



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Magisterarbeit

„Quid pro quo? – Gaben und Geschenke in
mittelalterlicher irischer Literatur“

Verfasserin

Caroline GEHER

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Geisteswissenschaften (Mag. Phil.)

Wien, im Juni 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 190 313 344

Studienrichtung lt. Studienblatt: Geschichte und Sozialkunde

Betreuerin: Univ.-Prof. Dr. Meta Niederkorn

Vorwort	5
1 Einleitung.....	7
1.1 Interdisziplinarität	7
1.2 Motivation und Ziel.....	7
1.3 Forschungsrelevanz.....	8
1.4 Quellenkritik und Rezeption.....	9
1.5 Probleme.....	9
1.6 Schluss.....	10
2 Die Theorie von der Gabe – warum geben wir?.....	11
2.1 Moraltheologie – Martin Lintner	12
2.2 Etymologie der Worte	13
2.3 Verhaltensforschung.....	14
2.4 Sozio-psychologische Ansätze.....	17
2.5 Philosophische Bedenken	20
2.6 Handlungstheoretische Konzepte.....	24
2.7 Ethnologisch-soziologische Ansätze.....	27
2.8 Literaturwissenschaftliche Eindrücke.....	36
2.9 Mediävistisch-historische Perspektiven	37
2.10 „Die Macht der Rituale“ – Gert Althoff.....	42
2.11 Exkurs: Der Hof und die Gesellschaft als System	47
2.12 Der Kreis schließt sich	53
3 Die mittelalterliche Literatur – als Spiegel der Gesellschaft?	57
3.1 Hans-Werner Goetz.....	57
3.2 Joachim Bumke	59
3.3 Hans-Joachim Behr.....	60
3.4 Gerd Althoff	61
3.5 Harald Haferland.....	63

2	Quid pro quo?	
3.6	Michel Foucault	64
3.7	Jürgen Link	65
3.8	These	69
4	Die Primärquellen	71
4.1	Vorbemerkung	71
4.2	Epen- und Sagenliteratur	72
4.3	Heiligenviten	91
4.4	Das Audacht Morann („Testament des Morann“, Irland, 1545, Altirisch von um 700) 95	
4.5	Die Rechtstexte (Irland, Alt-und Mittelirisch)	95
4.6	Die Bußbücher – The First Synod of St. Patrick (Irland, Latein des 8./9. Jahrhunderts)	96
5	Keltische Kultur und Begrifflichkeiten	99
5.1	Keltische Gesellschaftsstruktur	99
5.2	Barden und ihre soziale Sonderstellung	102
5.3	Die Unversehrtheit des Königs	104
5.4	Die Gerechtigkeit des Königs	105
5.5	Formen der Ehe	106
5.6	Ehrenpreis	106
5.7	Das „Geis“	107
5.8	Anderswelt	108
5.9	Die Túatha Dé Danann	108
5.10	Der Heldenbissen	109
5.11	Der „Bachlach“	110
5.12	Ziehkindschaft	111
6	Exkurs: Die Gabe im mittelalterlich-irischen Recht	113
7	Gaben und ihre verschiedenen Funktionen in der mittelalterlichen irischen Literatur ...	115

7.1	Methodische Voraussetzungen.....	115
7.2	Das Festgeschenk.....	117
7.3	Das Gastgeschenk.....	136
7.4	Das Unterwerfungsgeschenk.....	141
7.5	Die Gabe an die Kirche.....	154
7.6	Die Gabe an die Filid.....	164
7.7	Die Gabe an den Sohn	176
8	Conclusio	185
	Bibliographie.....	191
	Primärquellen	191
	Wörterbücher	193
	Lexika.....	193
	Sekundärliteratur.....	194
	Kurzfassung.....	199
	Abstract	201
	Lebenslauf.....	203
	Eidesstattliche Erklärung.....	205

Vorwort

Die vorliegende Arbeit hat ihre Wurzeln bereits in der Kindheit der Autorin: Kein Buch konnte zu dick, keine Geschichte zu verstaubt sein, als dass sie nicht unweigerlich mein Interesse geweckt hätte. Die mittelalterlichen Sagen, Epen und Romanzen haben schon lange einen festen Platz in meinem Bücherregal.

Das Studium der Geschichte hat dieses Interesse erweitert und vertieft und führte schließlich zu einer erfreulichen Symbiose von Interesse und Notwendigkeit. Fast sämtliche Seminararbeiten des zweiten Studienabschnittes dienten als Vorbereitung auf das Diplomarbeitsthema: Dem Zusammenhang zwischen Literatur und Historie.

Ist der Wert der Literatur als Quelle für die Mittelalterforschung auch weithin umstritten, so lohnt sich aus meiner Sicht doch jeder weitere Versuch, dieses Zeugnis einer vergangenen Epoche nicht ungenutzt verstauben zu lassen. Neben der puren Freude an der Erzählung hält die Literatur möglicherweise interessante Lichtblicke bereit, die es noch zu erkunden gilt.

Mein Interesse an keltologischen Forschungen determinierte die Auswahl der literarischen Texte; zumal diese in der deutschsprachigen Forschung bis dato deutlich weniger Aufmerksamkeit erfuhren als beispielsweise die mittelalterlichen Erzählungen in deutscher Sprache.

Aus der Überzeugung heraus, der literarische Text beinhalte Teile der mittelalterlichen Vorstellungswelt – und in Kombination mit der Lektüre von Marcel Mauss' „Die Gabe“ – entstand das Thema dieser Diplomarbeit.

Trotz aller gesundheitlicher Rückschläge gelang es, die Thematik wunschgemäß zu bearbeiten. Dieser Erfolg wäre kaum möglich gewesen ohne unablässige und nie ermüdende Unterstützung meiner Familie und meines Lebensgefährten, die stoisch alle Launen ertrugen. Besonderer Dank gebührt meiner Betreuerin, Prof. Meta Niederkorn, die ein keltologisches Thema bereitwillig übernommen hat. Meinen Freunden danke ich vor allem für ihre aufrichtige Kritik und (fachliche) Unterstützung, die mir in den letzten Wochen vor der Abgabe das Leben deutlich leichter machten!

1 Einleitung

1.1 Interdisziplinarität

Der tiefgreifende Wandel des Wissenschaftsbegriffes in den letzten beiden Jahrhunderten brachte eine grundlegend veränderte Konzeption der Wissenschaft und des Wissens mit sich. Die Vorstellung des „Universalwissens“ und des „Universalgelehrten“ ist heute kaum mehr gültig und hat längst einer hochspezialisierten Fachwissenschaft Platz gemacht, die dem fachspezifisch arbeitenden Wissenschaftler kaum eine andere Alternative lässt, als bei tiefgehenderen Untersuchungen der Eigenmaterie auch Nachbarwissenschaften in Betracht zu ziehen und im Bedarfsfall interdisziplinär zu arbeiten, so er nicht in einem sehr eng umrissenen Arbeitsfeld verbleiben möchte, das kaum andere Perspektiven als die der eigenen Fachrichtung zulässt.

Ein interdisziplinärer Austausch führt naturgemäß zu einer Verschiebung der Perspektiven, die dem Betrachter die Möglichkeit bieten, den eigenen, fachspezifischen Standpunkt noch einmal zu überdenken und andere Herangehensweisen an dieselbe Problematik in Betracht zu ziehen. Auf diese Art bleibt die wissenschaftliche Arbeit ein dynamischer Prozess, dem die Möglichkeit gegeben wird, sich immer wieder selbst zu aktualisieren. Zusätzlich bietet ein Perspektivenwechsel auch die Grundlage für polykausale Ansätze zur Erforschung von Ursache(n) und Wirkung(en) von (sozial)historischen Phänomenen.

1.2 Motivation und Ziel

Besonders aus diesen Gründen soll diese Diplomarbeit eine interdisziplinäre Untersuchung sein, die es sich zur Aufgabe macht, den Wert der mittelalterlich irischen Epenliteratur für die frühmittelalterliche historische Sozialforschung zu ergründen.

Das Hauptinteresse gilt dabei den Epen der irisch - mittelalterlichen Literatur (so wie zum Beispiel dem *Táin Bó Culainge*, dem *Cath Maige Tuired* und dergleichen) und der Erfassung der in ihnen enthaltenen Normen im Bezug auf Gaben und Geschenke und deren Distribution zur Reglementierung sozialer Interaktion. Parallel soll festgestellt werden, ob Belege für ähnliche oder gleiche Verhaltensweisen auch aus anderen Quellen über das irische Frühmittelalter gewonnen und inwiefern damit Rückschlüsse auf wahrscheinlich „tatsächlich existierende“ Verhaltensnormen gezogen werden können.

Mögliche **Primär- und Sekundärquellen** wären hierbei:

- Irische frühmittelalterliche Rechtstexte
- Walisische mittelalterliche Rechtstexte

8 Quid pro quo?

- Irische Bußbücher
- Irischer Fürstenspiegel (Audacht Morainn)
- Irische Heiligenviten
- Soziologische Modelle

Konkrete Leitfragen:

- Ist es gerechtfertigt, mittelalterliche Literatur als Quelle für die frühmittelalterliche Sozialforschung heranzuziehen?
- Wenn ja, auf welcher theoretischen Grundlage und nach welcher Methodik lässt sich eine solche Untersuchung beispielsweise durchführen? (Bzw. eher: Ist es möglich, eine bestimmte theoretische Grundlage für diese Problematik zu nutzen?)
- Welche Funktion(en) erfüllten Gaben und Geschenke innerhalb der Literatur und in weiterer Folge in der Vorstellungswelt der Gesellschaft des Frühmittelalters? Lassen sich aufgrund der Betrachtung von Geschenkdistribution in der Literatur Rückschlüsse über die formal-ideale Funktion von Geschenkdistribution in der mittelalterlichen Gesellschaft ziehen?

1.3 Forschungsrelevanz

Naturgemäß weckt eine Diplomarbeit meist kein besonderes allgemeines fachliches Interesse, da aufgrund der Begrenzung des zeitlichen sowie formalen Rahmens die innovative, eigenständige Untersuchung in ihren Anfängen verbleiben muss. Das hat zur Folge, dass die tatsächliche fachliche Relevanz der Untersuchung de facto meist relativ gering bleibt.

Trotzdem kann und soll eine Diplomarbeit die Möglichkeit geben, weiterführenden Überlegungen eine vorläufige Grundlage und einen stabilen Ausgangspunkt zu bieten.

In diesem speziellen Fall mag die Untersuchung irischer mittelalterlicher Gabendistribution auf den ersten Blick wenig zur Klärung großer historischer Fragen beitragen, doch das ist ein Irrtum. Gerade die Idealvorstellungen einer Gesellschaft stehen in engem Zusammenhang mit ihren Wertvorstellungen, ihrem Norm- und Selbstverständnis. Kenntnis des Selbstverständnisses eines Kulturkreises kann dabei behilflich sein, historische Ereignisse oder Handlungen historischer Personen in einen spezifisch-sozialen Zusammenhang zu setzen, der eine Erweiterung des Interpretations- und Deutungsspielraumes erlaubt.

Kleine Untersuchungen wie diese werden diesen Dienst alleine nicht zur Gänze leisten können, aber diese Untersuchung sieht sich als der erste hoffnungsfrohe Schritt in eine konstruktive Richtung.

1.4 Quellenkritik und Rezeption

Bekanntermaßen entsteht keine Quelle und kein literarisches Werk isoliert aus sich selbst heraus. Da in dieser Untersuchung jedoch primär mentalitätsgeschichtliche Aspekte betrachtet werden, soll im Folgenden die quellengeschichtliche Überlieferung nur zur zeitlichen und räumlichen Orientierung knapp umrissen werden.

Ebenfalls relevant in diesem Zusammenhang ist selbstverständlich der historisch-politische (sowie kulturelle und religiöse) Kontext, der sowohl die Motivation und Handlungsweise des/r Autors/in beeinflusste als auch die Aufnahme, Deutung und Tradierung durch das zeitgenössische Publikum, dessen Rezeption die Weiterexistenz und mögliche reale Folgen eines literarischen Werkes bestimmten.

Weiters hat auch die forschende Rezeption der nachfolgenden Jahrhunderte oftmals spätere Generationen geprägt und trägt somit wesentlich zum Verständnis der Entwicklung von Lehrmeinungen bis zum heutigen Tage bei.

In der folgenden Untersuchung wird im Falle der altirischen Texte nur die englische oder deutsche Übersetzung angegeben, da die altirische Originalversion oftmals nur schwer zugänglich bleibt. Um den Lesefluss nicht zu stören, wurde auf die Wiedergabe der altirischen Versionen verzichtet.

1.5 Probleme

Bei einer Behandlung solcher interdisziplinärer Fragestellungen ergibt sich natürlich eine Reihe von möglichen Problemkomplexen, denen zum Teil Auffassungsunterschiede innerhalb der einzelnen Disziplinen zugrunde liegen.

So differiert zum Beispiel das Selbstverständnis der Literaturwissenschaft innerhalb derselben beträchtlich, beziehungsweise werden auch die Funktion und der Nutzen auf theoretischer Ebene sehr unterschiedlich beurteilt (Zum Beispiel literarischer Formalismus, Marxismus, Dekonstruktivismus, etc.).

Historischer Literatur kommt dabei häufig eine stiefmütterliche Behandlung seitens der modernen Literaturwissenschaft zu. Infolgedessen bleibt es der mediävistischen Geschichtswissenschaft übrig, die Literatur „ihrer“ Epoche zu untersuchen und ihren Wert für die mediävistische Forschung zu beurteilen, die sich mit der Untersuchung von Literatur fast unweigerlich in einen interdisziplinären Arbeitsbereich begibt.

Aber auch die theoretische Geschichtswissenschaft ist oftmals uneins darüber, ob - und wie mit der Literatur der jeweiligen Epoche umzugehen sei. Diese Uneinigkeit begründet sich vor allem

in der Schwierigkeit, die literarischen Texte eindeutig einer historischen Periode zuzuordnen. Stammen die Niederschriften vieler irischer mittelalterlicher Texte zum Beispiel auch aus dem Hoch- und Spätmittelalter, so datiert die Sprache oftmals auf die altirische Periode, also das Frühmittelalter. Den Zeitpunkt der Entstehung der Erzählungen zu fassen, gestaltet sich als noch schwieriger, da man annimmt, dass die mittelalterlichen Erzählungen auf eine orale Erzähltradition zurückgehen, deren zeitlicher und räumlicher Wirkungsbereich kaum mehr mit Sicherheit auszumachen ist.

Innerhalb der keltologischen Studien hat sich gar in den letzten Jahrzehnten ein Dissens darüber herausgebildet, ob und wie im Speziellen inselkeltische mittelalterliche Literatur für Studien zur antiken Keltenforschung herangezogen werden kann oder soll. Mittelalterliche inselkeltische Literatur als so genanntes „Window to the Iron Age“ lässt die Fachwelt bis heute unterschiedlich urteilen.¹

1.6 Schluss

Da der Rahmen einer Diplomarbeit jedoch nicht annähernd genug Platz bietet, um alle diese Probleme im Detail aufzugreifen, wird notwendigerweise eine zielorientierte Selektion die Untersuchung eingrenzen und simplifizieren.

Die Arbeit soll als Versuch verstanden werden, die mittelalterlich irische Literatur nach theoretisch fundierter Methodik für die historische Sozialforschung zu nutzen.

¹ Einen guten zusammenfassenden Eindruck von der Uneinigkeit über den Wert der mittelalterlichen Literatur für die keltologische Geschichtsforschung innerhalb der Fachwelt gibt: Tom *Sjöblom*, *Early Irish Taboos. A Study in Cognitive History* (Comparative Religion 5, Helsinki 2000), 21-42.

2 Die Theorie von der Gabe – warum geben wir?

„Was soll ich meiner Arbeitskollegin zum Geburtstag schenken?“ „Gar nichts“, höre ich darauf. Oder „Musst du ihr denn etwas schenken?“ Ja, denke ich – das muss sein. Schließlich hat sie mir auch etwas zum Geburtstag geschenkt. Schließlich will ich ihr nichts schuldig bleiben. Und irgendwie – ist da doch eine Erwartungshaltung von ihrer Seite. Natürlich ist das so. Hätte ich ihr zunächst etwas geschenkt, ich fände es auch seltsam, wenn sie meinen Geburtstag im Gegenzug ignorieren würde. Also bin ich verpflichtet, mich damit auseinander zu setzen, sie auch zu beschenken, allerdings muss das Geschenk gut überlegt sein. Der Wert meines Geschenkes muss dem Wert dessen gleichkommen, das ich selbst erhalten habe. Es darf nicht lieblos wirken, nicht wie eine Pflicht. Und ihr gar nichts zu schenken? Nein, darauf lasse ich mich lieber gar nicht ein – womöglich würde sie andere Aufmerksamkeit im Gegenzug erwarten, wenn ich ihr schon kein materielles Geschenk mache. Womöglich erwartet sie, dass ich dann bereitwilliger unangenehme Dienste übernehme, aus schlechtem Gewissen heraus. Und vermutlich würde ich das auch tun, denn das schlechte Gewissen hätte ich in dem Fall ja dann tatsächlich.

Wer kennt solche Gedanken nicht? Die Verpflichtung, Aufmerksamkeiten, Gefälligkeiten, Geschenke zu erwidern, die man selbst erhalten hat. Manchmal befällt mich schon in dem Moment, in dem ich selbst ein Geschenk erhalte, der unangenehme Gedanke „Was schenke ich bei passender Gelegenheit zurück?“ und ich mache mir eine geistige Notiz, zeitgerecht darüber nachzusinnen.

Aber warum sollte man denn eigentlich ein schlechtes Gewissen haben? Warum sich in der Schuld anderer fühlen? Kann man nicht einfach hinnehmen, etwas bekommen zu haben, ohne gleich über eine Gegenleistung nachzudenken? Kann man sich nicht einfach am Geschenk oder an dem Gefallen erfreuen, ohne dahinter eine Erwartungshaltung zu erahnen, die zu gegebener Zeit eine Gegenleistung fordert? Was erwarte ich selbst, wenn ich andere beschenke? Welche Gegenleistungen habe ich schon für meine Gaben bekommen?

Warum, schließlich, schenken wir eigentlich überhaupt?

Dieser Leitfrage haben sich im Laufe der Zeit bereits viele kluge Köpfe gewidmet – und sind durchaus zu unterschiedlichen Ergebnissen gelangt. Bevor ich meine Untersuchung nun beginne, soll im Folgenden die Thematik der Gaben und Geschenke aus verschiedenen Perspektiven betrachtet und bewertet werden. Dieser kurze Überblick soll zeigen, dass die Frage nach der Sinnhaftigkeit oder der Funktion der Gaben und Geschenke auf sehr unterschiedliche Art und Weise beantwortet werden kann. Gleichzeitig zeigt die Entwicklung der diversen Überlegungen

auch schließlich den Weg zu jenen theoretischen Konzepten, die dieser Arbeit essentiell zugrunde liegen.

2.1 Moralthologie – Martin Lintner

Die beeindruckendste Übersicht zu dieser Thematik bietet der Moralthologe **Martin M. Lintner** in seinem umfassenden Werk „Eine Ethik des Schenkens. Von einer anthropologischen zu einer theologisch-ethischen Deutung der Gabe.“². Eigentlich stellt sich Martin Lintner in seiner Untersuchung grundlegend die Frage, ob eine unökonomische Form des Schenkens überhaupt neben der auf dem „do ut des“ – Prinzip (Übers. etwa: „Ich gebe, damit du gibst“) basierenden ökonomischen Form der Gabe bestehen kann und wie diese „Ethik der Gabe“ aus christlich-theologischer Sicht dann aussieht.³ Dabei ignoriert er jedoch keineswegs die gängigen bestehenden wissenschaftlichen Perspektiven zu dieser Thematik, sondern bemüht sich vielmehr darum, ihnen als alternative Auffassungsweise genügend Raum zu geben, um gleichsam eine interdisziplinäre Überlegungsgrundlage anzuregen. Für seine Untersuchung versucht er dann, sich einem christlichen Verständnis der Gabe anzunähern; also der Gabe als freien, nicht auf Gegenleistung hoffenden Akt der Nächstenliebe. Dabei stützt er sich auf die philosophischen Konzepte Jaques Derridas des „Denken der Gabe“ und Emmanuel Lévinas „Denken der Alterität“, wobei er ausdrücklich darauf hinweist, dass aufgrund der Komplexität der philosophischen Konzepte beider Autoren kein umfassender Anspruch auf ein allgemeingültiges, tiefgründiges Verständnis seinerseits erhoben werden kann.⁴ Basierend auf Martin Bubers Idee der Alterität, dass der Mensch als „Ich“ für sich gesehen vereinsamt und erst durch die Begegnung mit dem anderen, dem „Du“, mit dem er in Beziehung tritt, „zum Person- und Menschsein befreit wird“⁵, interpretiert Lintner einen Akt des Gebens und Empfangens zwischen „Ich“ und „Du“, der zum ursprünglichen Moment der Gabe wird. Jede Begegnung mit dem „Du“ führt gleichzeitig auch zu einer wiederkehrenden Begegnung mit dem „ewigen Du“, die den Menschen in die Wirklichkeit durch Beziehung führt.⁶ Zusammenfassend geht es also um:

² Martin M. *Lintner*, Eine Ethik des Schenkens. Von einer anthropologischen zu einer theologisch-ethischen Deutung der Gabe (Studien der Moralthologie 35, Wien/Berlin 2006).

³ *Lintner*, Ethik des Schenkens, 21.

⁴ *Lintner*, Ethik des Schenkens, 23.

⁵ *Lintner*, Ethik des Schenkens, 142.

⁶ *Lintner*, Ethik des Schenkens, 141-144.

[...] die Weisen des konkreten Vollzugs der Liebe, durch die das eigene Leben als Geschenk empfangen und zugleich zum Geschenk für die Mitmenschen wird, um die unlösbare Einheit von geschenkhaftem Selbstempfang in diakonischer Selbstpreisgabe⁷

Bevor er sich jedoch seinen theologisch-ethischen Analysen widmet, präsentiert Lintner einen umfassenden Überblick über die großen Strömungen der wissenschaftlichen Überlegungen zur Thematik „Gabe“, die im Folgenden als Grundlage für die Hinführung zum Thema dieser Untersuchung dienen soll.

2.2 Etymologie der Worte

2.2.1 Schenken

Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes „schenken“ kommt von dem Akt des Einschenkens von Flüssigkeit, also eigentlich dem Neigen des Gefäßes zum Zwecke des Einschenkens eines Getränkes in einen Becher oder Ähnliches.⁸

Auch das Kluge-Wörterbuch der Etymologie sieht die ursprüngliche Bedeutung des Begriffes „schenken“ im Zusammenhang mit dem Darreichen eines Trunkes:

also eigentlich „ein Gefäß schräg halten (damit der Inhalt ausläuft)“⁹

Das „**Deutsche Wörterbuch**“ der Gebrüder Grimm definiert den Begriff „schenken“ in seiner ältesten Bedeutung ähnlich:

„flüssigkeit in ein gefäß, aus einem behältnis fließen lassen, trank eingießen“¹⁰

Jakob Grimm befasst sich in seinen Werken „Über Schenken und Geben“ mit der Herkunft der Worte „schenken“ und „Geschenk“ und stellt fest, dass dieser Ausdruck eigentlich auf einem alten Brauch beruht:¹¹ Nach Grimm war es üblich, einem gerade angekommenen Gast (der wohl müde und durstig von der Reise war) einen Begrüßungstrunk zu reichen, ihm also zu trinken (ein-) zu schenken, nachdem er das Haus betreten hatte, und auf diese Art den Neankömmling freundlich zu begrüßen. Dieser alte Brauch war nach Grimm im Mittelalter so üblich, dass sich

⁷ Lintner, Ethik des Schenkens, 27.

⁸ Aus Dodrowskis „Etymologie“ bei Lintner, Ethik des Schenkens, 34.

⁹ Elmar Seebold (Hg.), Kluge. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache 24 (durchgesehene und erweiterte Auflage Berlin/New York 2002), 799, Sp. 1.

¹⁰ Jacob Grimm, Wilhelm Grimm, Deutsches Wörterbuch In: Dr. Moritz Heyne, Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm Band 14. 8: R-Schiefe. (München 1984), Sp. 2548.

¹¹ Folgendes nach Lintner, Ethik des Schenkens, 34.

daraus ein vom Begrüßungstrunk losgelöstes Wort entwickelt hat, das eine freiwillige Gabe ohne Entgelt bezeichnet. Bereits im 14. Jahrhundert soll dieser Ausdruck den allgemeineren Charakter vollständig übernommen gehabt haben.

Der moderne **Duden** schließlich definiert das Wort „schenken“ folgendermaßen:

*jmdm. etw. zum Geschenk machen, zu dauerndem Besitz geben*¹²

Auch der Duden weist jedoch auf die ursprüngliche, mittelhochdeutsche Bedeutung des Wortes („Getränk eingießen“) hin.

2.2.2 Geben

Der Ursprung des Wortes „geben“ ist das indogermanische Verbum „ghabh“, das so viel wie „fassen, ergreifen, nehmen“ bedeutet.¹³ Nach Drodowskis Etymologie gehen die beiden eigentlich gegensätzlichen Worte „geben“ und „nehmen“ auf dieselbe Wurzel zurück und haben eine gemeinsame Entwicklung.

Besonders interessant in diesem Zusammenhang ist die unterschiedliche Entwicklung der Substantiva „Gift“ im Deutschen und „gift“ im Englischen.¹⁴ Im Deutschen hatte das Wort „Gift“ bereits im Mittelalter die negative Bedeutung einer schädlichen Gabe, während sich im Englischen die ursprüngliche Bedeutung des „Geschenks“ im positiven Sinn erhalten hat. Nach Lintner geht diese Bedeutungsentwicklung im Deutschen auf die übliche Praxis im Mittelalter zurück, seine (politischen) Feinde mit einem vergifteten Trunk aus dem Weg zu schaffen. Noch heute ist die ursprünglich positiv besetzte Bedeutung des Substantivs „Gift“ in unserem Wort „Mitgift“ erhalten.

2.3 Verhaltensforschung

Menschliche Verhaltensweisen können nur verstanden werden, wenn wir zuerst die „biologischen Gesetzmäßigkeiten und Notwendigkeiten“¹⁵ verstehen lernen, die unserem Sozialverhalten zu Grunde liegen.¹⁶ Dies gilt nach der Vorstellung von Verhaltensforschern auch für die Thematik

12 *Wissenschaftlicher Rat der Dudenredaktion* (Hg.), Duden. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache in zehn Bänden 7: Pekt-Schi, (3., völlig neu bearb. und erw. Auflage Mannheim/Leipzig/Wien/Zürich 1999), 3343, Sp. 1,2.

13 Hierzu: Drodowskis „Etymologie“ bei: *Lintner*, Ethik des Schenkens, 35, 36.

14 *Lintner*, Ethik des Schenkens, 37, 38.

15 *Lintner*, Ethik des Schenkens, 41.

16 Hierzu und zur Verhaltensforschung: *Lintner*, Ethik des Schenkens, 41-46.

der Geschenkpraxis zwischen den Menschen, sowie für die Riten der menschlichen Gesellschaft im Allgemeinen.

Unklar bleibt in der Diskussion innerhalb der Verhaltensforschung (vor allem zwischen der klassischen Verhaltensforschung und dem englischen Behaviorismus) grundsätzlich die Frage, ob der Mensch primär ontogenetisch (also durch Umwelteinflüsse nach der Geburt und individuelle Erlebnisse) geprägt ist oder ob das menschliche Wesen überwiegend phylogenetisch (also durch angeborene Ursachen) in seinem Verhalten geformt ist. Nach Meinung des Ethnologen Niko Tinbergen sind beide Faktoren ausschlaggebend für die Entwicklung des Menschen.¹⁷

Zwei Methoden der Verhaltensforschung eignen sich nun im Besonderen, um die Ähnlichkeit zwischen menschlichen und tierischen Verhaltensweisen zu betrachten und schließlich herauszuarbeiten, um so Rückschlüsse auf den Ursprung menschlicher Sitten und Rituale ziehen zu können; das wären in diesem Fall die Homologie (Homologien bedeuten Abstammungsähnlichkeiten. Ähnlichkeiten der Körpermerkmale und Verhaltensweisen werden beobachtet und auf diese Weise wird auf eine Artenverwandtschaft rückgeschlossen. Auf diese Art wurden zum Beispiel die vorderen Extremitäten von Sauriern untersucht und erkannt, dass sich aus diesen Ansätzen bei manchen Arten Flügel oder bei anderen Walflossen entwickelt haben.) und die Konvergenzforschung (Konvergenz bedeutet in diesem Zusammenhang Anpassungsähnlichkeit. Untersucht wird hier, wie verschiedene Arten die gleichen Merkmale des Körpers oder des Verhaltens aufgrund ähnlicher oder gleicher Umwelteinflüsse zeigen. Zu diesem Bereich gehören „ritualisierte, symbolische Futtergesten“¹⁸, auf die der Gabentausch beim Menschen in der Verhaltensforschung zurückgeführt wird.).

Grundlegend wird in der Soziobiologie davon ausgegangen, dass die Ursache für das schenkanaloge Verhalten innerhalb der Evolution immer in dem Ziel der Steigerung der genetischen Fitness zu finden ist. Jedes Lebewesen hat also das Bedürfnis, einerseits seinen persönlichen Genpool weiterzugeben (direkte Fitness) und andererseits, die Weitergabe ähnlicher Gene zu fördern, also häufig die der Verwandten (indirekte Fitness), was schließlich zum Konzept der Sippenselektion führt. Das heißt also, dass die Ursachen für viele rituelle Verhaltensweisen in dem Bedürfnis nach erhöhtem Reproduktionserfolg, also nach erhöhter genetischer Fitness, liegen.

¹⁷ *Lintner*, Ethik des Schenkens, 40.

¹⁸ Nach Irenäus Eibl-Eibesfeldt, „Grundriss der vergleichenden Verhaltensforschung“ bei: *Lintner*, Ethik des Schenkens, 42.

In diesem Sinne sind auch die „Fütterungsgeschenke“ in der Brutpflege und im Balzverhalten zu verstehen. Nach Immelmann ist die Fütterung der Jungen (abgesehen natürlich von der offensichtlich materiellen Notwendigkeit des Fütterns) durch ein oder beide Elternteile eine aggressionsvermindernde Handlung, die den Interagierenden eine Annäherung erlaubt.¹⁹ Diese aggressionshemmende Wirkung wurde somit auch im Balzverhalten übernommen, wo Balzrituale, die sogenanntes „Balz- oder Zärtlichkeitsfüttern“ beinhalten, zur Annäherung an den erhofften Partner benützt werden und manchmal nur mehr leere Fütterungsgesten sind. Doch auch das tatsächlich fressbare „Balzgeschenk“ ist sehr verbreitet, das das Männchen, das in den meisten Fällen der „Schenkende“ ist, als kompetenten Nahrungsbeschaffer ausweist, der fähig ist, auch etwaigen Nachwuchs gut zu versorgen. Auch beim Nestbau (bei Vögeln) wird das Weibchen oftmals durch glitzernde kleine Geschenke beeindruckt und auf diese Weise zum Nest gelockt.

Besondere Bedeutung haben Geschenke für Soziobiologen immer in der Paar- und Gruppenbindung; so betont **Eibl-Eibesfeldt** die Bedeutung der Geschenke in der sozialen Interaktion, in der Gaben eine friedenssichernde und kommunikations- und kooperationsfördernde Funktion haben.²⁰

Das Darreichen von Geschenken findet sich also häufig im Kontext von Festen und Gastmählern, beim Begrüßen und Verabschieden. Das Geschenk fördert die friedliche Annäherung, die friedliche Kommunikation und sichert die produktive Zusammenarbeit der Gemeinschaft. Zur Aggressionsverminderung wird zu Anfang etwas geschenkt und auch zum Schluss werden Gaben mit auf den Weg gegeben, um die Freundschaft längerfristig zu sichern. Eibl-Eibesfeldt zählt auch die Bewirtung bei Festen mit Speisen und Getränken zu den friedenssichernden Maßnahmen. Für ihn ist dieser „Dialog des Gebens und Nehmens“²¹ also eine Grundlage zum Erhalt der friedlichen sozialen Interaktion. Dem zugrunde liegt allerdings die Akzeptanz der Besitzverhältnisse; der, der gibt, gibt freiwillig an den nächsten weiter – als Geschenk kann diese Gabe nur verstanden werden, wenn anerkannt wird, dass der Schenkende der rechtmäßige Besitzer der Gabe ist, bevor er sie aus freien Stücken weitergibt. Eine aggressive Einforderung des Geschenkes brächte also nach dieser Theorie die soziale Rangordnung

¹⁹ Nach Klaus Immelmann, „Einführung in die Verhaltensforschung“ bei *Lintner*, Ethik des Schenkens, 43.

²⁰ Nach Irenäus Eibl-Eibesfeldt, „Grundriss der vergleichenden Verhaltensforschung“ nach *Lintner*, Ethik des Schenkens, 42, 43.

²¹ *Lintner*, Ethik des Schenkens, 45.

durcheinander, die sich nach Eibl-Eibesfeldt in dieser Interaktion der Gabe und dem Erhalt der Gabe widerspiegelt.

Eibl-Eibesfeldt sieht also besonders in der Verteilung von Geschenken (in der Tierwelt vor allem Fütterungs- und Beutegeschenken) eine Strategie zur Offenlegung von sozialen Rängen; so zum Beispiel bei der Beuteverteilung bei bestimmten Raubtiergruppen oder auch bei Primaten: Bei Schimpansen verpflichtet das Teilen der Beute nicht nur zu einer Erwidierung dieses nahrungstechnischen Gefallens, sondern teilweise auch zu anderen Handlungen, die das Geschenk vergelten, so wie zum Beispiel das Lausen.

Hier wird klar, dass auch im Tierreich Geschenke quasi „nicht ohne Hintergedanken“ gemacht werden, oder viel eher, dass die Vergeltung des Geschenkes nach soziobiologischer Sicht in einem Instinkt zur Verminderung des Aggressionspotentials liegt.

2.4 Sozio-psychologische Ansätze

Soziopsychologische Ansätze befassen sich vor allem mit unseren Motiven für das Schenken; besondere Aktualität erlangten diese Fragen nach den Motiven in den 70er Jahren, als zunächst das Schenken im Zusammenhang mit dem Konsumverhalten aufgeschlüsselt wurde.²²

Geschenkt wird vor allem im Jahreszyklus, zu allgemeinen Feiern wie Weihnachten, Muttertag oder bei individuellen Anlässen wie Geburtstagen, Hochzeiten, Jubiläen. **Helmuth Berking** stellt fest, dass Geschenke regelhaft keineswegs überraschend oder unerwartet gegeben werden, sondern sie sind:

vielmehr fester Bestandteil des zeremoniellen Vollzugs dieser meist ritualisierten Anlässe, sodass ihr Ausbleiben verletzen und gegen ungeschriebene Regeln verstoßen würde.²³

Weihnachtsfestliche Bescherungen, zum Beispiel, dienen seiner Theorie nach vor allem dem Erhalt der innerfamiliären Beziehungen.

Geschenke ohne besonderen Anlass (auch diese kommen schließlich vor) dienen dann laut Fachmeinung tatsächlich der puren Lust daran, anderen eine Freude zu bereiten.

Gisela Clausen legt in ihrer Untersuchung „Schenken und Unterstützen in Primärbeziehungen“ viele Zugänge zur Gabe von Geschenken dar;²⁴ unter anderem eben zur Thematik von

²² Hierzu und zu Folgendem: Lintner, Ethik des Schenkens, 77-112.

²³ Helmuth Berking, „Schenken“ bei Lintner, Ethik des Schenkens, 78.

²⁴ Ihr Werk gehört eigentlich in die Kategorie der Soziologie und wird später noch genauer betrachtet werden. Siehe hierzu: Gisela Clausen, Schenken und Unterstützen in Primärbeziehungen. Materialien zu einer Soziologie des

Geschenken aus Liebe und bloßer Sympathie. Bei genauerer Betrachtung wird aus den Studien deutlich, dass auch bei Geschenken aus Liebe und Freundschaft eine gewisse Gegenreaktion erwartet wird; sei es nun Aufmerksamkeit oder einfach die Sicherheit, dass der Beschenkte sich angenehm des Schenkenden entsinnt, dass man quasi nicht aus dem Sinn gerät. Das Geschenk aus Liebe soll nach Clausens Ansicht in der heutigen westlichen Welt Sympathie und Zuneigung zeigen; das Geschenk wird zur nonverbalen Kommunikation, das Liebe ausdrückt oder erbittet. Gleichzeitig erschafft es eine Bindung zwischen Schenker und Beschenktem, die sich früher häufig in einem Liebespfand äußerte. Hier nimmt Clausen Bezug auf das mittelalterliche Liebespfand, das die Nähe der adeligen Schenkerin zum Ritter ausdrücken soll und gleichfalls auch ein Versprechen an die Zukunft ist, diese gemeinsam verbringen zu wollen.

In diesem Zusammenhang ist auch die Frage interessant, warum in unserer Gesellschaft gerade der „Gütertransfer“ von älteren Mitgliedern der Gesellschaft an jüngere erfolgt. Clausen weist hier darauf hin, dass sich ihrer Ansicht nach in dieser Tradition „archaische Prinzipien der „Statuswirtschaft“ erhalten“²⁵, die vordergründig zum sichtbaren Erhalt der eigenen Staus- und Machtposition dienen. Der Schenker demonstriert seine soziale Überlegenheit mit der Gabe von Geschenken. In verwandtschaftlichen Beziehungen bedeutet das, dass die Älteren, also Eltern, Großeltern, etc., zur Erfüllung des allgemeinen Rollenbildes durch großzügige Gaben beitragen und somit ihren Status innerhalb der Gesellschaft festigen und quasi beweisen.

Barry Schwartz sieht die sozialpsychologischen Effekte im Geschenkaustausch vor allem in drei Aspekten;

1. das Geschenk als Erzeuger von Identität,
2. das Geschenk als persönliches Werkzeug zur Erreichung oder Bewahrung von Status und Kontrolle,
3. das Geschenk als „Dankbarkeits-Imperativ“ zur Erzwingung von Reziprozität.²⁶

Lintner verweist in seiner Untersuchung auch auf unangenehme, hinterhältige Geschenke.²⁷ So erwähnt er natürlich das trojanische Pferd, das als *das* schadenbringende Geschenk schlechthin in

Schenkens (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXII Soziologie 213, Frankfurt am Main/ Bern/New York/Paris 1991), 41-44.

²⁵ Clausen, Schenken und Unterstützen, 150, 151.

²⁶ Barry Schwartz, „The Social Psychology of the Gift“ bei Clausen, Schenken und Unterstützen, 12.

²⁷ Lintner, Ethik des Schenkens, 86, 87.

unseren Sprachgebrauch eingegangen ist. (Das sogenannte Danaer-Geschenk!) Seine Beispiele machen deutlich, dass Geschenke auch genau die gegenteilige Wirkung von Friedens- und Freundschaftsförderung haben können, wenn der Schenkende absichtlich und gehässig etwas aussucht, das vom Beschenkten als unnötig oder gar taktlos angesehen wird.

Interessant im Zusammenhang mit dieser Diplomarbeit ist auch die Frage nach der Schuld. **Ingeborg Weber-Kellermann** sieht in Geschenken (vor allem den Weihnachtsgeschenken) den Versuch, eine moralische Schuld auf diese Weise abzutragen.²⁸ Mangelnde Aufmerksamkeit, Zuneigung oder Hilfsbereitschaft können auf diese Art ausgeglichen werden und werden zum materiellen Liebesbeweis. Besonders Spenden sind (bekanntermaßen) häufig schuldmotiviert; sie erfüllen den Zweck der Beruhigung des Gewissens.

Aus entwicklungspsychologischer Sicht ist das erste „Geschenk“, das ein Säugling macht, ein Geschenk aus Schuldgefühlen heraus. **Melanie Klein und Joan Rivière** postulieren in ihrem Werk „Seelische Urkonflikte. Liebe, Hass und Schuldgefühl“²⁹, dass der Säugling die erste Abweisung der Mutter (wenn sie nicht jederzeit zur Befriedigung der kindlichen Bedürfnisse bereitsteht) mit Wut beantwortet und in einer Phantasievorstellung das Saugen an der Mutterbrust zu einem destruktiven „Aussaugen der Mutter“ wird – daraus entsteht laut Klein das erste Schuldgefühl des Kindes. Dieses Schuldgefühl zu kompensieren lernt das Kind durch die Gabe. (z.B. durch ein Lächeln)

Bernhard Laum erkennt bei Kindern im Volksschulalter primär drei Motivationen für Geschenke:³⁰ Erstens die egoistische Erwartung, selbst wieder beschenkt zu werden, zweitens die Übernahme von sittlichen Vorstellungen der Eltern zum Erhalt sozialer Beziehungen und drittens die altruistische Empfindung (die sich vor allem bei Kindern ab neun Jahren entwickelt)³¹, anderen eine Freude machen zu wollen.

Auf diese Art erlernen Kinder also sehr bald, an der sozialen Interaktion teilzunehmen.

²⁸ Ingeborg Weber-Kellermann, „Das Weihnachtsgeschenk“ bei *Lintner*, Ethik des Schenkens, 87, 88.

²⁹ Siehe hierzu und zu Folgendem: Melanie *Klein*, Joan *Rivière*, Seelische Urkonflikte. Liebe, Hass und Schuldgefühl (München 1974), 73-87.

³⁰ Bernhard *Laum*, „Kinder teilen/tauschen/schenken“ bei *Lintner*, Ethik des Schenkens, 97.

³¹ Zur Entwicklung des kindlichen Verhaltens aus psychologischer Sicht siehe weiters zum Beispiel: Jean *Piaget*, Das Erwachen der Intelligenz beim Kinde (1. Aufl., Stuttgart 1969). Oder: Jean *Piaget*, Das moralische Urteil beim Kinde (Zürich 1954).

2.5 Philosophische Bedenken

Martin Lintner stellt in seinen moraltheologischen Untersuchungen mehrere philosophische Ansätze zum Thema „Schenken“ dar; ich beschränke mich bewusst auf antike und mittelalterliche Auffassungen, da diese für eine mediävistische Untersuchung von besonderem Interesse sein dürften.

2.5.1 Aristoteles (384-322 v. Chr.)

Aristoteles gehört zu den Philosophen, die das mittelalterliche gelehrte Denken wahrscheinlich am meisten beeinflussten.³² Geboren im Jahr 384 auf der Halbinsel Chalkidike als Sohn aus reichem Hause, ließ er sich später in Athen nieder, ohne dort jemals das Bürgerrecht zu erlangen. Als Schüler Platons interessierte er sich für die Politik Athens und den Staat, griff jedoch selbst nie politisch ein.

Das Mittelalter sah den Aufschwung der aristotelischen Schriften vor allem ab dem 11. Jahrhundert,³³ als man Boethius Übersetzungen des Organon zu kopieren begann und diese als Grundlage für den Logikunterricht benutzte. Besonders im 12. Jahrhundert erlebten die Übersetzungen und Kopien von aristotelischen Werken eine Hochblüte, was zu einer weiteren Verbreitung von aristotelischem Gedankengut führte. Im gesamten weiteren Mittelalter blieben die aristotelischen Schriften in der Scholastik von enormer Bedeutung; auch Thomas von Aquin benutzte sie häufig als Grundlage.

Aristoteles befasst sich im vierten Buch seiner Nikomachischen Ethik mit der Problematik des Gebens und Nehmens.³⁴ Seiner Ansicht zugrunde liegt die Vorstellung, dass der persönliche Besitz nicht zum Selbstzweck angesammelt werden, sondern sein Bewahren dem Allgemeinwohl dienlich sein soll. Das Vermögen wird gesammelt, eben um wieder ausgegeben zu werden.

Die Freigebigkeit an sich ist eine Tugend, eng verwandt mit der Hochherzigkeit. Der Gebende soll in erster Linie die sittliche Freude an der Freigebigkeit empfinden, das Verschenken von persönlichem Besitz ist also kein reiner Selbstzweck, sondern eine sittliche Tugend. Trotzdem ist sich Aristoteles der positiven Auswirkung der Großzügigkeit wohl bewusst, wenn er sagt:

³² Zu Aristoteles Leben siehe: Olof *Gigon*, Aristoteles. In: Theologische Realenzyklopädie III. (Anselm von laon – Aristoteles/Aristotelismus), Gerhard *Krause* (Hg.), Gerhard *Müller* (Hg.), (Berlin/New York 1978), 726-731.

³³ Zu Aristoteles' Einfluss auf die mittelalterliche Scholastik siehe: Wolfgang *Kluxen*, V Abendländischer Aristotelismus. 1. Mittelalter. In: Theologische Realenzyklopädie III. (Anselm von laon – Aristoteles/Aristotelismus), Gerhard *Krause* (Hg.), Gerhard *Müller* (Hg.), (Berlin/New York 1978), 782-788.

³⁴ Aristoteles, „Nikomachische Ethik“ bei *Lintner*, Ethik des Schenkens, 114-116.

Liebe aber und Freundschaft gewinnt kaum einer durch eine Tugend so sehr wie der Freigebige, da er sich nützlich erweist. Das geschieht aber durch Geben.³⁵

Der Gebende aber gibt im Idealfall nur aus reiner Freude an der sittlichen Handlung. Tut er das jedoch aus anderen Motiven, so ist er definitiv nicht mehr für die Tugend der Freigebigkeit zu loben.

Das rechte Maß von Freigebigkeit bildet der Mittelweg zwischen Verschwendungssucht und Geiz. Um Verschwendungssucht handelt es sich dann, wenn quasi den falschen Leuten gegeben wird, meistens für eine Gegenleistung, die mit Vergnügungen zu tun hat. Der Geiz hingegen ist nach Aristoteles noch gefährlicher; erstens, da die Leute kaum davon zu kurieren sind, und zweitens, weil der Geizige die Gemeinschaft in keiner Weise Anteil an seinem Besitz haben lässt.

Damit der Großzügige nicht verarmt, sollte ein Gleichgewicht zwischen Geben und Nehmen bestehen. Die Gabe des Reichen sei in ihrem moralischen Wert auch anders zu bemessen als die Gabe des Mittellosen; wenn beide jedoch nach Bedenken ihres Vermögens maßvoll schenken, so sind sie beide tugendhaft.

Sich der Hochherzigkeit befleißigen, indem sie große Geschenke macht, kann nur eine reiche Person; die Tugend der Freigebigkeit hingegen hängt nicht von der Größe des Vermögens ab. Wenn der Hochherzige jedoch nun bei Hochzeiten oder Tempelweihen großzügige Geschenke darreicht, tut er dies in erster Linie, um das Gemeinwohl zu fördern. Diejenigen, die große Geschenke nur aus Prahlucht machen, gehen damit am Nutzen für die Allgemeinheit vorbei und sind wiederum nicht hochherzig zu nennen.

Grundsätzlich gilt, dass das Geben nobler ist als das Nehmen; beides jedoch sollte mit Bedacht und Gerechtigkeit getan werden.

2.5.2 Cicero (106-43 v. Chr.)

Ciceros Einfluss auf die christliche Scholastik beschränkte sich zunächst auf seine Tugendlehre, die oft als argumentative Grundlage für die christliche Morallehre verwendet wurde.³⁶ Erst mit dem 15. und 16. Jahrhundert setzt die Würdigung seiner Person als Staatsmann und Humanist ein.

³⁵ Aristoteles, „Nikomachische Ethik“, 74/1120a bei *Lintner*, Ethik des Schenkens, 114.

³⁶ Zu Ciceros Bedeutung für das Mittelalter siehe: W. *Rüegg*, Cicero in Mittelalter und Humanismus. In: Lexikon des Mittelalters II. (Bettlerwesen bis Codex von Valencia), Norbert *Angermann* (Hg.), Robert-Henri *Bautier* (Hg.), Robert *Auty* (Hg.), (München/Zürich 1983), Sp. 2063-2072.

Cicero sieht in seinem Werk „De Officiis“ die Güte und Freigebigkeit (im Idealfall gehen Güte und Freigebigkeit Hand in Hand) besonders unter dem Aspekt der Gerechtigkeit.³⁷ Auch Freigebigkeit soll in gerechter Weise geübt werden und nach einem gerechten Maß. Erstens soll Großzügigkeit niemandem schaden, weder dem, dem die Güte widerfährt, noch den Übrigen. So nennt er als Beispiel Menschen, die sich rücksichtslos bereichern, um diesen Reichtum dann an ihre Freunde weiter zu schenken; der Schaden, der durch diese rücksichtslose Bereicherung passiert, macht die Großzügigkeit, die der Schenkende seinen Freunden gegenüber an den Tag legt, nichtig. Zweitens soll die Großzügigkeit, die man an den Tag legt, die eigenen Mittel nicht überschreiten, da man auf diese Weise ja die eigenen Verwandten ihres Erbes berauben würde, was wiederum eine Ungerechtigkeit gegen die eigene Familie darstellt. Cicero stellt sehr klar fest, dass viele Menschen in ihrem Schenken nicht von einem natürlich gerechten Sinn der Großzügigkeit geleitet werden, als vielmehr

gewissermaßen von Ruhmsucht geleitet, damit sie als Wohltäter vieles zu tun scheinen, was mehr von Zurschaustellung als von Herzen kommend erscheint. Solches Vortäuschen aber ist mehr der Unaufrichtigkeit als der Freigebigkeit oder Ehrenhaftigkeit verwandt.³⁸

Als dritten Punkt nennt Cicero das Maß der Großzügigkeit des Wohltäters, das nach dem Verdienst und der Würde des Beschenkten bemessen werden soll. Dabei sind dessen Charakter und Gesinnung zum Wohltäter von Bedeutung, ebenso wie dessen Gemeinschaftsgefühl und seine vorangegangenen Leistungen am Wohltäter.

Ganz allgemein warnt er im zweiten Buch vor der Verschwendungssucht, die schließlich nichts mehr mit gerechter Freigebigkeit zu tun hätte; sie sollte sogar vordem gut betuchte Leute in die Armut treiben, die sich dann gezwungen sähen, sich an fremdem Gut zu bereichern.³⁹

Cicero rät also (auch er zitiert natürlich Aristoteles), Großzügigkeit mit Maß und Ziel walten zu lassen und es bei den Schenkungen nicht bis zur Verschwendungssucht zu übertreiben.

Deutlich wird, dass Cicero sich dessen bewusst ist, dass seine Zeitgenossen die Großzügigkeit und die Geschenke dazu benutzen, um in der Öffentlichkeit ein möglichst hohes Prestige zu erlangen, auch wenn diese Motive für Freigebigkeit nicht dem „pflichtgemäßen Handeln“ entsprechen.

³⁷ Cicero, De officiis. In: Heinz Gunermann (Hg.), Marcus Tullius Cicero. De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln. Lateinisch/Deutsch (Reclam, Stuttgart 32005), 1. Buch, Absatz 43, 44.

³⁸ Cicero, De officiis, 1. Buch, Absatz 44, 45.

³⁹ Cicero, De officiis, 2. Buch, Absatz 54.

2.5.3 Thomas von Aquin (1224-1274)

Thomas von Aquin wurde 1224 oder 1225 in der Grafschaft Aquino als Sohn örtlicher Adelliger geboren.⁴⁰ Da er der jüngste unter seinen Geschwistern war, ließ man ihn früh in das Benediktinerkloster Monte Cassino eintreten. Ab dem 15. Lebensjahr studierte er in Neapel die „Artes Liberales“ und kam dort zum ersten Mal mit der aristotelischen Philosophie in Berührung, die für seine Schriften von immanenter Bedeutung blieben. Im Jahr 1244 beschloss Thomas, gegen den Widerstand seiner Familie dem neu gegründeten Dominikanerorden beizutreten. Thomas lehrte später in Paris und Neapel und verfasste dort jeweils seine philosophischen Schriften. Auf Wunsch des Papstes Gregor X. (1271-1276) sollte er dem Zweiten Konzil von Lyon 1274 als Sachverständiger beiwohnen – auf dem Weg dorthin verstarb er jedoch in der Zisterzienserabtei Fossanova.

Thomas von Aquin gilt als einer der einflussreichsten Scholastiker des Mittelalters; seine Schriften inkludieren die Denktraditionen seiner Zeit ebenso wie seine eigenen Ideengebäude.

Thomas von Aquin widmet sich in seiner *Summa Theologica* der Freigebigkeit als Tugend.⁴¹ Ganz nach den Anschauungen des Aristoteles gibt er dem Geben gegenüber dem Nehmen den Vorzug und betont, dass Besitztümer eben zum Ausgeben und Verschenken da sind und sie auf diese Weise dem Allgemeinwohl dienen. Die Tugend der Freigebigkeit sei besonders

hingeordnet auf die Glückseligkeit⁴²

Eine solche Behandlung von Besitz nach maßvoller Freigebigkeit führe also zu einem glücklichen Leben. Die gerechte Einstellung nämlich mache es möglich, sich von dem materiellen Gegenstand zu trennen und sich auf diese Weise quasi von ihm frei zu machen. Die Gabe gewinnt erst mit der Disposition des Empfängers ihre tatsächliche Bedeutung (so disputiert er beispielsweise darüber, ob die Gabe der Unschuld an den Unschuldigen die größere ist, oder ob der Büßer mit seiner Vergebung das großzügigere Geschenk erhalten hat!), womit deutlich wird, dass die Gabe an sich erst durch den Interaktionskontext ihre Bedeutung gewinnt.

⁴⁰ Zu Thomas von Aquins Leben und seiner Bedeutung siehe: Otto Hermann Pesch, Thomas von Aquino 81224-1274)/Thomismus/Neothomismus In: Theologische Realenzyklopädie XXXIII. (Technik-Transzendenz), Gerhard Krause (Hg.), Gerhard Müller (Hg.) (Berlin/New York 2002), 433-465.

⁴¹ Thomas von Aquin, „Summa Theologica“ bei Lintner, Ethik des Schenkens, 116-119.

⁴² Thomas von Aquin, „Summa Theologica“, II/II, q 117, a 1, ad 2 bei Lintner, Ethik des Schenkens, 116.

Wer aus Freundschaft oder Barmherzigkeit gibt, handelt nicht so sehr nach dem Gesetz der Freigebigkeit als eher nach der allerhöchsten Tugend der Liebe, weshalb auch das Almosen der Sittlichkeit wegen als verpflichtend gilt.

Interessant im Zusammenhang mit dieser Untersuchung sind Thomas von Aquins Ansichten zur Problematik der Dankbarkeit. Für ihn ist klar, dass jedes Geschenk zur Dankbarkeit und zur Erkenntlichkeit verpflichtet – dies sollte jedoch losgelöst sein vom materiellen, weltlichen Tauschgedanken. Bei dieser Dankbarkeit sollte es sich nur um ein sittlich-ehrenbedingtes Schulden handeln, das auch nicht in der gleichen Art und Weise sofort beglichen wird wie eine weltliche Schuld. Man ist also nur im sittlichen Sinn ein Schuldner.

Diese Schuld einzulösen ist jedoch auf dieselbe Art bindend – und auch materiell, der Unterschied liegt nur in der Gesinnung und der Geisteshaltung der Beteiligten. Die Rückgabe der Gabe muss und soll gar nicht sofort erfolgen, sie sollte allerdings die Beziehung zwischen Geber und Nehmer miteinbeziehen (Thomas von Aquin macht einen Unterschied zwischen Geschäftsbeziehungen und persönlichen Freundschaften). Um zu zeigen, dass die Gabe aus freien Stücken gegeben wird, sollte die Gegengabe die ursprüngliche übertreffen – und so die sittliche Dankbarkeit ausdrücken, die aus tugendhaften Motiven geschieht.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die genannten philosophischen Anschauungen im Idealfall immer darauf abzielen, das Geschenk von seiner weltlichen Bedeutung loszulösen – die rein sittliche Tugend sollte bei der Geschenkvergabe im Vordergrund stehen. Ihre Aufrufe zur sittlich motivierten Freigebigkeit und ihre Kritik an Zeitgenossen zeigen deutlich, dass die weltlichen Motive des Gabenverteils nicht frei waren von Prestigedenken und Machtdemonstrationen.

2.6 Handlungstheoretische Konzepte

Den handlungstheoretischen Grundprinzipien kommt hier besondere Aufmerksamkeit zu, weil ihre Basisüberlegungen denen der Ritualforschung nahe sind.

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entwickelte der Soziologe **George Herbert Mead** die Idee, dass die Interaktion zwischen Menschen nicht nach einem „Reiz-Reaktions-Prinzip“⁴³ abläuft, sondern vielmehr mithilfe von Symbolen geregelt wird. Seine Thesen galten in erster Linie der Frage danach, wie Menschen tatsächlich ohne Störungen miteinander interagieren und zusammenleben können.

⁴³ Bei *Lintner*, Ethik des Schenkens, 101.

Sein geistiger Schüler, **Herbert Blumer**, formte schließlich den Begriff des Symbolischen Interaktionismus.⁴⁴ Eine Grundlage seiner These ist die Annahme, dass die einzelnen Personen, die die Gesellschaft bilden, in ihrem gemeinsamen Leben an verschiedenen Handlungen teilnehmen. Um diese Interaktion störungsfrei zu halten, müssen sich die teilnehmenden Personen in ihren Handlungen aufeinander abstimmen. Dieses Abstimmen passiert immer im Rahmen eines gewissen Kontextes. Aus dieser Kombination aus Rahmenkontext und Handlungslinie (dem Abstimmen aufeinander) ergeben sich Gruppierungen und Beziehungen. Die Interaktion dient seiner Ansicht nach nicht nur der störungsfreien Verständigung, sondern formt auch aktiv das Verhalten der Menschen.

Grundlegend unterscheidet er zwei Formen der sozialen Interaktion:

Die nicht-symbolische Interaktion bezeichnet nichts anderes als die unwillkürliche Reflex-Reaktion auf die Handlung eines Gegenübers; also die Reaktion ohne Nachdenken, bei der das Verhalten des anderen vorher weder interpretiert noch reflektiert wird.

Die symbolische Interaktion inkludiert ein Registrieren des Verhaltens des Gegenübers und in weiterer Folge die Interpretation seines Handelns. Interpretiert werden Sprache und Gesten im Hinblick auf ihre Bedeutung, Botschaft und auch auf die Erwartungshaltung des anderen. Materiellen Objekten kommt somit auch nur die Bedeutung zu, die die handelnden Personen ihnen jeweils verleihen. Einigen sich nun beide Interaktionspartner auf dieselbe Bedeutung einer Geste, haben die beiden Beteiligten einander verstanden.⁴⁵ Bedeutungsinhalte von Objekten oder Gesten können sich auf diese Weise je nach Kontext und Beteiligten verändern; auf diese Art ist jede soziale Interaktion eine „soziale Schöpfung“.⁴⁶

Nach Blumer unterscheidet der Soziologe Mead bei einer einzigen Person quasi drei soziale Rollenkategorien, die eine soziale Interaktion möglich machen:

Da wäre das „me“; das soziale Selbst, das eine Rolle innerhalb der Gesellschaft darstellt und somit die Erwartungen der Gesellschaft um sich erfüllt. Es ist das soziale Selbst, das innerhalb

⁴⁴ Hierzu und zu folgendem siehe: Herbert Blumer, „Der methodologische Standort des Symbolischen Interaktionismus“ bei *Lintner*, Ethik des Schenkens, 101-106.

⁴⁵ Die Linguistik kennt eine ganz ähnliche Idee – die des „Kooperativen Prinzips“; bei diesem einigen sich die Beteiligten auf Sprache, Gesten, Intonation, damit eine funktionierende Interaktion im linguistischen Sinne stattfinden kann.

⁴⁶ *Lintner*, Ethik des Schenkens, 103.

der sozialen Gruppe die von ihm erwarteten Handlungen tätigt, die seiner Rolle entsprechen. Jede Person kann mehrere „me“s haben, also mehrere Rollen für eine Gesellschaft erfüllen.

Das „I“ begreift das Selbst als Subjekt, das an andere Erwartungen stellt und die Rollen der anderen reflektiert, kritisiert und entscheidet, ob den Erwartungen der anderen entsprochen wird.

Das „self“ bezeichnet die Instanz, die zwischen den beiden Polen „me“ und „I“ vermittelt; erst dieses Zusammenspiel von „me“ und „I“ durch das „self“ ergibt eine soziale Identität, die Handlungen innerhalb der Gesellschaft setzen und auf andere reagieren kann.

Der Interaktionsprozess ist nun eine Verkettung von Einzelhandlungen und wird von Blumer in drei Arten eingeteilt:

Die erste Art ist nichts anderes als Kombinationen von Einzelhandlungen, die auf einer wiederkehrenden Basis die Grundlage für stabile Voraussetzungen bieten; also schließlich die Normen und Regeln des alltäglichen Lebens formen und festlegen. Man einigt sich auf Bedeutungen von Gesten und Handlungen und kann so das Verhalten des anderen einschätzen und seine Handlungen zur gemeinsamen Produktivität interpretieren.

Als zweite Art nennt Blumer „ausgedehnte Handlungen“⁴⁷, die schließlich durch die vernetzte Interaktion der handelnden Akteure zur Bildung von Institutionen führen. Von gemeinsamen Bedeutungsgrundlagen ausgehend, können sich verschiedene Interaktionspartner in die wechselseitigen Handlungen an verschiedenen Stellen eingliedern, ohne den Ablauf zu stören. Auf diese Art, so wird ein Beispiel genannt, funktioniert dann eben die Produktion von Getreide bis zum Verkauf vom Produkt Brot in einem entsprechenden Geschäftslokal.

Die dritte Art des Interaktionsprozesses beruht auf dem Gedächtnis und dem Vorleben der einzelnen Akteure – die vorangegangenen Erfahrungen und Erinnerungen an frühere Interaktionen formen und beeinflussen die gegenwärtigen. Biographische Daten also prägen die Verhaltensmuster der einzelnen Interaktionspartner und ergeben somit eine weitere Dimension der sozialen Interaktion.

Bezugnehmend auf den Philosophen Roland Stastny, hält Lintner zum Schluss fest:

[...] kann Schenken als eine Form symbolischer Interaktion verstanden werden. [...] Eine Gabe eröffnet einen Dialog, ihr Annehmen kommt dem Hören gleich, ihre Zurückweisung hingegen einer Dialogverweigerung, die unmittelbare Rückerstattung einem Dialogabbruch und die Gegengabe der Antwort.⁴⁸

⁴⁷ Bei *Lintner*, Ethik des Schenkens, 105.

⁴⁸ *Lintner*, Ethik des Schenkens, 110, 111.

Im handlungstheoretischen Zusammenhang kann der Gabentausch also als Kommunikationsform verstanden werden. Die Gaben enthalten als Symbole Botschaften, die der Interpretation des Beschenkten überlassen bleiben und so die Handlungen der Interaktionspartner mit beeinflussen.

2.7 Ethnologisch-soziologische Ansätze

Gerade auf dem Gebiet der Gabenforschung erwiesen sich die soziologischen Grundlagen für Historiker als richtungsweisend. Auch diese Untersuchung verdankt ihren Ursprung den Ideen von Marcel Mauss. Aus diesem Grund sollen einige Perspektiven der soziologischen Forschung zum Thema Gaben und Geschenke aufgezeigt werden.

2.7.1 Georg Simmel

Unter Historikern und Soziologen besitzen die Aussagen Georg Simmels über den Gabentausch immer noch eine große Bedeutsamkeit. Sein Werk „Soziologie“ stammt aus dem Jahr 1908 – und dennoch scheinen seine Auffassungen in der Zwischenzeit kaum an Aktualität in der Debatte über die Bedeutung des Geschenketausches verloren zu haben.

Als grundlegenden Antrieb für den menschlich zwingenden Austausch von Gaben sieht Simmel das Konzept der Dankbarkeit.⁴⁹ Dankbarkeit bezeichnet nach Simmels Definition mehr als ein vages Gefühl; es bezeichnet eine zwingende innere Kraft, die das Handeln des Menschen beeinflusst. Dankbarkeit ist eine moralische Größe, die unabhängig ist vom rechtlich-öffentlichen Zwang; sie reguliert den Interaktionsablauf zwischen Menschen auf einer nicht-öffentlichen, inoffiziellen Ebene. Ähnlich wie das Konzept der Ehre hilft sie, den Gabentausch und die soziale Interaktion im Ganzen zwischen Personen zu regulieren. In der Dankbarkeit sieht Simmel ein Potential des Menschen, Beziehungen aufzubauen und aufrechtzuerhalten, und billigt ihr somit eine sozial schöpferische Kraft zu, ganz gleich, was die Motivation dahinter ursprünglich gewesen sein mag. (Diese kann ganz unterschiedlich sein; ob Liebe, Hass oder Ehrgeiz ist unerheblich – die Dankbarkeit schafft Beziehungshandeln.)

Sehr treffend erkennt er:

Das Geben überhaupt ist eine der stärksten soziologischen Funktionen. Ohne daß in der Gesellschaft dauernd gegeben und genommen wird – auch außerhalb des Tausches –

⁴⁹ Siehe hierzu und zu Folgendem: Erstausgabe: Georg *Simmel*, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (Leipzig 1908); hier in der Ausgabe: Georg *Simmel*, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung In: Ottheim *Rammstedt* (Hg.), Georg Simmel. (Gesamtausgabe 11, Frankfurt am Main 1992), 661-668.

würde überhaupt keine Gesellschaft zustande kommen. Denn das Geben ist keineswegs nur eine einfache Wirkung des Einen auf den Anderen, sondern ist eben das, was von der soziologischen Funktion gefordert wird: Es ist Wechselwirkung.⁵⁰

Nach Simmel schafft also Geben und Nehmen quasi die Gesellschaft – sie erweisen sich somit als die wichtigsten Faktoren in der sozialen Interaktion, um diese zu formen. Eindeutig stellt er auch fest, dass der Umgang mit dem Gabentausch verschiedenste Auswirkungen auf die Beziehungen zwischen den Interaktionspartnern haben kann und damit auch auf ihr weiteres Verhalten:

Indem der Andere entweder annimmt oder zurückweist, übt er eine ganz bestimmte Rückwirkung auf den Ersteren. Die Art, wie er annimmt, dankbar oder undankbar, so, daß er schon erwartet hat oder daß er überrascht wird, so, daß er von der Gabe befriedigt ist oder unbefriedigt bleibt, so, daß er sich durch die Gabe erhoben oder gedemütigt fühlt – alles dies übt eine sehr entschiedene, wenn auch natürlich nicht in bestimmten Begriffen oder Maßen ausdrückbare Rückwirkung auf den Gebenden, und so ist jedes Geben eine Wechselwirkung zwischen dem Gebenden und dem Empfangenden.⁵¹

Besonders interessant ist hier der Verweis auf die Demütigung durch ein Geschenk – Simmels Überlegungen zeigen deutlich, dass Gaben auch dazu genutzt werden können, auf das Ansehen einer Person zu wirken oder sie zu beleidigen; eine Auswirkung, auf die im Laufe dieser Untersuchung anhand eines Beispiels noch verwiesen werden wird.

Ganz vereinfacht könnte man grundlegend festhalten, dass der Gabentausch nach Simmel einer der größten Faktoren in der Regulation der sozialen Interaktionen ist.

2.7.2 Marcel Mauss

Durch die Lektüre von Marcel Mauss “Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften“ (erstmal erschienen im Jahr 1923/24) gelangte die vorliegende Untersuchung zu ihrer Fragestellung, weshalb seine Gedanken und Ideen hier von besonderem Interesse sind. Zusätzlich kommt kaum eine Arbeit über Gaben und Geschenke ohne die wegbereitenden Thesen von Marcel Mauss aus, die heute als Grundlage für Überlegungen zu einer solchen Thematik gelten.

Marcel Mauss macht es sich ausdrücklich zur Aufgabe, der Ursache und der Funktion von Gaben und Geschenken nachzugehen:

Von allen diesen sehr komplexen Grundthemen und der Vielfalt der gesellschaftlichen Dinge wollen wir hier nur einen, zwar tiefgreifenden, doch isolierten Zug näher

⁵⁰ *Simmel*, Soziologie, 663.

⁵¹ *Simmel*, Soziologie, 663.

betrachten: nämlich den sozusagen freiwilligen, anscheinend selbstlosen und spontanen, aber dennoch zwanghaften und eigennützligen Charakter dieser Leistungen. Fast immer nehmen sie die Form des Geschenks an, des großzügig dargebotenen Präsents, selbst dann, wenn die Geste, die die Übergabe begleitet, nur Fiktion, Formalismus und soziale Lüge ist und es im Grunde um Zwang und wirtschaftliche Interessen geht.⁵²

Schon hier wird deutlich, worum es essentiell geht. Marcel Mauss analysiert den Gabentausch anhand von Forschungen über polynesische und melanesische Stämme, sowie über nordwestamerikanische „Indianervölker“, wie Mauss selbst sie nennt, und vergleicht sein Material mit historischen Erkenntnissen über archaische Rechtssysteme und schriftlichen Zeugnissen antiker und mittelalterlicher Völker.

Tatsächlich bezieht er in seine Überlegungen auch die Literatur der jeweiligen Völker und Perioden wie selbstverständlich mit ein; so zitiert er beispielsweise gleich zu Anfang die Vers-Edda zum Thema Gastlichkeit und zögert auch nicht, altindische Texte zum direkten Vergleich mit seinen Thesen heranzuziehen.

Zunächst stellt Marcel Mauss fest, dass der soziale Austausch nicht nur zwischen Einzelpersonen besteht, sondern vor allem zwischen Gruppen stattfindet; also zwischen Clans, Stämmen oder Familien. Oft werden sie durch einen Häuptling repräsentiert, doch inkludiert der Austausch häufig die Gesamtheit der Gruppe.

Ausgetauscht werden auch nicht nur tatsächlich materielle Güter.⁵³ Mauss erweitert den Begriff der Gabe um nicht-materielle Geschenke wie Tänze, Höflichkeiten oder Militärdienste. Bald wird durch seine Aufzählung klar, dass es sich beim Austausch immer um ganze soziale Komplexe handelt: Ein Festessen kann ebenso als Geschenk dargereicht werden wie Frauen und Kinder. Dies alles kann Teil des Vertrages sein, der zwischen interagierenden Gruppen besteht und der alle in ein „System der totalen Leistungen“ involviert. Kennzeichen dieser Leistungen ist immer, dass sie „freiwillig“ zu sein scheinen:

Schließlich vollziehen sich diese Leistungen und Gegenleistungen in einer eher freiwilligen Form, durch Geschenke, Gaben, obwohl sie im Grunde streng obligatorisch sind, bei Strafe des privaten und öffentlichen Kriegs. Wir haben vorgeschlagen, all dies das *System der totalen Leistungen* zu nennen.⁵⁴

⁵² Frz. Erstausgabe: Marcel Mauss, *Essai sur le don: forme et raison de l'echange dans les societes archai'ques*, In: Émile Durkheim (Hg.), *L'Annee sociologique*, 2. serie, Bd. I (1923/24); hier in der Ausgabe: Marcel Mauss, *Die Gabe. Form und Funktion des archaischen Austausches* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main 1990), 18.

⁵³ Zu Folgendem: Mauss, *Gabe*, 21,22.

⁵⁴ Mauss, *Gabe*, 22.

Alle beteiligten Interagierenden bewegen sich also innerhalb eines durch Normen festgelegten Systems, dessen Regeln die Teilnehmer kennen und die in ihrem Zwang absolut bindend auf jedes Mitglied der Interaktion wirken, da ansonsten mit Sanktionen (z.B. in Form von Krieg) zu rechnen ist.

Im Besonderen verweist Mauss auf eine Praxis, die er in weiterer Folge - nach dem Chinook-Ausdruck - „Potlatsch“ nennt.⁵⁵ Der Potlatsch bezeichnet eine festliche Veranstaltung, bei der zwei Gruppierungen oder in diesem Fall Stämme sich bemühen, einander in Gastlichkeit und Freigebigkeiten zu übertrumpfen. Ein Geschenk soll schöner, kostbarer sein als das andere, ein Gastmahl großartiger als das letzte und ihre Großzügigkeit artet oftmals in von außen unverständliche Verschwendung aus. Laut Mauss ist bekannt, dass manche Stämme sich schon bei solchen Rivalitätsveranstaltungen ruiniert haben, um den Anforderungen eines solchen Potlatsch gerecht zu werden.

Aber warum ist das allen Beteiligten ein solches Bedürfnis? Warum hat man solche Angst davor, etwas „schuldig“ zu bleiben? Mauss zieht selbst die Parallele zur Gegenwart: Noch heute bemühen sich die Menschen, einander bei der Großartigkeit der Weihnachts- oder Hochzeitsgeschenke zu überbieten – und das Bedürfnis, sich für Partys, Geschenke oder Gefälligkeiten zu revanchieren wirkt trotz des oft informellen Rahmens bindend.

Doch nicht nur zur Geschenkdistribution verpflichtet einen das „System der totalen Leistungen“; es verpflichtet auch zum Annehmen und zum Erwidern von Gaben.⁵⁶ Die interagierenden Personen haben laut Mauss nicht die Wahl, ein Gastmahl nicht zu erwidern oder ein angebotenes Geschenk nicht anzunehmen, da dies als Kriegsgrund angesehen werden könnte und somit destabilisierende Folgen für die ganze Gemeinschaft nach sich ziehen kann. Als Beispiel führt er das Dilemma eines australischen Schwiegersohnes an, der die Beute, die er selbst gejagt hat, eigentlich seinen Schwiegereltern schuldig ist und sich selbst deshalb nicht davon speisen traut, aus Angst, ihr Atem könne sein Essen zu Gift werden lassen.

Mauss sieht nun den unsichtbaren Zwang, der all dem zugrunde liegt, in einer Art magischen Kraft, die den Geschenken zu eigen ist – dem „hau“, wie es die Maori nennen. Das „hau“ ist der Geist, der Dingen innewohnt – der Gegenstand ist also „beseelt“. Das Geschenk ist beseelt von einem Teil der Natur, der Kraft, der Essenz des Gebenden, die somit durch das Geschenk an

⁵⁵ Die Bedeutung des Wortes „Potlatsch“ ist laut Mauss selbst eigentlich „ernähren“ oder „verbrauchen“, siehe hierzu: *Mauss*, Gabe, 23-26.

⁵⁶ *Mauss*, Gabe, 36-39.

den Empfänger weitergegeben wird. Mauss sieht darin eine Grundlage des maorischen Rechtsempfindens; man gibt also nichts von sich selbst weiter, ohne damit ein Stück „Selbst“ zu schenken. Unter diesem Gesichtspunkt greift Mauss noch einmal den scheinbar unverständlichen Drang auf, zumindest Gleichwertiges oder sogar Hochwertigeres zurückzugeben: Blicke nämlich das beseelte Geschenk unerwidert, wirkte die Kraft, der Einfluss des gegebenen „hau“, nur einseitig auf den Beschenkten. Natürlich versuchen die Beschenkten durch Gegengeschenke den Einfluss auszugleichen. Außerdem tendiert das „hau“ dazu, zu seinem Eigentümer zurückkehren zu wollen und treibt damit den Empfänger zu einer Gegengabe, bis er selbst wieder durch seine größere Gabe zu Einfluss über den ursprünglichen Geber gelangt ist, der nunmehr zum Empfänger wird.

Dies führt natürlich dazu, dass sich alles in einem ständigen Tauschfluss befindet und Potlatsch-Veranstaltungen von außen gesehen in unglaublichen Verschwendungsakten gipfeln.

Diese Verpflichtung kommt nun gut ohne Kontrollinstrumentarium aus, wie wir es kennen – keine Polizei oder kein Gesetz ist notwendig, um die Interagierenden eines Potlatsch zur Gegenseitigkeit und zur Einhaltung ihrer Normen zu zwingen.

Denn nicht nur das „hau“ selbst zwingt die Interagierenden zur Einhaltung der Gegenseitigkeit, sondern die damit in Zusammenhang stehende Kraft - ihre Ehre:

Außerdem sind zwei Elemente des eigentlichen Potlatsch eindeutig bezeugt: das der Ehre, des Prestige, des *mana*, welches der Reichtum verleiht, sowie das der absoluten Verpflichtung, die Gaben zu erwidern, bei Strafe, dieses *mana*, diese Autorität, Talisman und Quelle des Reichtums, zu verlieren.⁵⁷

Mauss sieht darin den Beleg, dass sich aus dem Tauschsystem in archaischen Gesellschaften das Darlehen entwickelt hat.⁵⁸ Im Besonderen führt er das Ehrempfinden der Indianer an, die die Beteiligten ohne geschriebenes Gesetz an ihr Wort binden, da sie sonst ihr *mana* verlieren könnten.

Gleichbedeutend mit Ehre ist auch der Begriff des Gesichtes, das zu verlieren man vermeiden sollte, da daran auch der Verlust des Prestiges gebunden ist.⁵⁹ Diese Beobachtungen sind gerade im Zusammenhang mit der mittelalterlichen irischen Kultur von Interesse, da das irische, frühmittelalterliche Recht auch den Begriff „Enech“ kennt, der so viel wie „Gesicht“ bedeutet,

⁵⁷ Mauss, Gabe, 27, 28.

⁵⁸ Mauss, Gabe, 83, 84.

⁵⁹ Mauss, Gabe, 93.

aber auch gleichzeitig nichts anderes als die „Ehre“ selbst ist.⁶⁰ (Auch die deutsche Redewendung „das Gesicht wahren oder verlieren“ gibt im deutschen Sprachraum das Bewusstsein für die Mehrdeutigkeit des Wortes „Gesicht“ wieder.)

Gaben und Geschenke auszutauschen bleibt also nicht der Laune des Einzelnen überlassen, sondern folgt einem komplexen System sozialer Normen und (halb-)mystischer Vorgaben, die zu befolgen jeder bei seiner Ehre verpflichtet ist. Beim Potlatsch ordnen die Geschenkehandlungen und Rivalitätsbewerbe die Hierarchien unter den handelnden Personen; einzelner Adelige oder ganzer Stämme.⁶¹ Sich dem System zu entziehen ist de facto nicht möglich, da es soziale Konflikte und womöglich in letzter Konsequenz den Ausschluss aus der Gemeinschaft zur Folge hätte.

2.7.3 Claude Lévi-Strauss

Nach Lévi-Strauss besteht der bindende Charakter eines Geschenkes nicht so sehr in der quasi-magischen Macht, die eine Gabe enthält, und somit die Beteiligten aneinander bindet, sondern er sieht die verbindende Basis des Gabentausches vielmehr im Prinzip der Reziprozität.⁶² Diese Gegenseitigkeit der (Geschenk-)Leistung sieht er als „unbewusste Notwendigkeit“, die schließlich der Vermittlung zwischen Personen und Gruppen dient. Der reziproke Tausch der Gabe macht es möglich, sich aus dem Gegensatz von „Selbst“ und „Andere“ zu lösen. Die Gabe wird zum integrierenden Element zwischen den handelnden Personen.

Ganz im Sinne von Mauss stellt er fest, dass die Gabe mehr sei als einfach nur ein Objekt zum ökonomischen Austausch; vielmehr werde durch die Gabe eine Vielzahl von Informationen über die sozialen Beziehungen der Beteiligten transportiert:

die Güter sind nicht nur ökonomische Werte, sondern Träger und Instrumente von Realitäten ganz anderer Art: Stärke, Macht, Sympathie, Status, Emotion; und das kunstvolle Spiel des Tauschs... besteht in einer komplexen Gesamtheit von bewussten und unbewussten Manövern, um Sicherheiten zu gewinnen und sich vor Gefahren zu schützen, die Allianzen und Rivalitäten mit sich bringen.⁶³

⁶⁰ Siehe zum Begriff der „Ehre“: Fergus Kelly, *A Guide to Early Irish Law*, (Early Irish Law Series 3, Dublin Institute for Advanced Studies, Dublin 2003), 310.

⁶¹ Mauss, *Gabe*, 24.

⁶² Grundlegend dazu: Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de parenté* (Paris 1949). Hier die Ausgabe: Claude Lévi-Strauss, *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft* (1. Aufl., Frankfurt am Main 1993), 148.

⁶³ Lévi-Strauss, *Strukturen der Verwandtschaft*, 109, 110.

Die freiwillige Gabe (im Gegensatz zum Kauf und Verkauf!) dient also zur Stabilisation und Formung von sozialen Beziehungen. Über sie können soziale Realitäten vermittelt und offenbar gemacht werden, ohne verbal darauf hinweisen zu müssen. Lévi-Strauss sieht darin einen „mechanischen Vorgang“⁶⁴, dem sich der Mensch kaum entziehen kann; also eine Notwendigkeit des menschlichen Daseins.

2.7.4 Maurice Godelier

Maurice Godelier befasst sich in seiner Untersuchung „Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte“ mit Tauschsystemen der Baruya auf Papa-Neuguinea. Ausgehend von den Ideen Marcel Mauss‘ und Claude Lévi-Strauss‘ erweitert er ihre Überlegungen zu den Formen und Ursachen des Gabentausches. In der Folge geht er dazu über, besonders jene Dinge zu analysieren, die man nicht weggeben darf; so zum Beispiel heilige Objekte und ihre Bedeutung als Fixpunkte für eine Gesellschaft.⁶⁵

Nach Godelier ist es der Wille der Individuen, der Interaktionen veranlasst, um Beziehungen untereinander zu erschaffen; doch diese Willensäußerungen sind:

apersonale oder unpersönliche Notwendigkeiten, die an das Wesen ihrer sozialen Beziehungen gebunden sind und die unaufhörlich aus der Produktion und der Reproduktion dieser Beziehungen neu entstehen⁶⁶

Godelier betont auch, dass die Gabe unterschiedlich wirken kann durch ihren Kontext und die Motivation des Gebenden:

Natürlich ist es niemals bedeutungslos, ob das gegebene „Objekt“ das eine oder das andere ist. Sein Wesen zeugt sogleich sowohl von den Intentionen derer, die es geben, als auch von dem Kontext, in dem sie es geben: Krieg oder Frieden, Heiratsverbindung oder Fortbestand einer Nachkommenschaft usw.⁶⁷

2.7.5 Gisela Clausen

Gisela Clausen befasst sich in ihrer Untersuchung „Schenken und Unterstützen in Primärbeziehungen. Materialien zu einer Soziologie des Schenkens“ mit den verschiedenen

⁶⁴ *Lintner*, Ethik des Schenkens, 59.

⁶⁵ Hierzu: Maurice *Godelier*, Das Rätsel der Gabe. Geld Geschenke, heilige Objekte (München 1999), 18, 19.

⁶⁶ *Godelier*, Rätsel, 147.

⁶⁷ *Godelier*, Rätsel, 146, 147.

Zugängen zum Prinzip des Gabentausches.⁶⁸ Untersucht werden zum einen die zeitgenössischen Arten des Schenkens; so zum Beispiel die Bedeutung und Verteilung von Weihnachtsgeschenken, Geburtstagsgeschenken oder Hochzeitsgeschenken. Aber auch informellere Formen der Gabe werden ausführlich behandelt; so wie Geldgeschenke älterer Verwandter an jüngere, Wohltätigkeits- und Vorsorgegeschenke, Statusgeschenke, Entschädigungsgeschenke, sowie Gaben an die Götter. Ihr umfassendes Werk bemüht sich, nicht nur den Schenkbrauch selbst zu betrachten, sondern auch die theoretischen Überlegungen und Statistiken mit einzubeziehen, sowie den Kontext der Schenkbräuche aufzuschlüsseln. (Ein Beispiel für Letzteres wären Weihnachtsmärkte für Weihnachtsgeschenke!) Geklärt werden also Funktionen und Strukturen des Gabentausches in mehreren Bereichen des „freiwilligen Gütertransfers“.

Besondere Aufmerksamkeit erfährt der Soziologe **Peter Michael Blau**, dessen Thesen über den Zusammenhang zwischen Machtausübung und Geschenketausch im Zusammenhang mit dieser Arbeit von besonderem Interesse sind.⁶⁹

Blau geht davon aus, dass kein soziales Handeln stattfindet, ohne dass es sich dabei um irgendeine Form des Austausches handelt. Die Interaktion, die Menschen teilen, begründet sich in purem Egoismus, denn von jeder Handlung und Begegnung erwartet sich der Mensch einen eigenen Vorteil. Zum eigenen Vorteil also geht jede Person Beziehungen ein und erhält sie aufrecht, in der Erwartung, belohnt zu werden. Da natürlich dieser These nach jedes Individuum mit eben diesen Voraussetzungen in soziale Handlungen eintritt, ergibt sich daraus das notwendige Prinzip der Reziprozität, damit der soziale Austausch funktionieren kann.

Für Peter Blau haben Gaben und Geschenke aber nicht nur die Befriedigung der Grundbedürfnisse der Interagierenden zur Folge, sondern dienen auch dem „Erhalt und Aufbau sozialer Beziehungen“^{70, 71}. Sozialer Tausch kann in sozialem Sinne Menschen von einander differenzieren, aber auch miteinander integrieren. Dies wiederum kann zu Machtbeziehungen führen; der soziale Tausch wird zum Machtfaktor. Die Grundlage dafür bildet eine

⁶⁸ Siehe hierzu allgemein: Gisela *Clausen*, *Schenken und Unterstützen in Primärbeziehungen*. Materialien zu einer Soziologie des Schenkens (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXII Soziologie 213, Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris 1991).

⁶⁹ Siehe hierzu und zu Folgendem: Peter Michael Blau, „Exchange and Power in Social Life“ bei *Clausen*, *Schenken und unterstützen*, 30.

⁷⁰ *Clausen*, *Schenken und Unterstützen*, 65.

⁷¹ Zu Folgendem: Peter Michael Blau, „Exchange and Power in Social Life und Interaction: Social Exchange“ bei *Clausen*, *Schenken und Unterstützen*, 65-70.

unterschiedliche und ungleiche Verteilung der Ressourcen, die die Ausübung von Druck und damit Macht erst möglich macht.

Damit Macht ausgeübt werden kann, müssen laut Blau vier Voraussetzungen gegeben sein:

Erstens darf die Belohnung nur einseitig vergeben werden. Ist die andere handelnde Person ebenfalls in der Lage, Belohnungen zu vergeben, wird die dadurch entstehende Abhängigkeit nichtig. Zweitens muss der Belohnende die einzige Alternative im Umkreis sein; bieten sich dem Rezipienten andere Optionen, fällt die Notwendigkeit der Abhängigkeitsbeziehung weg. Drittens muss sich der Rezipient gegenüber dem Geber in einer Lage befinden, die es ihm unmöglich macht, auf den Geber Druck auszuüben; also eine Gabe oder Leistung zu fordern – da sonst ja ein Machtausgleich bestünde. Viertens wird vorausgesetzt, dass der Empfangende ein so großes Interesse an der Erfüllung seiner Bedürfnisse hat, das es ihm unmöglich macht, sich aus dem Machtabhängigkeitsverhältnis zu befreien. Denn könnte er sich befreien, würde das ja wiederum das Machtverhältnis brechen.

Blaus Modelle zeigen sehr schön, wie Gabentausch in direktem kausalem Zusammenhang mit Machtausübung steht und zu diesem Zweck in sozialer Interaktion instrumentalisiert werden kann.

Soziales Handeln wird nach Clausen in ihrer Untersuchung als Tauschhandeln aufgefasst; die Ergebnisse ihrer Untersuchung beziehen sich hauptsächlich auf zeitgenössische Schenkpraktiken, dennoch stellt Clausen im Bezug auf soziale Interaktion zum Schluss prinzipiell fest:

Soziales Handeln, hier verstanden als Tauschprozeß, hat eine doppelte Funktion. Einerseits dient es der Bedürfnisbefriedigung der individuellen Akteure durch den Austausch von Gütern. Andererseits begründet es den Aufbau und die Erhaltung befristeter oder dauerhafter sozialer Beziehungen.⁷²

Geschenke werden also auch hier als formgebend für die sozialen Interaktionen innerhalb einer Gesellschaft gesehen und verstanden.

2.7.6 Dorothea Deterts

Dorothea Deterts untersucht den Gabenaustausch zwischen den Mitgliedern der Kanak in Neukaledonien; als Grundlage dienen ihr unter anderem auch die Schriften von Marcel Mauss.⁷³

⁷² Clausen, Schenken und Unterstützen, 172.

⁷³ Hierzu und zu Folgendem: Dorothea Deterts, Die Gabe im Netz sozialer Beziehungen. Zur sozialen Reproduktion der Kanak in der Paicî-Sprachregion um Koné (Neukaledonien) (Göttinger Studien zur Ethnologie 8, Münster/Hamburg/London 2002), 41.

Deterts Meinung nach kann die Gabe an sich keine sozialen Beziehungen schaffen; sie erweitert sie nur:

Die asymmetrische oder symmetrische Beziehung zwischen den Tauschpartnern wird durch die Gabe nicht verändert, sondern manifestiert. Um zu handeln, bedarf es aber eines Gegenübers, eines Nehmers, der den Geber dazu bringt, zu geben. Der Gabentausch ist keine spannungsfreie Situation, denn er beruht auf Zwang, den die Tauschpartner aufeinander ausüben:⁷⁴

Interessant ist hier ihr Hinweis auf den Zwang, der einem Gabentausch zugrunde liegt.

2.8 Literaturwissenschaftliche Eindrücke

2.8.1 Jean Starobinski

Jean Starobinski findet einen, gerade für diese Untersuchung nicht uninteressanten Zugang zur Thematik „Gaben und Geschenke“.⁷⁵ Seine phänomenologische Herangehensweise lässt eben dem viel Raum, was die Grundlage für diese Untersuchung bietet: nämlich der Literatur. Starobinski bemüht sich, der Bedeutung und der Funktion von Gabentausch mithilfe von Bildern und Texten auf die Spur zu kommen. Sein bildreicher Band über „Gute Gaben, schlimme Gaben“ ist eine farbenfrohe Reise durch die Welt der Gaben und Geschenke in der Malerei und der Literatur. Literarische, philosophische und historische Texte ergänzen seine Untersuchung ebenso wie Zeichnungen und Bilder aus verschiedenen Perioden.

Trotz des beträchtlichen Umfangs der benutzten Materialien verliert Starobinski nicht die Sicht auf die Ambivalenz und die verschiedenen Funktionen der Gabe:

Aber die ökonomische Perspektive bleibe unzureichend, wenn sie nicht um eine Betrachtung der in jedem Augenblick durch die Gabe implizierten Gefühlszustände und Glaubenshaltungen ergänzt würde. Die Gefühle äußern sich nicht nur unterschiedlich im Laufe der Zeiten, sondern sie werden auch ungleich kultiviert oder verdrängt und nach Willkür der ihnen zugeschriebenen Werte modifiziert, sie wechseln die Klangfarbe und erhalten andere Namen. Verschwendung, Freigebigkeit, Nächstenliebe wurden sehr unterschiedlich bewertet. Das Geben war bald eine Pflicht und bald stand es in Verdacht. Ganze Vermögen wurden einmal auf den Spieltischen und ein andermal für das Seelenheil geopfert, und beide Male, weil es sich so gehörte. Es gibt soziale Regeln, die den Geber und den Empfänger in einem unveränderlichen Abstand festsetzen. Andere erlauben einen Tausch der Rollen...Die besten Zeugen dafür sind Mythen und Gedichte, Stellen aus großen Geschichtswerken oder aus der Literatur. Und oft sind die Bilder deren Echo.⁷⁶

⁷⁴ Deterts, Gabe im Netz, 41.

⁷⁵ Jean Starobinski, Gute Gaben, schlimme Gaben. Die Ambivalenz sozialer Gesten (Frankfurt am Main 1994).

⁷⁶ Starobinski, Gute Gaben, 10.

Starobinskis eigene Worte beschreiben am besten, wie überzeugt er davon ist, Informationen über Vorstellungen und Regeln im Bezug auf Gaben am besten aus der Literatur und der Malerei ziehen zu können. Seine Beispiele und Einwürfe aus verschiedenen Perioden bieten möglicherweise einen interessanten Vergleich oder fruchtbare Ergänzungen zu dieser Arbeit.

2.9 Mediävistisch-historische Perspektiven

Im Folgenden sollen die Untersuchungen und Ideen einiger Mediävisten kurz vorgestellt werden, die schließlich im weiteren Verlauf der Arbeit als Referenzliteratur zur Thematik dienen werden.

2.9.1 Joachim Bumke

Joachim Bumke geht in „Höfische Kultur des Mittelalters“ zwar nicht theoretisch, aber so doch praktisch auf die Frage der Geschenkpraxis im Hoch- und Spätmittelalter ein. Seine Quellen betreffen in erster Linie festlandeuropäische Fürsten- und Königshöfe, sowie Beispiele aus der höfischen Literatur.

Im Besonderen betont Bumke, dass es üblich war, am Schluss einer Festveranstaltung freigebige Geschenke an Untergebene zu verteilen.⁷⁷ Ebenso wird die besondere Aufmerksamkeit erwähnt, die Dichter, Minnesänger und Spielleute durch den Fürsten erfahren.

Generell bemerkt er zum Thema festliche Gaben:

Je wertvoller die Geschenke waren, um so deutlicher offenbarten sie Macht und Reichtum des Gastgebers und um so schöner bewies sich seine höfische Tugend der Freigebigkeit.⁷⁸

Geschenke stehen für Bumke also in direktem kausalem Zusammenhang mit herrschaftlicher Repräsentation und Machtausübung.

2.9.2 Valentin Groebner

Valentin Groebner präsentiert mit seinem Werk „Gefährliche Geschenke“⁷⁹ eine der umfassendsten Arbeiten zur mittelalterlichen Geschenkthematik. Seine Untersuchung befasst sich mit der Analyse spätmittelalterlicher (vor allem) städtischer Aufzeichnungen über die Praxis des Geschenketausches – primär geht es um private und öffentlich-städtische Rechnungsbücher,

⁷⁷ Joachim *Bumke*, Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter (München 102002), 314-317.

⁷⁸ *Bumke*, Höfische Kultur, 314.

⁷⁹ Vgl. Valentin *Groebner*, Gefährliche Geschenke. Ritual, Politik und die Sprache der Korruption in der Eidgenossenschaft im späten Mittelalter und am Beginn der Neuzeit (Konflikte und Kultur – Historische Perspektiven 3, Konstanz 2000).

Memoranden, Chroniken und einzelne Traktate zu verschiedenen Themen aus Basel, die Aufschluss über die Geschenkepraxis bieten können.

Von besonderem Interesse ist für Groebner die sogenannte „negative“ Seite des Geschenketauschens – die Korruption in der spätmittelalterlichen Gesellschaft.

Von theoretischer Seite her macht er sich bewusst, wieviel Gedankengut die Historiker der Soziologie verdanken; er bezieht also Mauss, Godelier und Simmel in seine Überlegungen mit ein und geht schließlich von drei Grundsätzen für seine Untersuchung aus:⁸⁰

Zunächst stellt er fest, dass die Quelle an sich seit dem „linguistic turn“ in den Geschichtswissenschaften nicht mehr als platter Spiegel der Realität verstanden werden kann; dennoch weigert er sich, die Quellen bloße abstrakte Vorstellungswelten bleiben zu lassen, die von der realen Welt völlig losgelöst sind. Groebners Untersuchung beruft sich auf „die Untrennbarkeit von materiellen und diskursiven Praktiken“⁸¹, die die Möglichkeit zu einer Bezugnahme der „Ideenwelt“ der Quellen auf das „reale“ mittelalterliche Leben lässt.

Als zweiten Punkt nennt er die Loslösung von Mauss Idee der Totalität der gegenseitigen Leistungen. Für Groebner können verschiedene Mittelwege des sozialen Verhaltens beschritten werden – es gibt nicht nur völliges Vertrauen oder völliges Misstrauen, sondern vielmehr zeigt sich die mögliche Vieldeutigkeit einer Gabe genau in diesen endlosen Optionen des Handelns. Geschenke können also auch zum Schein zum Frieden gegeben werden, um die andere Partei hinter das Licht zu führen – das Geschenk wird bei Groebner also zum Mittel für Täuschung und Verrat.

Sein dritter Ausgangspunkt bezieht sich auf die Regeln des Geschenketausches und auf die fragliche Freiwilligkeit. Groebner sieht die Lösung dieser Frage in einem interessanten Paradoxon; die Handelnden sind Spielregeln der erzwungenen Freiwilligkeit unterworfen:

Es enthält vielmehr einen Punkt des ‚richtigen‘ Benehmens, an dem man nicht müssen muss, sondern sollen darf. Anders gesagt, die Spielregeln der Geschenke sind so strukturiert, dass sie eine Wahl enthalten, die eine Meta-Wahl ist: Wer bei sich bei ihr falsch entscheidet, verliert die Möglichkeit der Wahl selbst.⁸²

Allgemeiner bleibt für Groebner also ganz klar:

⁸⁰ Hierzu und zu Folgendem: *Groebner*, *Gefährliche Geschenke*, 30-36.

⁸¹ *Groebner*, *Gefährliche Geschenke*, 32.

⁸² *Groebner*, *Gefährliche Geschenke*, 34.

Geschenke besitzen Verführungsmacht, Eloquenz und die Fähigkeiten zur Transformation sozialer Verhältnisse, weil sie in diesen Verhältnissen von Rechenhaftigkeit und Eigennutz so weit entfernt werden wie möglich: Ein wirksames Geschenk ist also eines, das Unklarheit hervorruft.⁸³

Geschenke agieren also auch hier als Ausdrucksmittel für die soziale Interaktion.

2.9.3 Hans-Werner Goetz

Hans-Werner Goetz behandelt mit seinem Werk „Moderne Mediävistik“⁸⁴ die Frage nach dem Stand der mediävistischen Wissenschaft in der Welt der historischen Strömungen bis zum Erscheinungsjahr 1999. Auf fast vierhundert Seiten vermittelt er einen breiten Überblick über aktuelle theoretische Ansätze und darin den Stand und die Position der gegenwärtigen Mediävistik. Er greift theoretische Fragestellungen zur Quellenkritik ebenso auf wie Forschungskomplexe zu verschiedenen mediävistischen Thematiken, wobei er die gängigen Hauptwerke verschiedener Themenkreise nicht unerwähnt lässt.

Zum Thema Gaben und Geschenke wird schließlich für die moderne Mediävistik Folgendes festgestellt:

Schenken wird in der Betrachtung heutiger Forschung zunehmend zu einer umfassenden Interaktionsform mittelalterlicher Menschen mit religiös-mystischer, bei Bouchard auch psychologischer Motivlage und mit sozial-strukturbildender Wirkungsweise. Aufschlußreich ist dabei, daß nicht mehr Zweierbeziehungen im Zentrum des Interesses stehen (Lehensherr-Vasall, König-Kloster, Kloster-Schenker), wie das bei der Suche nach einem juristischen Regelwerk gänzlich, aber in gewisser Weise auch noch bei den Mausschen Gabentausch-Theorien der Fall war. Jetzt wird vielmehr nach dem Über-Individuellen gefragt, nach sozialen Netzen und Schenker-Gruppen, nach der Stellung des einzelnen zum sozialen Ganzen, das diese Gruppen konstituieren.⁸⁵

2.9.4 Harald Haferland

Die Thematik der Darreichung der Gabe in der höfischen mittelalterlichen Welt sieht Harald Haferland vor allem geprägt durch das Prinzip der Reziprozität. Basierend auf archaischen germanischen Bräuchen ist die Gabe ein Mittel zur Bindung - zur Erzeugung von Dankbarkeit,

⁸³ Groebner, Gefährliche Geschenke, 13.

⁸⁴ Hans-Werner Goetz, Moderne Mediävistik. Stand und Perspektiven der Mittelalterforschung (Darmstadt 1999).

⁸⁵ Lorenz Sebastian Benkmann, Schenken als historisches Phänomen. Gewandelte Sichtweisen zum mittelalterlichen Schenken im Gang der Forschung. In: Hans-Werner Goetz, Moderne Mediävistik. Stand und Perspektiven der Mittelalterforschung (Darmstadt 1999), 206-212, hier 212.

die auch zu einer Gegenleistung führt – die Gabe hat hier noch einen Rechtsstatus.⁸⁶ Hierunter fallen Geschenke wie Lehen oder Werbungsgeschenke. Die höfische Gabe muss sich von diesem verpflichtenden Anschein befreien und zur bloßen Ehrengabe werden, die keine Gegenleistung fordert. Auf diese Weise vermag sie die Ehre beider Beteiligten zu vermehren. In Wahrheit bewirkt sie jedoch genau das Gegenteil:

Höfische Reziprozität, durch eine freiwillige, ehrende Gabe eingefädelt, potenziert so die Kraft der Bindung.⁸⁷

Haferland macht hier deutlich, dass auch die von rechtlichen Belangen unabhängige Gabe eine zwanghafte Verpflichtung zur Gegenleistung erzeugt, die alle beteiligten Interagierenden unweigerlich in ihren Bann zieht, der ein unvermeidliches Netz von Leistung und Gegenleistung erzeugt.

Im Folgenden sollen einige Arbeiten genannt werden, die sich im mediävistischen Bereich mit der Funktion von Gaben und Geschenken auseinandergesetzt haben.

2.9.5 Irmgard Gephart

Irmgard Gephart hat es sich anhand von zwei höfischen Epen, nämlich dem „Nibelungenlied“ und dem „Parzival“ von Wolfram von Eschenbach, zur Aufgabe gemacht, die in den Epen vorkommenden Geschenkkinteraktionen auf deren Bedeutung und Funktion hin zu untersuchen.

Ausgehend von der heutigen rechtlichen Bedeutung des Begriffes „schenken“ versucht sie, die Thematik des Geschenketausches für die mittelalterliche Gesellschaft von zwei Seiten zu ergründen:⁸⁸

Die vorliegende Arbeit möchte im Rahmen der höfischen Literatur das Spannungsfeld zwischen der Präsenz eines archaisch fundierten Gebens und Nehmens in der feudalen Gesellschaft und den damit verbundenen Wertvorstellungen und Zwängen sowie einem

⁸⁶ Siehe hierzu und zu Folgendem: Harald *Haferland*, Höfische Interaktion. Interpretationen zur höfischen Epik und Didaktik um 1200 (München 1989), 150-159.

⁸⁷ *Haferland*, Höfische Interaktion, 151.

⁸⁸ Hierzu und zu Folgendem: Irmgard *Gephart*, Geben und Nehmen im „Nibelungenlied“ und in Wolframs von Eschenbach „Parzival“ (Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik 122, Bonn 1994), 7-20.

sich davon lösenden Geben ausloten, dem personale Vollkommenheit mehr gilt als personale Bindung.⁸⁹

Die höfische Zeit, so Gephart, sei von beiden Zugangsweisen durchdrungen, vor allem, weil die Zeit um 1200 von einem tiefgreifenden Wandel geprägt worden sei.

Für Gephart ist der Gabentausch des Mittelalters nicht vom Konzept der Gastlichkeit zu trennen. (Sie beruft sich dabei auch auf Mauss' Ideen über die Potlatsch-Festivitäten!)

2.9.6 Sybille Schröder

Sybille Schröder führt mit ihrem Werk „Macht und Gabe. Materielle Kultur am Hof Heinrichs II. von England“ eine interessante Untersuchung über die Form und Funktion von herrschaftlich/königlicher Machtrepräsentation durch. Dem Gabentausch kommt dabei eine besondere Rolle zu:

Der Gabentausch stellt einen Sonderfall dar, bei dem die Zeichenhaftigkeit der Gegenstände besonders hervortrat. Die Redistribution materieller Güter von einer zentralen Stelle, etwa am eigenen Hofe, stabilisierte bestehende Hierarchien, zudem wurde die Stellung des Herrschers dabei vergegenwärtigt. Im diplomatischen Verkehr zwischen Herrschern dienten Gaben dazu, Bindungen zu schaffen oder zu stabilisieren, konnten aber auch ein rangungleiches Verhältnis der beteiligten Personen ausdrücken und Konflikte befördern.⁹⁰ [sic!]

Schröder betrachtet ihr Thema unter einer semiotischen Perspektive, die Gegenständen einen symbolhaften Charakter verleiht; jedes Objekt kann also Träger einer sozialen, politischen oder religiösen Botschaft sein, die im Kontext von den interagierenden Personen interpretiert wird.⁹¹

2.9.7 Ilana Krausman Ben-Amos

Ilana Krausman Ben-Amos befasst sich in ihrem Werk „The Culture of Giving. Informal Support and Gift-Exchange in Early Modern England“ mit der interessanten Problematik: Wo fangen informelle soziale Unterstützungshandlungen an und hören Geschenke auf? In ihrer Untersuchung zeigt sie, dass die Grenzen zwischen beidem sehr fließend sein können.⁹² Schließlich zeigt sie auch die Stellen auf, wo der informelle Unterstützungsakt in dieser

⁸⁹Gephart, Geben im „Nibelungenlied“, 17.

⁹⁰ Sybille Schröder, Macht und Gabe. Materielle Kultur am Hof Heinrichs II. von England (Historische Studien 481, Husum 2004), 23.

⁹¹Schröder, Macht und Gabe, 14.

⁹² Hierzu und zu Folgendem: Ilana Krausman Ben-Amos, The Culture of Giving. Informal Support and Gift-Exchange in Early Modern England (Cambridge Social and Cultural Histories 12, Cambridge 2008), 1-9.

Periode schließlich institutionalisiert wird und somit seine Funktion verändert. Krausman Ben-Amos untersucht, wie die Formen des Geschenks und der informellen Unterstützungsakte in äußerer Erscheinung und Funktion aufgrund von Vorgaben aus Politik und Wirtschaft eine interessante Wandlung durchlaufen.

Im folgenden Kapitel möchte ich auf die Thesen eines Mediävisten näher eingehen, dessen umfangreiche Arbeiten auf dem Gebiet der mittelalterlichen Ritualforschung mittlerweile für jede Untersuchung zu den Grundlagen gehören, die sich mit mittelalterlichen Normvorstellungen befasst: Gerd Althoff.

2.10 „Die Macht der Rituale“ – Gert Althoff

Gerd Althoff hat mit seinen Arbeiten zu ritualisierter Kommunikation im Mittelalter eine Grundlage für Forschungen zur Vorstellungswelt des mittelalterlichen Menschen geschaffen. Anhand von hagiographischen Quellennachrichten für die gesamte Periode, die heute unter dem Begriff Mittelalter zusammengefasst wird, untersucht er die Funktion und Wirkungsweise von ritualisiertem Handeln, vor allem zwischen Herrscher und führenden Schichten, so wie dem Adel oder der Kirche. Seine Untersuchungen sind für die Mediävistik von besonderer Bedeutung, da sie eine interessante neue Perspektive auf die Interaktion mittelalterlicher Menschen eröffnen und subtile Botschaften der interagierenden historischen Personen und Gruppen zu entschlüsseln suchen. Dabei sucht er nach den „Spielregeln“ für solches Verhalten, das schließlich zu dahinterliegenden Motiven und Interessen führt, die auf den ersten Blick in den Quellen unverständlich bleiben. Im Folgenden sollen seine Überlegungen über die Thematik grob skizziert werden.

Besonders ausführlich legt er seine Thesen über den Zusammenhang zwischen Ritual und Machtausübung als Grundlage für seine Untersuchungen in seinem Werk „Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter“ dar.⁹³

Althoffs grundlegende These besagt, dass das Ritual an sich ein Instrument zur Machtausübung darstellt, das allerdings ausnahmslos alle Beteiligten inkludiert, sodass keine interagierende Person

⁹³ Siehe hierzu und zu Folgendem: Gerd Althoff, *Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter* (Darmstadt 2003), 9-31 und 187-203.

weniger an die bestehenden Spielregeln gebunden ist als eine andere.⁹⁴ (Das bedeutet, dass auch der Herrscher, der das Ritual zur Machtausübung nutzt, sich den Regeln desselben unterwerfen muss und somit auch nicht völlig „frei“ agieren kann.)

Bevor Althoff aber weitere Thesen aufstellt, versucht er zunächst, die Begriffe „**Ritual**“ und „**Macht**“ für seine Überlegungen näher zu definieren.

Für den Begriff Ritual, der häufig gebraucht wird, gibt es laut Althoff zahlreiche, vage Definitionen.⁹⁵ Oft bleibt der Begriff kaum getrennt von Termini wie Ritus, Zeremonie oder Brauch. Nicht willens, den mannigfaltigen Definitionen eine weitere sinnlos hinzuzufügen, rät Althoff vielmehr zu einem geschärften und aufmerksamen Bewusstsein für den Umgang mit jenen Begriffen und vor allem deren Herkunft.

Zunächst wurde der Terminus „Ritual“ vor allem in Zusammenhang mit kultischen und religiösen Handlungen benutzt. Vorherrschend war hier vor allem der mystisch-magische Charakter des Rituals, der dafür Sorge trug, dass die kosmische Ordnung gewahrt blieb und die Natur ihren normalen, produktiven Lauf behielt. Da es sich dabei meist um geheimes Wissen handelte, war die logische Folge, dass den Ausführenden des Rituals, meistens Priestern, eine gewaltige Vormachtstellung zu Eigen war.

Sigmund Freud prägte, wie Althoff auch angibt, den Begriff „Ritual“ im Bezug auf seine psychoanalytischen Forschungen: Für ihn war ein „Ritual“ das zwanghafte Verhalten, das er bei seinen Patienten beobachten konnte – und das von einer Verweigerung der Reflexion der eigenen Ängste und Konflikte herrührte. Dadurch wurde das Konzept des „leeren Rituals“ geprägt, das in weiterer Folge nichts als eine stereotype, unreflektierte Handlung bezeichnet.

Niklas Luhmann schließt sich laut Althoff dieser Auffassung an, da er Rituale als festgefahrene, sich immer wiederholende Handlungen versteht, die immer unreflektiert bleiben und durch ihre Sturheit quasi das dahinterliegende Motiv ausblenden.

Althoff widerspricht dem entschieden, wenn er auf die moderne Wahrnehmung von Ritualen hinweist, vor allem im Zusammenhang mit Politik und Medien, wo wir als moderne Menschen geradezu wie selbstverständlich davon ausgehen, dass alle öffentlichen Auftritte von Politikern, die stattfindenden Zeremonien und dergleichen, Gegenstand sorgfältiger Planung und Vorbereitung sind, zu dem Zwecke, die Öffentlichkeit zu manipulieren. Besonders beschäftigt die Menschen dann die Frage, ob diese oder jene Reaktion des Politikers nun tatsächlich eine

⁹⁴ Althoff, Macht der Rituale, 10.

⁹⁵ Hierzu und zu Folgendem: Althoff, Macht der Rituale, 11-14.

spontane Reaktion war – oder ob dahinter nicht gerade wieder eine absichtliche Inszenierung steckte. Rituale werden in der modernen Wahrnehmung also deutlich als geplante und reflektierte Handlung verstanden, was der Einschätzung Luhmanns deutlich widerspricht.

Althoff sieht also gerade auch in der inszenierten öffentlichen Handlung ein Merkmal der mittelalterlichen Kommunikation, die auf Ritualen basiert.

Zusammenfassend definiert er „Ritual“ möglichst weitläufig wie folgt, in dem Bewusstsein, dass „Ritual“ auf verschiedene Arten stattfinden kann:

Gemeinsam ist ihnen in erster Linie, dass es sich um Ketten von Handlungen, Gesten und auch Worten handelt, die Mustern verpflichtet sind, sie wiederholen und so einen Wiedererkennungseffekt erzielen. Hierbei können magisch-geheimnisvolle Praktiken im Vordergrund stehen, der Vorgang kann unreflektiert ablaufen, er kann aber auch Ergebnis einer bewussten Planung sein, durch die die Teilnehmer vorweg Konsens über den beabsichtigten Ablauf herstellen.⁹⁶

Basierend auf Heinrich Popitz' Idee der 4 Typen von Macht (Aktionsmacht – Macht durch direkte Ausübung von Gewalt;⁹⁷ Instrumentelle Macht – Macht durch Androhung von Gewalt oder durch In-Aussicht-Stellen von Belohnung; Autoritative Macht – Macht, die sich auf Prestige, Sakrallegitimierung oder Belohnung stützt; Datensetzende Macht – der Begriff bleibt bei Althoff ungeklärt, weil er ihn als irrelevant für seine Untersuchungen ansieht) schätzt er die realen mittelalterlichen Machtarten als Mischformen von den ersten drei Typen ein. Die Macht, die durch Rituale ausgeübt wird, reiht er in den Bereich der Autoritativen Macht ein.

Diese Autoritative Macht ist jedoch in Althoffs Sinne durchaus nicht als absolute Zentralmacht zu verstehen;⁹⁸ vielmehr betont er die Abhängigkeit der herrschenden Macht von anderen Machtpolen; dem Adel und der Kirche. Jeder Herrscher hatte seine (weltlichen und kirchlichen) Berater – und ohne einen Konsens zu erwirken, konnten keine Entscheidungen vom Herrscher im Alleingang gefällt werden. (Die Vorstellung von der mittelalterlichen Königsmacht, die sukzessive von der Kirche zerstört wurde, rührt laut Althoff von der „modernen“ Vorstellung des 19. Jahrhunderts her, das in der mittelalterlich deutschen Vergangenheit einen nationalgedanklichen Idealzustand sah und diesen wieder herbeiwünschte.)

Den **Konsens** zwischen den Machtpolen sieht Althoff also als Grundlage zur Erschließung der mittelalterlichen Kommunikationsformen. Ein Beispiel dafür kann die Beratung zwischen König

⁹⁶ Althoff, Macht der Rituale, 13,14.

⁹⁷ Zur Definition von Macht: Althoff, Macht der Rituale, 10, 11.

⁹⁸ Althoff, Macht der Rituale, 15.

und Fürsten sein, die sowohl öffentlich als auch privat stattfinden konnte. Die öffentlichen Beratungen werden in der Hagiographie des Mittelalters häufig angesprochen; der Blick auf private Beratungen bleibt dem Historiker aufgrund ihrer mangelnden Schriftlichkeit meistens verwehrt. Als Ausnahme nennt Althoff hier die fiktionale Literatur-sie bietet einen Blick auf private Unterredungen.⁹⁹ Mittelalterliche Machtausübung bedeutete nach Althoff also auch eine Fähigkeit zum Konsens.

Dabei mussten natürlich auch immer die „Spielregeln der Gesellschaft“ eingehalten werden;¹⁰⁰ nicht jeder durfte alles – der gesellschaftliche **Rang** bestimmte, welche Handlungen erlaubt waren und welche nicht. Um nicht ständig davon sprechen zu müssen (Sätze wie „Vergesst nicht – ich bin euer König!“ wären absurd – sie würden von der Wirkung her auch wieder eher das Gegenteil des Inhaltes – oder zumindest eine Unsicherheit darüber - signalisieren!), werden nonverbale Handlungen getätigt, die quasi eine Selbstverständlichkeit und Sicherheit des Ranges vermitteln. Dazu eignen sich am besten Ritualhandlungen (wie zum Beispiel das Besteigen bestimmter Ehrensessel oder die Sitzordnung bei Gastmählern), die die Rangordnung ohne verbale Notwendigkeiten wie von selbst sichtbar machen.

Althoff unterscheidet generell drei Arten von möglichen Kommunikationsformen des Mittelalters: die verbale, die schriftliche und die rituelle - wobei er postuliert, dass die drei Formen immer wieder ineinandergreifen und sich überlappen können.

Zusätzlich unterscheidet er zwischen **öffentlicher** und **privater Kommunikation**, wobei ihm die öffentliche als fruchtbarer Boden für die Beobachtung und Benutzung ritualisierter Handlungen erscheint. Für das Mittelalter hält er fest:

Bis zum 12. Jahrhundert beherrschten jedenfalls die Rituale und rituellen Verhaltensmuster die öffentliche Kommunikation weitgehend.¹⁰¹

Danach erlangt auch die Schriftlichkeit ein höheres Maß an Einfluss auf die Kommunikation und beide Arten spielen eine gewichtige Rolle in der Verständigung innerhalb der mittelalterlichen Gesellschaft.

Zusammenfassend sieht Althoff **drei Hauptmotivationen für die Benutzung von Ritualen:**¹⁰²

⁹⁹ Althoff, Macht der Rituale, 20.

¹⁰⁰ Althoff, macht der Rituale, 18.

¹⁰¹ Althoff, Macht der Rituale, 20.

¹⁰² Althoff, Macht der Rituale, 22, 23.

Erstens den Faktor der Unsicherheit; Althoff stellt fest, dass Rituale immer dann in Kraft treten, wenn der Mensch sich einer unsicheren Situation oder Zukunft gegenüber sieht. (Amtsantritt, Hochzeit, Todesfall, diplomatische Verhandlungen...)

Zweitens sieht er in der Funktion von Ritualen die Bestätigung der bestehenden Ordnung, vor allem der sozialen, also der Rangordnung, die die Leute ihrer eigenen Position und der anderer versichert und vergewissert.

Als dritte Funktion nennt er die Zukunftssicherung: Eine Unterwerfung unter ein bestimmtes Ritual vermittelte den Willen, auch in Zukunft konsensuell zu handeln. (Denn hat man erst einmal gemeinsam gespeist und Geschenke empfangen, hemmt diese so entstandene Bindung andersartiges Verhalten in der Zukunft – die Teilnahme an der rituellen Handlung drückt quasi die Zustimmung aus, die daraus entstandene Verpflichtung auch in Zukunft zu ehren.)

Als Voraussetzung dafür sieht er verschiedene **Bedingungen**, die erfüllt sein müssen, um Kommunikation stattfinden zu lassen:¹⁰³

Zunächst musste ein gemeinsames Bewusstsein der „Spielregeln“ für Ritualverhalten existieren, die von allen akzeptiert waren und befolgt wurden. Und auch wenn:

zweifelsohne die Spielregeln rituellen Verhaltens nirgendwo schriftlich fixiert waren, besteht einiger Anlass, den Anspruch auf Verbindlichkeit, den sie erhoben, als hoch einzuschätzen.¹⁰⁴

Die heißt allerdings noch lange nicht, dass jeder brav nach den Spielregeln agiert – gerade die Missachtung der Spielregeln wird zur eigenen Botschaft; die intentionale Veränderung des Rituals oder Verstöße dagegen wurde von den Zeitgenossen benutzt, um Dissens oder Provokation zu kommunizieren.¹⁰⁵

Als weiteren wichtigen Punkt nennt er die Verständlichkeit der Rituale.¹⁰⁶ Damit Kommunikation funktionieren kann, müssen alle Beteiligten mit den Grundannahmen und Normen vertraut sein. Hauptsächlich verfügte der Zeitgenosse über eine solche Kompetenz, doch die Ambiguität der rituellen Kommunikation führte auch damals schon zu Interpretationen, die nicht immer richtig sein mussten. Gleichzeitig konnte die bewusste Vieldeutigkeit eines Rituals auch zur Verschleierung der wahren Motivationen dienen; als Beispiel nennt Althoff sogenannte

¹⁰³ Althoff, Macht der Rituale, 23-26.

¹⁰⁴ Althoff, Macht der Rituale, 23.

¹⁰⁵ Althoff, Macht der Rituale, 188, 189.

¹⁰⁶ Althoff, Macht der Rituale, 24, 25.

Ehrendienste, die tatsächlich eine Ehre, aber auch eine Demütigung hinter ritueller Maske sein konnten.

Die genannte Kompetenz fehlt dem heutigen Historiker von Natur aus natürlich völlig; Althoff rät, diese Kompetenz durch ein sorgfältiges, möglichst breites Studium der Quellen zu erlangen.

Rituale wurden also nach Althoff ganz allgemein von der mittelalterlichen Gesellschaft benutzt, verändert und neu zusammengesetzt; Mehrdeutigkeiten konnten sowohl Schwierigkeit als auch Täuschungsinstrument sein. Rituale vermittelten Botschaften, stabilisierten und bestätigten die bestehende Ordnung und sicherten (freundschaftliche) Verhältnisse und Bündnisse für die Zukunft.

Rituale konnten Machtverhältnisse zum Ausdruck bringen und sie verändern:

Weil die Rituale Spiegel der gesellschaftlichen Verhältnisse waren, geben sie Zeugnis von den geschichtlichen Veränderungen, denen diese Verhältnisse unterworfen waren.¹⁰⁷

Rituale stehen also in einem direkten Zusammenhang mit historischen Entwicklungen und Kompetenz über ihre Bedeutung ist somit gleichbedeutend mit einem Wissensgewinn über die mittelalterliche Vorstellungswelt und die Handlungsmotive des mittelalterlichen Menschen.

2.11 Exkurs: Der Hof und die Gesellschaft als System

Im Folgenden möchte ich einige Überlegungen miteinbeziehen, die im weiteren Sinn in Zusammenhang mit Systemtheorie stehen und eine Grundlage für die inhaltlich-organisatorischen Überlegungen der vorliegenden Arbeit bilden.

2.11.1 Norbert Elias

Norbert Elias hat in seinem einflussreichen Werk „Über den Prozess der Zivilisation“¹⁰⁸ langfristige Gesellschaftsentwicklungen und –veränderungen anhand historischen Materials nachzuzeichnen versucht. Psychologische Mentalitätsveränderungen stehen bei ihm in Wechselwirkung zur Entwicklung der Gesellschaft.

¹⁰⁷ Althoff, Macht der Rituale, 203.

¹⁰⁸ Norbert Elias, Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 158, Basel 1939; Frankfurt am Main/Amsterdam 41997).

In seinem Vorwort von 1968 versucht er noch einmal, seine theoretischen Gedankengrundlagen zum besseren Verständnis der Methodik und der Ziele des Hauptwerkes darzulegen.¹⁰⁹

Elias postuliert, dass die gängigen, soziologischen Gesellschaftsmodelle weniger mit Prozessen und Entwicklungen befasst sind, als eigentlich mit der Untersuchung der Gesellschaft in einem statischen, unveränderten Zustand. Im Besonderen kritisiert er Talcott Parsons Modell des Sozialen Systems, das im Idealfall in sich ruhend und gleichbleibend ist.¹¹⁰ Veränderungen ergeben sich demnach nur durch Störungen dieses Gleichgewichts, die schließlich zu einer Umstrukturierung des gesellschaftlichen Systems führen – hat diese neue Gesellschaftsform allerdings wieder ihre Balance gefunden, steht sie in einem stillen Gleichgewicht mit sich selbst. Elias hingegen argumentiert, dass Soziale Systeme niemals statisch, sondern in einem ständigen Prozess der Veränderungen befindlich sind, die langfristig immer wieder zu einer Veränderung der Gesellschaftsstruktur führen.

Diese langfristigen Prozesse aufzuzeigen und sichtbar zu machen, hat sich Elias in seiner Untersuchung verpflichtet.

Seine weitere Kritik an Talcott Parson bezieht sich auf dessen Trennung des Konzeptes Individuum vom Konstrukt Gesellschaft. Elias führt diese Trennung auf philosophische Weltanschauungen zurück, nach denen das in sich geschlossene Individuum aus sich selbst heraus zur Erkenntnis fähig ist – die ganze abendländische Erkenntnistheorie sei durchdrungen von der Idee des „homo clausus“¹¹¹, des nach außen abgeschlossenen, letztendlich freien Individuums, das getrennt von dem Konstrukt „Gesellschaft“ bestünde. Parson stelle in einem paradoxen Widerspruch diese beiden Konzepte – des frei handelnden Individuums und des Gesellschaftssystems – nebeneinander und bliebe sich ihrer Unvereinbarkeit nicht bewusst; ebenso wie in unserer heutigen Gesellschaft die beiden Idealkonzepte „Freiheit des Individuums“ und „Freiheit der Nation“ unreflektiert nebeneinander existierten, ohne dabei ihre wechselseitig notwendige Negation zu erkennen.

Elias geht deshalb grundlegend mit einer anderen Wahrnehmung an die Thematik der Wechselwirkung von Individuum und Gesellschaft heran:¹¹² Das Konzept der Gesellschaft ist nach Elias nicht vom einzelnen Menschen loslösbar – vielmehr seien Individuum und

¹⁰⁹ Siehe hierzu und zu Folgendem: *Elias*, Prozess, 9-73.

¹¹⁰ *Elias*, Prozess, 18, 19.

¹¹¹ *Elias*, Prozess, 52.

¹¹² *Elias*, Prozess, 21.

Gesellschaft nur zwei Perspektiven auf das reale Gebilde Mensch. „Gesellschaft“ ist dabei nicht nur ein theoretisches Konstrukt, sondern es bildet ebenso eine Realität wie das für sich genommene Individuum. Die Wechselwirkungen zwischen beiden Aspekten müssen als Prozesse begriffen werden, um sinnvoll analysiert werden zu können.

Norbert Elias sieht den Menschen also niemals als unabhängig von dem Geflecht der Gesellschaft, die gleichzeitig auch einen Teil von ihm selbst ausmacht:

Für Menschen, denen die Vorstellung als selbstverständlich erscheint, daß ihr eigenes Selbst, ihr Ego, ihr „Ich“ oder wie immer man es nennen mag, sozusagen in ihrem „Inneren“ von allen anderen Menschen und Dingen, von allem, was „draußen“ ist, abgeschlossen und ganz für sich existiert, ist es schwer, allen jenen Tatsachen Bedeutung zuzuschreiben, die darauf hinweisen, daß Individuen von klein auf in Interdependenz mit andern leben; es ist schwer für sie, sich Menschen als relativ, nicht als absolut autonome, als relativ, nicht als absolut unabhängige Individuen vorzustellen, die miteinander wandelbare Figurationen bilden.¹¹³

Diese Figurationen nun sind Zusammenstellungen von handelnden Menschen, die innerhalb ihrer Interaktion verschiedene Gruppen und Aktionen bilden – die schließlich das gesellschaftliche System darin zur Wirklichkeit werden lassen; Elias vergleicht den Begriff „Figuration“ mit einem Tanz: Niemand würde behaupten, es gäbe keinen Tanz - wirklich wird er jedoch nur durch die Interaktion der Individuen.

Elias selbst vermeidet bewusst den Begriff System, da er für ihn zu stark in Verbindung mit Statik und Unveränderbarkeit steht.¹¹⁴

Norbert Elias sieht jedes Individuum eingebunden in ein soziales Geflecht von Interdependenzen, also gegenseitigen Abhängigkeiten, die schließlich die Gesellschaft als solche ausmachen.

2.11.2 Jan Hirschbiegel

Jan Hirschbiegel befasst sich in seinem Artikel „Zur theoretischen Konstruktion der Figur des Günstlings“ mit der Frage, was einen Günstling ausmacht und inwiefern sich die Zuwendungen des Herrschers zum Günstling von seiner Freigebigkeit anderen Adelligen gegenüber unterscheiden; im Besonderen am Beispiel des Herrn Guy de La Trémoille, der eine besondere Beziehung zum Herzog Philipp dem Kühnen von Burgund hatte. Dabei bemüht er einige

¹¹³ *Elias*, Prozess, 51.

¹¹⁴ *Elias*, Prozess, 71.

theoretische Grundüberlegungen zu herrscherlicher Gunst.¹¹⁵ Interessanterweise bringt er in seinem Artikel das Konzept der Gunst in Feudalgesellschaften – die ja unter anderem durch Gaben und Geschenke zum Ausdruck gebracht wurde – in Zusammenhang mit Niklas Luhmanns systemtheoretisch durchsetzten Überlegungen zu französischen Adelshöfen des 17. und 18. Jahrhunderts:

Voraussetzungen für Karrieren, die sich ganz oder teilweise der Gunst des Herren, weniger der Rücksichtnahme auf Gruppenzugehörigkeiten verdankten – und infolge der Förderung durch herrscherliche Gunstzuweisung ein gegenüber der Normalgeschwindigkeit sozialer Mobilität charakteristischer Weise erheblich höheres Tempo aufweisen konnten –, waren selbstverständlich die Strukturen adeliger Feudalherrschaft.¹¹⁶

Im Detail verweist er in diesem Zusammenhang bei seinen Überlegungen auf Niklas Luhmanns Werk „Interaktion in Oberschichten. Zur Transformation ihrer Semantik im 17. Und 18. Jahrhundert“, das ihm als Inspiration diente.

Hier wird also klar, dass Hirschbiegel die „soziale Mobilität“ innerhalb des Systems adeliger Feudalgesellschaften durch Gunstbeweise des Herrschers beeinflusst sieht.

2.11.3 Werner Paravicini

Werner Paravicini sieht ganz klar in der öffentlichen Gabe bei Hofe den äußeren Ausdruck der sozialen Position sowohl des Schenkers, als auch des Beschenkten. Diese Gaben umfassen ganz profane Dinge wie Tiere (Reitpferde, Jagdhunde, Jagdfalken), Schmuck und Edelsteine, Tapisserien und Geschirr aus Feinmetallen.¹¹⁷

Paravicini stellt fest, wie sehr das Schenken die soziale Hierarchie in sich verkörpert: Gaben im höfischen Bereich folgten einem streng hierarchischen Muster:

Schenken konnte nur der Reiche, nehmen mußte der Arme und der Abhängige.¹¹⁸

¹¹⁵ Hierzu und zu Folgendem: Jan *Hirschbiegel*, Zur theoretischen Konstruktion der Figur des Günstlings. In: Jan *Hirschbiegel* (Hg.), Werner *Paravicini*(Hg.), Der Fall des Günstlings. Hofparteien in Europa vom 13. bis zum 17. Jahrhundert. Symposium der Residenzenkommission der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen veranstaltet in Zusammenarbeit mit der Stadt Neuburg an der Donau, der katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt und dem Deutschen historischen Institut Paris. Neuburg an der Donau, 21.-24. September 2002. (Ostfildern 2004), 23-39.

¹¹⁶ *Hirschbiegel*, Figur des Günstlings, 31.

¹¹⁷ Hierzu und zu Folgendem: Werner *Paravicini* (Hg.), Alltag bei Hofe. 3. Symposium der Residenzen-Kommission der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Ansbach 28. Februar bis 1. März 1992 (Sigmaringen 1995), 18-20.

¹¹⁸ *Paravicini*, Alltag, 18.

Hier wird also deutlich, welche Aussage über die Sozialstruktur das Darreichen der Gabe zu machen imstande war.

2.11.4 Johann Kolb

Johann Kolb versucht, den fürstlich-königlichen Hof als System zu begreifen, in dem jede Person und auch jede Handlung ihren Platz hat.¹¹⁹ Im Vorwort für seine Untersuchungen zur Residenzenbildung in Heidelberg stellt er seine methodischen Überlegungen zur Idee des „Hofes“ an sich vor:¹²⁰

Ein Hof besaß verschiedene Dimensionen. Er war zunächst ein wechselnder topographischer Ort, der im Laufe des späten Mittelalters zunehmend an eine Residenz gebunden war. Mit dieser Entwicklung ging eine immer aufwendigere architektonische Ausgestaltung einher, die neue Möglichkeiten herrschaftlicher Selbstdarstellung und Repräsentation bot. Der Hof war zudem ein politisches Gebilde.¹²¹

In weiterer Folge betont Kolb auch die „soziale Dimension“¹²² des Hofes; er begreift den Hof als Ansammlung von involvierten Personen, die schließlich das Konzept „Hof“ erst ausmachen. Weiters postuliert er:

Will man den Hof als soziales System verstehen, so ist es erforderlich, seine Organisationsform zu untersuchen.¹²³

Zu diesem Behufe erklärt er zunächst seine Grundbegriffe von System:

Ein System besteht allgemein aus einzelnen Elementen und den Beziehungen, die diese nach einem oder mehreren übergeordneten Prinzipien miteinander verbinden. Struktur ist definiert als die Menge der die Elemente des Systems miteinander verbindenden Beziehungen. Die personale Struktur des Hofes bestand demnach in der Gesamtheit der Beziehungen, die seine Mitglieder einerseits zum Fürsten und andererseits untereinander

¹¹⁹ Von Interesse im Zusammenhang mit dieser Thematik des Hofes und seiner Bedeutung für die soziale Interaktion sind auch die Arbeiten von Barbara Stollberg-Rilinger; siehe zum Beispiel: Barbara *Stollberg-Rilinger*, *Des Kaisers alte Kleider. Verfassungsgeschichte und Symbolsprache des Alten Reiches* (München 2008).

¹²⁰ Hierzu und zu Folgendem: Johann *Kolb*, Heidelberg. Die Entstehung einer landesherrlichen Residenz im 14. Jahrhundert (Residenzforschung 8, Sigmaringen 1999), 95-98.

¹²¹ *Kolb*, Heidelberg, 95.

¹²² *Kolb*, Heidelberg, 95.

¹²³ *Kolb*, Heidelberg, 95.

hatten. Entscheidend sind hier die Beziehungen der Hofangehörigen zum Fürsten. Dabei lassen sich zwei verschiedene Kategorien sozialer Beziehungen unterscheiden.¹²⁴

Diese zwei Kategorien teilt er in die „formale“ und die „informelle“ Struktur des Hofes¹²⁵, die ihrerseits aus einer Summe von Beziehungen bestehen.

Die „formale“ Struktur bezeichnet die Summe von Beziehungen, die quasi für den organisatorisch reibungslosen Ablauf bei Hofe sorgen:

Sie umfasst einerseits die Sicherung der Grundversorgung mit materiellen Gütern: Nahrung, Wasser, Kleidung, Sauberkeit, Sicherheit, etc. Damit sind demzufolge Mägde, Knechte, Wäscherinnen, Barbieri, Burgwachen etc. beschäftigt, die somit einen Teil der formalen Grundstrukturen bilden.

Andererseits ist die formale Struktur für den formalen Ablauf der Herrschaftsausübung zuständig; darunter fallen die Verwaltung der Einnahmen und Ausgaben, die Gerichtsbarkeit, allgemeine Schreibaufgaben und Korrespondenz, etc.

Innerhalb der formalen Struktur bilden sich dann nach Kolb formale Gruppen; das kann die „Küche“ als solche ebenso sein wie eine Kanzlei.

Die informelle Struktur eines Hofes wäre nun wohl der Bereich, in den der Gaben- und Geschenketausch fällt:

Die Beziehungen der anderen Kategorie bildeten insgesamt die informelle Struktur des Hofes. Diese Beziehungen waren persönlicher Art und gründeten auf Verwandtschaft, Freundschaft, Gegnerschaft, Patronage oder ähnlichen Qualitäten. Zu ihr gehörten vor allem die Beziehungen zwischen denjenigen Personen, die eine im Bezug auf das Machtgefüge am Hof relevante Position innehatten. Dies bedeutete konkret die Möglichkeit zur Einflußnahme einzelner oder von Gruppen auf den Fürsten oder auf Handlungen anderer zum Hof gehöriger Personen. Die informelle Struktur bestimmte somit weitgehend das reale Machtgefüge am Hof.¹²⁶

Beide Strukturen sieht Kolb als ineinandergreifend und überlappend – Personen können innerhalb beider struktureller Bereiche verschiedene Positionen einnehmen. So bringt er als Beispiel die Ehefrau des Fürsten, die zwar in der formalen Struktur wenig Einfluss, dafür jedoch in der informellen, also persönlich auf ihren Ehemann, sehr großen Einfluss haben kann. Die beiden Dimensionen eines Hofes stehen also in ständiger wechselseitiger Beziehung zueinander.

¹²⁴ Kolb, Heidelberg, 95.

¹²⁵ Kolb, Heidelberg, 96.

¹²⁶ Kolb, Heidelberg, 97.

2.12 Der Kreis schließt sich

Die Hinleitung zum Thema hat gezeigt, dass mit dem Konzept des Gabentausches vielfältige Vorstellungen verbunden sind; fast in allen Fällen wird jedoch deutlich, dass das Geben eines Geschenkes nicht als leere, sinnfreie Handlung für sich alleine steht. Die altruistische Sicht von der völlig losgelösten Freiwilligkeit der Gabe, die nur aus purer Nächstenliebe entsteht, gilt oftmals als Ideal; doch frühe Philosophen wie moderne Theologen bleiben sich der Tatsache bewusst, dass die menschliche Realität mit dieser Sicht der Gabe kaum vereinbar ist. (Clausen zeigte, dass sogar sogenannte „Geschenke aus Liebe“ nicht ohne Hintergedanken gegeben werden!)

Die verschiedenen Ansätze aus verschiedenen Disziplinen haben auch deutlich gemacht, dass die Gabe immer Teil eines sozialen Geflechtes ist; ohne handelnde Personen kann es das Geschenk an sich nicht geben. Die Gabe ist also untrennbar mit der sozialen Interaktion des Menschen verbunden.

Ihr Zweck oder ihr Wert variiert nun leicht mit dem Konzept; doch egal, ob man die Bindung, die durch die Darreichung eines Geschenkes entsteht, nun in einer magischen-kultischen Kraft verursacht sieht oder in einem abstrakten Konzept der „Dankbarkeit“, die jeder Mensch als moralisch-ethische Ergänzung zwingend empfindet, oder ob man sie darauf zurückführt, ein Mittel zum Erhalt des Gesellschaftssystems zu sein; die Bindung, die einem Geschenk innewohnt, verpflichtet beide, den Geber und den Empfänger. Die Gabe fordert also immer eine Gegenleistung. Diese Gegenleistung muss keine Gegengabe gleichen materiellen Werts, ja, sie muss nicht einmal ein materielles Geschenk an sich sein – wichtig ist nur, dass der Geber nicht leer ausgeht: Seine „Gegengabe“, quasi seine „Belohnung“, kann Gefolgschaftstreue ebenso sein wie ein gesicherter Platz im Himmel.

Gerade in der höfischen Gesellschaft begegnet uns eher die Gabe, die auf eine nicht-materielle Gegengabe hofft; wo Gefolgschaftstreue, Friedenssicherung, Konsensbestätigung vorrangigere Ziele der Gabenpraxis sind.

2.12.1 Zusammenfassung:

Für diese Untersuchung sollen nach Ansicht der theoretischen Konzepte von Geschenken und Gaben folgende **Grundannahmen** festgehalten werden:

- Der Gabentausch ist Teil der sozialen Interaktion der menschlichen Gesellschaft.
- Die menschliche Gesellschaft wird als System von Einzelpersonen angenommen, die in einem interdependenten Beziehungsgeflecht Handlungen und Reaktionen setzen und

flexibel Gruppen und Institutionen zu bestimmten Zwecken bilden und wieder auflösen. Dabei bildet die höfische Gesellschaft ein besonderes Subsystem, innerhalb dessen informeller Struktur der Gabentausch eine Kommunikationsform darstellt.

- Der Gabentausch schafft eine Bindung zwischen Geber und Nehmer, die von beiden Seiten als Verpflichtung empfunden wird, eine Gegenleistung zu erbringen, egal, ob diese nun materieller, geistiger, religiöser, magischer oder sozialer Natur ist.
- Frei nach Althoff ist die Geschenkpraxis eine Form der symbolischen Kommunikation innerhalb der Gesellschaft. Sie verläuft nach den Zeitgenossen bekannten Spielregeln und keiner der Teilnehmer kann sich dieser Kommunikation entziehen, denn auch ein bewusstes Fernbleiben von einem Ereignis (von einem entsprechenden Fest oder Hoftag) transportiert schon eine eigene Botschaft!
- Rituale des Schenkens und Gebens können in einem engen Zusammenhang mit herrschaftlicher Machtausübung stehen. Sie können also auch Teil der herrschaftlichen Machtrepräsentation sein.
- Die Geschenkpraxis kann von den interagierenden Teilnehmern als rituelle Geste bewusst benutzt, verändert und erweitert werden, um manipulative Handlungen zu setzen und sich einen eigenen (sozialen oder anders gearteten) Vorteil zu verschaffen. Das Ritual des Gabentausches kann schlicht eine Einhaltung der Höflichkeitsformen ausdrücken, kann aber auch weitläufigeren Motiven dienen.
- Diese symbolische Interaktion kann, wie ausführlich gezeigt wurde, verschiedene Funktionen haben; welche im Falle der Fragestellungen, die in dieser Untersuchung behandelt werden, speziell zutreffen, wird im Weiteren zu untersuchen sein.

Die vorliegende Untersuchung befasst sich nun mit der Gabenpraxis in der Sagenliteratur des irischen Mittelalters. Zu einem Großteil behandeln die irischen Epen natürlich auch die Belange der höfischen Gesellschaft, der Könige, Adligen, Barden und Druiden. Meistens stehen der König und seine Leistungen oder der „Held“ mit seinen Abenteuern im Vordergrund. Auch dort begegnen uns Geschenke und Gaben, doch bleibt ihr Sinn für den modernen Leser oftmals schwierig zu erfassen. Ganze Einzelsagen und Szenen hängen am Verständnis der Bedeutung eines Geschenkes. Warum kann der scharfzüngige Bricriu eine ganze Hofgesellschaft durch ein paar hingeworfene Worte in Verlegenheit stürzen? Warum ist es für die Helden von Ulster so wichtig, den schönsten Becher von der wilden Königin Medb geschenkt zu bekommen? Warum stechen sich Könige auf die Bitte eines Barden hin ein Auge aus, um es ihm zum Geschenk zu

machen? Warum gewährt der naive Prinz Pwyll einem Fremden einen Gefallen, auch als er erfährt, dass er seine Verlobte damit ins Unglück stürzt?

Bevor ich im Folgenden auf die einzelnen Geschenke und ihre jeweilige Bedeutung eingehe, möchte ich erstens zunächst den Zugang klären, den diese Untersuchung zur Literatur als historischer Quelle hat, zweitens die benutzten Primärquellen vorstellen, und drittens etwas Licht auf die irisch-keltische Kultur werfen, einige möglicherweise fremde Begriffe klären und somit das Verständnis für den kulturellen Kontext der Sagenliteratur herstellen.

3 Die mittelalterliche Literatur – als Spiegel der Gesellschaft?

Die Stellung der mittelalterlichen Literatur als historische Quelle war von jeher eine ambivalente; wurde ihr Nutzen zum Erkenntnisgewinn der mittelalterlichen Periode zu Anfang des 20. Jahrhunderts überbetont, so wehrten sich die Forschenden zunehmend gegen eine unreflektierte Benutzung der Literatur für historische Analysezwecke.

Im Folgenden sollen einige mediävistische Standpunkte zur Thematik „Literatur als Quelle“ dargelegt werden, bevor schließlich für diese Untersuchung festgelegt werden soll, unter welchen Voraussetzungen Literatur hier als Quelle betrachtet werden kann – und welche Inhalte damit erfasst werden können.

3.1 Hans-Werner Goetz

Hans-Werner Goetz hat mit seiner Arbeit „Moderne Mediävistik. Stand und Perspektiven der Mittelalterforschung“¹²⁷ eine hochinteressante Darstellung des Werdegangs und der aktuellen Strömungen innerhalb der Mittelalterforschung geschaffen, die die theoretischen Tendenzen der letzten Jahre ebenso behandelt wie spezielle Fragestellungen innerhalb der Mediävistik aufgreift und für den Leser überblicksartig und methodisch darlegt.

In zweien seiner Kapitel „Zur Situation der heutigen Mittelalterforschung: 2. Erneuter Perspektivenwandel? Themen und Ansätze der jüngeren Mediävistik“¹²⁸ und „Hilfswissenschaften und Quellenkunde: 3. Eine veränderte Einstellung zu den Quellen“¹²⁹ widmet er sich auch der Problematik des Umgangs mit Quellen, der jede/r (Mittelalter-)HistorikerIn sich bei seinen/ihren Untersuchungen zwangsläufig stellen muss. Goetz stellt hierbei fest, dass die Einstellung der Mediävisten zu ihren Quellen in den letzten Jahrzehnten einen Wandel erfahren hat: Die Quelle wird nicht mehr als direkte, faktische Darstellung der historischen Wirklichkeit verstanden, die genauso „wirklich stattgefunden hat“. Gleichzeitig weist Goetz aber auch die postmoderne Sicht zurück, dass alle Quellen bloße Fiktion ohne jeglichen Wahrheitsgehalt sind. Die Einsicht des aktuellen Forschungsstandes bewegt sich

¹²⁷ Siehe: Hans-Werner Goetz, *Moderne Mediävistik. Stand und Perspektiven der Mittelalterforschung* (Darmstadt 1999).

¹²⁸ Hierzu und zu Folgendem: Hans-Werner Goetz, *Zur Situation der heutigen Mittelalterforschung: 2. Erneuter Perspektivenwandel? Themen und Ansätze der jüngeren Mediävistik*. In: *Goetz, Mediävistik*, 113-117.

¹²⁹ Hierzu und zu Folgendem: Hans-Werner Goetz, *Hilfswissenschaften und Quellenkunde: 3. Eine veränderte Einstellung zu den Quellen*. In: *Goetz, Mediävistik*, 166-173.

auf einem komplexeren Wahrnehmungsniveau: Eine Quelle ist hierbei nicht ein direkter Spiegel tatsächlicher Ereignisse, sondern vielmehr ein Spiegel der historischen Vorstellungswelt aus der Sicht des Verfassers. Erfasst werden können durch die Quellen also vermehrt Vorstellungswelten, die aber ihrerseits wieder dazu dienen können, historischen Analysen eine weitere Perspektive zu verleihen:

Die Illusion, aus einem Vergleich der Berichte selbst bei guter Quellenlage das tatsächliche Geschehen „rekonstruieren“ zu können, ist daher immer mehr geschwunden. Auch die „Wahrnehmungsperspektive“ der Zeitgenossen ist aber „Geschichte“; sie bietet gewissermaßen eine „innere Realität“, die zu erfassen daher nicht nur ein unverzichtbares quellenkritisches Erfordernis, sondern zu einer eigenen Fragestellung geworden ist, die uns an die Vorstellungswelt der mittelalterlichen Menschen heranführt.¹³⁰

Dabei ist es nun nicht nur erforderlich, den Wert der Quellen neu zu definieren, sondern auch die eigene, zeitgenössische Vorstellungswelt mit einzubeziehen.¹³¹ Jeder moderne Historiker bringt zeitgenössische Theorien, Thesen, Vorstellungen mit, die in seine Arbeit einfließen – und anstatt dies zu verteufeln, ist es die Aufgabe des Historikers, diese quasi unwillkürlichen Befangenheiten so klar und reflektiert wie möglich aufzuschlüsseln, um sich der eigenen Grundperspektiven bewusst zu bleiben, die die Forschungsarbeit mit beeinflussen.

Bei all diesen Überlegungen bezieht Goetz die Literatur als Quelle für die Mittelalterforschung wie selbstverständlich mit ein; erfrischend radikal stellt er ganz klar fest:

Keine Quelle ist rundherum wertlos, und gerade von den Fakten her unzuverlässige, anekdotenhafte oder fiktive Texte erweisen sich oft als hervorragende Zeugnisse für mentalitäts- und vorstellungsgeschichtliche Fragestellungen.¹³²

Gerade seit der „linguistischen Wende“ (linguistic turn) wird die schriftliche Quelle zunehmend als „Text“ wahrgenommen, der der philologischen Aufarbeitung bedarf. Gleichzeitig wird der Text durch den diskurstheoretisch orientierten Einfluss der Literaturwissenschaft in seinen verschiedenen Zusammenhängen (politisch, sozial, etc.) analysiert und betrachtet.

Hans-Werner Goetz bewertet die Literatur also als durchaus nützliche und zulässige Quelle, die im Besonderen dazu geeignet ist, die Normvorstellungen und Ideale der mittelalterlichen Gesellschaft zu erschließen.

¹³⁰ Hans-Werner Goetz, Zur Situation der heutigen Mittelalterforschung: 2. Erneuter Perspektivenwandel? Themen und Ansätze der jüngeren Mediävistik. In: Goetz, Mediävistik, 115.

¹³¹ Hierzu Goetz, Mediävistik, 168, 169.

¹³² Hans-Werner Goetz, Zur Situation der heutigen Mittelalterforschung: 2. Erneuter Perspektivenwandel? Themen und Ansätze der jüngeren Mediävistik. In: Goetz, Mediävistik, 114.

3.2 Joachim Bumke

Ein besonders umfangreiches Beispiel für die Verwendung von Literatur in der historischen Mittellalterforschung bietet Joachim Bumkes Standardwerk „Höfische Kultur – Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter“¹³³.

Er untersucht die Kultur der mittelalterlichen Gesellschaft anhand verschiedener schriftlicher und bildlicher Quellen des Mittelalters und räumt dabei der Literatur großen Platz ein.

In seiner Einleitung macht er deutlich, dass es nicht darum gehe, an höfischer Literatur des Mittelalters über Hoffestivitäten eine genaue Kopie der Alltagsrealität ablesen zu können, weil der hässliche Alltag vom Dichter bewusst ausgeklammert worden sei.¹³⁴

Vielmehr ginge es darum, aus dem Text prinzipielle Strukturen der gesellschaftlichen Norm herauszufiltern, die einen Blick auf die Ideale der höfischen, mittelalterlichen Gesellschaft zulassen. Ganz konkret äußert er sich so:

So unterschiedlich der Zeugniswert der literarischen Texte in den verschiedenen Bereichen der Gesellschaftskultur ist, die Art ihrer Aussageweise bleibt überall gleich. Die Ebene der Realität, zu der sie sich direkt in Beziehung setzen lassen, ist nicht die Wirklichkeit der materiellen Gegenstände oder der faktischen Vorgänge, sondern die Wirklichkeit der Vorstellungen, Erwartungen und Wünsche, die Wirklichkeit des gesellschaftlichen Bewusstseins und der kulturellen Normen.¹³⁵

Bumke stellt fest, dass die Frage nach der historischen Realität in literarischen Texten theoretisch nicht zu beantworten ist, sofern man die methodischen Bedenken zu groß werden lässt.¹³⁶ Daher müsse man, so man mit literarischen Zeugnissen zu arbeiten sich entschließe, die Problematik der methodischen Unsicherheit immer mit im Auge behalten und dürfe sie aus den reflektierenden Überlegungen niemals ausschließen.

In seinem Abschnitt über „Feste und Herrschaft“ macht Bumke sehr deutlich, dass die Veranstaltung von Hoffesten eng mit der Demonstration von Macht verbunden war.¹³⁷ Die

¹³³ Joachim *Bumke*, Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter (München ¹⁰2002).

¹³⁴ *Bumke*, Höfische Kultur, 12, 13.

¹³⁵ *Bumke*, Höfische Kultur, 24,25.

¹³⁶ *Bumke*, Höfische Kultur, 20.

¹³⁷ *Bumke*, Höfische Kultur, 282-286.

Freigiebigkeit des Fürsten, der am Schluss des Festes kostbare Geschenke verteilte, war auch gleichzeitig die Demonstration seiner sozialen Überlegenheit.¹³⁸

Herrscher verteilten Geschenke je nach Rang des oder der Einzelnen. Auch im Rahmen diplomatischer Missionen wurden Geschenke getauscht. Eine besondere Aufmerksamkeit erfuhren auch die Spielleute (siehe irische (und walisische) Filid¹³⁹!), denen von allen Adelsrängen Geschenke zuteil wurden, sodass die Unterhalter nach großen Hoffesten oftmals schwer beladen weiterreisen konnten.

3.3 Hans-Joachim Behr

Hans-Joachim Behr vertritt in seinem Werk „Literatur als Machtlegitimation. Studien zur Funktion der deutschsprachigen Dichtung am böhmischen Königshof im 13. Jahrhundert“ eine interessante These im Hinblick auf die Funktion der mittelalterlichen, höfischen Literatur.¹⁴⁰ Er sieht die hauptsächliche Funktion der Literatur vor allem in der öffentlichen Repräsentation von herrschaftlicher Macht.

Da laut Behr die mittelalterliche Dichtung niemals unabhängig von Mäzenen existierte, erfüllte sie gerade für die adeligen Gönner eine besonders wertvolle Funktion: Sie war quasi äußeres Zeichen der eigenen Dignität, Großzügigkeit und Macht. Nicht nur der Dichter profitierte also von den Zuwendungen seines Gönners, die seinem Werk den entsprechenden öffentlichen Wirkungsraum verschafften; vor allem der Mäzen bewies durch die Förderung der Literatur seine eigene Machtposition und machte sie somit für alle sichtbar.

In Anlehnung an Joachim Bumke bemerkt Behr also über die mittelalterliche Literatur:

Ihre Funktion wäre somit der der Kroninsignien vergleichbar, wobei das entscheidende Kriterium in ihrem „Vorzeigecharakter“ liegt, d.h. als Vortrag vor der (Adels-)Gesellschaft und/oder in Form von kostbaren Codices öffentlich präsentiert zu werden. Das ist soweit unbestreitbar, wenn als gesichert gelten darf, daß mittelalterliche Herrscher ein Interesse an Literatur nicht nur mit ihrer Würde für vereinbar hielten, sondern sich darüber hinaus von ihr eine Steigerung ihres Sozialprestiges versprechen durften.¹⁴¹

¹³⁸ *Bumke*, Höfische Kultur, 314-317.

¹³⁹ „Filid“ pl. Von „fili“ bedeutet „die Dichter, die Gelehrten“. Siehe Kapitel 5 Keltische Kultur und Begrifflichkeiten, 5.2 Barden und ihre soziale Sonderstellung.

¹⁴⁰ Siehe hierzu und zu Folgendem: Hans-Joachim *Behr*, Literatur als Machtlegitimation. Studien zur Funktion der deutschsprachigen Dichtung am böhmischen Königshof im 13. Jahrhundert (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 9, München 1989), 9-23.

¹⁴¹ *Behr*, Machtlegitimation, 16.

Nun wirkt der Dichter in diesem wechselseitigen Spiel von beidseitigem Nutzen jedoch nicht nur als blind reproduzierende Marionette; Behr gesteht den Dichtern vielmehr durchaus eine eigenständige Argumentation zu, also die Fähigkeit:

sich im Neben- und Gegeneinander von Konvention und Innovation immer wieder eine Argumentationsgrundlage zu schaffen, von der aus sie dann bewußtseinsbildend wirken konnten.¹⁴²

Dabei stellt er grundlegend (und für diese Arbeit besonders bedeutsam) fest, dass der Dichter mit seinen literarischen Werken nur (politisch/sozial) wirken kann, weil er bekannte Muster der sozialen Realität in seiner Schöpfung benutzt, um gewisse Botschaften transportieren zu können:

Selbst eine so sehr dem Tagesgeschehen verhaftete Erscheinung wie Walthers Spruchdichtung bezieht bei aller individuellen Ausprägung aus der Verwendung überindividueller Muster und Rollen (Sänger, Seher, Bote, Klausner) viel ihrer politischen Durchschlagskraft. Dichter und Publikum sind dabei denselben Weltdeutungsmodellen verpflichtet.¹⁴³

Dieselben „Weltdeutungsmodelle“ zwischen Autor und Publikum versteht Behr also als Grundlage für das Funktionieren der literarischen Kommunikation im Mittelalter. Diese Ansicht deckt sich grob mit den Anschauungen Gerd Althoffs zu diesem Thema.

3.4 Gerd Althoff

Zur Frage des Nutzens der mittelalterlichen Literatur für die Mediävistik spricht Gerd Althoff in seinem Artikel „Spielen die Dichter nach den Spielregeln der Gesellschaft?“ eine klare Sprache.¹⁴⁴

In seinem Artikel, der sich vor allem dem Niederschlag der gesellschaftlichen Rituale in der mittelalterlichen Literatur widmet, fasst er seine Thesen noch einmal kurz zusammen: Er tritt in seinem Aufsatz der weitläufigen Annahme entgegen, dass typisch traditionelle Handlungen für den realen Menschen längst sinnentleert und nur durch die Macht der Gewohnheit ausgeführte Tätigkeiten sind, deren normativer Charakter im Bewusstsein des Handelnden lange schon nicht mehr als solcher existiert.¹⁴⁵ Vielmehr schließt er aus seinen umfangreichen Forschungen, dass die mittelalterliche Gesellschaft sehr wohl imstande war, ihre Traditionen und Gewohnheiten

¹⁴² Behr, Machtlegitimation, 10.

¹⁴³ Behr, Machtlegitimation, 10, 11.

¹⁴⁴ Gerd Althoff, Spielen die Dichter mit den Spielregeln der Gesellschaft?. In: Nigel F. Palmer (Hg.) und Hans-Jochen Schiewer (Hg.), Mittelalterliche Literatur und Kunst im Spannungsfeld von Hof und Kloster. Ergebnisse der Berliner Tagung, 9.-11. Oktober 1997. (Tübingen 1997) 53-71.

¹⁴⁵ Althoff, Spielregeln der Gesellschaft, 55.

bewusst zu reflektieren und zu verschiedenen Zwecken einzusetzen. Besonders die Adelsgesellschaft sieht er imstande, einen „demonstrativ-rituellen Kommunikationsstil“¹⁴⁶ zu leben, der dem Zweck dient, die soziale Ordnung klar zu verdeutlichen und öffentlich und somit unabänderlich zu machen. Auf diese Weise konnten solche rituellen Handlungen und ihre dazugehörigen symbolischen Akte verschiedene Bereiche des Lebens regeln: Konfliktsituationen, Begegnungen zwischen Freunden und Feinden, etc. Althoff sieht diese rituellen Handlungen (besonders solche, die in der Öffentlichkeit getätigt werden und die in enger Verbindung mit Prestige und Status stehen) als Ersatz für ein übergeordnetes, staatliches Kontrollorgan, das die soziale Ordnung am Laufen hält.

Gerade weil also diese rituelle Praxis im mittelalterlichen Bewusstsein eine große Rolle spielte, erscheint es nach Althoff als geradezu logisch, dass sich diese Realität in der mittelalterlichen Literatur niederschlägt. Seiner Einschätzung nach enthält die Literatur mannigfaltige Hinweise auf reale rituelle Praktiken¹⁴⁷, mit denen der Dichter bewusst spielt. Besonders deutlich wird das für Althoff, wenn offenbar wird, dass der Verfasser zu ironischer Distanz fähig ist, doch auch die ernsthafte Verwendung der gesellschaftlichen Spielregeln ist in seinem Befund vertreten.

Weiters argumentiert er, dass aufgrund der festen Verbindlichkeit der Traditionen dem Dichter in der und durch die Literatur die Möglichkeit gegeben wurde, diese in seiner Realität gültigen gesellschaftlichen Zwänge in der Fiktion zu lockern oder gar in Frage zu stellen; ein Niederschlag der gesellschaftlichen Normen in der literarischen Fiktion des Mittelalters also noch verständlicher erscheint.

In klaren Worten wird also die Überzeugung deutlich, dass der Dichter im Regelfall seine agierenden Personen sehr wohl nach bekannten Mustern, das heißt also den ihm bekannten „Spielregeln der Gesellschaft“¹⁴⁸ handeln lässt.

Althoff sieht in der Literatur des Mittelalters eine weitere Quelle für seine Untersuchungen und Forschungen zur mittelalterlichen Gesellschaft. Der interdisziplinäre Ansatz erscheint dabei als Notwendigkeit, um die Forschungsbasis zu dieser Thematik um eine Dimension zu erweitern.

Das Thema Geschenke wird in seinem Aufsatz sogar dahingehend erwähnt, dass er die Gabenpraxis zu jenen höfischen Interaktionen zählt, die ihren Niederschlag eindeutig in der Literatur finden.

¹⁴⁶ Althoff, Spielregeln der Gesellschaft, 54.

¹⁴⁷ Althoff, Spielregeln der Gesellschaft, 55.

¹⁴⁸ So benannt bei: Althoff, Spielregeln der Gesellschaft, 53.

3.5 Harald Haferland

Harald Haferland räumt der Literatur in seinem Werk „Höfische Interaktion. Interpretationen zur höfischen Epik und Didaktik um 1200“¹⁴⁹ einen besonderen Platz ein: Seine Untersuchung von höfischen Interaktionsprozessen gründet auf dem Studium der höfischen Literatur. Ähnlich wie Gert Althoff stellt er fest, dass die (höfische) mittelalterliche Literatur nur vor dem Hintergrund eines bekannten sozialen Gefüges verfasst worden sein kann, das dem Dichter zwar jede Möglichkeit lässt, den Geschichten einen fiktionalen, freien Verlauf zu geben, doch gleichzeitig dafür sorgt, dass die Handlungen der interagierenden Personen ihren Sinn behalten. Die Voraussetzung für ein Verständnis der Motivationen und Hintergründe der handelnden literarischen Figuren bietet keineswegs eine fiktionale Welt, sondern ein Rückgriff auf die Vorstellung vom „realen“ sozialen Weltgefüge.

Entschieden formuliert er:

Literarische Texte führen die Personen und Dinge, die Handlungen und Ereignisse, die sie erzählen, allerdings in der Regel ein, indem sie sie bekannt machen. Was sie voraussetzen, ist von anderer Art. Was in sie eingeht, ohne ausdrücklich eingeführt oder noch einmal näher beschrieben zu werden, sind etwa Annahmen über die Beschaffenheit der Welt, Kenntnisse sozialer Institutionen, Wissen über Regeln des Verhaltens und Handelns, Formen ästhetischen Ausdrucks. Die historische Distanz erst lässt solche eher selbsterständlichen oder auch elaborierten Präsuppositionen zu Präsuppositionen werden, die nicht mehr ohne weiteres verständlich sind.¹⁵⁰

Die vorliegende Untersuchung hat es sich zur Aufgabe gemacht, irische mittelalterliche literarische Schriftzeugnisse auf ihre Normeninhalte im Bezug auf Gaben und Geschenke zu untersuchen. Dabei geht es eindeutig nicht darum, aus der Literatur konkrete Ereignisse oder historische Handlungen abzuleiten, sondern nur darum, sich anhand der literarischen Erzählungen einem Verständnis für die normative Vorstellungswelt der frühmittelalterlich irischen Gesellschaft anzunähern, das dazu gedacht sein soll, der Mittelalterforschung eine weitere Perspektive zu eröffnen.

Im Folgenden soll ein Vorschlag zur Betrachtungsweise der Literatur als Quelle gemacht werden, der auf diskurstheoretischen Grundüberlegungen beruht. Dabei wird kein Anspruch auf eine

¹⁴⁹ Harald Haferland, *Höfische Interaktion. Interpretationen zur höfischen Epik und Didaktik um 1200* (München 1989).

¹⁵⁰ Haferland, *Höfische Interaktion*, 9, 10.

Gesamtdarstellung des Gedankengebäudes Michel Foucaults oder Jürgen Links erhoben, ebenso wenig auf eine alleingültige Deutung ihrer theoretischen Ansätze.

3.6 Michel Foucault

Den wissenschaftlichen Begriff des Diskurses prägt Michel Foucault in den verschiedenen Schriften seines Lebenswerkes als den ursprünglichen kommunikativen sprachlichen Austausch zwischen Menschen an sich. In seinen bekannten Werken („Die Ordnung des Diskurses“¹⁵¹, „Die Ordnung der Dinge“¹⁵², „Archäologie des Wissens“¹⁵³,...) erklärt und formuliert er seine Ansätze vom zwischenmenschlichen Diskurs und dessen Kontrolle. In seinem 1972 erstmals erschienenen Werk „Die Ordnung des Diskurses“ kommen seine Grundgedanken zur Diskurskontrolle beispielhaft zum Ausdruck.

Nach Foucault unterliegt jeder Diskurs einer übergeordneten Kontrolle, die die willkürlichen Auswüchse der menschlichen Kommunikation im Zaum zu halten sucht.¹⁵⁴ Diese Kontrolle ist dabei nicht das Werk einzelner Personen oder Institutionen, sondern ein übergeordnetes Prinzip, das in jeder Epoche nach eigenen Gesetzmäßigkeiten wirksam ist, ohne dass es der Mensch an sich steuert. Dieses Ordnungsprinzip bestimmt somit verschiedene Aspekte des Diskurses; die schriftliche Archivierung des Wissens, den Zugang zu wissens- und spartenspezifischen Diskursen, die Art und Selektion der Verbreitung von Wissen, die Wahrnehmung und Bewertung von Information und ihre Sanktionierung bzw. Förderung. Der Mechanismus dieser ordnenden Macht, die jeden Diskurs durchdringt, funktioniert nach komplexen Mustern, die für den einzelnen Menschen schwer bis gar nicht zu durchschauen sind. Foucault sieht in diesem ordnenden Prinzip vor allem auch ein Mittel zur Machtausübung, das in weiterer Folge von Institutionen oder Personen zur Einflussnahme oder Manipulation genutzt werden kann.

¹⁵¹ Frz. Erstausgabe: Michel *Foucault*, *L'ordre du discours* (Paris 1972); hier in der Ausgabe: Michel *Foucault*, *Die Ordnung des Diskurses*. Mit einem Essay von Ralf Konersmann (Fischer Wissenschaft, erw. Ausg. Frankfurt am Main ¹⁰2007).

¹⁵² Frz. Erstausgabe: Michel *Foucault*, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (Paris 1966); an der Universität Wien z.B.: Michel *Foucault*, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften* (18. Reprint, Frankfurt am Main 2003).

¹⁵³ Frz. Erstausgabe: Michel *Foucault*, *L'Archéologie de savoir* (Paris 1969); an der Universität Wien z.B.: Michel *Foucault*, *Archäologie des Wissens* (Frankfurt am Main ⁶1994).

¹⁵⁴ Siehe hierzu und zu Folgendem: Franz. Erstausgabe: Michel *Foucault*, *L'ordre du discours* (Paris 1972); hier in der Ausgabe: Michel *Foucault*, *Die Ordnung des Diskurses*. Mit einem Essay von Ralf Konersmann (Fischer Wissenschaft, erw. Ausg. Frankfurt am Main ¹⁰2007).

Den Ursprung dieser unwillkürlichen Kontrolle sieht Foucault in der Angst des Menschen vor der unkontrollierbaren Unbändigkeit des Diskurses:

Es hat den Anschein, daß die Verbote, Schranken, Schwellen und Grenzen die Aufgabe haben, das große Wuchern des Diskurses zumindest teilweise zu bändigen, seinen Reichtum seiner größten Gefahren zu entkleiden, und seine Unordnung so zu organisieren, daß das Unkontrollierbarste vermieden wird; es sieht so aus, als hätte man auch noch die Spuren seines Einbruchs in das Denken und in die Sprache verwischen wollen. Es herrscht zweifellos in unserer Gesellschaft – und wahrscheinlich auch in allen anderen, wenn auch dort anders profiliert und skandiert – eine tiefe Logophobie, eine stumme Angst vor jenen Ereignissen, vor jener Masse von gesagten Dingen, vor dem Auftauchen all jener Aussagen, vor allem, was es da Gewalttätiges, Plötzliches, Kämpferisches, Ordnungsloses und Gefährliches gibt, vor jenem großen unaufhörlichen und ordnungslosen Rauschen des Diskurses.¹⁵⁵

Foucault entwirft damit ein düsteres Bild des Menschen, dem der ungehinderte, ungebahnte Diskurs in all seinen Ausweitungen unheimlich ist, unkontrollierbar scheint.

Diese Kontrollorganismen kann man nun analysieren, sich ihnen annähern, wobei die Angst nach Foucault (notwendigerweise?)¹⁵⁶ bestehen bleibt.

3.7 Jürgen Link

Basierend auf Foucaults Diskurstheorie, entwickelt Jürgen Link in den 80er Jahren erweiterte Hypothesen über Diskurse und deren Analyse.

Bekannt geworden sind Jürgen Links Thesen einerseits vor allem im Bezug auf seine Wahrnehmung der (modernen) Literatur; durch sein Werk „Versuch über den Normalismus“, in dem er der Frage auf den Grund geht, woher unser Begriff der Normalität stammt und wie er zu verstehen sei, schuf er grundlegende Überlegungen, die schließlich auch für andere Disziplinen Denkanstöße lieferten.

Doch im Rahmen dieser Arbeit sollen vor allem Jürgen Links Thesen im Bezug auf die Literatur im Vordergrund stehen.

Ich möchte sein Verständnis von der Literatur als „Interdiskurs“ zum Ausgangspunkt für grundsätzliche Überlegungen zur Verwendung von Literatur in der vorliegenden Untersuchung benutzen. In seinem Artikel „Literaturanalyse als Diskursanalyse. Am Beispiel des Ursprungs

¹⁵⁵ Foucault, Ordnung des Diskurses, 33.

¹⁵⁶ Foucault weist ausdrücklich darauf hin, dass ein bewusstes Analysieren der Kontrollmechanismen deshalb noch lange nicht den Verlust der erwähnten menschlichen „Uranst“ zur Folge hat! Vgl. Foucault, Ordnung des Diskurses, 33.

literarischer Symbolik in der Kollektivsymbolik“ legt er seine Einschätzung der Literatur und Möglichkeiten ihrer Analyse ausführlich dar.¹⁵⁷

Bevor Jürgen Link seine Betrachtung von Literatur näher ausführt, widmet er sich zwei speziellen Aspekten von Michel Foucaults Diskurstheorie, um aus ihnen seinen Begriff von Literatur als Interdiskurs zu entwickeln. Es handelt sich dabei um Foucaults Begriff der „interdiskursiven Formation“ und den sogenannten „Machtdispositiven“. Dabei spricht Link zunächst einmal von Literatur im Allgemeinen; erst später in seinem Artikel behandelt er die „poetische Literatur“¹⁵⁸ der Moderne im Speziellen, die – im Gegensatz zur Literatur im Allgemeinen - für ihn wiederum zu einem Spezialdiskurs wird. Wo genau die Grenzen zwischen „allgemeinen“ literarischen Texten und der „poetischen“ Literatur der Moderne liegen, bleibt unklar.

Im Anschluss an Foucaults Bemerkungen über „interdiskursive Formationen“ in seiner „Archäologie des Wissens“¹⁵⁹ (Foucault bezeichnet damit bestimmte diskursive Elemente, die in verschiedenen Spezialdiskursen gleichermaßen Verwendung finden; im Falle seiner Untersuchung wären dies zum Beispiel Klassifikationsverfahren, die in verschiedenen Bereichen wie der Grammatik oder der Naturgeschichte gleichermaßen benutzt werden.) unterscheidet Link grundlegend zwischen „**spezialdiskursiven**“ und „**interdiskursiven Elementen**“¹⁶⁰.

Diese Unterscheidung ergebe sich notwendigerweise daraus, dass Diskurse einerseits dazu neigen, ihr eigenes Werkzeug, ihre eigene Grammatik zu entwickeln, sich also weiter zu spezialisieren; andererseits werden jedoch gleichzeitig von vielen Spezialdiskursen Elemente aus anderen Spezialdiskursen integriert; Link nennt das „kulturelle Verzahnung“¹⁶¹. Diese letzteren Elemente wären dann interdiskursive Elemente, weil sie eben in mehreren verschiedenen Diskursen Verwendung finden.

¹⁵⁷ Siehe hierzu und zu Folgendem: Jürgen *Link*, Literaturanalyse als Diskursanalyse. Am Beispiel des Ursprungs literarischer Symbolik in der Kollektivsymbolik. In: Jürgen *Fohrmann* (Hg.), Harro *Müller* (Hg.), Diskurstheorien und Literaturwissenschaft. (Suhrkamp Taschenbuch Materialien 2091, Frankfurt am Main 1988) 284-307.

¹⁵⁸ Literatur im Allgemeinen bezeichnet er zuerst als „elaborierten Interdiskurs“, später bezieht er sich auf die „poetische“ Literatur, aus der „paradoxe Weise“ wieder ein Spezialdiskurs wird; siehe hierzu: *Link*, Literaturanalyse, 300, 301.

¹⁵⁹ Frz. Erstausgabe: Michel *Foucault*, *L'Archéologie de savoir* (Paris 1969); an der Universität Wien z.B.: Michel *Foucault*, *Archäologie des Wissens* (Frankfurt am Main 1994).

¹⁶⁰ *Link*, Literaturanalyse, 285.

¹⁶¹ *Link*, Literaturanalyse, 285.

Der Unterschied zwischen „spezialdiskursiven“ und „interdiskursiven“ Elementen liegt also in ihrer Verwendung: Spezialdiskursive Elemente werden nur in den Spezialdiskursen benutzt, interdiskursive jedoch in verschiedenen Diskursen, ohne dabei ihren Bedeutungsinhalt zu verlieren.

Eine andere interdiskursive Komponente wären nach Foucault so genannte „**Machtdispositive**“¹⁶²; dieser Begriff bezeichnet nach Link:

interdiskursive Netzwerke (bzw. Montagen oder Rhizome), durch die auf selektive Weise das Wissen bzw. die Verfahren und institutionellen Rituale verschiedener Spezialdiskurse (etwa medizinische, ökonomische und juristische) gekoppelt und gebündelt zum Einsatz gebracht werden können.¹⁶³

Machtdispositive sind also bewusst geschaffene Formationen, die durch eine kombinierte Nutzung von Spezialwissen aus verschiedensten Diskursbereichen ein fokussiertes Machtinstrument zu schaffen imstande sind. (Ich interpretiere, dass dies vor allem Institutionen, aber auch Wissenskompilationen oder ganz schlicht und einfach moderne Medien sein können.)

Die Literatur im weiteren Sinne hat nun Anteil an beiden Begrifflichkeiten, denn Link möchte die Literatur am ehesten als „elaborierten Interdiskurs“¹⁶⁴ verstanden wissen, der einerseits naturgemäß häufig interdiskursive Elemente integriert und in weiterer Folge andererseits mit genannten „Machtdispositiven“ zusammenfällt oder Teil davon sein kann. (Nach Link kann Literatur also durch ihre Vernetzung von interdiskursiven Elementen auch zur Machtausübung im diskurstheoretischen Sinn genutzt werden.)

Allgemeine Literatur wird von Link also nicht als Spezialdiskurs verstanden – ihre Besonderheit liegt darin, ein Interdiskurs zu sein, also ein interdiskursive Elemente integrierender „Zwischendiskurs“.

Die allgemeine Literatur ist nach Link naturgemäß quasi ein „Umschlagplatz“ für interdiskursive Elemente aus allen möglichen anderen Spezialdiskursen; sie verarbeitet Ideen und Rituale anderer Diskurse und wird auf diese Weise zu einem integrierenden „Interdiskurs“.

Was sie nun integriert, sind verschiedene interdiskursive Elemente; eines davon behandelt Link in seinem Artikel genauer, nämlich die Idee der sogenannten „Kollektivsymbole“.

¹⁶² Link, Literaturanalyse, 286.

¹⁶³ Link, Literaturanalyse, 286.

¹⁶⁴ Link, Literaturanalyse, 286.

Kollektivsymbole sind, wie der Name schon sagt, in verschiedenen Diskursen anzutreffen und haben dabei gleichen oder ganz ähnlichen Bedeutungsinhalt. Ein Begriff steht also für einen gewissen Inhalt, der in allen Diskursen seine Bedeutung behält; er wird also bewusst benutzt, um „allgemein“ bekannte Inhalte zu transportieren – er ist eben ein kollektiv gültiges Symbol.

Die Literatur ist nach Link voll von solchen Kollektivsymbolen, die als interdiskursives Element Eingang in den literarischen Interdiskurs finden.¹⁶⁵ Als Beispiel dafür führt er das Kollektivsymbol „Ballon“ an. Im Roman „Die Epigonen“ von 1836 geraten zwei Gelehrte in eine Diskussion – der Inhalt ist im Grunde der alte Streit zwischen Geistes- und Naturwissenschaftlern. Bei ihrer Argumentation benutzen sie beide den Vergleich mit einem Ballon; der eine auf seine positiven Eigenschaften verweisend, der andere auf die negativen. Sie benutzen dabei die Begrifflichkeit Ballon, um ihren Standpunkt zu illustrieren – und keiner der beiden Teilnehmer ist im Zweifel darüber, was sein Gegenüber meint.

Den Grund dafür sieht Link in der Verwendung eines kollektiven Symbols, dessen Bedeutungsinhalt beiden Kontrahenten – und wohl auch dem Leser – bekannt gewesen sein dürfte, da die Kommunikation wohl ansonsten kaum geglückt wäre und dem Leser das Verständnis für das Streitgespräch eindeutig gefehlt hätte.

Jürgen Link sieht die Notwendigkeit der Verwendung kollektiver Symbole im Besonderen in der modernen Gesellschaft gegeben, in der das Prinzip der Arbeitsteilung vorherrscht – und die Kollektivsymbole eine Kommunikationserleichterung bieten, wo der Spezialdiskurs mit seinem Spezialwissen schon so stark ausgeprägt ist, dass Zugehörige verschiedener Spezialdiskurse kaum dasselbe Fachvokabular benutzen würden.

Der Ballon fungiert im Falle der Gelehrten aus „Die Epigonen“ also als kollektives Symbol, das sowohl für Gelehrte verschiedener Disziplinen (innerhalb des Romans) als auch für den Leser aufgrund seines kollektiv geltenden Bedeutungsinhaltes verständlich wird.

Trotz Links Betonung der modernen Ära erkennt er an, dass es auch in der historischen Vergangenheit kollektive Symbole gegeben hat, die ihren Eingang in die moderne Periode gefunden haben. Dazu gehören für Link vor allem die Tiersymbolik oder die explizite Körpersymbolik; auch wenn er annimmt, dass diese immer mehr von industrialistischen Symboliken verdrängt werden.

¹⁶⁵ Link sieht in der „schönen“ Literatur der Moderne schließlich eine Wandlung vom „elaborierten Interdiskurs“ zu einem daraus entstehenden eigenen Spezialdiskurs – eine wie er sagt „paradoxe Wandlung“; siehe dazu: *Link, Literaturanalyse*, 300, 301.

Ein weiterer für diese Arbeit interessanter Aspekt von Jürgen Links Interdiskursthese für Literatur ist der der **Ambivalenz**, die er vor allem für die moderne¹⁶⁶, poetische Literatur gültig sieht (wobei „moderne Literatur“ hier ein dehnbarer Begriff bleibt), die für ihn ja wie erwähnt wieder zu einem Spezialdiskurs wird:

die Literatur verarbeitet mit Vorliebe ambivalentes Material *auf eine Weise, die die Ambivalenz wahrt und häufig künstlich steigert.*¹⁶⁷

Grundlegend stellt Link für seine Thesen fest:

daß es sich um ein *heuristisches* Modell handelt, das die partiellen Kenntnisse eines unabgeschlossenen Forschungsprozesses zusammenfaßt und das sich bewußt als falsifizierbar und korrigierbar versteht.¹⁶⁸

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass Jürgen Link die allgemeine Literatur als Interdiskurs begreift, der sich dadurch auszeichnet, Elemente anderer Spezialdiskurse in sich zu integrieren. Seine Kollektivsymbole erzeugen funktionierende Kommunikation über verschiedene Spezialdiskurse hinweg und schaffen somit so etwas wie eine Lingua Franca auf symbolischer Ebene.

3.8 These

In Anlehnung an Jürgen Links Thesen möchte ich nun für diese Untersuchung den Vorschlag machen, auch die mittelalterliche Literatur als Interdiskurs zu begreifen, der verschiedene Elemente der mittelalterlichen Spezialdiskurse integriert.

Nach dieser Annahme nimmt der Interdiskurs Literatur also interdiskursive Elemente des mittelalterlichen Lebens in sich auf und verarbeitet diese sinnkonstituierend, um das Verständnis in der Kommunikation zwischen Autor und Leser (oder der Zuhörerschaft) zu erhöhen. Auch das Mittelalter kennt Bereiche der Justiz, der Religion, der Politik, etc. – man könnte also sagen, der mittelalterliche Mensch konnte unterscheiden, welchem Diskurs verschiedene Begriffe, Rituale oder Symbole zuzuordnen waren – und war auch imstande, diese Elemente in der Literatur wiederzuerkennen und entsprechend zu interpretieren.

Weiters möchte ich vorschlagen, die Gruppe der interdiskursiven Elemente um eine symbolische Komponente - aber nicht kollektivsymbolische in Links Sinne – zu erweitern: Statt der

¹⁶⁶ Mit „modern“ ist hier alles ab dem 17., 18. Jahrhundert gemeint!

¹⁶⁷ Link, Literaturanalyse, 301.

¹⁶⁸ Link, Literaturanalyse, 297.

kollektivsymbolischen Begriffe (wie bei Link) sollen hier Symbolhandlungen untersucht werden – „allgemeingültige“ Rituale in Gerd Althoffs Sinn.

Die zitierten „Spielregeln der Gesellschaft“ nach Althoff sollen hier den Platz der Kollektivsymbole einnehmen. Ritualisierte Handlungen, die in der mittelalterlichen Gesellschaft als Kommunikationsmittel verschiedene Botschaften übermittelt haben, sollen im Rahmen dieser Untersuchung als interdiskursive Elemente wahrgenommen werden, quasi als Kollektivhandlungen, die ihren Bedeutungsinhalt in der literarischen Verarbeitung keineswegs verloren haben, sondern im Gegenteil (bewusst) eingesetzt werden, um für den mittelalterlichen Leser oder Zuhörer eine „Geschichte“ zu schaffen, die in ihrem zeitgenössischen Normenkontext einen Sinn macht, der die literarische Erzählung mit verständlichen Motiven ausstattet.

Auf diese Weise wird es uns möglich, sich der Normenwelt des Mittelalters über die Literatur anzunähern: Nicht die faktischen Vorkommnisse in der Erzählung sind aussagekräftig, sondern jene Elemente, die die „Geschichte“ funktionieren lassen, also jene Verständnisvoraussetzungen, um die der Zeitgenosse sich nicht erst bemühen musste – an die der heutige Betrachter sich jedoch erst vorsichtig annähern muss.

Die folgende Analyse versucht, die symbolischen Ritualhandlungen – in diesem Fall sind das die Vergabe von Geschenken oder die Forderung von Geschenken - in den literarischen Texten sichtbar zu machen und sie anhand ihrer Motivationen zu kategorisieren. Abschließend soll eine Zusammenfassung noch einmal aufzeigen, ob und welche Vorstellungen über soziale Handlungsnormen die irische mittelalterliche Literatur zu vermitteln imstande ist.

4 Die Primärquellen

4.1 Vorbemerkung

4.1.1 Überlieferung

Die Informationslage über die Quellengeschichte bei mittelalterlichen Primärquellen ist leider sehr unterschiedlich: Wo alte Übersetzungen zwar viel Kommentar zu inhaltlichen Motivfragen bieten, schweigen sie häufig über die Überlieferungsgeschichte der Texte und kommentieren das Alter der Sprache nur grob. Neuere Übersetzungen schenken der quellengeschichtlichen Arbeit deutlich mehr Aufmerksamkeit und bieten meistens auch genauere Untersuchungen zur Datierung der Sprache. Da nicht zu allen irischen Sagentexten moderne Übersetzungen und Kommentare vorhanden sind, muss notwendigerweise auch die Information über die jeweilige Quellenlage in dieser Untersuchung leider grob bleiben.

4.1.2 Sprache

Im weiteren Verlauf dieser Arbeit werden die Sprachperioden mit den üblichen Bezeichnungen näher bestimmt. Zur Orientierung soll hier im Folgenden kurz zusammengefasst werden, wie diese Periodenbegriffe der Sprache zu verstehen sind.

Irish¹⁶⁹

Das Irische gliedert sich in 5 Perioden:

Primitives Irish: (bekannt durch die Oghma-Inschriften) ca. 4.-7. Jahrhundert

Archaisches Irish: 7. Jahrhundert

Altirisch: 8. Und 9. Jahrhundert

Mittelirisch: 10. bis 12. Jahrhundert

Neuirisch: 13. Bis 17. Jahrhundert (vom 17. Bis zum 20. Jahrhundert: dialektisches Neuirisch)

Walisisch¹⁷⁰

Das Walisische gliedert sich ebenfalls in 5 Perioden:

¹⁶⁹ Zur Einteilung des Irischen siehe: David *Stifter*, Die Sprache der Kelten. Irish. In: Helmut *Birkhan* (Hg.), Bausteine zum Studium der Keltologie (Wien 2005), 232-236.

¹⁷⁰ Zur Einteilung des Walisischen siehe: Sabine *Heinz*, Die Sprache der Kelten. Walisisch. In: Helmut *Birkhan* (Hg.), Bausteine zum Studium der Keltologie (Wien 2005), 242-244.

Archaisches Walisisch: 6.-8. Jahrhundert

Altwalisisch: spätes 8. Jahrhundert bis 1150

Mittelwalisisch: 1150-1400

Neuwalisisch: 15. und 16. Jahrhundert

Spätneuwalisisch: seit 1588

4.2 Epen- und Sagenliteratur

4.2.1 Die *Táin Bó Cuailgne* („Der Rinderraub von Cooley“, Irland, 12. Jahrhundert, Altirisch)

4.2.1.1 *Inhalt*

Der Rinderraub von Cooley beginnt eigentlich mit einem Streit zwischen den Eheleuten Ailill und Medb von Connacht, die des Abends im Bett darüber zu diskutieren beginnen, wer von beiden denn den größeren Besitz hätte. Der Streit endet damit, dass Ailill triumphiert: er hat den schöneren Bullen im Stall. Medb wüsste schon, wo ein noch prächtigerer zu bekommen wäre – bei einem Landbesitzer im Nachbarkönigreich Ulster; doch aufgrund eines diplomatischen Fehlers weigert sich der Besitzer des Tieres, den Bullen zu verkaufen oder zu verborgen – daher beschließt man, die Sache auf traditionelle Weise zu lösen: Man führt Krieg; das königliche Ehepaar aus Connacht zieht in den Kampf. Da die Ulster-Krieger jedoch aufgrund eines Fluches verhindert sind, springt für die Ulster-Leute der größte Held von allen ein: Cuchulainn. Er ist zu jung, um von dem Fluch betroffen zu sein und stellt sich heldenhaft dem feindlichen Heer entgegen.

Der Fluch, der alle mündigen, erwachsenen Männer von Ulster betrifft, hat folgenden Ursprung: Zu einem reichen Landbesitzer, Crunniuc mac Agnomain, kommt eines Tages eine mysteriöse Frau, deren Name Macha lautet. Sie beginnt sofort wie selbstverständlich die Pflichten einer Hausherrin und Ehefrau zu übernehmen – und bleibt bei Crunniuc. Eines Tages besucht Crunniuc einen großen Markttag, bei dem auch Wagenrennen abgehalten werden, und Crunniuc prahlt, dass seine Frau die schnellste Wagenlenkerin in ganz Irland sei. Der König möchte dies natürlich bewiesen sehen – und man fordert sie auf, ein Rennen zu fahren. Macha bittet darum, dass man sie schont, weil sie hochschwanger ist, doch ihre Bitten sind vergebens und sie wird gezwungen, das anstrengende Rennen zu fahren. Quasi auf der Ziellinie bringt sie Zwillinge zur Welt – und noch in den Wehen liegend verflucht sie die Männer von Ulster: Gerade in den Zeiten allerhöchster Not sollen alle erwachsenen Männer von Ulster fünf Tage und vier Nächte so schwach und hilflos sein wie eine Frau, die in den Wehen liegt. Dieser Fluch erstreckt sich

auch auf ihre Nachkommen – neun Generationen lang sollen die Ulstermänner von diesem Fluch betroffen sein.

Cuchulainn jedoch unterliegt diesem Fluch nicht; die Geschichte seines heldenhaften, einsamen Kampfes gegen die Krieger von Connacht wird im Rinderraub von Cooley erzählt, der schließlich erfolgreich, aber doch mit dem Tod des größten Helden aller Zeiten endet.

Der Táin beinhaltet aber auch viele kleinere Begebenheiten, die sich häufig mit Cuchulainns Leben, seiner Kindheit und Jugend, aber auch mit der Vorgeschichte des Táin befassen. Aber auch Conchobars Werdegang wird beschrieben, vor allem die Begebenheit, wie er den Königsthron erringt: Denn ursprünglich gehört Conchobar nicht zur Königsfamilie; erst der Ehrgeiz seiner Mutter sorgt dafür, dass er zum König von Ulster wird.

4.2.1.2 Ursprung, Edition und Sprache

Der Táin ist wahrscheinlich das bekannteste Werk innerhalb der irischen Sagenliteratur und hat dementsprechend auch die größte Aufmerksamkeit genossen. Die meisten Übersetzungen halten sich an die vollständigste von den drei Handschriften, die den Táin beinhalten, nämlich das Book of Leinster aus dem 12. Jahrhundert.¹⁷¹ Außer einer Publikation aus dem Jahre 1904 hielten sich alle bisherigen Übersetzungen an diese Version des Rinderraubes.

Thomas Kinsella jedoch entschied sich, für seine (aktuellste) Übersetzung des Táin die beiden schwierigeren Handschriften zu benutzen, die die Geschichte des Táin beinhalten: Das Lebor na hUidre (Book of the Dun Cow) aus dem 12. Jahrhundert und das Yellow Book of Lecan aus dem späten 14. Jahrhundert. Beide Handschriften beinhalten grob den gleichen Text und dienen Thomas Kinsella als Grundlage für seine Übersetzung. Durchzogen von Glossen, Wiederholungen, Irrtümern und sonstigen „Fehlern“ stellen die beiden Handschriften eine Herausforderung an den Übersetzer dar, aus dem historischen Original einen flüssig lesbaren Text zu machen. Stellen, die die beiden besagten Handschriften nicht beinhalten, ergänzte er durch die entsprechenden Stellen aus dem Book of Leinster.

Die Sprache des Táin wird auf das 8. Jahrhundert geschätzt, manche Passagen lassen sich möglicherweise sogar auf das 6. Jahrhundert datieren. Gemeinhin wird angenommen, dass die Geschichte des Táin davor schon in mündlicher Form existiert hat und auf diesem Weg tradiert wurde, bis sie in den besagten Handschriften kompiliert und somit für die Nachwelt festgehalten wurde.

¹⁷¹ Hierzu und zu Folgendem: Táin Bó Cuailnge. In: Thomas *Kinsella* (Hg.), *The Táin from the Irish Epic Táin Bó Cuailnge* (Oxford /New York/Athens [u.a.] 1970), ix-xvi.

4.2.2 Táin Bó Flidais („Der Rinderraub Flidais“, Irland, Alt- und Mittelirisch)

4.2.2.1 Inhalt

Flidais ist der Name einer adeligen Frau, die in den großen Helden Fergus Mac Roich verliebt ist – unangenehmer Weise ist sie schon mit einem Herrn namens Ailill Find verheiratet. Zwischen den beiden (Flidais und Fergus) gehen Botschaften hin und her und schließlich fragt Fergus das befreundete Königshepaar aus Connacht um Rat: Ailill Mac Matach und Medb. Medb und Ailill raten ihm, einfach Ailill Find aufzusuchen und ihn um einen Gefallen zu bitten.

Dies tut Fergus auch, doch der misstrauische Ailill Find will ihm keinen Gefallen erweisen, obwohl er Fergus gezwungenermaßen Gastfreundschaft gewährt; er weiß von der fatalen Leidenschaft seiner Ehefrau. Beleidigt ziehen Fergus und seine Leute wieder ab – und kaum aus der Burg, fordern sie Ailill Find zum Kampf. Daraus entsteht natürlich wieder Krieg; Medb und Ailill aus Connacht rücken mit ihren Truppen nach und schließlich wird Ailill Find getötet. Flidais kann somit zu Fergus ziehen und übernimmt sogleich auch die Truppenverpflegung im Kampf gegen die Ulsterleute später während der Táin.

4.2.2.2 Ursprung, Edition und Sprache

Abschriften der Erzählung Táin Bó Flidais finden sich in 5 verschiedenen Handschriften.¹⁷² Die Übersetzung Johan Corthals benutzt alle außer der Handschrift E. Er geht davon aus, dass alle Handschriften auf einen Archetypus zurückgehen, da sie sich mitunter wörtlich sehr ähnlich sind.¹⁷³

Corthals Übersetzung liegt hauptsächlich die L-Handschrift zugrunde, die der Übersetzer selbst in seiner Datierung nicht eindeutig zuordnen kann. Er ortet sprachliche Evidenz beider Perioden, des Alt- und des Mittelirischen in seinem Text, sodass eine eindeutige Zuordnung ausbleibt.¹⁷⁴

¹⁷² Táin Bó Flidais. In: „Táin Bó Regamna“ und „Táin Bó Flidais“. Zwei altirische Erzählungen mit Einleitung, Text, deutscher Übersetzung und sprachlichem Kommentar. (Hamburg 1979), 121, 122.

¹⁷³ Táin Bó Flidais, 130, 131.

¹⁷⁴ Táin Bó Flidais, 138-141.

4.2.3 Das Cath Maige Tuired (“Die Schlacht von der Ebene von Tuired”, Irland, 16. Jahrhundert Alt- und Mittelirisch)

4.2.3.1 Inhalt

Die „Schlacht von Tuired“ handelt von der mythischen Besiedelung Irlands. Erzählt wird die Geschichte der Túatha Dé Danann¹⁷⁵, die zunächst auf den nördlichsten Inseln der Welt Magie, Okkultismus und Zauberei studieren, bevor sie mit Schiffen nach Irland segeln und diese nach ihrer Ankunft dort verbrennen, damit eine Rückkehr ausgeschlossen bleibt. Sie bekämpfen die dort wohnenden Fir Bolg in der namensgebenden Schlacht von Tuired, in der 100.000 Fir Bolg und auch deren König den Tod finden. Dem König der Túatha Dé Danann wird dabei eine Hand abgeschlagen und sein Arzt Dían Cécht erschafft ihm mit der Hilfe eines Schmiedes eine Hand aus Silber.¹⁷⁶ Nach der Schlacht berät man, wer der nächste König werden soll. Die Wahl der Túatha Dé Danann fällt auf Bres, den Sohn des Königs der Fomoiré (einem anderen Volk, das nach Irland gekommen war und mit dem die Túatha Dé Danann ursprünglich einen Pakt geschlossen hatten) und einer Frau der Túatha selbst, Èriu, Tochter des Delbáeth. Man gibt Bres die Königsherrschaft, doch Bres erweist sich als schlechter König. Die Túatha Dé Danann fordern den Thron nach einiger Zeit von ihm zurück und Bres stimmt pro forma zu. In Wahrheit jedoch sucht er die Unterstützung seines väterlichen Familienteils, die Unterstützung der Fomoiré, um das Land der Túatha Dé Danann mit Gewalt zurückzuerobern. In Folge kommt es zum Krieg zwischen den Fomoiré und den Túatha. Zuvor jedoch kommt Lugh, ebenfalls ein Kind beider Völker, zum Hofe des Núadu, und als Núadu sieht, dass Lugh in allen Künsten und Fertigkeiten perfekt ist, übergibt ihm Núadu die Königswürde. Unter der Herrschaft Lugs also ziehen die Túatha Dé Danann gegen die Fomoiré in den Krieg und die Túatha bleiben siegreich. Nach der Schlacht will Lugh Bres töten, doch Bres erkauft sich sein Leben mit seinem Wissen über Agrikultur, das er an die Túatha Dé Danann weitergibt. Die Fomoiré werden in das Meer getrieben und zuletzt prophezeit Morrigan das Ende der Welt.

¹⁷⁵ „Túatha De Danann“ bedeutet nichts anderes als „Volk der Danu“, siehe Kapitel 5 Keltische Kultur und Begrifflichkeiten, 5.9 Túatha De Danann.

¹⁷⁶ Fergus Kelly hält fest, dass in den Rechtstexten vorgesehen ist, dass ein König frei von körperlichen Mängeln sein muss, um die Position eines Königs ausfüllen zu können, was wohl auch der Grund dafür ist, dass Núadu nach der Schlacht die Königswürde aufgeben muss. Siehe hierzu: *Kelly, Law*, 19.

4.2.3.2 *Ursprung, Edition und Sprache*

Der Überlieferung des Cath Maige Tuired liegen zwei Handschriften zugrunde; die ältere, Harleian 5280, stammt aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, die zweite aus der Mitte des 17. Jahrhunderts.¹⁷⁷

Die Harleian Handschrift enthält altirische Texte, ihr Hauptautor dürfte ein gewisser Gilla Riabhach O'Cléirigh, Sohn des Tuathal, Sohn des Tadhg Cam O'Cléirigh, sein.

Die sprachlich modernere Fassung nennt als Autor David Duigenan und ist bereits dem modernen Irisch zuzuordnen.

Die Übersetzung von Elizabeth Gray benutzt vor allem die ältere Version der Erzählung.¹⁷⁸

Sprachlich wurde der Text in das 11. Jahrhundert datiert, einzelne Elemente dürften jedoch auf das 9. Jahrhundert zurückgehen. Man geht davon aus, dass die Schreiber mit Material aus dem 9. Jahrhundert gearbeitet haben.¹⁷⁹

4.2.4 Cath Maige Mucrama (“Die Schlacht von Mucrama”, Irland, Altirisch)

4.2.4.1 *Inhalt*

Im „Battle of Mucrama“ wird die Geschichte zweier königlicher Ziehbrüder, Èogán und Lugaid von Connacht, erzählt, die in Eifersucht einen Streit beginnen, der in einen Krieg ausartet, infolgedessen Lugaid in die Verbannung flieht. Der verbannte Lugaid kehrt später zurück und wieder kommt es zu einer Schlacht, in der Èogán sein Leben läßt. Lugaid wird daraufhin König. Èogáns Vater Ailill jedoch greift aus Rache zu einer List und vergiftet den ahnungslosen Lugaid. Danach übernimmt er wieder den Thron.

4.2.4.2 *Ursprung, Edition und Sprache*

Das ganze Buch, das den Namen „Cath Maige Mucrama“ trägt,¹⁸⁰ (enthält tatsächlich nicht nur diesen Text, sondern auch die „Scéla Èogáin 7 Cormaic“ (Story of Èogán and Cormac), die “Scéla

¹⁷⁷ Siehe hierzu und zu Folgendem: Cath Maige Tuired. In: Elizabeth A. Gray (Hg.), Cath Maige Tuired. The Second Battle of Mag Tuired (Irish Text Society 52, Ireland [o.O.] 1983; Reprint 1995), 1-12.

¹⁷⁸ Cath Maige Tuired, 1,2.

¹⁷⁹ Cath Maige Tuired, 11.

¹⁸⁰ “Cath Maige Mucrama“ ist im Manuskript LL 288^a ff. erhalten. „Scéla Èogáin 7 Cormaic“ existiert als Laud 610, f. 96 r^a ff. oder als Kopie unter H.3.17, Spalte 782 ff. “Scéla Mosauluim 7 Maic Con 7 Luigdech“ ist unter Laud 610, f. 94 v^b ff. zu finden, das „Cath Cinn Abrad“-Manuskript unter C I 2, f. 13b.180.

Mosauluim 7 Maic Con 7 Luigdech“ (Story of Mosaulum and Mac Con and Luigith) und die „Cath Cinn Abrad“ The Battle of Cinn Abrad).¹⁸¹

Máirín O'Daly nimmt aufgrund der linguistischen Evidenz an, dass die Sprache in das frühe 9. Jahrhundert zu datieren ist, einzelne Fragmente vielleicht sogar bis 700 zurückgehen, also definitiv in die altirische Periode einzuordnen sind.¹⁸²

4.2.5 The Destruction of Da Dergas Hostel (Irland, 1100, Alt-, Mittellirisch)

4.2.5.1 Inhalt

In dieser Geschichte geht es um den guten König Conaire, der durch die Ratschläge seiner feenhaften Verwandtschaft auf den Königsthron gelangt. Sie raten ihm, er solle nackt nach Tara reisen, weil die Stierprophezeiung einen nackten Mann voraussagen würde, der dazu bestimmt sei, König zu werden.¹⁸³ Zu Beginn seiner Herrschaft wird ihm eine Vielzahl von Gessa auferlegt. So ist es ihm zum Beispiel verboten, nach drei roten Personen (rothaarig oder rotgekleidet?) das Haus eines Roten zu betreten. In jeder neunten Nacht darf er die Grenzen Taras nicht verlassen. Nach Sonnenuntergang darf keine einzelne Person nach ihm (Conaire) mehr das Haus betreten, in dem er sich befindet. Seltsamerweise ist es ihm auch verboten, Streitereien zwischen zweien seiner Vasallen beizulegen. Solche und ähnliche Tabus werden dem jungen König Conaire mit auf den Weg gegeben.

Als Conaire nun in die Verlegenheit kommt, doch einen Streit zweier Gefolgsleute schlichten zu müssen, bedeutet dieser erste Verstoß gegen eines seiner Gessa den Anfang vom Ende. Durch eine scheinbare Verkettung von unglücklichen Zufällen wird der König gezwungen, weitere Gessa zu brechen, und gerät immer weiter in einen fatalen Teufelskreislauf, aus dem es ihm nicht

¹⁸¹ Hierzu und zur Sprache: Cath Maige Mucrama. In: Máirín O'Daly (Hg.), Cath Maige Mucrama. The Battle of Mucrama (Irish Text Society 50, London 1975; Dublin 1997), 18.

¹⁸² Cath Maige Mucrama, 18.

¹⁸³ Die Geschichte erzählt von einem Brauch, im Falle des Todes des alten Königs, bei dem ein ganzer Stier in einer Brühe gekocht und zubereitet wird. Ein Mann soll dann das Fleisch des Tieres essen und die Brühe trinken und sich dann schlafen legen. Derjenige, den er dann in einem prophetischen Traum sieht, soll der nächste König werden. Siehe dazu: The Destruction of Da Derga's Hostel. In: Paul Halsall (Hg.), Medieval Sourcebook: The Destruction Of Da Derga's Hostel, c. 1100. In: Fordham University, August 1998, online unter <<http://www.fordham.edu/halsall/source/1100derga.html>> (7.5.2009).

mehr möglich ist auszubrechen.¹⁸⁴ Gleichzeitig verbünden sich ehemalige Ziehbrüder von Conaire mit dem Sohn des Königs von Britannien, Ingcel, um den König schließlich im Hause eines Gastwirtes namens Da Derga zu überfallen. In einem heroischen Kampf stirbt Conaire gemeinsam mit den meisten seiner Getreuen. Nur wenige seiner Leute überleben, um die traurige Geschichte weiterzutragen.

4.2.5.2 Ursprung, Edition und Sprache

Die Übersetzung von Withley Stokes, die auf der Internetseite <http://www.fordham.edu/halsall/source/1100derga.html> zur Verfügung gestellt wird, basiert auf 8 Handschriften.¹⁸⁵ Die älteste Version geht auf die Zeit um 1100 zurück. Von der Sprache wird vermutet, dass sie noch älteren Datums ist.

4.2.6 Talland Ètair („The Siege of Howth“, Irland, 1151, Altirisch)

4.2.6.1 Inhalt

„Talland Ètaire“ gehört zum Ulster-Zyklus, befasst sich also mit Geschichten rund um die Helden am Hofe des Königs Conchobar; so zum Beispiel mit Helden wie Cuchulainn und dessen Cousin Conall Cernach. Im „Talland Ètair“ kommt es zum Krieg zwischen den Leuten von Ulster unter der Herrschaft von König Conchobar und den Leuten aus Leinster. Der Grund dafür ist der Barde und Satiriker Aithirne, der auf einer Rundreise durch alle Länder von mehreren Königen unpassende und grausame Geschenke fordert. Keiner wagt es, ihm einen Wunsch abzuschlagen, aus Angst vor dem darauf unweigerlich folgenden Ehrverlust. Aithirnes Forderungen gipfeln in der Entführung von 150 (!) Leinsterköniginnen und kaum sehen sich die Leinstermänner nicht mehr an das Gesetz der Gastfreundschaft gebunden, ziehen sie gegen Ulster in den Krieg. Der Krieg endet mit dem Tod des Leinster-Königs Mess Gegrai, den der Held Conall Cernach erschlägt. Bei dem Krieg, von dem in der Erzählung die Rede ist, scheint es sich um fiktive Geschehnisse zu handeln.

Der Krieg, der viele tapfere Helden das Leben kostet, lässt den egoistischen Satiriker selbst durchwegs kalt – er weigert sich sogar bei Lebensmittelknappheit auf der Seite der eigenen Landsleute, die Milch seiner Kühe als Nahrungsmittel zur Verfügung zu stellen. Bemerkenswert

¹⁸⁴ Zum unwiderstehlichen Zwang von Tabus und deren katastrophalen Folgen siehe auch: Tom *Sjöblom*, *Early Irish Taboos. A Study in Cognitive History* (Comparative Religion 5, Helsinki 2000).

¹⁸⁵ Da Derga's Hostel, 1.

bleibt, dass der Satiriker Aithirne trotz seines schlechten Benehmens innerhalb der Geschichte nicht zur Rechenschaft gezogen wird, obwohl er mit seinem Verhalten einen Krieg auslöst.

4.2.6.2 Ursprung, Edition und Sprache

Caoimhin O'Dónaill stützt sich in seiner Übersetzung des *Talland Étaire* auf zwei Quellen.¹⁸⁶

Das „Book of Leinster“¹⁸⁷ wurde wahrscheinlich zwischen 1151 und 1224 aus mehreren zeitgenössischen Büchern in Irland zusammengestellt. Die zweite Quelle ist eine Handschrift namens *Harleian*¹⁸⁸, die im 16. Jahrhundert komponiert worden zu sein scheint. Sein Autor trägt den Namen Gilla Riabach O'Cléirigh, Sohn des Tuathal, Sohn des Tadhg Cam O'Cléirigh. Da der Vater des Autors Tuathal 1512 stirbt, ist anzunehmen, dass die Handschrift aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts stammt.

Trotzdem die Handschriften aus verschiedenen Zeitperioden stammen, ist die Sprache beider Texte deutlich der Altirischen Periode zuzuordnen. Altirische Formen gleichen sich in beiden Texten sogar so sehr, dass O'Dónaill davon ausgeht, dass beide auf ein altirisches Original zurückgehen. Mittellirische Formen scheinen erst später altirische ersetzt zu haben.¹⁸⁹

4.2.7 Fled Bricrenn ocus loinges mac nDÚil Dermait („The Feast of Bricriu and the Exile of the Sons of Dóel Dermait“, Irland, 1391/1392, Altirisch)

4.2.7.1 Inhalt

Die Geschichte spielt wieder am Hof von Ulster zu Lebzeiten des legendären Königs Conchobar, der Cuchulainns Onkel ist. Das Nachbarkönigreich Connacht scheint zu diesem Zeitpunkt noch nicht mit Ulster verfeindet – die Erzählung spielt also noch vor den Geschehnissen des „*Táin Bó Cuailnge*“, in der die beiden Königreiche ja gegeneinander Krieg führen und Cuchulainn schließlich zu Tode kommt. Zum Zeitpunkt des „*Fled Bricrenn ocus loinges mac nDÚil Dermait*“ scheinen zwischen beiden Königreichen noch freundschaftliche Beziehungen zu bestehen.

¹⁸⁶ *Talland Étaire*. In: Caoimhín Ó Dónaill (Hg.), *Talland Étair. A Critical Edition with Introduction, Translation, Textual Notes, Bibliography and Vocabulary* (Maynooth Medieval Irish Texts 4, Department of Old and Middle Irish, National University of Ireland, Maynooth 2005), 13, 14.

¹⁸⁷ Das Originalmanuskript befindet sich im Trinity College, Dublin: H.2.18; das Facsimile ist unter II.13292-13549 zu finden.

¹⁸⁸ *Harleian 5280*, zu finden in der British Library London.

¹⁸⁹ *Talland Étaire*, 13, 14.

In dieser Erzählung sorgt wieder einmal der bösertige Bricriu für Unruhe. Die Gestalt des Bricriu taucht in mehreren Sagentexten auf, die in Ulster spielen.¹⁹⁰ Als historische Person bleibt er nicht fassbar; er scheint jedoch in den Texten vor allem die Rolle des Unruhestifters zu übernehmen. Sowohl im Fled Bricrend¹⁹¹ als auch hier provoziert Bricriu mit seinen spitzen Bemerkungen die Helden dazu, ihren Heldenmut mit Taten unter Beweis zu stellen. Seine Worte erscheinen dabei wie eine Herausforderung, der sich niemand entziehen kann, so er sein Gesicht wahren möchte.

Bricriu fordert also Cuchulainn (und auch die anderen Helden am Hof von Ulster) heraus, sich ihren Heldenbissen auch wirklich zu verdienen, indem sie ihre Heldenhaftigkeit aktiv unter Beweis stellen. Cuchulainn lässt sich gerne darauf ein, Held der er ist, und reist nach Connacht, wo er die schöne Findchóem, die Tochter des Königs Eochu Rond von Uí Maine, kennen lernt. Er beschließt, sie mit zum Königshof zu nehmen, denn auch das Mädchen ist längst in ihn verliebt. Ihr Vater jedoch ist weniger erfreut und schleudert einen Speer gegen Cuchulainn, den der Held mühelos abwendet. Der Vater belegt daraufhin Cuchulainn mit einer Art Fluch: Cuchulainn soll keine Ruhe finden, bevor er nicht herausfindet, was mit den Söhnen des Dóel Dermait passiert ist, die verschwunden sind. Cuchulainn merkt bald, dass dies keine leeren Worte waren und tatsächlich macht er sich auf die Suche nach seinen drei verschwundenen Söhnen. Auf seinen Reisen zu drei Inseln überwindet er viele Gefahren und findet auch neue Verbündete, bevor er schließlich den Übeltäter ausfindig machen kann und diesen tötet. Er befreit die drei Söhne des Dóel Dermait (und andere Gefangene) und kehrt mit Schätzen beladen zu seiner Liebsten zurück.

4.2.7.2 Ursprung, Edition und Sprache

Die Geschichte von Cuchulainns Fahrten zur Errettung der Söhne des Dóel Dermait findet sich nur im Yellow Book of Lecan^{192, 193}. Der Schreiber identifiziert sich selbst als Gilla Ísa mac Fhir Bhisigh. Seine Herkunft ist eine noble; er stammt aus einer irischen Gelehrtenfamilie, ist selbst Poet und Historiker im damaligen Sinn. Genaue Angaben zu Geburt und Todestag fehlen, doch

¹⁹⁰ So zum Beispiel im Táin Bo Cuailnge und im Fled Bricrend.

¹⁹¹ Vgl. Kapitel 4.1.8.1 Fled Bricrend Inhalt!

¹⁹² Zu finden unter: Yellow Book of Lecan, 6. Zeile von Spalte 759 im Trinity College, Dublin: H.2.16 bis 44. Zeile von Spalte 765.

¹⁹³ Fled Bricrenn ocus Loinges mac nDuil Dermait. In: Kaarina *Hollo* (Hg.), Fled Bricrenn ocus Loinges mac nDuil Dermait and its Place in the Irish Literary and Oral Narrative Traditions. A Critical Edition with Introduction, Notes, Translation, Bibliography and Vocabulary (Maynooth Medieval Irish 2, Department of Old and Middle Irish, National University of Ireland, Maynooth 2005), 37.

dürfte er in den Jahren 1391 und 1392 an Teilen des Yellow Book of Lecan gearbeitet haben. Da das Yellow Book of Lecan in seiner vollständigen Version jedoch erst 1416 zu kompilieren begonnen wurde, ist davon auszugehen, dass er zu diesem Zeitpunkt noch am Leben war. Sein vermutetes Todesjahr 1418 bleibt umstritten.

Warum gerade diese Geschichte dem Yellow Book of Lecan an dieser Stelle hinzugefügt wurde, ist unbekannt.

Die Sprache des Fled Bricrenn wird überwiegend als Altirisch verstanden, das nur geringe Modernisierungen erfahren hat. Kaarina Hollo hält nachträgliche Archaïsierungsversuche der Sprache aufgrund der Dichte der altirischen Formen für höchst unwahrscheinlich.¹⁹⁴

4.2.8 Fled Bricrend (“Feast of Bricriu”, Irland, 1100, Altirisch)

4.2.8.1 Inhalt

Im „Fled Bricrend“ geht es um den großen Streit zwischen den drei großen Helden am Hofe des Königs Conchobar um den Heldenbissen. Die Geschichte spielt in Ulster, die Hauptfiguren sind dieselben wie im Táin Bó Culainge: König Conchobar von Ulster, Königin Medb und König Ailill von Connacht, Cuchulainn, Conall Cernach – und auch der bösertige Bricriu kommt vor, der wieder einmal für Aufregung sorgt.

Aufgestachelt von Bricriu, der alle zu einem Fest lädt, nur um die Champions von Ulster gegeneinander aufzubringen, suchen die Helden Cuchulainn, Conall Cernach und Loigaire Búadach nach einer Möglichkeit, diesen Streit um den Heldenbissen jeweils für sich zu entscheiden. Auf diesem Weg bestehen sie viele Abenteuer und suchen nach einem Richter für ihre Angelegenheit. Unter anderem reisen sie auch zu Ailill und Medb von Connacht, um diese um eine Entscheidung zu bitten, wem denn nun der Heldenbissen gebühren soll. (Zu diesem Zeitpunkt herrscht noch Frieden zwischen den beiden Königreichen!) Mit einer List lassen Ailill und Medb jeden der drei glauben, genau er wäre derjenige, dem der Heldenbissen gebührt – und ersparen sich zunächst viel Streit. In weiterer Folge entscheidet schließlich ein Fremder mit seinen Forderungen den Wettstreit. Als ein „Bachlach“¹⁹⁵ die Königshalle betritt und einen seltsamen Handel vorschlägt, blamieren sich viele der Helden: Der „Bachlach“ bietet jedem Mann, der den Mut dazu besitzt, an, dass er ihm den Kopf abschlagen könne und am

¹⁹⁴ Fled Bricrenn ocus Loinges mac nDuil Dermait, 49.

¹⁹⁵ Die genaue Natur dieser Wesenheit bleibt unklar, siehe dazu: Kapitel 5 Keltische Kultur und Begrifflichkeiten, 5.11 Der „Bachlach“.

darauffolgenden Abend wolle er wiederkehren, um denselben Dienst vice versa zu erfüllen – eine Mutprobe also. Nachdem klar wird, dass der Fremde durchaus imstande ist, am nächsten Abend wiederzukehren, Kopf ab oder nicht, wird es den Helden recht bald angst und bange und tatsächlich trauen sich auch Loigaire und Conall nicht, diese Mutprobe zu versuchen. Einzig Cuchulainn (wie könnte es anders sein) wagt das Unglaubliche und schlägt dem „Bachlach“ den Kopf ab. Am nächsten Abend kehrt dieser wieder und Cuchulainn bietet ihm mutig seinen Nacken an – doch kurz, bevor die Axt seinen Nacken berühren kann, stoppt der „Bachlach“ ab und erklärt Cuchulainn offiziell zum größten Helden an Conchobars Hof.

4.2.8.2 *Ursprung, Edition und Sprache*

Das Fest des Bricriu ist in 5 Handschriften überliefert:¹⁹⁶

Die erste Version findet sich im Lebor na hUidre oder „The Book of the Dun Cow“¹⁹⁷ und wurde um 1100 von Moelmuiri Mac Ceileachair transkribiert. George Henderson geht aufgrund der Glossen und des Inhaltes davon aus, dass zumindest zwei Schreiber am Werk waren. Moelmuiri, der sich selbst als Autor des Textes nennt, stammte aus einer gelehrten Familie, die in enger Verbindung mit dem Kloster Clonmacnoise stand (einer seiner Onkel war sogar Abt von Clonmacnoise und starb 1099). Das Kloster Clonmacnoise wurde um das Jahr 544/545 vom heiligen Ciarán gegründet.¹⁹⁸ Moelmuiri Mac Ceileachair starb 1106. Tatsächlich geht man davon aus, dass die Geschichte, so wie sie im Book of the Dun Cow vorkommt, bereits zuvor zusammengestellt wurde, doch über die Identität des ursprünglichen Autors gibt es nur Vermutungen.

Die Egerton Handschrift¹⁹⁹ stammt von 1477 von Domnall Albanach O’Troighti; drei andere Schreiber dürften zu späteren Perioden jedoch zusätzlich daran beteiligt gewesen sein.

¹⁹⁶Fled Bricend. In: Goerge *Henderson*, Fled Bricend. The Feast of Bricriu. An Early Gaelic Saga Transcribed from Older Manuscripts into the Book of the Dun Cow, by Moelmuiri Mac Mic Cuinn Na M-Bocht of the Community of the Culdees at Clonmacnois, with Conclusion from Gaelic Manuscript XL. Edinburgh Advocates Library (Irish Text Society 2, London 1899; Ireland [o.O.] 1993), xxiv-xxxi.

¹⁹⁷ Zu finden in der Royal Irish Academy, Dublin; publiziert als Faksimile 1870, Seiten 90^b-112^b.

¹⁹⁸ Zu Clonmacnoise siehe: Ch. *Doherty*, Clonmacnoise. In: Lexikon des Mittelalters II. (Bettlerwesen bis Codex von Valencia), Norbert *Angermann* (Hg.), Robert-Henri *Bautier* (Hg.), Robert *Auty* (Hg.), (München/Zürich 1983), Sp. 2166-2167 und das Kapitel 4.2.9.1 Aided Diarmait mac Cerbaill. Inhalt.

¹⁹⁹ Heute in der British Library London, unter der Nummer 93 zu finden.

Die Handschrift H. 3-17, Trinity College Dublin deckt sich im Großen und Ganzen mit der Egerton Handschrift und wird in das 16. Jahrhundert datiert.

Die Handschrift L von der Universitätsbibliothek Leyden²⁰⁰ aus dem 16. Jahrhundert wird meist als Ergänzung zur Egerton und der H-Handschrift benutzt.

Die edierte Handschrift von Edinburgh Gaelic Manuscript XL. aus dem 14. und 15. Jahrhundert enthält noch andere Sagen und ist die einzige Version, die den letzten Teil des Fled Bricend vollständig erhalten hat.

Die Übersetzung benutzt alle Handschriften.

Die Sprache der verschiedenen Handschriften wird auf die altirische Periode geschätzt, George Henderson datiert sie auf das späte 9. Jahrhundert.²⁰¹

4.2.9 Aided Diarmata Mac Cerbaill („Der Tod des Diarmait mac Cerbaill“, Irland, 14. Jahrhundert, Mittelirisch)

4.2.9.1 Inhalt

Die Geschichte von Diarmait Mac Cerbaill handelt einerseits davon, wie Diarmait mit der Hilfe des Heiligen Ciarán zum König von Irland wird und andererseits, wie seine Handlungen zu Anfang seiner Herrschaft die Art seines Todes bestimmen. Die Vorhersagen des Heiligen bieten die Rahmenhandlung für diese Erzählung – durch sein Gebet erlangt Diarmait den Thron; es ist aber ebenso Ciaráns Prophezeiung, die Diarmaits Tod vorhersagt.

Ciaráns Fürbitten wirken also zunächst – Diarmait wird zum König von Irland. Am Beginn seiner Herrschaft aber tötet der neue König Diarmait einen politischen Feind in dessen Haus beim Baden (er stirbt auf drei Arten - durch eine Wunde, er ertrinkt und verbrennt) und Ciarán, der ihn dafür tadelt, prophezeit, dass Diarmait selbst durch genau die gleichen Ursachen den Tod finden werde. Wie üblich in den irischen Geschichten bewahrheitet sich Ciaráns Weissagung auf tragische Weise durch eine Verkettung von scheinbaren Zufällen – das fatale Schicksal Diarmaits ist mit Ciaráns Prophezeiung gleich am Anfang seiner Karriere besiegelt.

Tatsächlich handelt es sich bei dem Heiligen Ciarán nicht um eine literarische Fiktion. Geboren zwischen 510 und 520 in Mittelirland, gilt er als einer der 12 Apostel Irlands.²⁰² Bekannt

²⁰⁰ Unter: Is Vosii cod.lat. quart. No. 8.

²⁰¹ Fled Bricend, l-iv.

geworden ist Ciarán vor allem durch seine - auch in der Erzählung erwähnte! - Gründung des Klosters Clonmacnoise, die auf das Jahr 545 datiert wird. Ciarán war ein Schüler des Enda von Inismore und des Finnian von Clonard. Als Autor verfasste er eine Bußlitanei, eine Mönchsregel und zwei spirituelle Gedichte. Ciarán soll nur 33 Jahre alt geworden sein – die Eifersucht anderer Heiliger soll mit seinem Tod in Zusammenhang stehen.

Schon um 800 wird das Fest zu seinem Feiertag am 9. September als „groß“ bezeichnet; sein 545 gegründetes Kloster gelangte in Irland zu großer Berühmtheit.

Doherty wertet die Geschichte von Ciarán und der Flucht Diarmait mac Cerbaills als glaubwürdig;²⁰³ man kann also davon ausgehen, dass die Geschehnisse, die im „Aided Diarmata Mac Cerbaill“ erzählt werden, einen historischen Hintergrund besitzen.

Zeitlich wären die Geschehnisse der Erzählung demnach in das 6. Jahrhundert einzuordnen.

4.2.9.2 Ursprung, Edition und Sprache

Die Geschichte vom Tod Diarmaits ist in 6 verschiedenen Handschriften überliefert;²⁰⁴ der Übersetzer Dan Wiley führt sie alle auf den gleichen Archetypus zurück. Die Entstehung des Archetypus wird auf das frühe 12. Jahrhundert geschätzt, sein Entstehungsort dürfte das Kloster Clonmacnoise selbst sein.

Die Sprache der Erzählung wird vom Übersetzer auf die späte mittellirische Periode geschätzt.²⁰⁵

4.2.10 Aided Conchobuir - The Death – Tales of the Ulster Heroes (“Conchobars Tod”, Irland, 12. Jahrhundert)

4.2.10.1 Inhalt

In diesem Band wird erzählt, wie die großen Helden der Ulstersagen ihren (meist tragischen) Tod finden.

²⁰² Zu Ciaráns historischem Hintergrund siehe: J. Hennig, Ciarán I. In: Lexikon des Mittelalters II. (Bettlerwesen bis Codex von Valencia), Norbert Angermann (Hg.), Robert-Henri Bautier (Hg.), Robert Auty (Hg.), (München/Zürich 1983), Sp. 2062.

²⁰³ Siehe hierzu: Ch. Doherty, Clonmacnoise. In: Lexikon des Mittelalters II. (Bettlerwesen bis Codex von Valencia), Norbert Angermann (Hg.), Robert-Henri Bautier (Hg.), Robert Auty (Hg.), (München/Zürich 1983), 2166-2167.

²⁰⁴ Hierzu und zu Folgendem: Aided Diarmata meic Cerbaill. In: Dan Michael Wiley (Hg.), An Edition of Aided Diarmata meic Cerbaill from the Book of Uí Maine (Cambridge, Massachusetts 2000), 89-92.

²⁰⁵ Aided Diarmata, 102.

Besonders bekannt und hierfür relevant ist die Todessage vom König Conchobar selbst.

In der Königshalle sitzen wieder einmal die Helden des Ulsterzyklus beieinander; Cuchulainn, Loigaire und Conall. Einem Brauch folgend holen sie ihre Kriegstrophäen heraus, um sie vorzuzeigen und wieder einmal anhand ihrer Trophäen zu entscheiden, wer denn nun wirklich der größte Held von allen sei. Die Trophäen sind in diesem Fall die Hirne der gefallenen Gegner, die, wie in der Sage erklärt wird, von den Siegern mit Leim vermischt zu harten Bällen geformt und als Beweis für die Heldentat aufbewahrt werden. Conall verweist dabei auf das Hirn eines besonderen Gegners – Mesgegra. Ein Gegner wie er müsste erst einmal wieder gefunden werden, so befindet er. Man gibt ihm Recht und die Sache scheint für den Moment geregelt.

Am nächsten Tag jedoch findet ein Krieger aus Connacht, Cet, Sohn des Matu, seinen Weg nach Emain Macha, und als er von Mesgegras Hirn erfährt, nimmt er es heimlich an sich und stiehlt noch zusätzlich einige Rinder. Wie üblich resultiert aus diesem Diebstahl ein Kampf zwischen den Ulstermännern und den Leuten aus Connacht.

Cet hat das Hirn Mesgegras nicht vergeblich mitgenommen: Man sagt, der Held Mesgegra würde sich noch nach seinem Tod an den Ulsterleuten rächen – und so trägt der Krieger Cet den Hirnball im Kampf an seinem Gürtel. Tatsächlich findet er eine Gelegenheit zur Rache während des Kampfes – er legt den Hirnball in eine Schlinge und schießt sie König Conchobar in den Kopf. Conchobar fällt getroffen zu Boden; seine Leute bringen ihn schnell vom Schlachtfeld, wo sogleich sein Arzt herbeieilt. Fingan, der Arzt, stellt fest, dass man den Hirnball nicht aus Conchobars Kopf entfernen dürfe, da er sonst sterben würde, daher näht er die Wunde einfach mit Goldfäden zu. Des Arztes Rat lautet, dass der König sich von jetzt an weder anstrengen noch aufregen dürfe. Natürlich bedeutet dies einen Makel für Conchobar, doch seine Leute beschließen, dass sie ihn lieber als König behalten wollen, trotz seiner Verwundung. Weitere sieben Jahre verbleibt Conchobar also König von Ulster, bis zu dem Tag, an dem er vom Tode Jesu Christi erfährt. Da fällt das Hirn des Mesgegra aus seinem Kopf und er stirbt.

Interessant ist in diesem Zusammenhang, weshalb Conchobar zu Tode kommt: Es ist in dieser Erzählung der Tod Christi, der die Welt derart erschüttert, dass der Hirnball, der in Conchobars Kopf feststeckt, in dem Moment herausfällt, in dem Jesus Christus am Kreuze stirbt. Die Erzählung impliziert damit also, dass Conchobars Herrschaft im Jahr 0 nach christlicher Zeitrechnung beendet ist; er also vor Christi Geburt gelebt hat. Ob diese Einschätzung sich auf einen realen irischen König dieser Zeit umlegen lässt, bleibt unklar.

4.2.10.2 *Ursprung, Edition und Sprache*

Die Erzählung vom Tode Conchobars ist in 5 Handschriften überliefert; doch inhaltlich sind sie nicht völlig gleich.²⁰⁶ Für die vorliegende Untersuchung ist vor allem die Übersetzung der dritten Version von Bedeutung, die Kuno Meyer in seiner Einleitung nennt, aus dem Liber Flavus Fergusiorum²⁰⁷, da in dieser Version Conchobar Gastgeschenke erhält.

Über die Datierung der Sprache selbst macht Kuno Meyer keine weitere Aussage, außer, dass er sie zu den ältesten irischen Sagen zählt.²⁰⁸

Teile der Geschichte scheinen allerdings in wörtlicher Übereinstimmung auch im Book of Leinster erhalten zu sein, das aus dem 12. Jahrhundert stammt; daher ist anzunehmen, dass die Geschichte über Conchobars Tod in dieser Zeit bereits niedergeschrieben wurde.²⁰⁹

4.2.11 **Fiangecht („Tales of the Fiana“, Irland, 1419, Mittelirisch)**

4.2.11.1 *Inhalt*

Die Geschichten über den Heroen Finn und seine kampfesstarke Fiana zählen zu den bekanntesten innerhalb der irischen Sagenwelt. Genauso wie die Geschichten von Cuchulainn tauchen sie in mehreren Erzählungen auf, was auf eine weite Verbreitung des Sagenstoffes hindeutet. Ihre spätere Bekanntheit erlangte die Geschichten über die Fiana vor allem durch die Fälschungen von James Macpherson im 18. Jahrhundert, der seine eigenen Dichtungen als Übersetzungen von gälischen, alten Handschriften ausgab – und damit beträchtliche Berühmtheit erlangte.²¹⁰ Trotz der Tatsache, dass es sich um Fälschungen handelte und diese später auch als solche entlarvt wurden, war der Erfolg der sogenannten „Ossianischen Gedichte“ ungebrochen und damit gleichzeitig Grundlage für das Klischee über die „romantische“ keltische Dichtkunst.

Doch zurück zur Fiana: Zusammen mit seiner Kriegertruppe zieht der adelige Held Finn durch die Lande, lebt im Großen und Ganzen das Leben eines Adligen (verbringt seine Zeit also mit

²⁰⁶ Hierzu und zu Folgendem: Aided Conchobuir. In: Kuno Meyer, *The Death-Tales of the Ulster Heroes* (School of Celtic Studies, Dublin Institute for Advanced Studies [o.O.] 21993), 2, 3.

²⁰⁷ Genauer: Manuskript 23 N. 10, § 1 in der Royal Irish Academy oder Liber Flavus Fergusiorum § 2.

²⁰⁸ Aided Conchobuir, 2.

²⁰⁹ Aided Conchobuir, 2, 3.

²¹⁰ Vgl. hierzu: Helmut Birkhan, *Nachspiel. Keltenrezeption und Keltomanie*. In: Helmut Birkhan (Hg.), *Bausteine zum Studium der Keltologie* (Wien 2005), 471, 472.

Wettkämpfen, Jagden und Festbanketten) und nebenbei erlebt er mit seinen Getreuen einige Abenteuer.

Eine Geschichte der „Fiangecht“ erzählt von Finns Tod – der sich, wie häufig, nach Vorgabe einer Prophezeiung bewahrheitet – es handelt sich um die Erzählung „The Chase of Síd na mBan Finn and the Death of Finn“.

Finn ruft seine Gefolgsleute zu einer großen Jagd; und gemeinsam verbringt man den ganzen Tag auf der Pirsch – doch der Jagderfolg will sich nicht einstellen; kein einziges Tier kann erlegt werden. Finn erzählt schließlich, dass einer seiner Krieger vor einiger Zeit auf der Jagd im Kampf gegen einen gigantischen Eber gestorben sei. Sie beschließen, seinen Tod am nächsten Tag zu rächen (also gezielt Jagd auf eben jenen Eber zu machen), und ziehen sich erst einmal zu einem Festbankett zurück.

Beim Festbankett kommt es zu Streit zwischen zweien von Finns Gefolgsleuten, die sich in ihrer Wut gegenseitig töten. Der Grund dafür ist die Ehre, ein magisches Horn aus Finns Besitz adeligen Gästen zu präsentieren, die daraus trinken durften – derjenige, der das Horn darreichte, wurde üblicherweise mit Gold und Silber vom jeweiligen Gast beschenkt. Die beiden Männer geraten über dieses Vorrecht in Streit – und sterben beide im Kampf. Finn ist über den Tod der beiden sehr bestürzt und erzählt schließlich seiner Fiana, wie eben jenes Horn schon einmal Wettstreit und Totschlag ausgelöst hat: Auf einer Jagd geriet Finn zusammen mit zwei seiner engsten Vertrauten in einen seltsamen Nebel, sie hörten feenhafte Musik – die Helden wachten eine ganze Nacht, um nicht der Zaubermusik zu erliegen. Des Morgens trafen sie bei einer Jagdhöhle einen besonders hässlichen Mann, der ihnen schöne Musik vorspielte und ihnen schließlich ein goldverziertes Horn reichte, aus dem er alle trinken ließ. In diesem Moment erreichten auch andere Fiana-Anführer (Wir erfahren hier, dass andere Gebiete auch ihre eigenen Kriegertruppen haben.) die Jagdhöhle – und alle wurden von dem hässlichen, mysteriösen Mann bewirtet. Unter ihnen befand sich auch der weithin berühmte Anführer der Connachter Fiana, Goll, Sohn des Morna. Als der nächste Morgen graute, verwandelte sich der hässliche Unbekannte schließlich in einen schönen, jungen, edlen Mann, der sich als Cronánach von den Feenhügeln auf Femen vorstellte – er war es auch, der Finn das Horn geschenkt hatte. Darüber war Goll nicht begeistert und es kam zum Kampf, in dem Goll offensichtlich den Tod fand (Dies wird von Finn nur angedeutet, indem er Goll dafür tadelt, keinen Frieden gehalten zu haben, wo der zauberhafte Gastgeber seine Wahl doch schon getroffen hatte!). Leider ist die Stelle des Textes, an der Cronánach Finn das Horn schenkt, nur in Bruchteilen erhalten, weshalb es kaum möglich ist, den Geschenkhergang in diesem Fall genau zu analysieren!

Am nächsten Tag setzen sie ihre Jagd fort und tatsächlich wird der böse Eber erlegt. Finn jedoch wird zunehmend unruhiger – der mysteriöse Mann von den Feenhügeln hat ihm prophezeit, dass er innerhalb des nächsten Jahres in diesen Landen den Tod finden würde – und Finn überlegt, über das Meer weg zu reisen. Seine Gefolgsleute jedoch halten ihn hier; sie versprechen, jeden Abend ein Festbankett für ihn zu veranstalten.

Was Finn nicht weiß, ist, dass Golls Sohn Fertái und sein Enkel Ferlí auf Rache sinnen. Nach einigen Querelen kommt es schließlich zum offenen Kampf zwischen Finn und seinen Männern und Fertái, seinem Sohn und deren Gefolge. Als Finn der Armee seiner Gegner ansichtig wird, wird ihm klar, daß Fertái und Ferlí es durchaus ernst meinen – und er versucht, noch im letzten Moment einzulenken, indem er ihnen eine Botin schickt, die ihnen ein Friedensangebot unterbreiten soll: Finn bietet den beiden Land, Vieh und Gold, wenn sie von ihrem Tun ablassen. (Hier wird durch Finns Bemerkungen klar, dass zwischen den beiden Streitparteien schon zuvor eine Art Klientelverhältnis geherrscht haben muss, denn er erwähnt, dass die beiden ja von ihm bereits Land bekommen hätten. Zusätzlich bezeichnet er beide als seine Ziehsöhne!) Fertái und Ferlí jedoch wollen nichts mehr von Finn annehmen, sondern es lieber auf einen Kampf ankommen lassen.

Und so kommt es auch – die Kampftruppen prallen aufeinander und eine erbitterte Schlacht wird ausgefochten, die fast alle der Beteiligten das Leben kostet. Finn weiß ab einem gewissen Zeitpunkt, dass er sterben wird, kämpft wie ein Wilder und tötet Fertái und Ferlí, bis er schließlich, bereits tödlich verwundet, von mehreren (übrigen) Gegnern mit Speeren durchbohrt wird....

4.2.11.2 *Ursprung, Edition und Sprache*

Die Übersetzung der Erzählung von Finns Tod basiert auf der Prosaversion der Geschichte, die auch in Gedichtform existiert. Kuno Meyer hält die Prosaversion (in Egerton 1782) für die viel ältere von beiden und macht sie zur Grundlage seiner Übersetzung.

Nach einer Glosse in der Handschrift selbst datiert er die Niederschrift auf das Jahr 1419; niedergeschrieben soll sie in Poulmounty in Carlow worden sein.²¹¹

Sprachlich zählt er alle Erzählungen über Finn zur alt- und mittellirischen Periode; die Geschichte vom Tode Finns dürfte demnach in die mittellirische Periode fallen.

²¹¹ Siehe hierzu: The Chase of Síd na mBan Finn. In: Kuno Meyer (Hg.), *Fianaigeacht. Being a Collection of Hitherto Inedited Irish Poems and Tales Relating to Finn and his Fiana. With an English Translation* (School of Celtic Studies, Dublin Institute for Advanced Studies [o.O.] 21993), xxxi.

4.2.12 Walisische Sagen – das Mabinogion (Wales, 1325, Mittelkymrisch):

4.2.12.1 Inhalt

Die Geschichten des „Mabinogion“ behandeln die Taten und Erlebnisse diverser Helden (meist Prinzen oder Könige), ihre Begegnungen mit der jenseitigen Welt (auch Anderswelt genannt)²¹² und mit deren Bewohnern. In einigen Geschichten taucht Arthur als Lehensherr und König auf und auch von bekannten Rittern der Tafelrunde wird erzählt; so ist zum Beispiel die Geschichte von Ywein und seiner Dame enthalten.

Das Mabinogion besteht aus 11 Geschichten, von denen drei im Besonderen von Interesse für diese Untersuchung sind.

In „**Pwyll Lord of Dyved**“ begegnet der junge König Pwyll dem König Arawn von Annwyn der jenseitigen Welt; und weil Pwyll eine Hirschkuh tötet, die Arawns Jagdbeute gewesen wäre, verspricht er als Kompensation, an Arawns Stelle gegen einen feindlichen König zu kämpfen. Arawn verlangt von ihm auch, dass er ein Jahr lang an seiner Stelle und in seiner Gestalt über das Königreich Annwyn herrschen soll. Im Gegenzug will Arawn selbst in Pwylls Reich für Ordnung sorgen – natürlich auch in dessen Gestalt. Nach einem Jahr hat Pwyll alle Aufgaben zur Zufriedenheit des Königs Arawn gelöst und die beiden verbleiben als Freunde. Kurze Zeit später lernt Pwyll eine mysteriöse Reiterin kennen namens Rhiannon, die ihm erklärt, dass man sie an einen ungeliebten Mann verheiraten möchte und dass ihr Herz längst ihm, Pwyll, gehört. Pwyll hat sich natürlich auch in die überirdisch schöne Frau verliebt und sie kommen überein, dass Pwyll ein Jahr später an ihres Vaters Hof um ihre Hand bitten soll. Ein Jahr später reist Pwyll zum Hof des Heveydd; er wird freudig aufgenommen und als Ehemann für Rhiannon akzeptiert. Unter die Festgäste mischt sich auch ein kostbar gekleideter junger Mann, der Pwyll um einen Gefallen bittet. Pwyll beweist Großzügigkeit und verspricht ihm, was er will – ohne zu wissen, was der junge Mann fordern würde. Natürlich handelt es sich bei dem Fremden um den ursprünglichen Verlobten der Rhiannon, Gwawl, Sohn des Clud, und natürlich fordert er – Rhiannon selbst. Rhiannon ist entsetzt und zunächst ist man ratlos – doch die kluge Frau ersinnt eine List, mithilfe derer sich letzten Endes doch noch alles zum Guten wendet.

Die Geschichte von „**Branwen Daughter of Llŷr**“ ist besonders tragisch. An den Hof des riesenhaften Königs von Britannien Brân kommt ein König von Irland, Mallolwch, mitsamt seinem Gefolge, um die Schwester des Königs, die schöne Branwen zu freien und somit auch mit Brân eine Allianz zu schließen. Brân empfängt den anderen König erfreut und eine Hochzeit

²¹² Siehe Kapitel 5 Keltische Kultur und Begrifflichkeiten, 5.8 Anderswelt.

wird gehalten. Der eifersüchtige Halbbruder Brân, Envissyen, stört jedoch das Fest: Ihm ist unrecht, dass seine Schwester einem Fremden zur Frau gegeben wird und er misshandelt und verunstaltet die Pferde der irischen Besucher. Mallolwch ist natürlich verärgert und das fragile Gleichgewicht des Friedens gerät aus der Balance. Brân versteht es jedoch, seinen Besucher mit Geschenken zu beruhigen und Branwen begleitet ihren Ehemann schließlich nach Irland. Dort bringt sie bald einen gesunden Sohn zur Welt und alles wäre in Ordnung, wenn das irische Volk nicht zu murren begänne, dass die Schmach, die ihr König Mallolwch in Wales erfahren habe, noch nicht getilgt sei – und bald steht der König unter Druck, sein Gesicht zu wahren und sichtbare Konsequenzen zu ziehen. Das tut er auch, indem er Branwen aus dem königlichen Schlafgemach verbannt und sie die niedrigste Arbeit tun lässt. Einige Jahre bringt Branwen so zu und trauert über ihr Schicksal. Schließlich sendet sie jedoch einen Star, den sie gezähmt hat, zu ihrem Bruder, der ihm Kunde bringt vom demütigenden Schicksal seiner geliebten Schwester. Natürlich gibt es für diese Situation nur eine Lösung und Brân zieht gegen die Iren in den Krieg. Die Iren fürchten die Ankunft des mächtigen Kriegers Brân und versuchen, ihn zum Schein mit einem Geschenk zu besänftigen – locken jedoch die walisische Armee in eine schreckliche Falle. Im Haus des Mallolwch schließlich kommt es zum Eklat (wieder hat der hinterhältige Envissyen seine Hände im Spiel) und Brân stirbt; nur sieben seiner Männer können entkommen, um seinen Kopf an dem von ihm gewünschten Ort zu beerdigen. Branwen stirbt an gebrochenem Herzen.

4.2.12.2 Ursprung, Edition und Sprache

Jeffrey Gantz bezieht sich in seiner Übersetzung des Mabinogion (eigentlich „Die vier Zweige des Mabinogion“) von 1976 auf die zwei Hauptquellen für die walisische Sagensammlung:²¹³

Die ältere Überlieferung, das „White Book of Rhydderch“, stammt aus dem Jahr 1325. Man vermutet, dass es ursprünglich alle elf Sagentexte enthielt, doch später zu Schaden gekommen ist, sodass nur Fragmente der Geschichten „Lludd“, Culwch and Owein“ überliefert sind. Der „Rhonabwy“-Text fehlt vollkommen.

Die zweite Hauptquelle bildet das „Red Book of Hergest“ von um 1400. Es bietet eine vollständige Sammlung der heute unter dem Namen „Mabinogion“ bekannten Sagentexte.

Unklar bleibt, ob das „Red Book of Hergest“ eine Kopie des früheren „White Book of Rhydderch“ ist oder ob beide Bücher auf ein gemeinsames älteres Original zurückgehen. Jeffrey Gantz sieht keine signifikanten Unterschiede zwischen den erhaltenen Teilen beider Versionen.

²¹³ Mabinogion. In: Jeffrey Gantz (Hg.), *The Mabinogion* (Penguin Classics, London 1976), 29, 30.

Weitere Handschriften enthalten nur zeilenweise Fragmente der bereits bekannten Geschichten.

Die Bedeutung des Namens „Mabinogion“ bleibt umstritten, weil das Wort in dieser Form im Walisischen gar nicht existiert.²¹⁴ „Mab“ bedeutet „Junge“ und daher wurde vermutet, dass sich das Wort Mabinogion auf die Geschichten über Pryderi, einen der Helden des Werkes, bezieht und quasi dessen „Jugendjahre“ meint. Nicht alle Geschichten befassen sich jedoch mit Pryderi und somit muss angenommen werden, dass der Name „Mabinogion“ eigentlich nur einen Teil der Texte, eben die „Vier Zweige des Mabinogion“, bezeichnet. Heute ist jedoch das Gesamtwerk unter diesem Namen bekannt.

Helmuth Birkhan bezeichnet die Sprache des Mabinogion als „mittelkymrisch“; sprachlich wären die Erzählungen somit der mittelkymrischen Periode, also dem Zeitraum zwischen 1150 und ca. 1400, zuzuordnen.²¹⁵

4.3 Heiligenviten

4.3.1 Die Vita der Brigit („Vita der Brigit“, Irland, Altirisch)

4.3.1.1 Inhalt

Die Vita der heilige Brigit berichtet von der Geburt und der Kindheit der Heiligen, sowie von ihren Wundertaten und von der Gründung ihres Klosters.²¹⁶

Brigits Geburtsjahr wird auf 455 geschätzt, gestorben ist die Heilige um 525 in Irland.²¹⁷ In der Figur der Brigit wird häufig die Tradierung von Zügen einer vorchristlichen Gottheit gesehen, besonders weil ihre Verehrung häufig mit verbreiteten Volkstraditionen einhergeht. Tatsächliche Belege für diese Theorie fehlen jedoch.

Ihre Verehrung breitete sich im Mittelalter rasch aus; bald war sie nicht nur in Irland, Schottland, England und Wales eine beliebte Schutzpatronin, sondern gewann schon früh auch auf dem Kontinent große Bedeutung als Schutzherrin der Kinder, der Armen und der Krüppel. Ihr

²¹⁴ Mabinogion, 31.

²¹⁵ Zur Sprache siehe: Mabinogion. In: Helmut *Birkhan* (Hg.), *Keltische Erzählungen vom Kaiser Arthur* 1. Aus dem Mittelkymrischen übertragen, mit Einführungen, Erläuterungen und Anmerkungen versehen von Helmut Birkhan. 2 Bd., Teil 1 (Erzählungen des Mittelalters, Kettwig 1989), 33.

²¹⁶ Zur Person der Brigit: Bernhard *Maier*, *Lexikon der keltischen Religion und Kultur* (Stuttgart 1994), 55, Sp. 1,2.

²¹⁷ Hierzu und zu Folgendem: J. *Hennig*, *Brigid(a)*. In: *Lexikon des Mittelalters* II. (Bettlerwesen bis Codex von Valencia), Norbert *Angermann* (Hg.), Robert-Henri *Bautier* (Hg.), Robert *Auty* (Hg.), (München/Zürich 1983), Sp. 689.

Feiertag ist der 1. Februar, welcher auch auf dem Kontinent bald zu einem wichtigen Feiertag wurde.

Besonders bekannt wurde die heilige Brigit durch ihre Gründung des Klosters Kildare in Irland, das bis zum Jahr 1540 Bestand hatte!

4.3.1.2 Ursprung, Edition und Sprache

Diese Übersetzung der ältesten erhaltenen Vita der heiligen Brigit von Donncha Ó hAodha ist nur in einer Handschrift erhalten.²¹⁸ Der Originaltext ist etwa zu drei Viertel auf Altirisch und zu einem Viertel auf Latein verfasst, wobei die lateinischen Teile immer einzelne Sätze oder Einschübe sind. Die Handschrift ist zusammen mit der Vita Tripartita Teil der Hinterlassenschaft Rawlinsons und befindet sich im Original in der Bodleian Library.

Die Sprache bezeichnet der Übersetzer als eindeutig der altirischen Periode zugehörig; er datiert sie auf das 9. Jahrhundert.

4.3.2 Die Vita des Columcille (“Die Vita des Columcille”, Irland, 1550, Mittelirisch)

4.3.2.1 Inhalt

Die Vita des Heiligen Columcille (521/522-597) handelt von seinem Leben und seinen Wundertaten. Die historischen Quellen weisen Columcille als Mitglied des in Irland wichtigen Adelsgeschlechtes Uí Néill aus.²¹⁹ Geboren um 521/522, stammt er ursprünglich aus Nordirland und ist im Besonderen durch seine missionarische Tätigkeit bei den Pikten und seine Gründung des Klosters Iona auf den Hebriden bekannt geworden.

Eine besondere Rolle spielt Columcille im Poetenstreit: Als man in ganz Irland beschließt, die Poeten aufgrund ihrer Unmäßigkeit und ihrer Arroganz von der Insel zu verbannen, interveniert Columcille auf Seiten der Filid und erreicht schließlich, dass diejenigen unter ihnen, die sich nicht unbotmäßig benehmen, bleiben dürfen. Und das, obwohl er selbst mehr als einmal von den frechen Forderungen der Poeten geplagt wurde, wie seine Vita erzählt. Gott jedoch rettet ihn jedesmal aus seiner Verlegenheit.

²¹⁸ Genauer: Rawlinson B. 512 f. 31^r, Sp. 1 - f. 35^v, Sp. 1; siehe hierzu und zu Folgendem: Bethu Brigte. In: Donncha Ó hAodha (Hg.), *Bethu Brigte* (Dublin Institute for Advanced Studies [o.O.] 1978), ix.

²¹⁹ Zur historischen Person des Columcille siehe: Próinséas Ní Chatháin, Columba. In: *Theologische Realenzyklopädie VIII. (Chlodwig-Dionysius Areopagita)*, Gerhard Krause (Hg.), Gerhard Müller (Hg.), (Berlin/New York 1981), 156-159.

4.3.2.2 *Ursprung, Edition und Sprache*

O’Kellehers und Schoepperles Übersetzung der Vita des Columcille basiert auf einer Photographie der Originalhandschrift Rawlinson²²⁰, die im 18. Jahrhundert eben von einem Mr. Rawlinson gekauft und schließlich in der Bodleian Library gelagert wurde.²²¹ Die Photographien wurden vermutlich vor der Erstveröffentlichung des Werkes, im Jahr 1918, angefertigt.

Der Autor der Handschrift benennt sich selbst als Manus O’Donnell, der nach eigenen Angaben sein Werk im Jahre 1550 verfasst hat.²²²

O’Kelleher und Schoepperle schätzen die Sprache der Vita tatsächlich in die späte mittellirische Periode; ihrer Meinung nach spiegelt die Vita eindrucksvoll den Wandel von der mittellirischen zur modernen Periode wieder.

4.3.3 Die Confessio des heiligen Patrick (Irland, 5. Jahrhundert, Latein)

4.3.3.1 *Inhalt*

Die „Confessio“ des heiligen Patrick erzählt seine eigene Lebensgeschichte, von seiner Gefangennahme und von seiner missionarischen Arbeit. Die „Confessio“ erwähnt persönliche Details aus seinem Leben; so soll Patrick aus einem römisch-britischen Elternhaus stammen und mit sechzehn Jahren von irischen Piraten gefangen genommen worden sein. Nach einiger Zeit glückte ihm die Flucht auf das Festland. Gott jedoch schickte ihm eine Vision, deretwegen er beschloss, nach Irland zurückzukehren; und dort bekehrte er viele Heiden zum christlichen Glauben. Die Lebenszeit des historischen Patrick wird auf das 5. Jahrhundert geschätzt, doch genauere Orts- oder Zeitangaben sind nicht bekannt.²²³ Der Tenor der „Confessio“ zeugt vom Bewusstsein der eigenen Unzulänglichkeiten – die eigene menschliche Unvollkommenheit wird immer wieder betont; es wird angenommen, dass er die „Confessio“ erst im hohen Alter verfasst hat.

²²⁰ Genauer: Rawlinson B 514 in der Bodleian Library, Oxford.

²²¹ Hierzu: Betha Colaim Chille. In: Andrew O’Kelleher, Gertrude Schoepperle (Hg.), Betha Colaim Chille. Life of Columcille. Compiled by Maghnas O’ Domhnaill in 1532. Edited and Translated from Manuscript Rawlinson B 514 in the Bodleian Library, Oxford, with Introduction, Glossary, Notes, and Indexes (University of Illinois 1918; School of Celtic Studies, Dublin Institute for Advanced Studies, [o.O.] Reprint 1994), lii.

²²² Zu Autor und Sprache: Betha Colaim Cille, xlviiii.

²²³ Zum historischen Patrick: Maier, Lexikon, 263, Sp.1,2.

4.3.3.2 *Ursprung, Edition und Sprache*

Die „Confessio“ des heiligen Patrick ist in lateinischer Sprache verfasst.²²⁴ Sie gilt als ein Werk von Patricks eigener Hand, zu Lebzeiten niedergeschrieben; also im 5. Jahrhundert. Howlett sieht in den Annalen von Ulster, die den heiligen Patrick auch erwähnen, eine Bestätigung von Patricks Existenz und seines Wirkens.

Das Lexikon des Mittelalters datiert die historische Lebenszeit des heiligen Patrick auf die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts.²²⁵ Obwohl mehrere Schriften über ihn existieren, gilt er selbst nur als Autor der „Confessio“ und der „Epistola militibus Corotici“. Seine missionarische Tätigkeit erstreckte sich vor allem über den Westen und Nordosten Irlands. Oftmals werden die Lebensdaten des heiligen Patrick mit denen eines anderen frühen irischen Missionars vermischt, nämlich denen des Palladius, der im 5. Jahrhundert vor allem im Gebiet von Leinster um die Christianisierung der Iren bemüht war;²²⁶ diese Vermischung beider Personengeschichten fand bereits im 7. Jahrhundert statt, als die ersten hagiographischen Texte zur irischen Kirche entstanden.

Gerade die Confessio²²⁷ wird im Zusammenhang mit der frühen Geschichte Irlands als wichtiges historisches Zeugnis gewertet. Der Einfluss von Patricks Leben und Wirken erstreckt sich in weiterer Folge auf das gesamte Mittelalter. Bereits im 7. Jahrhundert ist seine Verehrung sowohl in Irland als auch auf dem Kontinent weit verbreitet. Die bekannte Biographie „Vita Tripartita“ entstand um 900.

Die Erlebnisse und Lebensumstände, die Patrick in seiner Confessio beschreibt, vermitteln somit einen wichtigen Eindruck von den frühirischen Verhältnissen.

²²⁴ Hierzu und zu Folgendem: Confessio. In: David R. Howlett (Hg.), Liber Epistolarum Sancti Patricii Episcopi. The Book of Letters of Saint Patrick the Bishop. Edited and Translated with Analysis and Commentary (Dublin 1994), 11-13 und 116-121.

²²⁵ Hierzu und zu Folgendem: D. *Ò Cróinín*, Patricius. In: Lexikon des Mittelalters VI. (Lukasbilder bis Plantagenêt), Norbert Angermann (Hg.), Robert-Henri Bautier (Hg.), Robert Auty (Hg.), (München/Zürich 1993), Sp. 1791, 1792.

²²⁶ Zur Ähnlichkeit mit Palladius siehe: *Ò Cróinín*, Patricius, Sp. 1791.

²²⁷ Hier nach der Ausgabe: Confessio. In: David R. Howlett (Hg.), Liber Epistolarum Sancti Patricii Episcopi. The Book of Letters of Saint Patrick the Bishop. Edited and Translated with Analysis and Commentary (Dublin 1994).

4.4 Das Audacht Morann („Testament des Morann“, Irland, 1545, Altirisch von um 700)

4.4.1 Inhalt

Beim „Audacht Morainn“ handelt es sich um einen Fürstenspiegel; die Ratschläge des alten König Morainns an seinen Sohn. Die Eigenschaften eines idealen Königs werden aufgezählt und Großzügigkeit ist eine davon. Das korrekte Verhalten eines Herrschers verspricht hier eine friedvolle und fruchtbare Zukunft für Volk und Land.

4.4.2 Ursprung, Edition und Sprache

Fergus Kelly benutzt für seine Übersetzung des Audacht Morann die Rezension B des Manuskripts der Royal Irish Academy^{228, 229}.

Grundsätzlich gibt es einige verschiedene Versionen des Testaments, alleine von Rezension B vier Versionen.

Version B1, die akkuratere Version des Audacht Moriann, wurde zwar erst im Jahr 1575 abgeschrieben, die altirische Sprache ist zu einem Großteil jedoch erhalten geblieben. Alle anderen Versionen (teilweise erst im 18. Jahrhundert überliefert!) dienen der Ergänzung der Version B1. Es gibt noch weitere Fragmente und Texte, die von Altirisch-Philologen zur Untersuchung des Audacht Morainn herangezogen werden, doch sind sie für diese Übersetzung irrelevant.²³⁰

Rezension B wird aufgrund der sprachlichen Evidenz in die altirische Periode geschätzt, seine Entstehung auf um 700 A.D.²³¹

4.5 Die Rechtstexte (Irland, Alt-und Mittelirisch)

4.5.1 Ursprung, Edition und Sprache

Bei den Rechtstexten handelt es sich um eine Vielzahl von irischen Rechtstraktaten, die Fergus Kelly in seinem Werk „A Guide to Early Irish Law“ mit einer themenbezogenen Struktur für den

²²⁸ Genauer auf Seite 49-52 des Royal Irish Academy Manuskripts 23. N. 10, bei ff. 13a-14b von Adv. 72.I.42.

²²⁹ Audacht Morainn. In: Fergus *Kelly*, Audacht Morainn (The Dublin Institute for Advanced Studies, Oxford 1976), xiii.

²³⁰ Audacht Morainn, xx-xxiv.

²³¹ Audacht Morainn, xxix.

modernen Leser zusammenfasst. In etwa die Hälfte seiner verwendeten Texte beziehen sich auf den Rechtstext „Senchas Már“, was soviel bedeutet wie „Große Tradition“²³².

Die Rechtstraktate sind sprachlich in die alt- und mittellirische Periode einzuordnen, wobei zu beachten ist, dass ein Rechtstext durchaus zu unterschiedlichen Zeitpunkten von unterschiedlichen Personen ergänzt und erweitert wurde, so dass ein Traktat unterschiedliche Sprachperioden und Autorschaften in sich vereinen kann.

4.6 Die Bußbücher – The First Synod of St. Patrick (Irland, Latein des 8./9. Jahrhunderts)

4.6.1 Inhalt

Bußbücher oder „Poenitentiale“ sind schriftliche Zusammenstellungen von Klosterregeln und –ordnungen, die meistens speziell von einem Abt für ein Kloster und dessen Mitglieder verfasst wurden. Darin werden Verfehlungen und Sünden aufgezählt, deren Schweregrad bemessen und angemessene Strafen aufgelistet.²³³ Die ältesten Bußbücher stammen eben aus dem Irland des 6. und 7. Jahrhunderts und sind meistens unter dem Namen des Abtes eines Klosters bekannt. Durch den Einfluss und die Mission der irischen Mönche gelangten die ersten Bußbücher auch auf den Kontinent und fanden dort weitere Verbreitung.

Bußbücher sind keine offiziellen Kirchenverordnungen, sondern vielmehr private Ratschläge zur Erlangung des Seelenheils – und variieren demnach auch leicht in der Strenge von Autor zu Autor.

In den Texten der Bußbücher wird bei der Bestrafung normalerweise zwischen Laien und Geistlichen unterschieden; sowohl die Motive als auch der weltliche Rang spielen bei der Buße eine Rolle.

Die „First Synode of St. Patrick“ ist nicht nur ein Bußbuch, sondern enthält verschiedene Anweisungen für ein korrektes kirchliches Leben. Die Synode selbst gehört zu den frühesten Schriften über Kirchenordnungen. Grundlegend wird der Inhalt der Synode dem heiligen Patrick zugeschrieben, tatsächlich bleibt aber zweifelhaft, ob Patrick sie selbst verfasst hat.

²³² Zur Übersetzung von „Senchas Már“: *Kelly*, Law, 320. Zu Folgendem: *Kelly*, Law, 264, 265.

²³³ Zu Bußbüchern: R. *Kottje*, Bußbücher. In: *Lexikon des Mittelalters II. (Bettlerwesen bis Codex von Valencia)*, Norbert *Angermann* (Hg.), Robert-Henri *Bautier* (Hg.), Robert *Auty* (Hg.), (München/Zürich 1983), Sp. 1118-1123.

4.6.2 Ursprung, Edition und Sprache

Die erste Synode des Patrick wurde von Ludwig Bieler anhand von 6 verschiedenen Handschriften übersetzt, in denen die Synode überliefert ist.²³⁴ Fünf Handschriften sind innerhalb der „Collectio Andegavensis“ erhalten.

Ihre Sprache schätzt Bieler auf das späte 8. und das 9. Jahrhundert.

²³⁴ „The First Synod of St. Patrick“ ist bekannt als: Synodus II S. Patricii. Siehe hierzu und zu Folgendem: First Synod of St. Patrick. In: Ludwig *Bieler* (Hg.), *The Irish Penitentials* (Scriptores Latini Hiberniae 5, Dublin 1963; Reprint 1975), 19.

5 Keltische Kultur und Begrifflichkeiten

Zum besseren Verständnis der nachfolgenden Untersuchung sollen hier ein paar Grundbedingungen und Grundbegriffe der irisch-keltischen Welt geklärt werden.

5.1 Keltische Gesellschaftsstruktur

Helmuth Birkhan hat mit seinem Werk „Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur“²³⁵ eine umfassende Untersuchung geschaffen, die in keiner Arbeit über keltische Kulturen fehlen darf. Da er sich dabei jedoch hauptsächlich mit den (vor)antiken keltischen Kulturkreisen befasst, wird hier für die Grundlagen der Sozialstruktur vordergründig ein mediävistisches Werk herangezogen.

Michael Richter gibt in seinem renommierten Werk „Irland im Mittelalter. Kultur und Geschichte“ einen übersichtlichen Abriss von der frühmittelalterlich irischen Gesellschaftsstruktur, wie die Quellen sie darstellen.²³⁶ Dabei bezieht er sich hauptsächlich auf Informationen aus den irischen frühmittelalterlichen Rechtstexten, die ein sehr schematisiertes und nach Richter auch idealisiertes Bild der sozialen Schichten bieten.

Grundlegend unterscheidet die frühirische Gesellschaft freie, minderfreie und unfreie Personen eines „túath“, also eines Stammes.

Unfreie hatten keine Rechte und waren auch nicht eigenverantwortlich – für sie sorgte, bestimmte und haftete ein Besitzer/Herr. Laut Richter bleibt ungeklärt, wie man zu einem Unfreien werden konnte: Wahrscheinlich handelte es sich bei den Unfreien um Kriegsgefangene, möglicherweise vorkeltische Bevölkerungsangehörige oder Personen, die eine Geldstrafe nicht zu zahlen imstande waren und sich deshalb an einen Herrn „verkauft“ hatten.

Minderfreie hatten ihren Ehrenpreis ausgezahlt bekommen – und sich somit in die Gewalt eines Herrn begeben. Sie selbst besaßen somit keinen Ehrenpreis mehr und ihr Herr hatte Vormundschaftsrechte in rechtlichen Angelegenheiten – und haftete auch für ihre Verbrechen.²³⁷ Allerdings war er es auch, der im Falle eines Verbrechens gegen den Minderfreien die Kompensationszahlung erhielt. Manche Minderfreie hatten die Möglichkeit, ihren Herren zu

²³⁵ Helmut Birkhan, *Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur* (Wien 1999).

²³⁶ Hierzu und zu Folgendem: Michael Richter, *Irland im Mittelalter. Kultur und Geschichte* (Wissenschaftliche Paperbacks Geschichtswissenschaft 16, Münster/Hamburg/London 2003), 27-32.

²³⁷ Zu Minderfreien genauer siehe: Kelly, *Law*, 33-35.

verlassen – gesetzt den Fall, sie hinterließen keine Schulden und konnten zwei Drittel ihrer Landwirtschaft auszahlen, bevor sie gingen.

Die Struktur der Freien ist eine Hierarchie, nicht unähnlich dem bekannten mittelalterlichen Feudalsystem. Das Oberhaupt der weltlichen Macht bildet der „rí“, der König. Allgemein wird angenommen, dass das frühmittelalterliche Irland ungefähr 100-150 Königreiche gezählt hat; ein frühmittelalterlicher irischer König, ein „rí túaithe“, König eines Stammes, ist also nicht vergleichbar mit unserem späteren Begriff von einem König. Ein Rí Túaithe hatte überschaubar viel Land, für das er verantwortlich war, und kannte wohl somit auch einen Großteil seiner Stammesleute. In die Verantwortung des Königs, der von den weltlichen Personen den höchsten Ehrenpreis hat, fällt vor allem die militärische Verteidigung des Landes; der irische König wirkt nicht gesetzgebend, denn das Gesetz existiert unabhängig von ihm – und auch der König ist daran gebunden. Auch die Einhaltung der Gesetze fällt nach Richter nicht in seinen Aufgabenbereich, da es dafür eigene Rechtsgelehrte und Richter gibt, die so genannten „brithems“. In den irischen mittelalterlichen Geschichten hat der König immer eine betont kriegerische Haltung – tapfer kämpft er gegen jegliche Feinde, auch wenn die Untertanen um sein Leben fürchten – darin spiegelt sich wohl die primäre Funktion des irischen Königs wieder, der vor allem sein Land und seine Leute gegen äußere Feinde schützen sollte. Alle potentiellen Thronerben werden „rígdomna“ („der mit dem Zeug zum König“²³⁸) genannt (das wären männliche Mitglieder der königlichen Sippe), der Thronfolger „tánaise“ (von „der Erwartete“²³⁹).

Unter dem König stehen die Adligen, die zur Schicht der „nemed“, pl. „nemid“, gehören;²⁴⁰ „nemed“ bedeutet so viel wie „heilig“ und umfasst den König, die Adligen, die Geistlichen und die Gelehrten des Landes. „Nemid“ haben in rechtlichen Belangen einen Sonderstatus; so kann zum Beispiel ihr Besitz nicht einfach beschlagnahmt werden wie bei anderen Personen – Kelly erwähnt, wie Kläger Zuflucht dazu nehmen, gegen den Angehörigen der „nemed“-Kaste zu fasten, um ihn so zur Gerechtigkeit zu zwingen.²⁴¹ Auch Richter erwähnt die Option des „Protestfastens“, um Könige zur Einhaltung des Rechts zu zwingen.²⁴²

²³⁸ Nach *Richter*, Irland, 30.

²³⁹ Nach *Richter*, Irland, 30.

²⁴⁰ Zur Bedeutung von „nemed“ und ihrer sozialen Stellung siehe: *Kelly*, Law, 9, 10.

²⁴¹ Hierzu *Kelly*, Law, 182, 183.

²⁴² *Richter*, Irland, 28.

Adelige sind Klienten des Königs, sie stellen ihm Geiseln und zahlen Steuern.²⁴³

In derselben Art haben Adelige selbst Klienten, die Freie sind.

Klienten sind Personen, die von ihrem Herrn eine Art Darlehen bekommen (das kann bewegliches Gut so wie Vieh oder auch Land sein), das sie „bearbeiten“²⁴⁴; jährlich wird eine Art Steuer an den Herrn bezahlt. Klienteltum ist ein Vertrag, der jederzeit wieder gelöst werden kann – alle Beteiligten sind dabei Freie. Das frühe irische Recht unterscheidet nach Kelly zwischen „baseclients“ und „free clients“.

„Baseclients“ sind zu verschiedenen Dienstleistungen verpflichtet (so wie eine gewisse Zeit Feldarbeit im Jahr auf den Feldern des Herrn, quasi das, was uns als „Fronddienst“ bekannt ist, oder auch militärische Dienste im Falle eines Krieges!) und zahlen ihre Abgaben.

„Free clients“ sind wohl häufiger Adelige untereinander (auch von Adelligen gibt es verschiedene Ränge) oder Adelige sind freie Klienten zum König. Der freie Klient besitzt größere Freiheiten. Diese Form des Klienteltums ist daher natürlich das prestigeträchtigere Arrangement.

Normale Freie sind meistens Bauern; auch hier unterscheidet das irische Recht mehrere Ränge, je nach Landbesitz.²⁴⁵ Grundlegend wird eine Familie als Sippeinheit wahrgenommen, als „derbfine“ („true kin“). Ihr Oberhaupt hat Verantwortung und Einfluss auf die ganze Sippe. Gemeinsam besitzt die Sippe Land, das das Oberhaupt verwaltet. Die Sippe kann für Verbrechen einzelner Familienmitglieder zur Verantwortung gezogen werden, hat aber auch gleichzeitig das Anrecht auf Entschädigungszahlungen, die ein Mitglied betreffen.

Handwerker gehören zu den Freien, ihr Status ist in manchen Fällen hochgeachtet, so schreibt man im Besonderen den Schmieden magische Kräfte zu.²⁴⁶

Poeten und Geistliche/Druiden haben einen besonderen Rang; ein Bischof hat den Ehrenpreis eines *Rí Túaithe* und der mächtigste unter den Poeten ebenso.²⁴⁷

In der frühmittelalterlich irischen Gesellschaft gibt es allerdings auch eine nicht zu unterschätzende Anzahl von freien Personen, die keine volle Eigenverantwortung besitzen: das wären zunächst einmal die Frauen – und erwachsene Söhne, deren Vater noch lebt. In beiden

²⁴³ Hierzu wieder *Richter*, Irland, 28.

²⁴⁴ Zu Klientelverhältnissen hier: *Kelly*, Law, 29-33.

²⁴⁵ Siehe hierzu und zu Folgendem *Kelly*, Law, 12-14.

²⁴⁶ *Kelly*, Law, 62, 63.

²⁴⁷ Hierzu und zu Folgendem: *Richter*, Irland, 31, 32.

Fällen haben diese Personen nur einen Bruchteil vom Ehrenpreis des Vormundes und sind nur eingeschränkt rechtsfähig.

Da es im frühen Irland so viele Königreiche gab, kam es natürlich auch zu einer Unterscheidung von Königsrängen:²⁴⁸ Die Rechtstexte kennen einen „ruiri“, einen „König von Königen“²⁴⁹, der als Klienten wohl mehrere „rí túaithe“ hatte, und einen „rí riureg“, einen „König über hohe Adelige“, der wiederum in einem Klientelverhältnis zu verschiedenen „ruiri“ stand. Der Rang des „ard rí“, des Hochkönigs, dürfte in der historischen Realität kaum ausgefüllt worden sein.

5.2 Barden und ihre soziale Sonderstellung

Nach dem frühirischen Recht hat der Poet einen Sonderstatus – er wird unter der Bezeichnung „fili“²⁵⁰ als Zugehöriger zum „nemed“, zum Adelsstand, anerkannt.²⁵¹ Im Unterschied zu anderen Mitgliedern des Túath ist es dem Poeten möglich, außerhalb seines Heimatlandes umher zu reisen – im Gegensatz zu anderen Freien besitzt er auch außerhalb seines Heimatstammes Rechte, was natürlich die Mobilität der Filid beträchtlich erhöht. Nach den frühmittelalterlichen Rechtstexten gibt es verschiedene Stufen von Filid und Barden; nach dem Uraicecht Becc²⁵² gibt es sieben Grade von Filid, nach dem Bretha Nemed déidenach²⁵³ sechzehn Abstufungen von „baird“. Normalerweise bezeichnet das Wort „ollam“ die höchste Stufe der Filid, sein Ehrenpreis kommt dem eines Königs eines Stammes gleich. Die niedrigste Stufe wäre die des „fochloc“.

Grundlegend wird im irischen Recht auch zwischen „fili“ und „bard“ unterschieden; wo die Unterschiede genau liegen, bleibt jedoch unklar. Nach Kelly dürften die Filid einen höheren Status gehabt haben als die Barden; die Filid gelten als die Professionalisten, die Barden als die begabten Amateure.

Die Aufgabe eines Fili liegt im Bereich der Wissensbewahrung: Geschichte, Genealogie, Ortsnamenkunde und Legendenkunde sind die Wirkungsbereiche der gelehrten Filid. Von besonderer Bedeutung ist jedoch ihre quasi-mystische Fähigkeit, das Enech, also die Ehre einer

²⁴⁸ Zu den verschiedenen Königsrängen: *Richter*, Irland, 29, 30.

²⁴⁹ *Richter*, Irland, 30.

²⁵⁰ „Fili“, pl. „filid“, wurde in lateinischen Texten mit „poeta“ übersetzt; siehe hierzu: *Kelly*, Law, 43.

²⁵¹ Siehe hierzu und zu Folgendem: *Kelly*, Law, 43-49.

²⁵² Nach Kelly zu übersetzen mit „small primer“: *Kelly*, Law, 267.

²⁵³ Nach Kelly bedeutet dies: „The last judgement of privileged persons“, vgl. *Kelly*, Law, 268.

Person, mit ihrer Kunst zu beeinflussen. Doch davon wird später noch ausführlicher zu berichten sein.

Die Rechtstexte spiegeln sehr eindrucksvoll wider, wie wichtig der Status eines Fili war, eben weil es ihm möglich war, Preislieder zu singen/dichten – und damit das Prestige einer Person zu erhöhen, oder Satiren zu dichten – und damit das Ansehen einer Person zu schmälern. Natürlich steht dieser Glaube in einem engen Zusammenhang mit dem Ehrempfinden, das das ganze System des frühirischen Rechts als einer der wichtigsten Faktoren durchdringt. Die Filid hatten einen direkten Einfluss auf die Ehre einer Person, indem sie durch ihre Lieder und Geschichten das Ansehen eines Menschen schmälern oder vergrößern konnten – der Respekt und die Furcht vor Filid, die einem in den literarischen Texten häufig begegnen, wird hierdurch deutlich besser verständlich.

Natürlich befassen sich die Rechtstexte auch mit dem Missbrauch dieser quasi-mystischen Fähigkeiten²⁵⁴. Nach dem frühmittelalterlich irischen Recht können Poeten mithilfe ihrer Kunst sogar Menschen (und Tiere) zu Tode bringen; ihr Gesang kann wirken wie ein Fluch. Aus diesem Grund kennt das irische Recht Strafen für unrechtmäßige Satire – der Poet muss in solchen Fällen den Ehrenpreis der geschädigten Person zahlen.²⁵⁵ Noch öfter aber verliert der Fili durch solche kriminellen Satiren seinen Status und somit seine rechtlichen Ansprüche (zum Beispiel auf die Eskorte, die ihm zusteht, oder die Krankenbehandlung, die seiner Position eigentlich entspräche).

Die Kirche wettet im Besonderen gegen den Missbrauch der Macht der Filid: In einer religiösen Schrift des Lebor na hUidre (Book of the Dun Cow), dem Fís Adomnán, werden ungerechte Satiriker dazu verdammt, gemeinsam mit Häretikern und Zauberern in der Hölle zu schmoren.²⁵⁶

²⁵⁴ Persönlich sehe ich diese Fähigkeit viel weniger als eine magische, als vielmehr eine soziale-psychologische: Wo das öffentliche Ansehen eine derartige Bedeutung bekommt, dass der Begriff der Ehre sogar rechtliche Dimensionen hat, da erlangt „üble Nachrede“ (wie wir das heute vielleicht ausdrücken würden) eine eigene Wichtigkeit und Dynamik, der sich kein Teilnehmer an der sozialen Interaktion entziehen kann, wenn er im Spiel bleiben möchte. Ich sehe diese Fähigkeit als Teil der genannten „Spielregeln der Gesellschaft“ in Althoffs Sinn.

²⁵⁵ Zu unrechtmäßiger Satire: *Kelly, Law*, 49-51.

²⁵⁶ Zu finden im Lebor na hUidre, 2191 nach *Kelly, Law*, 50.

5.3 Die Unversehrtheit des Königs

Bart Jaski widmet sich in seiner Untersuchung „Early Irish Kingship and Succession“ im Besonderen der Figur und der Position des Königs im irischen Kontext.²⁵⁷ Unter anderem stellt er fest, dass ein irischer König im Idealfall frei von jeglichem Makel sein sollte.

Um seine Herrschaft fortführen zu können, muss ein König in jeder Hinsicht dem Ideal entsprechen und darf keine Fehler, Mängel oder (körperliche) Makel aufweisen. Wird dem König eine permanente Verkrüppelung zugefügt, muss er theoretisch auf die Königsherrschaft verzichten.

Ernst H. Kantorowicz' Werk „The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology“²⁵⁸ könnte zu dieser Thematik eine interessante Perspektive bieten. Kantorowicz stellt fest, dass der mittelalterliche König immer zwei Körper besaß: Einen irdischen, stofflichen, der gleichzeitig auch seine politische Präsenz in dieser irdischen Welt ist. Andererseits besitzt er auch eine weitere körperliche Dimension – eine Art spirituellen Körper, der die besondere Stellung des Königs als Mediator zwischen irdischer und spiritueller Welt symbolisiert. Der „zweite Körper“ ist es, der den König von allen anderen unterscheidet – er symbolisiert seine Nähe zu Gott und damit seine einzigartige Position innerhalb der menschlichen Gesellschaft. Kantorowicz untersucht hier, ob diese „Verdopplung“ der königlichen Präsenz seine Wurzeln im antiken Sakralkönigtum hat – und gelangt zu der Ansicht, dass gewisse Merkmale der mittelalterlichen „Zweikörperschaft“ sich in der Tat bis in die Antike zurückverfolgen lassen.

Diese „zwei Körper des Königs“ finden in der frühirischen Prämisse, ein König müsse körperlich unversehrt sein, eine interessante Parallele: Hier wird damit der König auch der „normalen“ menschlichen Gesellschaft enthoben, indem man von ihm größtmögliche Perfektion verlangt – der König wird somit wieder zu einem übermenschlichen Wesen, das sich durch seine Perfektion über den Rest der Menschheit wie selbstverständlich erhebt.

Dass jedoch die Realität im irischen Bereich von diesem Ideal der Unversehrtheit einigermaßen entfernt gewesen sein dürfte, zeigt Jaski, indem er einige Beispiele für Könige anführt (aus der Literatur ebenso wie aus irischen Annalen), die trotz ihrer Makel die Königsherrschaft

²⁵⁷ Zu „makellosen“ Königen: Bart Jaski, *Early Irish Kingship and Succession* (Dublin/Portland 2000), 82, 83.

²⁵⁸ Zu dieser „Zweikörperlichkeit“ des Königs und deren Ursprung siehe zusammenfassend: Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology* (Princeton/New Jersey 1957), 496-506.

behielten.²⁵⁹ Laut *Jaski* war der König in solchen Fällen von dem Ratsschluss der anderen Mächtigen des Königreiches abhängig, ob er seine Position behalten durfte oder nicht.

Ein schönes literarisches Beispiel für diese Problematik bietet das *Cath Maige Tuired*: Im Kampf gegen die *Fomoiré*²⁶⁰ wird dem König der *Túatha Dé Danann* *Núadu* die Hand abgeschlagen. Obwohl sein Schmied ihm eine künstliche Hand aus Silber fertigt, überlässt er bereitwillig dem Alleskönner *Lugh* bei dessen Ankunft die Königsherrschaft – und *Lugh* ist es schließlich, der die *Túatha Dé Danann* in den nächsten Kampf führt.

In derselben Erzählung wird *Bres*, der vor *Núadu* König über die *Túatha Dé Danann* war, die Königsherrschaft aberkannt, weil ein Poet, ein Satiriker, ihn öffentlich der schlechten Herrschaft bezichtigt – *Bres* war ein geiziger, nachlässiger König gewesen.

5.4 Die Gerechtigkeit des Königs

In den frühmittelalterlichen irischen Rechtstexten nimmt *eine* Fähigkeit des Königs eine besondere Stellung ein:²⁶¹ Seine Fähigkeit, ein gerechtes Urteil zu fällen. Ist der König dazu nicht in der Lage, sind seine Urteile falsch, leidet das ganze Land darunter – und zwar in einer sehr direkten Art und Weise.

Die Folgen für solche Fehlurteile sind schlechte Ernten, krankes Vieh, unfruchtbare Frauen, verlorene Schlachten – das ganze Land wehrt sich quasi gegen die Ungerechtigkeit des Königs. Ist der König jedoch bedacht und gerecht und weise in seinem Urteil, so profitieren das Land, das Vieh, das Wetter und die Menschen – seine Herrschaft wird eine fruchtbare und friedensvolle sein.

Ein Fehlurteil zu fällen, gehört zu den drei schlimmsten Dingen, die ein König tun kann, zusammen mit Erpressung und der Ermordung eines Familienangehörigen. Alle diese Dinge führen laut Rechtstexten früher oder später zu einer Absetzung des Königs.

Hier wird ganz klar, dass von einem König ein integeres Verhalten erwartet wird – im Idealfall ist er natürlich ein weiser, gerechter Herrscher. Eigentlich sehen die Rechtstexte auch vor, dass ein König seinen Ehrenpreis und damit auch seinen Status verlieren kann, wenn er sich von den

²⁵⁹ Hierzu und zu Folgendem: *Jaski*, Kingship, 86, 87.

²⁶⁰ Die *Fomoiré* sind das andere sagenhafte Volk, das Irland besiedelt – und gegen das die *Túatha Dé Danann* im *Cath Maige Tuired* auch Krieg führen.

²⁶¹ Siehe hierzu und zu Folgendem: *Kelly*, Law, 18, 19.

Idealvorgaben zu weit entfernt. Das irische mittelalterliche Königtum ist also keineswegs als Gottesgnadentum gedacht – jeder König sollte sich seinem Túath als guter Herrscher erweisen.

5.5 Formen der Ehe

Das frühmittelalterliche irische Recht kennt im Gesamten neun Formen der sexuellen Zusammenkunft; nicht alle davon sind in unserem heutigen Sinn als Ehe zu verstehen, vielmehr versucht der Rechtstext alle möglichen Formen der sexuellen Begegnung aufzuzählen und zu regeln.

Grundlegend gilt dabei, dass Polygamie, also eigentlich Polygynie, erlaubt ist, das heißt, ein Mann kann mehrere Ehefrauen und Konkubinen haben. Söhne aller Verbindungen haben einen Anspruch auf ihr Erbe; ihre Mütter jedoch einen unterschiedlichen Status.

Es gibt drei hochoffizielle Formen der Ehe; in der ersten bringen beide Partner, Mann und Frau, gleich viel Besitz mit in die Ehe. In der zweiten bringt der Mann mehr Besitz in die Ehe ein und in der dritten die Frau. Daraus ergeben sich auch die Rechte, die die Partner innerhalb der Ehe und im Bezug auf ihre Kinder haben.

Die vierte Form bezeichnet quasi eine lose Beziehung, bei der der Mann die Frau bei ihrer Familie mit deren Zustimmung besuchen kommt. In der fünften Form folgt die Frau dem Mann ohne die Zustimmung ihrer Verwandten und in der sechsten wird sie von ihrem Liebhaber in aller Heimlichkeit besucht – natürlich auch ohne den Segen der Familie.

Die achte Form der sexuellen Verbindung ist die Vergewaltigung – die irischen Rechtstexte sehen für diesen Fall entsprechende Strafen vor; doch auch hier muss das Schicksal des potentiell entstehenden Nachwuchses geklärt und geregelt werden. Der Vergewaltiger ist in diesem Fall verpflichtet, für das Kind zu sorgen!

Die neunte Form befasst sich mit der sexuellen Vereinigung zwischen zwei unmündigen Personen: Wer auch immer als verantwortlicher Vormund nicht verhindert, dass zwei unmündige Personen ein Kind zeugen, ist dazu verpflichtet, für den so entstandenen Nachwuchs zu sorgen.

5.6 Ehrenpreis

Fergus Kelly erklärt in seinem Werk „A Guide to Early Irish Law“ die Bedeutung des Ehrenpreises.²⁶² In den irischen, mittelalterlichen Rechtstexten ist vorgesehen, dass ein Rechtsbrecher jeder Art (sei es nun Dieb, Betrüger, Mörder oder Vergewaltiger, etc.) für seine

²⁶² Siehe hierzu: *Kelly, Law*, 7-10.

Tat eine Kompensationszahlung zu leisten hat, die je nach Schweregrad des Verbrechens und je nach *Status der geschädigten Person*, also nach seinem Ehrenpreis, variiert. Dasselbe Verbrechen, begangen an einem Bauern, kostet den Verbrecher nicht dieselbe Summe als wenn es an einem Adligen oder gar einem König verübt wird. Die Ehre des Geschädigten bestimmt die Höhe der Kompensationszahlung (abgesehen von der Schwere des Verbrechens). So kann es also passieren, dass die Beleidigung eines Bauern ein leistbares „Vergnügen“ bleibt, dieselbe Beleidigung eines Königs jedoch den finanziellen Ruin bedeuten kann. Die Rechtstexte legen auch fest, welche Person welchen Ehrenpreis (*lóg n-enech* bedeutet eigentlich „Preis des Gesichtes“) hat, vom König bis zum Unfreien. Nach diesen Listen sollte, nach den Rechtstexten, im Ideal die Kompensationszahlung berechnet werden.

Der Ehrenpreis einer Person ist also abhängig von deren sozialem Status. Je mehr Verantwortung eine Person trägt, desto höher ist ihr Ehrenpreis. Den höchsten Ehrenpreis haben der König²⁶³, der oberste Dichter (Ollam)²⁶⁴ und der Bischof oder ein Abt²⁶⁵. Tatsächlich wird dieser Ehrenpreis dann in real-materielle Werte umgewandelt – und meistens in „cumal“²⁶⁶ berechnet.²⁶⁷ So beträgt der Ehrenpreis eines Provinzkönigs zum Beispiel 14 cumal – das wären 42 Milchkühe.

5.7 Das „Geis“

Bernhard Maier definiert „Geis“ als ein Ver- oder Gebot, das häufig an Ämter (so wie das Königtum) gebunden ist und dem Träger eine gewisse Verhaltensweise aufoktroziert.²⁶⁸ Das Ignorieren eines Geis kann verheerende Folgen haben; in den meisten Fällen führt die Missachtung eines Geis zum Tod des Königs oder Helden.

Tom Sjöblom widmet der Thematik eine ganze Untersuchung „Early Irish Taboos“ und in dieser gibt er dem Thema unter anderem eine interessante Dimension:²⁶⁹ Tabus werden normalerweise

²⁶³ Kelly, Law, 17, 18.

²⁶⁴ Kelly, Law, 46.

²⁶⁵ Kelly, Law, 41.

²⁶⁶ Kelly, Law, 112, 113. „Cumal“ bedeutet „weibliche Sklavin“; Kelly weist darauf hin, dass vor dem 7. Jahrhundert womöglich tatsächlich weibliche Sklavinnen als Zahlungsmittel gebraucht wurden; danach jedoch scheint der Begriff „cumal“ in den Rechtstexten nur mehr als Zahlungseinheit auf, die normalerweise dann als eine gewisse Anzahl von Milchkühen verstanden wird.

²⁶⁷ Kelly, Law, 8.

²⁶⁸ Siehe hierzu: Maier, Lexikon, S. 139, Sp. 1 und 2.

²⁶⁹ Siehe hierzu und zu Folgendem: Sjöblom, Taboos, 108-110.

nur Mitgliedern der „*nemed*“, der Adeligenschicht, auferlegt, also Personen, die eine besondere Position innehaben:

Taboos are most often given to culturally important individuals and entities, because these are the ones situated in critical positions in the communicative network of early Irish tradition for the maintenance of the system as a whole.²⁷⁰

Dem entsprechend wurden ihnen Tabus auferlegt, quasi als einzige Möglichkeit, ihre Handlungen zu beeinflussen, trotz ihres übermächtigen Status:

The focus on taboos for *nemid*, therefore, explains why kings receive taboos from druids, or from the community, since their double role as both personifications and leaders of their tribe creates situations of social communication in which the community must somehow be allowed to control and constrain the acts of its king, although nobody exceeds his status in the social hierarchy.²⁷¹

In dieser Funktion sieht Sjöblom auch den Grund, warum in Geschichten häufig Frauen Tabus aussprechen, quasi um ihre sozial und rechtlich schwächere Position auszugleichen.

Grundlegend gilt, dass Gessa für den Betroffenen (Helden oder König) bindend sind – ein Ausweichen endet nur in einer Katastrophe.

5.8 Anderswelt

Bernhard Maier hat den Begriff „Anderswelt“ in sein „Lexikon der keltischen Religion und Kultur“ aufgenommen.²⁷² Als Lehnwort des englischen Ausdrucks „Otherworld“ bezeichnet der Begriff „Anderswelt“ vor allem in populärer Literatur den Wohnort der Elfen und Feen. Irische Ausdrücke aus dem christlich-geistlichen Bereich (irisch: *cenntar*=Diesseits, irisch: *alltar*=Jenseits) deuten auf ein Bewusstsein für eine andere, nicht sichtbare Welt hin. Die irische Geisterwelt wird mit einem eigenen Namen bedacht; sie wird „*síd*“ genannt, im Walisischen „*Annwfn*“.

5.9 Die Túatha Dé Danann

Die Túatha Dé Danann sind ein mythisches Volk, das in grauer Vorzeit Irland besiedelte; sie sind das vierte Einwanderervolk und verbrennen nach ihrer Ankunft gleich ihre Schiffe – sie sind gekommen, um zu bleiben.

²⁷⁰ Sjöblom, Taboos, 109.

²⁷¹ Sjöblom, Taboos, 109.

²⁷² Maier, Lexikon, 20, Sp.1.

Viele Personen der Túatha Dé Danann werden als mythische Gestalten und Götter wahrgenommen.²⁷³

Helmut Birkhan übersetzt Túatha Dé Danann mit „die Stämme der Göttin Danann“²⁷⁴, wobei er als Nominativ des Namens „Danu“ nennt. Über die Göttin ist laut Birkhan wenig Spezifisches bekannt; sie taucht vor allem in dieser Stammesbezeichnung namensgebend auf. Birkhan vermutet in ihr eine Muttergottheit, die manches Mal mit der Göttin Brigit (ebenfalls einer Muttergottheit) in Zusammenhang gebracht wird.

5.10 Der Heldenbissen

Mit dem Heldenbissen, so Helmut Birkhan, ist eigentlich:²⁷⁵

das größte und beste (das heißt wohl: das fetteste) Stück des gekochten oder gebratenen (Schweine-)Fleisches gemeint, sowie das Vorrecht des Anschnittes.²⁷⁶

Birkhan führt diesen Brauch, den Heldenbissen zu verteilen, bereits auf die Laténezeit zurück: er zitiert die antiken Schriftsteller Poseidonius bei Athenaios und Diodoros Siculus, die beide von einem keltischen Brauch berichten, den tapfersten Kriegern das beste Stück Fleisch zu schenken. Die antiken Schriftsteller vergleichen diesen Brauch mit dem homerischer Helden, die einander ebenfalls mit Heldenbissen ehrten.

Birkhan sieht diesen Brauch in archäologischen Funden bestätigt; in vielen Fürstengräbern finden sich Grabbeigaben in Form von Nahrung – Schweine- oder Gänsefleisch.

Der Zweck solcher Heldenbissen liegt also in der Ehrung des Tapfersten, des Helden – und schon die antiken Autoren berichten, wie häufig die Kelten über seine Verteilung in Streit geraten. Genau diese Situation findet sich nun in der Erzählung Fled Bricend wieder, als die drei großen Helden des Ulster-Königshofes sich über den Heldenbissen und andere Vorrechte in die Haare geraten.

²⁷³ Hierzu und zu Folgendem: Helmut *Birkhan*, *Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur* (Wien 31999), 499.

²⁷⁴ *Birkhan*, *Kelten*, 499.

²⁷⁵ Siehe zum Begriff „Heldenbissen“: *Birkhan*, *Kelten*, 961-964.

²⁷⁶ *Birkhan*, *Kelten*, 961, 962.

5.11 Der „Bachlach“

Der Bachlach erscheint in der Geschichte vom „Fest des Bricriu“ als mysteriöse, riesenhafte Gestalt, die den ganzen Hof mit seinen Champions herausfordert, jeweils ihren Mut unter Beweis zu stellen. Mit einer riesigen Axt bewaffnet fordert er die mutigen Helden auf, ihm doch den Kopf abzuschlagen. Er droht jedoch gleichzeitig, am nächsten Tag wiederzukehren – und diesen Dienst vice versa zu erweisen. Kaum einer der großen Helden traut sich unter der Prämisse, den eigenen Nacken für solche Mutproben zur Verfügung zu stellen – bis Cuchulainn auf den Plan tritt. Er erweist sich natürlich einmal mehr als der größte Held von allen, indem er die Herausforderung annimmt – und dem Bachlach den Kopf abschlägt. Dieser wirkt davon gänzlich unberührt, hebt seinen Kopf vom Boden auf und verschwindet. Natürlich kehrt er am nächsten Abend wieder – der Kopf scheint wieder angewachsen; und er wirkt motiviert, nun seinerseits Cuchulainn um einen Kopf kürzer zu machen. Cuchulainn stellt sich tapfer seinem Schicksal – und sein Mut zahlt sich aus: Kurz bevor die Axt seinen Nacken berührt, stoppt der Bachlach ab. Er erklärt die Mutprobe als bestanden und lobt Cuchulainn für seine Unerschrockenheit. Ende gut, alles gut.

Was der Bachlach eigentlich ist, ob Monster oder Feenwesen, bleibt im Detail unklar. Es gibt allerdings eine Parallele zum Bachlach in der mittelenglischen Literatur, die exakt dieselbe Funktion erfüllt; nur heißt sie dort: der Grüne Ritter.²⁷⁷

Ähnlich wie der Bachlach taucht er zum Weihnachtsabend in der Halle des König Artus auf und fordert mit seiner Axt die anwesenden Ritter zur Mutprobe. Gawain erklärt sich bereit und schlägt dem Grünen Ritter den Kopf ab. Auch dieser scheint keine akuten Orientierungsprobleme zu zeigen und verschwindet recht selbstständig samt Kopf, um ein Jahr später wiederzukehren, wie er dem versammelten Hof verspricht. Natürlich stellt sich auch der integere Gawain seiner „Schuld“, nachdem er viele Abenteuer in dem verbleibenden Jahr erlebt hat: Doch ganz wie in der Geschichte vom Bachlach kommt es nicht wirklich dazu, dass Gawain enthauptet wird: Der Grüne Ritter stellt sich als exzentrischer Mann heraus, der Gawains Tugendhaftigkeit auf dem Prüfstand sehen wollte.

Beim Bachlach scheint es sich also grundlegend um ein Wesen zu handeln, das durch seine Forderungen dabei hilft, die Heldenhaftigkeit und den Mut des Hauptcharakters unter Beweis zu stellen.

²⁷⁷ Zum „Grünen Ritter“ siehe: Sir Gawain and the Green Knight. In: William Stanley *Mervin* (Hg.), *Sir Gawain and the Green Knight. A New Verse Translation (Modern and Middle English Paralell-Text Edition, Tarsset 2003)*.

Die genaue Natur des mysteriösen Fremden bleibt dabei ungeklärt.

5.12 Ziehkindschaft

In der frühmittelalterlichen irischen Gesellschaft war es üblich, Kinder ab einem gewissen Alter in Ziehkindschaft zu geben.²⁷⁸ Oft wurden Kinder (sowohl Knaben als auch Mädchen) schon im Kleinkindalter vom Hof der leiblichen Eltern fortgeschickt, um bei Zieheltern erzogen zu werden. Dabei unterscheiden die irischen mittelalterlichen Rechtstexte zwei Arten von Ziehkindschaft: die bezahlte und die unbezahlte aus Zuneigung. Im Falle der bezahlten Ziehkindschaft entrichtet der Vater an den Ziehvater eine gesetzlich festgelegte Summe, die vorgesehenermaßen für die Erziehung des Kindes aufgewendet werden soll. Dabei bezahlt ein König selbstverständlich deutlich mehr für die Erziehung seiner Kinder als ein Bauer oder Handwerker. Der Vorteil einer solchen Ziehkindschaft ist natürlich, dass das Kind seinen Horizont erweitert und beispielsweise in Handwerkerkreisen andere Techniken erlernen kann als die der eigenen Familie. In adeligen Kreisen konnten auf diese Art soziale Beziehungen gepflegt und Verbindungen geknüpft werden, die oftmals ein Leben lang anhielten. Fergus Kelly bemerkt, dass die altirischen Worte für die intime Form von Mutter und Vater (so wie im Deutschen „Mama“ und „Papa“) im Altirischen normalerweise nicht auf die leiblichen Eltern referieren, sondern im Bezug auf die Zieheltern benutzt werden – was ihn dazu veranlasst, die Ziehkindschaft in der frühmittelalterlichen irischen Gesellschaft als sehr wichtig und präsent einzustufen.²⁷⁹

Die Erziehung der Kinder variiert je nach ihrer Herkunft; soll ein Bauernsohn lernen, für Schafe, Rinder und Schweine zu sorgen und das Feld zu bestellen, so ist es für den adeligen Knaben passend, Schwimmen, Reiten, Brettspiele und Bogenschießen zu lernen. Adelige Mädchen lernen Nähen und Sticken, während bäuerliche Mädchen sich dem Teig-Kneten und anderen Haushaltstätigkeiten widmen sollten.

Normalerweise endet die Ziehkindschaft, wenn das Kind halbwegs erwachsen ist; also im Alter von 14-17 Jahren. Zum Abschied erhält jedes Ziehkind eine Art Abschiedsgeschenk von seinen Zieheltern.

²⁷⁸ Siehe zu Ziehkindschaft: *Kelly*, Law, 86-90 oder *Richter*, Irland, 25, 26.

²⁷⁹ Siehe hierzu *Kelly*, Law, 87.

6 Exkurs: Die Gabe im mittelalterlich-irischen Recht

Fergus Kelly widmet sich in seinem Grundlagenwerk „A Guide to Early Irish Law“ über das frühmittelalterliche irische Recht in einem Kapitel auch der Thematik der Geschenke und deren Funktion.²⁸⁰

Der irische Begriff für Geschenk lautet „tabart“, pl. „tabarta“; in den Rechtstexten wird diese Bezeichnung am häufigsten gebraucht, obwohl sie sich interessanterweise nicht ausschließlich auf das freiwillige Geschenk bezieht, sondern auch in Belangen anderer Besitztransaktionen benutzt wird.

Das Geschenk zeichnet sich in diesem Zusammenhang dadurch aus, dass es rechtlich keine Auswirkungen haben kann, egal was die ursprüngliche Intention gewesen sein mag – eine Gegenleistung ist also nicht einklagbar!

Fergus Kelly sieht die Funktion von Geschenken anhand der irischen Rechtstexte des Mittelalters eindeutig als eine bindende:

The exchange of gifts between two persons or groups forms a social bond with mutual obligations.²⁸¹

Die Funktion eines Geschenkes kann nun Freundschaft, politische Einflussnahme oder Prestigeförderung sein; da die Geschenktransaktion jedoch rechtlich nicht einklagbar ist, bleibt die Angelegenheit in den Texten relativ selten behandelt.

Deutlich machen die Rechtstexte nur, dass gewisse Gaben nicht zurückerstattet werden dürfen; darunter fallen die Geschenke eines Königs oder Bischofs, Gaben an die Kirche und „Bezahlungsgeschenke“ an Poeten, Rechtsgelehrte, Boten oder Handwerker. Im rechtlichen Sinn sind diese Gaben Verträge.

Bei der Vergabe von Geschenken wird Frauen mehr Freiheit zugestanden als in anderen Bereichen: Frauen steht es frei, auch ohne die Zustimmung ihres Ehemannes oder Vormundes ein Geschenk zu vergeben, das ihrem Status entspricht.

²⁸⁰ Kelly, Law, 120-122.

²⁸¹ Kelly, Law, 120.

7 Gaben und ihre verschiedenen Funktionen in der mittelalterlichen irischen Literatur

7.1 Methodische Voraussetzungen

Diese Arbeit hat es sich zur Aufgabe gemacht, ausgesuchte mittelalterliche irische literarische Texte im Hinblick auf die Vorstellungs- und Normenwelt der mittelalterlichen irischen Gesellschaft im Bezug auf den Gabentausch zu untersuchen. Der interdisziplinäre Vergleich steht dabei im Vordergrund: die Literatur wird zur Quelle und soll mit Quellen, die vorrangig als historische Quellen zu bezeichnen sind, verglichen werden. Das Ergebnis wird dann vor dem Hintergrund der wissenschaftlichen Literatur zu modifizieren, verifizieren und auch zu falsifizieren sein.

Hierzu werden zum Vergleich mittelalterliche irische Rechtstexte, Bußbücher, Heiligenviten, ein irischer Fürstenspiegel und schließlich historische Sekundärliteratur herangezogen.

Die Analyse möchte zunächst eine arbiträre Vorkategorisierung vornehmen, die den Rahmen und den Aufbau der Untersuchung strukturieren soll. Die Kategorisierung erfolgt nach der Bestimmung der Funktion, die der Gabentausch in dem jeweiligen inhaltlichen Kontext nach erster Betrachtung hat. Im Folgenden soll geklärt werden, ob diese zugeordnete Funktion näher zu bestimmen und nach intensiverer Betrachtung haltbar ist.

Die Untersuchung versteht sich zum Ersten unter der Prämisse, dass die mittelalterliche Literatur als Quelle zulässig ist, da sie – wie bereits erwähnt - interdiskursive Elemente des mittelalterlichen Lebens integriert, die somit für den Leser oder Zuhörer sinnkonstituierend wirken, also einen referentiellen Kontext schaffen.

Zum Zweiten muss für diese Arbeit festgestellt werden, dass der mittelalterliche Geschenkausch abseits von der Idee der altruistischen Gabe wahrgenommen wird; das Geschenk wird hier vielmehr als Kommunikationsmittel nach Althoff aufgefasst, das seine bindende Wirkung in der Reaktion der Beschenkten offenbart. Auf der Grundlage erwähnter soziologischer Betrachtungsweisen wird dem Geschenk also eine notwendige Funktion zugewiesen, die normalerweise als Verpflichtung oder Bindung wahrgenommen wird.

7.1.1 Hypothesen

Zusammenfassend lässt sich also sagen:

Hypothese 1: Literatur ist als historische Quelle zulässig – dabei muss jedoch beachtet werden, dass sie mitnichten faktische Informationskraft besitzt, sondern dass ihr Nutzen auf einem

komplexeren Niveau liegt: Ihr zulässiger Informationsgehalt bezieht sich auf die gedankliche Normenwelt der mittelalterlichen Gesellschaft, ihre Vorstellungen vom „Soll-Zustand“, auf das Ideal.

Hypothese 2: Geschenke sind nicht leere Gaben, sondern schaffen Verpflichtung und/oder Bindung. Diese Verpflichtung kann materieller Natur sein, sozialer oder womöglich geistlicher. Sie wird hier als „Funktion“ des Geschenkes aufgefasst, dem die folgende Kategorisierung zugrunde liegt.

Hypothese 3: Der Funktionsinhalt des Gabentausches ist nicht immer gleich: Der Geschenkausch kann verschiedene Funktionen erfüllen und somit als Kommunikationsmittel verschiedene Aussagen machen, auf die den Normen entsprechend reagiert werden kann.

7.1.2 Vorgehen

Im Folgenden sollen die verschiedenen Textszenen ihren Funktionen nach zugeordnet und jeweils für sich näher betrachtet werden. Nach einer kurzen Erläuterung des literarischen Kontextes innerhalb der Erzählung sollen Parallelen mit anderen Quellen, die vordergründig als historische Quellen bezeichnet werden, und Informationen aus der Sekundärliteratur - vornehmlich der historischen Disziplin - für die vorliegende Thematik evaluiert werden, um dann zu ergründen, ob und welche Gemeinsamkeiten bestehen. Abschließend sollen nach Betrachtung aller Aspekte die Funktionen des literarischen Gabentausches noch einmal definiert werden, um schließlich daraus vorsichtige Hypothesen im Bezug auf die Normenwelt der irischen mittelalterlichen Gesellschaft abzuleiten. Zusätzlich sollen die Ausgangshypothesen noch einmal auf ihre Haltbarkeit hin überprüft und gegebenenfalls erweitert, reduziert oder verändert werden.

Die vorläufige **Kategorisierung** sieht folgende Einteilung vor:

- Festgeschenke
- Gastgeschenke
- Unterwerfungsgeschenke
- Gaben an die Kirche
- Gaben an die Filid
- Gaben an den Sohn

Die genannte Kategorisierung versteht sich momentan als grobe Einteilung; innerhalb der Kategorien werden feinere Nuancen erkennbar und unterscheidbar sein. Oftmals handelt es sich auch um einen Untersuchungskomplex, dem zwar gewisse Komponenten gemeinsam sind, der jedoch verschiedene Schwerpunkte aufweist.

Ihre Funktion wird innerhalb der eigenen Kapitel genauer auseinandergesetzt.

Vorbemerkung zur zeitlichen und räumlichen Einordnung:

Die dargestellten literarischen Szenen gehen alle auf Manuskripte zurück, deren Sprache von Fachleuten ausnahmslos in die altirische, mittelirische oder mittelkymrische Periode zu datieren ist. Sind die Manuskripte also zeitlich erst deutlich später kompiliert, abgeschrieben und gefunden worden, so deutet die sprachliche Evidenz doch auf eine frühere Verbreitung der genannten Erzählungen hin. Es ist also davon auszugehen, dass die genannten literarischen Texte Aussagekraft als Quelle für das Früh- und Hochmittelalter im Bezug auf die Vorstellungswelt des mittelalterlichen Menschen besitzen.

Angegeben wird im Folgenden neben dem Titel der Erzählung auch der grobe Herkunftsort, das Jahr, in dem die erste schriftliche Überlieferung fassbar ist (so es dazu Informationen gibt), und die sprachliche Periode, der die Sprache der Texte zuzuordnen ist.

7.2 Das Festgeschenk

Im ersten Kapitel der Analyse soll es um Gaben und Geschenke gehen, die im Rahmen einer festlichen Veranstaltung vergeben werden. Ihr Sinn und ihre Funktion sollen im Weiteren näher besprochen werden. Doch zunächst sollen die Textbeispiele in ihrem Erzählzusammenhang vorgestellt werden.

Mabinogion (Wales, 1325, Mittelkymrisch):

Szene 1 Pwyll:

Nachdem der Fürst Pwyll seine Zeit in Arawns Königreich absolviert hat, kehrt er in sein eigenes Königreich zurück. Im Gegenzug hatte der mysteriöse Fürst Arawn in Pwylls Gestalt ein Jahr lang als Herrscher in Pwylls Reich regiert. Scheinbar wurde er gut vertreten; besonders begeistert ist Pwyll schließlich über das, was seine Leute ihm über Arawns Herrschaft berichten; sie loben besonders seine Freigebigkeit:

‘Lord, never have you been so perceptive, nor so kind; never have you distributed your goods more freely, never was your discernment so marked.’²⁸²

²⁸² Mabinogion. 51.

Die Untertanen von Pwyll meinen dies durchaus positiv: Sie sind mit Arawns Herrschaft sehr zufrieden. Seine Großzügigkeit ist für sie offensichtlich beispielhaft für sein integeres und korrektes Verhalten als (stellvertretender) Fürst des Landes.

Auch die herrschenden Damen, Königinnen und Fürstinnen machen sich scheinbar durch ihre Großzügigkeit besonders beliebt beim Volk und den Untertanen:

Szene 3 Branwen:

Zunächst ergeht es Branwen nach ihrer Hochzeit mit dem irischen König Mallolwch gut im Lande ihres Ehemannes; als neue Königin macht sie sich bei jedermann beliebt, indem sie Großzügigkeit beweist:

No gentleman or lady of Ireland who came to visit Branwen left without being given a brooch or ring or treasured royal jewel, and it was a marvellous sight to watch these being carried off: little wonder, then, that Bránwen acquired a great reputation in the course of the year, or that she flourished in honour and with many friends.²⁸³

Auf ganz ähnliche Weise erweist sich auch Rhiannon als freigebige Fürstin bei festlichen Anlässen:

An assembly of the noblest men and women in the land and the kingdom came, and not one of them, man or woman, left Rhiannon without being given a memorable gift, a brooch or a ring or a precious stone.²⁸⁴

Großzügigkeit mag eine Tugend sein, doch manches Mal kann sie den Helden der Geschichte auch in beträchtliche Schwierigkeiten bringen, so zum Beispiel auch den Fürsten Pwyll, als er die schöne Rhiannon für sich gewonnen zu haben glaubt. Ist die Dame ihm auch sichtlich wohlgeneigt, so hat er doch nicht mit einem eifersüchtigen Rivalen gerechnet:

Szene 2 Pwyll:

Der ehemalige Verlobte Rhiannons, Gwawl, ist ein listiger Mann. Mitten in die Hochzeitsfeier von Rhiannon und Pwyll spaziert er hinein und nutzt die Gunst der Stunde, um Pwyll einen Gefallen abzuluchsen:

‘Lord, it is with you my errand lies, for I have come to ask you a favour.’ ‘Whatever you ask, so far as it lies within my power you shall have it.’ ‘Alas, why did you answer him so?’ said Rhiannon; but the youth said, ‘Lady, he has given his answer in the presence of these nobles.’ ‘Friend,’ asked Pwyll, ‘what is your request?’ ‘The woman I love best you are to

²⁸³ Mabinogion. 73.

²⁸⁴ Mabinogion. 59.

sleep with tonight. It is to ask for her, and for the preparations and the feast, that I have come.²⁸⁵

Pwyll ist natürlich entsetzt – diese Forderung hat er kaum erwartet. Rhiannon (die sehr verärgert reagiert) hat jedoch schnell einen Plan parat – sie möchte Gwawl mithilfe eines magischen Beutels, der niemals ganz gefüllt werden kann, mit seinen eigenen Waffen schlagen. Offiziell stimmt Pwyll also zu und Rhiannon verspricht, in einem Jahr Gwawl zu ehelichen. Ein Jahr später wiederholt sich die Szene mit getauschten Rollen; verkleidet als armer Mann kommt Pwyll mit dem magischen Beutel zur Hochzeitsfeier und auch Gwawl kann sich seiner Bitte nicht entziehen:

‘Your request is welcome, and if it is reasonable I will gladly grant it.’ ‘It is reasonable, lord, for I ask only to ward off hunger. This is my request: the filling of the little bag you see here with food.’ ‘A modest request that, and I will gladly grant it. Bring him food.’ A great number of servants rose and began to fill the bag, but however much they put in, it was no fuller than before. ‘Friend, will your bag ever be full?’ asked Gwawl. ‘Between me and God, it will not, unless a nobleman of land and possessions rises and presses the food down into the bag with both feet and says, ’Enough has been put inside.’²⁸⁶

Natürlich überredet Rhiannon Gwawl, diese noble Aufgabe zu übernehmen – was er auch tut und damit sein Schicksal besiegelt. Natürlich springt Pwyll schnell herbei und schließt den Beutel über seinem Kopf und sperrt ihn somit ein. Mit einem Horn ruft er seine Krieger und bald hat er die Situation wieder unter Kontrolle. Fröhlich wird Hochzeit gehalten; doch am nächsten Morgen erinnert Rhiannon ihren Ehemann wieder an seine Pflichten:

The next morning Rhiannon said, ‘Lord, rise now and begin to content the minstrels, and do not refuse anyone who desires a gift.’²⁸⁷

Der Bösewicht ist besiegt, der Held heiratet die schöne Edle – Ende gut, alles gut.

Doch zurück zum Ausgangspunkt. Gerade die Geschichte von Rhiannon und Pwyll zeigt deutlich, welcher unsichtbarer Zwang in der unschuldigen, großzügigen Vergabe von Festgeschenken liegt. Denn ohne diesen Zwang könnte diese Erzählung nicht ablaufen, wie sie es tut – sie verlöre völlig ihren Sinn.

Scheinbar werten die Personen innerhalb der literarischen Erzählung die Großzügigkeit an sich als positive Eigenschaft eines Herrschers und auch die Damen machen sich eindeutig beliebt, indem sie Juwelen an ihre Untertanen verteilen.

²⁸⁵ Mabinogion. 55.

²⁸⁶ Mabinogion. 57.

²⁸⁷ Mabinogion. 59.

Diese positive Wertung der Eigenschaft „Freigebigkeit“ begegnet einem auch außerhalb der walisischen Literatur wieder: im irischen Audacht Morainn.

Beim „Audacht Morainn“ handelt es sich um einen mittelalterlichen Fürstenspiegel; die Ratschläge des alten König Moranns an seinen Sohn. Die Königin, Moranns Frau, musste in einem Krieg fliehen und war schwanger mit Moranns Sohn Feradach. Ihm wurde dieses Testament gesandt, in dem die Eigenschaften eines idealen Königs aufgezählt werden - Großzügigkeit ist eine davon. Besonders betont werden immer wieder die unbedingte Gerechtigkeit eines Königs und seine Wahrheitsliebe. Zugute kommt einem König auch, wenn er es versteht, Leute richtig einzuschätzen, und er jeden seinem Stand gemäß behandelt.

Audacht Morainn („Testament des Morann“, Irland, 1545, Altirisch von um 700):

Szene 1 Morainn:

Dem jungen Prinzen wird besonders zur Großzügigkeit geraten. In kurzen Merksätzen werden die wichtigsten Eigenschaften aufgezählt:

Niggardliness yields to generosity.

[...]

Tell him, let him be (a) merciful, (b) just, (c) impartial, (d) conscientious, (e) firm, (f) generous, (g) hospitable, (h) honourable, (i) stable, (j) beneficent, (k) capable, (l) honest, (m) well-spoken, (n) steady, (o) true-judging.²⁸⁸

Neben den üblichen Ermahnungen, ehrlich und ehrenhaft zu sein, wird hier deutlich gemacht, dass von einem guten Herrscher Großzügigkeit erwartet wird.

Doch welcher zwingende Grund ist es, der es einem Herrscher unmöglich macht, eine Bitte eines Gastes abzuschlagen, sei sie auch noch so missbräuchlich? Warum verschenken die Damen des Hofes beträchtliche Mengen an Gold und Juwelen – scheinbar an andere adelige Herrschaften? Aus rein altruistischer Nächstenliebe?

In dieser Untersuchung wird von der Prämisse ausgegangen, daß jede Gabe irgendeine Art von Gegengabe erfordert – sei dies nun eine materielle Gegengabe oder eine Art Gefallen. Doch was ist hier der Nutzen für den jeweiligen Herrscher? Was haben die Damen also davon, das adelige Volk großzügig zu beschenken? Worin liegt der potentielle Wert für den Fürsten, jedem Gast eine Bitte zu gewähren?

²⁸⁸ Audacht Morainn, 17.

Ich bin geneigt, diese höfische Freigebigkeit im Zusammenhang mit dem irischen **Klientensystem** zu sehen, das einen wichtigen Teil des frühmittelalterlich irischen Rechtssystems ausmacht.

Das Klientensystem besteht, wie bereits erwähnt, darin, dass der Herr (König, Adelige, Lord) ein Darlehen an einen Untergebenen vergibt, an einen Klienten.²⁸⁹ Dieses Darlehen kann sowohl Land im mittelalterlichen Lehens-Sinn sein, als auch Vieh oder andere bewegliche Güter. Der Herr gibt diese Güter, damit der Klient ihm Abgaben und Unterstützung zurückgibt. Diese Unterstützung kann verschiedener Natur sein: Einerseits ist der Klient zur Unterstützung in militärischen Belangen verpflichtet, andererseits auch zur Repräsentation: Reist der Herr zu einer öffentlichen Versammlung, müssen seine Klienten ihn begleiten. Zusätzlich erledigen Klienten Grenzkontrollgänge und kümmern sich in ihrem Bereich für den Herren um marodierende Räuber ebenso wie um wilde Tiere, die ins Menschengebiet eindringen. Sie erfüllen auch eine Wachfunktion an strategisch wichtigen Stützpunkten und erstatten ihrem Herren Bericht.

Ein Klient ist also mehr als ein bloßer Landnehmer, mit dem Darlehen des Herren sind eine Reihe von Verpflichtungen verbunden, die in ihrem vollen Ausmaß die Herrschaft des „Lehensherren“ erst ermöglichen. Nicht umsonst konstituiert sich die rechtliche Position eines „Lords“ (flaith) ja erst aus der Anzahl seiner Klienten – je mehr Klienten ein Herr hat, desto höher ist sein Ehrenpreis und sein sozialer und rechtlicher Status – dabei wird natürlich davon ausgegangen, dass ein König oder Fürst Adelige als Klienten hat, der Hochadelige niedrige Adelige, der niedrige Adelige Großbauern, etc.²⁹⁰ Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang, dass der Herr Gefahr läuft, seinen Ehrenpreis zu verlieren, wenn er seine Verpflichtungen seinem Klienten gegenüber nicht erfüllt.

Das frühmittelalterliche irische Klientensystem ist ein klassisches Beispiel für das Do-ut-des-Prinzip. Der eine gibt, um Dienste und Geld zurückzuerhalten – aber vor allem, um durch die Beschenkten selbst die eigene Herrschaft zu konstituieren. Der andere nimmt und freut sich an den Gaben – doch diese kommen nicht ohne Verpflichtung: Unterstützung im Krieg und bei politischen Versammlungen bedeuten eine Identifikation des Beschenkten mit dem Schenker; der Klient verkauft seine Zustimmung für Land, Vieh und Gold.

Kulturanthropologisch gesehen funktioniert dieser „Kuhhandel“ durchaus auch im Bezug auf das Thema „großzügige“ Geschenke: **Marcel Mauss** stellt ja, wie bereits erwähnt, ganz klar fest, dass

²⁸⁹ Siehe wieder: *Kelly*, Law, 29-33.

²⁹⁰ Siehe hierzu: *Kelly*, Law, 26, 27.

die spontane, selbstlose Gabe sowieso Illusion sei, bei der in Wahrheit immer andere Interessen dahinter stünden, seien dies nun politische, soziale oder wirtschaftliche.²⁹¹ Dennoch unterliegt das ganze Tauschgeschäft einem innewohnenden Zwang, dem sich keiner der Beteiligten entziehen kann, will er am sozialen „Gesellschaftsspiel“ teilnehmen.

Lévi-Strauss könnte helfen, zu klären, worum es eigentlich geht – und das korreliert exakt mit den Grundbedingungen des frühirischen Klientelsystems²⁹², wie es bereits in dieser Untersuchung für das irische Mittelalter besprochen wurde.²⁹³ Die Gabe wird hier zur stimmlichen Kommunikation – sie definiert Beziehungen zwischen Menschen, ihren Status in der Gesellschaft als Ganzes, ihre Position in der Beziehung zueinander und zur sozialen Umwelt. Das frühirische Klientelsystem klärt sehr klar: Wer ist Herr, wer Untergebener, wer hat welche Pflichten und Rechte, wer gilt was wo – in ihm offenbart sich die Struktur der Gesellschaft.

Hier wird also deutlich, dass die Funktion der offiziellen Gabe in Form eines Lehens und die der inoffiziellen Gabe zu festlichen Anlässen, die im Unterschied zum Lehen zunächst so hintergrundlos motiviert wirkt, durchaus ähnliche Ziele haben könnten.

Das frühmittelalterlich irische Klientelsystem sieht vor, dass die Klienten von ihrem Herren beschenkt werden – es liegt also nahe, in der tugendhaften „Großzügigkeit“, die in den literarischen Texten geübt wird, einen Teil des politischen „Quid-pro-quo-Denkens“ zu sehen, der politische Stabilität garantieren soll, indem man die Klienten (also in diesem Fall die Adligen, die ja auch vom Recht vorgesehenermaßen die vorrangigen Klienten eines Königs oder Fürsten sind) „kauft“, sich also mit dem Geschenk ihre (politische) Zustimmung und weitere Loyalität sichert. Vielleicht sind diese Geschenke sogar als Teil des Klientelsystems zu begreifen.

Die angedrohten Sanktionen des Verlustes des eigenen Ehrenpreises könnten auch die sture Beharrlichkeit der diversen Fürsten in der Geschichte von Rhiannon und Pwyll erklären, die sich nicht imstande sehen, die Bitte eines Gastes zu verweigern. Wer die Existenz seiner Ehre bedroht fühlt, bringt sich lieber in abenteuerliche Schwierigkeiten, als den Ehrverlust zu riskieren.

Doch in welcher Beziehung steht nun das frühirische Klientelsystem zu einer walisischen Erzählung – und damit zur mittelalterlich walisischen Gesellschaft?

²⁹¹ *Mauss*, Gabe, 18.

²⁹² Siehe Kapitel 5 Keltische Kultur und Begrifflichkeiten, 5.1 Keltische Sozialstruktur.

²⁹³ *Lévi-Strauss*, Strukturen der Verwandtschaft, 148.

Raimund Karl zeigt in seinem Artikel „Siedlungen und Sozialstruktur im eisenzeitlichen Wales“, wie sich aus dem späteisenzeitlichen (walisischen) Klientelsystem die frühmittelalterlich walisische, feudale Gesellschaftsstruktur entwickelt hat.²⁹⁴

An der Spitze der frühmittelalterlich walisischen Gesellschaft steht der „brenin“, der König.²⁹⁵

Der frühmittelalterliche walisische *brenin* ist ein König, er hat diverse Beamte, adelige Vasallen und eine breite Masse an Leibeigenen bzw. Hörigen und Sklaven, ist der Eigentümer seines Landes, hat ein kleines stehendes (Ritter)-Heer (CHARLES-EDWARDS ET AL. 2000) und unterscheidet sich auch sonst wenig von anderen frühmittelalterlichen (Klein-)Königen.²⁹⁶

Des Königs adelige Vasallen wären nun sogenannte „brëyr“, freie Männer, die einerseits ein Lehen verwalten konnten, andererseits aber auch als Beamte am Hofe des Königs oder als Ritter in seiner Armee tätig waren.²⁹⁷ Dabei wird nicht zwischen adeligen Freien und nicht-adeligen Freien unterschieden, wie das im irischen Recht sehr wohl geschieht!²⁹⁸

Den Hauptteil der bäuerlichen Bevölkerung bildeten die „taeogion“ (Sg. „taeog“), was eigentlich soviel wie „Haushaltsangehöriger“ bedeutet.²⁹⁹ Ihre soziale Position ist mit dem des irischen „fuidir“ vergleichbar; sie waren quasi Halbfreie, die auf dem vom Herren geschenkten Land arbeiteten, Abgaben leisten mussten und zu Dienstleistungen verpflichtet waren. Ihr Status war jedoch von dem eines Sklaven deutlich unterschieden und die Beziehung zwischen Herr und „taeog“ war zudem von einem gegenseitigen Verpflichtungsverhältnis gekennzeichnet.

Hier wird also klar, dass die frühmittelalterlich walisische Sozialstruktur zwar schon deutlich feudalistische Züge aufweist, jedoch gleichzeitig in ihrem Aufbau und ihrer Struktur dem archaischeren Klientelsystem ähnlich ist, das das frühe irische Rechtssystem kennzeichnet. Es ist also anzunehmen, dass der Funktion von Geschenken eine ähnliche Bedeutung beigemessen werden kann, zumal ja auch in feudalistischen Strukturen die Gabe als politisches „Bindemittel“

²⁹⁴ Raimund Karl, Siedlung und Sozialstruktur im eisenzeitlichen Wales. In: David Stifter (Hg.), Keltische Forschungen 1 (Wien 2006), 73-149.

²⁹⁵ Zum „brenin“: Karl, Siedlung, 130.

²⁹⁶ Karl, Siedlung, 130.

²⁹⁷ Zum „brëyr“: Karl, Siedlung, 125.

²⁹⁸ Zur Unterscheidung von adeligen Freien und nicht-adeligen Freien im irischen Rechtssystem siehe: Kelly, Law, 7-10.

²⁹⁹ Zum „taeog“: Karl, Siedlung, 117.

nicht fremd erscheint.³⁰⁰ Bumke bestätigt in seinem Werk „Höfische Kultur“ anschaulich, dass die Festgeschenke des festlandeuropäischen Herrschers an die Untergebenen, seien dies nun prachtvolle Geschenke an die Ritter oder wohlthätige Gaben an die Einfachen und Bedürftigen, gerade zu Festtagen einen fixen Platz in der höfischen Interaktion innehatten.³⁰¹ Hier verschenken Herzöge und Könige an ihre Ritter und Adligen Pferde, prachtvolle Gewänder, teure Rüstungen; der höchsten Dame des Hofes obliegt es, ihren edlen Geschlechtsgenossinnen Gold, Silber und Juwelen zu verehren. Ganz im Sinne der Wahrung der symbolischen Repräsentation der bestehenden Sozialstruktur wird hier genau darauf geachtet, die jeweiligen Adligen nach ihrem Rang zu beschenken; je mächtiger und einflussreicher der adelige Beschenkte, desto großzügiger und freigebiger sollte sich der erlauchte Schenker zeigen. Diese machtkonstituierende Verpflichtung findet durchaus eine Entsprechung im walisischen mittelalterlichen Recht.

Das walisische Recht kennt zudem sogar sehr klare Bestimmungen darüber, wer welche Geschenke zu erhalten hat. Zwar befasst sich kein Artikel des Rechts ausführlich mit dem Begriff „Geschenk“ an sich, jedoch ist bei jedem Hofangehörigen penibelst notiert, welches Anrecht auf welche Gaben von welchem Hofangehörigen die jeweilige Person hat:³⁰²

So ist zum Beispiel genau festgelegt, dass der Kapitän des Hofes abgelegte Kleidung des Königs zu den drei höchsten Anlässen geschenkt bekommt und Leinenkleidung von der Königin (abgesehen natürlich von vielen anderen Privilegien, die seine Position so begehrt machen). Der Steward wiederum bekommt die abgelegte Kleidung des Kapitäns zu den drei höchsten Festen geschenkt, wollene Kleidung vom König und leinerne von der Königin. Ähnliches Recht auf Kleidergaben haben der oberste Barde, der oberste Priester, der oberste Falkner, der oberste Jäger, etc. Das walisische Recht klärt ganz genau, was jeweils ihre Aufgaben, Rechte und Privilegien sind – und wo ihr Platz innerhalb der Königshalle ist. Aber auch die niedrigeren der Hofangehörigen bekommen Gewandung, Pferde und andere Privilegien vom König; dem Koch zum Beispiel ist es erlaubt, gewisse Teile der erbeuteten Tiere zu behalten. Auch der Hofstaat der

³⁰⁰ Gerd Althoff mißt Gaben und Geschenken durchaus eine ähnlich bindende Bedeutung bei, wenngleich er sich auch mit dem Mittelalter des deutschen bis festlandeuropäischen Raumes beschäftigt. Siehe hierzu: Gerd *Althoff*, Fest und Bündnis. In: Detlef *Altenburg* (Hg.), Jörg *Jarnut* (Hg.), Hans-Hugo *Steinhoff* (Hg.), Feste und Feiern im Mittelalter. Paderborner Symposium des Mediävistenverbandes. (Sigmaringen 1991), 29-38.

³⁰¹ *Bumke*, Höfische Kultur, 314, 315.

³⁰² The Law of Hywel Dda. In: Dafydd *Jenkins* (Hg.), The Law of Hywel Dda. Law Texts from Medieval Wales Translated and Edited (Welsh Classics 2, Llandysul 32000), 5-41.

Königin erfährt eigene Aufmerksamkeit; ihre Zofen, Torhüter, Köchinnen, Kerzenverantwortlichen erhalten ebenfalls eigene Gaben: So erhält die Zofe zum Beispiel abgelegte Kleider, Tücher, Schuhe, Sättel usw. von der Königin.

Auch Bumke erwähnt, dass das Verschenken von Kleidung durch Könige und Fürsten – und deren Damen! – an Untergebene im festlandeuropäischen Raum durchaus üblich ist.³⁰³ Dabei werden nicht nur fertige Gewänder, sondern auch der „Rohstoff“ verschenkt – also schöne und kostbare Stoffe.

Ein interessantes Detail verrät auch die aktive Rolle der Königin oder Fürstin bei der Ausübung der höfischen Großzügigkeit:³⁰⁴ Der Königin ist es erlaubt, bis zu einem Drittel (!) des Einkommens des Königs wegzugeben, also zu verkaufen oder zu verschenken, wie es ihr beliebt – die aktive Rolle der Königin in den walisischen Texten findet hierin eine plausible Erklärung.

Hier wird also deutlich, dass die Darreichung von Gaben auch dem walisischen Recht durchaus nicht fremd ist und somit ausgezeichnet mit den zuvor angestellten Überlegungen einhergeht.

Beispiele von festlandeuropäischen Höfen bei Bumke haben gezeigt, dass diese Tradition der Geschenkvergabe zu festlichen Anlässen auch im weiteren Kontext Europas seinen festen Platz hat.

Ein anderer Aspekt, der in diesem Zusammenhang Aufmerksamkeit verdient, wäre die Frage, inwieweit die Gebote der **Gastfreundschaft** hier eine Rolle spielen. Gerade bei Geschenken, die im Kontext einer Festivität stehen, bei der eine große Anzahl von Stammeszugehörigen sich am Hofe des Herrschers versammelt, bleibt zu klären, welche Gesetzmäßigkeiten der Gastfreundschaft hier mit in Betracht zu ziehen wären.

Hier gibt uns zunächst einmal das irische Recht einen deutlichen Eindruck, welche wichtige Stellung die Gastfreundschaft innerhalb der mittelalterlichen Gesellschaft besessen haben muss: Der frühirische Rechtstext „Uraicecht Becc“ ist hierbei die Hauptquelle für die Rechte und Pflichten eines Gastwirts.³⁰⁵

Grundlegend ist nach dem irischen Recht jeder Haushalt dazu verpflichtet, einem Reisenden Gastfreundschaft zu gewähren, innerhalb der Pflichten seines Ranges und seiner

³⁰³ Bumke, *Höfische Kultur*, 314, 315.

³⁰⁴ Hwyl Dda, 54.

³⁰⁵ „Uraicecht Becc“ bedeutet „small primer“ und befaßt sich vor allem mit dem Sozialstatus der verschiedenen Mitglieder der frühirischen Gesellschaft. Das „Uraicecht Brecc“ ist als Teil des *Corpus Iuris Hibernici* überliefert. Siehe dazu: Kelly, *Law*, 267.

Möglichkeiten.³⁰⁶ Die Verpflichtungen des Gastes bleiben dabei unerwähnt – er scheint keine materielle Gegenleistung erbringen zu müssen. Doch selbstverständlich gilt für den Reisenden dieselbe Pflicht auch, sollte er in die Verlegenheit kommen, die Gastfreundschaft zu erwidern. Eine Gegenleistung erfolgt also nicht sofort, sondern potentiell in der Zukunft, was die Gegenseitigkeit der Gastfreundschaft offenbart.

Ein Basisklient ist beispielsweise während des Winters verpflichtet, (zumindest) ein Bankett für seinen Herren (und dessen Gefolge!) auszurichten. Allerdings gibt es mit Rücksicht auf die finanziellen Ressourcen mancher Mitglieder der Gesellschaft auch Einschränkungen dieser Verpflichtung – so ist zum Beispiel ein „ócaire“ (freier Landbesitzer, also Bauer) nicht dazu verpflichtet, ständig großen Gruppen volle Gastfreundschaft zu gewähren – denn dies würde seine materiellen Mittel deutlich überschreiten.

Aus diesem Grund gibt es innerhalb der irischen Gesellschaft scheinbar Personen, die es zu ihrer Hauptaufgabe gemacht haben, Gastwirte zu sein; der sogenannte „briugu“ (Gastwirt) sollte imstande sein, immer und grenzenlos Gastfreundschaft zu gewähren.³⁰⁷ Der Briugu ist ein hochgeehrter Mann, aber kein Adliger. Er kann diesen Status erreichen, wenn er zweimal soviel Land hat wie ein Lord – im Idealfall sind seine materiellen Ressourcen quasi unerschöpflich. Er hält Rinder, Schafe, Schweine, Ziegen, Hunde, Katzen, Hennen, Gänse und Bienen – davon sollten die Rinder zumindest eine Herde von hundert Tieren sein. Sein Haus befindet sich idealerweise an einer Straßenkreuzung und er hat in der Folge auch normalerweise genug Personal und Dienerschaft, um einen so großen Besitz entsprechend verwalten zu können. Seine Aufgabe ist es, wirklich jedem Reisenden Schutz und Gastfreundschaft zu bieten; Freundlichkeit, freie Speisen und Getränke und ein bequemes Lager für die Nacht sind eine Selbstverständlichkeit. Dabei darf es keine Rolle spielen, wie oft jemand zu Besuch kommt – der immense Reichtum eines Briugu macht es ihm möglich, seinen Status aufrecht zu erhalten. Und tatsächlich ist dieser innerhalb der irischen Gesellschaft nicht unbeträchtlich: Der höchste Rang des Gastwirtes, der oberste Gastwirt, ist vom Rang her mit dem eines Kleinstkönigs oder eines obersten Poeten gleichzusetzen.

Daraus ist zu schließen, dass die Gastfreundschaft als hohes Gut betrachtet wurde, genauso wie das im festlandeuropäischen Raum der Fall war.³⁰⁸ Für diese Annahme spricht auch die strenge

³⁰⁶ Zur Gastfreundschaft an sich: *Kelly, Law*, 139, 140.

³⁰⁷ Zum Gastwirten: *Kelly, Law*, 36-38.

³⁰⁸ Zur festlandeuropäischen Sitte der Gastfreundschaft siehe weiter unten: Kapitel 7.2 Festgeschenke, 127.

Sanktionierung der Verweigerung der Gastfreundschaft, die in den frühirischen Rechtstexten festgeschrieben ist:³⁰⁹ Wer einen Reisenden fortschickt und ihm damit die Gastfreundschaft verweigert, macht sich strafbar und muss dessen vollen Ehrenpreis zahlen. Häuser und Klöster, von denen Gäste fortgeschickt wurden, dürfen einfach zerstört werden, ohne dass sie noch länger rechtlichen Schutz besäßen – man muss für die Zerstörung eines solch ungastlichen Hauses also keine Kompensation zahlen, wie das ansonsten der Fall wäre. Hier wird klar, wieviel Wert in den Rechtstexten auf die Einhaltung der Gastfreundschaft gelegt wird.

Natürlich gibt es auch Fälle, in denen die Gastfreundschaft bewusst verweigert werden muss; so zum Beispiel darf man einem Kriminellen weder Unterschlupf noch Versorgung gewähren, ihm also keinen Schutz zukommen lassen. Hier wird klar, dass die Gastfreundschaft auch Schutz der Gäste beinhaltet, solange sich diese auf dem Besitz des Gastfreundes befinden.

Auch das walisische Recht kennt die Verweigerung der Gastfreundschaft für Rechtsbrecher; hat sich jemand des Diebstahls schuldig gemacht, soll ihm die Gastfreundschaft verwehrt bleiben.³¹⁰

Die Gastfreundschaft ist also als hohes Gut zu verstehen – das eine nicht zu unterschätzende Rolle innerhalb der frühmittelalterlich irischen und walisischen Gesellschaft spielt. Sie verpflichtet ihrerseits den Gast zur Gegenseitigkeit und variiert in ihrer Verpflichtung je nach Rang und Status der Beteiligten.

Aber auch für das gesamteuropäische Mittelalter lassen sich solche gastlichen Traditionen feststellen: Hans Conrad Peyer schildert archaische Formen der Gastfreundschaft, die im Mittelalter noch rege Verwendung fanden, bevor er sich seiner Untersuchung über „Gastfreundschaft und kommerzielle Gastlichkeit im Mittelalter“ widmet.³¹¹ Basierend auf archaischen germanischen Bräuchen war es im deutschsprachigen Raum, sowie in Skandinavien und im ostslawischen europäischen Raum üblich, dem Gast Unterkunft, Verpflegung und Schutz zu gewähren. Oftmals erhielt er frische Kleider und Geleit bis zur nächsten Unterkunft – und ein Geschenk zum Abschied. Auch hier standen Gastgeber und Gast in einem gegenseitigen Schutzverhältnis und waren verpflichtet, einander in Konfliktsituationen beizustehen. Auch dem

³⁰⁹ Zu Strafen für den Bruch der Gastfreundschaft: *Kelly, Law*, 139, 140.

³¹⁰ *Hwyel Dda*, 167.

³¹¹ Siehe zur festlandeuropäischen Gastlichkeit: Hans Conrad Peyer, *Gastfreundschaft und kommerzielle Gastlichkeit im Mittelalter* (Schriften des historischen Kollegs 3, München 1983), 1-7. In weiterer Folge untersucht Peyer, wann die archaische Form der Gastfreundschaft von der kommerziellen Gastlichkeit abgelöst wurde.

mittelalterlichen Festlandeuropa sind solche gastlichen Traditionen also nicht fremd, was durch zahlreiche Quellen (Urkunden, Chroniken und eben die Literatur) des Mittelalters bezeugt ist.

Gastfreundschaft äußert sich jedoch nicht nur im gegenseitigen Schutz oder der frischen Kleidung, sondern vor allem im gemeinsamen Mahl, das Gastgeber und Gast teilen.

Gerd Althoff macht in seinem Artikel „Fest und Bündnis“ darauf aufmerksam, welche wichtige einende Bindung das gemeinsame Fest und vor allem das gemeinsame Gastmahl im Mittelalter haben.³¹² Ganz im Sinne der Verhaltensforscher stellt er fest, dass die gemeinsame Inszenierung der Einigkeit in Form eines Festes, Gastmahles und auch in Form der gegenseitigen Besenkung oftmals ein politisches Bündnis bestätigt, nach außen demonstriert und damit quasi „festschreibt“. Dabei versteht er das friedensstiftende Mahl als Teil des bündnisstärkenden Festes, die Geschenke beim Abschied erfüllen dabei den Zweck, den positiven Eindruck über die kurze Zeit des Festes hinaus noch zu verlängern.

Feste dienen nach Althoffs Auffassung also dazu, Bündnisse zu festigen und diese auf hochoffizielle Weise zu bestätigen, Geschenke kommt dabei als Teil dieses friedensstiftenden Rituals symbolhafter Bündnischarakter zu.

Karl sieht in der frühmittelalterlichen Verpflichtung zur Gastfreundschaft vor allem den Nachhall der antiken und eisenzeitlichen Gastfreundschaft, die nicht nur für die römische, sondern auch für die gallische, germanische und die antike britische Gesellschaft einen nicht zu unterschätzenden Faktor darstellt; vor allem in Belangen der „internationalen“ politischen und sozialen Interaktion.³¹³ Er bezieht sich dabei auch auf das Frühmittelalter, wenn er feststellt, dass die Gastfreundschaft in gefolgschaftlich organisierten Gesellschaften in solchen Fällen als Substitut für verwandtschaftliche oder politische Verträge dient; wo ein Fremder oder eben nicht Stammeszugehöriger zum ersten Mal ohne zuvor bestehenden Vertrag zu Besuch kommt, wirkt die Gastfreundschaft schützend und friedensstiftend: Der Gastgeber wird quasi zum Schutzherrn des Gastes für die Zeit seines Aufenthaltes, der Gast ordnet sich den lokalen Gepflogenheiten und Gesetzen unter und wird somit zeitweilig zu einem Mitglied der dort bestehenden Gesellschaftsstruktur. Auf diese Weise kann der politische, wirtschaftliche oder diplomatische Austausch zwischen Angehörigen verschiedener ethnischer Gruppen friedlich geregelt werden.

³¹² Althoff, Fest und Bündnis, 29-38.

³¹³ Raimund Karl, Christian Hemmers, Timeo danaos sed dona ferrentes. Die Bedeutung der Gastfreundschaft für eisenzeitliche (politische) Beziehungen. In: J. Leskovar, Ch. Schwanzar, G. Winkler (Hg.), Worauf wir stehen. Archäologie in Oberösterreich. (Kataloge des Oberösterreichischen Landesmuseums Neue Folge 195, Linz 2003), 311-8.

Geschenke des Gastgeberers an den Gast dienen dabei der symbolischen Anerkennung der lokalen Autorität des Gastgebers seitens des Gastes, die dieser mit der Annahme des Geschenkes friedlich und nonverbal akzeptiert.

Diese Annahme wird im Bezug auf die irischen Verhältnisse deutlich durch die Rechtstexte gestützt: Das irische Recht unterscheidet sehr streng zwischen Stammeszugehörigen und Fremden.³¹⁴ Der Fremde hat dabei keinerlei rechtlichen Status – für ihn gelten sämtliche rechtliche Schutzmaßnahmen nicht; der Fremde ohne Vertrag mit einem Einheimischen darf sogar verletzt oder getötet werden, ohne dass der Täter dafür eine Kompensation zu entrichten hat. Kommt der Fremde jedoch von einem anderen Stamm, mit dem ein Vertrag besteht, ist er rechtlich vor solchen Ausschreitungen geschützt, also eine Rechtsperson.

Gastfreundschaft erweist sich also bei näherer Betrachtung ebenfalls als verpflichtender Faktor, der die Geschenkgabe fördert; auch hierbei handelt es sich beim Geschenk wieder um ein Mittel, um Bindungen zu erzeugen und zu erhalten. Die Gabe im weiteren Kontext der Gastlichkeit und des Festes regelt die politischen und sozialen Beziehungen und klärt den Status aller Beteiligten.

Verschiedene Aspekte zeigen also, dass die Vergabe von Geschenken an herrschaftlichen Höfen und zu festlichen Gelegenheiten keineswegs altruistisch motiviert ist, sondern vielmehr Teil einer sozialen Interaktion zwischen den verschiedenen Mitgliedern des gesellschaftlichen Systems.

Die Gabe im Kontext von Fest und Gastlichkeit ist ein Symbol für die Bindung zwischen den interagierenden Personen. Der Herrscher demonstriert die „Tugend“ der Freigebigkeit, indem er seine Untertanen zu solchen festlichen Anlässen beschenkt, wie das irische Audacht Morainn es ja auch idealerweise vorschreibt. In der Literatur erscheint diese Großzügigkeit zunächst unverständlich oder maximal als ein Ausdruck für die Integrität des heldenhaften Herrschers, doch bald wird klar, dass hier das politisch-soziale Do-ut-des-Prinzip der frühmittelalterlichen Gesellschaft als sprichwörtliche und nicht näher erklärte Freigebigkeit als interdiskursives Element ihren Eingang in die „schöne“ Literatur gefunden hat. Die Gabe wird hier zur rituellen Symbolhandlung, die eigentlich auf eine dahinterstehende interaktive Sozialstruktur hindeutet, in der die herrschende Schicht die Geschenke an die Untergebenen dazu nutzt, sich ihre politische (wirtschaftliche, soziale, etc.) Unterstützung zu sichern und den Beschenkten mit der Gabe an sich zu binden.

³¹⁴ Zum „outsider“: *Kelly*, Law, 5, 6.

Eine besonders schöne Bestätigung dieser These ist der Umkehrschluss, der in der „**Confessio**“ des heiligen Patrick (5. Jahrhundert) seinen Ausdruck findet:³¹⁵ Wer sich dieser politischen Einflussnahme entziehen will, tut gut daran, keine Geschenke anzunehmen – und eher selbst zum Schenker zu werden: Patrick scheint sich der Verpflichtung recht bewusst zu sein, die an ein Geschenk gebunden ist, in beinahe komischer Art und Weise erzählt er, wie er sich bemüht, diese Geschenke schnellstmöglich wieder los zu werden.³¹⁶

Confessio (Irland, 5. Jahrhundert, Latein):

Nam ‚etsi imperitus sum. in omnibus‘. tamen conatus sum quíppiam seruáre me. etiam et frátribus Xpístiánis et uirginibus Xpisti. et mulieribus réligiósís quae mihi ultronea munúscula donábant. et super altare iactabant. ex órnamētis súis. et iterum reddébam illis. et aduersus me scandalizabantur. cur hóc faciébam.³¹⁷

For even if I am unlearned in all things, nevertheless I have tried to some degree to save myself, even also for Christian brothers and virgins of Christ and religious women, who kept giving me voluntary little gifts, and they kept hurling some of their own ornaments over the altar, and I kept giving them back again to them, and they kept being scandalized in response to me because I kept doing this.³¹⁸

Patrick erwähnt in der „Confessio“ auch, dass er Königen und Adeligen, sowie den Rechtsgelehrten Gaben darreicht. Es wirkt in diesem Zusammenhang, als wollte er sich von ihrer Aufmerksamkeit oder von Verpflichtungen freikaufen.

Interim praemia dábam régibus. praeter quod dabam mercedem filiis ipsorum qui mécum ámbulant. et nihilominus comprehenderunt me cum comítibus méis. **Et** illa die audíssime cupiebant interficere me³¹⁹

Meanwhile I kept giving rewards to kings, besides which I kept giving a fee to their sons, who walk with me, and nonetheless they apprehended me with my companions, and on that day they wanted most eagerly to kill me,³²⁰

Scheinbar nutzt ihm dies nicht immer, wie diese Erzählung zeigt. Weiters bedenkt er auch die Rechtsgelehrten:

³¹⁵ Zur Bedeutung des Patrick und seinen biographischen Daten siehe Kapitel 4 Primärquellen, 4.2. Die Heiligenviten, 4.2.3. Die Confessio des heiligen Patrick.

³¹⁶ Beim Zitat des lateinischen Textes wurden hier die diakritischen Zeichen der Edition von Howlett übernommen!

³¹⁷ Confessio, 84.

³¹⁸ Confessio, 85.

³¹⁹ Confessio, 86.

³²⁰ Confessio, 87.

Uos aútem expéрти éstis quantum ego érogáui illis. qui iudicabant ‘per omnes regiones’ quos ego frequéntius uísitábam. Censeo enim non minimum quam pretium quindecim hominum distribui illis.³²¹

You furthermore have proved by experience how much I have paid out to those who judged ([i.e. the brehons] through all the regions which I kept visiting quite often. For I reckon that I have distributed to them not less than the price of fifteen men³²²

Fergus Kelly sieht in diesen eigenartig anmutenden Angaben Patricks Bemühungen, sich der Unterstützung der weltlichen Mächte zu versichern, indem er sie „beschenkt“.³²³ Er wertet weiters Patricks Weigerung, Geschenke anzunehmen als den Versuch, die Einflussnahme auf seine Person und die Kirche zu vermeiden.

Hierin bestätigt sich die These, dass das Geschenk des Herrschenden an seine Untergebenen einer Verpflichtung des Beschenkten gleichkommt, die in der Darreichung der Gabe ihren symbolhaften Ausdruck findet.

Besonders deutlich wird dies, wenn Kelly feststellt:

The usual method of acknowledging overlordship is to accept gifts from the superior king.³²⁴

Selbst Könige können sich diesen Gesetzmäßigkeiten also kaum entziehen.

Wie bewusst sich die interagierenden Personen innerhalb der Literatur solcher Verpflichtungen sind, zeigt deutlich die Erzählung vom Rinderraub der Flidais:

Táin Bó Flidais („Der Rinderraub Flidais“, Irland, Alt- und Mittelirisch):

Szene 1 Flidais:

Fergus und Flidais sind ein Liebespaar – nur ist Flidais unangenehmerweise mit einem Adligen namens Ailill Find verheiratet. Nachdem er sich bei Ailill und Medb Ratschläge geholt hat, reist Fergus Mac Roich zu Ailill Find, und bittet ihn um Gastfreundschaft und um weitere Gefallen. Die Gastfreundschaft gewährt Ailill Find wohl oder übel, aber mehr will er definitiv nicht für Fergus Mac Roich tun:

„Weswegen seid ihr gekommen?“ fragte Ailill Find. „Um bei dir zu Besuch zu bleiben“, sagte Fergus, „denn wir liegen in Streit mit Ailill mac Matach.“ „Du wirst nicht bei mir

³²¹ Confessio, 86.

³²² Confessio, 87.

³²³ Kelly, Law, 120, 121.

³²⁴ Kelly, Law, 5.

verbleiben‘, sprach Ailill Find. ‚Wenn es aber einer deiner Gefolgsleute gewesen wäre, dann wäre er (bei mir) verblieben, denn mir wird erzählt, dass meine Frau in dich verliebt ist.‘ ‚Wir wollen Vieh geschenkt bekommen: Wir befinden uns in grosser Not.‘ ‚Du wirst von mir kein Geschenk bekommen‘, sprach Ailill, ‚falls ihr auf Besuch bei mir bleibt.‘ Es wird ihnen für die Nacht ein Ochse mit Speck mit der dazugehörenden Portion Bier gebracht.

III. ‚Ich werde deine Speise nicht verbrauchen‘, sagte Fergus, ‚denn ich bekomme kein Geschenk von dir.‘ ‚Aus der Burg dann mit dir!‘ sprach Ailill.³²⁵

Hier wird klar, dass der betrogene Ailill Find zwar gezwungen ist, die ganz grundlegenden Gebote der Gastfreundschaft zu befolgen (er nimmt Fergus ja nur höchst widerwillig bei sich auf), doch seiner Geschenkforderung nachzukommen, würde bedeuten, eine Bindung mit ihm einzugehen, die Ailill Find aus Eifersucht natürlich entschieden ablehnt. Gleichzeitig weiß er ja nicht, was Fergus noch fordern könnte – lässt er sich einmal auf eine Beziehung mit ihm ein, kann er sich seiner Verpflichtung zu geben nicht mehr entziehen – womöglich fordert er noch seine Frau! Da Fergus aber somit gleich auch seine Gastfreundschaft ablehnt (und wir haben gesehen, was mit ungastlichen Personen oder Häusern passiert!), wirft Ailill Find Fergus in seiner Wut gleich aus seiner Burg. Die Konsequenzen dieser Handlung bleiben nicht aus - was den zwingenden Charakter der Gaben noch weiter bestätigt – und ein Krieg entsteht, infolgedessen der unglückliche Ailill Find sein Leben lassen muss.

Der bindende Charakter des Geschenkes bei Banketten und Festen kommt hier für Ailill Find sehr unangenehm zum Ausdruck; Fergus Forderung bringt ihn in eine arge Zwickmühle, der er sich kaum zu erwehren weiß. Hier wird deutlich, dass Gabe und Gegengabe immer eine Verpflichtung erzeugen, die hier Ailill Find vermeiden will.

Doch die Geschenkvergabe bei Festen kann – wie schon erwähnt - auch geeignet sein, um den Aufbau der Gesellschaftsstruktur öffentlich zu bestätigen und somit den Status einer beschenkten Person für alle klar offenzulegen. Ein Beispiel für ein solch statusrepräsentatives Festgeschenk bietet die Geschichte des Festes des Bricriu.

Fled Bricrend (“Feast of Bricriu”, Irland, 1100, Altirisch):

Szene1 Bricriu:

Bei einem Gastmahl im Hause des Bricriu verlangt der Gastgeber Bricriu, dass alle anwesenden Helden ihre Tapferkeit unter Beweis stellen sollen – schließlich soll der Heldenbissen nur

³²⁵ Ta’in Bó Flidais, 164.

demjenigen gehören, der sich als der größte Held erweist.³²⁶ Als die drei Helden Cuchulainn, Conall und Loigaire auf der Suche nach einem Schiedsrichter sind, beschließen sie, das Königspaar von Connacht zu befragen, Alill und Medb. Alill gerät in große Verzweiflung (da diese Entscheidung mit Sicherheit zwei von dreien vor den Kopf stößt!), doch Medb beschließt, nachdem sie ihren Mann als Feigling beschimpft hat, die Sache selbst in die Hand zu nehmen. Da sie es sich jedoch auch mit keinem von den dreien verscherzen will, wendet sie eine List an und vermittelt jedem der drei, ihn für den allergrößten Helden zu halten. Sie untermalt das mit einem Geschenk, das der ganzen Welt zeigen soll, wer der ranghöchste Krieger unter den Ulstermännern ist. Loigaire erhält einen reich verzierten Becher aus Bronze mit der Versicherung, er sei der größte Held von allen. Conall bekommt von Medb einen Silberbecher mit Verzierungen aus Gold darauf, und Cuchulainn schließlich erhält einen Becher aus Gold mit kostbaren Edelsteinen:

Cuchulainn got up. He accompanied Mève into the palace, and Ailill bade him warm welcome. A cup of gold was given him full of luscious wine, and having on the bottom of it birds chased in precious stone. With it, and in preference to everyone else, there was given him a lump, as big as his eyes twain, of dragon-stone. "Now you have the feast of a champion," quoth Mève. „I wish you may enjoy it a hundred hundred years at the head of all the Ultonian heroes.“ „Moreover, it is our verdict,“ quoth Ailill and Mève, „inasmuch as thou thyself art not to be compared with the Ultonian warriors, neither is thy wife to be compared with their women. Nor is it too much, we think, that she should always precede all the Ultonian ladies when entering the Mead Hall.“³²⁷

Jedem der drei versichert sie, ihre Wahl sei auf ihn gefallen. Als die drei Helden an Conchobars Hof die drei kostbaren Becher hervorholen, um damit zu beweisen, dass Ailill und Medb jeweils gerade sie ausgesucht haben, kommt es natürlich erst recht wieder zum Streit. Zu diesem Zeitpunkt jedoch sind Ailill und Medb weit weg.....

Hier wird klar, dass das „Bechergeschenk“ nur dem einen Zweck dienen soll: Nämlich öffentlich für alle am Hof zu zeigen, wer der größte der Ulster-Helden ist; bei diesen Bechern handelt es sich also klar um statusrepräsentative Gaben. Bekommt auch jeder der drei Helden einen Becher geschenkt, so zeigen doch die Reihenfolge der Erzählung und das Material und die Verzierung des Bechers deutlich, wer im Endeffekt der größte Held von allen ist, eine Einschätzung der Königin Medb, die sich ja auch mit dem Finale der Geschichte bestätigt, wo Cuchulainn sich als der mutigste aller Ulster-Krieger erweist.

³²⁶ Zum Heldenbissen siehe: Kapitel 5 Keltische Kultur und Begrifflichkeiten, 5.10 Der Heldenbissen.

³²⁷ Fled Bricend. 79.

Das Bechergeschenk an sich ist in irischen Rechtstexten kaum zu belegen; im festlandeuropäischen Bereich hat es jedoch einen fixen Platz innerhalb der sozialen Interaktion, wenn es darum geht, einen besonderen Gast zu ehren. Valentin Groebner befasst sich mit der Schenkpraxis des ausgehenden Mittelalters und der frühen Neuzeit vor allem im städtischen Umfeld.³²⁸ Dabei behandelt er vor allem den süddeutschen, oberrheinischen Raum, mit besonderem Augenmerk auf die Stadt Basel. Als Quellen dienen ihm vor allem Rats- und Rechnungsbücher, Chroniken und persönliche Memoranden, in denen die Ausgaben für Geschenke vermerkt wurden. In seinem Werk „Gefährliche Geschenke“ widmet er dem Geschenk „Wein“ im urbanen Bereich besondere Aufmerksamkeit.³²⁹ Die mittelalterlichen Rechnungsbücher weisen beträchtliche Ausgaben für geschenkten Wein auf, der zu verschiedenen Anlässen sowohl an Mitglieder der Stadt als auch an Besucher großzügig dargereicht wurde. In diesem Zusammenhang sind auch immer wieder Geschenke in Form von prunkvollen Trinkschalen oder –bechern bezeugt, die besonderen Gästen zum Ehrentrunk überreicht wurden.

Manchmal war das Trinkgefäß zusätzlich mit Goldmünzen gefüllt und mit Wappen oder Zeichen des edlen Spenders geschmückt. In diesen Fällen handelte es sich meistens um die Ehrung eines Gastes der Stadt, dem man Dankbarkeit schuldete, weil er der Stadt einen besonderen Dienst erwiesen hatte. Laut Groebner ist dieses mit Münzen gefüllte Bechergeschenk im Spätmittelalter ein klassisches „Diplomatieschenken“:

Im Lauf des 15. Jahrhunderts wird diese Kombination die übliche Form des repräsentativen diplomatischen Geschenks.³³⁰

Auch Bumke erwähnt den Becher oder das Trinkgefäß als Geschenk.³³¹ Er legt zunächst dar, wie aufwendig verziert die Trinkgefäße der Adeligen oftmals waren; aus Bronze, Silber oder Gold, verziert mit kostbaren Edelsteinen schmückten sie die Tafel der Reichen. Manchmal waren sie wie Tiere geformt, manchmal schmückten Wappen oder Minneszenen ihr Äußeres. Bumke belegt, dass sowohl im deutschen Sprachraum, als auch im englischen, Trinkgefäße bei besonderen Anlässen als Geschenke dienten, die die Herrscher ihren Untergebenen darreichten.

³²⁸ Groebner, *Gefährliche Geschenke*, 14-16.

³²⁹ Hierzu und zu Folgendem: Groebner, *Gefährliche Geschenke*, 59-66.

³³⁰ Groebner, *Gefährliche Geschenke*, 63.

³³¹ Hierzu und zu Folgendem: Bumke, *Höfische Kultur*, 260-262.

Von König Löwenherz wird sogar berichtet, er hätte trotz der Bedenken seiner Berater bezüglich der Sparsamkeit weiterhin Tafelgeschirr aus Gold und Silber an seine Ritter verschenkt.³³²

Nach Groebner dienten diese üblichen „Bechergeschenke“ vor allem der Repräsentation; die Stadt oder der Herrscher bewiesen somit Großzügigkeit und wiesen gleichzeitig unmissverständlich auf die eigene Macht hin. Doch auch der Gast wurde auf diese Weise hervorgehoben – je kostbarer das Trinkgefäß, umso hochgeschätzter und edler der Gast.³³³ Da beschenken Stadträte Landvögte und Herzöge; aber auch einfachere Leute wie Stadtschreiber erhalten das repräsentative Bechergeschenk.³³⁴

Diese Denkweise ist ohne Schwierigkeiten auch in der Geschichte von den drei Ulster-Helden am Hof von Connacht wiederzufinden: Loigaire, Conach und Cuchulainn kommen zum Hof von Ailill und Medb, um sich ihrem Urteil – und damit auch ihrer Autorität – zu unterwerfen. Durch ihre Geschenke ehrt Medb die drei Helden öffentlich; schließlich sind die Becher dazu gedacht, sie am Hof von König Conchobar vorzuführen; nur dass sich die kluge Medb in diesem Falle lieber auf eine List besinnt, als einen der drei großen Helden zu vergraulen. Wie langfristig durchdacht diese List tatsächlich sein mag, bleibt dahingestellt. Schließlich wird ihre Hinterlist ja letztendlich aufgedeckt, denn kaum sind die drei Helden wieder in Emain Macha angekommen, präsentieren alle drei öffentlich den Becher, den Medb ihnen geschenkt hat.³³⁵

Der Becher wird hier also zum Symbol für den Status der beschenkten Person – wieder einmal wird ein Geschenk zum äußeren Zeichen, das eine Einordnung aller Beteiligten in das bestehende soziale Ordnungsprinzip erlaubt.

Zusammenfassung:

Was in der Erzählliteratur des Mittelalters zunächst wie altruistisches Geben erscheint und womöglich auch in seiner Beiläufigkeit oft kein tieferes Verständnis beim modernen Leser hervorruft, gewinnt bei genauerer Betrachtung und bei Zusammenführung mit anderen Quellen und bereits gewonnenen historischen Erkenntnissen mehr Substanz.

Der Vergleich mit dem Klientensystem der Rechtstexte, den Geboten der Gastfreundschaft und festländischen sowie antiken (Gast-) Geschenkbräuchen wirft ein interessantes Licht auf diese

³³² Hierzu: *Bumke*, Höfische Kultur, 260, 261.

³³³ *Groebner*, Gefährliche Geschenke, 63, 64.

³³⁴ Zu genauen Personen siehe: *Groebner*, Gefährliche Geschenke, 63.

³³⁵ Als alle drei schwören, der vorgezeigte Becher wäre nicht gekauft, sondern tatsächlich ein Geschenk Medbs, müssen sie erkennen, dass die Königin Medb sie hingehalten hat. Siehe zu dieser Szene: *Fled Bricrend*, 93-97.

unscheinbaren Erwähnungen von festlichen Beschenkungen – er gibt ihnen vor dem Hintergrund der bestehenden mittelalterlich irisch-walisischen Sozialstruktur eine neue, erhellende Perspektive: Hier offenbaren sich Interdependenzen sozialer, politischer und wirtschaftlicher Natur, die die Darreichung eines Geschenkes zu einer rituellen Symbolhandlung machen, die für den zeitgenössischen Leser ein selbstverständlicher Hintergrund gewesen sein muss, der bei nachträglicher Betrachtung auch für den modernen Leser der mittelalterlichen Literatur sinnkonstituierend wirkt. Hierdurch wird nachvollziehbar, wieso es eine Verpflichtung ist, die Untergebenen und Adeligen des Reiches großzügig zu beschenken; ebenso wird klar, warum sowohl Pwyll als auch Gwawr den Bittsteller nicht abweisen können, bedeutet es auch ihr jeweiliges Verderben; offenbar wird auch, warum Ailill Find so wütend reagiert und die ganze Erzählung in einem Blutbad endet.

Die festliche Gabe wird hier zum interdiskursiven Element, das von der Literatur übernommen wurde, um gewisse Bedeutungsinhalte zu transportieren: Die festliche Gabe des Herrschers oder der Herrscherin an Untergebene bindet dieselben und begründet ihre Unterstützung. Sie wird zum repräsentativen Symbol für die soziale Ordnung: Wer schenkt, herrscht, wer annimmt, ordnet sich unter. Auf diese Weise kann auch ein spezieller Gegenstand zum äußeren Zeichen für die jeweilige Position im sozialen System der Gesellschaft werden. Generell transportiert die Gabe als symbolische Ritualhandlung Information über den status quo der bestehenden Gesellschaft.

7.3 Das Gastgeschenk

Im vorangehenden Kapitel wurde ausgeführt, welchen Gesetzen der Gastfreundschaft die irische Gesellschaft unterlag und welche Bedeutung die Befolgung der gastfreundschaftlichen Gebote hatte. Im Folgenden dreht es sich um Gastgeschenke, die von fremdländischen Adeligen oder Gesandten zu einem irischen Königshof gebracht werden.

Aided Conchobuir (“Conchobars Tod”, Irland, 12. Jahrhundert):

Szene 1 Tod Conchobars:

Eine Überlieferung der Todessage von Conchobar besagt, dass ihn vor seinem Tod regelmäßig ein Gesandter aus Rom besuchen kam, der ihn vom christlichen Glauben überzeugte. Der Botschafter Altus erzählte ihm von Jesus Christus und seinen Taten. Wir erfahren, dass Altus ein regelmäßiger Gast an Conchobars Hof war – und er kam nicht mit leeren Händen:

,Tis he who used to come with messages and with treasures and precious things from Tiberius Ceasar Augustus, even the king of the Romans, and the king of the world, to Conchobar son of Ness, to Emain Macha.³³⁶

Die Bezeichnung „king of the world“ deutet sehr darauf hin, dass der römische König hier als äußerst einflussreich eingeschätzt wird.

Fled Bricrenn ocus Loinges mac nDuil Dermait („The Feast of Bricriu and the Exile of the Sons of Dóel Dermait“, Irland, 1391/1392, Altirisch):

Szene 1 Bricrenn:

Auf seinem Weg zum Aufenthaltsort der Söhne des Dóel Dermait trifft Cuchulainn unter anderem auf den Sohn des Königs von Alba, der gerade auf dem Weg zu König Conchobar ist, um ihm Geschenke zu bringen.

Thereupon they set out for Traíg in Baile to the east of Dún Delca. It was there the son of the king of Alba had come from the other side, with a ship's crew, with satin and silken fabric and drinking horns for Conchobar. It had been arranged to meet him and he wasn't found. Upon their seeing Cú Chulainn coming towards them, 'It would be timely if someone is coming here to meet us. We are weary here between wave and stone.'³³⁷

Alba wäre hierbei wohl Schottland, also innerhalb der Geschichte auf jeden Fall ein Reich außerhalb von Irland.

Táin Bó Culainge („Rinderraub von Cooley“ Irland, 12. Jahrhundert, Altirisch):

Szene 2 Táin:

Alle Männer im Ulster-Königreich wünschen, dass Cuchulainn sich bald verheiratet; einerseits, damit die Frauen von Ulster aufhören, ihm schöne Augen zu machen (Der große Held Cuchulainn ist besonders beliebt beim weiblichen Geschlecht!), und andererseits, damit ein so großer Krieger wie er nicht kinderlos stirbt. Man sucht also nach einer passenden Ehefrau für Cuchulainn; dieser aber findet sich selbst ein Mädchen, das ihm gefällt: Es ist Emer, die Tochter von Forgall Monach, dem Listenreichen. Die beiden jungen Leute verstehen sich gut, doch Emers Vater, der Landbesitzer Forgall, ist gegen diese Ehe und fürchtet deshalb, dass er selbst den Tod finden könnte, weil Cuchulainn für sein wildes, gewalttätiges Temperament bekannt ist. Also ersinnt er eine List. Verkleidet als gallischer Gesandter eines gallischen Königs besucht er den König Conchobar – und bringt ihm Geschenke.

³³⁶ Aided Conchobuir, 15.

³³⁷ Fled Bricrenn ocus Loinges mac nDuil Dermait. 100.

Then Forgall Monach went to Emain Macha³³⁸ dressed in Gaulish clothes. He said that royal messengers from Gaul wished to speak with Conchobar, with tribute of gold and Gaulish wine and other valuables.³³⁹

Sein Plan sieht vor, Conchobar dazu zu überreden, Cuchulainn in ein weit entferntes Land zu schicken, in der Hoffnung, dass der große Held nie wieder zurückkehrt – und somit seiner Tochter Emer nicht mehr zu nahe kommen kann.

In all diesen Szenen ist von materiellen Gütern die Rede, die von den Fremden an den Hof des Königs Conchobar gebracht werden, als kostbare Gastgeschenke. Hier finden sich gallischer Wein, kostbare Stoffe, Trinkhörner und andere, nicht näher definierte Wertgegenstände. König Conchobar wird von fremden Königen also reich beschenkt.

Doch – halt! Hier scheint sich das übliche Verhältnis umzudrehen; nicht der irische König beschenkt seine Untertanen, sondern er selbst wird plötzlich zum Beschenkten! Was kann dies bedeuten?

Wie schon im Kapitel über Festgeschenke erwähnt, hat die Gastfreundschaft in der mittelalterlichen Gesellschaft ihren festen Platz. Der Gast wird freundlich aufgenommen, erhält Verpflegung, Unterkunft und frische Kleidung.³⁴⁰ Üblicherweise verpflichtet das Gastrecht auch zum Schutz des Gastes; Gast und Gastwirt gehen also eine gegenseitig verpflichtende Verbindung ein. Dabei entsteht für einen ortsfremden Gast ein Bezug zur lokalen Gesellschaft, den er bis dato als Fremder kaum haben konnte – für den Reisenden entsteht also ein gewisser rechtlicher Schutz.

Das Lexikon des Mittelalters sieht im Gastrecht sehr treffend:

die die Rechtsstellung der Fremden in der Stadt regelnden Normen³⁴¹

Aber auch die Antike kennt die Bräuche der Gastfreundschaft.³⁴² In der Fachliteratur wird festgestellt, dass in der griechisch-römischen Antike die Gastfreundschaft zwar einerseits

³³⁸ Wo sich der Königspalast befindet. „Emain Macha“ ist nach eben jener Wagenlenkerin benannt, die den Fluch über die Ulstermänner gesprochen hat. „Emain Macha“ bedeutet „Zwillinge der Macha“. Siehe *Táin Bó Cuailnge*, 7.

³³⁹ *Táin Bó Cuailnge*, 28.

³⁴⁰ Siehe hierzu noch einmal Kapitel 7.2 Festgeschenke.

³⁴¹ Siehe hierzu und zu Folgendem: J. *Weitzel*, *Gast, -recht, -gericht*. In: *Lexikon des Mittelalters IV*. (Erzkanzler bis Hiddensee), Norbert *Angermann* (Hg.), Robert-Henri *Bautier* (Hg.), Robert *Auty* (Hg.), (München/Zürich 1989), Sp. 1130-1131.

³⁴² *Gastfreundschaft*. In: *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike 4*. (Altertum. Epo-Gro), Hunbert *Cancik* (Hg.), Helmuth *Schneider* (Hg.), (Stuttgart/Weimar 1998), Sp. 793-797.

Ausdruck der eigenen Zivilisiertheit war, auf der anderen Seite jedoch sehr wohl die potentiell dahinterliegenden politischen und ökonomischen Interessen wahrgenommen wurden. Die Gastfreundschaft dient also nicht nur als Zeichen der eigenen Zivilisation, sondern hat:

eine friedenssichernde Rolle im Handelsverkehr sowie eine politische Bündnisfunktion³⁴³

Die Gastfreundschaft ersetzt also die Normen der Rechtssicherung in Handelsbeziehungen und erzeugt eine Bindung, die friedens- und bündnisstiftend wirken kann.

Karl greift das Thema zusammenfassend auf: Er bemerkt in seinem Artikel über **Gastfreundschaft**, dass im Normalfall der schenkt, der die Autorität innehat.³⁴⁴ Weiterhin bemerkt er jedoch, dass jemand, der mit Geschenken ins Gastland kommt, wohl dahinterliegende Interessen hat:

Wer also einen Gast vor seiner Tür stehen hatte, der reiche Gaben mit sich brachte, mag gut daran getan haben, die weisen Worte des Priamos zu bedenken, als die Griechen seiner Stadt Troja ein großes hölzernes Pferd als Geschenk anboten: „Ich fürchte die Griechen, auch wenn sie Geschenke bringen!“³⁴⁵

Bei mitgebrachten Geschenken ist also größte Vorsicht geboten: Der Schenkende kommt kaum ohne Hintergedanken, die verschiedener Natur sein können. Simple Handelsinteressen können hier ebenso dahinterstecken wie politische Absichten. Oftmals ist das eine vom anderen kaum zu trennen. Das mitgebrachte Gastgeschenk vom Gast an den Gastgeber wird hier zu einem sehr zweischneidigen Schwert: Nimmt man es an, begibt man sich damit in eine Abhängigkeit; lehnt man es jedoch ab, kann dies zu politischen Verstimmungen führen, weil man damit die friedliche Kontaktaufnahme ja aktiv verweigert.

Wir erinnern uns in diesem Zusammenhang auch,³⁴⁶ dass es in Irland üblich war, die Oberhoheit eines größeren Königs symbolhaft mit der Vergabe eines Geschenkes an den „geringeren“ König zu bestätigen, ganz wie im Klientensystem üblich, wo der Herr den Klienten zuerst „beschenkt“, um die sozialen Verhältnisse auf diese Weise gänzlich zu klären.

Unter diesen Gesichtspunkten erscheint es naheliegend, dass die sozialen Verhältnisse zwischen König Conchobar und dem jeweilig schenkenden König, dessen Gesandter zu Conchobars Hof kommt, nicht eindeutig zu Conchobars Gunsten ausfallen. Möglicherweise bedeutet es

³⁴³ Gastfreundschaft. In: Der neue Pauly 4, *Cancik* (Hg.), *Schneider* (Hg.), 794.

³⁴⁴ *Karl, Hemmer*, *Timeo*, 311-315.

³⁴⁵ *Karl, Hemmer*, *Timeo*, 313.

³⁴⁶ Siehe auch: Kapitel 7 Gaben und Funktion in mittelalterlicher irischer Literatur, 7.2. Festgeschenke, 131.

zumindest, dass beide Könige als gleichgestellt und in einem Vertragsverhältnis zueinander stehend wahrgenommen werden müssen.

Im Falle des römischen Gesandten Altus kommt dies im Beinamen seines römischen Herrschers mehr als deutlich zum Ausdruck, wenn die Geschichte ihn als „king of the world“³⁴⁷ bezeichnet – hier ist der König Conchobar wohl eher als Klient des großen Caesar Augustus zu begreifen als umgekehrt.

Im Falle des Prinzen aus Alba bleiben wir im Unklaren darüber, wie die Begegnung zwischen Conchobar und dem schottischen Prinzen verläuft, doch seine Bemerkungen zeigen deutlich, dass er sich selbst dem irischen König als zumindest ebenbürtig empfindet, wenn er recht herablassend befindet, dass es schon an der Zeit sei, dass sie von einem Angehörigen des Hofes empfangen würden. (Zumindest solange, bis Cuchulainn ihn und seine Truppe verprügelt hat...)

Bei der dritten Szene, in der Forgall Monach sich als gallischer Gesandter ausgibt, wird aus dem Kontext klar, dass der Hochstapler Forgall sich ausrechnet, als gallischer Gesandter, der Gastgeschenke mit sich bringt, den König Conchobar aufgrund der Pflicht, die durch die Annahme des Geschenkes entsteht, besser zu einer Handlung beeinflussen oder drängen zu können – denn er erhofft sich ja offensichtlich, dass Conchobar ihm den Gefallen tut, Cuchulainn möglichst weit weg (und damit aus der Reichweite seiner Tochter Emer fort-) zu schicken. Warum veranstaltet er dieses Spektakel überhaupt? Offenbar geht er davon aus, dass König Conchobar in irgendeiner Art von Abhängigkeit oder zumindest einem gleichgestellten (Vertrags-)Verhältnis zu dem fremden gallischen König stünde – der aber für den Leser unbekannt bleibt. Diese Abhängigkeit gäbe Forgall als seinem vorgeblichen Gesandten eine Möglichkeit, Cuchulainn vom Hof weg zu ekeln, die Forgall in seiner wahren Gestalt verwehrt geblieben wäre.

Zusammenfassung:

Die genannten Literaturbeispiele kennen das umgekehrte Verhältnis von Gastgeber/Schenker zu Gast/Beschenktem scheinbar dann, wenn es sich um zumindest gleichgestellte soziale Interaktionspartner handelt – in den Szenen sind die Geschenkebringer ausschließlich Gesandte von Königen – und der Empfänger ist ebenfalls auch ein König, nämlich Conchobar von Ulster. (Im nächsten Kapitel „Unterwerfungsgeschenke“ wird uns die Umkehrung des Geber-Nehmer-Verhältnisses noch einmal begegnen!)

³⁴⁷ Siehe noch einmal Aided Conchobuir, 15.

Unter den besprochenen Voraussetzungen ist davon auszugehen, dass das mitgebrachte Gastgeschenk ebenfalls in die Kategorie des repräsentativen Geschenkes fällt; es ist imstande, eine Aussage über die bestehenden sozialen Verhältnisse zwischen dem Gast und dem Gastgeber zu machen.

Unter der Annahme, es handle sich dabei wieder um ein interdiskursives Element, das in die Literatur übernommen wurde, erklärt es die Haltung der interagierenden Personen innerhalb der Geschichte. Diese Haltung ergibt somit im weiteren sozialen Kontext einen Sinn.

Das Gastgeschenk symbolisiert also die Tatsache, dass der Gast nicht als Klient oder untergebener Schutzsuchender zum Gastgeber kommt, sondern sich zumindest als sozial gleichgestellt, wenn nicht übergeordnet empfindet. Die Stellung des Gastes ist also nicht immer gleich. Das mitgebrachte Gastgeschenk signalisiert, dass die teilnehmenden Interaktionspartner einander zumindest als ebenbürtig gegenüber stehen; möglicherweise ist unter solchen Umständen die Oberhoheit auch noch nicht geklärt und bedarf nach anfänglicher Kontaktaufnahme, bei der die Gastgeschenke eine nicht zu unterschätzende Rolle spielen, der weiteren Ausverhandlung. Die mitgebrachten Gastgeschenke bilden somit den Ausgangspunkt für weitere Klärungen des Sozialverhältnisses.

7.4 Das Unterwerfungsgeschenk

7.4.1 Kampflöse Unterwerfung

In den vorhergehenden Kapiteln wurde gezeigt, welche klare Aussage über soziale Verhältnisse die Geschenkvergabe zu machen imstande ist. Im folgenden Kapitel dreht es sich um Geschenke, die am Wendepunkt eines Beziehungsverhältnisses zwischen Personen oder Gruppen stehen – ihre Darreichung führt zu einer Klärung zwischen den beteiligten Interaktionspartnern: Wer ist hier der Machtinhaber – und wer der Unterworfenen?

Gleichzeitig wird hier noch einmal illustriert, welche bindende Wirkung Geschenke haben können; die folgenden Beispiele zeigen deutlich, wie selbstverständlich mit dem Bedeutungsinhalt von Geschenken des Herren an den Untergebenen in den literarischen Texten Konfliktsituationen erklärt und/oder gelöst werden können.

Táin Bó Culainge („Rinderraub von Cooley“ Irland, 12. Jahrhundert, Altirisch):

Szene 1 Táin:

Conchobar war ursprünglich nicht der Thronfolger des Thrones zu Ulster; erst der Ehrgeiz seiner Mutter brachte ihn in diese Position. Auf den Rat des Druiden Cathbad hin (der ihr prophezeit, dass dieser Tag günstig wäre, um einen Königssohn zu empfangen), schläft die Dame Nes gleich

mit dem Druiden,³⁴⁸ und bringt schließlich einen Sohn zur Welt, den sie Conchobar nennt. (Cathbad ist übrigens später der Hofdruide des Conchobar, also der Hofdruide seines eigenen Sohnes!) Einige Jahre später kommt der König Fergus mac Roich, der König von Ulster, zu Nes, weil er sie zur Frau möchte. Nes willigt ein - unter einer Bedingung:

‘Only if I get something in return,’ she said. ‘Give my son the kingship for a year, so that they can call his son the son of a king.’ ‘Let her have that,’ everyone said. ‘You’ll still be king, even though we call him by the name of king.’ So the woman slept with Fergus, and Conchobar was called ‘king of Ulster’.³⁴⁹

Die Leute jedoch täuschen sich gewaltig, denn Nes ist eine ehrgeizige und kluge Frau und setzt alles daran, den Thron für ihren geliebten Sohn auf Dauer zu sichern:

Nes immediately set about advising her son and his foster-parents and everyone in his household. They were to steal everything from one half of the people and give it away to the other half. She gave the Ulster warriors her own gold and silver – all this was in hopes of what her son would get.³⁵⁰

Hier kommt noch einmal deutlich zum Tragen, was im ersten Kapitel der Analyse bereits ausführlich besprochen wurde; die kluge Nes scheint ganz genau zu wissen, womit sie die Unterstützung der Ulsterleute gewinnen kann – mit Gold und Silber. Sie ist interessiert daran, ihren Sohn dauerhaft als König zu sehen, und dies erreicht sie, indem sie die Krieger großzügig beschenkt, vorzugsweise natürlich diejenigen, die von König Fergus bis dato weniger bevorzugt wurden – erwartungsgemäß ist bei diesen die Chance größer, dass sie den jungen Conchobar willkommen heißen – natürlich nur, wenn er sich als entsprechend großzügig erweist. Nes nutzt also die Gesetzmäßigkeiten der Geschenkvergabe für ihre Zwecke – und wie sich herausstellt, hat sie großen Erfolg: Tatsächlich, nach dem ersten Jahr von Conchobars Herrschaft will niemand mehr König Fergus zurück! Alle sind begeistert von der integren und großzügigen Herrschaft des jungen Conchobar. Conchobar löst also Fergus ab und wird zu einem der größten und berühmtesten Könige von Ulster, der so große Helden wie Cuchulainn und Conall Cernach an seinem Hof versammelt. Sein Ruhm in den Geschichten wird legendär – was er im Grunde ursprünglich alles der klugen Schenkpolitik seiner Mutter zu verdanken hat!

Deutlich erinnert schon hier die Schenkpolitik der Dame Nes an das gesamteuropäische Lehenswesen, dessen Grundzüge eben darin bestanden, den Untertanen mit Land zu

³⁴⁸ Táin Bó Cuailnge, 3.

³⁴⁹ Táin Bó Cuailnge, 4.

³⁵⁰ Táin Bó Cuailnge, 4.

„beschenken“, ihn zu belehnen, um ihn im Ausgleich zum Gefolgsmann zu haben. Die Vergabe von Land und Besitz ist keine alleinige Erscheinung des frühen irischen Rechts.

Das mittelalterliche Lehenswesen, das sich bereits im Frühmittelalter herauszubilden begann, sieht grundlegend vor, dass der Herrscher seine Vasallen mit Land oder Ämtern belehnt und diese ihm dafür gefolgschaftliche Treue und Kriegsdienst schulden.³⁵¹ Auf ähnliche Weise binden diese adeligen Königsvasallen wieder „Aftervasallen“ an sich, die auf die gleiche Art ihrem Herren verpflichtet sind.

Vor dem Hintergrund der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung (sowohl der spezifisch irischen als auch der gesamteuropäisch mittelalterlichen) erscheint das Verhalten der Mutter Conchobars als logisches politisches Handeln.

Noch deutlicher kommen die Gesetzmäßigkeiten des Geschenksystems in den nächsten beiden Beispielen zum Vorschein:

Fiangecht („Tales of the Fiana“, Irland, 1419, Mittelirisch):

Szene 1 Fiana:

Zwischen Finn und seinen beiden Ziehsöhnen Fertái und Ferlí kommt es zu einem tödlichen Zwist, weil Finn deren Vater und Großvater, Goll, Sohn des Morna, im Kampf um ein magisches Trinkhorn getötet hat. Vor der finalen Schlacht versucht Finn, mit ihnen Frieden zu machen, und er schickt die Botin Birgad zu ihnen, um ihnen Folgendes anzubieten:

‘‘Tis I who gave them their wealth and territory and their landed estates, and I will give them as much again if they will not at this time come against me. And remind them that they are foster-sons of mine,’ said Finn.³⁵²

Fertái, der Vater, rät dem Sohn noch, Finns Angebot anzunehmen, doch der junge Mann Ferlí weist diesen Vorschlag wütend zurück. Als der Vater vorschlägt -

‘It were better to stay by Finn himself and to go submissive into his house.’³⁵³

- entgegnet der Sohn entschieden:

‘we shall accept nothing from him but battle.’³⁵⁴

³⁵¹ Zum Lehenswesen ganz grundlegend: B. *Diesselkamp*, Lehen, -swesen; Lehnrecht. In: *Lexikon des Mittelalters V.* (Hiera-Mittel bis Lukanien), Norbert *Angermann* (Hg.), Robert-Henri *Bautier* (Hg.), Robert *Auty* (Hg.), (München 1991), Sp. 1807-1810.

³⁵² The Chase of Sid na mBan Finn, 79.

³⁵³ The Chase of Sid na mBan Finn, 81.

Finn will diese Ablehnung nicht hinnehmen; er schickt die Botin noch einmal, um das Angebot zu erhöhen:

Thereupon Finn said: 'Go, my messenger, and offer them further terms on account of the pride of their host and the excellence of their prowess and the boldness of their gentlemen and the daring of their counsel; for every enemy is unforgiving, my messenger,' quoth he. 'And offer them their own award, for a battle without terms is not good.' So Birgad, the female messenger, came to where those nobles were, and offered them their own award. 'We shall not accept substance nor terms nor territory nor land, but battle, so that we may avenge our ancient wrongs hitherto,' said the old warrior.³⁵⁵

In der Erzählung von Finn und seinen Ziehsöhnen kommt der Zusammenhang zwischen Geschenken und dem Klientensystem am allerdeutlichsten zum Ausdruck. Finn stellt ganz klar und eindeutig fest, dass Fertái und Ferlí eigentlich in einem mehrfachen Abhängigkeitsverhältnis zu ihm stehen: Einerseits sind sie seine Ziehsöhne (was an sich eine familiäre Beziehung schafft)³⁵⁶, und andererseits macht er ganz deutlich, dass sie auch seine Klienten sind. Von ihm, so betont er, haben sie Land und Vieh erhalten – und Finn ist bereit, sie noch einmal zu belohnen und zu beschenken! Nachdem Fertái und Ferlí also diesen Klientelvertrag aus Rachegehlüsten heraus gebrochen haben, bietet er ihnen wieder an, sich unter seine Oberhoheit zu begeben – er bietet ihnen neuerlich Land.

Aber warum lehnen Fertái und Ferlí dieses großzügige Angebot ab?

Ihre eigene Antwort ist mehr als eindeutig: Finns Angebot, seine Gaben zu akzeptieren, käme einer Unterwerfung gleich. Jetzt klein beizugeben und seine Geschenke anzunehmen, würde bedeuten, seine Autorität anzuerkennen und wieder ein Abhängigkeitsverhältnis als untergeordnete Partei einzugehen.

Doch das lehnen beide Männer ab – sie wollen keine Machtgabe von Finn akzeptieren. Selbst als Finn sein Angebot noch erhöht, seine ehemaligen Klienten noch einmal dazu bewegen will, in seine väterlichen Arme zurückzukehren, schlagen sie jedes Angebot aus.

Die Gabe Finns hätte aus einer Konfliktsituation eine Konsenssituation machen können – die Weigerung der beiden Kontrahenten führt unweigerlich - zum Krieg.

³⁵⁴ The Chase of Sid na mBan Finn, 81.

³⁵⁵ The Chase of Sid na mBan Finn, 83.

³⁵⁶ Zur engen Beziehung von Zieheltern zu ihren Ziehkindern siehe: *Kelly*, Law, 86-90 und Kapitel 5 Keltische Kultur und Begrifflichkeiten, 5.8 Ziehkindschaft.

Im Falle Conaires wird noch einmal deutlich, wie sehr gegebene Geschenke zur zukünftigen Unterstützung verpflichten.

Da Dergas Hostel (Irland, 1100, Alt-, Mittelirisch):

Szene 1 Da Derga:

Als der König Conaire eines Tages aufgrund seiner Tabus gezwungen ist, eine andere Route nach Hause zu reisen als ursprünglich vorgesehen, überlegt er gemeinsam mit seinem Freund MacCecht, wo sie Rast machen sollen. Da fällt dem König ein, dass er in dieser Gegend einen Bekannten hat, der ihn gewiss aufnehmen wird – Da Derga von Leinster. Der König ist überzeugt, dass Da Derga ihm keine Bitte abschlagen wird. Er begründet das so:

„Da Derga of Leinster,“ answered Conaire. „He came unto me to seek a gift from me, and he did not come with a refusal. I gave him a hundred kine of the drove. I gave him a hundred fatted swine. I gave him a hundred mantles made of close cloth. I gave him a hundred blue-coloured weapons of battle. I gave him ten red, gilded brooches. I gave him ten vats good and brown. I gave him ten thralls. I gave him ten querns. I gave him thrice nine hounds all-white in their silver chains. I gave him a hundred race-horses in the herds of deer. There would be no abatement in his case though he should come again. He would make return. It is strange if he is surly³⁵⁷ to me tonight when reaching his abode.“³⁵⁸

Der König Conaire geht wie selbstverständlich davon aus, dass Da Derga ihn freundlich empfangen wird. Doch was macht ihn so sicher?

Offenbar sind es wieder seine eigenen Gaben an den Landbesitzer Da Derga, die dem König die Sicherheit geben, dass er es hier mit einem Verbündeten zu tun hat. Auch die Gesetze der Gastfreundschaft sollten vermuten lassen, dass Conaire und sein Gefolge freundlich aufgenommen wird.

Hier kommt wieder besonders schön zum Ausdruck, wie das Do-ut-des-Prinzip der Geschenke zu sozialem Konsens und zu sozialer Stabilität führt. Scheinbar sind die Verhältnisse zwischen König Conaire und Da Derga dergestalt geklärt, dass Conaire Da Derga als seinen Verbündeten betrachtet, der ihm zur Unterstützung verpflichtet ist.

Auch Cuchulainn erhält von seinem König, der ja auch gleichzeitig sein Onkel ist, großzügige Gaben; doch wie immer erweist sich Cuchulainn als etwas Besonderes.

Táin Bó Culainge („Rinderraub von Cooley“ Irland, 12. Jahrhundert, Altirisch):

³⁵⁷ „Surly bedeutet hier „schroff“!

³⁵⁸ DaDerga's Hostel, 6.

Szene 4 Táin:

Schon als junger Bursche ist Cuchulainn von ungestümem Temperament. Zufällig hört er eine Konversation zwischen dem Druiden Cathbad und einem seiner Schüler mit an – und Cathbad prophezeit, dass der Krieger, der an diesem Tag seine Waffen zum ersten Mal aufnimmt, für immer als großer Held in die Geschichten eingehen würde. Cuchulainn geht daraufhin zu Conchobar (der ja auch zugleich sein Onkel ist) und verlangt seine ersten Waffen:

He went to Conchobor and claimed his weapons. Conchobor said: „By whose instruction?“ „My friend Cathbad’s,“ Cúchulainn said. „We have heard of him,“ Conchobor said, and gave him shield and spear. Cúchulainn brandished them in the middle of the house, and not one piece survived of the fifteen sets that Conchobor kept in store for new warriors or in case of breakage. He was given Conchobor’s own weapons at last, and these survived. He made a flourish and saluted their owner the king and said: „Long life to their seed and breed, who have for their king the man who owns these weapons.“³⁵⁹

Ebenso verlangt er auf eine ähnliche Prophezeiung Cathbads hin an einem anderen Tag seinen ersten Streitwagen:

„Whoever mounts his first chariot today,“ Cathbad said, „his name will live forever in Ireland.“ Cúchulainn overheard this also, and went to Conchobor and said: „Friend Conchobor, my chariot!“ ‘A chariot was given to him. He clapped his hand to the chariot between the shafts, and the frame broke at his touch. In the same way he broke twelve chariots. At last they gave him Conchobor’s chariot and that survived him.³⁶⁰

Hier wird deutlich, welche Sonderstellung Cuchulainn einnimmt: keine Waffe ist stark und bruchfest genug für ihn, kein Streitwagen stabil genug, bis er die Gerätschaften und Waffen erhält, die eigentlich für einen König gedacht, also von besonderer Qualität sind.

Die „Gabe“ der Waffe ist hier ganz im Sinne der festlandeuropäischen Sitten das äußere Zeichen des sozialen Prestiges.³⁶¹ Im Festlandeuropäischen Kontext ist das Schwert die Waffe, die dem Träger einen höheren Sozialstatus verleiht: Die Erlaubnis, eine Waffe zu tragen, ist höheren Schichten – grundsätzlich den Freien, später vor allem dem Adel - vorbehalten. In rechtlichen Belangen ebenso wie in zeremoniellen hat das Schwert seinen festen Platz und ist Symbol für

³⁵⁹ Táin Bó Cuailnge, 84,85.

³⁶⁰ Táin Bó Cuailnge, 85.

³⁶¹ Zur Bedeutung und Symbolik des Schwertes im Mittelalter siehe: G. Kocher, Schwert. Rechtssymbolik. In: Lexikon des Mittelalters VII. (Planudes bis Stadt (Rus)), Norbert Angermann (Hg.), Robert-Henri Bautier (Hg.), Robert Auty (Hg.), (München 1995), Sp. 1644- 1645.

Machtausübung und Herrschaft. Cuchulainn aber bekommt nicht nur irgendeine Waffe verliehen – die Waffen, die er schließlich tragen kann, müssen von wahrhaft „königlicher“ Qualität sein.

Cuchulainn fordert hier nicht nur vordergründig seine ersten Waffen; damit einher geht natürlich auch seine **Initiation** als erwachsener Mann. Charles-Edwards erwähnt in seinem Werk „Early Christian Ireland“ den Brauch, Knaben nach Beendigung ihrer Kindheit in einer Jungengruppe (wie sie auch in der Táin vorkommt!) durch die Vergabe ihrer ersten Waffen offiziell zu Männern zu machen, die nun frei waren, einer Kampftruppe wie der Fiana beizutreten.³⁶² Die ersten eigenen Waffen machen den Knaben also offiziell zum Mann. Cuchulainn nimmt hier also wieder einmal für sich in Anspruch, das normale Procedere zu verändern. Er wartet nicht brav darauf, dass ihm Gaben geschenkt werden, sondern er fordert sie schon vor der Zeit für sich; schließlich ist er innerhalb der Geschichte zu diesem Zeitpunkt noch ein Knabe.

Die Vergabe der Waffen an junge Männer in Irland erinnert zudem an den festlandeuropäischen Brauch der „Schwertleite“, der im deutschen Sprachraum im Mittelalter üblich war, um einen jungen Adligen oder Fürsten als erwachsenen Waffenträger zu initiieren, der durch die Übergabe der Waffe (hier meist ein Schwert) aus der Hand eines Vaters oder Onkels offiziell in die Gesellschaft der rechtlich handelnden, mündigen Personen aufgenommen wurde.³⁶³ Durch diese Zeremonie wurde der Knabe nicht nur zum Mann in rechtlichen Angelegenheiten, sondern auch selbst „wehrhaft“.³⁶⁴ Die Waffe machte ihn wehrfähig und mündig – also gleich in mehreren Belangen zu einem sozial wahrnehmbaren Teilnehmer an der sozialen Interaktion. Somit verlieh die Waffe als äußeres Zeichen dem jungen Mann auch einen Status, der ihn als Angehörigen der Adelsschicht auswies. Die Schwertleite ist also als Initiationsritus zu begreifen, der dem Knaben den Übertritt in die Erwachsenengesellschaft ermöglicht.

Der Vergleich mit festlandeuropäischen Sitten lässt noch deutlicher erkennen, wie sehr Cuchulainn die Norm ignoriert – im festlandeuropäischen Sinn fordert er seine eigene „Schwertleite“ – und er hat Erfolg.

³⁶² Thomas M. *Charles-Edwards*, *Early Christian Ireland* (Cambridge 2000), 113, 114

³⁶³ Zur Schwertleite: *Bumke*, *Höfische Kultur*, 318-323.

³⁶⁴ Noch einmal zur Schwertleite: W. *Rösener*, Schwertleite. In: *Lexikon des Mittelalters VII. (Planudes bis Stadt (Rus'))*, Norbert *Angermann* (Hg.), Robert-Henri *Bautier* (Hg.), Robert *Auty* (Hg.), (München 1995), Sp. 1646-1647.

Das irische Recht kennt zudem den Brauch, dem Ziehkind zur Beendigung der Ziehkindschaft ein Geschenk zu machen, ein **Abschiedsgeschenk**, das sowohl Jungen als auch Mädchen von ihren Zieheltern erhalten.³⁶⁵

Unter diesen Aspekten betrachtet wird deutlich, dass Cuchulainn wieder einmal die üblichen Muster zu durchbrechen sucht: Nicht jemand anderer befindet ihn für bereit, nein, er selbst erklärt sich mit seinen Forderungen zum Erwachsenen. Fatalistisch ist natürlich der nachträgliche Hinweis Cathbads, dass derjenige, der an jenem Tage die Waffen zum ersten Mal ergreife, nicht nur großen Ruhm ernten, sondern auch einen frühen Tod sterben würde – ein typisches Heldenschicksal also, das Cuchulainn für den unsterblichen Ruhm gerne in Kauf nimmt.³⁶⁶

Auch diese Geschenke an Cuchulainn symbolisieren einen Wendepunkt in der Wahrnehmung von Cuchulainns Status innerhalb der Gesellschaft: Zum Zeichen seines Eintritts in die mündige Gesellschaft erhält er von seinem König und Onkel seine ersten Waffen und seinen ersten Streitwagen. Er tritt damit auch in ein Abhängigkeitsverhältnis mit seinem König ein, das sich bis zum Ende seiner Tage erhalten soll. Cuchulainns Sonderstatus findet in seiner unzeitgemäßen, selbstbewussten Forderung nach Geschenken ihren Ausdruck. Dies und die Exklusivität der Geschenke, die gut genug für einen König sein müssen, weisen Cuchulainn als einzigartigen Helden aus, dessen Schicksal schließlich eng verwoben mit dem von ganz Ulster bleiben soll. Unterwerfung? Ja, aber bitte nur mit Sonderbehandlung.

Zusammenfassung:

In den literarischen Beispielen dieses Kapitels kommt der verpflichtende Charakter von Gaben noch einmal beispielhaft zum Ausdruck. Auf verschiedene Arten werden Gaben hier benutzt, um eine Klärung der sozialen Rangordnung herbei zu führen.

Nes verschenkt ihre private Habe, um sich die politische Unterstützung der Ulsterleute zu sichern – für ihren Sohn Conchobar. König Conaire geht stillschweigend davon aus, dass sein Klient Da Derga hilfreich zu seiner Verfügung stehen wird, schließlich hat er ihn reich beschenkt. Finn versucht, mithilfe von großzügigen Gaben eine Unterwerfung seiner Feinde herbeizuführen und den tatsächlichen Kampf damit zu vermeiden. Cuchulainn unterwirft sich der Herrschaft Conchobars, indem er sich von ihm initiieren lässt, doch stellt er klar, dass er nicht ein beliebiger Krieger an Conchobar Hof sein wird.

³⁶⁵ Siehe hierzu: *Kelly*, Law, 89.

³⁶⁶ *Táin Bó Culainge*, 85.

Alle diese Beispiele illustrieren deutlich, dass die Thesen des ersten Kapitels auch hier problemlos anwendbar sind: Die dargereichte Gabe schafft Einfluss auf den Beschenkten; sie schafft Verpflichtung; nicht umsonst wehren sich Fertái und Ferlí so stur gegen eine Annahme von Finns Angeboten. Hier dienen sie der politischen oder sozialen Unterwerfung und zeigen deutlich, dass die Gabe als symbolische Ritualhandlung auch hier sinnkonstituierend wirkt: So kann mit Leichtigkeit zum Beispiel Conaires Sicherheit im Bezug auf Da Dergas Unterstützung erklärt werden!

Die Gabe als Ritualhandlung kann hier noch deutlicher als interdiskursives Element erkannt werden als im ersten Kapitel, da die hier genannten Beispiele bei weitem klarer motiviert sind als bei nicht weiter kommentierten Festgeschenken. Der Text selbst verweist mit dem Verlauf seiner Handlung schon auf die verpflichtende und unterwerfende Funktion von Geschenken des sozial höher stehenden an den sozial niedriger stehenden Interagierenden. Die Gabe wird hier zum Symbol der sozialen Unterwerfung.

7.4.2 Unterwerfungsgeschenke nach einem Kampf

Nach einem Zweikampf sind in den irischen Erzählungen entweder beide oder zumindest einer von beiden tot. (Einfache Lösung.) Ist dies nicht der Fall, muss die Situation zwischen Sieger und Verlierer irgendwie geklärt werden. Besiegt der große Held Cuchulainn jemanden im Kampf (und das kommt ja häufig vor) und der Kontrahent lässt dabei nicht auch gleich sein Leben, fordert Cuchulainn Gefallen oder Geschenke – oder er bekommt sie einfach.

Táin Bó Culainge („Rinderraub von Cooley“ Irland, 12. Jahrhundert, Altirisch):

Szene 3 Táin:

Cuchulainn reist nach Alba, zur Seherin und Kriegerin Scáthach, um bei ihr seine Kriegskunst zu perfektionieren. Als Scáthach mit einer anderen Königin namens Aife Krieg führt, kämpft Cuchulainn selbst gegen die Königin Aife, die weithin als ausgezeichnete Kriegerin gefürchtet wird. Mithilfe einer List besiegt er sie und fordert im Gegenzug für ihr Leben drei Dinge:

‘A life for a life, Cúchulainn!’ Aife said. ‘Grant me three desires,’ he said. ‘What you can ask in one breath you may have,’ she said. ‘My three desires,’ he said, ‘are: hostages for Scáthach, and never attack her again; your company tonight at your own fort; and bear me a son.’ ‘I grant all you ask,’ she said.³⁶⁷

Tatsächlich steht die gefürchtete Amazone zu ihrem Wort; nach einer Nacht mit Cuchulainn ist sie schwanger und bringt schließlich auch Cuchulainns Sohn, Connla, zu Welt.

³⁶⁷ Táin Bó Cuailnge, 32,33.

Fled Bricrenn ocus loinges mac nDuíl Dermait („The Feast of Bricriu and the Exile of the Sons of Dóel Dermait“, Irland, 1391/1392, Altirisch):

Szene 2 Fled Bricrenn:

Der Prinz von Alba ist per Schiff unterwegs, um König Conchobar von Ulster zu besuchen; am Strand erwartet er mit seinem Gefolge eigentlich einen entsprechenden Empfang – zumindest eine Art Haushofmeister.

Als Cuchulainn des Weges kommt, verwechselt der Prinz Cuchulainn mit einem Haushofmeister, woraufhin Cuchulainn sich in seiner Ehre gekränkt fühlt und ihn zu töten versucht. Der Prinz jedoch entschuldigt sich und bietet Cuchulainn sein Boot und all die Schätze, die er mit sich gebracht hat, als Kompensation an.

He goes to them in the boat and plies the sword on them until he has reached the king's son. 'A life for a life, Cú Chulainn, we did not recognize you,' he says. 'Do you know what took the three sons of Dóel Dermait out of their country?' says Cú Chulainn. 'I don't know,' says the young man. 'But I have an ocean device and you will use it, and you will have the boat, and because of it you will not be at a loss.'³⁶⁸

Der Prinz von Alba erkennt glücklicherweise recht rasch, dass mit Cuchulainn nicht gut Kirschen-Essen ist und rettet sich mit Geschenken vor Cuchulainns Zorn. Cuchulainn nimmt des Prinzen Gaben an und reist mit dessen Boot weiter, um die verschwundenen Söhne zu suchen – für ihn ist die Angelegenheit somit scheinbar erledigt.

Szene 3 Fled Bricrenn:

Cuchulainn begegnet auf seiner Suche auch dem Onkel der verschwundenen Söhne, mit dem er sich zunächst ein Duell liefert, weil er eine Landsmännin des Caipre getötet hat, das Cuchulainn nach einigem Ringen natürlich gewinnt. Daraufhin verrät ihm der Onkel Caipre Cundail auch, was es mit dem Verschwinden der Söhne des Dóel Dermait auf sich hat.³⁶⁹ (Scheinbar hegt Caipre keinen längeren Groll gegen Cuchulainn für dessen Tat!) Nach der Befreiung seiner Neffen beschenkt Caipre Cuchulainn großzügig:

Cú Chulainn goes with Caipre to his fort. He sleeps there that night and goes the next day, and he got great and marvelous gifts from Caipre.³⁷⁰

³⁶⁸ Fled Bricrenn ocus Loinges mac nDuíl Dermait, 100, 101.

³⁶⁹ Der Leser erfährt es jedoch an dieser Stelle nicht; klar wird nur, dass ein Mann namens Eochaid Glas für den darauffolgenden Tag ein Duell mit Caipre vereinbart hatte, das schließlich Cuchulainn an seiner Statt wahrnimmt. Dieser Eochaid entpuppt sich auch als derjenige, der die Gefangenen gemacht und verborgen hat.

³⁷⁰ Fled Bricrenn ocus Loinges mac nDuíl Dermait, 105.

Die Erzählung hält keine weiteren Hinweise darauf bereit, warum Caipre Cuchulainn beschenkt (außer natürlich vordergründig aus Dankbarkeit für die Befreiung seiner Neffen); Cuchulainn reist mit den Wertsachen verrichteter Dinge wieder nach Hause.

Mabinogion (Wales, 1325, Mittelkymrisch):

Szene 2 Branwen:

Branwen hat den irischen König Mallolwch geheiratet und ist mit ihm nach Irland gezogen. Zunächst ergeht es ihr gut, doch bald beginnen die Leute sich an die Schmach zu erinnern, die ihrem König von walisischer Seite widerfahren ist (Ein Ziehbruder des königlichen Geschwisterpaares hatte Pferde des irischen Königs Mallolwch verstümmelt!), und ihre Kritik führt zur Demütigung der walisischen Prinzessin durch den irischen König Mallolwch. Als die walisische Armee daraufhin von den Iren gesichtet wird, die zur Errettung der Prinzessin Branwen herbeieilen, überlegen sie, wie damit umzugehen sei. Einer der Berater des Mallolwch hat eine Idee:

‘What is your advice, men?’ ‘Lord, there is only one choice. Brân has never fitted inside a house. Build one in his honour so that it will contain the men of the Island of the Mighty in one half and your men in the other; then place the kingship at his disposal and become his men. The honour of having a house into which he can fit – for he has never yet had one – will induce him to make peace with you.’³⁷¹

Hier versucht Mallolwch scheinbar, Brân ein Friedensangebot vorzutäuschen. Leider meint Mallolwch dieses Angebot nicht ernst: Das extra aufgestellte Haus ist mit Soldaten präpariert – nicht unähnlich einem trojanischen Pferd – die schließlich zum richtigen Zeitpunkt die Leute aus Wales überfallen sollen. Obwohl einige Verstecke von walisischer Seite enttarnt werden, kommt es zum Blutbad in eben jenem Haus: Branwens Sohn stirbt durch Envissyens Bosheit, ein großer Kampf entsteht, im Zuge dessen Brân erschlagen wird. Branwen stirbt an gebrochenem Herzen und nur wenige der Waliser können mit dem Kopf ihres Anführers entkommen.

Mallolwchs Ratgeber machen hier deutlich, dass es nicht nur darum geht, Brân ein nettes Geschenk zu machen, sondern sie wollen ihm sogar zum Schein die Königsherrschaft von Irland anbieten und ihre eigene Gefolgschaft! Eine offenere Unterwerfung ist kaum denkbar!

In den genannten Beispielen scheint sich die Logik vom Schenker als Machtinhaber und dem Besenkten als Untergeordnetem wieder einmal umzudrehen. Hier schenkt offensichtlich der „Verlierer“ dem Sieger – aber, abgesehen davon, dass Cuchulainn natürlich der größte Held von

³⁷¹ Mabinogion, 77.

allen ist – warum sind die Unterworfenen oder diejenigen, die sich (zumindest zum Schein) unterwerfen wollen, so schnell damit, ihre Kontrahenten mit Geschenken zu bewerfen?

Hier ist es wieder einmal nötig, einen Schritt zurück zu machen und andere Aspekte des frühmittelalterlich irischen Lebens in Betracht zu ziehen.

Zunächst einmal lassen die beschriebenen Situationen an einen Teilaspekt der frühirischen Rechtssprechung denken, nämlich die Art, wie Verbrechen gemeinhin prinzipiell einmal geahndet wurden: Durch **Kompensationszahlungen**.³⁷²

Für Verbrechen fast jeglicher Art kennt das frühmittelalterlich irische Recht die Möglichkeit, das Verbrechen durch die Zahlung einer „fine“, einer Kompensation, zu tilgen. Diese Zahlung variiert, wie schon erwähnt, mit dem Ehrenpreis der geschädigten Person und je nach Schweregrad des Verbrechens. Dabei ist es jedoch ebenso möglich, Diebstahl und Beleidigung „auszuzahlen“ wie Vergewaltigung oder Mord – hier ist alles eine Frage des angemessenen Preises.

Ein anderer interessanter Aspekt in diesem Zusammenhang ist die Tatsache, dass **Duelle** vom frühmittelalterlich irischen Recht durchaus als legale Möglichkeit anerkannt wurden, einen Rechtsstreit beizulegen.³⁷³ Hierbei war entscheidend, dass das Duell an einem geeigneten Ort (zum Beispiel nicht in einer Kirche oder in der Königshalle), zu einem geeigneten Zeitpunkt (nicht während eines Óenachs) und unter der Aufsicht von Zeugen durchgeführt wurde. Zuvor mussten sich auch beide Beteiligten auf die Bedingungen des Duells öffentlich einigen. Wunden, die während eines Duells geschlagen wurden, konnten nicht als Körperverletzung eingeklagt werden, da sich ja alle Beteiligten freiwillig darauf eingelassen hatten.

Der Sieger des Duells war gleichzeitig auch der Sieger im rechtlichen Zwist – der Sieger bekam also Recht. Dazu musste niemand sterben – eine leichte Verletzung konnte genügen, um die Angelegenheit zu klären. Das Duell wird hier also zum Rechtsakt.

Auch im festlandeuropäischen Kontext hat der Zweikampf ebenfalls seinen festen Platz.³⁷⁴ Zunächst sollte der Zweikampf dazu dienen, einen Rechtsstreit zwischen Sippen oder Familien

³⁷² Für die verschiedenen Arten von Verbrechen und deren Kompensationszahlungen siehe: *Kelly, Law*, 125-157. Zu Kompensationszahlungen grundlegend siehe: Kapitel 5 Keltische Kultur und Begrifflichkeiten, 5.6 Ehrenpreis.

³⁷³ Siehe zu legalen Duellen im irischen Recht: *Kelly, Law*, 211-213.

³⁷⁴ Zum festlandeuropäischen Zweikampf und seiner Bedeutung siehe: W. *Schild*, Zweikampf. In: *Lexikon des Mittelalters IX*. (Werla bis Zypresse; Anhang), Norbert *Angermann* (Hg.), Robert-Henri *Bautier* (Hg.), Robert *Auty* (Hg.), (München 1998), Sp. 723, 724.

zu klären, später wurde der Zweikampf von rechtlicher Seite normiert. Das Gericht bestimmte dabei Ort und Zeit, der Zweikampf selbst jedoch war der eigentliche Rechtsakt. Später wurde der Zweikampf als Beweismittel genutzt – der Sieger hatte sein „Recht“ somit bewiesen. Im Sachsenspiegel finden sich Formalitäten über den Ablauf eines „korrekten“ Zweikampfes; wie genau diese Vorgaben eingehalten wurden, bleibt unklar. Mit dem Einfluss des Christentums gewann die Vorstellung des Gottesurteils an großer Bedeutung – die ersten Belege für diese Idee finden sich bereits im 5. Jahrhundert. Das Gottesurteil sieht vor, dass Gott demjenigen den Sieg beschert, der sich im Recht befindet.

Unter diesen Aspekten betrachtet, gewinnen die genannten literarischen Konfliktsituationen eine andere Dimension:

In allen Fällen geht dem Kampf ein Konflikt voraus, der erst zu den (erwarteten oder ausgeführten) Kampfhandlungen führt. Im Falle von Aife ist es der Krieg mit Scáthach, der Seherin, der Prinz von Alba beleidigt Cuchulainn unbeabsichtigt, Caipre rächt offensichtlich den Tod einer Seherin oder Fili (die Frau, die Cuchulainn tötet, spricht prophetisch in Versen!) und Mallolwch hat Branwen durch seine schlechte Behandlung erniedrigt und gedemütigt.

Aus dieser Perspektive gesehen, könnte man die prompt folgenden (oder in Mallolwchs Fall „zuvorkommenden“) Gaben der Unterworfenen durchaus als Kompensationszahlungen begreifen, die nach einem Duell geleistet werden, mithilfe dessen derjenige ermittelt wird, der „Recht“ behält.

Zusammenfassung:

Die symbolische Ritualhandlung des Übergabens von Geschenken gewinnt aus dieser Sicht eine rechtliche Dimension, die im weiteren sozialen Kontext sinnvoll erscheint. Die Üblichkeit, dem Sieger Geschenke zu überreichen, und ihm damit „Recht“ in Form einer materiellen (oder sozialen) Kompensation zu geben, muss für den mittelalterlichen Leser eine verständliche Selbstverständlichkeit dargestellt haben, also ein bekanntes Element aus dem realen Diskurs gewesen sein, das somit als interdiskursives Element in der Literatur wiedererkannt werden konnte.

Der Schenker ist in diesem Fall der Unterworfene, der mit seinem Geschenk signalisiert, dass er sich im Unrecht erkennt, die Beleidigung zurücknimmt, seine Tat bereut, etc. und eine entsprechende Kompensation zu leisten bereit ist. Der Beschenkte nimmt hier nicht ein Geschenk im Sinne des Klientensystems an, sondern quasi nur die Entschädigung, die ihm (rechtlich) zusteht; ihn also auch zu keiner Gegenleistung verpflichtet. In Mallolwchs Fall wird von dieser Selbstverständlichkeit sogar soweit ausgegangen, dass das Signal des

„Symbolgeschenks“ als Falle missbraucht werden kann, in die der ahnungslose Brân mit seinem Volk tappt.

7.5 Die Gabe an die Kirche

Auch die Kirche – und vor allem ihre Heiligen – blieben in der Geschenkpraxis nicht unbedacht. Die zwei folgenden Beispiele sollen illustrieren, wie auch der geistliche Bereich einen Anteil am Do-ut-des-Prinzip erlangen konnte – wenn auch auf verschiedene Weisen. In beiden Fällen spielt der religiöse Aspekt jedenfalls eine große Rolle – die Erlangung des Seelenheils.

7.5.1 Gabe an die Kirche für wirtschaftlichen Einfluss oder das Seelenheil?

Aided Diarmait mac Cerbaill („Der Tod des Diarmait mac Cerbaill“, Irland, 14. Jahrhundert, Mittelirisch):

Szene 1 Diarmait:

Zu Beginn der Erzählung ist Diarmait Mac Cerbaill noch kein König; gerade befindet er sich auf der Flucht vor Tuathal Máelgarb, der ihn ins Exil geschickt hat. Der exilierte Diarmait trifft auf seiner Reise bei Druim Tiprat, dem Ort, wo später Clonmacnoise entsteht, auf den Heiligen Ciarán und seine Priester, die sich bemühen, die Grundsteine für ihre Kirche zu legen, eben an jener Stelle, an der später das Kloster Clonmacnoise entstehen soll, das tatsächlich um das Jahr 545 vom heiligen Ciarán erbaut wurde:

„What’s the work are you doing here?“ Diarmait said. “We’re building a small church (*eclais be*), Ciarán said. „That might as well be its name,“ Diarmait said, „Eclais Becc.“ “Plant the post with me,” Ciarán said to Diarmait, “and suffer my hand to be above yours, and your hand and your rule shall be over the men of Ireland before this hour comes again.” “How might that be accomplished?” Diarmait said, “for Túathal holds the kingship of Ireland and I have been exiled by him.” “God is a good lord,” Ciarán said. Together, then, they plant the post, and Diarmait grants that place to Ciarán.³⁷⁵

Tatsächlich kommt Túathal einige Zeit darauf zu Tode und die Leute von Irland beschließen, Diarmait zu ihrem König zu machen. Diarmait hat Ciarán und seine Fürbitte jedoch nicht vergessen. Er lässt nach Ciarán schicken:

„Well now,“ Diarmait said, „we meet for the first time since I took the kingship by your blessing. Therefore, have this plain with its people and its cattle as a grant for your church.“³⁷⁶

³⁷⁵ Aided Diarmata meic Cerbaill, 139.

³⁷⁶ Aided Diarmata meic Cerbaill, 140.

In dieser Erzählung spielt das Geschenk an die Kirche eine wichtige Rolle in Diarmait's Leben. Diarmait hat eigentlich, so scheint es zunächst, wenig Hoffnung darauf, den Thron tatsächlich für sich beanspruchen zu können – vielmehr befindet er sich auf der Flucht vor dem amtierenden Herrscher, der ihm offensichtlich nicht wohlgesonnen ist. Zufällig begegnet er dem heiligen Ciarán. Ciarán verspricht ihm, bei Gott Fürsprache zu halten, sofern Diarmait ihm nur hilft, das Kloster zu gründen. Diarmait stimmt zu – und tatsächlich erlangt er den Thron. Als er Ciarán Land schenkt, macht er ganz deutlich, dass er seine Herrschaft der Intervention des Heiligen – also Gott – zu verdanken hat.

Mit dem Versprechen, mit Ciarán gemeinsam eine Kirche zu errichten, spricht Diarmait ein Gelöbnis aus; ein Versprechen an Gott. Sobald Gott Diarmait's Bitte erhört hat, löst der nunmehrige König sein Versprechen ein – und macht Ciarán Land und Vieh zum Geschenk, damit dieser dort zu Ehren Gottes eine Kirche und ein Kloster errichten kann – das weithin berühmte Clonmacnoise.³⁷⁷

Kann in diesem Fall also die Gabe an die Kirche als „Bestechung“ für die Erlangung weltlicher Würden gesehen werden?

An dieser Stelle lohnt es sich, einen Schritt zurück zu machen und die Erzählung in einem weiteren Kontext zu betrachten.

Zunächst einmal vorweg: König Diarmait scheint keine literarische Erfindung zu sein.³⁷⁸ Die irischen Annalen von Ulster³⁷⁹ erwähnen seine Herrschaft (sie dürfte von 544 bis 565 gedauert haben) sowie die Gründung des Klosters Clonmacnoise. Die Person des Königs Diarmait Cerbaill und seine Herrschaft scheinen für das gesamte irische Mittelalter als Bezugspunkt für bewährte Traditionen gedient zu haben.

³⁷⁷ Genauere Informationen zum Kloster Clonmacnoise: Ch. *Doberty*, Clonmacnoise. In: Lexikon des Mittelalters II. (Bettlerwesen bis Codex von Valencia), Norbert *Angermann* (Hg.), Robert-Henri *Bautier* (Hg.), Robert *Auty* (Hg.), (München/Zürich 1983), 2166-2167.

³⁷⁸ Michael Meckler hat sich in seinem Artikel „The assassination of Diarmait Mac Cerbaill“ näher mit der historischen Person des Königs Diarmait und seine Nachwirkung auf das irische Mittelalter beschäftigt. Zu Informationen über die Datierung: Michael *Meckler*, The assassination of Diarmait Mac Cerbaill In: Joseph F. *Eská* (Hg.), Law, Literature and Society (CSANA Yearbook 7, Dublin 2008), 46-57.

³⁷⁹ Die Annalen von Ulster enthalten sowohl altrirische als auch mittlirische Texte. Die gesamten Einträge datieren vom Frühmittelalter bis in die frühe Neuzeit. Michael Meckler gibt keine genaue Auskunft über die Datierung der Texte der Annalen, die er als Quelle über Diarmait benutzt.

Schenkungen an die Kirche sind durch das gesamte Mittelalter üblich. Arnold Angenendt beschreibt in seinem Artikel „Sacrifice, Gifts and Prayers in Latin Christianity“ für das lateinische Frühmittelalter die Entwicklung des vorchristlichen Opfers hin zur christlichen Gabe an die Kirche und ihre Vertreter.³⁸⁰ Dabei wird die Gabe zum Geschenk an Gott selbst, im Austausch für die Vergebung der Sünden und zur Förderung des eigenen Seelenheils. Die Hoffnung auf das ewige Leben ist dabei für die Schenker primär motivierend.³⁸¹ Bei den Schenkungen kann es sich um wertvolle Objekte wie Bücher, prachtvolle Gefäße oder andere Wertgegenstände handeln, doch bald schon erfolgen ausgedehnte Schenkungen an die Kirche in Form von Landbesitz, Kirchen und Klöstern.

Solche **Stiftungen** werden zu einer fixen Tradition innerhalb des abendländischen Christentums.³⁸² Große Familien, Fürsten, Könige etc. stellten Teile ihres Besitzes der Kirche zur Verfügung. Doch auch alle anderen Schichten stifteten eifrig der Kirche – jeder entsprechend seinem Rang und Besitz. Dieser Besitz – also meist Land oder Immobilien – konnte nicht veräußert oder weitergegeben werden. Die Kirche war durch ihre Vertreter Nutznießer der Erträge dieser Besitzungen. So konnte ein Fürst beispielsweise einem Kloster Landbesitz zur Verfügung stellen; alle Abgaben, Zinsen und Erträge erhielten die örtlichen Geistlichen und wurden von diesen zum Erhalt des Klosters aufgewendet. Der Stifter konnte umgekehrt erwarten, dass durch den Klerus in seinem Namen Wohltätigkeit geübt wurde. Zusätzlich gedachten die Geistlichen im Besonderen im Gebet des edlen Spenders und förderten mit ihrer Fürsprache bei Gott dessen ewiges Seelenheil. Durch diese Stiftungen schuf sich der Stifter auch einen Platz im Gedenken der Welt: Als Stiftungsmemoria vergegenwärtigte die Stiftung die Caritas des Spenders auch noch nach seinem Tod – seine Wohltätigkeit wurde somit quasi unsterblich. Durch diese Leistungen der Laien an die Kirche und somit an Gott, gelangte die Kirche in den Besitz ausgedehnter Landgüter.

Kommen wir nun zu **Schenkungen an die Kirche** im irischen Mittelalter. Thomas Charles-Edwards versucht in seinem Werk, die Beziehungen zwischen Klöstern und Kirchen und dem

³⁸⁰ Hierzu und zu Folgendem: Arnold *Angenendt*, *Sacrifice, Gifts and Prayers in Latin Christianity*. In: Thomas F. X. *Noble* (Hg.), Julia M. *Smith* (Hg.), Roberta A. *Baranowski* (Hg.), *The Cambridge History of Christianity 3. Early Medieval Christianities, c. 600-c.1100* (Cambridge 2008), 453-471.

³⁸¹ *Angenendt*, *Sacrifice*, 470.

³⁸² Grundlegend zu Stiftungen und zu Folgendem: M. *Borgolte*, *Stiftungen*. In: *Lexikon des Mittelalters VIII. (Stadt (Byzantinisches Reich) bis Werl)*, Norbert *Angermann* (Hg.), Robert-Henri *Bautier* (Hg.), Robert *Auty* (Hg.), (München 1997), Sp. 178-182.

weltlichen irischen Bereich zu erklären.³⁸³ Grundsätzlich kennt auch das irische Mittelalter ausgedehnte Schenkungen an die Kirche – dabei kann es sich um Land, Geld oder auch andere materielle Güter handeln. Charles-Edwards sieht diese Gaben an die Kirche in einem direkten Zusammenhang mit den Leistungen, die Gott durch seinen Klerus im Gegenzug dazu für die Laien erbringt.

Die frühmittelalterlichen irischen Rechtstexte stützen eine solche Annahme deutlich.³⁸⁴ Das Verhältnis zwischen Kirche und Gesellschaft wird als **Vertrag** angesehen, in dem beide Seiten ihre Verpflichtungen erfüllen sollten. Von der kirchlichen Seite erwartete man vor allem ein entsprechend frommes Verhalten der Priester und Mönche, die höheren Würdenträger und Bischöfe sollten ehrlich und kompetent sein. Der Taufritus, die heilige Messe, die Segnungen und die Totenmessen – also kurz gesagt, die gesamte Seelsorge – gehörten zu den Leistungen der Kirche, die von weltlicher Seite erwartet wurden. Umgekehrt waren auch die Laien zu verschiedenen Diensten verpflichtet, die vor allem materieller Natur waren: So konnte die Kirche für die Seelsorge durchaus Steuerabgaben und Spendengeschenke erwarten. Auch Testamente, die die Kirche begünstigten, gehörten in diese Kategorie.

Fergus Kelly stellt für das frühmittelalterliche Irland ebenfalls fest, dass die Kirche auch hier ausgedehnte Landbesitzungen innehatte und dass der Einfluss der Kirchenoberhäupter schon alleine deshalb nicht unbeträchtlich gewesen sein muss.³⁸⁵ Äbte und Bischöfe gehörten häufig zu einflussreichen Adelsfamilien (oder überhaupt zur herrschenden Königsfamilie), eine Tatsache, die ihnen natürlich auch in weltlichen Belangen ein gewisses Einflusspotential verschaffte.

Die Frage, wer denn nun eigentlich der hochrangigere von beiden sei, der König oder der Bischof, wird in den irischen Rechtstexten – wie sonst auch üblich – durchaus zugunsten der kirchlichen Würdenträger entschieden. Der alte irische Rechtstext „Críth Gablach“ endet mit den Zeilen:

‘Who is nobler, a king or a bishop? The bishop is nobler, for the king rises before him on account of the Faith. The bishop raises his knee before the king.’³⁸⁶

Die Kirche ist also deutlich ein aktiver Mitspieler im Einflussbereich um Land und Macht.

³⁸³ Siehe hierzu: *Charles-Edwards*, Ireland, 117-123.

³⁸⁴ Hierzu: *Kelly*, Law, 41, 42.

³⁸⁵ *Kelly*, Law, 39, 40.

³⁸⁶ Bei *Kelly*, Law, 234.

Im Kapitel über Festgeschenke wurde bereits ausführlich besprochen, welche Auswirkungen und Verpflichtungen das Klientensystem mit sich bringen konnte. Die Rechtstexte belegen, dass die kirchlichen Einrichtungen, also Klöster, durchaus Teil dieses Systems waren und innerhalb ihres Einflussbereiches nach denselben Regeln funktionierten.³⁸⁷ Bischöfe und Äbte konnten ganz wie ein weltlicher Herrscher Land und andere materielle Güter vergeben und Dienste und Abgaben dafür fordern– sie hatten also „Kirchenklienten“. Beispielhaft für die enge Verbindung von weltlichem Klientensystem und Kirche ist die Bedeutung des Wortes „manach“, das sowohl einen „Mönch“ als solchen als auch einen „klösterlichen Klienten“ bezeichnen kann – die Vermischung beider Welten hat also sogar Eingang in das Vokabular der Rechtstexte gefunden.³⁸⁸

Zusammenfassung:

Bei der Betrachtung des historischen Kontextes der Stiftungen des Mittelalters wird klar, dass die Kirche eine nicht zu unterschätzende Rolle im wirtschaftlichen Bereich der Zeit gespielt haben dürfte. Der wechselseitige Gaben- und Diensttausch zwischen kirchlicher und weltlicher Gesellschaft verdeutlicht die enge Beziehung, die zwischen geistlichen und weltlichen Entscheidungsträgern bestanden haben muss.

In der Erzählung über Diarmait und Ciarán kommt diese Interdependenz des weltlichen und des kirchlichen Bereiches beispielhaft zum Ausdruck. Die Gabe, also die Landschenkung Diarmaits an Ciarán, wird hier zur rituellen Symbolhandlung des Gelöbnisses, die eigentlich die Unterstützung der örtlichen Kirche und den Segen Gottes symbolisiert. Indem Diarmait mit Ciarán gemeinsam den ersten Pfosten für das Kloster aufstellt, besiegelt er sein Gelöbnis an Gott. Ciarán verspricht Diarmait Gottes Segen und den Segen der Kirche, die Diarmait zum König machen sollen. Später erkennt Diarmait diese Wirkung auch deutlich an und löst sein Versprechen an Gott ein, als er Ciarán noch einmal offiziell zum Besitzer des Landes und des Viehs rund um das Kloster Clonmacnoise macht.

Besonders symbolhaft ist auch ein interessantes Detail am Rande; nämlich die Art und Weise, wie die Klostergründung von Clonmacnoise vonstatten geht: Ciarán bittet Diarmait, mit ihm einen (Grund-)Pfosten für die kleine Kirche aufzustellen, doch dabei soll Ciaráns Hand über der von Diarmait sein – ein deutliches Zeichen für die Vorherrschaft der Kirche. Diarmait unterwirft sich dem auch und bestätigt somit das „Críth Gablach“, das im Zweifelsfall dem Kirchenmann das höhere Ansehen zuschreibt. Interessant dabei ist, dass diese symbolhafte Handlung des

³⁸⁷ Hierzu und zu Folgendem siehe: *Kelly, Law*, 3.

³⁸⁸ Zur Bedeutung des Wortes „manach“ siehe: *Kelly, Law*, 32, 33.

Pfostenaufstellens auch in Rechtstexten auftaucht – und zwar im Zusammenhang mit dem Erbrecht:³⁸⁹ Ist von der engeren Familie kein männlicher Erbe mehr am Leben, wird das Erbe im nächstgrößeren Kreis der Sippe aufgeteilt. Diese Prozedur dauert laut Rechtstexten ganze fünf Jahre(!). Die ersten zwei Jahre verbringen die Erben damit, verschiedene Teile des Landerbes wechselseitig „Probe“-zu bewohnen (wahrscheinlich um alle Teile des Erbes mit allen Vor- und Nachteilen kennenlernen zu können), im dritten Jahr wird das Erbe geteilt – und im vierten Jahr werden in jedem Teil Pfosten aufgestellt! Im fünften Jahr wird dann per Los entschieden, wer welchen Teil erhält. Fergus Kelly weist deutlich darauf hin, dass es sich dabei um eine Symbolhandlung handelt, die den Besitzanspruch zeichenhaft bestätigt.

Man kann also in diesem Zusammenhang davon ausgehen, dass das Pfostenaufstellen eine rituelle Inbesitznahme symbolisiert, die der Zeitgenosse in diesem Zusammenhang deutlich verstanden hat: Ciarán und Diarmait errichten einen Pfosten, wobei Ciarán im sprichwörtlichen Sinn „die Oberhand behält“. Diarmait übergibt Ciarán Land und Besitz, indem er ihm beim Pfostenaufstellen behilflich ist.

Ist das Land und das Vieh in diesem Fall also ganz platt eine Bezahlung für Ciaráns Gebet, das Diarmait den Thron beschert?

Nicht ganz; die rituelle Symbolhandlung der Gabe an die Kirche steht hier nicht für den Einfluss auf die Thronerlangung allein. Sie ist vielmehr ein symbolhaft zusammengefasstes interdiskursives Element, das auf einen ganzen Verhältniskomplex verweist, der in der Zukunft Diarmait und sein Land an Ciarán und sein Kloster und damit an die Kirche bindet. Man kann unter dieser Prämisse davon ausgehen, dass der Zeitgenosse verstanden hat, welche Verpflichtungen und wechselseitigen Abgaben und Dienste diese Symbolhandlung in weiterer Folge inkludierte; die Gabe verweist also auf einen Hintergrund des weiteren Verhältnisses zwischen Kirche und König, der in der Erzählung größtenteils unerwähnt bleibt. Vor dem Hintergrund der allgemeinen mittelalterlichen Schenkpraxis an die Kirche kann davon ausgegangen werden, dass Kirche und König weiterhin in einem engen wirtschaftlichen, sozialen und religiösen Verhältnis stehen.

Dass die Beziehung zwischen Ciarán und Diarmait nicht mit der Schenkung endet, darauf verweisen nur einzelne Bemerkungen oder Szenen: So zum Beispiel zum Schluss die Feststellung, dass Diarmaits Leichnam nach seinem Tod nach Clonmacnoise gebracht wird. Auf ähnliche Art gibt Ciaráns Kritik an Diarmaits Ermordung eines politischen Feindes einen Hinweis darauf, dass

³⁸⁹ Zu der Aufstellung von Pfosten: *Kelly, Law*, 104.

Ciarán weiterhin einen nicht zu unterschätzenden Einflussfaktor in Diarmaits Leben darstellt. Diarmait erwirbt sich mit seiner Stiftung also nicht nur das Einverständnis Ciaráns, sondern vielmehr lebenslangen religiösen Beistand. Ganz im Sinne eines mittelalterlichen Stifters erlangt er durch seine Leistung an Gott das Recht auf Bestattung und Gebetshilfe; er fördert also durch sein Geschenk an die Kirche sein ewiges Seelenheil.

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass die Gabe an die Kirche in diesem Fall symbolhaft für eine ganze Vernetzung von Gaben und Gegengaben steht, die in der initialen Klostergründung und Diarmaits Besteigung des Thrones ihren Anfang nehmen. Das Do-ut-des-Prinzip findet hier eine symbolische Ausformung. Gott spielt in diesen Interaktionen eine prominente Rolle: Im Endeffekt ist es die Gabe an Gott, die die Gegengabe des eigenen Seelenheils fordert. In Gestalt der Seelsorge der kirchlichen Vertreter Gottes erhält der König hier seine spirituelle „Gegengabe“.

Zum Schluss wird hier ganz deutlich, dass wirtschaftliche und spirituelle Interessen Hand in Hand gehen können. Einerseits belehnt der König hier den Heiligen mit Land und Vieh, unterstützt ihn bei der Klostergründung – und bringt Ciarán somit in die Position eines Klienten. Hier ist deutlich zu erkennen, dass wirtschaftliche Interdependenzen bestehen bleiben. Andererseits erwirbt sich Diarmait durch seine Schenkungen an die Kirche ein Anrecht auf lebenslange Seelsorge durch das Kloster und seine Mönche. Gabe und Gegengabe geschehen hier zwischen Laien und Gott.

Michael Borgolte schließt nach seiner Untersuchung der Stiftertätigkeit Friedrich I. aus seinem Befund, dass Friedrich I. bei seinen Stiftungen nicht spirituelle Interessen alleine walten ließ:³⁹⁰ Er stellt die Überlegung in den Raum, dass Friedrich I., wiewohl kein übermäßig eifriger Spender, bei seinen Stiftungen auch die Förderung der Brüder des Deutschen Ordens und anderer im Hinterkopf hatte, die er als potentielle Verbündete betrachtete:

Was seine Stiftungen betrifft, so lag ihm offenbar daran, Gutes zu tun und für seine Taten auf die Gegengabe des ewigen Lebens zu hoffen; an dauernder liturgischer Memoria war ihm weniger gelegen. Vielleicht wußte er, aber das ist nur eine Vermutung, daß eine Dauer dieser Art ohne starke Genossenschaften nicht möglich war, denen er aus der Sicht des Herrschers mit Mißtrauen begegnete. Deshalb mochten ihm die großen neuen Orden als Partner sympathisch sein, die selbst herrschaftlich organisiert und deshalb berechenbarer waren.³⁹¹

³⁹⁰ Hierzu: Michael *Borgolte*, Der König als Stifter. In: Michael *Borgolte* (Hg.), *Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart* (Berlin 2000), 39-58.

³⁹¹ *Borgolte*, *König*, 57.

In diesem polykausalen Sinne möchte ich das vorliegende Textbeispiel verstehen: Ist die Stiftung für Gott auch primär eine Leistung für das eigene Seelenheil, so bleibt die Dimension der wirtschaftlichen Interdependenzen in der sozialen Interaktion zwischen Laien und Kirche dennoch gewahrt.

Grundlegend verweist die symbolische Geste der Gabe hier auf ein eng vernetztes Beziehungsverhältnis der beteiligten Interaktionspartner, das ein zukünftig bestehendes Beziehungsgeflecht impliziert, das der literarische Text aber nicht explizit nennt.

7.5.2 Die Gabe an Heilige für das persönliche Seelenheil

Im Folgenden soll eine weitere Ausformung der Gabe an die Kirche näher betrachtet werden; das private Geschenk an die Heilige.

Bethu Brigitte („Vita der Brigit“, Irland, Altirisch):

Szene 1 Brigit:

Zur heiligen Brigit kommt eine Nonne, die ihr in einem Korb Obst bringt – als Geschenk an die Heilige. Doch Brigit verschenkt das Obst lieber an Leprakranke, als es für sich zu behalten:

*Once she was hurrying on the bank of the Inny. There were many apples and sweet sloes in that church. A certain nun gave her a small gift in a basket of bark. When she brought [it] into the house, lepers came *at once* into the middle of the house to beg of her. ‘Take’, said she, ‘yonder apples.’ *Then she who had presented the apples [said]: ‘I did not give the gift to the lepers.’ Brigit was displeased and said: ‘You act wrongly in prohibiting gifts to the servants of God; therefore your trees shall never bear any fruit.’ And the donor, on going out, sees that all at once her garden bore no fruit, while shortly before it had abundant fruits. And it remains barren forever, except for foliage.*³⁹²*

Grundlegend handelt es sich hier um das Geschenk einer Nonne an die heilige Brigit als Person. Die Nonne schenkt kein Land, keine Viehherden, nein, es ist bloß ein Korb Äpfel, den sie der Heiligen übergibt. Kein Wort wird verloren über den Grund für das Geschenk oder darüber, was sie sich davon erwartet. Ihre Reaktion zeigt nur sehr deutlich, dass dieser Korb voller Äpfel nicht als Almosen für die armen Leprakranken gedacht war – sondern definitiv für die Heilige selbst.

Zusätzlich findet die „edle“ Spenderin der Äpfel, die ja selbst eine Nonne ist, keine weitere Erwähnung. Sie ist keine politisch handelnde Person, hat keine Titel, nicht einmal ihr Name wird genannt – sie bleibt „eine Nonne“. Das Geschenk selbst ist kaum von Signifikanz – ein Korb von Äpfeln ist auch keine materielle Investition für die Zukunft. Mit einem Korb Äpfel lässt sich

³⁹² Bethu Brigitte, 29.

weder Land kaufen, noch sonstwie wirtschaftlich viel anfangen. In diesem Zusammenhang ist also kaum davon auszugehen, dass hinter der „kleinen“ Gabe der unbenannten Nonne ein weitreichenderes wirtschaftliches oder politisches Interesse steht.

Welche wahre Motivation steckt also hinter der selbstlosen Gabe? Was regt die Spenderin so auf? Warum dürfen die Leprakranken nicht von ihren Äpfeln essen?

Die Nonne versteht offensichtlich nicht, dass die heilige Brigit ihre Spende als Almosen für die Armen auffasst – und nicht als persönliches Geschenk an ihre eigene Person.

Hier begegnen wir bei näherer Betrachtung der zweiten Art der Geschenke an die Kirche, die eine persönlich-spirituelle Motivation hat und weniger eine sozial-politische. Martin Lintner schreibt in seinem moraltheologischen Werk über die mittelalterliche Schenkpraxis an die Kirche:³⁹³ Davon ausgehend, dass eine Gabe im Grunde immer eine Gegengabe fordert, mutet die selbstlose Spende an die Kirche sinnlos an. Doch bald wird klar, dass auch hier die Erwartung einer Gegengabe dahintersteckt, wenn auch nicht in der Form von materiellen Gütern. Erwartet oder vielmehr erhofft wird hier die Erlangung des persönlichen Seelenheils – die Gabe wird zu einer „**donatio pro anima**“³⁹⁴. Nicht mehr Macht und Einfluss, Gold oder Land sind es, die den Schenker dazu bewegen, immer wieder zu geben, sondern vielmehr das Ziel, über Geschenke und Spenden in das ewige Himmelreich zu gelangen.

Wohltätigkeit gewinnt hier eine ungeheuer wichtige Funktion – denn durch die Wohltätigkeit wird es dem Menschen möglich, das eigene Seelenheil zu begünstigen.

Unter diesen Gesichtspunkten betrachtet, hat die Heilige die unbekannte Nonne absichtlich missverstanden. Die Nonne wollte Brigit ein persönliches Geschenk machen – um dadurch ihr Seelenheil zu begünstigen, doch Brigit lehrt sie, dass nur Wohltätigkeit gegenüber den Armen und Schwachen (in diesem Fall gegenüber den Leprakranken) der Seele wirklich zu ihrem Heil verhilft. Prompt wird sie auch von Brigit für ihre unchristliche Handlung bestraft: Die Heilige ruft den Fluch der Unfruchtbarkeit auf ihren Obstgarten herab – die Selbstsüchtigkeit der Nonne soll ihr zum Verhängnis werden.

In diesem Belang handelt die Heilige ganz in Übereinstimmung mit der „Ersten Synode des Patrick“. Die „Erste Synode des Patrick“ ist eine Sammlung der frühesten Kirchenordnungen, die

³⁹³ Hierzu und zu Folgendem: *Lintner*, Ethik des Schenkens, 72.

³⁹⁴ *Lintner*, Ethik des Schenkens, 72.

von Ludwig Bieler aufgrund ihres moralisierenden Inhaltes in seine Sammlung der Libri Poenitentiales aufgenommen wurde.³⁹⁵

Für Bischöfe schreibt sie unter anderem vor:

First Synode of Patrick (Irland, Latein des 8./9. Jahrhunderts):

Si que a religiosis hominibus donata fuerint diebus illis quibus pontifex in si(n)gulis habitauerit aecclis pontificalia dona, sicut mos antiquis ordinare, ad episcopum pertinebunt siue ad usum necessarium siue aegentibus distribuendum, prout ipse episcopus moderabit.³⁹⁶

If gifts are made by pious people on days when the bishop stays in the several churches, they shall, as the ancients used to decree, be the bishop's to dispose of as pontifical gifts, either for his own needs or for distribution among the poor, as the bishop himself will decide.³⁹⁷

Brigit handelt also in diesem Sinne völlig korrekt; trotzdem handelt sie sich den Zorn der Schenkerin ein.

Zusammenfassung:

In der Szene zwischen der heiligen Brigit und der unbenannten Nonne wird deutlich, dass die Funktion von und die Motivation hinter einem Geschenk durchaus nicht immer dieselben sind – und dass sie auch für Zeitgenossen missverständlich sein konnten. Das Missverständnis wird in diesem Fall zur Grundlage der moralischen Belehrung, die die heilige Brigit der Nonne zuteil werden lässt.

Ihre Motivation dabei liegt deutlich in der Hoffnung auf das persönliche Seelenheil – und definitiv nicht in der Besorgnis um die Bedürftigen, eine Haltung, die von Gott natürlich durch seine Heilige sofort bestraft wird (da im Idealfall ja aus reiner Nächstenliebe gegeben werden sollte!).

Die Gabe jenes Apfelkorbes steht also ganz in der Tradition des „Do-ut-des-Prinzips“ – eine rituelle symbolische Handlung, die auf die Erlangung des Seelenheils ausgerichtet war. Hier jedoch unterbricht Brigit die symbolische Kommunikation: Sie weigert sich, die Botschaft der Nonne zu verstehen und ihr die Gegengabe in Form eines Segens oder eines Gebetes zu gewähren – ganz im Gegenteil bürdet sie ihr stattdessen eine Bestrafung für ihr unchristliches Denken und Handeln auf! Sie lehrt die Nonne mit ihrer Strafe, dass das christliche Seelenheil

³⁹⁵ Siehe hierzu: First Synod of St. Patrick, 1,2.

³⁹⁶ First Synod of St. Patrick, 58.

³⁹⁷ First Synod of St. Patrick, 59.

nicht durch persönliche Geschenke an Einzelpersonen erreicht werden kann, sondern vielmehr durch die christliche Tugend der Wohltätigkeit!

Man muss davon ausgehen, dass dem Zeitgenossen weder solche Geschenke in der Erwartung einer metaphysischen Gegengabe noch der prinzipielle Idealgedanke, nur aus altruistischer Nächstenliebe zu geben, fremd waren. Das bekannte interdiskursive Element des Geschenkes aus Hoffnung auf das eigene Seelenheil wird in der Erzählung von der Nonne missverstanden: Ihr Geschenk richtet sich an die Person der Heiligen, was die Wichtigkeit der Empfängerin noch deutlicher zutage treten lässt. Die heilige Brigit aber stellt die Angelegenheit richtig: Die korrekte kommunikative Handlung wäre das Geschenk an die Armen, die Wohltätigkeit im christlichen Sinn, in der sich das übliche „donatio pro anima“-Prinzip erfüllen sollte – und nicht das persönliche Geschenk an eine einzelne Person, auch wenn es sich dabei um eine Heilige handelt. Brigit missversteht die Nonne absichtlich – und lehrt sie mit ihrer Reaktion die wahre, christliche Nächstenliebe.

7.6 Die Gabe an die Filid

Bevor die Untersuchung sich den Gaben an die **Filid** widmet, muss zunächst noch einmal festgestellt werden, dass der Status, die Position und die Wahrnehmung von Filid im mittelalterlichen Irland wenig mit dem zu tun hat, was man im deutschen Sprachraum unter „Spilleute“ versteht, die in den diversen deutschsprachigen Quellen auftauchen.

Im deutschen Sprachraum wird unter dem Begriff **Spilleute** alles zusammengefasst, was sich mit der Unterhaltung der Menschen im weitesten Sinne befasst.³⁹⁸ Dazu gehören fahrende Spruchdichter, Jongleure, Akrobaten, Tänzer und Spaßmacher, die einen schlechten Ruf und ein niedriges Ansehen besaßen. Die irischen Rechtstexte belegen deutlich, dass solche Arten von einfachen Unterhaltern auch dem irischen Publikum nicht fremd gewesen sein dürften, erfahren sie doch in rechtlichen Belangen eine eigene Aufmerksamkeit, die völlig unabhängig vom Rechtsstatus der Filid bleibt.³⁹⁹ Zwischen Filid und „Spilleuten“ im festlandeuropäischen Sinn wird also deutlich unterschieden. Musiker, Jongleure, Narren, Akrobaten und professionelle Spassmacher gehören zur Gruppe der Unterhalter, die keinen eigenen Ehrenpreis besitzen, sondern deren Ehrenpreis sich wie bei Frauen oder noch nicht erwachsenen Söhnen aus einem Bruchteil des Ehrenpreises des Herren ergibt. Ihre niedrige soziale Stellung wird dadurch mehr als deutlich. Die einzige Ausnahme hierbei bildet der Harfenspieler, der einen eigenen Ehrenpreis

³⁹⁸ Siehe zu Spilleuten: *Bumke*, *Höfische Kultur*, 691-700.

³⁹⁹ Hierzu: *Kelly*, *Law*, 64, 65.

hat – Kelly verweist hier auf die besondere Liebe, die die Iren zum Harfenspiel haben, dessen Sonderstatus in einem alten Spruch deutlich zum Ausdruck kommt.⁴⁰⁰

Am ehesten scheint ein Vergleich der Filid mit den festlandeuropäischen **Minnesängern** angebracht, deren Hauptwirkungsbereich im Umfeld der höfischen Adelschicht lag.⁴⁰¹ Nach Bumke war ein Teil der Minnesänger selbst adeliger Abstammung; jene, deren Herkunft eine einfache war, wurden aber trotzdem häufig mit Wappen und anderen Ehrenbezeugungen bedacht. Eine Verallgemeinerung scheint hier jedoch kaum möglich: die Herkunft von Minnesängern ist weder auf das adelige, noch auf das einfache Umfeld beschränkt.

Trotzdem scheint es, dass der Status der Minnesänger in ihrer sozialen Bedeutung kaum mit dem der Filid zu vergleichen war, galten doch die Filid als konstituierende Macht innerhalb eines T^uath, wie Liam Breatnach in seiner Sammlung von mittelalterlichen irischen Texten zu Poeten und deren Stellung im frühirischen Recht feststellt:⁴⁰² Die drei wichtigsten Personen innerhalb eines T^uath sind der Lord/König, der höchste Kirchenmann und der weiseste Poet, der Ollam.

Der Sonderstatus der Filid, der in den Rechtstexten mehr als deutlich zutage tritt, muss also als Vorbedingung zum Verständnis der folgenden literarischen Texte gesehen werden, denn schließlich sind sie nicht nur „Geschichtenerzähler“, sondern quasi die Historiographen der frühirischen Gesellschaft.⁴⁰³

Im Folgenden geht es um Filid in den irischen Erzählungen, die ihre Macht dazu nutzen, Geschenke einzufordern; es geht also nicht um die freiwillige Beschenkung von Poeten, sondern vielmehr um deren Forderung nach Geschenken.

Talland Ètaire („The Siege of Howth“, Irland, 1151, Altirisch):

Szene 1 Talland:

⁴⁰⁰ In einer Fußnote zitiert Kelly das irische Sprichwort: „every music is sweet until [it is compared with] the harp“ bei: Kelly, Law, 64.

⁴⁰¹ Zu Minnesängern siehe: Bumke, Höfische Kultur, 685-691.

⁴⁰² Liam Breatnach (Hg.), Uraicecht Na Ríar. The Poetic Grades in Early Irish Law (Early Irish Law Series 2, Dublin 1987), 90.

⁴⁰³ Zum genaueren Aufgabenbereich der Filid siehe Kapitel 5 Keltische Kultur und Begrifflichkeiten, 5.2 Barden und ihre soziale Sonderstellung.

Am Königshof von König Conchobar von Ulster gibt es einen scharfzüngigen Mann, den Poeten Aithirne, der sich eines Tages auf Reisen außerhalb seines Túath begibt.⁴⁰⁴ Aithirne zieht von Königshof zu Königshof – und seine Forderungen werden immer dreister. So fordert er von Echu, dem Sohn von Luchtae, einem König von Südconnacht, dessen einziges Auge!

‘Lest we incur your displeasure Aithirne,’ said Echu ‘if we have whatever you should desire of chattels or treasures you should take them’. ‘There is indeed’, said Aithirne ‘that single eye which is in your head is to be carried away by me in my fist’. ‘It will not be a refusal, indeed,’ said Echu ‘you shall have it’.⁴⁰⁵

Tatsächlich sticht sich der König mit dem eigenen Finger sein einziges Auge aus und reicht es Aithirne. Der König erweist sich somit als ultimativ großzügig, sodass Gott ihm im Gegenzug durch ein Wunder zwei gesunde, wunderschöne Augen schenkt.

Zunächst bleibt hier unklar, weshalb der König eines Landes sich dazu herablässt, auf solche Forderungen einzugehen – ja, sich selbst körperlichen Schaden zuzufügen, nur um den absurden Wunsch des frechen Poeten zu erfüllen! Und weshalb fordert Aithirne das einzige Auge des Mannes, mit dem er ja scheinbar später doch nichts anfängt? (Das „herausgerissene Auge“ findet keinerlei Erwähnung mehr – Aithirne benutzt es also weder für (böse) Zauber noch für sonstige Zwecke.) Offensichtlich bietet der König ja von sich aus schon alles an Schätzen an, die man begehren kann – warum fordert Aithirne also sein Auge?

Die nächsten Szenen lassen klarer zutage treten, wovor sich die Könige fürchten, weshalb man so mit sich umspringen lässt.

Szene 2 Talland:

Beim König von Munster, Tigernach Tétbuillech, fordert Aithirne, der Satiriker, dass die Königin selbst mit ihm schlafen solle. Und obwohl die Dame hochschwanger ist, tut sie es, um die Ehre ihres Mannes zu schützen.⁴⁰⁶

This is where Aithirne went after that, to the king of Munster, namely, to Tigernach Tétbuillech. He took nothing from his honour then, but that the queen should sleep with him that night, or the honour of the Munstermen would be erased forever. And that

⁴⁰⁴ Wir erinnern uns, dass die Filid auch außerhalb ihres Stammes Rechte besitzen, siehe Kapitel 5.2 Barden und ihre soziale Sonderstellung.

⁴⁰⁵ Talland Ètaire, 52.

⁴⁰⁶ Wie schon erwähnt, ist die Ehre einer Person ein integraler Bestandteil der frühmittelalterlich irischen Gesellschaft, sogar soweit, dass sie Auswirkungen auf Rechtsbelange hat. Siehe hierzu genauer: Kapitel 5 Keltische Kultur und Begrifflichkeiten, 5.6 Ehrenpreis.

night in which the woman was in labour, was the night that she had slept with Aithirne for her husband's honour, that his honour might not be erased.⁴⁰⁷

Hier wird ganz deutlich, worum es geht: Die Erfüllung der Wünsche des Poeten Aithirne ist eine Frage der Ehre. Doch was kann Aithirne als Einzelner tun, um die Ehre eines Königs – oder womöglich eines ganzen Landes zu beeinflussen?

Aithirne jedenfalls reist weiter – und denkt nicht daran, sich zu mäßigen; er kommt schließlich in das Land der Leinster-Leute.

Szene 3 Talland:

Im Lande der Leinster-Leute hat man schon von Aithirnes Umtrieben gehört und man versucht, Schadensbegrenzung zu betreiben:

This is where Aithirne went after that, into Leinster until he was in Ard Brestine in the south of Mag Fea. And the Southern Leinstermen came before him to offer him chattels and treasures so that he might not enter the land, so that he would not leave great insults. For the wealth of no one on whom he used to make an attack used to remain, unless something was given to him. The people or race by whom he should be killed would have no quarter, so that the man should give his wife to him, or the only eye from his head, or he should give him whatever he desired of chattels and treasures.⁴⁰⁸

Offensichtlich hat man so große Angst vor diesem einzelnen Menschen, dass man ihm alle Schätze anbietet, damit er das Land gar nicht erst betritt. Man weiß scheinbar auch, dass derjenige, den Aithirne beleidigt, mit Sicherheit sein Vermögen verliert. Denn hier wird klar: Töten darf man Aithirne nicht einfach – dies würde großes Unglück über das Land bringen. Also gibt man ihm lieber die wertvollsten Dinge, die man besitzt, damit er einen verschont.

Aithirne aber weigert sich, irgendetwas davon anzunehmen, vielmehr hat er eine andere Forderung:

This is what he determined to do, to leave great insults upon the Leinstermen so that they should kill him, so that the Ulstermen might perpetually be avenging him upon the Leinstermen. It was then that he made a demand of the Southern Leinstermen in Brestine, namely, that he did not see of chattels or treasures something which he might take from them, save to leave a verbal insult upon them forever so that they could not lift their faces among the Irish as a result of it, that is, unless they gave him the best jewel which was in the hill and that no one on the hill knew which jewel this was nor in which place it was. That was an attack upon the honour of and a great insult to the host and

⁴⁰⁷ Talland *Étaire*, 53.

⁴⁰⁸ Talland *Étaire*, 53.

they all prayed to the Lord of Creation that he should give them help in order to fend off the insult that had been inflicted upon them.⁴⁰⁹

Hier wird deutlich, dass Aithirne sich der Konsequenzen mehr als bewusst ist und dass er einen Krieg zwischen den beiden Königreichen absichtlich provoziert. Klar wird auch, dass er imstande ist, alleine mit Worten so zu beleidigen, dass die Ehre davon in Mitleidenschaft gezogen wird. Jetzt wird deutlich, was Aithirnes Druckmittel ist: die Satire.

Wie durch ein Wunder taucht das besagte Juwel doch noch auf, und Aithirne bleibt nichts anderes übrig, als weiterzureisen.

Er langt schließlich am Hofe des Königs von Leinster an, Mess Gegrai. Wieder fordert er die Gunst der Königin und droht unverhohlen mit der Rache der Ulsterleute:

‘I would like this’, said he ‘if your wife were to sleep with me till morning’. ‘Why would I give her?’ asked the king. ‘For your honour’, said Aithirne ‘alternatively, may you kill me so that it may be a blemish on the Leinstermen forever and so that the Ulstermen may never cease from avenging me upon them’. ‘If it be on the account of the Ulstermen you could not find welcome with me Aithirne’, said the king ‘you will have the woman, however, for my honour. There is not among the Ulstermen, moreover, a single man who could take her unless I gave her to you for my honour’. ‘It is true’, said Aithirne ‘I will not desist from harming you indeed, until a single Ulsterman should take her from you’, said Aithirne ‘having taken your head off you’. ‘You will not be assailed’, said the king ‘you will be welcome.’⁴¹⁰

Der König ist sichtlich nicht erfreut – und fürchtet er auch den Krieg mit Ulster nicht – so ist das Gebot der Ehre doch zwingend.

Zusammenfassend lässt sich also bis jetzt sagen: In der Erzählung über Aithirne fordert Aithirne absichtlich unziemliche Geschenke, in dem Bewusstsein, damit potentiell einen Krieg zu provozieren. Er fordert das einzige Auge des Königs Echu, wohl wissend, dass diesen dies potentiell den Thron kosten kann, die Ehefrauen anderer Könige und andere Frechheiten. Die Monarchen lassen sich dies gefallen, weil sie wissen, dass Aithirne die Macht besitzt, ihr Ansehen zu mindern. Wie in den vorangegangenen Textstellen gezeigt, benutzt Aithirne seine Gabe der Satire also, um Geschenke und Privilegien zu erpressen.⁴¹¹

⁴⁰⁹ Talland Ètaire, 53.

⁴¹⁰ Talland Ètaire, 54.

⁴¹¹ Die genauere Ausführung zum Druckmittel „Satire“ und ihrer Bedeutung folgt in der Zusammenfassung dieses Kapitels.

Ähnlich, wenn auch nicht ganz so brutal, ist die Situation bei Gwydyon, dem Barden aus einer Geschichte des Mabinogion. Scheinbar verlässt auch er sich darauf, dass ihm niemand einen Wunsch abschlagen kann.

Mabinogion (Wales, 1325, Mittelkymrisch):

Szene 1 Math:

Gwydyon will seinem Bruder Gilvaethwy eine Nacht mit der schönen Jungfrau Goewin ermöglichen, die die persönliche Fußhalterin des Königs Math ist. Da Math nur dann *keine* Fußhalterin benötigt, wenn er sich auf Kriegszug befindet, ersinnt er einen Plan, der einen Krieg provozieren soll. Gemeinsam mit seinem Bruder reist der Barde Gwydyon zum Hof des Nachbarkönigs, Pryderi. Dort unterhält er den ganzen Hof mit Geschichten und Liedern, bis alle ganz begeistert von seiner Kunst sind. Wie es üblich ist, darf er eine Gabe fordern, als er geendet hat. Gwydyon weiß, dass Pryderi erst vor kurzem besondere Tiere geschenkt bekommen hat: Schweine aus Annwvyn.

',Then here is my errand, lord: To ask you for the animals that were sent you from Annwvyn.' 'That would be the easiest thing in the world, except that it was agreed between me and my people that the swine would remain here until they had bred twice their number.'⁴¹²

Der König hat seinem Volk geschworen, sie nicht herzugeben, bevor sie sich vermehrt hätten. Doch Gwydyon weiß auch dafür Rat:

'Lord, I can free you from those words,' answered Gwydyon. 'Do not give me the swine tonight, and do not refuse me either – tomorrow I will show you an exchange for them.' That night Gwydyon and his companions went to their lodging and held a council. 'Men,' said Gwydyon, 'the swine are not to be had for the asking.' 'Well then, what plan do you have for getting them?' 'I will see that they are got,' and Gwydyon drew upon his arts and began to display his magic: he conjured up twelve stallions, and twelve greyhounds, all black with white breasts, and twelve collars and leashes. Anyone who looked at the collars and leashes would think they were gold; moreover there was a saddle for each horse, and all the places that ought to have been iron were solid gold, and the bridles were of the same workmanship. Gwydyon brought the horses and the dogs to Pryderi, saying, 'Good day to you, lord.' 'God be good to you, and welcome.' 'Lord,' continued Gwydyon, 'here is the way out of what you said last night about the swine, that you could neither sell them nor give them away: you may exchange them for something better. I will give you these twelve horses, equipped as they are with saddles and bridles, and the twelve greyhounds that you see, with their collars and leashes, and the twelve shields that are here.' (These last he had conjured up out of toadstools.) 'Well, we will hold a council,' said Pryderi, and in the council they decided to give the swine to Gwydyon and to take his horses and greyhounds and shields. Gwydyon and his men said farewell and set out with the swine.

⁴¹² Mabinogion, 100.

‘Lads, we will have to hurry, said Gwydyon, ‘the magic will not last more than a single day.’⁴¹³

Bald darauf entdeckt der König Pryderi, dass er betrogen wurde – und natürlich setzt er seine Truppen in Bewegung. Egal, was der Grund dafür sein mag, König Math muss zunächst natürlich sein Land verteidigen. Er verlässt seine Hallen und damit auch seine jungfräuliche Fußhalterin und zieht in den Krieg. Gwydyons Plan ist also aufgegangen.

Aber zurück zu Gwydyons ursprünglicher Forderung. Gwydyon fordert ein teures Geschenk, eben jene Schweine, die der König gerade erst erhalten hat. Der König macht deutlich, dass er durch sein Wort daran gebunden ist, die Tiere nicht einfach so herzugeben – auch als Gwydyon ihm einen Austausch anbietet, berät er sich zuerst mit seinen Leuten, bevor er Gwydyon die Schweine mitgibt. Mithilfe eines Zaubertricks betrügt Gwydyon den König Pryderi – und weiß, dass daraus ein Krieg entstehen muss.

Doch was macht Gwydyon so sicher, dass man ihn nicht einfach abweist? Kann man sich denn nicht einfach weigern? Muss man wirklich jedem Poeten seine Wünsche erfüllen?

Hier zeigt sich bereits, dass auch der Poet Gwydyon sich seiner Macht sehr bewusst ist. Sein Einfluss auf das Ansehen macht es möglich, dass der König Pryderi bemüht ist, seinen Wunsch zu erfüllen.

Weitere Beispiele zeigen, dass man sich den Forderungen der Poeten scheinbar in der Literatur meistens schlecht entziehen kann.

Cath Maige Tuired (“Die Schlacht von der Ebene von Tuired”, Irland, 16. Jahrhundert Alt- und Mittelirisch):

Szene 2 Tuired:

Nicht genug damit, dass die Herrschaft des jungen Bres die Túatha Dé Danann in eine schwere Zeit führt, hat Dagda, einer der Túatha Dé Danann, auch noch Schwierigkeiten mit einem Satiriker namens Cridenbél, der jeden Abend einen guten Teil von Dagdas Mahlzeit fordert. Dagda sieht sich nicht in der Lage, sich dem zu entziehen:

Cridenbél considered his own meal small and the Dagda’s large, so he said, „Dagda, for the sake of your honor let the three best bits of your serving be given to me!“ and the Dagda used to give them to him every night. But the satirist’s bits were large: each bit was the size of a good pig. Furthermore those three bits were a third of the Dagda’s serving. The Dagda’s appearance was the worse for that.⁴¹⁴

⁴¹³ Mabinogion, 101.

⁴¹⁴ Cath Maige Tuired, 29.

Offensichtlich muss Dagda dem Satiriker soviel von seiner Portion abgeben, dass ihm die fehlende Nahrung tatsächlich abzugehen beginnt. Er selbst sieht scheinbar keine Möglichkeit, sich vor diesen frechen Forderungen zu schützen. Erst mithilfe einer List eines Freundes namens Mac Óc kann die Situation gelöst werden – sie führt allerdings auch zum Tod des Satirikers: Dagda begegnet seinem Freund Mac Óc, der ihn nach dem Grund für sein schlechtes Aussehen fragt und Dagda klagt ihm sein Leid. Mac Óc weiß daraufhin Rat. Er gibt Dagda drei Goldmünzen und rät ihm, diese drei Goldmünzen in eben jenen drei besten Stücken Fleisch zu verstecken, die Cridenbél für sich zu fordern pflegt. Mit Gold versetzt, seien diese Stücke ja nun tatsächlich das „Beste“ an Dagdas Portion. Cridenbél werde an den Goldmünzen in seinem Magen sterben und alle würden denken, Dagda hätte Cridenbél mit giftigen Kräutern getötet. Auch Bres, ihr König, würde so denken und ein entsprechendes Urteil fällen. Dieses Urteil aber würde sich natürlich als falsch herausstellen – und Dagda sei somit aus dem Schneider, weil der Herrscher ein falsches Urteil gefällt hätte.⁴¹⁵ Genauso passiert es auch – und als König Bres zum Beweis den Bauch des toten Satirikers aufschneiden lässt, findet man tatsächlich die drei Goldmünzen – und Dagda wird freigesprochen.

Hier kann sich Dagda mithilfe einer List aus der Affäre ziehen; doch halten wir fest, dass es ihm unmöglich ist, sich an offizieller Stelle zu beschweren oder sonstwie zu wehren – offensichtlich gibt ihm sein soziales Umfeld keinen Schutz vor der Satire des Cridenbél, was die Macht erklärt, die der Satiriker besitzt.

Auch Medb und Ailill aus Connacht versuchen, dieses Wissen zu nutzen und Cuchulainn zu erpressen:

Táin Bó Culainge („Rinderraub von Cooley“ Irland, 12. Jahrhundert, Altirisch):

Szene 5 Táin:

Der Kampf zwischen Cuchulainn und den Kriegern von Connacht ist in vollem Gange, als Ailill und Medb beraten, wie man Cuchulainns Kampfkraft schwächen könnte. Sie beschließen, Ailills Poeten Redg zu ihm zu schicken, damit er seinen Speer von ihm fordert:

It was said at this time that Cúchulainn would be less troublesome if his javelin could be taken from him. So Ailill's satirist, Redg, was sent to get his javelin from him. 'Give me your javelin,' the satirist said. 'I'll give you any gift but that,' Cúchulainn said. 'Other gifts I don't want,' the satirist said. Cúchulainn struck him, for refusing what he chose to offer.

⁴¹⁵ Dazu muss man noch einmal erwähnen, wie wichtig im irischen Königtum die wahrhaftige Urteilskraft des Königs ist – an ihr lässt sich, wie bereits erwähnt, ablesen, ob es sich um einen „guten“ König handelt. Siehe dazu das Kapitel 5 Keltische Kultur und Begrifflichkeiten, 5.4 Die Gerechtigkeit des Königs.

Then Redg said he would take away Cúchulainn's good name unless he got the javelin. So Cúchulainn flung the javelin at him and it shot through his head. 'Now, that is a stunning gift!' the satirist cried.⁴¹⁶

Wenn Cuchulainn so reagiert – wozu planen die Connachter dann eine solche Aktion? Scheinbar sind sich Medb und Ailill sehr sicher, dass Cuchulainn gegen den Satiriker hilflos ist; dass dem großen Helden gar nichts anderes übrig bleibt, als dem Poeten seinen Speer zu schenken, wenn dieser ihn für sich fordert – so wie es scheinbar Sitte ist. (Zunächst bemüht sich ja auch Cuchulainn, ihm eine Alternative anzubieten!) Doch wie immer bricht Cuchulainn aus dem üblichen Schema aus: Er ist der große Held, der sich keiner Macht – auch nicht der über Wort und Ruf! - beugt – und so tut er das Unerwartete – und tötet den Poeten. Dadurch tritt Cuchulainns Heldensonderstatus noch deutlicher zutage, dass er nicht die üblichen Konventionen einhält, genauso wie schon in jenem Moment, in dem er nicht brav darauf wartet, dass Conchobar ihm seine Waffen zur Mannwerdung schenkt, sondern er sie vor der Zeit fordert und sich damit selbst für rechtsfähig erklärt.

Doch nicht nur die Rechtstexte und die literarischen Erzählungen zeugen von der Macht der Filid; auch die Heiligenvita des Columcille kennt die Problematik, einem Poeten nichts abschlagen zu dürfen, die selbst einen Heiligen in eine höchst unangenehme Situation zu bringen vermag.

Betha Colaim Cille (“Die Vita des Columcille”, Irland, 1550, Mittelirisch):

Columcille (521/522-597) gehört zu den wichtigsten Heiligen Irlands; unter seinen zahlreichen Klostergründungen ist die Gründung von Iona die bekannteste.⁴¹⁷

Szene 1 Collum Cille:

In der Vita von Columcille wird klar, wie viel Macht die Poeten auszuüben imstande waren - alleine durch die Kraft ihrer Worte. Der Heilige kommt mehr als einmal in die Verlegenheit, Filid zufriedustellen zu müssen, auch wenn die Art ihrer Forderungen noch so absurd erscheinen.

Another time Collumcille was going to cut wood for the church of Derry in the grove that is called Fidbad, and there came to him some poets asking a gift. And he said to them that he had nothing upon him for them, but if they would return home with him they should have a gift. And they said they would not go, and except they gat a gift from him

⁴¹⁶ Táin Bó Cuailnge, 126.

⁴¹⁷ Genauer zur Person von Columcille: Próinséas *Ní Chatháin*, Columba. In: Theologische Realenzyklopädie VIII. (Chlodwig-Dionysius Areopagita), Gerhard Krause (Hg.), Gerhard Müller (Hg.), (Berlin/New York 1981), 156-159 und Kapitel 4.2.3 Die Vita des Columcille.

there straightway, they would make a satire upon him. When Columcille heard that the poets were threatening to make a satire on him, and he without anything to give them, exceeding shame seized him then, and so great was that shame that those that were there saw smoke rising up from his head and heavy sweat streaming from his brow. And he put his hand to his face to wipe away the sweat, and thereof was made a talent of gold in his palm. And he gave that talent to the poets. And thus it was that God saved the honor of Columcille. And it was no marvel that God should come to the succor of the honor of Columcille; for there was never, save in the person of Christ, honor that was more tender than the honor of Columcille. And much as he bestowed from fear of being mocked or reviled, in naught did that minish his strictness of life, his fasting, his vigils, or his prayers.⁴¹⁸

So wichtig ist also Columcilles Ehre, so wichtig ist es, nicht dem Spott der Poeten ausgesetzt zu sein, dass Gott selbst ein Einsehen mit seinem Priester hat und ihm ein Wunder gewährt. Doch es bleibt nicht nur bei diesem einen Mal; die Vita erzählt von einem zweiten Mal, wo einige Filid den Geistlichen in eine schreckliche Verlegenheit bringen, aus der nur Gott selbst ihm wieder heraushelfen kann:

On that time Columcille was in a certain place between Oilech of the Kings and Derry, there came to him a great company of bards, and they asked gifts and food of him. "Come home with me," saith Columcille, "and I will give them to you." "We will not go," say they, "and save we get all these things straightway, we will mock and revile thee." "It is easy for God to save me from you," saith Columcille, "if it be His will." And sore shame seized him. For there hath not been nor will be born, save in the person of Christ, one that hath excelled him in largesse or hath been more tender in his honor than he. And he besought God earnestly for help out of the hard case he was in, and he said: "O Lord, Jesu Christ, " saith he, "since in Thine own likeness Thou hast created me, let not shame be put upon that likeness now. For Thou knowest that if I could, I would save it for Thy sake. And I merit not that reproach should fall thereon through me." Then went Columcille in expectation to a well of spring water that was near by, and he blessed it, and sanctified it in the name of Jesu Christ. Then did God show him great favor, for he did change for him that water into wine during one hour of the day, so that *Maith*, which is to say Good, is the name of that well. And shame fell on Columcille that he had no vessels wherewith to give that wine to the poets and the rest. And an angel revealed to him that there were goblets that the folk of old had hidden a long while since in the wall of a great barrow that was fast by. And he found the goblets in the place where the angel told him. And there was another barrow in front of that place, and thither he led the bards and the others that were with him, and he gave them a great feast of that wine, so that God's name and Columcille's were magnified thereby.⁴¹⁹

Gott wandelt hier nicht nur Wasser in Wein, sondern lässt Columcille auch uralte Schätze finden, mit denen er die Poeten zufriedenstellt. Columcilles Ehre wäre somit also durch Gott gerettet.

⁴¹⁸ Betha Colaim Chille, 72.

⁴¹⁹ Betha Colaim Chille, 72, 73.

Durch die literarischen und hagiographischen Texte ergibt sich also zusammenfassend folgendes Bild:

Der jeweilige Poet der Erzählung fordert reiche Beschenkung durch Könige, Adelige und Heilige in dem Bewusstsein, dass ihm niemand einen Wunsch abschlagen kann. Könige wie Helden beugen sich den Forderungen der Filid, seien sie auch noch so absurd (mit Ausnahme von Cuchulainn), denn jeder weiß, dass die Filid imstande sind, die Ehre einer Person oder auch eines ganzen Volkes mit ihren verbalen Angriffen durch die Minderung des Ansehens zu beeinflussen und zu zerstören.

Ganz deutlich wird hier auch die Notwendigkeit, die Oppression der Poetenschicht zu thematisieren – scheinbar war den Zeitgenossen das Problem des unmäßigen Fili nicht gänzlich unbekannt!⁴²⁰

Die Macht, die die Poeten dabei besitzen, wird indessen von niemandem angezweifelt: Nicht von den Königen, nicht von ganzen Ländern, nicht von den Filid selbst – und bemerkenswerterweise auch nicht von den Erzählern. Das „Recht“ der Filid auf ihre Forderungen erscheint innerhalb der Erzählungen gänzlich natürlich und unumstritten. Dabei bleibt jedoch aufrecht, dass die faktische Situation nicht zwingend etwas mit der literarischen Darstellung zu tun haben muss – das Bild, das hier von den Filid vermittelt wird, spiegelt eher eine Befürchtung wider als zwingend einen Hinweis auf die faktische politische Macht.

Doch wenden wir uns zunächst einmal der rechtlichen Seite zu: Spiegelt sich die Furcht vor den Filid auch in den Rechtstexten wieder? Ist dort etwas von Satiren zu hören?

Die frühmittelalterlichen Rechtstexte spiegeln sehr eindrucksvoll wider, wie wichtig der Status eines Fili war, eben weil es ihm möglich war, **Preislieder** zu singen/dichten – und damit das **Prestige** einer Person zu erhöhen, oder Satiren zu dichten – und damit das Ansehen einer Person zu mindern.⁴²¹ Nach Fergus Kellys Interpretation der frühmittelalterlichen Rechtstexte ist diese Fähigkeit dazu gedacht, sozialen Druck auszuüben, um ein Anrecht geltend zu machen. Aufgrund ihrer Privilegien ist es den Filid auch möglich, diesen Einfluss über die Grenzen ihres Königreiches hinaus wirksam werden zu lassen.⁴²² Natürlich steht dieser Glaube in einem engen

⁴²⁰ Caerwyn Williams und Patrick Ford thematisieren im ersten Kapitel ihres Werkes „The Irish Literary Tradition“ den Druck durch die Unmäßigkeit der Dichter und deren Folgen, siehe: J.E. Caerwyn *Williams* (Hg.), Patrick K. *Ford* (Hg.), *The Irish Literary Tradition* (Cardiff/Belmont 21997), 26, 27.

⁴²¹ Zur Satire und ihrer Funktion: *Kelly*, *Law*, 137-139.

⁴²² *Kelly*, *Law*, 49.

Zusammenhang mit dem Ehrempfinden, das das ganze System des frühirischen Rechts als einer der wichtigsten Faktoren durchdringt. Die Filid hatten einen direkten Einfluss auf die Ehre einer Person, indem sie durch ihre Lieder und Geschichten das Ansehen eines Menschen schmälern oder vergrößern konnten – die Furcht vor Filid, die einem in den literarischen Texten häufig begegnet, wird hierdurch deutlich besser verständlich.

Natürlich befassen sich die Rechtstexte auch mit dem Missbrauch dieser Fähigkeiten⁴²³. Nach dem frühmittelalterlich irischen Recht konnten Poeten mithilfe ihrer Kunst sogar Menschen (und Tiere) zu Tode bringen; ihr Gesang konnte wirken wie ein Fluch. Aus diesem Grund kennt das irische Recht Strafen für **unrechtmäßige Satire** – der Poet muss in solchen Fällen den Ehrenpreis der geschädigten Person zahlen.⁴²⁴ (Eine andere Option der Entschädigung wäre ein Preislied, in dem der „soziale“ Schaden also wieder gut gemacht wird!) Noch öfter aber verliert der Fili durch solche unbegründeten Satiren seinen Status, weil er ja bei einem ungesühnten Verbrechen selbst an Ehre verliert, und somit seine rechtlichen Ansprüche (zum Beispiel auf die Eskorte, die ihm zusteht, oder die Krankenbehandlung, die seiner Position eigentlich entspräche).

Die Kirche wettet im Besonderen gegen den Missbrauch der Macht der Filid: In einem religiösen Text des Lebor na hUidre (dem Fís Adomnán) werden ungerechte Satiriker dazu verdammt, gemeinsam mit Häretikern und Zauberern in der Hölle zu schmoren.⁴²⁵

Ein weiterer wichtiger Aspekt in diesem Zusammenhang ist die zwingende Kraft der Satire:⁴²⁶ Der König oder Adelige, der die Satire zulässt, also sie quasi „auf sich sitzen lässt“, verliert seinen Ehrenpreis; er gibt ja damit mehr oder minder zu, dass die Satire der Wahrheit entspricht. Will er sich wehren, so muss er die unrechtmäßige Satire einklagen. Gelingt ihm dies nicht, so verliert er an öffentlichem Ansehen.

⁴²³ Persönlich sehe ich diese Fähigkeit viel weniger als eine magische, als vielmehr eine soziale-psychologische: Wo das öffentliche Ansehen eine derartige Bedeutung bekommt, dass der Begriff der Ehre sogar rechtliche Dimensionen hat, da erlangt „üble Nachrede“ (wie wir das heute vielleicht ausdrücken würden) eine eigene Wichtigkeit und Dynamik, der sich kein Teilnehmer an der sozialen Interaktion entziehen kann, wenn er im Spiel bleiben möchte. Ich sehe diese Fähigkeit als Teil der genannten „Spielregeln der Gesellschaft“ in Althoffs Sinn.

⁴²⁴ Zu unrechtmäßiger Satire: *Kelly, Law*, 49-51.

⁴²⁵ Unter Lebor na hUidre 2191; der gleiche Text ist auch im Corpus Iuris Hibernici 526.16 überliefert.

⁴²⁶ *Kelly, Law*, 138, 139.

Zusammenfassung:

Die Informationen aus dem rechtlichen Diskurs zeigen sehr deutlich, dass die Furcht vor der Satire und die Macht der Filid keine rein literarischen Phänomene waren. Das Recht spiegelt die Notwendigkeit wider, dem realen Machtstreben der Filid Einhalt zu gebieten, indem man versucht, unrechtmäßige Satiren mit Kompensationszahlungen zu sanktionieren. Hätte die Furcht vor der Wirksamkeit der Satiren (und wohlgerne spreche ich hier von der Furcht vor der Wirksamkeit von Satiren, nicht deren tatsächlichen Auswirkungen) keinen realen Stellenwert besessen, hätte kaum Notwendigkeit bestanden, Sanktionen dafür im Gesetz zu verankern.

Ich schließe daraus, dass es sich bei diesem Vorrecht der Filid, bei dieser Macht durch die Satire und der Furcht davor, um ein interdiskursives Element aus einem „real“-diskursiven Bereich handelt, das in die literarische Erzählung übernommen wurde. Das zeitgenössische Wissen um jene Fähigkeiten der Filid und der Glaube daran verleihen den literarischen Erzählungen erst ihre Brisanz, ihre Motivation und ihren Sinn.

Die Geschenkforderung der Filid wird in diesem Zusammenhang also zu einer machtaffirmativen Ritualhandlung. Der Poet fordert Geschenke, die ihm nicht verweigert werden können und demonstriert damit seine Macht über das Ansehen anderer Personen. Mit dieser Ritualhandlung wird verständlich, warum Könige sich von „einfachen“ Dichtern auf der Nase herumtanzen lassen und warum sich (fast) niemand diesen dreisten Forderungen entziehen kann – denn in einer Gesellschaft, in der sich der real-rechtliche Status an der Ehre bemisst, ist der Verlust der Ehre die schlimmste Schmach, die einem widerfahren kann.

7.7 Die Gabe an den Sohn

Bei diesem Kapitel geht es um Geschenke an den Sohn; meist handelt es sich um (Daumen-) Ringe.⁴²⁷ Zunächst sollen die Szenen in ihrem Kontext vorgestellt werden, bevor sich Gemeinsamkeiten herausarbeiten lassen.

Vordergründig verteilen Helden auf ihren Reisen Ringe an Frauen, mit denen sie das Bett geteilt haben. Nicht immer ist ganz klar, wie diese Gabe zu verstehen ist. Handelt es sich um eine Bezahlung? Will er die Prinzessin vielleicht heiraten? Und warum wird dies meistens nebenbei wie selbstverständlich erwähnt – als wäre mit der Gabe die Botschaft völlig klar? Der moderne Leser hat hier vielleicht Verständnisschwierigkeiten – der Bezug auf das frühmittelalterliche, irische Recht könnte hier neue Perspektiven eröffnen.

⁴²⁷ Siehe: Fled Bricrenn ocus Loinges mac nDuil Dermait, 102; Cath Maige Tuired, 27; Táin Bó Cuailnge, 33; Cath Maige Mucrama, 67.

Fled Bricrenn ocus loinges mac nDuíl Dermait („The Feast of Bricriu and the Exile of the Sons of Dóel Dermait“, Irland, 1391/1392, Altirisch):

Szene 2 Bricrenn:

Auf seinen Reisen zur Errettung der Söhne des Dóel Dermait begegnet Cuchulainn auf der Insel von König Rianganbar, bei dem er zu Gast bleibt, der schönen Prinzessin Etan und sie verbringt die Nacht mit ihm. Cuchulainn hinterläßt ihr einen goldenen Daumenring:

The woman sleeps with him; and the next day he gave her a thumbing of gold in which there was half an ounce of gold.⁴²⁸

Hier bleibt noch unklar, welcher Natur diese Gabe an die schöne Prinzessin ist; die Geschichte verliert kein weiteres Wort über Etan, und das, obwohl Cuchulainn noch in derselben Erzählung mit einer anderen, nämlich der schönen Findchóem, in den Sonnenuntergang reitet.⁴²⁹ Zusätzlich ist uns auch aus dem Táin Bó Cuailgne bekannt, dass Cuchulainn am Hof von Ulster die schöne Emer heiratet – sie gilt auch in vielen anderen Geschichten als Cuchulainns „Hauptfrau“. Von Etan ist nach ihrer Erwähnung keine Rede mehr.

Cath Maige Tuired („Die Schlacht von der Ebene von Tuired“, Irland, 1550, Mittlirisch):

Szene 1 Tuired:

Zu Èriu, der Tochter des Delbaeth, kommt eines Tages ein schöner junger Mann in kostbaren Gewändern, als sie am Meer sitzt. Er fragt sie, ob sie mit ihm das Bett teilen möchte und obwohl es keine offizielle Abmachung gibt, kommt sie seiner Aufforderung nach. Beim Abschied ist das Mädchen traurig:

Then they stretched themselves out together. The woman wept when the man got up again. „Why are you crying?“ he asked. „I have two things that I should lament,“ said the woman, „separating from you, however we have met. The young men of the Túatha Dé Danann have been entreating me in vain – and you possess me as you do.“ „Your anxiety about those two things will be removed,“ he said. He drew his gold ring from his middle finger and put it into her hand, and told her that she should not part with it, either by sale or gift, except to someone whose finger it would fit.⁴³⁰

⁴²⁸ Fled Bricrenn ocus Loinges mac nDuil Dermait, 102.

⁴²⁹ Will heißen: Glücklicherweise. Die Geschichte gibt uns keine Auskunft darüber, wie die Beziehung von Finchóem und Cuchulainn sich in Hinkunft gestaltet: Weder ist von einer Heirat die Rede – noch von „glücklich bis ans Ende ihrer Tage“. Sicher ist nur, dass Cuchulainn am Schluss der Geschichte zusammen mit Finchóem seinen Erfolg feiert.

⁴³⁰ Cath Maige Tuired, 27.

Hier wird der Eindruck vermittelt, der Ring sei eine Art Entschädigung oder Sicherheit, die das Mädchen von dem schönen Fremden erhält. Die mysteriösen Worte des fremden Mannes ergeben zunächst wenig Sinn, doch bald schon kündigt sich jemand an, dem - in einigen Jahren – der besagte Ring passen könnte: Tatsächlich bringt Ériu bald einen Sohn zur Welt, der Bres genannt wird – das Ergebnis von Érius Liebeserlebnis mit dem schönen Unbekannten. (Als junger Mann übernimmt Bres die Königsherrschaft über die Túatha Dé Danann, wird jedoch aufgrund seiner Fehler bald wieder abgesetzt.)

Klarer formuliert Cuchulainn, für wen seine Ring-Gabe eigentlich gedacht ist, nach seiner Begegnung mit der Amazone Aife, wie in der folgenden Szene klar wird:

Táin Bó Culainge („Rinderraub von Cooley“ Irland, 12. Jahrhundert, Altirisch):

Nach dem Kampf mit der Amazone Aife, teilt Cuchulainn mit der kriegerischen Dame das Lager und seine Forderung (er hatte von ihr drei Dinge gefordert, nachdem er sie besiegt hatte – eines davon war, dass sie ihm ein Kind gebäre) erfüllt sich bald: Tatsächlich schwängert Cuchulainn die Kriegerkönigin Aife; sie bittet ihn, einen Namen für den Jungen (Aife weiß miraculöserweise, dass sie einen Jungen trägt) auszusuchen.

Cúchulainn left him a gold thumb-ring and told her the boy was to come to Ireland to find him when his finger had grown to fit the ring. The name he gave him was Connla.⁴³¹

Hier wird klar, dass der Ring (der der Dame wohl kaum gepasst hätte) nicht primär für die zurückgelassene Frau bestimmt ist, sondern vielmehr für den Sohn, der der vorangehenden sexuellen Vereinigung entspringt. Cuchulainn hinterlässt hier auch gleich einen Namen für sein Kind und drückt seinen Wunsch aus, den Sohn später bei sich zu haben. (Im weiteren Verlauf endet die Geschichte zwischen Cuchulainn und seinem Sohn Connla tragisch:⁴³² Durch ein Tabu (das sein Vater ihm auferlegt!) ist es dem jungen Connla verboten, seinen Namen preiszugeben, und als er an der Küste des Ulsterlandes ankommt, verlangt man von ihm, dass er sich ausweist. Als Connla dies verweigert, treten die Ulsterkrieger nach und nach im Kampf gegen ihn an, denn einem namenlosen Mann will man keinen Zutritt gewähren. Connla jedoch erweist sich als ausgezeichneter Krieger – und besiegt alle, die sich ihm entgegenstellen. Dies ruft schließlich den größten Helden von allen auf den Plan – und obwohl seine Frau Emer ihn noch warnt, lässt sich das fatale Schicksal nicht mehr abwenden: Cuchulainn tötet seinen eigenen Sohn im Kampf.)

⁴³¹ Táin Bó Cuailnge, 33.

⁴³² Siehe zur Fortführung der Geschichte Táin Bó Culainge, 33 und fortgesetzt bei 39-45. Warum Cuchulainn seinem eigenen Sohn ein solches Tabu auferlegt, bleibt in der Erzählung unklar.

Cath Maige Mucrama (“Die Schlacht von Mucrama”, Irland, Altirisch):

Szene 1 Mucrama:

In den „ScélaÉogain“ werden die Geschichten einiger Helden der Schlacht von Mucrama erzählt, so auch die Geschichte von Art, Sohn des Conn, der am Abend vor der Schlacht noch das Mädchen Achtan, die Tochter des Druiden Olc Aiche, ehelicht⁴³³ und mit ihr einen Sohn zeugt, den späteren Helden Cormac, Enkelsohn des Conn. Ihr Vater begrüßt die Verbindung.

And that day the girl sleeps with him and a tent was made about them, and she tells him her father's words, that is to say, Olc Aiche's, and she asks for a token for herself. And Art gave her his sword and his golden thumb-ring and his festive attire and each bids farewell very sorrowfully. And the girl was pregnant with Cormac, grandson of Cond.⁴³⁴

Hier tritt ebenso deutlich hervor, für wen der Ring im Endeffekt gedacht ist: Als Cormac erwachsen ist, schenkt ihm seine Mutter alle diese Gaben seines Vaters, die ihm, wie durch ein Wunder, genau passen!

Hier kommen mit dem Ring auch andere Geschenke zur Sprache, die der Mutter selbst unmöglich nutzen können – das Schwert und die Festkleidung sind eindeutig für den Sohn gedacht.

Halten wir also noch einmal fest: Ein Mann von Stand trifft eine Frau, in den Geschichten meistens auch von Stand, mit der es zur (freiwilligen)⁴³⁵ sexuellen Vereinigung kommt. Der männliche Held bleibt jedoch nicht bei der Dame, sondern reist weiter auf seinem Weg oder zieht in die bevorstehende Schlacht. Bevor er sie jedoch verlässt, macht er ihr (zumindest) ein Geschenk: Einen Ring. Der Ring, sofern er und die Dame überhaupt noch einmal erwähnt werden, findet erst dann Verwendung, wenn er auf den Finger des aus der Begegnung entstandenen Sohnes passt.

⁴³³ Im Text ist von „wed“, also „heiraten“ die Rede. Das Mädchen kommt mit Vieh, Wein und Brot zu ihm und schläft mit ihm. Von einer großen Zeremonie ist keine Rede. Allerdings kennt das irische mittelalterliche Gesetz mehrere rechtsgültige Formen der Ehe, deren Unterscheidung vor allem mit dem materiellen Einbringen in die Ehe und der Zustimmung der Familien beider zu tun hat. Siehe hierzu genauer: *Kelly, Law*, 70-73.

⁴³⁴ Cath Maige Mucrama, 67.

⁴³⁵ Die Geschichten unterscheiden sehr wohl zwischen einer freiwilligen sexuellen Begegnung und einer Vergewaltigung – ein Beispiel für eine Vergewaltigung und deren Folgen wäre sichtbar in der Erzählung von König Math und seiner jungfräulichen Fusshalterin im Mabinogion, wo das Mädchen sich aktiv beschwert, vergewaltigt worden zu sein; siehe hierzu: Mabinogion, 104.

Zu dieser Angelegenheit lohnt es vor einer weiteren Betrachtung, einige rechtliche Aspekte zum besseren Verständnis heranzuziehen.

Im Gegensatz zu vielen anderen historischen Rechtssystemen sieht das frühmittelalterliche irische Recht vor, dass nicht nur der älteste Sohn erbberechtigt ist und seine Brüder leer ausgehen, sondern dass im Gegenteil jeder Sohn aus einer legitimen Beziehung erben darf – und zwar zu gleichen Teilen.⁴³⁶ Dazu ist im Idealfall der jüngste Sohn berechtigt, das **Erbe** in mehrere Teile zu teilen – er ist jedoch gleichzeitig der letzte, der eine Wahl treffen darf. Der älteste Sohn sucht seinen Erbteil als Erster aus, der zweitälteste als Zweiter, etc., was natürlich dazu führen sollte, dass der jüngste Sohn bemüht ist, das Erbe so gerecht wie möglich aufzuteilen. Grundlegend sind aber alle Söhne erbberechtigt; das inkludiert auch die Söhne von Konkubinen und Geliebten eines Mannes. Nur wenige Fälle sind davon ausgenommen; so zum Beispiel unter anderem Söhne einer Prostituierten oder Söhne, die sich eines Verbrechens schuldig gemacht haben. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang auch, dass sogenannte „Söhne der Büsche“ oder „Söhne der Straße“, also wohl Söhne, deren mütterliche Herkunft unbekannt bleibt, vom Erbe ausgenommen bleiben. Dies würde die Notwendigkeit erklären, dem Sohn einen **Identifikationsgegenstand** zu hinterlassen, der später wiedererkannt werden kann.

Klar wird jedoch hier, dass normalerweise kein Sohn vom Erbe ausgenommen ist, also auch prinzipiell keiner, der in der Fremde gezeugt wurde, wie dies in den Erzählungen fast immer der Fall ist, gesetzt den Fall, die Mutter ist bekannt.

Das frühe irische Recht kennt quasi „**private**“ **Geschenke** von den Eltern an die eigenen Kinder, auf die keiner außer dem Beschenkten ein Anrecht hat;⁴³⁷ sprich, auch die Sippe nicht. Das Ausmaß solcher Geschenke bleibt natürlich durch die Gesetzestexte begrenzt – man kann auf diese Weise also nicht das gesamte Erbe einer Person zuschanzen, nichtsdestotrotz kann diese Geschenke niemand einfordern als derjenige, für den sie gedacht sind. Sie werden als „persönliche“ Geschenke aufgefasst; das frühe irische Recht unterscheidet drei Arten solcher Gaben der Eltern an ihre Kinder:

a gift in exchange of maintenance in old age (*goire*), a gift of tears (i.e. to assuage a child's tears), and a gift of love.⁴³⁸

⁴³⁶ Zu Erbbedingungen für Söhne siehe: *Kelly, Law*, 102-104.

⁴³⁷ Siehe hierzu: *Kelly, Law*, 121.

⁴³⁸ *Kelly, Law*, 121.

Auch **Frauen** ist es in diesem Zusammenhang erlaubt, Geschenke zu machen; dürfen sie auch keine Verträge abschließen oder Land selbstständig kaufen, so ist es ihnen doch gewährt, innerhalb der Familie persönliche Geschenke zu machen – so zum Beispiel auch dem Vater, dem Ehemann oder - dem Sohn. Das Geschenk sollte dabei dem Rang der Frau entsprechen.

Einen weiteren interessanten Aspekt in diesem Zusammenhang stellt die rechtliche Idee von der „**Hinterlegung**“ oder „Aufbewahrung“ dar.⁴³⁹ Ein Gegenstand kann demnach in der Obhut einer anderen Person belassen werden, um ihn (für eine beliebige Zeit) sicherzustellen. Dabei ergibt sich für die Rechtstexte vor allem Klärungsbedarf für den Fall, dass der Gegenstand verloren geht oder beschädigt wird. Wenn ein Gegenstand von einer anderen Person zeitweilig aufbewahrt wird, kann der Eigentümer in bestimmten Fällen nicht mit Kompensation rechnen, falls der Gegenstand zu Schaden kommt; so zum Beispiel, wenn er quasi eine schlechte Wahl bei der Hinterlegung getroffen, also den Gegenstand fahrlässig einem Risiko ausgesetzt hat. Das trifft zu, wenn die aufbewahrende Vertrauensperson zum Beispiel keine rechtliche Eigenverantwortung besitzt, ein Krimineller oder Gesetzloser ist oder wenn der Gegenstand an einem Ort aufbewahrt wurde, der als gefährlich gilt; wie zum Beispiel eine Schmiede, die wegen der Brandgefahr besonders gefährlich ist.

Vor diesem rechtlichen Hintergrund gewinnt die Ring-Gabe in der Erzählung mehr Substanz. Ist zunächst für den Leser nicht ganz klar, warum ein solcher (Daumen-)Ring zum Geschenk gemacht wird, so kristallisiert sich bald heraus, dass die Ring-Gabe das persönliche Erbe ist, das dem aus der Begegnung entstandenen Sohn vom männlichen Helden hinterlassen wird. Besonders deutlich tritt dies im Falle von Art, Sohn des Conn, zutage, der seinem Sohn zusätzlich Schwert und Festgewand hinterlässt; vor allem, da er Tags darauf heldenhaft in einer Schlacht sein Leben lässt. Dabei ist kaum von Bedeutung, ob der Held noch andere Geliebte oder Ehefrauen hat – das persönliche Geschenk kann dem Kinde niemand nehmen. Die Mutter bewahrt diese Schmuckgabe bis zu dem Tage auf, an dem der Sohn das richtige Alter erreicht, in dem er (zweifelsohne) dergestalt zum Ebenbild des heldenhaften Vaters herangewachsen ist, dass ihm der hinterlassene Ring exakt passt – wie sich das in Heldengeschichten nun einmal so trefflich ergibt!

Der Ring wird somit zum **Identifikationsgegenstand** schlechthin, mithilfe dessen der Vater seinen Sohn „offiziell“ anerkennt und ihm somit einen Rechtsstatus zubilligt. Doch auch die Mutter kann hieraus ihren Nutzen ziehen: Ist der Sohn offiziell anerkannt und legitimiert, wird dadurch natürlich auch ihr persönliches Ansehen erhöht.

⁴³⁹ Zum rechtlich gesicherten „Aufbewahren“ von Gegenständen siehe: *Kelly*, Law, 120.

Eine andere Perspektive auf die Aussagekraft des Ringes bietet vielleicht die rechtliche Regelung des **Brautpreises**. Das frühe irische Recht sieht die Zahlung eines Brautpreises vor, die der Bräutigam an den Vater der Braut zu entrichten hat. Im Falle einer Scheidung behält die Seite den Brautpreis, die sich rechtlich nichts zuschulden kommen hat lassen.

In diesem Zusammenhang könnte der Ring auch als symbolischer Brautpreis verstanden werden, der die Beziehung legalisiert und damit gleichzeitig dem Sohn das Erbe eröffnet.

Einen anderen Aspekt beleuchtet hier wieder die festlandeuropäische Idee der **Schwertleite**:⁴⁴⁰ Auch Joachim Bumke erwähnt für Europa den verbreiteten Brauch, einen jungen Adligen durch die Schwertleite zu ehren – die Übergabe der Waffen macht den jungen Fürsten zum Mann.⁴⁴¹ In der Geschichte von Art, Sohn des Conn, wird deutlich, dass dem gezeugten Sohn eine Waffe, also das Schwert des Vaters hinterlassen wird – möglicherweise soll das Schwert hier später eine ähnliche Funktion erfüllen, auch wenn der Vater selbst diesen Dienst in der Geschichte nicht mehr leisten kann, weil er zu diesem Zeitpunkt längst am Schlachtfeld gestorben ist.

Zusammenfassung:

Für den zeitgenössischen Leser muß das Darreichen der Ring-Gabe einen klaren Bedeutungsinhalt gehabt haben, der keiner weiteren Erklärung bedurfte. Es handelt sich dabei offensichtlich um eine symbolisch-rituelle Handlung, die quasi ihre Botschaft schon in sich trägt, die jedoch dem modernen Leser auf den ersten Blick verborgen bleibt. Diese Untersuchung möchte die Ring-Gabe als Symbolhandlung verstehen, die als interdiskursives Element Eingang in die Erzählliteratur gefunden hat.

Vor dem Hintergrund des interdisziplinären Vergleichs mit den frühmittelalterlichen Rechtstexten ließe sich folgende Funktion der Ring-Gabe hypothetisch erstellen:

Mit der Ring-Gabe legalisiert ein Edelmann öffentlich eine temporäre sexuelle Beziehung; der potentielle Nachwuchs wird somit zu einem persönlichen Erbe berechtigt, das bis zur Rechtsfähigkeit des Kindes in der Obhut der Mutter verbleibt.

Der Ring wird hiermit zum Identifikationsgegenstand, der den Sohn als Kind des Vaters ausweist und ihm eine legale Position innerhalb der Gesellschaft zusichert.

⁴⁴⁰ Zur Schwertleite allgemein: Kaptitel 7.4.1 Unterwerfungsgeschenke.

⁴⁴¹ Zur Schwertleite siehe: *Bumke*, Höfische Kultur, 318-323.

Für den zeitgenössischen Leser wären die „familiären“ Verhältnisse somit geklärt – die Botschaft der Ring-Gabe klar verständlich.

8 Conclusio

Die vorliegende Untersuchung hat gezeigt, dass die Geschenkdistribution auch innerhalb der mittelalterlich-irischen Literatur ihren festen Platz hat. Hier werden Juwelen, Schmuck, Land, Vieh, Waffen, Streitwagen, ja, sogar Frauen und eigene Körperteile verschenkt. Auf den ersten Blick wirken die vergebenen Geschenke oftmals unmotiviert, die Geber nennen kaum einen Grund für ihre ausufernde Großzügigkeit und die Beschenkten scheinen oftmals weniger demütig dankbar, als vielmehr von einer selbstverständlichen Erwartungshaltung durchdrungen, die für den modernen Leser fremdartig anmutet. Wie ist all das nun also zu verstehen?

Zum Abschluss möchte ich deshalb noch einmal an die grundlegenden **Leitfragen** erinnern, die zu Beginn der Arbeit zur Diskussion gestellt wurden:

- Ist es gerechtfertigt, mittelalterliche Literatur als Quelle für die frühmittelalterliche Sozialforschung heranzuziehen?
- Wenn ja, auf welcher theoretischen Grundlage und nach welcher Methodik lässt sich eine solche Untersuchung beispielsweise durchführen? (Bzw. eher: Ist es möglich eine bestimmte theoretische Grundlage für diese Problematik zu nutzen?)
- Welche Funktion(en) erfüllten Gaben und Geschenke innerhalb der Literatur und in weiterer Folge in der Vorstellungswelt der Gesellschaft des Frühmittelalters? Lassen sich aufgrund der Betrachtung von Geschenkdistribution in der Literatur Rückschlüsse auf die formal-ideale Funktion von Geschenkdistribution in der mittelalterlichen Gesellschaft ziehen?

Im Folgenden sollen die grundlegenden Gedanken und Thesen, die als Antwort auf die Leitfragen verstanden werden, noch einmal kurz zusammengefasst werden.

Die Gabe in der Literatur

Zu Beginn der Untersuchung steht der moderne Betrachter vor einem scheinbar unlösbaren Rätsel. Die Gabe wird in den literarischen Erzählungen mit einer beiläufigen Selbstverständlichkeit erwähnt, die offensichtlich keiner weiteren Erklärung mehr bedarf; hier wird also deutlich, dass der zeitgenössische Leser auf ein bestehendes Hintergrundwissen zurückgreifen konnte, das dem heutigen zu großen Teilen fehlt.

Interdiskurs

Unter der Prämisse, Literatur nach den Thesen Jürgen Links als Interdiskurs zu betrachten, der die Eigenschaft besitzt, bestimmte interdiskursive Elemente aus „realen“ Spezialdiskursen in die literarische Erzählung zu übernehmen, um damit eine sinnkonstituierende Referenz auf eine bekannte Sozialstruktur herzustellen, lässt sich die Literatur unter Verwendung interdisziplinärer Methodik in einen Zusammenhang zur bestehenden sozialen Gesellschaftsordnung setzen, der,

aus verschiedenen Blickwinkeln betrachtet, zu einer Erweiterung des sozialen Sinnkontextes führen kann, der imstande ist, den literarischen Elementen einen sinnhaften Erklärungsrahmen zu bieten.

Ritual

Im Bereich der Gabendistribution lassen sich durch eine solche Methodik mögliche Funktionen und Dimensionen der Geschenkdarreichung in einen sozialen Kontext setzen und werden somit in ihren Ursachen und Wirkungen verständlicher. Die Darreichung der Gabe kann hierbei durchaus im Sinne Althoffs als ritualisierte Symbolhandlung verstanden werden, deren fester Bedeutungskern zur Wiedererkennung von ähnlichen Bedeutungsinhalten innerhalb und außerhalb der literarischen Texte führt, die im Bezug auf die Erzählungen für den zeitgenössischen Leser sinnkonstituierend gewirkt haben müssen.

Do ut des

Die Untersuchung von Gaben und Geschenken in der mittelalterlichen irischen Literatur hat gezeigt, dass Geschenkdistribution innerhalb der höfischen irischen Gesellschaft ausschließlich den Gesetzen des „Do-ut-des-Prinzips“ unterliegt.

Wirkt die Gabendistribution zunächst auch beiläufig oder verwirrend, so wird bei näherer Betrachtung doch klar, dass sie niemals ohne Wechselwirkung bleibt. Der Gabe folgt also immer eine willkürliche oder unwillkürliche Gegengabe.

Funktionen

Losgelöst von ihrem eng literarischen Kontext, können unter diesen Prämissen somit vorsichtige Annahmen im Bezug auf die Funktion von Gaben und Geschenken in der mittelalterlich irischen Vorstellungswelt gemacht werden.

Quid pro quo? Was wird also wofür gegeben?

Zusammenfassend können nach Betrachtung der vorliegenden Untersuchung folgende Funktionen für Gaben und Geschenke festgestellt werden:

- Kommunikationsfunktion

Zunächst scheint es, dass es sich bei der Vergabe von Geschenken grundlegend um eine Form der ritualisierten Kommunikation innerhalb der sozialen Interaktion handelt. Inhalte (z.B. über Konsens oder Dissens) werden damit ebenso transportiert wie Nachrichten über die Selbst- und Fremdeinschätzung der Interaktionspartner. Die Gabe bringt die höfische Kommunikation in eine ritualisierte Form, die schließlich ganz ähnlich einer eigenen Sprache der gegenseitigen Verständigung über soziale Inhalte dient.

- Statusrepräsentation

Als häufigste Funktion von Geschenken tritt ihr Nutzen als statusrepräsentatives Element auf. Die Gabe, ihre Distribution oder deren Forderung bzw. Verweigerung, trägt dazu bei, sämtliche Teilnehmer in ihrer Position innerhalb der Sozialstruktur zu identifizieren.

Beispielsweise wird der hohe Status der Gelehrtenschicht der Filid in ihren selbstbewussten und unmäßigen Forderungen offenbar, die niemand zu verweigern vermag. Das Bechergeschenk ehrt Cuchulainn als größten Helden von Ulster. Die Ring-Gabe weist den entstandenen Sohn als legitimen Nachkommen aus und macht den Status der Mutter öffentlich und damit rechtlich gesichert.

- Machtrepräsentation

Die machtaffirmative Dimension eines Geschenkes ist im Grunde Teil seiner statusrepräsentativen Wirkung. Der Geber befindet sich normalerweise in der übergeordneten sozialen Position, der Beschenkte nimmt mit der Gabe auch die Verpflichtung zur Unterordnung an. Mit der Darreichung eines Geschenkes weist sich der Gebende als Machtinhaber aus, sein großzügiges Geschenk ist also immer auch gleichzeitig öffentliches Symbol seiner Macht.

Auf diese Weise verstehen wir, dass Conchobar Cuchulainn - als sein Herr - das Recht verleiht, Waffen zu tragen. Auf ähnliche Art wird deutlich, dass Mallolwch Brân als den mächtigeren König anerkennt (wenn auch nur zum Schein). Der König von Leinster erkennt Aithirnes Macht zweifellos an, als er ihm seine schwangere Frau für die Nacht überlässt.

- Gegenseitige Verpflichtung

Die Gabe schafft eine Bindung zwischen Geber und Nehmer, zwischen Schenker und Beschenktem, die sich in einem weiterführenden sozialen Verhältnis offenbart. Diese Bindung wird als so selbstverständlich betrachtet, dass sie imstande ist, für einen ausgedehnten Zeitraum ihre bindende Qualität zu erhalten.

Die gegenseitige Verpflichtung führt zu einem Gabentausch, der sich auf verschiedenen Ebenen äußern kann: auf politischer, wirtschaftlicher, geistlicher, militärischer oder rein sozialer. Die Gegengabe muss durchaus nicht materieller Natur sein, sondern nimmt sogar häufig die Form sozialer Konsensualisierungshandlungen an.

Arawn erhält auf diese Weise die Loyalität von Pwylls Untertanen. Rhiannon und Branwen wissen um die verpflichtende Wirkung von festlichen, kostbaren Gaben. Auch Conaire ist sich der verpflichtenden Wirkung bewusst, die seine Geschenke auf den Landbesitzer Da Derga haben.

- Stabilisierungsfunktion (gegenseitiges Verständnis in rechtlichen Dingen)

Gaben kommt neben ihrer statusrepräsentativen und verpflichtenden Wirkung auch eine ordnungsstabilisierende Funktion zu. Sie dienen häufig dazu, den Status quo zu erhalten oder wieder herzustellen.

Dies zeigt sich zum Beispiel in Konfliktsituationen, die durch die Darreichung einer Gabe zu einer Konsenssituation gemacht werden. Mallolwch gelingt dies mit seinem Geschenk, während Finns hehre Versuche, Frieden zu stiften, kläglich scheitern. Hier wird deutlich, wie Gaben zur Konsensualisierung benutzt werden. Die Gabe kann in diesem Zusammenhang auch zur Erhaltung der dahinterstehenden Rechtsordnung dienen – der Konflikt zwischen den Streitparteien wird durch die Darreichung von Geschenken entschärft und geklärt.

Im Falle der Ring-Gabe dienen die Gaben dazu, eine Klärung der Situation herbeizuführen, die ansonsten im Bezug auf die sozialen Verhältnisse unklar geblieben wäre – sie reglementiert also die sozialen Beziehungen der interagierenden Personen.

Als Gastgeschenk kann die Gabe einen konfliktfreien Kommunikationsbeginn sichern, der in weiterer Folge den Ausgangspunkt zu einer detaillierteren Klärung der sozialen Verhältnisse bilden kann.

Insgesamt gesehen kann der Gabe also auch eine stabilisierende Funktion zugeschrieben werden.

- Erlangung des Seelenheils

Die Erlangung des Seelenheils ist im Grunde eine Sonderform der verpflichtenden Gegengabe, die zwar von allen irdischen Belangen wie Politik oder Wirtschaft abgewandt ist, doch eigentlich demselben Schema folgt: Do ut des. Ich gebe, damit du gibst. In diesem Fall gibt der Gläubige, was er für wert befindet – und erwartet dafür die Erlösung der eigenen, unsterblichen Seele, für die Gott, der Allmächtige, Sorge trägt.

Kategorisierung:

Die **Vorkategorisierung**, die zu Anfang vorgenommen wurde, erwies sich im Endeffekt als notwendigerweise sehr grobe Einteilung, die nach näherer Betrachtung ihre Arbitrarität offenbart.

Die verschiedenen Geschenksituationen variieren in ihrer Funktion und in ihrem Kommunikationsgehalt dergestalt, dass beispielsweise ein „**Unterwerfungsgeschenk**“ auch gleichzeitig ein Mittel zur Erreichung des sozialen Konsenses sein kann (ungeachtet seiner sozial repräsentativen Wirkung), das schließlich das Potential in sich birgt, aus einer Konfliktsituation

eine Friedenssituation zu machen. Im Falle des Königs Mallolwch von Irland kann dies sogar soviel Vertrauen schaffen, dass König Brân sich trotz der vorangegangenen Misshandlung seiner geliebten Schwester zunächst einmal auf konsensuale Gespräche einlässt, weil Mallolwch sich ihm mit einem Geschenk (das Haus, in das der riesenhafte Brân passt!) zumindest zum Schein „unterwirft“.

Auf ähnliche Weise geht häufig die **machtrepräsentative Wirkung** von Geschenken mit ihrer unterwerfenden einher: Ehrt ein Geschenk auch den Beschenkten als besondere Person, der besondere Ehre gebührt, so gelangt der Geber eben jenes Prestigegegenstandes zwangsläufig in die Position des noch ehrenhafteren, mächtigeren Parts, der solche Geschenke überhaupt zu vergeben imstande ist und dadurch seine übergeordnete soziale Stellung offenbart. Auf diese Weise wird deutlich, dass Medbs Bechergeschenk zwar Cuchulainn als größten Helden ehrt, gleichzeitig aber die Königin als soziale Autorität ausweist, der die Vergabe solcher Ehrenbezeugungen erst zukommt.

Ganz ähnlich kann ein Geschenk, im Kontext des Klientelsystems gegeben, auch außerhalb einer „**Festsituation**“ zu derselben bindenden Wirkung führen, die manchmal in den literarischen Erzählungen absichtlich vermieden wird, wie im Taín Bó Flidais; wo Ailill diese Bindung durch seine Weigerung, Fergus Geschenke zu machen, tunlichst zu vermeiden versucht, da er dem Liebhaber seiner Frau definitiv nicht verpflichtet sein will! Der Anlass ist hier kein spezielles Fest, nur der Besuch von Fergus; eine Situation, die jedoch durchaus denselben verpflichtenden Regeln der Geschenkgabe zu unterliegen scheint.

Gaben an die Kirche beinhalten ebenso wie Gaben an die Filid eine Aussage über die bestehende Sozialstruktur, sind also verpflichtendes Element ebenso wie statusrepräsentatives Schaugeschenk.

Hier wird also deutlich, dass eine Geschenksituation mehrere Funktionen beinhalten kann, die oftmals in einem komplexen Geflecht ineinander übergreifen. Eine Kategorisierung, die sich also an äußeren Zeichen orientiert, muss zwangsläufig in ihrer Sinnhaftigkeit fraglich bleiben.

Interdisziplinarität

Bei Betrachtung der vorliegenden Untersuchung wird eindeutig klar, dass die interdisziplinäre Untersuchungsmethode den sozialen Kontext einer literarischen Erzählsituation um verschiedene Dimensionen erweitern kann, die ohne den interdisziplinären Vergleich völlig unbeachtet geblieben wären. Vor allem die verschiedenen Aspekte, die aus dem juristischen Diskurs herangezogen werden können, erweitern den Deutungsspielraum der literarischen Texte erheblich.

Schluss

Gesamt gesehen hat sich in dieser Untersuchung erwiesen, dass die Literatur als Quelle durchaus imstande ist, zu weiteren Deutungsversuchen als nützliche Perspektive beizutragen. Dazu bedarf es jedoch der eindeutigen Klärung der methodischen Grundvoraussetzungen, um zu verhindern, dass die Untersuchung der literarischen Texte eine Interpretation ohne Fokus bleibt.

Die Betrachtung soziologischer Deutungsmodelle sozialer Vorgänge erweist sich für die historische Forschung gerade im Bereich der (idealisierten) Vorstellungswelten als nützliches Gedankenmodell, das zu einer methodischen Klärung des Sachverhaltes auch auf historischer Seite beitragen kann.

Gaben und Geschenke präsentieren sich rückblickend keineswegs als „leere Gesten“, deren Bedeutung womöglich noch abstrakt und unverständlich anmutet, sondern bergen eine Vielzahl von Funktionsinhalten, die jedoch auch innerhalb des Kontextes variieren. In diesem Zusammenhang kann sogar angenommen werden, dass die Zeitgenossen sich der Wirkung der symbolhaften Geschenkgabe dergestalt bewusst waren, dass diese rituelle Symbolhandlung intentional benutzt wurde, um soziale Inhalte allgemeinverständlich zu transportieren.

Ausblick

So interessant die vorliegende Thematik auch ist, so verbleibt sie hier notwendigerweise in den Kinderschuhen. Der Themenbereich der Gaben und Geschenke ist Teil eines weiteren Untersuchungsbereiches, der im Bezug auf die inselkeltische Literatur noch weiterführende Aufmerksamkeit verdient hätte: Der Bereich der gesellschaftlichen Normen, Umgangsformen; der Etikette.

Erst eine umfangreichere Untersuchung könnte einen weiteren Blick auf die gesellschaftliche Normenwelt des frühmittelalterlichen inselkeltischen Bereiches bieten.

Ähnliches gilt für theoretische Konzeption von Literatur als Quelle für die mediävistischen Forschungen. Hier bleiben noch viele Fragen offen, viele Konzepte ungeprüft.

Doch hier gilt, wie für vieles: Auch Rom wurde nicht an einem Tag erbaut – und die Zukunft bleibt glücklicherweise stets offen.

Bibliographie

Primärquellen

- Aided Conchobuir. In: Kuno *Meyer*, The Death-Tales of the Ulster Heroes (School of Celtic Studies, Dublin Institute for Advanced Studies [o.O.] ²1993).
- Aided Diarmata meic Cerbaill. In: Dan Michael *Wiley* (Hg.), An Edition of Aided Diarmata meic Cerbaill from the Book of Uí Maine (Cambridge, Massachusetts 2000).
- Audacht Morainn. In: Fergus *Kelly* (Hg.), Audacht Morainn (The Dublin Institute for Advanced Studies, Oxford 1976).
- Bethu Brigitte. In: Donncha Ó *hAodha* (Hg.), Bethu Brigitte (Dublin Institute for Advanced Studies [o.O.] 1978).
- Betha Colaim Chille. In: Andrew *O’Kelleher*, Gertrude *Schoepperle* (Hg.), Betha Colaim Chille. Life of Columcille. Compiled by Maghnas O’ Domhnaill in 1532. Edited and Translated from Manuscript Rawlinson B 514 in the Bodleian Library, Oxford, with Introduction, Glossary, Notes, and Indexes (University of Illinois 1918; School of Celtic Studies, Dublin Institute for Advanced Studies [o.O.] Reprint 1994).
- Cicero*, De officiis. In: Heinz *Gunermann* (Hg.), Marcus Tullius Cicero. De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln. Lateinisch/Deutsch (Reclam, Stuttgart ³2005).
- Cath Maige Mucrama. In: Máirín *O’Daly* (Hg.), Cath Maige Mucrama. The Battle of Mucrama (Irish Text Society 50, London 1975; Dublin 1997).
- Cath Maige Tuired. In: Elizabeth A. *Gray* (Hg.), Cath Maige Tuired. The Second Battle of Mag Tuired (Irish Text Society 52, Ireland [o.O.] 1983; Reprint 1995).
- Confessio. In: David R. *Howlett* (Hg.), Liber Epistolarum Sancti Patricii Episcopi. The Book of Letters of Saint Patrick the Bishop. Edited and Translated with Analysis and Commentary (Dublin 1994).
- First Synod of St. Patrick. In: Ludwig *Bieler* (Hg.), The Irish Penitentials (Scriptores Latini Hiberniae 5, Dublin 1963; Reprint 1975).
- Fled Bricrenn ocus Loinges mac nDuil Dermait. In: Kaarina *Hollo* (Hg.), Fled Bricrenn ocus Loinges mac nDuil Dermait and its Place in the Irish Literary and Oral Narrative Traditions. A Critical Edition with Introduction, Notes, Translation, Bibliography and Vocabulary

(Maynooth Medieval Irish 2, Department of Old and Middle Irish, National University of Ireland, Maynooth 2005).

Fled Bricend. In: Goerge *Henderson*, Fled Bricend. The Feast of Bricriu. An Early Gaelic Saga Transcribed from Older Manuscripts into the Book of the Dun Cow, by Moelmuiri Mac Mic Cuinn Na M-Bocht of the Community of the Culdees at Clonmacnois, with Conclusion from Gaelic Manuscript XL. Edinburgh Advocates Library (Irish Text Society 2, London 1899; Ireland [o.O.] 1993).

Mabinogion. In: Helmut *Birkhan* (Hg.), Keltische Erzählungen vom Kaiser Arthur 1. Aus dem Mittelkymrischen übertragen, mit Einführungen, Erläuterungen und Anmerkungen versehen von Helmut Birkhan. 2 Bd., Teil 1 (Erzählungen des Mittelalters, Kettwig 1989).

Mabinogion. In: Jeffrey *Gantz* (Hg.), The Mabinogion (Penguin Classics, London 1976).

Sir Gawain and the Green Knight. In: William Stanley *Merwin* (Hg.), Sir Gawain and the Green Knight. A New Verse Translation (Modern and Middle English Paralell-Text Edition, Tarsset ²2003).

Táin Bó Cuailnge. In: Thomas *Kinsella* (Hg.), The Táin from the Irish Epic Táin Bó Cuailnge (Oxford /New York/Athens [u.a.] 1970).

Táin Bó Flidais. In: „Táin Bó Regamna“ und „Táin Bó Flidais“. Zwei altirische Erzählungen mit Einleitung, Text, deutscher Übersetzung und sprachlichem Kommentar. (Hamburg 1979).

Talland Étaire. In: Caoimhín Ó *Dónaill* (Hg.), Talland Étaí. A Critical Edition with Introduction, Translation, Textual Notes, Bibliography and Vocabulary (Maynooth Medieval Irish Texts 4, Department of Old and Middle Irish, National University of Ireland, Maynooth 2005).

The Chase of Síd na mBan Finn. In: Kuno *Meyer* (Hg.), Fianaigeacht. Being a Collection of Hitherto Inedited Irish Poems and Tales Relating to Finn and his Fiana. With an English Translation (School of Celtic Studies, Dublin Institute for Advanced Studies [o.O.] ²1993).

The Destruction of Da Derga's Hostel. In: Paul *Halsall* (Hg.), Medieval Sourcebook: The Destruction Of Da Derga's Hostel, c. 1100. In: Fordham University, August 1998, online unter <<http://www.fordham.edu/halsall/source/1100derga.html>> (7.5.2009).

The Law of Hywel Dda. In: Dafydd *Jenkins* (Hg.), The Law of Hywel Dda. Law Texts from Medieval Wales Translated and Edited (Welsh Classics 2, Llandysul ³2000).

Wörterbücher

- Jacob *Grimm*, Wilhelm *Grimm*, Deutsches Wörterbuch In: Dr. Moritz *Heyne*, Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm Band 14. 8: R-Schiefe (München 1984).
- Elmar *Seebold* (Hg.), Kluge. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache 24 (durchges. und erw. Auflage Berlin/New York 2002).
- Wissenschaftlicher Rat der Dudenredaktion* (Hg.), Duden. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache in zehn Bänden 7: Pekt-Schi, (3., völlig neu bearb. und erw. Auflage Mannheim/Leipzig/Wien/Zürich 1999), 3343, Sp. 1,2.

Lexika

- M. *Borgolte*, Stiftungen. In: Lexikon des Mittelalters VIII. (Stadt (Byzantinisches Reich) bis Werl), Norbert *Angermann* (Hg.), Robert-Henri *Bautier* (Hg.), Robert *Auty* (Hg.), (München 1997), Sp. 178-182.
- Gastfreundschaft. In: Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike 4. (Altertum. Epo-Gro), Hunbert *Cancik* (Hg.), Helmuth *Schneider* (Hg.), (Stuttgart/Weimar 1998).
- Próinséas *Ní Chatháin*, Columba. In: Theologische Realenzyklopädie VIII. (Chlodwig-Dionysius Areopagita), Gerhard *Krause* (Hg.), Gerhard *Müller* (Hg.), (Berlin/New York 1981), 156-159.
- B. *Diestelkamp*, Lehen, -swesen; Lehnrecht. In: Lexikon des Mittelalters V. (Hiera-Mittel bis Lukanien), Norbert *Angermann* (Hg.), Robert-Henri *Bautier* (Hg.), Robert *Auty* (Hg.), (München 1991), Sp. 1807-1810.
- Ch. *Doberty*, Clonmacnoise. In: Lexikon des Mittelalters II. (Bettlerwesen bis Codex von Valencia), Norbert *Angermann* (Hg.), Robert-Henri *Bautier* (Hg.), Robert *Auty* (Hg.), (München/Zürich 1983), Sp. 2166-2167.
- Olof *Gigon*, Aristoteles. In: Theologische Realenzyklopädie III. (Anselm von laon – Aristoteles/Aristotelismus), Gerhard *Krause* (Hg.), Gerhard *Müller* (Hg.), (Berlin/New York 1978), 726-731.
- J. *Hennig*, Brigid(a). In: Lexikon des Mittelalters II. (Bettlerwesen bis Codex von Valencia), Norbert *Angermann* (Hg.), Robert-Henri *Bautier* (Hg.), Robert *Auty* (Hg.), (München/Zürich 1983), Sp. 689.
- J. *Hennig*, Ciarán I. In: Lexikon des Mittelalters II. (Bettlerwesen bis Codex von Valencia), Norbert *Angermann* (Hg.), Robert-Henri *Bautier* (Hg.), Robert *Auty* (Hg.), (München/Zürich 1983), Sp. 2062.

- G. *Kocher*, Schwert. Rechtssymbolik. In: Lexikon des Mittelalters VII. (Planudes bis Stadt (Rus^o)), Norbert *Angermann* (Hg.), Robert-Henri *Bautier* (Hg.), Robert *Auty* (Hg.), (München 1995), Sp. 1644- 1645.
- R. *Kottje*, Bußbücher. In: Lexikon des Mittelalters II. (Bettlerwesen bis Codex von Valencia), Norbert *Angermann* (Hg.), Robert-Henri *Bautier* (Hg.), Robert *Auty* (Hg.), (München/Zürich 1983), Sp. 1118-1123.
- D. *Ò Cróinín*, Patricius. In: Lexikon des Mittelalters VI. (Lukasbilder bis Plantagenêt), Norbert *Angermann* (Hg.), Robert-Henri *Bautier* (Hg.), Robert *Auty* (Hg.), (München/Zürich 1993), Sp. 1791, 1792.
- Otto Hermann *Pesch*, Thomas von Aquino (1224-1274)/Thomismus/Neothomismus. In: Theologische Realenzyklopädie XXXIII. (Technik-Transzendenz), Gerhard *Krause* (Hg.), Gerhard *Müller* (Hg.), (Berlin/New York 2002), 433-465.
- W. *Rösener*, Schwertleite. In: Lexikon des Mittelalters VII. (Planudes bis Stadt (Rus^o)), Norbert *Angermann* (Hg.), Robert-Henri *Bautier* (Hg.), Robert *Auty* (Hg.), (München 1995), Sp. 1646-1647.
- W. *Rüegg*, Cicero in Mittelalter und Humanismus. In: Lexikon des Mittelalters II. (Bettlerwesen bis Codex von Valencia), Norbert *Angermann* (Hg.), Robert-Henri *Bautier* (Hg.), Robert *Auty* (Hg.), (München/Zürich 1983), Sp. 2063-2072.
- W. *Schild*, Zweikampf. In: Lexikon des Mittelalters IX. (Werla bis Zypresse; Anhang), Norbert *Angermann* (Hg.), Robert-Henri *Bautier* (Hg.), Robert *Auty* (Hg.), (München 1998), Sp. 723, 724.
- J. *Weitzel*, Gast, -recht, -gericht. In: Lexikon des Mittelalters IV. (Erzkanzler bis Hiddensee), Norbert *Angermann* (Hg.), Robert-Henri *Bautier* (Hg.), Robert *Auty* (Hg.), (München/Zürich 1989), Sp. 1130-1131.

Sekundärliteratur

- Gerd *Althoff*, Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter (Darmstadt 2003).
- Gerd *Althoff*, Fest und Bündnis. In: Detlef *Altenburg* (Hg.), Jörg *Jarnut* (Hg.), Hans-Hugo *Steinboff* (Hg.), Feste und Feiern im Mittelalter. Paderborner Symposium des Mediävistenverbandes (Sigmaringen 1991) 29-38.
- Gerd *Althoff*, Spielen die Dichter mit den Spielregeln der Gesellschaft?. In: Nigel F. *Palmer* (Hg.) und Hans-Jochen *Schiemer* (Hg.), Mittelalterliche Literatur und Kunst im Spannungsfeld von

- Hof und Kloster. Ergebnisse der Berliner Tagung, 9.-11.Oktober 1997. (Tübingen 1997), 53-71.
- Arnold *Angenendt*, Sacrifice, Gifts and Prayers in Latin Christianity. In: Thomas F. X. *Noble* (Hg.), Julia M. *Smith* (Hg.), Roberta A. *Baranowski* (Hg.), The Cambridge History of Christianity 3. Early Medieval Christianities, c. 600-c.1100 (Cambridge 2008), 453-471.
- Hans-Joachim *Behr*, Literatur als Machtlegitimation. Studien zur Funktion der deutschsprachigen Dichtung am böhmischen Königshof im 13. Jahrhundert (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 9, München 1989).
- Lorenz Sebastian *Benkmann*, Schenken als historisches Phänomen. Gewandelte Sichtweisen zum mittelalterlichen Schenken im Gang der Forschung. In: Hans-Werner *Goetz* (Hg.), Moderne Mediävistik. Stand und Perspektiven der Mittelalterforschung (Darmstadt 1999), 206-212.
- Helmut *Birkhan*, Nachspiel. Keltenrezeption und Keltomanie. In: Helmut *Birkhan* (Hg.), Bausteine zum Studium der Keltologie (Wien 2005), 469-483.
- Helmut *Birkhan*, Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur (Wien ³1999).
- Michael *Borgolte*, Der König als Stifter. In: Michael *Borgolte* (Hg.), Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart (Berlin 2000), 39-58.
- Liam *Breatnach* (Hg.), Uraicecht Na Ríar. The Poetic Grades in Early Irish Law (Early Irish Law Series 2, Dublin 1987).
- Joachim *Bumke*, Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter (München ¹⁰2002).
- Thomas M. *Charles-Edwards*, Early Christian Ireland (Cambridge 2000).
- Gisela *Clausen*, Schenken und Unterstützen in Primärbeziehungen. Materialien zu einer Soziologie des Schenkens (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXII Soziologie 213, Frankfurt am Main/ Bern/New York/Paris 1991).
- Dorothea *Deterts*, Die Gabe im Netz sozialer Beziehungen. Zur sozialen Reproduktion der Kanak in der Paicî-Sprachregion um Koné (Neukaledonien) (Göttinger Studien zur Ethnologie 8, Münster/Hamburg/London 2002).
- Norbert *Elias*, Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 158, Basel 1939; Frankfurt am Main/Amsterdam ⁴1997).

Frz. Erstausgabe: Michel *Foucault*, *L'Archéologie de savoir* (Paris 1969); hier in der Ausgabe: Michel *Foucault*, *Archäologie des Wissens* (Frankfurt am Main ⁶1994).

Frz. Erstausgabe: Michel *Foucault*, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (Paris 1966); hier in der Ausgabe: Michel *Foucault*, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften* (18. Reprint, Frankfurt am Main 2003).

Frz. Erstausgabe: Michel *Foucault*, *L'ordre du discours* (Paris 1972); hier in der Ausgabe: Michel *Foucault*, *Die Ordnung des Diskurses. Mit einem Essay von Ralf Konersmann* (Fischer Wissenschaft, erw. Ausg. Frankfurt am Main ¹⁰2007).

Irmgard *Gephardt*, *Geben und Nehmen im „Nibelungenlied“ und in Wolframs von Eschenbach „Parzival“* (Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik 122, Bonn 1994).

Maurice *Godelier*, *Das Rätsel der Gabe. Geld Geschenke, heilige Objekte* (München 1999).

Hans-Werner *Goetz*, *Moderne Mediävistik. Stand und Perspektiven der Mittelalterforschung* (Darmstadt 1999).

Valentin *Groebner*, *Gefährliche Geschenke. Ritual, Politik und die Sprache der Korruption in der Eidgenossenschaft im späten Mittelalter und am Beginn der Neuzeit* (Konflikte und Kultur – Historische Perspektiven 3, Konstanz 2000).

Harald *Haferland*, *Höfische Interaktion. Interpretationen zur höfischen Epik und Didaktik um 1200* (München 1989).

Sabine *Heinz*, *Die Sprache der Kelten. Walisisch*. In: Helmut *Birkhan* (Hg.), *Bausteine zum Studium der Keltologie* (Wien 2005), 242-254.

Jan *Hirschbiegel*, *Zur theoretischen Konstruktion der Figur des Günstlings*. In: Jan *Hirschbiegel* (Hg.), Werner *Paravicini* (Hg.), *Der Fall des Günstlings. Hofparteien in Europa vom 13. bis zum 17. Jahrhundert*. Symposium der Residenzenkommission der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen veranstaltet in Zusammenarbeit mit der Stadt Neuburg an der Donau, der katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt und dem Deutschen historischen Institut Paris. Neuburg an der Donau, 21.-24. September 2002. (Ostfildern 2004).

Bart *Jaski*, *Early Irish Kingship and Succession* (Dublin/Portland 2000).

Ernst H. *Kantorowicz*, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology* (Princeton/New Jersey 1957).

Raimund *Karl*, *Christian Hemmers, Timeo danaos sed dona ferrentes. Die Bedeutung der Gastfreundschaft für eisenzeitliche (politische) Beziehungen*. In: Jutta *Leskovar*, Ch.

- Schwanzar, G. Winkler* (Hg.), Worauf wir stehen. Archäologie in Oberösterreich. (Kataloge des Oberösterreichischen Landesmuseums Neue Folge 195, Linz 2003) 311-318.
- Raimund *Karl*, Siedlung und Sozialstruktur im eisenzeitlichen Wales. In: David *Stijfer* (Hg.), Keltische Forschungen 1 (Wien 2006) 73-149.
- Fergus *Kelly*, A Guide to Early Irish Law (Early Irish Law Series 3, Dublin Institute for Advanced Studies, Dublin 2003).
- Melanie *Klein*, Joan *Rivière*, Seelische Urkonflikte. Liebe, Hass und Schuldgefühl (München 1974).
- Johann *Kolb*, Heidelberg. Die Entstehung einer landesherrlichen Residenz im 14. Jahrhundert (Residenzforschung 8, Sigmaringen 1999).
- Ilana *Krausman Ben-Amos*, The Culture of Giving. Informal Support and Gift-Exchange in Early Modern England (Cambridge Social and Cultural Histories 12, Cambridge 2008).
- Franz. Erstausgabe: Claude *Lévi-Strauss*, Les structures élémentaires de parenté (Paris 1949); hier in der Ausgabe: Claude *Lévi-Strauss*, Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft (1. Aufl., Frankfurt am Main 1993).
- Jürgen *Link*, Literaturanalyse als Diskursanalyse. Am Beispiel des Ursprungs literarischer Symbolik in der Kollektivsymbolik. In: Jürgen *Fohrmann* (Hg.), Harro *Müller* (Hg.), Diskurstheorien und Literaturwissenschaft (Suhrkamp Taschenbuch Materialien 2091, Frankfurt am Main 1988) 284-307.
- Martin M. *Lintner*, Eine Ethik des Schenkens. Von einer anthropologischen zu einer theologisch-ethischen Deutung der Gabe (Studien der Moralthologie 35, Wien/Berlin 2006).
- Bernhard *Maier*, Lexikon der keltischen Religion und Kultur (Stuttgart 1994).
- Frz. Erstausgabe: Marcel *Mauss*, Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, In: Émile *Durkheim* (Hg.), L'Année sociologique, 2. série, Bd. I (1923/24); hier in der Ausgabe: Marcel *Mauss*, Die Gabe. Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main 1990).
- Michael *Meckler*, The assassination of Diarmait Mac Cerbaill In: Joseph F. *Eska* (Hg.), Law, Literature and Society (CSANA Yearbook 7, Dublin 2008) 46-57.
- Werner *Paravicini* (Hg.), Alltag bei Hofe. 3. Symposium der Residenzen-Kommission der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Ansbach 28. Februar bis 1. März 1992 (Sigmaringen 1995).

Hans Conrad *Peyer*, Gastfreundschaft und kommerzielle Gastlichkeit im Mittelalter (Schriften des historischen Kollegs 3, München 1983).

Jean *Piaget*, Das Erwachen der Intelligenz beim Kinde (1. Aufl., Stuttgart 1969).

Jean *Piaget*, Das moralische Urteil beim Kinde (Zürich 1954).

Michael *Richter*, Irland im Mittelalter. Kultur und Geschichte (Wissenschaftliche Paperbacks Geschichtswissenschaft 16, Münster/Hamburg/London 2003).

Sybille *Schröder*, Macht und Gabe. Materielle Kultur am Hof Heinrichs II. von England (Historische Studien 481, Husum 2004).

Erstausgabe: Georg *Simmel*, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (Leipzig 1908); hier in der Ausgabe: Georg *Simmel*, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung In: Ottheim *Rammstedt* (Hg.), Georg Simmel. (Gesamtausgabe 11, Frankfurt am Main 1992).

Tom *Sjöblom*, Early Irish Taboos. A Study in Cognitive History (Comparative Religion 5, Helsinki 2000).

Jean *Starobinski*, Gute Gaben, schlimme Gaben. Die Ambivalenz sozialer Gesten (Frankfurt am Main 1994).

David *Stifter*, Die Sprache der Kelten. Irish. In: Helmut *Birkhan* (Hg.), Bausteine zum Studium der Keltologie (Wien 2005), 228-236.

Barbara *Stollberg-Rilinger*, Des Kaisers alte Kleider. Verfassungsgeschichte und Symbolsprache des Alten Reiches (München 2008).

J.E. Caerwyn *Williams* (Hg.), Patrick K. *Ford* (Hg.), The Irish Literary Tradition (Cardiff/Belmont²1997).

Kurzfassung

Die vorliegende Untersuchung befasst sich mit der Funktion von Gaben und Geschenken in der mittelalterlichen, irischen Literatur und deren Bedeutung für die historische Mittelalterforschung. Analysiert wird der kommunikative Wert der Gabe in der mittelalterlichen irischen Literatur und deren Zusammenhang mit der frühmittelalterlichen, irischen Sozialstruktur. Dabei soll untersucht werden, unter welchen methodischen Voraussetzungen die Literatur als Quelle für die historische Mittelalterforschung herangezogen werden kann. Der interdisziplinäre Vergleich bietet dabei die Möglichkeit, die aus der Literatur gewonnenen Konzepte in Beziehung zu „realen“ Gesellschaftsstrukturen und deren Kommunikationsmöglichkeiten zu setzen.

Als Grundlage werden dabei die theoretischen Konzepte von Jürgen Link und Gert Althoff verwendet.

Basierend auf Michel Foucaults theoretischem Gebäude der Diskurstheorie, versteht Jürgen Link die vormoderne Literatur („vormodern“ im Sinne von: bis 1700) als „Interdiskurs“, der sich dadurch auszeichnet, im Gegensatz zu sogenannten „Spezialdiskursen“, verschiedene Elemente aus anderen Diskursen zu übernehmen und somit in den „Interdiskurs“ Literatur zu integrieren. Die dergestalt gewonnenen interdiskursiven Elemente können in der Literatur vom Leser auf diese Weise wiedererkannt und sinnkonstituierend eingeordnet werden. Elemente anderer Spezialdiskurse, z. B. des Rechts, der Politik, der Medizin etc., finden somit ihren Eingang in den „Interdiskurs“ Literatur, wo sie für den Leser als wiedererkennbare Symbole sinnkonstituierend wirken.

Gert Althoff prägte den Begriff des Rituals, das er als Kommunikation der Beteiligten einer sozialen Interaktion definiert. Solche Rituale dienen somit der Verständigung über verschiedene Inhalte wie Sozialstatus, Hierarchie, Freundschaft/Feindschaft, (politischen) Konsens oder Dissens.

In dieser Untersuchung soll die Literatur nach Links Vorbild als Interdiskurs verstanden werden. Gaben und Geschenke werden dabei als Rituale in Althoffs Sinn definiert, die als interdiskursive Elemente aus der „realen“ Welt der übrigen Spezialdiskurse importiert werden, um innerhalb der Erzählung ihren Kommunikationswert zu erhalten.

Grundlagen der Untersuchungen sind hierbei mittelalterliche irische, sowie walisische Sagentexte, irische und walisische mittelalterliche Rechtstexte, Hagiographien, Bußbücher. Modelle der soziologischen Forschung dienen dazu, die allgemeine Funktion der Gabe in archaischen und modernen Kulturen zu evaluieren.

Für die vorliegende Analyse kann Folgendes festgestellt werden:

- Mittelalterliche irische Literatur kann unter den genannten theoretischen Voraussetzungen für die mediävistische Forschung als Quelle benutzt werden.
- Die Darreichung der Gabe als symbolische Kommunikation hat eine „reale“ Dimension in der historischen mittelalterlichen irischen Gesellschaft.
- Der symbolische Wert der Gabe liegt in ihrer kommunikativen Wirkung; die Gabe ist imstande, eine Aussage über verschiedene Bereiche des sozialen Lebens zu machen. Sie ermöglicht es, auf symbolischem Wege Informationen über Sozialstatus, Hierarchie, Konsens/Dissens oder diplomatische Beziehungen zu transportieren.
- Die Funktion der Gabe kann nur im interdisziplinären Vergleich erarbeitet werden, der die interdiskursive Literatur in Beziehung zu anderen Bereichen der Mittelalterforschung zu setzen imstande ist.

Abstract

Based on the theories of Jürgen Link and Gert Althoff, this paper will explore the function and meaning of gift-giving in early Irish literature.

Link suggests that literature should be understood as an “interdiscourse”, which imports elements of special discourses, where these discursive elements are used as communally understood symbols. In this context, gift-giving can be seen as symbolic action (a “ritual” in Althoff’s sense of the word) that follows the pattern of the do-ut-des-principle.

In epic literature, scenes of gift-giving are often difficult to interpret - without further examination of the social context.

This paper, therefore, takes an interdisciplinary approach, comparing various medieval sources on the subject, such as: Early Irish (and Welsh) epic literature, early Irish and Welsh law texts, hagiographic texts and Penitentials.

Sociological models then serve as a basis to evaluate the overall human perspectives on the meaning of gift-giving in archaic and modern societies.

The main aim of this paper is to extract information about formalized behaviour from the literary texts - under the assumption that they originated from within early medieval Irish society; in order to gain greater understanding of the medieval Irish mind-set concerning gift-giving and its social message.

It will thus be demonstrated that

- early medieval Irish literature is a valid source for historical research,
- gift-giving is used as a symbolic action in early medieval Ireland,
- gift-giving as a symbolic action was used as a tool for communicative purposes (e.g. to transport information about status or about diplomatic relations) in early medieval Irish society, and that
- its functions can only be fully understood in its social and historical context by using interdisciplinary methods.

Lebenslauf

Caroline Geher

Geboren am 30. 08. 1980 in Wien

Ausbildung

1986 - 1990	Volksschule Wien 5
1990 – 1998	AHS Bundesrealgymnasium
1998	Matura mit gutem Erfolg bestanden
1998 – 1999	Studium „Skandinavistik und Komparatistik“ an der Universität Wien (abgebrochen)
1999 – 2009	Studium Geschichte und Anglistik Lehramt an der Universität Wien

Berufliche Tätigkeit

2001-2007	Jährliche Tätigkeit in der Kinderbetreuung am Spielefest für den Spielkreis Wien
2008	Shop-Mitarbeiterin im Wien Museum Karlsplatz für Museumsshopmanagement
Nov. 2008-andauernd	Shop-Mitarbeiterin im Wien Museum Karlsplatz für das Wien Museum Karlsplatz

Eidesstattliche Erklärung

Ich versichere:

- dass ich die Diplomarbeit selbstständig verfasst, andere als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel nicht benutzt und mich auch sonst keiner unerlaubten Hilfe bedient habe.
- dass ich dieses Diplomarbeitsthema bisher weder im In- noch im Ausland (einer Beurteilerin / einem Beurteiler zur Begutachtung) in irgendeiner Form als Prüfungsarbeit vorgelegt habe.
- dass diese Arbeit mit der vom Begutachter beurteilten Arbeit übereinstimmt

Datum

Unterschrift