

JULIA ZERNACK

Vorläufer und Vollender

Olaf Tryggvason und Olaf der Heilige im Geschichtsdenken des Oddr Snorrason Munkr

Die *Óláfs saga Tryggvasonar* des Oddr Snorrason vom Ende des 12. Jahrhunderts wäre wohl ein weitgehend unbeachteter Text, enthielte sie nicht — gleich am Anfang des Prologs — einen berühmten Vergleich. Im fünften Jahr seiner Regierungszeit, heißt es hier, habe der norwegische König Óláfr Tryggvason (995–1000) seinen Namensvetter Óláfr Haraldsson (1016–1030), den späteren Heiligen, über die Taufe gehalten, so wie Johannes der Täufer Christus getauft habe. Und so wie Johannes der Vorläufer Christi gewesen sei, so müsse der ältere Óláfr als der *fyrirrennari* des jüngeren angesehen werden (Finnur Jónsson 1932: 1). Diese zurecht so prominente Passage wird gern als Beispiel dafür zitiert, daß auch den mittelalterlichen Geschichtsschreibern des Nordens das hermeneutische Verfahren der Typologie geläufig war (von See 1985: 16; Harris 1986: 201; Weber 1987: 126; Bagge 1992: 23). Zwar wäre zu diskutieren, ob der genaue Wortlaut tatsächlich auf typologisches Denken oder nicht eher auf eine bloß typologie-analoge Argumentation schließen läßt¹ — in jedem Fall aber dürfte es sich bei dem Johannes-Vergleich um eine Schlüsselstelle für das Verständnis der Saga handeln. In dieser Hinsicht scheint er freilich bislang

¹ Die grundsätzliche Debatte, inwieweit für das Mittelalter mit halb- und außerbiblischer Typologie zu rechnen ist und ob Ereignisse des Mittelalters selbst typologisch gedeutet wurden, kann hier nicht aufgenommen werden (eher skeptisch beurteilen dies etwa Schröder 1977 und Jentzmk 1973; eine positive Einschätzung dagegen z.B. bei Ohly 1977, Weber 1987 u.a.). Es ist aber darauf hinzuweisen, daß eine typologische Deutung des Johannes-Vergleichs in der *Óláfs saga Tryggvasonar* einigen Schwierigkeiten begegnet, so etwa der Frage, ob Johannes als *praefiguratio* Christi aufgefaßt werden kann, obwohl beide dem Neuen Testament angehören und somit die historische bzw. heilsgeschichtliche Abfolge (Typus *ante legem* — Antitypus *sub lege*), die der Typologie eignet, fehlt. Ähnliches gilt für die Parallelisierung Johannes — Óláfr Tryggvason.

noch nicht ausgeschöpft.² Dies dürfte zum einen damit zusammenhängen, daß man ihn kaum je in seinem Kontext interpretiert hat. Das Verhältnis der beiden norwegischen Könige wird jedoch schon an dieser Stelle ausführlicher und in spezifischer Weise charakterisiert; die biblische Parallele ist dabei nur ein Aspekt. Darauf ist noch zurückzukommen. Zum anderen aber hat wohl eine gewisse Irritation durch die starke hagiographische Prägung der Saga als ganzer den Zugang zu einer differenzierteren Deutung der Passage verstellt: Die meisten Äußerungen über Odds Olafsbiographie kreisen um die Frage, ob der herkömmlicherweise als Konungasaga aufgefaßte Text nicht eher Legendencharakter habe.³ Am weitesten geht dabei die jüngste Untersuchung: Sverrir Tómasson votiert dafür, die Saga nicht mehr als Konungasaga, sondern als Heiligenvita, genauer gesagt als Königsmärtyrerlegende, aufzufassen. Unter diesen wurde der Text denn auch in der neuen *Íslensk bókmenntasaga* (1992) plaziert.⁴ Zu den traditionellen Merkmalen der Legende gehört die Beschreibung des Heiligenlebens als *imitatio Christi*, und dieses Prinzip sieht man — zurecht — auch in der *Óláfs saga Tryggvasonar* wirksam (vgl. vor allem Baetke 1970). Deswegen wird oft nicht erkannt, daß die *imitatio Christi* hier von dem Johannes-Vergleich förmlich überlagert wird: Das Leben Óláfr Tryggvasons ist a u c h nach dem biographischen Vorbild des Täufers gestaltet. Dieses war den Isländern nicht nur aus der *Vulgata*, sondern zudem aus der Johannes-Legende, wie sie die *Jóns saga baptista* überliefert, und aus der Predigtliteratur bekannt.⁵

² Erste Überlegungen zu diesem Problem habe ich im September 1995 im Arbeitskreis Mediävistik (*Geschichtsdenken und Geschichtsbild im nordischen Mittelalter*) der 12. Arbeitstagung der deutschsprachigen Skandinavistik in Greifswald vorgetragen.

³ Die Saga ist sehr viel stärker als die meisten anderen Konungasögur mit hagiographischen und volkstümlich-märchenhaften Motiven angereichert und darüberhinaus weitgehend nach dem Muster der Legende strukturiert. Die Anspielungen auf Bibelstellen und Bibelzitate sind gesammelt bei Indrebø 1917: 159ff. und Gordon 1938: 38–43. — „Legende“ wird hier vorläufig synonym mit den Begriffen „Vita“ und „Heiligenleben“ gebraucht; zu einer differenzierteren Terminologie und ihrer Diskussion in der Forschung vgl. von der Nahmer 1994: 131–145.

⁴ Nämlich (zusammen mit den „helgisögur um Ólaf helga“) unter den „píslarsögur“ (Bd. 1, 454ff.). Vgl. Sverrir Tómasson 1988: 261–279. Er argumentiert im Anschluß an Gad 1961: 151–169. — Auf den Legendencharakter der Saga hatten aber auch schon Indrebø 1917: 162, Lönnroth 1963: 67 u.a. hingewiesen.

⁵ Die Johannes-Homilie des norwegischen Homilienbuchs befaßt sich u.a. ausführlich mit dem Verhältnis zwischen Johannes und Christus; Johannes wird hier ebenfalls als *fyrirrennari* Christi bezeichnet, vgl. Unger 1864: 144. Noch breiter wird das *fyrirrennari*-Motiv im isländischen Homilienbuch entfaltet: „Segia mon ek ypr fyr hui greoparen kallape ioan liosker epa fyr hui hann villde senda hann fyrer sik i heim þeNa. af þui er hann en kallapr fyrer reNare domini. Joan er sva sendr fyr gupe sem rodd fyr

Die Forschung hat in der Johannes-Parallele meist eher äußere Zutat gesehen. Überdies rückte durch die Deutung der Saga als Heiligenvita oder jedenfalls als eine weitgehend nach dem Legendenschema strukturierte Königsbiographie ein ganz anderes Problem in den Vordergrund: die Frage nämlich, warum eigentlich ein isländischer Mönch Ende des 12. Jahrhunderts eine lateinischsprachige Heiligenvita des niemals kanonisierten norwegischen Bekehrerkönigs Óláfr Tryggvason geschrieben haben könnte.⁶ Das Problem stellt sich um so dringlicher, als nur wenig später im selben Milieu, dem Benediktinerkloster Pingeyrar, ein nahe verwandter Text entstanden ist. Diese ursprünglich ebenfalls lateinisch geschriebene Olafsvita des Gunnlaugr Leifsson (†1218 oder 1219) war — nach den erhaltenen Resten einer norrönen Übersetzung zu urteilen — noch stärker hagiographisch ausgerichtet als Odds Saga (Turville-Petre 1953: 194f.; Bjarni Aðalbjarnarson 1937: 85–135).

Bis zu Jonna Louis-Jensens Untersuchungen (1970) über die Überlieferung der sogenannten *Ältesten Saga* über Óláfr helgi durfte man annehmen, daß die lateinischen Biographien über Óláfr Tryggvason durch diese — die lange als die erste auf Island geschriebene Saga überhaupt galt (z.B. de Vries 1967: 240) — angeregt worden seien: Während die den jüngeren Óláfr behandelnde Tradition ihren Ursprung im Kultus hatte (was u.a. liturgische Olafstexte bezeugen), sollte die Überlieferung über den älteren Óláfr gewissermaßen auf literarische Anregung durch diese frühe, angeblich ebenfalls hagiographisch geprägte Saga zurückgehen (z.B. de Vries 1967: 240; Turville-Petre 1953: 191; Finnur Jónsson 1924: 385). Damit schien zugleich eine

orþe. líós fyr sólo. kallere fyr dómaNda. þræll fyr drótne. vinr fyr brúþgvma", *Wisén* 1872: 14. Die *Jóns saga baptista*, die Oddr möglicherweise als Vorbild diente (vgl. Sverrir Tómasson 1988: 275), nennt Johannes „fyrirrennari domarans“; vgl. Unger 1874 (Bd. 3): 927.

⁶ Die ursprüngliche, lateinische Fassung der Saga ist nicht erhalten; wir kennen den Text nur in altwestnordischer Übersetzung. Daß er ursprünglich lateinisch war, bezeugen neben der *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* („Suo segir brodir Oddr er flest hefir komponat a latinu, annarr madr en Gunnlaugr af Olafi konungi Tryggvasyni“, *Flat-eyjarbók* I: 516) einzelne Latinismen, die in den Übersetzungen, vor allem in AM 310, 4to, stehengeblieben sind. Zu letzteren vgl. Holtsmark 1974: 12f. — Die drei unvollständig erhaltenen Handschriften repräsentieren jeweils eigene Fassungen der um 1200 entstanden „Urübersetzung“: Fassung A (AM 310, 4to) ist vielleicht norwegischer Provenienz, S (SKB perg. 18, 4to) ist isländisch. Aus nur zwei Blättern besteht das Fragment U (DG 4–7 fol.). Das Verhältnis der Handschriften zu ihrer Vorlage ist umstritten, möglicherweise steht ihr A am nächsten (vgl. Sverrir Tómasson 1988: 347–350). — Die vorliegende Analyse folgt in der Hauptsache der Fassung A, berücksichtigt aber Abweichungen in S.

Erklärung dafür gefunden, daß über eine niemals kanonisierte historische Gestalt dennoch ein legendenhafter Text entstanden ist: Mit diesem nämlich habe der isländische Mönch Oddr nach dem Beispiel der *Ältesten Saga* dem norwegischen Nationalheiligen Óláfr Haraldsson den 'isländischen Missionskönig' Óláfr Tryggvason entgegenstellen wollen. Louis-Jensens Erkenntnisse, welche die überkommene frühe Datierung der *Ältesten Saga* ebenso fragwürdig erscheinen lassen wie ihren Legendencharakter, machen diese an sich einleuchtende Erklärung zwar nicht gänzlich unwahrscheinlich, sie schwächen sie aber in wesentlichen Punkten. Vor allem wird man für Oddr nicht mehr mit einem legendarischen Vorbild einheimischer Provenienz rechnen können, so daß nicht nur die Ansichten vom Ursprung der Óláfr Tryggvason-Tradition insgesamt der Überprüfung bedürfen, sondern auch die Frage, welchen Platz gerade die beiden 'lateinischen Sagas' Odds und Gunnlaugs im Verhältnis zu der frühen volkssprachlichen Historiographie, vor allem zu den Konungasögur, einnehmen.

Wenn für diese beiden Königsviten keine einheimischen Parallelen auszumachen sind,⁷ so argumentiert Theodore M. Andersson, wird man sie möglicherweise als Repräsentanten einer „eccentric school of saga-writing“ interpretieren und so aus dem *mainstream* der norrönen historiographischen Tradition ausgliedern müssen. Als Begründung nimmt Andersson nicht nur die hagiographische Tendenz der Texte in Anspruch, sondern auch den Umstand, daß ihre beiden Autoren wieder zur lateinischen Sprache zurückkehrten, nachdem sich mit Ari Þorgilsson (1068–1148), Eiríkr Oddsson (12. Jh.), Karl Jónsson (†1213) u.a. bereits eine volkssprachliche Tradition etabliert hatte (Andersson 1985: 213f.). Der mittelalterlichen Rezeption scheint sich dieses Problem im übrigen gar nicht gestellt zu haben, denn sie hat beide Sagas in ihren Übersetzungen in die volkssprachliche Tradition inkorporiert; die lateinischen Vorlagen sind hingegen verloren. Um so heftiger hat sich indessen die neuzeitliche Forschung von der offensichtlichen Ahsitorizität der Saga Odds frappieren lassen.

Der *Óláfs saga Tryggvasonar* fehlt es nicht nur an historischer Glaubwürdigkeit; sie läßt darüber hinaus die kritische Verwendung der Quellen ebenso wie eine halbwegs objektive Darstellungsweise vermessen und fällt daher — wie man meint — gegenüber der übrigen historiographischen Literatur Norwegens und vor allem Islands stark

⁷ **Hryggjarstykki* könnte hierzu möglicherweise eine Ausnahme gebildet haben. Vgl. (im Anschluß an Bjarni Guðnason) Andersson 1985: 214.

ab: „Hvilket skridt bort fra Are og Eiríkr og deres måde at arbejde og skrive på betegner ikke Oddr!“ kritisiert beispielsweise Finnur Jónsson die „uhistorische munke-oppfattelse“ Odds (1924: 390, 389f.). Dieser ist später sogar der „Geschichtsklitterung“ bezichtigt worden (Gimmler 1986: 6947; das Verdikt schließt die gesamte *Óláfs saga Tryggvasonar* ein). Solche Vorwürfe können sich seit 1963 auf einen bahnbrechenden Aufsatz von Lars Lönnroth stützen, der detailliert nachweist, wie Oddr nicht nur zahlreiche Vorbilder aus der europäischen Hagiographie verarbeitet (vor allem die im Mittelalter weitverbreitete Martinsvita des Sulpicius Severus (†411), aber auch die englische Königslegende über Edward den Bekenner (um 1005–1066) und Motive aus der Charlemagne-Tradition), sondern überdies seine Olafsdarstellung nach dem Bild Óláfr Haraldssons modelt und dem älteren Óláfr Ereignisse zuschreibt, die historisch dem jüngeren zukommen (Lönnroth 1963 und 1975). Eben dies scheint aber den lange gehegten Verdacht zu erhärten, daß Odds *Óláfs saga* weniger als Konungasaga denn als Heiligenvita aufgefaßt werden müsse. Ist es doch ein lange bekanntes Verfahren der Hagiographen, Elemente aus einem Heiligenleben, etwa Exempel oder Wunderberichte, auf andere zu übertragen. Dieses Vorgehen wurde legitimiert durch die (biblisch verbürgte) Auffassung von der *communio sanctorum*, nach der die Heiligen *per mysterium unius corporis* so miteinander verbunden sind, daß sie alle Eigenschaften und Taten teilen (Schreiner 1968: 138f., zuvor schon Graus 1965: 67).

Der Umstand, daß die hagiographische Óláfr Tryggvason-Tradition ihren Ursprung gerade in Island hat, wird von der Forschung meist mit einer Art spezifisch isländischem Interesse an Óláfr Tryggvason erklärt, in dessen Regierungszeit Island zum Christentum übergetreten ist: Angeregt durch die Legenden über den norwegischen Nationalheiligen Óláfr Haraldsson habe man den älteren Óláfr zum 'isländischen Bekehrerkönig' und heiligen Landespatron stilisieren wollen. Oddr Snorrason und auch sein Klosterbruder Gunnlaugr Leifsson hätten, so Jan de Vries, mit ihren Sagas die förmliche Etablierung eines Olafskultes angestrebt und in Rom die offizielle Kanonisierung Óláfr Tryggvasons betreiben wollen (de Vries 1967: 242, 245; eine ähnliche Vermutung auch bei Sverrir Tómasson 1988: 277). Diese Argumentation bietet zwar eine Erklärung für den auffälligen Umstand, daß beide Texte auf Latein und nicht in der Volkssprache verfaßt wurden. Davon abgesehen enthält sie aber eine Reihe von Schwierigkeiten. So kennt die europäische Legendenliteratur zwar Viten über

erfundene Heilige, und — in seltenen Fällen — auch über nicht kanonisierte Personen (vgl. Schreiner 1968; Graus 1965: 61; außerdem von der Nahmer 1994: 124–130). Solche Texte hatten meist die Aufgabe, die Einrichtung eines Heiligenkultes etwa an einem bestimmten Kloster zu befördern. Wo aber hätte ein Olafskult — zumal auf Island — seinen Platz finden sollen angesichts der Tatsache, daß nicht einmal ein Grab, geschweige denn Reliquien des Königs existierten, der vermutlich in einer Seeschlacht umgekommen ist? Den Mönchen Oddr und Gunnlaugr dürfte dies ohne weiteres bewußt gewesen sein.

Ebenfalls eher unwahrscheinlich erscheint die Begründung Lönnroths für seine an sich plausible Annahme, daß das um 1200 plötzlich aufblühende Interesse an Óláfr Tryggvason weniger religiös als politisch motiviert gewesen und im Zusammenhang mit der historischen Situation Norwegens am Ende des 12. Jahrhunderts zu sehen sein könnte: Die thröndischen Bauern, welche eine ausgeprägte Feindschaft gegen Olaf den Heiligen gehegt haben sollen, und mit ihnen König Sverrir (reg. 1184–1202), dessen Machtbasis der Tröndelag war, hätten sich ebenso wie die Isländer mit Óláfr Tryggvason eine eigene, nationalkirchliche Tradition verschaffen und einen eigenen Bekehrer gewissermaßen als 'Gegenkönig' aufbauen wollen. Es soll mithin die Absicht der Saga gewesen sein, Óláfr Tryggvason zum Missionar der Thrönder und der Isländer zu stilisieren, ein Vorhaben, hinter dem Lönnroth — etwas anachronistisch — thröndisch-isländischen Nationalismus entdecken zu können glaubt. Obwohl es eine ganze Reihe von Einwänden gegen Lönnroths These gibt — so wird beispielsweise Óláfr helgi bei Oddr keineswegs negativ gesehen, und auch die thröndisch-isländische Verbindung kann kaum sicher nachgewiesen werden —, trotzdem also gilt seine Ansicht in der Forschung heute als *communis opinio*. Dies schlägt sich besonders in der Behauptung nieder, Oddr habe Óláfr Tryggvason als „Apostel Islands“ darstellen wollen (vor Lönnroth schon bei Turville-Petre 1953: 191, 194; Holtsmark 1974: 22). Die Saga argumentiert freilich anders, wenn sie zu dem Schluß gelangt, Óláfr könne „at rettu [...] *postoli Norðmanna*“ genannt werden (243; Hervorhebung von mir, J.Z.). Dies wird man wörtlich zu nehmen haben, denn das 'Amt' des *postoli Íslands* kannte das Mittelalter ebenfalls; es war mit dem ersten einheimischen Heiligen Islands, Bischof Þorlákr (1133–1193), besetzt. Über ihn heißt es in der *Hungrvaka*: „Hann má at sonnu kallask postuli Íslands, svá sem hinn helgi Patekr byskup kallask postuli Írlands“ (Jón Helgason 1938: 115; generell zur Funktion des Apostelepithetons im Mittelalter Rudolf 1971).

Es scheint mithin, als lohne es den Versuch, Odds Königsvita noch einmal genauer zu lesen. Vielleicht liegt ihr doch eine andere Absicht zugrunde als die der Etablierung eines Olafskultes oder der Legitimierung isländischer bzw. thröndisch-isländischer Partikularinteressen.

Der Autor selbst gibt im Prolog ausführlich Auskunft über sein Vorhaben. Danach ist es ihm in erster Linie um das Herrscherlob zu tun: „[...] *dyrð at vinna enom heilsamligsta Olavi konunge TryGva s. [...]*“ (Finnur Jónsson 1932: 1). Hierfür stellte die mittelalterliche Theorie rhetorische Mittel zur Verfügung (vgl. Kleinschmidt 1974: 11–90), die Oddr in seiner Saga mit hagiographischen Zügen anreichert: Er präsentiert den König als *rex iustus* und gleichzeitig im Stil der Legende als heiligmäßige Person. Das ‘Projekt’ Óláfs ist nach dieser Schilderung ein doppeltes: die Christianisierung und Reichseinigung Norwegens. Religiöse und politische Motive sind dabei so stark verquickt, daß sich dies auch auf die Form der Darstellung auswirkt: In ihr greifen hagiographische und historiographische Verfahren ineinander. Diese Verschränkung erhält ihre Legitimation zum einen aus dem Geschichtsdenken des Mittelalters, für das historische Zuverlässigkeit nur im Sinne heilsgeschichtlicher Wahrheit überhaupt denkbar war.⁸ Nicht von ungefähr sah das Mittelalter als das „bedeutendste historische Werk aller Zeiten“ die Bibel an (Keen 1982: 125), und da die Erkenntnis Gottes ebenso wie aus dem „Buch der Bücher“ auch aus dem „Buch der Welt“ möglich war, waren die an der Bibelexegese geschulten Verfahren mittelalterlicher Hermeneutik prinzipiell auf jede Ding- und Textauslegung übertragbar, so bekanntlich auch auf Natur- und Geschichtsdeutung. Allein darum kann die Diskussion über die Hybridität der Saga Odds nicht bei der Gattungsfrage stehenbleiben. Zum anderen gilt letzteres schon deshalb um so mehr, als wir es hier nicht mit einem einzigen, in sich abgeschlossenen Werk zu tun haben, sondern mit einem Textkomplex, der an sich schon zwischen Geschichtsschreibung und Hagiographie gewissermaßen zu changieren scheint: Mag die (rekonstruierte) lateinische Fassung Odds auch tatsächlich der Königsmärtyrerlegende nahegestanden haben, erhalten sind uns jüngere Zeugnisse, die offenbar schon wieder stärker säkularen Charakter haben (dazu auch Sverrir Tómasson 1988: 276ff.) und vielleicht gleich-

⁸ Zu der grundsätzlichen Übereinstimmung von mittelalterlicher Historiographie und Hagiographie im Hinblick auf ihren Begriff der Geschichte vgl. Schmale 1985: 113f. Das Geschichtsbild der Hagiographie wird ausführlich und anhand zahlreicher Beispiele erörtert bei von der Nahmer 1994: 80–123.

zeitig mit der Übertragung in die Volkssprache — mithilfe von Interpolationen und stilistischen Verfahren — an eine volkssprachliche Gattung gebunden werden sollten. Vor allem aber scheint das Ineinander der beiden Verfahrensweisen inhaltlich begründet zu sein. Denn im Zentrum des Textes steht eben jener Vorgang, der eine Durchdringung der religiösen und weltlichen Sphären geradezu bedingt: Reichseinigung und Bekehrung stehen in einem so unmittelbaren politischen Zusammenhang (Gschwantler 1976: 198), daß sie sich literarisch in der Projektion auf die Vita eines Königs als ihres zentralen Protagonisten gestalten lassen.⁹ (Dies gilt durchaus nicht nur für Oddr.) In der literarischen Verarbeitung spiegelt sich dann auch formal jene Verschränkung geistlicher und weltlicher Motive, die das mittelalterliche, vor allem von Augustinus (354–430) propagierte Ideal des *rex iustus* kennzeichnet. Diesem wird — „unabhängig von jeglicher historischen Realität“ — die Fähigkeit zugewiesen, Recht zu sprechen und den Frieden zu wahren (*iustitia et pax*-Formel), eben weil er Verkörperung der Weltordnung Gottes ist (Kleinschmidt 1974: 56–57; Sverrir Tómasson 1988: 271). Aus diesen Gründen kann die Wechselwirkung von Geschichtsschreibung und Hagiographie mit den Mitteln der Gattungsästhetik kaum adäquat erfaßt werden. Über die Intentionalität des Textes dürfte dies eher möglich sein, doch muß man einschränkend hinzufügen, daß gerade diese der Überlieferungslage wegen nur schwierig zu rekonstruieren ist. Zudem richtet die vorliegende Untersuchung ihren Blick ausschließlich auf die Darstellung der beiden Missionskönige. Dies scheint freilich deshalb gerechtfertigt, weil deren Verhältnis als das zentrale Thema der Saga angesehen werden kann: Sie will zeigen, daß es erst im Zusammenwirken der beiden christlichen Bekehrerkönige gelingen konnte, die Alleinherrschaft Harald Schönhaars (†933) wiederzuerrichten und endgültig zu etablieren.

Die große Bedeutung, welche die Saga der Reichseinigung zumißt, ergibt sich bereits aus dem ersten (nur in S erhaltenen) Kapitel, das noch vor dem eigentlichen Beginn der Vita die Machtverhältnisse in Norwegen vor der Geburt Óláfs beschreibt. Das Land, *Noregs veldi*,

⁹ Dabei scheint sich dann allerdings an der Schnittstelle von Helden- und Heiligenleben mit der Biographie ein literarisches „Genre“ herauszubilden, das die herkömmlichen Grenzen der altwestnordischen Gattungen offenbar überschreitet. Dies alles bedürfte indes einer ausführlicheren Untersuchung. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß sich der Zusammenhang von Heldenbiographie und Heiligenleben beispielsweise in der Formel *sapientia et fortitudo* kristallisiert, in der das Mittelalter das antike (homerische) Heldenideal aufnahm und für sein christliches Heldenbild, etwa im Herrscherlob, verfügbar machte (dazu s. Curtius 1993: 183f.). Vgl. außerdem Graus 1976: 383f.

das noch ganz heidnisch ist, wird von Haraldr gráfelldr und Guðröðr, den Söhnen von Eiríkr blóðöx und Gunnhildr konungamóðir, regiert, die zwar in England die Taufe empfangen haben, aber das Christentum in Norwegen nicht unterstützen. Den Küstenstreifen beherrscht Haraldr, während Oppland die *fylkiskonungar* unter sich haben, denen das Land nach der Reichseinigung durch Haraldr hárfagri wieder zugefallen ist. Es wird betont, daß dieser Zustand bis zu Óláfr helgi ange dauert habe: „en fylkis konungar voro allt a Upplöndvum et efra þegar er Haralldr let af rikino en harfagri oc voro þa fylkis konungar allt til Olafs ens helga“ (Finnur Jónsson 1932: 2). Für Norwegen ist dieses Interregnum eine harte Zeit wirtschaftlicher Not („halleri mikit ok v aǵld“, Finnur Jónsson 1932: 3). In Ringerike regieren zur gleichen Zeit Nachkommen von Haraldr hárfagri: Haraldr grenski, der Vater von Óláfr helgi, und sein Verwandter Tryggvi Ólafsson, der Vater Óláfr Tryggvasons. Beide erheben denselben aus der Abstammung abgeleiteten Anspruch auf das Reich wie die Gunnhildsöhne („þeir þottvz eigi siðr til rikis bornir en Gvnhildar ss.“, Finnur Jónsson 1932: 3), scheitern aber an seiner Durchsetzung: Die Reichseinigung gelingt erst den getauften Nachfahren Haraldr hárfagris, Óláfr Tryggvason und Óláfr Haraldsson, die sie mit der Mission verbinden. Auch unmittelbar vor dem Bericht über die Thronerhebung Óláfr Tryggvasons (Finnur Jónsson 1932: 85–87), der übrigens keinerlei hagiographische Züge trägt und offensichtlich ganz bewußt als nüchterne Darstellung eines Rechtsaktes konzipiert ist, werden die drei Könige gemeinsam als Exponenten des *einvaldsriki* genannt (Finnur Jónsson 1932: 84–85). Im Anschluß an den — ganz legendenhaft geschilderten — Tod Óláfr Tryggvasons in der Schlacht von Svölðr allerdings wird die Vollendung von Reichseinigung und Christianisierung sodann aus dem besonderen Verhältnis der beiden Bekehrerkönige begründet, welches biblisch legitimiert ist. Hier heißt es, daß viele, die Óláfr Tryggvason bekehrt hatte, doch nur dem Namen nach Christen geworden seien; die Saga fährt fort:

oc sua myndi oc orðit hava. nema comit hefði annarr at styrkia hana oc undir sek at briota folkít. Oc var sa með sama nafni. er var Olafur Haralldr s. er þo hafði engu *minni crapta til at styrkia guðs cristni. en stundina miclu lengri. En firir þui at starvit var mikít oc stundin scom at samna saudum iguðs almattugs sauða hus. þa var sua sem vangert stóþi eptir guðs verk. firir þui at fiállbygþir lagu eigi undir Noregs konunga er með sionum ricðu. þui at Uplendinga konungar er fylkiom reðu þionuðu til Suia konungs. þa tocu þeir fair við cristni.

[...] Oc þat gerðiz til tíþenda eptir frafall Olafs konungs T. s. at ahinu XV ari. síþan com Olafur konungr Haraldz s. a Uplond. oc toc a einu hausti v konunga isitt valld. oc cristnaði hann Uplond. oc let briota fiolþa scurðguða. Sua ær at virþa sem Olafur konungr hinn fyrri æfnaði oc setti grunduollinn cristninnar með sinu starfi. En hinn síþarri Olafur reisti ueggi Oc Olafur T. s. setti uin garðin En hinn helgi Olafur pryddi hann oc aucaði. með miclum avexti. Oc eigi at eins gerði Olafur hinn helgi sina nauðsyn. helldr oc allra þeira er hann bar ahyggio firir En þar a ovan helde han ut síþan sinum dreyra til hialpar allu sinu folki ihelgu liflati sinu. oc nu bera vitni um margar iartegnir hans at hann er ihiminrikis dyrð. með almatkum guði. oc allir Norðmenn hava hann sinn foringia. oc arnanda bæði við guð oc við menn. hialpar oc miscunnar. (A, Finnur Jónsson 1932: 155–157)

In diesem Zitat erscheint der jüngere Óláfr als der Vollender des Werks, welches der ältere Óláfr unvollendet hinterlassen hatte. Der Passus ist mithin ein Pendant zu dem eingangs erörterten Vergleich mit Johannes dem Täufer, in dem Óláfr Tryggvason als der Vorläufer Óláfr Haraldssons charakterisiert wird. An beiden Stellen wird das Verhältnis der norwegischen Missionskönige 'biblisch' gedeutet; einmal — im Prolog — unter Bezug auf das Johannesevangelium (3, 30), das andere Mal — in der eben zitierten Passage — im Rückgriff auf den ersten Brief des Paulus an die Korinther (3, 6 und 10): So wie Johannes der Täufer Vorläufer (*praecursor, fyrirrennari*) Christi war, so war der ältere Óláfr der Vorläufer des jüngeren. Und so wie Paulus mit einem Nachfolger rechnet, der sein Werk nach Gottes Willen vollendet — „ego plantavi, Apollo regavit, sed Deus incrementum dedit“; „secundum gratiam Dei, quae data est mihi, ut sapiens architectus fundamentum posui, alius autem superaedificat“ —, so hat Óláfr Tryggvason seinen Nachfolger in Olaf dem Heiligen.

Ausgangspunkt des vielschichtigen Vergleichs ist eine Bemerkung des Prologs über die Taufe Olafs des Heiligen, in der Óláfr Tryggvason — merkwürdigerweise zweimal — als sein Pate bezeichnet wird: „oc a env fimta ari hans rikis hellt O. konungr nafna *sinom vndir skirn oc tók hann af þeim helga brvnnu“ (Finnur Jónsson 1932: 1).¹⁰ Damit wird die Johannes-Parallele motiviert, so daß Lönnroth vermutet hat, Oddr

¹⁰ Möglicherweise ist diese Doppelung beim Übersetzen entstanden. Die Formulierung scheint zuerst die übliche altwestnordische Bezeichnung für das Patenamnt zu verwenden (*halda undir skirn*), um anschließend denselben Sachverhalt in einer Lehnübersetzung der lateinischen Formel (etwa *ex sacro fonte suscipere* o.ä., vgl. Angenendt 1984: 92f.) zu wiederholen. Zur altnordischen Terminologie der Patenschaft vgl. Kahle 1890: 366.

habe den Bericht von der Taufe nur aufgenommen, um seiner typologischen Deutung des Königsverhältnisses eine Anknüpfungsmöglichkeit zu geben (Lönnroth 1963: 66). Es wird jedoch zu zeigen sein, daß das Taufmotiv ebensowenig 'äußerlich' ist wie seine Verbindung mit der Taufe Christi topisch. Vielmehr will es scheinen, als eröffne sich der genauen Analyse gerade hier ein Zugang zum Geschichtsbild der Saga.

Johannes der Täufer ist als Parallele zu Óláfr Tryggvason ausgesprochen 'passend' gewählt. Zwar mag es sein, daß für die Geschichtsschreiber des Mittelalters diese biblische Figur als Pendant zu den Missionskönigen der eigenen Epoche nahelag. Auch Karl der Große wird im Hinblick auf die Sachsenbekehrung einmal mit Johannes verglichen (in den *Annales Petaviani* für das Jahr 777; vgl. Angenendt 1984: 5, Anm. 35). Doch hat Oddr seinen Vergleich eben nicht auf das Moment der Bekehrung als 'Taufe' gemünzt, sondern ihn ganz auf die individuelle Situation des 'Vorläuferkönigs' Óláfr Tryggvason abgestimmt und in die Beschreibung seines Lebens verwoben: Wie die beiden norwegischen Herrscher sind auch Johannes und Christus entfernte Verwandte, wie Óláfr Tryggvason hat der Missionar Johannes besondere Fähigkeiten als Prediger, wie Óláfr wird Johannes in seiner Kindheit verfolgt, Leben und Taten Óláfs werden ebenso wie diejenigen des Johannes von Propheten vorausgesagt usw. Vor allem aber eignet sich die Figur des Johannes, um zu erklären, warum Óláfr Tryggvason nicht wie der jüngere Óláfr nach seinem Tod Wunder gewirkt hat, ein Umstand, der die Heiligmäßigkeit Óláfr Tryggvasons zweifelhaft erscheinen lassen könnte (vgl. Prolog). Auch von Johannes dem Täufer heißt es jedoch: „Johannes quidem signum fecit nullum, omnia autem quaecumque dixit Iohannes de hoc vera erant“ (Joh. 10, 41). So ist denn Óláfr wie Johannes „Gottes Engel“ („guðs engill“; Finnur Jónsson 1932: 154), der vor Christus bzw. dem Heiligen Olaf hergesandt ist. Der ältere Óláfr wird also dem jüngeren nicht gleichgesetzt, sondern stets in seiner Rolle als *fyrirrennari* gezeigt, dem es nicht vergönnt war, Gottes Werk zu vollenden. Wie ein Motto steht daher das Bibelzitat des Prologs über der Königsvita. Hier beschreibt Johannes sein Verhältnis zu Christus mit den bekannten Worten: „illum oportet crescere, me autem minui“ (Joh. 3, 30) — „þær hefir at vaxa en mer at þverra“ (Finnur Jónsson 1932: 1). Dies erklärt auch, daß Óláfr Tryggvason nicht, wie man von der mittelalterlichen Darstellung eines Königs, zumal eines *rex iustus*, erwarten könnte, typologisch auf einen der alttestamentlichen Könige David, Salomon oder Melchise-

dek bezogen wird,¹¹ denn ein solcher Antitypus dürfte nach dem Verständnis der Saga ausschließlich Óláfr helgi zustehen.

Wenn nun die Parallele zu Johannes dem Täufer so weitreichende Konsequenzen für Odds Herrscherbild hat, dann wird man annehmen müssen, daß auch hinter der Bemerkung, der ältere habe den jüngeren Óláfr aus der Taufe gehoben, eine tiefere Bedeutung zu suchen ist. Dies gilt um so mehr, als sich Oddr hier für eine von mehreren konkurrierenden zeitgenössischen Auffassungen über die Taufe Óláfs des Heiligen entscheidet.¹² So findet sich denn auch unmittelbar nach der Taufbemerkung ein Hinweis darauf, daß durch die Patenschaft Óláfr Tryggvasons zwischen den beiden Königen ein besonderes Verhältnis entstanden sei: „Oc heldv þeir sinar sífiar sem allir skyldv [...]“ (Finnur Jónsson 1932: 1). Wichtig ist hier der Terminus *sifjar*. Er meint nicht die Blutsverwandschaft (*frændsemi*), sondern eine, etwa durch Heirat, gewissermaßen künstlich entstandene Verwandschaft oder Schwagerschaft. Es ist daher anzunehmen, daß hier ein spezielles Verwandtschaftsverhältnis intendiert ist, nämlich die aus dem Patenamnt resultierende geistliche Vater- bzw. Sohnschaft.¹³ Dieser besonderen Bindung der Taufverwandschaft kam im mittelalterlichen Taufverständnis große Bedeutung zu. Daher haben sich zahlreiche Aufforderungen erhalten, die *cognitio spiritualis* zu pflegen. Caesarius von Arles (469/470–542) beispielsweise predigte: „Sowohl wer [aus der Taufe] aufnimmt wie auch wer aufgenommen ist, also die Väter wie die Söhne, müssen sich deshalb bemühen, den Vertrag zu halten, den sie mit Christus im Sakrament der Taufe unterschreiben“ (zitiert nach Angenendt 1984: 95). Daß das isländische Mittelalter die Taufverwandschaft Olaf Tryggvasons und Olaf Haraldssons tatsächlich in dieser Weise deutete, geht aus einer Interpolation hervor, in der der Redaktor von AM 61, fol. dem Taufbericht der *Óláfs saga helga* einen Dialog zwischen den beiden Königen folgen läßt, der sich während der Taufhandlung entsponnen haben soll; in diesem Gespräch bezeichnen sie sich gegenseitig als Vater und Sohn (Johnsen, Jón Helgason 1941 (Bd. 2): 739).

Was Oddr beabsichtigt, wenn er das Verhältnis der beiden Könige

¹¹ U. a. aus diesem Umstand leitet Sverrir Tómasson 1988: 271 seine These ab, daß es Oddr um die Darstellung eines Heiligen und nicht eines weltlichen Königs von Gottes Gnaden zu tun war.

¹² Daß Óláfr Tryggvason Óláfr helgi habe taufen lassen, gilt als die Ansicht der Isländer; nach konkurrierenden Auffassungen soll der Heilige Olaf in Rouen oder in England die Taufe empfangen haben. Vgl. Theodoricus 1880: 22f. mit Anm. 2.

¹³ Und nicht, wie Sverrir Tómasson 1988: 275 annimmt, die *communio sanctorum*.

in dieser Weise ausgestaltet, wird klarer, wenn man sich vor Augen hält, welche große Rolle das herrscherliche Taufpatronat in der Bekehrungsgeschichte gespielt hat (Angenendt 1984). Dabei machten sich die missionierenden Fürsten die politischen Möglichkeiten zunutze, die sich aus der durch die Taufe und vor allem durch die Patenschaft entstehenden geistlichen Verwandtschaft ergaben. So ließ sich für einen christlichen Herrscher, der einen konvertierenden König aus der Taufe hob, die Patenschaft zum einen mit der Lehnshoheit verbinden (Unterwerfungstaufe). Zum anderen war er als *pater spiritualis* des fremden Fürsten zugleich verantwortlich „für dessen Volk: Der herrscherliche Pate entsandte die Missionare, wodurch sich die Möglichkeit auftat, das neubekehrte Land der eigenen Landeskirche einzugliedern. Die Mission wurde dadurch 'imperial'" (Angenendt 1984: 164). Von diesem Muster weicht der Taufbericht der *Óláfs saga Tryggvasonar* in dem entscheidenden Punkt ab, daß der Taufpatron hier gerade kein fremder, sondern ein einheimischer Herrscher ist. Damit scheint der Verfasser auf die Unabhängigkeit Norwegens vor allem von dem deutschen Kaiser zu reflektieren, dessen Unterwerfung und Christianisierung Dänemarks ausführlich geschildert werden.¹⁴ In Norwegen indes verläuft nicht nur die Bekehrung ohne Einwirkung eines auswärtigen Fürsten, sondern sie bringt im Gegenteil mit der Reichseinigung die Befreiung von der Fremdherrschaft durch Vasallen des schwedischen und des dänischen Königs (die oppländischen *fylkiskonungar* und die Jarle von Hlaðir).¹⁵ Ihre Legitimation aber bezieht diese Unabhängigkeit des christlichen norwegischen *einvaldsríki* nach dem Geschichtsbild der *Óláfs saga Tryggvasonar* geradewegs aus der Bibel, genauer gesagt aus der 'Verwandtschaft' Óláfr Tryggvasons mit Johannes dem Täufer. Denn diese stellt den Heiligen Olaf als *rex perpetuus Norwegiae* vermittelt über seinen *fyrirrennari* in die Kontinuität der biblischen Geschichte.

Vielleicht läßt dies darauf schließen, daß Odds Werk tatsächlich im Zusammenhang mit dem Widerstand König Sverrirs gegen die An-

¹⁴ Freilich nur in der Fassung A (Kap. 15). Während dieses Kapitel zunächst als Interpolation aus der *Jómsvíkinga saga* aufgefaßt wurde, führt man es heute auf Gunnlaugs *Óláfs saga Tryggvasonar* zurück. Die sich daraus ergebenden Probleme können hier nicht weiter verfolgt werden. Vgl. aber Baetke 1970. Zur Christianisierung Norwegens s. auch Wolf 1959.

¹⁵ Auch die Gunnhildsöhne waren im übrigen eng mit dem dänischen König Harald Blauzahn verbunden; Harald Graumantel war sein Ziehsohn.

sprüche der Kirche zu sehen ist,¹⁶ wie Lönnroth dies angenommen hat. Es hätte dann allerdings nicht separatistische, gegen den Heiligen Olaf gerichtete thröndisch-isländische Interessen verfolgt. Vielmehr dürfte es das Ziel der Saga gewesen sein, das norwegische Königreich mit einer unabhängigen christlichen Tradition zu versehen, die Sverrirs Kurs gegenüber den Bischöfen zu legitimieren vermochte (zu dieser Strategie des Königs vgl. Loescher 1984, hier besonders 2). Zu diesem Zweck hat Oddr ein Geschichtsbild entworfen, aus dem die Berechtigung nationalkirchlicher Interessen vor universalkirchlichen Ansprüchen abgeleitet werden konnte. Womöglich stellt die ebenfalls in Þingeyrar entstandene *Sverris saga* ihren Protagonisten eben darum in eine Linie mit dem *rex perpetuus Norwegiae*. Dieser Umstand läßt sich mit Lönnroths These nicht erklären, denn man müßte danach wohl eher erwarten, daß sich Sverrir auf den 'thröndischen Missionskönig' Óláfr Tryggvason berufen hätte. Doch Sverrir war bekanntlich bemüht, seine — nicht zuletzt der Abstammung wegen — unsichere politische Position gerade durch die Berufung auf Óláfr helgi zu stabilisieren. Seine Saga weiß von einem symbolischen Traum Sverrirs zu berichten, in dem sein Verhältnis zu Óláfr Haraldsson u.a. als zweifaches Verwandtschaftsverhältnis ausgelegt wird: Im Traum sieht Sverrir, wie Óláfr sich wäscht und ihn auffordert, sich in demselben Wasser zu waschen. Zuvor nennt ihn der Heilige „Magnus“, womit er ihm nicht nur den Karlsnamen gibt, sondern ihn zudem indirekt als seinen Sohn bezeichnet. Anschließend übergibt Óláfr Sverrir sein Schwert und sein Banner und bietet ihm den Schutz seines Schildes (Indrebø 1920: 4f.). Hier scheint in dem Motiv des Waschens eine Taufszene symbolisiert zu sein, die überdies mit dem Akt der Namensgebung verbunden ist — Óláfr wird in doppelter Weise zum Vater — und so indirekt zum Vorläufer — Sverrirs stilisiert.¹⁷

¹⁶ Der einzige Hinweis auf Sverrir, den die Saga selbst gibt, steht im Zusammenhang der Svolder-Schlacht. Hier wird von einer Äußerung König Sverrirs berichtet, welcher von keinem anderen König wisse, der sich dem Gegner so offen auf dem Deck gestellt habe wie Óláfr Tryggvason (Finnur Jónsson 1932: 226).

¹⁷ Daß schon im Mittelalter Taufe und Namensgebung miteinander verbunden wurden, wird des öfteren berichtet. Die *Sverris saga* nutzt hier in propagandistischer Absicht die besondere Bedeutung der Namensgebung: „Die Namensgebung ist ein in verschiedener Hinsicht bedeutsamer Akt. Im Namen wollte man bereits jene Wesensart vorgezeichnet sehen, die das künftige Leben prägen werde; die Benennung kam dann einer präfigurativen Handlung gleich, bei der man einen bestimmten Namen wählte, um dadurch auf die Wesensart und Zukunft eines Menschen einzuwirken.“ Angenendt 1984: 110. Manche Fürsten haben anlässlich ihrer Bekehrungstaufe den Namen gewechselt. Auch in Odds *Ólafs saga* scheint im übrigen das Namen-Motiv eine Rolle zu spielen. Zweimal wird die Namensgleichheit der beiden Könige hervorgehoben,

Ein (noch gänzlich unsystematischer) Blick in die Überlieferung von den heiligen Königen Europas im 10. und 11. Jahrhundert zeigt, daß sich die Verfasser von *Sverris saga* und *Óláfs saga Tryggvasonar* offenbar eines verbreiteten Motivs bedienen. In ähnlicher Weise gestaltet z.B. Ælnoth um 1120 das Verhältnis des dänischen Heiligenkönigs Knud († 1086) zu seinem Vater Svend Estridsen (ca. 1020–1074), den er unter typologischem Bezug auf König David zu Knuds Vorläufer erhebt (vgl. Damsholt 1992: 22). Dem Heiligen Wenzel (†929) in Böhmen geht seine Großmutter Ludmilla (860–921) voran.¹⁸ Besonders ausführlich wird das Thema aber in der altrussischen *Povest' vremennych let*, der sogenannten *Nestorchronik*, entfaltet, die als einziges Beispiel etwas näher betrachtet werden soll. Das Vorläufer- und Vollendermotiv wird hier auf drei Herrscher ausgedehnt. Im Mittelpunkt steht der „Apostel Rußlands“, Vladimir der Heilige (nach 962–1015), der 988 das Christentum zur Staatsreligion erhob. Darin ging ihm nach dem Bericht des Chronisten seine Großmutter Ol'ga (†969) voran, die erste christliche Großfürstin auf dem Kiever Thron. Ihr Taufname war Helena, und dieser deutete auf den „neuen Konstantin des großen Rom“ Vladimir voraus. Obwohl Ol'ga die Christianisierung des Kiever Reiches nicht gelang — unter ihrem Sohn Svjatoslav gab es eine scharfe heidnische Reaktion —, preist der Chronist sie nach ihrem Tod mit den bezeichnenden und sehr berühmten Worten: „Sie ging dem christlichen Lande voran wie der Morgenstern der Sonne, wie die Morgenröte dem Tageslicht“ (Tschizewskij 1969: 66, die Übersetzung bei Hellmann 1965: 232). Erst Ol'gas Enkel Vladimir setzte dann die Christianisierung durch und verstand es, diese auch zu einer weitgehenden herrschaftlichen Konsolidierung des Reiches zu nutzen. Damit wird er in der Sicht der Chronik seinerseits zum Vorläufer seines Sohnes Jaroslav, der 1036 die Alleinherrschaft antrat. Unter

einmal im Kontext des Taufberichts, das andere Mal in seinem Pendant (s. obenstehendes Zitat). In der *Flateyjarbók* folgt in der *Óláfs saga helga* auf die Schilderung der Taufe Olafs des Heiligen eine interpolierte Rede Óláfr Tryggvasons, in der dieser das Verhältnis zwischen sich und seinem Patensohn mithilfe des Namen-Arguments deutet: „suo seger mer hugr at hann mun verda æinualldz konungr æztr efter mig yfer Noregi ok suo sem vit hofum æitt nafn suo munu vit hafua æinn konung dom yfer þessu Ríki“ (Johnsen, Jón Helgason 1941 (Bd. 2): 736).

¹⁸ Dies legt jedenfalls der Umstand nahe, daß der Mönch Christian (vermutlich kurz vor der Wende zum 11. Jh.) die Viten der beiden Heiligen zu einer einzigen Legende *Vita et passio s. Vanceslai et s. Ludmile ave eius* verarbeitete, die einer umfassenden Konzeption folgt; dazu Pekař 1906. In seiner aus dem 14. Jh. stammenden Wenzels-Legende bezeichnet Karl IV. Ludmilla als „die erste Perle und die erste Blume von Böhmens Aue“ (Blaschka 1956: 114).

Jaroslav kam es dann in der Rus' zu jener kulturellen Blüte, die ihm den Beinamen „der Weise“ eingetragen hat. Der *Nestorchronik* kommt es darauf an, Jaroslav als den Vollender des Werkes darzustellen, das mit O'lgä und Vladimir begonnen hatte. Über das Verhältnis von Vater und Sohn schreibt der Chronist: „Denn so wie jemand die Erde aufpflügt und ein anderer sät, wieder andere ernten und Nahrung in Fülle haben, so war es auch bei ihm: sein Vater Vladimir pflügte die Erde und lockerte sie auf, d.h. er machte sie hell durch die Taufe. Dieser aber säte das Wort der Schrift in die Herzen der Gläubigen, wir aber ernten die Früchte, indem wir die Lehre der Schrift empfangen“ (Tschizewskij 1969: 148; dazu Hellmann 1965).

Der Vergleich dieser Parallelen mit der *Óláfs saga Tryggvasonar* läßt in der Geschichtskonzeption Odds vor allem das Taufmotiv hervortreten. Denn die Vorläuferkönige in den genannten Quellen stehen alle in einem engen genealogischen Verhältnis zu ihren Vollendern. Sie sind deren leibliche Väter oder Großmütter. In Norwegen waren die dynastischen Verhältnisse komplizierter. Der erste christliche Herrscher war mit dem Heiligenkönig nur entfernt verwandt. Mithilfe der Taufbemerkung konnte diese Lücke geschlossen werden; durch die Taufverwandschaft wurde Óláfr Tryggvason zum — obgleich geistlichen — Vater Olafs des Heiligen. Die so entstandene 'Dynastie' konnte sich, wie zu zeigen war, aus der biblischen Geschichte legitimieren.

Offenbar enthält die *Óláfs saga Tryggvasonar* also eine politische Konzeption der norwegischen Geschichte. Für diese wußte Oddr die gängigen historiographischen Methoden und Motive seiner Zeit ebenso geschickt zu nutzen wie hagiographische Verfahren. Sollte es tatsächlich im Interesse König Sverrirs oder seines Umfeldes gelegen haben, den *rex perpetuus Norwegiae* im Streit zwischen *regnum* und *sacerdotium* als Exponenten einer unabhängigen nationalkirchlichen Tradition zu vereinnahmen, dann hat Oddr mit seiner Saga ein Geschichtsbild geliefert, das die Legitimität dieser Tradition absichern konnte. Geschrieben in lateinischer Sprache war es überdies auch für deren äußere Widersacher zu verstehen, die vor allem in der Papstkirche zu suchen sein dürften. Wenn König Sverrir Karl Jónsson, den Abt des Klosters Pingeyrar, mit der *Sverris saga* als einer politischen Propagandaschrift beauftragen konnte, warum dann nicht auch den Klosterbruder Oddr Snorrason mit einem Geschichtsentwurf, aus dem die Unabhängigkeit Norwegens als historische Notwendigkeit abgeleitet werden konnte?

Quellen:

- Blaschka, A. (Hg.) 1956: *Kaiser Karls IV. Jugendleben und St.-Wenzels-Legende*. Weimar (= Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit 83).
- Finnur Jónsson (Hg.) 1932: *Saga Óláfs Tryggvasonar af Oddr Snorrason munk*. Kopenhagen.
- Flateyjarbók* 1860–1868. Bde. 1–3. Christiania.
- Holtmark, A. (Hg.) 1974: *Olav Tryggvasons saga etter AM 310 QV*. Oslo (= CCN 5).
- Indrebø, G. (Hg.) 1920: *Sverris saga etter Cod. AM 327 4°*. Kristiania (Nachdruck 1981).
- Johnsen, O.A., Jón Helgason (Hg.) 1941: *Saga Óláfs konungs hins helga. Den store saga om Olav den hellige*. Bde. 1–2. Oslo (Nachdruck 1988).
- Jón Helgason (Hg.) 1938: *Byskupa sögur*. 1. Hefte. Kopenhagen.
- Theodoricus Monachus 1880: „Historia de antiquitate regum Norwagiensium“. In: Storm, G. (Hg.): *Monumenta historica Norvegiæ. Latinske Kildeskrifter til Norges historie i middelalderen*. Kristiania, 1–68.
- Tschizewskij, D. (Hg.): *Die Nestor-Chronik*. Wiesbaden (= Slavistische Studienbücher 4).
- Unger, C.R. (Hg.) 1864: *Gammel norsk homiliebog (Codex Arn. magn. 619 Qv.)*. Christiania.
- Unger, C.R. (Hg.) 1874: *Postola sögur. Legendariske Fortællinger om Apostlernes Liv, deres Kamp for Kristendommens Udbredelse samt deres Martyrdød*. Christiania.
- Wisén, Th. (Hg.) 1872: *Homiliu-bók. Isländska Homilier efter en handskrift från tolfte århundradet*. Lund.

Literatur:

- Andersson, Th. M. 1985: Kings' sagas (Konungasögur). In: Clover, C., Lindow, J. (Hg.): *Old Norse-Icelandic Literature. A Critical Guide*. Ithaca und London (= Islandica 45), 197–238.
- Angenendt, A. 1984: *Kaiserherrschaft und Königstaufe. Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte*. Berlin, New York (= Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 15).
- Baetke, W. 1970: Die Óláfs saga Tryggvasonar des Oddr Snorrason und die Jómsvikinga saga. In: Werner, O., Naumann, B. (Hg.): *Formen mittelalterlicher Literatur*. Siegfried Beyschlag zum seinem 65. Geburtstag von Kollegen, Freunden und Schülern. Göppingen, 1–18.
- Bagge, S. 1992: Helgen, helt og statsbygger — Olav Tryggvason i norsk historieskrivning gjennom 700 år. In: Supphellen, S. (Hg.): *Kongsmenn og krossmenn*. Festskrift til Grethe Authén Blom. [Flatåsen] (= Det kongelige norske videnskabers selskab 1), 21–37.
- Bjarni Aðalbjarnarson 1937: *Om de norske kongers sagaer*. Oslo.

- Curtius, E.R. 1993: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. 11. Auflage. Tübingen und Basel.
- Damsholt, N. 1992: Tiden indtil 1560. In: *Danmarks historie* Bd. 10: Historiens historie. Kopenhagen, 11–52.
- Ellehøj, S. 1965: *Studier over den ældste norrøne historieskrivning*. Kopenhagen (= BA 26).
- Finnur Jónsson 1920–1924: *Den oldnorske og oldislandske Litteraturs Historie*. Bde. 1–3. 2. Ausgabe. Kopenhagen.
- Gimmler, H. 1986: Óláfs saga Tryggvasonar. In: *Kindlers Literaturlexikon*. Bd. 9. München, 6947.
- Gad, T. 1961: *Legenden i dansk middelalder*. Kopenhagen.
- Gordon, E. 1938: *Die Olafssaga Tryggvasonar des Odd Snorrason*. Berlin.
- Graus, F. 1965: *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*. Prag.
- Graus, F. 1976: Hagiographische Schriften als Quellen der „profanen“ Geschichte. In: *Fonti medioevali e problematica storiographica*. Atti del congresso internazionale tenuto in occasione del 90° anniversario dell'istituto storico italiano (1883–1973), Roma 22–27 ottobre 1973, Bd. 1. Rom, 375–396.
- Gschwantler, O. 1976: Bekehrung und Bekehrungsgeschichte. Der Norden. In: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, Bd. 2, 2. Auflage, 193–204.
- Harris, J. 1986: Saga as historical novel. In: Lindow, J. u.a. (Hg.): *Structure and Meaning in Old Norse Literature. New Approaches to Textual Analysis and Literary Criticism*. Odense, 187–219.
- Hellmann, M. 1965: Das Herrscherbild in der sogenannten Nestorchronik. In: Bauer, C. u.a. (Hg.): *Speculum historiale. Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung*. Festschrift für Johannes Spörl. München, 224–236.
- Indrebø, G. 1917: *Fagrskinna*. Kristiania.
- Jentzmik, P. 1973: *Zu Möglichkeiten und Grenzen typologischer Exegese in mittelalterlicher Predigt und Dichtung*. Göppingen (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik 112).
- Kahle, B. 1890: *Die altnordische Sprache im Dienste des Christentums*. Teil 1: Die Prosa. Berlin.
- Keen, M. 1982: Mittelalterliche Geschichtsauffassungen. In: *Propyläen Geschichte der Literatur*. Bd. 2: Die mittelalterliche Welt 600–1400. Frankfurt, Berlin, Wien, 124–142.
- Kleinschmidt, E. 1974: *Herrscherdarstellung*. Zur Disposition mittelalterlichen Aussageverhaltens, untersucht an Texten über Rudolf I. von Habsburg. Bern und München.
- Lönnroth, L. 1963: Studier i „Olaf Tryggvasons saga“. In: *Samlaren* 84, 54–94.
- Lönnroth, L. 1975: Charlemagne, Hrolf Kraki, Olaf Tryggvason. Parallels in the Heroic Tradition. In: *Les relations littéraires franco-scandinaves au moyen âge*. Actes du Colloque de Liège, 1972. Paris, 29–46.

- Loescher, G. 1984: Die religiöse Rhetorik der Sverrissaga. In: *skandinavistik* 14, 1–20.
- Louis-Jensen, J. 1970: „Syvende og ottende brudstykke“. Fragmentet AM 325 IV α 4to. In: *Opuscula* 4, 31–60.
- Nahmer, D. von der 1994: *Die lateinische Heiligenvita*. Eine Einführung in die lateinische Hagiographie. Darmstadt.
- Nordal, G. u.a. (Hg.) 1992: *Íslensk bókmenntasaga*. Bd. 1. Reykjavík.
- Ohly, F. 1977: *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*. Darmstadt.
- Pekář, J. 1906: *Die Wenzels- und Ludmilla-Legenden und die Echtheit Christians*. Prag.
- Rudolf, H.U. 1971: *Apostoli gentium. Studien zum Apostelepitheton unter besonderer Berücksichtigung des Winfried Bonifatius und seiner Apostelbeinamen*. Göppingen (= Göppinger akademische Beiträge 42).
- Schmale, F. J. 1985: *Funktion und Formen mittelalterlichen Geschichtsschreibung*. Eine Einführung. Darmstadt.
- Schreiner, K. 1968: Zum Wahrheitsverständnis im Heiligen- und Reliquienwesen des Mittelalters. In: *Saeculum* 17, 131–169.
- Schröder, W. 1977: Zum Typologie-Begriff und Typologie-Verständnis in der mediävistischen Literaturwissenschaft. In: Scholler, H. (Hg.): *The Epic in Medieval Society*. Aesthetic and Moral Values. Tübingen, 64–85.
- See, K. von 1985: Das Frühmittelalter als Epoche der europäischen Literaturgeschichte. In: ders. (Hg.): *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft* Bd. 6: Europäisches Frühmittelalter. Wiesbaden, 5–70.
- Sverrir Tómasson 1988: *Formálar íslenskra sagnaritara á miðöldum*. Rannsókn bókmenntahefðar. Reykjavík.
- Turville-Petre, G. 1953: *Origins of Icelandic Literature*. Oxford.
- Vries, Jan de 1964–1967: *Altnordische Literaturgeschichte*. Bde. 1–2. Zweite, völlig neubearbeitete Auflage. Berlin.
- Weber, G.W. 1987: Intellegere historiam. Typological perspectives of Nordic Prehistory (in Snorri, Saxo, Widukind and others). In: Hastrup, K., Meulengracht Sørensen, P. (Hg.): *Tradition og historieskrivning*. Kilderne til Nordens ældste historie. Århus (= Acta Jutlandica LXIII: 2, Humanistisk Serie 61), 95–141.
- Wolf, A. 1959: Olaf Tryggvason und die Christianisierung des Nordens. In: Klein, K.K., Thurnher, E. (Hg.): *Germanistische Abhandlungen*. Innsbruck (= Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 6), 9–32.