



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Sexualität und Gewalt in den Isländersagas“

verfasst von / submitted by

Burkhard Bärner, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2018 / Vienna 2018

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 868

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Skandinavistik

Betreut von / Supervisor:

ao. Univ.-Prof. Dr. Robert Nedoma

Danksagung

An erster Stelle möchte ich mich sehr herzlich bei ao. Univ.-Prof. Dr. Robert Nedoma bedanken; nicht nur für die ausgezeichnete Betreuung dieser Masterarbeit, sondern auch für die hervorragende fachliche und menschliche Begleitung während meines Studiums.

Selbstverständlich gebührt meinen Eltern ein großes Dankeschön für die jahrzehntelange Unterstützung und auch dafür, dass sie mich immer ermutigt haben, meinen eigenen Weg zu gehen, wodurch ich zu dem Menschen werden konnte, der ich sein wollte.

Meiner Partnerin Bianca, meinen Geschwistern und meinen FreundInnen danke ich ebenfalls mit Nachdruck. Zum ersten für die vielen erbaulichen Gespräche, zum zweiten dafür, dass sie auch in schweren Zeiten für mich da waren und zum dritten dafür, dass mir während meines Studiums auch ausreichend Gelegenheit zur Zerstreuung geboten wurde.

Ohne die Flexibilität und Kooperationsbereitschaft meiner ArbeitskollegInnen und Vorgesetzten wäre ein Studium in der von mir gewünschten Intensität nicht möglich gewesen, weshalb ich mich dafür aufrichtig bedanken möchte; allen voran bei meiner ehemaligen Vorgesetzten Magdalena Beckmann, an die ich meinen Dank für das Entgegenkommen leider nicht mehr persönlich richten kann.

Diese Arbeit ist Johann Kowarjk gewidmet, bei dem ich mich für die umfangreiche Unterstützung während meines Studiums, die nicht selbstverständlich war, leider auch nicht mehr persönlich bedanken kann.

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|-----------|
| 1. Einleitung | 5 |
| 1.1 Vorwort..... | 5 |
| 1.2 Zum Textcorpus..... | 6 |
| 1.3 Grenzen dieser Arbeit..... | 9 |
| 1.4 Methoden..... | 9 |
| 1.4.1. Tiefenpsychologische Methoden..... | 9 |
| 1.4.2. Evolutionäre Psychologie..... | 10 |
| 1.4.3. Soziologie..... | 11 |
| 1.5 Begriffsdefinitionen..... | 12 |
| 1.5.1 Sexualität..... | 12 |
| 1.5.2 Gewalt..... | 14 |
| 2. Psychische Gewalt | 17 |
| 2.1 Psychische Gewalt gegen Frauen..... | 18 |
| 2.1.1 Unterstellung von männlichen Zügen..... | 18 |
| 2.1.2 Unterstellung von Promiskuität..... | 19 |
| 2.1.3 Unterstellung von außerehelichem Beischlaf..... | 20 |
| 2.1.4 Conclusio..... | 22 |
| 2.2 Psychische Gewalt gegen Männer..... | 23 |
| 2.2.1 Implizite Unterstellung von weiblichen Eigenschaften..... | 25 |
| 2.2.1.1 Gewand als Distinktionsmerkmal..... | 26 |
| 2.2.1.2 Das Wort <i>skauð</i> | 26 |
| 2.2.2 Explizite Unterstellung von Weiblichkeit..... | 27 |
| 2.2.2.1 Unterstellung durch Verwandte..... | 27 |
| 2.2.2.2 Unterstellung durch fremde Frauen..... | 28 |
| 2.2.2.3 Unterstellung durch fremde Männer..... | 28 |
| 2.2.3 Vergleich mit einem weiblichen Tier..... | 30 |
| 2.2.4 Implizite Unterstellung von passiver Homosexualität..... | 31 |
| 2.2.4.1 Die Wörter <i>argr</i> , <i>ragr</i> , <i>ergi</i> und <i>erga</i> | 31 |
| 2.2.4.2 Die Wörter <i>níð</i> und <i>níðingr</i> | 33 |
| 2.2.4.3 <i>Ketils ormr</i> | 34 |
| 2.2.5 Explizite Unterstellung von passiver Homosexualität..... | 35 |
| 2.2.5.1 Unterstellung von Homosexualität als Minderung sozialer Teilhabe..... | 35 |
| 2.2.5.2 Unterstellung von Homosexualität als Provokation..... | 36 |
| 2.2.6 Darstellende Schmähungen..... | 39 |
| 2.2.6.1 <i>Trénið</i> | 39 |
| 2.2.6.2 <i>Níðstong</i> | 40 |
| 2.2.7. Conclusio..... | 43 |
| 2.3 Feindselige Selbstentblößung..... | 44 |

| | |
|--|-----------|
| 2.3.1 Entblößung der primären Geschlechtsorgane und des Anus | 44 |
| 2.3.1.1 (Prä-)historische Beispiele zur Entblößung der Vulva | 50 |
| 2.3.1.2 <i>Sheela-na-gig</i> | 56 |
| 2.3.1.3 Psychologische Motivation..... | 61 |
| 2.3.2 Entblößung der sekundären Geschlechtsorgane | 62 |
| 2.3.3 Conclusio | 66 |
| 3. Physische Gewalt | 70 |
| 3.1 Gewaltsamer Geschlechtsverkehr | 71 |
| 3.1.1 Definition und Funktion | 71 |
| 3.1.2 Historische Bedingungen..... | 73 |
| 3.1.3 Gewaltsamer Geschlechtsverkehr in den <i>Isländersagas</i> | 74 |
| 3.1.3.1 Gewaltsamer Geschlechtsverkehr ohne Innenleben | 74 |
| 3.1.3.1.1 Entführung mit Einverständnis der Mutter..... | 75 |
| 3.1.3.1.2 Geschlechtsverkehr mit einer Sklavin..... | 75 |
| 3.1.3.1.3 Geschlechtsverkehr mit der Frau eines Anderen..... | 77 |
| 3.1.3.1.4 Conclusio..... | 81 |
| 3.1.3.2 Gewaltsamer Geschlechtsverkehr als Kompensationsakt..... | 82 |
| 3.1.3.2.1 Tiefenpsychologische Aspekte..... | 83 |
| 3.1.3.2.2 Deutung als Beischlaf ohne Einvernehmen | 84 |
| 3.1.3.2.3 Deutung als Beischlaf mit Einvernehmen | 85 |
| 3.1.3.2.4 Gewaltsamer Geschlechtsverkehr und Schlaf..... | 87 |
| 3.1.3.2.5 Pornographische Aspekte | 88 |
| 3.1.3.3 Gegenwehr einer starken Frau | 88 |
| 3.1.3.4 Gewaltsamer Geschlechtsverkehr zur Demütigung von Männern | 90 |
| 3.1.3.4.1 Gewaltsamer Geschlechtsverkehr als taktisches Mittel | 90 |
| 3.1.3.4.2 Eine <i>Razzia</i> durch Berserker | 91 |
| 3.1.3.4.3 Vergewaltigung und Geschlechterrollentausch..... | 93 |
| 3.1.3.5 Gewaltsamer Geschlechtsverkehr durch Berserker und Seeräuber | 94 |
| 3.1.3.6 Männer als Vergewaltigungsopfer..... | 97 |
| 3.1.4 Conclusio zu <i>gewaltsamem Geschlechtsverkehr</i> | 98 |
| 3.1.4.1 Veränderungen innerhalb des Genres | 99 |
| 3.2 Physische Misshandlung von Frauen durch Männer..... | 99 |
| 3.2.1 Misshandlung oder gewaltsamer Geschlechtsverkehr?..... | 99 |
| 3.2.2 Die öffentliche Entblößung Yngvilds..... | 102 |
| 3.3 Physische Misshandlung von Männern durch Frauen..... | 106 |
| 3.4 Sexuelle Belästigung | 108 |
| 3.4.1 Sexuelle Belästigung durch Küsse | 108 |
| 3.4.2 ‚Er legte den Kopf in ihren Schoß‘ | 109 |
| 3.4.3 Conclusio zu sexueller Belästigung..... | 110 |

| | |
|--|------------|
| 4. Fazit | 110 |
| 5. Bibliographie..... | 113 |
| 5.1 Primärliteratur..... | 113 |
| 5.2 Sekundärliteratur | 116 |
| 6. Anhang..... | 127 |
| 6.1 Abkürzungsverzeichnis | 127 |
| 6.2 Abbildungsverzeichnis | 127 |
| 6.2.1 Quellenverzeichnis der Abbildungen: | 127 |
| 6.2.2 Abbildungen: | 128 |
| 6.3 Tabellen und Übersichten..... | 130 |
| 6.3.1 Wortkonkordanz zu psychischer Gewalt gegen Männer..... | 130 |
| 6.3.2 Übersicht der Szenen mit psychischer Gewalt | 130 |
| 6.3.3 Übersicht der Selbstentblößungsszenen | 131 |
| 6.3.4 Übersicht gewaltsamer Geschlechtsverkehr..... | 132 |
| 6.3.5 Wortkonkordanz zu <i>meiða</i> | 132 |
| 6.4 Zusammenfassung | 133 |
| 6.5 Eidesstattliche Erklärung..... | 134 |
| 6.6 Curriculum Vitae | 135 |

1. Einleitung

1.1 Vorwort

Heiko Uecker schrieb, dass man die Handlung in den *Isländersagas* in einem Satz zusammenfassen könnte: „Bauern prügeln sich“¹. So liegt es auf der Hand, dass wissenschaftliche Auseinandersetzungen mit dieser Literaturgattung nicht umhinkommen, das Phänomen Gewalt miteinzubeziehen. Gewalt ist in den *Isländersagas* nicht nur der Motor, der die Handlung vorwärtstreibt, sondern auch Ursache und Lösung sämtlicher Konflikte, mit denen die Autoren nicht gespart haben. Häufige Auslöser sind Gier, Ehrverletzungen, Eitelkeit und Selbstüberschätzung, die sich in Form von Beleidigungen und Totschlägen manifestieren und schlussendlich in Vergeltung oder Wiedergutmachung gipfeln.² Die in mittelalterlicher Literatur beinahe schon obligatorische sexuelle Komponente von Gewalt³ findet sich auch im Corpus der *Isländersagas* – allerdings verborgen hinter der genretypischen Nüchternheit. Dieses Stilmittel mag auf den ersten Blick zwar einiges verdecken, allerdings kommen hier und da einige der verborgenen Informationen zum Vorschein: „The sagas must be studied closely and thoughtfully if their hidden beauties are to be discerned; an act here, a word there, will often reveal to the attentive reader the whole secret of a situation, and nothing is superfluous“⁴. Im Besonderen betrifft das Sexualität, die häufig in Kombination mit Gewalt auftritt, ja diese sogar zum Großteil zu bedingen scheint:

Da der literarische Diskurs wie kaum ein anderer Wissen über bestimmte Geschlechterdiskurse wie Liebe, Ehe und Sexualität produziert und bereitstellt, scheint es nahe zu liegen, daß sich dieses Wissen auch in anderen Diskursen, insbesondere in Diskursen um sexuelle Gewalt, niederschlägt.⁵

Es ist daher naheliegend, den Zusammenhang von Sexualität und Gewalt auch in den *Isländersagas* zu untersuchen. Um annehmbare Resultate zu erzielen, muss eine derartige Untersuchung jedoch breit angelegt sein, denn die Quellenlage ist nicht ideal. Oft wird Sexuelles nur angedeutet oder ganz ausgespart, weshalb man sich der Fragestellung mit einem gut bestückten, interdisziplinären Werkzeugkasten nähern muss. Vor allem aber muss man dieses Thema – wie immer in der Wissenschaft – mit der gebotenen Objektivität behandeln. Moralische Einwände und persönliche Befindlichkeiten mögen dabei unter Umständen den Blick auf das Wesentliche trüben. Es ist der Sache allerdings nicht dienlich, persönliche Wertvorstellungen auf den Untersuchungsgegenstand zu übertragen, wie es beispielsweise Alan J. Berger in sei-

¹ Uecker 2004, 114.

² Vgl. ebd., 116f.

³ Bagerius 2013, 90.

⁴ Ainslie Hight 1928-1929, 70.

⁵ Künzel 2003, 172.

ner Arbeit zur *Gísla saga* tut.⁶ Er widerspricht Hermann Pálsson, der im zweiten Kapitel der Saga Hinweise zu finden glaubt, dass Gisli sexuelle Gefühle für seine Schwester und seinen Freund Vestein hegen könnte.⁷ Berger formuliert seine Kritik folgendermaßen: „Since chapter II is distasteful in itself, and leads to distasteful interpretations of later events, every effort should be made to avoid it“⁸. Von der unsauberen Methodik ganz zu schweigen, kann sich ein Philologe nicht aussuchen, welche Aspekte eines Textes man beachten möchte und welche aus moralischen Gründen lieber vermieden werden sollen. Berechtigte Kritik zu Bergers Vorgehen kommt von David Clark: „Incredible though it may seem, here as late as 1979 a critic can still argue (and be published), not against Hermann Pálsson’s interpretation of the text, but on the grounds of some kind of reactionary morality, that one should expurgate a saga narrative“⁹. Dieses Beispiel zeigt in aller Deutlichkeit, wie persönliche Moralvorstellungen dazu führen können, dass relevante Elemente übersehen oder sogar bewusst ignoriert werden. Für eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Thema Sexualität gilt: „Ein bißchen sexualisierend müßte es schon sein, sonst gilt hinterher noch das Thema als verfehlt“¹⁰ und man arbeitet am Kern der Sache vorbei. Es gilt weiters unbedingt zu beachten, dass Sexualität niemals isoliert betrachtet werden kann, sondern immer nur gemeinsam mit „den je vorherrschenden, wandelbaren Sinnstiftungen einer Gesellschaft [...]“¹¹. Man steht also nicht nur vor der Aufgabe, die soziologischen Verhältnisse einer Gesellschaft, die vor rund tausend Jahren existierte, aus den wenigen erhaltenen Quellen rekonstruieren zu müssen, sondern ist ebenfalls gefordert, diese Erkenntnisse nicht durch moderne Ansichten zu ‚kontaminieren‘. Es gilt daher, ein breites Spektrum an Methoden reflektiert anzuwenden, insbesondere da einige sozialwissenschaftliche Theorien nur für die Verhältnisse der heutigen Zeit Gültigkeit besitzen. Aus diesen Gründen ist es notwendig, sich vor der eigentlichen Untersuchung dem Textcorpus, den Begriffen und den Methoden zu zuwenden.

1.2 Zum Textcorpus

Als *Isländersagas* bezeichnet man 35¹² bis 40¹³ Prosaerzählungen, die wohl bereits im Mittelalter als zusammenhängendes Textcorpus¹⁴ verstanden wurden. Die Manuskripte werden auf das 14. Jahrhundert datiert, wobei einzelne Fragmente bereits aus der zweiten Hälfte des 13.

⁶ Berger A. 1979.

⁷ Pálsson 1974, 17.

⁸ Berger A. 1979, 164.

⁹ Vgl. Clark 2007, 507, Fußnote 39.

¹⁰ König 2002, 31.

¹¹ Beck K. 2014, 423.

¹² Würth 2000, 511.

¹³ Ólason 2011, 19.

¹⁴ Würth 2000, 512; Ólason 2011, 20.

Jahrhunderts stammen¹⁵ und Geschichten enthalten, die im 10. bzw. 11. Jahrhundert zu verorten sind.¹⁶ Die relative Chronologie der einzelnen Texte ist umstritten, wobei sich eine Einteilung in frühe, klassische und post-klassische Sagas durchgesetzt hat.¹⁷ Im Rahmen der vorliegenden Arbeit wurde das komplette Corpus der *Isländersagas* nach Ueckers Darstellung¹⁸ untersucht. Dieses beinhaltet folgende Werke:

1. Frühe Sagas: *Bjarna saga Hitdælakappa*, *Droplaugarsona saga*, *Egils saga Skalla-Grímssonar*, *Fóstbræðra saga*, *Hallfreðar saga vandræðaskálds*, *Heiðarvíga saga*, *Kormáks saga*, *Ljósvefninga saga*, *Reykðæla saga*, ^x*Valla-Ljóts saga*¹⁹, ^x*Vápnfirðinga saga*, *Vatnsdæla saga* und *Víga-Glúms saga*. Ergänzt wurde diese Auflistung um die ^x*Þorsteins saga hvíta*;
2. Klassische Sagas: ^x*Bandamanna saga*, *Brennu-Njáls saga*, *Eiríks saga rauða*, *Eyrbyggja saga*, *Gísla saga Súrssonar*, *Grœnlendinga saga*, ^x*Gunnlaugs saga Ormstungu*, ^x*Hænsa-Þóris saga*, *Hrafnkels saga Freysgoða*, *Laxdæla saga*;
3. Post-klassische Sagas: *Bárðar saga snæfellsáss*, *Finnboga saga ramma*, *Fljótsdæla saga*, *Flóamanna saga*, *Grettis saga Ásmundarsonar*, *Gull-Þóris saga* (= *Þorskfirðinga saga*), *Harðar saga Grímkelssonar*, *Hávarðar saga Ísfirðings*, *Kjalnesinga saga*, *Króka-Refs saga*, *Svarfdæla saga*, *Víglundar saga*, *Þórðar saga hreðu*, *Þorsteins saga Síðu-Hallssonar*.

Insbesondere bei der vorliegenden Arbeit gilt es zu beachten, dass die meisten Sagas aus der Sicht von wohlhabenden, männlichen Großgrundbesitzern des alten Island geschrieben wurden,²⁰ weshalb man davon ausgehen darf, dass die Verfasser der *Isländersagas* ebenfalls dieser Gesellschaftsschicht angehörten und so auch den entsprechenden Werten verhaftet waren. In den *Isländersagas* werden verschiedene Erzähltechniken angewandt, die auch in anderen altwestnordischen Texten zu finden sind. Dazu gehören „1. der mühelose Wechsel von realistischer zu irrealer Darstellungsweise, 2. eine derbe, dem Komischen nicht abgeneigte Haltung gegenüber der Sexualität, 3. die Hervorhebung von Mißhandlung, Verletzung und Tötung in allen Aspekten als Hauptmerkmal körperlicher Beschreibungen“²¹. Jede der Figuren hat eine genau spezifizierte, soziale Rolle, für welche die familiären Beziehungen, die in diesem Genre

¹⁵ Würth 2000, 512. Jan de Vries (vgl. 1999, 333) Behauptung, dass man mit der Verschriftlichung bereits um 1200 begann, gilt heute als veraltet.

¹⁶ Schier 1970, 34; Ólason 2011, 19.

¹⁷ Vgl. Würth 2000, 512; vgl. Ólason 2011, 66.

¹⁸ Vgl. Uecker 2004, 119-121.

¹⁹ Mit ^x markierte Werke wurden zwar untersucht, weisen allerdings keine thematisch relevanten Inhalte auf und sind daher nicht in der Bibliographie angeführt.

²⁰ Damsholt 1984, 76.

²¹ Simek 2003, 92.

allgemein ein zentrales Element darstellen, von großer Wichtigkeit sind.²² Die daraus resultierenden Fehden sind für diese Textgattung ebenfalls definierend.²³ Es gilt in jedem Fall zu beachten, dass die *Isländersagas* nicht in einem literarischen Vakuum entstanden sind. Die Texte gehen auf mündlich tradierte Geschichten zurück, die schließlich auch durch kontinentale Literatur beeinflusst wurden.²⁴ Dementsprechend muss also davon ausgegangen werden, dass die Texte keine direkten Rückschlüsse auf die Gesellschaft der sogenannten *söguöld* zulassen; die *Isländersagas* spiegeln lediglich jenes Bild wieder, das sich im 13. und 14. Jahrhundert von dieser Gesellschaft herausgebildet hatte.²⁵ Für die vorliegende Untersuchung sind auch die in den Sagas überlieferten Skaldenstrophen von großem Wert, da diese, neben Runenschriften, Einblicke in die heidnische Gedankenwelt erlauben.²⁶ „[D]eren Konflikte [haben] ihren Ursprung in der Regel in den erotischen Abenteuern der Protagonisten [...]“²⁷. Woran es jedoch häufig mangelt, ist der Blick auf das Innenleben der ProtagonistInnen – insbesondere auf jenes der Frauenfiguren. Den Autoren stand mit der direkten Rede ein effizientes Mittel zur Verfügung, den RezipientInnen Einblicke in das Innenleben der Figuren zu geben. Der Anteil an direkter Rede schwankt innerhalb des Genres jedoch erheblich und erreicht im Verhältnis zum Gesamttext 6% bis 47%.²⁸ In gewissen Fällen entschieden sich die Autoren wohl bewusst dazu, das Innenleben von Figuren nicht preiszugeben.²⁹ Das mag als Resultat kirchlichen Einflusses zu deuten sein, denn heidnische und obszöne Themen waren aus christlicher Sicht ein Tabu. Gänzlich abwesend ist außerdem die kirchliche Meinung zu Frauen, welche auf die kontinentale Literatur des Mittelalters großen Einfluss hatte.³⁰ Frauenfiguren sind deshalb oft unscharf gezeichnet und gleiten nicht selten ins Schablonenhafte ab. Jochens definiert für die *Edda* vier weibliche Figurentypen: „[T]he warrior, the prophetess/sorceress, the revenger, and the inciter“³¹. Mit Ausnahme der Kriegerin, die im gesamten Corpus lediglich einmal in den *Vínlandsagas* in Form von Freydis auftritt,³² finden sich diese Typen auch häufig in den *Isländersagas*.

²² Gíslason 2009, 13f.

²³ Würth 2000, 513.

²⁴ Vgl. Damsholt 1984, 77.

²⁵ Würth 2000, 51f.

²⁶ Simek 2003, 93.

²⁷ Würth 2000, 513.

²⁸ Netter 1935, 17.

²⁹ Siehe Kap. 3.1.3.1.

³⁰ Damsholt 1984, 77.

³¹ Jochens 1995, 3.

³² Siehe Kap. 2.3.2.

1.3 Grenzen dieser Arbeit

Nachdem für diese Untersuchung nur jene Passagen der *Isländersagas* relevant sind, in denen Sexualität und Gewalt eine Rolle spielen, wurden nur eben diese Textstellen behandelt. Die viel diskutierte Szene aus der *Gisla saga*, in der Gisli seinen Schwager Thorgrim im Ehebett ersticht, wird von manchen Forschern vor einem sexuellen Hintergrund gedeutet.³³ Da sich das bei der Untersuchung des Textes nicht bestätigen ließ, wurde darauf verzichtet, diese Szene in der vorliegenden Arbeit zu behandeln. Eine umfassende Untersuchung dazu steht allerdings nach wie vor noch aus.

Nicht aufgenommen wurden außerdem Raub- und Entführungsszenen, in denen es keine konkreten Hinweise darauf gibt, dass *gewaltsamer Geschlechtsverkehr* stattfindet. Selbiges gilt für sämtliche Szenen, in denen Mädchen von übernatürlichen Wesen entführt werden, da hier starke Einflüsse der kontinentalen Literatur zu wirken scheinen.³⁴ Eine adäquate Analyse dieser Episoden müsste das Textcorpus demnach nicht nur auf die *Märchen-* und *Rittersagas* ausweiten, sondern auch auf die kontinentaleuropäische Literatur des Mittelalters,³⁵ was im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht umgesetzt werden kann.

1.4 Methoden

Wie eingangs bereits erwähnt, ist die Quellenlage zum Thema Sexualität und Gewalt nicht optimal. Aus diesem Grund wird im Rahmen dieser Arbeit versucht, die teilweise sehr oberflächlichen Textstellen auf verschiedene Arten zu analysieren. Als Grundlage dienen dabei Methoden der vergleichenden Literatur- und Kulturwissenschaft, wobei zur Unterstützung auch Soziologie und Psychologie eingesetzt werden. Besonderer Fokus liegt bei den psychologischen Methoden auf der Tiefenpsychologie und der evolutionären Psychologie.

1.4.1. Tiefenpsychologische Methoden

Die Tiefenpsychologie geht von unbewussten Kräften aus, welche menschlichen Handlungen zugrunde liegen.³⁶ Diese angenommenen Triebe resultieren in Motivation, die ihrerseits als zielgerichtetes Verhalten bezeichnet werden kann.³⁷ Hermann Reichert definiert einige Triebkräfte für Helden der altnordischen Literatur: „Zeigen, dass man der Bessere ist, agonaler Zug, Wut, Rache, Genuß von Liebesfreuden“³⁸ sowie „Neid, Haß, Kommunikationsschwie-

³³ Vgl. Pálsson 1974; vgl. Meulengracht Sørensen 1986; vgl. Clark 2007.

³⁴ Vgl. Uecker 2004, 19; vgl. Ljungqvist 2015, 435.

³⁵ Vgl. Glauser 1983, insb. 218.

³⁶ Rauchfleisch 2006, 163.

³⁷ Strickland 2001e, 440.

³⁸ Reichert 2000, 137.

rigkeiten und vor allem Angst³⁹. Die angeführten Kommunikationsschwierigkeiten werden in der vorliegenden Arbeit zwar als Auslöser für Konflikte berücksichtigt, stellen jedoch keine unbewusste Triebkraft im psychoanalytischen Sinn dar. Bei Einsatz der Psychoanalyse ist auf jeden Fall Folgendes zu beachten:

Psychoanalyse ist keine Beobachtungswissenschaft, keine Erklärungswissenschaft, sondern eine hermeneutische Wissenschaft, deren Theorie das begriffene System subjektiv angeeigneter Interaktionsentwürfe ist. Psychoanalyse ist insofern eine kritisch-hermeneutische Wissenschaft, als ihre Erkenntnisse nicht von der Registrierung des Faktisch-Gegebenen ausgehen.⁴⁰

Hermeneutische Verfahren erfordern, dass AnalysandInnen von „lebenspraktischen Vorannahmen“⁴¹ ausgehen, wodurch diese Methode in der Mediävistik klarer Weise rasch an ihre Grenzen stößt. Vorsicht ist insbesondere dann geboten, wenn Psychoanalyse wie eine historische Wissenschaft eingesetzt wird und man von „psychische[n] Universalien“⁴² ausgeht. Schließlich handelt es sich weder um reale noch um zeitgenössische Personen, die analysiert werden, sondern um literarische Figuren aus dem Mittelalter. Literaturinterpretation stellte zwar einen wichtigen Beitrag zur Entstehung psychoanalytischer Theorien dar, allerdings sind umgekehrt dadurch keine allgemein gültigen Rückschlüsse auf literarische Texte möglich.⁴³ Dementsprechend ist Emings Empfehlung zu beachten, diese Methode äußerst behutsam anzuwenden,⁴⁴ denn „[p]sychoanalytische Erkenntnisse durchbrechen nicht den Bannkreis ideologischer Bornierung“⁴⁵.

1.4.2. Evolutionäre Psychologie

Bei der evolutionären Psychologie handelt es sich um eine verhältnismäßig junge Wissenschaft. Der Begriff für diese Disziplin setzte sich erst 1973, nach der Veröffentlichung eines Artikels von Michael Ghiselin, durch.⁴⁶ Dabei wird davon ausgegangen, dass unterschiedliche biologische Voraussetzungen zwischen männlichen und weiblichen Tieren einer Spezies dazu führen, dass Verhaltensmuster entstehen, die das Überleben optimal angepasster Nachkommen sicherstellen.⁴⁷ Dadurch eignet sich diese Disziplin hervorragend zur Untersuchung historischer Kulturen. Auf den Menschen bezogen bedeutet die Grundannahme der evolutionären Psychologie, dass Frauen wesentlich vorsichtiger bei der Partnerwahl sein müssen, da sie

³⁹ Reichert 2000, 143.

⁴⁰ Lorenzer 2015, 277.

⁴¹ Ebd.

⁴² Eming 2003, 33.

⁴³ Feichtenschlager 2016, 28.

⁴⁴ Eming 2003, 33.

⁴⁵ Lorenzer 2015, 278.

⁴⁶ Vgl. Ghiselin 1973.

⁴⁷ Boatcă 2003, 58.

– im Vergleich zu Männern – biologisch bedingt weniger oft die Möglichkeit haben, ihre Gene weiterzugeben.⁴⁸ Deshalb ist es für sie von Vorteil, wenn sie sich gemeinsam mit dem Vater der Aufzucht des Nachwuchses widmen können.⁴⁹ Als Folge daraus entsteht beim Menschen – wie auch bei anderen Tieren – ein starker Zusammenhang zwischen Nahrungsaufnahme und Fortpflanzung,⁵⁰ denn die Frau und der gemeinsame Nachwuchs profitieren davon, wenn der Mann in hohem Maß über die Ressource Nahrung verfügt. Daraus resultiert allerdings auch ein Wettkampf unter Männern um alle erdenklichen Ressourcen.⁵¹

Evolutionsgeschichtlich wird das Geschlecht, das mehr [...] in die Nachkommen investiert als ‚wertvoller‘, d[as] heißt als knappe Ressource angesehen, was Anlass zum Konkurrenzkampf innerhalb des anderen Geschlechts gibt. Die weitaus höhere Gewalttätigkeit von Männern, insbesondere die sexuelle Gewalt, wäre aus dieser Sicht das evolutionäre Resultat des männlichen Wettbewerbs um die weibliche Reproduktionsfähigkeit.⁵²

In Anbetracht dessen ist es höchst bemerkenswert, dass die Geschlechterrollen im Mittelalter genau gegensätzlich dazu gedacht wurden: Frauen galten als wollüstig und promiskuitiv, wohingegen Männer eher als rational, intellektuell und spirituell angesehen wurden.⁵³ Männliche Promiskuität hat aus evolutionärer Sicht aber viele Vorteile, denn es sind Männer, die bei der Fortpflanzung auf Quantität achten können und müssen. Da hauptsächlich erfolgreiche Männer ihre Gene vererben konnten, wurden somit auch vermehrt deren Verhaltensweisen weitergegeben.

1.4.3. Soziologie

Von soziologischer Seite spricht grundsätzlich nichts gegen das zuvor besprochene Modell der evolutionären Psychologie. Dieter Hermann bestätigt die evolutionspsychologische Sichtweise sogar anhand einer Metastudie, in der sich Werteunterschiede zwischen Männern und Frauen auch in Unterschieden auf der Handlungsebene zeigen.⁵⁴ Die Soziologie bietet, im Gegensatz zur evolutionären Psychologie, allerdings ebenso synchrone Modelle, um gesellschaftliche Phänomene zu erklären.⁵⁵ Das Phänomen *Gewalt* wird aus soziologischer Sicht genauer in Kap. 1.5.2 behandelt, jedoch soll an dieser Stelle bereits auf das daran gekoppelte Geschlechterverhältnis eingegangen werden. Manuela Boatcă definiert den Zusammenhang zwischen Geschlecht und Gewalt folgendermaßen: „Die Entwicklung von Gewalt im Ge-

⁴⁸ Boatcă 2003, 58.

⁴⁹ Berner 2010, 118.

⁵⁰ Seabright 2012, 4.

⁵¹ Vgl. ebd., 20; vgl. Campbell 2013, 78.

⁵² Boatcă 2003, 58.

⁵³ Gilchrist 2005, 92; vgl. Feichtenschlager 2016, 90.

⁵⁴ Vgl. Hermann 2003, 366. Dass Zweigeschlechtlichkeit eine Bedingung für Gewalt ist, sehen auch Ottermann (2003, 163) und Meuser (2003, 46f.) so.

⁵⁵ Vgl. Feichtenschlager 2016, 22.

schlechterverhältnis ist als Indikator und gleichzeitig als Bestandteil sozialen Wandels zu betrachten, aus dem heraus sich sowohl die Frauengewalt als auch die Gewalt gegen Frauen erklären lassen sollten⁵⁶. Dieser Wandel ist für die Gesellschaft des alten Island allerdings kaum bis gar nicht zu ermitteln – jedenfalls nicht mit der Aussagekraft, mit der es bei modernen Gesellschaften möglich ist. Michael Riekenbergs Untersuchung zu sogenannten *Gewaltkulturen*⁵⁷ zeigt jedenfalls, dass sich einige Parallelen zwischen lateinamerikanischen Gesellschaften aus dem ersten Drittel des 20. Jahrhunderts und der Gesellschaftsstruktur des alten Island finden lassen. Für Riekenberg handelt es sich um die Abbildung einer *Gewaltkultur*, wenn:

1. [...] die Erzählsituation durch andauernde Wiederholung zur Institution im Sinn der phänomenologisch begründeten Wissenssoziologie werden (Institutionalisierung);
2. wenn spezifische Symbol- bzw. Zeichenkomplexe immer wieder auftauchen (Ritualisierung);
3. und wenn es spezifische Erzählfiguren gibt, denen besondere Kompetenzen beim Erzählen der Gewalt (Habitualisierung) zugestanden werden.⁵⁸

Im Großen und Ganzen gilt, dass eine *Gewaltkultur* eine sehr ausgeprägte mündliche Erzähltradition besitzt. Hinzu kommt, dass es sich bei *Gewaltkulturen* meist um abgeschiedene Populationen handelt, die streng patriarchalisch organisiert sind, weshalb männliche Ehre einen hohen Stellenwert hat und die Ursache für ritualisierte, interfamiliäre und/oder politische Auseinandersetzungen ist.⁵⁹ Alle zuvor genannten Kriterien können auch für die Gesellschaft zur Zeit der *soǵuǫld* als erfüllt betrachtet werden, weshalb es angebracht scheint, in diesem Fall ebenfalls von einer *Gewaltkultur* zu sprechen.

1.5 Begriffsdefinitionen

Nachdem die dritte Komponente des Titels – *Isländersagas* – bereits erläutert wurde, werden im Folgenden die anderen beiden Elemente näher beleuchtet.

1.5.1 Sexualität

Die Definition des Begriffes *Sexualität* ist bis heute für die mittelalterliche Literatur grundsätzlich noch nicht ausreichend erfolgt.⁶⁰ Für die vorliegende Arbeit wird daher versucht, diesen Begriff unter Zuhilfenahme von Psychologie und Soziologie zu disambiguieren. In der Psychologie lässt sich *Sexualität* folgendermaßen definieren: „Intimer (tatsächlicher oder vorgestellter) Kontakt mit einer oder mehreren P[ersone]n, bei dem die Körperlichkeit (v[or] [al-

⁵⁶ Boatcă 2003, 61.

⁵⁷ Vgl. Riekenberg 2003.

⁵⁸ Ebd., 91.

⁵⁹ Ebd., 85f.

⁶⁰ Feichtenschlager 2016, 15. Das betrifft laut ihr auch die Begriffe *Geschlecht* und *Identität*.

lem] über die Geschlechtsorgane) eine zentrale Rolle spielt“⁶¹. *Sexualität* beinhaltet neben Handlungen allerdings auch Gedanken, deren Motivation intimer Kontakt ist.⁶² Aus historischer Sicht ist jedenfalls darauf hinzuweisen, dass Sexualität immer schon sozialen und kulturellen Faktoren unterworfen war. Das bedeutet, dass bei der Definition des Begriffes *Sexualität* auch davon ausgegangen werden muss, dass es ein historisch gewachsenes Regelwerk gibt, in dem gesellschaftliche Werte und Beziehungen eine wichtige Rolle spielen.⁶³

Sowohl in der Ethnologie als auch in der Psychoanalyse wird Sexualität auf einen starken, unerlernten Trieb zurückgeführt, der nur bedingt dem menschlichen Willen unterworfen ist, da er eine der wichtigsten biologischen Grundfunktionen sicherstellt – die Fortpflanzung.⁶⁴ Aus diesem Grund sind gerade tiefen- und evolutionspsychologische Methoden wirkmächtige Werkzeuge, um das Phänomen *Sexualität* zu beschreiben,⁶⁵ weil sie sowohl die zugrundeliegenden Triebe als auch das evolutionär bedingte Verhalten zu erklären versuchen.

Sexualität konstituiert sich aus vier Komponenten: 1. dem biologischen Geschlecht, 2. dem psychischen Geschlecht (der eigenen Wahrnehmung), 3. der sexuellen Orientierung (den bevorzugten Sexualpartnern) und 4. der sozial bedingten Geschlechterrolle.⁶⁶ Sexualität hat aus soziologischer Sicht verschiedene Motivationen, die von der ursprünglichen Funktion der Fortpflanzung entkoppelt sind. Günter Wiswede nennt fünf soziale Motivationen von Sexualität:

1. das Machtmotiv (andere P[erso]n[en] sexuell zu beherrschen), 2. das Kontrollmotiv (sich selbst und den Sexualpartner kontrollieren zu können), 3. das Leistungsmotiv (hier wird das sexuelle Verhalten als Leistungssituation interpretiert), 4. das Aggressionsmotiv (S[exualität] als Akt der Vergewaltigung) [...] 5. [das] Motiv nach Aufrechterhaltung oder Besserung des Selbstwertes ([eine] P[erson] hält sich für einen guten Liebhaber oder erlebt sich – i[m] S[inne] der Selbstwirksamkeit – als Gestalter der Lust).⁶⁷

Beim Aggressionsmotiv handelt es sich um eine drastischere Ausprägung des Kontroll- bzw. des Machtmotivs. Alle diese Motive haben gesellschaftliche Implikationen. Gesellschaften war es immer schon ein wichtiges Anliegen, Sexualität zu kontrollieren. Sexualpartner sind, genauso wie Nahrung, eine Ressource, die von gesellschaftlich mächtigen Individuen angehäuft wird. Nicht nur Schönheit war ein wichtiges Merkmal, um adelige Frauen im Mittelalter als etwas Besonderes hervorzuheben. Der Adel und die Kirche propagierten ein Frauenideal, das nach Jungfräulichkeit vor und Monogamie während der Ehe verlangte, wodurch Männer

⁶¹ Wiswede 2004, 501.

⁶² Strickland 2001h, 585.

⁶³ Gilchrist 2005, 89.

⁶⁴ Strickland 2001b, 302; Strickland 2001c, 306.

⁶⁵ Siehe Kap. 1.4.1 und Kap. 1.4.2.

⁶⁶ Strickland 2001c, 306.

⁶⁷ Wiswede 2004, 502.

Kontrolle über die Sexualität der Frauen besaßen.⁶⁸ Nachdem diese Hortung von Ressourcen hauptsächlich von Männern betrieben wurde, überrascht es nicht, dass auch sie es waren, die sich im Mittelalter auf eine göttliche Ordnung des Sexualaktes beriefen.⁶⁹ Aus männlicher Sicht ist es von Vorteil, wenn auf Keuschheit oder Treue der Frauen Verlass ist, da dies den Wettstreit um diese ‚Ressource‘ obsolet macht. Daraus entstand auch folgende idealtypische Vorstellung: „It was considered better to remain a virgin than to marry [...]“⁷⁰. Diese Ansicht wurde selbstverständlich auch von der Kirche vertreten, die von Beginn an bestrebt war, Sexualität zu kontrollieren.⁷¹ Geschlechtsverkehr wurde als Handlung betrachtet, die eine Person an einer anderen vollführt, weshalb es nicht immer zwingend notwendig war, deren Einverständnis einzuholen.⁷² Sexualität beinhaltet auch immer gesellschaftlich bedingte Tabus. „In der Sexualität sind die Zumutbarkeit des Wollens einzelner Personen für andere und die sich daraus ergebende Notwendigkeit einer Begrenzung dieses Wollens kulturell mitbedingt; hierbei spielen moralische und ethische Werte eine weitere wichtige Rolle.“⁷³

Vergleicht man die im mittelalterlichen Europa vorherrschende Ansicht zu Sexualität mit rezenten Normen lässt sich feststellen, dass sich heutige Vorstellungen teilweise deutlich von damaligen unterscheiden. Eine Analyse mittelalterlicher Sexualität darf also nicht das moderne Verständnis in die Vergangenheit projizieren.⁷⁴ Was für uns ein Tabu darstellt, kann damals Normalität gewesen sein und *vice versa*. Es gibt allerdings eine Konstante: „[S]ex for us, far more than for any other species, is not just about reproduction, about making new humans: it’s about all the alliances and rivalries that it stimulates among the vast supporting cast of each new human who appears on the scene“⁷⁵. Darin scheint auch die Erklärung begründet, warum Sexualität in den meisten Gesellschaften und Kulturen derart häufig mit Gewalt einhergeht.

1.5.2 Gewalt

Damit *Gewalt* stattfinden kann, braucht es eine wichtige Voraussetzung: Macht. Diese kann in zwei Formen auftreten:

⁶⁸ Bagerius 2013, 85f.

⁶⁹ Ebd., 88.

⁷⁰ Payer 1980, 354.

⁷¹ Jochens 1980, 377.

⁷² Vgl. Karras 2005, 4.

⁷³ Berner 2010, 114.

⁷⁴ Price 2005, 244.

⁷⁵ Seabright 2012, 6.

Gewalt meint eine Machtaktion, die zur absichtlichen körperlichen Verletzung anderer führt, gleichgültig, ob sie für den Agierenden ihren Sinn im Vollzug selbst hat (als bloße Aktionsmacht), oder, in Drohungen umgesetzt, zu einer dauerhaften Unterwerfung (als bindende Aktionsmacht) führen soll.⁷⁶

Popitz' Definition des Gewaltbegriffs wird in dieser Arbeit zwar nicht angewandt, jedoch werden sämtliche Passagen dahingehend analysiert, wer als aktionsmächtig dargestellt wird und welche Art der Aktionsmacht – *bloße Aktionsmacht* oder *bindende Aktionsmacht* – vorliegt.

Als nächstes gilt es, den Gewaltbegriff adäquat zu definieren. „Die Komplexität des Gewaltbegriffs verlangt in der Forschung ein kompliziertes definitorisches Instrument, um ihn verlässlich in unterschiedlichen Settings vergleichen zu können.“⁷⁷ Im Gegensatz zur *Sexualität* ist es allerdings deutlich schwieriger, den Begriff *Gewalt* zu definieren. Das ist vor allem dem Umstand geschuldet, dass es sowohl innerhalb der Soziologie, als auch innerhalb der Psychologie unterschiedliche Ansichten dazu gibt.

Einen sehr eng gefassten Gewaltbegriff verwendet der Soziologe Trutz von Trotha: „Gewalt ist eine intendierte körperliche Verletzung. Der Schmerz, den das Opfer erfährt ist weder ‚Schicksal‘ noch ‚Versehen‘“⁷⁸. Ähnlich definiert auch Bonnie Strickland diesen Begriff, indem sie die Meinung vertritt, Gewalt sei „[t]he use of unjustified physical force with the intention to injure or damage“⁷⁹. Das von ihr verwendete Wort *unjustified* bietet allerdings einen breiten Interpretationsspielraum, was als gerechtfertigt aufgefasst werden darf und was nicht. Diese Definition eignet sich daher nicht für den Gewaltbegriff, der in der vorliegenden Arbeit verwendet wird. Beiden Begriffsdefinitionen ist die Einengung auf die physische Ebene gemein, was zwar keine Seltenheit darstellt,⁸⁰ jedoch unzureichend ist, da die anderen beiden Ebenen – psychische und strukturelle Gewalt – ignoriert werden. Die häufigste Ausprägung von Gewalt ist nämlich die psychische.⁸¹ Aus diesem Grund wird in der vorliegenden Arbeit Ralf Ottermanns Definition von Gewalt verwendet: „Unter Gewalt als Handeln ist der Versuch der Beeinflussung des Verhaltens (Denkens, Fühlens, Handelns) anderer mittels der Anwendung oder Androhung von physischem oder psychischem Zwang zu verstehen“⁸².

⁷⁶ Popitz 1992, 48.

⁷⁷ Berner 2010, 114.

⁷⁸ von Trotha 1997b, 31.

⁷⁹ Strickland 2001j, 656.

⁸⁰ Vgl. Neidhardt 1986, 123; vgl. Popitz 1992, 48; vgl. Meuser 2003, 39. Im Gegensatz zu Popitz und Neidhardt macht Meuser darauf aufmerksam, dass er die psychische Ebene von Gewalt zwar in seiner Untersuchung nicht beachtet, ihre Existenz aber dennoch nicht unerwähnt lassen möchte.

⁸¹ Vgl. Sahner 2014a, 154. Physische Gewalt beinhaltet außerdem immer auch psychische. Siehe Kap. 3.

⁸² Ottermann 2003, 164. Ähnlich auch bei Sahner 2014a, 154.

Nachdem der Gewaltbegriff im deutschsprachigen Raum eine dritte Ebene hat – nämlich die staatliche,⁸³ oder besser gesagt, die strukturelle⁸⁴ – muss bei der Begriffsdefinition zumindest auf deren Existenz aufmerksam gemacht werden. Da diese Gewaltform für die vorliegende Arbeit jedoch nur eine untergeordnete Rolle spielt, wird sie hier nicht in vollem Umfang berücksichtigt. Die Ursache dafür ist, dass sich sämtliche Phänomene von Sexualität und Gewalt im alten Island in einem patriarchal organisierten Gesellschaftssystem ereigneten,⁸⁵ das praktisch jeden Lebensbereich beeinflusste, wodurch diese Form der Gewalt allgegenwärtig war. Diese dritte Ebene von Gewalt musste im alten Island allerdings nicht unbedingt als solche wahrgenommen worden sein, denn „[d]ie Einschätzung dessen, was Gewalt ist, wird [...] von gesellschafts- oder kulturspezifischen Werten und Normen bestimmt, die mehr oder weniger explizit (anthropologische) Annahmen über die Natur des Menschen enthalten“⁸⁶.

Die erste Frage, die gestellt werden muss, ist also, ob es sich bei einem Phänomen überhaupt um Gewalt handelt. Dementsprechend wurden nur Beispiele in diese Arbeit aufgenommen, auf die dies zutrifft.

Die zweite Frage lautet, ob es sich um psychische oder physische Gewalt handelt, weshalb die vorliegende Arbeit in diese beiden Ausprägungen unterteilt ist. Dabei muss laut Reemtsma zur Kenntnis genommen werden, dass die Androhung von physischer Gewalt eine Tautologie ist,⁸⁷ denn die Natur jeder Drohung ist ihre physische Inexistenz. Die Einteilung dieser Arbeit berücksichtigt diesen Umstand jedoch nicht, denn im Gegensatz zu Reemtsma erfolgt die Gliederung nicht danach, wie sich Gewalt manifestiert, sondern nach den Absichten der TäterInnen. Für eine literaturwissenschaftliche Untersuchung eignet sich diese Sichtweise m.E. deutlich besser.

Die dritte zu untersuchende Gewaltkomponente ist die Absicht der Gewalt. Reemtsma hat dazu drei Ausprägungen definiert: 1. *lozierende Gewalt*, 2. *raptive Gewalt* und 3. *autotelische Gewalt*.⁸⁸ Unter *lozierender Gewalt* versteht man, über einen Körper verfügen zu können. Gewalt ist hier lediglich ein Mittel zum Zweck und wird nur mit der notwendigen Intensität eingesetzt, die die TäterInnen zu deren eigentlichen Zielen bringen. Ein Beispiel dafür stellt die moderne Kriegsführung dar, in deren Rahmen nur so lange gekämpft wird, bis das jeweilige Kriegsziel erreicht ist. *Raptive Gewalt* hat als Ziel, sich einen Körper einzuverleiben. Verfügen alleine reicht hier nicht mehr – die TäterInnen benutzen bzw. missbrauchen

⁸³ Imbusch 2002, 28f.

⁸⁴ Galtung 1981.

⁸⁵ Jochens 1995, 162; Classen 2011, 6.

⁸⁶ Lamnek 2000, 230.

⁸⁷ Reemtsma 2012, 69.

⁸⁸ Vgl. ebd., 55-76.

einen Körper aus Eigeninteresse oder aus Gründen des Lustgewinns. Dies tritt beispielsweise bei einer Vergewaltigung zutage. Die *autotelische Gewalt* ist dadurch gekennzeichnet, dass sie einen Körper zerstören will.⁸⁹ Gewalt ist dabei Selbstzweck, wodurch es keine weiteren Absichten gibt, die im Verborgenen liegen. Unter diese Form fallen sämtliche sadistische Gewaltformen, wie z.B. Folter, jedoch nur dann, wenn diese nicht im öffentlichen Bereich stattfinden, weil ihnen sonst andere Absichten als die reine Gewaltanwendung innewohnen.

Die vierte Gewaltkomponente ist die von Wolfgang Sofsky formulierte *Gewaltzeit* – also der Zeitraum, in dem sich Gewalt ereignet sowie die daraus resultierende Verdichtung derselben.⁹⁰ Er unterscheidet dazu drei Typen: 1. das *Attentat*, 2. die *Razzia* und 3. die *Hetzjagd*, die alle durch asymmetrische Machtverhältnisse charakterisiert werden können.⁹¹ Das *Attentat* ist durch geringe *Gewaltzeit* gekennzeichnet und ist von einer einzelnen Person gegen ein oder mehrere Individuen gerichtet, wobei die TäterInnen lediglich *bloße Aktionsmacht* besitzen. Bei der *Razzia* handelt es sich um eine Gruppe von TäterInnen, die deshalb auch mehr Macht besitzen und diese meist gegen mehrere Opfer richten. Zusätzlich ist die *Gewaltzeit* länger. Die *Hetzjagd* zeichnet sich dadurch aus, dass die Anzahl der übermächtigen TäterInnen die der Opfer übersteigt und die *Gewaltzeit* stark verlängert ist. Für die vorliegende Arbeit ist die *Hetzjagd* allerdings nicht relevant. Aufgrund der Planung der TäterInnen befinden sich die Opfer bei allen drei Typen von vornherein immer in der schwächeren Position.

Zum Abschluss soll noch explizit darauf hingewiesen werden, dass Gewalt kein rein männliches Phänomen darstellt,⁹² wenngleich sich Gewalt durch Frauen selten auf der physischen Ebene ereignet.⁹³

2. Psychische Gewalt

„Gewalt wird immer von Männern ausgeübt – gegen Männer und Frauen. Frauen sind verstrickt als Opfer (direkt oder indirekt), aber auch als Anstifterinnen zu Gewalt – und als solche grundsätzlich problematisch.“⁹⁴ Elisabeth Lienert unterscheidet hier zwischen physischer und psychischer Gewalt. Dabei lässt sie jedoch außer Acht, dass in mittelalterlicher Literatur beide Ausprägungen von beiden Geschlechtern ausgeübt werden, wobei physische Gewalt nahezu immer in den Handlungsbereich von männlichen Figuren fällt. Lienert kann insofern Recht gegeben werden, als Männer- und Frauenfiguren in mittelalterlicher Literatur unter-

⁸⁹ Lamnek (2000, 232) bezeichnet diese Form auch als *expressive Gewalt*.

⁹⁰ Vgl. Sofsky 1997.

⁹¹ Ebd., 104.

⁹² Boatcă/Lamnek 2003, 20.

⁹³ Vgl. Harvey 1997, 123; vgl. Hermann 2003, 355; vgl. Campbell 2013, 80.

⁹⁴ Lienert 2002, 224.

schiedliche Rollen zu spielen haben, wodurch sich auch unterschiedliche Gewaltformen beim jeweiligen Geschlecht finden. Psychische Gewalt mit sexueller Konnotation wird heute anders verstanden, als es im Mittelalter der Fall war. Die Hauptursache dafür liegt, wie Thomas Laqueur in *Making Sex* darstellt, darin, dass Mann und Frau nicht als zwei getrennte Geschlechter, sondern als zwei Ausprägungen desselben Geschlechts betrachtet wurden.⁹⁵ Dieser Ansicht nach gibt es auch keine unüberwindbaren Grenzen zwischen dem Männlichen und dem Weiblichen:

The one-sex body would seem to have no boundaries that could serve to define social status. There are hirsute, viral women – the virago – who are too hot to procreate and are as bold as men; and there are weak, effeminate men, too cold to procreate and perhaps even womanly in wanting to be penetrated.⁹⁶

Es liegt daher nahe, diesen Umstand gesellschaftlich auszunutzen, um Macht auszuüben, zu mindern oder zu erlangen. Das geschieht in den *Isländersagas* in Form von psychischer Gewalt, deren Ziel es ist, Personen auf diesem Geschlechtsspektrum in einen Bereich zu rücken, der einem selbst zum Vorteil gereicht. Dieses Phänomen wird in den Kapiteln 2.1 und 2.2 diskutiert, bevor sich die Arbeit in Kapitel 2.3 einer Sonderform der psychischen Gewalt – der feindseligen Selbstentblößung – widmet.

2.1 Psychische Gewalt gegen Frauen

Psychische Gewalt ist in den *Isländersagas* deutlich häufiger gegen Männer gerichtet, als gegen Frauen. Das liegt zum Großteil daran, dass die Konflikte zwischen den männlichen Figuren zentrale Elemente dieser Literaturgattung darstellen, während man von weiblichen Opfern nur dann erfährt, wenn dies handlungsrelevant ist. Das bedeutet allerdings auch, dass psychische Gewalt gegen Frauen ein Mittel zum Zweck der Demütigung von Männern darstellen kann.⁹⁷ Gängige Methoden, um Frauen psychisch zu demütigen, sind die Unterstellung von männlichem Verhalten, die Unterstellung von Promiskuität und die Unterstellung von außerehelichem Beischlaf.

2.1.1 Unterstellung von männlichen Zügen

Nachdem Thord Gudrun zur Scheidung verholpen hatte,⁹⁸ stiftet sie ihn an, dass er sich von seiner Frau Aud scheiden lassen soll, denn sie „[...] *er jafnan í brókum* [...]“⁹⁹ (*Laxd.*, c. 35, 95). Gudrun sagt Thord, dass seine Frau von allen ‚Hosen-Aud‘ gerufen werde (*Laxd.*, c. 35,

⁹⁵ Vgl. Laqueur 1990, 25-62. Hinweis Michaela Wolfram.

⁹⁶ Ebd., 52.

⁹⁷ Siehe Kap. 2.1.2.

⁹⁸ Siehe Kap. 2.2.2.1.

⁹⁹ ‚[...] trägt immer Hosen.‘

95). Er durchschaut diese Unterstellung, indem er antwortet: „, *Vér ætlum hana litla hrið svá hafa verit kallaða*“¹⁰⁰ (*Laxd.*, c. 35, 95). Gudrun meint, dass die Strafe die gleiche sein muss, wie wenn ein Mann ein Hemd mit zu weitem Ausschnitt trägt (ebd.).¹⁰¹ Die *Grágás* nimmt dazu ziemlich eindeutig Stellung: „*Ef konor geraz sva af siða at þær ganga i karlfötum eða hverngi carla sið er þær hafa fyrir breytne sacir oc sva carlar þeir er kuena sið hafa huernge veg er þat er. Þa verðar þat fiorbavgs garð*“¹⁰² (*Grg.*, c. 155, 46). *Crossdressing* ist im alten Island also ein ernstes Vergehen. In den *Isländersagas*, so wie in mittelalterlicher Literatur im Allgemeinen, werden Frauen – im Gegensatz zu Männern – allerdings kaum dafür bestraft.¹⁰³ Wie in der Einleitung erwähnt, beruht die Gesellschaft des alten Island auf einer strikten Rollenaufteilung der Geschlechter.¹⁰⁴ Es waren nur geschlechterkonforme Verhaltensweisen gestattet,¹⁰⁵ denn so war sichergestellt, dass es nicht zu Überschreitungen der Geschlechtergrenzen kam, die nach dem *one-sex-modell* fließend waren. Am deutlichsten äußert sich das in den Sagas durch das Anlegen von Kleidung des anderen Geschlechts.¹⁰⁶ Reichert erklärt den Mythos, dass Frauen und Männer gleiche Kleidung getragen haben sollen,¹⁰⁷ durch eine Passage in Tacitus *Germania*, wo berichtet wird: „*[N]ec alius feminis quam viris habitus [...]*“¹⁰⁸ (*Tac. Germ.*, 17, 1, 2, 96). In der vorliegenden Episode aus der *Laxdæla saga* hat Gudruns Unterstellung den Zweck, dass Thord einen Grund erkennt, sich von seiner Frau Aud scheiden zu lassen, was er schließlich auch tut (*Laxd.*, c. 35, 96).

2.1.2 Unterstellung von Promiskuität

Die Brüder Thorvald und Thorvard sind unzufrieden, weil Kormak deren Schwester Steingerd wiederholt besucht und sich eines Abends neben sie auf die Bank setzt, worauf sie einen Plan schmieden. „*Þat var næst, er Þorvarðr kom í Svinadal, keyptu þeir bræðr ok Narfi at einum gongusveini, at hann skyldi kveða vísu svá at Steingerð heyrði ok segði, at Kormákr hefði orta [...]*“¹⁰⁹ (*Korm.*, c. 20, 277). Sie lehrten den Landstreicher die folgende Strophe:

¹⁰⁰ ‚Es mag sein, dass sie erst seit kurzer Zeit so genannt wird.‘

¹⁰¹ Siehe Kap. 3.3.2.

¹⁰² ‚Wenn Frauen so vom Verhalten abweichen, dass sie Männerkleider tragen oder irgendein männliches Verhalten ausführen, sodass sie anders sind, und auch wenn Männer Frauenverhalten von irgendeiner Art ausführen, dann ist das mit minderer Acht zu bestrafen.‘

¹⁰³ Vgl. Sauckel 2004, 110ff.

¹⁰⁴ Jochens 1995, 99.

¹⁰⁵ Sauckel 2014, 97; vgl. Kraß 2006, 276.

¹⁰⁶ Sauckel 2014, 104. Zum Thema hosentragende Frauen und *Crossdressing* siehe auch Kap. 2.2.6.2.

¹⁰⁷ Reichert 1995, 477.

¹⁰⁸ ‚Aber die Frauen haben nichts anderes [an] als die Männer [...].‘

¹⁰⁹ ‚Als Thorvard das nächste Mal nach Svinadal kam, bezahlten die Brüder und Narfi einen Landstreicher, damit er Verse spricht, sodass Steingerd sie hörte und er sagte, dass Kormak sie gedichtet habe [...].‘

*Vildak hitt, at væri
 vald-Eir gömul jalda
 stærilát í stóði
 Steingerðr, en ek reini,
 værak þráða Þrúði
 þeiri's stöðvar geira
 gunnörðigra garða
 gaupelds á bak hlaupinn
 (Korm., Str. 64, 277f.)*

,[Ich] wünschte, Steingerð wär[e ei]ne alte, brünst[i]ge Stute in der Herde, und der geile Hengst wäre ich; dann spräng ich [Steingerð] balzend auf den Rücken, [den] Speer den steil gereckten, steckte [ich] in sie rein.¹¹⁰

Die Brüder und Narfi haben mit ihrer List für kurze Zeit Erfolg, denn Steingerd hört diese Strophe und ist wütend, doch sie glaubt Kormak, der seine Unschuld beteuert. Aus Rache tötet Kormak Narfi (*Korm.*, c. 20, 110) und fordert Thorvard mehrmals zum Zweikampf. Als dieser sich weigert, dichtet Kormak Spottstrophen über ihn, die wenig später ihre Wirkung zeigen, woraufhin er Thorvard im Kampf besiegt (ebd., c. 20-22, 110-115).

Es wird erwähnt, dass Steingerd auf Kormak wütend ist, wodurch seine Besuche weniger werden. Das impliziert allerdings auch, dass für seine Besuche ihre Einwilligung vonnöten ist. Es wäre nicht notwendig, Steingerd gegen Kormak auszuspielen, wenn seine Besuche nicht von ihr toleriert werden würden. Die Frau ist hier aber auch Mittel zum Zweck. Ihre gesellschaftliche Rolle als keusche Frau wird benutzt, um die soziale Akzeptanz eines Mannes zu mindern, indem ihr Promiskuität unterstellt wird. Dadurch wird bewirkt, dass die anderen Gesellschaftsmitglieder ein derartiges Verhalten ablehnen, um keinen Präzedenzfall zu schaffen. Für Kulturen, in denen Ehre eine große Rolle spielt, gilt: „Ehe man einen Präzedenzfall akzeptierte, der Konsequenzen für Rang und Ehre hatte, riskierte man daher lieber einen bewaffneten Konflikt.“¹¹¹

2.1.3 Unterstellung von außerehelichem Beischlaf

Außerehelicher Beischlaf stellt eine Sonderform von Promiskuität dar und wird in den *Isländersagas* in einer Episode einer Frau unterstellt. Es handelt sich um Droplaug, der sowohl in der *Droplaugarsona saga* als auch in der *Fljótsdæla saga* von einem freien Knecht namens Thorgrim auf dem Hof von Thorir unterstellt wird, mit einem Sklaven ihres Ehemannes geschlafen zu haben.

¹¹⁰ Übersetzung nach Betty Wahl (IS III, 109).

¹¹¹ Althoff 2011, 50.

Peir tóku tal mikit um þat, hverjar konur væri fremstar þar í heraði. Þat kom saman með þeim, at Droplaug á Arneidarstöðum væri fyrir flestum konum. Þá segir Þorgrímur: „Svá mundi þá, ef hon hefði bónda sinn einhlítan gort (Dpl., c. 3, 144f.).

„Sie hatten ein angeregtes Gespräch darüber, welche Frau dort in der Gegend am besten sei. Sie einigten sich darauf, dass Droplaug von Arneidastadir von allen Frauen am vortrefflichsten sei. Da sagte Thorgrim: „So wäre es, wenn sie sich mit ihrem eigenen Ehemann begnügt hätte.““

Der Hausherr Thorir befiehlt den Männern daraufhin zu schweigen, aber die Nachricht erreicht Droplaug trotzdem (Dpl., c. 3, 145). Sie bittet ihre Söhne, keine Rache zu nehmen, doch diese töten Thorgrim bei der nächsten Gelegenheit (ebd., 145f.). In der *Fljótsdæla saga* wird dieselbe Geschichte etwas anders erzählt. Auch hier unterhält sich der freie Knecht Thorgrim mit einigen Männern und sagt, dass Droplaug mit dem Bauern Thorvald verheiratet gewesen sei „[...] ok bezt hefír mennt verit í heraðinu, ef hun hefði eigi lagt Svart þræl sinn, í rekkju hjá sér. Ok þat er nú eigi færri manna orðrómr, at Helgi Droplaugarson muni vera sonr Svarts þræls en Þorvalds“¹¹² (Flj., c. 11, 242). Ein anderer Knecht ist der Meinung, dass so etwas unaussprechlich sei, worauf Thorgrim selbst die Anweisung erlässt, niemandem davon zu erzählen (ebd.). Droplaug erfährt auch in diesem Fall davon und reagiert mit Empörung, aber sie initiiert wiederum keine Rache (ebd.). Ein wichtiger Unterschied dieser beiden Versionen ist, dass in der *Fljótsdæla saga* direkt unterstellt wird, dass Helgis Vater ein Sklave gewesen sei.

Bemerkenswert ist an beiden Situation, dass die Männer unter sich sind und Thorgrim offensichtlich nicht vorhat, jemanden direkt zu demütigen. Es scheint sich um Prahlerei unter Männern zu handeln, die zwar den Zweck der Demütigung anderer Personen haben kann, doch wird damit nicht beabsichtigt, einen Konflikt auszulösen. Es wirkt beinahe schon wie schicksalshafte Gerechtigkeit, dass Thorgrim in beiden Sagas kurz nach dem Verbreiten dieses Gerüchts erschlagen wird. Droplaug selbst wird als christlich-ideale Frau gezeichnet, indem sie die Vorwürfe nicht rächt und ihre Söhne nicht nur nicht aufhetzt, sondern sie oben-drein auch noch ausdrücklich anweist, die Sache auf sich beruhen zu lassen. Das ist insofern bemerkenswert, als Promiskuität in den *Isländersagas* insbesondere zaubermächtigen Frauen nachgesagt wird.¹¹³ Geschlechtsverkehr mit wechselnden Partnern und/oder außerhalb der Ehe weicht bei Frauen – im Gegensatz zu Männern – von der gesellschaftlichen Norm ab¹¹⁴ und kann als Vorstufe zu Zauberei betrachtet werden: „When we characterize the relationship between the sexes in Old Norse times, we have in part superiority/inferiority, where the man

¹¹² „[...] und er wäre der allertüchtigste Mann in der Gegend gewesen, wenn sie sich nicht seinen Sklaven Svart zu sich ins Bett geholt hätte. Und es gibt nicht wenig Gerede unter Männern, dass Helgi Droplaugssohn eher der Sohn des Sklaven Svart sei, als Thorvalds.“

¹¹³ Ólason 2011, 154.

¹¹⁴ Jochens 1980, 384.

occupies the superior role“¹¹⁵. Dementsprechend kann weibliche Promiskuität bei Männern wie Thorgrim Angst auslösen, weil sie zum gefühlten Verlust ihrer Machtposition führt. Als Gegenreaktion wird dieses Verhalten dem Bereich der Zauberei zugeschrieben.

Wie Paul Seabright zeigt, bringt Keuschheit Frauen einen evolutionären Vorteil, denn wenn der Orgasmus beim Geschlechtsverkehr, inklusive der begleitenden emotionalen Veränderungen, nicht durch jeden Mann, sondern nur durch die empathischsten und vertrauenswürdigsten ausgelöst werden kann, ist sichergestellt, dass der Nachwuchs die optimalen Gene und die beste Betreuung bekommt.¹¹⁶ Gesellschaftlich hat das die Konsequenz, dass Keuschheit bei Frauen nicht als Ideal-, sondern als Normalzustand aufgefasst wird. Das bringt den Männern dieser Gesellschaft einen wichtigen Vorteil, denn sie befinden sich nicht durchgehend im Wettbewerb um die Frauen. Unsicherheiten bezüglich Treue und Keuschheit verunsichern Männer wie Thorgrim, weshalb promiskuitive Frauen in einer patriarchalen Gesellschaft, wie der des alten Island,¹¹⁷ keine große Akzeptanz finden. Aufgrund dessen ist es absehbar, dass Männer dagegen mit psychischer – in vielen Fällen auch mit physischer¹¹⁸ – Gewalt vorgehen: „As with most other codes of honor, the Old Norse code of honor included demands of male control over female sexuality“¹¹⁹.

2.1.4 Conclusio

Sexuell konnotierte psychische Gewalt gegen Frauen spielt in den *Isländersagas* eine untergeordnete Rolle. In den wenigen Fallbeispielen ist das eigentliche Ziel entweder ein Mann oder die Konsequenzen betreffen einen Mann. Diese Gewaltform zielt grundsätzlich darauf ab, Frauen als männlich oder inferior darzustellen. Dazu gehört auch die Unterstellung von Promiskuität, denn dieses Verhalten wird als genuin männlich betrachtet. Die evolutionäre Psychologie geht davon aus, dass „Männer aus evolutionär bedingten Gründen mehr zu Promiskuität und Feindseligkeit gegenüber dem anderen Geschlecht neigen als Frauen [...]“¹²⁰ Die männlichen Figuren in den *Isländersagas* versuchen daher nicht nur die eigenen, sondern auch alle anderen Frauen zu dominieren.¹²¹

¹¹⁵ Mundal 2001, 248.

¹¹⁶ Seabright 2012, 45.

¹¹⁷ Damsholt 1984, 79; vgl. Jochens 1995, insb. 162.

¹¹⁸ Bumke 1986, 224.

¹¹⁹ Ljungqvist 2015, 432.

¹²⁰ Berner 2010, 118.

¹²¹ Karras 1992, 289.

2.2 Psychische Gewalt gegen Männer

Wie in der Einleitung dargelegt, betrachtet die evolutionäre Psychologie Fortpflanzung und die damit verbundene Disparität der biologischen Geschlechter als Auslöser für verschiedene Phänomene menschlicher Interaktion.¹²² In diesem Rahmen entwickeln Männer eine Fülle von Strategien, die schlussendlich nur zwei Kernthemen beinhalten: „[D]efeating rival males through force or cunning, so that the victor has the choice of females to himself, and impressing the females so they choose him over rival males“¹²³. Das zeigt sich auch an der psychischen Gewalt, die in den *Isländersagas* von Männern gegen Geschlechtsgenossen verübt wird. Es geht dabei nicht darum, den Feind mit bestmöglicher Effizienz zu eliminieren, sondern um einen ritualisierten Wettbewerb, der soziale Implikationen hat und deshalb in der Öffentlichkeit ausgetragen werden muss.¹²⁴ Das Ziel der Männer in den *Isländersagas* ist es nicht immer, eine Frau zu erobern. Es geht um die zugrundeliegende Motivation, über möglichst viele Ressourcen zu verfügen. Die Schlüsselkompetenz bei der Rezeption dieser Literaturgattung kann darin gesehen werden, dass RezipientInnen die verschiedenen Situationen analysieren müssen und gleichzeitig vorhersagen sollen, wo sich die Möglichkeit für den nächsten Konflikt anbahnt.¹²⁵ Dabei muss davon ausgegangen werden, dass die damaligen RezipientInnen über ein deutlich detaillierteres Wissen um den sozio-kulturellen Kontext der Sagas verfügten.¹²⁶ Es gibt in den *Isländersagas* eine Fülle von Situationen, in denen Männer das Ziel von psychischer Gewalt werden. Meist handelt es sich dabei um Ehrbeleidigungen. Die altwestnordischen Gesetzestexte eignen sich als Quellen für die folgende Untersuchung zur psychischen Gewalt hervorragend, weil in diesen Begriffe zu verschiedenen Gewaltausprägungen angeführt sind, die in den *Isländersagas* ebenfalls vorkommen.

Als Oberbegriff für Demütigungen oder Schmähungen jeglicher Art existiert im Altisländischen und im Altnorwegischen das Wort *níð*. Eine genaue Definition der Bedeutung gestaltet sich als sehr schwierig, wie Bo Almqvist und Preben Meulengracht Sørensen in ihren Untersuchungen zeigen.¹²⁷ In jedem Fall handelt es sich um eine schwerwiegende Beleidigung, die von Feigheit bis hin zur Unterstellung von passiver Homosexualität reichen kann.¹²⁸ In der *Grágás* gilt *níð* als „*fullréttisorð*“¹²⁹ (*Grg.*, c. 237, 181), wobei es unter bestimmten Umständen allerdings auch mit milderer Acht geahndet wird: „*Ef maðr görir manne níð oc*

¹²² Siehe Kap. 1.4.2.

¹²³ Seabright 2012, 58.

¹²⁴ Campbell 2013, 80.

¹²⁵ Gíslason 2009, 15.

¹²⁶ Ebd.

¹²⁷ Vgl. Almqvist 1965; vgl. Meulengracht Sørensen 1983, insb. 11.

¹²⁸ Meulengracht Sørensen 1983, 32.

¹²⁹ ‚Wort, das vollständige Wiedergutmachung verlangt‘.

*varðar fjörbaugs garð*¹³⁰ (*Grg.*, c. 237, 182f.). Die angeklagte Person kann sich der Strafe nicht durch Berufung auf dichterische Freiheit entziehen und jeder Ohrenzeuge ist außerdem verpflichtet, weitere Zeugen zu benennen (ebd., 182). Schmähungen oder Übertreibungen werden mit *fjörbaugr* – also minderer Acht – geahndet (ebd.). In den altnorwegischen *Gulapingslög* findet man dazu Folgendes: „*Settar eiðr scal standa firi þýui, oc bruna, oc spellvirki, oc treniði, oc tunguniði, oc uðaða verc firi konor, oc þva firi niðings her, sva ef hefdir þiova*“¹³¹ (*Gul.*, c. 133, 56). Hier werden die Begriffe *trénið*, *tungunið* und *niðing* unterschieden, doch gleichzeitig ebenso ernstgenommen wie beispielsweise Raub und Brandstiftung. In den *Gulapingslög* fallen drei Tatbestände unter den Begriff *fullréttisorð*:

Pat er eitt ef maðr kveðr at karlmanne oðrom, at hann have barn boret. Pat er annat, ef maðr kveðr hann væra sannsorðenn. Pat er hit þriðia, ef hann iamnar hanom við meri, æða kallar hann grey, æða portkono, æða iamnar hanom við berende eitthvert (*Gul.*, c. 196, 70).

„Das Erste ist, wenn ein Mann zu einem anderen Mann sagt, dass er ein Kind geboren habe. Das Zweite ist, wenn ein Mann sagt, er wäre auf perverse (i.e. homosexuelle) Art beschlafen worden. Das Dritte ist, wenn er ihn mit einer Stute vergleicht, oder ihn eine Hündin, oder eine Prostituierte nennt, oder ihn mit irgendwelchen Gebärenden (i. e. weiblichen Geschöpfen) vergleicht.“

Obwohl das Wort *nið* bereits ein sehr großes Bedeutungsspektrum hat, hat das Wort *niðingr* ein noch umfangreicheres: „It signifies in a general sense a wretch, one who has contravened important ethical rules: e.g. broken his word. It is also used of a man who has committed shameful acts, such as killing kinsmen or defenceless people [...]“¹³². In den altnorwegischen *Frostupingslög* fallen außerdem Vergleiche mit weiblichen Tieren unter den Tatbestand des *fullréttisorð*: „*Ef maðr iamnar manni við berendi, hver sem hon er, þá er þat fullréttisorð* [...]“¹³³ (*Frost.*, c. 10, 35, 225).

Anhand der Gesetzestexte wird die gravierende Rolle, welche dem gesprochenen Wort im alten Island und im alten Norwegen zukam, und die zentrale Bedeutung des gesellschaftlichen Ansehens deutlich. Das *nið* galt als schwere Ehrbeleidigung,¹³⁴ was anhand der dafür vorgesehenen hohen Strafen zu erkennen ist. Durch die Existenz derartiger Gesetze darf darauf geschlossen werden, dass *nið* verwendet wurde – sonst wären die Gesetze obsolet. Almqvist ist sogar der Meinung, dass das poetische *nið* auf Island verbreiteter war als in Norwegen.¹³⁵ Daher verwundert es kaum, wenn in der Literatur, insbesondere in den *Isländersagas*, spektakuläre Unterstellungen und Beleidigungen ausgetauscht werden. Unter Um-

¹³⁰ ‚Wenn ein Mann einem [anderen] eine Schmähung macht, ist das mit minderer Acht zu bestrafen.‘

¹³¹ ‚Sechsfache Eide sollen geleistet werden bei Sachbeschädigung, Brandstiftung, Raub, Holzschmähung, verbaler Schmähung, Untaten gegen Frauen und auch bei Schmähung sowie bei Diebstahl.‘

¹³² Meulengracht Sørensen 1983, 32.

¹³³ ‚Wenn ein Mann einen anderen Mann mit Gebärenden (i.e. gebärenden Geschöpfen) vergleicht und [ihm] sagt er wäre eines, dann ist das ein *fullréttisorð* (i.e. Wort das vollständige Wiedergutmachung verlangt).‘

¹³⁴ Almqvist 2002, 139.

¹³⁵ Ebd., 140.

ständen hat man dem *níð* auch eine magische Wirkung zugesprochen, was die hohen Strafen ebenfalls erklären könnte.¹³⁶ Prinzipiell ist aber einer weltlichen Erklärung gegenüber einer übernatürlichen der Vorzug zu geben. Das *tungunið* hat in poetischer Form – in Skaldenstrophen – gewiss eine deutlich intensivere Wirkung gezeigt,¹³⁷ was auch anhand eines Paragraphen in der *Grágás* unterstrichen wird, der immense Reglementierungen für Skaldendichtung anführt (*Grg.*, c. 238, 183f.).

Für die folgende Untersuchung eignet sich eine Einteilung der in den Gesetzestexten verwendeten Begriffe nur bedingt, da *fullréttisorð* auch *níð* – inklusive der beiden Ausprägungen *tungunið* und *trénið* – beinhaltet und eine klare Abgrenzung daher nicht möglich ist. Eine zusätzliche Herausforderung stellt die Ambiguität der entsprechenden Passagen in den *Isländersagas* dar. Nachdem das Bedeutungsspektrum der altisländischen Begriffe sehr umfangreich ist, lässt sich keine scharfe Abgrenzung durchführen. Die folgenden Unterkapitel werden folglich nach den verwendeten Wörtern und dem situativen Kontext eingeteilt.

2.2.1 Implizite Unterstellung von weiblichen Eigenschaften

Es ist wichtig zu betonen, dass die *Isländersagas* das Verständnis von Sexualität und Geschlecht des 10. und 11. Jahrhunderts, gefiltert durch die Sichtweise von Personen aus dem 13. Jahrhundert, ermöglichen.¹³⁸ Das bereits zu Beginn des Kapitels erwähnte *one-sex modell* von Laqueur eignet sich für diese Untersuchung hervorragend, weil es auf der Annahme gründet, dass Männer und Frauen zwar demselben Geschlecht angehören, doch jeweils diametral ausgeprägte Eigenschaften besitzen.¹³⁹ Wenn es nur ein Geschlecht gibt, bedeutet das natürlich, dass die Unterschiede zwischen Mann und Frau nicht so groß sind, wie bei einer zweigeschlechtlichen Betrachtung. Die ideale Ausprägung dieses einen Geschlechtes äußerte sich laut Carol Clover durch männliches Verhalten.¹⁴⁰ Übertragen auf das alte Island bedeutet das auch, dass die Unterstellung von Weiblichkeit ein Abweichen vom Ideal darstellt, das jeden Mann treffen kann.¹⁴¹ Als Beispiel eignet sich das Wort *blauðr*, das bei Männern die Bedeutung ‚Feigling‘ hat, bei Frauen jedoch einfach ‚Frau‘ bedeutet.¹⁴²

¹³⁶ Vgl. Almqvist 2002, 140-142.

¹³⁷ Meulengracht Sørensen 1983, 30; Almqvist 2002, 140.

¹³⁸ Phelpstead 2007, 421.

¹³⁹ Vgl. Laqueur 1992, insb. 122-148.

¹⁴⁰ Vgl. Clover 1993, 363-365; vgl. Mundal 2001, 251.

¹⁴¹ Quinn 2005, 518; Phelpstead 2007, 427.

¹⁴² Vgl. Clover 1993, 370ff.

2.2.1.1 Gewand als Distinktionsmerkmal

In der *Laxdæla saga* findet sich eine Situation, in der ein Mann an die weibliche Seite des Geschlechtsspektrums gedrängt wird. Gudrun will sich an ihrem Mann Thorvald für eine Ohrfeige rächen und Thord rät ihr: „, *Gerðu honum skyrtu ok brautgangs höfuðsmátt ok seg skilit við hann fyrir þessar sakar*“¹⁴³ (*Laxd.*, c. 34, 94). Dieses Beispiel illustriert die wichtige Rolle der Bekleidung in einer mittelalterlichen Gesellschaft. An ihr konnte man nicht nur den sozialen Stand, sondern auch das Geschlecht einer Person erkennen. In der Literatur dieser Zeit kommt der Kleidung insofern eine konstituierende Funktion in Bezug auf deren TrägerIn zu.¹⁴⁴ Das Wort *skyrtu* bezeichnet sowohl das Obergewand der Männer, als auch das Unterkleid der Frauen,¹⁴⁵ wobei letzteres einen deutlich weiteren Ausschnitt besaß, wie archäologische Funde zeigen¹⁴⁶. Dieses Gewandstück entspricht also den Anforderungen von Laqueurs *one-sex modell*, indem es grundsätzlich unisex ist, jedoch durch leichte Adaptionen eine weibliche Konnotation bekommt. Im alten Island war es eine gewaltige Demütigung, wenn ein Mann Frauenkleider trug – selbst wenn die Realität so aussah, dass nur der Ausschnitt etwas weiter ausfiel.

2.2.1.2 Das Wort *skauð*

Eine weitere Möglichkeit, einen Mann zu effeminieren, ist der Gebrauch von weiblich konnotierten Begriffen, wie in der *Harðar saga*: „[...] *ok muntu vera skauð ein*“¹⁴⁷ (*Harð.*, c. 21, 56). Altisländisch *skauð* hat ebenfalls mehrere Bedeutungen: Im Singular bedeutet es primär ‚Scheide‘ bzw. ‚Schwertscheide‘,¹⁴⁸ doch in der morphologisch gleichen Pluralform trägt es außerdem die Bedeutungen ‚Vorhaut des Pferdes‘ und ‚Feigling‘.¹⁴⁹ Bevorzugt man die Bedeutung ‚Scheide‘ im Sinne von Vagina, hat diese Beleidigung definitiv effeminierenden Charakter, mit den semantischen Merkmalen [weiblich], [schützend], [penetrierbar] und [Vertiefung]. Deutet man das Wort als ‚Schwertscheide‘, fällt lediglich das Merkmal [weiblich] weg. Bei ‚Vorhaut des Pferdes‘ entfällt zusätzlich das Merkmal [penetrierbar]. Wie bereits am Beispiel *blauðr* dargestellt wurde,¹⁵⁰ kommt es darauf an, wen das Wort bezeichnet. Im vorliegenden Fall handelt es sich um einen freien Bauern und Krieger, weshalb man unter Anbetracht des *one-sex modells* davon ausgehen darf, dass die unmännlichen Konnotationen der

¹⁴³ ‚Mach ihm ein Hemd mit einem Ausschnitt, der ein Scheidungsgrund ist und erkläre dich wegen dieser Sache geschieden von ihm.‘

¹⁴⁴ Feichtenschlager 2016, 29f.

¹⁴⁵ Vgl. Sauckel 2014, 12-14.

¹⁴⁶ Ebd., 105.

¹⁴⁷ ‚[...] und du wirst ein Feigling sein.‘

¹⁴⁸ Vgl. Fritzner 1867, 566; de Vries 1962, 486; Baetke 1965-1968, 546.

¹⁴⁹ Cleasby/Vigfússon 1957, 540; de Vries 1962, 486; Baetke 1965-1968, 546.

¹⁵⁰ Siehe Kap. 2.2.2.

beiden Interpretationen effeminierend wirken, wenn sie an einen Mann gerichtet werden. Dementsprechend liegt auch hier sexuell konnotierte, psychische Gewalt vor.

2.2.2 Explizite Unterstellung von Weiblichkeit

Eine Verortung in Richtung dem femininen Ende des Geschlechtsspektrums kann durch direkte Unterstellung von Weiblichkeit erfolgen: „When a man was accused of being a woman, it was in fact a symbolic accusation which implied that he was not fulfilling his male role, that he was devoid of the requisite qualities, that he was cowardly, afraid, lacking in vigour, etc.“¹⁵¹

Wie bei der impliziten Unterstellung von Weiblichkeit dargelegt, schwingen auch hier Konnotationen der nachfolgenden, höheren Ebene mit; in diesem Fall ist es die Andeutung, beim Geschlechtsverkehr die Rolle der Frau einzunehmen.

2.2.2.1 Unterstellung durch Verwandte

In einigen Passagen werden Männer von ihren eigenen, weiblichen Familienangehörigen als Frauen bezeichnet. Das ist der Fall in der *Kjalnesinga saga*, wo Buis Mutter ihn bittet, sich wie ein Mann zu verhalten: „, [V]ilda ek, at þú létir fara með þér it fæsta tvá vaska menn ok bærir vápn, en færir eigi slyppr sem konur“¹⁵² (*Kjaln.*, c. 3, 10). In der *Hávarðar saga* bittet Thordis ihren Sohn Skarf den Verwandten im Kampf beizustehen, doch er weigert sich (*Háv.*, c. 4, 306). Sie entgegnet ihm: „, Þat ætlaða ek, at ek mynda eiga tvá sonu vel hugaða [...]. Nú veit ek, at þú ert dóttir heldr en sonr [...]“¹⁵³ (ebd.). Die Unterstellung von weiblichen Eigenschaften hat hier die Aufgabe, das Wohl der Familie zu schützen. Den unterstellenden Frauen steht hier kein anderes Mittel zur Verfügung, die Situation für den Haushalt zu verbessern, weshalb sie ihre männlichen Verwandten aufhetzen müssen; und das tun sie in den *Isländersagas* mit großem Geschick.¹⁵⁴ Die logische Folge ist, dass die Männer dieser Anschuldigung entgegenwirken müssen, denn nur so können sie sich des Vorwurfes der Unmännlichkeit entledigen.¹⁵⁵

Diese Aufwiegelung kann allerdings auch durch Männer aus der eigenen Familie erfolgen. Thorstein erinnert sich, dass sein Vater immer sagte, dass „[...] hann eigi betra til

¹⁵¹ Mundal 2001, 251.

¹⁵² ‚[...] ich will, dass du wenigstens zwei erwachsene Männer mit dir nimmst und Waffen trägst, und nicht unbewaffnet wie eine Frau bist.‘

¹⁵³ ‚Ich wünschte, dass ich zwei mutige Söhne hätte [...]. Nun weiß ich, dass du eher eine Tochter bist, als ein Sohn.‘

¹⁵⁴ Vgl. Motz 1963, 165.

¹⁵⁵ Meulengracht Sørensen 1983, 20.

vápnis en dóttur eða aðra konu [...]“¹⁵⁶ (Vatn., c. 3, 8). Der Zweck ist hier derselbe, nämlich Aufhetzung.

2.2.2.2 Unterstellung durch fremde Frauen

Bei einem Ringkampf in der *Svarfdæla saga* sind sich Klaufi und sein Kontrahent ebenbürtig. Nachdem es einige Zeit nicht dazu kommt, dass einer der beiden gewinnt, kommt ein Mädchen zu den Kämpfern „[...] *ok kallar þetta ambáttafang, er hvárrgi fell, ok það þá kyssast ok hætta síðan“¹⁵⁷ (Svarfd., c. 13, 157). Durch die Provokation des Mädchens wird Klaufi so zornig, dass er seinen Gegner an der Kehle packt und niederwirft (ebd.). Interessanterweise beleidigt das Mädchen die Männer, indem sie ihnen unterstellt, dass diese wie sie selbst seien. Es wird sogar exakt dasselbe Wort *ambátt* verwendet. Durch Laqueurs *one-sex modell* lässt sich das allerdings gut erklären. Einen Mann als weiblich zu bezeichnen bedeutet gleichzeitig, dass er unmännlich ist, wohingegen eine Frau nicht männlicher wird, wenn man ihr Weiblichkeit unterstellt.¹⁵⁸ Unterstützung erhält diese Erklärung auch von Seiten der evolutionären Psychologie. Das biologische Geschlecht einer Frau wird grundsätzlich dadurch definiert, dass sie Kinder zur Welt bringt, doch gilt sie nicht weniger als Frau, wenn sie kinderlos bleibt.¹⁵⁹ Auf das alte Island übertragen bedeutet dies, dass die Geschlechterrolle der Frau weniger anfällig für Vorwürfe ist, als die der Männer. Ein Mann muss sich jederzeit wie ein Mann verhalten, da er sonst Gefahr läuft, sich wie eine Frau zu verhalten.*

2.2.2.3 Unterstellung durch fremde Männer

Anders sieht die Situation aus, wenn Männer den Vorwurf von Weiblichkeit erheben. In der *Vatnsdæla saga* befindet sich Saemund mit Hrolleif in einem hitzigen Streitgespräch und entgegnet ihm: „*Svá muntu kalla, en meir hefir þú skapsmuni Ljótar móður þinnar, sem mik grunaði, en vár frænda“¹⁶⁰ (Vatn., c. 18, 51). Die einzig mögliche Konsequenz ist, zu zeigen, dass der Vorwurf unbegründet ist. Passiert die Anschuldigung durch einen Mann, besteht also die Möglichkeit, die Kompensation direkt an diesem zu vollziehen. So führt die Unterstellung von weiblichen Eigenschaften durch nicht verwandte Männer in den *Isländersagas* nahezu immer zu einem Konflikt auf der physischen Ebene.*

Anhand der *Eyrbyggja saga* kann man einen Kompensationsprozess nachvollziehen: Thorarin der Schwarze wird in der Saga folgendermaßen vorgestellt: „*Svá var hann maðr*

¹⁵⁶ ‚[...] er an der Waffe nicht besser sei, als eine seiner Töchter oder andere Frauen.‘

¹⁵⁷ ‚[...] und nannte dieses [Ring] Mädchenringen, weil keiner von beiden fiel und sie empfahl ihnen, sich zu küssen und danach aufzuhören.‘

¹⁵⁸ Vgl. Mundal 2001, 251.

¹⁵⁹ Brady 1975, 21.

¹⁶⁰ ‚So etwas musst du behaupten, aber ich habe den Verdacht, dass du mehr von der Gesinnung deiner Mutter Ljot als von unseren Verwandten hast.‘

óhnutdeilinn, at óvinir hans mæltu, at hann hefði eigi síðr kvenna skap en karla“¹⁶¹ (Eyrb., c. 15, 27). Er gerät später in einen Konflikt mit Thorbjörn dem Dicken und verhält sich nicht so, wie sich das seine Mutter Geirrid vorstellt: „*Þá gekk Geirriðr út í dyrrnar ok sá, hvat er titt var, ok mælti: ‚Ofsatt er þat, er mælt er, at meir hefir þú, Þórarinn, kvenna skap en karla, er þú skalt þola Þorbirni digra hverja skömm, ok eigi veit ek, hví ek á slíkan son*“¹⁶² (Eyrb., c. 18, 36). Aufgrund dieser Unterstellung von weiblichen Eigenschaften durch seine Mutter verspricht Thorarin, dass er etwas unternehmen wird und greift Thorbjörns Männer an (ebd.). Dadurch hat er zum Ersten die Möglichkeit, seine Wut auszuleben und zum Zweiten entledigt er sich der Vorwürfe, indem er wie ein ‚richtiger Mann‘ agiert. Nach dem Gefecht, das von den Frauen abgebrochen wurde, wird Thorarin für sein Verhalten gelobt: „*Af sér rak Þórarinn ragmælit í dag*“¹⁶³ (Eyrb., c. 18, 36). Danach spricht er ganze 16 Strophen, in denen er seine eigene Tat lobt und seine Mannhaftigkeit unterstreichen (ebd., c. 18f., Str. 3-18, 38-50). Hier zeigt sich, wie wichtig es für einen isländischen Mann ist, Vorwürfe der Unmännlichkeit zu entkräften. Durch die Skaldenstrophen unterstreicht er seine Maskulinität noch weiter. Auch wenn es seine Mutter war, die ihn dazu angestiftet hat, demonstriert er gegenüber den anderen Männern Stolz und Überlegenheit. Aus soziologischer Sicht ist das nachvollziehbar, denn: „Die Über- und Unterordnungsverhältnisse zwischen Männern gehören nicht weniger als die Disparitäten zwischen Männern und Frauen zum Komplex der männlichen Herrschaft, sie sind ebenso Teil der Geschlechterordnung.“¹⁶⁴ Dass die Urheberinnen vieler dieser Handlungen in den *Isländersagas* nicht weiter erwähnt oder gar gelobt werden, ist grundsätzlich nicht weiter verwunderlich. Laut Ane Campbell streben Frauen – genauso wie Männer – Machtpositionen an, jedoch unterscheiden sich die beiden Geschlechter durch ihre Risikobereitschaft.¹⁶⁵ Während Männer kompetitiv sind und ihre Erfolge für Angehörige beider Geschlechter sichtbar machen, vermeiden es Frauen, anzugeben und versuchen oft sogar alles zu tun, um ein Bekanntwerden zu vermeiden.¹⁶⁶ Dieser Sachverhalt lässt sich, wie anhand des letzten Beispiels illustriert wurde, auch in den *Isländersagas* sehr gut beobachten.

¹⁶¹ ‚Er war ein Mann, der sich nicht in die Angelegenheiten anderer einmischte, sodass seine Feinde sagten, er hätte nicht weniger von Frauengesinnung als von jener der Männer.‘

¹⁶² ‚Dann ging Geirrid durch die Türe hinaus und sah, was passiert war und sprach: „Sehr wahr ist, was gesagt wird, dass du mehr von Frauengesinnung als von jener der Männer hast, weil du jede Schande von Thorbjörn dem Dicken erduldest und ich weiß nicht, warum ich so einen Sohn habe.“‘

¹⁶³ ‚Heute wies Thorarin den Vorwurf der Feigheit von sich.‘

¹⁶⁴ Meuser 2003, 40.

¹⁶⁵ Campbell 2013, 127.

¹⁶⁶ Ebd.

2.2.3 Vergleich mit einem weiblichen Tier

Die dritte Variante der Unterstellung von Weiblichkeit stellt eine Kombination aus den beiden oben genannten dar: der Vergleich mit einem Tier und die Unterstellung, eine Frau zu sein. Das Ziel dieser psychischen Gewalt sind immer Männer. Als Beispiel für einen Tiervergleich soll eine Szene aus der *Fljótsdæla saga* dienen. Die Ehefrau eines Bauern ist über seine Faulheit erbost: „,[P]ú ert mannfýla því meiri, er þú liggr inni kyrr sem hundr á hvelpum [...]“¹⁶⁷ (*Flj.*, c. 17, 265). In dieser Passage wird der Mann jedoch nicht dezidiert mit einem weiblichen Tier verglichen. Altisländisch *hundr* meint grundsätzlich ein Tier ungeschlechtlichen Geschlechts aus der Spezies, das natürlich auch ein männliches sein kann.¹⁶⁸ Durch dieses Wort findet somit also noch kein Vergleich mit einem Lebewesen des anderen Geschlechts statt. Dennoch ist ein derartiger Vergleich nicht unproblematisch, denn „[...] ef maðr ianrnar manni við oxa eða við hest eða við eitthvert cvicindi þesskyns, þá skal hálfvétti uppi“¹⁶⁹ (*Frost.*, c. 10, 35, 225). Meulengracht Sørensen weist darauf hin, dass die genannten Tiere männlich sind und deshalb zwischen ‚masculine + human‘ [und] ‚feminine + animal‘¹⁷⁰ unterschieden werden muss. Somit ist es der erste Schritt der Beleidigung, einen Vergleich mit einem männlichen Tier anzustellen, um den Adressaten aus seiner Rolle als menschlicher Mann zu holen. Diese Passage beinhaltet trotzdem eine Unterstellung von Weiblichkeit, denn *hundr á hvelpum* legt nahe, dass es sich um eine Hündin handelt, die Welpen säugt.

In der *Kjalnesinga saga* ist die Anschuldigung, ein weibliches Tier zu sein, offensichtlicher: „,[E]f hann hefir heldr manns hug en berkvikvendi [...]“¹⁷¹ (*Kjaln.*, c. 10, 24f.). Hier wird Bui durch einen fremden Mann beleidigt, was er mit physischer Gewalt kontern muss. Im vorliegenden Fall handelt es sich allerdings nicht um eine Herausforderung zum Kampf, sondern um eine Demonstration von Überlegenheit.

Der Vergleich mit weiblichen Tieren taucht ebenfalls in der *Vatnsdæla saga* auf:

[...] f6r Berg þá lútari, bikkjan, er ek sl6 hann, svá at hann fell við, enda kom þú nú til h6lmstefunnar, ef þú hefir heldr manns hug en merar; en ef nokkurir koma eigi, þá skal þeim reisa níð með þeim formála, at hann skal vera hvers manns níðingr ok vera hvergi í samlagi g6ðra manna, hafa g6ða gremi ok gríðníðings nafn (*Vatn.*, c. 33, 88f.).

¹⁶⁷ ‚[...] du bist deshalb umso mehr ein erbärmlicher Kerl, als du ruhig im Haus liegst wie ein Hund auf Welpen.‘

¹⁶⁸ Baetke 1965-1968, 281; Cleasby/Vigfússon 1957, 292.

¹⁶⁹ ‚Wenn ein Mann einen anderen mit einem Ochsen oder mit einem Hengst oder mit irgendeinem Tier dieser Art vergleicht, dann soll er halbe Wiedergutmachung leisten.‘

¹⁷⁰ Meulengracht Sørensen 1983, 16.

¹⁷¹ ‚Wenn er (i.e. Bui) eher die Gesinnung eines Mannes als eines weiblichen Tieres hat [...].‘ Das Wort *berkvikvendi* bedeutet laut Halldórsson (vgl. *Kjaln.* 25. Fußnote 1), Broschart (vgl. 1985, 39) und Cleasby/Vigfússon (vgl. 1957, 62) ‚weibliches Tier‘. Baetke (1965-1968, 49) und Fritzner (vgl. 1867, 48) führen lediglich das Wort *berkvikendi* ‚weibliches Tier‘ bzw. ‚gebärende(s)‘ an. Im ONP (vgl. 1989-) ist hingegen nur das Wort *kvikvendi* ‚Lebewesen‘ angeführt. Die Form *berkvikvendi* existiert anscheinend ausschließlich in der *Kjalnesinga saga* und ist somit ein Hapax Legomenon. Es handelt sich hierbei außerdem um die einzige Stelle innerhalb der *Isländersagas*, an der das Wort *bikkja* vorkommt.

„[...] Berg ging dann vornübergebeugt, gleich einer Hündin, als ich ihn schlug, sodass er hinfiel, aber komm du nun zum Zweikampf, wenn du eher die Gesinnung eines Mannes als die einer Stute hast. Aber wenn einer von ihnen nicht kommt, dann werde ich ihnen eine Schmähung (i.e. eine Schmähtange) errichten, mit dem Spruch, dass er jedermanns Geschmähter sein soll (i.e., dass ihn jeder als ehrlosen Menschen erkennen soll) und nirgendwo in der Gemeinschaft guter Männer sein soll und dass er den Zorn der Götter und den Namen eines Verräters haben soll.“

Hier versucht Jökul seinen Feind Berg zu provozieren, damit er ihn im Zweikampf besiegen kann.¹⁷² Er verwendet dazu eine Fülle von Beleidigungen und bezeichnet ihn unter anderem als Hündin und Stute.

Die Bezeichnung als weibliches Tier wirkt doppelt, denn sie rückt den Gegner nicht nur in die weibliche Sphäre, sondern auch in die tierische; beide stehen im Gegensatz zur männlichen.¹⁷³ Beide sind gängige Elemente in der sogenannten *senna*, weil sie den Gegner nicht nur als unmännlich sondern auch als unmenschlich darstellen.¹⁷⁴ Unterstellung von Weiblichkeit suggeriert auch in diesem Fall, dass man beim Geschlechtsverkehr die Rolle einer Frau einnimmt.

2.2.4 Implizite Unterstellung von passiver Homosexualität

Implizite Unterstellungen von passiver Homosexualität kommen in den *Isländersagas* in großer Anzahl vor.¹⁷⁵ Zuverlässige Aussagen können allerdings nicht gemacht werden, da das Bedeutungsspektrum der Wörter sehr breit ist. Man muss also auch hier auf den Kontext achten, in welchem die Wörter verwendet werden.

2.2.4.1 Die Wörter *argr*, *ragr*, *ergi* und *erga*

Das Adjektivum *ragr* sowie das bedeutungsgleiche und metathetische *ragr*¹⁷⁶ tauchen im Corpus der *Isländersagas* insgesamt zwölf Mal auf; das dazugehörige Substantivum *ergi* (*Gísl.*, c. 18) sowie das Verbum *erga* (*Hrafnk.*, c. 8, 126) jeweils nur ein Mal. In der *Ljósvetninga saga* beklagt sich einer der beiden Kontrahenten während einer Auseinandersetzung darüber, dass ihm vorgeworfen wird, „[...] at ek hafa mælt ragliga við þik“¹⁷⁷ (*Ljósv.*, c. 16, 40). Das Wort *ragr* kann dabei mehrere Bedeutungen haben – unter anderem ‚pervers, weibisch, unmännlich, feige‘.¹⁷⁸ Andreas Volmer übersetzt die Stelle mit ‚unmännlich‘¹⁷⁹, gibt aber im Vorwort zu bedenken, dass es sich um den Vorwurf von Homosexualität handelt¹⁸⁰.

¹⁷² Siehe Kap. 2.2.7.2.

¹⁷³ Meulengracht Sørensen 1983, 16; Sauckel 2014, 104.

¹⁷⁴ Jakobsson 2005, 171.

¹⁷⁵ Im Folgenden werden nicht alle Textstellen behandelt, die relevantes Wortmaterial enthalten. Eine vollständige Übersicht ist in Kap. 6.2.1 in Form einer Konkordanztafel zu finden.

¹⁷⁶ Fritzner 1867, 304.

¹⁷⁷ ‚[...] , dass ich dir Unmännlichkeit unterstellt habe.‘

¹⁷⁸ Fritzner 1867, 304; Cleasby/Vigfússon 1957, 481; Baetke 1965-1968, 485.

¹⁷⁹ IS IV, 310.

¹⁸⁰ Ebd., 264.

Jenny Jochens ist der Meinung, dass das Wort effeminiert bedeutet und die Komponente der Homosexualität nur mitschwingt.¹⁸¹ Meulengracht Sørensen geht einen Schritt weiter und spezifiziert die Bedeutung als passive Homosexualität.¹⁸² „Danach wird mit der passiven Rolle beim Sex ein Mangel an positiven männlichen Eigenschaften assoziiert.“¹⁸³ Im Fall der zuvor zitierten Stelle aus der *Ljósvetninga saga* sind sämtliche dieser Deutungen möglich. Anders ist es jedoch bei einer Passage aus der *Víga-Glúms saga*. Hier beleidigt Bard einen Gegner, indem er ihm Weiblichkeit unterstellt: „,[O]k finnsk nú þat á, at þú munt optar hafa staðit nær búhillum ok ráðit um matargerð með móður þinni en gengit at hestavígum, ok er þann veg litt skegg þitt eigi síðr“¹⁸⁴ (*Glúm.*, c. 18, 62). Bards Vater Halli versucht daraufhin, seinen Sohn zur Vernunft zu bringen, doch dieser entgegnet: „,Ekki lag væri at, ef þú værir eigi ragr; slíkt gerir ellin, at [þú]¹⁸⁵ hræðisk um sonu þína“¹⁸⁶ (ebd.). Hier deckt das Wort *ragr* nicht mehr das gesamte Spektrum ab. Bard scheint damit unzufrieden zu sein, dass sein Vater eine friedliche Lösung sucht. Eine Deutung als ‚feige‘ macht hier deutlich mehr Sinn, vor allem da sich der Vorwurf an den eigenen Vater richtet. Bard handelt im Zorn und ist sich der Konsequenzen seines Handelns nicht bewusst. In der ersten Situation versucht er seinen Feind herauszufordern, doch ist es unwahrscheinlich, dass er mit der Beleidigung gegenüber seinem Vater die Absicht verfolgt, diesen zu einem Zweikampf zu provozieren. Es lässt sich jedoch nicht von der Hand weisen, dass diese Beleidigung homosexuell konnotiert ist.

Die Wortpaare *argr/ragr*, *ergi/regi* (homosexuell/feige, Homosexualität/Feigheit) illustrieren diese ideologische Verbindung zweier völlig unterschiedlicher Bereiche, denn sie stehen beide für männliche Feigheit und Homosexualität, besonders die passive Rolle in homosexuellen Beziehungen.¹⁸⁷

Ein weiterer Unterschied bei der Verwendung des Wortes *ragr* zur Passage aus der *Ljósvetninga saga* ist, dass Bards Vater nicht im selben Alter ist, wie er selbst. Nachdem der Vater auf die Unterstellung nicht reagiert, darf man annehmen, dass diese ihm nicht viel ausmacht. Der Grund dafür könnte darin liegen, dass man *erga* auch bei Männern im fortgeschrittenen Alter benutzte: „,Satt er flest þat, er fornkveðit er, at svá ergisk hverr sem eldisk“¹⁸⁸ (*Hrafnk.*, c. 8, 126). Zwar unterstellt die Magd hier nicht, dass Hrafnkel seine sexuelle Potenz verloren

¹⁸¹ Jochens 1995, 74.

¹⁸² Meulengracht Sørensen 1983, 18. Führte der Mann dagegen in einem homosexuellen Geschlechtsakt die aktive – also die männliche – Rolle aus, blieben ihm derartige Anschuldigungen erspart (vgl. ebd., 27).

¹⁸³ Ólason 2011, 154; vgl. Markey 1972, 7, zitiert nach Lawing 2014, 22.

¹⁸⁴ ‚[...] und mir scheint nun, dass du öfter beim Regal im Vorratshaus gestanden haben wirst und dich mit deiner Mutter über die Essenszubereitung beraten hast, als zu Pferdekämpfen gegangen zu sein, und nach jener Art erscheint mir auch dein Bart, der nicht weit herabreicht.‘

¹⁸⁵ Emendation durch Kristjánsson.

¹⁸⁶ ‚Es wäre keine [große] Sache, wenn du nicht feige wärst.‘

¹⁸⁷ Ólason 2011, 154.

¹⁸⁸ ‚Es ist meistens wahr, wie alte Gedichte sagen, dass man mit dem Alter unmännlich wird.‘

hätte,¹⁸⁹ aber sie verurteilt seine Trägheit und dass er den ganzen Tag im Bett liegt (ebd.). Die Wörter *argr/ragr*, *ergi* und *erga* bezeichnen somit das Gegenteil von dem, was man sich von jungen, gesunden und kräftigen Männern erwartete. Kinder, Frauen und alte Männer haben diese Qualitäten nicht, weshalb man mit diesem Wort versucht, eine Person in diesen Bereich zu rücken.

Das vom Adjektivum *ragr* gebildete Kompositum *ragmæli* kommt in den *Isländersagas* sechs Mal vor und wird verwendet, wenn jemand einer Person den Vorwurf gemacht hat, *ragr* zu sein. Illustriert wird dieses Beispiel anhand der *Svarfdæla saga*, wo Klaufi durch diesen Vorwurf zum Ringkampf gereizt wird: „*Þat varð til nýlundu, at Þórðr fangari bauð Klaufa til glímu með ragmæli [...]*“¹⁹⁰ (*Svarfd.*, c. 13, 157).

2.2.4.2 Die Wörter *níð* und *níðingr*

Das Substantivum *níð* kommt in den *Isländersagas* insgesamt 27 Mal vor; davon neun Mal in nicht komponierter oder derivierter Form. Es ist unklar, ob *níð* immer auch das Bedeutungsspektrum von *ragr* beinhaltet.¹⁹¹ Auf jeden Fall tritt das Wort in zwei verschiedenen Formen auf; in der verbalen Form – dem *tungunið* – und in der darstellenden Form – dem *trénið*.¹⁹² Übersetzen lässt sich das Wort am besten mit ‚Beschimpfung, Verhöhnung‘¹⁹³ oder ‚Schmähung‘. Als *níðingr* bezeichnete man Männer, die entweder einen Zweikampf scheuten, vom christlichen Glauben abgefallen waren (*gúðníðingr*) oder Abmachungen gebrochen haben (*gríðníðingr*).¹⁹⁴ Als Illustration soll eine Szene aus der *Flóamanna saga* dienen. Svart fordert Olaf zum Zweikampf und sagt: „*[O]k ver níðingr, ef þú kemr eigi*“¹⁹⁵ (*Flóam.*, c. 16, 259). *Níð* hat hier also die Funktion, einen Friedensbruch herbeizuführen, indem die andere Person öffentlich gedemütigt und als inadäquates Mitglied der Gesellschaft dargestellt wird.¹⁹⁶ Diese Unterstellungen haben im alten Island weitreichende Konsequenzen: „[T]he sensitivity to insult and possible loss of one’s pride reached proportions quite staggering to modern eyes. Given the choice between possible death and possible ridicule, a good man would without doubt choose the former.“¹⁹⁷ Alleine durch die öffentliche Unterstellung hat der Herausforderer bereits an Ansehen dazugewonnen.¹⁹⁸ *Níð* hat also das Potential, die gesellschaftlichen Beziehungen zu verändern und daher keine ordnungserhaltende Funktion, wenn es von nicht

¹⁸⁹ Meulengracht Sørensen 1983, 20.

¹⁹⁰ ‚Es trug sich zu, dass Thord der Ringer Klaufi durch den Vorwurf der Feigheit zum Ringen herausforderte.‘

¹⁹¹ Meulengracht Sørensen 1983, 29.

¹⁹² Auf die zweite Form, den *trénið*, wird in Kap. 2.1.7.2 genauer eingegangen.

¹⁹³ Fritznier 1867, 473; Baetke 1965-1968, 444; vgl. ONP 1989-.

¹⁹⁴ Almqvist 2002, 141.

¹⁹⁵ ‚[...] und du wärst ein Feigling, wenn du nicht kommst.‘

¹⁹⁶ Sauckel 2014, 104.

¹⁹⁷ Motz 1963, 162.

¹⁹⁸ Vgl. Meulengracht Sørensen 1993, 200ff.; Sauckel 2004, 105.

verwandten Männer angewendet wird. Der Begriff scheint zwar nicht automatisch die Unterstellung von Homosexualität zu beinhalten, doch lässt sich die Unterstellung von Homosexualität im Gegenzug immer auch als *níð* klassifizieren.

2.2.4.3 *Ketils ormr*

Narfi ist einer von Thorkells Männern und wird als Unruhestifter beschrieben (*Korm.*, c. 4, 216). Er bietet Thorkell an, Kormaks enervierende Besuche zu unterbinden. Eines Abends steht er mit Kormak und Steingerd am Kessel, holt eine Blutwurst heraus und fragt: „, *Hversu þykkja ketils þér | Kormákr, ormar?*“¹⁹⁹ (ebd., Str. 11, 216). Kormak antwortet: „, *Góðr þykkir soðinn mǫrr | syni Ögmundar*“²⁰⁰ (ebd., Str. 12, 216). Am selben Abend trifft Kormak Narfi erneut und sagt: „, *Þat hygg ek, Narfi, at þat mun fyrr fram koma, at ek mun ljósta þik, en þú munir ráða ferðum mínum*“²⁰¹ (*Korm.*, c. 4, 216), bevor er ihn mit dem Rücken seiner Axt schlägt. Einar Ólafur Sveinsson ist der Ansicht, dass Kormaks Worte unbegründet seien.²⁰² Es ist also nicht ganz klar, ob eine Beleidigung vorliegt, bzw. ob Kormak adäquat darauf reagiert. In jedem Fall geht aber eindeutig hervor, dass er mit Narfis Aussage unzufrieden ist. Zusätzlich zur physischen Gewalt dichtet er außerdem zwei Spottstrophen über ihn, in denen er sein Missfallen ausdrückt (ebd., Str. 13f., 216f.).

Dass die Blutwurst mit Schlange umschrieben wird, hebt ihr phallisches Erscheinungsbild hervor. Gleichzeitig weckt das Kenning *ketils ormr* Assoziationen mit dem Tierischen. Schlangen gelten obendrein als boshafte und niederträchtige Tiere. Narfi holt diese Schlange in Anwesenheit Kormaks aus dem Kessel und zeigt sie ihm, wobei kein praktischer Grund dafür ersichtlich ist. Im Gegenteil; Narfi kündigt gegenüber Thorkell an, dass er Kormaks Besuche unterbinden wird. Es darf also als eine bewusste und geplante Geste Narfis aufgefasst werden, dass er Kormak die Schlange – ein phallisches Objekt – entgegenhält und ihn fragt, was er davon hält. Diese Geste kann sexuelle Implikationen haben, im Besonderen homosexuelle. Kormak tappt in die Falle, indem er zu Narfi sagt, dass sie ihm gefällt und somit andeutet, dass ihm passive Homosexualität gefällt. Dagegen spricht allerdings Kormaks verhältnismäßig mild ausfallende Reaktion, denn grundsätzlich hätte er auf eine derartige Beleidigung massiver reagieren müssen, vor allem, weil die Beleidigung vor den Augen der anderen Personen, insbesondere im Beisein Steingerds, stattfindet.

¹⁹⁹ ‚Was meinst du zu dieser Kesselschlange.‘

²⁰⁰ ‚Gut erscheint die gekochte Innerei dem Sohn Ögmunds.‘

²⁰¹ ‚Ich denke, Narfi, dass ich dich eher schlagen werde, als zuzulassen, dass du über meine Wege bestimmst.‘

²⁰² Vgl. *Korm.*, 216, Fußnote 4.

2.2.5 Explizite Unterstellung von passiver Homosexualität

Die schwerste Beleidigung stellt die explizite Unterstellung von passiver Homosexualität dar. In diesem Fall bleibt dem Opfer kein Interpretationsspielraum, weshalb Vergeltung umgehend erfolgen muss. Mit dieser Form des *tungunið* unterstellt man seinem Feind, dass er jede neunte Nacht zu einer Frau würde und dann mit Männern Geschlechtsverkehr hat. In den *Isländersagas* kommen drei Szenen vor, bei denen das der Fall ist.

2.2.5.1 Unterstellung von Homosexualität als Minderung sozialer Teilhabe

In der *Pórsteins saga Síðu-Hallssonar* wird ein Landstreicher namens Grimkel für die Verbreitung dieses Gerüchtes bezahlt: „*Pórhaddr kaupir at honum, at hann skal fara á vestanvert land ok bera þar upp ragmæli um Þorstein Hallsson með því móti, at Þorsteinn væri kona ina níundu hverja nótt ok ætti þá viðskipti við karlmenn*“²⁰³ (*ÞSH.*, c. 3, 308). In diesem Fall unterbleibt die Rache vorerst, denn das Opfer kann nicht reagieren, da es nichts von dem Vorwurf weiß. Ähnlich ist es auch in der *Króka-Refs saga*, wo Refs Feinde dasselbe Gerücht verbreiten: „*[E]r ek var á Íslandi, var hann ekki í æði sem aðrir karlar, heldr var hann kona ina níundu hverju nótt ok þurfti þá karlmanns, ok var hann því kallaðr Refr inn ragi [...]*“²⁰⁴ (*Krók.*, c. 7, 134).

Die Demütigung hat in beiden Situationen also nicht das Ziel, einen Zweikampf zu initiieren, sondern soll das gesellschaftliche Ansehen des Gegners beschädigen. Es wird versucht, die bedrohte Maskulinität der Täter durch eine bewusste „Verweiblichung des Opfers“²⁰⁵ wiederherzustellen. Psychologische Studien haben gezeigt, dass es ein weltweites Phänomen ist, dass präpubertierende Buben von ihren Geschlechtsgenossen – mitunter sehr brutal – ausgegrenzt werden, wenn sie mit Mädchen spielen.²⁰⁶ „These boys are positioned far down the boys’ status hierarchy.“²⁰⁷ Dementsprechend ist die Unterstellung von Weiblichkeit ein wirkmächtiges Werkzeug in einer patriarchalen Gesellschaft. Durch psychische Kastration wird in den beiden Sagas versucht, einen Mann an den Rand der Gesellschaft zu drängen.²⁰⁸ Dieser psychischen Emaskulation muss mit einem Akt von herausragender Mannhaftigkeit entgegengewirkt werden,²⁰⁹ was jedoch nur möglich ist, wenn die Täter bekannt sind. Das starre sozio-kulturelle Umfeld des alten Island erlaubte es nicht, seine Geschlechterrolle ohne

²⁰³ „Thorhadd bezahlte ihn (i.e. Grimkel) dafür, dass er in den Westen des Landes reisen und dort Gerüchte der sexuellen Perversion über Thorstein Hallsson verbreiten soll, derart, dass Thorstein jede neunte Nacht eine Frau sei und dann Geschlechtsverkehr mit Männern hätte.“

²⁰⁴ „[...] als ich auf Island war, war er nicht von der Art wie andere Männer, sondern er war jede neunte Nacht eine Frau und bedurfte dann eines Mannes und deshalb wurde er Ref der Weibische genannt [...].“

²⁰⁵ Kersten 2002, 18.

²⁰⁶ Campbell 2013, 141.

²⁰⁷ Ebd.

²⁰⁸ Meulengracht Sørensen 1983, 84.

²⁰⁹ Ebd.

Konsequenzen zu verlassen. Die Rollenverteilung beim Koitus konventioneller Art galt demnach als Vorbild für die gesellschaftliche Rolle, weil es die Geschlechterrollen am deutlichsten zu offenbaren schien.²¹⁰ Passiv zu sein bedeutete weiblich zu sein, während Männern der aktive Part zugesprochen wurde.²¹¹ Dieses Modell beinhaltet auch ein Machtgefälle. „Macht ist eine asymmetrische Beziehung zwischen zwei Akteuren, in der ein Akteur A einen anderen Akteur B dazu bewegen kann, etwas zu tun, was er nicht aus freien Stücken tun würde.“²¹² Verließ ein Mann nun diese angedachte Rolle, bedeutete das auch die Aufgabe von Macht. Sich beim Geschlechtsverkehr unterzuordnen hieß ebenso, sich auch in anderen Angelegenheiten unterzuordnen.²¹³ Die biologische Funktion von Homosexualität, nämlich eine soziale,²¹⁴ rückte im Mittelalter dadurch nicht nur in den Hintergrund, sondern wurde auch aktiv bekämpft. Mitbeteiligt war dabei auch die christliche Kirche, denn Homosexualität steht – nach christlicher Auffassung – im Gegensatz zu der gottgegebenen, ‚natürlichen‘ Ordnung; speziell, wenn der Mann – nach Gottes Abbild geschaffen – die passive, feminine Rolle übernimmt.²¹⁵

Auch wenn sich die zeitgenössischen Gesetzestexte nicht eindeutig zu diesem Thema äußern, kann davon ausgegangen werden, dass zumindest die Unterstellung von passiver Homosexualität mit der vollen Härte des Gesetzes bestraft wurde.²¹⁶ Hier erscheint der Begriff *sannsorðinn* (*Frost.*, c. 10, 35; *Gul.* c. 196, 70), der laut Jochens für passive Homosexualität steht.²¹⁷ Die Quellenlage lässt aber keine genaue Einordnung dieses Begriffes zu.²¹⁸ Homosexualität wird in der altwestnordischen Literatur lediglich in geistlichen Texten, wie in Homilienbüchern und Bußbüchern, direkt thematisiert.²¹⁹ Diese Texte verurteilen gleichgeschlechtlichen Beischlaf, wie zu erwarten ist, auf das Schärfste. Anhand der geistlichen und weltlichen Schriftzeugnisse lässt sich also feststellen, dass Homosexualität im alten Island ein gesellschaftliches Tabu war, weshalb die Unterstellung derselben in den literarischen Texten einen gewaltigen Affront darstellt.

2.2.5.2 Unterstellung von Homosexualität als Provokation

Die viel diskutierte Szene des Thingvergleichs in der *Njáls saga* zeigt eine andere Anwendungsmöglichkeit dieser psychischen Gewaltform, nämlich die der Provokation. Die Njals-

²¹⁰ Ólason 2011, 154.

²¹¹ Mundal 2001, 251; Bagerius 2013, 89.

²¹² Sahner 2014b, 278.

²¹³ Meulengracht Sørensen 1983, 20.

²¹⁴ Seabright 2012, 6f.

²¹⁵ Vgl. Burgwinkle 2004, insb. 57-77.

²¹⁶ Jochens 1995, 78.

²¹⁷ Ebd., 74.

²¹⁸ Meulengracht Sørensen 1983, 26.

²¹⁹ Ebd., Jochens 1995, 77; Reichert 1995, 492.

söhne befinden sich auf dem Thing und sollen versuchen, einen Vergleich mit ihrem Gegner Flosi zu erreichen.

Flosi gekk í lögrettu at hyggja at fénu ok mælti: „Þetta fé er mikit ok gott ok vel af höndum greitt, sem ván er at.“ Síðan tók hann upp slæðurnar ok spurði hvern til mundi hafa gefit [...]. „Pat er mín ætlan, at til hafa gefit faðir þinn, karl inn skegglausí – því at margir vitu eigi, er hann sjá, hvárt hann er karlmaðr eða kona“ (Nj., c. 123, 313f.).

„Flosi betrat die gesetzgebende Versammlung, um das Geld zu betrachten und sprach: „Dieses Geld ist viel, gut und ausreichend vorhanden, wie zu erwarten war.“ Dann hob er ein Seidengewand hoch und fragte, wer es dazu gegeben hatte. [...] „Es ist meine Vermutung, dass dein Vater es dazugelegt haben wird, der bartlose Mann – weil manche die ihn sehen, nicht wissen, ob er ein Mann oder eine Frau ist.““

Njals Bartlosigkeit bietet in der Saga erst Anlass zu Spott, als Hallgerd einen Präzedenzfall schafft.²²⁰ Flosi reagiert auf das Geschenk empört und unterstellt Njal im Gegenzug unmännlich bzw. sogar weiblich zu sein. Sauckel findet es sonderbar, dass das Verschenken eines Seidengewandes in der *Njáls saga* negativ behaftet ist, denn schließlich erfreute sich dieser kostbare Stoff am europäischen Kontinent während des Mittelalters höchster Beliebtheit unter Adeligen und Klerikern.²²¹ Das konnte anhand von archäologischen Funden bestätigt werden.²²² Seidengewänder wurden außerdem auch in skandinavischen Gräbern aus der Wikingerzeit gefunden.²²³ Diese Kleidungsstücke müssen also kostbar gewesen sein. Unter Verweis auf theologische Schriften der Spätantike vertritt Sauckel die Meinung, dass diese Einfluss auf die *Njáls saga* genommen haben könnten.²²⁴ Es gibt in den *Isländersagas* allerdings zwei weitere Stellen, an denen seidene Schleppgewänder vorkommen. Das ist zum einen in der *Egils saga* der Fall. Arinbjörn „[...] gaf Agli at jólagjöf slæður gervar af silki [...]“²²⁵ (Eg., c. 67, 213). Egil drückt seine Dankbarkeit aus, indem er seinen Freund in einer Strophe lobt (ebd., Str. 43, 213). Auch sein Sohn Thorstein, dem er dieses Gewand später weitergibt, lobt es und trägt es sogar zu einer Thingverhandlung (ebd., c. 79, 274). Zum anderen existiert eine vergleichbare Szene in der *Bjarna saga*, wo Björns seidene Riemen (*BjH.*, c. 9, 134), die später in Akranesi als Messgewand verwendet worden sein sollen, positiv hervorgehoben werden (ebd.). Wenn man von der Szene in der *Njáls saga* absieht, gibt es im Corpus der *Isländersagas* keine negativen Erwähnungen von Seide. Es ist also anzunehmen, dass Njal das Gewand mit wohlwollender Absicht dazugelegt hat.²²⁶ Bei diesen seidenen Schleppgewändern handelt es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um Unisexkleidung,²²⁷ weshalb Dronke die Beleidigung

²²⁰ Dronke 1981, 11.

²²¹ Sauckel 2014, 111.

²²² Hägg 2000, 618; Mayerhofer-Llanes, 2005, 122.

²²³ Mayerhofer-Llanes, 2005, 123.

²²⁴ Sauckel 2014, 111.

²²⁵ „[...] gab Egil als Weihnachtsgeschenk ein seidenes Schleppgewand“.

²²⁶ Meulengracht Sørensen 1983, 10; Sauckel 2004, 111.

²²⁷ Sauckel 2014, 12f.

darin sieht, dass es nicht nur von Männern, sondern auch von Frauen getragen werden konnte.²²⁸ Flosis Reaktion legt nahe, dass er sich durch dieses Geschenk in seiner Männlichkeit gekränkt fühlt.²²⁹ Diese Kränkung resultiert vermutlich aus der vorhergehenden Episode, in der Flosi Hildigun sagt, er wolle eine friedliche Lösung und sie ihm daraufhin das blutbefleckte Gewand ihres Ehemannes zeigt. Sie fordert ihn damit auf, sich männlich zu verhalten und Rache zu nehmen.²³⁰ Die Ehre eines Mannes ging bis zur industriellen Revolution eng mit seiner Bereitschaft zur Gewaltausübung einher.²³¹ Er wird also nicht durch Trauer oder Wut zum Auflösen des Thingvergleichs gebracht, sondern durch Hildiguns Andeutung von Unmännlichkeit,²³² die ihm in Form des seidenen Schleppgewandes erneut vor Augen geführt wird. Die Kleidergabe lässt sich also insofern als Beleidigung deuten, als das Gewandstück nicht explizit männlich konnotiert ist, wodurch sich Flosis Reaktion erklären lässt. Doch diese Unterstellung erfordert weitere Vergeltung, die auf dem Fuße folgt.

Síðan tók Skarpheðinn til sín slæðurnar, en kastaði brókum blám til Flosa ok kvað hann þeira meir þurfa. Flosi mælti: ‚Hví mun ek þeira þurfa?‘ Skarpheðinn mælti: ‚Því þá – ef þú ert brúðr Svínfellsáss, sem sagt er, hverja ina níundu nótt ok geri hann þik at konu‘ (Nj., c. 123, 314).

„Danach nahm Skarphedin das Seidengewand und warf ein Paar blaue Hosen zu Flosi und sagte, er werde sie benötigen. Flosi sprach: ‚Warum werde ich sie brauchen?‘ Skarphedin sprach: ‚Deswegen, weil gesagt wird, dass du jede neunte Nacht die Braut des Svinafellsgeistes bist und er dich zur Frau nimmt.“

Als erste Beleidigung sieht Ursula Dronke die blauen Hosen, die Skarphedin anschließend statt dem Seidengewand hinwirft, weil sie diese als Damenbekleidung auffasst, wodurch es zur direkten Unterstellung von Weiblichkeit komme.²³³ Dabei ist allerdings anzumerken, dass es in den *Isländersagas* nur zwei Frauenfiguren gibt, bei denen explizit darauf hingewiesen wird, dass sie Hosen tragen. Das ist zum einen Aud aus der *Laxdæla saga*, die für das Tragen von Hosen durch Scheidung bestraft wird, weil sie damit die weibliche Sphäre verlässt (*Laxd.*, c. 35, 95f.)²³⁴. Die andere ist Hallgerd aus der *Njáls saga*, die den Beinamen *langbrók* ‚lange Hose‘ trägt. Sie gilt jedoch als starke Frauenfigur, weil ihr Handeln umfangreiche Konsequenzen hat.²³⁵ Diese Frauenfiguren stellen also in vieler Hinsicht Ausnahmereischeinungen dar. In den *Isländersagas* deutet jedenfalls nichts darauf hin, dass Hosen als weibliche Klei-

²²⁸ Dronke 1981, 13.

²²⁹ Meulengracht Sørensen 1983, 23; Sauckel 2004, 111.

²³⁰ Meulengracht Sørensen 1983, 10; vgl. Clover 1986.

²³¹ Vgl. Spierenburg 1998.

²³² Meulengracht Sørensen 1983, 11. Diese Behauptung muss hinterfragt werden, da Duelle zumindest in der Österreichisch-Ungarischen Monarchie noch im Ersten Weltkrieg keine Seltenheit darstellten, weshalb sie von Kaiser Karl im Jahr 1917 verboten wurden (<http://wk1.staatsarchiv.at/kaiser-im-krieg/duellverbot/>, Hinweis Benedikt Vogl).

²³³ Dronke 1981, 13.

²³⁴ Siehe Kap. 2.1.1.

²³⁵ Vgl. de Vries 1967, 456-459; vgl. Andersson 1976, 291-307.

dung gelten.²³⁶ Neben literarischen Belegen fehlen auch archäologische Hinweise darauf, dass die Frauen der Wikingerzeit Hosen trugen.²³⁷ Skarphedins Geschenk ist deshalb wohl nicht als Unterstellung von Weiblichkeit zu verstehen. Wahrscheinlicher ist, dass die blauen Hosen unterstellen sollen, Flosi habe es notwendig Hosen zu tragen, weil er sehr feminin ist. Durch dieses Kleidungsstück würde er somit ein Stück männlicher wirken. In Kombination mit der im vorigen Unterkapitel diskutierten Unterstellung, dass er jede neunte Nacht eine Frau würde, lässt Skarphedin Flosi keine andere Wahl, als den Vergleich für nichtig zu erklären und die Waffen sprechen zu lassen. Die Szene illustriert das Wechselspiel von Gewalt und Gegengewalt, die sich gegenseitig immer weiter steigern, bis es schließlich zum unausweichlichen Konflikt kommt. Dieser Konflikt bahnt sich jedoch bereits vor der Thingszene an. Die Unterstellung von passiver Homosexualität ist in dem Fall als Zugabe zu sehen, durch die in aller Eindeutigkeit klar gemacht wird, was am Ende passiert – nämlich der Mordbrand.

2.2.6 Darstellende Schmähungen

Im Gegensatz zu den *Gulapingslög*, wo lediglich zwischen verbaler und nonverbaler Schmähung unterschieden wird, nennt die *Grágás* drei Unterformen des zweitgenannten: „*En þat ero nið ef maðr scer manne tré niþ eða rístr eða reisir manne niðstæng scal sækia við xii*“²³⁸ (Grg., c. 237, 183). Die Existenz dieser drei Begriffe legt nahe, dass es sich um drei verschiedene Ausprägungen von darstellenden Schmähungen handelt. In den *Isländersagas* kommen zwei Szenen vor, die den Begriff *trénið* verdeutlichen.

2.2.6.1 *Trénið*

In der *Bjarna saga* wird von einer Holzschmähung berichtet, die Björn gegen seinen Widersacher Thord errichtet.

Þess er nú getit, at hlutr sá fannsk í hafnarmarki Þórðar, er þvígit vinveittligra þótti; þat váru karlar tveir, ok hafði annarr hōtt blán á hōfði; þeir stóðu lútir, ok horfði annarr eptir qðrum. Þat þótti illr fundr, ok mæltu menn, at hvárskis hlutr væri góðr, þeira er þar stóðu, ok enn verri þess, er fyrir stóð (BjH., c. 17, 154f.).

„Es wird erzählt, dass sich an der Grenze zu Thords Land etwas befand, das keineswegs freundschaftlich wirkte; das waren zwei Männer und einer hatte einen blauen Hut am Kopf. Sie standen vornübergebeugt und der eine wandte sich vom anderen ab. Das schien eine schlechte Begegnung zu sein und die Menschen sagten, dass es für keinen von beiden gut sei, die dastanden, aber noch schlechter für den, der vorne stand.“

Björn spricht im Anschluss außerdem noch eine Spottstrophe, weshalb er drei Mark Silber als Entschädigung zahlen muss (ebd., 155f.). Die hier beschriebene Form der Holzschmähung

²³⁶ Sauckel 2014, 14; 103.

²³⁷ Hägg 2000, 619.

²³⁸ „Und es ist eine Schmähung, wenn ein Mann einem anderen eine Holzschmähung schneidet oder eine geritzte [Schmähung] oder einem Mann einen Schmähpfahl aufstellt. Er soll mit 12 [Mark] belangt werden.“

besteht aus zwei Männern, die Geschlechtsverkehr zu haben scheinen,²³⁹ wobei explizit erwähnt wird, dass dem Mann in der passiven Rolle größere Demütigung zuteilwird. Auch wenn es nicht explizit erwähnt wird, ist davon auszugehen, dass sich die Figur mit dem blauen Hut, die wohl Thord symbolisieren soll, in dieser Position befindet. Der Umstand, dass dieses verhöhnende Denkmal direkt auf Thords Land errichtet wurde und weil Björn die Strafe an ihn bezahlt, unterstreicht das. Von einem weiteren Fall der Holzschmähung wird in der *Gísla saga* berichtet.

Hier kommt es zu einem Zweikampf zwischen Skeggi und Gisli, weil der ursprüngliche Kontrahent, Kolbjörn, nicht erschienen ist (*Gísl.*, c. 2, 10). Skeggi reagiert darauf mit einer Schmähung. „*Refr hét maðr, er var smiðr Skeggja. Hann bað, at Refr skyldi gera mannlikan eptir Gísla ok Kolbirni – ,ok skal annarr standa aptar en annarr; ok skal nið þat standa ávallt, þeim til háðungar*“²⁴⁰ (ebd.). In diesem Fall wird betont, dass dieses verhöhnende Denkmal von jedermann einsehbar ist, wodurch sich umfangreiche gesellschaftliche Konsequenzen für die beiden Opfer ergeben. Gisli kann diesen Spott nicht auf sich sitzen lassen und muss zum Zweikampf antreten, um zu zeigen, dass er ein richtiger Mann ist.

2.2.6.2 *Níðstong*

In der *Reykðæla saga* wird von einem Pfahl berichtet, den ein Mann seinem Feind errichtet. Thorgeir befindet sich im Streit mit Skuta und möchte diesen dazu bringen, zum Allthing zu kommen (*Reykd.*, c. 25, 228). Er erhält von Thorodd den Rat, „[...] *at þeir skulu hafa búðar-topt Skútu fyrir gang um sumarit, ok svá bað hann Þorgeir reisa þar upp ás ok skera á karlhofða á endanum*“²⁴¹ (ebd.). Die Beschreibung ist sehr undetailliert, aber man erfährt, dass von einem *áss* – einem Pfahl oder Pfosten – die Rede ist, in den ein Männerkopf eingritzelt werden soll. Es handelt sich um etwas, das rechtliche Konsequenzen nach sich zieht, denn Thorodd prophezeit, dass Skuta es als Beleidigung auffassen und deshalb zum Thing kommen wird (ebd.). Das scheint auch die Motivation dieser Aktion zu sein. In der *Víga-Glúms saga* wird dieser Vorgang mit noch weniger Details beschrieben: „*Þat hygg ek, at við þann meið festi hann ykkur upp, en ætli at reisa mér nið [...]*“²⁴² (*Glúm.*, c. 26, 88f.). In weiterer Folge hat das natürlich zu bedeuten, dass die Person, der eine Schmähung errichtet wurde, zu einem Zweikampf antreten muss, um nicht als feige zu gelten.

²³⁹ Almqvist 2002, 139.

²⁴⁰ ‚Ein Mann hieß Ref und er war ein Handwerker Skeggis. Dieser bat Ref, ein Abbild von Gisli und Kolbjörn zu machen und es soll einer hinter dem anderen stehen und diese Schmähung soll für immer stehen bleiben, den beiden zum Hohn.‘

²⁴¹ ‚[...] ,dass sie während des Sommers zu der Thingbude Skutas vorausgehen sollen und er riet Thorgeir, einen Pfahl zu errichten und einen Männerkopf auf einer Seite einzuritzen.‘

²⁴² ‚Ich denke, dass er euch an einem Balken aufhängen wird, aber mir wird er eine Schmähung errichten.‘

In der *Vatnsdæla saga* und in der *Finnboga saga* existieren detailliertere Beschreibungen. Die beiden Szenen beschreiben die gleiche Tat, nur aus verschiedenen Blickwinkeln. Von derselben Tat wird außerdem in der *Landnámabók* berichtet.²⁴³ Es handelt sich um eine verhältnismäßig genaue Beschreibung, die gegen einen Mann gerichtet ist, der nicht zum vereinbarten Zweikampf erschienen ist:

Þeir bræðr biðu til nóns, ok er svá var komit, þá fóru þeir Jökull ok Faxa-Brandr til sauðahúss Finnboga, er þar var hjá garðinum, ok tóku súlu eina ok báru undir gardinn [...]. Jökull skar karlshöfuð á súluendanum ok reist á rúnar með öllum þeim formála, sem fyrr var sagðr. Síðan drap Jökull meri eina, ok opnuðu hana hjá brjóstinu ok færðu á súluna ok létu horfa heim á Borg [...] (Vatn., c. 34, 91).

„Die Brüder warteten bis zum Nachmittag und als dieser gekommen war, da gingen sie, Jökul und Brand-Faxi, zum Schafstall Finnbogis, der dort beim Hof war und sie nahmen einen Pfosten und trugen ihn zum Hof. [...] Jökul schnitt einen Männerkopf in das Ende des Pfostens und ritzte Runen mit dem ganzen Spruch, der vorher gesagt wurde, hinein. Danach tötete Jökul eine Stute, öffnete sie bei der Brust, steckte sie auf den Pfosten und wendete sie nach Borg.“

Analog zur oben dargestellten Szene der *Bjarna saga* ist es auch in der *Vatnsdæla saga* von zentraler Bedeutung, die Schmähung am Grund des Opfers durchzuführen. Wie in der *Reykðæla saga* ist auch hier von einem Pfosten die Rede, in den ein Männerkopf eingeritzt wurde, allerdings wird hier erwähnt, dass zusätzlich Runen angebracht waren. Zum Schluss wird eine Stute getötet, die Finnbogis gehört und auf diesen Pfahl gespießt. Die Bedeutung dieser Stute ist nicht ganz klar. Meulengracht Sørensen ist der Ansicht, dass die Stute stellvertretend für den abwesenden Zweikämpfer stehen könnte.²⁴⁴ Wie beim zuvor besprochenen verbalen *níð* ist auch hier ein weibliches Tier Teil des Rituals. Dementsprechend ist anzunehmen, dass der Adressat dieser psychischen Gewalt ebenfalls durch einen Vergleich mit einem weiblichen Tier aus dem männlichen Spektrum des Geschlechts²⁴⁵ geholt werden soll. In der *Finnboga saga* erhalten die LeserInnen einen Blick auf die Sicht des Opfers derselben Tat. Es wird berichtet, dass Finnbogis wegen des schlechten Wetters nicht zu dem Zweikampf erschienen ist: „*Jökull hafði reist Finnboga níð allhæðiligt, þar sem þeir skyldu fundizt hafa*“²⁴⁶ (Finnb., c. 34, 311). Von der darstellenden Schmähung werden hier keine Details erwähnt, allerdings erlaubt der Erzähler einen Blick in das Innere Finnbogis, der zeigt, wie betroffen dieser von der Schmähestange ist: „*Sjálfum honum þótti þetta svá illt, at engan hlut hafði honum þann til handa borit, at hann yndi verr við [...]*“²⁴⁷ (ebd., 312). Im Gegensatz zur *Vatnsdæla saga* wirkt Finnbogis hier wie ein Opfer widriger Umstände. Finnbogis Reaktion zeigt, dass die Schmähestange ihre Wirkung nicht verfehlt.

²⁴³ Almqvist 2002, 139.

²⁴⁴ Meulengracht Sørensen 1983, 29.

²⁴⁵ Vgl. Laqueurs *one-sex modell*.

²⁴⁶ „Jökul hatte Finnbogis eine Schmähestange errichtet, dort wo sie sich einander treffen hätten sollen.“

²⁴⁷ „Ihm selbst erschien das so schlimm, dass ihm keine Angelegenheit widerfuhr, die er weniger liebte [...].“

In der *Egils saga* wird ebenfalls das Errichten einer Schmähschlange beschrieben, die vom Titelhelden Egil gegen den norwegischen König gerichtet ist.

Hann tók í hönd sér heslistöng ok gekk á bergsnös nokkura þá er vissi til lands inn; þá tók hann hrosshöfuð ok setti upp á stöngina. Síðan veitti hann formála ok mælti svá: ‘Hér set ek upp niðstöng ok sný ek þessu niði á hönd Eiríki konungi ok Gunnhildi dróttningu’ – hann sneri hrosshöfðinu inn á land – ,sný ek þessu niði á landvættir þær er land þetta byggja svá at allar fari þær villar vega, [...] en þær reka Eirík konung ok Gunnhildi ór landi.’ Síðan skýtr hann stönginni niðr í bjargrifu ok lét þar standa. Hann sneri ok höfðinu inn á land, en hann reist rúnar á stönginni ok segja þær formála þenna allan (Eg., c. 57, 171).

„Er nahm eine Haselstange in die Hand und ging auf einen Felsvorsprung, der zum Land hinwies. Dann nahm er einen Pferdekopf und setzte ihn auf die Stange hinauf. Danach sagte er einen Spruch auf und sprach: ‚Hier errichte ich einen Schmähpfehl und ich richte diese Schmähung an König Eirik und Königin Gunnhild‘ – er dreht den Pferdekopf in Richtung des Landes – ‚ich richte diese Schmähung an die Landgeister, die dieses Land bewohnen, sodass sie sich alle verirren, [...] und sie König Erik und Gunnhild aus dem Land vertreiben.‘ Danach stieß er die Stange hinunter in eine Felsspalte und ließ sie dort stehen. Er richtete auch den Pferdekopf gegen das Land und ritzte Runen auf die Stange und sie sagten den ganzen Spruch.“

Die Vorgehensweise ist ähnlich wie in der *Vatnsdæla saga*, allerdings wird hier lediglich der Kopf eines Pferdes verwendet und es geht nicht ganz klar hervor, welches Geschlecht das Pferd hat. Altisländisch *hross* hat grundsätzlich die Bedeutungen ‚Ross, Pferd, Stute,²⁴⁸ und steht im Gegensatz zu *hestr* ‚Pferd, Hengst²⁴⁹. Somit kann – auch unter Anbetracht der Szene aus der *Vatnsdæla saga* – der begründete Verdacht gehegt werden, dass es sich bei *hross* nicht um ein männliches Pferd handelt.

In der *Gesta Danorum* berichtet Saxo ebenfalls von einem Pferdekopf, der auf einem Pfahl angebracht ist: „*Iamque medius illos amnis secreverat, cum magi, ut Ericum pontis aditu deturbarent, contum, quo equi caput refixerant, fluvio citimum locant*“²⁵⁰ (*Gesta Dan.*, V, 3, 7, 143f.). Ähnlich wie in der *Egils saga* wird hier die Errichtung der Schmähschlange²⁵¹ von einem magischen Ritual begleitet, das auch gesprochene Formeln beinhaltet. Almqvist sieht auch in Egils Ritual definitiv magische Komponenten.²⁵²

Die besprochenen Beispiele des darstellenden *nið* legen nahe, dass die Unterstellung von passiver Homosexualität nicht nur Teil des *trénið* ist, sondern auch bei der *niðstöng* eine

²⁴⁸ Fritzner 1867, 291; Baetke 1965-1968, 275.

²⁴⁹ Baetke 1964-1968, 251. Cleasby/Vigfússon (1957, 260) sehen in aisl. *hestr* eine kontrahierte Form von **hengstr* (vgl. as. *hengest* und ahd. *hengist*). Die urn. Entsprechung lautet demnach **hanhista* (de Vries (1973, 226), was sich mit Cleasbys und Vigfússons Ansicht deckt. Kroonen (2013, 209) führt hingegen an, dass es unsicher sei, ob es sich bei urgerm. **hanhista*- ~ **hangista*- um einen Hengst oder einen Wallach handelt (so auch bei Orel 2003, 160). Kluge/Seebold (1989, 305) machen unter Verweis auf kymr. *caseg* ‚Stute‘ und lit. *šankinti* ‚beweglich, schnell‘ darauf aufmerksam, dass es sich um ein Nomen agentis handelt, das nicht ausschließlich das männliche Tier bezeichnet. Ahd. *hengist* scheint jedenfalls eher die Bedeutung ‚Wallach, Eunuuch‘ zu haben (Splett 1993, 380).

²⁵⁰ ‚Und nun waren sie durch einen Fluss getrennt, während die Magier auf ihrer Seite des Flusses eine Stange, aufstellten, worauf sie einen Pferdekopf befestigten, um das Herannahen Eriks zur Brücke zu unterbinden.‘

²⁵¹ Der von Saxo verwendete Begriff *obsenitatis apparatus* darf mit hinlänglicher Berechtigung als *niðstöng* aufgefasst werden (vgl. Almqvist 1965, 100-104; Markey 1977, 11, zitiert nach Lawing 2014, 31).

²⁵² Almqvist 2002, 142.

zentrale Rolle spielt. Wie beim verbalen *nið* ist es auch hier das Ziel, einen Mann als effeminiert oder feige darzustellen,²⁵³ um ihn somit an den Rand der Gesellschaft zu drängen. Darstellendes *nið* tritt in den *Isländersagas* immer im Zusammenhang mit einem Zweikampf auf; entweder als Auslöser oder als Strafe für den nicht erschienenen Kontrahenten. Es darf angenommen werden, dass es sich um ein Ritual handelt, das schon in vorchristlicher Zeit verbreitet war.

2.2.7. Conclusio

Anhand der Beispiele psychischer Gewalt gegen Männer lässt sich zusammenfassend sagen, dass sexueller Symbolismus im alten Island der effizienteste Weg war, eine Person aus der Gesellschaft auszuschließen.²⁵⁴ „Geschlechterverhältnisse konstituieren sich nicht allein zwischen Männern und Frauen, sondern auch in den Beziehungen der Angehörigen der jeweiligen Genusgruppe untereinander.“²⁵⁵ Ein überzeugendes Gesamtbild wird aber nur erreicht, wenn Personen es schaffen, Sexus, Genus und Sexualität als schlüssiges Ganzes zu vermitteln.²⁵⁶ Ein Erschüttern dieses Bildes hat zur Folge, dass diese Illusion zerstört wird und das Individuum sozial schlechter gestellt ist. Aus diesem Grund sind Männer auf Ehrverletzungen und Demütigungen angewiesen, wodurch sie sich in der Gruppe eine dominante Position sichern können,²⁵⁷ denn: „Der Kampf der Geschlechter ist nicht nur einer zwischen den Geschlechtern, sondern auch ein Kampf der Geschlechter mit sich selbst [...]“²⁵⁸. Von soziologischer Seite lässt sich bestätigen, dass Männer auch hier miteinander wetteifern und diesen Wettbewerb in der Öffentlichkeit austragen. Dadurch beanspruchen gewisse Gruppen von Männern Monopole,²⁵⁹ die sie durch ritualisierte Gewalt²⁶⁰ zu halten oder zu erobern versuchen. Dieser Wettstreit bietet nicht nur die Möglichkeit über seinen Gegner zu triumphieren, sondern sendet auch Signale an die anderen Mitglieder der Gesellschaft aus²⁶¹. Auf der anderen Seite bietet die gesellschaftliche Situation im alten Island auch das Potential, öffentlich gedemütigt zu werden. Die Existenz dieser beiden Extreme bewirkt, dass sich die Männer fortwährend vergleichen müssen. Aber „[...] dominance is a zero-sum game that creates winners and losers. To win you have to compete and competition means conflict.“²⁶² Durch den

²⁵³ Almqvist 1965, 100-103; Lawing 2014, 35.

²⁵⁴ Meulengracht Sørensen 1983, 29.

²⁵⁵ Meuser 2003, 38.

²⁵⁶ Vgl. Butler 1990, insb. 163-181.

²⁵⁷ Riekenberg 2003, 86.

²⁵⁸ Ottermann 2003, 168.

²⁵⁹ Meuser 2003, 40.

²⁶⁰ Ebd., 42.

²⁶¹ Seabright 2012, 53.

²⁶² Campbell 2013, 143.

evolutionär bedingten Drang Kinder zu zeugen, wird jeder Mann somit zum potentiellen Todfeind jedes anderen Mannes.²⁶³ Das zeigt sich besonders in einer Gesellschaft, in der der tägliche Überlebenskampf den Wettstreit zwischen Männern noch weiter verschärft,²⁶⁴ wie es im alten Island der Fall war. Psychische Gewalt wird mit physischer Gegengewalt beantwortet, die schlussendlich im Tod eines der Kontrahenten gipfelt.²⁶⁵ So werden aus Andeutungen tödliche Beleidigungen.²⁶⁶

2.3 Feindselige Selbstentblößung

Nackte Frauen sind in den *Isländersagas* eine Seltenheit und kommen immer in Kombination mit „horror“²⁶⁷ vor. Jochens weist sowohl auf eine Szene in der *Eyrbyggja saga* (c. 4) hin, in der eine nackte Frauenleiche erwähnt wird, als auch auf eine Episode in der *Vatnsdæla saga* (c. 26), in der eine halbentblößte Frau vorkommt.²⁶⁸ Die Liste der nackten Frauen muss jedenfalls um eine Szene aus der *Svarfdæla saga* (c. 27)²⁶⁹ erweitert werden und jene der halbnackten Frauen um je eine Passage aus der *Gull-Þóris saga* (c. 17) und der *Eiríks saga rauða* (c. 11). Im folgenden Kapitel werden jene Entblößungen untersucht, die sexuellen Hintergrund haben und als psychische Gewalt zu klassifizieren sind. Dabei wird in Anlehnung an John Berger²⁷⁰ auf eine Unterscheidung der Begriffe *nackt* und *entblößt* geachtet. Nacktheit wird demnach als wertfreier Ausdruck betrachtet, der den Zustand des Unbekleidetseins beschreibt. Entblößung hingegen „[...] places the body on deliberate display, as an object of the gaze and of representation“²⁷¹. Entblößt zu sein bedeutet somit immer auch, dass man den Blicken anderer Personen ausgesetzt ist.

2.3.1 Entblößung der primären Geschlechtsorgane und des Anus

In den *Isländersagas* werden zwei Situationen beschrieben, in denen Frauen von mehreren bewaffneten Männern bedroht werden und mit Entblößung ihrer Genitalien reagieren. Das ist zum Ersten in der *Vatnsdæla saga* der Fall, in der es zu einem Streit zwischen zwei Familien kommt, weil ein Mann namens Hrolleif verkündet, dass er die Tochter Unnis zur Geliebten nehmen will (*Vatn.*, c. 18, 50-52). Er besucht Unnis Tochter Hrodny oft und gegen den Willen ihrer Familie. Nach einiger Zeit provoziert Unni seinen Sohn Odd, indem er sagt, die Besuche

²⁶³ Seabright 2012, 13.

²⁶⁴ Sinnott/Rabin 2012, 413.

²⁶⁵ Motz 1963, 163.

²⁶⁶ Meulengracht Sørensen 1983, 79.

²⁶⁷ Jochens 1995, 76.

²⁶⁸ Ebd.

²⁶⁹ Siehe Kap. 3.2.2.

²⁷⁰ Vgl. Berger J. 1972. Er unterscheidet zwischen den Begriffen *naked* ‚nackt‘ und *nude* ‚entblößt‘.

²⁷¹ Ebd., 24.

seien eine Schande für die Familie, worauf es zum Zweikampf mit Hrolleif kommt, in dem Odd stirbt (*Vatn.*, c. 19, 54). Unni erhält im Anschluss Hilfe von den drei Brüdern Þorsteinn, Jökul und Högni, die Hrolleif auf seinem Hof überraschen wollen. Als die drei Männer den Hof erreichen, kommt ihnen Hrolleifs Mutter Ljot entgegen:

Högni: „Hvat fjánda ferr hér at oss, er ek veit eigi hvat er?“ Þorsteinn svarar: „Þar ferr Ljót kerling ok hefir breytliga um búizk;“ – hon hafði rekit fótin fram yfir höfuð sér ok fór ofug ok rétti höfudit apr milli fótanna; ófagrligt var hennar augnabragð, hversu hon gat þeim trollsliga skotit (Vatn., c. 26, 69f.).

„Högni: „Was für eine Teufelin kommt hierher zu uns, von der ich nicht weiß, was das bedeutet?“ Þorsteinn antwortet: „Dort kommt Ljot, die alte Frau und sie hat sich seltsam bereit gemacht,“ – sie hatte sich den Rock vorne über den Kopf gezogen und ging rückwärts [oder feindlich] und reckte den Kopf zurück zwischen die Füße; hässlich war ihr Blick, wie sie ihnen einen trollartigen Schuss verschaffte.“

Nach diesem kurzen Gespräch, das erkennen lässt, wie betroffen die Männer durch das Anheben des Rockes und die Entblößung der Vulva und des Anus sind, bringen sie Hrolleifs Mutter Ljot um.

In der *Gull-Þóris saga* gibt es eine sehr ähnliche Szene, in der eine Frau namens Kerling ebenfalls ihre Genitalien gegenüber feindlichen Männern entblößt: „*Þá sá Þuríðr drikkin, at Kerling fór um völlinn at húsbaki ok hafði klæðin á baki sér uppi, en niðri höfuðit, ok sá svá skýin á milli fóta sér*“²⁷² (*GullÞ.*, c. 17, 216). Thurid attackiert die Frau auf der Stelle und reißt ihr ein Büschel Haare mitsamt Teilen der Kopfhaut aus, worauf sich Kerling revanchiert, indem sie Thurid ein Ohr samt Wangenhaut abreißt (ebd.). Die Episode endet damit, dass beide durch ihre Verletzungen kampfunfähig sind (ebd., 217).

In beiden Fällen ziehen die Frauen ihre Röcke hoch, strecken den Kopf zwischen den Beinen durch und gehen rückwärts auf Männer zu. Dabei ist anzumerken, dass das vom Verfasser verwendete Wort *ofugr* (*Vatn.*, c. 26, 70) im Altisländischen sowohl die Bedeutung ‚rückwärts, rücklings‘, als auch ‚unfreundlich, böse, feindlich‘ hat.²⁷³ Gemein ist beiden Situationen auch, dass die Frauen als *kerling* bezeichnet werden – in der *Gull-Þóris saga* ist es sogar der Name der Frau –, was darauf schließen lässt, dass sie sich im fortgeschrittenen Alter befinden. Ljots Blick wird ebenfalls beschrieben. Walter Vogt sagt dazu: „Die hauptsache ist der böse blick, der die gebärde verstärkt.“²⁷⁴ Man muss ihm insofern Recht geben, als Ljots *augnabragð* tatsächlich als schrecklich beschrieben wird. Es kann sich dabei also um einen wichtigen Bestandteil eines magischen Rituals handeln. Im Altisländischen existiert das Wort

²⁷² „[...] Da sah Thurid Drikkin, dass Kerling über das Feld zur Rückseite des Hauses kam und sie zog das Gewand an ihrem Rücken hinauf und den Kopf hinunter und sah so den Himmel zwischen ihren Füßen.“

²⁷³ Fritzner 1867, 800; Baetke 1965-1968, 807.

²⁷⁴ Vogt 1921, 71.

sjónhverfing ‚Augenverblendung, Sinnestäuschung, Blendwerk‘²⁷⁵. Was in beiden Episoden im Vordergrund steht – wenngleich es auch nicht explizit beschrieben wird –, ist die Entblößung der Vulva und des Anus. In beiden Episoden liegt eine gezielte und zielgerichtete Entblößung dieser Körperteile vor, die in Auseinandersetzungen stattfindet.

Zu beachten sind vorab verschiedene Kontexte, die mit Nacktheit in Verbindung gebracht werden.²⁷⁶ Diese können von Schwäche bis Stärke und von Schmerz bis Lust reichen und sogar christliche Moralvorstellungen spiegeln.²⁷⁷ Dementsprechend lässt sich Selbstentblößung auf viele Arten deuten, von denen hier einige näher beleuchtet werden sollen.

Zunächst kann man eine pornographische Absicht vermuten. Dagegen sprechen aber drei Dinge. Zum Ersten bezweckt Pornographie die „Stimulation von Leser, Betrachter oder Zuschauer.“²⁷⁸ Die eindeutige, aber dennoch oberflächliche und nüchterne Beschreibung ist damit allerdings nicht in Einklang zu bringen. Zum Zweiten nehmen die Beschreibungen kämpferischer Auseinandersetzungen mehr Platz ein und sind detaillierter, als die Beschreibungen der entblößten Frauen. Drittens scheint es abwegig, dass zwei ältere Frauen, von denen zumindest eine nachweislich Mutter eines erwachsenen Mannes ist, als geeignete Personen dienen, um LeserInnen erotisch zu stimulieren. Ähnliche Gesten sind jedenfalls auch von Männern bekannt, die sich offensichtlich nicht in Situationen befinden, die pornographisch konnotiert sind. Zur Veranschaulichung folgen drei Beispiele.

In *Der nackte Bote* erzählt der Stricker von einem Mann, der eine Nachricht überbringen soll, doch der Empfänger befindet sich im Bad. Der Bote „[...] *erbeizte sâ zehant | und enkleidete sich vil swinde*“²⁷⁹ (*Der nackte Bote*, 30f.), wie es den Gepflogenheiten entspricht²⁸⁰. Durch einen Hund angefallen, betritt der Bote das Badehaus nun jedoch rückwärts, was dazu führt, dass Männer und Frauen empört reagieren, als sie sein nacktes Gesäß erblicken (ebd., 81-89). Dabei besteht kein Zweifel daran, dass das eine – unbeabsichtigte – „arge Beleidigung“²⁸¹ ist, welche die Rache des Hausherrn zur Folge haben muss, die nur im Tod des Boten enden kann. Jan-Dirk Müller meint dazu:

²⁷⁵ Fritzner 1867, 559; Cleasby/Vigfússon 1957, 535; Baetke 1965-1968, 540. Seligmanns (1927, 689) Behauptung, dass das Wort als ‚böser Blick‘ übersetzt werden kann, ist nicht haltbar. In den *Isländersagas* hat es stets die Bedeutung ‚Blendwerk, Täuschung‘ (vgl. *Harð.* c. 11; 32 und c. 26; 67 sowie *Eyrb.* c. 11; 230).

²⁷⁶ Feichtenschlager 2016, 157.

²⁷⁷ Vgl. Gernig 2002, 8.

²⁷⁸ Brittnacher 2002, 49; vgl. Strickland 2001f, 505.

²⁷⁹ ‚[...] stieg sogleich vom Pferd | und entkleidete sich sehr rasch.‘

²⁸⁰ Müller 2011, 61.

²⁸¹ Ebd., 62.

Das Leben ist der Ehre ebenso nachgeordnet wie es die Intention der Handelnden ist. Entscheidend ist, was vor aller Augen sich zeigt, und das ist die ‚öffentliche‘ Beleidigung durch die schamlose Geste, die, wenn sie einmal von allen registriert wurde, zwangsläufig eine Tilgung der Schande durch Rache nach sich ziehen muss.²⁸²

Es scheint bei dieser Geste also nicht darauf anzukommen, wie sie gemeint ist, sondern wie sie aufgefasst wird, obendrein im Beisein von anderen Personen. Nacktheit in einem Bad ist gesellschaftlich legitimiert. Das trifft auch auf die Badekultur in den heißen Quellen des alten Island zu.²⁸³ Dabei spielt es keine Rolle, ob es sich um Frauen oder Männer handelt. Inakzeptabel ist hingegen, jemandem rückwärts mit entblößtem Gesäß gegenüberzutreten. Hierbei handelt es sich um einen komplett nackten Mann, der weder Anstalten macht, Körperteile zu verhüllen noch versucht, diese durch Gesten zu betonen.

Ahmad Ibn Faḍlān beschreibt in seinem Reisebericht ein vergleichbares Ritual, das einer der Rūs bei dem von ihm beobachteten Begräbnis vollzieht. Die Rūs töten eine Sklavin und legen sie neben ihren toten Herren (*IbnF.*, 47).

*[D]arauf trat der (nächste Verwandte des Verstorbenen hinzu und nahm ein Holzstück), zündete es an, ging dann zurück mit dem Hinterkopf zum Schiff und mit dem Gesicht zu den Leuten gewandt und das angezündete Holz in einer Hand, während seine andere Hand an seinem After war. Er war nackt, (so ging er rückwärts) bis er (das Schiff erreichte und) das unter dem Schiff vorbereitete Holz anbrennen ließ. Dann kamen die Leute mit Zündhölzern und (anderem) Brennholz, indem (jeder) ein Zündholz mit angezündeter Spitze hielt und seinen Stab in diese Holzhaufen legte. Dadurch ergriff das Feuer das Holz, (dann das Schiff, dann) das Zelt, den Mann, das Mädchen und alles, was im Schiffe war. (*IbnF.*, 47f.).²⁸⁴*

Auch in dieser Situation scheint Nacktheit von den Mitgliedern der Gesellschaft grundsätzlich akzeptiert zu sein. Wie in der zuvor erwähnten Episode geht ein nackter Mann rückwärts und mit entblößtem – jedoch verdecktem – Gesäß auf einen anderen Mann zu. Hierbei handelt es sich weder um eine bewusste Schmähung noch eine ungewollte Beleidigung des Verstorbenen, wie aus der aufwändigen Zeremonie hervorgeht. Nacktheit kann hier als Geste der Unterwerfung aufgefasst werden. „Der Rangniedere hatte sich zu unterwerfen, der Ranghöhere nahm diese Unterwerfung entgegen, auch wenn der Konfliktverlauf den Rangniedereren als erfolgreicher ausgewiesen hatte.“²⁸⁵ Nackt zu sein bedeutet außerdem, sich zu schämen. „In der Scham ängstigt man sich vor dem Angeblicktwerden, insbesondere durch eine höhere Instanz.“²⁸⁶ Diese Deutung erscheint plausibel, da der Verstorbene offensichtlich großes Ansehen genoss.

²⁸² Müller 2011, 63f.

²⁸³ Vgl. Jochens 1995, 168f. Sie weist außerdem darauf hin, dass die Badekultur im alten Island Möglichkeiten zu „social intercourse and entertainment“ (ebd.) bot. Somit war eine Überschreitung der sozial definierten Grenzen möglich.

²⁸⁴ Emendationen durch Heinz Joachim Graf.

²⁸⁵ Althoff 2011, 53.

²⁸⁶ Böhme 2011, 27.

Frye interpretiert die Geste als „sign of great mourning, while placing his hand over his anus may have meant to protect himself from evil spirits entering him in the time of weakness without clothes“²⁸⁷. Trauergesten, die mit Selbstentblößung einhergehen, sind im *Iwein* und im *Parzival* zu finden.²⁸⁸ Als Herzloyde von Gahmurets Tod erfährt, regiert sie darauf, indem sie „*daz hemde von der brust si brach*“ (*Parz.*, II, V. 110, 24, 188)²⁸⁹. Ähnlich reagiert Laudine, als sie bei ihrem toten Ehemann steht.

*[V]on jâmer sî vürder brach
ir hâr und diu cleider.
ezn dorfte nie wibe leider
ze dirre werlte geschehen
(Iwein, V. 1310-1313, 26).*

„Vor Trauer zerriss sie ihr Haar und die (i.e. ihre) Kleider. Es konnte niemals einer Frau in dieser Welt größeres Leid geschehen.“

Es ist in jedem Fall wichtig zu betonen, dass in den beiden Szenen aus Wolframs von Eschenbach Werken Gewalt vorliegt, nämlich in Form von Autoaggression.²⁹⁰

Wenn Nacktheit also ein Zeichen von Trauer ist, befindet sich der Rūs auf jeden Fall in einem Zwiespalt. Er kann sein Gesäß entweder in Richtung der Lebenden wenden, was zu einer Beleidigung derselben führen kann – eventuell gefolgt von Vergeltung –, oder aber er wendet sein Hinterteil dem Verstorbenen zu. Entscheidet er sich für die zweite Option, bedeckt er seinen Anus vermutlich, um den Verstorbenen nicht zu beleidigen. Die Entblößung des kompletten Körpers als Zeichen der Trauer erscheint in diesem Fall möglich, allerdings sind von Männern zu diesem Zweck lediglich die Entblößung einzelner Körperregionen, wie z.B. bei den Römern die Füße, bei den Juden die Schultern und bei den Friesen der Kopf, bekannt.²⁹¹ Die Entblößung von Anus und/oder Genitalien hat in vielen Kulturen hingegen apotropäische bzw. verhöhnende Wirkung.²⁹² Die Geste kann sich dabei sowohl gegen übernatürliche Mächte als auch gegen andere Menschen richten. Es ist also durchaus vorstellbar, dass der nackte Rūs versucht, böse Geister vom toten Anführer fernzuhalten. In diesem Fall liegt vollständige Nacktheit vor, wobei der Anus bewusst verdeckt wird und sich die entblößte Person in keiner Auseinandersetzung mit anderen befindet. Weder Anus noch Penis werden durch Gesten in den Vordergrund gestellt.

In der *Kormáks saga* wird beschrieben, dass ein Mann ein vergleichbares Ritual vor einer *hólmganga* vollzieht: „[...] þá er um bjó, skyldi ganga at tjòsunum, svá at sæi himin

²⁸⁷ Frye 2005, 107.

²⁸⁸ Feichtenschlager 2016, 41.

²⁸⁹ ‚Sie riss [sich] das Hemd von der Brust‘.

²⁹⁰ Koch 2003, 150.

²⁹¹ Eckstein 1929-1930, 849.

²⁹² Vgl. ebd., 846-849.

*milli fóta sér ok heldi í eyrasnepla með þeim formála, sem síðan er eptir hafðr í blóti því, at kallat er tjósnuþlót*²⁹³ (*Korm.*, c. 10, 237). Die Zweikämpfe in der *Kórmaks saga* (mit Ausnahme von jenem in Kapitel 15) sind – im Gegensatz zu den meisten anderen – „feste Bestandteile“²⁹⁴ der Haupthandlung, weshalb davon auszugehen ist, dass der Autor nur relevante Elemente einfügte. Wenngleich religiöse und magische Rituale bei diesen Zweikämpfen bereits wissenschaftlich untersucht wurden, scheint die Frage, zu welchem Zweck einer der Kontrahenten den Kopf zwischen die Beine steckt und so um den Kampfplatz schreitet, in der Forschung bisher nicht näher behandelt worden zu sein.²⁹⁵ Im Vergleich zu den vorangegangenen Beispielen darf auch hier eine apotropäische Funktion vermutet werden, zumal nichts darauf hindeutet, dass der Gegner sich durch die Geste geschmäht fühlt. Vergleicht man diesen Kampf mit den anderen beiden in der *Kormáks saga* (c. 12, c. 15), in denen die Beständigkeit der Waffen eine Folge von Magieanwendung ist,²⁹⁶ scheint es denkbar, dass es sich um einen Schutzzauber handelt, der Flüche brechen oder böse Geister vertreiben soll. Die *Kormáks saga* spart grundsätzlich nicht „[...] an alten Zauberrequisiten (Waffenzauber und anderen Praktiken) [...]“²⁹⁷. Die betreffende Person ist hier jedenfalls nicht nackt, allerdings wird der Anus durch die Körperhaltung akzentuiert.

Es scheint sich bei den hier diskutierten Beispielen von Selbstentblößung – sowohl von Frauen als auch von Männern – um ein ritualisiertes Verhalten zu handeln. Den bisher genannten Beispielen ist gemein, dass Personen Gesten durchführen, die ihrem Anus Aufmerksamkeit schenken, doch kommt bei den Frauen noch ein wichtiges Detail hinzu. Sie entblößen bei dieser Geste nicht nur ihre Ani, sondern auch ihre primären Geschlechtsorgane – die Vulvae. Nachdem die Entblößungen von Ljot und Kerling im Rahmen von feindseligen Auseinandersetzungen stattfinden, soll im Folgenden untersucht werden, ob die Geste eine apotropäische Funktion hat. Aufgrund der spärlichen Quellenlage in der altwestnordischen Literatur werden Beispiele aus verschiedenen Kulturen, die zeitlich mitunter weit auseinander liegen, untersucht, um eine Funktion zu finden, die hinter all diesen Beispielen steckt. Die analysierten Beispiele sind sehr heterogen, da es insgesamt nicht viele Quellen dazu gibt, obwohl das Phänomen seit tausenden von Jahren und in zahlreichen Kulturen existiert.²⁹⁸

²⁹³ ‚[...] dann sollte der, welcher dazu einlud [i.e. der Herausforderer], zu den *tjósnu* [i.e. kleine Pfähle oder Pflöcke mit kultischer Bedeutung] gehen, und zwar so, dass er den Himmel zwischen den Füßen sehen und die Ohrläppchen festhalten konnte; währenddessen eine Zauberformel aufsagen, so wie später beim Opfer, das *Tjösnu*-Opfer genannt wird.‘

²⁹⁴ Sieg 1966, 10.

²⁹⁵ Vgl. Jones 1932; vgl. Sieg 1966, 15-18; vgl. Beck H. 2000.

²⁹⁶ Sieg 1966, 8.

²⁹⁷ Lundgreen 2000, 255.

²⁹⁸ Motz 1993, 19.

2.3.1.1 (Prä-)historische Beispiele zur Entblößung der Vulva

Wie bereits zuvor erwähnt, werden die Episoden aus der *Vatnsdœla saga* und der *Kormáks saga* sehr nüchtern beschrieben. Das Genre der *Isländersagas* steht damit aber nicht alleine da. Sanyal illustriert anhand von mehreren Beispielen aus dem Mittelalter und der Neuzeit, dass die weiblichen Geschlechtsorgane in der Literatur entweder mit Absicht nicht genauer beschrieben oder Parallelen zu den männlichen Geschlechtsorganen gezogen wurden, die den Zweck hatten, die Frau als minderwertiger oder unvollkommener darzustellen.²⁹⁹ Nachdem die Vulva ihrer Meinung nach in der Literatur verdrängt bzw. überdeckt wurde, kann man deren Bedeutung heute nurmehr verzerrt wahrnehmen.³⁰⁰ Beispiele dafür sind unter anderem Oswalds von Wolkenstein Umschreibung der Vulva als Garten³⁰¹ und die von ihm verwendeten Metaphern von Kampf und Spiel für Geschlechtsverkehr³⁰². Auch Wolfram von Eschenbach verwendet diese Metaphern im *Parzival*: „*diu frouwe was entslâfen. | si truoc der minne wâfen*“³⁰³ (*Parz.*, III, V. 129, 28f., 219). „Jeschute wird das Objekt des männlichen Blickes, das die Waffen der Liebe trägt, was auf die Motivik des Liebeskrieges verweist.“³⁰⁴ Die meisten der uns erhaltenen Quellen des Mittelalters wurden von Männern verfasst³⁰⁵ und sicherlich resultieren Verhüllung und Fehlbezeichnung der Vulva in diesen Texten aus Scham.³⁰⁶ Die Aktionen der Frauenfiguren in diesen Texten werden also immer durch den Filter eines männlichen Autors beschrieben und „dadurch in einen Objektstatus erhoben, der durch die männliche Schaulust gelenkt ist.“³⁰⁷ Es ist einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung jedoch nicht dienlich, Autoren grundsätzlich bössartige Absichten zu unterstellen. Oswalds Metaphern sind nicht einem bewussten „*shaming and re-naming*“³⁰⁸ geschuldet, sondern eher künstlerischem Engagement zuzuschreiben.³⁰⁹ So darf auch bei den *Isländersagas* nicht automatisch davon

²⁹⁹ Vgl. Sanyal 2009, 11-26.

³⁰⁰ Ebd., 10.

³⁰¹ von Kossak/Stockhorst 1999, 17.

³⁰² Vgl. ebd., 14.

³⁰³ ‚Die Dame schlief. Sie trug die Waffen der Liebe.‘

³⁰⁴ Feichtenschlager 2016, 64; vgl. ebd., 38.

³⁰⁵ Gilchrist 2005, 89.

³⁰⁶ Sanyal 2009, 11.

³⁰⁷ Feichtenschlager 2016, 31f.

³⁰⁸ Sanyal 2009, 11.

³⁰⁹ Sanyal versucht dies anhand eines Beispiels darzustellen. Sie behauptet (ohne Bezugnahme auf Quellen), dass ne. *cunt* ‚Fotze‘ ursprünglich die Bedeutung ‚heiliger Ort‘ hatte und im Ne. dementsprechend eine Bedeutungsver schlechterung erfahren habe. Etymologische Wörterbücher zeigen jedoch, dass das Wort auf uridg. **geu-* mit Dentalerweiterung und der wertfreien Bedeutung ‚Vulva‘ zurückgeht (Walde 1930, I, 555-560). Clark/Merrit (1960), Orel (2003) und Kroonen (2013) führen das Wort nicht an. Ae. *cunte* ‚Ritze, Spalt‘ (Holthausen 1962, 63) entspricht ne. *cunt* ‚Fotze‘, wobei zwar eine Bedeutungsver schlechterung eingetreten ist, jedoch nicht derart extrem wie Sanyal das propagiert. Ihre Behauptung scheint sich auf den entsprechenden Eintrag der Internetseite <https://www.etymonline.com/word/cunt> (Stand: 14.02.2018) zu beziehen, wo uridg. **geu-* die Bedeutung *hollow place* ‚hohle Stelle‘ gegeben wird, was zu ne. *hallowed place* ‚geheiliger Ort‘ in Opposition steht. Ähnlich skeptisch darf man wohl auch Sanyals Behauptungen zur etymologischen Verwandtschaft von lat. *fica* und ne. *fuck* (vgl. Sanyal 2009, 44) betrachten.

ausgegangen werden, dass die Autoren derartige Details bewusst ausgelassen hätten. Gefühle sind für die LeserInnen meist nur durch die Handlungen der Personen greifbar.³¹⁰ Details, die für den Handlungsverlauf nicht von Belangen sind, werden meist ausgelassen.³¹¹

Darstellungen von Frauen, die ihre Geschlechtsteile zeigen, finden sich bereits am Beginn der Sesshaftwerdung des Menschen.³¹² Früheste Funde sind Reliefs auf den Mauern der Stadt Çatal Höyük³¹³ sowie eine Tonfigur aus Haçilar³¹⁴ (Anatolien 8. Jt. v. Chr.). Vergleichbare Darstellungen finden sich auch auf neolithischen Artefakten aus Südosteuropa³¹⁵ sowie auf Siegeln aus Ur³¹⁶ (3. Jt. v. Chr.) und Susa³¹⁷ (um 2000 v. Chr.). Gemein ist all diesen Abbildungen, dass Frauen alleine, nackt und mit erhobenen Armen sowie gespreizten Beinen abgebildet sind.³¹⁸ Die Ansicht, dass die Figuren Frauen in Geburtsposen zeigen, wird von einigen ForscherInnen geteilt.³¹⁹ Diese Darstellungen haben daher keine primär apotropäische Funktion. Die erhobenen Arme erscheinen nicht zwingend notwendig zu sein, auch wenn die Pose dadurch an Bedeutung gewinnt.³²⁰

Ähnliche Abbildungen finden sich in Form von bronzezeitlichen Felszeichnungen in Schweden – nämlich auf Diäsen/Brastad³²¹ und Bohuslän³²². In allen Fällen sind die anthropomorphen Gestalten nicht alleine abgebildet. Auf Diäsen ist eine Person unerkenntbaren Geschlechts neben einem Wagen und einem Vierfüßer mit Geweih vergesellschaftet. Die Person scheint außerdem nicht die Beine zu spreizen, sondern sich in einer knienden Position zu befinden. Die erhobenen Arme legen hier nahe, dass sie jemanden anruft. Auf Bohuslän³²³ sind ein Mann mit erigiertem Glied und eine Frau mit weit gespreizten Beinen zu sehen. Beide Figuren haben überproportional große Hände. Es wirkt, als würden sie sich die Hand geben, weil nur drei Hände abgebildet sind. Unterhalb der Frauenfigur erkennt man, dass „[...] a so-called cup mark which has some unknown significance, is placed between her widespread limbs.“³²⁴ Diese Zeichnung kann entweder als Darstellung eines Geburtsvorganges oder eines Geschlechtsaktes aufgefasst werden³²⁵ – theoretisch auch als Kombination von Beidem. Auf

³¹⁰ Würth 2000, 514.

³¹¹ Ebd., 515.

³¹² Vgl. Motz 1993. Hinweis Elisabeth Becker.

³¹³ Siehe Abb. 1.

³¹⁴ Siehe Abb. 2.

³¹⁵ Gimbutas 1974, Abb. 128, 130.

³¹⁶ Siehe Abb. 7.

³¹⁷ Siehe Abb. 3.

³¹⁸ Motz 1993, 17.

³¹⁹ Vgl. Mellaart 1970, 171; vgl. Gimbutas 1974, 166; vgl. Motz 1993, 19.

³²⁰ Motz 1993, 17.

³²¹ Siehe Abb. 4.

³²² Siehe Abb. 4.6, 8.

³²³ Siehe Abb. 5.

³²⁴ Motz 1993, 16.

³²⁵ Ebd., 19.

einem anderen Bildausschnitt ist eine Frau zu sehen, die zwischen ihren Beinen eine Aussparung zu haben scheint, in die ein Punkt eingesetzt ist.³²⁶ Das ist umso bemerkenswerter, als andere Körperteile – mit Ausnahme des Zopfes und der Waden – nicht hervorgehoben sind. In jedem Fall lässt sich auch bei diesen Bildern keine apotropäische Funktion erkennen.

Auf dem gotländischen Bildstein aus Smiss (ca. 700) ist eine Person in ähnlicher Pose zu sehen.³²⁷ Sie sitzt mit gespreizten Beinen und hält zwei Schlangen in ihren Händen. Motz Behauptung, „the vulva [is] clearly represented“³²⁸, muss angezweifelt werden, da auf dem Bild keine Andeutungen von weiblichen Geschlechtsorganen ersichtlich sind, die nicht auch Beschädigungen sein könnten. Abgesehen von der Frisur bzw. dem Kopfschmuck gibt es keine Hinweise auf das Geschlecht der Person. Es könnte sein, dass es sich hierbei um das Motiv einer Person in der Schlangengrube handelt, das in der nordgermanischen Götter- und Heldendichtung weit verbreitet ist.³²⁹ Figuren in vergleichbarer Pose befinden sich auch auf einigen Goldbrakteaten (5.-6. Jh.). Auf Bifrons-B (IK 23)³³⁰ und der Daxlanden-Scheibenfibel-B (IK 232)³³¹ sind anthropomorphe Gestalten mit gespreizten Beinen und erhobenen Armen abgebildet. Bei Bifrons-B ist ein Bart zu erkennen, weshalb es sich – wie bei den meisten anderen Brakteaten – um einen Mann handeln dürfte. Auf der Daxlanden-Scheibenfibel-B ist hingegen nicht zwingend ein Bart erkennbar.³³² Hauck vertritt die Ansicht, dass es sich dabei um ein männliches „Mensch-Vogel-Mischwesen“³³³ handelt, wobei er den Kopfputz als Vogelschnabel deutet und sich die Person somit gerade im Prozess des Gestaltwandels befindet. Den Bildbereich zwischen den Beinen deutet er als „Schwanzgefieder“³³⁴. Eine andere Möglichkeit ist es, das sogenannte Schwanzgefieder als Vulva zu deuten. Gerade die detaillierte Darstellung dieses Bildbereiches erinnert stark an äußere und innere Schamlippen. Die drei Striche auf der Wange müssen keinen Bart darstellen, vor allem da sie viel zu weit von Mund und Kinnbereich entfernt sind. Es könnte sich hier also durchaus um ein vergleichbares Motiv zu den neolithischen und (früh-)bronzezeitlichen Darstellungen aus dem vorderen Orient und Südosteuropa handeln, das als Geburtspose gedeutet werden kann. Im Gegensatz zu allen zu-

³²⁶ Siehe Abb. 5.

³²⁷ Siehe Abb. 9.

³²⁸ Motz 1993, 17.

³²⁹ Vgl. Kowatschek 2017, 94-103.

³³⁰ Siehe Abb. 10.

³³¹ Siehe Abb. 11.

³³² Ein Bart ist im Übrigen auch bei den anthropomorphen Wesen auf Nebenstedt (I)-B (IK 128), Nebenstedt (II)-B (IK 129,1), Allesø-B (IK 13,1) und Darum (IV)-B (IK 129,2) zu erkennen (siehe Abb. 12-15). Dieser Bart spricht gegen eine Deutung der Person als Frau, auch wenn auf dem Brustkorb zwei konzentrische Kreise zu sehen sind, die Brustwarzen symbolisieren können.

³³³ IK 232.

³³⁴ Ebd.

vor erwähnten Beispielen scheint die abgebildete Person jedoch bekleidet zu sein.³³⁵ Eine ausführliche Untersuchung dazu steht allerdings noch aus. In jedem Fall ist aber auch hier keine eindeutig apotropäische Wirkung zu erkennen.

Eine andere Untergruppe von entblößten Frauenfiguren stellen jene dar, die primär nicht nackt sind, sondern ihre Vulva enthüllen. In diesem Fall ist von einer apotropäischen Absicht auszugehen. Zur Entblößung der Vulva mit abwehrender Funktion finden sich zahlreiche Beispiele. Zudem gibt es „in den meisten Mythologien Geschichten, in denen die Menschheit mindestens einmal durch die Zurschaustellung der Vulva gerettet wurde.“³³⁶ Diesen Geschichten ist gemein, dass die Frau primär nicht nackt ist, sondern ihre Vulva durch Anheben des Gewandes freiwillig entblößt.³³⁷ Wenn das Gewand durch eine andere Person angehoben oder gänzlich entfernt wird, ist Demütigung das Ziel.³³⁸

Plutarch berichtet von Frauen, die durch vollständige Entblößung erfolgreich eine Flutwelle abwehren, die der Gott Poseidon geschickt hatte (Plut. *Mul. Virt.*, 9, 237-239) „The exposure of the women originally may have had a magical or religious connotation.“³³⁹ Er berichtet außerdem von einem weiteren Beispiel, in dem persische Frauen intervenieren, als ihre Männer vor einem Kampf fliehen wollen:

*Πέρσαις εἰς τὴν πόλιν, ὀλίγον ἀπεχόντων συνεισπεσεῖν τῶν πολεμίων, ἀπήνησαν αἱ γυναῖκες πρὸ τῆς πόλεως καὶ τοὺς πέπλους ἐκ τῶν κάτω μερῶν ἐπάρασαι, ‚ποῖ φέρεσθε,‘ εἶπον, ‚ὦ κάκιστοι πάντων ἀνθρώπων; οὐ γὰρ ἐνταῦθά γε δύνασθε καταδῦναι φεύγοντες, ὅθεν ἐξεγένεσθε,‘ ταύτην τὴν ὄψιν ἅμα καὶ τὴν φωνὴν αἰδεσθέντες οἱ [...] (Plut. *Mul. Virt.*, 5, 233).*

„Die Perser flohen in die Stadt, fast zusammen mit den Feinden. Die Frauen liefen ihnen vor der Stadt entgegen und sagten zu ihnen mit aufgehobenen Röcken: „Wo lauft ihr hin, schlechteste unter allen Menschen, ihr werdet sicher nicht dorthin flüchten, woher ihr gekommen seid!“ Durch diesen Anblick und das Gesagte schämten sie sich.“³⁴⁰

Die Perserinnen bringen ihre Männer durch Entblößung der Vulva dazu, dass sie sich schämen, den Kampf erneut aufnehmen und die Feinde schließlich in die Flucht schlagen.³⁴¹ Hier liegt also keine Demütigung der Frauen vor, weil sie sich selbst entblößt haben. Dadurch sind auch nicht sie es, die sich schämen müssen, sondern ihre Männer, denen Passivität und Feigheit unterstellt wird. Das Motiv der Frau, die aktiv ihr Gewand hebt, um ihre Vulva zu zeigen, findet sich auch auf Zylindersiegeln aus Syrien.³⁴² Auf einem Tor der Stadt Mailand – dem

³³⁵ Vgl. IK 232. Detaillierte Untersuchungen dazu müssen in der vorliegenden Arbeit zwar ausbleiben, sind aber erforderlich.

³³⁶ Sanyal 2009, 9.

³³⁷ Eine Ausnahme stellen die *Sheela-na-gigs* dar, die im Anschluss diskutiert werden. Siehe Kap. 2.3.1.2.

³³⁸ Entblößung als Demütigung und Strafe wird in Kap. 3.2.2 diskutiert.

³³⁹ Stadter 1965, 73.

³⁴⁰ Für die Übersetzung aus dem Altgriechischen gebührt Andreas Jakob Dank.

³⁴¹ Plut. *Mul. Virt.*, 5.

³⁴² Siehe Abb. 16 und Abb. 17.

Porta Tosa (12. Jh.) – ist ebenfalls eine Frau mit hochgezogenem Rock abgebildet.³⁴³ In der rechten Hand hält sie eine Schere, während sie mit der linken ihre Genitalien berührt. Bailey weist darauf hin, dass die Frau bekleidet ist und deutet die Präsenz der Schere als Zeichen dafür, dass sie sich die Schamhaare entfernen will, um den Grad ihrer Nacktheit weiter zu steigern und so noch apotropäischer zu wirken.³⁴⁴ Es lässt sich auf jeden Fall auch eine mahnende Komponente erkennen, ähnlich der „*vagina dentata*“³⁴⁵, die den Feinden mit Kastration droht. Ähnliche Darstellungen aus derselben Zeit finden sich auch auf einer englischen Kirche in Pennington sowie in Frankreich und Irland.³⁴⁶ In Fabeln, die im 18. Jahrhundert in Europa entstanden, finden sich weitere Frauen, die den Teufel durch Entblößung der Vulva bezwingen.³⁴⁷ Eine mögliche Ursache für diese Kraft ist laut Mithu Sanyal die lebensstiftende Fähigkeit der weiblichen Geschlechtsorgane sein, die dem christlichen Gott ebenbürtig zu sein scheint.³⁴⁸

Motz erwähnt außerdem eine Geschichte von einem Reisenden aus der Moderne, der mit einem jungen Sami Mädchen durch Lappland reiste. Als sie auf einen Bären trafen, hob es ihren Rock und deutete auf ihre Hose, wodurch der Bär fortging.³⁴⁹ Eine ähnliche Geschichte wird auch in einem russischen Märchen erzählt, wo ein junges Mädchen einen Bären durch dieselbe Geste in die Flucht jagte.³⁵⁰ Roberts und McMahon erwähnen in ihrer Untersuchung über *Sheela-na-gig*³⁵¹ einen Brief an eine irische Zeitung, in dem von einer Frau berichtet wird, die 1913 fremde Männer durch Anheben ihres Rockes und Entblößung der Genitalien in die Flucht jagte.³⁵²

Gegen eine abwehrende Funktion der Entblößung der Vulva scheinen auf den ersten Blick Geschichten zu sprechen, bei denen Entblößung Gelächter hervorruft. Clemens von Alexandria erzählt eine Geschichte, in der die trauernde Göttin Demeter bei Baubo zu Gast ist und ein angebotenes Getränk ablehnt (Clem. Al. *Protr.*, II, 21, 1). Sie ändert ihre Meinung „erst als Baubo verärgert ihren Unterleib entblößt [...]“³⁵³. Demeter wird durch diese Geste erheitert und muss lachen. Ähnlich wird auch der ägyptische Sonnengott Re-Harachte bei einem Tribunal aus seiner Wut geholt, indem seine Tochter Hathor ihren Unterleib ent-

³⁴³ Siehe Abb. 20; vgl. Motz 1993, 18.

³⁴⁴ Bailey 1983, 114.

³⁴⁵ Sanyal 2009, 8.

³⁴⁶ Motz 1993, 18.

³⁴⁷ Vgl. Andersen 1977; vgl. Sanyal 2009, 35.

³⁴⁸ Sanyal 2009, 53.

³⁴⁹ Motz 1993, 23.

³⁵⁰ Andersen 1977, 134; Rhoades 2010, 174.

³⁵¹ Siehe Kap. 2.3.1.2.

³⁵² Roberts/McMahon 2001, 23.

³⁵³ Graf 1974, 166.

blößt.³⁵⁴ Rhoades unterstreicht, dass Baubo mit “pleasure and laughter”³⁵⁵ assoziiert wurde. Auch wenn Sanyal einwendet, dass Baubo unter anderem mit Geburt in Verbindung gebracht wird³⁵⁶, liegt in dieser Episode kein Hinweis auf einen Zusammenhang zwischen Entblößung und Fruchtbarkeit vor. Baubo und Hathor sind zu Beginn bekleidet und zeigen – mit Ausnahme der Entblößung – kein Verhalten, das auf eine Fruchtbarkeitssymbolik hinweist. Kulte, die rund um diese Geschichten entstanden sein sollen,³⁵⁷ haben dabei wenig Aussagekraft, denn sie setzen eine Rezeption des Stoffes voraus und stellen eine nachträgliche Interpretation der ägyptischen und der altgriechischen Überlieferung dar. Auch wenn „[d]ie Geste der Baubo [...] nach allem, was wir wissen, in einem primär von und für Frauen besetzten Sprachraum“³⁵⁸ eingebettet ist, bedeutet das noch nicht, dass die ursprüngliche Bedeutung dieselbe sein musste.³⁵⁹ Auch wenn Motz keine apotropäische Absicht vermutet,³⁶⁰ kann unter Zuhilfenahme der Psychologie dennoch ein Vergleich zu den zuvor besprochenen Geschichten gezogen werden. „Laughter serves to reduce the tension, while joking can turn a potential loss of social approval into a gain in social approval.“³⁶¹ Lachen hat demnach also mehrere Funktionen, jedoch geht es oft mit Scham und Peinlichkeit einher, weshalb es dazu dienen kann, eine Situation ihrer Ernsthaftigkeit zu berauben.³⁶² Baubo wird in der Episode als verärgert beschrieben, weil Demeter als Gast das angebotene Getränk ablehnt; das stellt natürlich einen großen Affront dar. Baubo dreht den Spieß um, indem sie ihre Vulva entblößt – eine Geste, die grundsätzlich feindselig konnotiert ist und nicht im Verhältnis zu Demeters Handeln steht. Auf diese heftige Geste reagiert Demeter mit erzwungenem Lachen und spielt so die Entblößung herunter. Baubo weiß um diese Funktion des Lachens Bescheid und holt Demeter somit aus ihrer Trauer. Die initiale Beleidigung ist dabei nebensächlich geworden, da die Entblößung die Interaktion auf eine andere Ebene hebt. Genauso lässt sich auch die ägyptische Version dieses Motivs erklären. Der Gott Re-Harachte ist gekränkt und nimmt seine Position als Vorsitzender eines wichtigen Tribunals nicht wahr. Die anderen Personen sind deswegen besorgt und gekränkt. Als seine Tochter Hathor auf diese Kränkung mit der unverhältnismäßigen Geste der Entblößung reagiert, kann ihr beschämter Vater kaum anders reagieren, als die-

³⁵⁴ *Chest. Beat. Pap.* 1, zitiert nach Graf 1974, 169.

³⁵⁵ Rhoades 2010, 179.

³⁵⁶ Sanyal 2009, 28.

³⁵⁷ Ebd.

³⁵⁸ Ebd., 30.

³⁵⁹ Besondere Vorsicht ist jedoch geboten, wenn diesen Geschichten religiös bedingte, homosexuelle Absichten attestiert werden (vgl. Murray 1934). Zum Ersten ist die Quellenlage zu schlecht und zum Zweiten beruft sich Murray nicht nur auf Baubo, sondern auf eine mögliche und deutlich spätere Rezeption des Stoffes in Form der *Sheela-na-gig*, siehe Kap. 2.3.1.2.

³⁶⁰ Motz 1993, 19.

³⁶¹ Edelmann 2012, 29.

³⁶² Vgl. ebd., 26.

se Beleidigung durch Lachen abzuschwächen, wodurch er automatisch aus seinem Zorn geholt wird. „A [...] strategy involved in coping with embarrassment involves the use of humor or laughter.“³⁶³

Eine Episode aus den *Skáldskaparmál* weist Ähnlichkeit mit Baubos bzw. Hathors Entblößung auf.³⁶⁴ Als die Asen den Riesen Thjazi töten, kommt dessen Tochter Skadi nach Asgard: „*En Skaði, dóttir Þjaza jötuns, tók hjálm ok brynju ok öll hervápn ok ferr til Ásgarðs at hefna föður síns*“³⁶⁵ (*Skism.*, 22). Die Götter suchen nach einer friedlichen Lösung, die unter anderem beinhaltet, dass Skadi sich einen Ehemann anhand dessen Füßen auswählen darf. Anschließend verlangt sie, dass die Asen sie zum Lachen bringen müssen: „*Þá gerði Loki þat at hann batt um skegg geitar nokkvorrar ok öðrum enda um hreðjar sér ok létu þau ymsi eptir ok skrækti hvártveggja við hátt. Þá lét Loki fallask í kné Skaða ok þá hló hon. Var þá gjör sætt af Ásanna hendi við hana*“³⁶⁶ (ebd.). Skadi befindet sich, wie Demeter und Reharachte, in Trauer. Hier reicht es jedoch nicht aus, dass Loki seine Genitalien entblößt. Der männliche Gott erreicht dies nur durch die Komik, die diesem Wettstreit anhaftet. Parallelen bestehen insofern, als die Entblößung der Genitalien ein Teil der Handlung ist und sie unter Göttern bzw. gottähnlichen Wesen stattfindet. Auch hier ist Lachen die Absicht der Geste, wobei es sich in dieser Episode jedoch um einen Mann handelt, der seine Genitalien entblößt, weshalb zusätzlich noch ein absurder Kontext geschaffen werden muss. Die Entblößung des Penis reicht – im Gegensatz zur Entblößung der Vulva – nicht aus, um Lachen hervorzurufen.

Laut Sanyal, Gimbutas und Murray³⁶⁷ besteht ein Zusammenhang zwischen den Geschichten von Baubo und Hathor und den Abbildungen der *Sheela-na-gig*. Nachdem diese für die Interpretation der beiden Episoden in den *Isländersagas* sehr hilfreich sind, werden sie im Folgenden detailliert besprochen.

2.3.1.2 *Sheela-na-gig*

Bei den *Sheela-na-gigs* handelt es sich um eine Vielzahl von Abbildungen, von denen 42 in Großbritannien und 105 in Irland gefunden wurden.³⁶⁸ Vereinzelt gibt es auch Funde aus Frankreich und Skandinavien.³⁶⁹ Die meisten Forscher datieren sie in den Zeitraum vom 11.

³⁶³ Vgl. Edelmann 2012, 29.

³⁶⁴ Hinweis Robert Nedoma.

³⁶⁵ ‚Und Skadi, die Tochter Thazis des Riesen, nahm Helm, Ringpanzer und alle Waffen und ging nach Asgard, ihren Vater zu rächen.‘

³⁶⁶ ‚Da machte Loki das, dass er ein Band um den Bart einer Ziege band und das andere Ende um seine Hoden und sie zogen abwechselnd daran und jeder von beiden schrie laut. Dann ließ Loki sich in den Schoß Skadis fallen, woraufhin sie lachte. Es wurde dann eine Einigung von den Asen mit ihr erzielt.‘

³⁶⁷ Vgl. Murray 1934; vgl. Gimbutas 1999, 28; vgl. Sanyal 2009, 28.

³⁶⁸ Siehe Abb. 18. Vgl. Roberts/McMahon 2000.

³⁶⁹ MacKillop 1998, 340.

bis zum 16. Jahrhundert.³⁷⁰ Einzelne der Figuren werden sogar auf das 7. Jahrhundert datiert.³⁷¹ Es handelt sich dabei um Abbildungen von Frauen, die ihre Genitalien zeigen und meist auf Kirchen, Schlössern, Stadtmauern und Türmen zu finden sind.³⁷² Die Bedeutung des Namens ist unklar.³⁷³ In *A dictionary of celtic mythology* findet sich „Ir. *Sile na gCioch* ‚Sheila (Caecilia) of the breasts‘“³⁷⁴. Mögliche weitere Deutungen sind *Sighle na gCioch* ‚The old hag of the breasts‘ und *Sile-ina-Giob* ‚Sheela on her haunches/hunkers‘.³⁷⁵ In Schottland soll sie auch „the old woman“³⁷⁶ genannt werden. Dass der Name eine Referenz zur weiblichen Brust enthält scheint wenig plausibel, da Brüste auf den meisten dieser Abbildungen bestenfalls nur leicht angedeutet wurden oder gar nicht zu sehen sind.³⁷⁷ Eine weitere Deutung kommt von Barbara Walker, die irisch *gig* bzw. *giggie* mit weiblichen Genitalien in Verbindung bringt und sich dabei auf Tänze wie das irische *jig* oder die französische *gigue* beruft, die orgiastische Elemente gehabt haben sollen.³⁷⁸ Wenngleich die Behauptung gewagt ist, klingt sie nachvollziehbar, denn die Genitalien stehen bei den Abbildungen deutlich im Fokus. Daneben fällt außerdem auf, dass es sich in den meisten Fällen um alte, nackte³⁷⁹ Frauen zu handeln scheint, die meist keine Haare haben³⁸⁰. Die überwiegende Anzahl der Figuren hat die Beine gespreizt und öffnet mit beiden Händen ihre Vulva³⁸¹, die übertrieben groß dargestellt ist³⁸². Abbildungen der *Sheela-na-gig* sind häufig die einzigen plastischen Verzierungen auf Bauwerken, wodurch ihre Anwesenheit an Wichtigkeit gewinnt.³⁸³ Sie sind meist auf der Außenseite von Gebäuden zu finden³⁸⁴ und auffällig oft hoch oben auf Schlössern und Türmen, wo sich die Wohnräume befinden³⁸⁵. Häufig findet man sie auch über Toren.³⁸⁶ Trotz der obszönen Gebärde findet man *Sheela-na-gigs* vielfach auch in Kirchen.³⁸⁷ Es sind auch Abbildungen auf Friedhöfen und Wohnhäusern bekannt.³⁸⁸ Power begründet die unterschied-

³⁷⁰ Rhoades 2010, 168.

³⁷¹ Guest 1937, 383.

³⁷² Freitag 1998, 50; Rhoades 2010, 168.

³⁷³ Rhoades 2010, 170.

³⁷⁴ MacKillop 1998, 340; vgl. Power 2012, 336.

³⁷⁵ Andersen 1977, 11; Cherry 1992, 2; Kelly 1996, 5; Freitag 1998, 64.

³⁷⁶ Freitag 2004, 101.

³⁷⁷ Vgl. Freitag 1998, 64; vgl. Roberts/McMahon 2000, 14; vgl. Power 2010, 336; vgl. Rhoades 2010, 170. Matthews/Matthews (1997, 164) Behauptung, *Sheela-na-gigs* seien „nackt zu sehen, mit großen Brüsten [...]“ (ebd.), ist unhaltbar, da dies nur in seltenen Fällen der Realität entspricht.

³⁷⁸ Walker 1983, 931f.

³⁷⁹ Power 2012, 335.

³⁸⁰ Freitag 1998, 51; Power 2012, 335.

³⁸¹ Power 2012, 335.

³⁸² Vgl. Freitag 1998, 51; vgl. Roberts/McMahon 2000, 8.

³⁸³ Roberts/McMahon 2000, 7.

³⁸⁴ Power 2012, 337.

³⁸⁵ Ebd., 348.

³⁸⁶ Roberts/McMahon 2000, 8.

³⁸⁷ Power 2012, 330; vgl. MacKillop 1998, 340.

³⁸⁸ Sanyal, 2009, 57.

lichen Anbringungsorte folgendermaßen: „The fact that they were placed in different situations tends to support the view that their purpose could vary.“³⁸⁹ Im Folgenden werden nun vier mögliche Funktionen diskutiert, die diese Abbildungen gehabt haben können. Diese sind 1. eine pornographische Funktion, 2. eine Mahnung gegen Lust, 3. Fruchtbarkeit und 4. eine apotropäische Funktion.

Gegen eine pornographische Funktion sprechen dieselben Gründe wie bei den zuvor beschriebenen Episoden aus den *Isländersagas*. Die *Sheela-na-gigs* werden meist als alte Frauen interpretiert und entsprechen deshalb nicht einem begehrenswerten Idealtypus. Dagegen spricht außerdem das fehlende Haupthaar, das im Hochmittelalter gemeinhin als Ausdruck sexueller Sehnsucht interpretiert wurde.³⁹⁰ Des Weiteren stellen erotisierende Erzählungen oder Abbildungen von Frauen aus dem Mittelalter jene meist nur teilweise nackt dar³⁹¹. Sie sind also entweder von Haus aus nur partiell bekleidet oder befinden sich gerade im Vorgang des Entkleidens. Hinzu kommt, dass die Abbildungen unter anderem auf Kirchen zu finden sind, die nicht als Orte sexueller Stimulation galten. Eine pornographische Funktion ist also äußerst unwahrscheinlich.³⁹²

Als Ursprung des Motivs werden von manchen Forschern französische *Schandbilder* erwogen, weshalb den *Sheela-na-gigs* eine mahnende Funktion gegen sündhafte Lust zukommen kann.³⁹³ Die Anbringung der Figuren an Kirchen lässt sich damit gut in Einklang bringen. Besonders die Abbildungen über den Eingangstoren und auch innerhalb des Gebäudes hatten vermutlich den Zweck, die Gläubigen von sündhaften Gedanken abzuhalten. Rhoades gibt zu bedenken: „If the sheela was intended as a warning against sexuality, particularly women’s sexuality, that intention was contradicted by the Church’s orders to remove them from buildings [...]“³⁹⁴ Eine mahnende Funktion gegen sündhafte Gedanken scheint also ebenfalls ausgeschlossen.³⁹⁵

Eine weitere Deutung der *Sheela-na-gig* ist jene als Symbol für weibliche Fruchtbarkeit:³⁹⁶ „Recent feminist commentators have suggested they may be reminders of the primal earth mother whose rule over life and death pre-dated Christianity“³⁹⁷. Die Pose mit den ge-

³⁸⁹ Power 2012, 340.

³⁹⁰ Ebd., 341.

³⁹¹ Ebd.

³⁹² Roberts/McMahon 2000, 8.

³⁹³ Vgl. Andersen 1977; vgl. Weir/Jerman 1986; vgl. Kelly 1996; vgl. MacKillop, 1998.

³⁹⁴ Rhoades 2010, 184.

³⁹⁵ Eine abgeschwächte Form dieser Funktion – nämlich eine allgemein ab- oder erschreckende Deutung – findet sich bei Power (2012). Rhoades (2010, 185) gibt zu bedenken, dass die Figuren aufgrund der verschiedenen Anbringungsorte auch verschiedene Funktionen gehabt haben, wodurch manchen *Sheela-na-gigs* eine misogynische Funktion zugesprochen werden kann.

³⁹⁶ Freitag 1998, 62.

³⁹⁷ MacKillop 1998, 340.

spreizten Beinen findet sich – wie zuvor bereits dargestellt – in zahlreichen Kulturen und wird meist als Geburtsvorgang gedeutet.³⁹⁸ Die überdimensionierte Vulva könnte ebenfalls dafür sprechen.³⁹⁹ Der Umstand, dass manche *Sheela-na-gigs* Gärten überblicken, unterstützt diese These, denn man erhofft sich eine gute Ernte.⁴⁰⁰ Dagegen spricht jedenfalls, dass niemals Kinderköpfe zu sehen sind und weibliche Fruchtbarkeit grundsätzlich kein zentrales Element des christlichen Glaubens ist.⁴⁰¹ Weiters spricht dagegen, dass junge Frauen mit üppiger Brust und breitem Becken eher als Fruchtbarkeitssymbole gelten, während bei den *Sheela-na-gigs* höchstens minimale Andeutungen von Brüsten zu sehen sind und die häufig hervortretenden Rippen im Gegensatz zur Idealvorstellung von gesunden Frauen im gebärfähigen Alter stehen. Sollte es sich um eine heidnisch-keltische Göttin handeln, steht außerdem eine zufriedenstellende Antwort auf die Frage aus, warum eine Abbildung dieser sechs Jahrhunderte nach dem Übertritt zum Christentum so prominent und gemeinsam mit Abbildungen von Heiligen auf zahlreichen Kirchen angebracht worden war.⁴⁰²

Die schlüssigste Funktion der *Sheela-na-gigs* ist eine apotropäische. Diese Interpretation wurde zum ersten Mal von Margaret Murray ausführlich behandelt. Ihrer Meinung nach richtete sich die abwehrende Funktion aber nicht gegen Männer, sondern soll eine nicht näher definierte, rituelle und abwehrende Funktion im Rahmen von weiblichen Riten (ähnlich denen der Baubo) gehabt haben.⁴⁰³ Für ihre These spricht, dass sich sämtliche *Sheela-na-gigs*, die nicht an Kirchen, Stadtmauern oder Schlössern angebracht waren, an Häusern und Gräbern von Frauen finden.⁴⁰⁴ Auch Roberts und McMahon vertreten diese Ansicht und verweisen darauf, dass eine abwehrende Funktion der Figuren auf Kirchen und Schlössern sinnvoll erscheint.⁴⁰⁵ Die Mehrheit der *Sheela-na-gigs* befindet sich jedoch auf Gebäuden, die von beiden Geschlechtern gleichermaßen genutzt wurden. Freitag's Einspruch, dass Abbildungen auf Gräbern, Kreuzen und Taufbecken keine apotropäische Funktion gehabt haben können, weshalb *Sheela-na-gigs* grundsätzlich einen anderen Zweck hatten,⁴⁰⁶ ist durchaus kritisch zu hinterfragen. Gerade in diesem Umfeld wählte man apotropäische Gegenstände, um übernatürliche Mächte abzuwehren, wie das auch zuvor am Beispiel der *Kormáks saga* oder *Ibn Faqlāns Reisebericht* diskutiert wurde: „They might have been regarded as protecting also

³⁹⁸ Vgl. Rump 1978, 38; vgl. Freitag 1998, 69; vgl. Gimbutas 1999; vgl. Roberts/McMahon 2000, 8; vgl. zuletzt Power 2012.

³⁹⁹ Rump 1978, 46.

⁴⁰⁰ Power 2012, 345.

⁴⁰¹ Ebd., 346f.

⁴⁰² Power 2012, 344.

⁴⁰³ Vgl. Murray 1934, 93-100.

⁴⁰⁴ Sanyal 2009, 57.

⁴⁰⁵ Roberts/McMahon 2000, 8.

⁴⁰⁶ Freitag 1998, 50.

against the intermediate supernatural or elemental beings that were part of the medieval cosmos“⁴⁰⁷. Neugeborene und Verstorbene erhalten somit zusätzlichen Schutz. Es lässt sich also mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit sagen, dass *Sheela-na-gigs* die Aufgabe zukam, etwas oder jemanden abzuwehren – besonders in Situationen, in denen Menschen besonderen Schutz benötigen. Eine allgemeine magisch-apotropäische Funktion wurde auch von anderen ForscherInnen konstatiert.⁴⁰⁸ Wie zuvor dargelegt, hat die Entblößung von Vulva und Gesäß meist eine abwehrende bis feindselige Konnotation: „Displaying the bare buttocks, or genitals, is a traditional insult in many cultures, and the female genitalia being rarely exposed, and then purposefully (rather than as with men by accident during urination), seems to have been deemed particularly effective“⁴⁰⁹. Das lässt sich umso leichter verstehen, als die Vulva grundsätzlich schwerer erkennbar ist als ein klar definierter Phallus, welchem in verschiedenen Kulturen ebenfalls eine apotropäische, wenn nicht sogar glücksbringende Wirkung nachgesagt wird.⁴¹⁰ Die Anatomie und die gesellschaftlich bedingte Verdecktheit der weiblichen Geschlechtsorgane führen somit dazu, dass mit einer Entblößung derselben nicht gerechnet wird. Insbesondere scheint das Männer zu betreffen, die den Anblick naturgemäß weniger gewohnt sind als Frauen. Dementsprechend ist Catherine Johns recht zu geben, wenn sie feststellt: “[A]s an aggressive and powerful symbol, it would be reasonable to expect the vulva to be used at times to frighten away harmful forces, though perhaps it would cause more anxiety in (male) observers than the phallus.”⁴¹¹

Den *Sheela-na-gigs* kann also mit einiger Berechtigung eine apotropäische Funktion zugeschrieben werden. Dabei zählt grundsätzlich nicht, ob sie für Menschen sichtbar angebracht sind, wenn es darum geht, übernatürliche Kräfte abzuwehren. Power und Rhoades erwähnen die Abbildungen außerdem im Zusammenhang mit dem *bösen Blick*⁴¹². Auch wenn Ljot in der *Vatnsdæla saga* keinen *bösen Blick* abwehren will,⁴¹³ ist es doch bemerkenswert, dass der Erzähler ihren Blick als schrecklich betont. Fasst man die Funktion der *Sheela-na-gigs* also als eine abwehrende auf, lässt sich das mit wenigen Ungereimtheiten auf die Szene in der *Vatnsdæla saga* übertragen, wie im Folgenden dargestellt wird.

⁴⁰⁷ Power 2012, 348.

⁴⁰⁸ Vgl. Andersen 1977; vgl. zuletzt Power 2012, 347.

⁴⁰⁹ Power 2012, 347.

⁴¹⁰ Weir/Jerman 1986, 147f.

⁴¹¹ Johns 1989, 73; Power 2012, 348.

⁴¹² Rhoades 2010, 173; Power 2012, 349.

⁴¹³ Siehe Beginn von Kap. 2.3.1.

2.3.1.3 Psychologische Motivation

Nachdem sich die Entblößung der Vulva und des Anus in der *Vatnsdæla saga* und der *Gull-Þóris saga* nicht gegen Frauen richtet, hat sie auch nicht das Ziel, einen bösen Blick abzuwehren. Gegen eine abwehrende Funktion der Gesten ist allerdings nichts Stichhaltiges einzuwenden, denn neben der offensichtlichen Feindseligkeit, in der sich die Personen der Sagas befinden, bestehen einige Parallelen zu Beispielen aus anderen Kulturen, insbesondere mit *Sheela-na-gig*. Offen bleibt vorerst jedoch, warum die beiden Frauen gerade diese Geste wählen. Aus evolutionspsychologischer Sicht kann man die Motivation für Handlungen von weiblichen Individuen verkürzt mit dem Motto „[...] at all costs, stay alive [...]“⁴¹⁴ erklären. Es muss also nach einer Erklärung für Ljots Verhalten gesucht werden. Die Aggression der Männer richtet sich schließlich nicht gegen sie und sie setzt ihr Überleben leichtfertig aufs Spiel. Der Grund dafür besteht darin, dass sie bereits ein hohes Alter erreicht hat. Wenn sie also zu alt ist, um weitere Kinder zu zeugen und zu gebären, tritt der Grundsatz, um jeden Preis zu überleben, außer Kraft. An seine Stelle tritt der Antrieb, den bestehenden Nachwuchs zu schützen.⁴¹⁵ Psychologisch lässt sich also relativ gut begründen, warum Ljot durch Entblößung der Genitalien versucht, die Widersacher ihres Sohnes in die Flucht zu schlagen, wenngleich ihr eigener Tod dadurch vorprogrammiert ist. In diesem Fall liegt auch die Kombination aus Magie, Sexualität und Tabubruch, welche zauberkundigen Frauen in der altwestnordischen Literatur immanent ist, vor.⁴¹⁶ Die Frauen in den *Isländersagas* haben zwar eine Vielzahl von Möglichkeiten, ihren Willen durchzusetzen, doch stellen magische Handlungen eine seltene „Schandtät“⁴¹⁷ dar. Der Umstand, dass die *Isländersagas* ca. zweihundert Jahre nach Übernahme des Christentums aufgeschrieben wurden, lässt außerdem eine Überzeichnung vermuten, die sich wie folgt äußert: „Witchcraft was of course forbidden in the Christian Middle Ages, and it is not surprising that the practice of sorcery and sexual perversion could be taken as one and the same thing.“⁴¹⁸ Aus christlicher Sicht steht das im Gegensatz zu Maria, die ihren Sohn Jesus ohne Geschlechtsverkehr empfieng. Frauen sind die Nachkommen Evas, wodurch der weiblichen Sexualität aus christlicher Sicht etwas Unheimliches und Furchteinflößendes anhaftet.⁴¹⁹ Die Szenen mit sich selbst entblößenden Frauen müssen unter dem Aspekt betrachtet werden, dass ein christlicher Filter darüber liegt. Dementsprechend darf nicht

⁴¹⁴ Campbell 2013, 79.

⁴¹⁵ Vgl. Ebd., 100f.

⁴¹⁶ Meulengracht Sørensen 1983, 19.

⁴¹⁷ Ólason 2011, 164.

⁴¹⁸ Meulengracht Sørensen 1983, 19.

⁴¹⁹ Jochens 1995, 164.

automatisch davon ausgegangen werden, dass eine derartige Frauenmacht im vorchristlichen Island auch tatsächlich existierte.⁴²⁰

2.3.2 Entblößung der sekundären Geschlechtsorgane

In den *Isländersagas* gibt es eine Szene, in der eine Frau zum Zweck der Abwehr ihre Brüste entblößt. Die gesamte Mannschaft wird in der *Eiríks saga rauða* von Skraelingern überfallen, wobei alle Männer fliehen und sie die schwangere Freydis zurücklassen. Diese versucht, die Krieger zuerst durch Schmähungen dazu zu bringen, ihr beizustehen: „*Hví renni þér undan þessum auvirðis-mönnum, svá gildir menn sem þér eruð, er mér þætti sem þér mættið drepa niðr svá sem búfê?*“⁴²¹ (*Eir.*, c. 11, 229). Die Männer reagieren jedoch nicht und laufen weiter. Auf der Flucht findet Freydis ein Schwert bei einem toten Isländer und reagiert auf die Bedrohung folgendermaßen: „*Þá komu Skrælingar at henni; hon dró þá út brjóstit undan klæðunum ok slettir á beru sverðinu. Við þetta óttask Skrælingar ok hljópu undan á skip sín ok reru í brott.*“⁴²² (ebd.). Diese Episode wurde auf verschiedene Arten gedeutet.

Die erste Interpretation besagt, dass Freydis Handeln auf ein Amazonenmotiv zurückgeht, das in der *Hauksbók* (AM 544, 4to) nur angedeutet wird.⁴²³ Manche Forscher sehen die spätere Fassung in der *Skálholtsbók* (Am 557, 4to) aus dem 17. Jahrhundert, wo Freydis sich nicht mit dem Schwert auf die Brust schlägt, sondern sich eine Brust abschneidet und den Skraelingern hinterher wirft, als Legitimation für diese Deutung.⁴²⁴ Adam von Bremen schreibt auch über verschiedene Amazonenstämme, die in und um Skandinavien gewohnt haben sollen (*Gesta Hamb.*, c. 3, 16; c. 4, 19; c. 4, 25). Das Amazonenmotiv war also in Norddeutschland zu Adams Zeit (9.-10. Jh.) zumindest bekannt. Um Freydis als Amazone zu deuten, ist es jedoch nicht ausreichend, sich auf die spätere Fassung in der *Skálholtsbók* zu berufen, da der ältere Text aus der *Hauksbók* keinen Hinweis auf das Abschneiden einer Brust gibt.⁴²⁵ Altisländisch *sletta á* muss jedenfalls als ‚schlagen auf‘ übersetzt werden.⁴²⁶

⁴²⁰ Reichert 1995, 491.

⁴²¹ ‚Wieso lauft ihr vor so elenden Männern davon, tüchtige Männer wie ihr es seid. Mir scheint, wenn ich so mächtig wie ihr wäre, würde ich sie wie Vieh auf der Weide erschlagen.‘

⁴²² ‚Da kamen die Skraelinger zu ihr; sie zog daraufhin ihre Brust unter den Kleidern hervor und schlug mit dem blanken Schwert darauf.‘

⁴²³ Wolf K. 1996, 469-485.

⁴²⁴ Einarsson 1938, 251; Wolf K. 1996, 480f. Kirsten Wolf erklärt den Namen Amazone mit altgriechisch *αμαζώνες* ‚ohne Brust‘, der als Hintergrund haben soll, dass sich die Frauen eine Brust abgeschnitten haben, um besser kämpfen zu können (vgl. Wolf K. 1996, 469-485).

⁴²⁵ Es spricht jedoch nichts dagegen, dass der Bearbeiter der späteren *Skálholtsbók* Fassung die Szene umdeuten wollte und somit ein Amazonenmotiv einfügte (vgl. Wolf K. 1996, 484).

⁴²⁶ Vgl. Fritzner 1867, 596; vgl. Baetke 1965-1968, 575.

Die zweite Interpretation führt den vorigen Gedanken noch ein Stück weiter und besagt, dass Freydis ihre Rolle als Frau verlässt und als Mann agiert.⁴²⁷ Speidel vergleicht ihr Handeln gar mit dem von Berserkern, die sich ihren Feinden ebenfalls mit nackten Oberkörpern entgegen gestellt haben sollen.⁴²⁸ Unterstützt wird diese Ansicht außerdem durch das Aufnehmen des Schwertes (*Eir.*, c. 11, 229), das Anlegen des Mantels ihres Mannes (*Græ.*, c. 7, 265), welches als Zeichen für das Verlassen des weiblichen Habitus stehen kann⁴²⁹ und Freydis Bereitschaft, eigenhändig Frauen und Kinder umzubringen (ebd., 266). Kirsten Wolf weist auf eine Parallele zur *Laxdæla saga* hin, wo Aud Hosen trägt: „[O]k var hon [Auðr] þá at vísu í brókum“⁴³⁰ (*Laxd.*, c. 35, 95)⁴³¹. Beide Frauen legen männliche Kleidung an, bevor sie ein Verbrechen begehen. Sie durchlaufen laut Kirsten Wolf also eine „transformation from female to male (*vir*); their eminence or courage thus cannot be ascribed to them as women, but as manlike women, as *viragines*.“⁴³² Unter diesem Aspekt bekommt ihr Handeln eine sehr negative Konnotation. Sie wird unter anderem als „troublemaker“⁴³³ und als „the most evil creature one can find in all the Old Icelandic literature“⁴³⁴ bezeichnet. „Among the women of the Sagas of Icelanders, Freydis stands curiously alone because of her atrocious deed.“⁴³⁵ Diese Interpretation vernachlässigt allerdings ein wichtiges Detail: Freydis ist während des Konfliktes mit den Skraelingern hochschwanger. Die Entblößung ihres Oberkörpers gibt also nicht nur ihre Brust, sondern auch ihren Bauch frei. Dieser Umstand dient als Grundlage für eine dritte Interpretationsvariante.

Die letzte und wahrscheinlichste Interpretation sieht in Freydis Handeln eine eindeutig weiblich konnotierte Geste. Das lässt sich ebenfalls durch ihr Verhalten in der *Eiríks saga rauða* und in der *Grœnlendinga saga* erklären. Sie nutzt grundsätzlich sämtliche Möglichkeiten, die ihr als Frau zur Verfügung stehen, um ihre Ziele zu erreichen. Dazu gehört zum einen die Androhung der Scheidung und zum anderen die Lüge, dass sie durch Norweger misshandelt worden sei (*Græ.*, c. 7, 266). Beides sind Optionen, auf die ein Mann im alten Island nicht zwingend angewiesen war, da er die Möglichkeit hatte, rechtliche Schritte einzuleiten oder die Konflikte auf der physischen Ebene auszutragen.⁴³⁶ Geschickt manipuliert sie ihren Ehemann, der aufgrund ihrer und somit auch seiner Ehrbeleidigungen nicht anders kann, als

⁴²⁷ Vgl. Wolf K. 1996; vgl. Speidel 2004; vgl. zuletzt Quinn 2005.

⁴²⁸ Speidel 2004, 86f.

⁴²⁹ Vgl. Spreitzer 1999, 261; Bödl 2011, 190; Sauckel 2014, 108.

⁴³⁰ ‚Und sie [Auðr] war dann in Hosen zu sehen.‘

⁴³¹ Wolf K. 1996, 479. Siehe auch Kap. 2.1.1, Kap. 2.2.2.1 und Kap. 3.3.2.

⁴³² Ebd.

⁴³³ Jesch 1991, 182.

⁴³⁴ Þorsteinsson 1963-1964, 185.

⁴³⁵ Wolf K. 1996, 478.

⁴³⁶ Selbstverständlich gibt es Fälle, wo Männer die Scheidung einreichen (vgl. *Laxd.*, c. 35, 95 und *Heið.*, c. 43, 327). Es handelt sich im Corpus der *Isländersagas* jedoch um Ausnahmefälle.

die Norweger umzubringen. So gesehen verhält sie sich nicht anders als die restlichen starken Frauen in den *Isländersagas*. Sie unterscheidet sich nur durch ihre Bereitschaft, Frauen zu töten und durch das Entblößen ihrer Brust in der Szene mit den Skraelingern. Man kann Freydis als typisch weiblich beschreiben, denn „women are driven to assert [courage] when their menfolk falter“⁴³⁷. Eine vergleichbare Geste findet sich zwar nicht im Corpus der *Isländersagas*, jedoch in den *Heilagra manna sögur*. Die Mutter des heiligen Nikolaus ist mit ihm schwanger und wehrt einen Basilisken ab:

[...] þviat heilagr andi blæss i briost konunni þat sniallrædi, at hon berr fra ser mottulinn ok synir basilisko beran kviddin; bregdr honum sva vid þessa syn, at hann fellr daudr nidr, þar sem hann er kominn (Nik., c. 15, 61).

[...] weil der Heilige Geist den klugen Rat in die Brust der Frau blies, dass sie den Mantel ablegen und dem Basilisken ihren nackten Leib zeigen soll. Sie brachte ihn durch diesen Anblick dazu, dass er auf der Stelle tot umfiel.

Die Mutter des heiligen Nikolaus entblößt im Gegensatz zu Freydis zwar nicht nur ihre Brust, beiden ist jedoch gemein, dass sie schwanger sind. Es gibt keine andere Möglichkeit, eine derartige Geschichte christlich einzufärben, als den Heiligen Geist als Urheber der Tat anzuführen. Die wahre Macht scheint hier aber nicht nur aus Nacktheit zu erwachsen, sondern vor allem durch den Umstand, dass sich der Heilige Nikolaus im Körper der Frau befindet. Motz sieht darin ein Überleben eines alten heidnischen Glaubens, weil der Heilige seine Macht auch durch das Gewand ausüben hätte können und die Entblößung somit redundant wäre, wenn ihr nicht etwas Magisches innewohnen würde.⁴³⁸ Eine Entlehnung des Motivs in die *Eiríks saga rauða* erscheint nicht plausibel, da deren älteste Handschrift auf das 13. Jahrhundert, die Handschrift der *Nikolaus saga erkibyskups* aber auf das 14. Jahrhundert datiert wird.⁴³⁹ Es besteht trotzdem die Möglichkeit, dass die Verfasser der *Eiríks saga rauða* und der *Nikolaus saga erkibyskups* ein älteres Motiv kannten und es unabhängig voneinander verarbeiteten.

Grundsätzlich ist das Motiv der Selbstentblößung der Brust in verschiedenen Kulturen belegt. Tacitus erwähnt, dass die germanischen Frauen gegenüber ihren kämpfenden Männern ihre Brüste entblößen.

Memoriae proditur quasdam acies inclinatas iam et labantes a feminis restitutas constantia precum et obiectu pectorum et monstrata comminus captivitate, quam longe impatientius feminarum suarum nomine timent, [...] (Tac. *Germ.*, c. 8, 1, 88).

„Es wird berichtet, dass manche nachgebende und wankende Schlachtlinie von Frauen wiederhergestellt wurde, durch Flehen, durch Entgegenhalten der Brust, durch Verweisen auf die nahe bevorstehende Gefangenschaft, welche sie (i.e. die Germanen) für ihre Frauen in unerträglicher Art fürchten [...]“

⁴³⁷ Quinn 2005, 532.

⁴³⁸ Motz 1993, 22.

⁴³⁹ Simek/Pálsson 2007, 76; 278f.

Dabei scheint es keine Teilnahme der Frauen am Kampf gegeben zu haben; die Geste wird laut Perl „als Mahnung zu verstehen sein, sie eher zu töten als der Vergewaltigung preiszugeben [...] und in Gefangenschaft [...] geraten zu lassen [...].“⁴⁴⁰ Es kann ihr aber auch eine Schmähung zugrunde liegen, wie in der zuvor besprochenen Textstelle aus Plutarchs *Mulierum virtutes*. Den Männern wird dadurch unterstellt, dass sie feige sind und sich wie Kinder zur Mutterbrust flüchten. Perl sieht darin sogar magische Elemente⁴⁴¹, wobei es nicht notwendig ist, sich im vorliegenden Fall in diesen Bereich zu begeben, da das Element der Entblößung ausreichend durch reale Faktoren erklärt werden kann. Eine andere Funktion scheint die Entblößung der sekundären Geschlechtsorgane von Frauen bei Caesar zu haben.

Matres familiae de muro vestem argentumque iactabant et pectore nudo prominentes passis manibus obtestabantur Romanos, ut sibi parcerent neu, sicut Avarici fecissent, ne a mulieribus quidem atque infantibus abstinerent: nonnullae de muris per manus demissae sese militibus tradebant (Caes. Gall., VII, 47, 5f., 368f.).

„Die Mütter der Familien warfen Gewand und Silber von der Mauer und beugten sich mit nackter Brust und mit ausgebreiteten Armen nach vorne und beschworen die Römer, sie zu verschonen und nicht, wie in Avaricum, auch Frauen und Kinder zu töten; manche ließen sich per Hand von der Mauer herab und ergaben sich den Soldaten.“

Der Geste haftet ob der Situation Unterwürfigkeit an. Die gallischen Frauen zogen es vor, das Leben ihrer Kinder sowie ihr eigenes zu retten, anstatt von den römischen Soldaten getötet zu werden.⁴⁴² Nachdem Schönberger und Dorminger in ihren Ausgaben keine Erläuterungen zu dieser Szene anführen⁴⁴³, muss man davon ausgehen, dass die Unterwerfungsgeste als offensichtlich betrachtet wird. Die evolutionäre Psychologie bietet zu diesem Zweck eine einfache Gleichung: „Aggression = anger – fear.“⁴⁴⁴ Die Angst der Gallierinnen, dass sie und ihre Nachkommen sterben werden ist größer als ihre Wut, weshalb sie ein geringes Aggressionslevel haben, das zu Unterwürfigkeit führt. Sich ohne Gegenwehr von den römischen Soldaten gewaltsam beschlafen zu lassen, ist im vorliegenden Fall das geringere Übel. In der Antike war Geschlechtsverkehr mit den Frauen der Besiegten auch ein symbolischer Akt, mit dem bekräftigt wurde, dass man der Mächtigere war.⁴⁴⁵ So praktizierten es nicht nur die Römer: „[M]an denke an das Beispiel von der Belagerung Roms durch die Gallier, die von den Römern als Zeichen der Unterwerfung deren Frauen verlangten“⁴⁴⁶.

Eine derartige Geste der Unterwerfung ist jedoch weder in der *Eiríks saga rauða* noch in der *Nikolaus saga erkibyskups* erkennbar. Quinn sieht in Freydis Handlung allerdings ein

⁴⁴⁰ Tac. *Germ.*, 157.

⁴⁴¹ Ebd.

⁴⁴² Ebd.

⁴⁴³ Vgl. Ebd., 490-623; vgl. Dorminger 1980, 465-485.

⁴⁴⁴ Campbell 2013, 81.

⁴⁴⁵ Doblhofer 1994, 27. Siehe auch Kap. 3.1.2.

⁴⁴⁶ Ebd.

schmähendes Element. Indem sich die schwangere Frau den Skraelingern entgegenstellt und das obendrein halbnackt, zeigt sie ihren Männern gleichzeitig, dass sie bereit ist, sich der Bedrohung zu stellen, obwohl sie verletzlich und schwach ist. „[It] takes a woman to do so little to make the Skraelingar evaporate from the scene.“⁴⁴⁷ Freydis Geste lässt sich daher nicht als Unterwerfung deuten, weil explizit erwähnt wird, dass sie ein Schwert ergreift und somit zumindest androht, sich zu wehren. Dass sie die Skraelingern also nur auf ihre Schwangerschaft hinweisen und somit um Verschonung bitten wollte⁴⁴⁸ erscheint nicht plausibel. In Caesars Passage handelt es sich definitiv um eine grundlegend andere Funktion der Entblößung als in den beiden aus der altisländischen Literatur. Es stellt sich nun die Frage, wie diese Szenen in Einklang zu bringen sind. Bödl geht davon aus, dass schwangere Frauen, insbesondere von Stammesgesellschaften – wie es auf die Skraelinger zutrifft – „aufgrund der numinosen generativen Kräfte, die in ihnen wirksam sind, häufig als unberührbar oder gar gefährlich [gelten]“⁴⁴⁹. Wangari Maathai weist darauf hin, dass es bei Protesten in Nairobi während der 90er Jahre des vergangenen Jahrhunderts ebenfalls zur Entblößung der Brust als Ausdruck von Unzufriedenheit kam.⁴⁵⁰ Es scheint sich in diesem Fall also nicht um eine primär apotropäische Funktion, wie bei der Entblößung von Vulva und Anus, zu handeln. Beide Gesten lassen sich jedoch auf eine gemeinsame Grundfunktion zurückführen, wie im Folgenden gezeigt wird.

2.3.3 Conclusio

Allen zuvor genannten Beispielen von Frauen ist gemein, dass sie durch Entblößung der primären oder sekundären Geschlechtsorgane ihren Unmut zum Ausdruck bringen. Sie protestieren gegen eine Situation und appellieren an Männer oder übernatürliche Wesen. Die zuvor diskutierten Situationen, in denen sich Frauen entblößen, werden in der Forschung oft als magisch bezeichnet.⁴⁵¹ Jochens vertritt die Meinung, dass Zauberei im alten Island ein durchwegs von Frauen dominierter Bereich war, wenngleich sich in späteren Sagas auch Männer damit auseinandersetzen.⁴⁵² Zu magischen oder religiösen Ritualen gehört immer auch ein adäquates Auftreten der ausführenden Personen. „An Gestik, Mimik, Auftreten und Kleidung die Position, das Denken und die Gestimmtheit seines Gegenübers abzulesen, war notwendig für gelingende Kommunikation in der mittelalterlichen, überwiegend analphabetisch organi-

⁴⁴⁷ Quinn 2005, 531f.

⁴⁴⁸ Bödl 2011, 189f.

⁴⁴⁹ Ebd.

⁴⁵⁰ Vgl. Goodman 2005.

⁴⁵¹ Vgl. Wolf K. 1996, 482; vgl. Feichtenschlager 2016, 108.

⁴⁵² Jochens 1991a, 306f.

sierten, Adelsgesellschaft, manchmal lebensnotwendig.⁴⁵³ Die Geste der Entblößung kann grundsätzlich vor diesem Hintergrund verstanden werden, da sie offensichtlich und für jede Person verständlich ist. Magisch-rituelle Gesten können sich zu Aberglauben weiterentwickeln, wenn die Bedeutung dadurch verloren geht, dass die zugehörigen religiösen Konstrukte nicht mehr existieren. In der lerntheoretischen Psychologie wird davon ausgegangen, dass es eine „Pseudo-Kontingenz“⁴⁵⁴ gibt, die dazu führt, dass einem bestimmten Verhalten als Folge ein bestimmtes Ereignis zuzuschreiben ist.⁴⁵⁵ Ljot ist klar, dass sie die bewaffneten Männer nicht durch Entblößung aufhalten kann, aber nachdem die ursprüngliche, religiöse Komponente nicht in der Saga überliefert ist, wirkt die Szene unverständlich, es sei denn man sieht in ihr eine abgekoppelte Weiterführung eines älteren Rituals in Form von Aberglauben. Das Handeln der Frauen aus den *Isländersagas* lässt sich auch als Visualisierung ihres Innenlebens auffassen. „Inneres wird in den literarischen Testsituationen nach außen gekehrt, ethische Qualitäten werden wunderbarerweise veräußerlicht und zwar visualisiert.“⁴⁵⁶ Dem Zielpublikum der Sagas kann dadurch eindeutig gezeigt werden, dass es bei diesen Frauen nicht mit rechten Dingen zugeht; dass sie über Kräfte verfügen, die den christlichen RezipientInnen fremd sind und in alte Zeiten gehören. König weist darauf hin, dass es in der Soziologie eine Forschungslücke zu Nacktheit und Sexualität gibt.⁴⁵⁷ Zudem erwähnt er, dass die „[...] ikonenhafte Rolle, die Nacktheit und Sexualität in den Medien spielt [...],“⁴⁵⁸ nur durch umfangreichere Forschung zufriedenstellend geklärt werden kann.

Anhand der Begleitumstände der zuvor beschriebenen Beispiele lässt sich ein mächtiges Medium identifizieren; der nackte, weibliche Körper. In seiner Untersuchung zu *Gewaltkulturen* stellt Riekenberg fest: „Dem Körper der Frau kann dabei als Zeichenträger eine besonders große Bedeutung zukommen [...]“⁴⁵⁹. Für nackte Körper gibt es grundsätzlich einen gesellschaftlich legitimierten Raum.

Da die Auffassung darüber, was als obszön gilt und auf welche Weise dieses Obszöne zur Sprache gebracht werden kann, unter den spezifischen Bedingungen des soziokulturellen Kontexts hergestellt wird, ist sie historisch zumindest relativ instabil.⁴⁶⁰

In *Der nackte Bote* ist es kein Skandal, dass Männer und Frauen unbekleidet im Bad sitzen. In *Ibn Faḍlāns Reisebericht* wird nicht von Protesten der anderen Rūs ob der Nacktheit des Kriegers beim Begräbnis berichtet. Die Darstellungen auf neolithischen und antiken Artefak-

⁴⁵³ Kellermann 2003, 110.

⁴⁵⁴ Wiswede 2004, 1.

⁴⁵⁵ Ebd.

⁴⁵⁶ Kellermann 2003, 103.

⁴⁵⁷ König 2002, 32.

⁴⁵⁸ Ebd.

⁴⁵⁹ Riekenberg 2003, 92; vgl. Anzieu 1991, insb. 61; vgl. Feichtenschlager 2016, insb. 106-108.

⁴⁶⁰ von Kossak/Stockhorst 1999, 3.

ten bzw. Bauwerken scheinen ebenfalls im passenden Umfeld angebracht worden zu sein. Nacktheit ist in diesen Situationen nichts Besonderes. Anders verhält es sich jedoch in den zuvor genannten Passagen aus den *Isländersagas*. Ljots und Kerlings Entblößungen, die beide obendrein zielgerichtet sind, kommen unerwartet und brechen mit den gesellschaftlichen Spielregeln. Sie sind skandalös und überraschen ihre Kontrahenten. Nackte Frauenkörper werden als Zeichen für Widerstand eingesetzt und das bereits seit Jahrtausenden.⁴⁶¹ „Because they disrupt sacrosanct dichotomies of public/private and visible/hidden, naked bodies constitute a uniquely explosive site of protest.“⁴⁶² Auch Freydis überrascht ihre Gegner durch diese Geste – sie ist damit sogar erfolgreich. Ein wichtiges Element ist dabei nicht nur Nacktheit, sondern der Vorgang des Entblößens. Aus kulturwissenschaftlicher Sicht lässt sich die Position der Frau mit dem Begriff *to-be-looked-at-ness* beschreiben.⁴⁶³ Frauen werden durch Fremdentblößung zu Objekten, die von anderen Personen betrachtet werden, wie anhand der Märtyrerinnenlegenden und auch bei Yngvild aus der *Svarfdæla saga* ersichtlich ist.⁴⁶⁴ „Sie ist diejenige, die angeschaut wird, nicht die, die selber schaut.“⁴⁶⁵ In der Literatur des Mittelalters werden Frauenfiguren grundsätzlich als passiv, Männerfiguren aber als aktiv gezeichnet.⁴⁶⁶ Diesen Umstand machen sich Frauen zu Nutze, indem sie den Spieß umdrehen und den männlichen Betrachtern ihren Anblick aufzwingen, den diese erdulden müssen. Die Scham über das Nacktsein der entblößten Person geht auf die betrachtende Person über.⁴⁶⁷ Besonders eindeutig zeigt sich das an Ljot, deren Blick zusätzlich noch hervorgehoben wird. Sie dominiert die Situation auf der psychischen Ebene. „Der selbstbewusste, fixierende, schamlose Blick galt jedoch als männliches Vorrecht.“⁴⁶⁸ Niemand würde auf die Idee kommen, Marianne auf Eugène Delacroix *La Liberté guidant le peuple*⁴⁶⁹ oder Édouard Manets *Olympia*⁴⁷⁰ Unterwürfigkeit zuzuschreiben. „Es war nicht primär [Olympias] Nacktheit, die Unmut provozierte, als vielmehr ihr selbstbewusster Blick, mit dem sie den Betrachter ansah.“⁴⁷¹ Diese Frauen wirken trotz, oder besser gesagt gerade wegen ihrer Entblößtheit, souverän. Die Verbindung zwischen psychisch bedingten Sehstörungen bis hin zur Erblindung und dem entblößten, weiblichen Körper wurde bereits von Freud hergestellt.⁴⁷² Dementsprechend muss

⁴⁶¹ Vgl. Wolf G. 2011, 153; vgl. Dabashi 2012; vgl. Salime 2014; vgl. Davis 2016, 235.

⁴⁶² Salime 2014, 43.

⁴⁶³ Vgl. Mulvey 1975.

⁴⁶⁴ Vgl. Bourdieu 2005, 118. Siehe Kap. 3.2.2.

⁴⁶⁵ Sanyal 2009, 122.

⁴⁶⁶ Vgl. Jochens 1995, 77; vgl. Gernig 2002, 14; vgl. Ottermann 2003, 170.

⁴⁶⁷ Vgl. Misri 2011.

⁴⁶⁸ Gernig 2002, 15.

⁴⁶⁹ Siehe Abb. 19.

⁴⁷⁰ Siehe Abb. 21.

⁴⁷¹ Gernig 2002, 15. Zum selbstbewussten Blick vgl. Salime 2014, 42-46.

⁴⁷² Freud 1942, 247.

davon ausgegangen werden, dass er von Männern auf tiefenpsychologischer Ebene intensiv wahrgenommen wird.

Beispiele aus den letzten Jahrzehnten legen nahe, dass diese Strategie immer noch erfolgreich ist.⁴⁷³ Das zeigt sich hauptsächlich im Rahmen von feministischen Protestaktionen, bei denen sich Frauen entkleiden. Derartige Aktionen sind nicht pornographisch motiviert, da diese Frauen definitiv nicht als schwach oder unterwürfig wahrgenommen werden. Entblößung als Protest gelingt jedoch nur durch die Vortäuschung von Verletzbarkeit und Sexualität,⁴⁷⁴ indem man zeigt, was man nicht zeigen darf⁴⁷⁵. Somit ist sie als psychische Gewalt zu klassifizieren. Als stellvertretendes Beispiel sei hier ein Protest in Schweden (2012) genannt, bei dem drei Frauen – darunter die ägyptische Bloggerin und Aktivistin Aliaa Magda Elmahdy sowie zwei Aktivistinnen der feministischen Organisation FEMEN – gegen die *Scharia* und den ägyptischen Präsidenten Mohamed Mursi demonstrierten.⁴⁷⁶ Bemerkenswert ist dabei, dass in den Onlinemedien kaum Bilder der entblößten Protestantinnen gezeigt wurden – und wenn, dann nur zensiert.⁴⁷⁷ Auf der Website *Solve Israels Problems*⁴⁷⁸, die von israelischen Aktivistinnen betrieben wird, sind mehrere Bilder zu finden, allerdings ist auch hier das erste Bild zensiert – Brustwarzen und Vulva sind überdeckt, bzw. am Bildausschnitt nicht zu sehen. Die politisch brisanten Botschaften auf den Körpern der Frauen bleiben jedoch uneingeschränkt sichtbar. Slogans wie „Sharia is not a constitution“ und „Apocalypse by Mursi“⁴⁷⁹ bergen mehr politische Sprengkraft als die Abbildung einer Brustwarze oder einer Vulva. Es ist aber nicht die Botschaft, die zensiert werden muss, sondern das Medium. Der nackte, weibliche Körper befindet sich hier nicht in einem gesellschaftlich legitimierten Raum, was einen schweren Skandal darstellt. Eine ungeschriebene Abmachung ist verletzt worden und die Aktion erhält die gewünschte Aufmerksamkeit. „Der aktive Vorgang des Sich-Entblößens ist neben dem des Sich-Verhüllens eine Möglichkeit, den Körper als Agens zu inszenieren, [...]“⁴⁸⁰ Unter diesem Aspekt lohnt es sich, auch die Entblößung der Frauen in den *Isländersagas* zu betrachten. Auch sie nutzen ihre Körper als Medium und die Aufmerksamkeit ihrer Gegner ist ihnen damit sicher.

⁴⁷³ Davis 2016, 234.

⁴⁷⁴ Vgl. Salime 2014, 42-46.

⁴⁷⁵ Rancière 1989, 674.

⁴⁷⁶ Salime 2014, 48; vgl. Kingsley 2013. Siehe Abb. 22.

⁴⁷⁷ Vgl. <https://www.svd.se/svd-moter-aliaa-elmahdy-egyptens-samhalle-ar-genomsyrat-av-kvinnohat> (Stand: 20.6.2018); vgl. <https://www.ibtimes.co.uk/aliaa-magda-elmahdy-femen-egypt-constitution-nude-417268> (Stand: 20.6.2018); vgl. <https://gulfnews.com/news/mena/egypt/egyptian-nudist-in-new-secularism-stunt-1.1121843> (Stand: 20.6.2018).

⁴⁷⁸ Vgl. <http://www.solveisraelproblems.com/naked-protest-against-egypt-and-sharia-law/> (Stand: 20.06.2018).

⁴⁷⁹ Vgl. ebd.

⁴⁸⁰ Feichtenschlager 2016, 139.

Diese Entblößungen haben grundsätzlich zwar keine sexuelle Intention, doch können sie ihre Wirkung nur durch das Suggestieren einer sexuellen Absicht erzielen. Gäbe es diese erotische Andeutung nicht, wäre die Geste wirkungslos, da sie nicht im falschen Rahmen stattfinden würde. Dementsprechend würde sie auch nicht die Aufmerksamkeit der Betrachter auf sich ziehen. Feindselige Selbstentblößung lebt davon, dass den Betrachtern ein falscher Kontext vorgetäuscht wird. Dieser entsteht dadurch, dass die Frauen in den *Isländersagas* – sowie auch in vielen der anderen genannten Beispiele – ihre Entblößtheit als Mittel zur Provokation einsetzen, wodurch sie auf die Männer sexuell konnotierte, psychische Gewalt ausüben.⁴⁸¹

3. Physische Gewalt

Physische Gewalt bezeichnet alle absichtlichen Schädigungen des menschlichen Körpers.⁴⁸² Nachdem physische Gewalt nie alleine wirkt, sondern immer auch psychische Gewalt beinhaltet,⁴⁸³ ist sie eine Ebene höher anzusiedeln als die rein psychische. Aus diesem Grund wird im folgenden Kapitel auf die Redundanz verzichtet, auf die psychische Komponente von physischer Gewalt hinzuweisen. Physische Gewalt ist immer auch ein Zeichen für ungleiche Machtverhältnisse. Diese ungleichen Voraussetzungen zwischen Opfer und TäterIn lassen nur eine asymmetrische Ausübung zu. „Das Spezifische der Körpererfahrung der Gewalt wird dadurch konstituiert, daß Gewalt eine Erscheinung der menschlichen Freiheit ist, aber diese Freiheit geteilt ist, vereinseitigt auf den Vergewaltiger, der das Opfer in die Wirklichkeit der Notwendigkeit zwingt.“⁴⁸⁴ TäterInnen haben also immer ein anderes Verständnis von der Situation, in der physische Gewalt ausgeübt wird, als ihre Opfer. Zusätzlich sind beim Opfer immer starke Gefühle vorhanden – bei TäterInnen ist das meist auch der Fall, jedoch ist es keine Bedingung.⁴⁸⁵ Die Emotionen der Beteiligten sind gegensätzlich ausgeprägt. Die Gefühle der TäterInnen können sadistisch motiviert sein, wenn es sich um *autotelische Gewalt* handelt.⁴⁸⁶ Bei Opfern überwiegen grundsätzlich Gefühle der Machtlosigkeit und Angst. „[D]as Opfer mag von den Schreckensvisionen seiner Qualen, die er [sic!] erwartet, oder die ihm

⁴⁸¹ Im Gegensatz dazu ist Selbstentblößung von Männern, wie in *Der nackte Bote*, *Ibn Fadlāns Reisebericht* und in den *Skáldskaparmál*, nur bedingt bis gar nicht sexuell konnotiert. Loki schafft selbst eine absurde Situation und der nackte Bote wird offensichtlich Opfer widriger Umstände. Beiden haftet dadurch ein komisches Element an, dass den entblößten Frauenfiguren (mit Ausnahme von Baubo und Re-Harachte) fehlt. Zum Zusammenhang von Komik und Selbstentblößung sind in jedem Fall weitere Untersuchungen notwendig.

⁴⁸² Koloma/Schlichte 2014, 12.

⁴⁸³ Ebd., 22; vgl. Popitz 1992, 45.

⁴⁸⁴ von Trotha 1997b, 31. Der von ihm verwendete Begriff *Vergewaltiger* ist in diesem Fall als weiter gefasst zu verstehen und beschränkt sich nicht nur auf die ausübende Person von sexualisierter, physischer Gewalt, sondern auf sämtliche TäterInnen.

⁴⁸⁵ Popitz 1992, 45.

⁴⁸⁶ Vgl. Reemtsma 2012, 62-66.

angedroht werden, schon seelisch vernichtet werden, bevor die Tortur selbst einsetzt.“⁴⁸⁷ Diese diametralen Emotionskomplexe wirken allerdings auch verbindend zwischen den Beteiligten.⁴⁸⁸ Physische Gewalt erscheint in verschiedenen Ausprägungen. Diese reichen grundsätzlich von der Einverleibung materieller Ressourcen bis hin zum Tod des Opfers.⁴⁸⁹ Physische Gewalt mit sexuellen Komponenten ist dabei naturgemäß auf die drastischeren Ausprägungen beschränkt, da sexuelle Interaktion zwingend zwei Körper erfordert. In den *Isländersagas* kommen sämtliche Ausprägungen von physischer Gewalt vor. Die offensichtlichste Form von sexualisierter, physischer Gewalt ist die Vergewaltigung, die im Folgenden als gewaltsamer Geschlechtsverkehr tituiert und in Kapitel 3.1 näher beschrieben wird. Die Kapitel 3.2 bis 3.4 widmen sich anderen Ausprägungen von physischer Gewalt mit sexueller Konnotation. Die Kapitelanordnung erfolgt dabei nach Intensität der Phänomene in abnehmender Reihenfolge.

3.1 Gewaltsamer Geschlechtsverkehr

3.1.1 Definition und Funktion

Neuhochdeutsch *Vergewaltigung* erhielt erst im 17. Jahrhundert die Bedeutung ‚mit jemandem gegen dessen Willen Geschlechtsverkehr haben‘;⁴⁹⁰ das dazugehörige neuhochdeutsche Verbum *vergewaltigen* sogar erst im 19. Jahrhundert⁴⁹¹. Davor verwendete man frühneuhochdeutsch *notzüchten* ‚eine Frau mit Gewalt entführen‘.⁴⁹² Ein vergleichbarer Begriff existiert weder in den antiken⁴⁹³ noch in den altnordischen⁴⁹⁴ Sprachen. Die entsprechenden Wörter in anderen modernen Sprachen gehen meist auf Lateinisch *raptare* ‚an sich rafften, hastig ergreifen, rauben‘⁴⁹⁵ (: neuenglisch *rape*) oder lateinisch *violare* ‚gewaltsam behandeln, misshandeln, verletzen‘⁴⁹⁶ (: neuenglisch *violate*) zurück. Im Altisländischen unterschied man ebenfalls nicht zwischen Entführung und erzwungenem Geschlechtsverkehr.⁴⁹⁷ In der vorliegenden Arbeit wird weitestgehend versucht, zwischen den Begriffen Vergewaltigung (Geschlechtsverkehr gegen den Willen des Opfers), außerehelicher Beischlaf und Entführung zu unterscheiden. Da nicht alle Quellen eindeutig sind, kann das aber nicht immer gelingen. Die enigmatischen Episoden wegzulassen ist keinesfalls möglich, denn, wie Albrecht Classen

⁴⁸⁷ von Trotha 1997b, 28.

⁴⁸⁸ Ebd.

⁴⁸⁹ Popitz 1992, 45.

⁴⁹⁰ Paul 2002, 1085f.

⁴⁹¹ Ebd.

⁴⁹² Kluge/Seebold 1989, 508.

⁴⁹³ Doblhofer 1994, 1.

⁴⁹⁴ Ljungqvist 2015, 433.

⁴⁹⁵ Walde 1910, 641.

⁴⁹⁶ Ebd., 840.

⁴⁹⁷ Ljungqvist 2015, 433.

betont, „[...] if we were to limit ourselves to very concrete cases only where a man violently penetrates a woman sexually, we would do a disservice to the complexity of the matter“⁴⁹⁸. Um eine Einengung des Begriffs auf das heutige Verständnis von *Vergewaltigung* zu vermeiden, wird hier zusätzlich der Begriff *gewaltsamer Geschlechtsverkehr* verwendet, der es ermöglicht, den Zusammenhang zwischen Sexualität und Gewalt in einem breiteren Kontext zu betrachten. Zusätzlich wird damit versucht, moderne Assoziationen mit diesem Phänomen zu vermeiden.

Gewaltsamem Geschlechtsverkehr, sowie der *Vergewaltigung* als spezieller Ausprägung davon, liegt immer die Funktion zugrunde, Macht und Überlegenheit auszudrücken oder zu erlangen.⁴⁹⁹ Brownmiller definiert Vergewaltigung als „conscious process of intimidation by which all men keep all women in a state of fear“⁵⁰⁰. Diese Funktion besteht bereits seit prähistorischen Zeiten.⁵⁰¹ Demnach kann es im Tierreich allgemein für Männchen, die nicht über die notwendigen Ressourcen verfügen, eine erfolgreiche Strategie sein, sich mit Weibchen in einem „hit-or-miss“⁵⁰² Prozedere zu paaren, da es mehr Erfolg verspricht, als sich gar nicht fortzupflanzen.⁵⁰³ Sowohl Brownmillers Definition als auch die *hit-or-miss Strategie* vernachlässigen allerdings die sekundären, männlichen Opfer von *Vergewaltigungen*. Die Funktion von *gewaltsamem Geschlechtsverkehr* muss daher umfassender betrachtet und definiert werden.

Als Mittel zur Erhaltung oder Herstellung hegemonialer Männlichkeit war [die Vergewaltigung] also Teil einer Strategie der Erniedrigung eines männlichen Widersachers und somit in ihrer symbolischen Funktion homosoziale Gewalt, d[as] h[eißt], Ausdruck von Machtkämpfen unter Männern, obwohl sie sich als Gewalt gegen Frauen vollzog.⁵⁰⁴

Es geht also nicht nur darum, weibliche Opfer zu erniedrigen, sondern auch darum „Zeichen der Macht‘ gegenüber dem (männlichen!) Gegner zu setzen, dessen Frau vergewaltigt wurde“⁵⁰⁵. Die Demütigung von Männern kann also durch *gewaltsamen Geschlechtsverkehr* mit männlichen oder auch weiblichen Opfern geschehen. Ähnlich wie physische Gewalt auch psychische beinhaltet, birgt *gewaltsamer Geschlechtsverkehr* ebenso zwei Arten von Gewalt: die physische (und wie oben demonstriert immer auch psychische) gegen das Opfer und die rein psychische gegen andere Männer. Wie im folgenden Kapitel gezeigt wird, scheint Zweites in den *Isländersagas* die Hauptfunktion dieses Phänomens zu sein.

⁴⁹⁸ Classen 2011, 228.

⁴⁹⁹ Strickland 2001g, 536.

⁵⁰⁰ Brownmiller 1975, 14.

⁵⁰¹ Ebd.

⁵⁰² Boatcă 2003, 58f.

⁵⁰³ Pinker 2002, 368.

⁵⁰⁴ Boatcă 2003, 60.

⁵⁰⁵ Riekenberg 2003, 86.

Historische Texte stellen für die Literaturwissenschaft wertvolle Quellen dar, indem sie uns zeigen, welche gesellschaftlichen Faktoren Veränderungen beim Phänomen der Vergewaltigung bewirken können.⁵⁰⁶ Deshalb wird im Folgenden das Phänomen *gewaltsamer Geschlechtsverkehr* aus historischer Sicht beleuchtet.

3.1.2 Historische Bedingungen

In der antiken Welt wurden *gewaltsamer Geschlechtsverkehr* und *Vergewaltigungen* deutlich anders aufgefasst als vor der Einführung des Christentums. Gewaltsamer Geschlechtsverkehr mit Sklaven⁵⁰⁷ und den Frauen besiegter Gegner⁵⁰⁸ war der gesellschaftlich akzeptierte Normalzustand. „Thus, sexually specific, and largely female-targeting, violence on the part of warriors has historically been central to warfare and to the creating of enslaved or other subjugated persons in antiquity.“⁵⁰⁹ Der *gewaltsame Geschlechtsverkehr* hatte vorwiegend die Funktion zu zeigen, wer Sieger und wer Besiegter war.⁵¹⁰ Im Gegensatz dazu stand *gewaltsamer Geschlechtsverkehr* mit freien Frauen der eigenen Gesellschaft, da man dies nicht nur als persönliche Beleidigung auffasste, sondern auch als direkten Angriff auf die soziale Ordnung.⁵¹¹ Dies galt nicht nur für den männlichen Täter, sondern auch für das weibliche Opfer, das man als Komplizin sah.⁵¹² Sanktionen mussten dementsprechend nicht nur von Seiten der männlichen Verwandten gegen den Täter erfolgen,⁵¹³ sondern auch gegen das Opfer gerichtet werden.⁵¹⁴ Dem Innenleben der Opfer wurde in der antiken Literatur kaum Beachtung geschenkt:

An antiken Vergewaltigungsvorstellungen fällt auf, daß jenen Umständen, denen heute das Hauptaugenmerk gilt, kaum Bedeutung beigemessen wird. So fehlen fast immer Angaben zur Vorgeschichte zwischen Täter und Opfer oder Hinweise auf ihre innere Haltung, ihre Einstellung. Ganz offensichtlich sind die Verfasser der betreffenden Texte an diesem Teil des Geschehens nicht interessiert. Was sie beschäftigt, sind [...] Fragen wie: wer ist das Opfer? wer ist sein Vater? wer ist der Täter?⁵¹⁵

Auch wenn die gesellschaftliche Struktur der germanischen Stämme während der Eisenzeit anders als die der antiken Kulturen des Mittelmeerraumes war, wird trotzdem davon ausgegangen, dass gewaltsamer Geschlechtsverkehr im germanischen Raum ähnlich wahrgenom-

⁵⁰⁶ Vgl. Brunner 1999, Vorwort, I-VII.

⁵⁰⁷ Doblhofer 1994, 18-23.

⁵⁰⁸ Vgl. ebd., 23-28; vgl. Gaca 2011, insb. 81.

⁵⁰⁹ Gaca 2011, 80.

⁵¹⁰ Doblhofer 1994, 26.

⁵¹¹ Vgl. ebd., 47-52.

⁵¹² Curry 2011, 176.

⁵¹³ Doblhofer 1994, 52.

⁵¹⁴ Curry 2011, 176.

⁵¹⁵ Doblhofer 1994, 5.

men wurde.⁵¹⁶ Die Ursache dafür mag darin liegen, dass dieses Phänomen erst nach der Christianisierung gravierenden gesellschaftlichen Veränderungen unterworfen war.⁵¹⁷ Die Bekehrung zum Christentum fand im ostgermanischen Kulturraum vermutlich bereits im 4. Jahrhundert statt, wohingegen sie im nordgermanischen Raum – abgesehen von einigen Versuchen im 7. Jahrhundert – erst im 9. Jahrhundert begann.⁵¹⁸ Im Rahmen von Raub- und Handelsfahrten waren Entführung und sexueller Missbrauch von Frauen bei den Wikingern keine Seltenheit.⁵¹⁹ Das ändert sich jedoch auch hier mit dem Übertritt zum Christentum.

Die neue Religion brachte eine Vielzahl von sozialen, kulturellen und rechtlichen Änderungen nach Island, wodurch sich auch das Verhältnis zwischen „sexual morality and social reproduction“⁵²⁰ veränderte. Während des Mittelalters waren gewaltsame, sexuelle Übergriffe auf Frauen überall verboten, wo das Christentum Fuß fasste.⁵²¹ Der Kirche selbst war es aber nicht möglich, für derartige Verbrechen die Todesstrafe zu verhängen, weshalb dies durch die weltliche Gerichtsbarkeit erfolgte.⁵²² Deshalb gab es auch im alten Island entsprechende Gesetze, deren Exekution allerdings von den Geschädigten selbst übernommen werden musste. Karras ist insofern Recht zu geben, als die seltenen Erwähnungen von gewaltsamem Geschlechtsverkehr in den *Isländersagas* definitiv nicht bedeuten, dass es dieses Phänomen auf Island nicht gab.⁵²³ Die Ursache dafür liegt eher im christlichen Einfluss und im Respekt der Autoren für ihre Vorfahren.⁵²⁴

3.1.3 Gewaltvoller Geschlechtsverkehr in den *Isländersagas*

3.1.3.1 Gewaltvoller Geschlechtsverkehr ohne Innenleben

„Wer von Gewalt spricht darf [...] von den Opfern nicht schweigen.“⁵²⁵ Die *Isländersagas* tun das allerdings in allen Fällen, in denen *gewaltsamer Geschlechtsverkehr* vorkommt, ausgenommen der Szene in der *Grettis saga*, wo nicht ganz klar ist, ob tatsächlich ein Opfer existiert.⁵²⁶ Im folgenden Unterkapitel werden drei Szenen diskutiert, in denen der Autor die Möglichkeit gehabt hätte, das Innenleben der betroffenen Frauen zu zeigen. Es handelt sich

⁵¹⁶ Vgl. Jochens 1995, 17; Price 2005, 246f.

⁵¹⁷ Harper 2013, 1.

⁵¹⁸ Geschwantler 1975, 175, 193.

⁵¹⁹ Jochens 1995, 18.

⁵²⁰ Harper 2013, 5.

⁵²¹ Curry 2011, 175f.

⁵²² Ebd., 178.

⁵²³ Karras 1992, 302.

⁵²⁴ Ebd.

⁵²⁵ Sofsky 1997, 104.

⁵²⁶ Siehe Kap. 3.1.3.2.

dabei um Passagen aus der *Finnboga saga* (c. 1), der *Laxdæla saga* (c. 12f.) und der *Hallfreðar saga* (c. 9).

3.1.3.1.1 Entführung mit Einverständnis der Mutter

Eine ungewöhnliche Form der Entführung findet man in der *Finnboga saga*. Ein Mann namens Skidi möchte Asbjörns Tochter Thorny heiraten: „*Ásbjörn vildi eigi gipta hana. Þá er Ásbjörn var riðinn til þings um sumarit, hafði Skíði tekit brott meyna með ráði Þorgerðar, móður hennar*“⁵²⁷ (*Finnb.*, c. 1, 254). Als Asbjörn nach Hause kommt, ist er darüber sehr wütend (ebd.).

Hier wird kein *gewaltsamer Geschlechtsverkehr* beschrieben, aber die Szene zeigt deutlich, dass man sich unter Entführungen nicht nur Situationen vorstellen darf, die gegen den Willen der Entführten gehen müssen. Die RezipientInnen erfahren zwar nicht, wie Thorny dazu steht, doch es ist zumindest von der Zustimmung der Mutter die Rede. Entführung bedeutet vorrangig, dass es gegen den Willen des gesetzlichen Vormundes geht – in diesem Fall ist es der Vater. Es geht bei diesen Szenen hauptsächlich um die Perspektive der Männer, denn sie „[...] hatten die Familie nach Außen hin zu vertreten, zum Beispiel auf Thingversammlungen, und die Familienehre zu verteidigen, wenn es sein musste mit Waffengewalt. [...] Innerhalb des Haushaltes jedoch hatten die Frauen der Bauern das Sagen“⁵²⁸. Deshalb wird in den *Isländersagas* auch nur die männliche Sicht thematisiert, wohingegen die Meinung des Mädchens keiner Erwähnung bedarf.

3.1.3.1.2 Geschlechtsverkehr mit einer Sklavin

In der *Laxdæla saga* besucht ein Mann namens Höskuld einen Sklavenhändler, in dessen Zelt zwölf Frauen warten (*Laxd.*, c. 12, 23). Er kauft jene, die ihm am schönsten erscheint, obwohl sie stumm ist (ebd., 24). „*Þat sama kveld rekkði Höskludr hjá henni*“⁵²⁹ (ebd.), was bedeutet, dass er mit ihr schlief. Vom inneren Zustand der Sklavin, die Melkorka heißt und – wie später berichtet wird – die Tochter des Irenkönigs Myrkjartan ist, erfährt der Leser nichts. Zum einen liegt das daran, dass sie stumm ist, aber zum anderen verrät der Erzähler kein einziges Detail darüber, wie der Beischlaf vonstattengeht. Höskulds Sicht wird genauso wenig beschrieben wie Melkorkas. Was jedoch explizit beschrieben wird, ist, dass sie nicht spricht. Dahinter könnte ein stiller Protest stecken, denn vor ihrer Entführung war sie Teil einer adeligen Familie. „The only course open is to turn aggression against oneself and create further

⁵²⁷ „Asbjörn wollte sie ihm nicht zur Frau geben. Als er dann im Sommer zum Thing geritten war, entführte Skidi das Mädchen mit Erlaubnis ihrer Mutter Thorgerd.“

⁵²⁸ Ólason 2011, 154; vgl. Mundal 2001, 248; vgl. Meulengracht Sørensen 1983, 21; vgl. Damsholt 1984, 81.

⁵²⁹ „Am selben Abend schlief er bei ihr.“

suffering, which is, however, of one's own choosing and therefore creates the only freedom possible in such a situation, the only triumph open to the individual."⁵³⁰ Eine andere Ursache kann ein erlittenes Trauma durch ihre Gefangenschaft sein.⁵³¹ In jedem Fall erfährt das Publikum, dass dieser Zustand bereits vor dem Geschlechtsverkehr bestand und somit der Gefangenschaft zugeschrieben werden kann.⁵³² Es ist jedenfalls denkbar, dass es nicht der erste Beischlaf war, der ohne ihre Zustimmung stattfand.

Aus heutiger Sicht ist diese Szene nichts anderes als eine Vergewaltigung, allerdings müssen die sozio-kulturellen Bedingungen des alten Island miteinbezogen werden, um die Situation verstehen zu können. Die meisten Vergewaltigungen verlaufen ohne (zusätzliche) physische Gewalt, weshalb sie von Gesellschaften, die hohes Gewaltpotential besitzen, nicht als Vergewaltigungen im heutigen Sinn wahrgenommen werden.⁵³³ Nachdem diese Episode nicht die Funktion hat, Höskuld als brutal darzustellen,⁵³⁴ wird sie lediglich erwähnt, um zu zeigen, dass Melkorka die Mutter von Olaf Pfau ist. Der Autor suchte also einen Weg, wie er Olaf Pfau eine adelige Abstammung geben konnte.⁵³⁵ Da es auf Island keinen Adel im engeren Sinn gab und Höskuld schon eine Frau hatte, war die einzige Lösung, Melkorka als Höskulds Sklavin in die Geschichte zu integrieren. Das erklärt auch die typisch rationale Schilderung des Geschehens, denn für die Menschen des alten Island war dieser Vorfall weder verwerflich noch lobenswert, sondern moralisch neutral. So wie die Schriftsteller der Antike es nicht verwerflich fanden, wenn ein Mann seine eigene Sklavin gewaltsam zum Geschlechtsverkehr zwang,⁵³⁶ schweigt der Autor dieser Saga ebenfalls zu diesem Ereignis. Der Situation haften jedoch Ungereimtheiten rechtlicher Natur an.

Das Aufeinandertreffen von Höskulds Ehefrau Jorun und Melkorka gestaltet sich alles andere als friedlich. Jorun ist es auch, die Melkorka zum ersten Mal als „*frilla*“⁵³⁷ (*Laxd.*, c. 13, 26) bezeichnet. Damit wird deutlich hervorgehoben, dass Höskuld zwei Frauen von unterschiedlichem Rang hat. Man erfährt also, dass Melkorka von einer Sklavin ohne Rechte zu einer Nebenfrau mit zumindest einigen Rechten wurde. „[The] slave [...] is treated as an independent individual rather than a household servant [...].“⁵³⁸ Durch die Übernahme des Christentums existierte die Möglichkeit einer Vielehe nicht mehr, weil diese von der Kirche

⁵³⁰ Motz 1963, 165.

⁵³¹ Karras 1992, 294.

⁵³² Ebd., 293.

⁵³³ Healcon 2016, 117; vgl. Estrich 1987.

⁵³⁴ Karras 1992, 293.

⁵³⁵ Ebd., 294.

⁵³⁶ Doblhofer 1994, 18.

⁵³⁷ ‚Nebenfrau, die mit einigen Rechten ausgestattet ist.‘

⁵³⁸ Karras 1992, 294.

verboten wurde,⁵³⁹ wenngleich dieses Verbot die praktische Ausübung derselben nicht komplett zu beenden vermochte⁵⁴⁰. Wie anhand der *Grágás* ersichtlich ist, war Bigamie im alten Island zur Sagazeit verboten und wurde sogar mit der härtesten Strafe – der Gesetzlosigkeit – geahndet (vgl. *Grg.*, c. 118, 226; c. 125, 240; c. 113, 196). Gegen Jochens Behauptung „we do not find a single case of bigamy“⁵⁴¹ spricht auf jeden Fall die Dreiecksbeziehung zwischen Höskuld, Jorun und Melkorka, denn nach Meyers Definition einer Friedelehe⁵⁴² treffen zumindest vier der folgenden fünf Kriterien zu: 1. Ihr gemeinsamer Sohn Olaf Pfau bleibt im weiteren Verlauf bei Melkorka und nicht beim Vater. 2. Melkorka kann sich jederzeit scheiden lassen. 3. Melkorkas Haus kann als Morgengabe Höskulds betrachtet werden. 4. Es wird in der Saga nicht erwähnt, dass diese Ehe geringer geschätzt wird als die reguläre Ehe. Ob sie entsprechend dem 5. Kriterium im gegenseitigen Einverständnis geschlossen wurde, lässt sich nicht sagen, kann aber auch nicht ausgeschlossen werden. Es darf also von einer Form der Friedelehe ausgegangen werden. Rolf Heller macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass die Mehrzahl der Ehen in den *Isländersagas* im Einklang mit christlichen Moralvorstellungen stehen. In 35 Sagas gibt es nur 14 Fälle, in denen das nicht der Fall ist.⁵⁴³ Es wird also ein idealtypisch christliches Bild von Ehe transportiert.⁵⁴⁴ Im weiteren Verlauf der Saga wird nie wieder erwähnt, dass Höskuld und Melkorka sexuell miteinander verkehren. Im Gegenteil, es wird sogar explizit gesagt, dass er seither jede Nacht bei seiner Ehefrau schläft. „*Höskuldr svaf hjá husfreyju sinni hverja nótt síðan hann kom heim, en hann var fár við frilluna*“⁵⁴⁵ (*Laxd.*, c. 13, 26f.). Jochens hat also recht, wenn sie die Ansicht vertritt, dass die Autoren der *Isländersagas* ein verklärtes Bild der heidnischen Vergangenheit schufen: „[T]hey can tell us what the thirteenth-century authors wanted their audience to believe about past behavior in these matters“⁵⁴⁶. Bevor die literarische Funktion dieses Beispiels besprochen wird, folgt ein weiteres.

3.1.3.1.3 Geschlechtsverkehr mit der Frau eines Anderen

Die *Hallfreðar saga* gehört zu den frühen *Isländersagas*⁵⁴⁷ sowie zu den sogenannten *Skaldensagas*. Hallfred ist eine „komplizierte“⁵⁴⁸ Figur und verliebt sich in die „gefallsüchtige“⁵⁴⁹

⁵³⁹ Mundal 2001, 237.

⁵⁴⁰ Ebd., 245.

⁵⁴¹ Jochens 1980, 378.

⁵⁴² Vgl. Meyer 1940.

⁵⁴³ Vgl. Heller 1958, 151-157.

⁵⁴⁴ Jochens 1980, 379.

⁵⁴⁵ „Höskuld schlief jede Nacht bei seiner Hausherrin (i.e. Ehefrau), seit er heimgekommen war und er war selten bei seiner Nebenfrau.“

⁵⁴⁶ Jochens 1980, 378.

⁵⁴⁷ Uecker 2004, 124.

⁵⁴⁸ Ebd.

Kolfinna. Diese Saga, die einige Forscher von der *Tristram saga* beeinflusst sehen,⁵⁵⁰ handelt hauptsächlich von der unerfüllten Liebe der Hauptpersonen sowie von Hallfreds Hochmut und seiner Treue.⁵⁵¹

Die für diese Arbeit relevante Szene beginnt damit, dass die verheiratete Kolfinna mit anderen Frauen bei den Sennhütten ist (*Hallf.*, c. 9, 180). Als sie über die baldige Ankunft Hallfreds und seiner Männer informiert wird, ist ihre erste Reaktion: „*Þeir munu eigi kunna leiðina*“⁵⁵² (*Hallf.*, c. 9, 180). Ihre Aussage lässt allerdings keine Rückschlüsse darauf zu, wie sie zu Hallfreds Vorhaben steht. Sie begrüßt ihn bei dessen Ankunft (*Hallf.*, c. 9, 180), was allerdings nicht mehr bedeutet, als die Gepflogenheiten zu beachten. Der grundsätzlich respektlose Hallfred⁵⁵³ verkündet kurz danach: „*Pat ætla ek mér, at liggja hjá Kolfinnu, en ek lofa fêlogum mínum at breyta sem þeir vilja*“⁵⁵⁴ (ebd., 180f.). Auch hier wird nicht explizit davon gesprochen, dass Hallfred bzw. seine Männer die Frauen gewaltsam zum Geschlechtsverkehr zwingen. Kolfinnas Meinung zu dieser Situation bleibt die ganze Zeit über ungewiss. Vom Innenleben der anderen Frauen erfährt der Leser überhaupt nichts. Bevor der Erzähler zur Szene übergeht, wo Kolfinna und Hallfred im Bett liegen, erwähnt er beinahe beiläufig: „*Þar varu fleiri sel, ok er svá sagt, hvern þeira fengi sér konu um nóttina*“⁵⁵⁵ (ebd., 180). Jochens vertritt die Ansicht, dass es als Pflicht von freien wie unfreien Mägden empfunden wurde, Gästen sexuell zu Diensten zu stehen.⁵⁵⁶ Anders als in der zuvor beschriebenen Episode aus der *Laxdæla saga* wird hier nicht explizit beschrieben, ob es sich bei den anderen Frauen um Freie oder Unfreie handelt. In jedem Fall ist aber davon auszugehen, dass es im alten Island nicht üblich war, dass die Ehefrau des Hausherrn ebenfalls eine sexuelle Verpflichtung gegenüber Gästen hatte. Das wird zwar in wenigen Fällen angedeutet,⁵⁵⁷ jedoch ist es immer eine Ausnahme, falls es nicht gar als literarische Übertreibung gedeutet werden muss. Den RezipientInnen stellt sich nun die Frage, ob Hallfred Kolfinna nach modernen Maßstäben vergewaltigt. Ruth Mazo Karras beantwortet diese Frage ganz klar mit ja,⁵⁵⁸ aber ihre Interpretation beruht auf einer modernen Sicht.

Karras sieht den Umstand, dass jeder der anderen Männer eine Frau als Belohnung bekommt, als nicht ungewöhnlich für das alte Island, wodurch diese Frauen auch nicht zu

⁵⁴⁹ Uecker 2004, 124.

⁵⁵⁰ Whaley 1999, 428; de Vries 1999, 336f.

⁵⁵¹ Uecker 2004, 124.

⁵⁵² ‚Sie werden den Weg nicht kennen.‘

⁵⁵³ Ólason 2011, 152.

⁵⁵⁴ ‚Ich wünsche mir, bei Kolfinna zu liegen, aber ich verspreche meinen Gefährten, dass sie tun dürfen, was sie wollen.‘

⁵⁵⁵ ‚Dort waren vielen Sennhütten und es wird erzählt, dass jeder von ihnen eine Frau für die Nacht bekam.‘

⁵⁵⁶ Jochens 1995, 35.

⁵⁵⁷ Ebd., 34.

⁵⁵⁸ Karras 1992, 297.

Wort kommen müssen, denn sie sind „merely background objects whose opinions are never considered in any way“⁵⁵⁹. Hallfreds Plan hingegen ist ein handlungstragendes Element. Auch wenn im Text nicht erwähnt wird, dass es sich um eine Vergewaltigung handelt, ist es doch aufgrund von zwei Umständen naheliegend: Zum Ersten, weil Hallfred verbal ankündigt, was er zu tun gedenkt und zum Zweiten, weil er mit mehreren Männern auf den Hof reitet, von dem er weiß, dass nur Frauen anwesend sind. Frauen haben in den *Isländersagas* und insbesondere in den *Skaldensagas* meistens eine passiv-duldende Rolle.⁵⁶⁰

Doch die Szene endet nicht damit, dass nur gesagt wird, was Hallfred und Kolfinna die Nacht über tun. Als die beiden im Bett sind, kommt es zu einer Unterhaltung zwischen den beiden. Wie es in den *Isländersagas* üblich ist, wird über diesen Dialog ausgedrückt, was die Personen fühlen.⁵⁶¹ Dieser Dialog ist ganz im Einklang mit den weiblichen und männlichen Rollenmodellen in der Textgattung. Hallfred spricht einige Strophen, in denen er den Ehemann Kolfinnas diffamiert (*Hallf.*, c. 9, Str. 18-22, 181-186), während von Kolfinna lediglich knapp berichtet wird, dass sie die Strophen ablehnt. Hier spiegelt sich also das zentrale Element dieser Episode wieder: Hallfreds Absicht scheint es von vornherein gewesen zu sein, Kolfinnas Ehemann Gris durch den Besuch zu demütigen. Das bedeutet nicht, dass er keine Gefühle für Kolfinna haben kann, aber wäre es ihm nur um seine Gefühle gegangen, hätte sich gewiss eine geschicktere Lösung finden lassen, als hochmütig mit mehreren Männern auf den Hof zu reiten und sämtliche Frauen zu beschlafen.

Es stellt sich die Frage, warum Kolfinna keinerlei Widerstand leistet. Sie hätte zumindest die Gelegenheit, ihr Missfallen über die Situation auszudrücken, aber sie tut es nicht. Dieser Umstand lässt sich besser erklären, wenn man die Szene nicht als Vergewaltigung, sondern als gewaltsamen Geschlechtsverkehr auffasst. Hallfred verfügt über Macht und ist demnach in einer überlegenen Position. Seine Macht kann als *bloße Aktionsmacht* begriffen werden, denn sie erwächst aus dem Umstand, dass die Frauen ohne Männer bei den Sennhütten sind. Dadurch sind die Gäste in der Lage, psychische Gewalt auszuüben. Die psychische Ausprägung ist *lozierende Gewalt*, denn sie bringt die Frauen dazu, das zu tun, was die Männer von ihnen wollen – nämlich Geschlechtsverkehr. Die physische Komponente entspricht jedoch ganz klar der *raptiven Gewalt*, denn es geht Hallfred und auch seinen Männern darum, sich die Frauen für eine Nacht einzuverleiben. Die *Gewaltzeit* gleicht jener der *Razzia*, denn die Männer scheinen das Vorgehen geplant zu haben und erscheinen dadurch in Übermacht. Die Verdichtung der Ereignisse während der Nacht an einem Ort spricht ebenfalls dafür. Ne-

⁵⁵⁹ Karras 1992, 297; vgl. ebd., 300.

⁵⁶⁰ Vgl. Ólason 2011, 154-156.

⁵⁶¹ de Vries 1999, 317.

ben der zuvor erwähnten Absicht, dass Hallfred Gris durch diese Aktion demütigen möchte, gibt es noch ein anderes Motiv, nämlich sexuelle Begierde. Das alleine erklärt allerdings noch nicht, warum Kolfinna sich nicht wehrt. Hier kann die evolutionäre Psychologie etwas Licht in die Sache bringen.

Die von den Frauen erwartete Treue – sowohl in heidnischer als auch in christlicher Zeit – dient nicht dem Schutz der Frauen, sondern dem der Männer.⁵⁶² Es kann für Frauen aus evolutionärer Sicht von Vorteil sein, wenn ihre Partner denken, dass sie treu sind, „especially in response to the sometimes violent jealousy of males“⁵⁶³. Nachdem es sich im vorliegenden Fall um eine Art der Verführung handelt, werden rationale Gedanken zugunsten von Emotionen ausgeschaltet.⁵⁶⁴ Besonders in Situationen, in denen keine Zeit ist, lange nach einer Lösung zu suchen – wie in der Passage bei den Sennhütten –, folgen Menschen ihren Instinkten oder Emotionen, die grundsätzlich zuverlässig sind.⁵⁶⁵

Since the emergence of pair bonding, it has occurred to females of a number of species to wonder whether the two things – food and sperm – absolutely have to come as a package deal. Perhaps the food could come from one male and the sperm, or at least some of the sperm, from another.⁵⁶⁶

Es ist möglich, dass Kolfinna ihrem Instinkt folgt, der verlangt, in erster Linie an gesunde Nachkommen zu denken. Mit einem jungen und kräftigen Mann wie Hallfred ist das möglich, vor allem, weil sie nach wie vor Zugriff auf die Ressourcen ihres Ehemannes Gris hat. Vor dem Hintergrund der evolutionären Psychologie betrachtet scheint es daher möglich, dass Kolfinna diese unbewusste Entscheidung trifft, die Menschen seit langer Zeit einen Vorteil bringt. In dem Fall kann weder von *gewaltsamem Geschlechtsverkehr* noch von Vergewaltigung – auch nicht im modernen Sinn – gesprochen werden. Kolfinnas Absichten wären demnach im Einklang mit Hallfreds Vorhaben, was den geringen Widerstand ihrerseits erklären würde. Dazu ist aber die Initiative des Mannes notwendig. Im alten Island verlief es wohl genauso, wie in der restlichen Menschheitsgeschichte: „Men seemed to take the initiative, but women naturally reciprocated [...]“⁵⁶⁷. Es ist nicht davon auszugehen, dass der Verfasser der Saga um die psychologischen Hintergründe Bescheid wusste. Die evolutionäre Psychologie zeigt uns hier zwei Dinge: zum Ersten, dass die Absichten der Figuren nicht frei erfunden sein müssen und durchaus nach realistischen Vorbildern gezeichnet worden sein können und zum Zweiten, dass man mit dem Begriff Vergewaltigung sehr sparsam umgehen muss – vor allem,

⁵⁶² Siehe Kap. 1.3.2.

⁵⁶³ Seabright 2012, 19.

⁵⁶⁴ Ebd., 40.

⁵⁶⁵ Ebd., 41.

⁵⁶⁶ Ebd., 59.

⁵⁶⁷ Jochens 1995, 70.

da sich manche Situationen auch als einvernehmlicher Geschlechtsverkehr auffassen lassen können.

3.1.3.1.4 Conclusio

In den diskutierten Episoden scheint es nicht das Ziel der Männer zu sein, Frauen zu demütigen. Höskuld kennt die Verwandten Melkorkas nicht, weshalb diese nicht das Ziel seines Handelns sein können. Er hat außerdem keinen Grund, Melkorka zu demütigen, weil er sie ja erst seit Kurzem kennt und sie als Sklavin für ihn nicht wichtig genug ist. Im alten Island war Geschlechtsverkehr zwischen Herren und Sklavinnen, genauso wie in der Antike, ein „[...] getreues Abbild ihrer Stellung zueinander – der Wille des Herrn zählte, der des Sklaven nicht –, daß der Gedanke, einer Sklavin geschehe dadurch ein Unrecht, gar nicht erst aufkommen konnte“⁵⁶⁸. Auch wenn die *Laxdæla saga* das Innenleben der Personen deutlicher preisgibt als andere *Isländersagas*,⁵⁶⁹ bleibt der Verfasser dem Genre treu und offenbart es dem Leser nur durch Berichte äußerer Umstände,⁵⁷⁰ wie am Beispiel von Melkorka zu sehen ist.

Selbiges gilt auch für die Episode aus der *Hallfreðar saga*, wo die Männer eine Nacht bei den Frauen in den Sennhütten verbringen. Das bedeutet allerdings nicht, dass gar keine Gewalt ausgeübt wird. Von einem modernen Standpunkt aus betrachtet, liegt es auf der Hand, dass die Männer den Frauen Gewalt antun. Sie mögen das zwar nicht mit dem Ziel der direkten Unterwerfung tun, dennoch ist es ein Abbild der patriarchalen Vormachtstellung der Männer. Die Frauen bei den Sennhütten erfüllen somit lediglich die Funktion, diese männliche Vormachtstellung zu bestätigen. Das gelingt dem Verfasser umso besser, als er ihr Innenleben mit keinem Wort beschreibt – für ihn ist dieses unwichtig. Die Figuren in den diskutierten Passagen der *Laxdæla saga* und in der *Hallfreðar saga* stehen in einem typischen Verhältnis zueinander: „Junge – Subjekt – Täter“ und „Mädchen – Objekt – Opfer“⁵⁷¹. Es ist grundsätzlich nicht als Einwilligung aufzufassen, wenn eine Frau in den *Isländersagas* mit Geschlechtsverkehr konfrontiert wird und keinen Widerstand leistet.⁵⁷² Allerdings wurde am Beispiel der Szene mit Hallfred und Kolfinna gezeigt, dass auch eine andere Deutung möglich ist.

⁵⁶⁸ Doblhofer 1994, 18.

⁵⁶⁹ Ólason 2011, 188.

⁵⁷⁰ Uecker 2004, 118.

⁵⁷¹ Gahleitner 2003, 217.

⁵⁷² Karras 1992, 290.

3.1.3.2 Gewaltsamer Geschlechtsverkehr als Kompensationsakt

Ljungqvists Meinung nach ist es schwierig festzustellen, ob die weiblichen Opfer in den *Isländersagas* durch Vergewaltigung entehrt wurden.⁵⁷³ Seine Ansicht gilt auch für eine Episode der *Grettis saga*. Der Protagonist dieser vermutlich zwischen 1310 und 1320⁵⁷⁴ bzw. 1325⁵⁷⁵ entstandenen Saga ist eine äußerst komplexe und glücklose Figur,⁵⁷⁶ die eher wie „a figure from mythology than a realistic Icelander of the 11th century“⁵⁷⁷ wirkt. Das ist auch in der Episode ersichtlich, in der Grettir gewaltsam eine Magd beschläft.

Grettir findet während seiner Acht auf einem Bauernhof Zuflucht. Während alle anderen am Morgen aufstehen, liegt er noch im Bett „[...] ok hófðu fótin svarfask af honum ofan á golfi“⁵⁷⁸ (*Gr.*, c. 75, 239). Die Tochter des Bauern und eine Magd sehen den berühmten Mann und beginnen über ihn zu reden: „Þá mælti griðkona: „Svá vil ek heil, systir, hér er kominn Grettir Ásmundarson, ok þykki mér raunar skammrifjamikill vera, ok liggr berr. En þat þykki mér fádæmi, hversu lítt hann er vaxinn niðri, ok ferr þetta eigi eptir gildleika hans ǫðrum“⁵⁷⁹ (ebd.). Grettir ist aber bereits wach und hörte alles, was die Magd sagt, woraufhin er sie ergreift und eine Strophe spricht:

*Váskeytt es far flósu;
fár kann sverð í hári
æskiruðr fyr ǫðrum
orverðs séa gǫrva;
veðjak hins, at hreðjar
hafit þeir en vér meiri,
þótt éldraugar eigi
atgeira sin meiri.
(Gr., Str. 64, 240)*

„Leichtfertig handelt das lose Mädchen;
kaum ein den Pfeilsturm wünschender Baum
vermag bei anderen genau
das Schwert im Haar zu sehen;
ich wette, daß ihr Hodensack
nicht größer als der meine ist,
auch wenn die Bäume des Speersturms
eine größere Rute haben mögen.“⁵⁸⁰

„Síðan svipti hann henni upp í pallinn, en bóndadóttir hljóp fram. Þá kvað Grettir vísu“⁵⁸¹
(*Gr.*, c. 75, 239).

⁵⁷³ Ljungqvist 2015, 434.

⁵⁷⁴ Cook 1993, 242.

⁵⁷⁵ Beck 1999, 15.

⁵⁷⁶ Vgl. Uecker 2004, 149f.

⁵⁷⁷ Cook 1993, 242.

⁵⁷⁸ „[...] und seine Kleider waren in Unordnung geraten und fielen auf den Boden.“

⁵⁷⁹ „Da sprach die Magd: „Fürwahr, Schwester, hier ist Grettir Ásmundsson gekommen und er scheint mir eine sehr breite Brust zu haben, und er liegt nackt [da]. Und das scheint mir außerordentlich, wie klein er unten gewachsen ist; und das passt nicht zu seinem kräftigen Rest.““

⁵⁸⁰ Übersetzung nach Seelow 1998, 188.

⁵⁸¹ „Danach warf er sie hinauf auf die Bank, aber die Tochter des Hausherrn lief davon. Dann sprach Grettir eine Strophe.“

*Sverðlitinn kvap sæta,
saumskorða, mik orðinn;
Hrist hefir hreðja kvista
hælin satt at mæla;
allengi má ungum,
eyleggjar bið Freyja,
lágr í læra skógi,
lotu, Faxi mér vaxa.
(Gr., Str. 65, 240f.)*

„Die Trägerin des Genähten, Frau,
sagte ich hätte ein kleines Schwert;
die Prahlende Hrist der Stangen
des Hodensacks spricht die Wahrheit.
Sehr lange kann dem Jungen
der kleine mit der Mähne
im Wald der Schenkel wachsen;
den Angriff erwarte, Inselbeins Freyja.“⁵⁸²

Die Beschreibung Grettirs als kräftig steht im Kontrast zur Größe seines Penis⁵⁸³. Die Magd erwähnt diesen zwar nicht wörtlich, aber ihre Andeutungen sind kaum anders zu verstehen. Die Kenningar der ersten Strophe wecken Assoziationen mit Kampf so-wie mit Geschlechtsverkehr, indem Waffen und Geschlechtsorgane genannt werden. Das nach der Strophe vorkommende Wort *svipta* bedeutet ‚etwas schnell oder ruckartig bewegen‘ bzw. ‚reißen‘ oder ‚ziehen‘. Es hat also eine durchwegs kraft- bzw. gewaltvolle Konnotation. In der reflexiven Form *sviptask* ‚raufen, ringen‘ weckt es noch deutlichere Assoziationen mit dem Geschlechtsakt. Das Fliehen der Bauerntochter bedeutet, dass ihr dieser Vorgang Angst macht, denn sie flieht sofort als Grettir zur Tat schreitet. Auch in der zweiten Strophe spart Grettir nicht mit Kenningar, die Kampf und Geschlechtsverkehr beinhalten. Wie Freud in *Die Traumdeutung* schreibt, stehen scharfe und lange Gegenstände wie ‚Schwert, Rute, Stange‘ auch ohne poetischer Umschreibung für den Penis. Sie kennzeichnen das sadistische Element von Sexualität; die phallische Aggression. Danach wird berichtet: „[...] *en svá skilðu þau, at hon frýði eigi á Gretti um þat er lauk*“ (Gr., c. 75, 241). Eine möglichst neutrale Interpretation dieser Passage bedeutet, dass nach dem Geschlechtsverkehr die Ordnung wiederhergestellt ist.

3.1.3.2.1 Tiefenpsychologische Aspekte

Durch die Verlagerung psychischer Vorgänge nach außen,⁵⁸³ ist ein tiefenpsychologischer Blick in das Innere der beiden Figuren wichtig. Da die Magd Grettir zu demütigen scheint, lässt sich Grettirs Reaktion aus tiefenpsychologischer Sicht sehr einfach erklären:

Gewalt ist die Folge einer Krise der Repräsentation sowohl individueller als auch sozialer Art. Die Unfähigkeit, die Phantasien der Macht aufrechtzuerhalten löst eine Krise in den Identitätsphantasien aus. Gewalt ist ein Mittel, diese Krise zu lösen, weil sie dahingehend wirkt, das Wesen der Maskulinität zu bestätigen, das bestritten wird.⁵⁸⁴

Grettir kann sich seine Geschlechtsidentität nur durch eine kompensatorische Ersatzhandlung beweisen, denn sein männliches Ego wird von der Magd zutiefst verletzt.⁵⁸⁵ Er muss de-

⁵⁸² Übersetzung nach Seelow 1998, 189.

⁵⁸³ Gíslason 2009, 16.

⁵⁸⁴ Moore 1994, 154.

⁵⁸⁵ Vgl. Boatcă/Lamnek 2003, 18; Meuser 2003, 47.

monstrieren, dass die Unterstellungen unbegründet sind. Gerade im alten Island, wo Ehre und Männlichkeit eine große Rolle spielen, muss er diese Vorwürfe rasch und eindeutig von sich weisen. Das gewaltsame Beschlafen einer Frau, die noch dazu selbst die Unterstellung der Unmännlichkeit vorgebracht hatte, ist dazu der ideale Weg.

Bei dieser Szene bleibt die Frage unbeantwortet, ob es sich um Vergewaltigung bzw. gewaltsamen Geschlechtsverkehr handelt, denn es ist nicht eindeutig, wie das Verhalten der Magd zu beurteilen ist. Ähnlich wie in der zuvor besprochenen Episode aus der *Hallfreðar saga* erhalten wir auch hier zu wenig Information vom Verfasser. In weiterer Folge sollen daher zwei Interpretationen vorgestellt werden.

3.1.3.2.2 Deutung als Beischlaf ohne Einvernehmen

Die Vertreter der ersten Deutung sind der Meinung, dass es sich eher um eine Vergewaltigung handelt.⁵⁸⁶ Es wird argumentiert, dass man, im Gegensatz zur vorher diskutierten Szene aus der *Laxdæla saga*, einen Blick in das Innere beider Figuren erhält. Als Indiz dafür wird genannt, dass das Mädchen mit lauter Stimme schreit. Ihr Missfallen an der Situation scheint offensichtlich zu sein, wenn man die abschließende Bemerkung des Erzählers als Beschreibung von Reue auffasst.

Genauso wie bei Melkorka in der *Laxdæla saga* und den namenlosen Frauen in der *Hallfreðar saga* handelt es sich auch hier nicht (mehr) um eine Frau der Oberschicht. *Griðkona* kann sowohl eine freie als auch eine unfreie Magd bezeichnen.⁵⁸⁷ Wenn man Jochens glaubt, ist es unerheblich, welchen Status das Mädchen hat, denn „several stories indicate their sexual availability for employers and guests“⁵⁸⁸. Grundsätzlich hatte der Bauer das Recht, Grettir für sein Verhalten zu bestrafen⁵⁸⁹, denn er hat sich als Gast ohne Erlaubnis am Besitz des Hausherrn vergriffen. Nachdem es für diesen aber nicht von Belangen ist, ob seine Magd eine Jungfrau ist, ist es auch nicht notwendig, derartiges Verhalten zu sanktionieren. Es ist diesem Grund geschuldet, dass es kein einziges Beispiel in den *Isländersagas* gibt, in dem ein Mann für gewaltsamen Geschlechtsverkehr mit einer Magd bestraft wird.⁵⁹⁰ Die Situation wäre anders, wenn Grettis nicht die Magd, sondern die Tochter des Bauern beschlafen hätte.

⁵⁸⁶ Vgl. u.a. Jochens 1995, 74; Phelpstead 2007, 430; zuletzt Ljungqvist 2015, 436.

⁵⁸⁷ Vgl. Fritzner 1876, 219; Baetke 1965-1968, 211.

⁵⁸⁸ Jochens 1995, 35.

⁵⁸⁹ Karras 1992, 293. Es gibt eine Fülle antiker Quellen, die belegen, dass es nicht erlaubt war, sich an SklavInnen einer anderen Person zu vergreifen (vgl. Doblhofer 1994, 18-46).

⁵⁹⁰ Karras 1992, 297.

3.1.3.2.3 Deutung als Beischlaf mit Einvernehmen

Karras ist der Meinung, dass aus dem Text nicht klar hervorgeht, wie die Magd zum Geschlechtsverkehr mit Grettir steht.⁵⁹¹ Sie interpretiert die Äußerung der Magd nach dem Koitus als Ausdruck darüber, dass sie Gefallen an der Situation hatte. Der trockene Kommentar des Erzählers, dass sie sich nicht mehr über Grettir beklagte, kann auch so aufgefasst werden, dass sie mit dem Geschlechtsverkehr zufrieden war.

Die Szene kann ähnlich wie Szenen mit *gewaltsamem Geschlechtsverkehr* in der *Sigurðar saga þogla* interpretiert werden. Die Jungfrauenkönigin Sedentiana bestraft männliche Brautwerber durch Demütigung (*Sigþogl.*, 100f.). Das Blatt wendet sich jedoch, als sie gegen ihren Willen von einem Hirten, einem Zwerg und einem Riesen zum Geschlechtsverkehr gezwungen wird (ebd., 203-209). Die Darstellung des Autors wird von Bagerius derart gedeutet, dass „the maiden-king is more or less enjoying being taken against her will“⁵⁹². Vitz interpretiert diese Szene so, dass es sich dabei um eine Wunschvorstellung von adeligen Frauen handelt, denn der Sexualakt wurde laut ihr als Vorgang der sexuellen Überwältigung von einer Person durch eine andere aufgefasst.⁵⁹³ Die von ihr vorausgesetzte Kraft und Gewalt, die einen Edelmann ausgezeichnet haben soll,⁵⁹⁴ lässt sich damit gut in Einklang bringen. Diese Interpretation missachtet allerdings, dass die Autoren von mittelalterlicher Literatur hauptsächlich Männer waren und demnach eher die männliche als die weibliche Sicht Eingang in die Werke fand. Es ist also ebenso naheliegend, dass dieses Motiv männlichen Fantasien geschuldet ist. „When penetrating, a man demonstrated his masculine ability to act decisively and forcefully [...]“⁵⁹⁵ Bei der Szene in der *Grettis saga* muss auf jeden Fall männliche Urheberschaft angenommen werden, doch schließt das nicht aus, dass der Verfasser die weibliche Sicht verarbeitet hat.

Die Deutung als einvernehmlicher Geschlechtsverkehr kann mittels eines Beispiels aus der italienischen Literatur des Spätmittelalters unterstützt werden. Glendinning zieht zwischen der oben dargestellten Szene der *Grettis saga* und Boccaccios *Decameron* einen Vergleich.⁵⁹⁶ In einer der darin enthaltenen Geschichten geht es ebenfalls um einen kräftigen Mann – hier heißt er Masetto –, der sich stumm stellt, um Arbeit in einem Nonnenkloster zu bekommen. (*Decam.*, III, 1, 211f.). Die Nonnen beginnen „ihn zu plagen und mancherlei Unfug mit ihm zu treiben“ (ebd., 212). Wie in der *Grettis saga* ist auch hier das Motiv verarbei-

⁵⁹¹ Karras 1992, 297.

⁵⁹² Bagerius 2013, 92.

⁵⁹³ Vitz 1997, 10.

⁵⁹⁴ Ebd.

⁵⁹⁵ Bagerius 2013, 88.

⁵⁹⁶ Vgl. Glendinning 1970.

tet, dass ein Mann von Frauen geneckt wird. Als er sich eines Abends hinlegt, um sich auszu-
ruhen, gehen zwei Nonnen an ihm vorbei und weil sie denken, dass Masetto schläft, unterhal-
ten sie sich darüber, wie es wohl sei, mit einem Mann zu schlafen (*Decam.*, III, 1, 212f.). Die
eine sagt zur anderen: „*Du siehst, er ist ein dummer Tölpel, der länger ist als sein Verstand*“
(ebd., 213). Es gibt also auch hier eine spezifische Referenz auf den Penis eines vermeintlich
schlafenden Mannes. Die als „*lüstern*“ (ebd.) beschriebene Nonne führt den jungen Mann
gemeinsam mit der zweiten Frau zu einer Hütte und sie schlafen mit ihm (ebd., 214). Als die
Äbtissin ihn später befragt, erschrickt sie, weil er nicht stumm ist (ebd., 215). Dieses Überra-
schungsmoment ist in der *Grettis saga* ebenfalls verarbeitet, als die Magd erkennt, dass Gret-
tir nicht schläft. Masetto zieht sich listig aus der Affäre: „*[I]ch war es, aber nicht von Ge-
burt. Eine Krankheit benahm mir die Sprache, und erst diese Nacht fühle ich sie mir wieder-
gegeben und lobe Gott dafür von ganzem Herzen*“ (ebd.). Grettir muss sich zwar nicht listig
herauswinden, aber auch er entgegnet der überraschten Frau geschickte Formulierungen – in
seinem Fall in Form von zwei Skaldenstrophen. Kristjánsson erkennt zwar die Parallelen zwi-
schen den beiden Texten, wirft aber ein, dass Boccaccios *Decameron* zu spät verfasst wurde,
um Einfluss auf die *Grettis saga* gehabt haben zu können.⁵⁹⁷ Eine Entlehnung dieses Motivs
ist trotzdem möglich, denn in dieser Saga sind einige Motive aus anderer Literatur verarbei-
tet.⁵⁹⁸ Die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse auf Island zu Beginn des 14. Jahr-
hunderts begünstigten den Literaturimport⁵⁹⁹ und machen die typischen Helden zu Auslauf-
modellen.⁶⁰⁰ Somit ist es denkbar, dass die Szene aus der *Grettis saga* und die Geschichte aus
dem *Decameron* auf ein früheres Werk zurückgehen.⁶⁰¹ Das Motiv von selbstbewussten, sich
nach einem starken Mann als Sexualpartner sehnenen Frauen wird auch hier verarbeitet. An-
ders als die beiden Nonnen erreicht die Magd in der *Grettis Saga* ihr Ziel durch geschickte
Provokation.

⁵⁹⁷ Kristjánsson 1988, 236.

⁵⁹⁸ Das betrifft zum Beispiel *Beowulf* (vgl. u.a. Fjalldal 1998, insb. 119-129) und die Tristan Legende (vgl. u.a. Cook 1993, 242; Simek/Pálsson 2007, 126).

⁵⁹⁹ Ursache dafür war eine neu entstandene, politische Zentralgewalt (Ólason 2011, 201), deren stabile Ordnung sich, im Gegensatz zu den frühen und klassischen *Isländersagas*, auch in den *post-klassischen* und den *Märchensagas* findet (Glauser 1983, 218).

⁶⁰⁰ Gíslason 2009, 15; Ólason 2011, 196.

⁶⁰¹ Neben den zuvor genannten, literarischen Parallelen gibt es noch weitere: Geoffrey Chaucer erzählt in seinen *Canterbury Tales* eine Geschichte, die Ähnlichkeiten mit einer anderen Geschichte im *Decameron* (10, 5) hat und vermutlich auf eine franz. Vorlage zurückgeht (vgl. Thompson 1993). McTurk verweist auf andere Parallele zwischen Chaucers *House of fame* und aisl. Literatur, nämlich den *Skáldskaparmál*. „[B]oth stories descend, independently of one another, from a common source [...]“ (McTurk 2003, 429). Es ist also denkbar, dass den hier diskutierten Szenen ein franz. Motiv zugrunde liegt.

3.1.3.2.4 Gewaltsamer Geschlechtsverkehr und Schlaf

Von der antiken bis zur zeitgenössischen Literatur ist ein Zusammenhang zwischen Schlaf und erotischen Erlebnissen festzustellen.⁶⁰² Das betrifft im Besonderen das Motiv der sich schlafend stellenden Frau, die von einem Mann oder einem männlichen Wesen gewaltsam beschlafen wird.⁶⁰³ Der Schlaf kann hier mehrere Funktionen erfüllen. Nachdem die Frau schläft und daher nicht protestiert, gilt der Akt als einvernehmlich – unter Umständen wünscht sie es sich sogar im Geheimen.⁶⁰⁴

Falls die Frau mit den sexuellen Handlungen einverstanden ist, dann ‚darf‘ sie wach sein bzw. aufwachen, sollte sie mit einer sexuellen Annäherung nicht einverstanden sein, dann ‚soll‘ sie gefälligst (weiter) schlafen bzw. so tun, als ob sie schlafe, damit der männliche Handlungs- bzw. Projektionsablauf nicht gestört werde.⁶⁰⁵

Schlaf kann auch ein Mittel sein, mit Hilfe dessen sich Frauen in der Literatur der Verantwortung und der Schande entziehen können.⁶⁰⁶ In der *Grettis saga* – wie auch im *Decameron* – ist dieser Topos allerdings bei den männlichen Figuren zu finden. Man kann die Szene also analog dazu auch so interpretieren, dass der Held Grettir hier in der Position der unterlegenen Frau ist. Er ist dem Willen der Frau ausgesetzt und muss ihre psychische Gewalt erdulden. Das ist vor allem in Anbetracht seiner Angst vor Dunkelheit zu sehen: „Genau wie Gísli bekommt [Grettir] Angst vor der Dunkelheit, das heißt, er beginnt die Kräfte zu fürchten, die außerhalb seines Verstandes liegen und gegen die er mit Körperkraft nichts ausrichten kann“⁶⁰⁷. Er hat aber die Möglichkeit etwas dagegen zu tun, nur muss er dadurch zur physischen Ebene wechseln. „Die erste Waffe, die jedermann zur Verfügung steht, ist der eigene Körper. Noch vor der Verwendung irgendeines Artefaktes vermögen Menschen allein durch ihre Körper einen anderen zu verletzen [...]“.⁶⁰⁸ Diese Waffe setzt Grettir gegen die Magd ein. Nachdem physische Gewalt in diesem Fall nicht ausreicht, um die Machtlosigkeit zu kompensieren, muss er zusätzlich sexuell agieren, da so die in Frage gestellte Geschlechtsidentität am besten bestätigt werden kann.⁶⁰⁹ Dabei muss Grettir aber geschickt vorgehen, denn er braucht den Körper der Magd dafür und kann nicht riskieren, dass sie wegläuft. Er geht also aus Sicht der *Gewaltzeit* wie beim *Attentat* vor, indem er den Zeitpunkt abwartet, wo er die *bloße Aktionsmacht* besitzt und blitzschnell auf der Ebene reagieren kann, die er dominiert; der physischen. Die Magd hat zu Beginn also die Oberhand, weshalb Grettirs Gewalt

⁶⁰² Vgl. Breitling 1990, insb. 182-185; vgl. Wöhrle 1995, insb. 42f.

⁶⁰³ Künzel 2003, 173; Feichtenschlager 2016, 67.

⁶⁰⁴ Künzel 2003, 173f.

⁶⁰⁵ Ebd., 175.

⁶⁰⁶ Vgl. Dost 1963, 231-237.

⁶⁰⁷ Ólason 2011, 199.

⁶⁰⁸ Sofsky 1997, 103.

⁶⁰⁹ Langer 1999, 349.

für das damalige Publikum gerechtfertigt oder zumindest vorhersagbar gewesen sein kann. Das Motiv der starken Frau, die für ihre Unabhängigkeit und ihre Macht bestraft wird, ist eine literarische Universalie.⁶¹⁰ Je stärker diese Frauenfiguren sind, desto mehr dringen sie in die maskuline Domäne ein – und umso härter müssen sie auch bestraft werden.⁶¹¹

3.1.3.2.5 Pornographische Aspekte

Eine weitere literarische Funktion dieser Szene kann auch eine pornographische sein. Nicht selten treten erotisch stimulierende Szenen gemeinsam mit Gewalt auf: „Pornographische Darstellungen zielen darauf ab, oft unter Einbeziehung von Gewalt, auch der Vergewaltigung, beim Leser und, im Fall von Bildern, beim Betrachter sexuelle Erregung und Stimulierung hervorzurufen“⁶¹². Diese Szene kann also vor diesem Hintergrund zu verstehen sein. Die Mischung aus Sexualität, Gewalt und Komik kann außerdem eine „Re-Aktivierung der Triebstruktur“⁶¹³ bei den RezipientInnen bewirken, wodurch diese Literatur auf eine andere, unter Umständen intensivere Art wahrnehmen können. Aus diesem Grund ist die Kombination aus Sexualität, Gewalt und Komik auch ein wichtiger Bestandteil zeitgenössischer Pornographie und deshalb sehr häufig darin zu finden.⁶¹⁴

3.1.3.3 Gegenwehr einer starken Frau

In der *Bárðar saga* wird von einem Mann namens Hrafn berichtet, welcher mit der sehr begehrenswerten Frau Helga schlafen möchte: „*Honum sýndist konan fríð mjök. Vildi hann upp í sængina ok undir klæðin hjá henni, en hon vildi þat ekki. Tókust þau þar til, ok skildu með því at sundr gekk í Hrafn austmanni inn hægri handleggur ok inn vinstri fótleggur*“⁶¹⁵ (*Bárð.*, c. 7, 124). Wir erhalten im vorliegenden Fall keinen Blick in das Innere der beiden Figuren, wengleich Helgas Reaktion sicherlich als Ablehnung zu deuten ist.

Höchst selten hört man etwas über die unausgesprochenen Überlegungen dieser Menschen; wir gewahren sie nur als handelnde Personen, und man muß, wie das auch im wirklichen Leben der Fall ist, aus ihren Handlungen erraten, was ihre Gründe und Veranlassungen waren.⁶¹⁶

Das vorrangige Motiv für diesen versuchten *gewaltsamen Beischlaf* ist allem Anschein nach Helgas Schönheit. Attraktivität des Opfers spielt nicht nur in antiker Literatur eine wichtige

⁶¹⁰ Oliver 2016, 21.

⁶¹¹ Ebd.

⁶¹² Gesa 2003, 192.

⁶¹³ Eming 2003, 38.

⁶¹⁴ Vgl. u.a. Bridges et al. 2010.

⁶¹⁵ ‚Ihm erschien die Frau sehr schön. Er wollte hinauf in das Bett zu ihr, aber sie wollte das nicht. Sie rangen dort und trennten sich damit, dass der rechte Unterarm Hrafn's des Ostmannes und sein linker Unterschenkel gebrochen waren.‘

⁶¹⁶ de Vries 1999, 316.

Rolle als Auslöser für erzwungenen Geschlechtsverkehr,⁶¹⁷ sondern ist auch Gegenstand aktueller Diskussionen zum Thema Vergewaltigung. In den *Isländersagas* wird nirgendwo sonst dargestellt, dass Schönheit der Auslöser für sexuelle Gewalt gegen eine Frauenfigur ist. Ein anderes Motiv, nämlich das der Frau, die den potentiellen Täter physisch für seinen Versuch bestraft, ist neben der Szene in der *Bárðar saga* auch in anderen Literaturgattungen anzutreffen. Eine Passage, deren Ausgang vorerst Ähnlichkeit mit jener aus der *Bárðar saga* aufweist, ist in der *Piðreks saga* zu finden: „Ok nú er þau eru tvau saman, vill konungr eiga lag við konu sína, en hún vill þat víst eigi“⁶¹⁸ (*Piðr.*, II, c. 318, 41). Gunnars Versagen gleicht dem Unterliegen von Hrafn in der *Bárðar saga*, weshalb er Hilfe von Sigurd benötigt, um der Ehe durch den Geschlechtsverkehr rechtliche Gültigkeit zu verschaffen. Sigurd vollbringt das auch: „[O]c þa tegr hann til brynildar, ok fær skiott hennar mæydom“⁶¹⁹ (ebd., c. 319, 42).⁶²⁰ Eine Verbindung zur Nibelungentradition ist im vorangehenden Kapitel der *Bárðar saga* erkennbar, wo Helga mit Gudrun verglichen wird: „Hon þá vetrvist at Hjalla í Ölfusi, en ekki Guðrún Gjúkadóttir, þó at þat segi nökkurir menn, hjá þeim feðgum Þóroddi ok Skapta“⁶²¹ (*Bárð.*, c. 6). Im Gegensatz zu Brünhild/Gudrun wird Helga allerdings nicht dafür bestraft, dass sie die männliche Vormachtstellung unterminiert.⁶²² Der Topos vom Kampf zwischen Mann und Frau im Bett ist sehr alt und kommt in verschiedenen Kulturen vor.⁶²³

Eine weitere Szene, in der eine schlafende Frau gewaltsam beschlafen wird, kommt im *Parzival* (III, V. 129-130, 218f.) vor. Der Ritter „zeigt sich von der schlafenden Jeschute erotisch affiziert und überfällt sie.“⁶²⁴

Die literarische Funktion dieser Szene ist lediglich, einen Bezug zur Gudrun der Nibelungentradition herzustellen. Hrafn erscheint es, als ob er *bloße Aktionsmacht* habe. Er ist ein kräftiger Mann und Helga liegt (vermeintlich) schlafend im Bett. Da sich das Blatt jedoch

⁶¹⁷ Doblhofer 1994, 42. Jeder zehnten Vergewaltigung in der antiken Literatur liegt laut Doblhofer die Motivation zugrunde, mit einer gut aussehenden und sozial angesehenen Frau schlafen zu wollen.

⁶¹⁸ ‚Und nun, als die zwei zusammen waren, wollte der König mit seiner Frau schlafen, aber sie wollte das nicht.‘

⁶¹⁹ ‚Und dann ergriff er (i.e. Sigurd) Brünhild und nahm ihr rasch ihr Mädchentum (i.e. ihre Jungfräulichkeit).‘

⁶²⁰ Im *Nibelungenlied* und in der *Völsunga saga* wird die Szene ähnlich geschildert, jedoch schläft Siegfried/Sigurd nicht mit Brünhild/Gudrun (vgl. *Nib.*, 630-680, 117-123 und *Völs.* c. 32, 79). Feichtenschlager (2016, 168f.) sieht jedoch das Zerreißen von Brünhilds Gewand sowie den Raub von Ring und Gürtel als metaphorischen Verlust ihrer Jungfräulichkeit. Reicherts (vgl. 1992, 172) Ansicht, dass es sich bei der Szene aus der *Piðreks saga* um eine Vergewaltigung handelt und bei den anderen beiden nicht, ist im Großen und Ganzen zuzustimmen, da die Frau hier nicht mit ihrem Ehemann schläft. Ehrismann meint, die Szene wurde durch den Autor bewusst unklar gehalten und beschönigt. Classen (vgl. 2011, 40) meint, dass es deshalb unklar sei, ob Siegfried Brünhild im *Nibelungenlied* lediglich besiegt oder mit ihr schläft. Es wird im Text zwar nicht explizit erwähnt, dass er es nicht tut, jedoch deutet im Text nichts darauf hin, dass Geschlechtsverkehr stattfindet.

⁶²¹ ‚Sie hielt mit Thorodd und Skapti Winterquartier in Hjal bei Ölfus und [es war] nicht Gudrun Gjukistochter, obwohl das einige Männer sagten.‘

⁶²² Classen 2011, 36.

⁶²³ Ebd., 40.

⁶²⁴ Feichtenschlager 2016, 92.

rasch wendet, unterliegt er dieser Frau physisch. Die von ihm intendierte, physische Gewalt wird von Helga ebenfalls mit physischer beantwortet. Der Unterschied ist nur, dass ihre Gewalt keine sexuelle Komponente hat. Sie bestraft Hrafn für diese Gewaltform, die typisch für die männliche Sphäre ist. Genauso wie Brünhild stellt Helga auch eine Bedrohung für alle Männer dar.⁶²⁵ Im Gegensatz zu den anderen Episoden von sexueller Gewalt ist es hier die männliche Figur, die lediglich Beiwerk ist. Hrafn's Rolle dient nur dazu, dem Leser eine Verbindung zwischen Helga und Gudrun vor Augen zu führen.

3.1.3.4 Gewaltsamer Geschlechtsverkehr zur Demütigung von Männern

3.1.3.4.1 Gewaltsamer Geschlechtsverkehr als taktisches Mittel

Die vollkommen fiktive *Króka-Refs saga* wurde wohl erst um die Mitte des 14. Jahrhunderts verfasst.⁶²⁶ Der listige Ref wird darin immer aufs Neue mit Widrigkeiten konfrontiert, die er meistens durch Besonnenheit und Scharfsinn lösen kann.⁶²⁷ Viktória Gyönki erkennt Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Sagahelden Grettir und Ref, insbesondere dann, wenn es um Einfallsreichtum geht.⁶²⁸ Im Gegensatz zu Grettir vermeidet es Ref in den meisten Situationen jedoch, Risiken einzugehen.⁶²⁹ Ein Fall, wo Ref seine Besonnenheit verliert, tritt gegen Ende der Saga ein. Refs Frau Helga erhält Besuch von einem Mann, der sich als Grani vorstellt und sagt, ein Gefolgsmann von König Harald zu sein (*Krók.*, c. 14, 152). Er sagt, er sei gekommen, um eine Frau zu kaufen, doch Helga entgegnet ihm, dass keine Frau zum Verkauf stehe und bittet ihn zu gehen (ebd., 151). „*Grani kvað þat ósæmiligt, at gamall maðr ætti unga konu, svá friða ok fagra. Hon kveðist mundu vera fyrir honum sjálfráða. Grani kveðst mundu vera ekki færavandr ok tók til Helgu. Hon sprettr upp ok verst*“⁶³⁰ (ebd., 152). Ref blickt zufällig durch das Fenster und verliert seine gewohnte Besonnenheit. Seine Frau Helga versucht ihn mit den Worten: „*[O]k láttu Grana fara, ‘segir hon, því at hann hefir öngri eigu þinni spillt*“⁶³¹ (ebd.) davon abzuhalten, den Mann zu verfolgen. Ref kann dadurch allerdings nicht aus seiner Raserei geholt werden, verfolgt Grani und tötet ihn schließlich (ebd.).

In dieser Szene fällt auf, dass sich Ref ausnahmsweise von Emotionen leiten lässt und keinen kühlen Kopf bewahrt. Diese Reaktion ist allerdings nachvollziehbar, denn im mittelalterlichen Norwegen blieb ihm als Mann keine andere Möglichkeit. „Schwach und ohnmächtig

⁶²⁵ Vgl. Classen 2011, 51.

⁶²⁶ Simek/Pálsson 2007, 239.

⁶²⁷ Meulengracht Sørensen 1983, 39; Jochens 1995, 76.

⁶²⁸ Vgl. Gyönki 2017, 20-30.

⁶²⁹ Ebd., 29.

⁶³⁰ „Grani sagte, dass es unerhört sei, dass ein alter Mann eine junge Frau hätte, so ansehnlich und hübsch. Sie sagte, dass das (i.e. Granis Vorhaben) für sie unvernünftig sein würde. Grani sagte, dass es nicht schlecht sein würde und ergriff Helga. Sie sprang auf und wehrte sich.“

⁶³¹ „[...] lass Grani doch ziehen,“ sagte sie, „denn er hat dein Eigentum nicht beschädigt.“

zu sein, paßt jedoch nicht in unser gesellschaftlich vermitteltes Jungenbild;⁶³² noch weniger passte es ins Gesellschaftsbild der damaligen Zeit.

Als Gefolgsmann von König Harald ist Grani Ref feindlich gesonnen. Die versuchte Vergewaltigung von Helga hat somit das Ziel, Ref zu demütigen, bzw. ihn gar zu unüberlegten Handlungen aufzureizen, womit er Erfolg hat. Als Ref den Totschlag auf dem Thing bekannt gibt, tut er das in Form von Rätseln (*Krók.*, c. 17, 154f.). Damit hält er sich gleichzeitig an das Gesetz und kann entkommen, während die Männer darüber nachdenken, was er gemeint hat.

His bewildering word-play when reporting the death of Skálp-Grani to King Haraldr the Hardruler is probably his best-known stratagem – indeed some of his circumlocutions have become so established that they can be heard in the Iceland of today.⁶³³

Grundsätzlich ist Ref von vornherein im Recht gewesen, denn die altwestnordischen Rechtstexte dieser Zeit verbieten unrechtmäßigen Geschlechtsverkehr,⁶³⁴ wie beispielsweise anhand der *Grágás* zu sehen ist: „*Ef maðr ligr með kono friálse oc heimilis fastri. oc varðar þat scog gang*“⁶³⁵ (*Grg.*, c. 155, 47f.). Zwar befindet sich Ref zu dieser Zeit in Norwegen, doch erstens scheint dieser Text auf einer Grundlage aus Norwegen zu basieren⁶³⁶ und zweitens ist nicht davon auszugehen, dass die norwegischen Rechtstexte zu dieser Zeit eine konträre Sicht auf das Problem des außerehelichen Beischlafes gehabt haben, insbesondere da sogar zentraleuropäische Texte der *Grágás* sehr ähnlich sind.

Der versuchte gewaltsame Beischlaf mit Ehebruch in der *Króka-Refs saga* ist also rein literarisch motiviert. Er dient dazu, Spannung aufzubauen, wodurch die LeserInnen sich erneut fragen müssen, ob und wie Ref diese Situation meistert. Das lässt sich mit der Fiktionalität dieser Saga gut vereinbaren. Auch wenn es bei einem Versuch bleibt, ist die Szene ein Beleg dafür, dass es sich um ein zentrales literarisches Motiv des Textes handelt.⁶³⁷ Besonders hervorzuheben ist, dass es innerhalb des Corpus der *Isländersagas* eine der beiden Szenen ist, in denen eine Frau physischen Widerstand leistet.⁶³⁸

3.1.3.4.2 Eine *Razzia* durch Berserker

In der *Grettis saga* wird erzählt, dass eine Bande von Berserkern umherzieht (*Gr.*, c. 19, 62). Thorir und Ögmund sind die berühmtesten unter ihnen. „*Þeir tóku á brott konur manna ok*

⁶³² Gahleitner 2003, 218.

⁶³³ Kristjánsson 1988, 289.

⁶³⁴ Ljungqvist 2015, 433.

⁶³⁵ ‚Wenn ein Mann mit einer freien Frau mit festem Wohnsitz schläft, dann ist das mit Acht zu bestrafen.‘

⁶³⁶ Naumann 1998, 569.

⁶³⁷ Dane 2003, 187.

⁶³⁸ Die zweite Szene ist in der *Bárðar saga* (c. 7) zu finden. Siehe Kap. 3.1.3.3.

*dætr ok höfðu við hönd sér viku eða hálfan mánuð ok færðu síðan aptr þeim [...]*⁶³⁹ (Gr., c. 19, 62). Der junge Grettir lebt auf dem Hof des Goden Thorir und während dieser mit seinen Männern auszieht, um die Berserker zu bekämpfen, kommen diese zu seinem Hof. Als sie dort eintreffen, begrüßt Grettir die Männer und bietet ihnen seine Gastfreundschaft an.

Grettir svarar: „[...] hafð hér góða atkvámu, [...]. Bóndi er heimann farinn með alla heimamenn, [...]; husfreyja er heima ok bóndadóttir; ok ef ek þættumz nokkurn mótgang eiga at gjalda, þá vilda ek þann veg at koma, þvíat hér er hvatvetna þat, er hafa þarf, bæði öl ok annarr fagnaðr“ (Gr., c. 19, 63).

„Grettir antwortete: „[...] ihr habt hier eine gute Ankunft [...]. Der Hausherr ist mit allen freien Männern weggefahren [...]; die Hausherrin und die Tochter des Hausherrn sind zu Hause, und wenn ich irgendeine Feindseligkeit vergelten wollte, dann wollte ich auch zu dieser Zeit gekommen sein, denn hier ist, was auch immer ihr wollt, sowohl Bier als auch andere Freude.“

Die Gäste freuen sich über die vermeidliche Gastfreundschaft und darüber, dass Grettir nichts unternimmt, sie von ihrem Vorhaben abzuhalten. Er bietet vorerst sogar seine Unterstützung an. „*Grettir [...] mælti hátt: ‚Gangið til sængr, konur!‘ segir hann; ‚svá vill Þórir bóndi skipa.‘ Þær báðu honum ills á móti; var enn mesti úlfabytr til þeira at heyra*⁶⁴⁰ (ebd., 66). In weiterer Folge überlistet Grettir die Männer und die Frauen danken ihm.

Diese Szene ist mit dem von Sofsky genannten Typ der *Razzia* zu bezeichnen. „Die *Razzia* ist ein Prozeß rascher Bemächtigung. Während der Augenblick des *Attentates* die Zeit durchbricht, dauert die *Razzia* an. Das Attentat währt Sekunden, die *Razzia* Stunden, wenn nicht Tage.“⁶⁴¹ Die Übermacht der Täter ist auch in der *Grettis saga* gegeben, insbesondere da außer Grettir keine anderen Männer anwesend sind. Thorir und Ögmund machen von *bloßer Aktionsmacht* Gebrauch, indem sie kommen, als der Hausherr und seine Männer weg sind. Das eigentliche Ziel ist aber nicht der Geschlechtsverkehr mit den Frauen, sondern die Demütigung des Hausherrn.⁶⁴² Daher lässt sich eine *raptive* Komponente zwar nicht abstreiten, doch die eigentliche Gewaltform ist psychische, *lozierende Gewalt*, die gegen den Hausherrn gerichtet ist. Ähnlich wie die Berserker zuvor, muss Grettir seinerseits ebenfalls auf den richtigen Augenblick warten, um etwas unternehmen zu können. Er hält sich also zurück, bis er im Besitz der *bloßen Aktionsmacht* ist, um in Form eines *Attentates* zuschlagen zu können.

In ihrer Untersuchung zu Kriegsführung in der Antike verwendet Gaca den Begriff *parasitic warfare*, der Folgendes bedeutet:

⁶³⁹ ‚Sie nahmen die Frauen und Töchter der Männer mit und behielten sie für eine Woche oder einen halben Monat in ihrer Gewalt und brachten sie danach denen, denen sie gehörten.‘

⁶⁴⁰ ‚Grettir [...] sprach laut: ‚Geht ins Bett, ihr Frauen!‘ sagte er; ‚so will Thorir der Hausherr es anordnen.‘ Sie wünschten ihm Schlechtes; es war ein sehr großes Geheule wie von Wölfen von ihnen zu hören.‘

⁶⁴¹ Sofsky 1997, 111.

⁶⁴² Ljungqvist 2015, 441.

The next mode of warfare, the parasitic, is similar to the predatory but with a surprise twist. The conquering warriors do not forcibly remove women and girls, but themselves adopt the location of their captives – the victorious enemy moves in and stays, or at least tries to stay.⁶⁴³

Die Männer in der *Grettis saga* verfolgen dieselben Ziele. Sie bleiben vor Ort in Norwegen und bedienen sich regelmäßig der Frauen der dortigen Bauern. Auch sie wenden *parasitäre Gewalt* an, indem sie die Lebensgrundlage der ansässigen Bevölkerung nicht zerstören und die *Gewaltzeit* kurz ist.

3.1.3.4.3 Vergewaltigung und Geschlechterrollentausch

In der *Víglundar saga* wird von zwei Brüdern namens Jökul und Einar erzählt, die in der Gegend viel Unruhe stiften (*Vígl.*, c. 8, 76). Einar berichtet seiner Mutter von seinem Vorhaben: „*Illa þykir mér, at Þorgrímr inn þrúði hefir svá mikil metorð hér í heraðinu; ætla ek at vita, ef ek komumst á muni við Ólofu, konu hans; mundi þá vera annathvárt, at hann mundi leita at hefna eða metnaðr hans mundi lægjast [...]*“⁶⁴⁴ (ebd., 77). Als Olofs Ehemann nicht zu Hause ist, kommen die Brüder zu ihrem Hof und eine Magd berichtet der Hausherrin von der Ankunft der beiden (ebd.). Olof plant, die beiden zu überlisten.

Stendr hon þá upp skjótt ok klæðir sik ok gengr til saumstofu sinnar ok setr þar niðr griðkonu sína ok leggr yfir hana möttul sinn ok mælti: ‚Bregzt þú ekki ókunnig við, þótt Einarr ætli mik þik: en ek skal svá til sjá, at þú fáir öngva skömm af honum (Vígl., c. 8, 77f.)

„Sie stand rasch auf, zog sich an, ging in ihr Nähzimmer, setzte dort ihre Magd hin, legte ihren eigenen Mantel über sie und sprach: „Stell dich unwissend, wenn Einar dich für mich hält. Ich werde zusehen, dass du durch ihn keine Schande erleidest.“⁶⁴⁵

Als sich Einar der Magd nähert, vertreibt Olof ihn durch eine List, indem sie sich als Mann verkleidet (ebd., 78). Hier ist die Frau gezwungen zu handeln, wobei sie dazu ihre Geschlechterrolle verlassen muss, um der Demütigung entgehen zu können.⁶⁴⁶ Sie erreicht dies nur durch das Anlegen männlicher Kleidung.⁶⁴⁷ Als ihr Ehemann davon erfährt, lässt er die Sache jedoch auf sich beruhen, weil „*Einarr kom ekki sínum vilja fram*“⁶⁴⁸ (ebd.). Im vorliegenden Fall steht es außer Frage, dass es die Absicht Einars war, Thorgrim zu demütigen, indem er mit dessen Frau schläft. Das Missfallen von seiner Frau Olof wird ebenfalls sehr deutlich beschrieben. Auch hier ist *raptive Gewalt* zwar enthalten, aber nicht vordergründig, denn es geht

⁶⁴³ Gaca 2011, 83.

⁶⁴⁴ „Es erscheint mir schlecht, dass Thorgrim der Prächtige so viel Ansehen hier in der Gegend genießt. Ich beabsichtige zu wissen, ob ich Begehren bei Olof zustande bringe (i.e. ob ich sie verführen kann).“

⁶⁴⁵ Ljungqvists (2015, 435) Behauptung, dass die Magd bereits selbst einmal *skömm* erdulden musste, liegt wohl ein Übersetzungsfehler zugrunde.

⁶⁴⁶ Wolf K. 1997, 680.

⁶⁴⁷ Saukel 2004, 109.

⁶⁴⁸ „Einar kam nicht zu seinem Willen.“

um die Demütigung von Olofs Ehemann, weshalb es sich hier primär um *lozierende* Gewalt vom Typ *Attentat* handelt, die auf psychischer Ebene stattfindet.

3.1.3.5 Gewaltsamer Geschlechtsverkehr durch Berserker und Seeräuber

In mehreren Sagas kommen Szenen vor, in denen Frauen von Berserkern oder tyrannischen Männern entführt werden. Ihre Absicht ist es, mit den Frauen zu schlafen, wenngleich das nicht immer im Text erwähnt wird. In folgenden Werken ist dies der Fall: *Eyrbyggja saga* (c. 58-61), *Grettis saga* (c. 19)⁶⁴⁹, *Kjalnesinga saga* (c. 16), *Kormáks saga* (c. 15f., c. 24, c. 26) und *Svarfdæla saga* (c. 12).

In Old Norse literature the berserk is a figure of overstated masculinity whose prowess is critically limited to the physical and whose prospects of moving into a socially modulated role, as husband and farmer, are therefore slight. [...] They are an extreme form of masculine behaviour extinguishing itself.⁶⁵⁰

Erfolgreich durchgeführter, *gewaltsamer Geschlechtsverkehr* kommt in den *Isländersagas* sehr selten vor. Meist bleibt es beim Versuch, doch in den Fällen, in denen es tatsächlich zum physischen Akt kommt, sind fast immer Berserker, Seeräuber oder – allgemein gesagt – Fremde die Täter.⁶⁵¹ Die Hintergründe für diese Taten erfährt man allerdings höchst selten.

In der *Svarfdæla saga* bittet eine Frau Gris, ihre beiden Kinder mit nach Island zu nehmen und bietet ihm Geld dafür (*Svarfd.*, c. 12, 154). Als er sich nach ihr und den Kindern erkundigt, antwortet sie: „*Ek var hertekin af Snækolli Ljótssyni, ok hann á börn þessi við mér; síðan rak hann mik frá sér nauðga*“⁶⁵² (*Svarfd.*, c. 12, 154). Man erfährt weder die sozialen Zusammenhänge noch die Gründe für den Raub oder den *gewaltsamen Geschlechtsverkehr*.

In einer Episode der *Kormáks saga* werden zu einer ähnlichen Situation etwas mehr Hintergründe genannt: „*Síðan ferr Þórarinn ok tekr í brott Steinvöru ór Tungu án ráði Odds, föður hennar, ok kveðr honum eigi óhætt skyldu, ef hann telði at, ok þau koma heim í Þambardal. Fór nú svá fram um hrið*“⁶⁵³ (*Korm.*, c. 15, 257). Odd bittet nun einen Mann namens Holmgang-Bersi, seine Tochter zurückzubringen. Nachdem er sie zurückerobert, behält er sie eine Zeit lang bei sich (ebd., c. 16, 259). Zwar erhält man auch hier keinen Blick ins Innere des Täters und des Opfers, aber zumindest werden die sozialen Verhältnisse beschrieben. Kar-

⁶⁴⁹ Siehe Kap. 3.1.3.4.2.

⁶⁵⁰ Quinn 2005, 521; Ljungqvist 2015, 439f.

⁶⁵¹ Karras 1992, 302.

⁶⁵² ‚Ich wurde von Snækol, dem Sohn des Ljot geraubt und er hat diese Kinder mit mir. Danach verjagte er mich von seinem Hof.‘

⁶⁵³ ‚Danach kam Thorarin und entführte Steinvör aus Tunga ohne der Erlaubnis Odds, ihres Vaters, und sagte ihm, sie sollten nicht ohne Gefahr sein (i.e. es droht ihnen Gefahr), wenn er etwas weitererzählt und sie kam heim nach Thambardal. So verging nun einige Zeit.‘

ras sieht die Funktion dieser Gewaltform „[...] as an assertion of power, directed against the married and settled by the marginal.“⁶⁵⁴

In der *Ljósvetninga saga* findet sich eine vergleichbare Szene, in der von den zwei Brüdern Sölmund und Söxolf berichtet wird: „[V]áru óeirðarmenn miklir um kvennafar ok málaferli ok höfðu því mikinn yfirgang, at fáir treystusk at ganga í mót þeira vilja“⁶⁵⁵ (*Ljósv.*, c. 1, 4). Sölmund beginnt damit, Ölvirs Tochter häufig zu besuchen, was „[...] í mót vilja frænda hennar [...]“⁶⁵⁶ (ebd.) ist. Nachdem die Familienangehörigen nicht mächtig genug sind, können sie die Besuche nicht selbst unterbinden, doch sie erhalten Hilfe von einem Mann namens Thorgeir, der anbietet, der Sache ein Ende zu setzen (ebd.). Als Sölmund besagte Tochter eines Abends mitnehmen will, droht Thorgeir ihm mit einem Zweikampf, wenn er die Tochter des Bauern nicht gehen lässt, wodurch er den Besuchen ein Ende setzen kann (ebd., 4f.). Hier fehlt der Blick auf das Innenleben der Frau komplett. Es wird nur berichtet, wie die Männer zur Situation stehen. Grundsätzlich ist es nicht notwendig, das Innenleben der Frau zu zeigen, denn diese Episode dient lediglich dazu, Thorgeir eine Möglichkeit zu geben, sich zu beweisen.

In dieser Szene wird nicht klar gesagt, dass es auch zu *gewaltsamem Geschlechtsverkehr* kommt. Aufgrund der anderen Passagen, wo Berserker Mädchen rauben und beschlafen, darf man aber zumindest den Verdacht haben, dass diese Erzählschablone *gewaltsamen Geschlechtsverkehr* zumindest suggeriert. Passend dazu werden im Folgenden zwei Szenen aus der *Kormáks saga* besprochen, in denen das Motiv des Raubes ebenfalls mit *gewaltsamem Geschlechtsverkehr* auftritt, wobei diese Episode zusätzlich eine weitere literarische Funktion hat.

Zur selben Zeit, als Kormak eines Tages nach Norwegen aufbricht, entscheidet sich auch Steingerd dazu, eine Überfahrt zu machen (*Korm.*, c. 24, 292).

Þess er getit, at Steingerðr biðr Þorvald tintein, at þau skyldi útan. Hann kvað þat eigi ráðligt, an má þó eigi synja henni. Ráðask þau til ferðar ok kómu um haf, ok settu víkingar at þeim ok vildu ræna þau, ok taka í brott Steingerði. Þess verðr Kormákr viss ok ferr til ok veitr þeim lið, svá at þau heldu öll fé sínu (*Korm.*, c 24, 293).

„Es wird berichtet, dass Steingerd Thorvald Zinnstab bat, ebenfalls ins Ausland zu fahren. Er meinte, dass es nicht ratsam sei, aber er konnte es ihr nicht verweigern. Sie bereiteten sich für die Reise vor und kamen auf das Meer, aber Wikinger überfielen sie und wollten sie ausrauben und Steingerd entführen. Kormak erfuhr davon, fuhr zu ihnen und half ihnen bereitwillig, sodass sie ihren gesamten Besitz zurückerhielten.“

⁶⁵⁴ Karras 1992, 299.

⁶⁵⁵ „Sie waren große Unruhestifter im Umgang mit Frauen und in Gerichtsprozessen und hatten deshalb ein sehr herausforderndes Auftreten, sodass wenige sich trauten, sich ihrem Willen entgegenzustellen.“

⁶⁵⁶ „[...] gegen den Willen ihrer Verwandten [...]“.

Zwei Kapitel später passiert etwas sehr Ähnliches. Kormak trifft Thorvald auf einer Überfahrt (*Korm.*, c. 26, 296). Dieser berichtet, „[...] þeir váru ræntir fé ǫllum, en Steingerðr brott tekin af víkingunum“⁶⁵⁷ (ebd.). Kormak macht sich auf den Weg, Steingerd erneut aus den Händen von Wikingern zu befreien und kommt nachts zu deren Schiff: „Steingerðr var í lyptingu ok gipt manni [...]“⁶⁵⁸ (ebd.). Hier wird das Motiv aus dem vorigen Kapitel also noch einmal verwendet und gesteigert.⁶⁵⁹ Die Rettung Steingerds wird wesentlich deutlicher beschrieben und sie war bereits an einen der Wikinger vergeben, was die Vermutung nahelegt, dass er bereits mit ihr geschlafen hatte.

Hier liegt keine gezielte Gewaltform gegen Bauern vor, sondern es geht um den Raub an sich. Es handelt sich um *raptive Gewalt*, denn die Seeräuber wollen sich Steingerd einverleiben. Es gibt hier nicht wirklich Feinde, die man durch den Raub schmähen möchte.⁶⁶⁰ Hier ist die literarische Funktion, Kormak als idealtypischen Helden darzustellen.

Men outside the aristocratic group – heathens and berserks – constitute a threat to the homosocial order of knighthood, and must be killed or otherwise punished if they try to conquer a high-born lady. In these cases, aggression and violence are justified. This also goes for proud queens or princesses.⁶⁶¹

Die Entführung und der (versuchte) *gewaltsame Beischlaf* mit Steingerd stehen also im Hintergrund, denn es geht hier einzig darum, dass Kormak die Chance erhält, sich ritterlich zu verhalten.

Die (potentiellen) Täter in den hier diskutierten Episoden haben eines gemeinsam: Sie agieren anfallsartig, wie bei einem *Attentat* und nehmen ihre ‚Beute‘ mit. Gaca beschreibt diese Art der Kriegsführung folgendermaßen: „This ‚stealth and steal‘ mode of warfare is often classified as piracy rather than warfare, for its armed practitioners strive to seize the girls and women without first confronting their armed menfolk, and then to make a quick getaway by ship“⁶⁶². Geschwindigkeit und Tarnung sind hier die wichtigsten Fertigkeiten, denn die Täter besitzen normalerweise nur in derartigen Situationen *bloße Aktionsmacht*. Die in diesem Unterkapitel besprochenen Episoden stellen eine Reinform der *raptiven Gewalt* in physischer Ausprägung dar. Den Tätern geht es ausschließlich darum, sich eine Frau zum Zweck sexueller Interaktion einzuverleiben. Gegen die männlichen Verwandten ist keine Gewalt gerichtet. Es wird sogar alles versucht, um gewaltsamen Auseinandersetzungen mit diesen aus dem Weg zu gehen.

⁶⁵⁷ „[...] sie wurden von Wikingern ihres ganzen Besitzes beraubt und Steingerd wurde von den Wikingern entführt.“

⁶⁵⁸ „Steingerd war am Achterdeck und war an einen Mann verheiratet (i.e. vergeben) worden.“

⁶⁵⁹ Ähnlich steigert sich auch das Motiv, wo Kormak Steingerd küsst. Siehe Kap. 3.4.1.

⁶⁶⁰ Ljungqvist 2015, 441.

⁶⁶¹ Bagerius 2013, 95.

⁶⁶² Gaca 2011, 83.

3.1.3.6 Männer als Vergewaltigungsopfer

„Eine Theorie vergeschlechtlicher Gewalt bleibt unvollständig und geschlechtlich halbiert, wenn sie nicht auch die unter Männern sich abspielende Gewalt in gleichem Maße berücksichtigt.“⁶⁶³ Dementsprechend müssten auch männliche Opfer von *gewaltsamem Geschlechtsverkehr* in dieser Arbeit diskutiert werden, doch im gesamten Textcorpus kommt keine einzige derartige Szene vor.⁶⁶⁴ Das ist insofern interessant, als die Mann-von-Mann-Vergewaltigung ein Phänomen ist, das weltweit verbreitet war und nach wie vor ist.⁶⁶⁵ Diese Gewaltform kann in allen drei Ausprägungen – *lozierend*, *raptiv* und *autotelisch* – ausgeübt werden, wodurch sie ein wirkmächtiges Mittel zur Herstellung und Aufrechterhaltung von Machtverhältnissen darstellt. *Gewaltsamer Geschlechtsverkehr* unter Männern beinhaltet dabei sowohl *bloße* als auch *bindende Aktionsmacht*.⁶⁶⁶

Der vergewaltigte Mann wird als homosexuell stigmatisiert und wie eine Frau behandelt. [...] Der Vergewaltiger begreift den Akt als eine heterosexuelle Aktivität, ihm wird auch von den Mitgefangenen nicht der Status eines Homosexuellen zugeschrieben, seine Maskulinität wird nicht in Frage gestellt [...].⁶⁶⁷

In der antiken Literatur existieren zahlreiche Beispiele dieser Art von Gewalt.⁶⁶⁸ Nachdem die Männlichkeit des Täters nicht in Frage gestellt wird, ist es umso bemerkenswerter, dass dieser Typ von Gewalt nicht in den *Isländersagas* auftaucht. Das kann damit zusammenhängen, dass man Frauen deutlich rascher die Opferrolle zuweist als Männern.⁶⁶⁹ Gerade in einer patriarchalen Gesellschaft, wie es auch jene im alten Island war, kann es zu einem gesellschaftlichen Problem werden, wenn Männer nicht mehr als dominant wahrgenommen werden. Das Verständnis der Geschlechterrollen würde dadurch ausgehöhlt werden.

Das erklärt aber noch nicht den Umstand, warum nicht von Sklaven als Opfern berichtet wird. Die einfachste Erklärung dafür ist, dass derartige Vorfälle nicht relevant für die *Isländersagas* sind.⁶⁷⁰ Die Autoren sahen keinen Grund, sie in den Texten zu thematisieren, denn die gesellschaftliche Hierarchie war trotzdem klar – auch ohne die Notwendigkeit, sie durch die Schilderung von *gewaltsamem Geschlechtsverkehr* zu unterstreichen. Dazu kommt,

⁶⁶³ Meuser 2003, 37.

⁶⁶⁴ In der mittelalterlichen Literatur gibt es laut Classen allgemein nur sehr wenige Fälle, wo Männer gewaltsam beschlafen werden. Diese Szenen sind jedoch niemals klar als Vergewaltigung (i.e. gewaltsamer Geschlechtsverkehr) beschrieben, sondern enthalten lediglich Andeutungen (vgl. Classen 2011, 228).

⁶⁶⁵ Meuser 2003, 45.

⁶⁶⁶ Popitz 1992, 46f.

⁶⁶⁷ Meuser 2003, 45.

⁶⁶⁸ Doblhofer 1994, 45f.

⁶⁶⁹ Gahleitner 2003, 219.

⁶⁷⁰ Karras 1992, 296.

dass aus christlicher Sicht auch die aktive Rolle beim homosexuellen Geschlechtsverkehr unter Männern als unehrenhaft galt.⁶⁷¹

Weiters kommt hinzu, dass den Männern andere Mittel der Erniedrigung zur Verfügung standen: Psychische Gewalt in Form von *Nið* erfüllt in den Sagas dieselbe Funktion, ohne dass der Täter Gefahr läuft, sich selbst zu entehren. Die gesellschaftlichen Konsequenzen sind dieselben, weshalb die Autoren vermutlich darauf verzichteten, *gewaltsamen Geschlechtsverkehr* mit Männern als Opfer in den *Isländersagas* zu thematisieren. Das bedeutet nicht, dass dieses Phänomen in der Gesellschaft des alten Island nicht existierte.

3.1.4 Conclusio zu *gewaltsamem Geschlechtsverkehr*

Wie bereits Ljungqvist demonstriert, unterscheiden sich Männer, die Frauen gewaltsam beschlafen, in den *Isländersagas* in ihren sozialen Positionen.⁶⁷² Es wird von angesehenen Männern wie Höskuld aus der *Laxdæla saga* berichtet, der für seine Tat nicht verachtet wird, weil er lediglich mit einer Sklavin schläft und in diesem Fall nach den Regeln der isländischen Gesellschaft kein Vergewaltigungsdelikt vorliegt. In unklaren Fällen, wie in der *Hallfreðar saga*, ist der Täter zwar angesehen und wird für seine Tat auch verurteilt, aber das Innenleben des (potentiellen) Opfers fehlt, weshalb diese Situation nicht unbedingt als *gewaltsamer Geschlechtsverkehr* klassifizieren werden muss. In den übrigen Fällen sind die Täter Personen, die außerhalb der Gesellschaft stehen.⁶⁷³ Sie werden als Berserker, Seeräuber, Unruhestifter und Gesetzlose beschrieben. Die Verfasser stellen *gewaltsamen Geschlechtsverkehr* demnach als moralisch verdammenswerte Untat dar, die nicht mit christlichen Werten in Einklang zu bringen ist.

Das vorrangige Ziel der Täter scheint nicht die Demütigung der Frauen mittels physischer Gewalt zu sein, sondern die Schmähung von Männern durch psychische Gewalt. Ob die männlichen Figuren in den *Isländersagas* *gewaltsamen Geschlechtsverkehr* als Mittel zur Demütigung von Frauen sehen, ist nicht eindeutig beantwortbar. Die untersuchten Beispiele legen nahe, dass dies grundsätzlich nicht der Fall ist. Ausgenommen davon ist die Szene in der *Grettis saga*, in der der Täter kompensatorische Ziele verfolgt, die nur erreicht werden können, indem er sein weibliches Opfer gewaltsam beschläft. Dabei ist es irrelevant, ob dieser Geschlechtsverkehr im Einvernehmen mit der Magd stattfindet.

⁶⁷¹ Karras 1992, 296.

⁶⁷² Ljungqvist 2015, 440.

⁶⁷³ Ebd.

3.1.4.1 Veränderungen innerhalb des Genres

Wie Lisa Cuklanz in ihrer Untersuchung zu Vergewaltigungen in Fernsehserien der 80er- und 90er-Jahre des 20. Jahrhunderts zeigt, dienen filmische Darstellungen von Vergewaltigungen dazu, „hegemonic masculinity“⁶⁷⁴ zu bestätigen – egal ob der Mann als Vergewaltiger oder als Retter porträtiert wird.⁶⁷⁵ Für die Gesellschaft des alten Island gilt laut Bagerius dasselbe.⁶⁷⁶ Vom europäischen Kontinent ausgehend, hielt diese Sichtweise auch Einzug in die *Isländersagas*; namentlich in die *post-klassischen* Werke.⁶⁷⁷ Bei Chrétien de Troyes werden Vergewaltigungsszenen verwendet, um einen Mann als ritterlich darzustellen, wodurch nur die männliche Sicht als relevant dargestellt wird und die Perspektive des weiblichen Opfers in den Hintergrund rückt.⁶⁷⁸ Der Frau wird somit mehrheitlich die Rolle des sexualisierten Objektes und nicht jene einer handlungstragenden Figur zuerkannt.

3.2 Physische Misshandlung von Frauen durch Männer

3.2.1 Misshandlung oder gewaltsamer Geschlechtsverkehr?

In der *Hávarðar saga* befindet sich der Protagonist Havard mit einem Mann namens Thorbjörn in einem langwierigen Streit. Im Gegensatz zu Havard und seinen Leuten, die als gut dargestellt werden, sind Thorbjörn und seine Komplizen durchwegs böse gezeichnet.⁶⁷⁹ Man erfährt also eindeutig, was von Thorbjörn zu halten ist.

Havards Frau Bjargey fährt mit einem Mann namens Thorhal in den Fjord hinaus (*Háv.*, c. 8, 315). Während sie um Thorbjörns Boote kreisen, nimmt Bjargey diesem einen Beutel mit Geld ab, woraufhin sie und Thorhal davon rudern. „*Dá mælt Þorbjörn: „Kvinna þormust farandi, ok skulum vér þegar róa eptir þeim ok drepa hann, en meiða hana“*“⁶⁸⁰ (ebd., 316).

Was Thorbjörn mit *meiða* im Detail meint, ist nicht ganz klar. Es kann vermutlich das gesamte Handlungsspektrum von minderer physischer Gewalt bis hin zu *gewaltsamem Geschlechtsverkehr* abdecken. Baetke führt unter anderem die unspezifischeren Bedeutungen ‚misshandeln, beschädigen, schwer verletzen‘ an sowie die spezielleren ‚einen Tempel zu zerstören, entmannen‘.⁶⁸¹ Die Androhung, Thorhal zu töten, legt nahe, dass Thorbjörn auch

⁶⁷⁴ Cuklanz 2000, 18.

⁶⁷⁵ Vgl. ebd., 154-160.

⁶⁷⁶ Vgl. Bagerius 2001.

⁶⁷⁷ Bandlien 2001, 80; Bagerius 2013, 94; Ljungqvist 2015, 435.

⁶⁷⁸ Gravdal 1991, 67; Bagerius 2013, 90.

⁶⁷⁹ Kristjánsson 1988, 287.

⁶⁸⁰ ‚Da sprach Thorbjörn: „Elende umherziehende Frau, und wir werden ihnen gleich nach rudern und ihn töten und sie misshandeln.““

⁶⁸¹ Baetke 1965-1968, 413; vgl. Cleasby/Vigfússon 1957, 421.

für Bjargey Vergeltung in massiver Ausprägung im Sinn hat. In Anbetracht der Bedeutung ‚entmannen‘ ist es nicht unwahrscheinlich, dass Thorbjörn Bjargey durch *gewaltsamen Geschlechtsverkehr* bestrafen möchte, weil sie ihre Rolle als Frau verlässt und ihn zum passiven Opfer degradiert. Es ist also denkbar, dass er mittels sexueller Gewalt sein maskulines Selbstverständnis wieder herstellen möchte.⁶⁸² Die Unterstellung, dass sie eine umherziehende Frau – eine Bettlerin – sei, kann hier als Vorwand dienen, um *gewaltsamen Geschlechtsverkehr* zu rechtfertigen, denn zumindest in der *Grágás* ist es Männern erlaubt, Frauen ohne festen Wohnsitz zu beschlafen (*Grg.*, c. 155, 47f).⁶⁸³ Dazu kommt es allerdings nicht, denn Thorbjörns Gefährte Brand schafft es, ihn von diesem Plan abzubringen.

Grundsätzlich ist es auch möglich, dass Thorbjörn Bjargey nicht durch gewaltsamen Geschlechtsverkehr bestrafen will, sondern durch physische Gewalt ohne sexuelle Konnotation. Andernfalls wäre es – eventuell neben der besprochenen Szene aus der *Hallfreðar saga*⁶⁸⁴ – die einzige Szene, in der ein freier Mann verkündet, eine freie Frau gegen ihren Willen beschlafen zu wollen, was gesellschaftlich überhaupt nicht akzeptabel war. Es ist jedenfalls nicht möglich, Details zu Thorbjörns Absichten zu nennen. Für die Saga reicht es aber bereits, wenn er physische Gewalt gegen eine Frau anwenden möchte, um ihn als den Bösewicht zu kennzeichnen. Nachdem hier physische Gewaltanwendung intendiert ist, ist es naheliegender, die Szene bei allgemeiner physischer Misshandlung anzuführen, als bei deren spezifischeren Form des gewaltsamen Geschlechtsverkehrs.

Ein ähnlicher Vorfall ereignet sich in der *Gísla saga*: Nachdem Gisli geächtet wurde, werden von Börk – dem Bruder Thorgrims, welcher von Gisli erstochen wurde – Männer beauftragt, den Gesetzlosen zu finden und zu töten. Er bezahlt Eyjolf eine hohe Summe Geld dafür, doch der Erfolg bleibt lange Zeit aus (*Gísl.*, c. 23, 73). Aus diesem Grund geht Eyjolf mit einigen Männern zu Gislis Hof und bietet dessen Ehefrau Aud einen hohen Geldbetrag, wenn sie ihren Ehemann verrät (ebd., 74). „*En þat ferr fjarri, at hon vili þat. Þá heitask þeir at meiða hana at nokkuru, ok tjár þat alls ekki, ok verðr við þat þeim at fara*“⁶⁸⁵ (ebd.). Auch in diesem Fall wird das Wort *meiða* verwendet, weshalb ebenfalls unklar ist, ob *gewaltsamer Geschlechtsverkehr* gemeint ist. Es folgt jedoch eine weitere, ähnliche Begegnung.

Gislis Ehefrau Aud erhält erneut Besuch von den Feinden ihres Ehemannes (ebd., c. 31f., 99-101). Der Anführer Eyjolf bietet ihr wieder Geld an, wenn sie ihren Hausherren verrät (ebd., 99).

⁶⁸² Siehe dazu die in Kap. 3.1.3.2 diskutierte Szene aus der *Grettis saga*.

⁶⁸³ Jochens 1980, 380. Siehe auch Kap. 3.1.3.4.1.

⁶⁸⁴ Ob der Geschlechtsverkehr gegen den Willen Steingerds geht ist nicht klar. Siehe Kap. 3.1.3.1.3.

⁶⁸⁵ ‚Aber sie war weit davon entfernt, dass sie das wollte. Dann drohten sie, sie zu misshandeln, doch das nützte überhaupt nichts und deshalb kam es so, dass sie wieder nach Hause gingen.‘

Auðr tekr nú fēit ok lætr koma í einn stóran sjóð, stendr hon síðan upp ok rekr sjóðinn með silfrinu á nasar Eyólfi, svá at þegar stökk blóð um hann allan, ok mælti: „Haf nú þetta fyrir auðtryggi þína ok hvert ógagn með. Engi ván var þér þess, at ek mynda selja bónda minn í hendr illmenni þínu. Haf nú þetta ok með bæði skömm ok klæki. Skaltu þat muna, vesall maðr, meðan þú lifir, at kona hefir barit þik“ (Gísl., c. 32, 100f.).

„Aud nimmt nun das Geld, gibt es in einen großen Beutel, steht danach auf und schleudert den Beutel mit dem Silber Eyjolf auf die Nase, so, dass sofort Blut überall bei ihm heraustrat und sie sprach: ‚Nimm das für deine Leichtgläubigkeit und jeden Nachteil dazu. Du konntest nicht erwarten, dass ich meinen Hausherrn in die Hände deiner Schurken verkaufen würde. Nimm nun das sowohl mit Schande als auch Schmach. Du sollst dich daran erinnern, erbärmlicher Mann, während du lebst, dass eine Frau dich geschlagen hat.“

Durch diese Schmähung wird Eyjolf zornig und befiehlt seinen Männern: „*[H]afið hendr á hundinum ok drepi, þó at blauðr sé*“⁶⁸⁶ (Gísl., c. 32, 101). Das Wort *blauðr* kann sowohl die Bedeutung ‚weiblich‘ als auch ‚ängstlich, feige‘ haben.⁶⁸⁷ Diese Doppeldeutigkeit führt den LeserInnen die Absurdität dieser Szene noch deutlicher vor Augen. Die unbewaffnete Frau Aud verübt physische Gewalt gegen den bewaffneten Mann Eyjolf, der obendrein in Begleitung mehrerer Krieger erscheint. Er ist von Anfang an in der überlegenen Position und muss keine Angst haben. Deshalb muss er auch nicht mutig sein. Aud ist hingegen in der schlechteren Position und hat daher die Chance, Mut zu beweisen. Eyjolfs Plan ist allgemein als unmännlich zu deuten, denn sein eigentliches Ziel ist Gisli, den er mit mehreren Männern jagt. Er ist also auch in diesem Aspekt unterlegen und zeichnet sich nicht durch Tapferkeit aus. Eyjolf kommt bereits vor der Szene mit Aud schlecht weg. Wie bei der zuvor besprochenen Szene des Thingvergleichs in der *Njáls saga*⁶⁸⁸, versucht auch Eyjolf ein Problem durch einen Bestechungsversuch anstatt eines Kampfes zu lösen. Mit seiner Wortwahl versucht er die Situation anders darzustellen, was seine Schwäche bei den LeserInnen deutlich werden lässt. Des Weiteren ist der Befehl, eine Frau zu töten, grundsätzlich schon als feige zu betrachten. Dass seine eigenen Männer ihn zurückhalten (ebd.) unterstreicht diesen Umstand.⁶⁸⁹ Der zweite Besuch bei Aud führt zwar ebenfalls nicht zur Anwendung physischer Gewalt gegen sie, jedoch ergeht in diesem Fall der explizite Befehl an die Männer, Gislis Frau umzubringen.

In der ersten Szene aus der *Gísla saga* wird physische Gewalt angedroht, die unter Umständen auch als sexuelle Gewalt aufgefasst werden kann. Beim zweiten Besuch verliert die Drohung die sexuelle Komponente, da es Eyjolf nunmehr darum geht, die Frau zu töten. Die Absicht ist *autotelisch*, denn er will das Opfer vernichten. Er spricht den Befehl auch aus, weshalb ein Graubereich zwischen psychischer und physischer Gewalt vorliegt, denn wenn es

⁶⁸⁶ ‚Ergreift den Hund und tötet ihn, auch wenn er weiblich ist.‘

⁶⁸⁷ Fritzner 1876, 55; Baetke 1965-1968, 56.

⁶⁸⁸ Siehe Kap. 2.2.6.2.

⁶⁸⁹ Siehe Kap. 3.2.1.1, wo Thorbjörn Havards Frau misshandeln will und ebenfalls von seiner Mannschaft davon abgebracht wird.

nach ihm ginge, bliebe es nicht bei einer reinen Drohung. Genauso wie Thorbjörn aus der *Hávarðar saga* wird Eyjolf von seinen eigenen Männern zurückgehalten.

3.2.2 Die öffentliche Entblößung Yngvilds

In der *Svarfdæla saga* wird eine junge Frau namens Yngvild Wangenschön als sehr hübsch und stolz beschrieben. Sie ist die Kebse eines Goden (*Svarfd.*, c. 16, 165) und hat als solche grundsätzlich nicht die gleichen Rechte wie eine Ehefrau. Ursache dafür ist, dass eine Kebse als Unfreie von einem freien Mann zur Nebenfrau genommen wurde, wobei es ihrer Zustimmung nicht bedurfte.⁶⁹⁰ Später wird Yngvild an einen anderen Mann verheiratet, wodurch sie auch die entsprechenden Rechte erhält. Sie tut so, als wolle sie ihn verführen,⁶⁹¹ leistet allerdings Beihilfe zu dessen Ermordung (ebd., c. 18, 173f.) und wird später an einen Mann namens Skidi verheiratet. Als Bedingung stellt sie allerdings, dass dessen Wangenverletzungen, die er aus einer Auseinandersetzung mit Yngvilds späterem Herren Karl davontrug, binnen fünf Jahren verheilen (ebd., c. 20, 186). Als Skidi später auf seinem Hof von Karl überfallen wird, zerrt dieser Yngvild aus dem Bett und fragt sie: „*Hversu mikit er nú skarð í vör Skíða?*“⁶⁹² (ebd., c. 25, 197). Sie verweigert die Auskunft, woraufhin er ihrem jüngsten Sohn den Kopf abschlägt, doch Yngvild antwortet nach wie vor nicht auf die Frage. Danach verjagt Karl Skidi und übernimmt dessen Besitz. „*Hann lét Yngvildi fara með sér ok setti hana næsta sér*“⁶⁹³ (ebd., 198). Es ist davon auszugehen, dass sie seine Kebse wurde⁶⁹⁴ und dadurch sämtliche Rechte als Ehefrau verlor, die sie gesetzlich vor Misshandlung schützten. Dazu gehört insbesondere physische Misshandlung durch den Ehemann, auf die sie nicht mit einer Scheidung reagieren kann (*Grg.*, c. 155, 47f.). Als Karl eine Handelsreise nach Dänemark unternimmt, treffen er und seine Mannschaft zwei Männer auf einem Markt, die fragen, ob er ein Mädchen zu verkaufen habe. Karl antwortet, er habe eine, wisse aber nicht, ob die Männer das Mädchen zwingen können, denn sie sei Arbeit nicht gewohnt (*Svarfd.*, c. 25, 200). Er verkauft Yngvild schließlich für 300 Mark und die Männer zerren sie unter Peitschenhieben mit sich. Später trifft Karl auf die Männer und Yngvild, die nur spärlich bekleidet ist: „*[H]ekk annarr trefill fyrir, en annarr á bak*“⁶⁹⁵ (ebd., c. 27, 202). Die Männer wollen sie zurückgeben, denn so sehr sie die Frau auch schlügen, sie weigere sich zu arbeiten. Karl kauft sie für 300 Mark zurück, lässt ihr ein Bad ein, gibt ihr die besten Kleider und pflegt sie. Nachdem Yngvild aber immer noch nicht auf die Frage nach Skidis Scharte antworten will, segelt Karl weiter nach

⁶⁹⁰ Vgl. von Olberg 2000, 349; Schott 1986, 1629.

⁶⁹¹ Vgl. Jochens 1995, 70.

⁶⁹² ‚Wie groß ist nun die Scharte auf Skidis Lippe?‘

⁶⁹³ ‚Er befahl Yngvild mit ihm zu kommen und setzte sie neben sich.‘

⁶⁹⁴ Karras 1992, 300.

⁶⁹⁵ ‚Es hing ein zerfetztes Tuch vorne und ein anderes am Rücken.‘

Schweden und verkauft Yngvild erneut; dieses Mal an einen Mann namens Raud für 600 Silber und mit den Worten „,Þykki mér því betr, ‘ segir Karl, ,sem þú gerir hana vesalli“⁶⁹⁶ (*Svarfd.*, c. 27, 204) Später trifft er in Norwegen einen anderen Mann mit einer „konu svá nokta, at aldri beið á henni ríðanda ræksn; hon var albloðúg ǫll“⁶⁹⁷ (ebd.).

Die beiden Entblößungsszenen aus der *Svarfdæla saga* haben im Wortlaut bestechende Ähnlichkeiten mit zwei kontinentalen Texten. In Hartmanns von Aue *Parzival* erfährt eine Frau von ihrem Ehemann eine ähnliche Bestrafung: Jeschute wird von ihrem Gatten mit öffentlicher Entblößung bestraft, weil sie von Parzival gewaltsam beschlafen wurde. „[S]îne fuorte niht wan knoden an [...]. [S]i hete wenc an“⁶⁹⁸ (*Parz.* V, V. 257, 14/25, 428). Ein ähnlicher Wortlaut ist auch in Chrétien de Troyes *Perceval* zu finden:

*Assez, se bien li esteüst,
Mais si malement li estoit
Qu'en la roube qu'ele vestoit
N'avoit plaine palme de sain,
Ains li saloient fors de[l] sain
Les mameles par les routures.
(Perc., V. 3718-3723, 159)*

„Doch befand sie sich in einem so elenden Zustand, daß an ihrem Gewand keine Handbreit (Stoff) ohne Löcher war, sondern ihre Brüste durch die Risse des Oberteils hervordrangen. Hier und da wurde das Kleid von Knoten und groben Nähten zusammengehalten. Ihre Haut hing in Fetzen, als hätte man sie mit einem Aderlaßmesser bearbeitet.“⁶⁹⁹

In allen drei Fällen wird außerdem die Haut als verletzt beschrieben. Scheuble meint, dass der Erzähler von den RezipientInnen erwartet, sich diese Szenen „in ihrer Phantasie auszumalen“⁷⁰⁰. Diese Situationen lassen sich am besten mit den Worten Judith Butlers beschreiben:

The skin and the flesh expose us to the gaze of others, but also to touch, and to violence [...]. Although we struggle for rights over our own bodies, the very bodies for which we struggle are not quite ever only our own. The body has its invariably public dimension. Constituted as a social phenomenon in the public sphere, my body is and is not mine.⁷⁰¹

Im Unterschied zu dieser allgemeinen Beschreibung ist Yngvilds Körper tatsächlich nicht ihr eigener. Er gehört ihren Peinigern und ist ihnen schutzlos ausgeliefert. Der Frauenkörper wird durch männliche Gewalt „[...] zur Botschaft von Macht, Schrecken und Angst.“⁷⁰² Tacitus berichtet von ähnlichen Strafen bei den Germanen, die allerdings Ehebruch betreffen:

⁶⁹⁶ „Es erscheint mir umso besser“ sagte Karl, „je elender du sie behandelst“.

⁶⁹⁷ „[...] Frau so nackt, dass auf ihr keine gewobenen Maschen zu finden waren; sie war vollkommen blutig.“

⁶⁹⁸ „Sie trug nichts als Knoten. [...] Sie hatte wenig an.“

⁶⁹⁹ Übersetzung von Felicitas Olef-Krafft, zitiert nach Feichtenschlager 2016, 86.

⁷⁰⁰ Scheuble 2005, 163.

⁷⁰¹ Butler 2004, 26.

⁷⁰² Riekenberg 2003, 92.

[P]aucissima in tam numerosa gente adulteria, quorum poena praesens et maritis permissa: accisi crinibus nudatam coram propinquis expellit domo maritus ac per omnem vicum verbere agit; publicate enim pudicitiae nulla venia: non forma, non aetate, non opibus maritum invenerit (Tac. Germ., 19, 1, 99).

„In jenen zahlreichen Stämmen ist Ehebruch sehr selten, seine Bestrafung folgt umgehend und ist den Ehemännern überlassen. Der Ehemann schneidet ihr die Haare ab, verjagt sie nackt in Gegenwart der Verwandten aus dem Haus und treibt sie mit Peitschenhieben durch das ganze Dorf; denn für öffentliche Scham gibt es keine Gnade: Trotz Schönheit, trotz Jugend, trotz Reichtum bekommt sie keinen Ehemann [mehr].“

Yngvilds Misshandlung ist weder zeitgemäß noch steht sie in einem adäquaten Ausmaß zu ihren Vergehen. Karl versucht offensichtlich, ihren Stolz zu brechen, was aber nur durch Beschämung gelingen kann.

Scham ist das Bewußtsein des eigenen Unwerts, das sich unmittelbar in der Haltung ausdrückt. Ihr geht eine Enthüllung voraus, welche den Kern der Persönlichkeit bloßstellt und damit das Selbstwertgefühl so sehr angreift, daß der sich Schämende sich selbst, für kurze Zeit oder gar für immer, aus der Gesellschaft ausschließen möchte.⁷⁰³

Folglich ist öffentliche Demütigung und Entblößung ein geeigneter Weg, um diesen Zustand bei Yngvild hervorzurufen. Diese Art der Strafe ist nicht nur aus dem germanischen Raum bekannt, sondern findet sich beispielsweise auch in der Bibel. Im alten Testament wird ein Vergleich zwischen der Stadt Jerusalem und einer Prostituierten angestellt.

So spricht Gott, der Herr: Weil du deinen Körper schamlos entblößt hast bei der Unzucht mit deinen Liebhabern, mit all deinen abscheulichen Götzen, und weil du ihnen das Blut deiner Kinder hingegeben hast, deshalb will ich alle deine Liebhaber zusammenrufen, denen du gefallen hast, alle, die du geliebt hast, und auch alle, die du verachtet hast. Und wenn ich sie von allen Seiten bei dir zusammengerufen habe, dann entblöße ich vor ihren Augen deine Scham, damit sie deine Scham unverhüllt sehen (Ez., 16, 36f.).

Ein ähnliches Gleichnis ist auch bei Nahum zu finden, wo Gott die Stadt Ninive für ihre Verfehlungen bestrafen will:

Und all das wegen der zahllosen Buhlschaften / der Buhlerin, die von Anmut strahlte, / die in Zauberkünsten Meisterin war; Völker verkaufte sie durch ihr Buhlen, / Stämme durch ihre Zauberei. Nun gehe ich gegen dich vor / - Spruch des Herrn der Heere. Deine Schleppe hebe ich auf / bis über dein Gesicht und lasse die Völker deine Blöße sehen; / die Königreiche sehen deine Schande. Mit Kot bewerfe ich dich, / gebe dich der Verachtung preis / und mache dich zum Schaustück. Dann wird es geschehen: Wer immer dich sieht, / schreckt vor dir zurück und sagt: Verwüstet ist Ninive. Wer zeigt ihr Teilnahme? / Wo soll ich dir einen Tröster suchen? (Nah., 3, 4-7).

Öffentliche Entblößung hat als Ziel, die Person ihrer sozialen Identität zu berauben, die durch den Gegensatz zwischen nacktem Opfer und bekleideten Zuschauern hervortritt.⁷⁰⁴ Sie ähnelt der Vergewaltigung insofern, als das Opfer überwältigt wird und die Blicke der anderen Personen erdulden muss – mit Sartres Worten: „Sehen heißt deflorieren“⁷⁰⁵. Die beschriebenen

⁷⁰³ Vgl. Diebitz 2003, 398.

⁷⁰⁴ Vgl. Kellermann 1999, 49f.; Gernig 2002, 25; Weitbrecht 2011, 338; vgl. Feichtenschlager 2016, 76.

⁷⁰⁵ Sartre 1976, 726.

Wunden intensivieren den literarischen Topos zusätzlich da diese durch ein buchstäbliches *Eindringen* in den Körper hervorgerufen wurden.⁷⁰⁶

In weiterer Folge beklagt sich Yngvilds Käufer bei Karl, ein schlechtes Geschäft gemacht zu haben und dass das Mädchen immer weiterverkauft werden musste, weil niemand sie behalten wollte. Karl entscheidet sich dazu, sie zurückzukaufen. „*Hon lagði þá hendr um háls Karli ok grét, en þat hafði Karl aldri áðr sét, at henni hefði nokkurs fengit, hvat sem at henni hafði borizt*“⁷⁰⁷ (*Svarfd.* c. 27, 204). Jochens sieht die Geste des Umarmens grundsätzlich als Zeichen tiefer Zuneigung, allerdings wird sie in den *Isländersagas* auch von Frauen verwendet, wenn sie Männer um einen Gefallen bitten.⁷⁰⁸ Im vorliegenden Fall handelt es sich eher um Dankbarkeit dafür, dass sie gerettet wurde. Ihr Körper gehört aber nach wie vor nicht ihr selbst, sondern Karl. Dieser fragt im Anschluss erneut nach Skidis Scharte und dieses Mal antwortete sie, dass diese niemals verheilen wird. Das anschließende Bad, das Yngvild erhält, ist ebenfalls eine Parallele zu *Parzival* und *Perceval*. In den beiden kontinentalen Texten symbolisiert es die Reintegration in die Gesellschaft,⁷⁰⁹ wovon man auch bei der Szene in der *Svarfdæla saga* ausgehen kann.

Bei der Episode aus der *Svarfdæla saga* lassen sich außerdem Ähnlichkeiten zu *Märtyrerinnen-Legenden* erkennen, bei denen öffentlicher Entblößung eine zentrale Rolle zukommt.⁷¹⁰ Die Heiligen werden „als Objekt der Begierde öffentlich zur Schau gestellt, dann aber schamhaft verhüllt, und erst dadurch als entsexualisierter und heiliger Körper legitimiert.“⁷¹¹ Yngvilds Körper erfährt diese Entsexualisierung durch ihren Retter Karl. Als ihr Stolz gebrochen ist, versichert er Yngvild, dass er aufhören will sie zu quälen und verspricht, sie zu ihrem Ehemann Skidi nach Irland zu bringen. Doch weder Skidi noch Ljotolf wollen die Frau zurücknehmen (ebd., c. 28, 206f.).

Aus soziologischer Sicht richtet sich die Bestrafung gegen die soziale Teilhabe, indem das Opfer gedemütigt wird.⁷¹² Somit kann Yngvild nie wieder ein vollständiges Mitglied der Gesellschaft werden. Ihr Schicksal ist ungewiss, denn „*sumir segja, at hon hafði tortímt sér af óyndi*“⁷¹³ (ebd., 207). Der angedeutete Selbstmord ist ebenfalls eine nachvollziehbare Konsequenz und lässt sich psychologisch auf das sogenannte *Battered Woman Syndrome* zurückführen, das nach wiederholten traumatischen Erfahrungen auftritt und sich in Form von Depres-

⁷⁰⁶ Vgl. Feichtenschlager 2016, 93.

⁷⁰⁷ „Sie legte daraufhin die Hände um Karls Hals und weinte und Karl hatte es noch nie zuvor gesehen, dass ihr irgendetwas widerfahren war, was ihr so zusetzte.“

⁷⁰⁸ Vgl. Jochens 1995, 71.

⁷⁰⁹ Feichtenschlager 2016, 99.

⁷¹⁰ Weitbrecht 2011, 333.

⁷¹¹ Ebd.

⁷¹² Popitz 1992, 45.

⁷¹³ „Manche sagen, dass sie sich das Leben genommen habe, wegen dem Kummer.“

sion, Schuldgefühlen, Lethargie und Angst manifestiert.⁷¹⁴ Zu den physischen Schmerzen, denen Yngvild ausgesetzt ist, kommt eine psychische Komponente. Es ist erwiesen, dass bei sozialer Ausgrenzung dieselben Gehirnregionen aktiv sind wie bei körperlichen Schmerzen.⁷¹⁵ Einen besonderen Stellenwert nimmt die Beziehung zwischen Täter und Opfer ein. Im Gegensatz zu den Erfahrungen, die man mit Personen teilt, die Ähnliches erlebt haben, ist die Verknüpfung zum Täter immer einzigartig, weil diese komplementärer Natur ist und in einem spezifischen sozialen Umfeld stattgefunden hat.⁷¹⁶ Yngvild „[...] is emblematic of the way men in the sagas use sex to exercise power over each other, although Karl is punishing her precisely for exercising power herself [...]“⁷¹⁷.

Aus narratologischer Sicht stellt der nackte Frauenkörper ein Medium dar, das den RezipientInnen andeutet was Yngvild widerfuhr, als sich die Erzählung Karl widmete. Ihr Körper wird zu einer „semantisierbare[n], codierbare[n] Fläche“⁷¹⁸, anhand derer die Handlung sichtbar wird.

3.3 Physische Misshandlung von Männern durch Frauen

Im zweiten Teil der *Heiðarvíga saga* steht eine Figur namens Bard im Mittelpunkt, die die bestehenden Fehden durch Racheaktionen beendet (*Heið.*, c. 16-38, 264-321). Im Epilog dieser Saga wird erzählt, dass Bard Aud, die Tochter des Goden Snorri, am Thing zur Frau erhielt (ebd., c. 42, 326). Eines Tages ereignet sich ein Zwischenfall:

Svá bar til einn morgin, er þau vǫru úti í skemmu bæði, at Barði vildi sofa, en hon vildi vekja hann ok tekr eitt hægendi litit ok kastar í andlit honum, svá sem með glensi; hann kastaði braut, ok ferr svá nokkurum sinnum; ok eitt sinn kastar hann til hennar ok lætr fylgja hǫndina; hon reiðisk við ok hefir fengit einn stein ok kastar til hans. Ok um daginn eptir drykkju stendr Barðr [upp]⁷¹⁹ ok nefnir sér vátta ok segir skilit við Auði ok segir, at hann vill eigi af henni ofriki taka né ǫðrum mǫnnum [...] (Heið., c. 43, 327).

„So trug es sich eines Morgens zu, als sie beide im Schlafzimmer waren, dass Bard schlafen wollte, aber sie wollte ihn wecken und nahm ein kleines Kissen und warf es ihm als Scherz ins Gesicht. Er warf es weg und so trug es sich einige Mal zu; und einmal warf er nach ihr und ließ die Hand folgen; sie wurde deshalb zornig, nahm einen Stein und warf ihn nach ihm. An dem Tag nach dem Trinkgelage stand Bard auf, benannte sich Zeugen, erklärte sich von Aud geschieden und sagte, dass er weder von ihr noch von anderen Menschen Gewalttätigkeit hinnehmen will.“

Der Ort dieser Szene suggeriert Sexualität, denn die Auseinandersetzung findet im Schlafzimmer statt. Der schlafende Bard wird von seiner Frau gewaltsam geweckt – auch wenn es

⁷¹⁴ Strickland 2001j, 656.

⁷¹⁵ Campbell 2013, 99. Feichtenschlager (2016, 28) macht darauf aufmerksam, dass das „weibliche Täter- und Opfer-Trauma [...] bisher sowohl in der Psychoanalyse als auch in der (mediävistischen) Literaturwissenschaft kaum beachtet worden [ist]“.

⁷¹⁶ von Trotha 1997, 31.

⁷¹⁷ Karras 1992, 300.

⁷¹⁸ Feichtenschlager 2016, 32.

⁷¹⁹ Emendation durch Nordal/Jónsson.

sich lediglich um scherzhafte Gewalt in milderer Ausprägung handelt.⁷²⁰ Für Bard scheint es keine andere Möglichkeit zu geben, als diese Form der Gewalt zu erwidern. Die Situation eskaliert und wird von Aud durch tatsächliche und zielgerichtete Gewalt abgeschlossen. Es entsteht der Eindruck, dass Bard seiner Frau im Bett unterliegt und das hat unweigerlich auch Auswirkungen auf seine gesellschaftliche Stellung als Mann. Er kann diese Gewalttat jedoch nicht übertrumpfen, weil Aud das Recht hätte, sich aufgrund einer Misshandlung von ihm scheiden zu lassen, wie in Rechtstexten⁷²¹ und einer weiteren Saga dargestellt wird.

Eine vergleichbare Szene findet sich in der *Eyrbyggja saga*. Der Bauer Börk verkauft ein Grundstück und verfügt nun über Geld. Diese Gelegenheit ergreift seine Ehefrau Thordis. „*En er Borkr var í brott búinn frá Hegafelli, gekk Þórðís fram ok nefndi sér vátta at því, at hon sagði skilit við Bork, bónda sinn, ok fann þat til foráttu, at hann hafði lostit hana ok hon vildi eigi liggja undir höggum hans*“⁷²² (*Eyrb.*, c. 14, 26). Die Konsequenz der Scheidung ist natürlich, dass der Besitz geteilt wird und Thordis die Hälfte des Geldes erhält (ebd.).

Diese Strategie findet ebenfalls in der *Heiðarvíga saga* Anwendung – hier allerdings von ihrem Ehemann Bard. Aud kam aus einer angesehenen und reichen Familie. „*Eigi er á kveðit, hvé mikit fé henni skyldi heiman fylgja, en líkligt, at vera myndi góðr sómi*“⁷²³ (*Heið.*, c. 42, 326). Es ist denkbar, dass Bard nach der Demütigung im Schlafzimmer überlegt, wie er die Situation für sich gewinnbringend lösen kann. Eventuell hat er sogar absichtlich zur Eskalation der Kissenschlacht beigetragen. Physische Gewalt von Täterinnen wird gesellschaftlich in doppelter Hinsicht negativ bewertet: „Anders als männliches verstößt weibliches Gewalt-handeln [i.e. körperliche Gewalt] sowohl gegen die Rechts- als auch gegen die Geschlechterordnung“⁷²⁴. Bard kann diese Situation also entsprechend ausnutzen. In jedem Fall erhält er aber eine Menge Geld, mit dem er sich ein Schiff kauft, nach Gardariki fährt und Mitglied der Warägergarde wird (ebd., c. 43, 327f.).

Die Szene beinhaltet eine sexuelle Komponente, da sie eine physische Auseinandersetzung zwischen Mann und Frau im Bett beschreibt. Die Unterlegenheit des Mannes führt dazu, dass er nach einer Lösung suchen muss, die seine Lage verbessert. Dies gelingt ihm in diesem Fall auch. Als Beweis für Bards Mannhaftigkeit erwähnt der Autor im Anschluss ex-

⁷²⁰ Für die heutige Zeit liegt eine Metastudie vor, die besagt, dass Männer im Vergleich zu Frauen vermehrt dazu tendieren, ihren Partnerinnen Gewalttätigkeit vorzuwerfen (vgl. Archer 1999, zitiert nach Krahe 2003, 374).

⁷²¹ Vgl. *Grg.*, c. 39-44; vgl. *Gul.*, c. 45.

⁷²² „Aber als Börk zur Abreise von Helgafell bereit war, trat Thordis hervor und benannte sich deshalb Zeugen, weil sie sagte, sich von Börk, ihrem Ehemann, scheiden lassen zu wollen und sie gab als Grund an, dass er sie geschlagen hatte und sie seine Hiebe nicht erdulden wolle.“

⁷²³ „Es wird nicht gesagt, wie groß ihre Mitgift war, aber es ist wahrscheinlich, dass sie ihr viel Ehre brachte.“

⁷²⁴ Vgl. Meuser 2003, 49.

plizit, dass er in die Reihen der Elitesöldner aufgenommen wird. So entsteht bei den LeserInnen kein Zweifel an Bards Männlichkeit.

3.4 Sexuelle Belästigung

Unter den Begriff *sexuelle Belästigung* fallen alle Handlungen mit sexueller Komponente, die einer Person aufgezwungen werden.⁷²⁵ Im vorliegenden Kapitel werden allerdings nur jene Ausprägungen behandelt, die sich nicht in die bereits erwähnten Phänomene integrieren ließen. In den altwestnordischen Rechtstexten sind dazu einige Tatbestände angeführt, die mitunter gravierende Strafen – wie beispielsweise Gesetzlosigkeit – nach sich ziehen können.⁷²⁶ Im Gegensatz zu Jochens, die sexuelle Belästigung im alten Island als Gewalt gegen die Frau betrachtet,⁷²⁷ wird hier Ljungqvists Ansicht vertreten, die besagt, dass es sich dabei um Gewalt gegen die Familienangehörigen handelt⁷²⁸.

3.4.1 Sexuelle Belästigung durch Küsse

Die Entführungen Steingerds durch Wikinger in der *Kormáks saga* wurden bereits in Kapitel 3.1.3.5 besprochen. Interessanterweise geht der ersten eine Szene voraus, in der Kormak Steingerd vor seiner Abreise küsst: „*Þá er þeir váru búnir, ferr Kormákr at finna Steingerði, ok áðr en þau skilja, kyssir Kormákr Steingerði tvá kossa heldr óhrapalliga. Tinteinn vill eigi sváqort hafa*“⁷²⁹ (*Korm.*, c. 24, 291). Zur Wiedergutmachung muss er Thorvald zwei Armreifen geben (ebd.).

Direkt nachdem Kormak Steingerd zum ersten Mal aus den Händen der Seeräuber befreite, küsst er sie vier Mal: „*[S]á hann Steingerði sitja í skemmu einni ok gekk þangat ok sat hjá henni ok talaði við hana ok kyssti hana fjóra kossa*“⁷³⁰ (ebd., 293). Thorvald wird dieses Mal so zornig, dass er Kormak mit gezogenem Schwert bedroht, doch die anderen Frauen können eine physische Auseinandersetzung verhindern (ebd.). Ein paar Tage später trifft Kormak Steingerd erneut: „*[...] ok biðr hana ganga með sér; hon neitar því; þá kippir Kormákr henni at sér; hon kallar til liðs sér [...]*“⁷³¹ (ebd.). Die letzten beiden Vergehen werden durch König Harald bereinigt, indem dieser Kormak Strafen auferlegt.

⁷²⁵ Vgl. Alic 2001, 582.

⁷²⁶ Vgl. Jochens 1995, 32.

⁷²⁷ Jochens 1991b; Jochens 1995, 163.

⁷²⁸ Vgl. Ljungqvist 2015, 432.

⁷²⁹ ‚Als sie dann bereit waren, ging Kormak Steingerd aufsuchen und bevor sie sich aber trennten, küsste Kormak Steingerd zwei Mal ziemlich lange. [Thorvald] Zinnstab missfiel das.‘

⁷³⁰ ‚Er sah Steingerd in einem Haus sitzen, ging dorthin, setzte sich zu ihr, sprach mit ihr und küsste sie vier Mal.‘

⁷³¹ ‚[...] und er bittet sie, mit ihm zu gehen. Sie lehnt es in diesem Fall ab. Darauf zerzt Kormak sie zu sich. Sie rief nach ihren Männern [...].‘

Von Steingerd verrät der Erzähler nicht viel. Ihre Einstellung bezüglich der ersten beiden Küsse wird komplett ausgespart. Bei der dritten Begegnung wehrt sie sich allerdings, indem sie nach den Männern ruft. Doch wenig später sitzt sie wieder bei Kormak und trinkt gemeinsam mit ihm (*Korm.*, c. 25, 295) – sie ist ihm also nicht grundsätzlich feindselig gesonnen. Seine körperlichen Avancen treffen bei ihr jedoch später auf Widerstand. Grundsätzlich sind Küsse nicht als Gewalt zu werten, aber im vorliegenden Fall nötigt Kormak Steingerd dazu, wodurch er indirekt seine Macht über sie demonstriert. Dementsprechend verfügt er über *bindende Aktionsmacht*. In den ersten Szenen wird das Wort *kyssa* verwendet, das grundsätzlich nicht negativ konnotiert ist.⁷³² In der letzten Szene verwendet der Verfasser jedoch das Wort *kippa*, das laut Jochens als gewaltsamer einzustufen ist.⁷³³ Die sexuelle Belästigung steigert sich hier also von zwei Küssen über vier Küsse bis hin zu einem gewaltsamen Kuss. „Zwischen Liebhabern kann es keine stabile Hierarchie geben, denn die Geliebte eines Mannes ist nicht in dem Maß Gegenstand seiner Autorität, wie seine Frau das sein würde.“⁷³⁴ Somit lässt sich erklären, warum Kormak seine Bemühungen steigern muss, denn Steingerd ist nicht seine Frau, weshalb er nicht im vollen Ausmaß über sie verfügen kann. Dadurch besitzt er grundsätzlich keine Macht über sie und muss diesem Umstand entgegenwirken.

3.4.2 [Hann] leggr höfuð í kné henni

In der *Pórðar saga* besucht ein Mann namens Orm Sigrid, die Schwester Thords, gegen dessen Willen. Nachdem Orm drei Tage hintereinander bei Sigrid erscheint, bittet Thord ihn, die Besuche zu unterlassen. Diese Bitte wird jedoch von Orm ignoriert.

[Ormr] sté af hestinum ok batt hann; síðan leggr hann af sér vápnin ok gengr til hennar Sigríðar ok setr hana niðr ok leggr höfuð í kné henni ok leggr hennar hendr í höfuð sér. Hon spurði, hví hann gerði slíkt, – „því at þetta er á móti mínum vilja, eða mantu eigi álykterorð bróður mins?“ (*PSH.*, c. 5, 188).

„Orm stieg vom Pferd ab und band es an. Danach legte er seine Waffen ab, ging zu Sigrid, setzte sie nieder, legte den Kopf in ihren Schoß und legte ihre Hände auf seinen Kopf. Sie fragte, warum er das macht, „denn das ist gegen meinen Willen, oder erinnerst du dich nicht an die letzten Worte meines Bruders?““

Hier ist von Seite der Frau auf jeden Fall Abneigung bemerkbar, denn sie verbalisiert ihr Unbehagen. Den Kopf in den Schoß einer Frau zu legen, wurde im alten Island als sehr intim aufgefasst.⁷³⁵ Als Thord die beiden sieht, bringt er Orm auf der Stelle um (*PSH.*, c. 5, 188).

⁷³² Fritzner 1867, 380; Cleasby/Vigfússon 1957, 367; Baetke 1965-1968, 355.

⁷³³ Jochens 1995, 70.

⁷³⁴ Harvey 1997, 125.

⁷³⁵ Vgl. Jochens 1995, 70.

3.4.3 Conclusio zu sexueller Belästigung

Zunächst stellt sich die Frage, warum die Männer in diesen Szenen Frauen überhaupt belästigen. Ihr vorrangiges Ziel ist es nicht, diese zu demütigen. Es ist naheliegender, dass sie damit ihre Männlichkeit gegenüber anderen Männern demonstrieren wollen.⁷³⁶ Nachdem derartiges Verhalten sowohl am Europäischen Kontinent als auch auf Island als Beleidigung der männlichen Familienangehörigen aufgefasst wurde,⁷³⁷ müssen derartige Aktionen eher als *lozierende Gewalt* in psychischer Form vom Typ des *Attentates* aufgefasst werden. Aus christlicher Sicht war dieses Verhalten jedenfalls verpönt, was auch erklären würde, warum beinahe sämtliche Täter in den *Isländersagas* erschlagen werden oder zumindest sehr hohe Strafen erhalten.⁷³⁸ Warum Männer im alten Island dieses Verhalten trotzdem praktizierten, lässt sich womöglich durch die evolutionäre Psychologie erklären:

But even when persuasion rather than force is the weapon of choice, the only thing that impresses the females, in many of the species where they get to choose, is the quality of a male's sperm, which is all he will ever contribute to the partnership. However elaborate the signaling, it is always aimed at communicating that one attribute.⁷³⁹

4. Fazit

Um die Sagas verstehen zu können, ist es wichtig, sie im Kontext des christlichen Einflusses zu betrachten. In der vorliegenden Arbeit wurde anhand einiger Episoden gezeigt, dass die Autoren mit ihren Figuren entsprechend christlich-moralischen Werten umgehen. Personen, die sich nicht gemäß christlichen Moralvorstellungen verhalten, sterben in den *Isländersagas* oft einen unrühmlichen Tod. Den Texten scheint also eine gewisse erzieherische Funktion inhärent zu sein: „The thirteenth-century clerical authors of the literary sagas, set in ancient times, provided models intended to improve the sexual behavior of their audiences“⁷⁴⁰. Das gilt vor allem für die monogame Ehe und die dazugehörige Treue der Partner. Sexuelle Übergriffe entsprechen nicht dem Prinzip der Einvernehmlichkeit, weshalb es nicht verwunderlich scheint, dass Figuren wie Grettir kein ‚happy end‘ zuteil wird. Aber auch Frauen werden für moralische Grenzüberschreitungen bestraft. Yngvild muss in der *Svarfdæla saga* unter anderem dafür büßen, dass sie Beihilfe zur Ermordung von Karls Vater leistete. Weil sie sich ihrem Mann nicht unterordnet und damit auch das ihr seit der biblischen Schöpfungsgeschichte zugedachte Rollenbild überschreitet, wird sie versklavt und misshandelt, bis ihr Wille gebrochen ist und sie den Platz einnimmt, der ihr in der Gesellschaft des alten Island zugedacht

⁷³⁶ Vgl. Moore 1994; Harvey 1997, 125.

⁷³⁷ Vgl. Jochens 1980, 380; Curry 2011, 179.

⁷³⁸ Vgl. Jochens 1995, 34.

⁷³⁹ Seabright 2012, 58.

⁷⁴⁰ Jochens 1980, 377.

ist. „In sexualpsychologischer Hinsicht lässt sich eine körperliche Überlegenheit des Mannes in Kombination mit Macht und Begehren festhalten, die einer moralischen Überlegenheit der Frau diametral gegenübersteht.“⁷⁴¹

Andererseits erfüllen die *Isländersagas* vermutlich auch die Funktion, Gewalt im kollektiven Gedächtnis zu behalten: „Erst durch das erinnernde Erzählen wird die Gewalttat aus dem unmittelbaren Erleben des Körpers und dem meist schnell vorübergehenden Moment des Schmerzes in die zeitlich längere Dimension von Macht und Herrschaft transferiert.“⁷⁴²

Die von Reichert angenommenen Triebkräfte von Helden altnordischer Literatur⁷⁴³ konnten im Rahmen dieser Arbeit auf ihre Praxistauglichkeit überprüft werden. Die Triebkräfte, die dabei für das untersuchte Textcorpus herausgearbeitete wurden, unterscheiden sich geringfügig von jenen, die er allgemein für altnordische Texte nennt. Für die Untersuchung zu Sexualität und Gewalt in den *Isländersagas* verspricht eine Anordnung der Triebkräfte in Gestalt einer hierarchischen Struktur größeren Erkenntnisgewinn. Grundlegende Triebe sind dabei Basis und Voraussetzung für hierarchisch höhergestellte. Die Triebhierarchie der Handlungen der Sagahelden stellt sich wie folgt dar:

Angst lässt sich in den *Isländersagas* als grundlegender Auslöser für Handlungen verstehen. Besonders wirkungsmächtig ist dabei die Angst, einem anderen Akteur unterlegen zu sein. Im Großen und Ganzen kann dieser Urtrieb in jeder der untersuchten Passagen als Auslöser für einen Konflikt angesehen werden. Das betrifft im Besonderen männliche Charaktere, deren Handlungsweise maßgeblich von zwei Ängsten geprägt ist: 1. die Angst, von jemand anderem übertroffen zu werden und 2. Angst, dass die im Moment vorhandene Macht geschmälert wird. Die Ängste der Frauenfiguren sind deutlich schwieriger festzumachen, da den LeserInnen Einblicke in die Innenleben der Akteurinnen grundsätzlich verwehrt werden und somit auch deren Motivationsstrukturen weitgehend im Dunkeln bleiben. Ljot aus der *Vatnsdæla saga* scheint Angst davor zu haben, ihren Sohn zu verlieren. Die Angst Gudruns aus der *Laxdæla saga* ähnelt hingegen eher jener der männlichen Figuren und beruht auf Machtverlust und möglichem Ressourcenmangel.

Als Folge von (Verlust-)Angst zeigen sich Missgunst und Neid, allerdings meist nur temporär, bis sie in weiteren Triebkräften bzw. Handlungen aufgehen. Sowohl männliche als auch weibliche Figuren reagieren damit auf Situationen, in denen sie Gefahr laufen, von jemand anderem übertroffen zu werden. Erst durch Neid oder Missgunst erhält Angst ihre Zielgerichtetheit. Es wird ein Sündenbock gesucht, auf den man seine eigenen Gefühle in weiterer

⁷⁴¹ Feichtenschlager 2016, 85.

⁷⁴² Riekenberg 2003, 89.

⁷⁴³ Vgl. Reichert 2000, 137.

Folge projizieren kann. Dabei handelt es sich um sogenannte Abwehrmechanismen, die darauf abzielen, „unlustvolle Gefühle, Affekte, Wahrnehmungen etc. vom Bewusstsein fern zu halten bzw. sie ‚in Schach zu halten‘“⁷⁴⁴.

Nachdem der Angst durch Missgunst oder Neid ein Ziel gegeben wurde, kann sie sich in Form von Wut äußern. Männerfiguren, wie Thorbjörn aus der *Hávarðar saga* oder Eyjolf aus der *Gísla saga*, wurden von Frauen gedemütigt und fühlen sich daher in ihrer Macht geschmälert. Sie misshandeln den weiblichen Figuren diese Überlegenheit, die sie für sich selbst beanspruchen. Dies führt zu Wut und dem Versuch, die entstandenen Emotionen durch gewaltsame Handlungen zu entladen. In den *Isländersagas* kann sich diese Wut auch in Form von sexueller Gewalt äußern: „Legal marriage, established concubinage, aggressive sexual behavior toward women from their own class, unlimited access to slaves, and availability of female workers and servants provided abundant outlets“⁷⁴⁵.

Diese psychischen *Abwehrmechanismen* verhindern eine Lösung des eigentlichen Konfliktes,⁷⁴⁶ wodurch in weiterer Folge ein zentrales literarisches Element der *Isländersagas* in Erscheinung tritt: die Rache.

Man muss davon ausgehen, dass es im alten Island – besonders zur Landnahmezeit – einen deutlichen Überschuss an Männern und dementsprechend einen Mangel an Frauen gab.⁷⁴⁷ Dieser Umstand macht Frauen zu einer noch knapperen Ressource, als sie es aus biologischer Sicht bereits sind und verschärft somit den Wettkampf unter Männern. Nachdem soziale Realitäten auch die Kunstformen einer Gesellschaft beeinflussen und diese im Gegenzug wiederum auf die Gesellschaft wirken,⁷⁴⁸ ist es schwierig zu beurteilen, wieviel Realitätsgehalt die Szenen mit *gewaltsamem Geschlechtsverkehr* aufweisen. Auf der anderen Seite ist auch unklar, wie viele gesellschaftliche Phänomene keinen Niederschlag im Textcorpus der *Isländersagas* gefunden haben. Dementsprechend ist es grundsätzlich nicht möglich, Aussagen dazu mit der gebotenen Zuverlässigkeit zu tätigen. Die analysierten Beispiele legen jedoch nahe, dass der Frauenmangel auf Island die Ausprägung eines patriarchalen Systems intensiviert, wodurch Frauenfiguren in den *Isländersagas* häufig die Opfer von sexuell motivierter, physischer Gewalt wurden.

⁷⁴⁴ Mentzos 1982, 60.

⁷⁴⁵ Jochens 1995, 36.

⁷⁴⁶ Mentzos 1982, 60.

⁷⁴⁷ Mundal 2001, 242.

⁷⁴⁸ Seabright 2012, 44.

5. Bibliographie

5.1 Primärliteratur

(Abkürzungen von Reihentiteln sind bei der Sekundärliteratur aufgelöst)

- Bárð.* = Bárðar saga snæfellsáss. In: Harðar saga etc., ed. Þórhallur Vilmundarson/Bjarni Vilhjálmsson (= ÍF 13; Reykjavík 2009), 101-172.
- Beck H. 1997 = Laxdœla Saga. Die Saga von den Leuten aus dem Laxardal, tr. Heinrich Beck (= Saga Bib.an.Lit. [5]; München et al. 1997).
- Bödl 1999 = Die Saga von den Leuten auf Eyr. Eyrbyggja Saga, tr. Klaus Bödl (= Saga Bib.an.Lit. [7]; München et al. 1999).
- BjH.* = Bjarna saga Hítðelakappa. In: Borgfirðinga sǫgur, ed. Sigurður Nordal/Guðni Jónsson (= ÍF 3; Reykjavík 1938), 111-211.
- Boer 1900 = Grettis saga Ásmundarsonar, ed. R[ichard] C[onstant] Boer (= ASB 8; Halle/Saale 1900).
- Broschart et al. 1985 = Jürgen Broschart et al., Kjalnesinga saga und Jökuls Þátrr Búasonar (Essen 1985).
- Bussbücher* = Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche: nach handschriftlichen Quellen dargestellt, ed. Hermann Joseph Schmitz (Mainz 1883).
- Caes. *Gall.* = Der Gallische Krieg. De Bello Gallico, ed./tr. Otto Schönberg (= Sammlung Tusculum; Berlin 42013).
- Chest. Beat. Pap.* = Chester Beatty Papyrus 1. In: Late Egyptian Stories, ed. A[lan] H. Gardner (= Bibliotheca Aegyptiaca 1; Brüssel 1932).
- Clem. Al. *Protr.* = Clemens Alexandrinus, Protepticus. In: Protepticus und Paedagogus, ed. Otto Stählin (= Die griechischen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. I: Clemens Alexandrinus; Leipzig 1905), 1-86.
- Decam.* = Giovanni Boccaccio, Das Dekameron, ed./tr. Karl Witte (München 1964).
- Der nackte Bote* = Der Stricker, Der nackte Bote. In: Der Stricker: Fünfzehn kleine Verserzählungen mit einem Anhang: Der Weinschwelg, ed. Hanns Fischer (= Altdutsche Textbibliothek 53; Tübingen 1960), 97-107.
- Dorminger 1980 = Der gallische Krieg, ed. Georg Dorminger (= Sammlung Tusculum; München 61980).
- Dpl.* = Droplaugarsona saga. In: Austfirðinga sǫgur, ed. Jón Jóhannesson (= ÍF 11; Reykjavík 1950), 137-180.
- Eyrb.* = Eyrbyggja saga, In: Eyrbyggja saga. Grœnlendinga sǫgur, ed. Einar Ólafur Sveinsson/Matthías Þórðarson (= ÍF 4; Reykjavík 1935), 3-186.
- Eg.* = Egils saga Skalla-Grímssonar, ed. Sigurður Nordal (= ÍF 2; Reykjavík 1933), 3-300.
- Eir.* = Eiríks saga rauða. In: Eyrbyggja saga. Grœnlendinga sǫgur, ed. Einar Ólafur Sveinsson/Matthías Þórðarson (= ÍF 4; Reykjavík 1935), 195-237.
- Ez.* = Ezechiel. In: Die Bibel in der Einheitsübersetzung der heiligen Schrift. Online im Internet: <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/bibel/ez16.html#36> (Stand: 13.12.2017).
- Finnb.* = Finnboga saga ramma. In: Kjalnesinga saga etc., ed. Jóhannes Halldórsson (= ÍF 14; Reykjavík 1959), 253-340.
- Flj.* = Fljótsdœla saga. In: Austfirðinga sǫgur, ed. Jón Jóhannesson (= ÍF 11; Reykjavík 1950), 215-296.
- Flóam.* = Flóamanna saga. In: Harðar saga etc., ed. Þórhallur Vilmundarson/Bjarni Vilhjálmsson (= ÍF 13; Reykjavík 2009), 231-327.
- Fbr.* = Fóstbrœðra saga. In: Vestfirðinga sǫgur, ed. Björn K[arel] Þórólfsson/Guðni Jónsson (= ÍF 6; Reykjavík 1943), 121-276.

- Frost.* = Den ældre Frostathings-Lov [= Frostupingsløg]. In: Norges gamle love. I: Gamle Norske Lover eldre enn 1263, ed. R[udolph] Keyser/P[eter] A[ndreas] Munch (Christiania 1846), 119-258.
- Gesta Dan.* = Saxo Grammaticus, Gesta Danorum, ed. Alfred Holder (Strassburg 1886).
- Gesta Hamb.* = Adam von Bremen, Bischofsgeschichte der Hamburger Kirche. In: Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches, ed./tr. Werner Trillmich. (= Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 11; Darmstadt 1968), 137-499.
- Gesta Hen. Quint.* = Gesta Henrici Quinti, ed./tr. Frank Taylor (Oxford 1975).
- Gísl.* = Gísla saga Súrssonar. In: Vestfirðinga sögur, ed. Björn K[arel] Þórolfsson/Guðni Jónsson (= ÍF 6; Reykjavík 1943), 3-118.
- Glúm.* = Víga-Glúms saga. In: Eyfirðinga sögur, ed. Jónas Kristjánsson (= ÍF 9; Reykjavík 1950), 3-98.
- Grg.* = Grágás. Islændernes lovbog i fristatens tid. I-II: Text. III-IV: Oversættelse, ed. Vilhjálmur Finsen (Kjøbenhavn 1852).
- Gr.* = Grettis saga Ásmundarsonar. In: Grettis saga Ásmundarsonar. Bandamanna saga, ed. Guðni Jónsson (= ÍF 7; Reykjavík 1936), 3-290.
- Gul.* = Den ældre Gulathings-Lov [= Gulapingsløg]. In: Norges gamle love. I: Gamle Norske Lover eldre enn 1263, ed. R[udolph] Keyser/P[eter] A[ndreas] Munch (Christiania 1846), 1-110.
- Gullþ.* = Þorskfirðinga saga [= Gull-Þóris saga]. In: Harðar saga etc., ed. Þórhallur Vilmundarson/Bjarni Vilhjálmsson (= ÍF 13; Reykjavík 2009), 175-227.
- Hallfr.* = Hallfreðar saga. In: Harðar saga etc., ed. Þórhallur Vilmundarson/Bjarni Vilhjálmsson (= ÍF 13; Reykjavík 2009), 135-200.
- Harð.* = Harðar saga Grímkelssonar. In: Harðar saga etc., ed. Þórhallur Vilmundarson/Bjarni Vilhjálmsson (= ÍF 13; Reykjavík 2009), 3-97.
- Háv.* = Hávarðar saga Ísfirðings. In: Vestfirðinga sögur, ed. Björn K[arel] Þórolfsson/Guðni Jónsson (= ÍF 6; Reykjavík 1943), 291-358.
- Heið.* = Heiðarvíga saga. In: Borgfirðinga sögur, ed. Sigurður Nordal/Guðni Jónsson (= ÍF 3; Reykjavík 1938), 215-328.
- Hrólf.* = Hrólf's saga kraka, ed. Desmond Slay (= EA 1; København 1960).
- IbnF.* = Heinz Joachim Graf, Orientalische Berichte des Mittelalters über die Germanen. Eine Quellensammlung (Krefeld 1971).
- IK + Nr.* = Karl Hauck et al., Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit (= Münstersche Mittelalterschriften 24,1-3; München 1985-1989). I,1: Einleitung. I,2; II,1; III,1: Ikonographischer Katalog: Text. I,3; II,2; III,2: Ikonographischer Katalog: Tafeln. [IV:] Morten Axboe et al., Katalog der Neufunde. In: Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit – Auswertung und Neufunde, ed. Wilhelm Heizmann/Morten Axboe (= RGAE 40; Berlin – New York 2011), 893-999.
- Iwein* = Hartmann von Auer, Iwein, ed./tr. Thomas Cramer (Berlin – New York 2001).
- Kjaln.* = Kjalnesinga saga In: Kjalnesinga saga, etc., ed. Jóhannes Halldórsson (= ÍF 14; Reykjavík 1959), 3-44.
- Korm.* = Kormáks saga. In: Vatnsdæla saga etc., ed. Einar Ólafur Sveinsson (= ÍF 8; Reykjavík 1939), 203-302.
- Krók.* = Króka-Refs saga. In: Kjalnesinga saga etc., ed. Jóhannes Halldórsson (= ÍF 14; Reykjavík 1959), 119-160.
- Laxd.* = Laxdæla saga. In: Laxdæla saga, ed. Einar Ólafur Sveinsson (= ÍF 5; Reykjavík 1934), 3-248.

- Ljósv.* = Ljósvetninga saga. In: Ljósvetninga saga etc., ed. Björn Sigfússon (= ÍF 10; Reykjavík 1940), 3-106.
- Mon. Germ. Hist.* = Monumenta Germaniae Historica. Legum Sectio II: Capitula Regum Francorum, ed. Alfredus Boretius (Hannover, 1890), 94.
- Nah.* = Nahum. In: Die Bibel in der Einheitsübersetzung der heiligen Schrift. Online im Internet: <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/bibel/nah3.html#4> (Stand: 13.12.2017).
- Nib.* = Das Nibelungenlied. Text und Einführung. Nach der St. Galler Handschrift, ed. Hermann Reichert (Berlin – New York ²2017).
- Nik.* = Nikolaus saga Erkibyskups. In: Heilagra manna sögur II, ed. C[arl] R[ikard] Unger (Christiania 1877).
- Nj.* = Brennu-Njáls saga, ed. Einar Ólafur Sveinsson (= ÍF 12; Reykjavík 1954), 5-480.
- Parz.* = Wolfram von Eschenbach, Parzival, ed. Eberhard Nellmann, tr. Dieter Kühn. I: Buch I-XI. II: Buch XII-XVI. (= Deutscher Klassiker Verlag im Taschenbuch 7; Frankfurt/Main ⁴2015).
- Perc.* = Chrétien de Troyes, Le Roman de Perceval ou Le Conte du Graal, ed. Keith Busby (Tübingen 1993).
- Plat. Symp.* = Platon, Symposion ed./tr. Thomas Paulsen/Rudolf Rehn (= RUB 18435; Stuttgart 2006).
- Plut. Mul. Virt.* = Plutarchus, Mulierum virtutes. In: Moralia II, ed. Wilhelm Nachstädt et al. (Leipzig ²1971), 225-272.
- Reykd.* = Reykdæla saga. In: Ljósvetninga saga etc., ed. Björn Sigfússon (= ÍF 10; Reykjavík 1940), 151-242.
- Schier 1996 = Egils Saga. Die Saga von Egill Skalla-Grimsson, tr. Kurt Schier (= Saga Bib.an.Lit. [4]; München et al. 1996).
- Seelow 1998 = Die Grettis Saga, tr. Hubert Seelow (= Saga Bib.an.Lit. [6]; München et al. 1998).
- Sigþogl.* = Sigurðar saga þögla. In: Late medieval icelandic romances IV: Saulus saga ok Nikanors, Sigurðar saga þögla, ed. Agnete Loth (= EA 23; Copenhagen 1964), 93-251.
- Skism.* = Snorri Sturluson, Skáldskaparmál, ed. Anthony Faulkes. I: Introduction, Text and Notes (London 1998).
- Svarfd.* = Svarfdæla saga. In: Austfirðinga sögur, ed. Jón Jóhannesson (= ÍF 11; Reykjavík 1950), 129-208.
- Tac. Germ.* = Griechische und lateinische Quellen zur Frühgeschichte Mitteleuropas bis zur Mitte des 1. Jahrtausends u[nserer] Z[eit] II: Tacitus Germania, ed./tr. Richard Perl (= Schriften und Quellen der alten Welt 73, 2; Berlin 1990).
- Tud. Roy. Proc.* = Tudor Royal Proclamations I, ed. P[aul] L. Hughes (New Haven 1964).
- Vatn.* = Vatnsdæla saga. In: Vatnsdæla saga etc., ed. Einar Ólafur Sveinsson (= ÍF 8; Reykjavík 1939), 3-131.
- Vigl.* = Víglundar saga. In: Kjalnesinga saga etc., ed. Jóhannes Halldórsson (= ÍF 14; Reykjavík 1959), 63-116.
- Vogt 1921 = Vatnsdæla saga, ed. Walter Heinrich Vogt (= ASB 16; Halle/Saale 1921).
- Völs.* = Völsunga saga, ed. Olsen (= SUGNL 36; København 1906-1908.).
- Þidr.* + Nr. = Þidriks saga af Bern, ed. Henrik Bertelsen. I-II (= SUGNL 34, 1-2; København 1905-1911).
- Þórð.* = Þórðar saga hreðu. In: Kjalnesinga saga etc., ed. Jóhannes Halldórsson (= ÍF 14; Reykjavík 1959), 163-247.
- ÞSH.* = Þorsteins saga Síðu-Hallssonar. In: Austfirðinga sögur, ed. Jón Jóhannesson (= ÍF 11; Reykjavík 1950), 299-320.

5.2 Sekundärliteratur

- Ainslie Hight 1928-1929. = Geo[rge] Ainslie Hight, Psychology in the Icelandic Sagas. In: Saga = Book of the Viking Society for northern research 10 (Coventry 1928-1929), 69-74.
- Alice 2001 = Margaret Alic, Sexual Abuse. In: GEPsych., 582-584.
- Almgren 1934 = Oscar Almgren, Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden, tr. Sigrid Vransken (Frankfurt/Main 1934).
- Almqvist 1965 = Bo Almqvist, Norrön niddiktning: traditionshistoriska studier i versmaga. I: Nid mot furstar (= Nordiska texter och undersökningar 21; Stockholm etc. 1965).
- Almqvist 2002 = B[o] Almqvist, Nið. In: RGA XXI (2002), 139-143.
- Althoff 2011 = Gerd Althoff, Kulturen der Ehre – Kulturen der Scham. In: Kasten et al. 2011, 47-60.
- Andersen 1977 = Jørgen Andersen, The Witch on the Wall. Medieval erotic sculpture in the British Isles (Copenhagen 1977).
- Andersson 1967 = Theodore M. Andersson, Icelandic Family Saga. An analytical reading (Cambridge 1967).
- Andersson 1969 = Theodore M. Andersson, Some ambiguities in Gísla saga. A Balance Sheet. In: Bibliography of Old Norse-Icelandic Studies 1968 (Copenhagen 1969), 7-42.
- Anzieu 1991 = Didier Anzieu, Das Haut-Ich (Frankfurt/Main 1991).
- ASB + Nr. = Altnordische Saga-Bibliothek. 1-27 (Halle/Saale 1892-1929).
- Archer 1999 = J. Archer, Assessment of the reliability of the Conflict Tactics Scale. In: Journal of Interpersonal Violence 14 (1999), 1263-1289.
- Arendt 1970 = Hannah Arendt, On Violence (New York 1970).
- Baetke 1965-1968 = Walter Baetke, Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur (Berlin 1965-1968).
- Bagerius 2013 = Henric Bagerius, Romance and Violence. Aristocratic Sexuality in Late Medieval Iceland. In: Mirator 14 (2013), 79-96.
- Bagerius 2001 = Henric Bagerius, I genusstrukturens spänningsfält. In: Arkiv för nordisk filologi 116 (2001), 21-63.
- Bailey 1983 = Richard N. Bailey, Apotropaic Figures in Milan and North-West England. In: Folklore 94 (1983), 113-117.
- Bainton 1960 = Roland H. Bainton, Christian Attitudes Toward War and Peace: A Historical and Critical Evaluation (Nashville 1960).
- Bandlien 2001 = Bjørn Bandlien, Å finne den rette: Kjærlighet, individ og samfund i norrøn middelalder (Oslo 2001), 46-48.
- Beck H. 1989 = H[einrich] Beck, Eiríks saga rauða. In: RGA VII (Berlin – New York 1989), 57f.
- Beck K. 2014 = Kurt Beck, Sexualität. In: WB d. Soz., 422-425.
- Berger A. 1979 = Alan J[ohn] Berger, Text and Sex in Gísla Saga. In: Gripla 3 (1979), 163-168.
- Berger J. 1972 = John Berger, Ways of Seeing (New York 1972).
- Berner 2010 = Wolfgang Berner, Sexualität und Gewalt. In: Psychotherapeut 55 (2010), 113-120.
- Boatcă 2003 = Manuela Boatcă, Kulturcode Gewalt. In: Lamnek/Boatcă 2003, 55-70.
- Boatcă/Lamnek 2003 = Manuela Boatcă/Siegfried Lamnek, Gegenwartsdiagnosen zu Gewalt im Geschlechterverhältnis. In: Lamnek/Boatcă 2003, 13-33.
- Böhme 2011 = Hartmut Böhme, Urszenen der Scham. In: Kasten et al. 2011, 27-31.

- Bödl 2011 = Klaus Bödl, Realität und Mythos der Vínlandsagas. In: IS [V], ed. ders. et al. (Frankfurt/Main 2011), 170-194.
- Bourdieu 2005 = Pierre Bourdieu, Die männliche Herrschaft (Frankfurt/Main 2005).
- Brady 1975 = Elizabeth Brady, Towards a happier history: women and domination. In: Domination, ed. Alkis Kontos (Toronto – Buffalo 1975), 17-31.
- Breitling 1990 = Gisela Breitling, Der verborgene Eros: Weiblichkeit und Männlichkeit im Zerrspiegel der Künste (Frankfurt/Main 1990).
- Bridges et al. 2010 = Ana [sic!] J. Bridges et al., Aggression and Sexual Behavior in Best-Selling Pornography Videos: A Content Analysis Update. In: Violence Against Women 16 (2010), 1065-1085.
- Brittnacher 2002 = Hans Richard Brittnacher, Über Pornographie und Obszönität. Oder: Vom Altern der Begriffe. In: Nacktheit. Ästhetische Inszenierungen im Kulturvergleich, ed. Inge Stephan/Sigrid Weigel (= Literatur – Kultur – Geschlecht. Studien zur Kulturgeschichte 17; Köln etc. 2002), 47-66.
- Brownmiller 1975 = Susan Brownmiller, Against Our Will: Men, Women and Rape (New York 1975).
- Brundage 1987 = James A. Brundage, Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe (Chicago 1987).
- Brunner 1999 = Horst Brunner, Der Krieg im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Gründe, Begründungen, Bilder, Bräuche, Recht, ed. ders. (Wiesbaden 1999).
- Bumke 1986 = Joachim Bumke, Höfische Kultur: Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter. I-II (München 1986).
- Burgwinkle 2002 = William E. Burgwinkle, Sodomy, Masculinity, and Law in Medieval Literature. France and England, 1050–1230 (= Cambridge Studies in Medieval Literature; New York 2004).
- Butler 1990 = Judith Butler, Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity (New York 1990).
- Campbell 2013 = Anne Campbell, A mind of her own. The evolutionary psychology of women (Oxford 2013).
- Cherry 1992 = Stella Cherry, A Guide to Sheela-na-Gigs (Dublin 1992).
- Clark 2007 = David Clark, Revisiting the Gísla Saga: Sexual Themes and Heroic Past. In: Journal of English and Germanic Philology 106 (2007), 492-515.
- Classen 2011 = Albrecht Classen, Sexual Violence and Rape in the Middle Ages: A Critical Discourse in Premodern German and European Literature (= Fundamentals of Medieval and Early Modern Culture 7; Berlin – New York 2011).
- Cleasby/Vigfússon 1957 = Richard Cleasby/Guðbrandur Vigfússon, An Icelandic-English Dictionary (Oxford 1957).
- Clover 1986 = Carol J. Clover, Hildigunnr's lament. In: Structure and Meaning, ed. John Lindow et al. (Odense 1986), 141-183.
- Clover 1993 = Carol J. Clover, Regardless of Sex: Men, Women, and Power in Early Northern Europe. In: Speculum 68 (1993), 363-387.
- Cook 1993 = Robert Cook, Grettis saga Ásmundarsonar. In: MSc (New York 1993), 241-243.
- Cuklanz 2000 = Lisa M. Cuklanz, Rape on Prime Time Television, Masculinity and Sexual Violence (Philadelphia 2000).
- Curry 2011 = Anne Curry, The Theory and Practice of Female Immunity in the Medieval West. In: Sexual Violence in Conflict Zones From the Ancient World to the Era of Human Rights, ed. Elizabeth D. Heineman (Philadelphia – Oxford 2011), 173-188.
- Damsholt 1984 = Anna Damsholt, The Role of Icelandic Women in the Sagas and in the Production of Homespun Cloth. In: Scandinavian Journal of History 9 (1984), 147-188.

- Dane 2003 = Gesa Dane, Zwischen den Zeilen – hinter den Kulissen. Zur literarischen Darstellung von Vergewaltigung. In: Hilbig 2003, 187-195.
- Davis 2016 = Kathy Davis, Bared breasts and body politics. In: *European Journal of Women's Studies* 23 (2016), 233-236.
- de Vries 1941 = Jan de Vries, *Altnordische Literaturgeschichte I-II* (= Grundriß der german[ischen] Philologie 15-16; Berlin 1941, repr. Berlin – New York ³1999).
- de Vries 1962 = Jan de Vries, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch* (Leiden ²1962, repr. Leiden – Boston – Köln ⁴2000).
- Diebitz 2003 = Stefan Diebitz, Schamlosigkeit und Gewalt. In: *Archiv für Kulturgeschichte* 85 (2003), 393-411.
- Doblhofer 1994 = Georg Doblhofer, *Vergewaltigung in der Antike* (Stuttgart – Leipzig 1994).
- Dost 1963 = Oskar Paul Dost, *Psychologie der Notzucht* (Hamburg 1963).
- Dronke 1981 = Ursula Dronke, The role of sexual themes in Njáls saga. In: *The Dorothea Coke memorial lecture in Northern studies delivered at University College London 27 May 1980* (London 1981), 3-31.
- EA = *Editiones Arnarnaganae*, 1- (Copenhagen 1960-).
- Eckstein 1929-1930 = F[riedrich] Eckstein, Entblößung. In: *HDA II* (1929-1930), 846-849.
- Edelmann 2012 = R[obert] J. Edelmann, Embarrassment and Blushing. In: *EHB*, 24-31.
- Einarsson 1938 = Stefan Einarsson, The Freydis-Incident in Eiriks saga rauda, Ch. 11. In: *Acta Philologica Scandinavica* 12 (1938), 246-256.
- Eming 2003 = Jutta Eming, Mediävistik und Psychoanalyse. In: *Codierungen von Emotionen im Mittelalter. Emotions and Sensibilities in the Middle Age*, ed. Stephen C. Jaeger/Ingrid Kasten (Berlin – New York 2003), 31-44.
- EHB = *Encyclopedia of Human Behavior*, ed. V[ilayanur] S[ubramanian] Ramachandran (Oxford ²2012).
- Ehrismann 1992 = Otfrid[-Reinald] Ehrismann, Disapproval, Kitsch, and the Process of Justification: Brünhild's Wedding Nights. In: *Waz sider da geschach*, ed. Werner Wunderlich (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik 465; Göppingen 1992), 167-177.
- Estrich 1987 = Susan Estrich, *Real Rape: How the Legal System Victimises Women Who Say No* (Cambridge 1987).
- Feichtenschlager 2016 = Martina Feichtenschlager, *Entblößung und Verhüllung. Inszenierungen weiblicher Fragilität und Verletzbarkeit in der mittelalterlichen Literatur* (= *Aventiuren* 11; Göttingen 2016).
- Fjalldal 1998 = Magnús Fjalldal, *The Long Arm of Coincidence The Frustrated Connection Between ‚Beowulf‘ and ‚Grettis saga‘* (Toronto 1998).
- Freitag 1998 = Barbara Freitag, A New Light on the Sheela-na-gig. In: *Éire-Ireland* 33-34 (1998), 50-69.
- Freitag 2004 = Barbara Freitag, *Sheela-na-gigs: unravelling an enigma* (London – New York 2004).
- Freud 1942 = Sigmund Freud, Die Traumdeutung. Über den Traum. In: *Gesammelte Werke, chronologisch geordnet II/III*, ed. Anna Freud (Frankfurt/Main ⁸1942).
- Fritzner 1867 = Johan Fritzner, *Ordbog over det gamle norske Sprog* (Kristiania 1867).
- Frye 2005 = Richard N. Frye, *Ibn Fadlan's Journey to Russia. A Tenth Century Traveler from Baghdad to the Volga River* (New Jersey 2005).
- Gaca 2011 = Kathy L. Gaca, Girls, Women and the Significance of Sexual Violence in Ancient Warfare. In: *Sexual Violence in Conflict Zones From the Ancient World to the Era of Human Rights*, ed. Elizabeth D. Heineman (Philadelphia – Oxford 2011), 73-88.
- Gahleitner 2003 = Silke Brigitta Gahleitner, Geschlechterspezifische Aspekte sexueller Gewalterfahrung. In: Hilbig 2003, 217-230.

- Galtung 1981 = Johan Galtung, Strukturelle Gewalt: Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung, tr. Hedda Wagner (Reinbeck/Hamburg ³1981).
- Gelling/Davidson 1969 = Peter Gelling/Hilda Ellis Davidson, The Chariot of the Sun and other Rites and Symbols of the Bronze Age (London 1969).
- GEPsych. = The Gale Encyclopedia of Psychology, ed. Bonnie Strickland (Detroit ²2001).
- Gernig 2002 = Kerstin Gernig, Bloß nackt oder nackt und bloß? Zur Inszenierung der Entblößung. In: Nacktheit. Ästhetische Inszenierungen im Kulturvergleich, ed. Inge Stephan/Sigrid Weigel (= Literatur – Kultur – Geschlecht. Studien zur Kulturgeschichte 17; Köln etc. 2002), 7-30.
- Ghiselin 1973 = Michael T[enant] Ghiselin, Darwin and Evolutionary Psychology: Darwin initiated a radically new way of studying behavior. In: Science 179 (1973), 964-968.
- Gilchrist 2005 = Roberta Gilchrist, Unsexing the body: sexuality of medieval religious women. In: Archaeologies of Sexuality, ed. Robert Schmidt/Barbara Voss (London – New York 2005), 89-103.
- Gimbutas 1974 = Marija Gimbutas, The Gods and Goddesses of Old Europe (London 1974).
- Gíslason 2009 = Kári Gíslason, Within and without family in the Icelandic Sagas. In: Journal of the Australian and New Zealand Association for Medieval and Early Modern Studies 26/1 (2009), 13-33.
- Glauser 1983 = Jürg Glauser, Isländische Märchensagas. Studien zur Prosaliteratur im spätmittelalterlichen Island. In Beiträge zur nordischen Philologie 12, red. Oskar Bandle et al. (Basel – Frankfurt/Main 1983).
- Glauser 2011 = Jürg Glauser, Island. Eine Literaturgeschichte (Stuttgart – Weimar 2011).
- Glendinning 1970 = Robert Glendinning, Grettis saga and European Literature in the Late Middle Ages. In: Mosaic 4 (1970), 49-61.
- Goodman 2005 = Amy Goodman, Nobel Peace Laureate Wangari Maathai on the Environment, the War in Iraq, Debt and Women's equality (2005). Online im Internet: https://www.democracynow.org/2005/3/8/nobel_peace_laureate_wangari_maathai_on (Stand: 20.6.2018).
- Graf 1974 = Fritz Graf, Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit (= Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 33; Berlin – New York 1974).
- Gravdal 1991 = Kathryn Gravdal, Ravishing Maidens. Writing Rape in Medieval French Literature and Law (= New Cultural Studies Series; Philadelphia 1991).
- Gschwantler 1975 = O[tto] Gschwantler, Bekehrung und Bekehrungsgeschichte In: RGA II, 175-205.
- Guest 1937 = Edith Guest, Ballyvourney and Its Sheela-na-gig. In: Folklore 48 (1937), 374-384.
- Hägg 2000 = I[nga] Hägg, Kleidung: Wikingerzeit. In: RGA XVI (Berlin – New York 2000), 618-625.
- Hall/Merritt 1996 = John R. Clark Hall/Herbert D. Merrit, A concise Anglo-Saxon Dictionary (Toronto ⁴1996).
- Harper 2013 = Kyle Harper, From Shame to Sin The Christian Transformation of Sexual Morality in Late Antiquity (Cambridge 2013).
- Harvey 1997 = Penelope Harvey, Die geschlechtliche Konstitution von Gewalt. Eine vergleichende Studie über Geschlecht und Gewalt. In: von Trotha, 122-138.
- HDA + Nr. = Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, ed. Eduard Hoffmann-Krayer/Hanns Bächtold-Stäubli I-IX; Register X (Berlin – Leipzig 1927-1942).
- Healicon 2016 = Alison Healicon, The Politics of Sexual Violence. Rape, Identity and Feminism (New York 2016).

- Heller 1958 = Rolf Heller, Die literarische Darstellung der Frau in den Isländersagas (Halle/Saale 1958).
- Hermann 2003 = Dieter Hermann, Gewalttätige Männer und gewaltlose Frauen? Eine kultursoziologische Erklärung geschlechterspezifischer Unterschiede. In: Lamnek/Boatcă 2003, 354-368.
- Hilbig 2003 = Frauen und Gewalt. Interdisziplinäre Untersuchungen zu geschlechtsgebundener Gewalt in Theorie und Praxis, ed. Antje Hilbig (Würzburg 2003).
- Hoffmann-Krayer 1927 = E[duard] Hoffmann-Krayer, Biene. In: HDA I (1927), 1226-1252.
- Holthausen 1962 = Ferdinand Holthausen, Altenglisches etymologisches Wörterbuch (= Germanische Bibliothek 2. Reihe; Heidelberg ²1962 repr. ³1974).
- IF + Nr. = Íslenzk fornrit. 1- (Reykjavík 1933-).
- Imbusch 2002 = Peter Imbusch, Der Gewaltbegriff. In: Internationales Handbuch der Gewaltforschung, ed. Wilhelm Heitmeyer/John Hagan (Wiesbaden 2002), 26-57.
- IS + Nr. = Isländersagas, ed. Klaus Bödl et al. [I-IV: Íslendingasögur und Íslendingaþættir. V:] Texte und Kontexte (Frankfurt/Main ³2011).
- Jakobsson 2005 = Á[rmann] Jakobsson, Senna. In: RGA XXVIII (2005), 168-172.
- Jesch 1991 = Judith Jesch, Women in the Viking age (Rochester 1991).
- Jochens 1980 = Jenny Jochens, The Church and Sexuality in medieval Iceland. In: Journal of medieval history 6/4 (1980), 377-392.
- Jochens 1991a = Jenny Jochens, Old Norse Magic and Gender: þátr þorvalds ens Víðförla. In: Scandinavian Studies 63 (1991), 305-317.
- Jochens 1991b = Jenny Jochens, The Illicit Love Visit: An Archaeology of Old Norse Sexuality. In: Journal of the History of Sexuality 1 (1991), 357-392.
- Jochens 1995 = Jenny Jochens, Women in Old Norse Society (Ithaca 1995).
- Johns 1989 = Catherine Johns, Sex or Symbol? Erotic Images of Greece and Rome (London 1989).
- Jørgensen 1967 = Jens Ulf Jørgensen, Nidingsverk. In: KLNMI XII (1967), 299-303.
- Karras 1992 = Ruth Mazo Karras, Servitude and sexuality in medieval Iceland. In: From Saga to Society, ed. Gísli Pálsson (Hisarlik 1992), 289-304.
- Karras 2005 = Ruth Mazo Karras, Sexuality in Medieval Europe. Doing unto Others (New York 2005).
- Kasten et al. 2011 = Scham und Schamlosigkeit. Grenzverletzungen in Literatur und Kultur der Vormoderne, ed. Ingrid Kasten et al. (= Trends in Medieval Philology 21; Berlin – Boston 2011).
- Kellermann 1999 = Kellermann, Karina, Entstellt, verstümmelt, gezeichnet – Wenn höfische Körper aus der Form geraten. In: Die Formel und das Unverwechselbare. Interdisziplinäre Beiträge zu Topik, Rhetorik und Individualität, ed. Iris Denneler (Frankfurt/Main 1999), 39-58.
- Kellermann 2003 = Karina Kellermann, Entblößung. Die poetologische Funktion des Körpers in Tugendproben der Artusepik. In: Das Mittelalter 8 (2003), 102-117.
- Kelly 1996 = Eamonn P. Kelly, Sheela-na-Gigs: Origins and Functions (Dublin 1996).
- Ker 1908 = W[illiam] P[aton] Ker, Epic and Romance: Essays on Medieval Literature (London 1908).
- Kersten 2002 = Joachim Kersten, Jugendgewalt und Gesellschaft. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 44 (2002), 14-20.
- Kingsley 2013 = Patrick Kingsley, Protesters across Egypt call for Mohamed Morsi to go. Online im Internet: <https://www.theguardian.com/world/2013/jun/30/mohamed-morsi-egypt-protests> (Stand: 20.06.2018).

- KLNM + Nr. = Kulturhistorisk leksikon för nordisk middelalder fra vikingetid til reformat-ionstid. I-XXII (København 1956–1978).
- Kluge/Lutz 1898 = F[riedrich Kluge/F[rederick] Lutz, English Etymology (Strassburg 1898).
- Kluge/Seebold 1989 = Friedrich Kluge/Elmar Seebold, Etymologisches Wörterbuch der deut-schen Sprache (Berlin – New York ²²1989).
- Kohut 2012 = T[aylor] Kohut/W[illiam] A[rthur] Fischer, Pornography In: EHB, 132-139.
- Koloma/Schlichte 2014 = Teresa Koloma/Klaus Schlichte, Theorien der Gewalt zur Einfüh-rung (Hamburg 2014).
- König 2002 = Oliver König, Von geil bis gemütlich. Vergesellschaftete Nacktheit. In: Nackt-heit. Ästhetische Inszenierungen im Kulturvergleich, ed. Inge Stephan/Sigrid Weigel (= Literatur – Kultur – Geschlecht. Studien zur Kulturgeschichte 17; Köln etc. 2002), 31-46.
- Krafft 1991 = Chrétien de Troyes, Le Roman de Perceval ou Le Conte du Graal. Der Per-cevalroman oder die Erzählung vom Gral, ed./tr. Felicitas Olef-Krafft (Stuttgart 1991).
- Krahé 2003 = Barbara Krahé, Aggression von Männern und Frauen in Partnerschaften: Unter-schiede und Parallelen. In: Lamnek/Boatcă 2003, 369-383.
- Kraß 2006 = Andreas Kraß, Geschriebene Kleider. Höfische Identität als literarisches Spiel (= Bibliotheca Germanica 50; Tübingen – Basel 2006).
- Kristjánsson 1994 = Jónas Kristjánsson, Eddas und Sagas. Die mittelalterliche Literatur Is-lands (Hamburg 1994).
- Kroonen 2013 = Gus Kroonen, Etymological dictionary of Proto-Germanic (Leiden 2013).
- Künzel 2003 = Christine Künzel, „Sie hielt, weiß ich, die Augen bloß zu“. Vergewaltigung im Schlaf vor dem Hintergrund literarischer und juristischer Traditionen der Bagatellisie-rung. In: Hilbig 2003, 171-185.
- Lamnek 2000 = S[iegfried] Lamnek, Gewalt. In: Soziologie-Lexikon, ed. Gerd Reinhold et al. (München – Wien ⁴2000), 230-236.
- Lamnek/Boatcă 2003 = Geschlecht – Gewalt – Gesellschaft, ed. Siegfried Lamnek/Manuela Boatcă (= Otto-von-Freising-Tagung der katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt 4; Opladen 2003).
- Lane 2001 = Lara Lynn Lane, Sex differences. In: GEPSych., 577f.
- Langer 1999 = Dieter Langer, Sexualität. In: In: Psychologie-Lexikon, ed. Uwe Tewe/Wildgrude Klaus (München – Wien ²1999), 347-351.
- Laqueur 1990 = Thomas Laqueur, Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud (Cambridge 1990).
- Lawing 2014 = Sean B. Lawing, The Forest Pleas of Rockingham: A (Re)Discovered In-stance of Sculptural Níð?. In: European Journal of Scandinavian Studies 44 (2014), 20-42.
- Leuschner/Scheithauer 2014 = Vincenz Leuschner/Herbert Scheithauer, Aggression. In: WB d. Soz., 13f.
- Matthews/Matthews 1997 = John Matthews/Caitlín Matthews, Lexikon der keltischen Mytho-logie, ed./tr. Michael Görden et al. (Weyarn 1997).
- LexMa = Lexikon des Mittelalters, ed. Robert Auty et al. I-IX; [X] Register (München – Zü-rich 1980-1999).
- Lienert 2002 = Elisabeth Lienert, Zur Diskursivität der Gewalt in Wolframs Parzival. In: Wolfram von Eschenbach – Bilanzen und Perspektiven. Eichstätter Kolloquium 2000, ed. Wolfgang Haubrichs et al. (= Wolfram Studien 17; Berlin 2002), 223–245.
- Ljungqvist 2015 = Fredrik Charpentier Ljungqvist, Rape in the Icelandic Sagas. In: Journal of Family History 40 (2015), 431-447.

- Lorenzer 1974 = Alfred Lorenzer, Die Wahrheit der psychoanalytischen Erkenntnis. Ein historisch-materialistischer Entwurf (Frankfurt/Main 1974).
- Lundgreen 2000 = M[ichael] Lundgreen, Kormáks saga. In: RGA XVII (2000), 253-256.
- MacKillop 1998 = James MacKillop, Sheela-na-gig. In: A dictionary of celtic mythology (Oxford 1998), 340.
- Markey 1972 = Thomas L. Markey, Nordic niðvísur. An Instance of Ritual Inversion? In: Mediaeval Scandinavia 5, 7-18.
- McTurk 2003 = Rory McTurk, Snorri Sturluson's Skáldskaparmál and Chaucer's House of Fame. In: Runica – Germanica – Mediaevalia, ed. Wilhelm Heizmann/Astrid van Nahl (= RGAE 37 ; Berlin – New York 2003), 418-429.
- Mayerhofer-Llanes 2005 = A[ndrea] Mayerhofer-Llanes, Seide. In: RGA XXVIII (2005), 121-124.
- Mellaart 1976 = James Mellaart, Çatal Hüyük; a neolithic Town in Anatolia (London 1976).
- Mellaart 1970 = James Mellaart, Excavations at Haçılar (Edinburgh 1970).
- Mentzos 1982 = Stavros Mentzos, Neurotische Konfliktverarbeitung. Einführung in die psychoanalytische Neurosenlehre unter Berücksichtigung neuer Perspektiven (Frankfurt/Main 1982), 60-72.
- Meulengracht Sørensen 1983 = Preben Meulengracht Sørensen, The unmanly man. Concepts of sexual defamation in early Northern society, tr. Joan Turville-Petre (Odense 1983).
- Meulengracht Sørensen 1986 = Preben Meulengracht Sørensen, Murder in marital bed. An attempt at understanding a crucial scene in Gísla saga. In: Structure and Meaning in Old Norse Literature, ed. John Lindow et al. (Odense 1986), 235-263.
- Meuser 2003 = Michael Meuser, Gewalt als Modus von Distinktion und Vergemeinschaftung. Zur Ordnungsbildenden Funktion von männlicher Gewalt. In: Lamnek/Boatcă 2003, 37-54.
- Meyer 1940 = Herbert Meyer, Ehe und Eheauffassung der Germanen. In: Festschr. Ernst Heymann. I: Rechtsgeschichte (Weimar 1940), 1-51.
- Misri 2011 = Deepti Misri, ‚Are You a Man?‘ Performing Naked Protest in India. In: Signs: Journal of Women in Culture and Society 36 (2011), 603-625.
- Moore 1994 = Henrietta Moore, The Problem of Explaining Violence in the Social Sciences. In: Sex and Violence: Issues in Representation and Experience, ed. Penelope Harvey/Peter Gow (London 1994), 138-155.
- Motz 1963 = Lotte Motz, Female Characters of the Laxdoela Saga. In Monatshefte [University of Wisconsin] 55 (1963), 162-166.
- Motz 1993 = Lotte Motz, The Beauty and the Hag (= Philologica Germanica 15; Wien 1993).
- MSc = Medieval Scandinavia: An Encyclopedia, ed. Philip Pulsiano et al. (= Garland Encyclopedias of the Middle Ages 1 = Garland Reference Library of the Humanities 934; New York – London 1993).
- Müller 1998 = Müller Jan-Dirk, Spielregeln für den Untergang. Die Welt des Nibelungenlieds (Tübingen 1998).
- Müller 2011 = Jan-Dirk Müller, Scham und Ehre. Zu einem asymmetrischen Verhältnis in der höfischen Epik. In: Kasten et al. 2011, 61-96.
- Mulvey 1975 = Laura Mulvey, Visual Pleasure and Narrative Cinema. In: Screen 16 (1975), 6-18.
- Mundal 2001 = Else Mundal, The Double Impact of Christianization for Women in Old Norse Culture, tr. Anna Torday Gulden. In: Gender and Religion: European Studies, ed. K[ari] E[lisabeth] Børresen et al. (Roma 2001), 237-253.
- Murray 1934 = M[argaret] A. Murray, Female Fertility Figures. In: The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland 64 (1934), 93-100.

- Naumann 1998 = H[ans] P[eter] Naumann, Grágás. In: RGA XII (1998), 569-573.
- Ólason 2011 = Vésteinn Ólason, Die Isländersagas. Im Dialog mit der Wikingerzeit, tr. Angela Schramberger (Kiel 2011).
- Oliver 2016 = Kelly Oliver, Hunting Girls: Sexual violence from „The Hunger Games“ to campus rape (New York 2016).
- ONP 1989- = Ordbog over det norrøne prosasprog A Dictionary of Old Norse Prose. I- (København 1989-). Suchabfrage online im Internet: <http://onp.ku.dk> (Stand: 9.10.2017).
- Orel 2003 = Vladimir Orel, A Handbook of Germanic Etymology (Leiden – Boston 2003).
- Ottermann 2003 = Ralf Ottermann, Geschlechterdividenden in Gewaltdiskursen. In: Lamnek/Boatcă 2003, 163-178.
- Pálsson 1974 = Hermann Pálsson, Death in Autumn. Tragic elements in early Icelandic fiction. In: Bibliography of Old Norse-Icelandic Studies 1973 (Copenhagen 1974), 7-39.
- Paul 2002 = Hermann Paul, Deutsches Wörterbuch. Bedeutungsgeschichte und Aufbau unseres Wortschatzes (Tübingen ¹⁰2002).
- Payer 1986 = Pierre J. Payer, Early medieval regulations concerning marital sexual relations. In: Journal of medieval history 6 (1980).
- Phelpstead 2007 = Carl Phelpstead, Size Matters: Penile Problems in Sagas of Icelanders. In: Exemplaria 19 (2007), 420-437.
- Pinker 2002 = Steven Pinker, The Blank Slate. The modern Denial of Human Nature (New York 2002).
- Plé 2014 = Bernhard Plé, Risiko. In: WB. d. Soz., 409f.
- Popitz 1992 = Heinrich Popitz, Phänomene der Macht (Tübingen 1992).
- Power 2012 = Rosemary Power, Iona's Sheela-na-gig and Its Visual Context. In: Folklore 123 (2012), 330-354.
- Price 2005 = N[eil] Price, Sexualität. In: RGA XXVIII (2005), 244-257.
- Quinn 2005 = Judy Quinn, Women in Old Norse Poetry and Sagas. In: A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture. In: A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture, ed. Rory McTurk (Malden 2005), 518-535.
- Rancière 1989 = Jacques Rancière, „The Nights of Labor: The Workers' Dream in Nineteenth-Century France, tr. John Drury. (Philadelphia 1989).
- Rauchfleisch 2006 = Udo Rauchfleisch, Tiefenpsychologische Grundlagen der Beratung. In: Handbuch Psychologische Beratung., ed. Christoph Steinebach (Stuttgart 2006), 163-174.
- Reemtsma 2012 = Jan Philipp Reemtsma, Trust and Violence, tr. Dominic Bonfiglio (Princeton – Oxford 2012).
- Reichert 1995 = H[ermann] Reichert, Frau. In: RGA IX (1995), 477-508.
- Reichert 2000 = Hermann Reichert, Snorri und Sigmund Freud. In: Erzählen im mittelalterlichen Skandinavien 1, ed. Robert Nedoma (= Wiener Studien zur Skandinavistik 3; Wien 2000), 117-143.
- RGA = Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, ed. Heinrich Beck, et al. ²¹I-XXXV; Register I-II (Berlin – New York 1973-2008).
- RGAE = Reallexikon der Germanischen Altertumskunde Ergänzungsbände, ed. Heinrich Beck, et al. 1- (Berlin – New York 1986-).
- Rhoades 2010 = Georgia Rhoades, Decoding the Sheela-na-gig. In: Feminist Formations 22 (2010), 167-194.
- Riekenberg 2003 = Michael Riekenberg, Stichworte über Gewaltkulturen und Narrativität in Lateinamerika. In: Lamnek/Boatcă 2003, 85-99.

- Roberts/McMahon 2000 = Jack Roberts/Johanne McMahon, *The Sheela-Na-Gigs of Ireland & Britain: The Divine Hag of the Christian Celts* (Blackrock 2000).
- RUB = Reclams Universal-Bibliothek (Leipzig – Stuttgart).
- Russel 1975 = Frederick H. Russell, *The Just War in the Middle Ages* (Cambridge 1975).
- Saga Bib.an.Lit. + Nr. = Saga. Bibliothek der altnordischen Lit[eratur], ed. Kurt Schier [1-8] (München et al. 1996-1999).
- Sahner 2014a = Heinz Sahner, Gewalt. In: *WB d. Soz.*, 154f.
- Sahner 2014b = Heinz Sahner, Macht. In: *WB d. Soz.*, 278f.
- Salime 2014 = Zakia Salime, Sex(t)ing Revolution, Femen-izing the Public Square: Aliaa Magda Elmahdy, Nude Protest, and Transnational Feminist Body Politics 40 (2014), 41-52.
- Sanyal 2009 = Mithu M[elanie] Sanyal, Vulva. Die Enthüllung des unsichtbaren Geschlechts (Berlin – Wagenbach 2009).
- Sartre 1976 = Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuche einer phänomenologischen Ontologie* (Reinbeck/Hamburg 1976).
- Sauckel 2014 = Anita Sauckel, *Die literarische Funktion von Kleidung in den Íslendingasögur und Íslendingaþættir* (= *RGAE* 83; Berlin – New York 2014).
- Scheuble 2005 = Robert Scheuble, mannes manheit, vrouwen meester. Männliche Sozialisation und Formen der Gewalt gegen Frauen im Nibelungenlied und in Wolframs von Eschenbach Parzival (= *Kultur, Wissenschaft, Literatur: Beiträge zur Mittelalterforschung* 6; Frankfurt/Main 2005).
- Schott 1986 = Clausdieter Schott, Germ[anisches] und d[eu]t[sches] Recht: Ehe. In: *LexMA* III, 1629f.
- Seabright 2012 = Paul Seabright, *The War of the Sexes* (Princeton 2012).
- Seligmann 1927 = S[iegfried] Seligmann, Auge. In: *HDA* I (1927), 679-701.
- Sieg 1966 = Gerd Sieg, Die Zweikämpfe der Isländersagas. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 95 (1966), 1-27.
- Simek 2003 = Rudolf Simek, Körper und Körperinszenierungen wikingischer „Vorzeit“ in der altnordischen Literatur. In: *Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung* 8, ed. Karina Kellermann (Berlin 2003), 92-101.
- Simek/Pálsson 2007 = Rudolf Simek/Hermann Pálsson, *Lexikon der altnordischen Literatur. Die mittelalterliche Literatur Norwegens und Islands* (= Kröners Taschenausgabe 490; Stuttgart 2007).
- Sinnott/Rabin 2012 = J[an] D[yn]da Sinnott/J[oa]n S. Rabin, Sex Roles. In: *EHB*, 411-417.
- Sofsky 1997 = Wolfgang Sofsky, Gewaltzeit. In: von Trotha 1997a, 102-121.
- Soz. Psych. Lex. = Sozialpsychologie-Lexikon, ed. Günter Wiswede (München 2004).
- Speidel 2004 = Michael P. Speidel, *Ancient Germanic Warriors. Warrior Styles from Trajan's Column to Icelandic Sagas* (London – New York 2004).
- Spierenburg 1998 = Pieter Spierenburg, Masculinity, Violence and Honor: An Introduction. In: *Men and Violence. Gender, Honor, and Rituals in Modern Europe and America*, ed. ders. (Ohio 1998), 1-29.
- Splett 1993 = Jochen Splett, *Althochdeutsches Wörterbuch. Analyse der Wortfamilienstrukturen des Althochdeutschen, zugleich Grundlegung einer zukünftigen Strukturgeschichte des deutschen Wortschatzes. I, 1: Einleitung, Wortfamilien A-L* (Berlin – New York 1993).
- Spreitzer 1999 = Brigitte Spreitzer, Fallstrick Frau. Weiblichkeit, Tod und Teufel im Mittelalter. In: *du guoter töt. Sterben im Mittelalter – Ideal und Realität*, ed. Markus Wenninger (Klagenfurt 1998), 319-346.

- Stadter 1965 = Philip [sic!] A. Stadter, *Plutarch's Historical Methods. An Analysis of the Mulierum Virtutes* (Cambridge – Massachusetts 1965).
- Stockhorst 2003 = Stefanie Stockhorst, *Offene Obszönität*. In: *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik* 59 (2003), 215-234.
- Strickland 2001a = Bonnie Strickland, *Competition*. In: *GEPsych.*, 142f.
- Strickland 2001b = Bonnie Strickland, *Heterosexuality*. In: *GEPsych.*, 302f.
- Strickland 2001c = Bonnie Strickland, *Homosexuality*. In: *GEPsych.*, 306f.
- Strickland 2001d = Bonnie Strickland, *Libido*. In: *GEPsych.*, 387.
- Strickland 2001e = Bonnie Strickland, *Motivation*. In: *GEPsych.*, 440f.
- Strickland 2001f = Bonnie Strickland, *Pornography*. In: *GEPsych.*, 505.
- Strickland 2001g = Bonnie Strickland, *Rape*. In: *GEPsych.*, 536f.
- Strickland 2001h = Bonnie Strickland, *Sexuality*. In: *GEPsych.*, 585f.
- Strickland 2001i = Bonnie Strickland, *Psychosexual Stages*. In: *GEPsych.*, 521-523.
- Strickland 2001j = Bonnie Strickland, *Violence*. In: *GEPsych.*, 656-658.
- SUGNL = *Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur*. 1-67 (København 1880-1956).
- Thompson 1996 = N. S. Thompsom, *Chaucer, Boccaccio, and the Debate of Love: A Comparative Study of The Decameron and The Canterbury Tales* (Oxford 1996).
- Uecker 2004 = Heiko Uecker, *Geschichte der altnordischen Literatur* (= RUB 17647; Stuttgart 2004).
- Vitz 1997 = Evelyn Birge Vitz, *Rereading Rape in Medieval Literature. Literary, Historical, and Theoretical Reflections*. In: *The Romanic Review* 88 (1997), 1-26.
- von Kossak/Stockhorst 1999 = Wolfgang von Kossak/Stefanie Stockhorst, *Sexuelles und wie es zu Wort kommt. Die Frage nach dem Obszönen in den Liedern Oswalds von Wolkenstein*. In: *Daphnis* 28 (1999), 1-33.
- von Olberg 2000 = G[abriele] von Olberg, *Kebse*. In: *RGA XVI* (2000), 347-352.
- von Trotha 1997a = *Soziologie der Gewalt*, ed. Trutz von Trotha (= *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderhefte* 37; Opladen – Wiesbaden, 1997).
- von Trotha 1997b = Trutz von Trotha, *Zur Soziologie der Gewalt*. In: von Trotha 1997a, 9-56.
- Wahlgren 1993 = Erik Wahlgren, *Vinland Sagas*. In: *MSc*, 704f.
- Walde 1910 = Alois Walde, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch* (Heidelberg ²1910).
- Walde 1930 = Alois Walde, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*, ed. Julius Pokorny. I-III (Berlin – Leipzig 1930, repr. 1973).
- Walker 1983 = Barbara Walker, *The Woman's Encyclopedia of Myths and Secrets* (San Francisco 1983).
- Weir/Jerman 1986 = Anthony Weir/James Jerman, *Images of Lust: Sexual Carvings on Medieval Churches* (London – New York 1986).
- Weitbrecht 2011 = Julia Weitbrecht, *Entblößung, Scham und Heiligung in den Märtyrerinnenlegenden des Mittelalters und in Hugos von Langenstein Martina*. In: *Kasten et al.* 2011, 330-350.
- Whaley 1999 = D[iana] Whaley, *Hallfreðar saga*. In: *RGA XIII* (1999), 427-431.
- Winter 1983 = Urs Winter, *Frau und Göttin: Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Götterbild im alten Israel und dessen Umwelt* (Freiburg 1983).
- Wiswede 2004a = Günter, Wiswede, *Abergläubisches Verhalten*. In: *Soz. Psych. Lex.*, 1.
- Wiswede 2004b = Günter, Wiswede, *Macht, soziale*. In: *Soz. Psych. Lex.*, 360-362.
- Wiswede 2004c = Günter, Wiswede, *Sexualität*. In: *Soz. Psych. Lex.*, 501-503.
- Wöhrle 1995 = Georg Wöhrle, *Hypnos, der Allbezwinger. Eine Studie zum literarischen Bild des Schlafs in der griechischen Antike* (Stuttgart 1995).

- Wolf G. 2011 = Gerhard Wolf, Diskursivierung der Scham im Erec und im Walewein. In: Scham und Schamlosigkeit. Grenzverletzung in Literatur und Kultur der Vormoderne, ed. Katja Gvozdeva/Hans Rudolf Velten (= Trends in Medieval Philology 21; Berlin 2011), 131-158.
- Wolf K. 1996 = Kirsten Wolf, Amazons in Vínland. In: Journal of English and Germanic Philology 95 (1996), 469-485.
- WB d. Soz. = Wörterbuch der Soziologie, ed. Günter Endruweit et al. (= UTB 8566; München³2014).
- Würth 2000 = St[efanie] Würth, Isländersagas. In: RGA XV (2000), 511-517.
- Þorsteinsson 1963-1964 = Björn Þorsteinsson, Some Observations on the Discoveries and the Cultural History of the Norsemen. In: Saga-Book of the Viking Society 16 (1963-1964), 173-91.

6. Anhang

6.1 Abkürzungsverzeichnis

(Hier wird auf die grammatikalisch bedingte Groß- und Kleinschreibung verzichtet. Abkürzungen von Werktiteln sind in der Bibliographie aufgelöst).

| | | | |
|-------------|-----------------|--------------|------------------|
| aisl. | altisländisch | lit. | litauisch |
| ae. | altenglisch | ne. | neuenglisch |
| an. | altnordisch | lat. | lateinisch |
| awn. | altwestnordisch | urgerm. | urgermanisch |
| franz. | französisch | uridg. | urindogermanisch |
| ir. | irisch | urn. | urnordisch |
| kymr. | kymrisch | | |

6.2 Abbildungsverzeichnis

6.2.1 Quellenverzeichnis der Abbildungen:

- Abb. 1:** Relief in Çatal Höyük (Mellaart 1967, Abb. 28).
- Abb. 2:** Tonfigur aus Haçılar (<https://encrypted-tbn0.gstatic.com/images?q=tbn:ANd9GcRVIU2CdkJUT0vmvWGd66goWiF6ZwIR54sVrioxpJr-MtkG7TBREw> Stand: 2.9.2018).
- Abb. 3:** Stempelsiegel aus Susa (Winter, Abb. 334).
- Abb. 4:** Felszeichnung von Diäsen/Brastad (Almgren 1934, Abb. 60).
- Abb. 5:** Felszeichnung von Bohuslän (Gelling/Davidson 1969, Abb. 25).
- Abb. 6:** Felszeichnung von Bohuslän (Gelling/Davidson 1969, Abb. 33).
- Abb. 7:** Zylindersiegel aus Ur (Winter 1983, Abb. 333).
- Abb. 8:** Felszeichnung von Bohuslän (Gelling/Davidson 1969, Abb. 35).
- Abb. 9:** Bildstein von Smiss (Mutz 1993, Abb. 2).
- Abb. 10:** Goldbrakteat von Bifrons-B (IK 23).
- Abb. 11:** Daxlanden-Scheibefibel-B (IK 232).
- Abb. 12:** Goldbrakteat von Nebenstedt (I)-B (IK 128).
- Abb. 13:** Goldbrakteat von Nebenstedt (II)-B (IK 129,1).
- Abb. 14:** Goldbrakteat von Allesø-B (IK 13,1).
- Abb. 15:** Goldbrakteat aus Darum (IV)-B (IK 129,2).
- Abb. 16:** Syrisches Zylindersiegel (Winter 1983, Abb. 292).
- Abb. 17:** Syrisches Zylindersiegel (Mutz 1993, Abb. 11) (= Barrelet 1955, Abb. 13,d).
- Abb. 18:** Sheela-na-gig von Kilpeck (https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/2b/Milano%2C_Castello_sforzesco_-_Donna_impudica_sec._XII_-_da_Porta_Tosa_-_Foto_Giovanni_Dall%27Orto_6-gen-2007_-_01.jpg Stand: 2.9.2018).
- Abb. 19:** Eugène Delacroix, La Liberté guidant le peuple (https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/5/5d/Eug%C3%A8ne_Delacroix_-_Le_28_Juillet._La_Libert%C3%A9_guidant_le_peuple.jpg/1920px-Eug%C3%A8ne_Delacroix_-_Le_28_Juillet._La_Libert%C3%A9_guidant_le_peuple.jpg Stand: 2.9.2018).
- Abb. 20:** Frauenfigur am Porta Tosa in Milan (https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/2b/Milano%2C_Castello_sforzesco_-_Donna_impudica_sec._XII_-_da_Porta_Tosa_-_Foto_Giovanni_Dall%27Orto_6-gen-2007_-_01.jpg Stand: 2.9.2018).
- Abb. 21:** Édouard Manet, Olympia (https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/c/ca/Edouard_Manet_-_Olympia_-_Google_Art_Project.jpg/1920px-Edouard_Manet_-_Olympia_-_Google_Art_Project.jpg Stand: 2.9.2018).
- Abb. 22:** Entblößte Protestantinnen vor der Ägyptischen Botschaft in Stockholm (<https://www.solveisraelsproblems.com/wp-content/uploads/2012/12/Sharia-nude-protest.jpg> Stand: 2.9.2018).

6.2.2 Abbildungen:

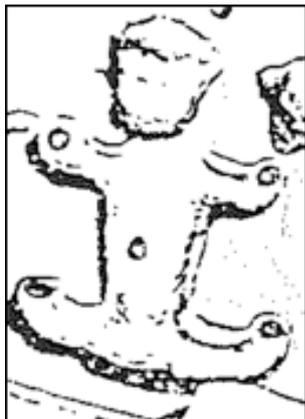


Abb. 1



Abb. 2



Abb. 3

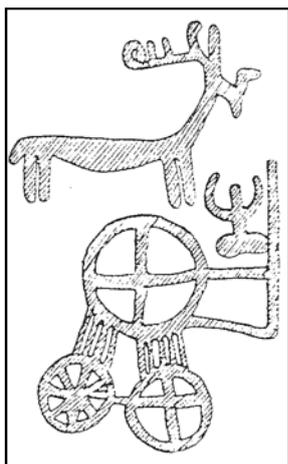


Abb. 4

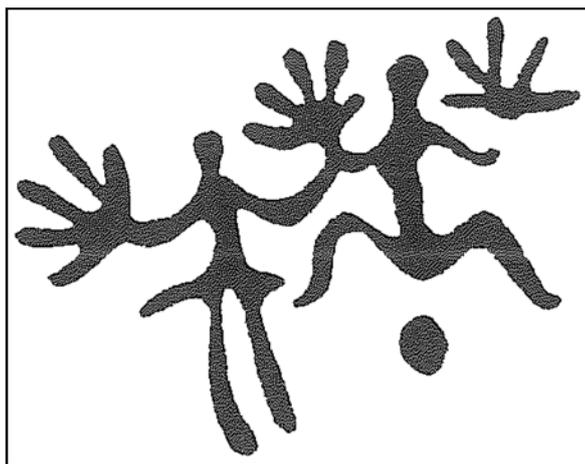


Abb. 5



Abb. 6

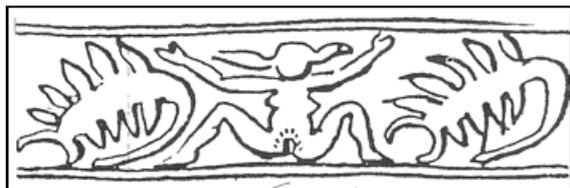


Abb. 7



Abb. 8



Abb. 9



Abb. 10



Abb. 11



Abb. 12



Abb. 13

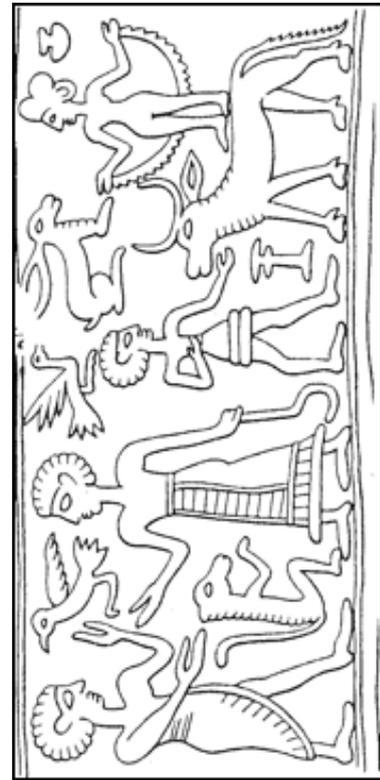


Abb. 16



Abb. 14



Abb. 15



Abb. 17



Abb. 18



Abb. 19



Abb. 20



Abb. 21



Abb. 22

6.3 Tabellen und Übersichten

6.3.1 Wortkonkordanz zu psychischer Gewalt gegen Männer

| Wort | Belege | Σ |
|------------------------------|--|----|
| <i>argr</i> | <i>Flóam.</i> c. 24; <i>Gr.</i> c. 15 | 2 |
| <i>erga</i> | <i>Hrafnk.</i> c. 8 | 1 |
| <i>ergi</i> | <i>Gísl.</i> c. 18 | 1 |
| <i>griðníðingr</i> | <i>Frost.</i> ² c. 5, c. 9; <i>Gr.</i> c. 72; <i>Heið.</i> c. 14 ; <i>Nj.</i> c. 67; <i>Nj.</i> c. 164; <i>Vatn.</i> c. 4 | 6 |
| <i>gúðníðingr</i> | <i>Fbr.</i> c. 44; <i>Flóam.</i> c. 21; <i>Nj.</i> c. 155 | 3 |
| <i>níð</i> | <i>BjH.</i> c. 17; <i>Eg.</i> c. 57; <i>Finnb.</i> c. 34; <i>Gísl.</i> c. 2; <i>Glúm.</i> c. 26; <i>Gr.</i> c. 17; <i>Nj.</i> c. 45; <i>Nj.</i> c. 95; <i>Vatn.</i> c. 26 | 9 |
| <i>níðingr</i> | <i>Eyrb.</i> c. 45; <i>Eg.</i> c. 162; <i>Flóam.</i> c. 15; <i>Gul.</i> ² c. 314; <i>Heið.</i> c. 33; <i>Korm.</i> c. 21; <i>Nj.</i> c. 116; <i>Nj.</i> 124; <i>Vatn.</i> c. 33 | 9 |
| <i>níðstong</i> ¹ | <i>Eg.</i> c. 57; <i>Grg.</i> ² c. 237 | 1 |
| <i>ragmæli</i> | <i>Eyrb.</i> c. 18; <i>Svarfd.</i> c. 13; <i>Svarfd.</i> c. 15; <i>Svarfd.</i> c. 16; <i>Svarfd.</i> c. 17; <i>ÐSH.</i> c. 3 | 6 |
| <i>ragr</i> | <i>Finnb.</i> c. 7; <i>Finnb.</i> c. 11; <i>Grg.</i> ² c. 238; <i>Krók.</i> c. 2; <i>Ljósv.</i> c. 16; <i>Nj.</i> c. 37; <i>Nj.</i> c. 61; <i>Nj.</i> c. 130; <i>Nj.</i> c. 145; <i>Glúm.</i> c. 18 | 10 |
| <i>sannsorðinn</i> | <i>Frost.</i> ² c. 10, 35; <i>Gul.</i> ² c. 196 | 2 |
| <i>serða</i> | <i>Nj.</i> c. 8 | 1 |
| <i>trénið</i> | <i>Grg.</i> ² c. 237; <i>Gul.</i> ² c. 133; <i>Gul.</i> ² c. 138 | 3 |
| <i>tungunið</i> | <i>Gul.</i> ² c. 133; <i>Gul.</i> ² c. 138 | 2 |

¹ In der *Reykð.* c. 25 kommen weder das Wort *níð* noch die spezifischeren Formen *níðstong* oder *trénið* vor. Es geht in der Passage aber deutlich hervor, dass ein Schmähpfehl errichtet wird.

² Hierbei handelt es sich nicht um eine *Isländersaga*, sondern um einen Rechtstext.

6.3.2 Übersicht der Szenen mit psychischer Gewalt

| Quelle | Opfer | Täter | Motiv / Wort | erfolgreich | Kap. |
|---------------------------|-------|-------|------------------------|-------------|---------|
| <i>BjH.</i> c. 17 | ♂ | ♂ | <i>trénið</i> | ja | 2.2.7.1 |
| <i>Dpl.</i> c. 3 | ♀ | ♂ | Ehebruch | nein | 2.1.3 |
| <i>Eyrb.</i> c. 15-18 | ♀ | ♂ | <i>kvenna skap</i> | ja | 2.2.3.3 |
| <i>Eg.</i> c. 57 | ♂ | ♂♀ | <i>níðstong</i> | ? | 2.2.7.2 |
| <i>Finnb.</i> c. 34 | ♂ | ♂ | <i>níð[stong]</i> | nein | 2.2.7.2 |
| <i>Flj.</i> c. 11 | ♀ | ♂ | Ehebetrug | nein | 2.1.3 |
| <i>Flj.</i> c. 17 | ♂ | ♀ | <i>hundr á hvelpum</i> | ja | 2.2.1 |
| <i>Flóam.</i> c. 16 | ♂ | ♂ | <i>níðingr</i> | ja | 2.2.5.2 |
| <i>Gesta Dan.</i> V, 3, 7 | ♂♂ | ♂♂ | <i>níðstong?</i> | nein | 2.2.7.2 |
| <i>Gísl.</i> c. 2 | ♂ | ♂ | <i>trénið</i> | ja | 2.2.7.1 |
| <i>Glúm.</i> c. 18 | ♂ | ♂ | <i>ragr</i> | ja | 2.2.5.1 |
| <i>Glúm.</i> c. 26 | ♂ | ♂ | <i>níðstong</i> | ja | 2.2.7.2 |

| Quelle | Opfer | Täter | Motiv / Wort | erfolgreich | Kap. |
|------------------------|-------|-------|-------------------------|-------------|---------|
| <i>Harð. c. 21</i> | ♂ | ♂ | <i>skauð</i> | nein | 2.2.2.2 |
| <i>Háv. c. 4</i> | ♀ | ♂ | <i>dóttir</i> | nein | 2.2.3.1 |
| <i>Hrafnk. c. 8</i> | ♀ | ♂ | <i>erga</i> | ja | 2.2.5.1 |
| <i>Kjaln. c. 10</i> | ♂ | ♂ | <i>berkykvendis</i> | ja | 2.2.4 |
| <i>Kjaln. c. 3</i> | ♀ | ♂ | <i>kona</i> | ja | 2.2.3.1 |
| <i>Korm. c. 20-22.</i> | ♀ → ♂ | ♂ | Promiskuität | nein | 2.1.2 |
| <i>Korm. c. 4</i> | ♂ | ♂ | <i>ketils ormr</i> | ja → nein | 2.2.5.3 |
| <i>Krók. c. 7</i> | ♂ | ♂ | <i>niundu nótt kona</i> | ja | 2.2.6.1 |
| <i>Laxd. c. 34</i> | ♂ | ♀ | Kleidung | ja | 2.2.2.1 |
| <i>Laxd. c. 35</i> | ♀ | ♀ | Kleidung | ja | 2.1.1 |
| <i>Ljósv. c. 16</i> | ♂ | ♂ | <i>ragr</i> | ja | 2.2.5.1 |
| <i>Nj. c. 123</i> | ♂ | ♂ | <i>niundu nótt kona</i> | ja | 2.2.6.2 |
| <i>Reykd. c. 25</i> | ♂ | ♂ | <i>[níð]áss</i> | ja | 2.2.7.2 |
| <i>Svarfd. c. 13</i> | ♀ | ♂ | <i>ambátt</i> | ja | 2.2.3.2 |
| <i>Svarfd. c. 13</i> | ♂ | ♂ | <i>ragmæli</i> | ja | 2.2.5.1 |
| <i>Vatn. c. 18</i> | ♂ | ♂ | <i>móðir</i> | ja | 2.2.3.3 |
| <i>Vatn. c. 3</i> | ♂ | ♂ | <i>dóttir, kona</i> | ja | 2.2.3.1 |
| <i>Vatn. c. 35</i> | ♂ | ♂ | <i>niðstong</i> | nein | 2.2.7.2 |
| <i>Vatn. c. 4</i> | ♂ | ♂ | <i>bikkja</i> | nein | 2.2.4 |
| <i>bSH. c. 3</i> | ♂ | ♂ | <i>niundu nótt kona</i> | ja | 2.2.6.1 |

6.3.3 Übersicht der Selbstentblößungsszenen

| Quelle | Sexus | Körperteil | apotropäisch | Ziel | Kap. |
|---------------------------------|-------|-------------|--------------|------|-------|
| <i>Bifrons-B</i> (IK 23) | ♂ | ? | ? | ? | 2.5.1 |
| <i>Bohuslän</i> (Abb. 25) | ♂,♀ | vollständig | nein | ? | 2.5.1 |
| <i>Bohuslän</i> (Abb. 33) | ♀ | vollständig | nein | ? | 2.5.1 |
| <i>Bohuslän</i> (Abb. 35) | ? | ? | nein | ? | 2.5.1 |
| <i>Caes. Gall.</i> (VII, 47, 5) | ♀ | Brust | nein | ♂ | 2.5.2 |
| <i>Çatal Höyük</i> | ♀ | vollständig | nein | ? | 2.5.1 |
| <i>Chest. Beat. Pap. 1</i> | ♀ | Vulva | nein | ♂ | 2.5.1 |
| <i>Clem. Protr.</i> (II, 21, 1) | ♀ | Vulva | nein | ♀ | 2.5.1 |
| <i>Daxlanden-B</i> (IK 232) | ? | ? | ? | ? | 2.5.1 |
| <i>Der nackte Bote</i> (30f.) | ♂ | Gesäß | nein | ♂,♀ | 2.5.1 |
| <i>Diäsen/Brastad</i> | ♀ | ? | nein | ? | 2.5.1 |
| <i>Eir.</i> (c. 11) | ♀ | Brust | ja | ♂ | 2.5.2 |
| <i>Gullþ.</i> (c. 17) | ♀ | Vulva, Anus | ja | ♂ | 2.5.1 |

| Quelle | Sexus | Körperteil | apotropäisch | Ziel | Kap. |
|---------------------------------|-------|-------------|--------------|------------------|-------|
| <i>Haçilar</i> | ♀ | vollständig | nein | ? | 2.5.1 |
| <i>IbnF.</i> (47f.) | ♂ | vollständig | ? | ? | 2.5.1 |
| <i>Korm.</i> (c. 10) | ♂ | – | ja | Übernatürliches? | 2.5.1 |
| <i>Nik.</i> (c. 15) | ♀ | vollständig | ja | Basilisk | 2.5.2 |
| <i>Plut. Mul. Virt.</i> (c. 5) | ♀ | Vulva | ja | ♂ | 2.5.1 |
| <i>Plut. Mul. Virt.</i> (c. 9). | ♀ | vollständig | ja | Flutwelle | 2.5.1 |
| Porta Tosa | ♀ | Vulva | ja | ♂? | 2.5.1 |
| Sheela-na-gig | ♀ | vollständig | ja | ? | 2.5.1 |
| <i>Skskm.</i> , 22 | ♂ | Penis | nein | ♀ | 2.5.1 |
| <i>Smiss</i> | ♀ | ? | ? | ? | 2.5.1 |
| <i>Susa</i> | ♀ | vollständig | ? | ? | 2.5.1 |
| <i>Tac. Germ.</i> (c. 8, 1) | ♀ | Brust | nein | ♂ | 2.5.2 |
| <i>Ur</i> | ♀ | vollständig | ? | ? | 2.5.1 |
| <i>Vatn.</i> (c. 26) | ♀ | Vulva, Anus | ja | ♂ | 2.5.1 |

6.3.4 Übersicht gewaltsamer Geschlechtsverkehr

| Quelle | erfolgreich | Gegenwehr | Primäres Ziel ¹ | Berserker / Seeräuber | Ehebruch | erfolgt Vergeltung? | Kap. |
|------------------------|-------------|-----------|----------------------------|-----------------------|----------|---------------------|-----------|
| <i>Bárð.</i> (c. 7) | nein | physisch | ? | nein | nein | ja | 3.1.3.3 |
| <i>Gr.</i> (c. 19) | nein | nein | Mann | ja | ja | ja | 3.1.3.4.2 |
| <i>Gr.</i> (c. 75) | ja | nein | Frau | nein | nein | nein | 3.1.3.2 |
| <i>Hallf.</i> (c. 9) | ja | nein | Mann | nein | ja | ja | 3.1.3.1.3 |
| <i>Korm.</i> (c. 15) | ? | ? | – | ja | ja | ja | 3.1.3.5 |
| <i>Korm.</i> (c. 16) | ? | ? | – | ja | ja | ja | 3.1.3.5 |
| <i>Korm.</i> (c. 24) | ? | ? | – | ja | ja | ja | 3.1.3.5 |
| <i>Korm.</i> (c. 26) | ja | ? | – | ja | ja | ja | 3.1.3.5 |
| <i>Krók.</i> (c. 14) | nein | physisch | Mann | nein | ja | ja | 3.1.3.4.1 |
| <i>Laxd.</i> (c. 12) | ja | nein | ? | nein | ? | nein | 3.1.3.1.2 |
| <i>Svarfd.</i> (c. 12) | ja | ? | ? | ? | ? | nein | 3.1.3.5 |
| <i>Vígl.</i> (c. 8) | nein | psychisch | Mann | ja | ja | nein | 3.1.3.4.3 |

¹ Hier ist jene Person gemeint, gegen die Gewaltausübung gerichtet ist. Frauen, die ebenfalls zu Gewaltopfern werden, stellen dabei lediglich in der *Grettis saga* (c. 75) das primäre Ziel dar. In allen anderen Fällen ist der (versuchte) gewaltsame Geschlechtsverkehr mit einer Frau lediglich ein Mittel zum Zweck.

6.3.5 Wortkonkordanz zu *meiða*

Eg. c. 40; *Flj.* c. 5; *Gísl.* c. 23; *Glúm.* c. 23; *Gr.* c. 4; *Háv.* c. 8; *Hallf.* c. 11; *Harð.* c. 28; *Korm.* c. 8; *Svarfd.* c. 11

6.4 Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit widmet sich dem Zusammenhang zwischen Sexualität und Gewalt in den *Isländersagas*. Um diese Phänomene möglichst detailliert untersuchen zu können, werden neben literaturwissenschaftlichen auch tiefenpsychologische, evolutionspsychologische und soziologische Methoden verwendet.

Im ersten Abschnitt wird psychische Gewalt mit sexueller Konnotation untersucht. Diese Ausprägung ist sowohl gegen Frauen als auch gegen Männer gerichtet. Sind weibliche Figuren das Ziel, handelt es sich um Unterstellung von Promiskuität oder Ehebruch, während Männern Unmännlichkeit, Weiblichkeit oder passive Homosexualität vorgeworfen wird. Psychische Gewalt gegen Männer wird in den *Isländersagas* entweder durch verbale oder darstellende Schmähungen ausgeübt und gipfelt häufig in physischer Gewalt. Eine Sonderform psychischer Gewalt mit sexueller Konnotation stellt die feindselige Selbstentblößung dar, bei der sich Frauen vor Männern entkleiden und dabei ihre Geschlechtsorgane durch Gesten hervorheben.

Im zweiten Abschnitt wird physische Gewalt mit sexueller Konnotation behandelt. Die deutlichste Ausprägung stellt dabei gewaltsamer Geschlechtsverkehr dar. Im untersuchten Textcorpus ist keine Situation zu finden, wo TäterIn und Opfer das gleiche Geschlecht haben. Die am häufigsten vorkommende Konstellation sind männlicher Täter und weibliches Opfer, wiewohl diese Gewaltform ebenso gegen männliche Verwandte gerichtet sein kann. Weitere Formen physischer Gewalt mit sexueller Konnotation stellen öffentliche Entblößung, sexuelle Belästigung und Misshandlung dar, wobei beim letztgenannten Phänomen von den Autoren meist nicht explizit erwähnt wird, dass eine sexuelle Komponente vorliegt.

6.5 Eidesstattliche Erklärung



Philologisch-
Kulturwissenschaftliche Fakultät
Institut für EVSL
Abteilung für Skandinavistik
Universitätsring 1
A-1010 Wien

Eidesstattliche Erklärung im Rahmen von schriftlichen Arbeiten

| |
|---|
| Angaben zur Studierenden / zum Studierenden |
| Matrikelnummer: 1007417 |
| Zuname: Bärner |
| Vorname(n): Burkhard |
| Studienkennzahl (Beispiel: A 080 001): A 066 868 |

| | |
|--|--|
| Erklärung | |
| <p>Ich erkläre eidesstattlich, dass ich die Arbeit selbständig angefertigt, keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt und alle aus ungedruckten Quellen, gedruckter Literatur oder aus dem Internet im Wortlaut oder im wesentlichen Inhalt übernommenen Formulierungen und Konzepte gemäß den Richtlinien wissenschaftlicher Arbeiten zitiert, durch Fußnoten gekennzeichnet bzw. mit genauer Quellenangabe kenntlich gemacht habe.</p> | |
| Asperhofen am 03.09.2018 |  |
| Datum | Unterschrift der / des Studierenden |

HINWEIS: Diese Erklärung ist für wissenschaftliche Arbeiten, die im Rahmen von Proseminaren, Seminaren und anderen Lehrveranstaltungen erstellt werden, für Bakkalaureats-, Diplom- und Magisterarbeiten sowie für Dissertationen verbindlich auszufüllen und den Arbeiten beizulegen.

6.6 Curriculum Vitae

Burkhard Bärner, BA

geboren am 04.01.1986 in Wien

Ausbildung

| | |
|-------------------|---|
| 2016/09 – 2017/01 | Erasmus Auslandssemester (Univ. Stockholm) |
| 2015/03 | Abschluss des Bachelorstudiums Skandinavistik (Univ. Wien) |
| 2011/09 | Studienberechtigungsprüfungen |
| 2009/10 | Ausbildung zum Erste Hilfe Lehrbeauftragten und zum Lehrsanitäter |
| 2006 | Prüfungen zum Rettungssanitäter, Einsatzfahrer und Praxisanleiter |
| 2002 – 2004 | BORG Wien, Hegelgasse 14 (musikalischer Schwerpunkt) |
| 2000 – 2002 | BORG St. Pölten (naturwissenschaftlicher Schwerpunkt) |
| 1996 – 2000 | BRG/BORG St. Pölten (musikalischer Schwerpunkt) |

Bisherige berufliche Tätigkeiten

| | |
|-------------------|--|
| seit 2018/07 | Freier Dienstnehmer (Univ. Wien, Inst. f. Germanistik) |
| 2018/05 – 06 | Kursleiter: Isländische Sprache und Kultur (VHS Linz) |
| 2018/05 – 06 | Kursleiter: Schwedisch (VHS St. Pölten) |
| seit 2018/03 | Deutschtrainer für SchülerInnen auf Sprachferien (Heider PR) |
| 2018/03 – 2018/06 | Studienassistent (Univ. Wien, Inst. f. Germanistik) |
| 2017/09 – 2018/02 | Tutor für wissenschaftliches Arbeiten (Univ. Wien, Inst. f. Germanistik) |
| 2017/09 – 2018/02 | Tutor für Altnordistik (Univ. Wien, Abt. f. Skandinavistik) |
| 2017/03 – 2017/08 | Tutor für Mittelhochdeutsch (Univ. Wien, Inst. f. Germanistik) |
| 2016/03 – 2016/07 | Tutor für Altnordistik (Univ. Wien, Abt. f. Skandinavistik) |
| seit 2014 | Lehrbeauftragter – Freiberuflich (ÖRK, LV NÖ) |
| 2010 – 2017 | Lehrsanitäter – Teilzeit (ÖRK, LV NÖ) |
| 2008 – 2010 | Ausbildungsleiter – Vollzeit (ÖRK, LV NÖ) |
| 2007 – 2008 | div. Teilzeitjobs (Büroassistent, Promotor, Lagerarbeiter und Tankwart) |
| 2006/09 – 12 | Rettungssanitäter und Einsatzfahrer – Vollzeit (ÖRK LV NÖ) |
| 2006/01 – 09 | Zivildienst (ÖRK LV NÖ) |
| 2005/11 – 12 | Archäologischer Arbeiter – Vollzeit (Bodendenkmalamt NÖ) |

Teilnahme an Konferenzen

| | |
|---------|---|
| 2018/08 | Saga Conference 2018: „The Literary Function of Sexual Violence in the Sagas of Icelanders“ (Reykjavík) |
| 2017/05 | Manuscripts after Print: Teilnehmer (Wien) |
| 2017/03 | Aarhus Student Symposium: Teilnehmer (Aarhus) |
| 2016/11 | Epigraphics in an Intermedial Context: Teilnehmer (Oslo) |
| 2016/06 | DACH-Studierendentagung: „Sexualität und Gewalt in den Isländersagas“ (Wien) |