

Die Jungfrau lädt zum Trunk: Zur Semantik eines Praxems

Jan Rüdiger

Niemand, der sich mit der Geschichte der kontextuellen Fügung »junge Frau–Trinkvorgang« auseinandersetzen will, entkommt dem Umstand, dass diese Fügung ein Gemeinplatz unserer eigenen Gegenwartskultur ist. Ein treffliches Forschungsfeld für Ethnologen: Das Muster prägt Schlagertexte, Sensationsberichte in Illustrierten, Praktiken und Repräsentationen heterosexueller Kontaktabbahnung in den Bars unserer Großstädte ... Und auch hochkulturell ist das Motiv in unserem kollektiven Bewusstsein fest verankert, eingemeißelt durch Antonio Canova und Bertel Thorvaldsen (Abb. 1) vor 200 Jahren: Hebe, die ewig junge Mundschenkin der Olympischen, deren Trank auch dem sterblichen Manne, dem er zuteil wird, einen Anteil an der Unsterblichkeit verheißt. Jung, schön und servierend. Und welchem Sterblichen wurde sie von den Göttern zur Frau gegeben, wenn nicht Herakles – dem Stärksten und Erfolgreichsten unter ihnen?

Am anderen Ende Europas gewandeten sich die nordischen Walküren, die an Odins Tafel den gefallenen Kriegern ewig Met einschenken, klassifizierend als eine Art Hebe mit Helm (Abb. 2); dies ist weit weniger absurd, als es uns zunächst scheinen mag, denn die Walküren, wie wir sie aus dem Mittelalter kennen, sind schließlich nicht weniger klassisch überformt und alles andere als original-heidnisch. Das klassifizierende Motiv lässt sich dann weiter bis ins heutige Athen verfolgen, wo die gängigste Mineralwassermarke unter dem Namen der olympischen Schenkin »Hβη« (modern transliteriert »Ivi«), Erquickung und Erbauung verheißt. Oder, um in unserem akademischen Soziotop zu bleiben, zu der fortgesetzten Aktualität einer wohlbekannten sozialen Praxis der Antike, in der Frauen, Trinkgefäße und Status einen gänzlich irdischen Komplex von einiger Tragweite bildeten: »zechende Hetären« (Abb. 3).

Kurz, an der Präsenz dieser sozialsyntaktischen Fügung in Vergangenheit und Gegenwart besteht kein Zweifel, und auch auf die sozialsemantische Verkopplung der beiden Elemente ist, aus geschlechtergeschichtlicher

wie auch aus anderen Perspektiven, wiederholt hingewiesen worden: von der auf die Antike bezogenen Theorie der »Frauen als Gefäße« über die Feenfiguren des höfischen Ritterromans und die Undinen- und Seejungfrau-Obsessionen der Moderne bis hin zur Bilderwelt unserer gegenwärtigen Populärkultur. Anadyomene aus den Tiefen.¹ Dabei scheint die Verbindung »Frau–Trunk«, insbesondere wenn die Frau die Position der Einschenkenden einnimmt, ein geradezu blanter Fall einer »gegenderten Machtsituation« zu sein, in der Asymmetrien zum Ausdruck kommen, ja geradezu perpetuiert werden. Vielleicht lohnt die Fügung »Frau–Trunk« gerade darum einen zweiten Blick. Denn es handelt sich offensichtlich um eine Geschlechterasymmetrie: Zwar kann statt Hebe auch Ganymed den köstlichen Trunk reichen, aber er kann ihn nicht der Hera reichen; es gibt keine fahrenden *chevalières*, auf die am Brunnen ein *fé* wartet; und zur »Hetäre« (*ἑταίρα*) gibt es zwar formal (*ἑταῖρος*), nicht aber in der Sache ein Maskulinum. Aber damit ist nicht gesagt, dass sich in dieser Asymmetrie stets dasselbe Macht-Ungleichgewicht ausdrückt oder dass es stets allein oder auch nur primär um Geschlechterasymmetrie geht. Auf den ersten Blick liegt zwar eine klassische Binomie vom Typ »Männer als Akteure/Frauen als Objekte« vor; aber nicht nur, weil im Moment des Geschehens ja die Frau agiert (nämlich den Trunk reicht) und der Mann ihn bestenfalls mediopassiv entgegennimmt, ist der Fall schon auf den zweiten Blick weit weniger klar. Der Mann, die Frau, die Umstehenden oder -sitzenden sind Akteure und Akteurinnen innerhalb eines zwar gegenderten, darum aber nicht zwingend zulasten der Frau asymmetrischen Systems – asymmetrisch ist die Situation zwar sehr wohl, aber die Asymmetrie ist in ihren verschiedenen »Rahmungen«, kleineren oder größeren Kontexterweiterungen, vielleicht von erheblich machtvolleren Faktoren abhängig als Geschlecht. In einem Wort, es geht um das praxeologische »enactment« von Geschlechtervarietät.

1 Vgl. Reeder 1996; Douglas 1970, S. 61, 126; Brown 1988; Harf-Lancner 1984. Der Publikationsort »Festschrift«, der in den *double blind-Impact Factor*-Albtraumwelten unserer Wissenschaftsmanager nicht mehr vorkommt, kann ein Ort des geisteswissenschaftlichen »Freistils« werden; dazu gehört auch, Autoren und Leser von schwergängigen Fußnoten voll »weiterführender Literatur«, »siehe-auch« und »vergleiche« zu entlasten. Die Anmerkungen dieses Beitrags enthalten alle nötigen Belege, weitere Verweise aber nur vereinzelt.



Abbildungen 1 und 2: Bertel Thorvaldsen, *Hebe* (1806) (links); Herman Wilhelm Bissen: *Valkyrie* (1834/35) (rechts)

Quellen: Kopenhagen, Thorvaldsens Museum. Foto: Jonals Co. Mit freundlicher Genehmigung der Direktion von Thorvaldsens Museum (links); Ny Carlsberg Glyptotek, Kopenhagen. Foto: Daderot. Wikimedia Commons (rechts).

Nicht also die Motivgeschichte von *maagdekens en kannekens* ist es daher, die ich hier skizzieren will, sondern ihre Kontextgeschichte. Denn gerade weil an der Anciennität und Langlebigkeit des Motivs kein Zweifel besteht, wäre seine Inventarisierung ein wenig interessantes Vorhaben. Lohnender ist es, denke ich, danach zu fragen, welche Verwendungs- und Aussageweisen das



Abbildung 3: Aushang an der Universität Münster, Juni 2002

Foto: Jan Rüdiger.

Motiv unter gegebenen, kontingenten Umständen gehabt haben mag.

Bei der Frage nach der Semantik der zum Trunk ladenden Jungfrau geht es, wohlgemerkt, nicht um die Figur »Wein und Weib«, wie es sich von den biblischen Präzepten ausgehend – *vinum et mulieres apostatare faciunt sapientes*² – selbstverständlich auch durch die christlichen Jahrhunderte zieht. Es geht um ein narratives Element: Eine (zumeist junge) Frau reicht einem Mann einen Trunk, wobei der Mann zu einer anderen Gruppe gehört als die Frau. Diese Fügung, dieser Handlungsablauf bietet sich dem vergleichenden Blick gerade deshalb an, weil es uns in so vielgestaltiger Weise begegnet und dennoch auf ein rekurrentes Kerngeschehnis reduzierbar ist (Narratologen würden vielleicht von »Funktion«³ reden). Dies ist hier mit dem Wort »Praxem«

² Eccl 19,2; vgl. Os 4,11: *fornicatio et vinum et ebrietas auferet cor*.

³ Im Sinne von Propp 1975 [1928], S. 25f.; ich danke Christian Kiening (Zürich) und Marina Münkler (Berlin) für diesen Hinweis während eines Semantikworkshops an der Universität Frankfurt am Main am 11. Januar 2013.

gemeint.⁴ Wie in der Phonetik ein *Phonem* den kleinsten bedeutungsunterscheidenden Laut bezeichnet – etwa den Vokal im Minimalpaar ›hat‹ gegen ›Hit‹ –, und wie in der Grammatik ein *Morphem* die kleinste funktionsmarkierende Einheit bezeichnet – etwa das End-*t* in ›hat‹ als Markierer der 3. Person Singular Präsens Indikativ –, so sei der Begriff »Praxem« verstanden als ein in sich abgeschlossener Handlungsablauf, der je nach Kontext unterschiedliche Bedeutungen generieren kann. Der Kontext ist das, was vorher und nachher passiert; er ist abhängig davon, wo und wann es passiert und wer die Beteiligten sind; die Menge an möglichen Bedeutungszuweisungen ist begrenzt durch das, was wir mit Gadi Algazi den »kulturellen Code«⁵ nennen wollen, also das symbolische Idiom, über das die Beteiligten verfügen, – gravierende Missverständnisse nie ausgeschlossen.

In diesem Sinne ist die Frage nach dem Umgang mit dem Trinkgefäß als Verhandlungsführung eine begrenzte: sie richtet sich auf den Aspekt unseres Motivs, der mit bedeutsamem Handeln zu tun hat. Nennen wir ihn mit aller gebotenen Behutsamkeit den ›politischen‹: Es geht darum, dass die Beteiligten sich über etwas verständigen wollen müssen, sie mit einer gewissen Ergebnisoffenheit etwas miteinander zu verhandeln haben, das sich durch die Verwendung des Praxems ›Jungfrau lädt zum Trunk‹ mit der nötigen semantischen Diskretionsmöglichkeit formulieren lässt. Daher muss auch gefragt werden, unter welchen Umständen das Praxem das nötige semantische Potenzial überhaupt entfalten konnte – oder ob es gegebenenfalls im Vorwege bereits so überdeterminiert war, dass es sich zur Verhandlungsführung nicht mehr eignete.

Von allen schriftlichen Quellengruppen des Mittelalters ist diejenige, in der die Fügung ›Frau–Trinkgefäß‹ am bedeutendsten erscheint, die *adab*-Literatur: die raffinierten Intellektualitätsinszenierungen, die die früh- und hoch-

4 Als ich an einem schönen Maimorgen 2003, die Freitreppe der Staatsbibliothek Unter den Linden in Berlin hinablaufend, soeben das Wort »Praxem« erfunden zu haben meinte, wusste ich nichts von Amadeo G. Conte 1984, S. 143 (»The term ›praxeme‹, which I have used here, has been modelled on ›phoneme‹, and stands for ›unit of praxis‹.«), oder vom Forschungsatelier ›Praxiling‹ an der Universität Montpellier, das die Begriffe »praxème/praxématique« allerdings anders verwendet (vgl. Siblot 1997; später las ich auch Lafont 2004). Wie ein halbfiktionaler Held im zweiten Roman des vielleicht berühmtesten aller Semiotiker so schön sagt: »Vergiss es, Belbo, wenn dir die Idee gekommen ist, ist sie bestimmt auch schon einem andern gekommen« (Eco 1991, S. 85). Auch Monika Mommertz hat 2003 den Begriff »Praxem« in einem Vortrag im September 2003 verwendet (Mommertz 2005).

5 Algazi 2000.

mittelalterlichen Oberschichten des arabischen Euromediterraneums als In- und Exklusionstechnik kultivierten. Sie umfasst Poesie ebenso wie in rhetorisch-gebundener Kunstprosa gefasste Traktate, und ihre Gegenstände sind vielfältiger Art; man hat als kulturelle Äquivalente den mittelalterlichen Begriff der *litterae* oder gar der *humanitas* vorgeschlagen⁶, ohne dass dieses Bild dem eminent diesseitigen Charakter des *adab* gerecht zu werden vermöchte; vermutlich ist es sinnvoller, an Stilideale aus der griechisch-römischen Antike zu denken, auf die die Inhalte des *adab* unter anderem auch rekurrieren. Auf den Stil des *adab* kommt es hier an, einen literarischen zunächst, aber dann vor allem einen komportamentalen.

Zu diesem »kulturellen Code« gehört ein begrenztes Repertorium an narrativen Situationen, welche den Ort, den Topos für jeweils bestimmte Formen der Äußerung in diesem Code liefern. Zu diesen gehört der unzählige Male wiederkehrende Erzählrahmen, in welchem Soziabilität unter Männern durch den Einsatz eines Trinkgefäße reichenden Mädchens hergestellt wird. Als Beispiel seien hier nur einige Verse aus dem *Kitāb al-Muwaššā*, dem »Buch des buntbestickten Kleides« von Muḥammad Ibn Aḥmad al-Waššā' (gest. 937 n. Chr.) zitiert, einem Kompendium aristokratischer Lebensart aus dem glanzvollen posthellenistischen Bagdad der Abbasidenzeit: »Eines Tages weilte Ibn Aḥmar zu Besuch / bei einer schönen Sängerin; / und mit ihm kamen ein paar junge Männer, / gar lieblich anzusehen und voller Anstand. Schon sang sie ihnen ihre Weise lieblich, / kredenzte ihnen leichten Wein. Und zierlich griffen ihre holden Finger / in die Saiten ihrer Laute.«⁷

Im Kontext des Traktats ist diese Szene der Auftakt zu einer Satire über die materiellen Interessen der Gesangssklavinnen; der Punkt ist, dass die hier zitierte Situation als eben ein solcher Auftakt-Topos fest verankert ist. Häufig ist es ein Auftakt zur Rede über Liebe, das heißt, jenem komportamentalen Komplex, der in der abbasidischen Kultur eine so herausragende Bedeutung für die Formation der Eliten hatte.⁸ In dieser Formation kam die Rolle der Geliebten typischerweise einer Sängerin zu wie der, von der al-Waššā' spricht, einer *qayna*, »Gesangssklavin«, zu deren Fertigkeiten neben einer umfassenden humanistischen und künstlerischen Bildung auch das formvollen-

6 *Encyclopaedia of Islam*², s.v. *adab* (F. Gabrieli); Ashtiany 1990. Der *adab*-Begriff wird in jeder Kultur- und Bildungsgeschichte des arabischen Mittelalters erläutert.

7 al-Waššā', *Kitāb al-Muwaššā*, Bd. 2, S. 19.

8 Algazi/Drory 2000; Algazi 2001.

dete Darreichen von Getränken gehörte.⁹ »Fünf Dinge beglücken die Herzen und vertreiben den Verdruß«, sagt Samuel haNagid, jüdischer Wesir von Granada (gest. 1054), in einem ob seines Konventionalismus geradezu emblematischen Vers: »eine anmutige Gazelle, ein Garten, Wein, das Wasserrauschen in einem Kanal, ein Lied.«¹⁰ Die Kultivierung dieses Standards war derart verbindlich, dass es politisch durchaus korrekt – und das heißt: obligatorisch – scheint, wenn im Andalusien des 11. Jahrhunderts der hoffnungsvolle junge Intellektuelle Ibn ‘Ammār denselben Topos gebraucht – kreisende Gläser, eine Frühmorgenbrise, ein Blumengarten im Nebel wie eine perlengeschmückte Frau –, um einen Panegyrikos auf al-Mu‘taḍid ibn ‘Abbād, Herrscher von Sevilla (r. 1042–1069), zu verfassen, der ihm Zugang zum inneren Zirkel der Macht verschaffen sollte.¹¹

Doch gerade weil die sozialsyntaktische Fügung in diesem Kontext so wohletabliert und wohldefiniert ist, ist ihre semantische Reichweite ziemlich begrenzt, und vor allem: Sie ist, um es mit einem weiteren sprachwissenschaftlichen Begriff zu benennen, unproduktiv. Das liegt daran, dass Gott selber ihr Bedeutungsfeld ein für allemal festgelegt hat. »Jünglinge in ewiger Jugendblüte«, so heißt es in der 56. Sure über das Paradies, »werden, um ihnen aufzuwarten, sie mit Bechern, Kelchen und Schalen voll fließenden Weines umkreisen [...], und Jungfrauen mit großen, schwarzen Augen gleich Perlen, die noch in ihren Muscheln verborgen sind, bekommen sie als Lohn ihres Tuns.«¹² Ich will hier nicht auf die vieldebattierte Frage eingehen, ob das Liebesobjekt der mittelalterlichen arabischen Dichtung eher ein Knabe oder ein Mädchen sei, was zuweilen sprachlich nicht zu entscheiden ist – dies umso weniger, als ich der Ansicht bin, dass die Frage insofern ohnehin irrelevant ist, da die Geschlechterordnung hier offenkundig einen bloß graduellen, nicht einen kategorialen Unterschied machte. Es geht vielmehr darum, dass das Motiv in der arabischen Kultur dieser Semantisierung nicht mehr entrinnen kann, nicht einmal bei den jüdischen Dichtern Andalusiens, wie bei dem vorzitierten Wesir Samuel haNagid, der in einem solchen Ge-

⁹ *Encyclopaedia of Islam*², s.v. *ḳayna* (Ch. Pellat); die klassische Quelle ist al-Ġāhiz, *Risālat al-qiyān* (Mitte 9. Jh.); vgl. Sicard 1987; Caswell 2011; Rüdiger 2008 (eine Tagung mit Claudia Opitz übrigens, am Berliner Wannsee).

¹⁰ Samuel haNagid, in Sheindlin 1986, n° 4.

¹¹ Garulo 1998, S. 122–124.

¹² Koran 1959; zur Debatte, ob die »Jungfrauen« eine Fehldeutung eines poetischen Begriffes für »Trauben« sind, kann ich mich mangels Kompetenz nicht äußern, und sie ist in diesem Zusammenhang auch nicht entscheidend, da es hier um Rezeption, nicht Textgestalt des Qur‘ān geht.

dicht die initiale Situation – ein Mädchen bringt Wein – zu einer Variation über das Thema Wein in der hebräischen Bibel erweitert: »Ein Wein, nach Weihrauch duftend und wie Gold und Edelsteine funkelnd, / ein Wein, wie ihn einst Königinnen und Nebenfrauen dem König David einschenkten!«¹³ Gerade in ihrer prononcierten Abkehr von ihrem koranischen Ursprung bekundet die Stelle ihre Abhängigkeit von jener. In produktiven Weiterungen der Szene, ihrer Allusionen und Metaphern, können die Dichter weitreichende Dinge abhandeln, so etwa die wunderbare Kulturtransfer-Metapher über den Moment, da der Wein, im Bild bereits mit der Sonne gleichgesetzt, im Bogen aus dem Krug in den Becher läuft: »es war, als schenkte der Osten ein, und der Westen tränke!«¹⁴ Narrativ, situativ hingegen ist dieses Syntagma »grammatikalisiert«¹⁵. Soweit die Sprache des Koran das verbindliche Idiom ist, sind Wein, Garten und Knabenmädchen ein für alle Mal göttlich. In der gebildeten Rede – und zweifellos der durch sie generierten Praxis – stand das Motiv zur »freien«, kontextabhängigen Bedeutungszuweisung durch seine Nutzer nicht mehr zur Verfügung.

Im christlichen Europa ist dies anders. Gewiss gibt die Bibel mächtige Interpretamente vor: »Und ich sah ein Weib auf einem scharlachroten Tiere sitzen ... und es hielt einen goldenen Becher in seiner Hand, ganz voll von Abscheulichkeiten und von dem Unrat seiner Unzucht«. Es gibt auch ein nicht minder mächtiges gegenläufiges Interpretament: »Dein Schoß ist wie ein runder Becher, dem niemals Getränk mangelt.« Und vom Kirchenvater Hieronymus wusste das Mittelalter: »Kein Gold- oder Silberbecher war Gott jemals so teuer wie der Tempel eines Jungfrauenkörpers.«¹⁶ Doch keines dieser Bilder hat ähnlich zwingend gewirkt und ähnlich verbindlich alle künftige

13 Samuel haNagid, in Sheindlin 1986, n° 5.

14 Carmi 1981, S. 362.

15 Wird ein sprachliches Element aufgrund seines Gebrauches in einer bestimmten grammatikalischen Funktion desemantisiert, das heißt verliert sein Vermögen, Bedeutung zu tragen, spricht man von »Grammatikalisierung«. Ein einfaches Beispiel wäre das Verb »haben«, das bei der deutschen Perfekt-/Plusquamperfektbildung (»sie hat gesungen«) nicht mehr als Vollverb mit einer bestimmten Bedeutung (halten, besitzen) aufgefasst wird und auch nicht mehr durch andere Verben ersetzt werden kann, um andere Bedeutungen zu formulieren. Vgl. Diewald 1997.

16 Apc 17,3–4: »et vidi mulierem sedentem super bestiam coccineam ... habens poculum aureum in manu sua plenum abominationum et immunditia fornicationis eius; Cant.Cant. 7,2: »umbilicus tuus crater tornatilis numquam indigens poculis«; Hieronymus, ep. 22.23 (Ad Eustochium de custodia virginitatis), in: PL 22 col. 409f.: »neque enim vas aureum et argenteum tam carum Deo fuit quam templum corporis virginalis.«

Deutung des Motivs vorgegeben wie die koranische Festlegung. Im christlichen Mittelalter ist die narrative Situation Frau/Becher vielgestaltig, wandelbar und im oben skizzierten Sinne produktiv. Sie konnte kontextabhängig mit sozialer Bedeutung verschiedenartig aufgeladen werden, und sie erlaubte ihren Benutzern eine relativ große Bandbreite möglicher Äußerungen. Dabei erscheint allerdings die Prekarität, die Grenz- oder Schwellensituation als ein auffälliges Charakteristikum. In dem Moment, da das Mädchen dem Mann einen Becher reicht (Abb. 4), wird eine Verhandlung eröffnet, deren Ausgang ziemlich ungewiss ist. Aus pragmatischen Gründen will ich mich hier auf ganz wenige Illustrationen aus nur zwei Teilen Europas beschränken.

In den Geschichten Skandinaviens ist der reisende Held eine vielleicht noch häufigere Erscheinung als in Europa generell. Könige und Prätendenten reisen im Kampf gegeneinander und der Suche nach Gefolgschaft durch ihre Reiche; ihre Sendboten durchqueren Wälder und kreuzen Meere; Wikingerkaufleute reisen von Island bis Konstantinopel und Pilger noch ein Stück weiter; die Helden der sogenannten Vorzeitsagas reisen von einem Riesen oder Untier zum anderen; Häuptlinge und Bauern sind ständig unterwegs, einander zu besuchen oder bekriegen oder auf dem Frühjahrs- oder Sommerthing einen Konflikt beizulegen oder einzuleiten. Bleibt eine Saga-Hauptperson einmal ein Jahr zu Hause, wird das in einem Satz vermeldet; bleibt der Mann noch länger, muss man sich um ihn bereits Sorgen machen. Kurz, er ist in der Regel unterwegs. Und wenn ihm aus einem von mehreren denkbaren Gründen das Recht auf Gastung zusteht, dann ist es häufig genug eine Frau, genauer: ein Mädchen des Hauses, das, nachdem die Praktikabilitäten erledigt sind und man sich zu Tisch begibt, den Kontakt eröffnet.

Selbstverständlich ist in dem Moment, da sie mit dem Trinkhorn kommt, bereits viel geschehen, das mit Statuszuweisung zu tun hat. Die Ankunft selber ist in den Sagas, anders als in vielen anderen europäischen Textgattungen, zwar nicht unbedingt gleich der Ort dafür; offenbar konnte ein Gast sich gegebenenfalls schon Stunden im Haus des Gastgebers befinden, bevor man einander auch nur mit so irreversiblen Transaktionen wie Namensnennung in Zugzwang brachte. Doch dem Beginn des Essens und Trinkens ist in jedem Fall die Placierung in der Halle vorausgegangen, ein Vorgang, dessen Systematik in den nordischen Quellen so ausgefeilt und präzise erscheint wie auf einem kaiserlichen Hoftag. Erstaunlicherweise ereignen sich in diesem Zusammenhang nur selten Dramatisierungen – und wenn, sind sie gewöhnlich von einem Beteiligten bewusst provoziert. Vermutlich verhindert

gerade die Verbindlichkeit der Sitzordnung die Entstehung jenes Spielraums, den eine offene Verhandlung braucht.

Diesen Spielraum schafft erst die Darreichung des Willkommenstrunks, wie sie etwa folgende Szene aus der *Flóamanna saga* schildert, einer in der uns bekannten Fassung spätestens gegen 1300 verfasste Isländersaga. Sie erzählt die Geschichte zweier Vettern, die sich gegen Ende des 9. Jahrhunderts zum Zwecke einträglicher Plünderfahrten – eines in den Sagas ganz alltäglichen und unanstößigen Gewerbes – mit den drei Söhnen eines lokalen Machthabers zusammengetan haben. Nach zwei ertragreichen Saisons wechselt man sich in der winterlichen Bewirtung ab, während die Spannungen innerhalb der Kompanie schon spürbar werden. »Nun kamen die Brüder zum Gastmahl, und die Männer nahmen ihre Plätze ein. Helga [die Schwester des Hauses] trug das Bier auf, sie war die schönste aller Frauen. Man sagt, dass Herstein [einer der drei Brüder, die zu Gast sind] sie oft erfreut ansah, und bei diesem Gastmahl legte er das Gelübde ab, dass er entweder Helga oder keine Frau heiraten würde.«¹⁷

Nichts wäre verkehrter, als hier Liebe auf den ersten Blick zu lesen. »Liebe« als solche gibt es in den Sagas ohnehin nicht, auch dort nicht, wo moderne Übersetzer es gerne hätten; es ist kein Wort, das in den Stil passt. Und mit seinem Gelübde eröffnet Herstein nicht eine Brautwerbung, sondern eine jener agonistisch angelegten, jeden Nachredner auf Überbietung verpflichtenden »Gelübde-Runden« (*beitstrenging*), die sich in einer Saga gewöhnlich als fatal für einen Gutteil der Beteiligten erweisen, weil sie alle in eine Eskalationsspirale bringen. Helgas Bruder zum Beispiel muss nun nämlich deutlich machen, dass er seine Schwester bereits seinem Vetter zuge-dacht hat, und der Konflikt ist nun unausweichlich und bricht im folgenden Frühjahr mit tödlichen Folgen aus. In der Gruppe junger Männer, die sich hier zusammengefunden hat, ist die offene Manifestation des agonistischen Prinzips, das für die Sagas und die von ihnen erzählte Gesellschaft konstitutiv ist, nur eine Frage der Zeit. Gastmahl und Schwester aber sind es, die jene Situation schaffen, in der der Agon eröffnet werden kann.

Die Verbindung »Frau–Trinkgefäß« ist in den Sagas wie in der Skaldendichtung wohletabliert, ja, das Trinkgefäß ist beinahe das typische weibliche Attribut. Die *Snorra Edda*, ein um 1230 von dem berühmten Historiker-Politiker Snorri Sturluson verfasstes Kompendium der skaldischen Dichtkunst, lehrt zur rechten Verfertigung skaldischer Metaphern: »Die Frau umschreibt

¹⁷ *Flóamanna saga* § 2.

man mittels aller weiblichen Kleidungsstücke, des Goldes und der Edelsteine, des Bieres, Weines oder anderer Getränke, die sie darreicht oder schenkt, auch mittels des Biergefäßes und aller Dinge, die zu leisten oder gewähren ihr ziemt.«¹⁸ Das heißt, die Fügung war den hochmittelalterlichen Skandinaviern auch auf der Ebene der literarischen Reflexion als besonders relevant bewusst sowie aus der poetischen Praxis wohlbekannt. Tatsächlich sind solche Umschreibungen (*kennningar*), Metaphern oder Bilder von bis zu fünf Elementen, in der Skaldik regelmäßig zu finden, am gängigsten sind zweigliedrige Wendungen wie »Freyja des Bieres« oder »Hornbringerin«. Es ist bezeichnend, dass weder die Skaldik noch Snorris Dichtkunst Frauen-*kennningar* bilden, die sie etwa als »Hüterin des Schlüssels« oder als »Ellen-Weberin« umschrieben, obgleich beides nicht minder charakteristische Funktionen der Frauen im subsistenzwirtschaftenden Skandinaviens des früheren Mittelalters bezeichnen würde. Offenbar ist es der Umstand, dass die Frau in ihrer Funktion als Schänkin in einen statusrelevanten Raum eintritt, der ihr die Aufmerksamkeit der Skalden (deren Verse in demselben Raum gesprochen wurden, in dem die Frau Bier und Met einschenkte) und der Prosaisten (die beides beschrieben) sicherte. Diese »dichte« Literarisierung dürfte sich nicht nur aus einer korrespondierenden Praxis gespeist und auf diese bezogen, sondern umgekehrt zu deren Perpetuierung beigetragen haben.

Welch narrative Prägnanz dieses Erzählelement gewinnen konnte, sei wiederum an einigen Beispielen erläutert. In der *Völsunga saga* – einer um die Mitte des 13. Jahrhunderts niedergeschriebenen Saga, deren Stoff deutschen Lesern vielleicht aus dem Zusammenhang Nibelungen/*Ring* oder Thomas Manns Erzählung »Wälsungenblut« bekannt ist – fragt der Vorzeitheld Sigurð (die »Siegfried«-Figur) seinen Freund Alsvið interessiert nach einem Schildmädchen, das zu ihrem Kreis gestoßen ist, und erfährt, es handle sich um Alsviðs Ziehschwester Brynhild. Wie alle Schildmädchen stellt sie eine Herausforderung dar: »Es hat noch nie einen gegeben, dem sie neben sich Platz gemacht oder Bier zu trinken angeboten hätte. Sie will nur kämpfen und die berühmteste aller Frauen sein.« Es kommt, wie es kommen muss:

»Am nächsten Tag ging Sigurð in die Gemächer. Alsvið blieb draußen stehen und schnitzte Pfeilschäfte.

»Heil dir, Herrin«, sprach Sigurð, »und wie steht es um dich?«

¹⁸ Snorri Sturluson, *Skáldskaparmál* [Buch von der Dichtkunst] § 39; *Prosa-Edda*, S. 203. Zur Realienkunde vgl. Mageroy 2000; Etting 2013.

»Gut geht es mir, antwortet sie, »alle Freunde und Verwandten sind am Leben. Aber bis zu seinem letzten Tag weiß kein Mann, was ihm als nächstes bestimmt ist.«
 Er setzte sich neben sie. Dann kamen vier Frauen herein mit großen, goldenen Bechern und bestem Wein und stellten ihn vor ihnen ab.
 Nun sprach Brynhild: »Nicht viele erhalten diesen Platz, außer wenn mein Vater kommt.«
 »Ich bin zufrieden mit dem, der den Platz jetzt hat«, antwortete er.«

Mit Blick auf die wohlbekannte amazonenartige Keuschheit der sagenhaften Schildmädchen ist Sitzen und Trinken sozialsemantisch nahezu eine Tautologie und bezeichnet ein Drittes, das wenige Zeilen später überdeutlich wird: »Dann stand sie auf, und die vier Mädchen mit ihr, und trat auf ihn zu mit einem Goldbecher und bot ihm zu trinken. Er streckte die Hand nach dem Becher aus und griff dabei gleich mit nach ihrer Hand und zog sie auf den Platz neben sich. Er legte den Arm um ihren Hals und küsste sie und sprach: »Keine schönere Frau als du hat je gelebt.«¹⁹

Die ganze Situation war für das Publikum auch ohne das, zweifellos vorhandene, Vorwissen um den weiteren Verlauf der Nibelungengeschichte als hochexplosiv kenntlich, was durch die Bedenkenlosigkeit von Sigurðs Handeln noch schärfer profiliert erscheint. Wer in einer solchen Eröffnungssituation nicht äußerst bedachtsam vorgeht – so die Lehre dieser und zahlreicher ähnlicher Episoden –, der riskiert Schreckliches.

Trinken Mann und Mädchen gemeinsam und geschieht dies öffentlich, also auf der Bühne eines Gastmahls, so bezeichnen die Sagas dies mit einem eigenen Begriff: *drekka tvinning*, »paarweise trinken« (Abb. 5). Das Paar wird hier nicht durch das Einschenken konstituiert, sondern dadurch, dass beide aus demselben Horn trinken. Das Grundmuster bleibt aber unverändert, da es stets ein Mädchen des Haushalts ist, das mit dem Gast zusammen *tvinning* trinkt. Und die Situation ist dadurch, dass das Gastmahl nunmehr begonnen hat, noch lange nicht entschärft. Es geht um den Umgang mit der Situation, als männlicher Gast mit einer Frau zu trinken, die in einer untrennbaren semantischen Verbindung mit dem Gastgeber steht.

Snorri Sturluson, der große Polyhistor des 13. Jahrhunderts, hat in der mythischen Vorgeschichte der norwegischen Könige, der *Ynglinga saga*, erstem Teil der *Heimskringla*, dem Brauch des Zu-zweit-Trinkens eigens eine Aitiologie verschafft: »Am Abend, da es an den Umtrunk ging, war es bei Königen, die im eigenen Land saßen und Gastmähler abhielten, so Brauch,

¹⁹ *Vǫlsunga saga* § 25. Zur nordischen »starken Frau« vgl. Rüdiger 2005.



Abbildung 4: Liminales Willkommen

Foto: Jan Rüdiger.



Abbildung 5: drekka tvímenning

Foto: Jan Rüdiger.

dass abends zu zweit getrunken werden sollte, immer ein Mann und eine Frau, so lange es ging, und dann die, die übrigblieben, jeder für sich. Wikingerbrauch hingegen war, auch bei einem Festmahl gruppenweise zu trinken.«²⁰

Der Unterschied zwischen beiden Bräuchen liegt ganz konkret in der Frage, wer wie schnell wie betrunken wird. Beim *tvímenning*-Trinken genügt es, eingangs ein Trinkhorn mit einer Frau zu teilen; danach bestimmt jeder sein Tempo selber. Der »Wikingerbrauch« impliziert, dass niemand zurückbleiben darf: Wenn das Horn kommt, muss es geleert werden. Dies ist nicht nur maskuline Kraftmeierei, oder jedenfalls nicht allein maskuline Kraftmeierei. Das Wettrinken ist eine von zahlreichen Kampfbahnen, in denen die Männer des skandinavischen Hochmittelalters ihre unablässigen Statusevaluierungen austragen. Der isländische Sagaheld Egil Skallagrímsson erweist sich einmal als idealer Anführer, indem er bei einem solchen Wettrinken, zu dem er und seine Schar eingeladen worden sind, die Anteile seiner an die Grenzen ihrer Kapazität gelangten Gefährten mit übernimmt und, einer für alle, weitertrinkt. Der Abend endet tödlich für den Gastgeber, der im Übrigen von vornherein falsch gespielt hatte, indem er den Gästen, einen angeblichen Vorratsmangel vortäuschend, statt Fleisch nur Milchspeisen serviert und damit sozusagen einen physiologisch unfairen Vorsprung für seine Leute organisiert hatte.²¹ In der *Orkeneyinga saga* kommt es – diese Szene spielt Mitte des 12. Jahrhunderts – zu einem tödlichen Streit während eines Gelages, weil ein Teilnehmer findet, sein Trinkgenosse bekäme weniger nachgegossen und »tränke gegen die Regeln.«²² In einem Wort: Das »Wikingergesetz«, *vikinga lög*, das kollektive Trinken aus einem Horn, bringt die Gefahr mit sich, dass die Feindseligkeiten noch an Ort und Stelle eröffnet werden. Nicht umsonst kennzeichnet Snorri Sturluson es als typisch für Männer als Teil einer Seekriegerschar, während das *tvímenning*-Trinken dem landfesten, sedentär-friedliche Erwerbsformen wie Landwirtschaft und Abgabeneinzug betreibenden Herrscher zukommt.

An dieser Stelle der *Ynglinga saga* ist nun just nicht ganz klar, zu welcher Kategorie der Gast mit seinen Leuten in diesem Moment zählt. Zwar hat er

20 Snorri Sturluson, *Heimskringla–Ynglinga saga* § 37. Die Heimskringla ist die Geschichte der norwegischen Könige einschließlich ihrer mythologischen Vorgeschichte bis etwa 1170. Geschrieben ist sie um 1230, als ihr Verfasser gilt allgemein der isländische, zeitweise in die norwegische Spitzenpolitik involvierte Magnat Snorri Sturluson, dem auch das oben zitierte »Buch von der Dichtkunst« (die sogenannte *Prosa-Edda*) zugeschrieben wird.

21 *Egils saga* § 43f.

22 *Orkeneyinga saga* § 66.

die Einladung angenommen, die offensichtlich der Klärung der Frage dienen soll, und Snorri weist ausdrücklich darauf hin, dass dies voraussetzt, dass er »bisher in diesem Reich noch nicht geheert hatte«. Deswegen ist er im Prinzip hochwillkommen, denn der Gastgeber, Kleinkönig Granmar, lebt in Furcht und Schrecken vor einem extrem expansiven Nachbarherrscher, der kürzlich sechs Kleinkönige im Anschluss an ein Gastmahl in der Festhalle verbrannt hat. In dieser Situation käme Granmar ein Bündnisgenosse mit bewaffnetem Gefolge sehr recht – aber ist der Gast einer? Die Probe aufs Exempel sieht folgendermaßen aus:

»Der Hochsitz von König Hjørvarð [des Gastes] war gegenüber dem Hochsitz von König Granmar [des Gastgebers] aufgestellt worden, und all seine Männer saßen auf derselben Bank wie er. Da sagte König Granmar zu Hildigunn, seiner Tochter, sie solle aufstehen und den Wikingern Bier schenken. Sie war die schönste aller Frauen. Da nahm sie einen Silberkelch und füllte ihn und trat vor König Hjørvarð und sprach: »Alles Heil den Ylfingen, zum Gedenken an Hrólfr kraki!« – und trank den Becher halb leer und gab ihn König Hjørvarð.

Nun nahm er den Kelch und ihre Hand mit und sprach, sie solle sich neben ihn setzen. Sie sagte, es sei nicht Wikingerbrauch, paarweise mit Frauen zu trinken. Hjørvarð sagte, es sei wahrscheinlich, dass er den Brauch ändern und das Wikingergesetz aufgeben wollte und zu zweit mit ihr trinken würde. Da setzte sich Hildigunn zu ihm, und sie tranken beide zusammen und sprachen viel diesen Abend.«

Hildigunn also hat sozusagen die Verhandlungsführung übernommen, den Becher angeboten und dem Gast die Wahl gelassen, wie er ihn nimmt. Hjørvarð hätte ihn nehmen, daraus trinken und dem ihm zunächst Sitzenden weiterreichen können. Stattdessen »nahm er den Kelch und ihre Hand mit« (so wie Sigurð in der oben zitierten Szene aus der *Völsunga saga*), will also nicht nach *vikinga lög* »wie ein Seekrieger« trinken. Damit auch niemandem in der schummrigen Halle entgeht, was geschieht, fasst Hildigunn seine Reaktion noch einmal in Worte: »es sei nicht Wikingerbrauch, paarweise mit Frauen zu trinken.« Der Gast bestätigt daraufhin diese Interpretation; er kann nun nicht mehr anders, aber er will es auch nicht. Anderntags – nicht vorher! – kommen die beiden Könige ins Gespräch; das ist erst jetzt möglich, nachdem der Gast in aller Öffentlichkeit demonstriert hat, dass er zur Verfügung steht.

Es fehlt in den Sagas nicht an exquisiten Dialogen mit feinen Zwischentönen; die nordische gehört – entgegen der landläufigen Vorstellung – zu den mittelalterlichen Kulturen, die das quintilianische Redner-Edelmann-Ideal am konsequentesten vertreten. Es liegt also nicht an der Unzulänglichkeit der Text- oder der Redekultur, dass die entscheidende Verhandlung

nicht mit Worten, sondern mittels des Praxems ›Jungfrau lädt zum Trunk geführt wird: Es handelt sich hier offensichtlich um die geeignetste, die prägnanteste von mehreren denkbaren ›Redemöglichkeiten. Aus einer äußerst brisanten Situation heraus verhandelt man am besten unter Einsatz unterschiedlich semantisierter Trinksitten.



Abbildung 6: Inszenierung des Wikinger museums Borg, Lofoten

Quelle: CH/Innovation Norway (Wurfsendung des staatlichen norwegischen Fremdenverkehrsamts, Hamburg 2010, S. 5).

Es geht in der Hjørvarð-und-Hildigunn-Szene aus dem ersten Buch der *Heimskringla* natürlich nicht um einen Quellenbeleg aus heidnischer Frühzeit.

Der hochmittelalterliche Spitzenpolitiker Snorri Sturluson schreibt hier die Entstehungsgeschichte seiner eigenen *polity*; das Verhandeln mittels einer umständlichen Diskussion von Trinkgewohnheiten muss eine Praxis gewesen sein, die außerliterarisch bekannt genug war, dass sie im Sinne von Snorris historischem Enzyklopädismus erläuterungsbedürftig schien. Nach der außerliterarischen Praxis werden wir in Ermangelung von Vergleichsquellen immer vergeblich suchen; allerdings besteht kein Zweifel, dass der soziale Ort, an dem es zu den beschriebenen Schankszenen kommt – das Gastmahl – tatsächlich der hervorragende Ort für die Verhandlung von Statusfragen war (Abb. 6). Man hat im Hinblick auf das frühmittelalterliche Skandinavien von »Gelagekönigtum« (*symptotic kingship*)²³ sprechen können, und die Sagas selber bestätigen dies mit bestechender Offenheit, bot doch ein solches Gastmahl den besten Ort, Ressourcenstärke und den geschickten Umgang mit ihnen unter Beweis zu stellen.²⁴ Das solchermaßen praxematisch wohl-etablierte Motiv eignete sich für vielfachen Gebrauch. Vor einer Schlacht wurde in wohlgeschmiedeten Worten der Kampfgeist stimuliert; hier eine Strophe des Skalden Sighvat Þórðarson über die Seeschlacht von Nesjar 1016, die König Olaf Haraldsson (den späteren Heiligen, r. 1016–1028/30) zur Macht brachte:

Stöng óð gyllt, þars gengum,
 Göndlar serks, und merkjum,
 gnýs, fyr gøfgum ræsi,
 greiðendr, á skip reiðir.
 Þági vas sem þessum
 þengils á jó strengjar
 mjöð fyr malma kveðju
 mæri heiðþegum bæri.

»Ein goldenes Feldzeichen glänzte vor dem gabenreichen König, als wir Krieger in Kampf Stimmung unter der Fahne das Schiff stürmten. Das war nicht, wie wenn ein Mädchen den Königskriegern vor der Schlacht Met aufs Schiff trägt.«²⁵

23 Qviller [1985]; vgl. Qviller 2004 sowie klassisch Simmel 1910; zur Epoche Althoff 1987 und Aurell unter anderem 1992 sowie natürlich Schubert 2006.

24 Die *Sturlunga saga*, eine Chronik der Machtkämpfe auf Island anfangs des 13. Jahrhundert, hebt hervor, dass »es von den Haukdælir und den Oddaverjar seit langem allgemein bekannt ist, dass sie die besten Festmähler ausgerichtet haben« (*Sturlunga saga* I 483, hier nach Helgi Þorláksson 1979, S. 56f.: »hefir þat lengi kynríkt verit með Haukdælum og Oddaverjum at þeir hafa hinar beztu veizlur haldit«).

25 Snorri Sturluson, *Heimskringla–Óláfs saga helga* § 50, Strophe 42; *kenningar* in der Übersetzung aufgelöst (»Schlacht« für »Stahl-Unterredung« usw.).

Mitunter ließen sich mit diesem Praxem auch Alteritätserfahrungen bewältigen wie in der viel zitierten Passage über den Aufenthalt des Orkney-Jarls Rognvald (r. 1138–1158) auf dem Weg ins Heilige Land Mitte des zwölften Jahrhunderts im okzitanischen Narbona: Aus der Tatsache, dass die Gastgeberin, Vizegräfin Ermengarda (r. 1134–1192/93) von sich aus eintritt, um ihm einzuschenken, und dazu noch offenes Haar »nach Mädchenart« trägt, ohne dass ein Vater oder Bruder in Sicht wäre (Ermengarda regierte mehrere Jahrzehnte lang allein), zieht der Nordmann den Schluss, dass es sich hier um eine dringend zu heiratende herrenlose Erbin handelt, und beginnt ihr heftig den Hof zu machen. Seit zwei Jahrhunderten vergnügen sich die Kulturhistoriker damit, sich auszumalen, wie das Verhalten des norwegischen Pilgers wohl seinen Gastgebern erschienen sein mag.²⁶

Mit dieser Betrachtung wollen wir den Norden jetzt zugunsten einer Region verlassen, für welche das Quellenmaterial unendlich vielfältiger ist: den hochmittelalterlichen franko-anglo-normannischen Raum. Eigenartigerweise ist das Material hier jedoch, was Fälle für unser Motiv betrifft, erheblich dünner als in Skandinavien, wo auch die Königschroniken sich nicht scheuen, sozialen Praktiken, in denen Frauen eine Rolle spielen, einigen Raum zu geben. Das ist in den Chroniken Frankreichs und Englands anders. Obgleich es jedem, der mit der ritterlichen Kultur des Hochmittelalters ein wenig vertraut ist, unmittelbar einleuchtet wird, dass Trinken eine wichtige soziale Praxis konstituiert haben dürfte, erfahren wir nur selten Genaueres als den bloßen Umstand, dass irgendwie auf gesellige Weise getrunken wurde. Ganz im Gegensatz zu den Sagas habe ich in den Chroniken des anglo-normannisch-französischen Raumes nur ganz seltene Fälle der Fügung »Mann–Frau–begrübender Trunk« gefunden, und diese sind in der Regel Träger einer Aussage, die nur mit erheblichem Vorbehalt auf die Intentionen der Beteiligten rückbeziehbar sind. So lässt Ordericus Vitalis (gest. 1142) in seiner *Historia ecclesiastica* die berüchtigte Mabilia von Bellême, Tochter seines Erzschorken Talvas, einem Mitglied der Familie, mit der sich die Bellême gerade im Konflikt befinden, »mit tödlichem Gift versehene Speise und Trank bereiten und ihm, der sich auf dem Rückweg vom Herzogshof nach Frankreich befand, als Erfrischung reichen«. Das präsumptive Opfer war vorgewarnt, konnte aber nicht verhindern, dass ein Reiter seines Gefolges

²⁶ *Orkeneyinga saga* § 86–89; vgl. von See 1980, S. 9–11; Rüdiger 2001, S. 186–188.

sich den Becher aufs Pferd reichen ließ und sofort an dem Trunk starb.²⁷ Mabilia von Bellême ist zwar eine gerade in ihrer vielfältigen Tatkraft durch und durch glaubhafte Figur; gerade darum wird man aber vermuten dürfen, dass sie einen Anschlag dieser Art mit erheblich mehr Finesse in die Wege geleitet hätte, als Ordericus' von diversen biblischen Bildern überlagerte Darstellung andeutet. (Nur in Parenthese sei gesagt, dass Giftmord durch Frauen – eine alleuropäische Obsession – auch in den Sagas mehrfach vorkommt).

Es empfiehlt sich hier daher, gewissermaßen eine Stellvertreterrede zu bemühen: die Artusliteratur. In ihr findet sich das Motiv in seiner allerberühmtesten Ausprägung, Perceval auf der Gralsburg – ich erinnere daran, dass in der Fassung des Chrétien de Troyes der von einem Mädchen getragene Gral ein Becher ist.²⁸ Bei aller Eigen- und Einzigartigkeit der Gralsdichtung darf man nicht außer Acht lassen, dass die Szene, die hier als eine Art courtoise Messfeier erscheint und in anagogische Höhen gehoben wird, in den Köpfen ihrer Erstkonsumenten unvermeidlich mit anderen Ausprägungen derselben Fügung verknüpft wurde, die ihnen im Vorwege bekannt waren. Etwa mit der eigentümlichen *Élucidation*, die in mehreren Handschriften der sogenannten Ersten Fortsetzung des *Perceval* von Chrétien de Troyes vorangestellt ist und wie jene auf den Anfang des 13. Jahrhunderts datiert wird. Über die Vorgeschichte des Artusreiches weiß sie Folgendes zu berichten:

»Das Königreich ging zugrunde, das Land ward tot und verödet, so dass es nicht zwei Nüsse wert war, und es verloren sich die Stimmen in den Brunnengrotten, und die Jungfrauen, die darinnen wohnten, verschwanden. Sie hatten aber darin einen hohen Dienst verrichtet: denn keiner, der dort des Weges kam, sei es am Abend oder am Morgen, musste zum Essen oder Trinken eine andere Straße ziehen, als bis er an eine der Grotten gelangte. Und was auch immer ihn gelüstete zu essen, das bekam er, so er es geziemend verlangte. Denn auf der Stelle kam aus der Brunnengrotte die schönste Jungfrau der ganzen Welt, so hörte ich sagen. Einen goldenen Becher trug sie in der Hand. [...] Die Jungfrauen dienten allgemach schön und fröhlich allen denjenigen, die die Straßen fuhren und zum Mahle an die Brunnengrotten kamen.

27 Orderic Vitalis, *Historia ecclesiastica*, Buch III (Bd. 2, S. 122): »letali ueneno cibum et potum infecit eumque dum de curia ducis in Galliam remearet refici iussit.«

28 Chrétien de Troyes, *Perceval* (ed. Méla), V. 3158f.: »Un graal entre ses .ii. meins une demoisele tenoit ...« Die Alltagsvokabel *graal* (eigentlich adjektivisch, < lat. *gradale*) bezeichnet ein Gefäß, das im Zuge des »stufenweisen« Hereintragens des Mahles zum Einsatz kommt. Die Speise wird im Gralsroman anschließend auf einem *tailloer* (»Schneidebrett«) serviert.

König Amangon, der überaus böse und feige handelte, verletzte als erster die gute Sitte, und dann tat es mancher andere ihm nach durch das Beispiel, das er an dem König nahm, der sie doch im Zaume halten und die Jungfrauen in Frieden und Ehren schützen und hüten sollte. Er überwältigte eine der Jungfrauen wider ihren Willen, beraubte sie der Ehre und entriß ihr den goldenen Becher. Den nahm er mit sich fort und ließ sich immer und allezeit daraus bedienen. Davon sollte viel Unheil kommen, denn von da an diente die Jungfrau nicht mehr und kam nie mehr aus jener Grotte [...] Als [die anderen Vasallen] sahen, dass ihr Herr die schönsten Jungfrauen überwältigte, taten sie ihnen in gleicher Weise Gewalt an und raubten ihnen die goldenen Becher. So kam denn aus keiner der Brunnengrotten mehr eine Jungfrau, keine diente mehr, das wisset in aller Wahrheit.«²⁹

In dieser Vergewaltigungsgeschichte vermengen sich vermutlich keltische Erzählmotive mit antiken Elementen und werden einer ganz aktuell-hochmittelalterlichen Reflexion über Gewaltkontrolle unterlegt, der Pax Dei-Thematik (um 1080 lobt Wilhelm von Poitiers den Fürstenfrieden Wilhelms des Eroberers mit dem Hinweis, unter ihm seien die Frauen sicher gewesen vor »der Gewalt, die ihnen oft die Liebenden antun«³⁰). Sie lässt sich unter anderem wie eine Parabel auf das Aufkommen des vielbeschriebenen *régime féodal* mit seinen *malae consuetudines* lesen. Sie beschreibt aber vor allem eine geradezu anagogische Störung der Ordnung der menschlichen Welt: Der unhöfische Missbrauch einer Coutume, deren Inhalt Jungfrauen und Becher sind, steht hier am Anfang der Unordnung, die zu beseitigen es der Gralsqueste bedürfen wird.

Auch in den Artusromanen ist es eine Situation der Prekarität, die mit dem Bild eines ein Trinkgefäß reichenden Mädchens bezeichnet wird. Das Potenzial für Konflikt und Unordnung ist gegeben; vom Verlauf der Szene, das heißt von den Handlungsentscheidungen der zwei Beteiligten, hängt es ab, ob Affirmation oder Disruption folgen werden. Bekannt ist der Becher, der im *Yvain* des Chrétien de Troyes gewissermaßen für den Kick-off der Handlung sorgt: Der fahrende Ritter *en aventure*, der an eine bestimmte Quelle kommt, den an einer Kette hängenden Becher mit Wasser füllt und dann auf den daneben liegenden Felsen ausgießt, wird sehen, was er davon hat – nämlich ein verheerendes Unwetter und einen anschließend auftauchenden Ritter, der den Erntezerstörer zum Zweikampf herausfordert.³¹ Im *Yvain*

29 *Élucidation*, in: Christian von Troyes, *Percevalroman* (hg. Hilka), V. 29–89; Chrétien de Troyes, *Gauvain* (übers. Sandkühler), S. 15f.

30 Wilhelm von Poitiers, *Histoire de Guillaume le Conquérant* II 33 (S. 232): »Tutae erant a vi mulieres, quam saepe amatores inferunt.«

31 Chrétien de Troyes, *Yvain* (ed. Hult), V. 372–405.

wird der die Liminalität markierende Becher zwar nicht unmittelbar von der regierenden Herrin (deren Ehegatte der Zweikämpfer ist) selber gereicht, sein coutumieréer Missbrauch aber impliziert dennoch das gesamte Land – ein Land, das charakteristischerweise als von zwei Frauen gelenkt erscheint, der Herrin Laudine und der Jungfer Lunete.

Festzuhalten sind vor allem zwei wesentliche Unterschiede zu den oben besprochenen nordeuropäischen Vergleichsfällen. Erstens: Beim gemeinsamen Mahl am Artushof oder anderswo sind die Schenken gewöhnlich männlich, also ganz so, wie wir es aus Quellen und Forschungen zur ritterlichen Kultur kennen.³² Dieser Umstand macht es erheblich schwerer, die Literarisierung des Motivs »Mädchen–Trinkgefäß« aus der korrespondierenden Praxis abzuleiten – und umgekehrt. Er macht aber umso deutlicher, dass das Motiv, soweit es in den Quellen erscheint, auf seine narrative Funktionalität und vor allem auf seinen möglichen über das bloß Lebensweltliche hinausweisenden Gehalt hin zu untersuchen ist. Kurz, eine (wie Umberto Eco sagen würde) »naive« Lesart, wie sie eine Isländersaga, in der dem Helden von der Bauerstochter ein Trunk gereicht wird, zur Not noch zuließe – und ein Jahrhundert der Kulturgeschichte hindurch auch hervorgerufen hat –, verbietet sich im Falle der anglofranzösischen Literatur. Treten Mädchen und Willkommenstrunk zusammen auf, geschieht dies regelmäßig in einer liminalen, brisanten Situation; unter alltäglichen Umständen – oder sobald die Offenheit in Stabilität umgeschlagen ist – bedienen Pagen.³³

Zweitens: In einigen der erwähnten Fälle ist sicher schon recht deutlich durchgeschimmert, dass sich bestätigt, was Marcel Mauss über »diese Bräuche des Gabenaustauschs« sagt, »wo Personen und Sachen miteinander verschmelzen.«³⁴ Das Mädchen, das dem fahrenden Ritter den Trunk bietet, bietet sich auch selber dar – wenn dies auch nicht immer so deutlich gesagt wird wie in dem Kurzroman *Le chevalier à l'épée* aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts, in dem die Tochter des Burgherrn den Gast, Gawain, zum Trinken ermuntern soll und sich, als der Abend vorrückt, selber als das Gastgeschenk für die Nacht erweist.³⁵ Doch damit wäre es, auch im Mauss'schen Sinne, nicht getan, wenn nicht das Mädchen, das durch den Trunk bezeichnet wird,

32 Bumke 1986, S. 254.

33 Beispiele: Chrétien de Troyes, *Yvain* (ed. Hult), V. 5393–5441; *Gauvain* (übers. Sandkühler), S. 56; hingegen *Perceval* (ed. Méla), V. 7417–8216.

34 Mauss 1990 [1923], S. 121.

35 *Chevalier à l'épée*, V. 360–366: »Et li oste efforça forment Gauvain de boire et la pucele, et si dist a la damoisele qu'ele efforçast lou chevalier, et dist: »Mont vos poez prisier que je voil qu'el soit vostre amie.« Gauvains bonement l'en mercie.«

selber wiederum etwas anderes bezeichnete. Es geht bei Gauvain, Yvain und Perceval nicht eigentlich um eine heterosexuelle Konstellation, oder vielmehr: es geht sehr wohl um sie, aber sie ist in einer uns nicht mehr unmittelbar zugänglichen Weise angereichert.

In Chrétiens *Conte du Graal* begegnet der junge, noch ›tumber‹ Perceval bei seiner Ankunft am Artushof zunächst dem Roten Ritter vom Walde von Guingeroi, einen Goldbecher in der Hand, der soeben die Königsburg verlässt und, offensichtlich erregt, dem Ankömmling aufträgt, König Artus seine Forderung noch einmal zu übermitteln. Die Forderung ist nicht weniger als das gesamte Königreich. In der Burg trifft Perceval auf einen niedergeschlagenen Hof und einen König, der so tief in Gedanken ist, dass er den Ankömmling zunächst nicht einmal bemerkt – selbst Perceval weiß (und spricht aus), dass der König es damit an der Ausübung seiner elementarsten Pflichten fehlen lässt. Allmählich stellt sich heraus, dass der Rote Ritter nicht nur seine Maximalforderung ausgesprochen, sondern zur Bekräftigung den Becher des Königs ergriffen hat, und dies mit einer Vehemenz, dass die Königin »ganz mit Rotwein bedeckt war«. Diese siecht seither vor Erbitterung in ihrer Kammer dahin, und der König ist offenbar jeder Initiative unfähig. Der Verdacht ist sicher gerechtfertigt, dass dieser Becher mehr ist als nur eine nachdrückliche Geste, der die verbale Herausforderung unterstreichen soll. »Alles, was der Ritter gesagt hat«, erläutert Artus dem Neuling Perceval, »hätte mich kaum gekümmert, wenn er mir nicht vor meinen Augen meinen Becher genommen hätte.«³⁶ Der Becher bezeichnet hier ganz explizit Artus' Herrschaft, sein Verlust ginge mit dem Verlust des Königtums einher.

Stellen wie diese, die ja auch in offensichtlichem Zusammenhang mit dem Gralsmotiv stehen, haben schon häufig Ansatzpunkte für die Analyse der Artusliteratur im Hinblick auf keltische Elemente geliefert, sei es die philologische Suche nach Quellen und Vorlagen, sei es die mentalitär motivierte Suche nach Spuren von gentilreligiösen Vorstellungen über Natur, Übernatur und den durch den König vermittelten Nexus beider.³⁷ Angesichts des von der Artusliteratur durch Ortsangaben, Orts- und Personennamen und ausdrücklich in Prooemia reklamierten keltischen Milieus steht die Berechtigung dahingehender Annahmen gewiss außer Zweifel, und auch der Hinweis auf parallele christlich-mediterrane Motive – den Abendmahlskelch als

36 Chrétien de Troyes, *Perceval* (ed. Méla), V. 914–916: »Ne m'aüst guaires corrocié li chevaliers de quant qu'il dit, mais devant moi ma cope prist.«

37 Vgl. Lacy 1986, Aurell 2007 und viele andere; zur Arthur-Figur aus historischer Sicht hat Halsall 2014 wohl gesagt, was es zu sagen gibt.

Vorbild des Grals etwa – ist nicht stichhaltig, wenn man ihn konkurrierend meint; vielmehr könnte man mutmaßen, ob nicht die Appropriation des Keltischen – denn um eine solche, nicht um ungestaltetes Fortleben irgendwelcher ›Traditionen‹ handelt es sich – durch die kulturell schulbildenden anglo-normannisch-angevinischen Oberschichten eine Voraussetzung dafür war, dass in der gleichzeitigen Theologie und Liturgie Fragen um den Abendmahlskelch und deren christologische Weiterungen so aktuell werden konnten. Die laikale Messfeier, die Chrétien auf der Gralsburg inszeniert, ist undenkbar ohne das dialektische Zusammenspiel mit der Messfeier der Kirche, aber sie wäre weniger geeignet gewesen, ein zentraler Rekurspunkt ritterlicher Selbstvergewisserung zu werden, hätte es nicht motivisch ganz ähnlich ausgestaltete Vorgaben in der lokalen Überlieferung des europäischen Westrandes gegeben.

In den altirischen Königsgeschichten kehrt ein Motiv immer wieder: der Aufstieg des jungen, zur Herrschaft bestimmten Helden und seine schlussendliche Investitur. Diese kann unterschiedliche Form annehmen, doch ihre charakteristische Ausprägung ist die Begegnung mit einer Frauengestalt, die dem Helden, gegebenenfalls nach einer Prüfung, *flaith*, die Herrschaft, verheißt. Das Ensemble aus Begabung und Begabtheit, das der Begriff umfasst, erschließt sich im Grunde nur durch serielle Lektüre der entsprechenden Geschichten; hier soll es aber nicht um irische Herrschaftsideen gehen, sondern um einen sehr erhellenden etymologischen Aspekt von *flaith*: es bedeutet auch »Bier«, nämlich das starke, berauschende frühmittelalterliche Bier.³⁸ Die Identität von Trunk und Herrschaft – und nicht bloß die Bezeichnung der einen durch den anderen, sondern ihre wirkliche, dingliche Identität – ist sprachlich fest verankert; die Entsprechung des Trunks und derjenigen, die ihn reicht, wird dadurch belegt, dass in den verschiedenen Ausprägungen desselben Erzählmotivs die *flaith* übertragende Frau dem Helden mal einen Trunk, mal sich selber anbietet. Dies geschieht in der in mehrfacher Variation bekannten Heldengeschichte aus dem Hochkönigssitz Temraig/Tara, dessen polyandrische Königin Medb – ihr Name gehört etymologisch zum ›Met‹ und seinen zahlreichen indoeuropäischen Entsprechungen – periodisch einem neuen jungen Anwärter ihren Hochzeitstrunk und mit ihm die Ko-Herrschaft über das Reich bietet.³⁹ Dies geschieht gegebenenfalls in le-

38 Ó Máille 1928, S. 143; DIL s.v. *flaith*; vgl. Tristram 1993, Enright 1996.

39 So im *Leabhar Laighneach* [Mitte 12. Jh.] 380a53 (ed. Ó Máille) 1928, § 20: »Groß war die Kraft und die Macht jener Medb über die Männer Irlands, denn sie erlaubte keinem, König in Temraig [Tara] zu werden, wenn er sie nicht zur Frau hatte.«

gendenhafter Übersteigerung wie in der Fahrt von Níall »von den Neun Geiseln« und seinen Brüdern, eine in der uns bekannten Gestalt wohl ins 11. Jahrhundert datierbare Erzählung über die irische Frühzeit, den »Taten der Söhne des Eochaid Muigmedón«. Auf ihrer initiationsrituellen Abenteuer-suche geraten die Königssöhne und Halbbrüder – der König ist selbstverständlich polygyn, und Níall hat als Sohn einer römisch-britischen Sklavin eine ziemlich schlechte Startposition im irgendwann bevorstehenden Kampf um die Herrschaft – in eine Situation des Wassermangels. Einer nach dem anderen macht sich erbötig, in den Wald zu gehen und Wasser zu holen. Alle finden sie eine Quelle und neben ihr ein grotesk hässliches Weib, das als Gegengabe für einen Krug Wasser einen Kuss fordert. Die ersten Brüder machen gleich wieder kehrt, der älteste überwindet sich, küsst das Weib und erhält das Wasser und die Weissagung, er werde den Hochkönigssitz Temraig immerhin besuchen. Am Ende geht auch Níall. Er erwidert dem Weib auf dessen Forderung: »Nicht nur einen Kuss gebe ich dir, ich werde auch bei dir liegen!« Mit dem Akt verwandelt sich das Weib in eine Frau mit allen Attributen einer Königin. »Dies ist Vielgestalt!« sagte der Knabe. »Das ist wahr«, antwortete sie. »Wer bist du?« fragte er. »Ich bin *flaith*, die Herrschaft«, sprach sie – und fügt eine Hymne an den nächsten König von Temraig sowie eine Prophezeiung über die kommende lange Königslinie der Nachkommen des Knaben, die Uí Néill, hinzu.⁴⁰

Dass die Erzählung hier nicht nur offensichtlich politisch motiviert, sondern auch märchenhaft aufbereitet ist, ändert nichts daran, dass das Motiv stringent genug ist – und es, wie sein Fortleben in mehreren englischen Versromanen des Spätmittelalters beweist, auch außerhalb der keltischen Länder lange blieb –, um im angevinischen Atlantikreich produktiv werden zu können. Das bringt uns wieder zu Perceval auf der Gralsburg zurück, der es nicht wagt, sich nach dem Kelch zu erkundigen, den das Mädchen durch den Saal trägt; zu Arthur, der sich wehrlos die Schmähungen des becherwerfenden Ritters anhören muss; zu Yvain, der sich – so gerne er auch wollte – nicht leisten kann, den Becher an der Quelle *nicht* zu füllen und das Reich *nicht* zu erobern; schließlich zu Gauvain, der zunächst von der Tochter den Wein und danach vom Vater die Tochter angeboten bekommt – um anderntags feststellen zu müssen, dass er nur um Haaresbreite einer gewaltigen Damoklesschwert-Maschine entkommen ist, die in dem Gemach installiert war

⁴⁰ *Echtra mac Ecbach Muigmedoin*, § 15. Zum hierogamen Aspekt der Elitenpolygynie vgl. Rüdiger 2015, 265–294.

und bereits zuverlässig eine Reihe Vorgänger getötet hat, die die weitgehende Gastfreundschaft dieser Burg angenommen haben.

Le chevalier à l'épée trägt deutlich groteske, auch satirische Züge. Die Geschichte ist darum nicht weniger ernst zu nehmen, und dies nicht zuletzt, weil das Motiv in der Artusliteratur durchaus gängig ist. Anita Guerreau-Jalabert listet in ihrem an dem Stith-Thompson-Index orientierten Motivverzeichnis der Artusliteratur allein für die Versromane des 12. und 13. Jahrhunderts fünfzehn Fälle für Motiv T281, »Sex Hospitality«, auf.⁴¹ Manche davon gehören allgemeineren Traditionen an, so etwa die außergewöhnliche Geburt eines Helden – die auch durchaus in Skandinavien begegnet, dort in der typischen Lakonik des Sagastils, wenn der Hausherr dem Gast beim Eintreten die Frage stellt, »ob er lieber mit seiner Tochter oder allein schlafen wolle.«⁴² Doch in gewisser Hinsicht zählen selbst solche, der Lebenswelt vermutlich recht ferne – aber wissen wir das zuverlässig? – Szenen schon dadurch, dass sie im selben Umfeld produziert und konsumiert wurden, zu den Ausprägungen der liminalen Situation, von der hier die Rede ist. Gemeinsam ist ihnen außerdem ein Akzent der Transgression. Das unvermittelte Angebot einer Frau gibt es nur im Anderland; in Skandinavien tritt hierfür die Finnmark ein, Land der Zauberer jenseits der menschengemachten Ordnung, während es im Anglo-Angevinischen sehr unterschiedliche Formen hat: der Wald Brocéliande, eine Landschaft auf der anderen Seite eines Gewässers, eine äußerlich ganz unverdächtige Burg sowie immer die Länder des keltischen Rands. Das vermittelte Angebot – die Frau reicht nur einen Trunk – gibt es hingegen in ganz diesweltlichen Situationen höfischer Gastlichkeit, aber nicht nur in diesen. Es gibt auch die Feen, die Goldbecher bereithalten wie in der oben diskutierten *Élucidation* oder bei Wilhelm von Malmesbury – in einem inhaltlich anderen Zusammenhang, der aber dasselbe Milieu bedient – die heidnischen Liutizen, die am letzten Tag des Novembers gemeinsam aus einem Methorn zechen, das eine Göttinnenstatue in der Rechten trägt.⁴³ Und es gibt bei Ordericus Vitalis die oben erwähnte Mabilia von Bellême, die dem Ritter den todbringenden Becher aufs Pferd hochreicht. Ein heftiges Unbehagen kommt in all diesen Ausprägungen des Motivs zum Ausdruck, ein Unbehagen, das sicherlich aus ganz unterschiedlichen kulturellen Quellen gespeist ist, das sich aber in der Konsumtion die-

41 Guerreau-Jalabert 1992.

42 *Ketils saga hængs* (in: *Fornaldar sögur Norðurlanda*), § 3: »... hvárt hann vill liggja hjá dóttur hans eða einn saman.«

43 Wilhelm von Malmesbury, *Gesta regum Anglorum* II § 189.

ser Erzählungen – und in ihren lebensweltlichen Gegenstücken – leicht verbinden mochte mit den Besorgnissen und Unwägbarkeiten, die die Situation der Liminalität auch in ganz praktischer Hinsicht enthielt. Allzuviel konnte folgen, wenn einem eine Frauenhand den Becher hinhielt.

Sind diese letzte Beobachtungen vielleicht vor allem ein Charakteristikum der Literatur im anglo-angevinischen Westen Europas, so geht das Vermögen der Szene ›Mann–Mädchen–Trinkgefäß, eine ganz offene Situation mit möglicherweise gravierenden Folgen verhandelbar zu machen, weit über diese spezielle Ausprägung hinaus. Es ist eine Situation, die oft genug schreckenerregend gewesen sein muss wie im Nibelungenlied⁴⁴: der fremde Recke reitet in Worms ein, alle Burgunden stecken die Köpfe zusammen und rätseln, was nun wohl passieren wird. Und dieser Moment, da keiner das weiß, vermutlich nicht einmal der Ankommende – dieser Moment ist es, in dem eine junge Frau des Haushalts die Verhandlung übernimmt. Der Status der Mächtigen auf beiden Seiten ist, solange sie einander nicht gegenüberstehen, noch nicht direkt impliziert. Das Mädchen mit dem Trinkhorn verhandelt nicht eigentlich stellvertretend oder subaltern, aber doch flexibler, gerade weil Statusfragen nicht direkt zur Debatte stehen. Gerade dies macht die Szene so geeignet zur Verhandlungsführung. Man könnte zuspitzen und sagen: Kommt ein Mann an und trifft sogleich auf den anderen Mann, dann gibt es nichts zu verhandeln, sondern die bevorstehende Interaktion ist schon im Vorwege geklärt, so oder so. Der Willkommenstrunk hingegen und die, die ihn spendet – mit allen darin angelegten möglichen Bedeutungs-zuweisungen –, sie eröffnen die Verhandlung. Wie sie ausgeht, entscheidet sich in den Augenblicken, die folgen.

⁴⁴ *Nibelungenlied*, 3. Aventure, Str. 79f.: »Nu wâren dem kûnege diu mære geseit, daz dâ kômen wâren riter vil gemeit, die fuorten wîze brûne und hêrlîch gewant, si'n erkande niemen in der Burgonden lant. Den kûnec des hete wunder, von wannen kôemen dar die hêrlîchen recken in wate licht gevar und mit sô guoten scilden, niuwe unde breit: daz im daz sagte niemen, daz was Gunthere leit.« Im Nibelungenlied geht die erste Begegnung spektakulär schief, vielleicht gerade weil die vom Recken ersehnte Schwester Kriemhild im Hintergrund gehalten wird, aber alles wird (zunächst) noch einmal gut, und nach dem gemeinschaftlichen Sieg über Dänen und Sachsen darf *diu minneclîche meit* den Gast auch *grîezen*.

Quellen und Literatur

- Algazi, Gadi, »Kulturkult und die Rekonstruktion von Handlungsrepertoires«, in: *L'Homme* 11,1 (2000), S. 105–119.
- Algazi, Gadi, »Hofkulturen im Vergleich. ›Liebe‹ bei den frühen Abbasiden«, in: Michael Borgolte (Hg.), *Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleichs. Zwanzig internationale Beiträge zu Praxis, Problemen und Perspektiven der historischen Komparatistik* (Europa im Mittelalter, Bd. 1), Berlin 2001, S. 187–196.
- Algazi, Gadi/Drory, Rina, »L'amour à la cour des Abbasides. Un code de compétence sociale«, in: *Annales HSS* 55,6 (2000), S. 1255–1282.
- Althoff, Gerd, »Der frieden-, bündnis- und gemeinschaftsstiftende Charakter des Mahles im früheren Mittelalter«, in: Irmgard Bitsch/Trude Ehlertt/Xenja von Ertzdorff (Hg.), *Essen und Trinken in Mittelalter und Neuzeit*, Sigmaringen 1987, 13–25.
- Ashtiany, Julia (Hg.), *ʿAbbasid Belles-Lettres* (The Cambridge History of Arabic Literature), Cambridge 1990.
- Aurell, Martin, *La légende du roi Arthur 550–1250*, Paris 2007.
- Aurell, Martin/Dumoulin, Olivier/Thélamon, Françoise (Hg.), *La sociabilité à table. Commensalité et convivialité à travers les âges. Actes du colloque de Rouen, 14.–17.11.1990*, Rouen 1992.
- Brown, Peter, *The Body and Society. Men, women and sexual renunciation in early Christianity*, New York 1988.
- Bumke, Joachim, *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*, München 1986.
- Carmi, T. (Hg.), *The Penguin Book of Hebrew Verse*, Harmondsworth 1981.
- Caswell, Fuad Matthew, *The Singing Girls of Baghdad. The qiyam in the early Abbasid era*, London 2011.
- Le Chevalier à l'épée, an Old French Poem*, hg. von Edward Cooke Armstrong, Baltimore 1900.
- Christian von Troyes, *Der Percevalroman*, hg. von Alexander Hilka, Halle 1932.
- Chrétien de Troyes, *Gauvain sucht den Gral*, übers. von Konrad Sandkühler (Edition Perceval, Bd. 5), 4. Aufl., Stuttgart 1986.
- Chrétien de Troyes, *Le Chevalier au Lion ou le roman d'Yvain*, hg. von David F. Hult (Lettres gothiques), Paris 1994.
- Chrétien de Troyes, *Le Conte du Graal ou le roman de Perceval*, hg. von Charles Méla (Lettres gothiques), Paris 1994.
- Conte, Amadeo G., »Semiotics of Constitutive Rules«, in: Michael Herzfeld/Lucio Melazzo (Hg.), *Semiotic Theory and Practice. Proceedings of the Third International Congress of the IASS (Palermo 1984)*, Bd. 1, Berlin (West)/New York 1988, S. 143–150.
- Deutsche Bibelgesellschaft (Hg.), *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, 4. Aufl., Stuttgart 1984.
- DIL – *Dictionary of the Irish Language*, Dublin 1913–1976.

- Diewald, Gabriele, *Grammatikalisierung. Eine Einführung in Sein und Werden grammatischer Formen*, Tübingen 1997.
- Douglas, Mary, *Purity and Danger. An analysis of concepts of pollution and taboo*, Harmondsworth 1970.
- Echtra mac Echach Muigmedoin, hg. von Whitley Stokes, in: *Revue celtique* 24 (1903), S. 190–203.
- Eco, Umberto, *Das Foucaultsche Pendel*, München 1989.
- Edda Snorra Sturlusonar, Nafnabulur og Skáldatal*, hg. von Guðni Jónsson, Reykjavík 1949.
- Egils Saga. Die Saga von Egil Skalla-Grimsson*, übers. von Kurt Schier, München 1996.
- Encyclopaedia of Islam*, 12 Bde., Leiden 1960–2009.
- Enright, Michael, *Lady with a Mead Cup. Ritual, prophecy and lordship in the European warband from La Tène to the Viking Age*, Dublin 1996.
- Etting, Vivian, *The Story of the Drinking-Horn. Drinking culture in Scandinavia during the Middle Ages*, Kopenhagen 2013.
- Flóamanna saga*, hg. von Finnur Jónsson, Kopenhagen 1932.
- Fornaldar sögur Norðurlanda*, hg. von Guðni Jónsson, 2. Aufl., Reykjavík 1959.
- al-Ġāhiz, *The Epistle on Singing-Girls of Jahiz*, übers. von Alfred Beeston, Warminster 1980.
- al-Ġāhiz, »Les esclaves-chanteuses de Ġāhiz« (übers. von Charles Pellat), in: *Arabica*, 10,2 (1963), S. 121–147.
- Garulo, Teresa, *La literatura árabe de al-Andalus durante el siglo XI*, Madrid 1998.
- Guerreau-Jalabert, Anita, *Index des motifs narratifs dans les romans arthuriens français en vers (XII^e–XIII^e siècles)* (Publications romanes et françaises, Bd. 202), Genf 1992.
- Hallsall, Guy, *Worlds of Arthur. Facts and fictions of the Dark Ages*, Oxford 2014.
- Harf-Lancner, Laurence, *Les fées au moyen âge*, Genf 1984.
- Helgi Þorláksson, »Snorri Sturluson og Oddaverjar«, in: Gunnar Karlsson/Helgi Þorláksson (Hg.), *Snorri. Átta alda minning*, Reykjavík 1979, S. 53–88.
- Koran. Das heilige Buch des Islam*, übers. von Ludwig Ullmann, bearb. von L. W. Winter, München 1959.
- Lacy, Norris J. (Hg.), *The Arthurian Encyclopedia*, Woodbridge 1986.
- Lafont, Robert, *L'être de langage. Pour une anthropologie linguistique*, Limoges 2004.
- Mageroy, Ellen Marie, *Islandske hornskeud: Drikkeborn fra før »brennevinstiden*, Kopenhagen 2000.
- Mauss, Marcel, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 743), Frankfurt 1990 [1923].
- Mommertz, Monika, »Imaginative Gewalt – praxe(m)ologische Überlegungen zu einer vernachlässigten Gewaltform«, in: Claudia Ulbrich/Claudia Jarzebowski/Michaela Hohkamp (Hg.), *Gewalt in der Frühen Neuzeit. Beiträge zur 5. Tagung der Arbeitsgemeinschaft Frühe Neuzeit im VHD* (Historische Forschungen, Bd. 81), Berlin 2005, S. 243–258.
- Das Nibelungenlied*, hg. von Helmut de Boor nach der Ausgabe von Karl Bartsch, 21. Aufl., Wiesbaden 1979.

- Ó'Máille, Tomás, »Medb Chruachna«, in: *Zeitschrift für celtische Philologie* 17 (1928), S. 129–146.
- Orderic Vitalis, *The Ecclesiastica History*, hg. und übers. von Marjorie Chibnall, 6 Bde., Oxford 1968–1980.
- Orkneyinga saga*, hg. von Finnbogi Guðmundsson, Reykjavík 1965.
- Orkneyinga saga: the history of the earls of Orkney*, übers. von Hermann Pálsson und Paul Edwards, Harmondsworth 1981.
- Propp, Vladimir [Ja.], *Morphologie des Märchens*, Frankfurt 1975.
- Qviller, Bjørn, *The King in Dark Age Greece and medieval Norway: the evolutionary significance of sympotic kingship*, unveröffentlichtes Manuskript [Bergen 1985].
- Qviller, Bjørn, *Bottles and Battles: the Rise and Fall of the Dionysian Mode of Cultural Production. A study in political anthropology and institutions in Greece and Western Europe*, Oslo 2004.
- Reeder, Ellen D. (Hg.), *Pandora. Frauen im klassischen Griechenland*. Ausstellungskatalog, Antikenmuseum Basel, 28.4.–23.6.1996, Mainz 1996.
- Royal Irish Academy (Hg.), *Dictionary of the Irish Language based mainly on Old and Middle Irish materials*, 8 Bde., Dublin 1913–1976.
- Rüdiger, Jan, *Aristokraten und Poeten. Die Grammatik einer Mentalität im tolosanischen Hochmittelalter* (Europa im Mittelalter, Bd. 4), Berlin 2001.
- Rüdiger, Jan, »Ein rechtes Kernweib. Die »starke Frau« der Wikingerzeit als historiographischer Mythos«, in: Bea Lundt/Michael Salewski (Hg.), *Frauen in Europa. Mythos und Realität*, Münster 2005, S. 22–48.
- Rüdiger, Jan, »Der Preis der Frau. Zur diskursiven Formation von Herrschaft im mediterranen Mittelalter«, in: Andrea Geier/Ursula Kocher (Hg.), *Wider die Frau. Zu Geschichte und Funktion misogyner Rede* (Literatur – Kultur – Geschlecht, Große Reihe, Bd. 33), Köln/Weimar/Wien 2008, S. 257–279.
- Rüdiger, Jan, *Der König und seine Frauen. Polygynie und politische Kultur in Europa (9.–13. Jahrhundert)* (Europa im Mittelalter, Bd. 21), Berlin/Boston 2015.
- Schubert, Ernst, *Essen und Trinken im Mittelalter*, Darmstadt 2006.
- See, Klaus von, *Skaldendichtung* (Artemis Einführungen), München/Zürich 1980.
- Sheindlin, Raymond P., *Wine, Women, and Death. Hebrew poems on the good life*, New York/Oxford 1986.
- Siblot, Paul, »Nomination et production de sens: le praxème«, in: *Langages* 31,127 (1997), S. 38–55.
- Sicard, Frédérique, »L'amour dans la Risâlat al-Qiyân – Essai sur les esclaves-chanteuses – de Gâhiz«, in: *Arabica* 34,3 (1987), S. 326–338.
- Simmel, Georg, »Soziologie der Mahlzeit«, in: *Der Zeitgeist. Beiblatt zum Berliner Tageblatt*, Nr. 41, 10. Oktober 1910 (Festnummer zum hundertjährigen Jubiläum der Berliner Universität), S. 1f.
- Snorri Sturluson, *Heimskringla*, hg. Bjarni Aðalbjarnarson, 3 Bde., Reykjavík 1941–1951.
- Snorri Sturluson, *Edda Snorra Sturlusonar, Nafnaþulur og Skáldatal*, hg. von Guðni Jónsson, Reykjavík 1949.

- Snorri Sturluson, *Prosa-Edda. Altisländische Göttergeschichten*, übers. von Arthur Häny, Zürich 1991.
- Sturlunga saga*, hg. von Jón Jóhannesson u.a., 2 Bde., Reykjavík 1946.
- Tristram, Hildegard L. C., »*Feis* und *fled*: Wirklichkeit und Darstellung in mittelalterlichen irischen Gastmahlserzählungen«, in: Dies. (Hg.), *Medialität und mittelalterliche insulare Literatur* (ScriptOraia, Bd. 43), Tübingen 1992, S. xxx–xxx [xxx: bitte Seitenangaben ergänzen].
- Vǫlsunga saga*, hg. und übers. von R. G. Finch, London/Edinburgh 1965.
- al-Waššā', Muḥammad Ibn Aḥmad, *Kitāb al-Muwaššā'* [Buch des buntbestickten Kleides], übers. von Dieter Bellmann, Leipzig/Weimar 1984.
- Wilhelm von Poitiers, *Histoire de Guillaume le Conquérant*, hg. von Raymonde Foreville, Paris 1952.
- Wilhelm von Malmesbury, *Gesta regum Anglorum*, hg. von R. A. B. Mynors, R. M. Thomson und M. Winterbottom, 2 Bde., Oxford 1998.

in: Anna Becker/Almut Höfert/Monika Mommertz/Sophie Ruppel (Hg.):
Körper-Macht-Geschlecht. Einsichten und Aussichten zwischen Mittelalter und Gegenwart.
 [Claudia Opitz zum 65. Geburtstag.] Frankfurt am Main 2020.