlich seinen eigenen – zur Folge hat).

82 *Gísla saga*, S. 115 (*Die Saga von Gisli*, S. 106).

83 *Gísla saga*, S. 112 (*Die Saga von Gisli*, S. 103).

84 *Gísla saga*, S. 116 (*Die Saga von Gisli*, S. 106).

Vorfahren der isländischen Frühzeit, einer Epoche die offenbar im kollektiven Bewusstsein als Gründerzeit des neuen Gemeinwesens empfunden wurde. Sie erwies sich als eposträchtige Zeit, in die zu versenken der Selbstvergewisserung diente, wofür bei anderen germanischen Stämmen die Grundlagen fehlten.

Die Sagas stellen bekanntlich ein Novum in der Literaturgeschichte dar. Wir setzten mit der *Egils saga* ein, die von einem prominenten isländischen Vorfahren handelt und noch wesenhaft an die Königsgeschichte gebunden ist, in ihrer Eigenständigkeit sich aber schon davon emanzipiert. Es sollte eine lange Reihe von Darstellungen isländischer Einzelschicksale aus der Frühzeit folgen, woraus wir stellvertretend die *Gísla saga* herausgegriffen haben, die nur noch eines kurzen norwegischen Vorspiels bedurfte ohne Bindung an die Königsgeschichte.

Njáls saga

Gegen Ende des Jahrhunderts kulminierte diese auf die volle literarische Durchdringung der eigenen isländischen Frühzeit ausgerichtete Erzählform in dem über 450 Seiten umfassenden *opus magnum* der *Njáls saga*. Bei diesem Umgang hätte man erwarten können, dass der norwegischen Königsgeschichte mehr Raum gegönnt würde. Für den Verfasser war aber der norwegische Ausgangspunkt offenbar kein Problem mehr. Sein Blick war ganz auf das isländische Gemeinwesen der Frühzeit gerichtet. Dieses Werk, das innerhalb der Sagaliteratur und darüber hinaus nicht seinesgleichen hat, erfüllt m.E. die Erwartungen, die wir an ein großes Epos zu stellen pflegen in höherem Maße als etwa der *Beowulf*, das *Rolandslied* oder sogar das *Nibelungenlied*, was im Folgenden zu zeigen versucht werden soll. Von einem Nationalepos zu sprechen wie bei *la douce France* in den *Chansons de geste*, wäre angesichts der politischen Unbeträchtlichkeit Islands übertrieben, obgleich nicht auszuschließen ist, dass dieses überdimensionierte Werk auch in einem bewussten Spannungsverhältnis zur norwegischen Königsgeschichte zu sehen sei; immerhin griff ja um 1260 der norwegische König nach Island, das sich sehr wohl als eigenständig empfand. Die Isländer um diese Zeit waren die Fehden der Sturlungazeit leid und sicherlich nicht unzufrieden mit dem Anschluss an Norwegen; an einem beeindruckenden Dokument ihrer Identität sollte es aber nicht fehlen. Die *Njála* war so ein Dokument.

Die *Njáls saga*, die sich an Umfang und Perspektivenreichtum von den ‚normalen' Sagas abhebt, setzt wie diese ein – *hét maðr [...]* (ein Mann hieß)[85] – damit wird versichert, dass das, was folgen wird, dem bekannten fruchtbaren Wurzelgrund altisländischer Überlieferungen entstammt. Diese traditionelle Einführung erschöpft sich aber nicht in ihrer Stereotypik, denn mit dieser Namensnennung tut sich ein weiter Horizont auf, das Thing, und damit das isländische Gemeinwesen der Frühzeit mit seinen Menschen und Problemen, was dann auch tatsächlich den Mittel-

[85] *Brennu-Njáls saga*, S. 5 (*Njals saga*, S. 7) (wie Anm. 75).

punkt dieser Saga bilden wird. Mǫrðr Gígja Sighvatsson, dieser *maðr,* ist nämlich ein bedeutender *málafylgjumaðr* (ausgezeichnter Rechtsbeistand) und *lǫgmaðr* (in gesetzlichen Angelegenheiten so beschlagen), und es geht um *lǫgligir dómar* (rechtsgültige Urteile).[86] Mit diesem präzise erweiterten Horizont ist ein handlungsmäßiges Umfeld gegeben, das potentiell Aktionsraum eines Epos sein kann. Dazu kommt es in dieser Einleitung zu einem erregenden Moment, das Spannung und Erwartung wecken musste und Großepisches evozierte, im Hinweis darauf, dass Frauenschönheit Quelle von Unheil sein kann. Der Verfasser erwähnt dies nicht nur nebenbei, sondern im Rahmen einer kleinen eindrucksvollen Szene. Eben hat er eine zweite bedeutende Person ins Geschehen eingeführt, einen gewissen Hǫskuldr, und berichtet, dass dieser mit seinem Bruder Hrútr beisammensitzt. Seine Tochter Hallgerðr ist ebenfalls anwesend, ein hübsches Kind, wie es heißt, *fríð sýnum ok mikil vexti ok hárit svá fagrt sem silki ok svá mikit, at þat tók ofan á belti* (sie war hübsch und groß gewachsen, ihr Haar glänzte wie Seide und war so lang, daß es ihr bis über die Taille fiel).[87] Hǫskuldr fragt nun seinen Bruder, ob er nicht auch finde, dass das Kind außergewöhnlich hübsch sei: *„Þykki þér eigi fǫgr vera?"* („Ist sie nicht schön?").[88] Hrútr aber schweigt, und erst als Hǫskuldr insistiert, antwortet er: *„Ærit fǫgr er mær sjá, ok munu margir þess gjalda"* („Sicher, das Mädchen ist schön, und manch einer wird es zu spüren bekommen")[89] und fügt noch hinzu: *„en hitt veit ek eigi, hvaðan þjófsaugu eru komin í ættir várar"* („Doch ich weiß nicht, woher die Diebesaugen in unsere Familie kommen").[90] Bedeutsames Schweigen vor einer schicksalsschweren Aussage ist uns – siehe oben – auch in der *Gísla saga* begegnet. Hrúts Äußerung lässt an die antike Helena denke, deren Schönheit Unheil über Griechen und Trojaner brachte. Über die *Trójumanna saga* u.a. war dem Norden dieser Stoff vertraut. Es stellt sich in diesem Zusammenhang eine seltsame Koinzidenz ein, die das Nibelungenepos aus dem Südosten mit der *Njáls saga* im äußersten Nordwesten verbindet. Beide Werke stellen das kommende Geschehen unter die fatale ‚Helena-Formel', wie Heinzle es genannt hat. Beim *Nibelungenlied* dürfte diese Ansippung an das große Vorbild den großepischen Anspruch des Werkes nicht unerheblich erhöht haben. Der Autor verbindet mit dem Hinweis auf die Gefährlichkeit von Frauenschönheit noch etwas moralisch Belastendes, wenn Hrútr von Hallgerðs *þjófsaugu* spricht. Äußert sich darin die vielberufene mittelalterliche Frauenfeindlichkeit? Aber da ist ja noch die resolute, doch rechtschaffene Gattin Njáls!

Das zweite Kapitel der *Njála* führt im Anschluss an die Aussagen über Mǫrðr auf das Thing, das sich in dieser Saga als der Mittelpunkt des isländischen Gemeinwesens herausstellen wird. Auf dem Thing rät Hǫskuldr seinem Bruder, um die Hand der Tochter Mǫrðs, Unnr, anzuhalten, eine gute Partie. Die Verhandlungen verlaufen auch erfolgreich, in einem halben Jahr soll Vermählung sein. Man verlässt das

---

86 *Brennu-Njáls saga*, S. 5 (*Njals saga*, S. 7).
87 *Brennu-Njáls saga*, S. 6 (*Njals saga*, S. 7).
88 *Brennu-Njáls saga*, S. 7 (*Njals saga*, S. 7).
89 *Brennu-Njáls saga*, S. 7 (*Njals saga*, S. 7).
90 *Brennu-Njáls saga*, S. 7 (*Njals saga*, S. 7).

Thing. Nun kommt die Nachricht vom Tod des Bruders Hrúts in Norwegen und dass sein Erbe dort in Gefahr sei. Die typisch bäuerlichen Erbstreitigkeiten werden dann weiteren Zündstoff liefern. Die Vermählung wird verschoben, Hrútr bricht auf nach Norwegen. In der *Egils saga*, in der ebenfalls Rechtsfragen eine Rolle spielen, ist noch die Königsgeschichte als solche präsent in den beeindruckenden Gestalten von Haraldr hinn hárfagri (Harald Schönhaar) und Eiríkr Haraldarson blóðøx (Erich Blutaxt). In der *Njála* hat sich das verschoben. Gunnhildr konungamóðir (Gunnhild Königinmutter) ist an die Stelle der Könige getreten und das überdies eher in einem anekdotisch-schwankhaften Zusammenhang. Sie macht Hrútr sofort zu ihrem Geliebten und sorgt nebenbei dafür, dass seine Erbansprüche in seinem Sinn geregelt werden. Hrútr will dann heimkehren. Er leugnet gegenüber Gunnhildr, dass er auf Island eine Braut hat. Gunnhildr, die von sich behaupten kann, dass sie *á svá mikit vald* (so viel Macht)[91] über ihn, sagt voraus, dass er und seine Braut keine Erfüllung in der Ehe finden werden, was dann auch tatsächlich eintritt. Bei dieser Szene ist zu beachten, was man m.E. kaum bedacht hat, dass der Autor ein neues Bild von Gunnhildr entwirft, indem er sie humanisiert und sentimentalisiert, statt sie, wie noch in der *Egils saga* als böse Zauberin darzustellen; nur der Hinweis, dass sie Macht über Hrútr habe und ihre Voraussage deuten noch darauf hin. Gunnhildr spannt einen Goldring um Hrúts Hand und umarmt ihn zum Abschied. Dieses Abweichen vom üblichen Bild der Gunnhildr ist ein Indiz dafür, wie in dieser Saga die Sicht auf die Frühzeit und deren Personal sich differenziert und aufhellt.

Die Ehe Hrúts mit Unnr wird auch prompt getrennt, was zu rechtlichen Problemen – Regelung von Vermögensfragen – führt.

Der Autor schwenkt dann über zu der nun schon herangereiften Hallgerðr. Neben ihrer äußeren Erscheinung – ungewöhnliche Schönheit, schlanker Wuchs, herrliches Haar – erfährt man auch etwas über ihren Charakter: *ǫrlund ok skaphǫrð* (eine verschwenderische Natur mit starkem Eigenwillen),[92] was aber im Rahmen des Normal-Menschlichen verbleibt. Ihr Vertrauter allerdings, Þjóstólfr, ein Totschläger und Bösewicht, übrigens kein gebürtiger Isländer, hat auf Hallgerðr einen schlechten Einfluss – *at hann væri engi skapbœtir Hallgerði* ([man sagte,] daß er Hallgerðs Charakter kaum mildern würde).[93] Mit Nachdruck legt der Autor als Geschehensraum das Menschliche fest und hält übertrieben Fornaldarsagahaftes energisch fern. Er überlässt das Böse nicht bequem dem Magischen, sondern sieht es als Möglichkeit der menschlichen Natur.

Was nun folgt, bis hin zum Schluss, steht unter dem Kompositionsprinzip der Steigerung und rückt die isländische Frühzeit in ein besonderes Licht, was deren Aufwertung befördert und worin nicht zuletzt die *raison d'être* der eigenständigen Gattung der Saga liegen dürfte. Der Verfasser geht nun auf Hallgerðr ein. Es ergibt sich die Aussicht auf eine eheliche Verbindung. Als Freier wird ein gewisser Þorvaldr eingeführt, eigentlich eine gute Partie, nur sein Jähzorn wird vorsorglich vermerkt.

---

91 *Brennu-Njáls saga*, S. 21 (*Njals saga*, S. 16).
92 *Brennu-Njáls saga*, S. 29 (*Njals saga*, S. 22).
93 *Brennu-Njáls saga*, S. 30 (*Njals saga*, S. 22).

Hallgerðs Vater bringt die Verhandlungen zum Abschluss, leider über den Kopf seiner Tochter hinweg, was sie tief verletzt. Bei den Ehen, um die es nun gehen wird, ist das Gesetz der Steigerung offenkundig, gestützt durch die epische Dreizahl. Mit dieser Steigerung verbindet sich auch eine Differenzierung im Menschlichen. In der Welt der Saga sind Mord und Totschlag nichts Ungewöhnliches und setzen oft die Handlung in Gang. Demgegenüber ist in der *Njála* die eher weniger spektakuläre Ohrfeige, psychologisch verständlich eingesetzt, dreimal das entscheidende Element im Geschehen. Die nicht minder folgenschwere Feindschaft zwischen Hallgerðr und Bergþóra, der Gattin Njáls, wird dann auf einen noch weniger spektakulären Anlass zurückgehen.

Die erste Ehe der Hallgerðr steht nicht nur psychologisch unter einem ungünstigen Stern; es gibt da noch Reste eines archaisch-mythisch geprägten Vergangenheitsbildes, verkörpert im üblen Þjóstólfr und dem zauberkundigen Svanr, einem Verwandten Hallgerðs. Beide freunden sich an und beim Vermählungsgelage tuscheln sie so sehr miteinander, dass es auffällt. Hallgerðs provokative Lustigkeit lässt ebenfalls nichts Gutes ahnen. Eine gespannte Atmosphäre, die der Autor zu vermitteln weiß.

Über die Verschwendungssucht Hallgerðs kommt es zu dem fatalen Wortwechsel mit ihrem Gemahl, was zur deftigen Ohrfeige führt. Es heißt nun, dass Hallgerðr *sat úti* (vor dem Haus [saß]);[94] sie ist zutiefst niedergeschlagen. In dieser nebensächlich scheinenden Feststellung des *vera úti* dürfte mehr stecken. Mit Frauen, die sich in dieser *vera-úti*-Situation befinden, scheint es eine besondere Bewandtnis zu haben, worin archaische Vorstellungen wirksam sein dürften. Auch die eddische Dichtung weiß davon. So sucht Odin in der *Vǫluspá* die Vǫlva auf, die (Str. 28) *Ein sat hon úti* (Allein saß sie draußen),[95] um wichtige Kunde von ihr zu erhalten. Und von Brynhildr heißt es in der *Sigurðarkviða in skamma* (Str. 6) ebenfalls: *Ein sat hon úti* und über das Schicksal Sigurðs befindet: *„Hafa skal ek Sigurð / – eða þó svelti! [...]"* (Allein saß sie draußen [...] „Haben muß ich Sigurd/ – oder sonst möge er sterben! [...]").[96] Bei Hallgerðr geht es um Leben oder Tod ihres Gatten. Aus dieser Position heraus vollzieht sie *de facto* gegenüber ihrem Vertrauten Þjóstólfr eine *hvǫt* – Aufhetzung. Þjóstólfr versteht sofort, dass er den Backenstreich rächen muss und es fällt auch das entsprechende Wort *hefna* (rächen).[97] Mit *hefna* ist ein Stichwort gefallen, das die Handlung beherrschen wird bis – ironischerweise – hin zu den letzten Worten Njáls, der zeitlebens gegen den Rachegeist angegangen ist. Nun lehnt er das Angebot Flosis, das brennende Haus zu verlassen ab, denn er sei *maðr gamall ok lítt til búinn at hefna sona minna* ([ich bin] ein alter Mann und tauge schwerlich dazu,

---

94 *Brennu-Njáls saga*, S. 34 (*Njals saga*, S. 25).

95 *Edda. Die Lieder des Codex Regius* (wie Anm. 31), S. 7. Deutsche Übersetzung aus: *Die Götterlieder der Älteren Edda*. Übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Arnulf Krause. Stuttgart 2006, S. 17.

96 *Sigurðarkviða in skamma*, in: Klaus von See et al. (Hg.): *Kommentar zu den Liedern der Edda*. Bd. 6: Heldenlieder, Heidelberg 2009, S. 330.

97 *Brennu-Njáls saga*, S. 34 (*Njals saga*, S. 26).

meine Söhne zu rächen).[98] Man geht kaum fehl, wenn man die *Njáls saga* liest als die grundsätzliche Auseinandersetzung mit dem Phänomen Rache, worin der christliche Verfasser das Problem der frühen isländischen Gesellschaft sah. Er widmete darum auch der *hvǫt* besondere Aufmerksamkeit als Domäne der Frauen Hallgerðr, Bergþóra und Hildigunnr.

Þjóstólfr zieht mit seiner Axt, die das dominierende Dingsymbol der Þjóstólfr-Szenen ist, los und erschlägt Hallgerðs Gatten. Hallgerðr schickt den Täter zu ihrem Onkel, dem zauberkundigen Svanr, und verhindert so die Bestrafung des Täters.

Die Parallelszene, die aus der zweiten – nun aber glücklichen Ehe hervorgeht, ist in das gleiche Gerüst eingebettet wie die eben besprochene, intendiert aber zugleich die Loslösung davon; ein beachtlicher erzählerischer Kunstgriff. Hallgerðs zweite Vermählung steht unter einem günstigen Stern. Hallgerðr ist damit einverstanden, Glúmr zu heiraten, und das Paar lebt in sehr gutem Einvernehmen. Der Ehe entspringt auch eine Tochter, die Þorgerðr genannt wird, womit über Hallgerðs Vorfahren eine Beziehung zu Sigurðr Fáfnisbani hergestellt wird – eine Konzession an die heldenepische Tradition. Inzwischen erfährt man, dass der üble zauberkundige Svanr beim Fischen ertrunken sei. Er soll in einen Berg eingetreten sein, wo er empfangen wurde; noch ein mythischer Rest. Bedenklich allerdings, dass Hallgerðr diesen Verlust sehr bedauert; aber immerhin, ein Bösewicht weniger, bleibt noch Þjóstólfr. Hǫskuldr hat ihn verjagt, doch Hallgerðr will ihn aufnehmen, allerdings nicht ohne die Zustimmung ihres Mannes, denn, wie sie betont, es sei *„Vel um ástir okkrar"* („Ja, wir lieben uns").[99] Sie umarmt ihren Mann und erhält die Zustimmung. Glúmr und Þjóstólfr geraten natürlich bald aneinander, worüber Glúmr seiner Gattin berichtet – das Ganze also betont in realistisch-alltägliches Licht getaucht! Hallgerðr nimmt Þjóstólfr in Schutz, es entwickelt sich ein Wortwechsel, der mit einem Backenstreich endet. Nun zeigt sich aber die humane Hallgerðr, wenn es heißt *Hon unni honum mikit* (Sie liebte ihn sehr).[100] Doch da taucht Þjóstólfr auf und erfährt, was Hallgerðr widerfuhr, von der aber nun keine Aufhetzung – *hvǫt* – ausgeht, im Gegenteil. Dessen bedarf es nun auch nicht mehr, das Böse hat sich verselbständigt. Þjóstólfr *gekk í braut ok glotti við* (ging weg und grinste höhnisch)[101] – ein unheilvolles Grinsen. Er tötet Glúmr und kehrt mit seiner blutigen Axt, die diesen Abschnitt als Symbol beherrscht, zurück. Hallgerðr schickt den Mörder zu ihrem Onkel Hrútr, der ihn auch prompt erschlägt. Damit ist dieser Bösewicht auch liquidiert und man könnte sagen, dass nun die unheilvollen Reste aus der archaisch-mythischen Welt beseitigt seien und die Bahn frei ist für Neues, in dessen Licht der Autor nun die isländische Frühzeit getaucht sehen will. Unheil und das Böse sind aber mit dieser Humanisierung Hallgerðs und der Liquidierung des typischen Bösewichts nicht aus der Welt geschafft. Es wird nun darum gehen, das Böse als integrierenden Bestandteil der frühisländischen Gesellschaft darzustellen und sich damit auseinanderzuset-

---

98 *Brennu-Njáls saga*, S. 330 (*Njals saga*, S. 228).
99 *Brennu-Njáls saga*, S. 46 (*Njals saga*, S. 34).
100 *Brennu-Njáls saga*, S. 48 (*Njals saga*, S. 35).
101 *Brennu-Njáls saga*, S. 48 (*Njals saga*, S. 36).

zen. Eben diese Hallgerðr wird daran Anteil haben, etwa in Verbindung mit dem eitlen Sigmundr, oder der heimtückische Mǫrðr Valgarðsson, ein normales Glied der Thinggemeinschaft.

Für eine zu erwartende dritte eheliche Verbindung Hallgerðs scheinen nun die Voraussetzungen nicht ungünstig zu sein. Prompt folgt auch die Einführung entsprechender neuer Hauptpersonen, wobei der Autor auf eine breite mündliche Überlieferung aufbauen und mit entsprechender Aufmerksamkeit des Publikums rechnen konnte; es geht um Gunnarr und Njáll. Die Verbindung mit dem bisher Erzählten ergibt sich zwanglos, da Gunnarr als Verwandter der Unnr in deren Rechtsstreit einbezogen werden kann. Die Tötung der beiden Ehemänner hatte noch nicht zu einer Einbeziehung des Things geführt, was sich nun ändern wird mit Gunnarr und Njáll. Mit dem Thing gerät dann auch immer mehr das isländische Gemeinwesen der Frühzeit in den Mittelpunkt des Geschehens. Diese Erweiterung des Horizonts bildet die Grundlage dafür, dass aus einer bloßen individuellen Isländersaga das Epos werden konnte. Der Rechtsstreit wird zugunsten Unnrs gelöst, nicht ganz ohne Njáls Kniffe und Gunnars Drohung mit Zweikampf. Auf das letztlich gütliche Ende der Affäre fällt allerdings ein Schatten, denn Hrútr sagt voraus – das gehört zu seiner Rolle –, dass Gunnarr für seine erfolgreiche Intervention letztlich übel belohnt werde, was Gunnarr mit heroischem Gleichmut quittiert: *„Ferr þat sem má“* („Es kommt, wie es kommen muß“).[102] Die Thingöffentlichkeit reagiert positiv; *Menn ríðu heim nú af þinginu, ok hafði Gunnarr ina mestu sæmð af málinu.* (Nun ritten die Leute vom Thing heim, und Gunnar gewann durch den Ausgang der Sache hoch an Ansehen.)[103] Gunnarr beansprucht keine Belohnung seitens Unnr, hofft aber, wenn nötig, auf Unterstützung seitens ihrer Familie. Was unmittelbar darauf folgt, lässt in dieser Hinsicht nichts Gutes ahnen. Dabei geht es aber nicht um dumpfe Schicksalsverfallenheit, sondern um menschliche Verhaltensweisen.

Im nächsten Kapitel wird nämlich der Personenkreis im negativen Sinn erweitert. Es tritt ein gewisser Valgarðr ins Geschehen ein. Unnr heiratet ihn, wie es offenbar missbilligend heißt *án ráði allra frænda sinna* (ohne die Zustimmung aller ihrer Verwandten).[104] Dieser Valgarðr *var maðr grályndr ok óvinsæll* (der Mann war verschlagen und unbeliebt).[105] Dieser Ehe entsprang ein Sohn namens Mǫrðr. Von ihm heißt es *hann var slægr maðr [...] ok illgjarn* (er war ein Heimtücker und zog hinterhältig seine Fäden);[106] er wird Gunnarr übel mitspielen. Wiederum nicht bloße Schicksalsverfallenheit, sondern menschliche Bosheit als Element der Frühzeit. Unmittelbar darauf folgt das Gegenbild; die Sippe Njáls mit ihrem Umfeld wird ins Geschehen eingeführt. Unter den Söhnen Njáls wird Skarpheðinn herausgehoben. Damit sind Grundlagen aus dem rein Menschlichen gelegt und der Autor kann auf einen neuen typischen Sagaerzählstrang überleiten, die Ausfahrt des Isländers nach

---

[102] *Brennu-Njáls saga*, S. 67 (*Njals saga*, S. 47).
[103] *Brennu-Njáls saga*, S. 68 (*Njals saga*, S. 47).
[104] *Brennu-Njáls saga*, S. 70 (*Njals saga*, S. 48).
[105] *Brennu-Njáls saga*, S. 70 (*Njals saga*, S. 48).
[106] *Brennu-Njáls saga*, S. 70 (*Njals saga*, S. 48).

Norwegen. Der Autor weicht aber dabei von der üblichen Typik ab. Ein Norweger, der bei Gunnarr den Winter verbracht hat, will ihn dazu bewegen, *at hann skyldi fara utan* (ins Ausland zu fahren).[107] Gunnarr zeigt seltsamerweise dafür kein Interesse. Er sucht Njáll auf und will erfahren, ob diese Ausfahrt *ráðligt* (vernünftig)[108] sei, was Njáll bejaht. Dieses ungewöhnliche Desinteresse Gunnars an der üblichen Ausfahrt des Isländers muss doch etwas bedeuten, auch wenn man nicht das Gras wachsen hört. Gunnarr gewinnt auch dadurch eine Sonderstellung als überzeugter Isländer. Das lässt vorausdenken an seine Weigerung, auch nur drei Jahre ins Exil zu gehen und Island zu verlassen. Es muss auch auffallen, dass das übliche Ziel der Ausfahrt, der norwegische Hof, nur kurz erwähnt wird; festgehalten wird nur der Tod Gunnhilds – eine positive Tatsache. Man kann darin eine weitere Distanzierung von der norwegischen Königsgeschichte sehen. Man erfährt stattdessen von erfolgreichen Kämpfen zur See, wobei Gunnarr die durch *seiðr* (Zauber) aufgeladene Waffe eines gewissen Hallgrímr erbeutet, einen *atgeirr* (Hauspieß),[109] in dem es *syngr [...] áðr hátt* (erklingt der Spieß vorher laut),[110] bevor ein Totschlag folgt, ein typischer archaisierender ‚Tribut' an Publikumserwartungen, vergleichbar der Waffe *Grásiða* der *Gísla saga*. Gegenüber besiegten Gegnern verhält sich Gunnarr großherzig, ist nicht beutegierig und rät ihnen *fara til fóstrjarða sinna* (in ihre Heimat zurückzufahren).[111] Mit diesem Begriff rechnet man in diesem Kontext nicht; seine Verwendung zeugt m.E. wiederum von der ‚Heimatverbundenheit' Gunnars und es fällt einem wiederum seine Weigerung ein, Island zu verlassen, wobei er sogar den Rechtsbruch in Kauf nimmt. Die germanische Überlieferung kennt m.E. noch kein Äquivalent zu *fóstrjörð*; dies setzt altrömisches *Patria*-Denken voraus. Siehe dazu oben zum *Hildebrandslied* (V. 24).

Bei der Schilderung von Gunnars Treiben in den dänisch-südschwedischen Gewässern spielt in veredelter Form und unter Ausblendung brutaler Exzesse Fornaldarsagahaftes herein wie schon in der *Egils saga*, dort mit aller Brutalität. Gunnars Ruhm führt ihn schließlich an den dänischen (!) Hof Harald Gormssons. Der König bietet ihm sogar *kvánfang ok ríki mikit* (eine Heirat und eine Herrschaft)[112] an, doch Gunnarr lehnt ab, denn er will *fyrst til Íslands* (zuerst nach Island)[113] reisen! Der König sagt voraus: *„Þá munt þú aldri aptr koma til vár"* („Dann wirst du nie wieder vor uns treten").[114] Gunnarr überlässt das wiederum dem Schicksal: *„Auðna mun því ráða, herra"* („Darüber bestimmt das Schicksal, Herr")![115] Mit reichen Gaben ausgestattet, verlässt er den dänischen Hof. Norwegen bleibt nicht gänzlich ausgeblendet. Auf der Rückreise macht Gunnarr auf Vorschlag seines Begleiters Station beim Jarl

---

[107] *Brennu-Njáls saga*, S. 74 (*Njals saga*, S. 50).
[108] *Brennu-Njáls saga*, S. 74 (*Njals saga*, S. 50).
[109] *Brennu-Njáls saga*, S. 80 (*Njals saga*, S. 53).
[110] *Brennu-Njáls saga*, S. 80 (*Njals saga*, S. 53).
[111] *Brennu-Njáls saga*, S. 81 (*Njals saga*, S. 54).
[112] *Brennu-Njáls saga*, S. 82 (*Njals saga*, S. 55).
[113] *Brennu-Njáls saga*, S. 82 (*Njals saga*, S. 55).
[114] *Brennu-Njáls saga*, S. 82 (*Njals saga*, S. 55).
[115] *Brennu-Njáls saga*, S. 82 (*Njals saga*, S. 55).

Hákon. Es wird angemerkt, dass Gunnarr Gefallen an Bergljót, einer Verwandten des Jarls fand, und dieser es nicht ungern gesehen hätte, dass Gunnarr um die Hand des Mädchens anhielte. Diese Andeutungen – mehr ist es nicht – sind auf Kjartans seriöse Romanze mit Ingibjǫrg, der Schwester König (!) Olafs und auf Hrúts derbes Verhältnis zur geilen Gunnhildr zu beziehen. Vom Jarl reichlich mit Mehl versorgt – auf Island hatte es ein Missjahr gegeben – kehrt Gunnarr heim. Es ist – Kalkül des Verfassers – Zeit des Allthings. Dieses rückt nun immer mehr in den Mittelpunkt, da man nun in die entscheidende Phase des Sagageschehens eintritt, was der Autor mit besonderer Sorgfalt registriert. Er bescheinigt Gunnarr und seinem Bruder, dass sie ihren Hausleuten gegenüber freundlich auftreten und keinerlei Arroganz erkennen lassen. Dann heißt es, was ebenfalls positiv zu vermerken ist, dass Gunnarr sogleich seinen Freund Njáll aufsucht. Njáll will nicht zum Thing reiten und rät auch Gunnarr davon ab; er würde dort viel beneidet werden, worauf Gunnarr entgegnet, er wolle mit jedermann in Frieden leben. Gunnars Bruder aber ermuntert ihn, zum Thing zu reiten, denn *„mun þar vaxa sœmð þín við"* („Dein Ansehen wird dort noch wachsen"),[116] was Gunnarr aber offenbar nicht so sehr interessiert, denn er will dort *finna góða menn* (mit guten Leuten zusammen[zu]kommen)[117] – doch wen findet er dort? Hallgerðr! Der Hinweis auf *góða menn* ist derart überdeutlich auf die Grundthematik des Werkes bezogen, dass Gunnarr zum Sprachrohr des Autors wird; dazu wird nicht minder überdeutlich seine friedliche Sinnesart herausgestellt, wodurch die altheroische Tradition, ein Gütesiegel der Frühzeit, deren Vertreter Gunnarr ist, in neuem Licht erscheinen kann. Auch das ein Beitrag zur Gestaltung der eigenen Frühzeit im Epos. Die Begegnung mit Hallgerðr wird betont als Schlüsselszene dargestellt, wobei auf auffällige Weise das ‚Äußere' zur Geltung kommt – ein bezeichnendes Indiz für Denken und Empfinden mittelalterlicher Menschen im Allgemeinen. Das imponierende Auftreten Gunnars und seiner Leute auf dem Thing wird positiv vermerkt, vielleicht ein Hinweis auf die *Gísla saga*, wo in der Voraussage des Gestr ein Schatten auf Gísli und seine Gruppe fiel. Es folgt nun die Begegnung Gunnars mit Hallgerðr.

Von Gunnarr heißt es, er begibt sich herab vom *lǫgberg* (Gesetzesfelsen).[118] Von einem Mitwirken an Regelung von Rechtsfragen ist keine Rede. Hallgerðr ist wichtiger! Gunnarr begegnet einer Gruppe von Frauen, alle *vel búnar* (vornehm gekleidet).[119] An ihrer Spitze befand sich jene, *er bezt var búin* (am besten gekleidet)[120] und die begrüßte sogleich Gunnar und verwickelt ihn *djarfliga* (geradeheraus)[121] in ein Gespräch über seine Auslandsfahrt. Der Autor gibt dazu eine ungewöhnlich ausführliche Beschreibung ihres Äußeren, ihrer kostbaren Kleidung und ihrer Haarpracht; letzteres hat ja Leitmotivqualität. In Entsprechung dazu das nicht minder

---

[116] *Brennu-Njáls saga*, S. 84 (*Njals saga*, S. 57).
[117] *Brennu-Njáls saga*, S. 84 (*Njals saga*, S. 57).
[118] *Brennu-Njáls saga*, S. 85 (*Njals saga*, S. 57).
[119] *Brennu-Njáls saga*, S. 85 (*Njals saga*, S. 57).
[120] *Brennu-Njáls saga*, S. 85 (*Njals saga*, S. 57).
[121] *Brennu-Njáls saga*, S. 85 (*Njals saga*, S. 58).

imponierende Erscheinungsbild Gunnars. Er trägt das Prunkgewand, das *Haraldr konungr Gormsson gaf honum* (ihm Harald Gormsson geschenkt hatte)[122] und hat *hringinn á hendi, Hákonarnaut* (den Ring von Hakon am Arm).[123] Dieses Insistieren auf der äußeren Pracht dürfte kaum der bloßen Freude am Dekorativen dienen, vielmehr ist an christlich-mittelalterliche Einschätzung äußeren Glanzes als gefährliches Blendwerk zu denken. Dazu die Eile, der Gunnarr verfällt, wie er um Hallgerðs Hand anhält. Hallgerðs Bemerkung, *„en mannvǫnd mun ek vera"* („aber ich würde ihn [einen Heiratsinteressenten] mir gut aussuchen"),[124] trägt ebenfalls zur Aufladung der Szene bei. Eine direkte unheilvolle Vorausdeutung fehlt, desgleichen ein Kommentar des Autors. Der Autor meidet zunächst eine plumpe unheilvolle Festlegung der Zukunft Gunnars als Ehemann der Hallgerðr, ein Zeichen beachtlicher ästhetischer Sensibilität, was der Besonderheit des Schicksals Gunnars entspricht. Spannung ist aber aufgebaut. Das anschließende Gespräch zwischen Gunnarr und Hallgerðs Vater Hǫskuldr und ihrem Onkel Hrútr führt nach der ungewöhnlich glanzvollen Szene mit Hallgerðr und ihren Frauen auf den Boden der bäuerlichen Wirklichkeit zurück. Im ersten Kapitel wollte Hǫskuldr von seinem Bruder erfahren, ob er nicht auch von der Schönheit Hallgerðs beeindruckt sei. Nun tritt Gunnarr hinzu und hält um Hallgerðs Hand an. Hǫskuldr reagiert positiv mit einer kleinen Einschränkung *ef þér er þat alhugat* (falls es dir Ernst damit ist),[125] was aber nicht weiter präzisiert wird. Hǫskuldr wendet sich nun an seinen Bruder – in Entsprechung zum Gespräch im ersten Kapitel der Saga. Hrútr konstatiert zunächst, dass die beiden grundverschieden seien, Gunnarr ein rechtschaffener tüchtiger Mann, Hallgerðr dagegen *blandin mjǫk* (doch wie es mit ihrem Charakter steht, ist zweifelhaft)[126] und fügt hinzu, er wolle Gunnarr nicht hintergehen. (Gunnars Misstrauen gegenüber den beiden, sie seien wegen des Erbstreits gegen eine Ehe Gunnars mit Hallgerðr, wird von Hrútr ausgeräumt. Ein nebensächlicher Hinweis, der aber die Wirklichkeitsdichte dieser Saga unterstreicht.) Hrútr klärt nun Gunnarr schonungslos über Hallgerðs Charakter auf – *allt um skaplyndi Hallgerðar ófregit* (Ungefragt [erzählt] Hrut dem Gunnar, wie es sich mit Hallgerd verhält),[127] was aber Gunnarr nicht von seinem Vorhaben abbringt. Nun geht es auch nicht so sehr um die Schönheit Hallgerðs, sondern um die *þjófsaugu* (Diebesaugen); eine gravierende Verlagerung gegenüber Helena und Kriemhilt! Hrútr muss das hinnehmen, indem er konstatiert *„[...] ykkr er báðum girndarráð"* („daß ihr beide auf diese Ehe brennt").[128] Von diesem Begriff könnte viel abhängen. Baetkes Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur übersetzt mit „Liebesheirat". Das ist romantisch sentimental und verfehlt wohl den Sinn der Passage. Anders Cleasby/Vigfusson mit ihrer

---

[122] *Brennu-Njáls saga*, S. 85 (*Njals saga*, S. 58).
[123] *Brennu-Njáls saga*, S. 85 (*Njals saga*, S. 58).
[124] *Brennu-Njáls saga*, S. 85f (*Njals saga*, S. 58).
[125] *Brennu-Njáls saga*, S. 86 (*Njals saga*, S. 58).
[126] *Brennu-Njáls saga*, S. 86 (*Njals saga*, S. 59).
[127] *Brennu-Njáls saga*, S. 87 (*Njals saga*, S. 59).
[128] *Brennu-Njáls saga*, S. 86f (*Njals saga*, S. 59).

Übersetzung ‚mad with love'. Man muss sich fragen, ob der Sagaautor damit nicht doch im europäischen Mittelalter angekommen ist? Sinnliche Liebe als Gier und damit als Quell des Unheils, wie sich herausstellen würde? Doch, wie weit trägt das in dieser Saga? Es könnte an die Substanz der *Njála* gehen, es wäre aber verfehlt, aus ihr ein bloßes Moralexempel zu machen. Die auffallende Diskretion, mit der der Autor über eine mögliche erotische Verblendung Gunnars hinweggeht, weist daraufhin, dass er von ihm den Makel sündhaften erotischen Verhaltens fernhalten wollte.

Gunnarr sucht nach dem Thing sogleich Njáll auf, ein positives Signal, doch Njáll ist deprimiert über Gunnars Entschluss – *hann tók þungt á kaupum hans* (Die Nachricht machte ihn sehr betroffen.)[129] und macht die unheilvolle Voraussage: *„Af henni mun standa allt it illa, er hon kemr austr hingat"* („Von ihr wird alles mögliche Unheil ausgehen, wenn sie zu uns in den Osten kommt").[130] Hrútr hatte sich bloß negativ über Hallgerðs Charakter geäußert, Njáls Aussage, gemäß dem Prinzip der Steigerung, ist umfassender. Gunnarr kontert mit der Versicherung *„Aldri skal hon spilla okkru vinfengi"* („Unsere Freundschaft wird sie niemals zerstören").[131] Verbindet man Njáls Voraussage mit Hrúts Feststellung über *girndarráð* Gunnars und Hallgerðs, so ergäbe sich punktuell – wenn nicht mehr – die Einsicht, dass eben nach mittelalterlicher Sicht der *amor huius mundi* ins Verderben führt. *Amor* stünde also gegen *vinfengi*. Im Verlauf der Handlung spielt *amor* aber keine Rolle im Gegensatz zu *vinfengi*, die großartig obsiegt; ein Ruhmestitel, den der Autor seinen Landsleuten der Frühzeit verleiht und somit einen wesentlichen Beitrag dazu leistet, diese Saga – über alle anderen hinaus – zum isländischen Epos zu machen.

Das Thema von der Fragwürdigkeit der Frauenschönheit in Verbindung mit der möglichen Abwertung des Eros wird nun eingebettet in die offenbar wichtigere Auseinandersetzung mit dem Phänomen Rache. Bemerkenswert dabei ist, dass das, was zu Rachetaten führt, jeweils auf die Bosheit des einzelnen Menschen zurückgeht, auf Hallgerðr und dann auf Mǫrðr, worauf in einem dritten Anlauf mit Flosi sich eine neue Perspektive eröffnet. Die dumpfe Macht des bloß Schicksalhaften würde damit in den Hintergrund treten; auch das ein wesentlicher Beitrag zur ‚Vergangenheitsbewältigung'.

Gunnars Vermählung, von ihm großzügig organisiert, wird in einer Nebenhandlung von einem Ehekrach überschattet. Ein Verwandter Gunnars, Þráinn, von dem es heißt, dass er seine Frau nicht liebt, vergafft sich in Hallgerðs minderjährige Tochter, trennt sich von seiner Frau und heiratet das Mädchen. Über die Vermählung Gunnars verlautet nichts Negatives. Im Gegenteil, es heißt abschließend durchaus positiv, *Hallgerðr tók við búráðum ok var fengsǫm ok atkvæðamikil* (Hallgerd übernahm den Haushalt auf Hlidarendi. Sie hielt auf Aufwand und schaltete mit fester Hand.)[132] Auch ihre Tochter erwies sich als gute Hausfrau. Der Autor vermeidet also

---

[129] *Brennu-Njáls saga*, S. 87 (*Njals saga*, S. 59).
[130] *Brennu-Njáls saga*, S. 87 (*Njals saga*, S. 59).
[131] *Brennu-Njáls saga*, S. 87 (*Njals saga*, S. 59).
[132] *Brennu-Njáls saga*, S. 90 (*Njals saga*, S. 61).

eine Schwarz-Weiß-Zeichnung und lässt es beim Vermählungsfest eben nicht zu einem Eklat kommen, der die Unheilslawine in Gang setzen würde. Er vermeidet diesen Kurzschluss und setzt stattdessen neu ein. Es kommt zum üblichen winterlichen Gelage. Njáll ist an der Reihe, Gunnarr und Hallgerðr nehmen daran teil. Es kommt zu einem Wortwechsel zwischen Hallgerðr und Bergþóra, der Gemahlin Njáls. Aus diesem banalen Zank um die Sitzordnung wird der Autor nun die Tragödie Gunnars und der Njálssippe herausentwickeln. Die Saga bleibt damit betont im Zwischenmenschlichen, es gibt keinerlei ahnungsvolle Hinweise auf das Wirken unheilvoller Schicksalsmächte, ganz zu schweigen von einer eventuellen Einflüsterung des Teufels. Es muss ohnehin auffallen, dass bei der literarischen ‚Aufarbeitung' der isländischen Frühzeit in den Sagas der Teufel keine Rolle spielt! In der *Gísla saga* löst ebenfalls ein Wortwechsel zweier Frauen, allerdings intim und nur zufällig belauscht, das Unheil aus, doch da geht es immerhin um Liebe und eheliche Treue. In der *Njála* heißt es nur, dass Bergþóra Hallgerðr ihren Platz am Tisch zugunsten ihrer Schwiegertochter streitig macht und sich durchsetzt mit den Worten *„Ek skal hér ráða"* („Hier bestimme ich!").[133] Wie sie dann das Waschbecken herumreicht, wird sie von Hallgerðr ob ihrer missgestalteten Fingernägel und der Bartlosigkeit ihres Mannes geschmäht, was Bergþóra mit dem Hinweis kontert, dass Hallgerðs Gatte Þorvaldr einen Bart hatte, was sie aber nicht daran hinderte, seinen Tod zu verursachen. Hallgerðr ist empört und verlangt von Gunnarr, dem tüchtigsten Mann auf Island, wie sie betont, diesen Affront zu rächen, was Gunnarr zurückweist und die Freundschaft mit Njáll beschwört.

Was wie ein bloßer Ehekrach aussieht, wird zu einer Schlüsselstelle in der Auseinandersetzung mit der Vergangenheit, denn nun brechen Totschlag und Rache in die Welt Gunnars und Njáls herein. Der Reaktion Gunnars kommt besondere Bedeutung zu, denn sie ist so angelegt, dass sie einen größeren Zusammenhang evoziert. Es handelt sich dabei um eine ins häusliche verlagerte Variante eines altheroischen Verhaltensmusters, um die Hetzszene, in der eine Frauengestalt einen Mann aufhetzt, Rache zu nehmen, wobei auch dessen Leben auf dem Spiel steht. Man kennt dieses Handlungsmodell der hetzenden Frau aus den eddischen Liedern, z.B. aus der *Sigurðarkviða in skamma*, der *Guðrúnarhvǫt*, den *Hamðismál*. Auch die *Laxdœla saga* greift dieses altheroische Modell auf. Nicht so die *Njála*. Gunnarr lehnt sich vehement dagegen auf und verwendet für den Mann, der sich aufhetzen lässt, sogar den abwertenden Begriff *eggjanarfífl* („Ich habe keine Lust, mich durch deine Hetzerei zum Narren machen zu lassen!").[134] Eine starke Distanzierung vom altheroischen Muster, die die Sonderstellung der *Njála* innerhalb der Sagaliteratur untermauert. Ein Blick auf die anspruchsvolle *Laxdœla saga* bietet sich an. Das altheroische Muster ist – bei aller ‚Modernität' dieser Saga – noch durchaus verbindlich. Bolli fügt sich der *hvǫt* seiner Gattin Guðrún. Er bereut zwar sogleich, was zum einem, im Verglich zur *Njála* noch unbewältigten, Nebeneinander von Archaisch und Christlich führt. Angesichts dieses Sachverhalts fragt man sich, ob nicht bei dieser

[133] *Brennu-Njáls saga*, S. 91 (*Njals saga*, S. 62).
[134] *Brennu-Njáls saga*, S. 91 (*Njals saga*, S. 62).

unterschiedlichen Sicht auf die Vergangenheit eine bewusst kritische Bezugnahme auf die *Laxdœla saga* besteht; das würde auch unser Bild von den Sagas etwas stärker akzentuieren. Vor dem Untergang der Njálssippe, wie wir sehen werden, kommt es zu einer packenden und erfolgreichen Hetzszene, die das altheroische Muster in neue Zusammenhänge rückt.

Der Hinweis auf die Bartlosigkeit Njáls wird sich zu einem Leitmotiv entwickeln, das für den Ablauf des Geschehens mitentscheidend sein wird. Die Einführung von Rache und Hetzerin ist als erzählerisches Programm zu verstehen, das nun die Hauptlinie der Saga bilden wird und worin sich des Autors Sicht auf die Vergangenheit niederschlägt. Schon angesichts des im bloßen Umfang der Saga implizierten Anspruchs muss man dieser Problemstellung und deren erzählerischer Bewältigung die gebührende Aufmerksamkeit schenken. Der Erzähler setzt mit besonderer Sorgfalt das Prinzip der Steigerung ein, wobei zusehends die Thingöffentlichkeit an Bedeutung gewinnt, was hinsichtlich des isländischen Selbstverständnisses und mit Blick auf das genus Epos die Sonderstellung dieser Saga mitbegründet. Entscheidend wird die abschließende Einbeziehung der Religion sein. Es ergibt sich also eine durchdachte und komplexe Gliederung des gewaltigen Stoffes.

Aus dem Zank der beiden Frauen kommt es zu Totschlag und Rache, was sich in dreifach gesteigerter Stufung vollzieht und in gekonnter Variation bewältigt wird; zuerst betrifft es Sklaven, dann Freigelassene und schließlich Freie, was die Spannung bezüglich des Kommenden erhöht. Die Hauptbetroffenen, Gunnarr und Njáll, sind aber zum Erstaunen der Thingöffentlichkeit, die noch in Passivität verharren kann, in der Lage, den Rechtsfall unter sich zu lösen, was zeigt, dass der Autor es den Vorfahren zutraut, derart gravierende Probleme ohne Einsatz von Gewalt zu lösen; auch das Schicksal spielt dabei keine Rolle. Doch der verderbliche Automatismus von Totschlag und Rache kann nur gestoppt, aber noch nicht überwunden werden. Dennoch, es ist dies bereits ein gewichtiger Beitrag zur ‚Humanisierung' der Frühzeit.

Bei Gunnarr taucht nun ein gewisser Sigmundr auf, eine glänzende Erscheinung, dazu noch Skalde. Sein Begleiter, Skjǫldr, ist ein übler Kerl, was bereits eine Belastung darstellt. Gunnarr warnt Sigmundr vor *frameggjan Hallgerðar* (sobald meine Frau Hallgerd zu irgendetwas anstachelt),[135] was dieser positiv zur Kenntnis nimmt. Hallgerðr überhäuft Sigmundr mit ihren Gunsterweisen und gewinnt in ihm ein willfähriges Werkzeug für ihre Rachepläne. Die altheroisch-schicksalhafte *hvǫt* verändert sich hier und wird psychologisiert zu einer Art Dienstleistung, wo bei den vorausgehenden Aufhetzungen das Archaische noch durchschimmern konnte, z.B. im Motiv der Erregung. Vor der *brenna* wird es, mit Hildigunnr und Flosi, noch einmal zu einer spektakulären *hvǫt* kommen, worin Archaisches und Christliches auf geradezu abenteuerliche Weise miteinander verbunden werden. Hallgerðr will Rache nehmen für den Tod des üblen Brynjólfr, der in einem fairen Kampf von Þórðr, dem *fóstri* (Ziehvater) der Njálssöhne, getötet worden war. Sigmundr und Skjǫldr

[135] *Brennu-Njáls saga*, S. 106 (*Njals saga*, S. 73).

nutzen feige ihre Überzahl aus und erschlagen Þórðr. Nun sind die Njálssöhne unmittelbar in den Rachemechanismus einbezogen. Auf die Warnung Þráins, dass der Tod des Þórðr gerächt werde, meinte Hallgerðr, ob das etwa *karl inn skegglausi* (der alte Mann ohne Bart)[136] – also Njáll – leisten könne, worauf Þráinn auf die Söhne Njáls verwies; somit ist nun die Njálssippe unmittelbar betroffen und das markiert die neue und entscheidende Stufe im Geschehen, an dessen Ende die Njálsbrenna steht, auf die alles angelegt ist, wie es sich für das Epos gehört, und die die isländische Gesellschaft im Kern erschüttern wird.

Der feige Totschlag durch Sigmundr und Skjǫldr kann von Gunnarr und Njáll noch gütlich geregelt werden und selbst Skarpheðinn, der kämpferischste der Njálssöhne ist bereit, diese Lösung zu akzeptieren; er lässt aber keinen Zweifel daran, dass *„en ef til verðr nǫkkut með oss, þá munu vér minnask á inn forna fjandskap"* („aber falls noch mehr auf uns zukommt, wollen wir uns an die alten Schandtaten erinnern").[137] Dieser Fall wird auch eintreten. Erzählerisch gekonnt, legt der Autor nun eine Pause ein, stellt also so etwas wie menschliche Normalität her, indem wir erfahren, dass Gunnarr versucht, Sigmundr zu überzeugen, sich verantwortungsbewusst zu verhalten und sich vor Spott und Hohn zu hüten, was Sigmundr auch zusagt. Man erfährt dann, dass geschwätzige Landstreicherinnen, die vom Njálshof herkommen, bei Hallgerðr auftauchen, die sich in Gesellschaft vieler Frauen und Sigmunds befindet. Hallgerðr will nun wissen, was Njáll und seine Söhne machen. Von Njáll berichten die Schwatzweiber: *„Stritaðisk hann við at sitja"* („Er strengte sich mit dem Stillsitzen an"),[138] was herabsetzend dessen Friedfertigkeit illustriert. Ganz anders das Bild seiner wehrhaften Söhne: Skarpheðinn schärft seine Axt, Grímr *skepti spjót* (schäftete einen Spieß), Helgi *hnauð hjalt á sverð* (hämmerte einen Griff ans Schwert), und Hǫskuldr *treysti mundriða í skildi* (nietete an einer Schildfessel).[139]

Das Geschehen tritt nun in die neue und entscheidende Phase ein, indem der Horizont sich weitet und zunächst die Njálssippe als Ganzes und immer weitere Teile der isländischen Gesellschaft zu Trägern der Handlung werden. Über das Schicksal des Einzelhelden Gunnarr hinaus entsteht ein umfassendes Bild der isländischen Frühzeit mit dem Anspruch einer gültigen Zusammenschau über das hinaus, was andere Isländersagas im Einzelnen dazu zu bieten hatten. Den Anstoß zur Problematisierung der Vergangenheit gaben Hrúts Bemerkungen zu Hallgerðr, doch dann geht es zusehends um mehr als um Hallgerðs Schönheit und Diebsaugen. Der Schwerpunkt verschiebt sich auf die Männer, wobei die Ehre zur maßgebenden Größe wird.

Hallgerðr will seltsamerweise von den Schwatzweibern noch erfahren, was die Hausleute Njáls treiben. Der moderne Leser wird nicht mit dieser Frage rechnen, dem Autor aber war es wichtig, das mit dieser Frage dann verbundene Neue in die Handlung einzuführen. Hallgerðr erfährt, dass einer der Knechte Mist ausbreitet auf

---

136 *Brennu-Njáls saga*, S. 107 (*Njals saga*, S. 74).
137 *Brennu-Njáls saga*, S. 111 (*Njals saga*, S. 77).
138 *Brennu-Njáls saga*, S. 112 (*Njals saga*, S. 78).
139 *Brennu-Njáls saga*, S. 112 (*Njals saga*, S. 78).

der Hofwiese, um deren Ertrag zu fördern. Hallgerðr meint dazu, Njáll täte gut daran, den Mist auf seine Wangen aufzutragen, dann wäre er bärtig wie andere Männer auch. Man sollte darum Njáll *karl inn skegglausa* (den Alten ohne Bart)[140] nennen und seine Söhne die Mistbärtler, *taðskegglinga*,[141] und sie fordert Sigmundr auf, das in Verse zu fassen. Die Einbeziehung der Skaldik in die Schmähung erhöht natürlich ihre Schlagkraft. Gunnarr, der gerade eintritt, bekommt alles mit, ist *reiðr mjǫk* (aufs Äußerste aufgebracht) und sagt Sigmunds, des Dichters, Tod voraus. Die Landstreicherinnen kehren zum Hof Njáls zurück und berichten dort. Der Autor betont, dass dies ungefragt – *ofregit* – und *á laun*,[142] also heimlich, geschieht. Im bewussten Kontrast dazu reagiert Bergþóra, die der Autor zum Mittelpunkt einer Hetzszene macht, wodurch die Njálssöhne zur Rache aufgestachelt werden. Die *hvǫt*-Szenen bei Hallgerðr erweisen sich im Vergleich dazu als Vorspiel. Die Verlagerung des Typs der hetzenden Frau von der negativ gesehenen Hallgerðr auf die resolute und rechtschaffene Gattin Njáls zeigt, wie ernst es dem Verfasser war, diesen wichtigen Aspekt der stark altheroisch geprägten Frühzeit nicht nur mit einer Hallgerðr in Verbindung zu bringen; auch das ein Beitrag zu seinem Bemühen, der eigenen Vergangenheit gerecht zu werden. Blicken wir von da aus dann voraus auf den Schlussteil der Saga, so treffen wir dort auf die dritte hetzende Frau.

Zurück zur *hvǫt* der Bergþóra. Über eine Seite verwendet der Erzähler auf die Schilderung und präsentiert dabei ein Prachtstück sagagemäßen Erzählens, was die Wichtigkeit dieser Episode besiegelt und die Unwiderstehlichkeit dieser *hvǫt* vor Augen führt. Die Njálssippe sitzt beim Essen, da platzt Bergþóra herein mit der Kunde von der Schmähung und sie wendet sich an alle ihre Söhne: *„Þér synir mínir eiguð allir eina gjǫf saman"* („Ihr, meine Söhne, habt ein Geschenk gemeinsam erhalten"),[143] nämlich den Titel Mistbärtler. Am Schluss der Episode – Njáll sieht, wie seine Söhne bewaffnet das Haus verlassen – stellt er fest gegenüber seiner Frau: *„Úti váru synir þínir med vápnum allir"* („Alle deine Söhne waren draußen mit ihren Waffen").[144] Es schließt sich damit ein Bogen und innerhalb dieses Rahmens vollzieht sich die *hvǫt*, wobei es auf die meisterhaft gestaltete Diskrepanz zwischen den bewusst verharmlosenden Äußerungen Skarpheðins gegenüber seiner hetzenden Mutter und dem, was den Gebärden und der Körpersprache anvertraut ist, ankommt: *„Gaman þykkir kerlingunni at, móður várri," segir Skarpheðinn ok glotti við, en þó spratt honum sveiti í enni, ok kómu rauðir flekkar í kinnr honum … Grímr var hljóðr ok beit á vǫrrinni […]* („Es scheint der Alten Spaß zu machen, unsrer Mutter," sagte Skarphedin, und er grinste dabei, doch brachen ihm Schweißperlen aus der Stirn und seine Wangen bekamen rote Flecken […] Grim saß still da und biß sich auf die Lippe.)[145] Das Ziel der Rachehandlung wird am Schluss genannt: *víg Sigmundar* (die

---

140 *Brennu-Njáls saga*, S. 113 (*Njals saga*, S. 79).
141 *Brennu-Njáls saga*, S. 113 (*Njals saga*, S. 79).
142 *Brennu-Njáls saga*, S. 114 (vgl. *Njals saga*, S. 79: „ungebeten und im Geheimen").
143 *Brennu-Njáls saga*, S. 114 (*Njals saga*, S. 79).
144 *Brennu-Njáls saga*, S. 115 (*Njals saga*, S. 80).
145 *Brennu-Njáls saga*, S. 114 (*Njals saga*, S. 79).

Erschlagung Sigmunds)![146] Der Heftigkeit der Äußerungen Bergþóras – *hon [...] geisaði mjǫk* (sie spuckte Gift und Galle)[147] – entspricht Njáls warnende Stimme: „*[...] jafnan orkar tvímælis, þó at hefnt sé*" („und oft bleiben Zweifel, ob man am Ende durch Rache gewinnt").[148] Njáls Skepsis ist zunächst unbegründet, denn selbst diese großangelegte Racheaktion gegen Sigmundr und Skjǫldr erweist sich als beherrschbar. Gunnarr kümmert sich nicht um die Sticheleien Hallgerðs. Er arrangiert sich sogleich mit Njáll und das Thing, das in voller Besetzung tagt, wird weiter nicht bemüht; dazu bekräftigen Njáll und Gunnarr ihre Freundschaft, von der es heißt *ok váru jafnan vinir* (und blieben für immer Freunde).[149] Angesichts der Thingöffentlichkeit wird damit ein weiteres Anliegen dieser Saga, die vorbildliche Freundschaft, als hoher Wert der Frühzeit zuerkannt.

Mit der in der Thingöffentlichkeit bereinigten Angelegenheit ist nun auch die gesamte Njálssippe als vollwertiger Partner in die Handlung integriert und gewinnt darin immer mehr an Bedeutung. Der Blick kann sich nun wieder auf Gunnarr richten, dessen erzählerisches Schicksal in die entscheidende Phase eintritt. Die Racheprobleme können nicht mehr nur zwischen den beiden Freunden geregelt werden, sondern die Thingöffentlichkeit bestimmt das Bild der isländischen Frühzeit, wie das in den übrigen Isländersagas nicht so der Fall ist und was nicht zuletzt die Sonderstellung der *Njála* und ihren großepischen Anspruch begründet. Der Autor versammelt das entsprechende Personal. Da sind Gizurr und Geirr als Vertreter des Rechts und der Öffentlichkeit: *Þeir Gizurr fylgðusk at hverju máli* (Gizur der Weiße und Geir unterstützen sich in jeder Angelegenheit).[150] Dazu der schon erwähnte üble Mǫrðr Valgarðsson, von dem es heißt: *hann ǫfundaði mjǫk Gunnar* (Er steckte voller Mißgunst gegen Gunnar).[151] Schon im ersten Kapitel war mit den Diebsaugen Hallgerðs, deren Herkunft Hrútr sich nicht erklären konnte, das latent Böse erfahrbar geworden. Mit dem Hinweis auf die Bosheit des Mǫrðr verlässt man nun den Bereich des Familiären. Das unerklärbare Böse und das dadurch verursachte Unheil greifen um sich. Dabei ergeben sich, wenn wir weiter vorausblicken, bemerkenswerte Unterschiede zwischen dem Untergang Gunnars und dem der Njálssippe, die zeigen, wie differenziert der Autor die Vergangenheit zu sehen imstande war. Auf diese Unterschiede soll nun eingegangen werden und wir überschlagen das Gros des Textes, das dem vorausgeht.

Gunnarr wird bei all seiner Friedfertigkeit immer tiefer in gefährliche Rachesituationen hineingezogen, immer weitere Kreise sind betroffen und über die beiden – Gunnarr und Njáll – hinaus gewinnt die Thingöffentlichkeit immer mehr an Gewicht. Der Handlungsstrang, der zum Untergang Gunnars führt, muss in der mündlichen Überlieferung eine solide Basis gehabt haben mit Schwerpunkt auf der Heroi-

---

146 *Brennu-Njáls saga*, S. 115 (*Njals saga*, S. 80).
147 *Brennu-Njáls saga*, S. 114 (*Njals saga*, S. 80).
148 *Brennu-Njáls saga*, S. 114 (*Njals saga*, S. 80).
149 *Brennu-Njáls saga*, S. 118 (*Njals saga*, S. 83).
150 *Brennu-Njáls saga*, S. 119 (*Njals saga*, S. 83).
151 *Brennu-Njáls saga*, S. 119 (*Njals saga*, S. 83).

sierung, wie man das auch aus anderen Sagas kennt. Aus der Art, wie Gunnarr im 19. Kapitel ins Geschehen eingeführt wird, geht auch hervor, dass es sich bei ihm um den großen epischen Helden handeln wird, was sich dann ja auch bestätigt. Der Autor begnügt sich aber nicht mit einer simplen Heroisierung; ihm geht es vielmehr darum, das Bild des Helden zu differenzieren im Sinn einer konsequenten Humanisierung. Der holzschnitthaft typische Held heldenepischer Tradition wird überwunden, wenn Gunnarr sich fragen kann *„hvárt ek mun því óvaskari maðr en aðrir menn sem mér þykkir meira fyrir en ǫðrum mǫnnum at vega menn"* (ob ich weichlicher bin als andre, weil es mir schwerer fällt als andren, Menschen totzuschlagen).[152] Für den exemplarischen Helden wird also das Töten zu einem Problem; der Autor lässt damit die noch heidnische Frühzeit in neuem Licht erscheinen. Er legt noch eins nach, wenn etwas später Gunnarr bekennt *„Sáttgjarn hefi ek jafnan verit"* („Versöhnungsbereit bin ich immer gewesen").[153] Egill kannte solche Skrupel nicht, vom brutalen Achilles, der noch die Leiche Hektors herumschleift, zu schweigen. Der Autor der *Njála* greift also radikal in die Substanz altheroischer Dichtungstradition ein und distanziert sich damit auch vom Tenor der meisten Sagas. Man muss sich dabei doch fragen, wie das an die harten Kämpfertypen gewohnte Publikum auf diese Abkehr vom altheroischen Heldenideal reagiert hat.

Nicht minder wichtig als die Schilderung der Kämpfe sind die damit verbundenen Rechtshändel; eine Schwerpunktverlagerung, wodurch das öffentliche Leben der frühen Isländer mit dem Schicksal des einzelnen ‚Helden' gleichzieht, was nicht ohne Folgen für Wesen und Funktion dieser Saga innerhalb der bereits gut etablierten Literaturgattung Isländersaga bleiben konnte. So wird Gunnarr durch den Ehezwist zwischen Hrútr und Unnr von Anfang an in einen solchen Rechtsfall hineingezogen, was sich fortsetzt im Streit zwischen Bergþóra und Hallgerðr und schließlich in der Otkell-Episode Gunnarr selbst betrifft. Man muss sich also gedulden, bis es endlich zum ersten Totschlag Gunnars kommt. Dazu ist neben Gunnarr der weise Njáll, der keine Waffe benützt, erzählerisch nicht minder bedeutsam. In der *Njála* geht es also auch darum, den ‚Helden' als wesentlichen Bestandteil des frühen isländischen Gemeinwesens neu zu sehen.

Wie die von Hallgerðr und Bergþóra verursachten Gewalttaten und Racheakte ist auch der Untergang Gunnars konsequent und weitausholend auf Steigerung angelegt, gekrönt von einem einmaligen Höhepunkt. Wenden wir uns diesem zu. Der Autor zieht unterschiedliche Erzählfäden zusammen zu einem komplexen Gewebe, das die Grundlage bildet für diesen Höhepunkt, mit dem man nicht rechnet – nicht einmal der Betroffene selbst, Gunnarr, wie sich zeigen wird. Es wird enger um ihn, wobei es aber Njáll immer wieder gelingt, die Rechtsstreitigkeiten in friedliche Bahnen zu lenken. So sucht Gunnarr nach dem Beginn seiner Kämpfe seinen Freund Njáll auf und fragt, wie es nun weitergehen werde. Der rechtskundige Freund, der auch in die Zukunft blickt, sagt voraus, dass die Thingverhandlungen Gunnars Ansehen steigern werden, aber *„Mun þetta upphaf vígaferla þinna."* (Damit wird für dich

---

[152] *Brennu-Njáls saga*, S. 139 (*Njals saga*, S. 98).
[153] *Brennu-Njáls saga*, S. 145 (*Njals saga*, S. 101).

eine Zeit der Totschläge beginnen.")[154] Gunnarr erbittet nun von Njáll *heilræði nǫkkur* (hilfreichen Rat).[155] Njáll sagt voraus, dass Gunnarr ein hohes Alter erreichen werde, wenn er es vermeide, mehrere Familienmitglieder in direkter Linie zu töten und ein Abkommen zu brechen, das *góðir menn* (gutgesinnte Männer)[156] geschlossen hätten. Letzteres kann Gunnarr mit guten Gründen ausschließen. Es geht also um die Einsicht in die Zukunft und da liegt es nahe, die stark zukunftsorientierte *Gísla saga* in die Betrachtung einzubeziehen. Diese Saga zeigt mit großer Anteilnahme den ‚Helden' in seinem Wissen um seine Ohnmacht gegenüber dem Walten des Schicksals. Die *Njála* hat sich mit diesem düsteren Bild vom Menschen der Frühzeit nicht abgefunden. Dass zwischen beiden exemplarischen Bildern der Frühzeit kein Zusammenhang bestehen soll, leuchtet mir nicht ein. Der Verfasser der *Njála* hat hier m.E. nachdrücklich in die Diskussion der Isländer um ihre Frühzeit eingegriffen. Mit seinem umfassenden Epos hat er seiner Sicht auch die nötige Autorität verliehen. In dieser Sicht wird die Zukunft nicht so sehr als Raum konzipiert, in dem vor allem ein blindes Schicksal Anteil hat. Der Autor führt dann eine weitere Differenzierung ein, die das Töten mehrerer Familienmitglieder in direkter Linie betrifft. Dass es in der *Njála* dazu kommt, wird nicht auf das Wirken des Schicksals zurückgeführt, sondern auf die Bosheit eines bestimmten Menschen, des üblen Mǫrðr, der schon vorsorglich eingeführt worden ist. Mǫrðr rät Þorgeirr, dafür zu sorgen, dass Gunnarr im Kampf einen derartigen Totschlag begehen muss. (Der Autor versäumt es allerdings, den Leser darüber zu informieren, wie Mǫrðr zu diesem Wissen kam!) Gunnarr muss dann zur bloßen Selbstverteidigung einen solchen Totschlag begehen, so dass nur noch die zweite Bedingung Njáls übrig bleibt, der Bruch eines Abkommens. Da freilich liegt einzig und allein die Entscheidung beim Betroffenen selbst, weder Schicksal noch menschliche Bosheit haben damit zu tun. Damit gewinnt der Mensch der Frühzeit eine besondere Würde und Verantwortlichkeit, was weit darüber hinausgeht, was *Landnámabók* und die meisten Sagas dazu zu sagen haben; vor allem die fatalistische *Gísla saga* wäre da zu nennen. Der Anspruch, den das Epos an die Menschengestaltung stellt, dürfte da zur Geltung kommen. Gunnarr kann von sich sagen, dass ihm der Bruch einer getroffenen Abmachung nicht zuzutrauen sei.

Der böse Mǫrðr hat erreicht, dass Gunnar ein weiteres Familienmitglied töten muss. Njáll gelingt es aber auf dem Thing, ein für Gunnarr günstiges Urteil durchzusetzen; nur für drei Jahre müsse er ins Exil gehen. Njáll sagt mit auffallendem Nachdruck, *„at þar liggr við líf þitt, ef þú heldr eigi þá sætt, sem gǫr er"* („daß dein Leben daran hängt, wenn du den Vergleich nicht hältst, der geschlossen wird"),[157] worauf Gunnarr nicht minder nachdrücklich antwortet: *„Hvergi ætla ek mér," segir Gunnarr, „af at bregða [...]"* („Ich denke nicht daran, ihn zu brechen", sagt Gunnar)[158] und

---

[154] *Brennu-Njáls saga*, S. 139 (*Njals saga*, S. 98).
[155] *Brennu-Njáls saga*, S. 139 (*Njals saga*, S. 98).
[156] *Brennu-Njáls saga*, S. 139 (*Njals saga*, S. 99).
[157] *Brennu-Njáls saga*, S. 177 (*Njals saga*, S. 125).
[158] *Brennu-Njáls saga*, S. 177f (*Njals saga*, S. 125).

wiederholt das beim Verlassen des Things. Das Adverb *hvergi* wird sich als Schlüsselwort dieses entscheidenden Erzählabschnitts erweisen, was die Durchdachtheit des Ganzen erweist. Nun kommt es zu der mit Recht berühmtesten Passage der altisländischen Literatur. Gunnarr trifft mit seinem Bruder alle Vorbereitungen zur Abreise, nimmt Abschied und – kehrt um. Von der Deutung dieser vielinterpretierten Stelle hängt viel ab – auch für unsere Fragestellung bezüglich Epos. Beim Hinabreiten zum Schiff stolpert Gunnars Pferd, er fällt aus dem Sattel, sein Blick wird zurückgelenkt auf den Abhang und die Äcker, was Gunnarr zu seiner berühmten Äußerung veranlasst: *„Fǫgr er hlíðin, svá at mér hefir hon aldri jafnfǫgr sýnzk, bleikir akrar ok slegin tún, ok mun ek ríða heim aptr ok fara hvergi.“* („Wie schön ist die Halde! So schön habe ich sie noch nie gesehen: die gelben Felder und das gemähte Wiesland. Ich kehre um und fahre nirgends hin!“)[159] Sein Bruder, zutiefst betroffen, distanziert sich von Gunnarr und besteigt das Schiff; er will nie mehr nach Island zurückkehren. Auch diese Reaktion zeigt, dass sich höchst Ungewöhnliches ereignet. Schon der Sturz vom Pferd lässt nichts Gutes ahnen, wie man von vergleichbaren Anlässen – etwa dem Sturz des Königs Haraldr harðráði vor der Schlacht bei Stamford Bridge – weiß. Wir konzentrieren uns im Folgenden auf die Interpretation, die Lars Lönnroth in seinem hervorragenden Buch über die *Njála* vorgelegt hat.[160] Ausgehend von der durch Sveinsson nachgewiesenen Parallele in der *Alexanders saga* betrachtet er diese Passage als grundsätzliche Kritik des Verfassers am Verhalten Gunnars aus christlicher Sicht als eine Form der Weltverfallenheit und Arroganz. Für Alexander trifft das zweifellos zu, wenn es da heißt: *At komannda morne gengr konungr áfiall eitt hátt oc ser þaðan yfir landet. Þar matte hann alla vega sia fra ser fagra vollo bleika akra stora scoga [...] oc er konungr ser yfir þessa fegrð alla þa mælir hann [...] Þetta riki [...] ætla ec mer sialfum.* (Am folgenden Morgen besteigt der König einen hohen Berg und schaut über das Land. Da konnte er überallhin schöne Flächen, hellgelbe Felder und große Wälder erblicken [...] und wie der König all das Schöne sieht, [...] da sagt er: Dieses Herrschaftsgebiet werde ich mir aneignen [...]).[161] Dahinter steht vernehmlich die biblische Szene von der Versuchung Jesu durch den Satan in der Wüste. Es gibt aber keinen Zweifel daran, dass Gunnarr sich wie ein Anti-Alexander verhält und damit ist einer etwaigen christlich-moralischen Verurteilung seines Verhaltens der Boden entzogen. Alexander will Besitz ergreifen, Gunnarr kehrt um und zurück zu dem, was ohnehin sein Eigen ist. Es heißt: *Honum varð litit upp til hlíðarinnar [...]* (Da fiel sein Blick auf die Anhöhe);[162] es wird ihm also etwas zuteil, der Blick auf Landschaft und Äcker und *tún* (Wiesland). Dieser Anblick ist so beeindruckend, dass Gunnarr sich apodiktisch äußert: *fara hvergi*, und dieses *hvergi* sogleich wieder-

---

[159] *Brennu-Njáls saga*, S. 182 (*Njals saga*, S. 128).

[160] Lars Lönnroth, *Njálssaga. A critical introduction*. Berkeley 1976, S. 150ff.

[161] Isländischer Text zitiert nach: *Alexanders saga. Islandsk oversættelse ved Brandr Jónsson*. Hg. von Kommissionen for Det Arnamagnæanske Legat, Kopenhagen 1925, S. 14, Z. 25–30. Deutsche Übersetzung vom Autor (A.W.).

[162] *Brennu-Njáls saga*, S. 182 (*Njals saga*, S. 128).

holt *„Hvergi mun ek fara"* („Nein, ich werde nicht fahren")![163] Man hat dieses Leitwort im Ohr aus seinen harschen Äußerungen über einen eventuellen Vertragsbruch, also in einem außerordentlich positiven Zusammenhang, was dieses erneute *hvergi* aufwerten muss. Es ist auch auf ein weiteres unscheinbares Adverb zu achten – *aldri* (noch nie, niemals). Es geht also um etwas Einmaliges, das bisher nicht bewusst war. Man vergleiche Vésteins verhängnisvolle Entscheidung, nicht umzukehren. Da geht von der Außenwelt eine bannhafte Wirkung aus. Vésteinn folgt den ins Tal hinabstürzenden Gewässern und somit in den Untergang. Gunnarr entscheidet sich zu bleiben. Auch für ihn bedeutet das schließlich Untergang, doch nicht naturhaftem Zwang folgend, sondern eigenem Entschluss. Aus dem Bewusstsein der Schönheit seines Lebensraumes entscheidet er sich zur Heimkehr und nicht aus dem Ausgeliefertsein an die hinabstürzenden Gewässer. Gunnarr als Mensch der isländischen Frühzeit wird in der *Njála* durch seinen Entschluss gleichsam zum Isländer schlechthin, und damit erhärtet der Autor mit *seiner* Saga den Anspruch, *das* Islandepos vorzulegen, während viele der übrigen Sagas bloß Geschichten von Isländern sind. Für Lönnroth ist Gunnarr aufgrund seines seltsamen Verhaltens und seiner Äußerung „a proud man", der sich „foolish" verhalte, wenn er „encounters the kind of seductive challenge", die sich einst mit Hallgerðr bot und nun mit der Schönheit der *hlíð*. Dieser „temptation" kann er nicht widerstehen. Die Gleichsetzung der gefährlichen Schönheit der Hallgerðr mit der des heimatlichen Abhangs ist geistreich und verlockend, doch da ist die Frage, warum sich der Stolz Gunnars nicht schon beim Abschiednehmen zeigte und er erst nach dem Sturz vom Pferd und dem Blick zurück der ‚Versuchung' erliegt. Vielmehr erkennt doch Gunnarr erst mit diesem Blick zurück, was er an seiner ‚Heimat' hat; von „deceptive promise of continued prosperity and happiness" kann doch keine Rede sein. Übrigens trifft es ja nicht zu, dass man vor dem 19. Jahrhundert nichts von „noble nationalism" gewusst hätte.

Die *Óláfs saga helga* Snorris, in der die Norwegische Königsgeschichte gipfelt, weist in der Schilderung vom bevorstehenden Untergang des Königs eine vergleichbare schauhafte ‚Heimatszene' auf. Óláfr ist dabei, nach Norwegen zurückzukehren. Er kommt von Osten über das Gebirge und ist entgegen seiner Gewohnheit auffallend still: *Var hann hljóðr, mælti ekki við menn* (war er ganz still und redete mit niemandem),[164] worauf der Bischof nach dem Grund seines ungewöhnlichen Verhaltens fragt. Der König antwortet *með áhyggju mikilli: „Undarliga hluti hefir borit fyrir mik um hríð. Ek sá nú yfir Nóreg, er ek leit vestr af fjallinu. Kom mér þá í hug, at ek hafða margan dag glaðr verit í því landi. [...]"* (mit großer Nachdenklichkeit: „Seltsame Dinge sind mir eine Weile vor Augen gekommen. Ich blickte nun hin über Norwegen, als ich im Westen der Berge Ausschau hielt. Da wurde mir bewusst, wie glücklich ich so manchen Tag in diesem Land gewesen bin").[165] In der Strophe, die der

---

[163] *Brennu-Njáls saga*, S. 182 (*Njals saga*, S. 128).

[164] Snorri Sturluson, *Heimskringla II: Óláfs saga helga* , hg. von Bjarni Aðalbjarnarson, Reykjavík 1945 (Íslenzk fornrit XXVII), S. 351. Deutsche Übersetzung vom Autor (A.W.).

[165] *Heimskringla II* (wie Anm. 164), S. 351. Deutsche Übersetzung vom Autor (A.W.).

Skalde Sigvatr nach seiner Heimkehr von Rom auf seinen gefallenen König gedichtet hat und worin die norwegische Natur zum Toten in engster Beziehung gesehen wird, findet dieses norwegische Heimatgefühl ergreifenden Ausdruck:

Hó þóttu mér hlæja,
hǫll um Nóreg allan
– fyrr vask kendr á knǫrrum –
klif, meðan Óláfr lifði.
Nú þykki mér miklu
– mitt stríð er svá – hlíðir
– jǫfurs hylli varðk alla –
óblíðari síðan.[166]

In freier Wiedergabe der komplexen Skaldenstrophe etwa wie folgt: „Die hohen schienen mir zu lachen, die steilen in ganz Norwegen – früher ward ich viel gesehen auf den Schiffen (des Königs) – die Klippen, solange Olaf lebte. Nun scheinen mir um vieles – so ist mein Schmerz – die Berghänge – ich verlor (durch den Tod) des Fürsten ganze Huld – unfreundlicher seitdem."[167] Dieser nicht selbstverständlichen Einbeziehung Norwegens – sogar seiner Landschaft – hat ihre Entsprechung im Selbstverständnis der Menschen als Norweger, wie die berühmte Szene vor der Seeschlacht bei Svolder zeigt. Óláfr Tryggvason beurteilt die heraussegelnden feindlichen Flotten. Die der Dänen und Schweden werden als nebensächlich abgetan, doch angesichts der Schiffe des Jarl Eiríkr Hákonarson sagt er: *„[...] oss er ván snarprar orrostu af því liði. Þeir eru Norðmenn, sem vér erum."* („Und von der Schar haben wir schlimmen Streit zu erwarten! Das sind Norweger wie wir!")[168]

Zurück zu Gunnarr. Da ist die ungewöhnlich harsche moralische Reaktion seines Bruders Kolskeggr. Die Distanzierung von seinem Bruder verbindet sich mit dessen seltsam überflüssiger Distanzierung von Island *„[...] at ek ætla mér ekki at sjá Ísland"* („daß ich nicht daran denke, Island je wiederzusehen").[169] Das Einhalten des Abkommens ist für ihn wichtiger als die Verbundenheit mit Island. Ist Kolskeggr also noch kein richtig sesshafter Isländer? (Dass Gunnarr es dann sogar ablehnt, sich nach Westisland zurückzuziehen, wie Olaf Pfau ihm rät, mag eine Konzession an mündliche Überlieferungen sein.) Mit Sicherheit kann man sagen, dass dadurch, dass ausgerechnet der edle und treue Gunnarr vertragsbrüchig werden konnte, Island – die *hlíð*, die Äcker und das *tún* – an Eigenständigkeit und Unverwechselbarkeit gewinnt und die Routine der problemlosen Ausfahrt und des wikingerhaften Herumschweifens durchbrochen wird. Von Kolskeggr heißt es, dass er in Dänemark getauft wird. In einer Traumvision erfährt er, dass er *guðs riddari* (ein Ritter Got-

---

166 Zitiert nach Klaus von See, *Skaldendichtung. Eine Einführung*, München und Zürich 1980, S. 72.

167 Deutsche Übersetzung in: von See, *Skaldendichtung*, S. 72.

168 Snorri Sturluson, *Heimskringla I: Óláfs safa Tryggvasonar*, Reykjavík 1941 (Íslenzk fornrit XXVI), S. 357. Deutsche Übersetzung aus: Snorri Sturluson, *„Heimskringla". Sagen der nordischen Könige*, hg., übersetzt und kommentiert von Hans-Jürgen Hube, Wiesbaden 2006, S. 204.

169 *Brennu-Njáls saga*, S. 183 (*Njals saga*, S. 128).

tes)[170] werden soll, worauf er nach Miklagarð (Byzanz) aufbricht und dort *hǫfðingi fyrir Væringjaliði* (Befehlshaber in der Varägergarde)[171] wird. Die übliche abschließende Reise in den Süden wird also von Gunnarr ferngehalten; die mündliche Überlieferung hatte da auch kräftig vorgearbeitet, doch darüberhinaus wird durch die betont scharfe Unterscheidung im Verhalten der beiden Brüder betont, dass Gunnarr eben noch ganz der isländischen Frühzeit angehört, während bei seinem Bruder die Saga auf das übliche mittelalterlich christliche Ende einschwenkt.

Zu dem Island der *Njála* gehören nicht nur Gunnars *hlíð*, die Äcker und das *tún*, sondern auch das isländische Gemeinwesen und dessen Mittelpunkt, das Thing. Im zweiten Teil der Saga, der Schilderung des Untergangs der Njálssippe kommt das voll zum Tragen und bestimmt Standort und Perspektive der Saga. Das hängt auch damit zusammen, dass nun die isländische Gesellschaft ins Kraftfeld des Christentums eintritt. In Gunnars humanisierender Ablehnung leichtfertigen Tötens vernimmt man einen Vorklang dazu wie auch im relativ ritterlichen Verhalten der Gegner Gunnars, die sich weigern, Feuer an das Anwesen Gunnars zu legen. Sein Schicksal vollzieht sich aber noch im leicht idealisiert dargestellten altheroischen Muster. Zu Gunnars Entschluss zur Heimkehr und damit zum Bruch des Abkommens und zum Untergang tritt dann als entscheidendes Element Hallgerðs Weigerung, eine Strähne ihres prachtvollen Haares zur Ausbesserung der Bogensehne zur Verfügung zu stellen – ihre Rache für die Ohrfeige. Das besiegelt Gunnars Untergang, womit auch die Dreizahl der unglücklichen Ehen Hallgerðs erfüllt ist. Ausschlaggebend sind jeweils die Entscheidungen der beteiligten Menschen und nicht so sehr das Schicksal. Auch darin spürt man bereits das Moderne.

Der Untergang der Njálssippe in der *brenna* vollzieht sich im Gegensatz dazu nicht mehr im hellen Licht idealisierter Heroik. Nun tritt das Böse in einer Weise ins Geschehen ein, die in der Geschichte von Gunnarr eher nur latent vorhanden war – in der Gestalt des Mǫrðr. So erfährt man, dass Mǫrðr bereits Christ ist, ja sogar seinen Vater zu bekehren versucht, was misslingt. Typisch für des Autors Darstellungsweise heißt es in unmittelbarem Anschluss daran, dass dieser Mǫrðr Böses im Schilde führt, indem er – mit Erfolg – versucht, zwischen Hǫskuldr und den Njálssöhnen Zwietracht zu säen. Dieser neuen Form des Bösen – sündhaft im christlichen Sinn – steht die nicht minder neue Form des Guten in der Lichtgestalt Hǫskulds gegenüber. In dieser Verschiebung spiegeln sich, wie man gesehen hat, auch Reaktionen auf Zustände der allerjüngsten Vergangenheit, der sogenannten Sturlungazeit.

Wir setzen an einem wichtigen Punkt des Geschehens im zweiten Teil ein. Die Njálssöhne werden in eine verhängnisvolle Auseinandersetzung mit einem gewissen Þráinn hineingezogen, der ihnen auf ihrer Auslandsfahrt übel mitgespielt hatte. Diese Auslandsfahrt ermöglichte auch die Einführung einer neuen Gestalt, des Kári Sǫlmundarson, der auf ihrer Seite in einen Kampf eingreift. Dieser Kári ist kein Isländer, er stammt vielmehr *ór Suðreyjum* (von den Hebriden).[172] Er kommt also von

---

[170] *Brennu-Njáls saga*, S. 197 (*Njals saga*, S. 137).
[171] *Brennu-Njáls saga*, S. 197 (*Njals saga*, S. 137f).
[172] *Brennu-Njáls saga*, S. 204 (*Njals saga*, S. 142).

außen und wird Anteil daran haben, dass schließlich der alte heillose Rachezwang der Versöhnung weichen muss. Der Zwist mit Þráinn, der diesen das Leben kostet, wird gründlich vorbereitet und auf breiter Basis die Thingöffentlichkeit einbezogen. Zunächst stellt der Autor in einer sich steigernden Dreierstufung die immer heilloser werdende Situation dar. So erfährt man zuerst, dass Ketill, der Bruder des Þráinn, sich bei Njáll aufhält. Es wird ihm nahegelegt, mit seinem Bruder zu sprechen. Dieses Gespräch nimmt keinen positiven Verlauf. Von Ketill heißt es nur, *en hann kvekz fátt mundu herma af orðum þeira* (aber er wollte die Unterhaltung mit seinem Bruder nicht groß wiedergeben),[173] was nichts Gutes verheißt. Der rechtskundige Njáll schlägt vor, möglichst viele Leute in diese Affäre einzubeziehen, um Zeugen zu haben, wenn es zu üblen Beleidigungen kommen sollte. Hierauf wird ein zweiter Versuch unternommen, mit Þráinn ins Gespräch zu kommen. Diesmal ist Kári, der mit den Njálssöhnen verschwägert ist, der Vermittler. Er hat ebensowenig Erfolg wie Ketill; die wörtliche Wiedergabe des Eindrucks des Gesprächs verstärkt diesen Eindruck, wenn Kári meint: *ekki herma mundu orð þeira* (er wolle ihre Unterredung nicht wiederholen).[174] Die Situation bei Þráinn hat sich dazu ins Martialische verändert. 15 streitbare Männer befinden sich auf seinem Hof, darunter besonders üble Kerle wie Hrappr und Feinde der Njálssöhne. Überdies heißt es, dass Þráinn besonders arrogant auftritt: Er *var skrautmenni mikit ok reiði jafnan í blári kápu [...] gyldan hjálm* (gab viel auf ein prachtvolles Äußeres und trug auf seinen Ausritten stets einen blauen Mantel. Er hatte einen vergoldeten Helm auf [...]).[175] Das lässt nichts Gutes ahnen. Es kommt nun – unter diesen Voraussetzungen – zum dritten Versuch, mit Þráinn über die Angelegenheit während der Auslandsfahrt ins Gespräch zu kommen, und nun sind es die Njálssöhne selbst, die sich auf den Weg machen. Es kommt zu einem geschickt aufgebauten verbalen Schlagabtausch zwischen den Njálssöhnen und dem versammelten Gefolge Þráins. Auf Seiten der Njálssöhne profiliert sich immer mehr Skarpheðinn, in dem der Autor das altheroische Ethos der Frühzeit verkörpert sieht, bis er in der *brenna* ebenfalls in die neue christliche Welt hineingenommen wird. Þráinns Leute verweigern den Ankömmlingen den Gruß, was Skarpheðinn seinerseits zu einer sarkastischen Begrüßung herausfordert: *„Allir sé vér velkomnir"* („Willkommen, wir alle!").[176] Dass dann Hallgerðr, die mit ihrem neuen Liebhaber, Hrappr, ebenfalls zugegen ist, den Disput eröffnet, ist ein Hinweis darauf, dass der zweite Teil der Saga mit der *Gunnarssaga* verbunden ist. Es geht dem Autor eben um ein großes einheitliches Werk. Mit Hallgerðr ist auch die Schmähung Njáls und seiner Söhne – Bartlosigkeit und Mistbärtlinge – zwanglos gegeben und kann den Höhepunkt des Streits bilden mit den entsprechenden Folgen. Wie differenziert der Autor verfährt, erkennt man daran, dass Þráinn sich an dieser Schmähung nicht beteiligt, ja sogar: *hann þekti menn af orðum þessum* (er versuchte, seine Leute zum

---

[173] *Brennu-Njáls saga*, S. 226 (*Njals saga*, S. 158).
[174] *Brennu-Njáls saga*, S. 227 (*Njals saga*, S. 159).
[175] *Brennu-Njáls saga*, S. 227 (*Njals saga*, S. 159).
[176] *Brennu-Njáls saga*, S. 228 (*Njals saga*, S. 160).

Schweigen zu bringen).[177] Abschließend ist zu sagen, dass Njáls Kalkül, eine möglichst breite Öffentlichkeit einzubeziehen, aufgeht, denn die Kunde von diesem Streit zieht weite Kreise: *Nú verðr umræða mikil um deild þeira, ok þóttusk allir vita, at eigi mundi svá búit sjatna* (Nun wurden ihre Zwistigkeiten weit und breit beredet, und alle waren überzeugt, daß es dabei nicht bleiben würde).[178] Die Njálssöhne lassen natürlich diese neuerliche Schmähung nicht auf sich sitzen. Die kurze Lagebesprechung nach der Rückkehr der Njálssöhne fasst die Situation und das, was zu erwarten ist, zusammen, wobei jeder der Hauptbeteiligten den für ihn typischen Beitrag leistet. Njáll, der friedfertige Rechtskundige, will wissen: *„Nefnduð þér nǫkkura vátta at orðunum?"* („Habt ihr für die Beschimpfung Zeugen?"), was auf die Regelung in der Öffentlichkeit des Things abzielt. Dem setzt Skarpheðinn entgegen: *„[...] vér ætlum ekki at sækja þetta nema á vápnaþingi"* („wir haben nicht vor, die Sache anders als mit Waffen auszutragen")[179] – also ein ‚Thing' anderer Art. Es schaltet sich noch Bergþóra ein und stachelt ihre Söhne auf, indem sie ihnen indirekt den Vorwurf der Feigheit macht, was Kári als völlig überflüssig zurückweist. Abschließend heißt es, dass sie alle in aller Heimlichkeit beraten: *tala þeir lengi hljótt, allir feðgar ok Kári* (sprachen sie lange leise miteinander, Njal und seine Söhne und Kari).[180] Es wird betont, dass Njáll daran teilnimmt. Das wird sich auf fatale Weise ändern und stellt ein nicht unwichtiges Begleitthema dar. Tenor bei dieser Auseinandersetzung mit Þráinn ist erneut die Schmähung Njáls und seiner Söhne – *karl inn skegglausi* und *taðskegglingar* –, was zurückverweist auf Hallgerðr und Sigmundr und ausschlaggebend sein wird bei der Njálsbrenna. Die Ehre wird also zusehends neben der Rachethematik zum Markenzeichen der isländischen Frühzeit.

Im weiteren Handlungsverlauf spielen wiederum die Klatschweiber eine Rolle, wodurch die Öffentlichkeit ins Geschehen einbezogen wird. Sie berichten Bergþóra, dass Þráinn mit seinem Gefolge unterwegs sei und heben sein arrogantes Auftreten hervor und dass Njáll und seine Söhne geschmäht wurden. Bergþóra bespricht sich in aller Heimlichkeit und nun ohne Beisein Njáls mit ihren Söhnen. Es folgt der Auszug der Njálssöhne, die sich an Þráinn rächen wollen. Sie greifen also das zweite Mal zu den Waffen. Die Szene ist parallel zu der ersten angelegt, als sie Sigmundr erschlugen. Die Axt des Skarpheðinn bildet jedesmal das dinghafte Symbol. Njáll hört nun wieder, wie Skarpheðinn nach ihr greift, geht hinaus und fragt seine Söhne nach ihrem Vorhaben. Diesmal erfährt man auch etwas über ihre ungewöhnlich glanzvolle Ausrüstung, die der des Þráinn in keiner Weise nachsteht. Solche ‚Äußerlichkeiten' haben etwas zu bedeuten. Bei Sigmundr und Þráinn kündigt sich damit nichts Heilvolles an; denken wir auch zurück an Vésteins Ritt, der ihn in den Untergang führen sollte. Wollte der Verfasser damit in erster Linie den Njálssöhnen nur einen glänzenden Auftritt gönnen? Skarpheðinn erschlägt Þráinn auf spektakuläre Weise. Im Gegensatz zum Kampf gegen Sigmundr fallen auf diesen düstere Schatten

---

177 *Brennu-Njáls saga*, S. 229 (*Njals saga*, S. 161).
178 *Brennu-Njáls saga*, S. 229 (*Njals saga*, S. 161).
179 *Brennu-Njáls saga*, S. 229 (*Njals saga*, S. 161).
180 *Brennu-Njáls saga*, S. 229 (*Njals saga*, S. 161).

in Form von Vorausdeutungen Njáls und es fragt sich, ob nicht auch das ungewöhnlich glanzvolle Auftreten der Njálssöhne auf Untergangsbezogenheit hinweist, denn die Tötung Þráins, so gerechtfertigt sie auch ist, ist die Voraussetzung für kommendes Unheil. Beim dritten und letzten bewaffneten Auszug der Njálssöhne, der der verhängnisvollen Tötung Hǫskulds gilt, erfährt man nichts über ihr Auftreten. Der Autor tut das ungewöhnlich kurz ab: *[...] ok tóku þeir Njálssynir þá vápn sín* (Die Njalssöhne [...] nahmen ihre Waffen).[181] Das muss genügen.

Nun geschieht aber etwas Unvorhersehbares, was u.a. die einmalige Stellung der *Njála* in der Sagaliteratur ausmacht. Es geht ja um die Überwindung des Rachedenkens. Der Autor setzt an der Wurzel an, bei dem, der nach dem hergebrachten Ehrenkodex in erster Linie an der Rache gelegen sein muss, bei Þráinns Sohn Hǫskuldr. Nun konnte der Totschlag Þráins dank des Entgegenkommens der Angehörigen und Njáls gemäß dem Gesetz – *sem lǫg stóðu til* (nach dem Gesetz)[182] – mit der entsprechenden Summe des Wergelds abgegolten werden, doch Njáll wollte sicher gehen, indem er das herkömmliche *lǫg*-Denken durch eine Geste der Menschlichkeit überhöhte. Er nimmt Hǫskuldr, den Sohn des Erschlagenen, in seine Familie als Ziehsohn auf, um den Rachegeist endgültig zu bannen. In diesem Zusammenhang ist festzuhalten, dass man kurz darauf erfährt, dass das Christentum im Norden Einzug hält; Njáls Entschluss also gleichsam eine Vorwegnahme christlicher Ideen darstellt. Kein Wunder, dass dann Njáll und die Seinen auch sogleich die neue Lehre annehmen. Njáls Entschluss zur Adoption Hǫskulds bedeutet, dass der Autor bereits der heidnisch-isländischen Frühzeit ein christliches Experiment zutraute. Es scheint auch zu gelingen. Die Njálssöhne nehmen Hǫskuldr freundlich auf *ok gerðu honum allt til sóma* (und erwiesen ihm jeden Gefallen),[183] und Njáll selbst lässt ihm seine ganze väterliche Zuneigung angedeihen.

Gemäß seiner Erzählweise führt der Autor in unmittelbarem Anschluss daran die Person ein, die Njáls großen Friedensplan zum Scheitern bringen wird, Flosi. Er wird den entscheidenden Anteil an der Njálsbrenna haben, aber auch an der endgültigen Versöhnung am Schluss. Dann betritt eine weitere Figur die epische Bühne, Flosis Nichte Hildigunnr – ihr Name, wie der Hǫskulds, ist im Gegensatz zu Flosi in keiner anderen Quelle belegt. Darf man daraus schließen, dass es zu Hǫskuldr und Hildigunnr keine nennenswerte mündliche Überlieferung gab und somit der Einsatz dieser beiden Schlüsselgestalten also eine Phantasieleistung des Autors war? Die krasse Gegensätzlichkeit ihrer Charaktere – extrem altheroisches Rachedenken bzw. nicht minder radikale christliche Versöhnungsbereitschaft – lässt tatsächlich nicht viel Raum für Verankerung in der historischen Wirklichkeit.

Hildigunnr wird Hǫskulds Gattin. Njáll gelingt es, für Hǫskuldr ein Godenamt einzurichten, was zusätzlich die Lage stabilisiert. Alles ist auf bestem Weg, doch die Dämonen der Frühzeit sind noch nicht endgültig gebannt, auch wenn eine weitere Totschlagsaffäre, ausgelöst durch die Tötung des unehelichen Sohns Njáls durch

---

[181] *Brennu-Njáls saga*, S. 280 (*Njals saga*, S. 193).
[182] *Brennu-Njáls saga*, S. 236 (*Njals saga*, S. 166).
[183] *Brennu-Njáls saga*, S. 237 (*Njals saga*, S. 167).

Angehörige Þráins das Verhältnis der Njálssippe zu Hǫskuldr, dem Sohn Þráins, nicht zu trüben vermag.

Die aus der Frühzeit ererbte Last der Racheproblematik verbindet sich, wie erwähnt, mit einer neuen Sicht auf das Böse, was mit dem Übergang zum Christentum zusammenhängt. Der Autor schiebt einen langen Abschnitt – gut 20 Seiten – über die Annahme des Christentums ein, was von vielen Interpreten als Kompositionsfehler vermerkt wird. In dem breitangelegten Prosaepos ist aber reichlich Platz dafür und außerdem ist zu bedenken, dass für den Autor die Annahme der neuen Religion ein derart kapitales Ereignis gewesen sein muss, dass er sich genötigt sah, ausführlich darauf einzugehen, für das Anliegen, der Schaffung eines identitätsstiftenden Epos, geradezu eine Notwendigkeit. Überdies ist unseres Autors *Kristniþáttr* ins Geschehen und in die Personenkonstellation integriert. Wie nämlich viele Isländer sich kritisch zum Religionswechsel in Norwegen äußern, *at slíkt væri mikil firn at hafna fornum átrúnaði* (was für ein unerhörter Frevel es sei, sich vom alten Glauben abzuwenden),[184] ist es nicht zufällig Njáll, der sich ahnungsvoll für den neuen Glauben ausspricht und auch sogleich mit seiner Sippe den neuen Glauben annimmt. In Anschluss daran heißt es bezeichnenderweise, dass Valgarðr und sein Sohn Mǫrðr *gingu mjǫk í móti trú* (eiferten sehr gegen den Glauben).[185] (Im vorliegenden Text kommt es zu einem Widerspruch, was die Haltung des Mǫrðr betrifft, denn an späterer Stelle erfährt man, dass er seinem Vater rät, das Christentum anzunehmen, was dieser vehement ablehnt und die christlichen Symbole vernichtet.) Valgarðr, der von einer Ausfahrt zurückkommt, erfährt, dass Hǫskuldr, der neue Gode, dieses Amt auf Kosten Mǫrðs erhalten hat und rät seinem Sohn, sich bei den Njálssöhnen einzuschmeicheln und sie aufzustacheln, Hǫskuldr zu töten, was dann deren Untergang herbeiführen werde. Mǫrðr, obgleich nun Christ, wird den Plan seines heidnischen Vaters ausführen. Wie wir sehen werden, wird auch der bewusste Christ Flosi unchristlich handeln. Für den Autor war das wohl symptomatisch für die Übergangszeit und es spiegelt sich darin auch die jüngste isländische Zeitgeschichte mit ihren fatalen Aktionen christlicher Zeitgenossen. Festzuhalten ist aber, dass der infame Plan zur Vernichtung der Njálssippe vom alten Heiden Valgarðr stammt. Er sagt zu seinem Sohn, wenn die Njálssöhne tot seien, könnte er die Führung im Bezirk übernehmen. Das lässt direkt an die Machtkämpfe der Sturlungazeit denken!

Die Njálssöhne haben Þráinn, Hǫskulds Vater, getötet. Hǫskulds Pflicht wäre es, gemäß dem alten Rachegedanken, sich zu rächen, was dem vorbildlichen Christen ganz und gar fern liegt; nicht so für Skarpheðinn, der den Einflüsterungen Mǫrðs erliegen wird. Neu prallt hier auf Alt und dabei ist besonders bemerkenswert, dass in diesem Zusammenprall das Wesen des Altheidnisch-Heroischen sich zum Schlechteren verändert. Am Verhalten Skarpheðins und dann Flosis wird das vorgeführt.

Mǫrðr macht sich auch an Hǫskuldr heran, um ihn gegen die Njálssöhne aufzuhetzen, scheitert aber an dessen vorbildlich christlicher Einstellung, die in dem Be-

---

[184] *Brennu-Njáls saga*, S. 255 (*Njals saga*, S. 177).
[185] *Brennu-Njáls saga*, S. 261 (*Njals saga*, S. 180).

kenntnis gipfelt: *„þá vil ek hálfu heldr þola dauða af þeim en ek gera þeim nǫkkut mein"* („da würde ich viel lieber den Tod durch sie erleiden wollen als ihnen Schaden antun").[186] So wird es auch kommen. Bei einem Besuch Hǫskulds und seiner Gattin Hildigunnr bei Flosi ist die Rede davon, dass sich die Beziehung zu den Njálssöhnen verschlechtert hätten. Flosi rät Hǫskuldr, nicht heimzukehren, sondern sich andernorts niederzulassen, was Hǫskuldr ausschlägt. Bei dieser Weigerung schwingt auch bei Hǫskuldr noch ein altheroischer Ton mit, wenn er sagt, man könnte dann meinen, *„at ek flýja þaðan fyrir hræzlu sakir [...]"* („daß ich aus Angst von dort fliehen würde")[187] und er kehrt heim. Flosi gibt ihm zum Abschied eine *skarlatsskikkju* (Scharlachmantel),[188] ein kostbares Kleidungsstück. Nun liegen nicht nur in der *Njála* kostbare Kleider, Arroganz und Tod oft nahe beisammen. Bei Hǫskuldr kann aber von provozierendem Auftreten keine Rede sein. Dieser *skikkja* wird eine andere Funktion zukommen. Es handelt sich auch um ein Geschenk Flosis, und es wird sich erweisen, dass dieses Geschenk gleichsam Macht über ihn gewinnen wird.

Die bösen Einflüsterungen Mǫrðs bleiben nicht ohne Wirkung auf die Njálssöhne. Sie glauben seinen Verdächtigungen und ziehen aus, Hǫskuldr zu töten, um einem Racheakt zuvorzukommen. Dieser dritte Auszug der Njálssöhne zu einer Gewalttat, nach der Tötung Sigmunds und dann Þrains, unterscheidet sich von diesen darin, dass es dort um berechtigte Ansprüche ging und es zu einem fairen Kampf kam. Wozu es nun kommt, ist nicht mehr altheroischer Totschlag, sondern heillos sündhaftes Tun. Dementsprechend ändern sich auch die Umstände. Bergþóra fragt ihren Mann, was denn ihre Söhne wohl planten. Njáll erwidert, er wisse es nicht und das bedeute nichts Gutes: *„Ekki em ek í ráðagerð með þeim", segir Njáll, „sjaldan var ek þá frá kvaddr, er in góðu váru ráðin"* („Ich bin in ihre Pläne nicht eingeweiht", sagt Njal, „aber ich war selten ausgeschlossen, wenn sie Gutes zu beratschlagen hatten.")[189] Beim Auszug der Söhne liegt wiederum der Akzent auf der Vollzähligkeit – alle, *allir*! Man tritt nun in die vorbereitende Phase des großangelegten Schlussabschnitts des Geschehens ein, worauf die Saga von Anfang an angelegt ist. Es zeigt sich nun, dass in dem neuen christlichen Umfeld, wofür Hǫskuldr steht, die altheroische Ethik sich auflöst, die bei Gunnars Untergang noch intakt war. Es wird erzählt, dass Hǫskuldr aufwacht, sich ankleidet – auch die kostbare *skikkja* anlegt. Er geht aufs Feld um zu säen. Die *skikkja* ist für diese bäuerliche Tätigkeit natürlich kein adäquates Kleidungsstück; sie wird sich als machtvolles Dingsymbol erweisen, von dem Kraft ausstrahlt; Hǫskuldr hält zwar in der einen Hand noch das Schwert, im Ganzen aber geht es um das Bild vom friedlichen Sämann. Die Njálssöhne stürmen auf ihn ein – wiederum heißt es *allir*, so als wollten sie alle schuldig werden. Unvorstellbar, dass ausgerechnet der altheroische Recke Skarpheðinn die Parole ausgegeben hätte, dass sie alle auf den einen losgehen sollten. Er führt dann auch den entscheidenden Schlag, was Hǫskuldr in Analogie zu Jesu Worten wie folgt quittiert:

---

186 *Brennu-Njáls saga*, S. 278 (*Njals saga*, S. 191).
187 *Brennu-Njáls saga*, S. 279 (*Njals saga*, S. 192).
188 *Brennu-Njáls saga*, S. 279 (*Njals saga*, S. 192).
189 *Brennu-Njáls saga*, S. 280 (*Njals saga*, S. 193).

„Guð hjálpi mér, en fyrirgefi yðr!" („Möge Gott mir helfen und euch vergeben!"),[190] worauf *[h]ljópu þeir þá at honum allir ok unnu á honum* (Da drangen auch die übrigen auf ihn ein und verwundeten ihn zu Tode.)[191] Der Autor konstatiert bloß dieses feige unritterliche Verhalten, das so ganz dem Wesen Skarpheðins widerspricht. Das hängt auch mit dem lapidaren Sagastil zusammen, doch das genügt nicht. Skarpheðinn derart aus der Rolle fallen zu lassen, ist nur zu verstehen als Annäherung an das blindwütige Rasen heidnischer Verfolger, wie man das aus der Märtyrerliteratur kennt. Dass der Autor diesen erzählerischen Bruch in der Darstellung Skarpheðins vornehmen konnte, zeigt, wie sehr ihm daran lag, dem Neuen, das Hǫskuldr vertritt, auf der Gegenseite das Entsprechende entgegenzusetzen – das Böse. Diese Entheroisierung wird sich in der *brenna* entfalten und die ehrenwerte altheroische Sicht auf die Racheproblematik als unzulänglich erweisen.

Njáls Reaktion ist dann auch dementsprechend unheilvoll, wenn er auf die Frage, was nun passieren werde, in wohlstilisierter Dreierabfolge mit wichtigem Einsatz erwidert: *„Dauði minn", segir Njáll, „ok konu minnar ok allra sona minna."* („Mein Tod", sagt Njal, „und der meiner Frau und aller meiner Söhne.")[192] Der Autor kommentiert das noch, indem er feststellt: *Sjá einn hlutr var svá, at Njáli fell svá nær, at hann mátti aldri ókløkkvandi um tala.* (Es gab nichts, was Njal so naheging wie diese eine Sache, daß er nie ohne Tränen darüber sprechen konnte.)[193] An späterer Stelle wird er das präzisieren, wenn er sagt: *„[...] at ek unna meira Hǫskuldi en sonum mínum, ok er ek spurða, at hann var veginn, þótti mér sløkkt it sætasta ljós augna minna, ok heldr vilda ek misst hafa allra sona minna ok lifði hann"* („[...] daß ich Höskuld mehr liebte als meine eigenen Söhne, und als ich erfuhr, daß er erschlagen war, schien mir das süßeste Licht meiner Augen erloschen, und ich hätte lieber alle meine Söhne hergegeben, wenn er noch am Leben wäre.")[194]

Mit der Tötung Hǫskulds ergibt sich also eine neue Situation, die das Bild von der isländischen Frühzeit gründlich verändert. Nun schwenkt die Erzählung hinüber zu Hildigunnr, der Gemahlin des Ermordeten. Sie erwacht, vermisst ihren Gemahl und klagt über *„harðir [...] draumar"* („Schwer habe ich geträumt").[195] Es wird dann der Leichnam des Getöteten entdeckt und über einen Viehhüter erfährt man, dass Skarpheðinn den Totschlag für sich beansprucht habe. Im Gegensatz zu ihrem Gatten verkörpert Hildigunnr – die Frauengestalt – das altheroische Gesicht der Frühzeit in voller Schärfe, wie man ihrer ersten Äußerung entnehmen kann, wenn sie sagt: *„Karlmannligt verk væri þetta, [...] ef einn hefði at verit"* („Eine mannhafte Tat wäre es gewesen, [...] wenn einer allein sie vollbracht hätte").[196] Mit diesem Einblenden einer typisch altheroischen Reaktion verbindet der Autor die Einbeziehung

---

190 *Brennu-Njáls saga*, S. 281 (*Njals saga*, S. 193).
191 *Brennu-Njáls saga*, S. 281 (*Njals saga*, S. 193).
192 *Brennu-Njáls saga*, S. 281 (*Njals saga*, S. 194).
193 *Brennu-Njáls saga*, S. 281 (*Njals saga*, S. 194).
194 *Brennu-Njáls saga*, S. 309 (*Njals saga*, S. 213).
195 *Brennu-Njáls saga*, S. 282 (*Njals saga*, S. 194).
196 *Brennu-Njáls saga*, S. 282 (*Njals saga*, S. 194).

des christlichen Reliquienkults. Weil das, modern gesehen, zu unlösbaren Widersprüchlichkeiten führt, ist es umso aufschlussreicher für die Absicht des Erzählers. Hildigunnr nimmt die blutverkrustete *skikkja* des Ermordeten, trocknet damit alles auf, scharrt die Blutkrusten zusammen und legt die kostbare *skikkja* in eine Truhe. In Verbindung mit dem als betont heiligmäßig geschilderten märtyrerhaften Tod Hǫskulds bewegt man sich mit dieser Geste seiner Gattin im Bereich der Heiligen- und Märtyrerverehrung und des Reliquienkults, der des Dinghaften bedarf. Wie die resolut-wehrhafte Hildigunnr dann diese ‚Reliquie' einsetzen wird, markiert einen Höhepunkt des Werkes im Versuch, Altheroisches und Christliches in Verbindung zu bringen.

Nicht minder wichtig ist in diesem Zusammenhang nun die besonders massiv einbezogene Öffentlichkeit, was das Thing in den Mittelpunkt des Interesses rücken wird. Die Ermordung Hǫskulds *spurðisk um allar sveitir ok mæltisk illa fyrir* (wurde in allen Landesteilen ruchbar und hart verurteilt).[197] Dieser Kasus betrifft also ganz Island; das Großepos wird damit seinem identitätsstiftenden Anspruch gerecht. Wie wichtig der Autor die Thingöffentlichkeit nimmt, zeigt sich an der Ausführlichkeit, mit der er darauf eingeht – etwa 60 Seiten verwendet er darauf, einmalig in der Geschichte der isländischen Sagas. Alles läuft auf die Katastrophe der Njálsbrenna hinaus, worin für den Autor aus seiner Sicht – so darf man annehmen – die isländische Frühzeit zu Ende ging und die neue Zeit anbrach. Dass ihn dabei die Flugumýrarbrenna aus der jüngsten Zeitgeschichte inspiriert haben dürfte, liegt nahe. Wollte er damit seinen Zeitgenossen einen Spiegel vorhalten, indem er einerseits am Verbrechen der Njálsbrenna nichts beschönigte, andererseits aber seiner Zeit eindringlich vor Augen führte, wie die Landsleute der Frühzeit es vermochten, mit dieser Katastrophe umzugehen, was dieser Frühzeit Größe verlieh, die die *Njála* in den Rang eines Islandepos erhebt. Die *Sturlunga saga* bietet, verglichen damit, nur nackte chronikalische Fakten über die brutalen Feindseligkeiten der Sturlungazeit.

Das durchgehende Thema, sagten wir, ist die Problematik der Rache. Im Zwist zwischen Hallgerðr und Bergþóra ist das angelegt, zieht weitere Kreise in der Einbeziehung der Njálssippe und wird nun abschließend auf den entscheidenden Punkt geführt in der Rache für den auf schmähliche Weise getöteten vorbildlichen Christen Hǫskuldr. Erschwerend kommt dazu, dass für diese vorbeugende Tat kein Grund bestand, was ebenfalls die Unzulänglichkeit des alten Rachedenkens offenbart. Durch die in Hǫskuldr personifizierte neue christliche Zeit gerät das altheroische Wertesystem ins Wanken. Das wird besonders krass – und nicht psychologisch überzeugend – am Beispiel Skarpheðins vorgeführt. Dieser Verzicht auf psychologische Stimmigkeit ist ein starkes Indiz dafür, dass im Umfeld des frommen Hǫskuldr das Böse eine neue Qualität gewonnen hat, was der Autor nur zu konstatieren vermag. Im Verhalten Flosis, wie wir sehen werden, wird sich das verdeutlichen.

Skarpheðinn entspricht auf Seiten der Frauengestalten Hildigunnr, die Gattin des Getöteten. In ihr konzentriert sich das mit Frauen und Rache verbundene

---

[197] *Brennu-Njáls saga*, S. 283 (*Njals saga*, S. 195).

Thema der Aufhetzung der Männer zum Totschlag. In der *Njála* ist es an drei (!) Frauengestalten gebunden, an Hallgerðr, Bergþóra und nun an Hildigunnr. Die *hvǫt* (Aufhetzung) Letzterer ist von anderer Qualität als die bisherigen: Die Gattin Hǫskulds wird sich nicht mit Worten begnügen, sie setzt als machtvolles Dingsymbol die blutverkrustete *skikkja* ein, der sich der Aufzuhetzende nicht entziehen kann. Es bedarf nun noch einer neuen Person, das ist Flosi, der Onkel der Hildigunnr. Flosi ist schon vorsorglich eingeführt worden. Das geschah bezeichnenderweise im unmittelbaren Anschluss an die Szene, in der Hǫskuldr, der dann Flosis Nichte Hildigunnr heiraten wird, von Njáll als Ziehsohn adoptiert wurde. Flosi ist zutiefst betroffen vom Tod Hǫskulds, er ist erfüllt von *áhyggju ok reiði, ok var hann þó vel stilltr* (nimmt es mit großer Betroffenheit und Zorn auf, blieb aber dennoch beherrscht).[198] Die Betonung dieses Wesenzuges – *vera vel stilltr* – hat ihre Funktion im weiteren Geschehen; sie weist voraus auf die Szene mit Flosis Nichte Hildigunnr und steht in einer seltsamen Spannung zu seinem Verhalten auf der entscheidenden Thingverhandlung und bei der Njálsbrenna. Sie ist ein weiterer Beleg für die weitgespannte treffende Wortwahl, was literarische Komposition voraussetzt und mündlich formelhafter Überlieferung nicht zuzutrauen ist.

Mit Flosi ist nun auch der Osten Islands ins Geschehen einbezogen. Nach dem Tod Hǫskulds will Flosi *at þeir skyldi fjǫlmenna mjök til þings* (daß sie mit großem Aufgebot zum Thing kommen sollten);[199] es ist also gleichsam ganz Island von diesem Ereignis betroffen, was den Anspruch des Werkes unterstreicht. Der Autor legt ein breites Fundament für die Thingversammlung, auf der das Schicksal der Njálssippe besiegelt wird, indem er beide Parteien ausführlich in ihrer jeweiligen Besonderheit vorführt. Zur einen Partei: Flosi berät sich mit Freunden, wobei die außerordentliche Besonnenheit der Beteiligten auffällt. Es ist keine Rede von Rache, vielmehr herrscht bei aller Trauer die Absicht Unheil zu vermeiden. So rät ein gewisser Runólfr Flosi: *„[...] gefir ró reiði ok takir þat upp, at minnst vandræði hljótisk af"* („daß du deinen Zorn zügelst und die Sache so behandelst, daß am wenigsten Unheil daraus erwächst").[200] Flosi unterstützt Runólfr, lässt aber offen, dass es schlimm enden könnte. Die folgende Szene, es ist mehr als ein bloßes Gespräch, steht denn auch im offenen Gegensatz dazu. Es geht nun um die Begegnung Flosis mit seiner Nichte, der Gemahlin des Getöteten. Nebenbei bemerkt, ist auch hier die Technik des unmittelbaren Aufeinanderfolgens gegensätzlicher Positionen als ein weiteres literarisches Strukturelement der *Njála* zu beobachten. Hildigunnr bereitet Flosi einen großen Empfang; gut zwei Seiten verwendet der Autor auf diese Schlüsselszene und gibt damit zu verstehen, dass sie entscheidend sein wird und nicht das vorausgehende kurze Gespräch der beiden besonnenen Männer. Flosi wehrt sich gegen diesen unangemessenen Aufwand, indem er sagt, er wolle nur eine Kleinigkeit essen und dann weiterreiten. Es kommt anders. Die Macht des archaischen Rachedenkens setzt sich durch. Damit tritt man in die abschließende Phase der Auseinan-

---

198 *Brennu-Njáls saga*, S. 287 (*Njals saga*, S. 197).
199 *Brennu-Njáls saga*, S. 287 (*Njals saga*, S. 198).
200 *Brennu-Njáls saga*, S. 289 (*Njals saga*, S. 199).

dersetzung mit diesem Problem der Frühzeit ein. Die Schilderung des folgenden Auftritts ist ein Höhepunkt der Sagaliteratur. Die Begrüßung weckt schon die Aufmerksamkeit, wenn Hildigunnr ihren Onkel ungewöhnlich feierlich – fast *klerkamál* (d.h. in sakraler/ liturgischer Sprache) – anspricht: *„[...] er nú fegit hjarta mitt tilkvámu þinni"* („Mein Herz freut sich über dein Kommen!").[201] Nach dem Essen – hier wäre noch auf die Symbolik des zerschlissenen Handtuchs einzugehen – tritt Hildigunnr vor Flosi hin, streicht sich das Haar aus dem Gesicht und weint. Flosi weiß, dass sie *góðan mann* (einen guten Mann)[202] beweine und setzt damit einen für die *Njála* wichtigen Begriff ein. Er gibt damit auch zu verstehen, dass sein Sinn auf Versöhnung gerichtet ist, was sich sogleich konkretisiert, wenn er auf Hildiguns Frage, mit welcher Unterstützung seinerseits sie rechnen könne, antwortet, dass er dem Gesetz entsprechend handeln und ein friedliches Abkommen – *sætt* – unterstützen werde, das *góðir menn* ausgehandelt hätten, sodass *„vér sém vel sœmðir"* („er [i.e. der Vergleich] für uns höchst ehrenvoll ausfällt").

Blenden wir zurück zu Gunnarr, der Njáll gegenüber versicherte, er wolle auf dem Thing *góðir menn* treffen! Den Worten Flosis setzt nun Hildigunnr in effektvoller Spitzenstellung entgegen: *„Hefna mundi Hǫskuldr þín, ef hann ætti eptir þik at mæla."* („Höskuld würde Blutrache für dich nehmen, wenn er die Mordklage zu führen hätte.")[203] – was natürlich keineswegs der Sinnesart Hǫskulds entsprechen würde. Die hetzende Frau setzt sich mit ihrem archaischen Rachedenken über die neue Wirklichkeit hinweg und wird Erfolg haben. Sie holt die *skikkja* hervor, in der Hǫskuldr ermordet wurde, geht *þegjandi* (schweigend)[204] auf Flosi zu – das bedeutsame Schweigen deutet auf Entscheidendes hin – und wirft sie über ihn, so dass das verkrustete Blut herunterrieselt. Sie weiht ihn damit gleichsam der Rache. Er wird sich dem auch nicht entziehen können. Um dieser Racheweihe Nachdruck zu verleihen, beschwört sie auch noch den christlichen Gott – und *„[...] allra krapta Krists þíns"* („bei [...] allen Wunderzeichen deines Christus"),[205] damit Flosi zur Rache fähig werde – andernfalls würde er ja zum *níðingr* (ehrlosen Lumpen)[206] werden. Diese groteske Vermischung heidnisch-archaischen Rachedenkens mit dem neuen Gottesbild war also für den Autor durchaus eine Möglichkeit, den Übergang zur neuen Religion in der isländischen Frühzeit zu kennzeichnen. Flosi ist entsetzt, greift zu der bewährten Fügung *köld eru kvenna ráð* und weist auf die unheilvollen Folgen des Racheszenarios hin. Flosis Gesicht wird dabei zum Spiegel dessen, was er empfindet: *hann var í andliti stundum rauðr sem blóð, en stundum fǫlr sem gras, en stundum blár sem hel* (daß er im Gesicht bald rot wie Blut, bald fahl wie Gras, bald schwarz

---

201 *Brennu-Njáls saga*, S. 289f (*Njals saga*, S. 199).
202 *Brennu-Njáls saga*, S. 291 (*Njals saga*, S. 200).
203 *Brennu-Njáls saga*, S. 291 (*Njals saga*, S. 200).
204 *Brennu-Njáls saga*, S. 291 (*Njals saga*, S. 200).
205 *Brennu-Njáls saga*, S. 291 (*Njals saga*, S. 201).
206 *Brennu-Njáls saga*, S. 291 (*Njals saga*, S. 201).

wie Hel [Göttin der Unterwelt in der nordischen Mythologie] wurde).[207] Vergleichbares merkt der Autor bei Skarpheðinn an.

Eine Szene aus der dem Norden wohlvertrauten Sage vom Untergang der Nibelungen sei herangezogen, aus der *Guðrúnarhvǫt* und den *Hamðismál*, worin eingebettet in Unheilsatmosphäre das altheroische Rachedenken in seiner Unerbittlichkeit zum Ausdruck kommt, zugleich aber in seiner zerstörerischen Kraft. Da ist die rachedürstende Frauengestalt Guðrún, die ihre Söhne aufhetzt, ihre Schwester zu rächen. Hamðir, keineswegs rachegierig verweist auf den Tod Sigurds. Das mächtige Dingsymbol fehlt ebenfalls nicht; es sind die blutigen Bettlaken, die drei Verse in Anspruch nehmen!

Nun zur Gegenpartei. Njáll und Skarpheðinn entsprechen Flosi und Hildigunnr. Njáll fragt Skarpheðinn: *„Hverja ráðagerð hafið þér nú fyrir [...]?"* („Was habt ihr euch nun vorgenommen").[208] Njáll bekennt sich feierlich zu seinen Söhnen und will auf dem Thing seine Autorität zu ihren Gunsten einsetzen *„[...] því at þat er sómi minn at skiljask eigi við yður mál, meðan ek lifi."* („weil es für mich Ehrensache ist, euch nicht im Stich zu lassen, so lange ich lebe.")[209] Das deutet voraus, dass das bisher nicht konfliktfreie Verhältnis zwischen Vater und Söhnen sich im Bewusstsein der Zusammengehörigkeit auflösen wird in der *brenna*. Das Hauptthema der *brenna*, die Rache, lähmt also nicht das Interesse des Autors an den Schicksalen der beteiligten Menschen. Er nimmt vielmehr dieses Hauptthema zum Anlass, weitere menschliche Schicksale einzubeziehen und diese Fäden zusammenzuziehen in seinem großen altisländischen Humangewebe. Skarpheðinn begibt sich auf Bundesgenossensuche, Vater Njáll reitet zum Thing. Skarpheðinn, dessen Reputation durch die unfaire Ermordung gelitten hat im Bewusstsein der Hörer und Leser, bekommt nun Gelegenheit, vor dem Untergang seine altheroische Haltung bestätigen zu können, doch nicht nur das!

In der Katastrophe der Njálsbrenna führt der Autor sein Grundproblem, die Rache, das Problem der Frühzeit, einer Lösung zu. Mit Recht hat man, wie erwähnt, diese *brenna* mit einem besonderen Scandalon der isländischen Zeitgeschichte, der Flugumýrarbrenna, in Verbindung gebracht. Man sollte aber auch die altgermanische Überlieferung einbeziehen. So gipfelt die *Atlakviða* in der großartig barbarischen Schilderung der Vernichtung von Atlis Halle im Feuer – Guðrúns Rache für den Tod ihrer Brüder. Auch für die Njálsbrenna ist letztlich eine Frauengestalt verantwortlich – Hildigunnr als isländische Guðrun Gjúkadóttir! Für den Autor der *Njála* wird aber, im Gegensatz zur *Atlakviða*, die *brenna* nicht Gegenstand schauriger Bewunderung, sondern Anlass das Menschentum der Frühzeit zu vergegenwärtigen.

Nicht zu übersehen ist dabei die Öffentlichkeit. Alle, die auf dem Thing etwas zu sagen haben, sind aufgeboten und kommen aus unterschiedlichen Landesteilen zum Thing. Vor Beginn der Verhandlungen wird Njáll gefragt, wie er die Lage einschätze. Er antwortet *„Heldr þungt, því at mik uggir, at hér muni eigi gæfumenn hlut at eiga."*

---

[207] *Brennu-Njáls saga*, S. 292 (*Njals saga*, S. 201).
[208] *Brennu-Njáls saga*, S. 295 (*Njals saga*, S. 203).
[209] *Brennu-Njáls saga*, S. 295 (*Njals saga*, S. 203).

(„Ich habe schwere Bedenken, denn ich fürchte, daß hier Leute verwickelt sind, denen das Glück nicht hold ist.")[210] Njáll führt damit einen Begriff ein, der das nun folgende Geschehen auf dem Thing in ein typisch sagahaft unheilvolles Licht tauchen wird, man denke an die *Gísla saga* oder an Grettir. Diese ‚Konzession' an typisch archaische Vorstellungen zur Orchestrierung der beginnenden Untergangsschilderung zeigt, wie bemüht der Autor war, ein möglichst umfassendes Bild zu bieten, was für die Vorstellungswelt dieser Menschen bedeutsam war. So führt er nun als Leitthema die Idee der *ógæfa* ein und verbindet sie mit Skarpheðinn, der noch am tiefsten in der archaisch-heroischen Welt verwurzelt ist, woraus man erkennen kann, welche Bedeutung der Autor dieser Welt zuerkannte. Die Bundesgenossensuche, zu der es nun kommt und die ihrerseits die Thingöffentlichkeit als entscheidenden Faktor der Gesamthandlung bestätigt, führt das auf überraschend eindrucksvolle Weise vor und ist die angemessene Vorbereitung der Thingverhandlung, die den Untergang der Njálssippe besiegeln wird. Im Anschluss an die pessimistische Äußerung Njáls über die *ógæfumenn* folgt ein rascher Blick auf die Gegenpartei, auf Flosi und einen gewissen Hallr, der sich mit großem Gefolge aus dem Osten des Landes eingefunden hat. Er *var vitr maðr ok góðgjarn* (war ein kluger und wohlmeinender Mann)[211] und tritt für Versöhnung ein. Auch Flosi äußert sich nicht aggressiv, legt sich aber nicht fest. Nach Verbündeten gefragt, nennt er Mǫrðr – ein schlimmes Vorzeichen, was Hallr auch entsprechend kommentiert.

Der für die erzählerische Vergegenwärtigung der Frühzeit wesentliche Gesichtspunkt der Heroisierung vor dem Untergang wird in der *Njála* nicht so sehr an der kämpferischen Leistung festgemacht wie bei Gísli, Grettir, Kjartan oder Gunnarr, sondern vollzieht sich im Rahmen der Bundesgenossensuche somit in der konsequenten Einbindung in die Thingöffentlichkeit. Es bedarf dabei keinerlei Gewalttat – wie dann auch der Untergang in der *brenna* ohne spektakuläre Waffentaten ablaufen wird. In einer sechsstufigen Abfolge wird die Bundesgenossensuche vorgeführt. Das altheroische Muster von der Erhöhung des Helden vor seinem Untergang gewinnt dabei, konzentriert auf Skarpheðinn, eine neue Dimension, indem sie sich innerhalb der gesellschaftlichen Kontakte im Rahmen der Thingversammlung abspielt.

Ásgrímr und Njáll beraten sich und dann bricht Ásgrímr mit den Njálssöhnen zur Bundesgenossensuche auf. Dass Njáll nicht daran teilnimmt, ist kein gutes Zeichen, verschafft aber Skarpheðinn den nötigen Entfaltungsraum, auf den es ankommt. Ob man der ungewöhnlich heftigen Bewegung Ásgríms – *Þá spratt Ásgrímr upp* (Dann stand Asgrim plötzlich auf)[212] – Bedeutung beimessen soll, bleibe offen. Die erste Station ist bei Gizurr, der Beistand zusagt, was rasch abgetan ist. Beim zweiten Versuch holt sich Ásgrímr eine Absage; der Gefragte will sich aus diesen Streitigkeiten heraushalten, lenkt aber den Blick auf Skarpheðinn und dessen offenbar ungewöhnliche Erscheinung. Es geht nun darum, das Unheilvolle, das Skarpheðinn umgibt,

---

[210] *Brennu-Njáls saga*, S. 296 (*Njals saga*, S. 204).
[211] *Brennu-Njáls saga*, S. 297 (*Njals saga*, S. 205).
[212] *Brennu-Njáls saga*, S. 297 (*Njals saga*, S. 205).

immer stärker hervortreten zu lassen bis hin zum Untergang in der *brenna*, wobei darauf zu achten ist, welche Verschiebungen sich ergeben können; auf die wird es ankommen, denn sie zeigen, wie differenziert der Autor die altheroische Tradition betrachtet. Leitmotiv ist die mythische Vorstellung von der *ógæfa*. Skarpheðinn fühlt sich provoziert und reagiert entsprechend, worauf man sich zum Goden Snorri begibt, der sie wiederum freundlich empfängt, bezeichnenderweise – als Gode! – auf die Probleme hinweist, die die Ausweitung dieses Rechtscasus für die anderen Landesteile nach sich ziehen würde. Er verspricht aber, die Gegenpartei nicht zu unterstützen. Dann fällt Snorris Blick auf Skarpheðinn. Er ist von dessen Erscheinung beeindruckt und spricht ihm die *gæfa* ab, was Skarpheðinn zu der Äußerung veranlasst, Snorri möge lieber seinen Vater rächen als Voraussagen über ihn zu äußern. Snorri lässt sich aber nicht provozieren. Es wird immer deutlicher, dass zur Heroisierung vor dem Untergang auch die Provokation des eigenen Untergangs gehört. Bei der vierten Station setzt sich das fort, worauf der Gang zu Guðmundr dem Mächtigen folgt, der sich wohlwollend äußert, aber ebenfalls auf die unheilvolle Gestalt Skarpheðins hinweist: *„Ok er þó maðrinn ógæfusamligr"* („Und dennoch ist das Glück nicht mit diesem Mann"),[213] was diesen zu kritischen Bemerkungen veranlasst, was aber ohne Folgen bleibt. Bei der sechsten und letzten Station kommt es dann zum Eklat. Im Ganzen geht es also um eine differenzierte Erzählphase, die nicht ihresgleichen hat und durch die weitgespannte Einbeziehung der Wirklichkeit des Things sowohl hinsichtlich des Vergangenheitsbilds der *Islendingasögur* als auch der altheroischen Überlieferungen ein Novum darstellt mit besonderem epischem Anspruch. Der Autor bereitet diese Erzählphase gründlich vor. Þorkell hákr, der Unterstützung bringen soll, vertritt die Ljósvetningaleute; er hat im Ausland Ruhm erworben und wird als *kappi mikill* (gewaltiger Haudegen)[214] bezeichnet. Ásgrímr bittet Skarpheðinn, sich nicht in die Verhandlungen einzuschalten. Auf diese Bemerkung hin bietet der Erzähler ein ungewöhnlich martialisches Bild von Skarpheðinn, ein deutlicher Hinweis! Skarpheðinn zeigt sein typisches Grinsen. Seine Waffe, die Axt, darf nicht fehlen; Skarpheðinn wird sogleich auf sie verweisen. Dazu erlebt man die reale Öffentlichkeit des Things, wenn Þorkell die Frage in den Mund gelegt wird, ob denn Guðmundr inn ríki Hilfe zugesagt habe, was verneint werden muss, worauf Þorkell ebenfalls Unterstützung verweigert, da er nicht *„[...] fylgja at rǫngu máli"* („unrecht Tun unterstützen")[215] will. Doch dann apostrophiert er Skarpheðinn und das bedeutet das Ende der Bundesgenossensuche. Diese Konfrontation gipfelt in der Heroisierung Skarpheðins, dessen Axt über das Schwert Þorkels triumphiert; dieser muss sein Schwert einstecken, was ihm weder vorher noch nachher passierte. Die Waffen werden dabei gleichsam zu Wesenheiten, was altheroischer Sehweise entspricht. Nicht minder wichtig erscheint dem Autor die Realität des Things, indem er nochmals Guðmundr zu Wort kommen lässt, der nun, nach der missglückten Bundesgenossensuche Unterstützung zusagt.

---

[213] *Brennu-Njáls saga*, S. 302 (*Njals saga*, S. 208).
[214] *Brennu-Njáls saga*, S. 303 (*Njals saga*, S. 209).
[215] *Brennu-Njáls saga*, S. 304 (*Njals saga*, S. 210).

Es beginnen die Thingverhandlungen, bei denen der ganze *þingheimr* (Thingvolk),[216] wie es treffend heißt, Anteil nimmt. Der Autor legt im einzelnen dar, wie sehr sich diese Menschen der Frühzeit um eine friedliche Beilegung des Konflikts bemühen. Der Hauptbeteiligte, Flosi, erweist sich als sehr schwierig, die Aussichten verdüstern sich: *ok þótti óvænliga horfa* (und alles sah sehr düster aus)![217] Den Höhepunkt bildet die ergreifende Versöhnungsrede Njáls, die in der weiter oben bereits herangezogenen Aussage gipfelt, dass mit der Tötung Hǫskulds *„þótti mér sløkkt it sætasta ljós augna minna"* („schien mir das süßeste Licht meiner Augen erloschen"), gefolgt von der eigentlich ungeheuerlichen Feststellung: *„ok heldr vilda ek misst hafa allra sona minna ok lifði hann."* („und ich hätte lieber alle meine Söhne hergegeben, wenn er noch am Leben wäre.")![218] Auf das hin heißt es sogar, dass Flosi *svaraði þá ǫllu vel ok hét þó eigi* (antwortete ihnen entgegenkommend, versprach aber nichts.)[219] Es wird viel verhandelt, und schließlich will auch Flosi den Spruch *góðra manna* akzeptieren. Man einigt sich auf ein extrem hohes Wergeld und *allir svǫruðu vel* (Alle äußerten sich befriedigt)[220] – also auch Flosi. Njáll bedankt sich für das erzielte Abkommen, doch da steht Skarpheðinn daneben *þagði ok glotti við* (sagte kein Wort und grinste).[221] Das Geld wird zusammengehäuft, und Njáll legt zum Überfluss noch *silkislæður ok bóta* (einen Seidenmantel und ein paar Stiefel)[222] drauf, kostbare Kleidungsstücke, die – wie Sveinsson anmerkt – sowohl von Männern als auch von Frauen getragen werden konnten. Und nun geschieht das Unerwartete, der Bruch des Abkommens provoziert durch Flosi, der scheinheilig fragt, wer denn diese Kleidungsstücke getragen habe und antwortet auf die entsprechende Intervention Skarpheðins, dass dies wohl sein Vater, *karl inn skegglausi*, gewesen sei, von dem man nicht wisse, ob er ein Mann oder Weib sei. Dieser Rückbezug auf die Schmähung Njáls durch Hallgerðr und Sigmundr ist für Skarpheðinn unerträglich und entsprechend fällt seine Antwort aus. Flosi wirft das angesammelte Geld über den Haufen, will keinen *penning* annehmen, sondern *hefna* (Blutrache nehmen für)[223] Hǫskuldr. Damit ist das Leitwort gefallen, das alte Rachedenken setzt sich durch. Die Teilnehmer am Thing konstatieren, dass *„miklir ógæfumenn"* („große Unglücksraben")[224] am Werk waren. Njáll, zutiefst deprimiert, sagt Unheil für alle Beteiligten voraus. Skarpheðinn widerspricht, denn seiner Ansicht nach hat die Gegenseite keine rechtliche Grundlage, gegen sie vorzugehen: *„þeir megu aldri sækja oss at landslǫgum"* („sie können uns nach dem Landrecht nichts anhaben")[225] – er denkt also noch in den Kategorien der alten Gesellschaft.

---

216 *Brennu-Njáls saga*, S. 307 (*Njals saga*, S. 212).
217 *Brennu-Njáls saga*, S. 307 (*Njals saga*, S. 212).
218 *Brennu-Njáls saga*, S. 309 (*Njals saga*, S. 213).
219 *Brennu-Njáls saga*, S. 309 (*Njals saga*, S. 213).
220 *Brennu-Njáls saga*, S. 312 (*Njals saga*, S. 215).
221 *Brennu-Njáls saga*, S. 312 (*Njals saga*, S. 215).
222 *Brennu-Njáls saga*, S. 312 (*Njals saga*, S. 216).
223 *Brennu-Njáls saga*, S. 314 (*Njals saga*, S. 217).
224 *Brennu-Njáls saga*, S. 314 (*Njals saga*, S. 217).
225 *Brennu-Njáls saga*, S. 314f (*Njals saga*, S. 217).

Die Ausführlichkeit der Schilderung dieses Rechtskasus – einmalig in der Sagaliteratur – muss den Zeitgenossen des Dichters das Island der Frühzeit in einer Weise vergegenwärtigt haben, die die Identifizierung mit diesem Land und seiner Vergangenheit überzeugend besiegelte.

Unheilvolles Geschehen beruht also auf zwei Rechtsbrüchen. Gunnarr bricht das Abkommen, Flosi ebenfalls. Gunnarr bezahlt mit dem Tod, Flosi nicht mehr; er tritt in die neue Zeit ein. In beiden Fällen gibt etwas ‚Äußerliches' bei diesen Rechtsbrüchen den Ausschlag, bei Gunnarr die *fegurð* der bäuerlich-isländischen Landschaft, bei Flosi das kostbare Kleidungsstück.

Der Unterschied zwischen diesen beiden Rechtsbrüchen, in Begründung wie in den Folgen, ist hinsichtlich der Vergegenwärtigung der isländischen Frühzeit besonders aussagekräftig. Der Rechtsbruch Gunnars wirft kaum einen Schatten auf ihn, ungeachtet der Äußerungen seines völlig verstörten Bruders. Gunnarr ist dann auch völlig ungebrochen das heroische Ende gegönnt im alten Glanz. Flosis Rechtsbruch dagegen, in der schändlichen Schmähung Njáls – gerade Njáls! – ist moralisch verwerflich und das sind auch die Folgen, die nicht minder schändliche *brenna*. Dies stellt, extrem formuliert, gleichsam den moralischen Bankrott der ausgehenden altheroischen Frühzeit dar, beginnend mit der Tötung Hǫskulds. Aber da ist das heiligmäßige Sterben Hǫskulds und da ist Njáls Tod und der Tod Skarpheðins. In dem Umfeld Njáls gewinnt die isländische Übergangszeit eine neue Würde, in die auch Skarpheðinn einbezogen werden kann und die im Christlichen wurzelt. So wenn er – gegen besseres Wissen – dem Rat des Vaters, sich ins Haus zurück zu ziehen, folgt. Und da sind die zwei Kreuzzeichen, die sich Skarpheðinn vor dem Sterben eingebrannt hat. Im Mittelpunkt aber steht der Leichnam Njáls, von dem Hjalti sagen wird, dass er *„engan dauðs manns líkama sét hafi jafnbjartan"* („so strahlend, wie ich es noch nie an einem toten Menschen gesehen habe");[226] was alle für *stór jartegn* (ein großes Wunder)[227] halten. Der Autor vergisst aber das Altheroische nicht ganz. Da ist Njáls Aussage, bevor er sich ins Haus begibt, um dort zu sterben und sich weigert, Flosis Angebot des freien Abzugs anzunehmen: *„Eigi vil ek út ganga, því at ek em maðr gamall ok lítt til búinn at hefna sona minna, en ek vil eigi lifa við skǫmm."* („Ich bin ein alter Mann und tauge schwerlich dazu, meine Söhne zu rächen. Und in Unehre will ich nicht leben.")[228] Dass der friedliche Njáll hier das fatale Wort *hefna* in den Mund nimmt, rundet die Gesamthematik des Werkes mit einem heroischen Akzent ab. Desgleichen vollzieht Skarpheðinn eine subtile Heroisierung seines unkriegerischen Vaters, wenn er dessen Sterben wie folgt kommentiert: *„Nú mun faðir minn dauðr vera, ok hefir hvárki heyrt til hans styn né hósta"* („Nun dürfte mein Vater tot sein, und man hat von ihm weder Stöhnen noch Husten gehört")![229] Und da ist, neben Skarpheðins Kreuzmarke, seine Axt, die er vor dem Sterben noch in den Bal-

---

[226] *Brennu-Njáls saga*, S. 343 (*Njals saga*, S. 237).
[227] *Brennu-Njáls saga*, S. 342 (*Njals saga*, S. 217).
[228] *Brennu-Njáls saga*, S. 330 (*Njals saga*, S. 228).
[229] *Brennu-Njáls saga*, S. 331 (*Njals saga*, S. 229).

ken gerammt hatte und die nun auf den nicht minder heroischen Þorgeirr skorargeirr übergehen wird.

In Káris Racheaktionen lebt dann das Alte nochmals auf, doch schließlich kommt es zur Bußfahrt nach Rom, und es wird die Versöhnung zwischen Flosi und Kári besiegelt. Káris Vermählung mit Hildigunnr schließt den Kreis. Dem modernen Leser mag dies wie ein christliches Notdach über einer altheroischen Ruine erscheinen, doch man tut gut, goethezeitliche Kompositionsprinzipien nicht zu verabsolutieren. Der Verfasser der *Njáls saga* begnügte sich nicht damit, etwas *sǫgulegt* über einzelne Menschen der isländischen Frühzeit zu berichten, er wollte diese Frühzeit in der entscheidenden Phase des Übergangs zum Christentum auf eine Weise vergegenwärtigen, die es seinen Landsleuten und Zeitgenossen ermöglichte, sich der Besonderheit ihres Landes bewusst zu werden und sich eingebettet zu wissen in der Totalität eines Großepos. Was die *Heimskringla* für Norwegen als Königsgeschichte leistete, war die *Njáls saga* für die Isländer als Islandepos. Vergleichbares an Lebensfülle und Wirklichkeit hat die mittelalterliche Literatur des Kontinents nicht aufzuweisen.

Laxdœla saga

Betrachten wir abschließend zwei weitere umfangreiche Sagas, die *Laxdœla saga* und die *Grettis saga*,[230] mit Blick auf das Epos, was die Sonderstellung der *Njála* verdeutlichen wird. Es wird sich auch zeigen, dass sich im 13. Jahrhundert die isländischen Sagas zusehends zu einem Medium entwickelten, in dem versucht wurde, mit wachsender Bewusstheit die eigene Frühzeit erzählerisch differenziert zu ‚bewältigen' und nicht bloß Informationen über Besiedlung etc. zu liefern. Aus literarhistorischer Sicht ist die bloße Tatsache zu würdigen, dass es überhaupt im 13. Jahrhundert auf Island zu dem sich rasch entfaltenden Genus der *Islendingasögur* kommen konnte, das auf vielfältige Weise und mit unterschiedlicher Schwerpunktbildung auf die eigene Frühzeit einging, wie schon unser Überblick über die *Egils saga* und die *Gísla saga* erkennen ließ. Die *Laxdœla saga* und die *Grettis saga* reichern dieses Tableau bedeutsam an. Die Literaturgeschichte sollte diese unterschiedlichen literarischen Bemühungen um die eigene Frühzeit nicht nur registrieren, da doch anzunehmen ist, dass die Autoren Interesse daran hatten, ihr jeweiliges Vergangenheitsbild zur Geltung zu bringen. Bei diesen durchdachten und dann in vielen Fällen auch ausführlichen Darstellungen der eigenen Frühzeit, die zum Teil weit über das hinausgehen, was mündliche Überlieferungen zu bieten hatten, wie substantiell diese von Fall zu Fall auch sein mochten, ist doch nachdrücklich zu fragen, was diese Autoren bewogen hat, nicht nur Überlieferungen festzuhalten, sondern daraus ein bestimmtes Bild von der Vergangenheit und dem

---

[230] *Laxdœla saga*, hg. von Einar Ól. Sveinsson, Reykjavík 1934 (Íslenzk fornrit V). *Grettis saga Ásmundarsonar*, hg. von Guðni Jónsson, Reykjavík 1936 (Íslenzk fornrit VII), Nachdruck 1954.

Verhalten der Vorfahren zu machen. Dabei kam es zu sehr unterschiedlichen Deutungen der Faktoren, die das Dasein und Handeln dieser Menschen bestimmten.

Nun gibt es in einzelnen Sagas gelegentlich Hinweise auf andere Sagas – so erwähnt die *Grettis saga* z.B. die *Laxdœla* –, Ansätze zu kritischen Bemerkungen gibt es aber nicht. Die oft stark von einander abweichenden Bilder der Vergangenheit wurden offenbar problemlos hingenommen. Für Autoren und Publikum war also der Rahmen der Vergangenheitsdarstellung weit genug gespannt; ein Grettir hatte darin genau so Platz wie ein Njáll. Auch die Einbeziehung des Problems Heidentum/Christentum führte zu keinerlei Divergenzen. So ist auch von religiösen Eiferern keine Rede und z.B. in der *Grettis saga* ist der Priester problemlos in die abenteuerliche Geschichte Grettirs integriert wie König Olaf; ein extremes Beispiel ist auch die ‚hetzende' Frauengestalt Hildigunnr in der *Njála* – wie oben dargelegt. Für diese Einstellung ist schon die Annahme der neuen Religion durch die Isländer maßgebend geworden, bei der gleichsam der Hausverstand die Leitlinie vorgab. Das bot gute Voraussetzungen für eine breit angelegte und relativ tolerante Sicht auf die Vergangenheit, in der Platz für sehr Unterschiedliches sein konnte. Der Vielfalt der Perspektiven der einzelnen Sagas kam das zu Gute, wie ja auch Skaldik und die Bewahrung der Götterlieder – beides typisch für Island – davon profitierten.

Wenden wir uns abschließend der *Laxdœla saga* und der *Grettis saga* zu. Es ist aufschlussreich zu sehen, welche Probleme in diesen anspruchsvollen Texten im Mittelpunkt stehen und wie die Autoren damit umgehen. Die *Laxdœla* ging sehr bewusst ihren Weg und wartete mit eigenen Lösungen auf. Wie diese zu beurteilen sind, wird auch im Hinblick auf die *Njála* zu erörtern sein. Beiden Sagas gemeinsam ist die offenbare Tendenz zu einer anspruchsvollen Beschäftigung mit der isländischen Frühzeit. Man begnügte sich nicht damit, mündliche Überlieferungen, mehr oder weniger ausgestaltet, bloß zu registrieren, wobei sich allerdings gleich zu Beginn der Darstellung erhebliche Unterschiede zwischen den Sagas zeigen. Da die *Njála* jünger sein dürfte als die *Laxdœla saga*, stellt sich die Frage, wie es um die jeweiligen Vergangenheitsbilder bestellt ist, auch wenn es in der *Njála* keine direkte Bezugnahme auf die *Laxdœla* gibt. Es ist durchaus zu überlegen, ob nicht der Verfasser der *Njála* auch aufgrund seiner Quellenlage über das hinausgehen wollte, was die *Laxdœla* zu bieten hatte, indem er deren Bemühen um das komplexe Einzelschicksal der Guðrún und Kjartans auf der Basis des Epos weiterentwickelte zum isländischen Gesamtbild.

Wo die *Njála* gleich zu Beginn mit Hrúts Hinweis auf Hallgerðr ein erregendes Zeichen setzt und dann zielgerichtet einen Aktionsraum auflädt und Nebensächliches meidet, bietet die *Laxdœla saga* auf den ersten fast hundert Seiten eher das Bild eines erweiterten *Landnámabók*-Szenarios. Dieses vorwiegend historisierende Interesse zieht sich dann durch die Saga in antiquarisierenden Hinweisen wie *nú* [...] Dieser ungewöhnlich ausführlichen und problemlosen Einleitung kann man entnehmen, dass für den Autor Mythisch-Unheilvolles nicht so sehr Bestandteil seines Vergangenheitsbildes war. Es geht um die einzelnen Menschen als solche; das Gemeinwesen, vertreten im Thing, tritt nicht in seinen Gesichtskreis. Das Zurück-

treten außermenschlicher Mächte, Zauber, Schicksal zeigt sich auch darin, dass bestimmte ‚belastete' Gegenstände wie das Schwert *Fótbítr* an Bedeutung verlieren und eher als Relikte zu bewerten sind als gestaltende Faktoren.

Beim Bemühen des Autors, die Menschen und deren Verhalten in den Mittelpunkt zu stellen, zeigt sich in der *Laxdœla* ein Doppelaspekt, einerseits die schon lange erkannte Tendenz zu mittelalterlicher Verhöfischung, was vor allem die männliche Hauptgestalt, Kjartan, betrifft und andererseits die fast nibelungische Frauengestalt Guðrún; eine Quadratur des Kreises, die bezeichnendes Licht wirft auf die literarische Szenerie Islands im 13. Jahrhundert. Der Autor der *Njála*, wie wir gesehen haben, setzte sich dann seinerseits mit Heroik und Rache als Problemen des isländischen Gemeinwesens auf breiter Basis auseinander und führt vor, wie den Menschen der Frühzeit die Bewältigung dieses Problems gelang. Er vertraute die Lösung dieses Problems der neuen christlichen Generation an, Flosi und Hildigunnr. Aus moderner Sicht mag das zu kompositorischen Komplikationen führen und unbefriedigend erscheinen, ist aber gerade deshalb aufschlussreich mit Blick auf das, was ein isländischer Autor des 13. Jahrhunderts seinen Landsleuten der Frühzeit zutrauen konnte. Was in der *Njála* schließlich zu vereinigen war, klafft in der *Laxdœla* – verkörpert in Kjartan und Guðrún – noch auseinander; ein Indiz dafür, dass der Verfasser sich auf Neuland begab, wo der Autor der *Njála* dann schon ein kompakteres Bild der Vergangenheit darbieten konnte, das von gelungener Überwindung des Gegensatzes zwischen Heroik/Rache und Christentum kündete.

Mythisch-Magisches hält der Verfasser der *Laxdœla saga* von den Hauptgestalten fern. Das zeigt sich schon bei der Waffe *Fótbítr*, wogegen das Schwert bzw. der Spieß *Grásíða* der *Gísla saga* in dieser Hinsicht noch ungleich stärker unheilvoll belastet ist. In der *Laxdœla* verliert damit auch das Schicksalhafte an Bedeutung zugunsten des Humanums, eines Humanums, das wie auch in der *Gísla saga* auf wenige Personen beschränkt ist und das isländische Gemeinwesen als Ganzes noch nicht in den Blick nimmt. Diese unterschiedliche Belastung der Frühzeit in diesen besonders hochwertigen Sagas stellt einen wichtigen Gesichtspunkt dar. So spielen in der *Laxdœla* auch Begriffe wie *gæfa, ógæfa, ógæfumenn* kaum eine Rolle. Anders verhält es sich mit dem ebenfalls mit der Frühzeit verbundenen Konzept der Heroik. Es ist zu fragen, wie der Verfasser der *Laxdœla* als Isländer des 13. Jahrhunderts im Vergleich mit anderen Sagamännern damit umging. An zwei Hauptgestalten, einer männlichen und einer weiblichen, setzt er sich damit auseinander. Die Art, wie er verfährt, lässt eine nicht unbedeutende Reduktion des Heroischen erkennen oder dessen Verdünnung, wogegen dann die *Njála* in voller Breite und Tiefe sich diesem Problem als Zentralproblem der Frühzeit stellt und somit ein anderes Bild dieser Zeit entwirft. Die verfügbare mündliche Überlieferung spielt da natürlich auch mit, entscheidend ist aber die Perspektive des jeweiligen Autors.

Was die Heroik im Bezug auf Kjartan betrifft, kann man eine Art Verflachung feststellen, in der längst zu Recht erkannten Verhöfischung, was als Versuch zu werten ist, die Frühzeit in neuem Licht erscheinen zu lassen, und auf diesen Versuch kommt es an, wenn man die literarische Szene Islands in den Blick nimmt. Die ge-

stalterischen Grenzen dieses Versuchs werden im Vergleich mit der *Njála* – man denke an die *brenna*-Episode – deutlich und lassen ihn als plakativ erscheinen. Es zeigt sich schon bei der Schilderung des Auftretens Kjartans am norwegischen Hof, wo er schließlich, wie zu erwarten, zu hohen Ehren gelangt. Diese Episode, auf die wir bereits oben in Verbindung mit der Frage nach dem *einstaklingr*-Bewusstsein hingewiesen haben, ist aber auch im Zusammenhang mit der Heroisierungsthematik zu sehen, auf die der Autor nicht verzichten durfte und wollte; es ging ja schließlich um Kjartan. Angesichts des gewaltsamen Vorgehens des norwegischen Königs in seinen Christianisierungsbestrebungen lässt es der Autor zu einem abrupten – wie gleichsam vorgefertigen – heroischen Auftrumpfen Kjartans kommen:

> „Engis manns nauðungarmaðr vil ek vera", segir Kjartan, „meðan ek má upp standa ok vápnum valda; þykki mér þat lítilmannligt, at vera tekinn sem lamb ór stekk eða melrakki ór gildru; þykki mér hinn kostr miklu betri, ef maðr skal þó deyja, at vinna þat nǫkkut áðr, er lengi sé upp haft síðan."
>
> „Unter keines Mannes Gewalt werde ich mich begeben", sagt Kjartan, „solange ich aufrecht stehen und meine Waffen gebrauchen kann. Es schiene mir auch von der Art kleiner Leute zu zeugen, wie ein Lamm aus der Hürde oder ein Fuchs aus der Falle geholt zu werden. Besser scheint mir zu sein, wenn man schon sterben soll, etwas zu vollbringen, was lange nachlebt."[231]

Mit der Abwertung dessen, was er als *lítilmannligt* bezeichnet, nimmt Kjartan für sich die *stórmennska* in Anspruch, dieses imponierende Männlichkeitsideal, das die Sagas in den Menschen der Frühzeit verkörpert sehen wollten. Man kann darin die stark idealisierende Tendenz erkennen als nicht unwesentlichen Impuls zur literarischen Ausgestaltung der eigenen Frühzeit.

Kjartan trägt dann etwas dick auf, wenn er von seiner Absicht spricht *at brenna konunginn inni* (den König in seinem Hause verbrennen),[232] was Bolli konsequent auch gleich als nicht *lítilmannligt* (kleiner Leute Art) kommentiert. Grelle Töne dieser Art finden sich in der *Njála* nicht. Taten brauchen allerdings in der *Laxdœla* diesem zu perfekten heroischen Credo nicht zu folgen, da sich ja alsbald eine enge Freundschaft zwischen Kjartan und dem König entwickelt.

Auch nach der Rückkehr nach Island erwartet den Hörer/Leser statt Kunde von kämpferischen Taten die leicht anrüchige Episode von Kjartans Blockade der hygienischen Einrichtungen der Bolli-/Guðrún-Partei. (Hierfür muss es eine starke mündliche Tradition gegeben haben, da ein Autor kaum auf diese seltsame Idee verfallen wäre.) Die Guðrún-Partei zeichnet sich durch fragwürdige Eigentumsdelikte aus, und Zwist über Landkauf erhöht die Spannung. Zu Mord und Totschlag kommt es aber zunächst nicht, das Thing, dieses Herzstück der *Njála*, spielt keine Rolle. Die Tötung Kjartans hängt auch nur vordergründig mit diesen Zwistigkeiten

---

[231] *Laxdœla saga*, hg. von Einar Ól. Sveinsson, Reykjavík 1934 (Íslenzk fornrit V), S. 119. Deutsche Übersetzung (für dieses und alle folgenden Zitate aus der *Laxdœla saga*) aus: *Laxdœla saga. Die Saga von den Leuten aus dem Laxardal*, herausgegeben und aus dem Altisländischen übersetzt von Heinrich Beck, München 1997, S. 104.

[232] *Laxdœla saga*, S. 119 (*Laxdœla saga. Die Saga…*), S. 104.

zusammen, vielmehr mit der nibelungischen Eifersucht. Das Moment des Heroischen wird also praktisch vom Mann auf die Frau verlagert, die Guðrún der *Laxdœla* wird zur nibelungischen Brynhildr, wenn der Autor Guðrún nach der Tötung Kjartans in ihrem hochkonzentrierten Gespräch mit Bolli sagen lässt: *„[...] er mér þykkir mest vert, at Hrefna mun eigi ganga hlæjandi at sænginni í kveld.“* („was mir am besten erscheint, daß nämlich Hrefna heute abend nicht lachend zu Bett gehen wird.“)[233] Die Strophen 8 und 30 der *Sigurðarkviða in skamma* bieten sich zum Vergleich an. Diese Übereinstimmung mit der eddischen Nibelungenüberlieferung wird sich aber als gebrochen erweisen, lässt aber erkennen, wie wichtig für bestimmte Sagaverfasser diese Annäherung der Menschen der isländischen Frühzeit ans Altheroische gewesen sein muss. Wo die *Laxdœla* sich mit der eben dargelegten Thematik begnügt, es also gleichsam beim Zitat bewenden lässt, führt dann die *Njála* darüber eine Grundsatzdiskussion, die sich durch das ganze Werk zieht.

Ist die Reaktion Guðrúns auf die Kunde vom Tod Kjartans auch von altnibelungischer Härte geprägt, Bollis Antwort liegt ebenfalls auf dieser Linie, so sackt diese fast altheroische Szene dann ab ins ‚Ganzgewöhnliche‘ eines häuslichen Zwists, wenn es heißt: *Guðrún fann þá, at Bolli reiddisk, ok mælti: „Haf ekki slíkt við, því at ek kann þér mikla þǫkk fyrir verkit; þykki mér nú þat vitat, at þú vill ekki gera í móti skapi mínu.“* (Gudrun bemerkte da, daß Bolli zornig war, und sprach: „Sag das nicht, denn ich bin dir sehr dankbar für deine Tat. Ich glaube nun zu wissen, daß du nichts gegen meinen Willen unternimmst.“)[234]

Im Gegensatz zur weiblichen Hauptgestalt gibt es bei Kjartan keinerlei Annäherung an Nibelungisches. Er wird viel mehr fast ins Märtyrerhafte stilisiert, indem es heißt, dass er die Waffe wegwirft und sich dem Tod preisgibt.

Die Saga hält dann noch verschiedene Ereignisse aus Guðrúns Leben fest. Schließlich heißt es: *Nú tekr Guðrún mjǫk at eldask ok lifði við slíka harma, sem nú var frá sagt um hríð. Hon var fyrst nunna á Íslandi ok einsetukona.* (Gudrun begann nun sehr zu altern und lebte weiter mit dem Kummer, von dem im Vorangegangenen erzählt wurde. Sie war die erste Nonne und Einsiedlerin auf Island.)[235] Kurz darauf erfährt man: *ok er þat sǫgn manna, at hon yrði sjónlaus. Guðrún andaðisk at Helgafelli* (und die Leute sagen, daß sie schließlich erblindete. Sie starb auf Helgafell und fand dort auch ihre Ruhe.)[236] Zwischen diesen beiden Passagen schiebt der Autor einen umfangreichen Abschnitt ein. Man erfährt darin aber nichts über ihre religiöse Einstellung und wie es dazu kam. Stattdessen geht es nachdrücklich um ihr Verhältnis zu ihren Männern. In der zweimaligen Frage Bollis geht es um das Verb *unna* (lieben), das ins Sentimentale weist; dabei kommt es auf die gekonnte Stilisierung an, die die Bedeutung des Gesagten unterstreicht. Bolli will erfahren: *„Hverjum hefir þú manni mest unnt?“* („Welchen Mann hast Du am meisten geliebt?“)[237] Der Akzent

---

[233] *Laxdœla saga*, S. 154f (*Laxdœla saga. Die Saga...*), S. 132.
[234] *Laxdœla saga*, S. 155 (*Laxdœla saga. Die Saga...*), S. 132.
[235] *Laxdœla saga*, S. 228 (*Laxdœla saga. Die Saga...*), S. 192.
[236] *Laxdœla saga*, S. 228f (*Laxdœla saga. Die Saga...*), S. 193.
[237] *Laxdœla saga*, S. 228 (*Laxdœla saga. Die Saga...*), S. 192.

liegt auf *mest*. Die Antwort ist von packender Sagahaftigkeit: *„Þeim var ek verst, er ek unna mest."* („Dem fügte ich Schlimmstes zu, den ich am meisten geliebt habe.")[238] *De facto* wird mit dieser herausgehobenen und die Saga abschließenden Episode die Minne zum durchgehenden Thema erhoben. Die *Njála*, die mit dem Einsatz der Helena-Formel – Schönheit der Hallgerðr als Unheilsquelle – ebenfalls die Minne als Zentralthema zu favorisieren scheint, wird sich nicht darauf beschränken.

Auch die männliche Hauptgestalt, Kjartan, ist von der Minne betroffen. Neben Guðrún geht es andeutungsweise auch um Ingibjǫrg, die Schwester des Königs Óláfr Tryggvason. Die Freundschaft zwischen Kjartan und Bolli verschärft die Problematik, wenn es heißt, dass Bolli und Kjartan *unnusk mest* (liebten sich am meisten),[239] und wenn man im selben Atemzug erfährt, dass Kjartan und Guðrún oft beisammen sind. Die enge Freundschaft der Väter, Óláfr und Ósvífr, verdichtet das menschliche Netz. In diesem dichten Kontext fällt nun eine Äußerung, die Grundsätzliches über die Perspektive der *Laxdœla saga* verrät. Vater Óláfr spricht mit Kjartan über dessen Besuche bei Guðrún. Es ist ihm das offenbar nicht ganz geheuer, obgleich er anerkennen muss, dass Guðrún *„ein er svá kvenna, at mér þykki þér fullkosta"* („und sie allein für die hielte, die ganz zu dir paßte").[240] Doch dann folgt aber: *„Nú er þat hugboð mitt, en eigi vil ek þess spá, at vér frændr ok Laugamenn berim eigi allsendis gæfu til um vár skipti."* („Es ist eine Ahnung, aus der ich jedoch keine Vorhersage machen will, daß unsere Verwandten und die Leute von Laugar kein dauerhaftes Glück verbinden wird.")[241] Óláfr will seine Vorahnungen nicht als Prophezeihung verstanden wissen, aber immerhin, das Schicksalswort *gæfa* ist gefallen – wenn auch nur andeutungsweise. Der Autor nimmt also eine ungleich ‚modernere' Position ein als die Verfasser der *Gísla saga* oder gar der *Grettla*. Diese diskret geäußerte Distanzierung von einer festen Prophezeihung ist sehr aufschlussreich, bedeutet sie doch nichts mehr und nichts weniger als eine Abkehr von dem typischen Vergangenheitsbild, das geprägt ist von unausweichlicher Schicksalsverfallenheit. So treffen z.B. die Voraussagen eines Gestr oder Glámr unaufhaltsam ein. Die *Njála* wird dann auch über die modern anmutende Auflockerung verfügen, wenn man an das Zukunftswissen Njáls denkt, das eine mechanische Festlegung des Kommenden meidet. Ich sehe darin einen nicht unwesentlichen Beitrag zur ‚Bewältigung' der isländischen Frühzeit durch die Sagaautoren. Die *Njála* wird die Tendenz der Verlagerung vom ausgweglosen Walten des Schicksals hin zur Entscheidung der Menschen auf breiter Basis weiterführen. Kjartan respektiert die Ansicht des Vaters, meint aber, *at þetta myndi betr takask* (daß er auf besseren Fortgang hoffe).[242] Diese konzentrierte Episode wird komplettiert durch den Hinweis, dass Kjartan immer von Bolli begleitet wird. Das Geschehen in der *Laxdœla* liegt also ganz und gar in den Händen der Beteiligten. In diesem Zusammenhang noch ein Blick auf den erotischen

---

238 *Laxdœla saga*, S. 228 (*Laxdœla saga. Die Saga...*), S. 193.
239 *Laxdœla saga*, S. 112 (*Laxdœla saga. Die Saga...*), S. 98.
240 *Laxdœla saga*, S. 112 (*Laxdœla saga. Die Saga...*), S. 99.
241 *Laxdœla saga*, S. 112 (*Laxdœla saga. Die Saga...*), S. 99.
242 *Laxdœla saga*, S. 112 (*Laxdœla saga. Die Saga...*), S. 99.

Nebenschauplatz, den norwegischen Hof. Es geht dabei um den Gunnhildr-Komplex. In der *Egils saga* spielt die erotische Gier der *konungamóðir* (Königinmutter) keine Rolle; da geht es nur um die böse Zauberin, die aber gegenüber dem Dichter Egill den Kürzeren zieht. In der *Njála* dagegen wird das aufgegriffen, in der Episode mit Hrútr, aber des Bösen entkleidet und somit schon humanisiert. Magisches wirkt nur noch nach im Bann, den Gunnhildr über Hrúts künftig eheliche Verbindung auf Island ausspricht. Von Gunnarr selbst wird das ferngehalten, der norwegische Hof spielt für ihn keine Rolle. Die *Laxdœla* deutet das typische Gunnhildr-Erlebnis um in Kjartans Romanze mit der schönen Ingibjǫrg, der Schwester des Königs Óláfr. Das fügt sich nahtlos in das bewusst stärker geglättete Vergangenheitsbild dieser Saga. Ob der Autor damit auch beabsichtigte, Bollis ‚Verrat' an Kjartan zu entschuldigen, sei dahingestellt. Auf eine entsprechende Anspielung Bollis bei dessen Trennung von Kjartan antwortet Letzterer: *„Haf ekki slíkt við, en bera skaltu frændum várum kveðju mína ok sá vinum."* („Rede nicht dergleichen, und bringe meine Grüße unseren Verwandten und auch den Freunden.")[243]

Der Verfasser der *Laxdœla saga* mit ihrer Konzentration auf das Problem der Hauptgestalten wollte kein Epos schreiben. Er blieb im Rahmen der Individualgeschichte ausgewählter Personen und leistete darin seinen besonderen Beitrag zum Bild der isländischen Vergangenheit. Die Probleme der isländischen Gesellschaft in ihrer Ganzheit nahm er nicht in den Blick. So wird auch z.B., wie erwähnt, nur nebenbei registriert, dass Guðrún *einsetukona* wird und es gibt keine Hinweise darauf, was das für sie bedeutete. Man vergleiche damit die Gestalt des Flosi in der *Njála*, an der die schmerzliche Spannung zwischen Alt und Neu eindrucksvoll vorgeführt wird. Mag der abschließende Hinweis in der *Njála* auf die Pilgerfahrt in den Süden wie ein Appendix anmuten, so zeigt sich auch darin und in der abschließenden ehelichen Verbindung Káris mit Hildigunnr die Entwicklung von der bloßen Isländersaga zum Islandepos.

---

[243] *Laxdœla saga*, S. 126 (*Laxdœla saga. Die Saga...*), S. 110.

Grettis saga

Abschließend ein Blick auf die *Grettis saga*, die allein schon vom Umfang her sich zur Beurteilung anbietet. Verglichen mit der *Njála* ist sie deren absolutes Gegenteil, was die Frage aufwirft, ob nicht da doch ein Zusammenhang bestehen könnte. Nun ist anzunehmen, dass die *Grettis saga* jünger ist als die *Njála*, ein Eingehen Letzterer auf Erstere also auszuschließen ist. Aber da ist die mündliche Überlieferung, die im Fall der *Grettis saga* besonders reich und nachhaltig gewesen sein dürfte und dem Autor der *Njála* sicherlich nicht unbekannt war. Dazu kommt, dass der Verfasser der *Grettis saga*, wenn man die Anlage betrachtet, eher ein bloßer Kompilator einer reichen Überlieferung als ein strukturierender Autor war, so dass es nicht abwegig sein dürfte anzunehmen, dass der Dichter der *Njála* sich mit seinem eigenen Vergangenheitsbild auch von verbreiteten Überlieferungen *à la Grettla* unterscheiden und ein differenziertes und umfassenderes Bild von den Menschen der Frühzeit entwerfen wollte. Wo die *Njála* schon auf den ersten Seiten die Weichen stellt für das Kommende, enthalten die ersten 13 Kapitel der *Grettla* nichts, was für das Künftige von Bedeutung wäre. Erst mit der Erwähnung der Geburt des Helden beginnt das Geschehene, das sich ausschließlich auf das Leben dieses einzelnen Menschen konzentriert. Das Leitthema besteht darin, zu zeigen, dass der Held *reyna afl* (Kraft erproben) will. Im Vergleich zur *Njála* ist das ostentativ wenig. Interessant dabei, dass vor allem zu Beginn der Laufbahn Grettirs dessen unangenehme Eigenschaften hervorgehoben werden und durchgehend sein *ofsi* (Übermut) negativ vermerkt wird. Dieser Aspekt wird mit solcher Penetranz verfolgt, dass man sich bei aller Bewunderung für diesen heldenhaften Menschen fragt, ob nicht da aus christlicher Sicht ein gleichsam typisches Bild von einem Menschen gezeigt wird, der doch noch, bei aller konventionellen Christlichkeit, die diese Saga bereits kennzeichnet, mit seiner Überheblichkeit in der mythischen Düsternis der Frühzeit lebte – gleichsam als eine Art *caveat*. Es ist aber festzuhalten, dass es nicht zu einer direkten Warnung vor *superbia* kommt. Die *Njála* hatte da schon längst aufklärend eingegriffen. Die Betonung der ungewöhnlichen körperlichen Überlegenheit des Helden färbt auch auf viele andere Gestalten dieser Saga ab. Immer wieder heißt es von neu ins Geschehen eintretenden Männern, dass sie über ungemeine Körperkraft verfügten; gleichsam ein Gütesiegel der frühzeitlichen Isländer. Bei Grettir zeichnet sich das schon in früher Jugend ab. Ein markantes Beispiel ist der Ringkampf mit dem etwas älteren und sehr starken Auðunn. Schon dieses frühe Kräftemessen gewinnt in dieser Saga hohe Bedeutung. Grettir unterliegt noch, doch er quittiert seine Niederlage mit der hochkarätigen, sagagemäßen Aussage: *„Þræll einn þegar hefnisk, en argr aldri."* („Ein Knecht nur rächt sich gleich, ein Feigling nie.")[244] Der junge Grettir ist natürlich weder Sklave noch Feigling und bereitet mit seiner Äußerung eine ausgedachte, fast feierliche Rache eines heroischen Menschen vor. Diese sprichwörtliche Äußerung ist

[244] *Grettis saga Ásmundarsonar* (wie Anm. 230), S. 44. Deutsche Übersetzung (für dieses und alle folgenden Zitate aus der *Grettis saga*) aus: *Die Saga von Grettir*, aus dem Altisländischen übersetzt und kommentiert von Hubert Seelow, Düsseldorf/Köln 1974, S. 41.

in diesem Kontext freilich deplaziert, bezieht sie sich doch auf einen seriösen Rachekasus, rührt somit an die Substanz altisländischen Rachedenkens und wertet diese Rauferei über Gebühr auf.

In der *Njála* war diese einseitige Ausrichung auf die körperliche Überlegenheit schon einer differenzierteren Sicht gewichen, was sich pointiert an dem einen Haupthelden, Gunnarr, zeigt, ganz zu schweigen vom weisen Njáll.

Eine Kraftprobe besonderer Art bot sich im Kampf mit dem Wiedergänger Glámr, der dem Geschehen über die bloße Kraftprobe hinaus eine mythische Perspektive eröffnete, die das Leben des Helden von Grund auf veränderte und dem Humanum Raum gab, worin sich dann auch die Leidensfähigkeit des Helden offenbaren konnte und die Tragfähigkeit menschlicher Beziehungen, vor allem im Familiären, erweisen sollte. Über drei Seiten verwendet der Autor auf die Schilderung dieses Kampfes und des teuer erkauften Sieges. Wo die *Njála* ihr vielschichtiges Geschehen fast ausschließlich der Verantwortlichkeit der beteiligten Menschen anvertraut, macht die *Grettla* ein unheimliches ins Mythische weisendes Ereignis zum Knackpunkt der Saga. Die *Njála* hat z.B. nur in der Nebenepisode von Gunnars Erscheinen in seinem Grabhügel einen mythischen Rest, was aber ohne Einfluss auf das Geschehen bleibt, eine Art Konzession an das Publikum, das mit mythischen Elemente rechnete? Nun, die *Grettis saga* erfüllte derartige Erwartungen auf beeindruckende Weise. Nicht minder wichtig als der Kampf Grettirs selbst ist dessen Einbettung. Dabei kommt dem besondere Bedeutung zu, was ich vor Jahren mit dem Begriff „wirkende Außenwelt" zu umschreiben versuchte als wesentliches Element der noch mythisch fundierten archaischen Lebenswelt. Der Wiedergänger Glámr muss erfahren, dass er im innerhäuslichen Bereich unterliegen dürfte und versucht nun, den Gegner ins ungeschützte Freie zu zerren, unter das fahle Mondlicht und die dahinziehenden Wolkenfetzen: *Nú í því er Glámr fell, rak skýit frá tunglinu, en Glámr hvessti augun upp í móti [...] „Þá legg ek þat á við þik, at þessi augu sé þér jafnan fyrir sjónum [...]"* (Jetzt in dem Augenblick als Glam fiel, zog eine Wolke vom Mond weg. Glam aber schaute mit durchdringendem Blick auf [...]. „Dann verfluche ich dich dazu, daß du immer diese Augen vor dir siehst [...]").[245] Alles werde für Grettir eine unheilvolle Entwicklung nehmen, er werde geächtet werden und die Einsamkeit nicht ertragen können; *ógæfa ok hamingjuleysi* (Mißgeschick und Unglück)[246] werden sein Leben bestimmen und ihn schließlich *til dauða draga* (zum Tode ziehen).[247] Diese wichtigen Begriffe, die die *Njála* von ihren Frühzeitmenschen bereits fernzuhalten vermochte, erweisen hier erneut ihre Macht, was an die *Gísla saga* denken lässt und die Sonderstellung der *Njála* unterstreicht.

Das Unheil, das nun unaufhaltsam ins Dasein Grettirs einbricht, bewirkt aber, dass über die Darstellung des bloßen Kräftemessens hinaus auch das Menschliche stärker hervortreten kann, wobei vor allem das Verhältnis zur Mutter humanisierend wirkt. Wir überschlagen Manches. Grettir muss nun erfahren, dass sein Vater ge-

---

[245] *Grettis saga*, S. 121 (*Die Saga von Grettir*, S. 99).
[246] Vgl. *Grettis saga*, S. 121 (*Die Saga von Grettir*, S. 99).
[247] *Grettis saga*, S. 121 (*Die Saga von Grettir*, S. 99).

storben ist, dass man seinen Bruder Atli ermordet hat und dass er selbst geächtet ist. Als nicht unwichtig ist festzuhalten, dass bei dieser Ächtung das Thing nur eine nebensächliche Rolle spielt; verglichen mit der *Njála* eine andere Welt, in der sich diese Frühzeitmenschen bewegen. Grettir nimmt zu diesen drei Unheilsbotschaften mittels einer Skaldenstrophe Stellung:

Allt kom senn at svinnum,
skeð mín, bragar tíni,
fǫður skal drengr af dauða
drjúghljóðr ok svá bróður;
þó skal margr í morgin
mótrunnr Heðins snótar,
brjótr, of slíkar sútir,
sverðs, daprari verða.

Auf einmal kam alles zum klugen
Vortragenden des Gedichts; meine Ächtung;
der Mann soll auch sehr still sein
wegen dem Tod des Vaters und des Bruders;
doch mancher Baum des Treffens des Mädchens Hedins
wird morgen trauriger werden
über solche Schmerzen,
Brecher des Schwertes.[248]

Die anspruchsvolle Versform verleiht der Aussage zusätzliches Gewicht. Man denke an Gíslis ‚Nibelungenstrophe', die ebenfalls an einem Wendepunkt des Geschehens – Verrat der Schwester – eingesetzt wird. Der praktische Verzicht der *Njáls saga* auf Strophen mag an der Überlieferung liegen, ist aber auch ein willkommenes Indiz dafür, dass diese Saga fest in der Welt der Prosa verankert ist.

Grettirs Strophe ist, wie es sich gehört, auf die beiden Hälften, je vier Verse angelegt. Die zweite Hälfte ist als Überbietung der ersten Hälfte gedacht, wie das einleitende *þó skal* ankündigt. Der bitteren Einsicht, ausgedrückt in der Intensivform *drjúghljóðr* am Schluss der ersten Hälfte, entspricht am Schluss der zweiten Hälfte der überbietende Komparativ *daprari,* nun auf andere Menschen bezogen, die seine Kampfkraft spüren werden. Dieser Doppelaspekt ist ein guter Spiegel dessen, worum es in dieser Saga geht: Leiderfahrung und imponierende Waffentaten.

Grettir, zurückgekehrt von seiner verhängnisvollen Ausfahrt, bei der es zu der fatalen *húsbrenna* gekommen war, und der nun von seiner Ächtung erfahren muss, sucht seine Mutter auf; Frauen wird in den Sagas ohnehin Wichtiges anvertraut. Grettirs Verhältnis zu seinem Vater war kühl; nicht so das zu seiner Mutter. Schon bei seiner Ausfahrt heißt es, dass sie sich seiner annimmt, indem sie ihm in einer kleinen Abschiedsszene eine kostbare Waffe, das Schwert *Jǫkulsnautr*, übergibt und meint, er werde es brauchen können, denn es sei *sigrsælt* (es brachte [...] Sieg).[249] Dieses Schwert wird zwar dann bei einem Kampf erwähnt, spielt aber weiter keine

[248] *Grettis saga*, S. 147 (*Die Saga von Grettir*, S. 120).
[249] *Grettis saga*, S. 49 (*Die Saga von Grettir*, S. 45).

Rolle, und Grettir gibt es seinem Bruder Atli, es erweist sich also als totes Motiv. Bezeichnend für die Erzählweise des Autors ist es aber, dass er sich offenbar nichts von dem entgehen lassen will, was für die Ausgestaltung der Frühzeit charakteristisch sein könnte.

In der Begegnung, zu der es nun kommt, erscheint die Mutter als leidgeprüfte Frau, die schonungslos ihre Lage darstellt: *„en svipul verðr mér sonaeignin; er sá nú drepinn, er mér var þarfastr, en þú útlægr gǫrr ok óbótamaðr, en inn þriði er svá ungr, at ekki má at hafask"* („doch vergänglich ist für mich der Besitz von Söhnen; der ist jetzt erschlagen, der mir am nützlichsten war, und du bist geächtet worden und man braucht keine Buße für dich zu bezahlen, und der dritte ist so jung, daß er nichts ausrichten kann").[250] Diese Szene mit der Mutter, die die Ächtungszeit einleitet, erhält eine Entsprechung in der letzten Begegnung Grettirs mit seiner Mutter, die das tragische Ende einleitet. Grettir kann Einsamkeit und Dunkelheit nicht mehr ertragen. Guðmundr inn ríki rät ihm nun, auf dem der Küste vorgelagerten Felseneiland Drangey Zuflucht zu suche, das nur mittels einer Leiter zu ersteigen sei und somit Sicherheit biete. Grettir will diesem Rat auch folgen, sucht aber noch seine Mutter auf, was der Autor zu einer großen Szene ausgestaltet, in der Wesentliches der Saga auf einprägsame Art und Weise zur Geltung kommt. Im Mittelpunkt dieser abschließenden heroisierenden Szene steht dann auch die Mutter. Damit reiht sich die *Grettis saga* ein in die Tradition, die der Frau eine bevorzugte Stellung neben dem männlichen Helden zuweist. Die altheroischen Nibelungenfrauen Guðrún und Brynhildr zeugen davon und noch Gíslis Rühmung seiner resoluten Ehefrau vor seinem Tod ist eine rührende häusliche Variante davon.

Grettir bekennt, dass er es nicht mehr ertragen kann *„at vera einn saman"* („allein zu sein").[251] Es geht um das bedrückende Erleben des Ausgeliefertseins – keine Rede mehr von *reyna afl.* Ein leidensfähiger Mensch steht vor uns. Grettirs Geständnis, er könne nicht mehr ohne Begleiter auskommen, erfährt man noch aus dem Mund des Autors. Die Antwort Illugis erfolgt in direkter Rede und man tritt in die Szene ein. Keine billige Heroik, sondern echte Bruderliebe bestimmt Illugis Entschluss. Grettir ist beglückt, will Illugis Angebot aber nur annehmen, wenn es auch die Mutter annimmt, die nun das Wort hat. Mit wenigen packenden Worten geht sie auf ihre Situation ein. Doch um Grettir zu helfen, nehme sie es auf sich *„[...] at sjá á bak ykkr báðum sonum mínum"* („euch, meine beiden Söhne, fortgehen zu lassen").[252] Sie stattet ihre Söhne mit dem Nötigsten aus, begleitet sie hinaus und verkündet ihre schicksalhaften Abschiedsworte. Wiederum geht es um *„synir mínir tveir"* („meine zwei Söhne").[253] Sie betont, dass ihre Söhne *„vápnbitnir munu þit verða"* („ihr werdet von Waffen verletzt werden"),[254] ein heroisierender Moment, worauf Grettir entsprechend antworten kann. Die Warnung vor böser Zauberei beschließt ihre Rede

---

250 *Grettis saga*, S. 153 (*Die Saga von Grettir*, S. 124).
251 *Grettis saga*, S. 222 (*Die Saga von Grettir*, S. 176).
252 *Grettis saga*, S. 223 (*Die Saga von Grettir*, S. 177).
253 *Grettis saga*, S. 223 (*Die Saga von Grettir*, S. 177).
254 *Grettis saga*, S. 223 (*Die Saga von Grettir*, S. 177).

und es folgt ein Satz, der sich wie eine Nebenbemerkung anhört und der doch diese große Szene auf unvergessliche Weise nahebringt und humanisiert. Es heißt da: *En er hon hafði þetta mælt, grét hon mjǫk* (Und als sie das gesagt hatte, weinte sie sehr.)[255] Eine Bemerkung, die gerade durch ihre Kargheit den Reichtum dieser Prosa offenbart. Das letzte Wort hat – der Anlage des Werkes entsprechend – Grettir. Er sagt zum Abschied: *„Grát þú eigi, móðir; þat skal sagt, at þú hafir sonu átt, en eigi dœtr, ef vit erum með vápnum sóttir, ok lif vel ok heil."* („Weine nicht, Mutter; das soll gesagt werden, daß du Söhne gehabt habest, und nicht Töchter, wenn wir mit Waffen angegriffen werden, und lebe wohl und glücklich.")[256] Zu Beginn von Grettirs Laufbahn hatte ihm seine Mutter noch als besondere Waffe das Schwert *Jǫkulsnautr* überreicht, was sich, wie gesagt, allerdings als totes Motiv herausstellte, also eher als Konzession an Erwartungen des Publikums zu werten ist. Eine Annäherung an den Typ der hetzenden Frau wird ganz vermieden, statt dessen Tränen.

Bei der Schilderung von Grettirs Untergang zieht der Autor viele Register, was an der sicherlich reichen mündlichen Überlieferung liegt, darüber hinaus aber auch seine Erzählhaltung illustriert, Zauberei spielt dabei eine entscheidende Rolle. Die *Njála* hatte dessen nicht mehr bedurft. Mit der gleichen Selbstverständlichkeit und ohne jede Problematisierung gehört zum Vergangenheitsbild der *Grettla* auch die neue Religion. Der Priester ist einfach da. Selbst die Ohnmacht Olafs des Heiligen angesichts des verhängnisvollen Auftritts des rätselhaften *piltr* (Knaben), dessen Intervention das Schicksal Grettirs bestimmt, wird bloß registriert. Es fehlt auch jeder Hinweis darauf, dass das Tun Grettirs, das weitgehend auf *reyna afl* abzielt, als Hybris verdächtigt würde.

Was lässt sich aus diesen Bemerkungen zur *Grettis saga* hinsichtlich der Gattungsfrage Epos sagen? Die *Grettis saga* bleibt im Rahmen einer einsträngigen spannenden Geschichte, menschlich durchaus anrührend, worin aber die isländische Frühzeit nur einen zeitlichen Rahmen bildet. Zuvor hatte schon der Autor der *Njála* die isländische Frühzeit als großen humanen Handlungsraum konzipiert, in dessen Daseinsfülle sich die Isländer des ausgehenden 13. Jahrhunderts eingebettet fühlen konnten – eben im Epos.

---

[255] *Grettis saga*, S. 224 (*Die Saga von Grettir*, S. 177).
[256] *Grettis saga*, S. 224 (*Die Saga von Grettir*, S. 177).