Die Umgestaltung heroischer Figuren unter dem Einfluss geistlicher Literatur

von Ulrike Sprenger

Zwei der grossen Frauengestalten der germanischen Heldensage sind im Laufe der Zeit in der altnordischen Literatur- wie allgemein- gewissen Wandlungen unterzogen worden, Wandlungen, die von anderem Charakter sind als z.B. in der deutschen Literatur. Aus Guðrún als der Witwe Sigurðs wurde die grosse Dulderin, Brynhildr ihrerseits wurde zur Unheilstifterin. In reinster Ausprägung zeigt das erste Gudrunlied die Gegenüberstellung dieser Figuren. Dass es darüber hinaus noch weitere Sehweisen gab, soll bezüglich Brynhildr ebenfalls kurz dargelegt werden.

In den jüngeren Eddaliedern wird deutlich, dass das alte Heldentum nicht mehr allgemein angenommen wurde, so wenn z.B in Ghv. über den Sinn der Rache diskutiert wird oder wenn Hǫgni in Gðr.II zu Guðrún sagt, dass durch seinen-ihr erwünschten- Tod ihr Leid nur noch grösser wird.

Eine Umgestaltung der alten Heldenfiguren ist auf vielfache Weise denkbar; entscheidend ist der Ausgangspunkt. Die Umgestaltung von Guðrún in der Heroischen Elegie geht denn auch von Guðrún als der Witwe Sigurðs aus. Im ersten Gudrunlied, an das wir uns hier vorzugsweise halten, sitzt Guðrún beim aufgebahrten Sigurðr, bewegungslos, sprachlos. Zieht man die Quellen heran, die Mohr in seinen zwei bekannten Aufsätzen über den Ursprung der jüngeren Fremdstofflieder mit südgermanischem Stoff und insbesondere der Heroischen Elegie nennt, nämlich das Leid Kriemhilds in der Vorstufe des Nibelungenliedes und Entsprechendes in dem von ihm erschlossenen Novellistischen Spielmannslied, so sieht man, dass die Gestaltung der Trauer völlig anders ist: Im NL, das hier anstelle der verlorenen Vorstufe herangezogen wird, sind die Trauerszenen mit Kriemhild von grosser Dramatik geprägt; von einer still dasitzenden Trauernden ist nicht die Rede. Im Novellistischen Spielmannslied besteht das Leiden in der Darstellung des Geschehens an sich und vor allem in der Häufung von

Greueln und Unglücksfällen; auch hier gibt es keine Darstellung des Leidens wie in Gðr.I. Diese ist offenbar eine von diesen Quellen unabhängige Schöpfung.
Durch die still bei Sigurðr sitzende Guðrún ergibt sich in Gðr.I ein scharfer Kontrast zu den zwei klagenden Frauen, die am Eingang des Liedes von ihren unmässigen Leiden erzählen. Auch wenn sich die erste Frau als die freudloseste auf der ganzen Erde bezeichnet und die zweite sie noch zu übertrumpfen versucht, werden diese Klagen doch von Gullrønd zurückgewiesen. Gullrønd ist es auch, welche die Liebe von Guðrún und Sigurðr als die grösste auf der ganzen Erde bezeichnet. Wohl liegt bei dieser Szene eine Dreizahl vor, und insofern ist durch die dritte Figur die Klimax gegeben; dennoch zeigt die Darstellung der Guðrún, dass ihr Schmerz nicht lediglich eine Stufe höher liegt als der der andren Frauen, vielmehr ist der Schmerz von Guðrún etwas Absolutes -so wie auch Gullrønd von der Liebe von Sigurðr und Guðrún sagt, dass sie die grösste war-, er ist etwas kaum mehr Tragbares, das auch in dem hier(und im zweiten Gudrunlied) geäusserten Wunsch nach dem Tod seinen Ausdruck findet. Die Unsäglichkeit des Schmerzes der Guðrún hat eine Parallele in einer anderen Gestalt: in der Marias. Im norwegischen wie auch im Stockholmer Homilienbuch wird in einer Predigt zu Mariae Himmelfahrt sowie in einer Stelle der Maríu saga ausgeführt, dass der Schmerz Marias bitterer war und ebenso ihre Liebe zu Jesus grösser als die aller anderen Menschen. Auch Maria hat den Wunsch zu sterben, hier sei nur an eine Stelle aus dem Planctus ante nescia erinnert: Utinam sic doleam, ut dolore peream.
Die Möglichkeit einer Beeinflussung der Darstellung von Guðrún durch die Figur der Maria erscheint auch durch die äusseren Umstände gegeben: Guðrún hat wie Maria das Liebste, das sie besass, verloren. Beide sind schuldlos und- wenn man an Betttod denkt- Zeuge der schrecklichen Tötung. In beiden Fällen ist der Getötete ein unschuldiges Opfer(Sigurðr wird meuchlings erschlagen). Noch etwas weiter führen können uns die folgenden Verse:

Gðr.I 13,3/4 oc vatt vengi fyr vífs kniám und
15,1/2 þá hné Guðrún hǫll við bólstri

Guðrún sitzt vor Sigurðr, in Str.15 wird dann gesagt, dass sie auf dem Kissen(bólstr) hinsinkt. Das setzt voraus, dass sie vorher ihre Stellung verändert hat: Der Sitzenden wird von Gullrǫnd ein Kissen hingelegt, darauf kniet sie und betrachtet Sigurðr; sein Anblick erschüttert sie und bringt sie eben zum Hinsinken. Dass Guðrún vor Sigurðr kniet, erscheint auffällig; ihre Stellung dadurch zu erklären, dass sie auf diese Weise in engen Kontakt zu Sigurðr kommt, scheint mir nicht ausreichend; hier schimmert wohl eine frühe Art der Mariendarstellung bei der Beweinung(Threnos) durch. So kniet z.B. im Tetraevangelium von Parma Maria vor dem toten Christus und küsst ihn(wie auch Guðrún nach dem Rat von Gullrǫnd den toten Sigurðr küssen soll). Das für Guðrún verwendete sitja yfir, bei dem Toten sitzen, ist in einem umfassenderen Sinn als "trauern über" zu verstehen, und insofern darf man dabei auch an ein "sich beugen über" denken, wie es sich auch in frühen byzantinischen Darstellungen des Threnos findet. Das starke Beziehungen Islands zu Byzanz bestanden haben, ist bekannt, ich erinnere nur gerade an die frühe isländische Darstellung des Jüngsten Gerichts, ferner an die vielen Pilger, die nach Rom und Jerusalem reisten und mit solchen Darstellungen in Berührung kamen.
Die Dulderin Guðrún: Wenn nun Mohr die für sie und in ihrem Umkreis verwendeten Ausdrücke sárr, sorgfullr, sorg, harmr usw., d.h. den sog. Elegienwortschatz, vor allem mit dem Novellistischen Spielmannslied in Verbindung bringt, so ist doch zu sagen, dass gerade im Hinblick auf diese Figur, die durch ihre Gestaltung einen starken Gegensatz zum Novellistischen Spielmannslied markiert, es sinnvoller erscheint, für diesen Wortschatz die geistliche Literatur, in der er voll enthalten ist, heranzuziehen. In ihr ist u.a. der wichtige Begriff des sitja yfir verwurzelt. Diese Verbindung mit der geistlichen Literatur gibt einer Figur wie der Dulderin Guðrún die nötige tiefe Dimension. (Die Frage, ob man hier noch weiter zurück gehen kann [Altsächsisch, Westgermanisch] kann hier nicht diskutiert werden, wie auch das gan-

ze Gudrunproblem hier nur kurz skizziert werden kann.) Damit: Die Guðrún, wie sie uns vor allem im ersten Gudrunlied vorliegt, zeugt von mittelalterlicher Prägung; in diesem Zusammenhang ist auch auf die psychologische Komponente der Heroischen Elegie(und der jüngeren eddischen Dichtung überhaupt hinzuweisen(sie wird noch weiter unten zur Sprache kommen). Auch sie ist m.E. mit der geistlichen Literatur in Zusammenhang zu bringen.

Wird nun wie im ersten Gudrunlied Guðrún als grosse Dulderin dargestellt, der durch den Totschlag an Sigurðr unermessliches Leid zugefügt wurde, so ist es nur logisch, die Verursacherin dieses Totschlages entsprechend zu charakterisieren, so kommt es zur Verurteilung Brynhilds. Zuerst nun ein Blick auf die Scamma, wo sich geradezu ihre Entwicklung zur Uebeltäterin verfolgen lässt. Anhand des Kampfes, der sich in ihrem Inneren abspielt(s. weiter unten), wird klar, dass sie den Tod Sigurðs wünscht, wenn sie ihn nicht selbst haben kann; hier wird sie bereits als böse dargestellt:

8,2 illz um fyld.

9,4 af grimmom hug

ist von ihrem grimmigen Sinn die Rede, und im weiteren Verlauf wird sie deutlich als Uebeltäterin gezeichnet. Sie verlangt den Tod Sigurðs(11,7/8), und beim Mordrat drängt sie darauf, dass auch Sigurðs kleiner Sohn umgebracht wird (12,1ff.). 31,9 nennt sie Gunnarr feicna fœ ðir(Unheilstifterin), und 32,1ff. sagt er, dass sie es verdienen würde, dass die Gjukungen Atli umbrächten. Str.45 zeigt nocheinmal, wie Hǫgni Brynhildr beurteilt: man soll sie nicht vom Tod abhalten.

Dass Brynhildr böse sei, mit Bezug auf den Totschlag an Sigurðr, wird in der Scamma teils vom Verfasser selbst, teils von Hǫgni und teils von Gunnarr gesagt, d.h. es sind ~~bereits auch~~ Charakterisierungen von Brynhildr anhand der fortlaufenden Erzählung und von Redeteilen(ihrer selbst und anderer Personen); eine direkte Hinwendung zu Brynhildr gibt es nur in Str.32 durch Gunnarr. Zwei weitere Lieder bringen eine viel umfassendere, direkte Anklage, Aug in Aug mit Brynhildr.So wird ihr in der Helreið bereits ihre Walkürentätigkeit vor-

geworfen und: sie hat das Haus der Gjukungen zugrunde gerichtet. Entsprechend tönt es im ersten Gudrunlied: Brynhildr war die bittere Sorge von sieben Königen und die Freundverderberin der Frauen, womit auf den Untergang der Gjukungen und den Totschlag an Sigurðr angespielt wird. In Gðr.I und Hlr. handelt es sich also um eine Globalanklage.
Die Verdammung von Brynhildr zeigt eine neue Sicht dem Blutvergiessen allgemein und dem Vollziehen der Rache insbesondere gegenüber(nur in der Scamma wird der Totschlag an Sigurðr nicht mit dem Trug motiviert). Man erinnere sich, mit welcher Selbstverständlichkeit im Brot die Rache von Brynhildr vollzogen wird oder man denke an die Guðrún der Atlaqviða. Davon dass der Rächer etwas Falsches tun könnte, ist nichts zu spüren. Dass die neue Einstellung der alten Heldenmoral gegenüber geistlich, d.h. christlich bedingt ist, leuchtet ein; man braucht nur an das sechste Gebot zu erinnern. Die geistlich begründete Anklage der Brynhildr ist am deutlichsten in Hlr. fassbar, wo ihr also bereits ihre Walkürentätigkeit vorgeworfen wird. Wenn ihr im weiteren der Untergang der Gjukungen zur Last gelegt und dafür das Verb glata benützt wird, so kann man darauf hinweisen, dass dieser Ausdruck im Sinne von "verderben" häufig in der geistlichen Literatur benützt wird; Belege hierfür finden sich z.B. bei Fritzner und bei Larsson. Der christliche Hintergrund wird noch deutlicher in

Str.4,1ff. Þú vart, Brynhildr, Buðla dóttir,
heilli versto í heim borin.

Diese Verse gehen der oben erwähnten Anklage, dass Brynhildr das Haus der Gjukungen zugrunde gerichtet habe, voraus. Im norwegischen Homilienbuch findet sich S.19off. ein -übersetztes- Streitgespräch zwischen Seele und Körper(Visio sancti Pauli apostoli, eine unrichtige Bezeichnung). Hierbei klagt die Seele den Körper wegen seiner Laster an und sagt S.19o,21ff. Vsæl oc áumr, illu hæille var þu fødr--, worauf sie ihm vorwirft, dass er Gott nie gedient habe. Eine weitere Stelle ist S.193,15 Ráðalaus sála, illo hæilli vartu scapað, diesmal ist der Körper der Ankläger. Die Kon-

struktion der Strophe in Hlr. deckt sich weitgehend mit der Aussage im Homilienbuch: Anrede des Gesprächspartners, darauf die Feststellung, dass dieser zum Unheil geboren wurde und schliesslich eine Anklage. Dass es sich in Hlr. um eine Strophe handelt, ist natürlich zu berücksichtigen, so ist in Hlr. nicht fǿða oder skapa verwendet, sondern borin í heim, weil der Verfasser einen Stab mit b brauchte. Für bera í heim finden sich viele Belege in der geistlichen Literatur(s.z.B. Fritzner). Ein Beleg ist auch in der Harmsól enthalten:

Sk.F I, S.553, Str.19,1ff. Þú vast--

---í heim
---borinn.

Hinter bera í heim steht wohl der -latente- Gegensatz zwischen diesseitiger und jenseitiger Welt; so wenn es z.B. heisst: Leo M. serm.opp.15,3 p.51cB natus in mundo(mit Bezug auf Christus) oder wenn im norwegischen Homilienbuch S.76,9 von den ðcommum í hæim die Rede ist. In Hlr. ist zur Verstärkung der Superlativ von illr(heilli verstc) gebraucht, dagegen eine neutrale Anrede verwendet, während im Homilienbuch eine ausdrucksstarke Anrede benützt ist. Nun wird zwar im Altnordischen illo heilli häufig gebraucht, doch in Verbindung mit anderen Ausdrücken(fara, bjóða usw.); die Kombination mit bera í heim zeigt, dass der geistliche Bereich der Geber ist. Detter-Heinzel verweisen im übrigen auf eine entsprechende -aber positiv verwendete- Wendung aus dem Niederrheinischen Evangeliar, wozu man bemerken kann, dass "Geboren werden zum Unheil" vom Christentum aus gesehen nicht das Primäre ist, aber es kann doch seinen guten Sinn haben, weil jemand wie hier zum Verderb(ewige Verdammnis) geboren sein kann.

Etwas anders stellt sich das Problem in der Scamma, wo es ausschliesslich um den Totschlag an Sigurðr geht, der als Ausfluss der Leidenschaft von Brynhildr dargestellt wird (obwohl der Trug im weiteren Verlauf des Liedes doch vorauszusetzen ist). Brynhildr überlässt sich ihrer Leiden-

schaft und veranlasst den Totschlag an Sigurðr. Sg.19,4 spricht Hǫgni von ihren brec ofmicil, ihrer allzu grossen Leidenschaft, ihrem leidenschaftlichen Begehren. Obwohl sie selbst nicht tötet, wiegt ihr Vergehen schwer; sie ist die Anstifterin. Man kann hier auf eine Figur des Alten Testaments verweisen, die wir später noch in anderem Zusammenhang erwähnen werden und die die zugrunde liegende Denkweise illustrieren kann: David; er hat wie bekannt aus einer plötzlichen Leidenschaft heraus den Mann der Bethsabe umbringen lassen, damit er die Frau für sich haben konnte. Er hat wie Brynhildr nicht selbst getötet, aber er ist der ráðbani, und in dem frühesten(wohl erst in der zweiten Hälfte des 13.Jhs. anzusetzenden) Teil der Stjórn(S.517,32/33) wird er deshalb manndrápamaðr genannt.
Dass die Beurteilung der Brynhildr als böse mit geistlicher Sehweise zusammenzubringen ist, wird klar ersichtlich durch die verwendete Metapher in

Str.8,1ff. Opt gengr hon innan, illz um fyld,
ísa oc iǫcla

Ísa und iǫcla sind zum Teil konkret gefasst worden, d.h. als Objekt zu ganga, nämlich dass Brynhildr abends über Eisfelder und Gletscher geht. Diese Deutung ist jedoch wenig überzeugend; die Burg der Gjukungen wird man sich nicht in der Nähe von Eis und Gletschern gelegen denken; auch ein Isländer wird sich das kaum so vorgestellt haben. Es gab genügend Hinweise dafür, dass eine solche Lokalisation nicht in Betracht kommen konnte. Wenn mit dem Hinweis auf die altenglische Elegie argumentiert wird, dass die Eislandschaft den schmerzvollen Seelenzustand der Brynhildr charakterisiere, so ist einmal mit aller Schärfe darauf hinzuweisen, dass Brynhildr illz um fyld bezeichnet wird: voll des Bösen; es geht hier nicht um ihren Schmerzzustand. Ferner muss auch erwähnt werden, dass in der altenglischen Elegie die Natur - eben als Schmerzcharakteristikum- hinzutritt; in der Scamma müsste sie durch das Gehen der Brynhildr direkt in die Handlung einbezogen werden. Ich fasse deshalb

íss und iǫcla übertragen als Apposition zu illz, d.h. als Verkörperung des Bösen, wobei ich innan zu ganga ziehe; sie geht von innen hinaus, was ihren unruhigen Seelenzustand charakterisiert. Dass man innan zu illz um fyld ziehe, widerspricht dem sonstigen Strophenbau der Scamma; überdies ist unpassend, dass man sich Brynhildr vor dem ganzen Hof hin- und hergehend denken muss, wobei sie erst noch mit sich selber spricht.

Nach Ausweis der Wörterbücher sind íss und iǫcull konkret zu fassende Begriffe. Woher also die übertragene Verwendung? In der Maríu saga heisst es z.B. S.617,4 at brott dregz hinn fyrri iokvll ok harðyðgi: dass das frühere Eis und die Verstockung verschwinden. Die Rede ist von einem Ritter, der ein schlechtes Leben geführt hatte und der nun gebessert wird. Auch in weiteren Stellen der Maríu saga wird diese Metapher gebraucht, ebenso in der zweiten Fassung der Thomas saga erkibyskups.

Der metaphorische Gebrauch von jökull an den erwähnten Stellen aus geistlicher Literatur ist - wie zu erwarten- nichts speziell Isländisches; die übertragene Verwendung von glacies findet sich schon in der patristischen Literatur und durch das ganze Mittelalter hindurch. Für die nähere Definition kann z.B. auf Melito hingewiesen werden: glacies: duritia peccatorum. Glacies bezeichnet den inneren Zustand eines dem Bösen verfallenen Menschen; es ist ein Eis, das jeglicher Beeinflussung unzugänglich ist, bis dies durch göttliche Einwirkung möglich wird. Das schmelzende Eis wird in der geistlichen Literatur zum stehenden Symbol für die Vergebung der Sünden, wie z.B. Augustin sagt: Epist.125,4 At uero flante austro glacies resoluitur et torrentes fluunt id est peccatis remissis--. Auch wenn in diesem Zusammenhang an das Ecclesiasticus-Zitat 3,17 -Sicut in sereno glacies solvent tur peccata tua- zu erinnern ist und die patristischen Darlegungen darauf oder auf andere entsprechende Ansätze in der Bibel verweisen, so ist doch die Heranziehung der Patristik und weiterer geistlicher Literatur des Mittelalters in unserem Zusammenhang unerlässlich; das Ecclesiasticus-Zitat gibt noch nicht die Gleichsetzung des inneren Zu-

standes mit dem Eis.
Der metaphorische Gebrauch von jökull ist im übrigen nicht etwas Singuläres, er muss mit der übertragenen Verwendung von þeli, frost, frjósa, hrím zusammen gesehen werden, d.h. Ausdrücken, deren Charakteristikum das Gefrorensein ist und die alle zur Bezeichnung des inneren Zustandes des Sünders dienen. Ein Beispiel für diesen Gebrauch von þeli findet sich z.B. bereits in dem auf ca. 1200 angesetzten norwegischen Homilienbuch: 146,12 hann(guð) þiddi þann myccla þela or brioste þæim(dem Sünder). In einer Predigt aus dem Stockholmer Homilienbuch wird die Natur des "Frostes" noch präzisiert: 36,17 grimleics frost oc ægfundar þela. In den Wörterbüchern wird die übertragene Bedeutung dieser Ausdrükke, abgesehen von wenigen Ausnahmen, nicht angegeben.
Die Verwendung dieses ganzen Komplexes von Ausdrücken für Gefrorensein - also nicht nur die von jökull- zur Charakteristik des Sünders geht natürlich ebenfalls auf die Patristik zurück, und sie ist auch häufig in der mittelalterlichen geistlichen Literatur anzutreffen, so u.a. bei Gregor dem Grossen, Hrabanus Maurus, Richard von St.Viktor. Sie findet sich auch im Norden bei zeitgenössischen geistlichen Verfassern, so bei Bischof Eysteinn(Nidaros), der in den Acta Sancti Olavi vom tenaciori glacie infidelitatis spricht. Es gibt also einen ununterbrochenen Strom dieser Theologie von der Bibel bis ins Hochmittelalter. Die metaphorische Verwendung von glacies ist eine eindeutig theologische Prägung.
Der ursprüngliche isländische Gebrauch von jökull ist wie erwähnt konkret. Der übertragene Gebrauch muss demzufolge aus dem Lateinischen stammen. Die Metapher zur Bezeichnung des Bösen in Sg. ist also der geistlichen Literatur entnommen, doch ist sie losgelöst aus dem ganzen theologischen Prozess(Erwärmen), d.h. frei verwendet. Ausserdem muss ihre Verwendung in der Scamma in Verbindung mit einem Ovid-Vers gesehen werden. Der Schöpfer des betreffenden Scamma-Verses muss nicht nur ein Kenner der geistlichen Literatur gewesen sein, sondern er muss auch in der antiken profanen Literatur bewandert gewesen sein. Hier ist nämlich auf einen bereits von Bugge angeführten, aber nicht in richtigem Zusammen-

hang verwendeten Ovid-Vers hinzuweisen:
Met.7,33 tum ferrum et scopulos gestare in corde fatebor
Es ist Medea, die spricht; sie weiss, dass Jason ohne ihre Hilfe zum Tod verurteilt ist. Neben ferrum ist in diesem Vers von scopulos die Rede, d.h. Felsen, steilen Klippen, wie sie in der Nähe des Meeres aufragen. Es handelt sich dabei um einen in der antiken Literatur oft benützten Topos, dessen Entstehung mit Vers 16,34 aus der Ilias zusammengebracht werden muss. Mit scopulos(wie mit ferrum) wird die Gefühllosigkeit symbolisiert, die Medea an den Tag legen würde, wenn sie nicht Jason hülfe, und entsprechend symbolisieren ísa und iǫcla das Böse im Inneren der Brynhildr. Die gewaltige Metapher wird vielleicht hyperbolisch erscheinen, aber sie zeigt, wie Brynhildr damals aufgefasst werden konnte, beinahe übermenschlich; man mag hier darauf verweisen, dass sie in Gðr.I als giftschnaubend dargestellt wird(was bereits Detter-Heinzel erwähnt haben).

Verbindung zum geistlich-moralischen Bereich zeigt sich auch in der Verwendung gewisser Ausdrücke. So wird grand, das eigentlich "Schaden" bedeutet,
Sg.28,4 grand ecci vanne
deutlich in moralischem Sinn benützt, wenn der sterbende Sigurðr sagt, dass er sich- mit Bezug auf den Trug- nicht gegen Gunnarr verging. Man vergleiche hierzu zwei bei Fritzner angegebene Stellen: HMS I 17o,2 hræddist hann grand hugar síns; Leif.38,8 í synda játningu lýkst upp grand þat, er hættliga leyndist í hug.
Der Ausdruck, zusammen mit lǫstr und vamm, ist ebenfalls in Sg.5 benützt:

Hon sér at lífi lǫst né vissi
ǫc at aldrlagi ecci grand,
vamm þat er væri eða vera hygði.

Diese verschiedenen Ausdrücke werden meist im Sinne von "Makel, Schande" interpretiert(Kuhn im Glossar bei grand zusammen mit vita: von einer angetanen Kränkung wissen, mit Zusatz eines Fragezeichens; die Stelle 28,4 führt er gar nicht an). Diese Interpretation ist natürlich möglich(in der voraufgehenden Strophe ist vom keuschen Beilager die

Rede; man kann hier auch auf Gðr.III 1o,8 verweisen(wo von der Verleumdung der Guðrún durch Herkja gesprochen wird). Dennoch dürfte es sinnvoller sein, die drei Begriffe lǫstr, grand und vamm im Sinne von "Unrecht, das man selber tut", zu verstehen, so wie grand 28,4 von Sigurðr gebraucht wird. Nämlich derart, dass sich Brynhildr unschuldig, fern von allem Unrecht weiss. Fasst man die Scamma-Strophe in diesem Sinn, so wird das böse Tun von Brynhildr stärker kontrastiert; im folgenden wird ihr innerer Kampf dargestellt: iðromc----þess, dennoch lässt sie sich von ihrer Leidenschaft überwältigen.

Die böse Brynhildr: so sieht sie Hǫgni bis zuletzt; nach seiner Ansicht soll man sie nicht vom Selbstmord abbringen; sie gereichte anderen nur immer zum Unglück. Trotzdem ist das nur Hǫgnis Sicht; das Bild von Brynhildr ist in der Scamma viel stärker facettiert. Oben wurde schon ihr iðromc--þess(7,2) bei ihrem Seelenkampf erwähnt. Allein die Tatsache, dass eine solche Heldenfigur wie Brynhildr einen Ausdruck wie iðrask verwendet, zeigt den Wandel, den diese Figur durchgemacht hat: einst die selbstsichere, unerbittliche Rächerin, ist sie nun die innerlich Unsichere. Iðrask ist ein häufig verwendeter Ausdruck des geistlichen Wortschatzes(s. die Belege aus den beiden Homilienbüchern). Nun ist der Ausdruck hier zwar nicht im geistlichen Sinn zu nehmen, aber er bedeutet doch etwas andres, als wenn Einarr Skálaglamm(Sk.B I, S.124, Lausavísa 1,3) sagt, dass er es bereut, ein Gedicht gemacht zu haben, nämlich für einen Fürsten, der ihm offenbar nicht den erwarteten Lohn gegeben hat. Bei Brynhildr liegt ein innerliches Schwanken vor, das weit mehr bedeutet. Man kann in diesem Zusammenhang auf die Prosastelle HHv.147,14 hinweisen: oc iðraðiz svá mioc, dies bezieht sich auf Heðinn, welcher sich Sváva, die Frau seines Bruders Helgi, zugelobt hat. Diese Seelenerforschung, ein tieferes Verständnis der dem menschlichen Handeln zugrunde liegenden Kräfte kann ebenfalls mit der geistlichen Lite-

ratur in Verbindung gebracht werden. Dort findet sich eine eingehende Beschäftigung mit der menschlichen Seele, ein Fragen und Suchen, wie es z.B. in der Harmsól einer mit sich selber tut, eine Analyse, die ihn zur Verzweiflung bringt: Sk.B I, S.562, Str.54,2 (sárr es minn hugr)þinni
Dies ist ein Beispiel aus der geistlichen Skaldik, einer isländischen Schöpfung, doch findet sich diese Seelenerforschung in der geistlichen Literatur überhaupt. Im zweiten Buch Samuel wird z.B. David während des Aufruhrs von Absalon von einem Angehörigen der Familie Sauls mit Steinen beworfen und verflucht. Einer aus dem Gefolge Davids will darauf den Mann töten; David aber verbietet es ihm: "Denn", sagt er, "mein eigener Sohn trachtet mir nach dem Leben, warum soll es nicht auch der Benjaminiter tun?"Analyse über das eigene Ich hinaus zeigt ein Beispiel aus K.19: David trauert um den -wider seinen Willen- getöteten Aufrührer Absalon. Einer seiner Hauptleute, die ihm in dem schweren Kampf gegen Absalon zur Behauptung der eigenen Position beigestanden waren, geht darauf zu ihm und sagt ihm, dass er durch sein Benehmen sein Heer lächerlich mache, er liebe die, die ihn hassten, und er hasse die, die ihn liebten, und er zwingt David, sein Benehmen zu ändern. Ein solches Seelenverständnis zeigt sich nun bei der zweiten Figur, die das Handeln von Brynhildr beurteilt, nämlich ihrem Mann Gunnarr, der sie tief erfasst hat. Zwar nennt er sie, wie schon erwähnt in Str.31 feicnafœ́ir und sagt, dass sie es verdienen würde, dass sie, die Gjukungen, Atli umbrächten. Er versteht aber, dass ihr Lachen, mit dem sie über ihre Nebenbuhlerin triumphiert, für sie selbst nichts Gutes bedeutet. Hinter ihrem Triumph steht der Tod. An der Veränderung ihrer Gesichtsfarbe, an ihrem Blasswerden, erkennt er, dass sie totgeweiht ist. Durch ihr Handeln hat Brynhildr ihr Leiden noch vergrössert, sie hat umbringen lassen, was sie liebt. Hier ist die Ambivalenz ihrer Gefühle erkennbar: Sigurðr soll sterben, wenn sie ihn nicht selbst haben kann; gleichzeitig ist dies aber mit ihrem eigenen Tod verbunden. Durch die tiefe Erfassung der Brynhildgestalt durch Gunnarr in der Scamma wird zwar das Böse im Handeln dieser Heldin deutlich, es wird jedoch auch klar, warum sie so vorgeht;

sie ist das Opfer ihrer Leidenschaft.
Halten wir kurz inne. Die moralische Beurteilung der Heldenliedfiguren, wie sie uns bezüglich von Brynhildr in der Scamma sowie in Hlr. und Gðr.I entgegentritt, ist mit der geistlichen Literatur zusammenzubringen. Bei der Rächerin Brynhildr, wie sie zu Beginn des Brot dargestellt wird, erhebt sich die Frage nach gut oder böse nicht; es ist selbstverständlich und das einzig Richtige, dass sie sich rächt. Von einem König wie Gunnarr wird erwartet, dass er sich übermenschlich heroenhaft aufführt - sem konungr scyldi (Akv.9,6). Diese Figuren waren in einem gewissen Sinn unantastbar; sie standen sozusagen auf einem Podest. Bei ihren Problemen gab es nur eine Lösung, die gewählte und im Lied vorgetragene. Dass es zur Erschütterung dieses Heldenideals kam, muss wie dargelegt dem Christentum zugeschrieben werden(Verbot des Tötens; "was hat Ingeld mit Christus zu schaffen?" usw.). Doch ist die moralische Komponente nicht der einzige Beitrag der geistlichen Literatur an die Umgestaltung des alten Heldenideals. Man kann in diesem Zusammenhang auf das Alte Testament verweisen; oben wurde bereits bei der Darlegung der psychologischen Komponente im Bild der Brynhildr in der Scamma auf David hingewiesen. David, eine der faszinierendsten Figuren des AT, wird überaus menschlich dargestellt, in allen seinen Verirrungen und Verstrikkungen; man braucht hier nur nocheinmal an die Bethsabegeschichte zu erinnern. Das Böse im Handeln Davids wird zwar klar gezeigt; er wird bestraft und muss Busse tun, aber bei alledem wird eben sein Tun an sich fassbar. Es ist hier an die wichtige Stellung des AT(und natürlich der Bibel überhaupt) zu erinnern, und zwar eben in dem Sinne, dass es sich nicht lediglich um moralische Belehrung handelte, sondern ebensosehr um ein Geschichtenbuch, ein Werk der Anschauung über menschliches Handeln, wo der sich damit Befassende einen andren Begriff vom Menschen erhielt als in den alten Heldenliedern und wo es auch klar wurde, dass eine solch andere Sicht des Menschseins der Darstellung wert war; denn dass der Mensch konfliktreich und anfällig ist, das wusste man natürlich auch schon vorher, das war aber aus der alten Sicht nicht darstellenswert; was man wollte, war eine ho-

he Stilisierung in rein heroischer Sicht. Ich glaube also, dass nicht nur das Moralische, sondern ebensosehr das menschlich-psychologische Verständnis, das eben z.B. im AT spürbar ist, für die Weiterentwicklung der Heldenfiguren von Bedeutung war. Man darf in diesem Zusammenhang nicht vergessen, dass Religionen wie das Judentum und das Christentum, welche die Besserung derer wollen, die sich etwas zuschulden kommen lassen, automatisch gezwungen sind, sich mit diesen Vergehen auseinanderzusetzen und sie eben darzustellen. Die zweite Quelle ist wie erwähnt, die geistliche Literatur im weiteren Sinn, wie z.B. die skaldischen Schöpfungen, in denen Seelenerforschung zum Ausdruck kommt. Ich meine also, dass man den Einfluss der geistlichen Literatur weit über das Moralische hinaus verstehen muss(womit nicht gesagt sein soll, dass nicht auch von profaner, z.B. der lateinischen Literatur, entsprechende Einflüsse ausgeübt werden konnten).
Die böse, aber in ihrem Bösen auch ambivalent gesehene Brynhildr- für ihre Darstellung wurde auf Einfluss geistlicher Literatur und geistlicher Sehweise hingewiesen.Eine dritte Sicht von Brynhildr, eine für die, wie noch gezeigt werden soll, ebenfalls -bezüglich der Form- Einfluss geistlicher Dichtung anzunehmen ist, ist die sich siegreich verteidigende und in einem gewissen Sinn Triumphierende, freilich nicht so, wie es die Rächerin im Brot nach demErreichen ihres Ziels tut. Die Rede ist hier von der Brynhildr der Hlr. nach der Erhebung der Anklage. Ihr werden wie besprochen die schwersten Vorwürfe gemacht: Blutvergiessen als Walküre, Vernichten des Hauses der Gjukungen. Brynhildr aber verweist darauf, dass sie von Gjukis Nachkommen um ihre Liebe betrogen und eidbrüchig gemacht wurde. Im Anschluss an ihre leidvolle Jugendgeschichte- sie wird von Óðinn zur Strafe in Schlaf versetzt- nennt sie den Werbungstrug, ihr stärkstes Verteidigungsargument, womit Brynhildr der anklagenden Riesin, die keine Gelegenheit mehr erhält, sich zu äussern, siegreich gegenüber steht. Wir haben also hier eine Art Prozess vor uns: Brynhildr wird angeklagt und verteidigt sich mit Erfolg. Es ist einleuchtend, dass hier etwas Neues vorliegt, für das es in dieser Form keine weiteren Beispiele

in der Edda gibt; als Kleinform davon mag man die Schlusspartie von Gðr.I betrachten, auch Sg(Str.34-41) ist hier zu erwähnen. Nun wurde oben auf die weitgehende Uebereinstimmung von Str.4 von Hlr. mit einer Stelle aus einer norwegischen Homilie hingewiesen, nämlich bei der Anklage von Brynhildr durch die Riesin. Der norwegischen Homilie, diesem Streitgespräch zwischen Körper und Seele, liegt ein altfranzösisches Gedicht zugrunde- Un samedi par nuit-, das seinerseits wie die anderen volkssprachlichen Versionen dieses Streitgespräches auf eine lateinische Vorlage zurückgeht. Dass für die norwegische Homilie Prosa verwendet wurde, ist nur logisch. Das mittelalterliche Streitgedicht, eine vielverwendete Form, wird von Walther(München 1920) in seiner Untersuchung über die lateinische Form mit antiken Einflüssen,aber auch mit den Rhetoren- und Klosterschulen des Mittelalters in Verbindung gebracht, Walther erwähnt u.a. auch den fingierten Prozess. Er unterscheidet zwei Arten von Streitgesprächen: 1) Streitgespräche, um die eigenen Vorzüge hervorzuheben und den Gegner herabzusetzen, 2) Streitgespräche zur Entscheidung einer aufgeworfenen Frage. Streitgespräche der ersten Art(wobei uns die Herkunft dieser Gespräche nicht beschäftigt) sind die Locasenna, die Scheltreden in HH I und II, die Hárbarðsljóð; Loki z.B. prangert die Schwachheiten der von ihm Angegriffenen an, wird aber auch selbst blossgestellt. Das einzige Beispiel eines vollausgebildeten Streitgesprächs, in dem eine Frage entschieden wird, liegt in der Edda in Hlr. vor (didaktische Gespräche wie Vm. werden hier nicht berücksichtigt). Für die übrige Literatur lässt sich, soweit ich sehen kann, nur die erwähnte Homilie anführen(die beiden Gespräche Viðroeða æðru ok Þrugrekka und Viðroeða líkams ok sálar sind didaktischer Natur). Das Beispiel der norwegischen Homilie zeigt, dass diese Art Streitgespräch in der altnordischen Literatur eine Spätform ist, und zwar eine von aussen gekommene. Wenn in Hlr. Brynhildr angeklagt wird und sich verteidigt, so ist einleuchtend, dass der Verfasser von Hlr. sich von solchen mittelalterlichen Streitgesprächen inspirieren liess, und zwar, wie die sprachliche und stilistische Analyse von Str.4 vermuten lässt, im konkreten Fall von der norwegischen Ho-

milie. Voraussetzung für die Uebernahme dieser Form war natürlich, dass man sich nach der Bewertung des Handelns von Brynhildr zu fragen begann. Damit ist anzunehmen, dass die literarische Form des Streitgesprächs zur Entscheidung einer Frage für den eddischen Bereich aus der geistlichen Literatur entnommen wurde(obwohl prinzipiell gesehen dieser literarischen Form auch profane Themen zugrunde liegen können, z.B. "Winter und Sommer").

Der Verfasser der Hlr.liess sich von der norwegischen Homilie inspirieren, aber er passte die Verteidigungsrede der Brynhildr dem eddischen Stoff an, und er legte- eine Anleihe an die Heroische Elegie- grosses Gewicht auf die Jugendgeschichte der Brynhildr. Was die Streitpartie in Gör.I und die Verteidigungsrede der Brynhildr in Sg. anbelangt, so muss man aus chronologischen Gründen entweder an Einfluss des lateinischen Streitgesprächs oder -wohl weniger wahrscheinlich- der altfranzösischen Vorlage der Homilie denken; hierbei ist zu berücksichtigen, dass es sich um Stücke innerhalb eines gewöhnlichen Heldenliedes handelt, also nicht wie bei Hlr. um die Uebernahme einer ganzen literarischen Form.

Nun endet zwar die Hlr. mit der Verteidigungsrede der Brynhildr, sie ist die Ueberlegene, dennoch ist das ihre Selbstverteidigung, ähnliches muss für die Scamma gelten. Hier muss nocheinmal hervorgehoben werden, dass die Tatsache, dass Brynhildr sich verteidigen muss, deutlich genug zeigt, dass das alte Heldentum nicht mehr etwas Selbstverständliches war. Es ist wohl richtig, sich vorzustellen, dass es im damaligen Island keine gleichförmige Bewertung der Heldenfiguren gab, so dass diese Art von Triumph eine Wirklichkeit repräsentieren mag, man kann in diesem Zusammenhang an gewisse Sagas erinnern, z.B. an die Guðrún der Laxdæla saga. Daneben aber muss man wie oben dargelegt die Umwandlung der Brynhildr zur Uebeltäterin stellen und die Darstellung der Guðrún als grosse Dulderin.