

Zeitschrift: Beiträge zur nordischen Philologie
Band: 57 (2016)

Artikel: Isländische Erinnerungskultur 1100-1300 : altnordische Historiographie und kulturelles Gedächtnis
Kapitel: Eine neue Form kultureller Kontinuität und Kohärenz : der hypoleptische Diskurs
Autor: Wamhoff, Laura Sonja
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-858045>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 12.11.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

5 Eine neue Form kultureller Kontinuität und Kohärenz: der *hypoleptische Diskurs*

In Island ist die Schriftkultur Ende des 12. Jahrhunderts noch sehr jung, da ihre Ausprägung erst mit der lateinischen Schrift im Zuge der Christianisierung um das Jahr 1000 begann. Wie Assmann in seinen Studien überzeugend darlegen konnte, entwickelt sich die Schrift in frühen Schriftkulturen erst einmal im Bereich der alltäglichen Kommunikation und hält noch keinen Eingang in identitätsstiftende Bereiche einer Kultur. Folglich stellt die Gesellschaft ihre kulturelle Kohärenz auch weiterhin über <rituelle Kohärenz>, d.h. zeremonielle Kommunikation, her.⁴³² Erst nach einer gewissen Zeit, in der Gebrauchstexte verschriftlicht werden, entsteht „ein Vorrat von Texten normativen und formativen Anspruchs, die nicht durch eine Verschriftlichung mündlicher Überlieferung, sondern aus dem Geist der Schrift heraus entstehen.“⁴³³ Diese Literatur nennt Assmann in Anlehnung an den austro-amerikanischen Assyriologen Leo Oppenheim und den amerikanischen Ethnologen Robert Redfield <Traditionsstrom>, in dem Texte mit unterschiedlicher Relevanz organisiert werden:

Allmählich prägen sich Strukturen von Zentrum und Peripherie heraus. Gewisse Texte erringen aufgrund besonderer Bedeutsamkeit zentralen Rang, werden öfter als andere kopiert und zitiert und schließlich [...] zum Inbegriff normativer und formativer Werte. Bei dieser Entwicklung spielt die Schreiberschule eine zentrale Rolle. Sie bildet den institutionellen Rahmen für das Kopieren, Zirkulieren und Archivieren der Texte und sorgt auf diese Weise dafür, daß alte Texte und der in ihnen vergegenwärtigte normative und formative Sinn präsent und anschlussfähig bleiben.⁴³⁴

Mit der Ausbildung dieses <Traditionsstroms> erweitert sich auch das kulturelle Gedächtnis medial, da die Schrift nun ebenfalls eine Rolle für die Identitätsfundierung zu spielen beginnt. Damit stellt die Gesellschaft ihre kulturelle Kohärenz nicht mehr nur durch zeremonielle Kommunikation her, sondern auch durch <textuelle Kohärenz>. Dieses Zwischenstadium von <ritueller> zu <textueller Kohärenz>, an dessen Beginn neben lateinischen Gebrauchstexten Sæmundrs Königsviten und die Íb. stehen, erhält in den Assmann'schen Studien kaum Beachtung, da es einerseits schwer greifbar ist und andererseits seine Studienbeispiele, nämlich Israel und Ägypten, ausgeprägte <textuelle> Kohärenzherstellungen repräsentieren. Im isländischen Fall schritt die Entwicklung dieses <Traditionsstroms> anders voran, wie die folgenden Analysen verschiedener historiographischer Texte in der Zeit zwischen 1100 und 1300 darlegen sollen. Wie entwickelt sich dieser <Traditionsstrom> nach Aris

⁴³² Vgl. Assmann 2007, S. 91.

⁴³³ Ebd., S. 92.

⁴³⁴ Ebd., S. 93.

Íb. weiter? Welche Texte erlangen normativen und formativen Status und bleiben anschlussfähig? Welche Texte erhalten einen zentralen Platz im <Traditionsstrom>?

5.1 Sæmundr und Ari – zwei historiographische Richtungen des 12. Jahrhunderts

Der <Traditionsstrom> beginnt in Island nach einem Jahrhundert vornehmlich religiöser Gebrauchstexte mit Sæmundrs Königsviten und Aris Íb. in der Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert. Dabei markiert die Íb. einen noch konkreteren Anfangspunkt, nämlich den Beginn des vernakularen <Traditionsstroms>.⁴³⁵ Sæmundr Sigfússon schrieb wohl als erster, zwischen 1080 und 1120, einen Text über die norwegischen Könige; im Hinblick darauf wird er jedenfalls in den späteren Quellen wie der ÓIO oder dem *Nóregs konunga tal* zitiert. Insbesondere das *Nóregs konunga tal*, entstanden um 1190, bezeugt die starke Affinität zu den Norwegerkönigen in seinem Text bzw. seinen Texten, indem sie diesen Gedanken wieder aufgreift und zugunsten der anstehenden Ehe von Sæmundrs Enkel Jón Loptsson mit einer norwegischen Königstochter eine genealogische Verbindung zwischen seiner Familie, den *Oddaverjar*, und den Norwegerkönigen festhält. Es ist unklar, ob diese Verbindung schon auf Sæmundr selbst zurückgeht, zumindest rekurriert das *Nóregs konunga tal* auf Sæmundr als Quelle für die Auflistung von zehn Norwegerkönigen seit Harald Schönhaar.⁴³⁶ Diese Darstellung lässt mindestens ein großes Interesse für Norwegen schon zu Beginn des 12. Jahrhunderts erkennen, unter Umständen sogar eine intendierte Identifikation in Form der Aufwertung der eigenen Familie mittels Angliederung an die derzeit herrschenden Könige. Aris Íb. bezeugt hingegen für dieselbe Zeit einen deutlichen Abgrenzungsversuch von Norwegen, der nicht primär (oder nicht nur) von Ari ausgegangen zu sein scheint: immerhin wollte er seine Königsgenealogien (die nicht überlieferten *konungaævi* «Königsviten») einbringen, doch es waren die Bischöfe, die sie herausstreichen ließen.⁴³⁷ Unklar ist jedoch, welcher Gestalt diese Darstellungen waren. Einen

⁴³⁵ Dieser ist deshalb abzugrenzen, weil die Relevanz der lateinischen Texte auf lange Sicht gesehen bedeutend geringer war und sich bald eine intensive Übersetzungskultur ausbildete. Es fällt auf, dass vernakulare Texte bedeutend häufiger kopiert bzw. überhaupt bewahrt wurden. Nicht nur Sæmundrs Königsviten sind verloren, sondern auch andere lateinische Originalvorlagen (wie das der im folgenden Kapitel diskutierten ÓIO oder die zur selben Zeit entstandene lateinische *Ólafs saga Tryggvasonar* von Gunnlaugr Leifsson), die höchstens in Übersetzungen überliefert sind. Hierin zeigt sich eine deutliche Hinwendung zur vernakularen Schriftsprache und zum isländischen Publikum, möglicherweise auch als ein Moment der Identitätsbildung.

⁴³⁶ Bei einer solchen Auflistung kann es sich entweder um eine Regentschaftsliste gehandelt haben oder um eine genealogische Auflistung aufeinanderfolgender Herrscher. Aus dem Text lässt sich auf keine der beiden Möglichkeiten mit Sicherheit schließen (s. Anm. 265, S. 93).

⁴³⁷ Entgegen der Deutung von Sawyer/ Sawyer (vgl. 1993, S. 219), mit Sæmundr wäre ein Interesse an den norwegischen Königen aufgekommen, jedoch durch „Stolz im neuen Island“ gedämpft worden, um ca. 1190 mit dem *Nóregs konunga tal* wieder aufgekommen zu sein, lässt sich hier doch vielmehr eine Einzelperspektive statt eine chronologische Entwicklung ablesen. Schließlich deuten die Texte auf eine Anknüpfung der *Oddaverjar* an das norwegische Königshaus hin. Über-

Hinweis darauf gibt Snorri Sturluson in seinem Prolog zur Hkr. um 1225-30, in dem er schreibt:

Ari prestr inn fróði Þorgilsson, Gellissonar, ritaði fyrstr manna hér á landi at norrœnu máli frœði, bæði forna ok nýja. [...] Ritaði hann mest í upphafi sinnar bókar frá Íslands byggð ok lagasetning, síðan frá lögsoðumönnum, hversu lengi hverr hafði sagt, [...]. Hann tók þar ok við mörg önnur dæmi, bæði konunga ævi í Nóregi ok Danmörku ok svá á Englandi eða enn stórtíðendi, er gǫrzk höfðu hér á landi, [...]. (Hkr., Prolog, S. 5 f.)

Der Priester Ari inn fróði Þorgilsson, der Enkel des Gellir, schrieb als erster der Leute hier im Land [geschichtliches] Wissen, sowohl altes als auch neues, in norröner Sprache. [...] Am meisten schrieb er zu Beginn seiner Bücher von Islands Besiedlung und Gesetzeseinführung, dann von den Gesetzessprechern und davon, wie lange sie amtierten, [...]. Außerdem übernahm er auch viele andere Berichte, sowohl aus dem Leben der Könige in Norwegen und Dänemark genauso wie aus England als auch die wichtigsten Ereignisse, die sich hierzulande zugetragen hatten [...].

Man kann wohl davon ausgehen, dass Ari auch im verlorenen Teil seiner «Bücher» nicht wie Sæmundr den Fokus auf die norwegischen Könige legte, sondern Island wie auch in der überlieferten Íb. in einen ‚internationalen‘ Rahmen eingliedern wollte; nur so lässt sich jedenfalls der letzte Satz des genannten Zitats verstehen.⁴³⁸ Doch muss diese Darstellung den Bischöfen missfallen haben, sonst hätten sie sie nicht herausstreichen lassen, wie Ari im Prolog (vielleicht zu seiner Verteidigung?) schreibt. Sein generelles Bedürfnis nach einer Internationalisierung ist unbestritten angesichts seiner eigenen Genealogie am Ende der Íb. Hiermit stehen also die beiden Verfasser des beginnenden 12. Jahrhunderts mit der Idee einer Identifikation bzw. einer Gleichstellung mit den skandinavischen Königshäusern den Ambitionen

dies sollte man Ari selbst nicht das Interesse an den norwegischen Königen aberkennen, es war nur anders perspektiviert. So zeugen immerhin auch Aris eigene Genealogie sowie die nicht überlieferten «Königsviten» von einem sehr großen Interesse an der gesamtscandinavischen Geschichte.

⁴³⁸ Möglich wäre, dass die *Hungrvaka* eben jene Darstellung aus Aris verlorenen Schriften transportiert. Dort wird häufig am Ende (manchmal auch innerhalb) eines Kapitels berichtet, welche Ereignisse sich in Island und parallel dazu in Skandinavien zutragen, wobei auch Sterbedaten anderer Herrscher und von Päpsten hinzugezogen werden, so beispielsweise: *Í byskupsdómi Gizurar byskups urðu mörg stórtíðendi: Líflát ins helga Knúts konungs á Fjóni ok Benedikts bróður hans, Vilhjálms Englandskonungs, andlát Óláfs konungs kyrra ok Hákonar Magnússonar í Nóregi, fall Magnúss konungs berbeins vestr á Írlandi á Úlztíri, færsla ins helga Nicholai byskups í Bár, andlát Óláfs konungs Magnússonar í Nóregi, líflát Magnúss jarls ins helga, andlát lögsoðumanna, Markúss ok Úlfheðins, ok Teits Ísleifssonar ok annarra sona Ísleifs byskups, elds uppkváma í Heklu<felli> ok mörg önnur stórtíðendi, þó at hér sé eigi til lögð* (Kap. 5, S. 22; «Während Gizurrs Episkopats begaben sich viele bedeutende Ereignisse: Der Tod König Knúts des Heiligen in Fjón und der seines Bruders Benedikt sowie des Engländerkönigs Vilhjálmr, der Tod König Olafs und der Hákon Magnússons in Norwegen, der Tod von König Magnús berbeinn im Westen, in Ulster in Irland, die Überführung der Gebeine des heiligen Bischofs Nicholai nach Bari, der Tod König Olafs Magnússon in Norwegen, der Tod des heiligen Jarl Magnús, der Tod der Gesetzessprecher Markús und Úlfheðinn sowie der von Teitr Ísleifsson und anderer Söhne von Bischof Ísleifr, auch der Vulkanausbruch von Heklu<fell> sowie viele weitere bedeutende Ereignisse, auch wenn sie hier nicht aufgeführt werden.»).

der Bischöfe entgegen. Wie konnten so unterschiedliche <Erinnerungsinteressen> nebeneinander existieren? Eigentlich gehörten Sæmundr und Ari genau wie die Bischöfe zur selben klerikalen Oberschicht. Aus welchem Grund unterschied sich also trotzdem ihr Fundierungsbedürfnis?

Nun scheint aber das Interesse an der genealogischen Anknüpfung an außerisländische Herrschergeschlechter die einzige Gemeinsamkeit der beiden Gelehrten zu sein. Ari muss sich im Klaren darüber gewesen sein, dass Sæmundr bereits einen Text über die norwegischen Könige verfasst hatte, weshalb dieser wohl überhaupt erst als angemessener Ansprechpartner und Redaktor für Aris erste Version der *Íb.* in Frage kam (wie Ari selbst im Prolog der *Íb.* vermerkt). In der *Íb.* selbst wird Sæmundr allerdings nie als Gewährsperson angeführt. Auch im Hinblick auf die verlorengegangenen Königsviten trifft selbiges zu, sofern man Snorri eine vollständige Repetition von Aris Quellenbenennungen zugesteht:

Hann [d.i. Ari] ritaði, sem hann sjálfr segir, ævi Nóregskonunga eptir sögu Odds Kolssonar, Hallssonar af Síðu, en Oddr nam at Þorgeiri afráðskoll, þeim manni, er vitr var ok svá gamall, at hann bjó þá í Niðarnesi, er Hákon jarl inn ríki var drepinn. (Hkr., Prolog, S. 6)

Er schrieb, wie er selbst sagt, die Lebensgeschichten der Norwegerkönige gemäß dem Bericht von Oddr Kolsson, dem Sohn von Hallr von Síða, und Oddr wiederum bekam diesen von Þorgeirr afráðskoll, jenem Mann, der weise war und so alt, dass er damals in Niðarnes wohnte, als Jarl Hákon inn ríki getötet wurde [ca. 995].

Warum also hat Ari bei seinen Darstellungen nicht auf Sæmundr zurückgegriffen? Man könnte das mit dem schwachen Argument begründen, Sæmundr habe sein Buch ja auf Latein verfasst und Ari wäre des Lateinlesens nicht mächtig gewesen. Dann würde sich aber immer noch die Frage stellen, wieso Ari ihn dann nicht – wie die anderen Gewährspersonen auch – als mündlichen Erinnerungsträger anführt oder wenigstens dessen Quellen oder Gewährspersonen nennt. Angesichts dieser vielen Möglichkeiten und der Tatsache, dass sich Ari und Sæmundr kannten, gibt es wohl keine stichhaltige Begründung dafür, wieso Ari ihn außen vorlässt. Es gibt sogar Hinweise darauf, dass Ari möglicherweise Sæmundrs Text als Quelle nutzte bzw. beide wenigstens über exakt die gleichen Themen schrieben: nicht nur in der S-Version der *Lb.* wird auf einen Bericht von Sæmundr über die Landnahme Islands verwiesen: *Svá sagði Sæmundr prestur enn fróði* (S 3, S. 34; «So berichtete es der Priester Sæmundr enn fróði.»), sondern auch beide Übersetzungen der lateinischen *ÓIO* vermerken inhaltliche Überschneidungen beider Texte.⁴³⁹ Der Grund dafür, weshalb

⁴³⁹ [...] ok þessir menn samþykkjask, Sæmundr enn fróði ok Ari enn fróði Þorgilssonr, at Hákon hafi stýrt ríkinu þrjá vetr ens fjórða tigar síðan er Haraldr fell gráfeldr, ok þat þykkir saman koma ok þessi frásögn (S-Version, Kap. 20, S. 209; «und jene Männer, Sæmundr enn fróði ok Ari enn fróði Þorgilssonr, bestätigen, dass Hákon das Reich dreiundvierzig Jahre regierte seit Haraldr gráfeldr fiel, und das scheint mit ihren [d.s. die dem Schreiber bekannten mündlichen Tradenten] Berichten übereinzustimmen»), bzw. En þessir menn samþykkja þetta með þessum hætti: Sæmundr hinn fróði ok Ari hinn fróði, er hvárstveggja sögn er trúlig, at Hákon hafi stýrt ríkinu þrjá tigu ok þrjá vetr, síðan er fell Haraldr gráfeldr. En þat þykkir þá mjök saman bera ok þessi frásögn (A-Version, Kap. 20, S. 209;

Ari nicht – oder wenn, dann bewusst ohne konkreten Nachweis – auf Sæmundr zurückgriff, liegt wohl vielmehr in unterschiedlichen Ambitionen begründet, so konstatieren Sawyer und Sawyer: „They [i.e. Ari and Sæmundr] seem to represent two different attitudes, one stressing Norwegian roots, the other written in the vernacular, emphasizing Icelandic independence [...].“⁴⁴⁰ Doch die Unterschiede zwischen beiden Verfassern gehen über verschiedene «Standpunkte» hinaus. Nicht nur formal, sondern auch inhaltlich unterscheiden sich die beiden Arbeiten der Verfasser offensichtlich: Sæmundr schrieb über das Leben der norwegischen Könige mit möglicher Anknüpfung seiner eigenen Familie an einen ihrer Stammbäume, Ari schrieb über Island und internationalisierte mit der trojanischen Herkunft seine eigene Abstammung mit bekennender Abgrenzung zur norwegischen Abstammungslinie. Insgesamt scheinen sie also *unterschiedlichen Ideenströmungen* angehört zu haben; während Sæmundr zur Ausbildung in Frankreich war, ist Ari vermutlich nie im Ausland gewesen. Man könnte also provokant fragen: Warum schrieb der vermutlich dafür prädestiniertere Sæmundr nicht die *Íb.*? Immerhin hatte Sæmundr als Gefährte von Bischof Jón in Hólar mindestens dort gewisses Ansehen genossen und unterrichtete nach seiner Rückkehr an seiner Schreiberschule in Oddi. Trotzdem entschieden sich die beiden Bischöfe, Ari mit diesem Projekt zu beauftragen. Dies geschah wohl zum Teil aus praktischen Gründen, denn Ari hatte als mittlerweile integriertes Familienmitglied der *Haukdælir* dort seine Ausbildung erhalten. Darüber hinaus spielten wohl auch die persönlichen Ambitionen der Verfasser eine Rolle. Eine kurze, aber für das Verständnis der Verfasserintention überaus dankbare Passage in der *ÓÍO*, die Sæmundrs Text wörtlich zitiert, zeugt in Kontrast zur *Íb.* von einer völlig andersartigen, nämlich durchweg überhöhenden Haltung zu König Olaf Tryggvason und dessen Missionsaktivitäten:

Þessa þings getr Sæmundr prestur hinn fróði, er ágætr var at speki, ok mælti svá: „Á ǫðru ári ríkis Óláfs Tryggvasonar samnaði hann saman mikit fólk ok átti þing á Staði á Dragseiði ok lét eigi af at boða monnum rétta trú fyrr en þeir tóku skírn. Óláfr konungur hepti mjök rán ok stulði ok manndráp; hann gaf ok góð lög fólkinu ok góðan sið.“ Svá hefir Sæmundr ritat um Ólaf konung í sinni bók. (Kap. 37, S. 232)

Diese Sache berichtet der Priester Sæmundr inn fróði, der herausragend im Hinblick auf sein Wissen war, und beschrieb es so: „Im zweiten Jahr der Regentschaft von Olaf Tryggvason sammelte er viele Leute zusammen und hielt ein Thing in Staðr auf Dragseiðr ab und ließ nicht davon ab, den Leuten den rechten Glauben zu verkünden, ehe sie nicht die Taufe vollzogen hatten. König Olaf unterband vehement Raub und Diebstahl sowie Totschläge; außerdem brachte er dem Volk auch ein gutes Gesetz und einen guten Glauben.“ So hat es Sæmundr über König Olaf in seinem Buch geschrieben.

«Und jene Männer bestätigen das in folgender Weise: Sæmundr hinn fróði ok Ari hinn fróði, deren beider Berichte dahingehend vertrauenswürdig sind, dass Hákon das Reich dreiunddreißig Jahre regierte seit Haraldr gráfeldr fiel. Und das scheint dann gänzlich mit diesen Berichten [d.s. die der mündlichen Tradenten] übereinzustimmen»).

⁴⁴⁰ Sawyer/ Sawyer 1993, S. 218.

Die Oberschicht – das umfasst auch die Kleriker – war sich in Island hinsichtlich ihrer politischen Positionierung keineswegs immer einig, wie bspw. die Auseinandersetzung ab 1179 (der sog. *staðamál fyrri* «der erste Streit um die Kirchenstätten»), zeigt, in dem sich Sæmundrs Enkel Jón Loptsson den Versuchen des Skálholter Bischofs (dem Heiligen Þorlákr), die Kirche von der weltlichen Macht abzuspalten und die Höfe mit erbauten Kirchen aus den Händen der weltlichen Machthaber in den Besitz der Kirche zu überführen, entgegenstellte und sich auch durchsetzen konnte. Dass andersherum die *Oddaverjar* im Hinblick auf die Literaturproduktion in den kommenden Jahrzehnten bedeutend weniger ambitioniert waren als die *Haukdælir*, sticht genauso auffällig hervor: den *Haukdælir* kann man die *Íb.* und die *Hungrvaka* zuordnen, die von Teitrs Enkel Gizurr Hallsson, der bei Bischof Þorlákr – dem Auftraggeber der *Íb.* – in Pflegeschafft war, in Auftrag gegeben wurde. Dieser redigierte auch die *ÓlO* (gemäß ihrem Epilog) sowie den *Haukdæla þáttr*, einen kurzen Text über die Abstammung der bedeutendsten Mitglieder der *Haukdælir*.⁴⁴¹ Dennoch war der politische Einfluss der *Oddaverjar* im 12. Jahrhundert ähnlich groß wie der der *Haukdælir*: schon Sæmundr wird als gelehrte Autorität in einer Vielzahl von Texten genannt und war an der Einführung des Kirchenzehnten und der Verabschiedung des ersten Kirchenrechts beteiligt. Sein Enkel Jón Loptsson baute diesen Einfluss als Inhaber des Godentums im Rangárþing und Priester noch aus.⁴⁴² Fest steht also: unterschiedlicher hätten die beiden ersten Historiographen Islands nicht sein können, was sich auch auf ihre Arbeiten ausgewirkt hat, denen offensichtlich unterschiedliche <Erinnerungsinteressen> und Fundierungsbedürfnisse zugrunde lagen. Diese unterschiedlichen Ausrichtungen der Texte wurden jedenfalls von den mittelalterlichen Autoren, die sie rezipierten, wahrgenommen. In den bald auf Ari und Sæmundr folgenden Texten wird nie auf

⁴⁴¹ Neben Sæmundrs verlorenen Texten, sofern man von mehreren ausgehen will, lassen sich keine weiteren Texte den *Oddaverjar* zuordnen. Auffällig ist, dass sie in der Literatur insgesamt eine sehr große Rolle spielen, wodurch überhaupt Rückschlüsse auf ihren Status und ihre Rolle in der Gesellschaft gezogen werden können. Vor allem Sæmundr wird in etlichen Texten erwähnt wie in der *Íb.* oder dem *Sæmundar þáttr*, der an die *Jóns saga helga* angehängt wurde. Über seinen Enkel Loptr erfährt man aus dem *Oddaverja þáttr* (entstanden ca. 1270/80, vgl. Orri Vésteinsson 2000, S. 112-23), der als Hauptquelle von dem o.g. Kirchenstreit berichtet.

⁴⁴² Dennoch muss man feststellen, dass die Nachfolge des Bischofs Jón in Hólar durch Bischof Ketill den Einfluss der *Oddaverjar* auf die Diozöse in Hólar zu verändern schien. Möglicherweise steht das in Zusammenhang damit, dass Bischof Ketill in die *Haukdælir*-Familie eingeheiratet hatte und damit eine Hinwendung zum Bistum in Skálholt stattfand, wodurch die regionale Machtverteilung umgewichtet wurde. Diese Tendenz ist dann im ausgehenden 12. Jahrhundert weiter fallend: die *Oddaverjar* spielten im Bürgerkrieg des 13. Jahrhundert (den *Sturlungaöld*) keine signifikante Rolle mehr. Genauso wenig stellten sie die Bischöfe mehr als zwei Mal (zum einen Sæmundrs Neffe Brandr Sæmundsson (1163-1201†) in Hólar sowie zum anderen Sæmundrs Urenkel Páll Jónsson (1195-1211†) in Skálholt, der zudem den einzigen den *Oddaverjar* zuordenbaren Text – das Mirakelbuch des Heiligen Þorlákr (1178-1193†); *Jarteinabók Þorláks biskups*; seines Onkels mütterlicherseits – in Auftrag gab, das im Jahr 1199 fertiggestellt wurde). Darüber hinaus entstammten bis auf Brandr Sæmundsson und Páll Jónsson alle Bischöfe den *Haukdælir* und den *Sturlungar*.

beide Verfasser rekurriert, sondern immer einer von beiden präferiert. Die einzige Ausnahme stellt die bereits oben zitierte ÓIO dar:⁴⁴³

Text	Sæmundr	Ari
<i>Íslendingabók</i> (1122-33)		
<i>Erster Grammatischer Traktat</i> (ca. 1150)		x
<i>Nóregs konunga tal</i> (1190)	x	
ÓIO (1190-1200/ Überl. 1250-1300)	x	x
<i>Landnámabók S</i> (1270)	x	
<i>Landnámabók H</i> (1299)		x
<i>Kristni saga</i> (ca. 12. Jh., ü. 1299)		x
<i>Heimskringla</i> 1225/30		x
Summe	3	5

Abb. 2: Referenzen auf Sæmundr und Ari

Auffällig ist, dass Sæmundrs Text(e) von den späteren Historiographen deutlich weniger Aufmerksamkeit entgegengebracht wurde(n) als Aris Text(en). Assmann beschreibt das Phänomen unterschiedlicher Wiederaufnahmeintensitäten mit dem Begriff des „Selektionsprozess[es]“, der bei der Bildung eines <Traditionsstroms> entsteht und von dem abhängt, welche Texte nicht in Vergessenheit geraten bzw. welche an der Peripherie oder im Zentrum des <Traditionsstroms> stehen.⁴⁴⁴ Aris Text(e) befand(en) sich demnach deutlich näher im Zentrum als Sæmundrs.

Die obige Aufstellung macht deutlich, dass bis zu Beginn der Kompilationen des 13. Jahrhunderts kein historiographischer Text außer der ÓIO auf die Darstellungen beider Verfasser verweist, sondern vom jeweiligen Verfasser entschieden wurde, auf welche der beiden Darstellungen – die anscheinend nicht vereinbar waren – zurückgegriffen wurde. Hierfür sprechen auch die zuvor zitierten Passagen der ÓIO, in der der Verfasser seine Mühe hat, eine Gemeinsamkeit beider Darstellungen zu finden und sich letztendlich nur im Hinblick auf Jahreszahlen bestimmen lassen. Die weiteren Verweise, die er anführt, beziehen sich entweder auf

⁴⁴³ Allerdings gilt es zur ÓIO einzuwenden, dass sie zwar inhaltlich historiographisch ausgerichtet ist, ihre Form allerdings sehr starken hagiographischen Charakter hat. Zwar wird sie als eine der ersten Königssagas klassifiziert, doch gilt es zu bedenken, dass sie v.a. formal und sprachlich den späteren hagiographischen Texten auffällig ähnelt, weshalb Julia Zernack ihr einen hybriden Charakter zuschreibt (vgl. Zernack 1998, S. 83). Da für diese Betrachtung in erster Linie der Umgang mit Erinnerungen entscheidend ist, soll auf die Frage nach dem hagiographischen Anteil hier nicht weiter eingegangen werden. Entscheidend ist, dass ihr transparenter Quellenumgang der hier zunächst zugrunde gelegten Definition Starýs der <kritischen Geschichtsschreibung> entspricht.

⁴⁴⁴ Assmann 2007, S. 101.

Ari oder auf Sæmundr. Die ÓÍO scheint also den Versuch der Vereinbarung beider ihm vorliegenden Versionen zu wagen, der jedoch gründlich fehlschlägt, indem er schon mit eben dieser Gemeinsamkeit bezüglich der Regierungsjahre Jarl Hákons endet. Der Verfasser Oddr Snorrason hatte keine anderen innerisländischen Texte zur Verfügung, als er um 1190 die ÓÍO verfasste, daher mag es nicht verwundern, dass er auf jede einzelne Quelle angewiesen war.⁴⁴⁵ Trotzdem oblag seine Entscheidung, beide Texte als Quelle zu nutzen, ihm selbst; immerhin wäre es auch möglich gewesen, sich nur für eine Quelle zu entscheiden oder die Übernahme aus einer der Quellen nicht zu kennzeichnen. Einen ähnlichen Versuch der Vereinbarung beider Strömungen gab es danach nicht mehr. Am meisten verwundert, dass Snorri Sturluson, der immerhin auf Oddi bei Sæmundrs Enkel aufwuchs und in der dortigen Schule direkt mit Sæmundrs literarischem Erbe in Berührung gekommen sein muss, jenen nicht als seine Quelle oder Gewährsperson nennt, sondern stattdessen im Prolog eine ausführliche Argumentation über Ari und dessen verbürgte Berichte als seine Quelle anführt. Spätestens an dieser Stelle wird der mögliche Einwand verworfen werden müssen, diese verschiedenen Rückgriffe würden sich in der örtlich eingeschränkten Verfügbarkeit von Manuskripten und Texten begründen. Gerade an Snorri wird deutlich, dass man von bewussten Entscheidungen der Verfasser ausgehen muss, weshalb auf einen Text oder Verfasser zurückgegriffen wurde oder nicht. Die Gründe für diese Entscheidung lassen sich nur damit erklären, dass sich differierende Geschichtsdarstellungen in beiden Texten befanden, die sich so fundamental unterschieden, dass sie nicht gleichzeitig brauchbar waren.

5.2 Reorganisation des kulturellen Gedächtnisses durch *Hypolepse*

Bis zum Ende des 12. Jahrhunderts sind keine anderen historiographischen Texte überliefert, weshalb der Beginn des <Traditionsstroms> erst rückwirkend durch die ersten Wiederaufnahmen von Aris und Sæmundrs Texten in der ÓÍO bestimmt werden kann. Um die Jahrhundertwende zum 13. Jahrhundert entsteht in relativ kurzer Zeit eine Gruppe von Texten, die in dieser Abhandlung als *sekundäre Historiographie* bezeichnet wird und die von Starý definierten Kriterien der <kritischen Geschichtsschreibung> aufweist. Jene Definition wurde zu Beginn dieser Abhandlung behelfsweise als inhärentes Kriterium gebraucht, um die historiographischen Texte von anderen abgrenzen zu können. Was an diesen Texten auffällt, ist sowohl ihre inhaltliche und formale Konsistenz als auch der Gebrauch der Volkssprache. Häufig wurde in der Forschung festgestellt, dass die historiographischen Texte inhaltlich und vor allem chronologisch aneinander anknüpfen und aufeinander aufbauen, wie auch die herausgestellten Rückbezüge auf Ari und Sæmundr im Kapitel

⁴⁴⁵ Dennoch fällt auf, dass er zwar die norwegischen Historiographien gebraucht, aber nicht darauf verweist (vgl. Bjarni Aðalbjarnarson. Formáli. In: ÍF XXVI. Hkr. I. Snorri Sturluson. Bjarni Aðalbjarnarson gaf út. Reykjavík 2002. S. V-CXL, S. XIV ff.).

zuvor unterstreichen.⁴⁴⁶ So hat man das um 1150 entstandene, aber verlorene **Hryggjarstykki* als Verbindungsstück betrachtet zwischen Aris Íb., deren Schilderungen um das Jahr 1120 enden, und der ersten Königssaga namens *Sverris saga*, die die Regierungszeit des Königs von 1177-1202 behandelt.⁴⁴⁷ Eindeutiger kann man diesen Anschluss der inhaltlich chronologischen Abfolge anhand der *Sverris saga* (abgedeckter Zeitraum: 1177-1202), den *Böglunga sögur* (1202-1217), der *Hákonar saga Hákonarsonar* (1217-1236) und der *Magnúss saga lagabætis* (1264-1274) sehen. Bei genauerem Hinsehen geht dieser Anschluss jedoch weit über chronologische Aspekte hinaus: es scheint sich ein historiographischer Diskurs zu entwickeln, der durch verschiedenste Rahmenbedingungen begrenzt und von einem Leitthema getragen wird: der *Suche nach der eigenen Geschichte*. Das klingt erst einmal paradox, behandelt doch der Großteil der späteren historiographischen Texte vor allem die norwegische Geschichte. Doch nur so lässt sich erklären, wieso fast alle Königssagas auf Island von Isländern geschrieben wurden: nicht nur viele Auftragsarbeiten, sondern auch die Vielzahl an Manuskripten für den Eigenbedarf geben seit jeher Rätsel auf. Es muss also eine innerisländische Motivation vorhanden gewesen sein, die für das Interesse an Norwegen verantwortlich gewesen ist.

Es fällt auf, dass der isländische volkssprachliche <Traditionsstrom> mit der Íb. und wahrscheinlich einer frühen Fassung der Lb. beginnt, die eine völlig nach innen gewandte Perspektive haben; hier steht Island im Zentrum, äußere Einflüsse werden auf das Nötigste reduziert dargestellt. Das sind die Texte, die über ein Jahrhundert später um ein Vielfaches häufiger aufgegriffen bzw. berücksichtigt werden als Sæmundrs Königsviten. Die nach innen gewandte Perspektive dieser Texte wird sich alsbald, unter anderem beeinflusst durch soziale Umstrukturierungen in Island und Norwegen (durch eine andere <Herausforderungslage> gemäß des Gießener SFB Modells)⁴⁴⁸, bis zur Entstehung der Isländersagas im ersten Viertel des 13. Jahrhunderts vorübergehend ändern: die große Gruppe der neu entstehenden historiographischen Texte um 1200 konzentriert sich ausnahmslos auf die norwegische Geschichte, abgesehen von wenigen Nebenschauplätzen, die Gesamtskandinavien und gelegentlich auch weiter entfernte Orte behandeln; eine Neuauflage einer

⁴⁴⁶ S. Historiographische Texte 1100-1300 im Überblick, S. 245-246.

⁴⁴⁷ Die ersten Schilderungen über König Sverris Geburt und Kindheit beginnen in den 1150er Jahren, womit immer noch eine zeitliche Lücke von 30 Jahren zwischen der Íb. und der *Sverris saga* besteht. Diese wird allerdings durch die norwegische Historiographie abgedeckt, obwohl es fraglich ist, ob diese Texte tatsächlich der Grund für die entstandene Lücke gewesen sind, wie an späterer Stelle noch deutlich werden wird.

⁴⁴⁸ S. Günther Lottes 1996. Eine neue erinnerungskulturelle Herausforderungslage kann zudem auch die Ausbildung neuer Gattungen zur Folge haben (s. z.B. Astrid Erll. Gedächtnisromane. Literatur über den Ersten Weltkrieg als Medium englischer und deutscher Erinnerungskulturen in den 1920er Jahren. Trier 2003 sowie Ansgar Nünning. Von historischer Fiktion zu historiographischer Metafiktion. 2 Bände. Trier 1995). Diese Beobachtung (wenn auch für moderne Literaturgattungen gemacht) lässt sich durchaus grundsätzlich auf die altnordische Historiographie übertragen.

intendierten Nationalgeschichte entsteht nicht mehr.⁴⁴⁹ Dieser Perspektivenwechsel lässt sich allerdings nicht allein aus den sozialen Umwälzungsprozessen heraus erklären, denn dann hätte Island in bzw. mit der Literatur von Ari bis zur Ausbildung der familienfundierenden Isländersagas keine eigene Identität mehr konstituiert. Genau an diesen Punkt knüpft diese Abhandlung an und stellt die These auf, dass aufgrund fehlender gesamtisländischer Erinnerungsfiguren – wie man vor allem an der Lb. und Aris Íb. erkennen kann – die Annahme nahe liegt, dass die Isländer zur Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert ihre *Identitätsstrategie* änderten: mit den Historiographen der Königssagas entsteht eine <Interpretationsgemeinschaft>, die kulturelle Kohärenz nicht mehr primär durch <Distinktion> nach außen (wie es noch in der Íb. und der Lb. versucht wurde), sondern durch <Integration> herzustellen versucht. Diese konnte am besten durch eine Angliederung an ihr wohl vertrautes Heimatland Norwegen hergestellt werden. Da also eine kollektive isländische Identität allein auf Basis der noch sehr jungen Gesellschaft aufgrund fehlender Fundierung in der Vergangenheit nicht herzustellen war, traten die Historiographen um 1200 in einen Dialog darüber, Norwegen als ihrem Heimatland eine entsprechende lückenlose Vergangenheit zu verschaffen, um sich selbst darauf berufen zu können.⁴⁵⁰ Daher knüpfen sie an Darstellungen von Ari und anderen frühen Autoren an, die ebenfalls die Idee und das Bedürfnis hatten, Islands gesellschaftliche Entwicklung im Sinne einer Fortführung der norwegischen Geschichte zu fundieren. Dieses Leitthema (die *Suche nach der eigenen Geschichte*) verbindet jene Texte, die hier behelfsweise wegen des ihnen gemeinsamen

⁴⁴⁹ Anfang des 13. Jahrhunderts knüpft noch einmal die *Hungrvaka* an Aris Darstellung an und vertritt eine islandzentrierte Perspektive, bei der sogar Olaf Tryggvasons Einfluss bei der Christianisierung Islands völlig außen vor gelassen wird. Diesen Text kann man auf der einen Seite inhaltlich als historiographisch kategorisieren, doch steht er absolut in der hagiographischen Tradition, in der er die Bischöfe Skálholts darstellt. Der Text will keine Nationalgeschichte schreiben, er schließt gewissermaßen an Aris Darstellung Südwestislands als Zentrum kultureller Aktivität an. Außerdem muss noch auf die *Kristni saga* verwiesen werden, die an Aris Darstellung in der Íb. anknüpft und dies auch zweifach belegt: *Svá hefir Ari hinn gamli sagt* (*Kristni saga*, ÍF XV₂, Kap. 13, S. 38; «So hat es Ari hinn gamli erzählt.») sowie *Ari inn fróði stóð yfir grepti hans tólf vetra gamall, er flest hefir sagt frá þessum tíðendum er hér eru rituð* (Kap. 14, S. 40; «Jener Ari inn fróði stand als Dreizehnjähriger an seinem [d.i. Bischof Ísleifrs] Grab, der das meiste von diesen Ereignissen erzählt hat, die hier [nieder]geschrieben werden.»), jedoch keine kritische Auseinandersetzung mit ihren Quellen zeigt. Daher lässt sich der Text eher als <naive Geschichtsschreibung> bezeichnen und steht den Isländersagas und der Lb. damit näher als der Íb.

⁴⁵⁰ Es ist klar, dass die Gesellschaftsfundierung sowie die Fundierung der norwegischen Königshäuser in der Literatur zum großen Teil ahistorisch ist, denn erst Jahrhunderte nach Harald Schönhaar trat Stabilität in der Herrschaft des Landes unter König Magnús, dem Sohn Olaf des Heiligen, ein, indem die Unabhängigkeit von Dänemark langfristig gesichert wurde und etwa 300 Jahre lang stabil blieb (vgl. Sawyer/ Sawyer 1993, S. 60). Zudem waren die skandinavischen Königreiche erst Ende des 12. Jahrhunderts völlig etabliert und hatten die Vererbungsprinzipien eingeführt, die dann in der Historiographie auf die Zeit davor projiziert wurden (vgl. ebd., S. 61). Damit ist unstrittig, dass erst die isländischen Historiographen des späten 12. und frühen 13. Jahrhunderts ein kohärentes Kontinuum der norwegischen Herrschaft schufen, das in der Realität bis auf die kurze Einheitszeit von König Olaf dem Heiligen nie bestand.

inhärenten Merkmals der Quellenkritik zusammengefasst wurden. Interessanterweise lässt sich aber auch feststellen, dass sie auf der Textebene durchaus unterschiedliche Identitätskonstruktionen favorisierten. Das erscheint aber nicht mehr widersprüchlich, wenn man berücksichtigt, dass bereits die beiden islandzentrierten Texte, die Íb. und die Lb., unterschiedliche Identitätsfundierungen sowie auch die späteren Isländersagas ein durchaus ambivalentes Verhältnis zu Norwegen präsentieren. Es war für die mittelalterlichen Historiographen offensichtlich nicht ausschlaggebend, wie ein Text die isländische Identität auf der Textebene rekonstruierte, da sich in dieser Hinsicht auch widersprechende Texte aufeinander beziehen konnten (wie im Fall der auf Norwegens Rolle für Island fokussierten ÓÍO, die sich dennoch auf Ari bezog, obwohl er Norwegens Einfluss so minimal wie möglich darstellte). Wichtig war für sie vielmehr, dass ein Text sich ebenfalls kritisch der Suche nach Identität annahm und dies außerdem in der Volkssprache tat – es ist offensichtlich, dass lateinische Texte (sofern von fundierendem Wert) immer übersetzt und nur in ihrer Übersetzung wiederaufgegriffen wurden, die lateinischen Originale hingegen allesamt nicht überliefert worden sind.⁴⁵¹ Man muss also folgern, dass die Texte auf der Metaebene stärker als auf der textuellen Identitätsebene durch etwas miteinander verbunden waren, das sie als diesem historiographischen Diskurs zugehörig und als formativ charakterisierte. Jenen kann man mit dem Begriff *Hypolepse* im Sinne eines kritischen Anschlusses beschreiben, wofür in den folgenden Kapiteln argumentiert werden soll. In ihm ist der Grund zu sehen, dass manche Texte im <Traditionsstrom> (wie Sæmundrs lateinische Königsviten) einer Wiederaufnahme im historiographischen Diskurs auf lange Sicht nicht genügten. Andere wiederum, wie Aris volkssprachliche Íb. mit seinem Verständnis der isländischen Gesellschaft als Fortführung der norwegischen Geschichte, wurden trotz schwacher Rezeption vielfach wieder aufgenommen.

5.3 Das hypoleptische <Problem>: die Suche nach der eigenen Geschichte

Die Tatsache, dass die isländische Erinnerungskultur nur über wenige gesamtisländische und einheitliche Erinnerungen verfügte, machte eine Identitätsfundierung im 12. Jahrhundert praktisch unmöglich. Mit diesem Problem sah sich bereits Ari konfrontiert, der in seiner *intendierten Nationalgeschichte* einen Großteil regionaler Erinnerungskultur aufgriff und diese Erinnerungsfiguren im <fundierenden Modus> erinnerte, um ihnen kollektive Relevanz zu verleihen. Eine andere Strategie wählten die Isländer bei der Erstellung der Lb., in der praktisch nur familiengebundene Erinnerungen zusammengetragen wurden, die in ihrer Gesamtheit unter der ihnen gemeinen Erinnerungsfigur ‚Landnahme‘ die kollektive Identität fundieren sollten.

⁴⁵¹ Das hat nicht zuletzt etwas mit dem Rezeptionsprozess ab 1300 zu tun, doch lässt sich bereits in der Zeit zwischen 1100 und 1300 die Tendenz erkennen, dass auf Latein verfasste Texte an diesem historiographischen Diskurs nicht teilhatten.

Diese Identitätsstrategie wurde allerdings erst einmal wieder aufgegeben zugunsten der im letzten Viertel des 12. Jahrhunderts entstehenden historiographischen Texte, die alle in die norwegische Geschichte rekonstruierenden Diskurs im Austausch über die eine Frage stehen: Wo kommen wir her und was definiert unsere Identität? Die Texte eröffnen über dieses Thema ein laufendes Kommunikationsgeschehen, indem sie alle aneinander anschließen und aufeinander reagieren. Literaturwissenschaftlich betrachtet würde man hier von Intertextualität in Form der Referenz auf einen vorangehenden Text sprechen. Mittlerweile beschäftigen sich mehrere Konzepte der Literaturwissenschaft mit dem Verhältnis zwischen Literatur und Gedächtnis und betrachten Literatur infolgedessen als <innerliterarisches Gedächtnis>. ⁴⁵² Astrid Erll summiert Phänomene wie Intertextualität als spezielle literarische Erinnerungstechniken unter dem Oberbegriff eines <Gedächtnisses *der* Literatur>, mit dem Literatur (im Gegensatz zur institutionellen Erinnerung an Literatur durch z.B. Kanonbildungen) *an sich selbst* erinnert. ⁴⁵³ Trotz der Fokussierung auf moderne Literatur könnte dieses Konzept mit Einschränkungen auch auf vormoderne Literaturen übertragen werden. Im altnordischen Fall würde sich insbesondere die Betrachtung der spezifischen Interferenz der Isländersagas unter einem solchen gedächtnistheoretischen Aspekt anbieten, deren nicht markierte, dennoch markante Intertextualität einen solchen mnemonischen Raum konzipiert. Doch lässt sich eine solche Übertragung nicht problemlos auf die historiographischen Texte anwenden, da sie eine andere Form der Intertextualität zeigen: sie greifen einander nicht nur auf, sie schließen kritisch aneinander an und reagieren im Dialog aufeinander. Diese Form des Anschlusses begreift Assmann als eine von drei Formen <textueller Kohärenz>, mithilfe derer der Bruch, der die Verschriftlichung von Texten für eine Kultur bedeutet, überbrückt werden kann:

Textuelle Kohärenz bedeutet die Herstellung eines Beziehungshorizonts über diesen der Schriftlichkeit inhärenten Bruch hinweg, eines Horizonts, innerhalb dessen Texte über die Jahrtausende hinweg präsent, wirksam und anschlussfähig bleiben. Wir können drei Formen solchen intertextuellen Anschlusses unterscheiden: den kommentierenden, den imitierenden und den kritischen. [...] Gemeinsam ist allen drei Formen von Intertextualität, daß es sich um fundierende Texte handelt. Im Rahmen der Schriftkultur und der textuellen Kohärenz organisiert sich das kulturelle Gedächtnis

⁴⁵² Innerhalb dieses Forschungsbereiches existieren die verschiedensten Ansätze zur Erforschung des innerliterarischen Gedächtnisses, wobei die einen Literatur als Symbolsystem, die anderen als Sozialsystem begreifen wollen (s. Siegfried J. Schmidt. *Kalte Faszination. Medien, Kultur, Wissenschaft in der Mediengesellschaft.* Velbrück 2000). In die erste Kategorie gehören solche Studien, die sich mit der literarischen Erinnerungspraktik, der Topik und ästhetischen Formen beschäftigen (einen Überblick darüber gibt Erll 2005, S. 64 ff.). Hierzu hat die Slawistin und Literaturtheoretikerin Renate Lachmann einen der zentralsten Beiträge geleistet: Sie setzt Gedächtnis mit Intertextualität gleich, woraus folgt, dass das Gedächtnis des Textes seine Intertextualität ist (vgl. Renate Lachmann. *Gedächtnis und Literatur. Intertextualität in der russischen Moderne.* Frankfurt am Main 1990, S. 35). In die zweite Kategorie lassen sich solche Untersuchungen einordnen, die sich mit Funktionsweisen der Literatur wie dem Kanon sowie dem literarischen Rückbezug auf andere Bereiche einer Kultur beschäftigen (vgl. Erll 2005, S. 69 ff.).

⁴⁵³ Vgl. ebd., S. 64 f.

vornehmlich als Umgang mit fundierenden Texten: auslegend, nachahmend, lernend und kritisierend.⁴⁵⁴

Der kritische Umgang mit fundierenden Texten ist das, was dieser Abhandlung bereits zu Beginn definitiv für die historiographischen Texte gemäß der Definition Starýs festgelegt wurde, da es ein inhärentes Merkmal dieser Texte darstellt. Wenn allerdings fundierende Texte im Rahmen eines ‚wissenschaftlichen‘ Diskurses – wie man die historiographischen Texte wegen ihres Quellenumgangs durchaus bezeichnen darf (ohne damit einen Vergleich mit der philosophischen Literatur der Antike anstreben oder den modernen Maßstab für Wissenschaft anwenden zu wollen) – kritisch aufgegriffen werden, dann entsteht eine andere Form der Intertextualität – die *Hypolepse*. Der altgriechische Begriff *ὑπόληψις* (*hypólepsis*, allgemein: die Anschlussfähigkeit) stammt ursprünglich aus zwei Kontexten mündlicher Kommunikation: zum einen aus dem Rhapsodenwettkampf, bei dem die Rezitation des Homertextes an der gleichen Stelle anknüpfen musste, an dem der Vorredner aufgehört hatte. Zum anderen aus der griechischen Rechtsrhetorik, in der die Hypolepse das Anknüpfen an den Vorredner bei einer Volksversammlung oder in einem Prozess bedeutete.⁴⁵⁵ Es scheint aus mehreren Gründen sinnvoll, diesen durch Assmann übertragenen Begriff in modifizierter Form auf die isländische Historiographie zu applizieren. Zunächst stellt Assmann für die griechische Schriftkultur zwei Besonderheiten heraus, die auffällige Parallelen zur isländischen Historiographie haben: Zum einen führt er an, dass sich die Schriftkultur in Griechenland nicht gegenüber der mündlichen Tradition absetze, sondern sie integriere und fortführe, und zum anderen, dass eine neue Form der intertextuellen Bezugnahme ausgebildet worden sei.⁴⁵⁶ Die *Hypolepse* geht über die üblichen Funktionen von Schrift als Medium des kulturellen Gedächtnisses hinaus, indem sie nicht mehr nur „allein informierend, anweisend, sichernd in den außerschriftlichen Raum gesellschaftlicher, z.B. wirtschaftlicher oder politischer Interaktion hinein[wirkt]“⁴⁵⁷, sondern „autoreferentiell auf andere schriftliche Texte innerhalb des vom jeweiligen Diskurs gesteckten Rahmens“⁴⁵⁸ verweist. Hieraus entstehe eine neue Form kultureller Kontinuität und Kohärenzherstellung, indem die Bezugnahme auf vergangene Texte durch <kontrollierte Variation> geschehe.

Um mittels der Schrift ein solches Kommunikationsgeschehen durch den Anschluss an in der Vergangenheit Gesagtes herstellen zu können, muss zunächst eine <Dehnung des hypoleptischen Horizonts> vorgenommen werden, in dem die Texte losgelöst von ihren raumzeitlichen Grenzen wiederaufgenommen werden können. Dieser erweiterte Beziehungsraum muss gemäß Assmann drei Dinge umfassen:

⁴⁵⁴ Assmann 2007, S. 102. Hiermit lässt sich auch treffender der Intertextualitätscharakter der <klassischen> Isländersagas bestimmen, die einen imitierenden Charakter haben und darauf basierend interagieren.

⁴⁵⁵ Vgl. ebd., S. 282 f.

⁴⁵⁶ Vgl. ebd., S. 281.

⁴⁵⁷ Ebd., S. 283.

⁴⁵⁸ Ebd., S. 283; Hervorhebungen im Original.

<Schrift, Rahmen und Wahrheit>, d.h. ein Text muss erst einmal transsituativ verfestigt werden, dann in einen neuen Sinn ohne konkrete situative Gebundenheit eingeraht werden sowie sich letztlich der Annäherung an die <Sache> (<Wahrheit>) verpflichten:

Jeder hypoleptisch organisierte Text steht also in einem dreifachen Bezug: 1. in Bezug auf frühere Texte, 2. in Bezug auf die Sache, und 3. in Bezug auf Kriterien, anhand deren [sic!] sich der Wahrheitsanspruch des Textes und die Differenz zwischen Mitteilung und Information kontrollieren läßt. Es handelt sich also nicht um eine rein intertextuell hergestellte Kohärenz, [sic!] wie in der Literatur. Kohärenz entsteht im hypoleptisch organisierten Diskurs durch die durch gemeinsame Wahrheitskriterien kontrollierte Dreiecksbeziehung zwischen Autor, Vorgänger und Sache.⁴⁵⁹

Da die Schrift eine Distanz von Information und Mitteilung im Sinne der <zerdehnten Situation> ermöglicht, wird eine Reaktion von Kommunikation auf Kommunikation veranlasst: ein Prozess der Wahrheitskontrolle des zuvor Gesagten bzw. Erinnerten.⁴⁶⁰ Die Beschäftigung mit der <Wahrheit> bzw. der <Sache> benötigt allerdings eine transsituative Fixierung von Relevanz, denn ohne die Einbettung in einen aktuellen Bezug erhalte sie keine Bedeutung.⁴⁶¹ Das, was für die isländische Gesellschaft an dieser Thematik dauerhaft von Belang ist, ist das Problem der Uneinheitlichkeit der identitätssichernden kulturellen Erinnerung (in der Mündlichkeit und der Schrift) über die Zeit hinweg – es stellt die beunruhigende Dynamik des *hypoleptischen Diskurses* dar. Dieses <Problem> hat für den Diskurs dieselbe antreibende Funktion wie die von Assmann genannte <Mythomotorik> für die Gesellschaft im Ganzen.⁴⁶² Erst das <Problem> lässt spätere Historiographen unter gemeinsamen Wahrheitskriterien auf frühere Texte zurückkommen. Die im *hypoleptischen Diskurs* durch Kritik entstehende <kontrollierte Variation> lässt sich also auch für die isländische Historiographie feststellen, die genau wie die griechische Literatur eine erst durch die Schrift ermöglichte „dissonante Vielstimmigkeit“⁴⁶³ aufweist. Damit steht die isländische Historiographie im Zeichen der *Variation* statt wie klassische oder kanonische Texte im Zeichen der *Repetition*.⁴⁶⁴

Für die Entwicklung dieses *hypoleptischen Diskurses* war in Island ein Zusammenspiel unterschiedlicher Faktoren verantwortlich, die dort in dieser Zeit zusammentrafen: nicht nur die noch junge Schriftkultur, sondern auch die sozialen

⁴⁵⁹ Assmann 2007, S. 281. Zu seiner Abgrenzung dieses Begriffs von früheren Definitionen s. ebenfalls S. 281 f.

⁴⁶⁰ Vgl. ebd., S. 286.

⁴⁶¹ Vgl. ebd., S. 288.

⁴⁶² Vgl. ebd., S. 288.

⁴⁶³ Ebd., S. 287.

⁴⁶⁴ Vgl. ebd., S. 282.

Spannungen und Brüche innerhalb der ebenfalls noch jungen, dezentral organisierten Gesellschaft durch das Hinzutreten kirchlicher Institutionen und deren Ausbau sorgten für eine Defiziterfahrung, aus der heraus zu Fundierungszwecken zu Beginn des 12. Jahrhunderts auf (vorrangig mündliche) Texte der vorchristlichen Vergangenheit zurückgegriffen wurde. Aus der Auseinandersetzung mit jenen äußerst heterogenen Vergangenheitsbezügen entsteht dann Ende des 12. Jahrhunderts ein historiographischer Diskurs (eine <organisierte Wahrheitssuche>)⁴⁶⁵, welcher der *Semiotisierung der eigenen Geschichte* gewidmet ist.

5.4 Die Grundlage für die Ausbildung des *hypoleptischen Diskurses*

Der mündliche Ursprung der Hypolepse in der griechischen Rechtsrhetorik steht außer Frage. Anders sieht das im altnordischen Fall aus. Es ist unklar, worin das Vorbild eines solchen Diskurses sowie seiner Rahmenbedingungen zu sehen ist. Wurde er etwa tatsächlich inspiriert durch die griechische Hypolepse? Etliche, vor allem neuere Forschungen konnten ein intensives Verhältnis zwischen Griechenland und Skandinavien im Mittelalter nachweisen.⁴⁶⁶ Dabei spielen nicht nur kommerzielle Aspekte eine Rolle, sondern auch der Einfluss des griechischen Rechts auf das altisländische, wie der Jurist Hans Henning Hoff in seiner Habilitation überzeugend herausstellte. Darüber hinaus ist auch eine literarische Inspiration nicht auszuschließen. Eine mögliche Anregung bei der Festlegung der Kriterien könnten die isländischen Historiographen in den Autorisierungsformen der lateinischen und vernakularen kontinentaleuropäischen Historiographie der Zeit wie der aus Frankreich, England oder Deutschland gefunden haben.⁴⁶⁷ Das dort zu findende *auctoritates*-Prinzip unterscheidet sich allerdings im Hinblick auf ihre Anwendung gravierend von den Kriterien des *hypoleptischen Diskurses*: die vernakulare Historiographie Kontinentaleuropas verfolgt eine andere Präferenz hinsichtlich ihrer Autorisierungskriterien und nutzt folgende Gewichtung ihrer *auctoritates*: „written source (the majority), eyewitness, or (occasionally) oral tradition“⁴⁶⁸, während die entgegengesetzte Reihenfolge in der altnordischen Historiographie vorliegt. Dort wird möglichst bis zum mündlichen Erinnerungsträger zurückgegangen, da jener den größten Authentifizierungsgrad impliziert. Daher lässt sich zwar eine formale Inspiration durch die kontinentaleuropäischen Texte nicht ausschließen, zumal damit zu rechnen ist, dass

⁴⁶⁵ Vgl. Assmann 2007, S. 287.

⁴⁶⁶ Einschlägige Werke hierzu sind die beiden Tagungsbände Rom und Byzanz im Norden: Mission und Glaubenswechsel im Ostseeraum während des 8.-14. Jahrhunderts. Internationale Fachkonferenz der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Verbindung mit der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Kiel, 18.-25. September 1994. Hrsg. v. Michael Müller-Wille. Stuttgart 1997 sowie die Habilitationsschrift von Roland Scheel. Skandinavien und Byzanz. Bedingungen und Konsequenzen mittelalterlicher Kulturbeziehungen. Band 1/3. Eingereicht 2013 in Frankfurt am Main, zu diesem Zeitpunkt noch nicht veröffentlicht.

⁴⁶⁷ Zu den Merkmalen und Ausprägungen des *auctoritates*-Prinzips s. beispielsweise Peter Damian-Grint 1999, bes. S. 151-168.

⁴⁶⁸ Vgl. Damian-Grint 1999, S. 154.

die altnordische Historiographie der kontinentaleuropäischen in nichts nachstehen sollte. Jedoch erfüllen diese Authentifizierungen unterschiedliche Funktionen, weshalb die kontinentaleuropäische Literatur höchstens ein formales, nicht aber ein inhaltliches Vorbild für die Kriterien des *hypoleptischen Diskurses* der isländischen Historiographie darstellt. Darüber hinaus spricht für eine eigenständige Entwicklung auf Island, dass die in der isländischen Historiographie als gemeinsam erklärten Kriterien der Wahrheitssuche eng mit ihrer <Interpretationsgemeinschaft> und deren speziellem Fundierungsbedürfnis verbunden sind. Folglich liegt es nahe, dass jene mindestens durch die eigenen mnemotechnischen Strategien aus der mündlichen Erinnerungskultur inspiriert sind. Unterstützt wird diese Annahme außerdem dadurch, dass sich die mündliche und die schriftliche Kultur reziprok beeinflussten und kulturelle Mnemotechniken aus der Mündlichkeit anfangs aufgrund ihrer festen Strukturen und weiterhin dominanten Rolle bei der Herstellung kultureller Kohärenz durch die Schriftlichkeit kaum Veränderungen unterworfen waren. Daher steht Literatur stets im engen Zusammenhang mit ihrem erinnerungskulturellen Umfeld, wie schon Hayden White am Beispiel der Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts nachweisen konnte.⁴⁶⁹ Nur so lässt sich Literatur als Medium der Erinnerungskultur überhaupt erst hinsichtlich erinnerungstheoretischer Überlegungen untersuchen. Im Folgenden sollen nun deshalb mögliche mündliche Ursprünge und Grundlagen des *hypoleptischen Diskurses* erörtert werden.

Die Kriterien der <Wahrheitssuche> und die Rahmenbedingungen des Anschlusses sowie der <kontrollierten Variation> werden in fast allen Prologen der historiographischen Texte ab 1200 vergleichbar beschrieben.

Hér hefr upp ok segir frá þeim tíðendum er nu hafa verit um hríð ok í þeirra manna minnum er fyrir þessi bók hafa sagt. [...] ok þat er upphaf bókarinnar, er ritat er eptir þeirri bók, er fyrst ritaði Karl ábóti Jónsson, en yfir sat sjálfr Sverrir konungr, ok réð fyrir hvat rita skyldi; er sú frásögn eigi langt framkomin. (*Sverris saga*, Prolog, ÍF XXX, S. 3)

Hier beginnt [dieses Buch] und berichtet von jenen Ereignissen, die jetzt eine Weile vergangen und im Gedächtnis der Leute sind, die sie vor Entstehung dieses Buches erzählt haben. [...] und das ist der Beginn dieses Buches, das nach dem Buch geschrieben wird, das zuerst der Abt Karl Jónsson schrieb und dessen Entstehung König Sverrir selbst beaufsichtigte sowie darüber entschied, was geschrieben werden sollte, sodass jene Erzählung nicht weit hergeholt ist.

Diese vielzitierte Passage stammt aus dem Prolog der *Sverris saga*, entstanden in den 1180er Jahren und abgeschlossen nach 1202, die über das Leben des Norwegerkönigs Sverrir Sigurðarson berichtet.⁴⁷⁰ Dieser Prolog stammt aus einer der Wieder-

⁴⁶⁹ Vgl. Hayden White. *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*, Baltimore 1973 [OG], dt. *Metahistory: die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*, Frankfurt am Main 1991.

⁴⁷⁰ Es gibt insgesamt 24 Handschriften der *Sverris saga* sowie weitere verstreute Teile als Einschübe in anderen Texten (vgl. Þorleifur Hauksson. *Formáli*. In: *Sverris saga*. ÍF XXX. Reykjavík 2007. S. V-XC, S. XXXVI ff.). Es gilt festzuhalten, dass der Sagatext selbst im Gegensatz zu den später einge-

aufnahmen des Textes aus dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts und bezeugt als repräsentatives Beispiel die mittelalterliche Sicht auf schriftlich fixierte Erinnerungen sowie die Rahmenbedingungen einer <kontrollierten Variation>: die Schrift ermöglicht demnach die Überbrückung einer Zeitspanne, die zwischen dem Geschehen und der Verfassergegenwart liegt, ohne bei der Suche nach der <Wahrheit> das Risiko des Fabulierens befürchten zu müssen. König Sverrir habe schließlich selbst verfügt, wie von den Ereignissen berichtet wurde, und gilt als Augenzeuge seines eigenen Lebens mit Abstand als beste Authentifikation. Noch konkreter wird der Verfasser der späteren *Flateyjarbók*-Version der *Sverris saga*, entstanden zwischen 1387 und 1394, indem er die Wiederaufnahmen des Textes zurückverfolgt, um zu erklären, wieso sich diese Erzählungen seit ihrer Entstehung nicht verändert haben können:

Her hefr vpp at segia fra þeim tidendum er giorst hafa i þeirra manna minnum sialfra er þessa bok hafa i fyrstu saman sett ok eftir þeirri bok (er) ritadi Karl aboti Jonsson med fullu vitordi sialfs Suerris konungs ok hann fyrir sagdi hue rita skylldi edr huernig setia skylldi. enn eftir þeirri bok skrifadi Styrmir prestr hinn frodi. enn þessa Suerris sogu ritadi þar eftir þeirri bok Magnus prestr Þorhallzsun. ma þui eigi þetta maal i munni geingiz hafa. (Prolog *Sverris saga*, *Flateyjarbók*, S. 533)⁴⁷¹

Hier beginnt [dieses Buch] von jenen Ereignissen zu berichten, die in das Gedächtnis der Männer eingegangen sind, die selbst als erstes dieses Buch verfasst haben. Und gemäß diesem Buch schrieb der Abt Karl Jónsson nach dem vollständigen Wissen von König Sverrir selbst. Er schrieb vor, wie es geschrieben und wie es zusammengestellt werden sollte. Gemäß diesem Buch schrieb auch der Priester Styrmir inn fróði eines und diese *Sverris saga* schrieb gemäß seinem Buch der Priester Magnús Þórhallsson. Hieran wird es liegen, dass sich diese Erzählung nicht in der Erinnerung verändert hat.

Es fällt sofort ins Auge, dass dieser Anschluss an Erinnerungen jener Qualifikation entspricht, die sich in der *Íb.* noch auf die mündlichen Erinnerungsträger beschränkt, hier aber auf die Erinnerungen selbst sowie medienübergreifend auch auf verschriftlichte Erinnerungen ausgeweitet wird. Diese Kritik lässt sich daher nicht mehr mit dem von Starý angeführten Begriff der <Quellenkritik> beschreiben, da nicht mehr nur die Quelle, sondern auch die Erinnerungen selbst zum Gegenstand der Kritik werden, was wiederum ein inhärentes Merkmal des *hypoleptischen Diskurses* darstellt. Die Grundlage für die formale Umsetzung jener Kritik scheint also stark beeinflusst durch den Quellenumgang mit mündlichen Erinnerungen in der *Íb.* zu sein. Die dortigen personalen Quellenberufungen, die mindestens den Namen des entsprechenden Erinnerungsträgers beinhalten, z.B.: *svá sagði Teitr oss*, beziehen sich – ob real oder fingiert – auf die Kommunikation des Verfassers mit einer einzi-

fügten Prologen noch keine Merkmale des *hypoleptischen Diskurses* zeigt. Gerade deshalb illustriert sie aber besonders gut, dass die Kriterien dieses Diskurses erst einmal von der isländischen <Interpretationsgemeinschaft> entwickelt werden mussten.

⁴⁷¹ *Sverris saga*. In: *Flateyjarbók. En samling af norske kongesagaer med inskudte mindre fortællinger om begivenheder i og udenfor Norge samt Annaler*. Udg. e. offentlig foranstaltning, II. Christiania 1862. S. 533-701.

gen Person, die einen Teil der personalen Quellenberufungen in der Íb. darstellen. Die anderen enthalten komplexere *Quellenketten*, in denen in der Regel ein Augenzeuge oder wegen seines Alters noch eine als Zeitzeuge existierende Gewährsperson am Anfang der Erinnerung steht (<Augenzeugenideologie>), diese dann mündlich weitergibt und Ari sie dann von einem seiner Zeitzeugen entsprechend als authentifizierten Bericht in seinen Text übernimmt. Dieses Prinzip kann dann beliebig erweitert werden, indem entsprechend viele Erinnerungsträger in diese Reihe integriert werden:

At hans [d.i. Gesetzessprecher Markús] sögu es skrifuð ævi allra lögsögumanna á bók þessi, þeira es váru fyrir vart minni, en hönun sagði Þórarinn bróðir hans ok Skeggi faðir þeira ok fleiri spakir menn til þeira ævi, es fyrir hans minni váru, at því es Bjarni enn spaki hafði sagt, fǫðurfaðir þeira, es munði Þórarin lögsögumann ok sex aðra síðan. (Kap. 10, S. 22)

Nach seiner [d.i. Gesetzessprecher Markús] Erzählung sind die Daten aller Gesetzessprecher in diesem Buch niedergeschrieben, die vor unserer Erinnerung [lebten/] liegen [bzw. sich vor der Zeit, in die unsere Erinnerung zurückreicht, begaben], und ihm berichteten sein Bruder Þórarinn und ihr Vater Skeggi sowie viele weise Männer von deren Lebensdaten [oder/ und: Amtszeiten], die vor seiner Erinnerung [lebten/] liegen [bzw. s.o.], nach dem wie es Bjarni enn spaki, ihr Großvater, der sich des Gesetzessprechers Þórarinn und sechs darauf folgender erinnerte, erzählt hatte.

Da also bereits die Íb. im Ansatz Kriterien (<Regeln der Wiederaufnahme>) verwendet, wird man ihren Ursprung in der kulturellen Mnemotechnik der mündlichen Erinnerungskultur suchen müssen, die als bekanntes Organisationsprinzip von Ari übernommen worden ist. Es gibt einen Hinweis in der Íb., der den mündlichen Erinnerungsprozess möglicherweise abbilden könnte: *En svá es sagt, at þat bæri frá, hvé vel þeir mæltu* (Kap. 7, S. 16; «Und es wird erzählt, dass es [anderes/ voriges] übertroffen hätte, wie vortrefflich sie sprachen.»). Wenn man *bera þat frá* mit dem ebenfalls möglichen «es bestätigen/ bezeugen/ berichten» übersetzt, wird so deutlich, dass die Augenzeugen als Urheber der Erinnerung die Rede Gizurrs und Hjaltis am Gesetzesfelsen durch Wiederaufnahme weitertrugen, sodass es im kommunikativen Gedächtnis der Zeit kursierte, an dem vermutlich viele Isländer aufgrund des öffentlichen Interesses an diesem Ereignis und des öffentlichen Ortes partizipierten. Später muss es dann in das kulturelle Gedächtnis überführt worden sein, auf welches Ari in der zuvor genannten Textpassage rekurriert. Diese Hinweise auf Augenzeugen als Urheber einer Erinnerung korrespondieren mit den personalen Quellenangaben, die als Repräsentanten einer authentifizierten Erinnerung gelten. Doch ohne weiteres können diese beiden Hinweise auf unterschiedliche Erinnerungsrahmen nicht zusammengeführt werden. Wie also konnte Ari diese Verbindung herstellen? Bedingt durch die Verschriftlichung in Verbindung mit dem notwendigen Versuch, Erinnerungen des kulturellen mit denen des kommunikativen Gedächtnisses anzureichern, findet die zuvor genannte <Dehnung des hypoleptischen Horizonts>

hin zu einem erweiterten Bezugsraum statt.⁴⁷² In diesem können nun zuvor noch getrennte Erinnerungen beider Erinnerungsrahmen auf derselben Ebene miteinander verbunden werden. Ari gebraucht dieses Prinzip, um (nicht-kollektive) Erinnerungen an zeitlich besonders weit entfernt liegende Ereignisse zu authentifizieren sowie um die Erinnerungslücke zwischen beiden Erinnerungsrahmen (das <floating gap>) zu überbrücken. Häufig verwendet er hierfür im Sinne der zuvor genannten <Augenzeugenideologie> überaus alte Erinnerungsträger. Es stellt sich also die Frage, ob schon in der präskripturalen Erinnerungskultur Erinnerungen authentifiziert wurden, worin möglicherweise der Anknüpfungspunkt für Aris personale Quellenangaben liegen könnte.⁴⁷³ Bis auf die Rolle bestimmter Individuen als Erinnerungsträger kollektiven Wissens in Bezug auf Rechtsangelegenheiten gibt die Literatur hierauf insgesamt keine eindeutige Antwort.⁴⁷⁴ Andere, aus dieser Abhandlung ausgeschlossene Texte wie die Isländersagas charakterisieren sich ja sogar dadurch, dass ihre Quellenangaben generell nur nonpersonal sind. Allerdings wird bei einem Blick auf die mythologische Dichtung schnell klar, dass einige dieser Kriterien auch schon dort auftreten.⁴⁷⁵ Auch im Hinblick auf die Skaldendichtung

⁴⁷² Vgl. Assmann 2007, S. 283.

⁴⁷³ Da sich bestimmte metasprachliche Verfahrensweisen der Oralität in der Literalität wiederfinden, liegt es nahe, dass „sowohl unsere Lektürepraktiken, als auch die Herausbildung unserer skripturalen kulturellen Kompetenzen, von einer essentiellen Mündlichkeit imprägniert sind, die konstitutiv in deren Herausbildung eingeschrieben ist“ (Ludwig Jäger. Gedächtnis als Verfahren – zur transkriptiven Logik der Erinnerung. In: Mythosaktualisierungen. Tradierungs- und Generierungspotentiale einer alten Erinnerungsform. Hrsg. v. Stephanie Wodianka und Dietmar Rieger. Berlin/ New York 2006. S. 57-80, S. 21).

⁴⁷⁴ Allerdings lässt sich ein ähnliches Phänomen in schwedischen Rechtstexten finden, in denen von einzelnen Personen (sog. *minnunga män* «Männer mit guter Erinnerung») berichtet wird, die in Form umfangreicher Grenzpunktaufzählungen zwischen Norwegen und Schweden (sog. norw. *deildeverser* bzw. schwed. *rågångsramsor*) kulturelles Wissen bewahrten und mündlich rezitierten (vgl. Stefan Brink. *Minnunga män: The Usage of Old Knowledgeable Men in Legal Cases*. In: *Minni and Muninn: Memory in Medieval Nordic Culture*. Ed. by Pernille Hermann, Stephen A. Mitchell and Agnes S. Arnórsdóttir. Acta Scandinavica, 4. Turnhout 2014. S. 197-210, S. 199). Diese Beobachtungen belegen die isländische personenbezogene Bewahrung kulturellen (Rechts) Wissens auch für andere Teile Skandinaviens. Stefan Brink weist darüber hinaus in diesem Zusammenhang auch auf die in schwedischen Rechtstexten genannten *talumæn* «Männer mit genealogischem Wissen» hin, die in Rechtsstreitigkeiten um Erbanteile herausfinden sollen, wer der Streitenden das Erbrecht besitzt (vgl. Brink 2014, S. 204). Alle diese Träger kollektiven Wissens teilen die Gemeinsamkeit, zur wortlautgetreuen Rezitation befähigt zu sein, denn das Wissen, das sie erinnern, muss Wort für Wort wiederholbar sein (<*verbatim* memorization>), im Gegensatz zu den gestalterischen Freiheiten, die ein Erzähler habe (vgl. Brink 2014, S. 206 f. in Anlehnung an Walther Ong).

⁴⁷⁵ So wird von Odins Begleitern, die Raben Huginn und Muninn, berichtet, dass sie auf den Schultern des Gottes sitzen und ihm stets alle Neuigkeiten ins Ohr flüstern, die sie selbst gesehen oder von denen sie gehört haben: *Hrafnar tveir sitja á oxlum honum ok segja í eyru honum öll tíðendi þau er þeir sjá eða heyra. Þeir heita svá: Huginn und Muninn (Gylfaginning in der Snorra Edda*. In: Anthony Faulkes' Edition *Edda. Prologue and Gylfaginning*. Snorri Sturluson. Ed. by Anthony Faulkes. Viking Society for Northern Research, 2nd edition. London 2005, S. 32; «Zwei Raben sitzen auf seinen Schultern und flüstern ihm alle Neuigkeiten ins Ohr, die sie sehen oder hören. Sie heißen so: Der Gedanke und die Erinnerung.»). Pernille Hermann deutet die beiden Raben als

zeigt sich, dass schon vor der Christianisierung wie auch in den heidnischen Gedichten kurz nach 1000 bei Vergangenheitsdarstellungen in historischer Zeit verschiedene Möglichkeiten der persönlichen Distanzierung sowie Authentifizierung angewandt wurden.⁴⁷⁶ Der Dichter tritt selbst als Erinnerungsträger auf, der in der Ich-Perspektive erzählt und sich damit zum anderen auch zu den Berichten positionieren kann. Hieraus muss man ableiten, dass die Grundlage für den *hypoleptischen Diskurs* bereits in der vorchristlichen Skaldendichtung und damit in einheimischer Tradition zu suchen ist. Die Skalden, die über die Taten ihrer Könige dichten, agieren allerdings im Bereich des kommunikativen Gedächtnisses, da sie zeitgenössische Ereignisse (die sie zumeist selbst miterlebten) in ihren Texten verarbeiteten. In Bezug auf dafür angeführte Authentifikationspersonen darf man wohl mit großer Wahrscheinlichkeit davon ausgehen (wie auch in dieser Abhandlung für die Analyse der *Íb.* Zugrunde gelegt wurde), dass nonpersonale Angaben grundsätzlich ein Hinweis auf Erinnerungen des kulturellen Gedächtnisses sind (bzw. damit bewusst formative Erinnerungen markiert wurden) und sie damit *a priori* keine Bindung an einen speziellen Erinnerungsträger hatten. Bei dem kommunikativen Gedächtnis der präskripturalen Zeit muss man hingegen davon ausgehen, dass wohl vorrangig personale Erinnerungen existierten, da sich das kommunikative Gedächtnis auf direkte *face-to-face* Kommunikation bezieht. Personale Erinnerungen können damit lediglich im Rahmen des kommunikativen Gedächtnisses auftreten, an dem ein Skalde partizipiert (sofern er sich nicht mit mythischen Berichten in *illo tempore* beschäftigt). Damit stützt sich Aris Quellenumgang in der *Íb.* vermutlich auf eine im kommunikativen Gedächtnis und in der Skaldik gebräuchliche Kommunikationsweise.⁴⁷⁷ Diese ermöglicht einen Rückgriff auf das, was andere Erinnerungsträger zuvor sagten und weist somit eine große Ähnlichkeit mit der Hypolepse in der griechischen Rechtsrhetorik auf, nur dass im isländischen Fall ein derart konkretes Anknüpfungsprinzip an den Vorredner bzw.

Ausdruck der Verbindung zwischen mentaler Kapazität und dem wörtlichen Ausdruck, ohne den die Welt näher an Chaos und Zerstörung wäre (vgl. Hermann 2014, S. 16).

⁴⁷⁶ Vgl. Margaret Clunies Ross. Authentication of Poetic Memory in Old Norse Skaldic Verse. In: Minni and Muninn: Memory in Medieval Nordic Culture. Ed. by Pernille Hermann, Stephen A. Mitchell and Agnes S. Arnórsdóttir. Acta Scandinavica, 4. Turnhout 2014. S. 59-74, bes. S. 67 ff. Interessanterweise findet man jene aber nur in der heidnischen und nicht in der christlichen Skaldik (vgl. ebd., S. 71).

⁴⁷⁷ Allerdings ist anzumerken, dass eine solche Kommunikationsweise wahrscheinlich eine auf geringen Wandel ausgelegte Erscheinung darstellt, da für Kommunikation sowie für gemeinsam geteilte Alltagserfahrungen kulturell festgelegte Kommunikationsregeln feststehen müssen, die wiederum in jeder Erinnerungsgemeinschaft einen besonderen Charakter aufweisen; im isländischen Fall eben die Authentifizierung von Informationen mittels Verweis auf andere Erinnerungsträger. Solche Kommunikationsweisen sind bedingt durch kulturelle Anforderungen, spezifische Kommunikationsprozesse sowie soziale Strukturen der jeweiligen Gemeinschaft, womit sie auf der metasprachlichen Ebene wiederum als Teil des kulturellen Gedächtnisses betrachtet werden können.

Erinnerungsträger nur für die vorchristliche bzw. heidnische Skaldendichtung belegt ist.⁴⁷⁸ Für eine mediale Übertragung einer solchen mündlichen Kommunikationsweise der Mündlichkeit in die Schriftlichkeit wird eine Ausweitung in den Bereich interaktionsfreier Kommunikation erforderlich, die es ermöglicht, Texte losgelöst von ihrem raumzeitlichen Horizont aufzugreifen. Mit dieser Überführung der dem kommunikativen Gedächtnis immanenten Kommunikationsweise in das Medium der Schrift gibt Ari den auf ihn folgenden historiographischen Texten ein Referenzbeispiel an die Hand, das wenige Jahrzehnte später für den *hypoleptischen Diskurs* wieder aufgegriffen wird.

5.5 Die Óláfs saga Tryggvasonar eftir Odd munk – ein Wendepunkt

In der ÓÍO⁴⁷⁹ tritt um 1200 herum zum ersten Mal in der (uns überlieferten) altnordischen Historiographie der Fall auf, dass auf andere schriftlich fixierte Texte Bezug genommen wird.⁴⁸⁰ Das erforderte gleichzeitig einen Umgang mit mehr als nur einem Erinnerungsmedium, der erst einmal entwickelt werden musste. Wie zuvor erwähnt, stellt die ÓÍO den einzigartigen Versuch dar, sowohl auf Aris als auch auf Sæmundrs Text(e) zurückzugreifen. Es erscheint daher aufgrund ihres Initialstatus sinnvoll, im Folgenden näher ihren Umgang mit Erinnerungen zu beleuchten und damit die Herausbildung des *hypoleptischen Diskurses* nachzuvollziehen.

5.5.1 Die Kriterien des *hypoleptischen Diskurses*

Die ÓÍO ist nicht nur einer der ersten oder vielleicht der erste Text, der kritisierend an fundierende Texte anschließt, sondern auch eine der ersten Königssagas, die einem einzigen König gewidmet ist. Die vorigen Texte berichten allesamt von vielen

⁴⁷⁸ Allerdings kann man auch im Hinblick auf die isländische Gesellschaft davon ausgehen, dass wenigstens in Form von Rechtsprozessen ein agonistisches Prinzip bekannt war.

⁴⁷⁹ Der Mönch Oddr Snorrason schrieb die ÓÍO um 1190 auf Latein, sie wurde spätestens um 1200 übersetzt und ist in drei verschiedenen Manuskripten aus dem ausgehenden 13. Jahrhundert überliefert, davon ist eines nur fragmentarisch. Nur die S-Version (stockh. Perg. 4to nr. 18) überliefert einen Prolog. Die lateinische Fassung ist verloren und anhand der altisländischen Übersetzungen ist kaum zu entscheiden, wie ihre ursprüngliche Gestalt war. Zernack geht davon aus, dass die Übersetzungen durch Einschübe und stilistische Mittel näher an die volkssprachlichen Gattungen angebunden worden sind (vgl. Zernack 1998, S. 83 f.). Daraus ergibt sich einerseits die Frage, woran genau die volkssprachlichen Olafssagas angebunden werden sollten und andererseits zu welchem Zweck eine solche Angliederung stattgefunden haben könnte.

⁴⁸⁰ Bereits einige Jahre zuvor, um 1150, wurde von Eiríkr Oddsson die vermutlich erste Königssaga namens **Hryggjarstykki* verfasst. Dieser Text ist nicht überliefert, entstand aber mit großer Sicherheit zwischen 1150-70 (vgl. Clover/ Lindow 1985, S. 214). Er gilt in Form unterschiedlicher Versionen als Quelle für alle großen Chroniken Anfang des 13. Jahrhunderts, wobei *Fagrskinna* den Text zwar verwendet, aber nicht angibt. Es gibt keine Hinweise darauf, ob oder inwieweit frühere Texte das **Hryggjarstykki* nutzten. Daher beginnt mit der ÓÍO als erstem überliefertem historiographischen Text mit einem transparenten Quellenumgang der *hypoleptische Diskurs*.

oder allen norwegischen Königen, meistens um für Datierungen eine Reihe von aufeinanderfolgenden Regenten darzustellen. Nun werden die Königssagas zu einer Plattform unterschiedlicher Positionierungen der Isländer. Birgit und Peter Sawyer sehen in dieser Entwicklung unter anderem eine Reaktion auf die vom Nidaroser Erzbischof initiierte Umformung der isländischen Kirchenstruktur, die durch einige Isländer, wie den Skálholter Bischof Þorlákur, unterstützt wurde. Jener wollte die kirchliche Macht der isländischen Goden reduzieren, indem er ihnen die Priesterweihe untersagte. Die Goden hatten wiederum das Bedürfnis, dazu Stellung zu nehmen.⁴⁸¹ Gleichzeitig müssen die literarischen Ambitionen aber auch vor dem Hintergrund des norwegischen Bürgerkrieges im 12. und 13. Jahrhundert betrachtet werden, der eine entscheidende Rolle für verschiedene Positionierungen der Isländer spielte und die Produktion historiographischer Texte angestoßen haben könnte:

The production of so many accounts of the same period and the same people [...] in a span of not more than forty years was obviously a response to the Norwegian civil war, which began with the death of Sigurd the Crusader in 1130. [...] This development released the torrent of Icelandic historiography. The conflict directly affected Iceland, for many leading Icelanders were themselves involved and took sides, which naturally affected relations among them at home.⁴⁸²

Es fällt schnell auf, dass sich die ÓIO im Gegensatz zu anderen Texten, insbesondere der Íb., durch eine besonders pro-norwegische Haltung auszeichnet, womit eine Perspektive eingenommen wird, die man zuvor (wenn überhaupt in solcher Form) nur bei Sæmundr antreffen konnte. In ihrem Prolog schildert der Verfasser folgende Intention seines Textes:

At sonnu mun þat hér saman koma: lofum konunginn er oss veitti farsæliga hluti, en þökkum Guði, er hann gaf oss slíkan foringja, ok samir oss þat at vegsama konung várn með mannligum lofum er Guð hefr upp með himneskum lofum. (Prolog, S-Version, S. 126)⁴⁸³

Wahrlich soll [wird] das hier zusammenkommen: preisen wir den König, der uns ein glückliches Schicksal gewährte, und danken wir Gott, weil er uns eben jenen Anführer schickte. Und es ist für uns passend, unseren König mit menschlichem Lob zu ehren, den Gott mit himmlischem Lob erhob.

⁴⁸¹ Vgl. Sawyer/ Sawyer 1993, S. 219.

⁴⁸² Ebd., S. 220.

⁴⁸³ Der Text der A-Version beginnt wegen fehlender erster Seiten erst im vierten Kapitel, schildert jedoch ganz ähnlich wie der Prolog der S-Version im Kapitel 54 die Rolle der beiden Olaf-Könige: *Svá er at virða sem Óláfr konungr hinn fyrri efnæði ok setti grundvöllin kristninnar með sínu starfi, en hinn síðari Óláfr reisti veggi* (Kap. 54, S. 272; «So ist hervorzuheben, wie der frühere König Olaf mit seinen Bemühungen das Christentum vorbereitete und die Grundlage dafür schuf, während der darauffolgende Olaf die Wälle errichtete.»). Insgesamt ist eine Datierung der beiden Hauptmanuskripte schwierig, auch ihr Verhältnis zueinander kann kaum näher beleuchtet werden. Die Forschung geht allerdings davon aus, dass die S-Version eine verkürzte Version einer Übersetzung, die A-Version hingegen eine mit Ergänzungen aus anderen Texten angereicherte Version darstellt. Vieles spricht dafür, dass die A-Version älter ist und der Schreiber der S-Version seine Kürzungen im Hinblick auf die A-Version vornahm (vgl. Sverrir Tómasson 1988, S. 276 f.).

Bereits die Skandinavistin Julia Zernack stellte heraus, wie in der ÓIO die Geschichte Islands an die Schicksale und Regierungshandlungen der norwegischen Könige angeknüpft wird.⁴⁸⁴ Olaf Tryggvason wird mithilfe einer typologischen Geschichtsdeutung als Vorläufer von Olaf dem Heiligen dargestellt, durch den die Christianisierung, besonders in Island, erst vollständig durchgeführt wurde. Die Saga bezeichnet ihn deshalb als *postoli Nordmanna* («Apostel der Nordleute»), was eine grundsätzlich heilsgeschichtliche Geschichtsauffassung nahelegt. Schon im Prolog wird das Vorbild dafür erläutert:

Ok á enu fimmta ári hans ríkis helt Óláfr konungr nafna sínum undir skírni ok tók hann af þeim helga brunni, í þá líking sem Jóan baptisti gerði við Dróttin. Ok svá sem hann var hans fyrirrennari, svá var ok Óláfr konungr Tryggvason fyrirrennari ens helga Óláfs konungs [...]. (Prolog, S. 125)

Und im fünften Jahr seiner Regentschaft wurde König Olaf der Taufpate seines Namensvetters [hier eine Doppelung dieser Bemerkung, vermutlich durch eine lateinische Übersetzung⁴⁸⁵] in der gleichen Form, wie der Baptist Jóan es mit Christus machte. Und so wie er dessen Vorläufer war, so war auch König Olaf Tryggvason der Vorläufer König Olaf des Heiligen [...].

Weiter werden vom Verfasser Kriterien für seinen kritischen Umgang mit Erinnerungen angeführt, derer dieser Text unterliegt. In dieser Festlegung von Rahmenbedingungen kann man die Anfänge des *hypoleptischen Diskurses* sehen, dessen Ziel es ist, die «Wahrheit», also die <Sache>, zu rekonstruieren:

Ok bætra er slíkt með gamni at heyra en stjúpmeðra sǫgur er hjarðarsveinar segja, er engi veit hvárt satt er, er jafnan láta konunginn minnstan í sínum frásǫgnum. Bið ek góða <menn> eigi fyrirlíta þessa frásǫgn ok gruni eigi framar eða ifi sǫgnina en hófi gegni, því at vitrir menn hafa oss frá sagt nokkora hluti hans stórvirkja ok fátt frá því sem verit hefir hans afreksverka. Ok opt kann þat at at berask at fals er blandit sǫnnu, ok megu vér því eigi mikinn af taka, en ætlum þó at eigi muni rjúfask þessir, en kunna þökk þeim er um má bæta. En ef menn verða til at lasta, en eigi um at bæta, ok kunni öngar sǫnnunnar á sitt mál at fœra at annat sé réttara, þá þykkir oss lítils verð þeira tillög ok ómerkilig, því at vitrum mönnum þykkir hver saga heimsliga snýtt, ef hann kallar þat lygi er sagt er, en hann má öngar sǫnnur á finna. (Prolog, S. 126)

Und es ist besser eine solche [Geschichte] mit Vergnügen zu hören als Ammenmärchen, die Hirtenjungen erzählen, von denen niemand weiß, ob sie wahr sind, da sie den König in ihren Berichten fortwährend als unbedeutend darstellen. Ich bitte euch gute <Leute> diese Erzählung nicht geringzuschätzen und misstraut oder zweifelt an der Geschichte nicht mehr als angemessen ist, da weise Leute uns von einigen seiner großen Taten erzählt haben, aber insgesamt nur wenig davon, was seine Heldentaten insgesamt gewesen sind. Häufig kann es geschehen, dass Falsches mit Wahrheit vermischt wird, und wir dürfen es deshalb nicht lebhaft beteuern. Dennoch wollen wir diese Berichte nicht als unwahr herausstellen, aber denjenigen dankbar dafür sein, die sie zu verbessern vermögen. Und falls jemand darüber tadeln sollte, es aber nicht besser

⁴⁸⁴ Vgl. Zernack 1998, bes. S. 84-90.

⁴⁸⁵ Vgl. ebd., S. 86.

macht und keine Wahrheit in seiner Sprache hervorzubringen vermag, in der etwas anderes richtiger ist, dann scheinen uns diese Beiträge wenig wert und unverbürgt, denn weisen Männern erscheint jede Geschichte töricht verspottet, wenn er das, was berichtet wird, eine Lüge nennt, er aber keine Wahrheit zu finden vermag.

Auf jene Kriterien trifft man in so gut wie jedem Prolog der späteren historiographischen Texte, vor allem in dem der Hkr. Sie bilden die Kriterien der Wahrheitssuche (der Darstellung der <Sache>), die gemäß Assmann den neuen Bezugsrahmen des intertextuellen Anschlusses in der Schrift bilden. Im Vergleich wiederum mit Aris Prolog wird hier die Wahrheitssuche deutlich stärker problematisiert. Auch die weisen Männer, die als Tradenten angeführt werden, werden in Abgrenzung zu «Hirtenjungen» und deren «Ammenmärchen» qualifiziert und zur Authentifikation von Berichten bevorzugt. Deutlich wird vor allem, dass der Verfasser seine Aufgabe, die Wahrheitssuche, als mühsam empfindet und daher als außerordentlich schätzbare Arbeit ansieht. Den Grund für diese Mühe offenbart er in der Unterscheidung von Falschem und Wahrem, woraus sich die Kriterien zur Kritik ableiten und weshalb extrem häufig zwischen verschiedenen Darstellungen abgewogen wird. Dabei kommt der Verfasser trotz seiner Abwägungen nicht zu einer abschließenden Bewertung des Wahrheitsgehalts, sondern versucht vielmehr den Bericht, der am meisten verbürgt ist oder am wahrscheinlichsten scheint, in den Vordergrund zu stellen. Hinter dieser Klassifizierung zeigt sich die grundsätzliche Vielzahl unterschiedlicher Erinnerungen, die das <Problem> des *hypoleptischen Diskurses* darstellen. Ein Verfasser muss ihrer habhaft werden und für sie einen Umgang finden.

Fragt man nun nach dem konkreten Umgang mit den Vorrednern und dem <Problem>, lässt sich dieser am ehesten über die Art der Quellenkritik erschließen. Es finden sich wie bei Ari neben personalen Quellenverweisen auch nonpersonale, so gleich zwei Mal zu Beginn: *þá er þat sagt, at* (Kap 1., S. 127 & S. 128; «da wird davon berichtet, dass») sowie viele weitere in den späteren Kapiteln.⁴⁸⁶ Da bei die-

⁴⁸⁶ A-Version, Kap. 5, S. 139: *þá segja menn at*; A-Version, Kap. 6, S. 144: *Svá er sagt at*; S-Version, Kap. 8, S. 153: *þá er svá sagt at*; S/ A-Version, Kap. 14, S. 166: *þess er (ok) getit at*; A-Version, Kap. 15, S. 177: *þat er sagt*; A-Version, Kap. 19, S. 185: *Svá er ok sagt at*; A-Version, Kap. 20, S. 191: *Ok svá er sagt at*; A-Version, Kap. 20, S. 193: *þá er þó frá honum sagt at / Þat er ok frá honum sagt at*; A-Version, Kap. 22, S. 203: *Svá er sagt*; A-Version, Kap. 24, S. 206: *Svá er sagt at*; S-Version Kap. 21/ A-Version, Kap. 26, S. 210: *(Ok) þat er sagt at*; S-Version, Kap. 25/ A-Version, Kap. 30, S. 218: *Þat segja menn at*; A-Version, Kap. 34, S. 225: *En svá segja menn at [...] Þat segja menn at*; A-Version, Kap. 39, S. 235: *Svá er sagt at*; A-Version, Kap. 42, S. 241/3: *Þess er getit [...] ok er svá sagt at*; A-Version, Kap. 44, S. 249: *þá er sagt at*; S-Version, Kap. 28/ A-Version, Kap. 47, S. 254-5: *Ok þat segja menn at / En þat segja menn [...] Svá er sagt at*; A-Version, Kap. 48, S. 259: *Þat er sagt at [...] En svá segja menn at*; S-Version, Kap. 41, S. 265: *Þat er sagt frá Óláfi konungi [...] Þat er sagt at*; A-Version, Kap. 51, S. 266: *Ok svá er sagt at*; A-Version, Kap. 52, S. 267: *Ok svá segja menn at*; A-Version, Kap. 54, S. 270: *Svá er sagt at [...] En þat er sagt at*; S-Version, Kap. 45/ A-Version, Kap. 55, S. 276: *sem ǫll dæmi finnask til er frá Óláfi er sagt ok hans kǫppum / sem dæmi finnask til þar er sagt er frá Óláfi konungi ok hans mǫnnum*; S-Version, Kap. 51/ A-Version, Kap. 62, S. 290: *(Ok) þat er sagt (eitt sinn) at*; S-Version, Kap. 54, S. 294/ A-Version, Kap. 64, S. 295: *Ok á enu fimmta ári ríkis Óláfs konungs er sagt frá / Ok eitt sinn er sagt frá*; A-Version, Kap. 63, S. 294: *Svá er sagt at*; S-Version, Kap. 55, S. 299 f.: *Þat er sagt meðan Óláfr [...] var konungr [...] Ok þat er sagt á pálmssunndeggi*; A-Version, Kap. 67, S. 305: *Svá er sagt um sonu Hákonar jarls*; A-Version, Kap. 68,

sem Text die erzählte Zeit nicht an die Gegenwart des Verfassers heranreicht, muss ein Großteil der Erinnerungen aus dem kulturellen Gedächtnis stammen – die beschriebenen Ereignisse liegen um 1200 etwa 100-150 Jahre zurück. Daher lösen die personalen Quellenberufungen die nonpersonalen nicht wie bei Ari ab. Generell lassen sich allerdings zwei verschiedene Arten nonpersonaler Quellenberufungen unterscheiden, obwohl sie alle gleichermaßen den Anspruch erheben, auf kollektive Erinnerungen zu verweisen: auf der einen Seite gibt es solche, die eine völlige Neutralität vermitteln, wie es bei *þat er sagt* der Fall ist. Auf der anderen Seite gibt es aber auch solche, die eine Qualifizierung seitens des Verfassers implizieren, so heißt es beispielsweise: *Ok svá er sagt með sonnu, at* (S-Version, Kap. 65, S. 341; «Und so wird wahrheitsgemäß berichtet, dass»), als der Verfasser der S-Version eine Bemerkung zu König Olaf in der Schlacht macht. Eine solche Qualifizierung findet man bei Ari nur im Ansatz an einer Stelle (nämlich direkt zu Beginn in Bezug auf die Landnahme), da es heißt: *es sannliga es sagt* (Kap. 1, S. 5; «wie es wahr berichtet wird»). Offenbar bewog etwas Ari dazu, die Authentifizierung seiner mündlichen Quelle selbst zu vollziehen, um gleich am Anfang seines Textes wahre Berichte als Grundlage anzuführen. Wahrscheinlich ist, dass unterschiedliche Erinnerungen vom Beginn der Besiedlung zu Aris Zeit kursierten, wodurch er dazu gebracht wurde, die von ihm ausgewählte Version zu untermauern, um sie als die wahre Version darstellen zu können. Das bedeutet im Umkehrschluss, dass dem Landnahmebericht über Ingólfr zu Aris Lebzeiten keine tatsächliche kollektive Erinnerung zugrunde lag.

Solche Qualifizierungen kommen in der ÓÍO in vielfach erweiterter Form vor, wodurch der kritisierende Umgang mit den Erinnerungen überhaupt zum *hypoleptischen Diskurs* entwickelt werden kann. Eine erkennt man in der folgenden Formulierung, die zwar augenscheinliche Neutralität vorgibt, jedoch einer gewissen Wertung seitens der Verfasser unterliegt: *þat kalla menn at* (S-Version, Kap. 20/ A-Version, Kap. 25, S. 209; «das sagen/ äußern/ behaupten die Leute, dass»). Das Verb *kalla* wird sonst nie in der nonpersonalen Quellenberufung benutzt, normalerweise findet man dort nur die Verben *segja* «berichten/ sagen/ erzählen», *geta* «erzählen/ berichten» oder *mæla* «sagen/ vorbringen». Der Grund dafür liegt wohl darin, dass diese Verben im Gegensatz zu *kalla* keine wertende, sondern einzig beschreibende Bedeutung haben. Insofern verwundert es auch nicht, dass eben jene genannte Quellenberufung in einer Quellediskussion bzw. einer Qualifizierung von verschiedenen Erinnerungen platziert wird, so folgt kurz darauf die einschränkende Bemerkung *ok þat má vera at/ en vera kann þat at* («und es könnte/ kann sein, dass»). Diese neutral wirkenden Quellenberufungen beziehen sich zwar auf eine

S. 310 & 312: *Svá er sagt þá er [...]* *Svá er sagt at*; S-Version, Kap. 62, S. 326: *Svá er sagt at*; A-Version, Kap. 72, S. 328: *En svá er sagt*; S-Version, Kap. 65/ A-Version, Kap. 75, S. 336 & 341: *Ok þat er mælt at / Ok svá segja menn at [...]* *Ok svá er sagt með sonnu, at / Ok svá er sagt at*; S-Version, Kap. 66/ A-Version, Kap. 76, S. 347: *Þat segja menn at*; A-Version, Kap. 78, S. 354: *Ok þat er frá sagt at*; S-Version, Kap. 69/ A-Version, Kap. 80, S. 357: *Ok þat segja menn at [...]* *Ok menn segja at [...]* *at sagn vitra manna [...]* *at menn segja at / Þat er ok sagt at*. A-Version, Kap. 82, S. 361: *Þat er ok sagt at*.

mündliche Erinnerung, werden jedoch gleichermaßen zum Zweck der Distanzierung funktionalisiert. Sie dienen nicht länger der Authentifizierung des Berichts, sondern der Distanzierung bzw. Qualifizierung. So kommen die Verfasser beider Redaktionen zu dem Schluss: *En hvárrtveggi vitni sýnask oss merkilig, ok hafi hverr slíkt af því sem sýnisk* («Und beide Zeugen kommen uns bedeutsam vor und es nehme ein jeder davon, was ihm passend erscheint») bzw. *En hvárratveggja vitni sýnask mér athuga verð, ok skynja þat hvat af þykkir fellt at hafa þvílíkum frásögnum* («Und beider Zeugnis scheint mir beachtenswert und es ist zu prüfen [oder: zu verstehen/erkennen], was von Berichten dieser Art brauchbar ist»).⁴⁸⁷ Damit wird klar, dass die wiederkehrende Formel *þat segja menn*, formal inspiriert durch *þat er sagt* keine unzweifelhafte kollektive Erinnerung authentifiziert, sondern eine gewisse Vorsicht gegenüber dem Wahrheitsgehalt impliziert, auch wenn damit auf eine mündliche Erinnerung verwiesen wird. Die Differenzierung der nonpersonalen Quellenberufungen lässt sich damit auf ein weiteres Merkmal erweitern: nicht nur die Verbwahl markiert einen Unterschied, sondern auch die Diathese. Zwischen *þat er sagt* «es wird berichtet» und *þat segja menn* «das berichten Männer» erfolgt ein Wechsel der Bedeutungsbeziehung; nicht mehr das Gesagte, sondern der Erinnerungsträger wird als Subjekt des Satzes in den Vordergrund gestellt. Die Quellenberufungen, die passiv formuliert werden, verbürgen in Form ihrer kollektiven Relevanz eine hohe Authentifizierung und benötigen darüber hinaus keine Verifikation. Das erklärt auch, weshalb in jenen Berichten, die durch eine passive Quellenberufung (d.h. eine kollektive Quelle) gestützt werden, niemals eine Qualifizierung der Quelle vorgenommen wird.⁴⁸⁸ Dort hingegen, wo der Erinnerungsträger in den Vordergrund gestellt

⁴⁸⁷ Die unterschiedlichen Formulierungen «uns» vs. «mir» sind zudem eines von vielen Beispielen dafür, dass der Verfasser der A-Version bedeutend kritischer ist und deutlich mehr aus dem Text hervortritt als der Verfasser der S-Version. An einigen Stellen kommen in der A-Version ausführlichere Erklärungen oder Abwägungen vor, während der Verfasser der S-Version von vornherein nur eine Variante darstellt oder keine Beurteilung vornimmt. Diese Unterschiede deuten auf die Flexibilität des Verfassers hin, aufgrund derer er selbst das Maß seiner Kritik bestimmen kann.

⁴⁸⁸ Die einzige Möglichkeit einer kollektiven Erinnerung beizukommen, zu der keinerlei Konkurrenzdarstellungen existieren, wenn sie nicht in das Konzept des Verfassers passt, ist eine neue Einordnung. Das geschieht auf folgende Weise: *Ok þótt margir hlutir sé hardir frá Hákonni sagðir, þá stóð þó hans ríki lengi með vild ok blóma; [...]. / En þó at vér segim þvílíka hluti frá Hákon jarli, er svá þungligir ok hardir megu þykkja, þá er þó þat frá honum sagt at lengi stóð hans ríki með vinsæld í fyrstinni, en svá sem á leið hans ævi, þá gerðisk hann því hardari ok þyngra undir at búa. Þat er ok frá honum sagt [...]* (S-Version, Kap. 18/ A-Version, Kap. 20, S. 193; «Und obwohl viele schlimme Dinge von Hákon erzählt werden, bestand sein Reich dennoch lange Zeit mit seinem Willen und in vollem Glanz; [...]. / Und obwohl wir solche Dinge von Jarl Hákon erzählen, die so hart und schlimm erscheinen mögen, wird trotzdem von ihm erzählt, dass sein Reich anfangs lange mit Beliebtheit bestand. Mit seiner Lebenszeit, die verstrich, fiel es ihm mühsamer und schwerer sich zu unterwerfen. Es wird auch von ihm berichtet [...].» Vgl. weiterhin Kap. 38/ 48, S. 259). An diesem Beispiel wird deutlich, dass kollektive Erinnerungen nicht einfach übergangen werden konnten, selbst, wenn sie nicht in das Textkonzept passten. Hierfür kann man auch den Christianisierungsbericht der A-Version anführen, den er fast wörtlich übernahm. An der Stelle, an der in Aris Bericht die nonpersonale Quellenberufung angeführt wird, um die Erinnerung an Gizurrs und Hjaltis Rede auf dem Allthing zu authentifizieren, formuliert der Verfasser der A-Version so: *Ok þótti öllum mikils um vert hversu vel þeir tölðu* (A-Version, Kap. 43, S. 247; «Und es schien allen

wird, liegt auch eine andere Funktion der Quellenberufung vor. Entweder nutzt der Verfasser sie als Distanzierung zum Berichteten oder es bedarf seinerseits einer näheren Beleuchtung der Quelle, so z.B. *Ok eru þeir menn er þat segja at [...] Ok ef þetta er satt, þá er þat vitat at;* (A-Version, Kap. 41, S. 240; «Und es gibt Leute, die davon berichten, dass [...] Und wenn das wahr ist, dann bedeutet das, dass»). So können dann überhaupt solche Quellenverweise wie *svá segja vitrir menn ok fróðir at* (A-Version, Kap. 9, S. 153; «so berichten weise und gelehrte Männer, dass») entstehen, die vom Verfasser zusätzlich authentifiziert werden (müssen).⁴⁸⁹ In Bezug auf

bedeutsam, wie gut sie sprachen.»). Der Verfasser erwähnt hier in keinster Weise, dass Ari andere Quellen für diesen Bericht hatte, nämlich mündliche kollektive Erinnerungen, sondern verweist lediglich auf die kollektive Relevanz dieses Ereignisses. Man könnte noch daraus schließen, dass wegen der großen Bedeutsamkeit auch Erzählungen entstanden sein mögen, aber die Referenz zur kollektiven Quelle nicht mehr vorhanden ist. Hieran kann man sehen, dass der Umgang mit Verweisen auf das kulturelle Gedächtnis im Gegensatz zu personalen Quellenangaben keineswegs festgelegt war, sie aber wegen ihrer Relevanz auch nicht ignoriert werden konnten.

⁴⁸⁹ S-Version, Kap. 1, S. 128: *ok þat hafa menn fyr satt, en engi veit hvárt hon var sonn at því;* S-Version, Kap. 4/ A-Version, Kap. 5, S. 139: *ok var þat orð á af alþýðu at / En þat bar til at sumra manna sögn at hon var stórráð [...] En sumir segja at hon vildi fyrir því eigi með honum vera;* A-Version, Kap. 9, S. 153: *svá segja vitrir menn ok fróðir at [...] Ok þat segja menn;* A-Version, Kap. 11, S. 159: *þat hafa menn fyrir satt at;* S-Version, Kap. 15/ A-Version, Kap. 16, S. 177: *ok er þat almæli at / ok er þat allra manna mál at;* S-Version, Kap. 18/ A-Version, Kap. 20, S. 193: *Ok þótt margir hlutir sé hardir frá Hákonni sagðir / þá er þó frá honum sagt at;* S-Version, Kap. 20, S. 207-9/ A-Version, Kap. 25, S. 207 f.: *ok margir sanna þat at [...] Ok eru þeir sumir ríkir menn ok fróðir, er þat segja, at [...] ok þat má nú heyra hvernug þeir telja [...] Þat kalla menn at [...] Ok þat má vera at [...] En hvárrtveggi vitni sýnask oss merkilig, ok hafi hvern slikt af því sem sýnisk. / Ok eru þeir fleiri er þat sanna, at [...] En þó eru þeir sumir menn fróðir, er svá vilja segja ok því trúa, at [...] Ok þat skal nú sanna hversu þeir telja [...] Þat segja þeir [...] En þessir menn samþykkja þetta með þessum hætti [...] er hvárrtveggja sögn er trúlig [...] En þat þykkir þá mjök saman bera ok þessi frásögn [...] Þat kalla menn at [...] En vera kann þat at [...] En hvárratveggja vitni sýnask mér athuga verð, ok skynja þat hvat af þykkir fellt at hafa þvílíkum frásögnum;* S-Version, Kap. 24/ A-Version, Kap. 30, S. 218: *þat segja menn;* A-Version, Kap. 30, S. 219: *Pro sustentatione rationem assumunt;* A-Version, Kap. 41, S. 240: *Ok eru þeir menn er þat segja at [...] Ok ef þetta er satt, þá er þat vitat at;* S-Version, Kap. 38/ A-Version, Kap. 48, S. 259: *Ok þótt slíkt sé sagt af tálum ok svikum óvinnar ok blandat þessum hlutum við frásögn Óláfs konungs, kunnum vér eigi at greina með skýru. En allir vitu hvé mörð undr ok sjónhverfingar fjándinn hefir gert við sína menn, en trúum því af sliku sem oss sýnisk til þess fallit. / En þó at þvílíkir hlutir sé sagðir frá slíkum skrímslum ok undrum sem nú var sagt, þá má slíkt víst ótrúligt þykkja. En allir menn vita þat at fjándinn er jafnan gagnstaðligr almáttkum Guði ok þeir hinir aumu menn er Guði hafna. En fjándinn svíkr með allskonar vélum ok svíkræðum ok vegr upp sinn óhreinan anda með hinum verstum hlutum þeim í móti er Guði þjóna ok blindar sjónir þeira ok öll vit líkamans, þá blekkir hann ok tælir með mörögum hlutum. En þessa hluti er vér segjum frá slíkum hlutum ok dæmisögum, þá dæmum vér þat eigi sannleik at svá hafi verit, heldr hyggjum vér at svá hafi sýnzkt, því at fjándinn er fullr upp flærðar ok illsku.;* A-Version, Kap. 51&52, S. 266 f.: *Þat sýnisk mǫnnum minningar vert ok frásagnar, at [...] Þat hæfir ok at segja, er mikils er vert, at;* A-Version, Kap. 54, S. 273: *svá at eigi má þat gloggt vita jarðligir menn hvers heilagleiks hann er [...] Ok því er þat öllum oss nauðsynligt at lofa nafn Dróttins Jesú Krists fyrir þenna mann, er hann gaf svá mikinn mátt ok atgervi, á þá leið sem vér lofum Guð af hinum helga Óláfi konungi.;* S-Version, Kap. 46/ A-Version, Kap. 56, S. 277: *Ok þat hafa menn mælti at / Ok þat hafa þeir menn mælt, er gloggt hafa vitat, at;* A-Version, Kap. 65, S. 299: *þat viljum vér ok rita, at;* A-Version, Kap. 80, S. 323: *nefna sumir [...] en sumir [...] Sumir segja [...] Ok þat vilja flestir segja at;* S-Version, Kap. 62, S. 327: *ok þótt svá væri kallat at [...], þá var þó / En þó er svá væri kallat at [...], þá var þó [...], því at;* A-Version, Kap. 82, S. 329: *þó at hinna sé meir við getit;* S-Version, Kap. 63/ A-

Aris Íb. zeigt sich somit, dass drei von insgesamt 5 nonpersonalen Verweisen – lässt man jene in Bezug auf chronologische Berechnungen aus – kollektive Quellenverweise darstellen.⁴⁹⁰ Die beiden anderen enthalten eine Qualifizierung der Quelle durch Ari: *es sannliga es sagt* (s.o.) sowie *svá hafa ok spakir menn sagt, at* «das haben weise Leute auch gesagt, dass». Hierin lässt sich eindeutig der Ansatz jener Quellenqualifizierung sehen, die in der ÓÍO ihren Höhepunkt zu erreichen scheint.

Mit der sich hier entwickelnden kritischen Auseinandersetzung mit Erinnerungen erreicht auch die Autorschaft eine andere Ebene: die Verfasser der ÓÍO-Übersetzungen stellen sich an zahlreichen Stellen über das Geschehen, um zum Beispiel die Struktur ihres Berichtes zu erläutern oder als Repräsentanten ihrer Zeit für ihr Publikum die Erinnerungen zu bewerten.⁴⁹¹ An einigen Stellen wird klar, dass auch der Verfasser der lateinischen ÓÍO diese Form der Autorschaft ausübte.⁴⁹²

Version, Kap. 83, S. 330 f.: *ok eru þessir nefndir at á Orminum muni verit hafa: [...] ok margir aðrir er ágætir váru, þótt vér vitim eigi nofn þeira / En þessir menn eru nefndir at á hafi verit Orminum í hinni síðustu atlogu: [...] ok margir aðrir, þó at vér kunnim eigi nefna þá; A-Version, Kap. 84, S. 332: svá at þat er sumra manna sagn at; S-Version, Kap. 65/ A-Version, Kap. 85, S. 346: ok segja sumir hann braut hafa komizk, en sumir hyggja hann þar fallit hafa [...] Ok þó enn mest fyrir sakar tíðendanna er þvílíkr höfðingi fell er þá var frægstr maðr á Norðrlöndum. Ok svá gerðu menn sér mikit um alla umræðu við Óláf konung ok ástúð, at mestr hluti manna vildi eigi heyra at hann mundi þar fallit hafa. / Þat vilja sumir menn segja at [...]. En sumir vilja segja at [...] En þó mest fyrir sakir höfðingjans þess er átti, er var Óláfr konungr, er frægstr maðr var á danska tungu. Ok svá gerðu menn sér mikit um umræðu um Óláf konung, at menn vildu eigi heyra at hann myndi fallit hafa, svá sem Halldórr vísar á í sínum flokki.; S-Version, Kap. 66/ A-Version, Kap. 86, S. 348: ok var þar margra manna sagn at [...] ok hefir sú frásagn lengi síðan fram verit höfð, sem heyra má í þeira manna orðum er þat sanna. En þetta er sagn Hallfróðar, er svá mikit unni konungi at menn segja at hann sýkðisk fyrir ástar sakar við hann ok helt eigi heilsu sinni eptir er hann spurði fráfall konungs / ok er þat margra manna sagn at [...], ok hefir sjá frásagn víða farit síðan, sem heyra má í þeira manna kvæðum er þetta hafa sannat. Svá segir Hallfróðr [...] Hér segir svá, at þegar var tvennt frá sagt þeim fundi, hvárt hann myndi fallit hafa eða braut komizk. Ok mǫrg önnur dæmi eru til þess.; S-Version, Kap. 69/ A-Version, Kap. 90, S. 356 f: Ok þat vil ek segja enn, er sumum mönnum þykkir ótrúligt, at [...] / Nú munum vér rita þann hlut er sumum mönnum þykkir nokkvot ifanligr, at [...] En margir eru þeir menn er þetta gruna ok tortryggva þessa hluti, ok margir ifa enn um, en þó ætla ek at vísu at þetta myni satt vera, at hann myni lifat hafa eptir bardagann ok fært sik Guði í fórn af áblásning heilags anda, ok var hann í munklífi í Girklandi eða Sýrlandi, ok bætt svá sína misgerninga með iðran, er hann hafi gert á æskualdri.; A-Version, Kap. 82, S. 360: er sumir menn kalla helgan vera; A-Version, Kap. 83, S. 361: Þá heyrði hann margra menn segja með sannendum at.*

⁴⁹⁰ Kap. 1, S. 5-6: *es sanniliga es sagt, En svá es sagt; Kap. 2, S. 7: En svá es sagt; Kap. 3, S. 9: Svá hafa ok spakir menn sagt, (at tolu spakra manna, Þat vas ok þá es enir spökustu menn á landi hér höfðu talit); Kap. 7, S. 16: En svá es sagt; (S. 18: at alþýðu tali; Kap. 10, S. 26: at því, es talit es sowie Kap. 10, S. 26: at almannatali).*

⁴⁹¹ Ok þat vilja *ek* segja enn (S-Version, Kap. 64, S. 356; «Und das will *ich* zudem berichten») bzw. Nú munum *vér* rita þann hlut er (A-Version, Kap. 80, S. 356; «Nun werden *wir* jenen Teil aufschreiben, der») oder um abzuwägen und zu bewerten: Ok er lítt Sigvalda við getit orrostuna (S & A-Version, Kap. 61/ 70, S. 324 f.; «Und wenig wurde von Sigvaldr über den Kampf berichtet») bzw. [...]; þó verðr Eiríks mest við getit, en þó sagði Skúli Þorsteinsson svá, at Sveinn væri við orrostuna [...] (S-Version, Kap. 57, S. 305; «obwohl am meisten über Eiríkr [d.h. im Gegensatz zu Sveinn] berichtet wird, erzählte Skúli Þorsteinsson dennoch davon, dass Sveinn bei dem Kampf dabei gewesen wäre [...])» oder ganz deutlich auch: Ok þat hafa þeir menn mælt, er *glögg* hafa vitat [...]

Die nonpersonalen Quellenberufungen in der ÓIO lassen sich im Gegensatz zur Verwendung in Aris Bericht nochmals hinsichtlich verschiedener Funktionen unterscheiden: Es gibt solche, die innerhalb von Berichten völlig unmotiviert auftreten und aufgrund ihrer offenbar dem Bericht inhärenten Funktion tatsächlich einzig auf die mündliche Erinnerung verweisen sollen wie z.B. *Ok við trú tók Hallfrøðr ok hans skipsogn, ok er svá sagt at hann gerði konung kost, at sjálfr hann skyldi halda honum undir skírn* (A-Version, Kap. 42, S. 243; «Und Hallfrøðr nahm den Glauben an genau wie seine Schiffsmannschaft und es wird davon berichtet, dass er dem König die Entscheidung überließ, ob er ihn selbst taufen wollte.»). Es gibt allerdings auch solche, die motiviert sind und eine Distanz des Verfassers zum Bericht oder eine Erzählstruktur kennzeichnen sollen. Jene kommen an Kapitelanfängen oder neuen Inhaltsabschnitten vor, so beispielsweise *[Ok] þat er sagt at í fyrstu er Haraldr enn hárfagri tók ríkit [...]* (S-Version, Kap. 21/ A-Version, Kap. 26, S. 210; «[Und] es wird berichtet, dass zu Beginn, als Harald Schönhaar das Reich übernahm, [...].») oder auch *þat er ok sagt at* (A-Version, Kap. 83, S. 361; «es wird auch berichtet, dass»). Diese motivierten Quellenberufungen lassen sich in ihrer Funktion formal mit den vielfach auftretenden strukturierenden Erzählmitteln wie *þar er til at taka / Nú er þar til at taka* (S-Version, Kap. 18, S. 181/ A-Version, Kap. 14, S. 184; «Dort ist [nun] [mit der Erzählung] einzusetzen/ die Erzählung aufzunehmen») oder *Nú er at segja frá* (S-Version, Kap. 4, S. 132/ A-Version, Kap. 79, S. 355; «Nun ist davon zu erzählen») vergleichen und werden somit funktionalisiert, ohne länger einzig auf einen kollektiven Charakter einer Erinnerung abzielen. Eine Stelle zeigt diesen Unterschied sehr gut: *þat er sagt frá Óláfi konungi, er hann var þar staddr sem Brimangr heitir ey ein; þar er fjall þat er menn kalla Smalsarhorn, ágætliga hátt. Þat er sagt at Óláfr konungr hafi þar hengt upp skjöld sinn til sýnis ok ágætis, ok er þat fjall nær framlútt* (S-Version, Kap. 41, S. 266; «Es wird von König Olaf berichtet, als er an der Stelle einer Insel stand, die Brimangr heißt; dort gibt es einen Berg, den die Leute Smalsarhorn nennen, von einzigartiger Größe. Es wird erzählt, dass König Olaf dort seinen Schild zu Schau- und Ruhmeszwecken aufhing, und dieser Berg ist geradezu vorgeneigt.»). Die erste Quellenberufung hat keinerlei referentiellen Charakter, sie scheint sich mit der zweiten zu überschneiden, da es ja um eine Erinnerung in Bezug auf König Olaf geht und nicht in Bezug auf die Insel oder den Berg. Daher wird die

(A-Version, Kap. 56, S. 277; «Und das haben jene Leute berichtet, die es genau gewusst haben [...].) »

⁴⁹² So zitiert der Verfasser der S-Version Oddr wie folgt: „*Trúi ek þessu*“, segir Oddr munkr, „*at Óláfr konungr hafi braut komizk, [ok] munu þeir trúa er mér eru líkir, þótt ek vita suma ifa þat, gamla menn, ok trúi ek at hann hafi verit í Girklandi ok Jórslalandi ok Sýrlandi ok bætt annmarka með iðran, er hann gerði á æskualdri. Ok þess vil ek biðja hvern sem einn er söguna less,*“ segir Oddr munkr, „*at þess biði at Óláfr konungr hafi himinríki með Guði ok eilifan fagnað fyrir sitt starf.*“ (S-Version, Kap. 69, S. 358; «„Daran glaube ich“, berichtet der Mönch Oddr, „dass König Olaf davongekommen ist, [auch] die mir gleich sind, sollen daran glauben, auch wenn ich einige kenne, alte Männer, die daran zweifeln. Ich glaube außerdem, dass er in Girkland und Jórslaland und Sýrland gewesen ist und seine Fehler mit Reue büßte, die er im Jugendalter beging. Und ich möchte jeden einzelnen, der diese Geschichte liest, darum bitten,“ vermerkt der Mönch Oddr, „dafür zu beten, dass König Olaf das Himmelreich mit Gott und der Ewigkeit durch seine Taten begrüßt hat.“ »).

erste Berufung genutzt, um in den Inhalt dieses neuen Kapitels einzuführen, die zweite Berufung verifiziert hingegen die Erinnerung an Olaf und seine Handlung auf dem Berg. Interessant ist hierzu nun die etwas andere Ausführung der A-Version, wo es heißt:

Þat sýnisk mǫnnum minningar vert ok frásagnir, at í eyju þeiri er Brimangr heitir, þar er hátt fjall ok mjök torsóttligt; þat er kallað Smalsarhorn af Norðmǫnnum. Þar hefir Óláfr konungr gengit upp í fjallit ok fest þar upp skjöld sinn í ofanverðu fjallinu, en fjallit sýnisk mjök yfir gnapa ǫðrum fjöllum ok nálíga skúta yfir fram sjóinn. Ok svá er sagt at [...]. (A-Version, Kap. 51, S. 266)

Es scheint den Leuten Erinnerungen und Geschichten wert, dass auf jener Insel, die Brimangr heißt, ein großer und sehr schwer zugänglicher Berg ist; er wird von den Nordleuten Smalsarhorn genannt. Dort auf den Berg ist König Olaf hinaufgestiegen und befestigte oben auf dem höheren Teil des Berges seinen Schild. Und der Berg schien weit über die anderen Berge empor- und fast über das Meer hinauszuragen. Und es wird davon berichtet, dass [...].

Der Verfasser der A-Version bewertet die Erinnerungen von diesem Ereignis, indem er sie als erinnerungs- und erzählwürdig einstuft, denn sonst wären sie ja nicht erinnert worden – so seine Schlussfolgerung. Er formuliert die Stelle auffallend aus und es wird schnell deutlich, dass hier der Berg als Symbol für König Olaf gebraucht wird, der über alle anderen Herrscher hinausragte. Diese Deutung ist in der S-Version noch nicht zu erkennen, dort geht es vielmehr darum, dass der König sich ein Denkmal setzte, indem er durch seine überragende Kraft einen sehr hohen Berg erklomm. Der Verfasser der A-Version versucht die verschiedenen Quellenangaben einzuordnen und führt die zweite deshalb auch zu Beginn des neuen Sinnabschnitts nach der Erzählung über Olafs Bergerklimmung an. Geht man davon aus, dass die S-Version eine Verkürzung der lateinischen Vorlage unter Berücksichtigung der A-Version vornahm, ließe sich erklären, wieso die erste nicht referentielle Quellenberufung überhaupt vorkommt, nämlich als Verkürzung der Qualifikation des Eingangssatzes «Es scheint den Leuten der Erinnerungen und Geschichten wert», zu einer einführenden Phrase.

Es gibt insgesamt 36 passivische nonpersonale Quellenberufungen, von denen 18 an Kapitelanfängen, 9 an neuen Sinnabschnitten innerhalb der Kapitel und nur 9 unmotiviert auftreten. Diesen neun ist gemein, dass sie an für das Erzählgeschehen völlig unerheblichen Stellen auftreten (wie es auch in Aris Christianisierungsbericht in Bezug auf die Rede Gizurrs und Hjaltis auf dem Gesetzesfelsen thematisiert wurde). Doch ist davon auszugehen, dass diese nun unerheblich erscheinenden Beschreibungen in ihrem ursprünglichen Kontext einstmals eine durchaus entscheidende Bedeutung hatten und deshalb auch erinnert worden sind. Ob der Kontext in allen Fällen den mittelalterlichen Verfassern noch zugänglich oder verständlich war, lässt sich höchstens in dem einen oder anderen Einzelfall entscheiden, doch spricht ihre Erwähnung dafür, dass ihnen noch immer eine gewichtige Funktion zugeschrieben wurde. Auffällig bei diesen neun Quellenberufungen ist, dass die ersten vier innerhalb eines Satzes auftreten, die letzten fünf hingegen immer an einem

Satzanfang stehen. Für die vier Fälle innerhalb eines Satzes scheint ihre unabdingbare Funktion für die Schilderung eindeutig, da sie keine strukturierende Rolle spielen, sondern einen konstituierenden Teil des Berichts darstellen. Bei den letzten fünf ist diese Frage nicht endgültig zu entscheiden, doch legt ihr unmotiviertes Vorkommen nahe, dass sie mindestens als (re-)konstruierter Teil einer kollektiven Erinnerung zu betrachten sind. Somit lassen sich folgende nonpersonale Quellenberufungen entsprechend ihrer kollektiven Funktion unterscheiden:

Passives Verb (immer aus mündlicher kollektiver Erinnerung, teilweise funktionalisiert)

- 1) neutral
 - a) Unmotiviert: innerhalb eines Satzes (4) oder am Satzanfang (5)
 - b) Motiviert: Kapitelanfang (18) oder Sinnabschnittsbeginn in einem Kapitel (9)
- 2) qualifizierend

Aktives Verb (immer qualifizierend, Grad unterschiedlich)

- 1) Neutralen Eindruck erweckend
- 2) Offensichtlich qualifizierend

Aus diesen Kriterien zur Qualifizierung von kollektiven Quellen, die den Verfassern als unterschiedliche Erinnerungen vorlagen und gegeneinander abgewogen werden, leitet sich schließlich auch der Umgang mit personalen Erinnerungen ab.⁴⁹³ Hier

⁴⁹³ A-Version, Kap. 6, S. 144: *ok er þat kallat í bókum þíttons andi er heidnir menn spáðu*; S-Version, Kap. 20, S. 204: *sem í hans sögu getr*; S-Version, Kap. 20/ A-Version, Kap. 25, S. 207 ff.: *Þat segir Ari enn fróði, ok margir sanna þat, at [...] ok þessir menn samþykkjask, Sæmundr enn fróði ok Ari enn fróði Þorgilssonr, at [...] ok þat þykkir saman koma ok þessi frásögn [...] / Þat finnsk í frásögn Ara hins fróða, ok eru þeir fleiri er þat sanna, at [...] En þessir menn samþykkja þetta með þessum hætti: Sæmundr hinn fróði ok Ari hinn fróði, er hvártstveggja sögn er trúlig, at [...] En þat þykkir þá mjök saman bera ok þessi frásögn*; S-Version, Kap. 32/ A-Version, Kap. 38, S. 232: *Ok þessa getr Sæmundr enn fróði, at / Þessa þings getr Sæmundr prestur hinn fróði, er ágætr var at speki, ok mælti svá: „[...]“.* Svá hefir Sæmundr ritat um Ólaf konung í sinni bók; S-Version, Kap. 35, S. 246: *sem segir í Íslendingabók*; A-Version, Kap. 44, S. 248: *Þenna atburð sagði Teitr Ísleifsson*; A-Version, Kap. 49, S. 261: *Ok segir svá Rúphus prestur frá því er konungr leiddi hana á brott*; S-Version, Kap. 42, S. 269/ A-Version, Kap. 54, S. 270: *ok bannaði konungr honum um at ræða meðan hann lifði, ok þat endi hann ok sagði miklu eptir andlát hans Haraldi konungi, sem ek gat / Konungr bannaði honum at segja þenna atburð sé einum manni meðan hann lifði, en hætti honum dauða ef hann brygði af. Ok þat efndi hann, því at hann var hinn mesti vin konungs. Ok mörghum vetrum eptir andlát Óláfs konungs, þá er Þorkell var gamall maðr, þá sagði hann þenna atburð Haraldi konungi, ok virði hann Þorkel hinn sannsöglasta mann.*; S-Version, Kap. 44, S. 272: *Ok þat segir sá er söguna hefir gert, sem*; S-Version, Kap. 58, S. 35: *þó verðr Eiríks mest við getit, en þó sagði Skúli Þorsteinsson svá, at*; S-Version, Kap. 58, S. 308/ A-Version, Kap. 59, S. 310: *Ok þetta hefir gert Oddr munkr á latínu [...] Ok at váru máli þýðisk þetta svá / Þetta er ritat af Sigvalda jarli [...] Þat segir svá*; A-Version, Kap. 68, S. 312: *Svá segir Halldórr hinn ókristni*; S-Version, Kap. 61, S. 320/ A-Version, Kap. 80, S. 321: *sem Hallfróðr sagði [...] Þat sannaði Hallfróðr [...] Ok er lítt Sigvalda við getit orrostuna. Svá segir Skúli Þorsteinsson [...] Hann var þar í þeiri orrostu með Eiríki jarli. / Svá sagði Hallfróðr at [...] Þetta orð váttaf Hallfróðr svá [...] ok er Sigvalda lítt við getit orrostuna. En þó segir Skúli Þorsteins-son > í flokki þeim er hann orti um orrostuna, at hann var*

muss man unterscheiden zwischen einer Person, die Erinnerungen mündlich weiterträgt, oder Verweisen auf schriftliche Texte, die in der Regel durch den Verfasser repräsentiert werden, quasi als ‚sein Wort‘ (typischerweise geschieht das bei der direkten Zitation skaldischer Gedichte, wenn es heißt: *sem Halldór kvað* (S-Version, Kap. 65, S. 336; «wie Halldór dichtete») oder auch *sem Hallfrøðr sagði* (S-Version, Kap. 61, S. 320/ A-Version, Kap. 70, S. 321; «wie Hallfrøðr sagte»). Es wird dabei offensichtlich ein kategorischer Unterschied zwischen verbürgten und unverbürgten Erinnerungen gemacht, wie der einzig überlieferte Epilog der A-Version zeigt:

Þessa sögu sagði mér Ásgrímr ábóti Vestliðason, Bjarni prestr Bergþórsson, Gellir Þorgilsson, Herdís Daðadóttir, Þorgerðr Þorsteinsdóttir, Inguðr Arnórsdóttir. Þessir menn kenndu mér svá sögu Óláfs konungs Tryggvasonar sem nú er sögð. Ek sýnda ok bókina Gizuri Hallssyni, ok rétta ek hana eptir hans ráði, ok höfum vér því haldit síðan. (A-Version, Kap. 82, S. 362)⁴⁹⁴

þar; S-Version, Kap. 63/ A-Version, Kap. 83, S. 329: *sem Hallfrøðr segir / Svá segir Hallfrøðr*; S-Version, Kap. 65/ A-Version, Kap. 85, S. 336 f.: *sem Halldórr kvað [...] sem Hallfrøðr segir [...] Ok svá sagði Sverrir konungr at [...] Ok svá kvað Halldórr / Svá segir Halldórr hinn ókristni, er hann kvað um Eiríki jarl [...] Svá segir Hallfrøðr [...] Ok svá sagði Sverrir konungr at [...] Svá segir Halldórr*; S-Version, Kap. 67/ A-Version, Kap. 87, S. 350 f.: *Hér er sagt frá þeim monnum er fyrr gátum vér, er á skipi váru með Óláfi konungi, hvat þeir sá síðast til hans. En svá sagði Skúli Þorsteinsson, at [...]. En Einarr þambaskelmir kvazk [...]. Kolbjörn sagði ok svá, at [...]. / Ok ef Guð lofar skal ek segja sem ek veit sannast, hvat þeir menn báru frá, er þar váru í bardaganum, hvat þeir sá síðast til Óláfs konungs. Svá sagði Skúli Þorsteinsson, at [...]. Svá segir Einarr þambarskelfir, at [...]. Svá segir Kolbjörn at [...]. Nú svá sem fyrri sögðum vér at óvínir konungs leituðu hans vandliga ok fundu hann eigi, þá sögðu nokkvorir menn af liði jarls at [...].; S-Version, Kap. 69/ A-Version, Kap. 90, S. 357: *Ok þessi er frásögn Ástríðar. [...] „Trúi ek þessu“, segir Oddr munkr, „at Óláfr konungr hafi braut komizk, [ok] munu þeir trúá er mér eru líkir, þótt ek vita suma ifa þat, gamla menn, ok trúi ek at hann hafi verit í Girklandi ok Jórsalalandi ok Sýrlandi ok bætt annmarka með iðran, er hann gerði á æskualdri. Ok þess vil ek biðja hvern sem einn er söguna less,“ segir Oddr munkr, „at þess biði at Óláfr konungr hafi himinríki með Guði ok eilífan fagnað fyrir sitt starf.“ Ok þrýtr söguna Óláfs konungs, er at sonnu má kallask postoli Norðmanna, ok diktaði Oddr munkr at Þingeyrum þessi vers, dýrligr maðr ok mikill Guðs vinr. [...] Ok hann sá Óláf konung at sýn [...] / Þessum orðum er sagt at Ástríðr hafi um rætt. / Hér þrýtr nú sögu Óláfs konungs Tryggvasonar, er at réttu má kallask postoli Norðmanna, ok svá ritaði Oddr munkr, er var at Þingeyrum ok prestr at vígslu til dýrðar almáttkum Guði, en þeim til minnis er síðar eru, þó at eigi <se> gert með málsnilld.; S-Version, Kap. 70/ A-Version, Kap. 81, S. 359: *Ok á <ein>hverju ári, páskadag, [sagði hann] sögu hans sínum monnum ok lét þat fylgja at hann hafði fyrir skömmu spurt af sannfróðum [monnum], at þá hefði Óláfr konungr litlu áðr af heimi farit, ok þótti makligt at se[gja] á e[enni ---]. / Tók hann nú at vegsama Óláf konung Tryggvason, ok því var hann vanr á hverju ári at segja riddurum sínum frá Óláfi konungi á páskatíð, frá mörpum ágætligum verkum hans, er hann hafði unnit. Ok á einhverju ári [...], þá lét hann þat fylgja at hann hafði þá nýliga spurt þau tíðendi af þeim monnum er kómu af Sýrlandi með merkiligum frásögnum, at þar höfðu orðit þau tíðendi er mikils váru verð, er Óláfr konungr Tryggvason var sagðr andaðr, ok fór hann með mikilli dýrð af þessari veröldu til eilífrar sælu.; A-Version, Kap. 82, S. 362: Þessa sögu sagði mér Ásgrímr ábóti Vestliðason, Bjarni prestr Bergþórsson, Gellir Þorgilsson, Herdís Daðadóttir, Þorgerðr Þorsteinsdóttir, Inguðr Arnórsdóttir. Þessir menn kenndu mér svá sögu Óláfs konungs Tryggvasonar sem nú er sögð. Ek sýnda ok bókina Gizuri Hallssyni, ok rétta ek hana eptir hans ráði, ok höfum vér því haldit síðan.***

⁴⁹⁴ Die Tatsache, dass der Skálholter Bischof Gizurr Hallsson im Gegensatz zu den Auftraggebern der Íb. ein knappes Jahrhundert später eine derart auf das norwegische Königshaus ausgerichtete Position vertrat, macht in beeindruckendem Maße deutlich, wie stark die Vergangenheit entsprechend dem gegenwärtigen Bedarf funktionalisiert werden konnte.

Diese Geschichte erzählten mir der Abt Ásgrímr Vestliðason, der Priester Bjarni Bergþórsson, Gellir Þorgilsson, Herdís Daðadóttir, Þorgerðr Þorsteinsdóttir, Inguðr Arnórsdóttir. Diese Leute machten mich mit der Geschichte von König Olaf Tryggvason bekannt, wie sie hier nun erzählt wird. Ich zeigte dieses Buch auch Gizurr Hallsson und bearbeitete es gemäß seinem Rat und wir haben seither daran festgehalten.

Hier werden nur Personen aufgezählt, die weder im Text als Erinnerungsträger erwähnt wurden noch einen der zugrundeliegenden schriftlichen Texte verfassten. Der Anspruch einer vollständigen Quellensammlung am Ende des Textes scheint hier daher nicht vorgelegen zu haben, vielmehr die Distinktion verschiedener Quellenarten: die Tradenten werden als Träger kollektiver Erinnerungen betrachtet, weil sie selbst keine Augenzeugen sind. Sie transportieren die Erinnerung anderer und ermöglichen dem Verfasser einen Zugang zur Erinnerungskultur (bzw. speziell zum kulturellen Gedächtnis). Diese Erinnerungsträger werden hinsichtlich ihrer Funktion nicht von den schriftlichen Erinnerungsträgern wie Ari oder Sæmundr unterschieden. Jene transportieren auch nur Erinnerungen, die sie wiederum direkt von Augenzeugen oder auch ‚nur‘ von Erinnerungsträgern erhielten. In diesem Sinne werden die Berichte aus (einheimischen!) schriftlichen Texten auch (bis auf eine Ausnahme) einzig mit dem Namen der Verfasser verifiziert: *Þat segir Ari enn fróði / Þat finnsk í frásögn Ara hins fróða* (S-Version, Kap. 20/ A-Version, Kap. 25, S. 207; «Das sagt Ari enn fróði / Das findet man im Bericht von Ari hinn fróði»). In fast allen Fällen gleichen diese Verweise formal denen auf mündliche Erinnerungsträger, so werden Verben des Sagens wie hier *segja* «berichten/ erzählen» verwendet und es wird nur selten darauf verwiesen, dass dieser Bericht schriftlich verfasst wurde.⁴⁹⁵ Eine Textstelle zeigt besonders eindrucksvoll, dass der Verfasser eines Textes dann übergangen werden kann, wenn die mündliche Quelle mit Namen bekannt ist: in der A-Version entspricht der Bericht über die Christianisierung Islands (vgl. S. 244–248) fast wortlautgetreu dem der Íb. Das bringt den Verfasser dazu, nicht Ari als seine Quelle zu nennen, sondern Aris Gewährsmann Teitr: *Þenna atburð sagði Teitr Ísleifsson* (A-Version, Kap. 44, S. 248; «Dieses Ereignis berichtete Teitr Ísleifsson.»). Interessanterweise unterscheiden sich die beiden ÓIO-Versionen im Hinblick auf dieses Ereignis grundlegend. Während die S-Version mit knappen vier Sätzen auskommt, führt die A-Version den Bericht genauso ausführlich aus wie die Íb.

⁴⁹⁵ Darauf verweist die ÓIO lediglich zwei Mal: Einmal nur in der A-Version im Zusammenhang mit einem (sonst nirgends vorkommenden) Originalzitat aus Sæmundrs Text: *Ok þessa getr Sæmundr enn fróði, at / Þessa þings getr Sæmundr prestur hinn fróði, er ágætr var at speki, ok mælti svá: „[...]“*. *Svá hefir Sæmundr ritat um Óláf konung í sinni bók* (S-Version, Kap. 32/ A-Version, Kap. 38, S. 232; «Und dies berichtet Sæmundr enn fróði, dass / Von dieser Sache berichtet der Priester Sæmundr hinn fróði, der ausgezeichnetes Wissen aufwies, und der so sprach: „[...]“ . So hat Sæmundr über König Olaf in seinem Buch geschrieben») und ein weiteres Mal in Bezug auf den Verfasser der lateinischen Vorlage Oddr Snorrason, wieder in der A-Version: *ok svá ritaði Oddr munkr, er var at Þingeyrum ok prestur at vígslu til dýrðar almáttkum Guði, en þeim til minnis er síðar eru, þó at eigi <sé> gert með málsnilld* (A-Version, Kap. 90, S. 357; «und so schrieb der Mönch Oddr, der in Þingeyrar war und zum Priester geweiht wurde, zur Verherrlichung vom allmächtigen Gott; und denen zur Erinnerung, die später leben, obwohl es nicht mit Redegewandtheit gemacht ist.»).

Dennoch gibt der Verfasser Teitr und nicht Ari als Quelle an. Ari wird also lediglich als Vermittler der Erinnerung (also als Erinnerungsträger) angesehen. Dieser Rückgriff funktioniert einzig im *hypoleptischen Diskurs*, dessen Rahmen in der Schrift gedehnt wird, sodass an den ca. 70 bis 100 Jahre älteren Text nahtlos angeknüpft werden kann. Wiederum erstaunlich ist der völlig entgegengesetzte Umgang mit diesem Bericht in der S-Version, der so minimalistisch wie nur möglich ist und stattdessen die oben schon erwähnte Ausnahme, nämlich einen Verweis auf einen Text anführt: *sem segir í Íslendingabók* (S-Version, Kap. 35, S. 246; «wie es in der *Íslendingabók* heißt»). Diese Form des Verweises auf eine schriftliche Quelle mit dessen Namen kommt sonst an keiner Stelle in den historiographischen Texten vor und spiegelt eine andere Perspektive des S-Verfassers wider, der voraussetzt, dass der Bericht der *Íb.* entsprechende Bekanntheit genießt. Möglicherweise ist hier der Grund für die unterschiedlichen Verweise der Übernahmegrad des Berichts: die S-Version paraphrasiert, verweist im Detail jedoch auf den Bericht der *Íb.*, während die A-Version fast wörtlich den Bericht übernimmt, den Ari selbst ja Teitr zuschreibt. Daraus kann man schließen, dass die schriftliche Aufzeichnung einer Erinnerung für die mittelalterlichen Verfasser im *hypoleptischen Diskurs* nur eine Momentaufnahme der Erinnerung darstellte. Mit dem unaufhörlichen Versuch, den Urheber (in Form eines Augenzeugen) einer Erinnerung ausfindig zu machen, wird ein einzigartiges Kriterium für die Behandlung des <Problems> im *hypoleptischen Diskurs* erstellt: der Wahrheit, der <Sache>, kann man am nächsten kommen, indem man einen Augenzeugen wie einen zeitgenössischen Skalden findet.⁴⁹⁶ Augenzeugen, die Teil des kommunikativen Gedächtnisses sind, werden angeführt, um konkurrierende Erinnerungen affirmativ zu stärken oder subversiv zu dekonstruieren. Dieses Prinzip wird in den erinnerungstheoretischen Ansätzen der Literaturwissenschaft zur Rhetorik des kollektiven Gedächtnisses als <erfahrungsgestützte Ermächtigung> bezeichnet.⁴⁹⁷ Mithilfe dieser in der Historiographie entwickelten <Augenzeugenideologie> kann man auch noch Jahrhunderte später die Zeitspanne zum Ereignis überbrücken, um der <Sache> auf den Grund zu gehen. Allerdings wird das eigene Gedankengut eines Verfassers auch als solches gekennzeichnet, denn an eben jenen Stellen wird der entsprechende Verfasser mit Namen als Urheber (quasi gleichwertig mit einem Augenzeugen) genannt, wie oben bereits zitiert, z.B. Ari und Sæmundr im Hinblick auf eine Datierung, die sie selbst erschlossen hatten.

Daraus lässt sich schlussfolgern, dass die Hierarchisierung der Quellen, die Snorri Sturluson um 1225/30 im Prolog seiner Hkr. fixierte, schon früher, nämlich bereits bei Ari und mit Sicherheit auch in den Übersetzungen der ÓIO, als Maßstab für den

⁴⁹⁶ *Ok er lítt Sigvalda við getit orrostuna. Svá segir Skúli Þorsteinsson: [...]. Hann var þar í þeirri orrostu með Eiríki jarli. / ok er Sigvalda lítt við getit orrostuna. En þó segir Skúli Þorsteins-son> í flokki þeim er hann orti um orrostuna, at hann var þar: [...]* (S-Version, Kap. 61, S. 324 f./ A-Version, Kap. 70, S. 325; «Und es wird wenig von Sigvaldr bei dem Kampf berichtet. So erzählt Skúli Þorsteinsson: [...]. Er war dort in jenem Kampf mit Jarl Eiríkr. / und es wird wenig von Sigvaldr bei dem Kampf berichtet. Und doch erzählt Skúli Þorsteins-son> in der Strophe, die er über den Kampf dichtete, dem er beiwohnte: [...].»).

⁴⁹⁷ Vgl. Erll 2005, S. 183.

Quellenumgang fungierte: als am besten authentifizierte Quelle gilt immer ein Augenzeuge, der das Geschehen selbst erlebt hat und davon berichtet. Danach folgen diejenigen Gewährspersonen, die von Augenzeugen ihren Bericht erhielten, dann diejenigen, die sich aufgrund verschiedener Charakteristika als verbürgte Erinnerungsträger einstufen lassen (z.B. aufgrund von Weisheit, ihrem Alter u.ä.). Als letztes folgt die mündliche anonyme Quelle, sozusagen das „Hören-Sagen“ nicht verifizierbarer Erinnerungsträger. Folgendes Beispiel, das eine Erzählung der ÓLO aus der Legendenbildung um König Olaf aufgreift, laut der er nicht im Kampf gestorben, sondern davongekommen sei, illustriert die Anwendung dieser Hierarchisierung sehr anschaulich.⁴⁹⁸ Erst werden die unverbürgten Berichte, die aber immerhin von vielen Leuten erzählt werden, angeführt, um sie dann mit dem Gedicht des Skalden Hallfrøðr, der ein Freund des Königs war, zu verifizieren:

[...] ok var þat margra manna sǫgn at Óláfr konungr hefði steypzk af brynjunni í kafi ok kœmi með sundi ok miklum vaskleik til Vinðaskipsins, ok hefir sú frásǫgn lengi síðan fram verit hǫfð, sem heyra má í þeira manna orðum er þat sanna. En þetta er sǫgn Hallfrøðar, er svá mikit unni konungi at menn segja at hann sýkðisk fyrir ástar sakar við hann ok helt eigi heilsu sinni eptir er hann spurði fráfall konungs: [...]. / En í þessi svipan, þá rœri á brott Vinðasnekkjan, ok er þat margra manna sǫgn at Óláfr konungr hafi steyppt af sér brynjunni í kafi ok komizk með sundi í Vinðasnekkjunnar, ok hefir sjá frásǫgn víða farit síðan, sem heyra má í þeira manna kvæðum er þetta hafa sannat. Svá segir Hallfrøðr: [...]. (S-Version, Kap. 66/ A-Version, Kap. 76, S. 348)

[...] und das war der Bericht vieler Männer, dass König Olaf sich beim Untertauchen die Brünne auszog und [dann] in den Sund und mit viel Anstrengung bis zum Schiff Vinðaskip gekommen sei. Und diese Geschichte hat seither lange fortbestanden, wie man an den Worten jener Leute hören kann, die das bestätigen. Und diese ist die Erzählung von Hallfrøðr, der den König so sehr liebte, dass – wie die Leute sagen – er wegen dieser Liebe zu ihm erkrankte und nicht eher gesundete, bis er vom Tod des Königs erfuhr: [...]. / Und in dieser äußeren Täuschung [d.i. der Austausch des Königs durch Kolbjørn] ruderte das Schiff Vinðasnekkja fort und es ist die Erzählung von vielen Leuten, dass König Olaf beim Untertauchen seine Brünne auszog und in den Sund bis zum Schiff Vinðasnekkja gekommen sei. Diese Geschichte hat sich weit herumgesprochen, wie man in den Gedichten jener Männer hören kann, die das bestätigen. So erzählt Hallfrøðr: [...].

Doch dabei belassen es die Verfasser nicht, sie führen eine weitere Quelle an, die Licht in die Frage nach dem Verbleib Olafs bringen soll: die Augenzeugen, die den König als letzte im Kampf gesehen haben:

Hér er sagt frá þeim mǫnnum er fyrr gátum vér, er á skipi váru með Óláfi konungi, hvat þeir sá síðast til hans. En svá sagði Skúli Þorsteinsson, at [...]. En Einarr þambaskelmir kvazk [...]. Kolbjørn sagði ok svá at [...]. / Ok ef Guð lofar skal segja sem ek veit sannast, hvat þeir menn báru frá, er þar váru í bardaganum, hvat þeir sá síðast til Óláfs

⁴⁹⁸ Ganz anders geht nämlich Adam von Bremen in seinen *Gesta Hamburgensis* mit Olafs Tod um, indem er keinerlei Zweifel daran bestehen lässt, dass Olaf umgekommen sei, und entsprechend auch keine sich widersprechenden Erinnerungen aufnimmt – sofern diese überhaupt um 1076 bereits existierten (vgl. *Gesta Hamburgensis*, II 40-42, S. 276).

konungs. Svá sagði Skúli Þorsteinsson, at [...]. Svá segir Einarr þambarskelfir, at [...]. Svá segir Kolbjörn at [...]. (S-Version, Kap. 67/ A-Version, Kap. 77, S. 350)

Hier wird von den Männern berichtet, die wir zuvor erwähnten und die auf dem Schiff mit König Olaf waren, und davon, was sie als letztes von ihm sahen. Skúli Þorsteinsson berichtet davon, dass [...]. Und Einarr þambaskelmir sagte, dass [...]. Kolbjörn erzählte auch davon, dass [...]. / Und falls Gott es gestattet, soll ich das berichten, was ich am zuverlässigsten davon weiß, was jene Männer bezeugen, die dort im Kampf waren, und was sie als Letztes von König Olaf sahen. So erzählte Skúli Þorsteinsson, dass [...]. So erzählt Einarr þambarskelfir, dass [...]. So erzählt Kolbjörn, dass [...].

Letztendlich zählt also der Bericht des Augenzeugen am meisten, durch den die Zeitspanne bis zum Geschehen in der Vergangenheit als am besten verbürgt gilt, sodass die Darstellung der <Wahrheit> jener am nächsten kommt. Nicht zuletzt der Historiograph selbst nimmt als Träger und Kritiker der Erinnerung am Ende die Rolle ein, seine Leserschaft auf den Verbürgungsgrad und somit auf den Wahrheitsgehalt der Erinnerungen hinzuweisen. Bemerkenswert ist an diesem Beispiel überdies, dass der Skalde Hallfróðr vandræðaskáld mit seinem Preisgedicht hier nicht als Augenzeuge und damit beste Authentifikation genutzt wird, wie es häufig der Fall ist – an dieser Stelle ist er eben nicht derjenige, der dem Geschehen am nächsten ist, da er bei der Schlacht selbst nicht zugegen war und stattdessen erst, nachdem er von der Schlacht hörte, um das Jahr 1000 nach Norwegen reiste, um dort die Kampfberichte zu hören und daraus ein Gedicht über König Olaf zu verfassen. Diese Beobachtung hat einerseits zur Folge, dass die Skaldendichtung in den Snorri Sturluson zugeschriebenen Authentifizierungskriterien nicht grundsätzlich an oberster Stelle steht. Sie wird nur deshalb am häufigsten als Verifizierungsinstanz verwendet, weil sie wegen ihrer frühen Entstehung in der Regel den Geschehnissen zeitlich am nächsten kommt bzw. überhaupt die einzige Quelle für viele Ereignisse ist. Zum anderen berichtet bereits der Skalde in seinem Gedicht von den verschiedenen Versionen zu Olafs Ableben, von denen er nach der Schlacht Bericht erhält. Das bezeugt, dass schon die vorchristlichen Skalden Kriterien anwandten, um die Art ihrer Darstellung zu wählen und ihre Berichte zu verifizieren. Das spricht erneut für die Vermutung, dass die Grundlage der konventionalisierten Kriterien im *hypoleptischen Diskurs* schon in der vorchristlichen Mündlichkeit zu sehen ist und sich ihr Ursprung in der einheimischen kulturellen Mnemotechnik findet.

In dieser Quellenhierarchisierung zeigt sich ein erstaunliches Paradoxon zwischen mittelalterlicher skripturaler und vorchristlicher oraler Perspektive: Assmann definiert das kulturelle Gedächtnis vormoderner Kulturen als die Summe aller identitätsformenden Erinnerungen einer Gemeinschaft und gerade diese kollektiven Erinnerungen bewerten die mittelalterlichen Autoren Islands in diesem Diskurs als am wenigsten verbürgt und am wenigsten vertrauenswert. Dass trotzdem nonpersonale Quellenverweise auch in den historiographischen Texten auftreten (sowohl in ihrer wohl ursprünglichen Funktion als auch als formelhafte Wendung), zeigt dann doch, wie unverzichtbar kollektive Erinnerungen trotz ihrer Unverbürgtheit für das isländische Selbstbild noch im 12. und 13. Jahrhundert gewesen

sind, auch wenn sie im *hypoleptischen Diskurs* keine Hilfe bei der Suche nach der <Sache> waren. Dennoch scheinen diese Erinnerungen quantitativ nicht die Mehrheit unter den zugrundeliegenden Erinnerungen dargestellt zu haben, was die Beobachtungen in der Analyse der Íb. in Bezug auf die Existenz vieler regionaler Erinnerungsgemeinschaften und deren Gruppengedächtnissen untermauert.

In diesem Sinne kreuzen sich in der Historiographie die orale Erinnerungskultur und die skripturale Erinnerungskultur, denn nur im dort entwickelten *hypoleptischen Diskurs* existierte die Hierarchisierung der Quellen als Kriterium bei der kritischen Suche nach der <Wahrheit>. Zu Beginn des <Traditionsstroms> steht ein Text wie die Íb. der oralen Erinnerungskultur noch sehr nahe, wenngleich auch Ari im Ansatz zu qualifizieren begann, wobei sich seine Bewertung allerdings auf die Erinnerungsträger statt auf die Erinnerungen bezog. Die ÓÍO entfernt sich von der Íb. wiederum ein Stück, da sie nicht mehr nur die mündlichen Erinnerungen aufgreift, sondern auch schriftlich fixierte Erinnerungen nutzt und im gleichen Zug nicht mehr nur die Erinnerungsträger, sondern auch die Erinnerungen selbst bewertet. Aufgrund dieser Transformation von Erinnerungen und ihren Trägern lässt sich deutlich schwieriger zwischen kollektiven Erinnerungen bzw. ihrer Zugehörigkeit zum kulturellen oder kommunikativen Gedächtnis unterscheiden. Mit dem Fortschreiten der Schriftlichkeit ging auch das Fortschreiten des kritischen Umgangs mit fundierenden Texten einher, die bei Ari mit einer ersten Unterscheidung verschiedener Quellen und ihrer Verbürgtheit begann und bis zu Snorris ausführlicher Quellenhierarchisierung im Prolog der Hkr. eine stete Entwicklung durchlief.⁴⁹⁹

In dem Prozess des entstehenden *hypoleptischen Diskurses* steht die ÓÍO offenbar an einem Wendepunkt, da sie zwar die Quellenqualifizierung *par excellence* darbietet, doch gleichzeitig mit dem Versuch, verschiedene schriftliche Erinnerungen zu vereinen, scheitert. In keinem anderen Text wurde eine derartige Zusammenführung erneut versucht. Das Bemühen um die kritische Anknüpfung scheint in den darauf folgenden Texte rückläufig zu sein, da Erinnerungen zwar kritisch beleuchtet und Quellenqualifizierungen gemacht werden, aber im Gegensatz zur ÓÍO nur an den Stellen, an denen auch tatsächliche Aussagen zum Wahrheitsgehalt gemacht werden können.⁵⁰⁰ Diese Tendenz endet mit dem Beginn der Aufzeichnung der Isländersagas, die zu einer fingierten mündlichen Erinnerung zurückkehren, um mit dieser

⁴⁹⁹ Dort zieht er auch explizit die Skaldendichtung den Berichten aus Island vor, obwohl er sogar darauf hinweist, dass die Leute von den Erzählungen der Isländer ihr Wissen nehmen. Er begründet das damit, dass die Skalden «bei König Olaf waren und die Ereignisse sahen und hörten» und damit als Augenzeugen der <Wahrheit> am nächsten kommen (vgl. *Óláfs saga helga hinní sérstaka*, Hkr. II, Prolog, S. 422).

⁵⁰⁰ Wie beispielsweise Starý an einem Beispiel aus der Hkr. illustriert (vgl. Starý 2013, S. 106 f.). Dort wägt Snorri zwei verschiedene Varianten eines Ereignisses ab und bewertet sie letztlich durch das Hinzuziehen einer *kenning* in einer Skaldenstrophe hinsichtlich ihrer Wahrheit (vgl. Starý 2013, S. 110). Gerade anhand der Hkr. lässt sich beispielsweise genauso gut illustrieren, dass die Quellenkritik zwar ein Kriterium, aber keine Arbeitsmethode darstellte, denn vor allem Snorri schrieb bewiesenermaßen passagenweise aus den *Ágrip* ab, die wohlbermerkt keine einheimische isländische Quelle waren und vielleicht eben deshalb für Snorri keine Notwendigkeit für eine Quellenkritik bestand – die *Ágrip* waren schließlich nicht Teil des *hypoleptischen Diskurses*.

völlig gegensätzlichen Strategie zur Überbrückung der zeitlichen Distanz selbst eine Quelle, d.h. gewissermaßen selbst ein ‚Augenzeuge‘ zu sein. So bekam ihr Inhalt wieder eine Präsenz in der Gegenwart – im Assmann’schen Sinne lässt sich in Bezug auf die Isländersagas daher eine andere Art des intertextuellen Umgangs feststellen: sie werden als <Klassiker> wahrgenommen, und zwar in zweifacher Weise: einerseits imitieren die schriftlichen Texte zu einem gewissen Grad mündliche Erinnerungen und andererseits werden die schriftlich fixierten Texte wiederum in Form anderer imitiert sowie in etlichen Abschriften noch Jahrhunderte lang kopiert. Sie werden als <Klassiker> verstanden und stellen damit eine andere Art kulturelle Kohärenz über den Bruch der Schriftlichkeit hinweg her, als es die Historiographie mit ihrem kritischen Rückgriff tut. In den klassischen Texten, den Isländersagas, geschieht die Quellenkritik nicht mehr transparent im Text, sondern entweder in einer stillen Vorauswahl des jeweiligen Verfassers, um von vornherein nur eine einzige Variante eines Berichts darzustellen, oder, indem verschiedene Varianten aufgezeigt werden und der Leser zur eigenen Beurteilung angehalten wird: „Das Überlieferte ist wahr, und wo die Tradition variiert, kann man zu keiner einheitlichen Wahrheit durchdringen.“⁵⁰¹

5.5.2 Die Identitätskonstruktion auf der Textebene

Wie aber finden sich nun die Verfasser als Mitglieder der isländischen Erinnerungsgemeinschaft(en) in den beschriebenen Geschichten über die Norwegerkönige wieder? Welche Rolle sehen sie für sich innerhalb dieser Ereignisse und Berichte?

Lediglich einige wenige Hinweise in der ÓLO verraten etwas über die Zugehörigkeit der Verfasser zu spezifischen Gruppen. Zunächst wird an einer Stelle, an der ein lateinischer Begriff fällt, eine Sprachengemeinschaft genannt, derer sich der Verfasser zugehörig sieht: [...], *þat er vér kóllum vesl eða slagning á vára tungu* (Kap. 7, S. 147; «[...] das, was wir in unserer Sprache Umgang oder Obergewand nennen.»). Hierin kann man eine Abgrenzung zur lateinischen Sprache und dessen Sprechern/ Schreibern durch die Bestimmung einer wir-Gruppe (*vár* «uns») erkennen. Solche wir-Formeln treten darüber hinaus nur noch in einigen Verfasserkommentaren auf (vgl. S & A-Version, Kap. 28/ 48, S. 259). Diese Sprachengemeinschaft deckt sich in der ÓLO allerdings im Gegensatz zur Íb. nicht mit der regional abgegrenzten Erinnerungsgemeinschaft. Es werden kaum typische Lokaladverbiale wie *hingat/ þangat* oder *út(i)* etc. gebraucht, wodurch der Eindruck entsteht, die Verfasser nähmen eher eine norwegenzentrierte Sicht ein, als dass sie die Ereignisse aus isländischer Sicht perspektivierten. Dieses Phänomen zeigt sich allen voran im Christianisierungsbericht der A-Version, der, wie bereits beschrieben, dem der Íb. auffällig ähnelt (vgl. A-Version, Kap. 37-38, S. 241-248). Doch trotz dieser Ähnlichkeit fällt ein Unterschied sofort ins Auge: die fehlenden islandzentrierten Attribute. Stattdessen wird mit einer vermeintlichen Neutralität der Weg *af Íslandi til Nóregs* («von Island nach Norwegen») beschrieben, die Isländer mehrmals

⁵⁰¹ Vgl. Starý 2013, S. 106.

distanziert als *íslenzkir menn* («isländische Leute») und *þeir Íslendingar* («jene Isländer») bezeichnet. Statt der typischen *hér* «hier» und *hingat* «hierher» Beschreibungen werden (mit einer Ausnahme) Beschreibungen gebraucht wie *til Íslands* («nach Island»), *á Íslandi* («auf Island») *af Íslandi* («von Island weg»). Die intendierte Distanzierung gipfelt darin, dass der Verfasser die Verhandlungen Gizurrs und Hjaltis mit dem König umschreibt mit *ok tóluðu mál Íslendinga* («und sie besprachen die Angelegenheit der Isländer»). Hier wird im Vergleich zur Íb. eine völlig andere Positionierung des Verfassers deutlich, die sich nur durch seine Textintention erklären lässt; schließlich würde eine kontranorwegische Darstellung der Überhöhung König Olafs zuwiderlaufen. Die S-Version zeigt wiederum zwar auch eine gewisse Distanz, jedoch nicht in der Schärfe wie die A-Version (vgl. S-Version, Kap. 35, S. 240-246). Dort wird auf der einen Seite von den Norwegern als *landsmenn* («Einheimische») im Gegensatz zu *íslenzkir menn* («isländische Leute») gesprochen, auf der anderen Seite aber erstaunlich islandzentriert formuliert, ausgewiesen durch Formeln wie *hér* «hier», *komu síðan út hingat* («kamen dann hinaus hierher [nach Island]») und *þingat* [ältere Form für *hingat*] *til lands* («hierher [nach Island] ins Land»). Die S-Version ist demnach auch in dieser Distanziertheit abgeschwächt worden.

Der letzte Verweis in S zielt wiederum auf eine über die sprachliche oder regionale Gemeinsamkeit hinausreichende Erinnerungsgemeinschaft ab: *ok varð þá alkristit allt Ísland af hans ráðum, ok hafa menn þær minjar hans þingat til lands* (S-Version, Kap. 35, S. 246; «und dann wurde durch sein Zutun ganz Island gänzlich christlich und die Leute brachten die Erinnerungen an ihn hierher in das Land.»). Auf der Basis der Einbindung der norwegischen Geschichte in die isländische wird eine neue gemeinsame Identität zwischen Norwegen und Island hergestellt, die über die sprachlichen, regionalen und kulturellen Gemeinsamkeiten erhaben ist: eine religiöse Identität. Gleichzeitig werden aus dieser aber ganz offensichtlich die Dänen und Schweden ausgenommen.⁵⁰² So stellt Zernack heraus, dass „es erst im Zusammenwirken der beiden christlichen Bekehrerkönige gelingen konnte, die Alleinherrschaft Harald Schönhaars (+933) wiederzuerrichten und endgültig zu etablieren.“⁵⁰³ Damit bezieht dieser Text bewusst Stellung in den Auseinandersetzungen des Bürgerkriegs in Norwegen, in denen König Sverrir an die

⁵⁰² Vgl. Zernack 1998, S. 89.

⁵⁰³ Vgl. ebd., S. 84.

Macht strebte und für dessen Machtlegitimation die ÓIO eine unabhängige christliche Tradition Norwegens zu eröffnen versuchte. Zernack argumentiert überzeugend dafür, dass der Text mit vornehmlich religiösen Motiven eine politische Geschichte Norwegens konzipiert und genealogische Ungereimtheiten in den verschiedenen Herrscherdynastien durch deren Überbrückung eliminiert, um deren Legitimität aus der biblischen Geschichte herzuleiten.⁵⁰⁴ Sie regt an, dass die ÓIO (in ihrer ursprünglichen lateinischen Fassung) daher ähnlich wie die Königssaga des norwegischen Königs Sverrir (*Sverris saga*) eine propagandistische Auftragsarbeit habe sein können. Allerdings würde das nicht die Entstehung der Übersetzungen mit ihren spezifischen Stilmitteln erklären. Es macht den Anschein, als konstruieren die Verfasser über die propagandistische Aussage hinaus mit ihren Übersetzungen auch eine unauflösbare Verbindung Olaf Tryggvasons und Olaf des Heiligen mit der isländischen Gesellschaft, und zwar auf Basis der norwegischen Geschichte. Sie vereinnahmten die Könige geradezu für ihre eigene Vergangenheit. Dies wird nicht nur im Prolog der A-Version deutlich, in der die beiden Könige als Heilsbringer Islands bezeichnet werden, sondern auch in weiteren Anmerkungen wie der folgenden: *at hann er foringi allra Norðmanna [...]. Lofum Guð fyrir nafn hvárstveggja Óláfs ok gerum Guð þakkir at hann sendi oss slíka menn. / ok allir Norðmenn hafa hann sinn foringja ok árnanda* (S-Version, Kap. 44/ A-Version, Kap. 54, S. 273; «dass er [d.i. Olaf] der Anführer aller Nordleute ist [...]. Loben wir Gott für die beiden Olafe und sagen wir Gott Dank, dass er uns solche Männer schickte. / und alle Nordleute haben ihn [d.i. Olaf] zum Anführer und Fürsprecher»). Hier sind offenbar alle Nordleute, darunter werden sowohl Norweger als auch Isländer verstanden, über die beiden Olafe miteinander verbunden. Die gemeinsame *politisch-religiöse Identität* soll beide Gemeinschaften in derselben Vergangenheit fundieren. Daraus ergibt sich, dass die Isländer zum Zweck ihrer eigenen Fundierung der (bzw. den) norwegischen Königsdynastie(n) eine einheitliche Geschichte lieferten, deren Fortgang sie so für ihre eigenen Identitätsziele kontrollieren konnten.

5.6 Der hypoleptische Diskurs als Gedächtnis der Literatur

Nach der ÓIO schließen sich bis zum Ende des 13. Jahrhunderts viele weitere Texte an den *hypoleptischen Diskurs* an, mithilfe dessen sich eine neue Form der Herstellung kultureller Kontinuität und Kohärenz ausbildete. Im Folgenden soll dargelegt werden, wie sich daraus eine eigenständige skripturale Erinnerungskultur entwickelte, da sie eine zuvor der mündlichen Erinnerung nicht inhärente Sinngebung enthält sowie sich ein <Problem> zu eigen macht, das als Antrieb ihres Diskurses dient: eine *gesamtisländische Identität* durch Geschichte. Das Gedächtnis der altnordischen Historiographie ist demnach sein *hypoleptischer Diskurs*, mithilfe dessen Texte sowohl aneinander erinnern als auch die Anschlussfähigkeit der fundie-

⁵⁰⁴ Vgl. ebd., S. 92.

renden Texte für die Zukunft gesichert wird, wie im Folgenden näher ausgeführt werden soll.

Wie die Analyse der ÓÍO im vorangegangenen Kapitel zeigen konnte, ist für die nach der Íb. entstandenen Texte charakteristisch, dass nicht mehr ausschließlich mündliche Erinnerungen einem Text zugrunde gelegt wurden, sondern diese wiederum über die Schrift (einen Text bzw. einen Verfasser) kritisch erschlossen wurden. Das Aufgreifen von Erinnerungen aus einem schriftlichen Text wird durch den Verfasser als authentifizierten Erinnerungsträger markiert. Das zeigt, dass beide Medien zunächst funktionsäquivalent als Medien des kulturellen Gedächtnisses betrachtet wurden, was wiederum den steten Medienwechsel ermöglichte, der die für das isländische Mittelalter typische Interferenz von Mündlichkeit und Schriftlichkeit (wobei die Identität durch <rituelle> sowie <textuelle Kohärenz> hergestellt wurde) zur Folge hatte. Der Fokus der skriptural geprägten Erinnerungskultur lag allerdings weiterhin auf den Erinnerungsträgern, d.h. auf den Verfassern von Texten. Charakteristisch dafür ist, dass durch den schriftlichen Erinnerungsträger dessen Erinnerung (durch die Schrift) präsent (anschlussfähig) gehalten wird. Das ermöglicht, große Zeitspannen bis zur Wiederaufnahme zu überbrücken. Eine typische Verwendung dieser präsentischen Erinnerung findet man beispielsweise in einer Passage der Hkr. in Snorri Sturlusons Saga über Olaf Tryggvason Anfang des 13. Jahrhunderts:

Svá segir Ari prestr Þorgilsson, at Hákon jarl væri þrettán vetr yfir fòðurleifð sinni í Þrándheimi, áðr Haraldr gráfeldr fell, en sex vetr ina síðustu, er Haraldr gráfeldr lifði, segir Ari, at Gunnhildarsynir ok Hákon þorðusk, ok stukku ýmsir ór landi. (*Saga Óláfs Tryggvasonar*, Hkr. I, Kap. 14, S. 239)

So berichtet der Priester Ari Þorgilsson, dass Jarl Hákon dreizehn Jahre über sein Erbe in Trondheim geherrscht habe, ehe Haraldr gráfeldr fiel, und über die letzten sechs Winter, die Haraldr gráfeldr noch lebte, erzählt Ari, dass die Söhne von Gunnhildr und Hákon sich bekämpft sowie einander aus dem Land vertrieben hätten.

Snorris Hkr. ist zudem ein anschauliches Beispiel für die Anwendung jener Kriterien des *hypoleptischen Diskurses*, die in der Íb. noch im Ansatz und in der ÓÍO *par excellence* angewendet werden. Dort gibt Snorri im Prolog Ari als seine Hauptquelle an und schildert an jenen anschließend wie folgt seinen Umgang mit dessen Quellenqualifikation:

Ari prestr inn fróði Þorgilsson, Gellissonar, ritaði fyrstr manna hér á landi at norrœnu máli frœði, bæði forna ok nýja. [...] Var hann forvitri ok svá gamall, at hann var foeddr næsta vetr eptir fall Haralds konungs Sigurðarsonar. Hann ritaði, sem hann sjálfr segir, ævi Nóregskonunga eptir sǫgu Odds Kolssonar, Hallssonar af Síðu, en Oddr nam at Þorgeiri afráðskoll, þeim manni, er vitr var ok svá gamall, at hann bjó þá í Niðarnesi, er Hákon jarl inn ríki var drepinn. (Hkr., Prolog, S. 5 f.)

Der Priester Ari inn fróði Þorgilsson, der Enkel des Gellir, schrieb als erster der Leute hier im Land [geschichtliches] Wissen, sowohl altes als auch neues, in norröner Sprache. [...] Er war wissend und so alt, dass er im Winter nach dem Tod des Königs Harald Sigurðarson geboren wurde. Er schrieb, wie er selbst sagt, die Lebensgeschichten der Norwegerkönige gemäß dem Bericht von Oddr Kolsson, dem Sohn

von Hallr von Síða, und Oddr wiederum bekam diesen von Þorgeirr afráðskoll, jenem Mann, der weise war und so alt, dass er damals in Niðarnes wohnte, als Jarl Hákon inn ríki getötet wurde [ca. 995].

Hieran wird deutlich, dass Ari offenbar in seiner Snorri noch vorliegenden älteren Íb.-Version, *sem hann sjálf segir* («wie er selbst sagt»), einen Bericht über die Lebensdaten der Norwegerkönige schrieb, den er von Oddr Kolsson hatte, dem Enkel von Síðu-Hallr, der in der Íb. eine entscheidende Rolle bei der Christianisierung spielt. Kollr wiederum habe sein Wissen von einem gewissen Þorgeirr afráðskollr, einem sehr weisen und alten Erinnerungsträger. Weiterhin greift Snorri auch auf drei von Aris Gewährspersonen, Teitr, Þóriðr (Kap. 1, S. 4) sowie Hallr (Kap. 9, S. 21), wie folgt zurück:

Hallr var maðr stórvitr ok minnigr. Hann mundi þat, er Þangbrandr prestur skírði hann þrjúvetran. Þat var vetri fyrr en kristni væri í lög tekin á Íslandi. [...] Hallr andaðisk níu vetrum síðar en Ísleifr byskup. Þá var Hallr at vetratali níuræðr ok fjögurra vetra. [...] Teitr, sonr Ísleifs byskups, var með Halli í Haukadall at fóstri ok bjó þar síðan. Hann lærði Ara prest, ok marga fræði sagði hann honum, þá er Ari ritaði síðan. Ari nam ok marga fræði at Þuríði, dóttur Snorra goða. Hon var spök at viti. Hon mundi Snorra, fõður sinn, en hann var þá nær hálfertøgr, er kristni kom á Ísland, en andaðisk einum vetri eptir fall Óláfs konungs ins helga. Því var eigi undarligt, at Ari væri sannfróðr at fornum tíðendum bæði hér ok útan lands, at hann hafði numit at gømlum mǫnnum ok vitrum, en hann sjálf namgjarn ok minnigr.

Hallr war ein sehr weiser Mann und hatte ein gutes Gedächtnis. Er erinnerte sich daran, dass der Priester Þangbrandr ihn als Dreijährigen taufte. Das war ein Jahr, bevor das Christentum in Island per Gesetz angenommen wurde. [...] Hallr starb neun Jahre später als Bischof Ísleifr. Da war Hallr 94 Jahre alt. [...] Teitr, Bischof Ísleifrs Sohn, war bei Hallr im Haukadall in Pflegeschafft und wohnte dort später. Er unterrichtete den Priester Ari und übermittelte ihm viel [geschichtliches] Wissen, welches Ari später niederschrieb. Ari erhielt auch viel Wissen von Þuríðr, der Tochter des Goden Snorri. Sie war sehr klug. Sie erinnerte ihren Vater Snorri, der fast 35 Jahre alt war, als das Christentum nach Island kam, und er starb ein Jahr nach dem Tod von König Olaf dem Heiligen. Daher war es nicht verwunderlich, dass Ari großes Wissen hinsichtlich weit zurückliegender Ereignisse sowohl hier als auch im Ausland hatte, denn er bekam es von alten und weisen Männern übermittelt. Ari selbst war außerdem wissbegierig und hatte ein gutes Erinnerungsvermögen.

Snorri knüpft also an die Informationen, die Ari zu diesen Personen bereits in der Íb. festhält, an und ergänzt diese noch zur Betonung ihres Alters mit den genau errechneten Altersangaben. In die Aufzählung der Erinnerungsträger, von denen Ari seine Erzählungen erhalten hatte, bettet Snorri nun nach dem gleichen Prinzip der Quellenkette Qualifizierungen zu Aris Verlässlichkeit ein. Auch in seiner *Óláfs saga helga*⁵⁰⁵ in der Hkr. rekurriert Snorri wie folgt auf Ari und dessen Quellen:

⁵⁰⁵ Zur Handschriftenüberlieferung s. Bjarni Aðalbjarnarson 2002, S. CV-CIX sowie weiterführende Literatur.

Þessa grein konungdóms hans ritaði fyrst Ari prestur Þorgilsson inn fróði, er bæði var sannsögull, minnigr ok svá gamall maðr, at hann mundi þá menn ok hafði sögur af haft, er þeir váru svá gamlir, at fyrir aldrs sakir máttu muna þessi tíðendi, svá sem hann hefir sjálf sagt í sínum bókum ok nefnda þá menn til, er hann hefði fræði af numit. (*Óláfs saga helga*, ÍF XXVII, Hkr. II, Kap. 179, S. 326)⁵⁰⁶

Diesen Bericht über seine [d.i. König Olafs] Herrschaft verfasste zuerst der Priester Ari Þorgilsson der Weise, der sowohl ehrlich war, ein gutes Gedächtnis besaß als auch so ein alter Mann war, dass er sich an die Männer erinnerte, von denen er seine Geschichten hatte, die wiederum so alt waren, dass sie wegen ihres Alters jene Ereignisse erinnern konnten, von denen er [d.i. Ari] selbst in seinen Büchern berichtet hat und von denen er die Männer mit Namen nannte, von denen er sein Geschichtswissen bekommen hatte.

Diesen Verweis entwickelt Snorri nun in Analogie zu den schon von Ari angewandten Kriterien. Mittels dieser *Quellenkette* versucht er anknüpfend an Aris Gewährspersonen eine lückenlose Erinnerung bis in seine Gegenwart nachzuweisen. In diese Reihe stellt er aber nicht nur die mündlichen Erinnerungsträger, sondern auch Ari, über den er als Mittelsmann an die mündliche Erinnerung anschließen kann.

Als ein weiteres Beispiel lässt sich der anfangs bereits auszugsweise zitierte Prolog der *Sverris saga* noch einmal anführen. Dort heißt es an etwas späterer Stelle in Bezug auf den zweiten Teil des Buches, der erst nach König Sverris Tod verfasst worden sein muss und über den er demnach nicht mehr selbst bestimmen konnte:

Inn síðarri hlutr bókar er ritaðr eftir þeira manna frásögn er minni hofðu til svá at þeir sjálfir hofðu sét ok heyrtr þessi tíðendi, ok þeir menn sumir hofðu verit í orrostum með Sverri konungi. Sum þessi tíðendi váru svá í minni fest at menn rituðu þegar eftir er nýorðin váru, ok hafa þau ekki breytzk síðan. En vera kann þat ef þeir menn sjá þessa bók er allkunnigt er um at þeim þykki skyndiliga yfir farit í mǫrgum stöðum ok mart þat eftir liggja er frásagnar myndi vert þykkja, ok megu þeir þat enn vel láta rita ef þeir vilja. En þó at sumir hlutir sé hér annan veg sagðir en mest líkendi myndi á þykkja í orrostum fyrir fjölmennis sakir þá vitu þó allir sannendi til at þetta er ekki aukit. Ok þykkir oss þat líkara at þær sagnir muni vera við sannendum er á bókum eru sagðar frá ágætismönnum þeim er verit hafa í forneskju. (*Sverris saga*, Prolog, S. 3 f.)

Der zweite Teil des Buches wird gemäß dem Bericht jener Männer geschrieben, deren Erinnerung darauf zurückgeht, dass sie selbst jene Ereignisse gesehen oder davon gehört hatten und einige jener Männer mit König Sverrir in Kämpfen gewesen waren. Einige dieser Ereignisse wurden so an das Gedächtnis geheftet, dass die Leute sofort danach aufschrieben, was sich gerade begeben hatte, und sich das seither nicht verändert hat. Und es ist möglich, falls Männer, die darüber informiert sind, dieses Buch ansehen, dass sie es an vielen Stellen für zu knapp berichtet halten und zu viel unerwähnt

⁵⁰⁶ Darüber hinaus verweist Snorri noch an einer weiteren Stellen auf Ari: Kap. 246, S. 410: *at sögu Ara prests ins fróða* sowie in der etwas älteren eigenständigen *Óláfs saga helga inni sérstaka*, Kap. 10, S. 431: *at sögu Ara prests ins fróða Þorgilssonar*. Zur komplexen Handschriftenüberlieferung der eigenständigen Olafs Saga s. Oscar Albert Johnsen/ Jón Helgason. *Saga Óláfs konungs hins helga: Den store saga om Olav den hellige efter pergamenthåndskrift i Kungliga biblioteket i Stockholm nr. 2 4to med varianter fra andre håndskrifter*, 2. In: *Det norske historiske kildeskriftfond skrifter* 53. Oslo: Dybwad 1941, S. 872-7.

finden, das einem Bericht wert gewesen wäre. In diesem Fall können sie es ebenfalls aufschreiben lassen, wenn sie wollen. Und obwohl manche Dinge hier auf andere Weise erzählt werden, als in Kämpfen wegen der großen Anzahl der Kämpfenden [oder: wegen des Unterschiedes der Truppenstärke] naheliegen würde, wissen doch alle die Wahrheit darüber, dass es nicht hinzugefügt ist. Uns scheint es wahrscheinlicher, dass jene Berichte der Wahrheit entsprechen, die von ruhmvollen Männern der Vergangenheit in Büchern erzählt werden [oder: erzählen].⁵⁰⁷

Diese in allen historiographischen Texten festgehaltenen Kriterien machen deutlich, dass die Historiographen (darunter auch Snorri) ihre Textmotivation ganz im Sinne des *hypoleptischen Diskurses* formuliert haben und dabei nicht einer eigens erschlossenen <historischen Methode> folgen. Sie intendieren mit der Form dieses kritischen Anschlusses die mündlichen Berichte mit dem Ziel zu erinnern, sich der <Wahrheit> möglichst genau anzunähern. In der kurz vor der Hkr. um 1220 verfassten eigenständigen Saga des Heiligen Olaf, *Óláfs saga helga inni sérstaka*, äußert Snorri seine Bedenken in Bezug auf Erzählungen, die manche nicht genau ihres ursprünglichen Wortlautes wiedergeben können, weil sie sich durch die Zeit hinweg nicht daran erinnern könnten, wie sie ihnen einst erzählt worden wären. Je mehr Zeit also zwischen der Erzählung und deren Wiederaufnahme vergeht, desto unsicherer ist die ‚korrekte‘ Wiedergabe:

En sǫgur þær er sagðar eru, þá er þat hætt at eigi skiliz ǫllum á einn veg, en sumir hafa eigi minni þá er frá líðr hvernig þeim var sagt, ok gengz þeim mjök í minni optliga, ok verða frásagnir ómerkilegar. Þat var meir en cc. vetra xii. rǫð, er Ísland var byggt áðr menn tóki hér sǫgur at rita, ok var þat löng æfi [...]. (*Óláfs saga helga hinn sérstaka*, Hkr. II, Prolog, S. 422)

Und auf jene Erzählungen, die hier geschildert werden, trifft zu, dass sie nicht alle auf nur eine Weise verstanden werden können. Einige Leute haben keine Erinnerung daran, wie ihnen etwas erzählt wurde, und jene Erzählungen verändern sich oft sehr in der Erinnerung, woraus wiederum unverbürgte Berichte entstehen. Es geschah mehr als 212 Jahre zuvor, dass Island besiedelt wurde, bevor die Leute hier die Erzählungen aufzuschreiben begannen, und das war eine lange Zeit [...].

Diese Unzuverlässigkeit der Quellen konnten die Historiographen nur über die Anschlussfähigkeit an bestehende Vergangenheitsversionen im *hypoleptischen Diskurs* umgehen.

Neben Aris Rolle als Erinnerungsträger für spätere Texte, darunter zuvorderst für die Hkr., lässt sich auch ein häufiger Bezug zum um ca. 1150 von Eiríkr Oddsson verfassten, aber verlorenen **Hryggjarstykki* feststellen. Auf diesen Text bezieht sich

⁵⁰⁷ Anhand dieser Episode lassen sich sowohl die Faktoren Selektivität, mit denen ein Verfasser konfrontiert war als auch das problematische Verhältnis zwischen Erfahrung und ihrer Externalisierung in die Schriftlichkeit nachvollziehen (vgl. Hermann 2014, S. 32 f.). Daraus folgert Hermann im Hinblick auf die mittelalterliche Wahrnehmung verschiedener Vergangenheitsversionen: „Textual representations that do not depict the past in the same ways will not merely represent the past – or more precisely competing memories about the past – but also actively take part in the construction of the past, in as much as they will be formative for how the past is understood among the recipients“ (ebd., S. 33).

nicht nur Snorri, sondern vor allem auch die *Morkinskinna*. In der Hkr. spricht Snorri Eiríkr als Erinnerungsträger nach demselben Prinzip wie den anderen eine umfassende Kenntnis sowie den Status eines Augenzeugen zu, da er offenbar lange Zeit in Norwegen gewesen ist und daher dort vieles miterlebt sowie vor Ort gehört und gesehen hat:

Hallr, sonr Þorgeirs læknis Steinssonar, var hirðmaðr Inga konungs ok var við staddr þessi tíðindi. Hann sagði Eiríki Oddssyni fyrir, en hann reit þessa frásögn. Eiríkr reit bók þá, er klluð er Hryggjarstykki. Í þeiri bók er sagt frá Haraldi gilla ok tveimr sonum hans ok frá Magnúsi blinda ok frá Sigurði slembi, allt til dauða þeira. Eiríkr var vitr maðr ok var í þenna tíma löngum í Nóregi. Suma frásögn reit hann eptir fyrirsögn Hákonar maga, lends manns þeira Haraldssona. Hákon ok synir hans váru í ǫllum þessum deilum ok ráðagörðum. Enn nefnir Eiríkr fleiri menn, er honum sögðu frá þessum tíðendum, vitrir ok sannreyndir, ok váru nær, svá at þeir heyrðu eða sá atburðina, en sumt reit hann eptir sjálfs sín heyrn eða sýn. (*Haraldssona saga*, Hkr. III, ÍF XXVIII, Kap. 11, S. 318 f.)

Hallr, der Sohn von Þorgeirr læknir Steinsson, war der Gefolgsmann von König Ingi und bei diesen Ereignissen zugegen. Er berichtete Eiríkr davon, und jener schrieb diese Erzählung auf. Eiríkr schrieb jenes Buch, das Hryggjarstykki genannt wird. In diesem Buch wird von Haraldr gilli und seinen zwei Söhnen sowie von Magnús blindi und von Sigurðr slembr berichtet sowie alles bis zu ihren Todestagen notiert. Eiríkr war ein kundiger Mann und in jener Zeit lange in Norwegen. Einige Berichte schrieb er nach der Erzählung von Hákon magi, dem Lehensmann der Söhne von Harald. Hákon und dessen Söhne waren in allen jenen Streitsachen und Beratungen dabei. Außerdem nennt Eiríkr viele Männer, die ihm von diesen Begebenheiten berichteten, weise und die Wahrheit erforschend. Sie waren so nah dabei, dass sie diese Ereignisse hörten oder sahen. Einiges schrieb er auch gemäß dem auf, was er selbst hörte oder sah.

Eiríkr's Status als Augenzeuge oder Ohrenzeuge wird noch mehrmals betont, so beispielsweise in Form von *Quellenketten* des Hören-Sagens.⁵⁰⁸ Die *Morkinskinna*, entstanden um 1220 und überliefert in einem Manuskript von 1275, verweist dann in Form eines ganzen Kapitels, wahrscheinlich als Einleitung für die darauf folgenden Berichte, auf Eiríkr als Erinnerungsträger:

Nú er at segja frá sonum Haralds konungs, Inga ok Sigurði, sem sagt hefir vitr maðr ok skynsamr, Eiríkr Oddsson, ok er þessi frásögn mest eptir sögu Hákonar maga, lends manns. Hann sat yfir ok sagði frá þessum tíðendum er ritat var fyrsta sinni, en hann sjálf ok synir hans váru í þessum ferðum ok í flestum orrostum. Váru honum þeir

⁵⁰⁸ Svá segir Eiríkr Oddsson, er fyrsta sinn reit þessa frásögn, at hann heyrði í Björgyn segja frá þessum atburðum Einar Pálsson (Hkr. *Haraldssona saga*, Hkr. III, Kap. 7, S. 313; «So berichtet Eiríkr Oddsson, der als erster diesen Bericht aufschrieb, dass er in Bergen Einarr Pálsson von diesen Begebenheiten sprechen gehört habe.»). Svá sagði Guðríðr Birgisdóttir, systir Jóns erkibyskups, Eiríki Oddssyni, en hon lézk Ívarr byskup heyra þat mæla (Kap. 10, S. 317; «So erzählte Guðríðr Birgisdóttir, die Schwester des Erzbischofs Jón, Eiríkr Oddsson, und sie sagte, dass sie das Bischof Ívarr habe sagen hören.»). Svá sagði Eiríki Ketill prófastr, er varðveitti Máriaúrkirkju, at Sigurðr væri þar grafinn (Kap. 12, S. 320; «So berichtete der Probst Ketill, der die Mariakirche verwaltete, Eiríkr, dass Sigurðr dort begraben worden sei.»).

menn kunnir er hér eru nefndir. Hefir sá ok er ritaði söguna fleiri sannorða menn nefnda til þessar frásagnar. (*Morkinskinna* II, ÍF XXIV, Kap. 96, S. 185)

Nun ist von den Söhnen König Haralds zu berichten, Ingi und Sigurðr, wie es ein weiser und verständiger Mann, Eiríkr Oddsson, erzählt hat. Dieser Bericht stammt zum großen Teil von der Erzählung Hákon magis, einem Lehensmann. Er beaufsichtigte und erzählte diese Ereignisse, als sie das erste Mal aufgeschrieben wurden. Er selbst und seine Söhne waren auf jenen Reisen und in den meisten Kämpfen dabei gewesen. Er kannte die Männer, die hier genannt werden. Derjenige, der diese Erzählung schrieb, hat auch viele glaubwürdige Männer als Zeugen für diese Berichte benannt.

Der Verfasser folgt mit auffälliger Ähnlichkeit demselben Prinzip, wie die zuvor genannte Passage der Hkr. Eiríkr wird dort mit bestimmten Charakteristika beschrieben, die seine Zuverlässigkeit als Erinnerungsträger bezeugen, doch letztendlich wird auf die Augen- bzw. Hörensagenzeugen mit Angabe der *Quellenkette* des Erinnerungsprozesses verwiesen, die die Berichte erst als verbürgt markieren und damit der <Wahrheit> am nächsten kommen.

Man kann aufgrund dieser offenbar konventionalisierten Referenzstruktur nicht länger von einer <historischen Methode> sprechen, wie es Heinrich Beck und an ihn anknüpfend Jiří Starý tun,⁵⁰⁹ sondern muss dieses Phänomen in einen erweiterten Zusammenhang stellen: Der hier präsentierte Umgang mit den für die Berichte zuständigen Erinnerungsträgern geht weit über reine Intertextualität hinaus, da die Referenz auf einen Text allein nicht ausreicht, um die Berichte zu authentifizieren. An dieser Stelle bewegt sich Erinnerung auf einer anderen Ebene, es geht nicht länger nur um den Text als Medium kultureller Erinnerung, sondern um eine im Text entstandene Erinnerung an den Erinnerungsprozess selbst – einer *Erinnerungskultur innerhalb der Texte*. Diese spezifisch auf die Authentifizierung historischen Wissens ausgerichtete Erinnerungskultur wurde offenbar, angetrieben durch das <Problem> (der Suche nach der eigenen Geschichte zur Fundierung einer *gesamtisländischen* Identität) innerhalb der historiographischen Texte entwickelt, um Vergangenheit entsprechend der bekannten mündlichen *Erinnerungsform* außerhalb von Verweisen auf eine nonpersonale, formelhafte mündliche Erinnerung (wie *svá er sagt*) verifizieren zu können und zwar auf der Basis von speziellen Erinnerungsträgern bzw. Augenzeugen, die als Personen aufgrund ihrer nachweisbaren Nähe zur Erinnerungsentstehung oder dem Geschehen für die Authentizität eines Berichtes bürgen konnten: „Literarische Werke können intertextuelle Verweise funktionalisieren, um ihren Anspruch auf Deutungshoheit anzuzeigen oder um andere Medien der Erinnerungskultur [wie die Mündlichkeit] mit Autorität auszustatten.“⁵¹⁰ Darüber hinaus wird das System aber auch übertragen: in Aris Schilderung der Erinnerung an die Gesetzessprecherabfolge ging es um kulturelles Spezialwissen, das nur

⁵⁰⁹ Vgl. Starý 2013, S. 118.

⁵¹⁰ Erll 2005, S. 171.

wenigen Erinnerungsspezialisten (d.h. einer differenzierten Partizipationsstruktur) vorbehalten war. Im Fall der historiographischen Texte geht es zwar noch immer um kulturelle Erinnerung, jedoch bezogen auf historisches Wissen. Hierin erkennt man im Ansatz die Wertigkeit dieser Kenntnisse für die mittelalterlichen Historiographen: sie wurden als genauso formativ eingestuft. Formative Erinnerungen stellen kulturelle Kohärenz her und stiften Identität. Mittels des Gedächtnisses der Historiographie, das auf der Ebene des *hypoleptischen Diskurses* das <Problem> der (gesamtisländischen) Identität zu lösen versucht, entsteht eine neue Form kultureller Kontinuität und Kohärenz: „Zugleich vermag Literatur [...] selbst kulturelles Gedächtnis zu stiften, indem sie einen vorgängigen Text durch intertextuelle Bezugnahme zum fundierenden werden lässt.“⁵¹¹ Damit stellt der *hypoleptische Diskurs* eine konventionalisierte *Erinnerungsform* dar, mit deren Hilfe die historiographischen Texte als fundierende Texte im <Traditionsstrom> gesichert werden. Mit ihm entsteht ein neues Register des kulturellen Gedächtnisses, nämlich ein *Gedächtnis der Literatur*.

5.7 Das *Gedächtnis der Literatur* als Abgrenzung zu Erinnerungskonkurrenzen

Auf der einen Seite stiftet die Historiographie also Identität, indem sie ein gesamtisländisches Thema problematisiert und sich auf die Suche nach einer gemeinsamen Geschichte begibt, wobei die Grundlage dieses Identitätsdiskurses schon in der vorchristlichen einheimischen Dichtung zu sehen ist. Auf der anderen Seite entsteht Identität aber auch dadurch, dass sich die Historiographen durch ihre Teilhabe an diesem Diskurs von anderen Geschichtsdarstellungen (also Erinnerungskonkurrenzen) abgrenzen, die sich einer anderen Identitätsfundierung verschrieben haben. So teilen sie diesen Diskurs beispielsweise nicht mit den Sagas über die Königsdynastien anderer Länder wie die der Dänenkönige (*Knýtlinga saga*, *Skjöldunga saga*, *Jómsvíkinga saga*, die drei Sagas über die Knút-Könige und die *Ágrip af sögu Danakonunga*) aus der Zeit vom Ende des 12. bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts. Hier finden sich bis auf wenige nonpersonale Quellenangaben und Verweise auf Skalden kaum Referenzen. Allerdings zeigt die Vergangenheit (und damit die Identität) der Dänen auch nur wenige Überschneidungspunkte mit der isländischen Geschichte, weshalb es sich hier nicht um tatsächliche Erinnerungskonkurrenzen handelte. Anders verhält es sich mit der Geschichte Norwegens; während sich nämlich der <Traditionsstrom> in Island gegen Ende des 12. Jahrhunderts zu entwickeln beginnt, entstehen (vermutlich) zur selben Zeit, zwischen 1180 und 1190, in Norwegen drei historiographische Synopsen der norwegischen Geschichte: zwei lateinische Texte (die H.N. um 1170 sowie die H.A. von Theodoricus monachus um 1180) und die

⁵¹¹ Ebd., S. 171, in Anlehnung an die Assmann'schen Studien.

volkssprachlichen *Ágrip* um 1190.⁵¹² Da die auf Island verfassten Königssagas und die drei norwegischen Synopsen mit der norwegischen Geschichte dasselbe Thema behandeln, stellt sich die Frage, ob sie dies auch auf dieselbe Weise tun.

Zunächst einmal fällt auf, dass die norwegischen Texte von den isländischen Historiographen offenbar nicht als Teil des identitätsstiftenden *hypoleptischen Diskurses* betrachtet werden, da sie als Quelle weder offiziell einbezogen, noch gemäß den Kriterien kritisch aufgegriffen werden. Dies lässt sich nur damit erklären, dass die norwegischen Texte Erinnerungskonkurrenzen darstellten, die dem Identitätsbedürfnis der isländischen <Interpretationsgemeinschaft> zuwiderliefen. Für die H.N. wurde das bereits sehr deutlich herausgestellt durch den Bezug auf die behauptete Abstammung der Isländer von Mördern und Gesetzlosen sowie hinsichtlich der Darstellung Islands als eine der tributpflichtigen Inseln Norwegens, aber auch die beiden anderen Texte fundieren (wie zu erwarten ist) nicht die isländische, sondern die norwegische Identität.⁵¹³ Man könnte also sagen, dass von außen, aus sowohl literarischer, aber vor allem aus historischer norwegischer Perspektive, die isländischen Vergangenheitsdarstellungen eine sog. *counter-history* (Gegen-Geschichte) der unterdrückten Isländer darstellen. In ihrem Fall führten die begünstigenden Faktoren der Abgeschiedenheit und reger Literaturproduktion dazu, dass jene Gegenperspektive im Nachhinein bestimmt hat, welche Geschichte erinnert wird. Solche Erinnerungskonkurrenzen müssen jedoch in den Texten nicht zwingend nur auf der Textebene (wie in Epilogen und konkreten Aussagen) auftreten, sondern können auch auf der Metaebene konstruiert werden, beispielsweise in Form verschiedener Darstellungsweisen oder -konventionen wie bestimmten literarischen Verfahren, Kombinationen und Konfigurationen von Narrativen und eben durch Strategien der historischen Erklärung, die in dieser Abhandlung vorwiegend betrachtet werden.⁵¹⁴

Im Kapitel zur um 1200 entstandenen ÓIO wurde bereits kurz auf die divergierenden Erinnerungen bezüglich der Todesumstände Olaf Tryggvasons eingegangen, die dort besonders ausführlich und kritisch aufgegriffen und bewertet wurden. Das-

⁵¹² Da diese drei Texte auffällige Parallelen zeigen, sollen an dieser Stelle auch die lateinischen Texte einbezogen werden, deren Funktion für die norwegische Identität offenbar zentraler war als die der lateinischen Texte auf Island für die isländische Identität.

⁵¹³ So hat der norwegische Philologe Gustav Indrebø beispielsweise in Bezug auf die *Ágrip* festgestellt, dass auf der Textebene kaum Interesse, sogar etwas Ignoranz gegenüber den Isländern zu erkennen sei, was naturgemäß nicht dem Fundierungsbedürfnis der isländischen Historiographen entsprochen haben wird (vgl. Gustav Indrebø. „Aagrip“. In: Edda. Nordisk tidsskrift for litteraturforskning, XVII. Oslo 1922. S. 18-65, S. 58-59). Auch die H.A. fügt sich in die Distanzierung der Norweger von den Isländern ein, indem Abgrenzungen vorgenommen und die norwegische (königliche) Identität in den Vordergrund gestellt wird (vgl. Peter Foote. Introduction. In: Theodoricus Monachus: Historia de antiquitate regum Norwagiensium. An Account of the Ancient History of the Norwegian Kings. Ed. by David McDougall and Ian McGougall. London 1998. Viking Society for Northern Research, 11. S. vii-xxxi, S. xxix).

⁵¹⁴ Hierzu erhält man Anreize in den verschiedensten Forschungsdisziplinen, die sich mit Literatur als Medium des kulturellen Gedächtnisses beschäftigen (überblickshaft hierzu Erll 2005 sowie weiterführende Literatur). All jene Darstellungsweisen hier zu berücksichtigen, würde den Rahmen sprengen, weshalb sie an dieser Stelle nur als Anregung genannt werden.

selbe Ereignis berichten auch die zur selben Zeit vermutlich in Nidaros, Norwegen, entstandenen *Ágrip*. Dort wird ebenfalls auf die unterschiedlichen Erinnerungen zu Olafs Tod hingewiesen:

En til falls Óláfs konungs var ekki vitat; hitt var sétt, at [...]. Sumir menn geta hann á báti braut hafa komizk ok segja, at hann hafi verit sénn síðan í munklífi nokkvuru á Jór-salalandi. En sumir geta, at hann hafi yfir borð fallit. En hvatki er lífi hans hefir lukt, þá er þat líkiligt, at guð hafi sálina. (Kap. 20, S. 23 f.)

Doch über Olafs Tod wurde nichts bekannt; es wurde gesehen, dass [...]. Einige Leute meinen, dass er auf einem Boot davongekommen sei und erzählen, dass er irgendwo in Jór-salaland in einem Mönchskloster gesehen worden sei. Und manche berichten, dass er über Bord gefallen sei. Doch wie sein Leben auch geendet haben mag, es ist wahrscheinlich, dass Gott seine Seele hat.

Auch die entsprechende Passage in der lateinischen H.N. formuliert ganz ähnlich, vermeidet aber alle spekulativen Aussagen und lässt diese Debatte daraufhin sogar lieber ruhen, als sich auf die Suche nach einer <Wahrheit> zu machen: *Quare honestius hoc parum determinatum omittendo quam de re incerta falsa diffiniendo pretereamus* (H.N., Kap. XVII, S. 98 f.: «For this reason it would be more creditable to omit something so unsettled than give a false explanation of such doubtful matter, and I shall pass over it.» [Übersetzung Ekrem/ Mortensen]). Hier zeigen sich eine völlig andere methodische Herangehensweise bei der Darstellung der Vergangenheit und überdies das völlige Gegenteil von einer kritischen Auseinandersetzung mit Erinnerungen, wie man sie für dieses Ereignis in der ÓIO vorfindet. Dennoch haben die offensichtlichen inhaltlichen Gemeinsamkeiten in der Forschung zu umfassend diskutierten Entlehnungsfragen geführt, die nicht zuletzt auch die heute üblichen, aber nicht unstrittigen Datierungen der norwegischen Synopsen nach sich zogen.⁵¹⁵ Doch unabhängig davon, von welcher Interferenz der Texte man ausgehen will, muss konstatiert werden, dass sie nicht nur inhaltlich gewisse Ähnlichkeiten aufweisen, sondern auch hinsichtlich ihres grundsätzlichen Umgangs mit Erinnerungen. In den *Ágrip* trifft man beispielsweise in den ersten Kapiteln drei Mal auf den non-personalen Verweis *svá er sagt* (S. 8, 11, 13; «es wird erzählt»), wie man ihn auch aus der isländischen Historiographie kennt (deren Parallelen auch aufgrund derselben

⁵¹⁵ Eine überblickshafte Zusammenfassung der Forschung zu den Relationen der Texte geben Andersson 1985, S. 201-11 und die Einführungen zu den aktuellsten Editionen und Übersetzungen (Tor Ulset. *Det genetiske forholdet mellom Ágrip, Historia Norwegiæ og Historia de antiquitate regum Norwagiensium. En analyse med utgangspunkt i oversettelseteknikk samt en diskusjon omkring begrepet „latinisme“ i samband med norrøne tekster.* Oslo 1983; Debra Kunin (transl.) and Carl Phelpstead (ed.). *A History of Norway and the Passion and Miracles of the Blessed Óláfr.* London: Viking Society for Northern Research 2001 und Matthew J. Driscoll (ed.). *Ágrip af Nóregskonungasögum.* Ed. and transl. with an Introduction and Notes by Matthew J. Driscoll. Viking Society for Northern Research Text Series 10. 2nd ed. London 2008). Weiterführend hierzu sind vor allem Bjarni Einarsson. *Formáli.* In: ÍF XXIX. Bjarni Einarsson gaf út. *Ágrip af Nóregskonungasögum.* Fagrskinna – Nóregskonunga tal. Reykjavík 1984. S. V-CXXXI, Gudrun Lange. *Die Anfänge der isländisch-norwegischen Geschichtsschreibung.* Studia Islandica, 47. Reykjavík 1989 und Ellehøj 1965 hilfreich.

Sprache und ähnlichem kulturellen Hintergrund offensichtlich sind). Danach folgen nur noch solche nonpersonalen Verweise, wie sie in dieser Abhandlung als kritisch klassifiziert worden sind, z.B. *er sumir kalla* (S. 5, 37; «wie es manche nennen»), *at því sem sumir segja* (S. 15, 25, 32, 46; «gemäß dem, was manche erzählen»), *sem sumir segja, ok trúá því flestir* (S. 19; «wie manche erzählen, und die meisten glauben das»), *en þeira ornefni eða orferðir vitum vér eigi* (S. 26; «aber über ihr Schicksal [oder, aber weniger wahrscheinlich: ihren ursprünglichen Namen] oder ihren Lebensweg wissen wir nichts [zu berichten]»). Mit dieser Auflistung sind jedoch schon alle Angaben über Erinnerungsträger erfasst – es gibt keine personalen Verweise (bis auf solche, die sich auf die Skalden beziehen, wenn ihre Strophen zitiert werden). Man könnte diese Parallelen mit der auf Island entstandenen Historiographie auf gemeinsame erinnerungskulturelle Strategien zurückführen oder darauf, dass die drei norwegischen Synopsen möglicherweise sowohl Sæmundr als auch Ari als Quelle nutzten.⁵¹⁶ Die H.N. verweigert sich hingegen jeglicher diffuser Überlieferungen, weshalb man dort auf nur sehr wenige trifft. Theodoricus teilt in seiner H.A. diese Ansicht und vermerkt an mehreren Stellen, dass er sich weiterer Ausführungen oder Bewertungen enthalte, da er sowieso zu keiner Einschätzung der Wahrheit aufgrund fehlenden Wissens kommen könne (vgl. z.B. Kap. 3, als er sich zur Landnahme Islands äußert). Damit gibt es zwar mit den nonpersonalen Verweisen auf mündliche Erinnerungen eine grundsätzliche Gemeinsamkeit im Quellenumgang zwischen den isländischen und den norwegischen Texten, aber auch entscheidende Unterschiede: keine personalen Quellenangaben und auch keine typischen *Quellenketten*, wie sie für die isländische Historiographie herausgestellt wurden. Unabhängig von allen Entlehnungsfragen muss man daher feststellen, dass es dort keine Quellenhierarchisierungen gibt, die als Hilfsmittel eingesetzt werden, um der <Wahrheit> möglichst nahe zu kommen, die überdies überhaupt nicht das Leitthema der Texte ist. Dieses Phänomen ist auf die in Island entstandene Historiographie begrenzt. Nur dort hat sich jener *hypoleptische Diskurs* entwickelt, der der <Wahrheit> verpflichtet war und das Ziel hatte, auf die Suche nach der isländischen Identität zu gehen.⁵¹⁷ Die isländischen Historiographen hatten offenbar kein Interesse daran, die

⁵¹⁶ In Bezug auf diese Korrelationen gibt es noch immer keinen Forschungskonsens. Debra Kunin und Carl Phelpstead fassen knapp die möglichen Folgen unterschiedlicher Entlehnungswege zusammen: „As Andersson says, the difference between these two positions ‘does not appear great, but the implications of the difference are farreaching’ (1985, 202). If the lost source [d.i. ein Mittelstext, der für etliche Gemeinsamkeiten verantwortlich sein soll] is a Norwegian text, rather than Ari’s Icelandic history, then ‘we are led to believe that there was an independent Norwegian school of history writing and that the synoptics are a specifically Norwegian manifestation’ (Andersson 1985, 202). If, on the other hand, *Ágrip* and *Historia Norwegiae* depend on Ari’s work this, together with Theodoricus’s admission of his debt to Icelandic sources (ch. 1), means that medieval Norwegian historical writing was modelled on and indebted to that of Iceland” (Kunin/ Phelpstead 2001, S. xiv). Im Rahmen dieser Abhandlung können hierzu keine Spekulationen angestellt werden, allerdings hätte jede der beiden Textbezüge auch Einfluss auf die Beurteilung der beiden Erinnerungskulturen.

⁵¹⁷ Dieser Unterschied lässt sich auch anhand der unterschiedlichen Motivationen unterstreichen, die der Verfasser im Prolog der H.N. für seinen Text wie folgt erläutert: *Si quid uero nostris temporibus*

norwegische Synopsis in ihren identitätsstiftenden Diskurs einzubeziehen, und grenzen sich über den *hypoleptischen Diskurs* eindeutig von jener ab.⁵¹⁸ Erzähltheoretisch betrachtet bezieht die isländische Historiographie damit im <antagonistischen Modus> Stellung bei der Vereinbarung bzw. dem Ausschluss von bestehenden Erinnerungskonkurrenzen:

Literatur greift auch aktiv ein in aktuelle Erinnerungskonkurrenzen und das Ringen um Erinnerungshegemonie. Zu Medien der Aushandlung von Erinnerungskonkurrenzen werden literarische Texte dort, wo sie Gegen-Erinnerung entwerfen, etwa indem sie [...] andere Selbstbilder und Werthierarchien als die der dominierenden Erinnerungskultur inszenieren. [...] Mit dem antagonistischen Modus bezieht der literarische Text als Medium einer von Erinnerungskonkurrenzen geprägten Erinnerungskultur Stellung.⁵¹⁹

Die isländische Historiographie fordert daher mit ihrer mehrere Jahrhunderte umfassenden Geschichtsdarstellung Norwegens die Erinnerungshoheit, das heißt, sie beansprucht die einzig *wahre* Geschichtsversion zu sein, in der die Isländer ihre eigene Identität entsprechend fundieren können.⁵²⁰ Damit lassen sich die historiographischen Texte Islands zwischen 1100 und 1300 als Zirkulationsmedien des kulturellen Gedächtnisses begreifen und können daher als <kollektive Texte> bezeichnet werden:

Anders als es bei dem Assmann'schen Konzept des kulturellen Textes der Fall ist, wird mit dem Begriff des kollektiven Textes jedoch auf ein Leseverhalten verwiesen, bei dem literarische Werke nicht als verbindliche Elemente, als zu erinnernde Gegenstände des

memorie dignum accidisse repperi, hoc ipse addidi, quoniam multorum magnificencias cum suis auctoribus ob scriptorum inopiam a memoria modernorum cotidie elabi perspexi (H.N., Prolog, S. 52 f.: «If I have discovered any happening of our own times worth remembering, I have inserted that fact myself, since I have observed that many men's splendid feats, together with their performers, sink daily into oblivion among our contemporaries owing the shortage of written records.» [Übersetzung Ekrem/ Mortensen]). Hier wird die Externalisierung der Erinnerung in die Schrift als einzig möglicher Erhalt der Erinnerungen verstanden, woraus sich eine zentrale Rolle der Schrift für den Verfasser (wohlmöglich abgeleitet von der christlichen Schriftkultur) ablesen lässt. Allerdings lässt sich daran keine Absicht der Aushandlung von Vergangenheiten oder eine gegenwartsrelativierende Funktion erkennen. Die Schrift wird hier im antik-klassischen Sinn als <Archiv> verstanden.

⁵¹⁸ Allerdings nutzten sie die Texte dennoch stillschweigend als Quellen, wie beispielsweise Snorri Sturluson in seiner Hkr., jedoch mit dem entscheidenden Fehlen des kritischen Wiederaufgreifens.

⁵¹⁹ Erll 2005, S. 179.

⁵²⁰ So könnte man anhand von Snorri Sturlusons Geschichtsdarstellung beispielhaft illustrieren, auf welche Weise sich die Isländer mittels ihrer eigenen Geschichtsrekonstruktion in Abgrenzung zu Norwegen fundieren konnten: „Snorri Sturluson, for example, put great emphasis on the coercive violence of their [i.e. the kings] missionary methods. It may be suggested that, by making the pagans spokesmen for common sense in contrast to the cruelty and impetuosity of the missionary kings, Snorri was commenting on the contemporary conflict between Icelandic chieftains and the Norwegian archbishop and king and indirectly criticizing the Norwegians for their disregard of traditional Icelandic customs“ (Sawyer/ Sawyer 1993, S. 224).

kulturellen Gedächtnisses rezipiert werden, sondern als Vehikel der kollektiven medialen Konstruktion und Vermittlung von Wirklichkeits- und Vergangenheitsversionen. Kollektive Texte erzeugen, perspektivieren und zirkulieren Inhalte des kollektiven Gedächtnisses.⁵²¹

Aufgrund der hier herausgestellten Abgrenzung der einheimisch isländischen Historiographie von der norwegischen und der dänischen durch diesen Identitätsdiskurs ist zu erwägen, ob weiterhin an der fortwährend kontrovers diskutierten, aber beharrlich aufrechterhaltenen Genreddefinition der historiographischen Texte festgehalten werden sollte. Es bietet sich möglicherweise an, ihre Aufhebung wenigstens partiell zugunsten einer Definition, basierend auf den textimmanenten Erinnerungsdiskursen, zu erwägen, die den ‚Sitz im Leben‘ der Texte noch deutlicher hervorheben und den Textkontexten besser entsprechen würde.

5.8 Exkurs: ‹Rituelle Kohärenz› in der semioralen Erinnerungskultur Skandinaviens

Man muss im mittelalterlichen Skandinavien von einem sich reziprok beeinflussenden Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit ausgehen, d.h. die isländische Kultur reproduzierte ihre Identität in einer Semioralität sowohl über ‹rituelle› als auch über ‹kulturelle Kohärenz›. Gemäß der Assmann'schen Begriffsdefinitionen beschreiben diese beiden Kohärenzherstellungen unterschiedliche Mechanismen, die zunächst einmal grundsätzlich den Medien des kulturellen Gedächtnisses zugeordnet werden können. Über die ‹textuelle Kohärenzherstellung› wurde hauptsächlich in den vorangegangenen Kapiteln diskutiert und immer wieder darauf verwiesen, dass die Schrift nur ein Medium des kulturellen Gedächtnisses darstellt – ein weiteres ist die mündliche Erinnerung. Daher soll in Form eines kurzen Exkurses zur Abgrenzung sowie der Vollständigkeit halber auch ein Einblick in die ‹rituelle› Kohärenzherstellung zwischen 1100 und 1300 gegeben werden.⁵²² Durch die Entwicklung eines *Gedächtnisses der Literatur*, dessen Kriterien die Beschäftigung mit Erinnerungsträgern und Erinnerungsprozessen erforderte, finden nicht nur kurze Beschreibungen über die vorchristliche, sondern zum großen Teil auch über die gegenwärtige semiorale Erinnerungskultur Eingang in die Texte.

Erinnerung entsteht erst durch Kommunikation und durch Wiederaufnahme der Berichte. An der Erinnerung partizipieren grundsätzlich alle Mitglieder einer Gesellschaft, doch bestimmte formative Aspekte des kulturellen Gedächtnisses unterliegen einer eingeschränkten Partizipationsstruktur. Diese ist in Island nicht so stratifiziert ausgebildet wie in kulturellen Gedächtnissen anderer Gesellschaften, doch geben

⁵²¹ Erll 2005, S. 158.

⁵²² Mit Mnemotechniken in vorskripturaler Zeit hat sich insbesondere Stefan Brink befasst, s. hierzu *Verba Volant, Scripta Manent? Aspects of Early Scandinavian in Oral Society*. In: *Literacy in Medieval and Early Modern Scandinavian Culture*. Ed. by Pernille Hermann. The Viking Collection, 16. Odense 2005. S. 77-135.

beispielsweise Gesetzessprecherlisten einen Einblick in die stark personenabhängige Erinnerungskultur Islands. Da die historiographischen Texte auf einmalige Art abbilden, welche Relevanz einzelnen Erinnerungsträgern beigemessen wurde, ist eine ähnliche Wertigkeit auch für die mündliche Erinnerungskultur zu vermuten. Neben den hier untersuchten beiden *primären* Texten isländischer Geschichte haben die anderen, *sekundären* historiographischen Texte die norwegischen Könige im Fokus, weshalb sich erst einmal die Frage stellt, wie die Erinnerungen an jene überhaupt Island und dann die isländischen Historiographen erreichen konnten. In der *Haralds saga Sigurðarsonar*⁵²³, einer der Königssagas der Hkr., verweist der Verfasser auf einen Isländer namens Halldórr Snorrason, der am Hof der Hauptfigur, König Harald, für einige Zeit gelebt und an dessen Seite gekämpft hat: *Menn íslenzkir eru nefndir, þeir er fóru þar með Haraldi: Halldórr, sonr Snorra goða – hann hafði þessa frásögn hingat til lands – [...]* (*Haralds saga Sigurðarsonar*, Hkr. III, Kap. 9, S. 79; «Isländische Männer werden genannt, die dorthin mit Harald gereist waren: Halldórr, der Sohn des Goden Snorri – er brachte diese Erzählung hierher [nach Island] ins Land – [...].»). Ihm sagt die Saga nach, er sei dafür verantwortlich gewesen, dass die Erzählungen nach Island kamen, wo sie seither erinnert worden sind. Um eine solche Erinnerung lebendig zu halten, ist die Grundvoraussetzung die Wiederaufnahme einer Erzählung. Erinnerung musste kommuniziert werden, um im Gedächtnis zu bleiben. Diese Wiederholung findet laut den Texten meist in einem konventionellen und häufig durch ein Individuum selbst festgelegten Rahmen statt. Auf Island scheint das, begründet durch die wenig stratifizierte Gesellschaftsstruktur hauptsächlich von den persönlichen Ambitionen erinnerungswilliger Personen abhängig gewesen zu sein. So berichtet der kurze, aber interessante Text des *Íslendinga þáttur sögufróða*⁵²⁴ von einem sagakundigen Isländer, dem der norwegische König wegen seiner Fähigkeiten des Geschichtenerzählens «zwecks Unterhaltung» (*at skemmta*) Aufnahme am Hof gewährt. Der Isländer erzählt daraufhin dem König über die Monate hinweg viele Geschichten und an Weihnachten steht als erzählerischer Höhepunkt noch der Bericht über die Auslandsreise des Königs nach Jerusalem an. Nach einem anscheinend vorgeschriebenen, wiederkehrenden Erzählrhythmus an dreizehn aufeinander folgenden Tagen ist auch diese Geschichte beendet und der König fragt den Isländer, woher er diese Erzählungen habe. Der Isländer antwortet ihm folgendes: „*Þat var vanði minn út á landinu at ek fór hvert sumar til þings, ok namk hvert sumar af sögunni nokkvat at Halldóri Snorrasyni.*“ (*Íslendinga þáttur sögufróða*, Morkinskinna III, Kap. 44, S. 236; «Es war meine Gewohnheit drüben in Island, dass ich jeden Sommer zum Thing ritt und mir jeden Sommer etwas von dieser Erzählung von Halldórr Snorrason aneignete.»).⁵²⁵ Der Isländer machte es

⁵²³ Zitiert im Folgenden nach ÍF XXVIII.

⁵²⁴ Zitiert im Folgenden nach ÍF XXIII, Kap. 44, S. 235-237. Der Text entstand vermutlich Ende des 13. Jahrhunderts. und ist überliefert in den Codices *Morkinskinna*, *Hulda* und *Hrokkinskinna*.

⁵²⁵ Immer wieder hat dieser Text die Aufmerksamkeit der Forschung auf sich gezogen, weil er vermeintlich viel über die mündliche Kultur Islands zu vermitteln scheint (vgl. Heinrich Matthias Heinrichs. Die Geschichte vom sagakundigen Isländer (*Íslendinga þáttur sögufróða*). Ein Beitrag

also zu seiner eigenen «Gewohnheit» (*vanði*), jedes Jahr etwas von dieser Erzählung zu erfahren, d.h. er selbst hatte die Ambition, sich von diesen Geschichten etwas anzueignen. Für die (wohlgemerkt mündliche) Weitergabe dieser Erzählungen wird hier auf ebenjenen Halldórr Snorrason verwiesen, der auch gemäß der zuvor genannten Passage der *Haralds saga Sigurðarsonar* für die Überführung der Erzählungen nach Island verantwortlich gewesen sei. Dabei allein blieb es wohl nicht, denn dieser kurze *þáttr* verweist darauf, dass von Halldórr auch die Wiederaufnahme und damit die Weitergabe der Berichte ausging. Er als Augenzeuge hatte also auch für die mündliche Erinnerungskultur einen hohen Authentifikationswert, wobei sich hier die Frage stellt, ob die Grundlage dafür bereits in der oralen Erinnerungskultur zu suchen ist oder erst durch die Semioralität zustande kam? Diesen Authentifikationswert hat der kurze *þáttr* allerdings wiederum genauso auf der Textebene der Saga, in der er die Funktion erfüllt, die Berichte über die Auslandsreise des Königs in der Saga zu bestätigen, indem der König selbst über die Erzählung und ihren Wahrheitsgehalt urteilt: *Mér þykkir allvel ok hvergi verr en efni eru til [...] (Íslendinga þáttr sögufróða, Morkinskinna III, Kap. 44, S. 236; «Sie [d.i. die Geschichte] gefällt mir sehr gut und weicht in keiner Hinsicht von den tatsächlichen Ereignissen ab [...].»).*⁵²⁶ Damit authentifiziert der Text gleichzeitig auf zwei verschiedenen Ebenen: auf der einen wird die mündliche Erinnerung an die Auslandsreise des Königs durch den isländischen Augenzeugen und Erinnerungsträger Halldórr Snorrason bestätigt und auf einer zweiten Ebene wird diese Erinnerung erneut und gleichzeitig die Saga selbst durch den König, die Hauptfigur der Erinnerung, persönlich verifiziert. Damit ist wie im Fall der *Sverris saga* der höchste Authentifizierungsgrad für eine Erinnerung erreicht, denn wenn der Erinnernte selbst bestätigt, dass die Erzählungen über ihn den Ereignissen entsprechen, lässt sich keinerlei Zweifel mehr gegen die Berichte anführen.

Der *Íslendinga þáttr sögufróða* zeigt auch, dass Ort und Zeit auf Island für die Erinnerungskultur entscheidende Faktoren darstellten: jeden Sommer auf dem Thing erfuhr der Isländer etwas von dieser Erzählung. Immer wieder treten die Thingorte, insbesondere in den Isländersagas, als zentrale Angelpunkte des sozialen Zusammenlebens sowie in Bezug auf die Erinnerungskultur auf. Vor allem in den Sommermonaten versammelte sich der Großteil der isländischen Gesellschaft auf

zur Sagaforschung. In: Literaturwissenschaft und Geschichtsphilosophie. Festschrift für Wilhelm Emrich. Hrsg. v. Helmut Arntzen, Bernd Balzer, Karl Pestalozzi und Rainer Wagner. Berlin 1975. S. 225-31; Carol Clover. *The Medieval Saga*. Ithaca/ London 1982, S. 195; Jürg Glauser. Erzähler – Ritter – Zuhörer. Das Beispiel der *Riddarasögur*: Erzählkommunikation und Hörergemeinschaft im mittelalterlichen Island. In: *Les sagas de chevaliers (Riddarasögur)*. Actes de la Ve Conférence Internationale sur les Sagas. Ed. by Regis Boyer. Toulon 1982. S. 93-119; Stephen A. Mitchell. *Heroic Sagas and Ballads*. Ithaca/ London 1991, S. 98; Lars Lönnroth. The man-eating Mama of Miklagard. Empress Zoe in Old Norse saga tradition. In: *Kairos. Studies in Art History and Literature in Honour of Professor Gunilla Åkerström-Hougen*. Jonsered 1998. S. 37-49, S. 47-8).

⁵²⁶ Vgl. Elena Gurevich. The Fantastic in *Íslendinga þættir*, with Special Emphasis on *Þorsteins þáttr forvitna*. In: *Gripla*, XIX. Ed. by Margrét Eggertsdóttir, Gísli Sigurðsson, Svanhildur Óskarsdóttir, Úlfar Bragason. Reykjavík 2008. S. 77-92, S. 89.

dem Allthing, der größten Rechtsversammlung auf der Insel. Sie fand im Sommer auf dem Allthingplatz Þingvellir statt und urteilte bezirksübergreifend. Aufgrund seiner Funktion als größte Rechtsversammlung reisten fast alle (freien) Isländer in den Südwesten der Insel, wo sie mehrere Wochen verbrachten. Eine Veranstaltung solchen Ausmaßes war auch für den Handel relevant und bot darüber hinaus den Rahmen für wichtige gesellschaftliche und soziale Aktionen wie Heiratsplanungen, Bündnisabsprachen sowie die Verbreitung neuester Ereignisse. Dementsprechend kann man davon ausgehen, dass ein Großteil der gesamtisländischen Erinnerungskultur schon aufgrund der großen Erreichbarkeit der Menschen an diesem einem Ort bei dieser Gelegenheit stattgefunden hat, was wiederum Texte wie der zuvor genannte *Íslendinga þáttur sögufróða* und etliche andere bestätigen. So kann man an dieser Stelle nochmals den Prolog der *Óláfs saga helga inni sérstaka* anführen, in dem ebenfalls davon berichtet wird, dass die Ereignisse aus Norwegen jeden Sommer nach Island gelangten: *Spurðu menn þá á hverju sumri tíðendi landa þessa á milli, ok var þat síðan í minni fært ok haft eptir til frásagna* (*Óláfs saga helga inni sérstaka*, Prolog, S. 422; « Die Leute erfuhren jeden Sommer von den Ereignissen zwischen diesen Ländern [d.s. Norwegen und Island], die dann in das Gedächtnis überführt und danach für Erzählungen verwendet wurden.»). Die isländische orale Erinnerungskultur (wenigstens in hochmittelalterlicher Zeit, aber wahrscheinlich auch noch in vorskripturaler Zeit) war also in der mündlichen Kultur Islands festen Rahmenbedingungen unterworfen.

Wirft man nun einen kurzen Blick auf die norwegische bzw. skandinavische Erinnerungskultur, schildern die Texte für diese ähnliche Umstände. Sie ist dort allerdings eng verbunden mit dem höfischen Leben, wie der zuvor genannte *þáttur* belegt. Dort wird zudem geschildert, dass die Erzählungen immer in einem bestimmten Rahmen stattfanden, nämlich am Hof zur Unterhaltung des Königs und seines Gefolges. Darüber hinaus exemplifiziert die letzte Erzählung über den König einen speziellen zeitlichen Rahmen, nämlich das Erzählen über dreizehn Tage hinweg um Weihnachten herum. Aus der christlichen Perspektive der Entstehungszeit des *þáttur* scheint es nahegelegen zu haben, dass der aufregendste Bericht über die Auslandsfahrt des Königs als Höhepunkt an einem entsprechenden Feiertag vorgetragen wurde.

Eine ähnliche Schilderung findet man auch in der ÓÍO, in der am Ende berichtet wird, wie mit der Erzählung über Olaf Tryggvason nach seiner Niederlage in seiner letzten Schlacht am englischen Hof verfahren wird (also nach seinem vermeintlichen Tod). Dem Text gemäß war König Olaf gut befreundet mit König Aðalráðr, dem Vater des gerade herrschenden Englandkönigs Játvarðr, der sich gut an die Freundschaft zwischen Olaf und seinem Vater «erinnert» (*minntisk*). Er erzählt deshalb seinem Gefolge «wie gewohnt» (*hann var vanr*) jedes Jahr zu einer bestimmten Zeit, nämlich zu Ostern, (*á <ein>hverju ári, páskadag / á hverju ári á páskatíð*; S-Version Kap 70/ A-Version, Kap. 81, S. 359) von König Olaf, um diesen «zu ehren» (*at vegsama*). Erinnerung hat hier also ganz konkret nicht (nur) die Funktion zu unterhalten, sondern allen voran den König zu ehren. Dieser Unter-

schied zum *Íslendinga þáttur sögufróða* könnte unter anderem darin begründet sein, dass dort der König noch lebt, als die Geschichten über ihn erzählt werden, während Olaf Tryggvason in der ÓLO bereits zum genannten Zeitpunkt tot war bzw. für tot gehalten wurde. Der Text fährt damit fort, dass Játvarðr in diesem Jahr eine «neue» Erzählung erreicht hat, nämlich dass König Olaf im Osten verstorben sei, woraus Játvarðr nun ableite, dass er damals in der Schlacht tatsächlich habe fliehen können:

Tók hann nú at vegsama Óláf konung Tryggvason, ok því var hann vanr á hverju ári at segja riddurum sínum frá Óláfi konungi á páskatíð, frá mǫrgum ágætligum verkum hans, er hann hafði unnit. Ok á einhverju ári á páskadeginum sjálfum [...], þá lét hann þat fylgja at hann hafði nýliga spurt þau tíðendi af þeim mǫnnum er kómu af Sýrlandi með merkiligum frásögnum, at þar höfðu orðit þau tíðendi er mikils váru verð, er Óláfr konungr Tryggvason var sagðr andaðr, ok fór hann með mikilli dýrð af þessari verðdu til eilífrar sælu. „Ok vita skolu þér þat,“ sagði konungrinn, „at miklu er hann dásamligri ǫðrum konungum, ok því skal segja á hinni ǫztu hátíð frá hinum ágætasta konungi, Óláfi Tryggvasyni [...]. Má af því ǫngan daginn makligra til fá eða finna hans lofi at yppa heldr en þenna.“ (ÓLO, A-Version, Kap. 81, S. 359 f.)⁵²⁷

Er begann nun König Olaf Tryggvason zu ehren, weshalb er es sich zur Gewohnheit gemacht hatte, seinen Rittern jedes Jahr zur Osterzeit von König Olaf zu erzählen [und] von seinen vielen ruhmhaften Taten, die er begangen hatte. Und in irgendeinem Jahr am Ostertag selbst [...], fügte er noch hinzu, dass er kürzlich von den Männern, die mit bedeutsamen Berichten aus Sýrland gekommen waren, die Neuigkeit erfahren habe, dass sich dort Ereignisse von hohem Wert begeben hatten, nämlich, dass von König Olaf Tryggvasons Tod erzählt wurde. Er sei mit großem Ruhm von dieser Erde in die ewige Seligkeit eingegangen. „Und ihr sollt eines wissen“, sagte der König, „dass er viel außerordentlicher als alle anderen Könige war und deshalb soll man an diesem höchsten Feiertag von diesem ruhmhaften König, Olaf Tryggvason, erzählen [...]. Es kann deshalb kein anderer, passenderer Tag als dieser dazu gewählt oder gefunden werden, sein Lob hochzuhalten.“

Genau wie bei der isländischen Erinnerungskultur wird hier von Gewohnheiten, festen Orten und Zeiten gesprochen, die den Rahmen der Erinnerung bilden. Die Rolle des Hofes war dabei sicherlich prägend, insbesondere, was die Erinnerungen an vergangene Könige betraf – die Entscheidung, ob erinnert oder vergessen wurde, lag bei den Herrschern. Man kann wohl mit großer Wahrscheinlichkeit vermuten, dass es ganz ähnliche Rahmenbedingungen auch in der Zeit der beschriebenen Ereignisse gab, auch wenn man wohl insbesondere bei den erwähnten christlichen Feiertagen Weihnachten und Ostern (wie sie in den beiden zitierten norwegischen Fällen genannt werden) mit einer christlichen bzw. einer verfassergegenwärtigen Perspektivierung rechnen muss. Das allerdings spricht dafür, dass den mittelalterlichen Verfassern eine mündliche Erinnerungskultur noch immer bekannt und diese offenbar noch immer stark an Konventionen ausgerichtet war.

⁵²⁷ Diese Passage wird nach der A-Version zitiert, da der Text S-Version beschädigt ist und mitten in der Beschreibung abbricht.

5.9 Ausblick: die Stilllegung des <Traditionsstroms> nach 1300

Der <Traditionsstrom> in Island ist zwischen 1100 und 1300 geprägt durch unterschiedlichste Identitätsstrategien und verschiedene Positionierungen gegenüber Norwegen, die wiederum überaus divergierten: entweder gab es eine vollständige Ablehnung des norwegischen Einflusses in Island, wie es die *Íb.* und die *Hungrvaka* eindrucksvoll demonstrieren oder aber eine Hinwendung zu den norwegischen Königen (in Form genealogischer Verbindungen oder politischer Freundschaft) bis hin zur Erklärung ihres Apostelstatus für Island, wofür wiederum die *ÓlO* ein gutes Beispiel abgibt. Interessant ist zudem die etwa gleichzeitige Entwicklung der Isländersagas, die wiederum völlig unterschiedliche Verhältnisse der Protagonisten zum norwegischen Königshaus darstellen, ohne dass sich darin eine Entwicklung erkennen ließe. Die Verschriftlichung der eigenen Familiengeschichte in Form der Isländersagas zeugt davon, dass das Interesse an der eigenen Geschichte in Island ab 1200 stark gewachsen sein muss und sich damit der Fokus im 13. Jahrhundert weg von der zuvor versuchten Angliederung einzelner Magnaten an skandinavische Königshäuser hin zur innerisländischen Geschichte und Fundierung einer personalen Identität wandte: „The family sagas, dealing with an earlier Golden Age, can be seen as a reaction against the violence and disruption of the 1220s [...].“⁵²⁸ Doch gleichzeitig entstanden Anfang bis Mitte des 13. Jahrhunderts auch drei große Kompilationen, die sich mit einer längeren Periode der norwegischen Geschichte befassten (*Morkinskinna*, *Fagrskinna*, *Heimskringla*; später im 13. Jahrhundert auch auf diesen basierende weitere Manuskripte wie *Hulda* und *Hrokkinskinna*). Nach 1230 entstanden keine neuen Königssagas, die Zeit der Isländersagas hingegen ging auf ihre Blüte zu: „Another response, represented by the family sagas, was to look back to the good old days before kings and archbishops challenged the traditional interests of the aristocracy.“⁵²⁹

Im Übergang zum 14. Jahrhundert zeigt sich dann die Tendenz der Stilllegung dieses <Traditionsstroms>. Nicht nur die Entstehung neuer historiographischer Texte, sondern auch die der Isländersagas ist zu diesem Zeitpunkt abgeschlossen. In der Folgezeit beginnt ein Rezeptionsprozess, der bis in das 19. Jahrhundert hinein währen wird. Er charakterisiert sich durch den Rückgriff auf die Texte der vorigen Jahrhunderte, die zu großen Sammelhandschriften kompiliert werden, um eine möglichst weite Zeitspanne der Geschichte abzubilden. Das gilt einerseits für die historiographischen Texte zur norwegischen Geschichte, die zu Sammelhandschriften wie *Eirspennill*, AM 47 fol. (Anfang des 14. Jahrhunderts), zusammengestellt werden. Der Text schließt inhaltlich direkt an die *Óláfs saga helga* an, indem er von dessen Nachfolger Magnús goði und anderen Norwegerkönigen bis zu Magnús Erlingssons Schlacht in Ré 1177 berichtet, in der er seinen Widersacher Eysteinn meyla besiegt. Darauf folgen die *Sverris saga*, die *Böglunga sögur* und die

⁵²⁸ Sawyer/ Sawyer 1993, S. 221.

⁵²⁹ Ebd., S. 231.

Hákonar saga Hákonarsonar. Damit deckt das Manuskript eine Zeitspanne von 1130 bis 1263 der norwegischen Geschichte ab. Andererseits werden zeitgleich solche Sammelhandschriften auch für die isländische Geschichte erstellt (so z.B. die *Sturlubók* von Sturla Þórðarson um 1270 und die *Hauksbók* von Haukr Erlendsson, 1299). In dieser literaturgeschichtlichen Wende um 1300 lässt sich eine erneute Veränderung des Identitätsbedürfnisses erkennen: Gab es zuvor tendentiell betrachtet zwei sich abwechselnde Strategien zur Fundierung einer kollektiven Identität nach der *Íb.* und einer frühen Version der *Lb.*, nämlich die historiographische Abgrenzungsliteratur über die norwegische Geschichte und etwas später die innerisländische Identifikationsliteratur der Isländersagas, erhalten nun beide Darstellungsformen eine gleichwertige Rolle bei der Herstellung kultureller Kohärenz.⁵³⁰ Dennoch bleiben in der Literatur die beiden Welten, Norwegen und Island getrennt. Ein hervorragendes Beispiel hierfür stellt die größte Sammelhandschrift Islands dar: die *Flateyjarbók* (GKS 1005 fol.) vom Ende des 14. Jahrhunderts. Sie enthält auf 225 Seiten neben poetischen Texten und Genealogien der Norwegerkönige (wie z.B. *Hversu Nóregr byggðisk* «Wie Norwegen besiedelt wurde») auch Versionen jener Königssagas, die schon in der *Hkr.* verzeichnet wurden, sowie eine kurze Beschreibung von Islands Besiedlung und einer Vielzahl an *þættir* (kurze Erzählungen), die von Isländern am norwegischen Königshof handeln. Alle Texte dieser Handschrift thematisieren das Verhältnis der Isländer zu Norwegen, das zudem in der ‚neuen‘ Erzählform der integrierten *þættir* in den Sammelhandschriften eine neue literarische Aufbereitung erfährt. Die *þættir* sind alle in die historiographischen Texte eingebettet, tragen aber die Formalia der Isländersagas statt die des *hypoleptischen Diskurses* der Historiographie. Hierin kann man einen wiederum neuen Versuch der Identitätsfindung sehen, der die Auseinandersetzung der (wohlbemerkt derzeit nur noch rein literarisch) autonomen Isländer mit Norwegen nach ihrer politischen Eingliederung in das norwegische Reich darstellt. Es bleibt jedoch zu jeder Zeit dabei, dass die Fundierung durch <Distinktion> in den Isländersagas und die Fundierung durch <Integration> mit den Königssagas zu keinem Zeitpunkt miteinander in Berührung kommen – sie stellen zwei Identitätsstrategien dar, deren Vereinbarung oder Auflösung es nie bedurfte und die ab 1300 gleichzeitig der Herstellung kultureller Kohärenz dienten.

⁵³⁰ Wobei diese beiden Darstellungsformen chronologisch nicht vollständig aneinander anschließen. Es entsteht am Anfang des 13. Jahrhunderts nicht nur die *ÓÍO* als Beispiel der Abgrenzungsliteratur, sondern auch die *Hungrvaka*, die der Darstellung von Aris *Íb.* folgt. Sie blendet sogar die Rolle Olaf Tryggvasons für die Christianisierung Islands völlig aus und verfolgt eine islandzentrierte Identifikationsstrategie. Trotzdem lassen sich grob zeitengebundene Favorisierungen feststellen.