

<b>Zeitschrift:</b>	Beiträge zur nordischen Philologie
<b>Herausgeber:</b>	Schweizerische Gesellschaft für Skandinavische Studien
<b>Band:</b>	52 (2013)
<b>Artikel:</b>	Von monströsen Helden und heldenhaften Monstern : zur Darstellung und Funktion des Fremden in den originalen Riddarasögur
<b>Autor:</b>	Lambertus, Hendrik
<b>Kapitel:</b>	1: Einleitung
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-858187">https://doi.org/10.5169/seals-858187</a>

### **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:** 07.12.2025

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

# 1. Einleitung

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

## 1.1 Das vielgestaltige Fremde

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 1.2 Identität und Alterität

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

<sup>3</sup> Wierlacher 1993:41.

<sup>4</sup> Assmann/Assmann 1990:27.

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

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

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

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

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

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

<sup>5</sup> Ebd.:21.

<sup>6</sup> Ebd.:21. Die Assmanns setzen sich bei der Darstellung dieser Denkfigur mit den Erwägungen des Staatsrechters Carl Schmitt auseinander.

<sup>7</sup> Ebd.:23.

<sup>8</sup> Ebd.:28.

<sup>9</sup> Ebd.:28.

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

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

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

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

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

### 1.3 Das Fremde als Relation

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

<sup>11</sup> Assmann/Assmann 1990:39.

<sup>12</sup> Simmel 1923:765.

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

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

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

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

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

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

<sup>13</sup> Ebd.:769–770.

<sup>14</sup> Ebd.:765.

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

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

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

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

## 1.4 Das Fremde als verdrängtes Eigenes

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

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

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

---

<sup>16</sup> Kristeva 1990:104.

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

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

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

## 1.5 Autorität und Staunen

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

<sup>17</sup> Ebd.:11.

<sup>18</sup> Ebd.:208–209.

<sup>19</sup> Ebd.:209.

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

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

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

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

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

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

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

<sup>21</sup> Greenblatt 1994:138.

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

<sup>23</sup> Greenblatt 1994:38.

<sup>24</sup> Ebd.:39.

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

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

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

## 1.6 Das Fremde als Bedrohung der Ordnung

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

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

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

<sup>26</sup> Waldenfels 2006:15.

<sup>27</sup> Ebd.

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

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

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

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

<sup>28</sup> Waldenfels 2006:16.

<sup>29</sup> Ebd.:20.

<sup>30</sup> Ebd.:118.

<sup>31</sup> Ebd.:21.

<sup>32</sup> Ebd.:20.

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

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

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

## 1.7 Das kolonialisierte Fremde

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

<sup>33</sup> Ebd.:19.

<sup>34</sup> Ebd.:16.

<sup>35</sup> Ebd.:17.

<sup>36</sup> Ebd.:18.

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

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

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

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

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

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

<sup>37</sup> Said 1978:50.

<sup>38</sup> Ebd.:1.

<sup>39</sup> Ebd.:40.

<sup>40</sup> Ebd.:43–44.

<sup>41</sup> Ebd.:36.

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

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

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

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

<sup>42</sup> Ebd.:1.

<sup>43</sup> Ebd.:43.

<sup>44</sup> Ebd.:53.

<sup>45</sup> Ebd.:54.

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

<sup>47</sup> Said 1978:63.

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>50</sup> Bhabha 1994:160.

<sup>51</sup> Bhabha 1990b:210.

<sup>52</sup> Bhabha 1990a:4.

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

<sup>54</sup> Bhabha 1990b:211.

<sup>55</sup> Vgl. Bhabha 1990a:4.

Die originalen Riddarasögur entsprechen gleich in zweifacher Hinsicht diesem Konzept der Hybridität: Zum einen handelt es sich bei ihnen auf der *discours*-Ebene um literarische Produkte eines bestimmten Kulturkreises, die im Raum einer anderen Kultur neu gedeutet und kontextualisiert werden. Geschichten über die Abenteuerfahrten von Rittern, die eigentlich in der höfischen Gesellschaft des kontinentalen Europa im Hochmittelalter zu Hause sind, bekommen in der isländischen Gesellschaft des Spätmittelalters ein völlig neues Gesicht, ohne ihre Ursprünge dabei komplett abzulegen. Sie befinden sich in einem *in-between space* zwischen jenen höfischen Texten, deren Gattungsregeln ihre formalen Vorlagen bilden und jenem völlig andersartigen literarischen Milieu, in dem sie zu einer eigenen Gattung aufblühen. Die Vielzahl der Traditionen, die in ihnen verarbeitet werden, macht ihren hybriden Status besonders eindrücklich deutlich – zwischen Ritterromanen und einheimischer heroischer Überlieferung, lateinischer Gelehrsamkeit und Erzählgut aus dem byzantinischen Osten kommt es zu hybriden Zwischenkonstellationen der verschiedensten Art, in denen tradierte Motive immer wieder neu interpretiert werden.<sup>56</sup>

Zum anderen ist Hybridität aber auch auf der *histoire*-Ebene der Erzählwelten der einzelnen Texte ein prägender Gestaltungsfaktor. So können die Grenzen von Held und Monster zu einer Zwischenposition verschmelzen, wenn etwa Áli als Werwolf die Länder seines Vaters verwüstet oder Valdimar in seinem Kampf zur Widerherstellung der höfischen Ordnung von einem monströsen Riesenheer unterstützt wird.

Just as there was never a time before colony, there has never yet been a time when the colonial has been outgrown. For this reason Gayatri Spivak has suggested replacing ‚postcolonial‘ with ‚neocolonial‘, but for accuracy’s sake it would make more sense to speak of the ‚midcolonial‘: the time of ‚always-already‘, an intermediacy that no narrative can pin to a Single Moment of history in its origin or end.<sup>57</sup>

So beschreibt Jeffrey Jerome Cohen die Zeitlosigkeit postkolonialer Zwischen-Konstellationen. Sie sind keineswegs auf das konkrete historische Moment des Kolonialismus beschränkt, sondern können überall dort vorgefunden werden, wo es Machtdiskurse von Dominanz und Unterordnung bzw. komplexe interkulturelle Interaktionen gibt. Als Folge fordert Cohen, dass die theoretischen und methodischen Werkzeuge der *Postcolonial Studies* auch für die mediävistische Literatur- und Kulturwissenschaft zum Einsatz kommen sollten:

<sup>56</sup> Margaret Schlauch zeigt in ihrer Studie *Romance in Iceland*, der ersten Monographie über die originalen Riddarasögur, ausführlich die verschiedenen Traditionenstränge auf, aus denen das Genre seine Motive und Erzählbausteine schöpft. Vgl. Schlauch 1973.

<sup>57</sup> Cohen 2000:3.

[...]he ‚middle‘ of the Middle Ages is already forging a productive alliance with the nontemporal ‚post‘ of postcolonial theory [...]. It makes sense, then, to explore the complex ways in which the medieval touches the ‚midcolonial‘, making both more familiar and more strange.<sup>58</sup>

Cohen nennt verschiedene Beispiele für Untersuchungsfelder, in denen eine solche Verbindung zu fruchtbaren Ergebnissen führen könnte, etwa die Interaktion von dominierenden und peripheren Diskursen, wie sie sich z. B. beim Umgang des europäischen Christentums mit nichtchristlichen Religionen einerseits oder nicht-orthodoxen Formen des Christentums andererseits darstellt. Die vorliegende Arbeit greift diesen Ansatz am Beispiel einer Gattung der altnordischen Literatur auf und untersucht, welche subversiven Umdeutungen scheinbar monolithisch-klare Diskurse wie das Primat des Höfischen oder die Schöpfung als klar geordneter Kosmos im literarischen Spiel der erzählten Welt finden können. Dabei muss natürlich stets im Hinterkopf behalten werden, was auch Cohen mahnend anmerkt: »Time and history are always-already colonized and never an inert, innocent Otherness waiting to be excavated.«<sup>59</sup> Auch der Versuch einer postkolonialen Re-Lektüre mittelalterlicher kultureller Artefakte stellt letztendlich eine Kolonialisierung derselben mit den Prämissen einer bestimmten Zeit und Denkrichtung dar. Dennoch bringt ein solches Unternehmen stets auch neue Perspektiven mit sich, die ein erweitertes Verständnis einzelner Teilespekte ermöglichen.

## 1.9 Zusammenfassung: Aspekte des Fremden

Das Fremde als Analysekategorie soll für die Zwecke der vorliegenden Untersuchung also durch folgende Charakteristika bestimmt sein:

- 1 Es hat die kulturelle Funktion, die Identität des Eigenen abgrenzend zu definieren und zu legitimieren, dient als Negativfolie des Eigenen.
- 2 Es besteht in einer relativen Wechselbeziehung gegenseitiger Fremdheit, die dadurch zustande kommt, dass etwas in einen neuen Raum hineintransferiert wird und Qualitäten mit sich bringt, die diesem bislang nicht zu eigen waren.
- 3 Es kann die Identität des Eigenen bedrohen, indem es verdrängte bzw. kulturell tabuisierte Aspekte dieses Eigenen spiegelt.
- 4 Seine Durchbrechung bestehender kultureller Muster kann nicht nur bedrohlich wirken, sondern auch Staunen und Verwunderung auslösen.
- 5 Es ist von einem bloßen Anderen dahingehend zu unterscheiden, dass das Andere innerhalb desselben Systems besteht und gedacht werden kann, während das

---

<sup>58</sup> Ebd.:6.

<sup>59</sup> Ebd.:5.

Fremde außerhalb des Systems steht, seine Kategorien in Frage stellt und (in Reinform) undenkbar ist.

- 6 Es kann Teil eines Machtdiskurses sein, indem es das, was bewältigt bzw. beherrscht werden soll, in der imaginierten Geographie dieses Diskurses als bedrohlich und minderwertig darstellt.
- 7 Es ist nicht zwangsläufig auf die Binärität von *eigen* und *fremd* beschränkt, sondern kann eine Vielzahl von hybriden Konstellationen und Grauzonen im vieldeutigen Gefüge der Kulturen einnehmen.

Vor dem Hintergrund dieser Kategorien wird im Folgenden die Funktion und Darstellung des Fremden in den originalen Riddarasögur analysiert.<sup>60</sup> Um dem speziellen kulturellen und historischen Kontext dieser Texte gerecht werden zu können, soll zuvor jedoch ein Einblick in den Diskurs des Fremden im mittelalterlichen Island im Lichte der bisherigen Forschung gegeben werden.

---

<sup>60</sup> Das Fremde besitzt natürlich nicht stets alle diese Aspekte zugleich. Vielmehr ist im Einzelfall zu entscheiden, welche Facetten dominieren und welche narrativen Strategien und Funktionalisierungen jeweils damit verbunden sind.

