

Christliche Überformung traditioneller Erzählstoffe  
in der "Legendarischen Olafssaga"

Um 1200 oder vielleicht auch früher verfaßte ein unbekannter Autor eine Saga über Olaf den Heiligen in norwegischer Sprache, die uns in voller Länge erhalten blieb und die in der Forschung als "Legendarische Saga" (Leg. S.) bezeichnet wurde, da ihre stark christliche Prägung sie merklich von Snorri Sturlusons Óláfs saga helga unterschied.<sup>1)</sup> Die folgende Untersuchung wird diesen Charakter der Leg. S. stärker präzisieren als bisher. Es geht nicht um den Nachweis rein christlicher Stoffe aus der Legendenliteratur, auch nicht um Olafs missionarische Tätigkeit, sein Märtyrertum und seine Wunder, sondern um die Veränderung traditioneller Erzählstoffe, von denen zwei ausgewählte Gruppen sich als ergiebig erwiesen. Wir sind in der glücklichen Lage, für alle ausgewählten Erzählstücke Varianten, teils aus den älteren Übersichtswerken, teils aus Fagrskinna und Snorris Óláfs saga helga und teils aus den späten Sammelwerken zur Verfügung zu haben, deren Vergleich häufig unsere Einsichten erst ermöglicht. Bei dem Vergleich mit Snorri Sturlusons Werk, welches immer das wichtigste bleibt, werden wir voraussetzen, daß die Leg. S. älter ist als Snorri, daß er zwar speziell dieses Werk wahrscheinlich nicht gekannt hat, daß aber Parallelversionen vor Snorri existiert haben, die viele Stoffe gemeinsam mit der Leg. S. und dieser ähnlich tradiert haben und die ihm als Quelle dienen konnten und gedient haben.<sup>2)</sup> Für die Folgezeit wurde Snorris Werk praktisch kanonisiert, aber die späten Sammelwerke, die seinen Text zur Grundlage nehmen, interpolieren Erzählstücke, die Snorri nicht aufnahm.<sup>3)</sup> Da die meisten dieser Stücke Parallelen in der Leg. S. haben, legt dieser Tatbestand die Vermutung nahe, daß Snorri die Erzählstücke gekannt, sie entweder benutzt oder auch - wohl absichtlich - nicht benutzt hat. Man sollte hier von der Vorstellung einer Quelle im modernen Sinne abkommen und lieber jede Variante als Zeugnis einer beweglichen Tradition und vor allem Snorri als Neubearbeiter alter Traditionen ansehen.

Im gleichen Sinne stellt auch die Leg. S. in vieler Hinsicht eine Bearbeitung traditioneller Stoffe dar. Diese Auffassung von einem lebendigen Prozeß, der seine Ursprünge in der Mündlichkeit hat, aber schriftlich durchaus fortwirkt, liegt der folgenden Untersuchung zugrunde.

Die erste Gruppe von Erzähleinheiten, die ich hier heranziehen möchte, besteht aus mehr oder weniger umfangreichen þættir, und es sind gerade solche, die Snorri entweder ganz ausgelassen oder stark verkürzt oder erheblich umgeändert hat. Es handelt sich hier um eine Tradition, die ihm als historisch denkendem Menschen verdächtig vorgekommen sein muß. Sie enthält Merkmale einer Gattung, die aus späterer Zeit schriftlich in den Fornaldarsaggur und in den Abenteuer- und Märchensagas vorliegen. Sie müssen mündlich erzählt worden und zu irgend einer Zeit vielleicht schon vor den schriftlichen Redaktionen mit der Person des heiligen Olaf verbunden und zur Auffüllung seiner Saga benutzt worden sein. Nur so konnte aus der Vita eine Saga werden.

Die erwähnten Merkmale sind besonders auffällig in dem Sigurðar þáttur Ákasonar (Fap. 53 und 54), den Margaret Schlauch<sup>4)</sup> ohne weiteres zu ihrem Korpus rechnet, ohne auf sein Vorkommen in der Leg. S. hinzuweisen. Es gibt Varianten in Flateyjarbók und Tómasskinna (S. 773-777). Sigurð Ákason kämpft mit einem Trollweib (trollkona, auch flagö in Flat.), das in Tócm. zusätzlich mit seiner typischen Bekleidung und seinen langen, schwarzen Haaren als besonders häßlich beschrieben wird. Er siegt zwar, wird aber von ihr mit álgg belegt, so daß er hinfert kein Menschenblut sehen kann. Mit einigen Tricks entzieht er sich der Schande, bis er von Óláfr helgi durch eine magische Handlung geheilt wird, nämlich durch das Kreuzeszeichen in Olafs Hand. M. Schlauch erwähnt, daß in ihrem untersuchten Material nur hier das christliche Element erscheint.<sup>5)</sup> Gleichzeitig weist der þáttur nur diesen einzigen christlichen Zug auf. Die Erklärung ist, daß eine Erzählung mit folkloristischen Elementen in den Olafssagenkreis eingefügt wurde, eine Erzählung, die vielleicht unabhängig von einer Saga schon entstanden war

und die dann, aus dem Sagaganzen losgelöst, wieder ihr Eigenleben entfaltetete, aber nun in der von der Olafslegende geprägten Form.

Historische Anknüpfungspunkte sind die geographischen Namen und die Eigennamen der Personen: Sigurd, Olaf, König Knut und Alfifa. Aber Knut wird bei der ersten Nennung nur als konungr eingeführt, ohne Namen wie in einem Märchen, und so häufiger, bis er erst bei der Gegenüberstellung beider Höfe namentlich genannt wird. Auch Alfifa wird nicht weiter vorgestellt, obwohl sie hier das erste Mal in der Sage vorkommt.<sup>6)</sup> Es wird als selbstverständlich angenommen, daß sie des Königs Frau ist - insoweit unhistorisch, als sie, die englische Nebenfrau des Königs, sicher nie mit Knut zusammen in Dänemark Hof hielt.<sup>7)</sup> Es wird angedeutet, daß sie in geheimnisvoller Weise Nachricht von Sigurds Kampf mit dem Trollweib bekommen hatte, daß sie also bei Hexenwerk ihre Rolle spielte, am deutlichsten in Töm., wo es heißt: "Þetta vissi hon af fornum goldrum" (S. 777).

Snorri verzichtet völlig auf diesen páttir; Sigurd Ákason kommt überhaupt nicht vor und Alfifa erst in ihrer historischen Rolle als Regentin in Norwegen für ihren Sohn Sveinn. Während ihr in der Leg. S. auch in dieser Rolle etwas Hexenhaftes zugeschrieben wird, charakterisiert Snorri sie einfach als nüchtern und ungläubig gegenüber den Wunderzeichen an Olafs Leiche.

Es ist nicht ohne Belang, bei dieser Untersuchung ein besonderes Augenmerk auf die Frauengestalten zu legen; denn meist waren wohl nur ihre Namen, Herkunft und Eheverbindungen historisch überliefert; wollte man sie zum Leben erwecken, so griff man zu fiktiven Elementen. - Bei der Geburt und bei der Heirat Olafs sind es jeweils zwei entgegengesetzte Frauentypen, die eine wichtige Rolle spielen. Die beiden páttir, in denen Ásta Guðbrandsdóttir als Gebärerin und Sigríör in stórráða als todbringende Rächerin auftreten,<sup>8)</sup> der Óláfs páttir Geirstaðaálfs und der Haralds páttir Grenske (Bezeichnungen in Flat.), sind in der Leg. S. eng verschachtelt, u. zw. in der Weise, daß der zweite páttir in

zwei Episoden vor und nach dem erstgenannten steht und ein eingeschobener Satz im Ólafs pátrr Geirstaðaálfs die Verbindung herstellt (Kap. 1 - 7). Snorri verzichtet wiederum auf den Ólafs pátrr Geirstaðaálfs, vielleicht weil er mit seiner haugbrót-Geschichte zu stark auf ein Motiv zurückgreift, das in vielen Varianten in den Abenteuersagas vorkommt und somit seine fiktionale folkloristische Herkunft verrät. Dieser pátrr, der in sechs Varianten überliefert ist, weist viele heidnische Elemente auf, die aber christlich interpretiert werden. In dem von mir ermittelten Archetypus scheint ein sophistischer, wenn nicht gar ketzerischer Kopf dahinterzustecken, der versucht, die christlich aufgefaßte Dämonenlehre mit geglaubter heidnischer Tradition zu versöhnen. Der Kernpunkt ist, daß ein heidnischer Vorfahre Olafs durch die Wiedergeburt in diesem christlichen Heiligen selbst die heilige Taufe erlangen will.<sup>9)</sup> Merkwürdigerweise läßt die Leg. S. diese Gedankengänge weg und beschränkt sich nur darauf, einzelne heidnische Züge einzudämmen. Ihr Verfasser war eher ein orthodoxer Vertreter des Christentums mit einem Denk- und Gestaltungsvermögen, das sich auf unmittelbare christliche Interpretation beschränkte.

Die eigentliche Geburt des späteren Heiligen, der im Gegensatz zu Snorri in der Leg. S. von Anfang an als Heiliger betrachtet wird, geht dann mit Hilfe des magischen Gürtels aus dem Grabhügel vor sich. Widersprüche mit christlichem Denken werden nicht aufgelöst und nicht erklärt. Asta gebiert das Kind unter Schmerzen, wie es der Bibel gemäß jeder "Eva" auferlegt war, aber erlöst wird sie durch Magie. Während sie also leicht biblisch verklärt erscheint, tritt im Haralds pátrr Grenska eine hochmütige und tatkräftige Frau mit Forderungen nach eben derselben Mutterschaft auf, Sigriör in stórráða. Sie drängt sich als Störfaktor in die Ehe Haralds mit Asta; aber da es ihr bei der ersten Begegnung mißlingt, die begehrte Zeugung zu erlangen, und sie bei der zweiten weiß, daß das Kind bereits geboren ist, rächt sie sich an dem wankelmütigen Vater durch einen Mordbrand. Ihre Farbigkeit erhält die pseudohistorische

Geschichte durch aus den Märchensagas bekannte Motive, die mit den Stichworten "meykongr", "sexuelle Aktivität der Frau" und "Tötung eines oder mehrerer Liebhaber" angedeutet seien. Der einzige christliche Bezug ist ihr Wunsch, selbst Mutter des heiligen Olaf zu werden. Zwar wird in der Leg. S. nicht ausdrücklich gesagt, daß sie noch Heidin sei, aber sie tritt doch so deutlich als Antifigur zu Asta auf, daß man versucht ist, hier eine typologische Konfiguration im Sinne der Bibel-exegese zu sehen. Im gleichen Sinne könnte man den bei Snorri veränderten Ausspruch der Sigrid deuten. Man vergleiche die beiden Aussprüche:

Leg. S.: "... nu er Asta orðen móðer þess Olafs, er ec vill-  
da giærna hældr mer at sene att hava" (Kap. 7). - Das Kind  
ist bereits geboren.

Snorri: "Hitt mynda ek atla, at með henni myndi vera nú þú  
beggja ykkur hamingja" (IF XXVI, S. 288). Das Kind ist noch  
im Mutterleib.

Die prophetisch begabte Heidin deutet auf das Heilsglück der Eltern des späteren Heiligen.

In Sigrids Ausspruch in der Leg. S. liegt noch ein weiter-  
erer Hinweis: ihr eigener Sohn aus der Ehe mit dem schwedi-  
schen König Hrikr sigrsæli hieß ebenfalls Olaf; Sigrid ist  
ausgewiesen als Mutter eines rex injustus, Asta als Mutter  
eines rex justus, wie ich noch zeigen werde. Als beide Köni-  
ge erwachsen sind, der eine König von Norwegen und der ande-  
re König von Schweden, drohen schwere politisch-kriegerische  
Auseinandersetzungen. Sie werden in der friðgerðar saga (Be-  
zeichnung in Snorris selbständiger Óláfs saga helga) schließ-  
lich beigelegt. Dabei spielen die beiden schwedischen Königs-  
töchter Ingigerd und Astrid eine wichtige Rolle. Der Ab-  
schnitt, in der Leg. S. eher ein páttir, reicht hier von der  
Brautwerbungsfahrt des Isländers Hjalti, der die förmliche  
Verlobung Olafs mit Ingigerd folgt, über den von Óláfr sven-  
ski verursachten Bruch der Verlobung bis zur Werbungsfahrt  
Astrids, die sich selbst als Ersatz für Ingigerd anbietet  
und schließlich das Ziel der Heirat erreicht (Kap. 40 - 44).  
Snorri ändert den Verlauf ganz beträchtlich, so daß man nur  
noch Spuren der früheren Version finden kann. Was aber beide

gemeinsam haben, ist die gegensätzliche Charakterisierung der Könige, die man im christlichen Sinne als Gegenüberstellung von rex justus und rex injustus verstehen muß. Was Snorri gar nicht aufnimmt, ist das unkonventionelle Verhalten der Astrid, die sich bei ihm nicht selbst verlobt, sondern die Olaf durch Rognvaldr, den Jarl von Vestra-Gautland, anverlobt wird. Gerade diese Episode in der Leg. S. gibt aber den Schlüssel für die christliche Überformung des friðgerðar þátrr.

Obwohl die beteiligten Personen alle historisch sind, enthält der þátrr viele fiktive und folkloristische Elemente: sendiför eines Mannes<sup>10)</sup> im Auftrag eines Königs; Brautwerbung mit ablehnender Haltung des Vaters der Prinzessin; Liebe zwischen Partnern, die sich nie gesehen haben; Eigenwerbung einer Frau, die in den Märchensagas nicht ungewöhnlich ist. Über die beiden Königstöchter wußte man wohl nur, daß die eine mit Jaroslaw, dem Großfürsten von Nowgorod, verheiratet wurde und die andere mit Olaf von Norwegen, dies eine politische Verbindung, die der Befriedung des Landes dienlich war. Die Schilderung ihres Zustandekommens blieb der schaffenden Phantasie möglicherweise schon mündlicher Traditionen vorbehalten.<sup>11)</sup>

In der Leg. S. wird der politisch-soziale Friede zwischen Schweden und Norwegen zum Ziel des rex justus, so daß der Terminus frið hier einen religiösen Klang bekommt. Als mit Hilfe des Sendboten und der heiratswilligen Königstochter das Ziel fast erreicht ist, bricht der rex injustus sein Versprechen. Dazu bringt ihn die Tat, daß sein prahlerischer Hochmut über ein Jagdglück von seiner Tochter gedämpft wird mit dem Hinweis auf ein ungleich größeres Gelingen ihres Anverlobten. Das maßlose Verhalten des Vaters wird von ihr als þöfengi und ofmetnaðr gebrandmarkt (Kap. 43). Nun ist ofmetnaðr (superbia, Hochmut) eines der Kardinallaster der christlichen Ethik, wie in dem Sendschreiben des Flaccus Alkuin "De virtutibus et vitiis" in seiner altnordischen Übersetzung mehrfach betont wird.<sup>12)</sup> Dort heißt es: Þyrstr andlegr lostr er ofmetnaðr. Vann þann lost er sva mælt. Upphaf allra synda er ofmetnaðr. sa er konungr alreR ilzcu

(S. 25, 19-21). Auf diese Hauptsünde werde ich noch in anderem Zusammenhang zurückkommen. Hier kommt es mir in erster Linie darauf an, daß merkwürdigerweise Olafs des Schweden Sünde die Ursache einer anderen Hauptsünde wird, die nun Olaf Haraldsson befällt, die ógleði (tristitia, Betrübniß). Sein beklagenswerter Zustand, entstanden aus verletztem Ehrgefühl, wird in der Leg. S. so beschrieben:

Ku frettur Clafr konongr Harallzsun þessor tíðanndi oc þickizt hava fængit af þessu mikla snæppu oc vanvirðing. Oc sva firir þiccir hanum þetta, at hann drækr litt oc vill langum sinn saman vera. Þetta þikki margum hans vinum illa oc margum aðrum þeim, sem hans rað vilja sækia, mikill harmr. Er hirðen nu miok hugsiuk af þessu oc þo mest konongrenn at upphave (Kap. 43).

Das Stichwort der ógleði fehlt noch, aber es wird deutlich, wie der Befallene in Schwermut versinkt, und vor allem wird betont, daß er seinen sozialen Pflichten als König nicht nachkommt. Es handelt sich um ógleði þessa heims, also um weltliche tristitia, die bei Alkuin der geistlichen tristitia gegenübergestellt wird, diese heißt ðrifsamleg óglæði, nützliche tristitia, da sie den Sünder zur Reue führt. Aber die weltliche tristitia ist scaðvanleg (schädlich). Über diese heißt es:

Önnur er ó-glæði þessa heims su er gerer ðauða andar. ok ma æcci stoða í goðo værki su er u-kyrrir hugen. ok sændir hann opt í órvilnan. ok tækr á braut væn ó-orðenna goðra luta. Þaðan geriz ilzca. ok tor-móðe hugar. hug-læysi. illyndi. ok opt u-yndi nylegs lifs. Þetta stigs yfir með and-legre glæði ok væn ó-orðenna luta. ok huggan ritninga. ok broðor-lego viðmæle. í and-legre scænten (S. 28, 16-22).

Auch diese Beschreibung paßt ganz auf Olaf in seiner Situation, und was zum Schluß als Mittel dagegen angeführt wird, nämlich die "brüderliche Unterredung im geistlichen Vergnügen" findet sogleich seine Anwendung, allerdings in Form einer schwesterlichen Unterredung.

Daß dies in der Episode gemeint ist, in der von Astrids Bemühungen erzählt wird, tritt offen zu Tage. Zunächst einmal ist es sehr schwer, den König aus seinem Trübsinn herauszureißen; er ist trotzig, unhöflich und schweigt zu allen Argumenten, so daß sie in christlicher perseverantia (staðfesti, Beharrlichkeit) es dreimal versuchen muß. Zu

den christlichen Argumenten kommen andere hinzu. So beginnt sie ihre Überredungskunst damit, daß sie durch ihr Kommen nur einen Plan der Ingigerð ausführe, und es ist Ingigerðs Botschaft, die Olaf an seine christlich-sozialen Pflichten als König mahnt:

"(Hon) málte, hærri, at þer skillduð hyggia af harme oc glæðia vini yðra oc taka upp goða siðvanu, sem yðr byriar. Gersc mikil briostaðr, sem kononge somer oc hans tign høver. Hygg af harme, glæðsk af þægnum, en þegnar af yðr" (Kap. 44).

Beim zweiten Mal verstärken die Geschenke Ingigerðs und ihre Versprechungen weltlicher Ehre den Versuch, Olaf seiner Schwermut zu entziehen. Erst beim dritten Mal wird ihr eigener, christlich inspirierter Einsatz am deutlichsten. Zunächst der Gruß: "Guð allzvalldande giæte þin nu oc iamnan oc hvært sinn..."; sodann die Aufgabe: "En firir þa soc, at þu ert sva harmfængenn, þa er æ þess mæiri þorf, yðr at glæðia." Danach erfolgt ein nicht christliches Angebot, Olafs Ehrverletzung dadurch gutzumachen, daß die Erstatte ohne Einwilligung des Vaters geplant ist, welches Angebot jedoch wieder mit der Beseitigung der tristitia des Königs begründet wird: "En hældr en æigi faer þu glæði þina, þa man ec þat til læggia með umræðom Ingigiærðar, at fastna mik siolf yðr utan hans vilia ne raða." Der Unterschied zwischen den Schwestern besteht darin, daß Ingigerð zwar im weltlichen Sinne die Bedeutendere ist (mestr skarungr!), daß aber Astrid im christlichen Sinne das beste Teil erwählt hat: "... man þat vitra manna orð, at su er gofgazt, er þionar." Als sie sich mit dem Wunsch um Gottes Frieden für ihn und sein Reich verabschieden will, hat sie ihre Ziele erreicht: Er wählt sie zu seiner Königin, und er hat zu persönlicher Freude (letitia) und zur Erfüllung seiner Königspflichten zurückgefunden: "Gladdezt nu kongrenn oc giætte nu rikis sins" (alle Zitate Kap. 44). Wie die Zitate zeigen, wird mit Hartnäckigkeit das Thema verfolgt, daß es gilt, den König von seiner tristitia zu befreien.

Snorri hat von der ganzen Episode nur das Motiv übernommen, daß die Ehre des einen Königs wiederhergestellt wird durch die Demütigung des anderen, indem man ihm ver-



weigert, über die Hand seiner Tochter zu verfügen. Es wäre eine besondere Analyse wert, die beiden vorhandenen Varianten in Bergsbók und, nahezu gleichlautend, in AM 61 und Tómas-skinna (J. u. H., S.769-771) zum Vergleich heranzuziehen. Trotz entsprechender Situation weisen sie viele Unterschiede auf. Der religiöse Aspekt ist jeweils vorhanden, aber verschieden akzentuiert. Hier sei nur erwähnt, daß Bergsbók, allerdings mit ganz anderen Worten als die Leg. S., ausführlich die verzweifelte seelische Lage des Königs darstellt, auch hier als Ausfluß einer großen Sünde aufgefaßt; doch an die Stelle von ógleði tritt hier óstyrkð, d. h. Mangel an fortitudo, für einen König wohl ein größeres Fehlverhalten als das in der Leg. S.<sup>13)</sup>

Wie die politische Gegnerschaft zu Olaf dem Schweden als christlicher Gegensatz überformt wurde, so geschah es in der Leg. S. schon vorher bei Olafs Übernahme der Herrschaft in Norwegen. Die beiden Vorgänger, Jarle aus dem Drontheimbezirk, wurden überwältigt, Jarl Hakon durch eine Seemannslist im Sauðungssund, Jarl Sveinn durch eine Seeschlacht. Darüber gab es Erzähltraditionen, die vor und nach der Leg. S. schriftlich fixiert waren. Schon Ágrip und Theodricus verweisen auf das Schiffsmanöver, dem Hakon in seiner Arglosigkeit zum Opfer fällt, wobei Theodricus von List und Falle spricht.<sup>14)</sup> Es ist in der Forschung schon bei Nordal angemerkt worden, daß die Leg. S. zwei Varianten der Hakon-Episode bringt.<sup>15)</sup> Die zweite Variante stimmt weitgehend mit Snorri und Fagrskinna überein, ist also in der schriftlichen Tradition ziemlich fest geworden. Die erste Variante, im Grunde weniger anschaulich, hat Anklänge bei Ágrip, das aber seinerseits wenig hergibt.<sup>16)</sup>

Die Leg. S. enthält die bei weitem längste Version der Episode. Sie wird von zwei kleineren Episoden eingeleitet, die beide einen prophetischen Hinweis auf das Ereignis enthalten. Sie wird durch zahlreiche Wiederholungen aufgeschwemmt, hat, wie gesagt, zwei Varianten über den zentralen Vorgang und endet mit einem wortreichen Dialog der beiden Gegner, der hier nicht in die Analyse einbezogen wird (also nur Kap. 19 ab Absatz 3). Olafs seemännische List, mit der

er seinen Gegner übertölpelt, betrachte ich als eine Ausschmückung aus mündlicher Volkstradition, als ein kleines Schelmenstück, das dem historischen Vorgang (vgl. Öttars Strophe, Nr. 32 in IF XXVII) schon früh hinzugefügt wurde. Die Leg. S. berichtet im ganzen über sieben solcher seemännischen Tricks<sup>17)</sup> und benutzt sie in allen Fällen als exempla für Olafs prudentia, eine der wichtigsten christlichen Tugenden. Diesen Schluß kann man aus den Kommentaren ziehen, die, häufig eingestreut, meist der klassischen isländischen Erzählkunst zuwiderlaufen, wie auch die Analyse der eben erwähnten Episode zeigen wird.

Olaf, durch die zwei Prophezeiungen auf das Treffen mit Hakon gefaßt, bereitet sich auf die Kraftprobe vor (bi lið sitt sem til bardaga), indem er gleichzeitig die Maßnahmen für die Falle trifft. Hakon kommt mit zwei Schiffen herangesegelt, nämlich mit langskip, bzw. snekkja und skuta, entsprechend den Varianten bei Agrip und Theodricus; Snorri und Fagrskinna sprechen nur von einem Schiff (skeið), der Strophe Öttars entsprechend. Wichtig ist hier, daß er segelt, während in den späteren Darstellungen, der Enge des Sundes angepaßt, gerudert wird, auch die Leg. S. geht unauffällig zum Rudern über. Zuerst heißt es: Hakon sigldi litinn byrr oc gott veðr; dann: Oc sigldi jarlenn snækciunni milli knarrana fram. Hakon hugðizt listuliga sigla, at þeim skilldi sva synazt, er a bœe borð lago. sigldi með miklu drambe, et þeim skilldi sva synazt, er firir lago. Das Segeln wird also viermal hervorgehoben und zweimal wird betont, daß er damit auf die Zuschauer Eindruck machen will. Das Stichwort dramb führt auf die Erkenntnis, daß es sich hier um einen Fall von ofmetnaðr handelt, gepaart mit veggirni, der Ehrsucht, also um Hauptsünden. So heißt es entsprechend bei Alkuin: En dramblétr maðr því dyrlegre sem hann synisc með monnum, því harfi-legre væðr hann fyrri guði (S. 9), und unter dem Abschnitt Vm of-metnað heißt es: Fyrir falle manns drambar ande hans (S. 22; vgl. deutsch: Hochmut kommt vor dem Fall). Dieser Fall erfolgt dann als ein konkreter Fall ins Wasser: Nu dasaðezc þar listuleg for jarlsens, þui at hann var sialfr a sundi tækinn; nach der zweiten Variante:

En jarlenn var af kave dregenn at konongs raða ... Die letzten drei Worte sind nur in der Leg. S. zu finden und stellen einen reduzierten Kommentar dar, der auf Olafs Klugheit hindeuten soll.

Der Jarl leidet nicht nur an superbia, sondern auch an ebrietas (ofdrykkja, Trunkenheit), die ebenfalls zu den Hauptsünden rechnet (vgl. Alkuin: Vmm mat-visi, S.26). Die zunächst harmlos erscheinende Tatsache, daß es an Bord des Schiffes nicht an Getränken fehlte, wird kurz vor der Katastrophe mit dem lapidaren Kommentar ergänzt: En hanum varð at aöru, firir þui at sa la firir, er þeir gaðe scendar sinnar, en drekca ser litit vit. Während der Jarl durch Hochmut, Trunkenheit und Mangel an Verstand zu Fall kommt, erreicht Olaf durch Klugheit, Nüchternheit und Rücksicht auf wohlverstandene Ehre sein Ziel.

Die Form des eben zitierten Kommentars mit dem in der klassischen Prosa ungewöhnlichen Gebrauch des Demonstrativpronomens ist ein typisches Zeichen für geistliche Deutungen. So heißt es, nachdem Olaf die Lundúna bryggjur mit einem listigen Flottenmanöver gebrochen hat, daß er an Klugheit alle überragte; es wimmelt von Ausdrücken mit ráð, ráðspeki, vitrleg ráð. Und der Autor faßt zusammen:

Oc lagðu hinir vitraztu menn mikla virðing til Olafs, oc vissu aller, þeir er þat gerðo, hvern þeir skillðu virða, firir þui at sa virði hann mest, er þeir ero menscis virðir firir (Kap. 11).

Hier wird demonstrativ auf Gott hingewiesen, der dem Auserwählten prudentia und wahre Würde gegeben hat. Olafs triumphale Ausfahrt aus dem Mälarsee nach Rettung aus höchster Not wird so kommentiert: ...oc sigldi Olaf Harallzson... ut til hafs með mikilli frægðarfærð, sem allum þeim er guð styrkir. In dieser sog. Agnafit-Episode gibt es noch eine zweite Art von Kommentar, die deutlich auf imitatio Christi hinweist: Olaf gibt den Rat, alle Segel zu setzen, obwohl der Wind zuerst für ihn ungünstig steht; aber der Wind schlägt um: en vindrenn gecc aftir vilia Olafs Harallzsonar (beide Zitate Kap.16). Ganz ähnlich heißt es in der Söti-Episode: ... oc var þat auðsett at boðonom var mæira

vinfångi við Olaf oc hans lið en við Seta oc þa menn, er hanum fylgðu (Kap. 9). Wind und Wogen stehen dem Heiligen zu Gebote, ähnlich wie einst Christus auf dem Meer vor Kapernaum Gewalt über das Wetter hatte (vgl. Matth. 8, 27; im Lutherdeutsch: Was ist das für ein Mann, daß ihm Wind und Meer gehorsam ist?). Es versteht sich, daß solche Bemerkungen weder bei Snorri noch in Fagrskinna zu finden sind.

Im Gegensatz zu solchen direkten Kommentaren stehen die Beispiele, die ich mit den christlichen Tugenden oder Lastern in Beziehung gesetzt habe. Diese Art der geistlichen Interpretation möchte ich die inhärente nennen. Davon noch ein letztes Beispiel, das wieder im Zusammenhang mit einem Seemanöver steht: Erlings letzte Fahrt, die ihm den Tod bringt. Das Manöver besteht darin, daß Olaf auf seinen Schiffen die Segel reffen läßt und dadurch den Eindruck schnellerenfahrens erzielt. Erling fällt auf diese List herein, entfernt sich durch raschere Fahrt von seinen Begleitschiffen und rast so in sein Unglück. Ich halte diesen Erzählstoff für ein gängiges Seemannsgarn, das auch in anderen literarischen Fiklen Verwendung fand.<sup>18)</sup> Während nun Snorri und auch Fagrskinna daraus eine Darstellung in klassischer Prosa formen, die, sparsam an Worten, ganz auf die raffinierte Erzähltechnik der Perspektivität setzt, zerstört die Leg. S. diese Technik durch erklärende Einschübe, damit man ja nicht den geistlichen Sinn verpaßt. Nachdem Olaf den Befehl zum Reffen gegeben hat, erklärt er auch noch, wozu er gut sein soll, und der Autor gibt den Kommentar: Oc var undanfor sia með mairu raða en razlo (dies und die folgenden Zitate Kap. 63), damit man nicht etwa denkt, daß Feigheit dahinterstecken könnte. Wieder ist es die prudentia, die hier - übrigens mit dem bei Klerikern beliebten, durch Komparativ ausgedrückten Gegensatz - hervorgehoben wird. Erlings Reaktion, an sich erzähltechnisch richtig, wird durch den erklärenden Zusatz: En aigi sa hann snaruna allgoria, um seine rechte Wirkung gebracht. Als aber Erling sich von seinen Begleitschiffen entfernt, erscheint der folgende Zusatz:

Olafr konongr sa nu esingar Erlings. Þa mælti Olafr

konongr: "Óðr fær Erlingr nu, er hann siglir sinn fr ifra allu líði sínu, oc uggir mik, at hanum have sigr at vit berimk i dag. Oc nauðigr bærsk ec við Erling a sva hægum dægi, sem i dag er. Oc vaðe er, at fæigð byr i."

Diesmal führen die Stichworte æsingar und óðr auf die Erkenntnis, daß hier die Kardinalsünde der reiði (ira) angekündigt wird. Bei Alkuin findet sich im Abschnitt Vm reiði der Satz:

En ef hon (sc. reiði) varðr sigr stilt með scynsemi. þa snysc hon i gðe. sva at maðr varðr ó-mattogr hugar sins gerande þat er sigr gægnir.

Und dies trifft genau auf Erlings Verhalten zu. Die Verfolgungswut lähmt seinen Verstand und läßt ihn ins Verderben rasen, während Olaf, beherrscht von den christlichen Tugenden der skynsemi (prudencia) und hófsemi (temperantia, Mäßigung) die Lage unter Kontrolle hat, physisch und moralisch.

Es kommt noch die Tugend der compassio hinzu, da aus Olafs Worten tiefes Bedauern über Erlings Schicksal spricht, dessen Ausgang ihm ein tieferes Wissen vermittelt. Miskunn (misericordia, Barmherzigkeit) und þolinmæði (patientia, Langmut) kommen hinzu und veranlassen den König, Schonung für Erling zu verlangen, wenn auch vergeblich. Außer dieser inhärenten Überformung, die die Erling-Episode gleichfalls zum Exempel macht, begegnet uns die mehr äußerliche Einhaltung der kirchlichen Vorschriften, hier die Heilighaltung des Tages der Thomasmesse. Etwas Ähnliches begegnet uns bei der Seeschlacht von Nesjar, die ja am Palmsonntag stattfand. Da heißt es in der Leg. S. aus Olafs Mund: "Sa er sigr vill gríð a hægum dægi, a þeim sama dægi man hann sigr liota" (Kap. 24), eine Stelle, die man bei Snorri vergeblich sucht.

Die inhärente christliche Überformung traditioneller Erzählstoffe evident zu machen, wie hier an einigen exemplarischen Beispielen geschehen, erweist sich als die interessanteste und gleichzeitig schwierigste Aufgabe. Die Schwierigkeit ergibt sich besonders aus der Tatsache, daß die Benennung der christlichen Tugenden und Laster vielfach mit Hilfe des hergebrachten Wortmaterials erfolgte. Daneben behielten die Wörter, falls es sich nicht um Neu-

bildungen oder Lehnübersetzungen handelte, ihre alte, sozusagen weltliche Bedeutung. *Reiði* z.B. als Wut oder Zorn ist eine Gemütsbewegung, die durchaus und häufig ohne christliche Konnotationen vorkommt und die auch den heiligen Olaf mehr als einmal überfällt. Bei den Ausdrücken für Ehre und dgl., wie z.B. *samö*, *virðing*, *vegr* u.a. läßt sich meistens nicht entscheiden, ob sie falscher irdischer Ehrsucht oder dem Vornehmen gebührender Würde zuzuschreiben ist. **Eigenschaften** wie *milti* (Freigebigkeit) und *stilling* (Mäßigung, Besonnenheit) galten schon immer als Herrschertugenden, bevor sie christlich interpretiert wurden. Auch *speki* und *vitri* können im heidnischen Sinne als positiv empfunden worden sein, werden sie doch häufig hervorragenden Frauengestalten aus vorchristlicher Zeit zugeschrieben. Hier liegen also Gefahren einer falschen oder schiefen Interpretation, vor denen, wie ich meine, die Vergleiche mit Parallelversionen mich in den herangezogenen Fällen bewahrt haben.

So naiv uns auch Olafs seemannische Listen anmuten, so entbehrt es doch nicht eines gewissen ergreifenden Pathos, daß er nur solange siegreich war, als Wasser und Schiffe sein Lebenselement waren. Bald nach Erlings Tod mußte er seine Schiffe an Land legen und die letzten und mühevollsten Wegstrecken, die erfißis ferðar, bis hin zu seinem Märtyrertod auf dem Lande zurücklegen.

#### Anmerkungen

- 1) Allgemeine Literaturhinweise zur *Ólafs saga helga* und speziell zur "Legendarischen Olafssaga" finden sich in der neuesten Ausgabe: *Olafs saga hins helga - Die "Legendarische Saga" über Olaf den Heiligen*, hrsg. u. übers. von Anne Heinrichs et al., Heidelberg 1982. Nach diesem leicht normalisierten Text wird auch zitiert, u.zw. mit Angabe des Kapitels, damit auch die ältere Ausgabe von O. A. Johnsen (1922) verglichen werden kann.
- 2) Über die Probleme der relativen Chronologie informiert immer noch am besten Sigurdur Nordal, *Om Olaf den helliges*

saga. En kritisk undersøgelse, København 1914. Überlegungen zu einer neuen Datierung, gestützt auf seine Untersuchungen in dem Buch: Um Fóstbræðrasögu, Reykjavík 1972, wurden angestellt von Jónas Kristjánsson, The Legendary Saga, in: Minjar og menntir. Afmálisrit helgað Kristjáni Eldjarn, hrsg. v. Bjarni Vilhjálmsson et al., Reykjavík 1976, S. 281-293. Nur ein Forscher, soweit mir bekannt, nämlich D. A. Seip, postuliert eine späte Datierung, indem er eine Abhängigkeit der Leg. S. von Fagrskinna nachzuweisen sucht: Den legendariske Olavssaga og Fagrskinna, Oslo 1929.

- 3) Beweise für diesen Tatbestand erbringen Spezialuntersuchungen von Anthony Faulkes, Rauðúlfs Þáttr, Reykjavík 1966 und von Anne Heinrichs, Der Óláfs þáttr Geirstaðaálfs - Eine Variantenstudie (noch ungedruckte Habilitationsschrift). Ich zitiere Snorris Óláfs saga helga nach der Heimskringla-Ausgabe in Íslanzk Fornrit. Die interpolierten Varianten in den späten Sammelwerken werden zitiert nach: Den store saga om Olav den hellige, Bd. II, hrsg. v. O. A. Johnsen und J. Helgason, Oslo 1941 (J.u. H. II).
- 4) Vgl. Margaret Schlauch, Romance in Iceland, London 1934, S. 133f.
- 5) Op. cit.: A saint could cure álg, if need be, but Sigurd Ákason was the only victim fortunate enough to try this particular method.
- 6) Ohne weitere Vorstellung werden auch so bekannte Personen wie Sveinn jarl Hákonarson, Finnur Árnason, Þorkell inn hávi und Sigvatr skáld eingeführt; ein so unklassisches Vorgehen deutet m.E. auf mündliche Tradition.
- 7) Bis heute vorhandene Unklarheiten, ob es sich bei dieser Frau um eine Geliebte König Knuts oder um den angelsächsischen Namen seiner Gemahlin Emma handelt, weisen darauf hin, wie wenig Genaues über die Frauen tradiert wurde.
- 8) Asta wird die Mutter zweier norwegischer Könige und Sigrid veranlaßt den Tod zweier norwegischer Könige.
- 9) Vgl. den von mir so genannten "selbständigen Þáttr"

- (J.u.H. II, S. 727-735), wo es auf S. 735 heißt: ... þa truðu þeir því at ande Olafs digrbeins munde nu borenn i líkam þessa Olafs til þess at hann mætte skírn taka ...
- 10) Es ist ziemlich unwahrscheinlich, daß Olaf Haraldsson einen so entfernt wohnenden Isländer mit dieser wichtigen Mission beauftragt, wenn auch notwendig für den Erzählplan. Verständlich ist, daß der Erzähler einen schon bei Ari hervorgehobenen Vertreter der christlichen Partei wählte.
- 11) Man vergleiche die Angaben bei Theodricus (Monumenta historica Norvegiæ, hrsg. v. G. Storm, Kristiania 1880, S. 29 u. 30) und in Ágrip (Ágrip af Nórøgs konunga sögum, hrsg. v. Finnur Jónsson, Halle 1929, S. 27), wo die Namen der Beteiligten und ihr Verhältnis untereinander mit der Leg. S. übereinstimmen, mit der Historia Norvegiæ (Storm, S. 123f.), wo Olafs Erstverlobte Margareta heißt und nicht die Tochter, sondern die Schwester Olafs des Schweden ist, um wieder die Unsicherheiten in der Tradition festzustellen.
- 12) Vgl. Sveðiu-sending Alquini diaconi, in: Canal Norsk Homilieboek, hrsg. v. G. Indrebø, Oslo 1931, S. 1-31. Als besonders nützlich in diesem Zusammenhang erwies sich: Bernhard Kahle, Die altnordische Sprache im Dienste des Christentums, Berlin 1890.
- 13) Für diesen Vorgang gibt es eine merkwürdige Parallele in der Haralds saga ins hárfagra (IF, Bd. XXVI, Kap. 25), die Snorri keineswegs verschmähte, sondern fast wörtlich von Ágrip (Kap. III u. IV) übernahm. Es ist die Snæfriðr-Episode, in der berichtet wird, daß Harald hárfagri in wahnsinniger Liebe zu dieser Frau seine Herrscherpflichten vernachlässigte, u.zw. erst recht nach ihrem Tode, als er völlig depressiv wurde. Nachdem er von dem unwürdigen Zustand befreit war und die Regierung wieder übernommen hatte, heißt es mit wörtlichen Anklängen an die Leg. S.: ... gladdisk hann af þegnum sínum ok þegnar af honum, en ríkit af hvaru tveggja. Daß hier christliche Interpretation gefordert ist, beweisen auch die Veränderungen an Snæfriðr's Leiche. Der König ist



von teuflischer Fleischeslust schwer heimgesucht worden und hat dann *letitia* und *fortitudo* (darauf deutet: *styrkðisk* bei Snorri) wiedergewonnen, die ihn zum "edlen Heiden" stempeln.

- 14) Theodricus, Kap. XV; Ágrip, Kap. XXIII.
- 15) *Op.cit.* S.44. Wenn Nordal, der hier abschätzig von der Arbeit eines gedankenlosen Interpolators spricht, allerdings meint: "Þódet i Sauðungssund havde ingen legendærisk interess", so widerlegt meine Untersuchung diesen Standpunkt. - Die beiden Varianten sind in der hier zitierten Ausgabe: a) S. 68, 10-25, b) S. 68, 25-29.
- 16) s. Anm. 14.
- 17) Meine Liste enthält:
  - a) Die Óðri-Episode (Kap. 8),
  - b) das Umreißen der *Lundúna bryggjur* (Kap. 10),
  - c) die Agnafit-Episode (Kap. 15 u. 16), bedingt zugehörig,
  - d) die Hakon-Episode in *Sauðungssund* (Kap. 21),
  - e) die Seeschlacht von *Lesjar* (Kap. 26), bedingt zugehörig,
  - f) die Schlacht an der *Holgaá* (Kurzepisode Ende Kap. 68),
  - g) die Erling-Episode (Kap. 69).
- 18) z.B. in den Varianten der Óðri-Episode (J.u.H. II, S. 744f.). Sowohl in Ágrip (Kap. XXVI) als auch bei Theodricus (Kap. XVI) wird das letzte Treffen zwischen Erling und Olaf erwähnt, aber nur Theodricus spricht ausdrücklich von einer Seeschlacht, die bei *Tunga* stattfand. Von einer List ist keine Rede. - Anders Snorri (*Íf.*, Bd. XXVII, Kap. 174-176) und *Þagrskinna* (*Óðregs kononga tal*, hrsg. v. Finnur Jónsson, Kopenhagen 1902-03, Kap. 28).

