

- Morgenstern, G., ed., *Arnagnaeanische Fragmente*. Leipzig and Copenhagen 1893.
- Ólafur Halldórsson, „Rímþegluismiður.“ *Opuscula* 2:2. Bibliotheca Arnagnaeanana 25:2. Copenhagen 1977, 32-49.
- Patres Collegii S. Bonaventurae, „Jacobus de Voragine, Vita Sancti Francisci, Legenda S. Francisci Assisiensis.“ *Analecta Franciscana sive Chronica aliisque varia documenta ad Historiam Fratrum Minorum* 9 (1926-1941), 680-693.
- Poncelet, A., „Le légendier de Pierre Calo.“ *Analecta Bollandiana* 29 (1910), 5-116.
- Reames, Sherry L., *The Legenda aurea: A Reexamination of Its Paradoxical History*. Madison 1985.
- Seybolt, Robert Francis, „Fifteenth Century Editions of the *Legenda aurea*.“ *Speculum* 21 (1946a), 327-338.
- , „The *Legenda aurea*, Bible, and *Historia scholastica*.“ *Speculum* 21 (1946b), 339-342.
- Stefán Karlsson, „Inventio Crucis, cap. 1, og Veraldar saga.“ *Opuscula* 2:2. Bibliotheca Arnagnaeanana 25:2. Copenhagen 1977, 116-133.
- Unger, C. R., ed., *Heilagra manna sögur. Fortællinger og legender om hellige mænd og kvinder*. Christiania 1877.
- Williams-Krapp, Werner, *Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferung, Text- und Wirkungsgeschichte*. Texte und Textgeschichte, Würzburger Forschungen 20. Tübingen 1986.
- Wolf, Kirsten, „A Fragment of a *Gregorius saga* in AM 238 fol. X.“ *Opuscula* 9. Bibliotheca Arnagnaeanana 39. Copenhagen 1991, 100-107.

## Die Temporalität der *Laxdæla saga*

Stefanie Würth (Tübingen)

Die *Laxdæla saga*<sup>1</sup> gehört zu denjenigen Isländersagas, die sowohl im Mittelalter als auch in der Neuzeit auf eine breite Publikumsresonanz stießen. Das älteste Handschriftenfragment der Saga datiert hoch aus dem 13. Jahrhundert, und insgesamt sind aus vorreformatorischer Zeit sieben Handschriften bzw. Fragmente erhalten – eine für isländische Verhältnisse ausgesprochen reiche mittelalterliche Überlieferung. Damit zählt die *Laxdæla saga* zu den nachgewiesenermaßen am meisten rezipierten Isländersagas. Die erhaltenen Handschriften enthalten zwei unterschiedliche Versionen der *Laxdæla saga*, die Version y und die Version z, deren massgeblicher Unterschied darin besteht, dass die Saga in y mit dem *Bolla páttir* eine später angefügte Fortsetzung erhielt. Darüber hinaus entstand aber auch in nachreformatorischer Zeit noch eine Vielzahl von Handschriften der *Laxdæla saga*, von denen fast alle die Version y enthalten.

Die *Laxdæla saga* stieß auch bei der Forschung auf breite Resonanz. Seitdem man erkannt hatte, dass die Handlung der *Laxdæla saga* nach dem bewährten literarischen Muster der Dreiecksbeziehung, wie sie im Norden z.B. in den Heldenliedern der *Edda* und damit auch in der *Völsunga saga* vorliegt, gestaltet wurde und dass ihre Sprache von den Übersetzungen kontinentaler höfischer Romane beeinflusst wurde, gilt die Saga als weitgehend unhistorisch, aber dafür als literarisch besonders wertvoll.<sup>2</sup> Zwar enthält die *Laxdæla saga* zweifellos, wie alle Isländersagas, einen sogenannten historischen Kern, denn ihre Hauptpersonen sind alle historisch belegt, die Schilderungen von Landnahme und Christianisierung decken sich zum großen Teil mit den Angaben in historiographischen Quellen, aber die Saga enthält doch eine ganze Reihe von Anachronismen, die sie als historische Quelle für die *söguld*, d.h. für die Zeit zwischen ca. 870 und 1030, als unbrauchbar erscheinen lassen.

<sup>1</sup> Alle Zitate stammen aus der Edition von Einar Ólafur Sveinsson *Laxdæla saga*, Reykjavík 1934 (= Íslenzk formit V).

<sup>2</sup> So z.B. Einar Ólafur Sveinsson im Vorwort zu seiner Edition und dann vor allem Rolf Heiler in seinen zahlreichen Publikationen zur *Laxdæla saga*.

In der Forschung wird immer wieder betont, dass sich die *Laxdæla saga* stilistisch von den „klassischen“ Isländersagas unterscheidet und sich sowohl durch inhaltliche wie auch durch narrative „Modernität“ auszeichnet.<sup>3</sup> Diese Modernität der *Laxdæla saga* setzt sich aus mehreren Komponenten zusammen. Zum einen erzählt die *Laxdæla saga* nicht so knapp und lapidar, wie dies sonst als Charakteristikum der Isländersagas gilt, sondern Rolf Heller meint sogar, dass die *Laxdæla saga* einen „Hang zur breiten, wortreichen Darstellung“, ja beinahe „zum reinen Wortgeklimper“ und zur „Geschwätzigkeit“ habe.<sup>4</sup> Ebenfalls als „modern“ werden die Intertextualität sowie die bisweilen leicht behelrend wirkenden Hinweise auf frühere oder fremde Sitten empfunden.<sup>5</sup> Am auffälligsten ist jedoch das Bestreben der Saga, ihre Figuren, vor allem die Hauptfiguren, aufgrund ihrer äußeren Erscheinung nicht als Angehörige der *sögúöld*, sondern vielmehr als Vertreter des Hochmittelalters erscheinen zu lassen.<sup>6</sup> So legen die Personen nicht nur großen Wert auf modische Kleidung, kostbare Stoffe, wie z. B. *pellsklæði*, *purpuri* und natürlich *skarlát*, sondern sie besitzen auch Waffen, die in der Wikingerzeit sicherlich nicht in Gebrauch waren, wie z. B. ein *glæðel*, dessen Extrawaganz durch den Kommentar „sem títt er í útlöndum“ [S. 225] noch hervorgehoben wird. Darüber hinaus betont der Erzähler immer wieder, dass sich die männlichen Hauptpersonen durch *kurteisi* auszeichnen, und impliziert damit Nähe zu Riddarasögur. Nähe zur höfischen Literatur impliziert auch das Verhalten des Sagapersonals: die männlichen Helden unternehmen regelmäßig Reisen ins Ausland, vor allem nach Norwegen, wo sie sich dann auch dem Gefolge, der *hirð*, des Königs anschließen. Ebenfalls in den Kontext der durch die Riddarasögur eingeführten Neuerungen oder Modernisierungen gehört das Eingehen auf Gefühle, die sogenannte neue Innerlichkeit, während es sonst als typisch für Isländersagas gilt,

<sup>3</sup> Vgl. dazu vor allem Susanne Kramarz-Bein, „‘Modernität’ der *Laxdæla saga*“, in *Studien zum Allgemeinen: Festschrift für Heinrich Beck*, hg. v. Helko Uecker, Berlin 1994 (= Ergänzungsbände zum RGA, Bd. 11), 421-442; vorher auch schon Rolf Heller, „Studien zu Aufbau und Stil der *Laxdæla saga*“, in *ANF* 75 (1960), 113-167.

<sup>4</sup> Rolf Heller, „Studien“, 161; ein ähnlicher Vorwurf auch schon bei Einar Ólafur Sveinsson, *Laxdæla saga*, XIX.

<sup>5</sup> Rolf Heller, „Studien“, 167.

<sup>6</sup> Siehe hierzu die zahlreichen Beispiele bei Susanne Kramarz-Bein, „Modernität“.

dass sich der Erzähler jeglicher Äußerung über Gefühle enthält und dass sich die fiktiven Personen entweder selbst über ihr Innenleben äußern oder dass das Publikum aus Gestik und Mimik der Personen Rückschlüsse auf deren Emotionen ziehen muss.

Als weiteres Argument für die zweifelhafte Historizität der *Laxdæla saga* wurde angeführt, dass einige Stellen nach dem Vorbild von Ereignissen der Sturmlungenzeit gestaltet worden seien.<sup>7</sup> Als die beiden wichtigsten Episoden gelten zum einen das schmachvolle „dreita inni“ – d. h. das Einschließen im Wohnhaus, so dass die Leute ihre Notdurft in den Wohnräumen verrichten müssen – sowie das Abwischen der blutigen Mordwaffe am Kleid der Witwe des Ermordeten.

Heute herrscht somit in der Forschung die übereinstimmende Ansicht, dass der Referenzrahmen der Saga im 13. Jahrhundert zu sehen ist, ja sogar dass die Saga eine Zeitkritik sei,<sup>8</sup> bzw. dass die Saga anhand vergangener Verhaltensmuster die zeitgenössische Dekadenz der Gegenwart aufzeige.<sup>9</sup>

An zahlreichen Stellen der *Laxdæla saga* wird eine Auseinandersetzung zwischen Vergangenheit und Gegenwart deutlich. Vor allem im ersten Teil der Saga, der die Vorgeschichte der Hauptfiguren enthält und der von der isländischen Landnahme berichtet, pocht die Saga auf ihre Historizität und ruft dem Publikum immer wieder in Erinnerung, dass es sich um eine Darstellung der eigenen Vergangenheit handelt, deren Konsequenzen bis in die Gegenwart reichen. Hierbei handelt es sich zum einen um ganz explizite Angaben über den Unterschied zwischen vergangenen und gegenwärtigen Verhältnissen, wie z. B. „það var þá tíska í þá mund“, „í þann tíma“, oder auch „þar er nú“, „þar sem nú heitir“. Zum anderen kann aber auch der Tempuswechsel bei der Beschreibung der Landnahme und Vergabe von Ortsnamen implizieren, dass ein Ort immer noch so heißt: „Ok um vátir fór hon [=Umr] yfir Breiðáfgörð ok kom at nesi nökkuru, ok átu þar dagverð, þar er síðan kallat Dögurðarnes...“ [S. 9] oder „þar tapaði Umr kambí sínum; þar heitir síðan Kambsnes“ [S. 9]. Eine weitere Möglichkeit, den Anschluss

<sup>7</sup> Vgl. hierzu vor allem Rolf Heller, „Das Alter der *Laxdæla saga*“, in *ZfDA* 97 (1968), 134-155.

<sup>8</sup> Njótóður P. Njarðvík, „*Laxdæla saga* – en tidskritik?“ in *ANF* 86 (1971), 72-81.

<sup>9</sup> Ursula Dronke, „Narrative Insight in *Laxdæla saga*“, in *Sagas of the Icelanders: A Book of Essays*, ed. by John Tucker, New York/London 1989, 206-225.

an die Gegenwart zu erzielen, besteht darin, Genealogien bis in das 12. oder 13. Jahrhundert weiterzuführen.<sup>10</sup>

Mittels dieser Einschübe<sup>11</sup>, die vor allem in den Teilen mit historischem Kern sehr häufig zu finden sind, vermittelt der Erzähler den Eindruck, dass sich die Geschichte der Isländer linear und ohne Brüche von der *söguöld* bis zur Gegenwart fortsetzt, dass „(h)is [=the author’s] saga is a paradigm of past and present“.<sup>12</sup> Aus diesem Grund ist es auch kein Anachronismus, wenn das höfische äußere Erscheinungsbild der Personen nicht mit ihren Handlungen übereinstimmt<sup>13</sup>, wenn sich ritterliche Kleidung nicht mit ritterlichem Ethos verbindet, sondern dies deutet vielmehr darauf hin, dass sich zwar das äußere Erscheinungsbild gewandelt hat, nicht aber das Ethos der Personen und auch nicht die Gesellschaft, in der diese Personen handeln. Wichtige geschichtliche Ereignisse führen somit nicht zu Brüchen in diesem als kontinuierlich verlaufend dargestellten Geschichtsbild. Zwar lässt sich der Beginn der isländischen Geschichte mit der Landnahme auf einen bestimmten Punkt festlegen, doch bemüht sich die *Laxdæla saga* diesen Punkt nur als ein Ereignis in einer Kette fortlaufender, d.h. zwangsläufiger oder kausal bedingter Ereignisse darzustellen. Die im Zentrum der *Laxdæla saga* stehende Familie des mächtigen Ketill flathreif beschließt aus Norwegen auszuwandern, weil sie sich durch die Herrschaft des neuen Königs Harald hárfágrir stark eingeschränkt fühlt. Ketill fährt zunächst nach Schottland, wo er von den mächtigen Männern des Landes als Gleicher unter Gleichen freundlich aufgenommen wird und sogar eine Aufwertung seines sozialen Status erfährt, indem er halb Schottland in seinen Besitz nimmt und den Königstitel über diesen Teil erhält [S. 6f]. Auch alle anderen Angehörigen Ketills, die mit ihm zusammen ausgewanderten, waren

<sup>10</sup> So reicht z.B. die Genealogie der Frau, die von Óspakr Ósvifsson getöiet wurde, bis zum norwegischen Erzbischof Eysteinn, dessen Amtszeit in die Regierungszeit Königs Sverris fiel.

<sup>11</sup> Allerdings unterscheiden sich die beiden Versionen der *Laxdæla saga* in der Zahl der Gegenwartsverweise. Ich beziehe mich hier auf die Fassung Y, weil sie den *Bolla þáttur* als Fortsetzung enthält, und weil sie – wie die Zahl der Handschriften indiziert – eine wesentlich größere Publikumsresonanz erfahren hat. Ein Vergleich der beiden Versionen unter dem Aspekt der Behandlung von Vergangenheit und Gegenwart wäre aber sicherlich ein lohnendes Unterfangen.

<sup>12</sup> Ursula Dronke, „Narrative Insight“, 225.

<sup>13</sup> So der Vorwurf von Njórður P. Njarðvík, „Laxdæla saga“, 73.

hochrangige Personen, die nach ihrer Ankunft in ihren neuen Wohnorten nicht von Grund auf neu anfangen mussten, sondern die ihren Status beibehielten und die sowohl in den bereits besiedelten Ländern, wie Schottland, den Färöern oder den Orkneys, wie auch in dem neu besiedelten Island sofort wieder die gleiche oder eine noch höhere soziale Position einnahmen. Die Besiedelung Islands hat somit keine Veränderung der Gesellschaftsstruktur der norwegischen Einwanderer zur Folge, sondern sie bedeutet im Gegenteil eine Konservierung der alten Strukturen, die in Norwegen durch die Reichseignung Harald hárfágris und die damit bedingte Entmachtung der norwegischen Kleinfürsten in Gefahr geraten waren. Immer wieder weist die Saga auf den hohen Rang der isländischen Landnehmer hin, die den Eindruck von wahrhaft fürstlichen Personen erwecken. Umr Ketilsdóttir wird als „mikit atþragð annarra kvemna“ [S. 7] beschrieben, sie verhält sich wie eine Königin<sup>14</sup>, stirbt wie eine Königin und wird wie eine Königin begraben. Umrs Begleiter Kollr, der später Umrs Enkelin Þorgerðr heiratet, ist „hin mest tilkræmðarmaðr“ [S. 9], und auch alle Nachfahren Umrs werden mächtige und wohlhabende Leute. Die kontinuierlich andauernde Machtposition der Familie kommt auch bei zahlreichen Auslandsreisen zum Ausdruck. Mit der Auswanderung brach die Verbindung zu Norwegen nicht ab, die Auswanderung beruhte auf einer freiwilligen Entscheidung und ist jederzeit rückgängig zu machen, wie es das Beispiel von Umrs Enkelin Þorgerðr zeigt: Sie kehrt nach dem Tod ihres Mannes Kollr nach Norwegen zurück, wo sie von ihren Verwandten, deren Vornehmheit explizit erwähnt wird, freundlich aufgenommen wird [S. 14f].

Auch das zweite große historische Ereignis, die Christianisierung Islands, die wie die Besiedelung von Norwegen ausging und damit eine norwegische kulturelle Beeinflussung darstellt, markiert innerhalb der *Laxdæla saga* keine Zäsur. Obwohl diejenigen Kapitel, die von der Bekehrung der Isländer handeln, fast genau in der Mitte der Saga stehen, bilden sie keine Symmetrieachse, anhand derer sich die Handlung in einen heidnischen und einen christlichen Teil trennen ließe. Der Erzähler weist sogar explizit darauf hin, dass der neue Glaube zwar in verschiedenen Bereichen Veränderungen mit sich brachte, dass sich aber

<sup>14</sup> Die in der Saga erwähnten Ortsnamen zeugen von diesen königlichen Verhalten: Eine Halbinsel wird Dógurðarnes benannt, weil Umr und ihr Gefolge an diesem Ort frühstückten; eine andere Halbinsel wird nach einem von Umr verlorenen Kamm Kambsnes genannt.

am Ethos der Leute dadurch nichts änderte, wie es das Beispiel der *síkrslur* zeigt: „Ekkí þóttusk heitnir menn minna eiga í ábyrgð, þá er silka hluti skyldi fremja, en nú þykkast eiga kristnir menn, þá er síkrslur eru gorvar. Þá varð sá skírr, er undir jarðarmen gekk, ef torfan fell eigi á hann.“ [S. 42/43]. Der Erzähler weist hier zwar explizit auf den Unterschied zwischen (heidnischer) Vergangenheit und (christlicher) Gegenwart hin, macht aber im selben Satz deutlich, dass sich die Menschen dadurch nicht verändert hätten. Sowohl in vorchristlicher Zeit wie in christlicher Zeit lebende Personen werden als höfisch charakterisiert, und auch das größte Lob, das die Saga ausspricht – „hann/hon var afþragð annarra manna“ – gilt sowohl für Personen der vorchristlichen wie der christlichen Zeit. Fehlen führen ebenso vor wie nach der Christianisierung zu Blutrache, maßgeblich ist der traditionelle Ehrenkodex, der sich durch den neuen Glauben nicht verändert. Das versöhnliche Ende der Fehdeketten durch einen Vergleich zwischen den beteiligten Familien ist nicht auf die neue christliche Nächstenliebe zurückzuführen, sondern allenfalls auf das Einsehen der betroffenen Personen, dass dem Töten und damit auch dem Chaos innerhalb der gesellschaftlichen Ordnung ein Ende bereitet werden muss.

Die von Erzähler der *Laxdæla saga* angesprochene Vergangenheit beschränkt sich nicht nur auf historische Ereignisse, sondern schließt auch intertextuelle Vergangenheit ein. Zweimal beruft sich der Erzähler auf die Werke von Ari inn fróði,<sup>15</sup> zweimal nennt er als Quelle Segas, die ansonsten unbekannt sind,<sup>16</sup> und zweimal führt der Erzähler Skaldengedichte an, von denen eines wiederum nirgendwo sonst erwähnt wird.<sup>17</sup> Auch unspezifischere Angaben sind zu finden, wenn es z. B. über Gellir Þorkelsson heißt: „Hann kemr ok við margar segur þótt hans sé

<sup>15</sup> „Svá segir Ari Þorgilsson inn fróði um líffát Þorsteins, at hann félli á Katanesi“ (7); „Þat var einum vetri eptir fall Óláfs konungs ins helga, svá sagði Ari prestur inn fróði“ (226).

<sup>16</sup> „Sæzk var á víg þessi, sem í sögu Þorgils Höllusonar segir“ (199); „Gunnarr hafði sekt orðit um víg þjórandra Geitssonar ór Krossavík, sem segir í sögu Njarðvíkinga“ (202).

<sup>17</sup> Die erste Stelle bezieht sich auf die *Húsdrápa* von Úlfr Uggason: „Par var at boði Úlfr Uggason ok hafði ort kvæði um Ólaf Høskuldsson ok um segur þeir, er skrifáðar vátu á eldhúsinu, ok færði hann þar at boðinu. Þetta kvæði er kallat Húsdrápa ok er vel ort.“ (80). Die zweite Stelle bezieht sich auf eine sonst nicht bekannte *erfíðræða*: „Hann [= Gellir Þorkelsson] lét gera kirkju at Helgafelli virðuliga mjök, svá sem Arnór Jartaskáld vátar í erfíðráðu þeir, er hann orti um Gelli, ok kveðr þar skýrt á þetta.“ (229).

hér lítt getit.“ [S. 229]. Mit solchen Anmerkungen beweist der Erzähler, dass er über die Grenzen seines Textes hinaus blickt und dass er sich in eine lange literarische Tradition einschreibt, die von Werken aus vorchristlicher Zeit – den Skaldengedichten – über die frühe isländische Historiographie – die Werke Aris – bis zur zeitgenössischen Literatur – den Isländersagas – reicht.

Der Eindruck der Linearität und Kontinuität der Geschichte wird durch die chronologisch lineare Erzählweise der Saga verstärkt. Häufig verwendete Bemerkungen, wie „sem fyrr var sagt“ oder „sem fyrr var ritað“ verbinden vergangene Abschnitte des Textes mit der gegenwärtigen Erzählzeit, und einleitende Sätze wie „nú er at segja frá“ weisen explizit auf die Gegenwart des Textes als kontinuierliche Fortsetzung des bereits Erzählten hin. Somit entsprechen diese Bemerkungen den vorher angeführten Beispielen für inhaltliche Verknüpfungen zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Auch der später entstandene *Bolla þáttur* wird in diese textuelle Linearität einbezogen: „Í þann tíma er Bolli Bollason bjó í Tungu ok nú var átt frá sagt“ [S. 230].

Die Zeit der Vorfahren in Norwegen, die Zeit der Besiedlung, heidnische und christliche Zeit bilden somit ein einziges Kontinuum, in dem die Vergangenheit fließend in die Gegenwart übergeht. Und dieses Kontinuum erstreckt sich ganz offensichtlich bis mindestens in das 13. Jahrhundert. Szenen, die in der *söguöld* spielten, werden nach dem Muster von Ereignissen des 13. Jahrhunderts gestaltet und belegen so, dass sich die Handlungsweise der Menschen im 13. Jahrhundert nicht von denen ihrer Vorfahren unterscheidet. Im 13. Jahrhundert erfolgte ja eine dritte große von Norwegen ausgehende Welle kulturellen und politischen Einflusses, als Island endgültig unter norwegische Herrschaft geriet. In dieser Situation müsste es beruhigend gewesen sein, eine Saga zu lesen, die überzeugend argumentiert, dass keiner dieser historischen Einschnitte einen epistemologischen Bruch darstellt, dass sich dadurch nur die äußeren Rahmenbedingungen ändern, dass aber die Menschen dadurch unbeeinflusst bleiben. Da es ja mit der Kalmarer Union und der Reformation noch weitere bedeutende Einschnitte innerhalb der isländischen Geschichte gab, die durch eine solche Lesart entschärft werden könnten, wäre somit erklärlich, warum die *Laxdæla saga* auch in der Neuzeit nichts an Popularität verlor. Die *Laxdæla saga* wurde dann durch die Macht der Tradition bzw. Überlieferung Widerstand gegen diverse Versuche der kulturellen und politischen Einflussnahme propagieren.

Doch die Anstrengungen von seiten des Erzählers, den Eindruck der kontinuierlichen Geschichte zu erwecken, werden an anderen Stellen der *Laxdæla saga* häufige Tempuswechsel auf, die in Übersetzungen oft nur schwer nachzuvollziehen sind, weil sie unseren heutigen Konventionen vollständig zuwider laufen. Zwar kann man sehr viele dieser Fälle als narratives Präsens erklären, schwieriger steht es dagegen mit dem Tempuswechsel innerhalb eines Hauptsatzes.<sup>18</sup> Bereiten diese Formen jedoch inhaltlich keine Schwierigkeiten, weil klar ist, dass sich die Äußerung auf die Handlung der Saga bezieht, so sind diejenigen Aussagen problematischer, die als Quellenangaben interpretiert werden können, wie die häufig verwendeten Floskeln „þat er sagt“, „þat er segn flestra manna“, „svá segja menn“, „ekki er getið“ und dgl.

Zusätzlich kompliziert wird die Situation dadurch, dass narratives Präsens und Erzählerkommentar gemeinsam in einem Satz auftauchen können: „Hann kvazk Eldgrímr heita ok búa í Borgarfirði, á þeim boe, er heita Eldgrímsstaðir, en sá boer er í dal þeim, er skerst vestir í fjöllum milli Múla ok Grísrartungu; sá er nú kallaðr Grímsdahl“ [S. 102].<sup>19</sup> Da sich in diesem Satz die indirekte Rede in einer Acl-Konstruktion verbirgt, ist grammatikalisch nicht zu entscheiden, wann die indirekte Rede aufhört und der Erzählerkommentar einsetzt, d.h. wann es sich um die Gegenwart der handelnden Personen und wann es sich um die des Erzählers handelt. In einem Fall verwechseln sich sogar sowohl die zeitlichen als auch die räumlichen Grenzen von Text und Handlung: „Nú verðr þar frá at hverfa um stund, en taka til út á Íslandi ok heyra, hvat þar gerisk til tíðenda, meðan Þorkell er útan“ [S. 175].

Andererseits können aber die anonymen Quellenangaben durchaus auch in der Vergangenheitsform präsentiert werden: „margir menn mæltu“, „þat var sagt“ oder „sumir menn kólluðu þat“. Wir haben es hier also mit unbestimmbaren Stimmen aus Vergangenheit und Gegenwart zu tun, mit Hybriden<sup>20</sup> Stimmen, die die Identität des

Erzählers erschüttern und die uns daran erinnern, dass die *Laxdæla saga* in der uns vorliegenden Form das Produkt eines längeren Überlieferungsprozesses ist und somit keine einheitliche Erzählerstimme enthält, sondern dass in ihr zahlreiche Stimmen zusammenklingen.

Die Hybridität der *Laxdæla saga* wird auch an anderen Stellen deutlich: Ólafur Høskuldsson ist ein isländisch-irischer Bastard, dessen Mutter Melkorka eine irische Prinzessin ist, die von Høskuldr als Sklavin gekauft wurde, in Island aber wahrhaft königlich behandelt wird. In der Person Ólafís wird damit die norwegisch-isländische Kontinuität ebenso gebrochen wie die Kontinuität des sozialen Status'. Bereits als Zwölfjähriger erhält Ólafur, offensichtlich wegen seiner Eitelkeit, den Beinamen *páfi*.<sup>21</sup> Doch mit dem Pfaus war im Mittelalter nicht zwangsläufig die Assoziation der Eitelkeit verbunden.<sup>22</sup> In der altnordischen Literatur wird der Pfaus als königliche Speise vor allem in Riddarasögur und Fornaldarsögur erwähnt, also in Gattungen, die zum größten Teil auf nicht-isländischen Vorlagen basieren. Erst seit den Schriften der heiligen Birgitta von Schweden (1302-1373) gilt der Pfaus in Nordeuropa als Symbol für den Hochmut. Mittelalterliche Texte betonen häufig die Diskrepanz zwischen der schönen Federpracht und den geschmeidigen Bewegungen einerseits und dem häßlichen Kopf und den schrecklichen Lauten andererseits. Dieser Ambivalenz entspricht das Wesen Ólafís, der nicht nur aufgrund seiner Abstammung, sondern auch aufgrund seines Status' als hybrid zu betrachten ist: In Island kleidet und verhält er sich wie ein König und wird wie ein König geachtet. In Irland wird er vom irischen König als legitimer Nachfolger und damit ebenfalls als Angehöriger des Königshofes betrachtet, wohingegen er in Norwegen – trotz seines prachtvollen Auftretens – eindeutig als Untertan des norwegischen Königs behandelt wird.

(„Introduction: narrating the nation“ in: *Nation and Narration* hg. v. Homi Bhabha, London / New York 1990, 1-7; hier: 5).

<sup>21</sup> „Þá er hann var tólf vetra gamall, reið hann til þings, ok þótti mönnum þat mikil orindi ór öðrum sveitum, at undrask, hversu hann var ágeztliga skapáðr; þar eptir helt Ólafur sík at vǫpnabúnaði ok klæðum; var hann því auðkenndr frá öllum mönnum. Miklu var ráð þóðrar godða betra, síðan Ólafur kom til hans. Høskuldr gaf honum kenningarnafn ok kallaði pá; þat nafn festisk við hann.“ (38-39).

<sup>22</sup> Zur Bedeutung des Pfaus vgl. John Bernström: „Páfægel“ in: *KLMM*, Bd. 13 (1968), Sp. 612-616.

<sup>18</sup> Z.B.: „Síðan tók Þorkell lausafé allt, en lönðin leggjask upp á Hrapstjóðum.“ (43).

<sup>19</sup> Ein ähnliches Beispiel: „varu frost mikil ok kulðar. Heiðrir menn segja þat eigi undarligt.“ (118).

<sup>20</sup> Ich verwende hier die Begriffe „hybrid“ und „Hybridität“ entsprechend der Definition von Homi Bhabha, der darunter die Einbeziehung von etwas Neuem in ein Bestehendes versteht, wodurch neue Bedeutungen entstehen und damit auch Widersprüche, Gegensätze und unvorhersehbare Kräfte.

Auch andere Personen der *Laxdæla saga* weisen diese Hybridität auf: Óláfrs Sohn Kjartan wird in Norwegen von König Óláfr Tryggvason als Geisel genommen, weil dieser dadurch die isländische Bevölkerung zur Annahme des Christentums zwingen will. Einerseits gibt der König dadurch Kjartan zu verstehen, dass er sich in der Gewalt des norwegischen Herrschers befindet, diesem also unterworfen ist, andererseits aber bestätigt der König damit aber auch Kjartans hohen Rang, weil ja nur eine hochstehende Persönlichkeit als Geisel von Nutzen sein kann. Dieses ungeklärte und damit hybride Verhältnis zwischen König und Kjartan zeigt sich auch in dem ständigen Wetstreit, in dem sich die beiden befinden. Der König schenkt Kjartan ein Schatlahegewand, das er selbst getragen hatte, d.h. eine in jeder Hinsicht wahrhaft königliche Kleidung,<sup>23</sup> und „þat sǫgðu menn, at þeir hafi jafnmiklir menn verit, þá er þeir gengu undir mál, Óláfr konungr ok Kjartan“ [S. 124f]. Wie im Deutschen, so ist auch im Isländischen das Wort „groß“ bzw. „mikill“ ambivalent, weil es sich nicht nur auf die körperliche Größe eines Menschen bezieht.<sup>24</sup> Außerdem haben wir hier als Quellenangabe wieder das hybride „þat sǫgðu menn“. Als Kjartan endlich die Erlaubnis bekommt, nach Island zurückzukehren, schenkt ihm der König zum Abschied ein kostbares Schwert und äußert den Wunsch: „Þess vil ek bróðja þik, Kjartan, at þú haldir vel trú þína“ [S. 132]. Wenn soll Kjartan die Treue halten? Dem christlichen Gott oder dessen Verkünder, dem norwegischen König?

Auch Bolli Bollason ist ein hybrider Charakter. Bolli ist der Sohn von Guðrún und Bolli, weist aber sämtliche Charakteristika Kjartans auf. In Norwegen fallen Bolli und seine Leute auf, weil sie besser gekleidet und bewaffnet sind als die einheimische Bevölkerung.

In Anbetracht der angeführten Stellen ist es fraglich, ob die isländische Geschichte tatsächlich ohne Bruch verlaufen ist. Island

<sup>23</sup> Hybridität im äußeren Erscheinungsbild finden wir z.B. bei Geirmundur, dem Schwiegersohn von Óláfr pái. Geirmundrs alltägliche Erscheinung wird so beschrieben: „en hann var svá þúinn jafnan, at hann hafði skarlatskrýtil raðan ok gráfeld yznan ok bjarnskinnshfu á hǫfði, sverð í hendi“ (79); Geirmundur kombiniert also höfische Schatlahekleidung mit rustikalem Mantel und Mütze, und seine Waffe – das berühmte Schwert Föðfir – ist zwar scharf und im Kampf äußerst wirkungsvoll, kann es an Aussehen aber nicht mit den prachtvollen Waffen eines Kjartan aufnehmen.

<sup>24</sup> Eindeutig wäre es dagegen, wenn statt „jafnmiklir“, „jafnhár“ stehen würde.

befindet sich gegenüber Norwegen in einem unaufhebbareren „time-lag“.<sup>25</sup> Die Isländer waren aus Norwegen ausgewandert, hatten Island nicht zuletzt deshalb besiedelt, um das „Alte“ zu bewahren, das von den ursprünglichen Besitzern vernichtet wurde. In Island werden sie als Landnehmer trotz ihrer konservativen Haltung zu „Neuen“, die aber nach kurzer Zeit wiederum mit etwas Neuem – dem christlichen Glauben – konfrontiert werden. Die ehemals neuen Isländer werden somit alte, die vor einer erneuten Fremdeinwirkung stehen. Als sie das Neue akzeptiert haben, hat in Norwegen bereits wieder ein anderes Neues Einzug gehalten – die höfische Kultur – so dass der gesamte Prozess sich noch einmal wiederholt. Den aus Norwegen kommenden Neuerungen kann es nur durch die Macht der Tradition Widerstand entgegenzusetzen, aber es ist nicht mehr wirklich Teil der alten norwegischen Tradition. Island ist im wahrsten Sinne des Wortes ein Außerhalb: Um auch in den Sagen nach Island zu gelangen, fährt man *út*, und wenn man von Island nach Norwegen reist, so fährt man *ítan* in die alte Heimat. Neben der zeitlichen Dimension hat diese Verschiebung natürlich auch eine räumliche Dimension, die im Zusammenhang mit dem Nationalitätsgefühl der Isländer diskutiert werden könnte. Dies kam ja auch schon in den vorher angeführten Beispielen für den hybriden Status der Isländer in Norwegen zum Ausdruck. Da jedoch innerhalb der mittelalterlichen Literatur die Frage der Nationalität höchst problematisch ist, möchte ich mich im folgenden ausschließlich auf die zeitliche Dimension der Hybridität konzentrieren.

Vor dem Hintergrund des time-lag erweisen sich die vermeintlichen Zeichen der Modernität, d.h. das höfische Erscheinungsbild der Sagahelden, als Kontra-Modernität, die der vermeintlichen Kontinuität der Geschichte widerspricht. Diese Zeichen der Modernität oder Anachronismen sind somit Zeichen der kulturellen Differenz, deren Wiederholung aber nicht in einer Identifikation mit der norwegischen Kultur resultiert, sondern in einer Verdoppelung, die durch Ähnlichkeit nicht aufgehoben werden kann.<sup>26</sup> Der kulturellen Differenz entspricht eine Ambivalenz der kulturellen Autorität, wodurch sich die Möglichkeit zur Befreiung der kulturellen Vorherrschaft ergibt – entweder der Befreiung von der traditionellen Kultur oder im Widerstand gegen die

<sup>25</sup> „The time-lag between the event of the sign [...] and its discursive eventuality [...] exemplifies a process where intentionality is negotiated retrospectively.“

(Homi Bhabha: *the location of culture*. London / New York 1994, 183).

<sup>26</sup> Vgl. hierzu ebenda, 136f.

neue Kultur. Die Zeit der kulturellen Differenz ist die Zeit der kulturellen Unbestimmtheit und der signifikatorischen und repräsentativen Unentschiedenheit, in der hybride Formen entstehen können. Als Modus der Wiederholung und der Wiedereinschreibung führt das time-lag die aporetische Koexistenz von Vergangenheit und Gegenwart vor Augen.<sup>27</sup>

In der *Laxdæla saga* liegt diese Zeit der Unentschiedenheit zum einen auf der Ebene der Handlung mit der *sögúöld* als Zeit der Landnahme und Christianisierung und zum anderen auf der Ebene der Textkonstitution mit dem 13. Jahrhundert als Zeit der Unterwerfung unter die norwegische Krone. In der kulturellen Differenz treffen die „Heimlichkeit der Kultur“ und die „Unheimlichkeit der kulturellen Autorität“<sup>28</sup> aufeinander. In den Sagas besteht die „Heimlichkeit der Kultur“ in der mimetischen Erzählweise, der homologen, linear fortschreitenden Zeit, der Kontinuität der Sitten sowie der postulierten Kohärenz zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Die „Unheimlichkeit der kulturellen Autorität“ dagegen wird in den Unterscheidungen und Bezeichnungen – z. B. für Waffen, Status, Kleidung etc. – deutlich sowie in den Einflüssen nicht-isländischer Intertexte. Während auf der Handlungsebene eher die Tradition die Rolle der kulturellen Autorität übernimmt, so liegt auf der Ebene der Textkonstitution das Gewicht eher auf der neuen Kultur, so dass es in der *Laxdæla saga* auch zwischen Handlungs- und Textebene zu einer kulturellen Spannung kommt. Der auf der Handlungsebene postulierten Kontinuität widerspricht die Rhetorik des Textes.

Kritik an der Moderne bzw. an der kulturellen Autorität geschieht durch eine neue Definition der Signifikanten, die sich nun auf eine gespaltene Gegenwart beziehen, auf eine Gegenwart, in der die Moderne und die Tradition aufeinander treffen. Durch die mehrfache Wiederholung der Vergangenheit, personifiziert in Umr, Óláfr, Kjartan und Bolli Bollason, erhält sie den Wert eines Zeichens, das die Lektionen der Vergangenheit in die Textualität der Gegenwart einschreibt. Diese Einschreibung finden wir in der *Laxdæla saga* z. B. wenn Kjartan als der erste wahre Christ Islands beschrieben wird, dann aber in einer Fehde stirbt, deren Anlass nichts mit der Einführung des Christentums zu tun hat. Ebenso wenn der höfische Kjartan, der dem

<sup>27</sup> Ebenda, 250

<sup>28</sup> Ebenda, 137. Mit dem Begriff der Heimlichkeit bezieht sich Bhabha auf Walter Benjamin.

norwegischen König als ebenbürtig gilt, sich mittels eines sehr unhöfischen „dreita inni“ an seinen Widersachern rächt. Die Wiederholung des „Gleichen“ bedeutet somit dessen Entfremdung, indem es die Autorität der Kultur im Moment der Äußerung in dessen Un-Sinn umkehrt. Auf der inhaltlichen Ebene gilt dies für das christliche Ethos und die höfische Kultur, auf der textuellen Ebene dagegen für die Linearität der Erzählung.

Die Entfremdung als Ergebnis der Wiederholung des Gleichen hat in Verbindung mit der mittelalterlichen Literatur noch eine weitere Dimension: Auch die Transmission, d. h. das Kopieren der Texte ist eine Form der Wiederholung, die zu einer Entfremdung des Textes führt. In der Transmission wird der Text zu einem hybriden Wesen, in dem Vergangenheit und Gegenwart aufeinander treffen. Die im 14. Jahrhundert entstandene Möðruvallabók enthält als Fortsetzung der *Laxdæla saga* den *Bolla þáttur*, der ebenfalls in der *sögúöld* spielt, dessen plot nur auf der Basis der im 14. Jahrhundert gültigen juristischen Bestimmungen verständlich ist. Der gleiche Konflikt – Heubdiebstahl in Zeichen der Not – steht auch im Zentrum der *Hensa-Þóris saga*, in der in den erhaltenen Handschriften ebenfalls die gesetzlichen Regelungen des 14. Jahrhunderts Anwendung finden. Beide Sagas weisen also dieselbe kulturelle Unbestimmtheit auf. Während sich jedoch die *Hensa-Þóris saga* für die kulturelle Autorität des Neuen entscheidet – die traditionellen Inhaber der Macht werden lächerlich gemacht –, entscheidet sich der *Bolla þáttur* für die Tradition, indem hier der Widersacher des mächtigen Bolli Bollason der Lächerlichkeit preisgegeben wird.

Die Wiederholung bzw. das Kopieren des gleichen Textes setzte sich auch in nachreformatorischer Zeit noch fort. Spätestens in den gedruckten Editionen setzte man sich nicht mehr aktiv mit der *Laxdæla saga* als einem Ort der kulturellen Differenz auseinander, sondern wiederholte wurde nur noch das Gleiche so lange, bis der Text selbst Repräsentant der Vergangenheit war. In denjenigen Editionen, die die Orthographie der *Laxdæla saga* auf eine für Mitte des 13. Jahrhunderts angenommene, rekonstruierte Sprachstufe normalisierten,<sup>29</sup> ist die

<sup>29</sup> Ironischerweise verwenden die Editionen der Reine Íslenzk formrit mit wenigen Ausnahmen diese Standardnormalisierung, obwohl viele Sagas nachweislich erst nach Mitte des 13. Jahrhunderts entstanden und obwohl bei weitem die größte Zahl der Sagas erst in wesentlich jüngeren Handschriften überliefert sind.

*Laxdæla saga* ein Symbol für die Vergangenheit und repräsentiert die „heimliche“ Kultur Islands. Seit einigen Jahren hat es sich zumindest in Island eingebürgert, mittelalterliche Texte auch in neuisländischer Orthographie zu edieren. Hinter diesen Editionen steckt das Verlangen, den heutigen isländischen Lesern den Zugang zur mittelalterlichen Literatur zu erleichtern und eine ungebrochene Kontinuität der isländischen Sprache und Literatur – und damit der isländischen Kultur – vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert zu suggerieren. Diese Editionen sind hybride Erscheinungen, in denen das alte (die Saga) mit dem Neuen (der modernen Orthographie) konfrontiert wird. Gerade in dieser Hybridität wird die Temporalität der Saga deutlich, indem die scheinbar erleichterte Lesbarkeit des Textes zwar die Erwartung auf Verständlichkeit hervorruft, diese Erwartung aber dann enttäuscht, weil nur die Orthographie, nicht aber der Inhalt und der Stil modernen Erwartungen entsprechen. Während in der mittelalterlichen Transmission sich das Begehren nach Modernisierung der *Laxdæla saga* auf inhaltliche und sprachliche Aspekte erstreckte, findet in den modernen Editionen nur noch Schrittkosmetik statt, so dass keine wirkliche Auseinandersetzung mit dem Text stattfindet, der nur noch ein Symbol der Vergangenheit darstellt. Auf jeder Überlieferungsstufe muss somit zwangsläufig die Temporalität des Textes deutlich werden, denn jedes Mal kommt es zu einer Konfrontation von alt und neu, wenn auch auf unterschiedlichen Ebenen.

## Bibliography of Publications by Hermann Pálsson, 1952-2000.

Compiled by Hermann Pálsson and Rudolf Simek

### a) Books and Monographs

- Söngvar frá Suðureyjum*. Akureyri 1955.  
*Þjóðvisur og þjóðingar*. Reykjavík 1958.  
*Íslensk mannanöfn*. Reykjavík 1960.  
*Ein líti samantekt um EÖS*. Cadwr gaf út. Reykjavík 1961.  
*Sagnaskemmtun Íslendinga*. Reykjavík 1962.  
*Hrafnkels saga og Freysgyðlingar*. Reykjavík 1962.  
*Eftir Þjóðveldið. Heimildir annala um Íslenska sögu 1263-98*. Reykjavík 1965.  
*Síðfræði Hrafnkels sögu*. Reykjavík 1966.  
*Helgafell. Saga höfnubólis og klausturs*. (Snæfellsnes 2), Reykjavík 1967.  
*Töfja öldin. Þettir um menn og málefni*. Reykjavík 1970.  
 (with Paul Edwards.) *Legendary Fiction in Medieval Iceland*. (Studia Islandica 30), Reykjavík 1971.  
*Art and Ethics in Hrafnkel's Saga*. Copenhagen 1971.  
*Ur hugmyndalheimi Hrafnkels sögu og Grettlu*. (Studia Islandica 39), Reykjavík 1981.  
*Nafnabókin*. Reykjavík 1981.  
*Saganagerð. Hugvefjur umfornar bókmenntir*. Reykjavík 1982.  
*Uppruni Níðla og hugmyndir*. Reykjavík 1984.  
*Áhrif Hugvinnsmála á aðrar fornbókmenntir*. (Studia Islandica 43), Reykjavík 1985.  
*Leyndarmál Laxdælu*. Reykjavík 1986.  
 (with Rudolf Simek) *Lexikon der altnordischen Literatur*. (KTA 490), Stuttgart 1987.  
*Mannfræði Hrafnkels sögu og frumpettir*. Reykjavík 1988.  
*Heimur Hávamála*. Reykjavík 1990.  
*Nafnabókin*. Akureyri 1991.  
*Hringfaxi, Hestanöfn frá fyrri tíð til vorra daga*. Hof 1995.  
*Óðinn no iru Fuukei*. Tr. by Mitsuko Otsuka, Kunishiro Sugawara, Ikuki Nishida and Tomoaki Mizuno. Tokyo 1995. [Original title: *Odinism and Eddas. Aspects of Norse-Icelandic Culture* (Unpublished)].  
*Finnugaldur og Hriflunga*. Reykjavík 1996.