

Richard North

Kurzweilige Wahrheiten: Ari und das Ynglingatal in den Prologen der Heimskringla

Abstract: Most readers of Snorri Sturluson's Heimskringla would agree that his prologue, from which the prologue to Óláfs saga Helga was later derived, seeks to defend the truthfulness of his poetic sources, which are not only Skaldic eulogies but also long narrative poems including the Ynglingatal of Þjóðólfr of Hvinir. On the strength of what Snorri says here, this poem, datable to c. 890, is held to be the eulogy of its dedicatee, the apparently then still living King Rognvaldr Ólafsson of Vestfold. However, the mockery both latent in the word *skáld*, and so clear in this poem, rather rules that definition out, and it looks as if Snorri himself is being less than truthful in what he says. He misrepresents Ynglingatal as a eulogy similar in aim to the other genealogical poem from Norway which he introduces in the same passage, Eyvindr's Háleygjatal (c. 985). My essay will suggest that Snorri had to align Ynglingatal with this poem for the sake of his Ynglinga saga, which is both the foundation of Heimskringla and the work to which his prologue is really addressed. Moreover, I argue that reinventing Ynglingatal in this way was a step which had already been taken, more than a hundred years earlier, by the ambitious Ari Þorgilsson in his now lost Konunga ævi. I conclude that Snorri fills out his prologue's second half with a biography of Ari because the words with which he describes Ynglingatal and Háleygjatal are those of Ari himself.

Den meisten Lesern der zwei verschiedenen Prologe (ca. 1235) der Heimskringla (1225–35) von Snorri Sturluson (1179–1241) bleibt nicht verborgen, dass der Verfasser sich mit Fragen der Authentizität beschäftigt. Gleich zu Beginn bespricht er die Glaubwürdigkeit seiner Quellen (die in diesem Teil der Heimskringla nicht besonders zuverlässig sind) und erwähnt dabei das Ynglingatal (ca. 890). Später jedoch fügt er eine kurze Biografie von Ari Þorgilsson (1068–1148) bei, wofür die Gründe zunächst nicht unbedingt ersichtlich sind. Im Folgenden werde ich mit Hilfe des Ynglingatals zu erklären versuchen, warum Snorri in seinem ersten Prolog Ari überhaupt so viel Aufmerksamkeit widmet.¹

¹ Meinen herzlichen Dank an Winfried Rudolf für einige Sprachkorrekturen.

Zur Glaubwürdigkeit der Prologe in der Heimskringla

Am Anfang des zuerst verfassten Prologs, der jetzt der Ynglinga saga und den weiteren fünf Sagas bis zur Óláfs saga helga vorangeht, teilt Snorri die von ihm verwendeten Quellen einerseits in Erzählungen, andererseits in Gedichte ein. Seine Gedichte nennt er an anderer Stelle in seiner früher entstandenen Snorra-Edda *skáldskapr* (‚Poesie‘ oder ‚Skaldendichtung‘). Nach dem besten Textzeugnis, der verlorengegangenen aber zweimal kopierten Kringla-Handschrift (K), äußert er sich über seine Quellen folgendermaßen:

Á bók þessi lét ek rita fornar frásagnir um höfðingja, þá er ríki hafa haft á norðrloñdum ok á danska tungu hafa mælt, svá sem ek hefí heyrð fróða menn segja, svá ok nokkurar kynkvísir þeirra, eptir því sem mér hefí kent verit: sumt þat er finnsk í langfeðgatali, því er konungar hafa rakit kyn sitt, eða aðrir stórættaðir menn; en sumt er ritat eptir fornum kvæðum eða söguljóðum, er menn hafa haft til skemmtanar sér. En þó at vér vitim eigi sannynði á því, þá vitum vér dæmi til þess, at gamlir fræðimenn hafa slíkt fyrir satt haft.²

‚In dieses Buch ließ ich alte Erzählungen über Häuptlinge schreiben, die in den Nordlanden Reiche gehabt haben und in der nordischen Zunge gesprochen haben, ganz so, wie ich gelehrte Männer sie erzählen gehört habe; außerdem auch einige ihrer Genealogien, dem gemäß, was mir berichtet worden ist: teilweise das, was im Stammbaum zu finden ist, in dem die Könige oder einige andere von edler Herkunft ihre Familie verfolgt haben; und teilweise das, was man von den alten Gedichten oder Erzählliedern abgeschrieben hat, welche Männer zu ihrer Kurzweil gehabt haben. Und obwohl wir keine Belege dafür kennen, dass es wahr sei, so kennen wir doch Geschichten, die uns erzählen, dass alte Gelehrte solches für wahr gehalten haben.‘

Snorris Zitat hier betrifft weniger die Prosaquellen als vielmehr die Dichtung, damit er sein Geschichtswerk gegen mögliche Skeptiker verteidigen kann.³ Mit *fornum kvæðum eða söguljóðum* teilt er diese alte Dichtung in zwei Kategorien ein. Einerseits gibt es da Gedichte, die man heute als *dróttkvæði* (‚Hofgedichte‘) bezeichnet, d.h. Loblieder, die hauptsächlich isländische *skáld* (‚Dichter‘ oder ‚Skalden‘) vornehmlich zu Ehren der norwegischen Könige vom späten 9. bis 11. Jahrhundert gedichtet haben. Andererseits haben wir die Erzähllieder. Nachdem Snorri bei diesen ein gewisses Unterhaltungspotenzial ausgemacht hat, stellt er zwei Beispiele solcher Lieder als wichtige Quellen dar. Über das Ynglingtal äußert er sich so:

Þjóðólfr ór Hvíni var skáld Haralds ins hárfagra; hann orti ok um Rognvald konung heiðum hæra kvæði þat, er kallat er Ynglingatal. Rognvaldr var son Óláfs Geirstaðaálfs, bróður Hálfðanar svarta. Í því kvæði eru nefndir þrjátígu langfeðga hans ok sagt frá dauða hvers þeirra ok legstað.

‚Þjóðólfr von Hvinir war Skalde des Haraldr Schönhaar; er verfasste auch zu Ehren des Königs Rognvaldr des mit Ehren Erhöhteren das Gedicht, das die Liste der Ynglingar heißt. Rognvaldr

² Heimskringla (Bjarni Aðalbarnarson 1941), 1, S. 4 (vgl. S. v–ix).

³ Sverrir Tómasson 1988, S. 210–222; Sverrir Tómasson 2011, S. 97–118.

war Sohn von Óláfr Elf von Geirstaðir, dem Bruder Hálfðanes des Schwarzen. In diesem Gedicht sind 30 seiner Vorfahren genannt und von jedes einzelnen Tod und letzter Ruhestätte wird erzählt.⁴

Dann erwähnt er das Háleygjatal des ebenfalls norwegischen Skalden Eyvindr skáldaspillir (‘Skaldenverderber’), der dieses wahrscheinlich um etwa 985 vollendet hat. Beide Gedichte sind lange, im *kviðuhátt*-Metrum verfasste und auf königlichen Stammbäumen aufgebaute Erzähllieder. Das Ynglingatal, welches Þjóðólfr wahrscheinlich um etwa 890 schuf, liegt uns heute nur noch fragmentarisch als Teil der Ynglinga saga vor, denn Snorri hat in die Saga innerhalb seiner Prosa in gelegentlichen Abständen Versstrophen eingefügt. Dieses Gedicht handelt von den Vorfahren des scheinbar noch lebenden Königs Rognvaldr Ólafsson von Vestfold und weist ihm – trotz der im Prolog später zitierten Behauptung – 26 Vorfahren zu. Ohne das Ynglingatal – oder ohne eine verwandte Fassung dessen – hätte Snorri seine Ynglinga saga wohl nicht fertigstellen können. Von Ynglingatal hängt nämlich seine Erzählung größtenteils ab, teilweise aber auch von Háleygjatal. Den meisten Forschern gilt dieses Gedicht wegen der anscheinenden Bedeutung von Eyvinds Spitznamen als Nachahmung des Ynglingatals.

Mit diesen Gedichten fängt Snorri also im Prolog an, die Wahrhaftigkeit seiner Quellen zu verhandeln. Er möchte zeigen, dass alle von ihm benutzten Gedichte sowohl vertrauenswürdig als auch langlebig sind. Wenn er zugibt, die *soguljóð* seien *til skemmtanar*, d.h. die Erzähllieder seien Unterhaltungsliteratur der alten Gelehrten, die sie bewahrt hatten, dann scheint Snorri die Wahrheit zu sagen. Deshalb könnte man ihn so interpretieren, dass das Ynglingatal weniger vertrauenswürdig oder sachlich sei als die aus jüngerer Zeit stammenden Dróttkvætt-Gedichte, auf die er sich in der großen Mehrzahl seiner Sagas verlässt. Diese Schwäche wird besonders glaubhaft, wenn man sich daran erinnert, dass das Ynglingatal für ein Gedicht gehalten wird, das wenigstens 90 Jahre älter ist als das älteste der anderen Werke. Vielleicht ist es gerade dieser Grund, nämlich der Schutz des Quellenwertes dieser ziemlich alten Textbelege, der das Verschwinden des oben zitierten Satzteils mit dem Wort *skemmtun* aus der zweiten Version des Prologs erklärt, eine Version, die der sogenannten Eigenständigen Óláfs saga helga (ca. 1225) vorangeht. Dieser Prolog scheint eine Redaktion des Ynglinga-saga-Prologs zu sein und liegt in zwei eng miteinander verwandten Versionen vor. Obwohl er wahrscheinlich später und sicherlich nicht von Snorri geschrieben ist, argumentiert er ohne das Wort *skemmtun* noch deutlicher für einen hohen Quellenwert der Skaldendichtung.

Snorris oben zitiertes *skemmtun* bezeichnet hauptsächlich ‚Kurzweil‘ oder ‚Unterhaltung‘. In religiösen Zusammenhängen deutet es auch moralisch gesunde Freude und selbst einen ekstatischen Jubel in Aussicht auf das Himmelreich an.⁴ Überhaupt darf man das Wort auch mit *fræði* (‘Wissenschaften’), mit weltlicher Weisheit resul-

⁴ Sverrir Tómasson 1988, S. 130–132; Meulengracht Sørensen 1992, S. 278.

tierend aus einer gelehrten Ausbildung in der Heimatsprache, assoziieren.⁵ In diesem konkreten Fall widerlegt *skemmtun* keineswegs die Vermutung, es stünden auch Wahrheiten in den alten Gedichten und Erzählungen. Dies ist besonders deshalb der Fall, weil ein isländischer Verfasser hier seine nichtlateinischen Quellen wohl als *fræði* einordnen würde. Sverrir Tómasson hat gezeigt, in welcher vielfältigen Bedeutungsschichten *skemmtun* erscheint, so z.B. wenn das Wort im religiösen Zusammenhang gleichbedeutend mit Fabeln oder Lügen (vgl. *lygisaga* ‚Lügnerzählung‘) gebraucht wird.⁶ Was Snorris Prolog anbetrifft, bedeutet das Wort noch einmal etwas anderes. Zieht man das barocke Künstlertum der meisten Skalden in Betracht, jener Wesenszug, der ihre Werke berühmt gemacht hat, spielt Snorris Wort *skemmtun* auch auf die altisländischen Kenningar an. Obwohl von diesen oft dunklen mythologischen Umschreibungen im Prolog niemals die Rede ist, sind sie aus den alten und neuen Skaldengedichten kaum wegzudenken. Kurz gesagt, hätte es ohne die Kenningar keine Skalden gegeben. Dennoch lassen sich im Ynglinga-saga-Prolog keine Spuren dieser Prachtmetaphern ausmachen. Im wohl späteren der zwei Prologe, der der Eigenständigen Óláfs saga voransteht, geht die unskaldische Tendenz sogar dahingehend noch weiter, dass man dort die Authentizität der Quellen durch *ber orð* (‚deutliche Worte‘) verteidigt. Im Vergleich mit anderen Erzählformen der norwegischen Geschichte, so meint der Verfasser, erscheinen die Gedichte als qualitativ die besten. Es sind seiner Ansicht nach gute Erzählungen:

En þó þykki mér þat merkiligast til sannenda, er berum orðum er sagt í kvæðum eða oðrum kveðskap, þeim er svá var ort um konunga eða aðra höfðingja, at þeir sjálfir heyrðu, eða í erfikvæðum þeim, er skáldin færðu sonum þeira.⁷

‚Doch scheinen mir diejenige Belege am merkwürdigsten, die man mit deutlichen Worten in den skaldischen Gedichten oder anderer Dichtung ausspricht, die zu Ehren der Könige oder anderer Häuptlinge so verfasst wurden, dass diese selbst zuhörten, oder die man in den Gedenkgedichten ausspricht, die die Skalden an deren Söhne vorgetragen haben.‘

Dieser Behauptung von *berum orðum* sollte man nicht trauen, denn die Dichtkunst der Skalden erlaubt deutliche Worte oder Ausdrücke nur sehr selten.⁸ Die Kunst des altisländischen *skáldskapr* hängt zu allererst vom Gebrauch dunkler Worte oder Ausdrücke ab.

Im ersten Prolog gewinnt man somit den deutlichen Eindruck, Snorri wolle mit dem Wort *skemmtun* auch auf das Künstlertum der Skalden anspielen. Was die Wirkung dieses Künstlertums betrifft, verweist er darauf mit einer gewissen Ironie. Zuerst erwähnt er die Hofskalden des Harald Schönhaars, dessen Herrschaft in den

⁵ Meulengracht Sørensen 1992, S. 274–276.

⁶ Sverrir Tómasson 1988, S. 130–140; Sverrir Tómasson 1975, S. 266; Sverrir Tómasson 2011, S. 19.

⁷ Heimskringla (Bjarni Aðalbjarnarson 1941–51), 2, S. 422.

⁸ Clunies Ross 2005, S. 150–160.

letzteren Jahrzehnten des 9. Jahrhunderts begann. Diese Hofdichter sollen die Ersten der echten Tradition von Skalden im Norden sein, an deren Werke sich die Isländer bis zum Tage Snorris erinnern sollen:

Ok tókum vér þar mest dæmi af því, er sagt er í þeim kvæðum, er kveðin váru fyrir sjálfum höfðingjunum eða sonum þeirra. Tókum vér þat allt fyrir satt, er í þeim kvæðum finnst um ferðir þeirra eða orrostur. En þat er háttr skálda at lofa þann mest, er þá eru þeir fyrir, en engi myndi þat þora, at segja sjálfum honum þau verk hans, er allir þeir er heyrði vissi, at hégómi væri ok skrök, ok svá sjálfir hann: þat væri þá háð en eigi lof.

„Und wir haben die meisten bemerkenswerten Ereignisse denjenigen Gedichten entnommen, die vor den Häuptlingen selbst oder vor deren Söhnen vorgetragen wurden. Für wahr halten wir alles, was über ihre Feldzüge oder Schlachten in diesen Gedichten zu finden ist. Und während die Skalden gewohnt sind, den Mann, vor welchem sie stehen, zu loben, so würde doch niemand wagen, ihm selbst diejenigen seiner Taten zu erzählen, die alle Zuhörende, und er selbst eingeschlossen, als Falschheit und Erfindung kennen würden: das wäre nicht Lob, sondern Spott.“

So definiert Snorri die Wahrheit seiner Quellengedichte im Rahmen der Dynamik des Hofs: übertreibt es ein Skalde also mit den Heldentaten des Königs, beginnt er ihn lächerlich zu machen.⁹ Weil sowohl die Zuhörer als auch der König in der Halle über diese Taten genau Bescheid wissen, betrachtet die ganze Menge das übertreibende Gedicht als ein Stück *háð* („Spott“).

Es liegt also auf der Hand: ein solcher Fehler der Übertreibung kann einen Skalden immer in eine schwierige Lage, wahrscheinlich gar ins Gefängnis führen. Der König braucht nicht Josef Stalin zu heißen, damit sich sein Hofdichter in Acht nehme. Und doch gibt es durchaus ein paar Fälle solcher Ironie. Der Verfasser der Egils Saga (ca. 1240), den einige mit Snorri gleichgesetzt haben, zitiert ein Loblied des Helden Egill, die *Höfuðlausn* („Haupteslösung“) heißt (c. 60). Es scheint, als hätte der Inhalt oder die Form (oder beides?) dieses langen, im *kviðuháttr* verfassten Gedichts den König Eiríkr Blutaxt um etwa 952 sehr verärgern können. Das könnte jedenfalls die Bedeutung sein, wenn man den Text eher hinterfragt als den prosaischen Kontext der *Höfuðlausn*.¹⁰ In der Ältesten Óláfs saga helga gibt es außerdem noch eine Geschichte vom Skalden Óttarr dem Schwarzen, der um etwa 1022 dem Tod ähnlich entging, als er mit zu großer Begeisterung ein Loblied über die Königin Ástríðr vortrug. In beiden Versionen seiner Óláfs saga helga hat Snorri diese Geschichte ignoriert.¹¹

In seiner Óláfs saga Tryggvasonar schließt Snorri eben genau jene Skaldendichtung aus, die sich als *háð* interpretieren lassen könnte. Einmal jedoch greift er eine Strophe von Tindr Hallkelsson über den Jarl Hákon auf, die sich hart an der Grenze des Erlaubten bewegt:

⁹ Clunies Ross 2005, S. 75 f.

¹⁰ North / Allard / Gillies 2011, S. 478–487.

¹¹ Jesch 1994, S. 17.

*Varða gims sem gerði Gerðr bjúglimum herða
(gnýr óx Fjölms fúra) farlig sæing jarli,
þás hringfáum Hanga hrynserk (viðum brynju
hruðusk riðmarar Róða rastar) varð at kasta.¹²*

„Es war nicht, als ob eine Edelstein-Gerðr innerhalb der gebogenen Zweige Ihrer Schultern (es wuchs das Brandgebrüll von Óðinn) hübsch dem Jarl ein Bett machte, Als er das ringverarmte Klirrhemd des Gehängten (die Panzerbäume der Schüttelhengste Der Rennbahn des Piratenkönigs hat man weggeräumt) verwerfen musste.“

Nur die zweite Hälfte wird in der Snorra Edda zitiert, aber das stellt kein Problem dar: der Kampf als Ausdruck der Liebe erscheint mehrmals in der germanischen Helendichtung, wiewohl es genauso wahrscheinlich ist, dass beim Jarl auch wirklich von Mädchen die Rede war. Die ältesten Quellen vermelden, dass Hákon in seinen späten Gaddafi-Jahren in immer höherem Maße nach der Begleitung durch Töchter und Frauen seiner Untertanen strebte.¹³

Andererseits haben wir über Hákon einige Strophen von Hallfreðr vandræðaskáld, dem ‚unangenehmen Skalden‘, die zu zitieren sich Snorri in derselben Saga verbietet:

*Sannyrðum spenr sverða snarr þiggjandi viggjar
barrhaddaða byrjar biðkván und sik Þriðja.¹⁴*

„Mit den heiligen Worten der Schwerter lockt unter sich der lebhaft empfangen Des Windpferdes die mit Gerste / Kiefernzapfen kopfverzierte, wartende Frau des Dritten.“

*Því hygg fleygjanda frægjan (ferr Jorð und menþverri)
itra eina [at] láta Auðs systur mjök trauðan.¹⁵*

„Ich glaube deshalb, dass es dem berühmten (hin legt sich die Erde unter den Halskettenausteiler) Schauerwerfer furchtbar widerstrebt, Auðs glänzende Schwester allein zu lassen.“

Diese Verszeilen hat Snorri schon in seinem früheren Werk, der Snorra-Edda, zitiert. In der Saga tut er es aber nicht. So pikant komisch sind sie, auch zu Lasten seines Lieblingsgottes (des ‚Dritten‘, d.h. Óðinn), dass die Vermutung nahe liegt, Snorri habe sie in seiner Óláfs saga Tryggvasonar bewusst ignoriert, um dem *háð*-Argument treu

¹² Heimskringla (Bjarni Aðalbjarnarson 1941–51), 1, S. 281 (Str. 139). Vgl. Skáldskaparmál (Faulkes 1998), S. 68 (Str. 228); Skjaldegnitning (Finnur Jónsson 1912–15), S. 136.

¹³ Óláfs saga Tryggvasonar (Ólafur Halldórsson 2006), c. 18 und 20; Ágrip (Bjarni Einarsson 1985), c. 12; Fagrskinna (Bjarni Einarsson 1985), c. 22.

¹⁴ Skáldskaparmál (Faulkes 1998), S. 8 (Str. 10); vgl. North / Allard / Gillies 2011, S. 589 f.; Skjaldegnitning (Finnur Jónsson 1912–15), S. 147.

¹⁵ Skáldskaparmál (Faulkes 1998), S. 36 (Str. 121); vgl. Skjaldegnitning (Finnur Jónsson 1912–15), S. 148.

zu bleiben, mit dem er Jahre später seinen Prolog konstruierte. Dementsprechend sollen nach Meinung Snorris alle erhaltenen Skaldengedichte als genaue Widergabe der königlichen Taten und Leistungen gelten. Entsprechend scheint seine Argumentation über durch Hofdynamik konditionierte Wahrheit aus dieser Sicht nicht fehlerhaft zu sein.

Andererseits lässt sie sich auch als bloßer Manipulationsversuch analysieren. Snorri sagt hier nicht nur, alle Loblieder in seiner Heimskringla seien wahr, sondern er führt uns auch zu der Vermutung, dass all die von ihm zitierten Gedichte ausschließlich vom Lob handeln. So verbirgt er etwas, das man hier als die tägliche Wirklichkeit der Kenningkunst betrachten kann: das skaldische Lob läuft immer Gefahr, als Spott mißverstanden zu werden.¹⁶ In solch steter Gefahr mag der Skalde im Norden oft sein Lob an den König gerichtet haben. So verfügt die Grágás, die Gesetze Islands von 1118, bei einer vollen Verbannungsstrafe, dass man zumindest auf Island kein Recht habe, über einen Mann Verleumdung oder Lob zu dichten (Konungsbók, §238).¹⁷ Nach den norwegischen Gesetzen, Gulatingslög, heißt die rituale Beleidigungsstange, die wir sonst als eine *níðstong* (‘Verleumdungsstange’) in der Egils saga kennen, *skáldstong* (‘Dichterstange’):¹⁸ als könne man die Verleumdung und die Dichtung gegeneinander austauschen. Der Skalde Egill verfasst seine Verleumdung gegen den König Eiríkr im norwegischen Westland mit Hilfe einer Stange und eines Pferdekopfes (c. 57). Was die verwandten Sprachen betrifft, gebraucht man noch heutzutage das deutsche Verb *schelten* und insbesondere das englische Wort *scold* (Verb und Substantiv), das selbst aus altskandinavisch *skáld* entlehnt ist. So schlägt Klaus von See nachvollziehbar vor, das altisländische Wort *skáld* bezeichne in der früheren und auch wohl heidnischen Periode ‚Schmähdichter‘.¹⁹ Morphologisch betrachtet sind die anderen *skáld*-Etymologien komplizierter, demnach auch schwächer.²⁰ Also liegt die Vermutung nahe, dass die Kenningar in dieser Art Schmähdichtung relativ früh eine Rolle gespielt haben. Im Hinblick auf das Metrum stellen die Skalden in der Kenning ihre vielseitigen Worte surrealistisch nebeneinander. Sie werden es selten unterlassen haben, ihren Zuhörern in dieser Verhüllung auch eine gewisse Ironie anzubieten. In diesem Licht betrachtet ist auch Spott innerhalb der Bedeutung des Wortes *skemmtun* zu verstehen, ebenso wie Snorri dieses Wort zu Beginn seines Prologs benutzt. Man darf deshalb *skemmtun* im Bezug zum Wort *háð* interpretieren, ohne dass man *skrokk* (‘Unwahrheit’ oder ‚Erfindung‘) in die Bedeutung von *háð* mit einschließen muss. Wie im Fall des englischen Wortes *scold* (Verb und Substantiv), kann man die Wahrheit auf ironisch grausame Weise sagen. Das ist schließlich die Bedeutung der altisländi-

¹⁶ Clunies Ross 2005, S. 63.

¹⁷ Grágás (Vilhjálmur Finnsen 1852), S. 183.

¹⁸ Gulatingslovi (Robberstad 1969), S. 44.

¹⁹ von See 1964, S. 11.

²⁰ Sverrir Tómasson 2011, S. 104–106.

schen *senna*, wie z.B. im Titel des eddischen Gedichts Lokasenna, der uns mit einer buchstäblichen Form von *sannr* („wahr“) darauf verweist. Es wäre demnach plausibel anzunehmen, dass auch das skaldische *háð* eine derart dargebotene Wahrheit darstellen kann: nämlich eine kurzweilige Wahrheit.

Man gewinnt infolge dieser Überlegungen immer mehr Gründe für die Annahme, die meisten Leser des Prologs hätten Snorris *skemmtun* sofort mit *háð* assoziieren können. Wäre dann *háð* ein legitimer Bestandteil der Arbeitsbeschreibung eines Skalden, so ist doch beachtenswert, dass Snorri kein Interesse daran zeigt, diese Idee in seinem Prolog weiter zu entwickeln. Im Gegenteil, das Wort *skemmtun* tritt hier nie wieder auf. Die Gründe dafür kann man aber ahnen. Weil hinsichtlich der Authentizität, insbesondere der *Ynglinga saga*, so viel auf dem Spiel steht, will sich Snorri sein Argument, und damit den Wert der ganzen *Heimskringla*, durch die Kurzweil nicht kompromittieren lassen. Für ihn liegt das Risiko im *Ynglingatal*.

Zur Kurzweil im *Ynglingatal*

Fast alle Leser halten dieses Gedicht, wie Snorri anmerkt, für eine Art in Versform gebrachte Lobrede zu Ehren des Vestfolder Königs Rognvaldr Ólafsson. Diese Meinung ist wohl noch dadurch verstärkt worden, dass sich die *Historia Norvegiae* (ca. 1150–75) irgendwie auf dieses Gedicht für ihre Geschichte der Könige vor der Zeit des Vaters von Haraldr Schönhaar verlässt.²¹ Wie Snorri voraussetzt, darf man das *Ynglingatal* mit dem *Háleygjatal* vergleichen und beide Gedichte als Nekrologien betrachten, denn sie „concentrate on how the royal forebears met their deaths, thus revealing a close connection with *erfíkvæði*“.²² Aber das *Ynglingatal* macht auch wegen seiner Andersartigkeit einige Schwierigkeiten. Claus Krag hält dieses Gedicht für die Ausschmückung eines Prosatextes aus dem späten 12. Jahrhundert.²³ Seine Beweisführung ist jedoch von mehreren Forschern aus verschiedenen Fachbereichen abgelehnt worden.²⁴ An dieser Stelle sollte es genügen, einige Strophen unter Berücksichtigung der Forschung von Bergsveinn Birgisson zu betrachten, um das ganze Gedicht als echtes skaldisches Werk zu zeigen. Vor mehreren Jahren hat Bergsveinn durch gründliche ästhetische Analyse einerseits demonstriert, dass das *Ynglingatal* aus der vorchristlichen Periode stammt, dass es wahrscheinlicher als ein Werk des Skalden Þjóðólfr, und nicht als eine gelehrte Nachahmung zu betrachten ist, und dass man es am besten als ein Stück *níð* („Neiddichtung“) gegen die dänisch-schwedischen Nach-

²¹ *Historia Norvegiae* (Ekrem / Mortensen 2003), S. 10–22.

²² Clunies Ross 2005, S. 52 f.

²³ Krag 1991, S. 47–59 und 182–200.

²⁴ Andersson 1992; Fidjestøl 1994; Sundquist 2002, S. 43–52; Skre 2007.

barn des neuen Reiches König Harald Schönhaars, der auch Gönner des Skalden war, interpretieren kann.²⁵

Eine Prise Humor würzt hier die Darstellung der Ynglingenkönige, die in fast der gesamten Strophenfolge des Gedichts vom Unglück verfolgt werden sollen, und zwar vom erhaltenen Anfang an. An erster Stelle im noch erhaltenen Gedicht ist da Fjǫlnir, der in einem Metbottich ertrinkt, nachdem er bei seinem Freund Fróði in Seeland durch die falsche Tür hindurchgeht:

*Varð framgengt, þars Fróði bjó,
feigðar orð, es at Fjǫlni kom;
siklingi svigðis geira
vágr vindlauss of viðá skyldi. (Str. 1)*²⁶

‚Es geschah endlich, wo Fróði wohnte,
die Nachricht des Todes, der den Fjǫlnir erreichte;
den Prinz sollte die windstille Welle
der Ochsenpeere auf den Scheiterhaufen legen.‘

Wenn man den Verweis auf die Nachricht in diesen Zeilen untersucht, so scheint es, dass Þjóðólfr mit Andeutungen spielt, die vermuten lassen, dass Fjǫlnir früher durch Weissagung vor einem Wassertod gewarnt wurde, aber ungeachtet dessen seine Reise nach Dänemark fortsetzt. In der folgenden Strophe verschwindet sein Sohn Sveigðir im Gebirge, weil dieser einen Zwerg durch eine Steintür verfolgt. Der anonyme nordische Verfasser der *Historia Norvegiae*, von der noch die Rede sein wird, folgt im wesentlichen derselben Erzählung wie hier im Ynglingatal, nimmt diese aber nicht ernst und beschreibt sie als *fabulosum*, als ‚Märchen‘ oder ‚Fabeln‘.²⁷ Andernorts duldet er ohne Kommentar einige Ausschweifungen, die kaum weniger märchenhaft sind.

Mit ziemlicher Beharrlichkeit geht es im Gedicht um Respektlosigkeit. Die folgende Strophe meldet zum Beispiel den Tod eines Königs, der zu Hause mit seinem Gefolge von seinen Söhnen verbrannt wird:

*Ok Visburs vilja byrgi
sævar niðr svelga knátti,
þás meinþjóf markar ottu
setrs verjendr á sinn fǫður,
ok allvald í arinkjóli
glóða garmr glymjandi beit. (Str. 4)*

²⁵ Bergsveinn 2007, S. 181–187 und 216–224. Pace Sverrir Jakobsson 2002, der teilweise wegen Kraggs Analyse des Ynglingatals an die Existenz dieses Haralds nicht glaubt.

²⁶ Heimskringla (Bjarni Aðalbjarnarson 1941–51), 1, S. 26 (Str. 4).

²⁷ *Historia Norvegiae* (Ekrem / Mortensen 2003), S. 16, 22–24 und 74.

„Und die schützenden Gehege der Freuden *Vísburrs*
 hat der Verwandte des Meers geschluckt,
 als die Wohnsitzverteidiger den Schadendieb
 des Waldes gegen ihren eigenen Vater aufhetzten,
 und den Allherrscher im Kiel seines Herdbodens
 hat der Glüh-Kerberos mit Brüllen gebissen.“

Wie beliebt *Vísburrr* bei seinem Nachwuchs ist, nachdem er ihre Mutter hinausgeworfen und ihnen selbst deren Geld verweigert hat, wird deutlich, als die Söhne den selbstsüchtigen Vater töten. So hetzen sie den einen Dieb gegen den anderen, den Brand als *meinþjóf markar* („Schadendieb des Waldes“) gegen ihren Vater auf. Man kann durchaus mit dem Wort *kjóll* („Kiel“) das brennende Haus als Beerdigungsschiff interpretieren. Den *garmr*, der den *Vísburrr* so brüllend beißt, darf man mit einem Höllenhund gleichsetzen. Wenn sich das Wort *garmr* daher als „Kerberos“ verstehen lässt, wie: *geyr nú Garmr mjok fyr Gnipahelli* („jetzt bellt Garmr vor Gnipahelli“ (Vǫluspá 44, 49, 58)), wird deutlich, wie freundlich die Unterwelt *Vísburrr* begrüßen will.²⁸

Mit König *Dagr* enthüllt sich die allergrausamste Komödie des *Ynglingatals*. In dieser wird der König durch eine von einem Bauern geworfene Heugabel sterben, als er in *Vǫrvar*, östlich von Schweden einen von ihm innig geliebten Spatz zu rächen versucht (*Ynglinga saga*, c. 18; vgl. aber Edith Marold in diesem Band, S. \$\$\$). Außerhalb der *Saga* ist dieses Märchen nochmals ohne das Gedichtszitat bei dem Verfasser der *Historia* zu finden (c. 9). Der Skalde *Þjóðólfr* äußert sich darüber so:

Frák, at Dagr dauða orði
frægðar fúss of fara skyldi,
þás valteins til Vǫrva kom
spakfrömuðr spǫrs at hefna. (Str. 8)

„Ich hörte, dass *Dagr*, begierig auf Ruhm,
 dem Todeswort folgen sollte,
 als der Anstifter des Schlachtzweigs der Weisheit
 nach *Vǫrvar* kam, um einen Spatz zu rächen.“

Mit dem *valteinn* („Schlachtzweig“), auch wenn sich die *Kenning* als „Schwert“ interpretiert lässt,²⁹ soll *Dagr* schon das Schicksal seines Lieblingshaustiers in heidnischer Zeremonie erraten haben. So hat *Snorri* diese Strophe verstanden: *gekk hann þá til sonarblóts til fréttar, ok fekk þau svǫr, at spǫrr hans var drepinn á Vǫrva* („dann stellte er bei einem großen Opfer Fragen, und empfing die Antwort, sein Spatz sei bei *Vǫrvar* getötet worden“ (c. 18)).³⁰ Dem Skalden zufolge:

²⁸ Edda (Neckel / Kuhn 1983), S. 10–15.

²⁹ Marold 1983, S. 120.

³⁰ *Heimskringla* (Bjarni Aðalbjarnarson 1941–51), 1, S. 35 f.

*Ok þat orð á austrvega
vísa ferð frá vígi bar,
at þann gram of geta skyldi
slöngupref Sleipnis verðar. (Str. 9)*

„Und über die Ostwege trug des Führers Fahrt
das Wort aus der Schlacht her,
der Schmeißboden von Sleipnirs Mahlzeit
sollte den Häuptling pressen.“

Das heißt, Sleipnir, der weitfahrende Hengst Óðinns, stattet den wahnsinnigen König mit einem Mittel aus, damit er in die Unterwelt hinabsteigen kann. So stellt uns der Skalde das Ende Dags als Slapstick dar.³¹

In einer Strophe über die Enkel (nach Aris Stammbaum und der Historia: die Söhne) des Dagr setzt sich die Bauernkomödie fort: Alrekr und Eiríkr lieben es, Pferde zu zähmen, zu reiten und sich miteinander zu messen. Eines Tages verschwinden sie beide bei einem dieser Pferdewettrennen, tauchen aber nachher nebeneinander wieder tot auf (Ynglinga saga, c. 20). Þjóðólfr berichtet darüber wie folgt:

*Fell Alrekr, þars Eiríki
bróður vápn at bana urðu,
ok hnakkmars með haufuðfetlum
Dags fríendr of dreþask kváðu:
fráat maðr áðr eykja greiði
Freyr afspring í folk hafa. (Str. 11)*

„Gefallen ist Alrekr, als dem Eiríkr
die Bruderwaffen zum Tode wurden,
und mit Kopffesseln des ruckelnden Pferdes
sollten Dags Verwandten getötet werden:
Niemand hörte zuvor, dass die Nachkommen Freyrs
das Lasttiergeschirr im Kampf verwendet haben.“

Um diese Strophe besser einordnen zu können, sollte man sie als weitere Todesnachricht eines Scheinhelden betrachten. Freyr, erster Vorfahre der Brüder, heißt sonst *folkvaldi goða* („Kampf-/Volksherrscher der Götter“ (Skírnismál 3)) und geht Snorri zufolge am Ende der Welt den Kampf mit einem Hirschhorn ein (Gylfaginning, c. 36). Hier scheint es so, als ob sich der Skalde über den antiken, hauptsächlich schwedischen Freyr-Kult lustig macht. Mit *haufuðfetlum* und *eykja greiði* erinnert er uns weiter an jenes Bauerngerät, das für den Dagr so tödlich war.

Es gibt weitere Gelegenheiten, an denen der Spott des Ynglingatals zutage tritt. Agni, entweder Dagsson (nach Snorri, c. 19) oder Alreksson (nach Aris Stammbaum und der Historia Norvegiae, c. 9), erobert die Eiswüsten Lapplands und erzwingt

³¹ Vgl. Krag 1991, S. 110: „et eventyr i fornaldersagastil“.

die Ehe mit Skjalf (‚Erdbeben‘), der Tochter des dortigen Königs Frosti (‚Frost‘) und anscheinend auch die Frau (nach Snorri die Schwester) eines Logi (‚Flamme‘). Als sie wieder in Schweden sind, empfiehlt Skjalf dem Agni eines Abends, seine Liebeshalskette im Bett zu tragen, und hängt ihn dann mitten in der Nacht daran auf. Die erfinderische Rache dieser Frau, die ihren Bräutigam mittels dessen Prunksucht umbringt, trägt zur Schärfe der Strophe bei:

*Pat telk undr, ef Agna her
Skjalfar ráð at skopum þóttu,
þás gæðing með gollmeni
Loga dís at lopti hóf,
hinns við Taur³² temja skyldi
svalan hest Signýjar vers. (Str. 10)*

‚Ich halte es für ein Wunder, wenn dem Heer von Agni
der Ratschlag Skjalfs so ansprechend schien,
als Logis Frau mit einer Goldhalskette
den Reichtumshäuptling in die Luft hochhob,
denjenigen, der bei Taur gezwungen wurde,
das kühle Pferd von Signýs Mann zu zähmen.‘

Þjóðólfrs Sarkasmus beginnt mit Ausdrücken (*her, ráð, gæðing með gollmeni, hest*), die man in einem anderen Gedicht als ergebenes Gefolge, den Ratschlag einer neuen Braut und einen reichen Häuptling mit Goldhalskette und Pferd verstehen würde. Damit dreht sich die Geschichte um einen adligen Haushalt, ähnlich im Geiste zu dem möglicherweise zeitgenössischen Gedicht *The Husband’s Message* aus England, wenn der Skalde nur nicht ganz so surrealistisch wäre.³³ Eine Liebesgeschichte erzählt Þjóðólfr hier aber nicht. Seine Schlußanspielung auf Signýs Liebhaber stellt uns den Piraten Hagbarðr vor, der nach den *Gesta Danorum* von Saxo (3), auch wenn man ihn aufhängt, seine Braut so mit Liebe entflammt, dass sie sich selbst erhängt, um ihn sofort in die Unterwelt begleiten zu können.³⁴ Weil eine derartige Geste im Fall Skjalfs nicht zu erwarten ist, wirkt die Strophe eher als Kommentar, der sich gegen Agnis Intelligenz richtet.

Es gibt hier auch noch zwei Galgenszenen von Bedeutung. Beide können als Beispiel einer frühen schwedischen Fehde mit den Nordmännern interpretiert werden. Die erste von beiden liegt im Lobgedicht *Háleygjatal* (ca. 985) vor, das der Hofskalde Eyvindr Finnsson zu Ehren des Jarls Hákon in Trøndelag verfasst haben soll. Nach der *Ynglinga saga* (c. 23), gewinnen die Brüderkönige Jorundr und Eiríkr Yngvasynir aus Uppsala eines Tages bei den dänischen Inseln eine Seeschlacht gegen König Guðlaugr

³² Wenn nicht als ‚Halsring‘ zu verstehen (vgl. Bergsveinn 2007, S. 298).

³³ North / Allard / Gillies 2011, S. 253–258.

³⁴ Vgl. Bergsveinn 2007, S. 321–325.

von Hálogaland. Jorundr hängt seinen Hauptgefangenen auf, erlaubt aber dessen Männer ihn in einem Hügel zu begraben. Zwei Strophen des Háleygjatals werden hier von Snorri zitiert:³⁵

*En Guðlaugr grimman tamði
við ofrkapp austrkonunga
Sigars jó, es synir Yngva
menglotuð við meiß reiddu.* (Str. 6)

„Doch zähmte Guðlaugr das grausame Ross
von Sigarr, gegen die Widerspenstigkeit
der Ostkönige, als die Söhne Yngvis
den Schmuckverschwender zwangen, auf dem Ast zu reiten.“

*Ok náreiðr á nesi drúpir
vingameiðr, þars víkr deilir:
þars fjölkunnt um fylkis hrör,
steini merkt, Straumeyrarnes.* (Str. 7)

„Und leichttragend steht der Windast auf der Landspitze,
die die Buchten teilt, vornüber gebeugt:
dort liegt, wegen des Heerführers Leichnam berühmt,
mit einem Stein markiert, die Landspitze Straumeyr.“

Dass diese Strophen jeglicher Komödie entbehren, liegt auf der Hand. Eyvindr stellt den Mut des Vorfahren seines Gönners Hákon als Tapferkeitsakt gegenüber den beiden Schwedenkönigen dar. Mit dem Namen des Königs Sigarr, der das Aufhängen des Hagbarðr anordnet, lässt Eyvindr den Guðlaugr mit dem zuvor genannten Piraten vergleichen, der furchtlos stirbt. Die Tochter Sigarrs, Signý, derentwegen Hagbarðr so bereitwillig an den Galgen geht, erwähnt er aber nicht. In seiner Nacherzählung, vor allem auch seinen Gönner Hákon betreffend, geht es vornehmlich um die Ehre. Eyvindr spielt außerdem in den Worten *meiðr* und *náreiðr vingameiðr* auf das Selbstopfer des Gottes Óðinn an, den er schon in den Anfangsstrophen seines Gedichts als Urstammvater des Gönners angeführt hat (Hávamál 138; vgl. c. 8). Der Galgenbaum *drúpir* („steht gebeugt vornüber“) über Guðlaugr, als betrauerer er einen großen Helden, wie das Pferd den Sigurðr: *gnapir æ grár íor yfir gram dauðom* („immer lässt das graue Ross den Kopf über den toten Prinzen fallen“ (Brot af Sigurðarkviðu 7)). In jeglicher Hinsicht sind diese Strophen des Eyvindr als ernsthaftes Lob zu verstehen. Es scheint zudem, dass sein Ausdruck *temja grimman jó Sigars* („das grausame Ross des Sigarr zähmen“) etwas von den Worten im Ynglingatal über Agni, *temja svalan hest Signýjar vers* („das kühle Pferd von Signýs Mann zähmen“), übernommen hat. Leihet sich aber Eyvindr tatsächlich etwas vom Þjóðólfr, was sein Spitzname *skálda-*

³⁵ Heimskringla (Bjarni Aðalbjarnarson 1941–51), 1, S. 44 f. (Str. 15 und 16).

spillir (‘Skaldenverderber’) glaubhaft machen könnte, so lässt er doch die Komödie von Þjóðólfrs Kenning hinter sich. Nur die Form haben die Ahnenskalden miteinander gemein. Obwohl die Vermutung für viele nahe liegt, Eyvindr habe das *Ynglingatal* im eigenen Gedicht imitiert, so ist es ebenfalls möglich, dass andere Modelltexte für das *Háleygjatal* genutzt wurden.³⁶

Betrachten wir die dritte Galgenzene, so wird deutlich, welche Mißachtung der Skalde Þjóðólfr gegenüber den Königen im *Ynglingatal* hegt. Im zweiten Teil dieser Fehde mit den Nordmännern gibt es ein Rückspiel, in dem der Schwedenkönig Jǫrundr das Pech hat, gegen den Sohn seines alten Opfers zu ziehen. Ebenfalls im Bereich der dänischen Inseln gewinnt Gýlaugr Guðlaugsson dann die Seeschlacht und hängt Jǫrundr ebenso elend auf (Snorri, c. 24; *Historia Norvegiae*, c. 9) wie dieser zuvor Guðlaugr. Þjóðólfr meint dazu:

*Varð Jǫrundr, hims endr of dó,
lifs of lattr í Limafirði,
þás hábrjóstr hǫrva Sleipnir
bana Guðlaugs of bera skylði,
ok Hagbarðs hersa valdi
hǫðnu leif at halsi gekk. (Str. 14)*

‘Jǫrundr, der endlich starb, wurde
in Limfjord daran gehindert, weiterzuleben,
als der Schlepp-Sleipnir mit hoher Brust
den Töter des Guðlaugr tragen sollte,
und dem Herrscher von Hagbarðs Herzögen
lag das Erbe des Kitzes um den Hals.’

Hier wie in Strophe 9 gilt die Nennung des mythologischen Pferdes Sleipnir, auf dem Óðinn sonst dahin fährt, als Anspielung auf eine Reise zur Unterwelt. In diesem Fall wird doch die Galgenkenning scheinbar vollständiger entwickelt, um Jǫrundrs Angst vor diesem Ereignis zu betonen. Die Schlußeinzelheit besteht aus der bisher unzufriedenstellenden,³⁷ aber für die Nekrologie ziemlich bunten Kenning *hǫðnu leif* (‘Erbe des Kitzes’). Entweder dieses Erbe wird gebraucht, um Kitz festzubinden, oder man soll das ganze als ein Seil aus Ziegenhaut verstehen.³⁸ Mit der Reife betont der Skalde jedenfalls die erbärmliche und würdelose Strafe, die auf Piraten wie Hagbarðr eigentlich angewandt werden. So verrät uns die Angelsächsische Chronik für das Jahr 896, dass König Alfred nach der Seeschlacht von Southampton zwei dänische Besatzungen in Winchester hinrichten ließ: *he hie ðær ahon het* (‘er befahl, dass man sie

³⁶ Bergsveinn 2007, S. 330 f.

³⁷ Marold 1983, S. 122.

³⁸ Bergsveinn 2007, S. 328.

dort erhängte³⁹).³⁹ Vergleicht man die oben zitierte Strophe mit denjenigen des Eyvindr aus seinem Háleygjatal, so wird der Unterschied klar.

In seiner kennengereichen Verkündung des Endes Königs Eysteinn Aðilssons hält der Skalde geschickt ein Bild der Todesvoraussagung und Bestattung des Gottes Baldr durch zwei Strophen hindurch aufrecht:

*Veitk Eysteins enda folginn
lokis lífs á Lófundí,
ok sikling með Svíum kváðu
józka menn inni brenna. (Str. 23)*

‚Ich weiß, das Ende von Eysteinn's vollendetem
Leben wurde in Lófund verborgen gelegt,
und den Prinz mit seinen Schweden, so hat man gesagt,
haben Männer aus Jutland in seinem Haus verbrannt.‘

*Ok bitsótt í brandnói
hlíðar þangs á hilmí rann,
þás timbrfastr toptar nokkvi,
flotna fullr, of fylki brann. (Str. 24)*

‚Und im Feuerschiff⁴⁰ bis hinauf zum Häuptling lief
die bissige Seuche des Bergseetangs,
als der mit Holz festgebaute Hügelkahn,
voll Matrosen, um den Volksanführer brannte.‘

Also erste Bedienung: Tod und Bestattung zugleich. Zuerst lässt sich mit *enda folginn* das Schicksal des schwedischen Königs als verborgener Faden begreifen, als ob der Skalde dabei die Stimme einer *vǫlva* („Seherin“) übernehmen will. In der *Vǫluspá* gedenkt eine *Vǫlva* der alten Weissagung über Baldr so: *ek sá Baldri, blóðgum tívur, / Óðins barni, orlog folgin* („ich sah für Baldr, fürs blutgefleckte Opfer, / für Óðinns Kind, das Schicksal, als es verborgen wurde“, oder „während es verborgen war“ (Str. 31)). Deswegen lässt sich im *Ynglingatal* der königliche Palast zweimal und wohl nicht zufällig als hafentielgendes Schiff mit voller Besatzung darstellen, und zwar als solch ein lodernes Beerdigungsschiff, das Baldr geboten wird, als ihn die Götter zur Unterwelt hinunterschicken. Um etwa 995 hat Úlfr Uggason den toten Gott Baldr in der *Húsdrápa* ähnlich dargestellt.⁴¹ Ein solches Bild vom allgemein betraurten göttlichen Helden passt aber nicht zu Eysteinn. Er wohnt in einem von Piraten umringten Land (*Ynglinga saga*, c. 30) und stirbt erst, als es diesen gelingt, ihn während eines Festes zu überraschen (c. 31).

³⁹ Anglo-Saxon Chronicle (Bately 1986), S. 61.

⁴⁰ Vgl. Marold 1983, S. 126 („Schiff des Brandes“ = Herdfeuer = Haus).

⁴¹ North / Allard / Gillies 2011, S. 586.

Mit ebenso großer Respektlosigkeit endet das Leben der meisten Vorfahren von Rognvaldr, dem Þjóðólfr, nach Meinung der meisten Forscher, solche Ehre erweist. In der letzten erhaltenen Strophe verweist Þjóðólfr scheinbar auf einen König als noch lebenden Gönner, was einige zu der Vermutung geführt hat, er habe diesem Gönner damit ein Loblied verfasst:

*Þat veitk bazt und bláum himni
kenninafn, svát konungr eigi,
es Rognvaldr, reiðar stjóri,
heiðumhárr of heitinn es. (Str. 37)*

„Jetzt weiß ich unterm blauen Himmel den besten
Spitznamen, der Eigentum eines Königs sei,
indem Rognvaldr, Führer eines Wagens,
„mit Ehren erhöht“ benannt wird.“

Krag betrachtet allen Ernstes nur diese Strophe wegen ihres aus seiner Sicht vermeintlichen Inhaltsmangels als „ekte skaldisk“. ⁴² Man kann dennoch auch diese Endstrophe als Spott klassifizieren, selbst wenn der Codex Frisianus noch eine Verszeile bietet: *ok mildgeðr markar dróttinn* („und großzügig-gesinnter Herr des Waldes“). ⁴³ Es ist jedoch ratsamer, sich zuerst mit der Tragweite der beiden hier gegebenen Spitznamen zu fassen. So schlägt Bergsveinn vor, der Skalde stelle den Rognvaldr geradezu als Karnevalclown dar. ⁴⁴

Mit Blick auf diese Endstrophe möchte ich Bergsveinns Meinung um einige Argumente ergänzen. Snorri nennt Rognvaldr *heiðum hæri* („der mit Ehren Erhöhtere“) sowohl in der Begleitprosa als auch im Prolog, ohne dass er irgendeinen Hohn in der Strophe dabei erkennen will. ⁴⁵ Der Skalde aber, der ihn *heiðumhárr* („mit Ehren erhöht“) nennt, erhebt sein Gedicht in einen politischen Zusammenhang, in dem er, sein Gönner und auch die Zuhörer des Ynglingatals Rognvaldr für einen degenerierten Hypostasen seines göttlichen Vorfahren zu halten pflegen. Sobald wir erfahren, dass der König in seinem Land auf einem Wagen herumfährt, müssen wir unweigerlich an den Gott denken, von dem er abstammt. Dass Freyr sich in einem Wagen (auch mit Frau) von seinen Ergebenen in Schweden herumführen lässt, ist sonst das Thema im Gunnars þátrr Helmings, der in der Flateyjarbók um etwa 1390 kopiert wurde. Der Verfasser dieses Märchens macht sich über die Dummheit seiner Schweden besonders dahingehend lustig, dass es ihnen gelingt, ihren Freyrabgott und nachher dessen

⁴² Krag 1991, S. 143; „Her *foreteller* ingenting, strofen er bare en hylest til den samtidige fyrste skalden vender seg til.“

⁴³ Heimskringla (Bjarni Aðalbjarnarson 1941–51), 1, S. 83.

⁴⁴ Bergsveinn 2007, S. 409–412.

⁴⁵ Heimskringla (Bjarni Aðalbjarnarson 1941–51), 1, S. 4 und 83 (c. 50).

Fahrer Gunnarr als lebendigen Gott zu verehren.⁴⁶ Falls man dieses Wagenmotiv für ein aus der Klassik stammendes Bild halten will, ist es wohl die Mühe wert, uns an Einhard, den Biographen von Karl dem Großen zu erinnern, der ähnliches in seiner *Vita Karoli* (ca. 817–830) über den letzten Merowingerkönig Childeric III, einhundert Jahre vor Karl, erzählt. Für den Childeric gibt es ebenfalls eine Wagentour, die man schon als eine archaische, von Nerthus kommende Institution interpretierte.⁴⁷ Da er seine Macht an die Karolinger verlor, wird er ironisierend in einem ochsengezogenen Wagen im Land *bubulco rustico more agente* („von einem Kuhhirten in bäuerlichem Stil herumgeführt“).⁴⁸ Kaum respektvoller erscheint die Darstellung des Rognvaldr am Ende des Ynglingatals (ca. 890). Über die wirkliche Ehre dieses Königs werden sich die vermutlich aus dem Westen stammenden Zuhörer nicht täuschen lassen, da sie wissen, dass der ausländische *konungr* die Macht bereits verloren hatte und sich nur in Vergnügungsfahrten mit seinen großen Vorfahren tröstet, von denen er angibt, sie stammten aus Uppsala. Rognvaldr wird dann auf einem Wagen wie *Ingvi-freyr*, sein Urstammvater, durch die Heide geführt und dadurch als machtloser König, d.h. Vasall des Königs Haraldr Schönhaar, dargestellt.

Daher scheint es weniger wahrscheinlich, dass Þjóðólfr, wie Snorri im Prolog sagt, *orti ok um Rognvald konung heiðum hæra kvæði þat, er kallat er Ynglingatal* („auch zu Ehre Königs Rognvaldr des mit Ehren Erhöhteren das Gedicht verfasste, das die Liste der Ynglingar heißt“). Einige – und nicht nur diejenigen, die den Anfang aller Komödie mit der Christianisierung gleichsetzen – fragen sich sicher, warum so viele Ausdrücke im Ynglingatal respektlos anmuten, wenn dies tatsächlich als echtes Loblied betrachtet werden sollte. Wie Bergsveinn sagt: „Man latterliggjør ikke forfedrene til en konge man mener å opphøye.“⁴⁹ Dennoch bleiben fast alle Forscher der Meinung, Þjóðólfr habe das Ynglingatal als ernsthaftes Werk konzipiert. Die Ynglinga saga verlässt sich als bewusstes Geschichtswerk auf das Ynglingatal, und die nachfolgenden Sagas ihrerseits die Ynglinga saga. Man muss jedoch zugeben, dass die Annahme einer Komödie im Ynglingatal den Status der Heimskringla kaum bedroht, weil sie nur die Ausdrucksweise betrifft. Der Spott durchkreuzt weder die Genealogie noch die Namen der Ruhestätten und wird all jenen Zuhörern begreiflich, die ihn nur erkennen wollen. Þjóðólfrs Worte aber betonen umso deutlicher, es handle sich angesichts der meist schwedischen, eingefleischten Freyranbetenden Vorfahren Rognvaldrs um eine Ahnenreihe von fremden Komödianten.

⁴⁶ Eyfirðinga sǫgur (Jónas Kristjánsson 1956), S. 112–115; Flateyjarbók (Unger / Guðbrandur Vigfússon 1860–68), 1, c. 277 und 278.

⁴⁷ Piggott 1992, S. 34 f.

⁴⁸ *Vita Karoli* (Pertz 1947), S. 3.

⁴⁹ Bergsveinn 2007, S. 411.

Das Ynglingatal als Quelle der Konunga ævi

Es bleibt nun noch zu erforschen, wie das Ynglingatal von seiner christlichen Nachwelt behandelt wurde. Kurz gesagt scheinen die Priester Sæmundr inn fróði („der Gelehrte“) Sigfússon (ca. 1056–1133), und Ari Þorgilsson (auch) inn fróði (1067–1148) als erste schriftliche Nutzer des Gedichts in Erscheinung zu treten. Was Sæmundr angeht, gibt es erst die Vermutung, dass die Zahl der Generationen im Ynglingatal in der Ahnenreihe der Oddaverjar eine Rolle gespielt hat, wenn es wirklich Sæmundr war, der diesen von Skjöldr stammenden Stammbaum kreierte. Sein später verschollenes Geschichtswerk wird heutzutage von Forschern als eine auf Lateinisch verfasste *veraldar saga* („Weltgeschichte“) oder *aldartala* („Alterserzählung“) betrachtet, die er teilweise auf die komputistischen Werke des Beda Venerabilis aufbaute.⁵⁰ Es scheint auch möglich, dass Sæmundr hier Ynglingatal gebraucht hat. Einem späteren Historiker zufolge soll er den Schweden Fjölfnir mit dem Dänen Friðfróði (und auch mit dem Kaiser Augustus) in seinem Werk synchronisiert haben,⁵¹ was verraten könnte, dass er die Fjölfnir-Strophe im Ynglingatal (jetzt Str. 1), und möglicherweise das ganze Gedicht, schon kannte, bevor er seine Skjöldungen-Ahnenreihe schuf.

Gründe lassen sich auch für die Annahme finden, dass Ari eine Prosaumschreibung des Ynglingatal mit einschloß, als er seinen ersten Entwurf der Íslendingabók (ca. 1122) geschrieben hat. Snorri behauptet in seinem Prolog, dass erst Ari sein Geschichtswerk auf Isländisch verfasst hat, was die Möglichkeit nicht ausschließt, er habe die erste Íslendingabók auf Latein geschrieben.⁵² Aris Prolog zufolge haben ihn die Bischöfe Þorlákr von Skálholt (1086–1133) und Ketill von Hólar (1075–1145) um das Buch gebeten.⁵³ Abgesehen von diesem Werk ist Ari Urheber eines eigenen Stammbaums gewesen, der sich auf das Ynglingatal als Quelle verlässt und mit den Worten *en ek heiti Ari* („und ich heiße Ari“) schließt.⁵⁴ Dieser Stammbaum heißt Langfeðgatal („Liste der Vorfahren“) und ist heute in einer Nachschrift am Ende der Íslendingabók erhalten. Höchstwahrscheinlich spielt Ari hierauf in seinem Prolog an, als er andeutet, dass ihm die Bischöfe, mit Hilfe des Priesters Sæmundr, zugeraten haben, zwei Elemente aus dieser Version zu tilgen. Eine solche Verfahrensweise kommt in den Prologen des Mittelalters eher selten vor.⁵⁵ Im Prolog der abgeschlossenen Version schreibt Ari darüber folgendermaßen:

⁵⁰ Sverrir Jakobsson 2005, S. 55 f.; Sverrir Tómasson 2011, S. 44.

⁵¹ Björn á Skarðsá, in AM 186 III, 4^o (vgl. Sverrir Tómasson 2011, S. 40).

⁵² Heimskringla (Bjarni Aðalbjarnarson 1941–51), I, S. 5.

⁵³ Sverrir Tómasson 1988, S. 83.

⁵⁴ Íslendingabók (Jakob Benediktsson 1968), S. 27 f.

⁵⁵ Sverrir Tómasson 1988, S. 155.

En með því at þeim líkaði svá at hafa eða þar viðr auka, þá skrifaða ek þessa of et sama far, fyr útan áttartölu ok konunga ævi, ok jókk því es mér varð síðan kunnara ok nú es gørr sagt á þessi en á þeiri.⁵⁶

„Und insofern als es ihnen gefiel, es beizubehalten oder zu ergänzen, schrieb ich dies zum gleichen Thema, aber ohne die Ahnenreihe und die Lebensbeschreibungen der Könige, und ich fügte hinzu, was mir später geläufiger wurde, und jetzt wird von der Sache hier genauer als in der früheren Version berichtet.“

Von dieser Áttartala soll das Langfeðgatal von Ari zweifelsohne ein Teil sein. Es wurde im 17. Jahrhundert als später erhaltene große Ahnensammlung an das Ende der Íslendingabók angehängt. Trotz des späten Datums wurde diese Sammlung wahrscheinlich unverändert aus einigen Listen kopiert, die zum ersten Entwurf der heute teilweise verlorenen Áttartala gehörte. In *Langfeðgatal* folgt Aris Stammbaum denjenigen von vier isländischen Bischöfen, wovon die Letzteren Þorlákr und Ketill sind.⁵⁷ Es lässt sich im Prolog aus den Weihe- und Todesdaten folgern, dass Ari seinen ersten Entwurf der *Íslendingabók* zur Prüfung zwischen 1122 (die Bischofsweiheung des Ketill) und 1133 (im Todesjahr des Þorlákr und des Sæmundr) vorgelegt hat. Weil Ari darin auf keine Ereignisse nach 1118 verweist, scheint es wahrscheinlich, dass er die zweite Version vor etwa 1125 geschrieben hat. In diesem Jahr haben die Isländer ihre ersten Kirchengesetze angenommen. Also lässt sich der alte Vorschlag von Guðbrandur Vigfússon, dass die Bischöfe Ari damals auftrugen, das Buch als Kirchenbeschreibung ihres Landes für den Lunder Erzbischof zu verfassen, noch weiter untermauern.⁵⁸ Das Buch der Isländer war nicht für Ari, sondern für die Kirche Islands bestimmt. Daher haben ihn die Bischöfe gebeten, das persönliche Material herauszustreichen.

Über die wahrscheinliche Gestalt von Aris Áttartala und Konunga ævi gibt es keinen Forschungskonsens.⁵⁹ Obwohl Ari diese Texte aus dem ersten Entwurf entfernte, hat er sie dann wohl weiter als unabhängiges Buch aufgeschrieben. Sverrir Tómasson hat mit Recht behauptet, dass die erste Version der *Íslendingabók* im Nachhinein nicht erhalten wurde.⁶⁰ Der anonyme Verfasser der Ersten Grammatischen Abhandlung (ca. 1130–1140) verweist auf *þau in spakligu fræði, er Ari Þorgilsson hefir á bækr sett* (diese gelehrten Geschichtstraditionen, die Ari Þorgilsson in Bücher eingebettet hat). Es lässt sich also vermuten, dass für ihn von wenigstens zwei Büchern Aris, und zwar von unabhängigen Konunga ævi, die Rede war.⁶¹ Für Sverrir gelten diese ‚Lebensbeschreibungen der Könige‘ als eine Reihe von *dæmi* (‚bemerkenswer-

⁵⁶ *Íslendingabók* (Jakob Benediktsson 1968), S. 3.

⁵⁷ Turville-Petre 1978–81, S. 9–11.

⁵⁸ Guðbrandur Vigfússon / Powell 1905, S. 280–286; *Íslendingabók* (Halldór Hermannsson 1930), S. 29.

⁵⁹ *Íslendingabók* (Jakob Benediktsson 1968), S. x–xvii.

⁶⁰ Sverrir Tómasson 2011, S. 26–28.

⁶¹ *First Grammatical Treatise* (Haugen 1950), S. 13.

ten Ereignissen⁶²), die man als die Todesankündigungen der Königen interpretieren kann.⁶² Solche Ereignisse dürften genau den Erzählungen im Ynglingatal entsprechen. Andererseits darf man zugeben, a) dass Sæmundr bereits eine kurze Umschreibung dieses Gedichts in seiner Weltgeschichte mit eingeschlossen haben könnte, weil er das Gedicht als Quelle für die Vorgeschichte Schwedens benutzen wollte; b) dass sich Ari auf diese Umschreibung in seinem ersten Entwurf der Íslendingabók verließ; und c) dass er diese Umschreibung daher in seine unabhängige Konunga ævi kopierte, die der Verfasser der *Historia Norvegiae* um etwa 1150 (Ekrem zufolge), oder um 1160–1175 (Boje Mortensen zufolge) als Quelle benutzte. Es scheint, dass sich dieser Verfasser auf Ari so verlässt, weil es sonst keine Belege dafür gibt, dass bei Sæmundr von einer Blutbeziehung zwischen Haraldr Schönhaar und den Ynglingar jemals die Rede war.⁶³

Da der Verfasser der *Historia* wohl eine Geschichte der Ynglingar aus dem Werk Aris kennt, darf man sich fragen, ob Ari das Ynglingatal als Gedicht gekannt haben könnte. Alles in allem scheint die Antwort positiv auszufallen. Obwohl keiner der beiden früheren Verfasser, weder Ari noch der Anonymus der *Historia Norvegiae*, eine Strophe aus dem Ynglingatal zitiert, scheint es doch wahrscheinlich, dass Ari eine Version des Gedichts gelesen oder gehört haben könnte. Erstens erzählt der *Historia*-Verfasser über die Ynglingar ohne Zitate, aber in Form einer Nacherzählung, sodass es scheint, es stehe ihm eine Prosaumschreibung des Ynglingatal zur Verfügung. Zweitens bieten sie beide die Ahnenreihe *Dagr – Alrekr – Agni*, indem sie Alrekr als Sohn von Dagr (dem Spatzrächer) und Agni (oder Høgni nach der *Historia*) als Sohn von Alrekr darstellen wollen. Snorri, in seiner Erzählung (c. 18–20) und in den dabei zitierten Strophen (Str. 8–11), bietet uns umgekehrt die Reihenfolge *Dagr – Agni – Alrekr*. Die Tatsache, dass der *Historia*-Verfasser bis auf Halfdan Weißbein die gleiche Reihenfolge wie Ari erhält, darf als wahrscheinliches Anzeichen dafür gelten, dass er sich für seine Ynglingar auf Ari verlässt:

*Rex itaque Ingvi, quem primum Swethie monarchiam rexisse plurimi astruunt, genuit Neorth. Qui uero genuit Froy. Hos ambos tota illorum posteritas per longa secula ut deos uenerati sunt.*⁶⁴

„So hat König Ingvi, der nach der Meinung vieler das Schwedenreich als erster König beherrschte, den Njǫrðr gezeugt, der selbst Freyr gezeugt hat. Beide der Letzteren sind durch viele Jahrhunderte von allen ihren Nachkommen als Götter angebetet worden.“

Obwohl hier weder auf Aris Namen noch auf das türkische Reich des Königs Ingvi angespielt wird, darf man den Verweis des Anonymus auf einige Informanten mit

⁶² Sverrir Tómasson 1988, S. 279–290.

⁶³ *Historia Norwegie* (Ekrem / Mortensen 2003), S. 71–79 (ca. 1150) und 11–24 (1160–1175); vgl. Lange 1989, S. 141–181; *Historia Norvegiae* (Kunin / Phepstead 2008), S. xix–xxv, hier: xxii–xxiii.

⁶⁴ *Historia Norwegie* (Ekrem / Mortensen 2003), S. 74.

dem Verweis der kenntnisreichen Isländer gleichsetzen, die Ari sowohl im Prolog und Kapitel 9 seiner *Íslendingabók* als auch vermutlich in seinen *Konunga ævi* erwähnte.

Drittens ist zu bemerken, dass der Historia-Verfasser, als er den Tod von Vanlandi beschreibt, der durch einen Alptraum zu Tode erdrückt wird, das Wort *mara* (‚Stute‘) mitten in seinem lateinischen Text erwähnt, um genauer zu erklären, was den König umbringen soll: *quod genus demoniorum Norwaico sermone ‚mara‘ uocatur* (‚jene Art der Dämonen heißt auf Norwegisch *mara*‘ (c. 9)). Es scheint aus *mara* und anderen nichtlateinischen Worten wahrscheinlich, dass er sich auf einen isländischen Prosatext stützt.⁶⁵ Obwohl das Wort *mara* in der einschlägigen Strophe des erhaltenen Gedichts erscheint (Str. 3), deuten die Unterschiede zwischen Prosa und Gedicht möglicherweise an, dass der Anonymus keine Version des Ynglingatal vor sich hatte. Daraus könnte man aber folgern, dass seine Quelle sich auf das Gedicht stützt. Man möchte außerdem die Reihenfolge der Könige in Aris *Langfeðgatal* derjenigen in Snorris *Ynglinga saga* vorziehen, weil sie eindeutig besser zum Gedicht passt. Obwohl es Snorri war, der uns das *Ynglingatal* erhalten hat, könnte man die Worte *Dags frændr*, den Ausdruck für Alrekr und Eiríkr in Strophe 11, als Beleg für die Platzierung dieser Strophe direkt nach Strophe 8–9 betrachten.⁶⁶

Bei Ari und dem Historia-Verfasser gibt es weitere Stellen, an denen sich die Textfassung von derjenigen der *Ynglinga saga* unterscheidet. Der von seinem Volk in Str. 5 endlich geopferte Sakralkönig heißt Dómaldr nach Aris Stammbaum und Domald nach dem Historia-Verfasser, während sowohl Snorri (c. 18) als scheinbar auch der Skalde ihn Dómaldi nennen. Ari und der Historia-Verfasser schließen gern Spitznamen aus mnemotechnischen Gründen mit ein, und sie scheinen einige Fehler zu machen, von denen Snorri nicht weiß. Der Spitzname *Vendilkráka* (‚Vendsyssel-Krähé‘) gehört eigentlich zum Helden Óttarr Egilsson, den die Dänen im Gedicht Vendli (‚in Vendsyssel‘ (Str. 19)) aufhängen wollen. Unverständlicherweise weisen aber Ari und der Historia-Verfasser (*Vendilcraco*, c. 9) denselben Spitznamen nicht Óttarr, sondern seinem Vater Egill zu. Im Fall des Eysteinn fretr (‚Furz‘) Halfdanarson, der aufgrund starken Windes durch einen Balken über Bord ins Meer geschleudert wird und dann ertrinkt, hat man sowohl in Aris Prolog als auch in der *Historia Norvegiae* (c. 10) einen wohl ironischen Spitznamen beigefügt, der weder im Ynglingatal (Str. 31) noch bei Snorri (c. 51) zu finden ist. Hingegen erzählt Snorri, vielleicht aus einer Strophe, die er nicht zitiert, dass der Wind durch die Magie des Königs Skjöldr von Varna entsteht, weil dieser in seinen Mantel bläst, um Eysteinn dadurch umzubringen. Hier wirkt es, als habe Ari in seinen *Konunga ævi* die Erzählung mit demjenigen Kernaussdruck erhalten, den der Historia-Verfasser überliefert und den Snorri ignoriert.

⁶⁵ Krag 1991, S. 146.

⁶⁶ Krag 1991, S. 112.

Zudem gibt es Belege von Änderungen und Zusätzen, die wahrscheinlich von Ari kreiert und dann vom Historia-Verfasser und schließlich von Snorri akzeptiert worden sind. Beide Snorri (c. 35) und der Historia-Verfasser (Himinheithy, c. 9) benutzen das Wort Himinheiðr als Ortsname für die Endschlacht des Königs Braut-Qnundr, während der Skalde den Ort als *Himinfjöll* („Himmelfelsen“ (Str. 26)) darstellt. Und in der schon diskutierten Geschichte vom spatzrächenden König Dagr erwähnen sowohl Snorri (c. 21) als auch der Historia-Verfasser (*scrotā uath*, c. 9) einen Ortsnamen *Skjótansvað* (Historia B: *stotamuadh uel wapnawadh*; Snorri auch *Vápnavað*), der im Ynglingatal (Str. 8–9) nicht zu finden ist. Als der Verfasser der Historia hinzufügt, dass die Dänen Dagr *publico bello occiderunt* („in einer Schlacht des Volkes umgebracht haben“), kann man vermuten, dass er sich auf einen Text stützt, den Snorri ebenfalls vor sich hatte. Snorri schildert den Ausgang des Kampfes so:

gekk hann upp með her sinn ok herjaði. Fólkit flýði víðs vegar undan. Dagr konungr snøri herinum til skipa, er kveldaði, ok hafði drepit mart fólk ok mart handtekit. (c. 18)⁶⁷

„Er drang mit seinem Heer ein und plünderte. Das Volk floh vor ihm weithin in alle Richtungen. König Dagr zog das Heer zu den Schiffen zurück, als der Abend kam, nachdem er viel Volk getötet und viele gefangengenommen hatte.“

Den modernen Herausgebern der Historia wäre der Ausdruck *publico bello* als nicht so problematisch aufgefallen, hätten sie ihn zuerst mit der Ynglinga saga verglichen.⁶⁸ Da es unwahrscheinlich ist, dass Snorri die Historia benutzt hat, oder umgekehrt, liegt die Vermutung nahe, dass er seinen Text auf eine von Ari geschriebene Ergänzung aufbaute. All diese Belege führen vorläufig zu dem Schluß, dass sich sowohl Snorri als auch der Historia-Verfasser auf eine Prosaumschreibung des Ynglingatal stützten, die zu Aris Konunga ævi gehörte.

Daher stellt sich die Frage, in welchem Maße sich Snorris Ynglingen-Erzählungen genau auf dieses verschwundene Material von Ari berufen. Hierauf wird sich hier wohl keine befriedigende Antwort finden lassen können. Einige Textvergleiche aber, die als Anzeichen für einen solchen Zusammenhang gelten können, lassen sich zwischen der Ynglinga saga und der Historia Norvegiae durchführen. Zum Beispiel ergänzt Snorri die Strophen 17–18 des Ynglingatals über Egill Aunarson mit einer langen Einleitung, in der dieser Uppsala-König erfolglos acht Schlachten gegen einen Sklaven namens Tunni kämpft, der ihn seines Reiches beraubt hat, bevor es Egill endlich gelingt, Tunni in der neunten Schlacht zu beseitigen und damit die Macht zurückzuerlangen (c. 26). Danach stirbt Egill überraschend, als ihn ein Wildtier im Wald aufspießt. Die ermüdende Verlängerung dieser Prosabeschreibung (die ansonsten auch mit der Geschichte von Ongentheow und Eofor im Beowulf, vv. 2922–98,

⁶⁷ Heimskringla (Bjarni Aðalbjarnarson 1941–51), 1, S. 36.

⁶⁸ Historia Norwegie (Ekrem / Mortensen 2003), S. 135.

verwandt ist) könnte auch an Saxos *Gesta Danorum* (ca. 1200) erinnern, hätte er sie nur erzählt. Der *Historia*-Verfasser fasst aber das Wesentliche der Geschichte in drei Sätzen seiner eigenen Prosaumschreibung zusammen.⁶⁹ Daraus dürfen wir folgern, da wir zudem von keiner anderen Quelle wissen, dass Snorri seine Ergänzung über König Egill auf einige Sätze in *Aris Konunga ævi* aufgebaut hat.

Es gibt eine weitere Geschichte in der *Saga* über Ingjaldr Braut-Önundarson. In seiner Jugend hatte dieser Wolfsblut getrunken und sich dadurch gestärkt, um furchtbar zu werden. Somit hatte er den Spitznamen *inn illráði* („der Böse“) bekommen.⁷⁰ In der Geschichte entscheidet er sich dafür, seine Halle mit sich und den Seinen darin in Brand zu stecken, um einem Kampf gegen den furchtbaren Wikinger Ívarr inn víðfaðmi („der mit der langen Reichweite“) zu entgehen. Snorri ergänzt damit die Todeserzählung des Þjóðólfr (Str. 27–28) in einer langen Einleitung, die weder im erhaltenen Gedicht noch in der *Historia* zu finden ist. Dass der Verfasser der Letzteren jedoch dieselbe Quelle wie Snorri benutzt hat, ist aus dem *withfadm*-Spitznamen ersichtlich. Da der *Historia*-Verfasser denselben Spitznamen auf Isländisch wie Snorri zitiert, ist es nicht von Bedeutung, dass der *illráði*-Name bei ihm nicht erscheint, denn der *withfadm*-Name zeigt, dass er sich auf *Aris Konunga ævi* stützt. In diesem Fall reflektiert die Abwesenheit des *illráði* keinen Quellenmangel, sondern einen Versuch des *Historia*-Verfassers, den Schaden am Ruhm des Königs zu begrenzen. Daraus wird ersichtlich, dass Snorri hier die *Konunga ævi* als Quelle benutzt hat.

Wenn man die Lage so betrachtet, kommt einem die typische Kürze des *Historia*-Verfassers als Zeichen der Zurückhaltung vor. Sein Material will er nämlich deshalb einschränken, um seine Könige nicht als minderwertig darzustellen, obwohl sie Schweden sind: er erklärt, dass auch Trondheim, für ihn die Hauptregion Norwegens, von ihnen besiedelt wurde.⁷¹ Weiter zeigt er die Tendenz, z.B. in seiner Behandlung des altschwedischen Königsopfers von Dómaldi, den Ruhm der Schwedenkönige schützen zu wollen. Der Skalde erzählt die Geschichte wie folgt:

*Hitt vas fyrr, at fold ruðu
sverðberendr sínum dróttni,
ok landherr af lífs vönum
dreyrug vápn Dómalda bar,
þás árgjörn Jóta dolgi
Svíá kind of sóa skyldi.* (Str. 5)

„Es ist vor langer Zeit passiert, dass Schwertragende
mit ihrem Herrn die Erde rotgefärbt haben,
und die Bodenarmee ihre blutgefleckten Waffen
von Dómaldi, dem das Leben fehlte, wegtrug,

⁶⁹ *Historia Norwegie* (Ekrem / Mortensen 2003), S. 76.

⁷⁰ *Heimskringla* (Bjarni Aðalbjarnarson 1941–51), 1, c. 40.

⁷¹ *Historia Norwegie* (Ekrem / Mortensen 2003), S. 74.

als die erntegierigen Kinder der Schweden
das Feld mit dem Feind der Jüten besähen sollten.⁴

Der Schrecken dieser Szene trägt beim Skalden zum spöttischen Bild der Schweden bei. Dass der Volkswille mehr als die Königsmacht bei den Schweden gilt, ist vielfach gerühmt worden.⁷² Aber was für eine Geisteskrankheit dieser vorhistorischen Landleute, dass sie ihren eigenen Verteidiger, obwohl sie offenkundig Hunger litten, in Stückchen geschnitten haben! Der *Historia*-Verfasser (oder seine Quelle) versucht, die Geschichte zu bereinigen, indem er ohne diesen zweiten blutigen Zusatz sagt, dass *Domald Sweones suspendentes pro fertilitate frugum Cereri hostiam obtulerunt* (‚die Schweden haben Domaldr als Opfer an Ceres aufgehängt, um die Fruchtbarkeit des Getreides zu sichern‘ (c. 9)). Er ignoriert das seltsame Blutbad, schützt dabei den Ruhm seiner Wunschahnen und beschreibt ihre *ár* (‚Ernte‘) mit Hilfe einer römischen Göttin, um ihnen trotz des Opfers den Lohn des Sommers zu gönnen. Mehr will er dazu nicht sagen. Snorri schreibt eine Version, die dieses Opfer als Sonderfall rationalisiert, weil es erst am Ende dreier Hungerjahre stattfindet (c. 15). Diese positiven Haltungen gegenüber den Schwedenkönigen lassen sich ohne Schwierigkeiten auf die Quelle, die man als *Aris Konunga ævi* betrachten kann, zurückführen.

Andererseits ist die Geisteskrankheit dem König zuzuweisen. Nach Snorri soll König Aun, Vater von Egill, dem Óðinn nach jedem Jahrzehnt einen Sohn opfern, damit er sein Leben verlängern kann, auch wenn ihm der Körper welkt und der Zuwachs an Jahren immer geringer wird (c. 25). Als er nach dem Opfern des neunten Sohnes nicht mehr im Stande ist, aufrecht zu stehen oder an etwas anderem als an einem scharfen Hornende Milch zu saugen, rebelliert das Volk, rettet den zehnten Sohn und lässt den Alten unbetrübt sterben. So ergänzt Snorri die kurze Skaldenerzählung mit vielen Details, auch aus Auns früheren Kämpfen:

Knátti endr at Uppsolum
á nasótt Aun of standa,
ok þrálifr þiggja skyldi
jóðs alað oðru sinni. (Str. 15)

‚Das Ende ist für Aun bei Uppsala
durch Alterskrankheit eingetreten,
und ein zweites Mal musste derjenige, der das Leben
dringend brauchte, die Babynahrung schmecken.‘

Ok sveiðurs at sér hverfði
mækis hlut enn mjávára,
es okhreins áttunga rjóðr

⁷² Bergsveinn 2007, S. 286 f.

*logðis odd liggjandi drakk:
máttit hárr hjarðar mæki
austrkonungr upp of halda.* (Str. 16)

„Und den schlankeren Teil der Klinge
eines Ochsen hat er an sich geführt,
als der Blutrötende seiner Nachkommen liegend
aus der Stoßspitze eines Jochrentiers trank:
das Viehschwert konnte der grauhaarige
Ostkönig nicht hochhalten.“

Wenn Þjóðólfr nicht auf Aun als *áttunga rjóðr* („Blutrötender, d.h. Opfernder, seiner Nachkommen“) verwiesen hätte, hätte man nichts über die Exzentrik des Alten gewusst.⁷³ Mit der Horn-Kenning *sveiðurs mæki* („die Klinge des Ochsen“), deren spitzes Ende Aun an sich zieht, beschreibt er eine Senilitätskomödie, als ob Aun sich selbst opfern wolle. Die Situation führt somit eindeutig auf Auns Schlußnamen *austrkonungr* hin, der den erneuten Wahnsinn als schwedisch markiert.

In der Historia wird das Grauen dieser Strophe in das Bild eines pensionierten Ruheständlers verwandelt: *iste genuit Auchun, qui longo uetustatis senio IX annis ante obitum suum dense usum alimonie postponens lac tantum de cornu ut infans suxisse fertur* („dieser [d.i. Jörundr] hat Aun erzeugt, der vor seinem Tod in seiner verlängerten Altersschwäche neun Jahre, so hat man gesagt, kräftige Nahrung beiseite gelegt hat, in dem er nur Milch aus einem Horn wie ein Säugling saugte“ (c. 9)). Mit den neun Jahren enthüllt dieser Verfasser etwas über die Anzahl der schon geopferten Söhne. So spielt er auf einen viel dunkleren Hintergrund an, von dem er nicht erzählen will. Es scheint dabei möglich, dass er auch diese Königslegende zu bereinigen versuchte. Das kann ebenso für Snorri gelten, der die Ursache dieses Verfahrens auf eine Abmachung zwischen Aun und Óðinn, der nicht im Gedicht vorkommt, zurückführt. Auch in seinem Fall geht die Priorität, den Ruhm der Ynglingar retten zu wollen, wahrscheinlich auf die Konunga ævi von Ari zurück.

König Aðils kommt in der Skjöldung-Tradition als Stiefvater von König Hrólfr, Sieger der Schlacht mit König Áli, und undankbarer Arbeitgeber von Þoðvarr bjarki („Bärchen“) und anderer Krieger des Königs Hrólfr vor. Er lässt sich mit Eadgils im Beowulf vergleichen, der gegen Onela mit Hilfe des Königs Beowulf („Bienenwolf“) kämpft (vv. 2391–2394).⁷⁴ Im Ynglingatal aber soll Aðils als Pferdenarr in Uppsala sterben, als eine Hexe ihn um die Ecke bringt:

*Þat frák em, at Aðils fjörvi
vitta véttr of víða skyldi
ok dáðgjarn af drasils bógum
Freys áttungr falla skyldi.* (Str. 21)

⁷³ Marold 1983, S. 122.

⁷⁴ North 1992; North 2006, S. 59–64.

„Ich hörte noch einmal, dass ein Geschöpf
von weit entfernt für Aðils Leben trommeln sollte,
und gierig auf die kühne Tat sollte von der Pferdeschulter
der Nachkomme Freyrs hinabfallen.“

*Ok við aur ægir hjarna
bragnings burs of blandinn varð,
ok dagsæll deyja skyldi
Ála dolgr at Uppsolum. (Str. 22)*

„Und mit dem Schlamm hat sich das Meer
der Gehirne des Prinzenjungen vermischt,
und glücklich in seinem Tag sollte
Ális Feind bei Uppsala sterben müssen.“

Von einem königsmordenden *vitta vétrr* („Geschöpf des Trommelns“) hat man schon in Strophe 3 gehört: daher das Wort *enn*. So eine Sámihexe wird hier bald klar verständlich, wenn man altisländisch *vitta* als ‚Trommel‘ interpretiert.⁷⁵ Damit treibt sie vermutlich die Geschwindigkeit des Pferderennens an, das sowohl den Schlamm als auch den Tod, den der Skalde so detailreich beschreibt, verursacht. Doch der Unfall schockiert auch ohne Hexe schon genug. Der Skalde gibt lieber dem König die Schuld, stellt ihn als Angeber dar, der sobald er das Rennen gewonnen hat, vom Pferd herunterstürzt. Die Art des Todes scheint einem Nachkommen von Freyr, dem Gönner der Hengste, nur zu würdig.

In der *Historia* bietet der Verfasser, oder seine Quelle, noch eine ‚interpretatio Romana‘ und führt eine neue Göttin ein: *cuius filius Adils ante edem Diane, dum ydolorum sacrificia fugeret, equo lapsus expiravit* („Aðils, der Sohn [Óttarrs], während er den Abgötteropfern entflohen, ist vor dem Haus der Diana gestorben, indem er von seinem Pferd gefallen ist“).⁷⁶ So darf man den Satz trotz der *faceret*-Emendation lesen, die die jüngeren Herausgeber vorziehen, indem sie die Bedeutung mit dem Lateinischen *sacrificia facere* zu harmonisieren versuchen.⁷⁷ Die mit Diana vollzogene ‚interpretatio romana‘ lässt sich dem *Historia*-Verfasser, oder dem Sæmundr, oder vielleicht dem Sæmundr durch Ari, zuschreiben.⁷⁸ Bei Snorri beginnt die Erzählung, als Aðils eines seiner feinen Rennpferde an Goðgestr von Hálogaland schickt (c. 33). Weil dieser König es nicht zäumen kann, bringt ihn das Pferd im ersten Ritt um. Wohl nicht zufällig stirbt Aðils in Uppsala:

Aðils konungr var at disablóti, ok reið hesti um disarsalinn; hestrinn drap fótum undir honum ok féll, ok konungr af fram, ok kom höfuð hans á stein, svá at haussinn brotnaði, en heilinn lá á steininum. Þat var hans bani. Hann dó at Uppsolum.

⁷⁵ Tolley 2009, 1, S. 534–536; Haustlönq (North 1997), S. 2 f. und 14.

⁷⁶ *Historia Norwegie* (Ekrem / Mortensen 2003), S. 76 und 78.

⁷⁷ *Historia Norwegie* (Ekrem / Mortensen 2003), S. 136.

⁷⁸ *Historia Norwegie* (Ekrem / Mortensen 2003), S. 50 f.

„König Aðils war beim Disenopfer, bei dem er mit seinem Pferd um den Saal der Dise herumritt; unter ihm stolperte das Pferd und fiel, und der König stürzte herab und schlug mit dem Kopf gegen einen Stein, sodass der Schädel brach und das Gehirn auf dem Stein lag. Das war sein Ende. Er ist in Uppsala gestorben.“

Sowohl in der Saga als auch in der Historia ist von einer Göttin die Rede, wenn man hier eine *dís* als jemanden auffasst, der einen eigenen Tempel hat. Jedoch bestätigt Snorris Prosa den Eindruck der Worte *vitta véttir* in der Strophe, nämlich dass eine Hexe mit dem Tod etwas zu tun hat. Es lässt sich anhand der Saga glaubhaft machen, dass die Freunde von Goðgestr ihren König durch die Sámimagie rächen wollen. Wenn man diese Erzählvariante Snorris und des Historia-Verfassers der vermuteten gemeinsamen Quelle, den Konunga ævi, zugrunde legt, so scheint es am glaubhaftesten, dass Ari (oder Sæmundr) aus dem Suffix des Namen *Uppsalar* einen Tempel gemacht hat, um die Hexe in eine Göttin verwandeln zu können, damit Aðils gleichsam als Opfer des Heidentums stirbt. Wenn man die Form *fugeret* in der Haupthandschrift (A) der Historia akzeptiert, dann geht dieser Verfasser mit der den Aktäon umbringenden Diana noch ein Stück weiter. Es gibt keinen Grund für die Annahme, dass es Ari war, der sich so über die alten Götter geäußert hat (wenn er die Worte Sæmundrs nicht vermittelte). Der Verfasser der Historia bekräftigt, dass er die Geschichte Norwegens gern schreibt, um *aduentum christianitatis simul et paganismi fugam* („sowohl die Ankunft des Christentums als auch die Flucht des Paganismus“ (c. 9)) gebührend darzulegen. Für Ari wäre die Kirchenrhetorik von keinem besonderen Belang, und beim anonymen Verfasser lässt sich der Spott des Skalden nicht spüren.

Die letzten zwei Schwedenkönige dieses Ahnengedichts sind Ingjaldr und sein Sohn Óláfr, die in den Prosawerken *inn illráði* und *trételgja* genannt werden. Beide sterben durch Hausbrand:

*Ok Ingjald í fǫrvan trað
reyks rǫsuðr á Ræningi,
þás húspjófr hyrjar leistum
goðkynning í gognum sté. (Str. 27)*

„Und den noch lebenden Ingjaldr trat
der Vortreiber des Rauchs⁷⁹ bei Ræningr,
als der Hausdieb mit Flammenfußspuren
gegen den Gottverwandten stieg.“

*Ok sá yrðr allri þjóðu
sannǫrvastr með Svíum þótti,
es hann sjalfr sínu fǫrvi
fræknu fyrstr of fara skyldi. (Str. 28)*

⁷⁹ Marold 1983, S. 129.

„Und dieses Geschick erschien dem ganzen
Volk unter den Schweden am geeignetsten,
dass er sich selbst sein tapferes
Leben zuerst nehmen sollte.“

Snorri informiert uns, dass Ingjaldr sein Gefolge in seiner Halle dem Tode weiht, weil er einer Schlacht mit Ívarr *inn víðfaðmi* entgehen will. Die Halle steckt er in Brand, damit seine Untergebenen mit ihm und seiner bösen Frau betrunken mitsterben können (c. 40). Der Königsanspruch, von den Göttern abzustammen, wird vom Skalden durch den Kontrast zwischen Hausdieb (für Feuer) und lebenden Gott (für Ingjaldr) in seine Bestandteile zerlegt.

Hier fängt die Feindseligkeit der Schweden, wenn wir dem Þjóðólfr trauen können, gegenüber den Ynglingar an. Über den Tod von Óláfr Ingjaldsson berichtet die folgende Strophe:

*Ok við vág, hinns við ar[ði],
hræ Áleifs ǫlgylðir svalg,
ok glóðfjalgr gǫtvar leysti
sonr Fornjóts af Svía jǫfri:
sá áttkonr frá Uppsöllum
lofða kyns fyr löngu hvarf. (Str. 29)*

Und beim See verschlang der Erlenwolf die Leiche
von Óláfr, der den Wald [bepflügte],
und Fornjótrs glutheißer Sohn⁸⁰ löste
die Ausrüstung des Schwedenkriegers:
dieser Nachkomme der Kämpfersippe
hatte sich aus Uppsala vor langem entfernt.

Auch hier gibt es eine Verbrennung, obwohl es durch das Wort *hræ* in der Strophe so scheint, dass man den Óláfr als schon entschlafene ‚Leiche‘ auf einen Scheiterhaufen legt. Weil aber der Skalde dem Urenkel von Óláfr, Halfdan Eysteinnsson, den dritten Krankheitstod nach seinem Großvater zuschreibt (Str. 32), darf man folgern, dass Óláfr wie sein Vater, aber in seinem Fall von seinen eigenen Schweden, zu Tode verbrannt wird.⁸¹ Noch einmal wird das Feuer als lebendes Element dargestellt. Hier aber greift ihn die Flamme wie ein Baumraubtier an, was auch ironisch gemeint ist, wenn man sich über seinen Spitznamen *trételgja* („Baumfäller“) daran erinnert, dass er zeit seines Lebens selbst als Wolf der Bäume gegolten hatte. Eine neue Provinz Schwedens hat er gerodet und gepflügt, da er Bauer und kein Krieger ist: es scheint im Gedicht, als ob Óláfr im Innern des eigenen Heimes stirbt, weil er draußen nicht kämpfen will. Der *vágr* („See“), wo sein Volk ihn verbrennt, wird von Snorri mit *Væmir*

⁸⁰ Marold 1983, S. 130 („Wind“).

⁸¹ Heimskringla (Bjarni Aðalbjarnarson 1941–51), 1, S. 74 f.

(Vänern'), Süd-Värmland, identifiziert (c. 43). Wenn der Schlußsatz in einer Untertreibung bemerkt, er habe Uppsala vor langem verlassen, enthüllt sich dabei die Pointe, dass die Schweden ihn aus der Heimat vertrieben haben. Weil ihnen nichts anderes übrig bleibt, ziehen die besiegten Ynglingar aus Värmland weiter nach Norwegen.

Der Verfasser der *Historia Norvegiae* entschuldigt den Selbstmord des Vaters damit, dass der Feind Ívarr viele zu dieser Zeit erschreckt haben soll und weil die Gefolgsleute als Freiwillige mit Ingjaldr mitsterben wollen:

Post istum filius suus Ingjaldr in regnum sublimatur. Qui ultra modum timens Iuarum cognomine Withfadm, regem tunc temporis multis formidabilem, se ipsum cum omni comitatu suo cenaculo inclusos igne cremavit. Eius filius Olauus cognomento Tretelgia diu et pacifice functus regno plenus dierum obiit in Swethia. (c. 9)

„Als Nachfolger dessen [Braut-Önundr] wird der Sohn Ingjaldr zum Königtum erhoben. Er hatte die größte Angst vor einem König, der Ívarr Víðfaðmi hieß und viele Leute zu dieser Zeit erschreckte, sodass Ingjaldr sich mit seinem ganzen Gefolge innerhalb seines Festsaaß einschloss und diesen in Brand steckte. Sein Sohn Óláfr, vom Spitznamen Trételgja, herrschte im Reich lange und friedvoll und starb in der Fülle seiner Tage in Schweden.“

Dass der Sohn sein ganzes Leben nachher friedlich über seine Schweden herrschen kann, setzt voraus, dass der Wikinger Ívarr verschwand und sich das Reich des Vaters nie verschafft hätte. Im Gegensatz zur *Historia* erzählt uns Snorri ein Märchen, in dem die böse Königin des Ingjaldr die Verantwortung für den Tod des ganzen Hofstaats trägt. Die Auslöschung von Ingjaldrs Gefolgschaft stellt er, oder seine Quelle, als einen von der Königin durch Alkohol bewirkten Massenselbstmord dar. Für die folgende Generation bringt Snorri Óðinn ins Spiel. Ein Teil der Bevölkerung desertiert von Ívarr zu Óláfr, um als Untertanen in Westschweden willig und gehorsam mit ihm zu leben. Sie verbrennen ihn erst später im Haus, weil sie ihm die Schuld daran geben, dass ihnen die Schätze des Landes schrumpfen, *ok gáfu hann Óðni ok blétu honum til árs sér* („und haben ihn an Óðinn gegeben und ihn um ihre Ernte angebetet“ (c. 43)). Hier besteht ein so großer Unterschied zwischen Snorri und dem *Historia*-Verfasser, dass schwer zu entscheiden ist, wie viel an Erfindung man von welchem Verfasser in jedem der Texte erwarten darf. Doch zeigt uns schon die *Edda*, wieviel Wert Snorri dem Óðinn beimessen wollte. Eine Ergänzung des Óðinnsopfers, so wie Snorri es darstellt, lässt sich wohl nicht den Konunga ævi anlasten.⁸² Der *Historia* zufolge dürfte es plausibel sein, dass Ari hier eine kurze Óláfr-Geschichte mit Zensur erzählt, um die Ehre seiner Vorfahren aus dem Ynglingatal umso besser schützen zu können.

⁸² Sverrir Tómasson 1988, S. 288; Krag 1991, S. 131.

Das Ynglingatal als Quelle der Áttartala

Mit dem in Norwegen etablierten Halfdan hvítbeinn (‚Weißbein‘), Sohn des Óláfr Baumfällers, fängt in der *Historia* ein neues Kapitel an (c. 10). In einem Satz, den man wohl aus Aris Werk in den Prolog des zweiten Entwurfs der *Íslendingabók* eingefügt hat, beginnt der Stammbaum des Schönhaars mit Halfdan Weißbein, *Upplendinga konungr* (‚König von Uppland‘) und Sohn vom Schwedenkönig Óláfr.⁸³ Es scheint deshalb wahrscheinlich, dass Ari schon vor dieser Erwähnung die *Áttartala* und die *Konunga ævi*, d.h. ein Kapitel über die Schwedenkönige und seine Vorfahren, geschrieben hatte, als Sæmundr und die Bischöfe ihn zu ihrer Anschauung bekehrten, dieses Material aus seinem ersten Entwurf herauszunehmen.

Es muss außerdem klar sein, dass Ari durch das *Ynglingatal* seine Landsmänner kaum davon überzeugt haben könnte, dass er mit den norwegischen Königen verwandt war, wenn dieses Gedicht die Ansicht nicht unterstützte, dass Halfdan inn svarti (‚der Schwarze‘) Sohn des Guðrøðr Halfdanarson war. Nach Snorri soll der Vater Guðrøðr entweder *gofuglári* (‚der Großzügige‘) oder *veiðikonungr* (‚Jägerkönig‘) heißen (c. 48). Nach der älteren königsgeschichtlichen Tradition Islands soll er der Vater sowohl von Halfdan dem Schwarzen als auch von Óláfr Elf von Geirstaðir sein, den der Skalde als Vater des Königs Rognvaldr darstellt. Dieser Óláfr herrscht nach Snorri über die Lande zwischen den Flüssen Raumelf und Gautelf im Südosten. Sein Halbbruder Halfdan, dessen Sohn Haraldr Schönhaar gleichzeitig Vorfahre der späteren nordischen Könige und Gönner von Þjóðólfr war, soll von Ása geboren sein, die Guðrøðrs zweite Frau nach dem Tod der Mutter des Óláfr wird und (wie Þjóðólfr) aus Agder im Süden stammt.

Das Problem ist nur, dass die junge Mutter Halfdans dessen Vater ermorden lassen soll. Nach der Nacherzählung in der *Ynglinga saga* (c. 48) wird Guðrøðr erst Witwer. Dann erst hört er von Ása, Tochter des Agder-Königs Haraldr. Als er im ersten Versuch, Ása als Frau zu gewinnen, von ihrem Vater zurückgewiesen wird, bringt er Haraldr und ihren Bruder Gyrðr im Kampf um und gewinnt sie damit gewaltsam. Ása wartet und veranlasst die Rache für ihren Mann erst ein Jahr später, nachdem sie Halfdan zur Welt gebracht hat. Als Guðrøðr auf dem Weg zu Festen die Küste umsegelt, betrinkt er sich eines Tages bei einer Förde und wird umgebracht, indem ein Mann ihn dort am Abend plötzlich ersticht. Der sofort getötete Mörder wird am nächsten Morgen als Page der Königin erkannt, die doch unverhohlen zugibt, dass sie ihn zu der Tat angestachelt habe.

Bei dem Skalden ist jedoch weder von Halfdan noch von Haraldr Schönhaar die Rede. Einerseits eröffnet uns Þjóðólfr im Gedicht, als er über Guðrøðrs Tod erzählt, keine besondere Verbindung zwischen ihm und Halfdan. Andererseits wird, indem er

⁸³ *Íslendingabók* (Jakob Benediktsson 1968), S. xvi; Sverrir Tómasson 1988, S. 387; Sverrir Tómasson 2011, S. 12.

diesen Mord einer Ása zuweist, in den folgenden Strophen ersichtlich, wie man eine Verbindung zwischen Guðrøðr und Halfdan später erfinden konnte. Der Skalde stellt das folgendermaßen dar:

*Varð Guðrøðr enn gøfugláti
lómi beitr, sás fyr lǫngu vas,
ok umbráð at qlum stilli
haufuð heiptækt, at hilmi, dró. (Str. 33)*

„Durch Tücke, die seit langem im Entstehen war,
wurde Guðrøðr der Großzügige gejagt,
und ein zu Fehde geneigtes Köpfchen zog das Urteil
zum betrunkenen Schlichter, zum Herrscher, hin.“

*Ok launsigr enn lómgeði
Ásu árr af jofri bar,
ok buðlungr á beði fornum
Stíflusunds of stunginn vas. (Str. 34)*

„Und einen tückischen Sieg trug Ásas schlaugesinnter
Bote über den Kriegerkönig davon,
und der Fürst wurde am alten Bett
von Stíflusund erstochen.“

Es geht für den Skalden am Anfang um den von altisländisch *beita* („jagen“) aufgebauten Ausdruck *lómi beitr* („durch Tücke gejagt“), wodurch er die Jagd gegen den Jäger verwendet. In diesem Licht betrachtet, wird Guðrøðr ebenso wie andere Ynglingar im Gedicht ironisiert.

Die zwei oben zitierten Strophen geben doch den Eindruck, dass Þjóðólfr diesen König als mehr als einen komischen Bösewicht im Drama darstellen will. Er erzählt die Todesmeldung von Guðrøðr, als ob er den Sieg der Burgunder gegen den Hunnenkönig Atli in Norwegen inszeniert. Atli wird von seiner burgundischen Frau Guðrún erstochen, nachdem er ihre zwei Brüder Gunnarr und Hǫgni ermordet hat und daher anhand Guðrúns geheimer Vorbereitung und durch ihre großzügige Bewirtung mit Bier die gemeinsamen Söhne unwissend zum Abendessen verspeist. Zuerst darf man aus den Worten *umbráð at qlum stilli* („das Urteil zum betrunkenen Schlichter“) schließen, dass Ása die Alkoholaufnahme von ihrem Mann nicht mäßigen will: diese Worte darf man mit der Verszeile *óvarr Atli, móðan hafði hann sic druccit* („unwissend hatte sich Atli erschöpft betrunken“ (Atlakviða 40)) vergleichen. Als Guðrún dann ihren Mann umbringt, sagt der Dichter der Atlakviða: *hon beð broddi gaf blóð at drecca* („dem Bett gab sie mit der Dolchspitze Blut zu trinken“ (Str. 41)). Von einer Anspielung auf diese oder ähnliche Worte scheint im Ynglingatal die Rede zu sein, wenn der Skalde den Mord an oder in jene Förde verlegt, so dass Guðrøðr *á beði fornum Stíflusunds of stunginn vas* („am alten Bett des Stíflusunds erstochen wurde“). Außerdem findet die Szene in der Atlakviða im *bær Buðlunga* („Haus der Buðlungen“ (Str. 42))

statt, während Þjóðólfr Guðrøðr *buðlungr* nennt. Obwohl der Vater Halfdans schon *buðlungr* im Ynglingatal 32 heißt, scheint es in Str. 34 deutlich, dass uns der Skalde mit dieser Königsbezeichnung an Atli und Guðrún noch deutlicher zu erinnern versucht. Weiter nennt Þjóðólfr den Killer des Guðrøðr *ár* („Bote“), als ob er dadurch parallel zu Knéfrøðr, Atli *ár* in der ersten Verszeile der *Atlakviða* 1, einen Boten darstellt. Unter den Worten *at hilmi dró*, wodurch Ása das Todesurteil „zum Herrscher hinzog“, kann man sich wohl auch ein Wagen vorstellen, mit dem ein Pferd Gunnarr *dró til dauðs* („zu Tode zog“ (*Atlakviða* 28)); und das Wort *heipt* („Fehde“) im Ausdruck für Ása erinnert uns an die Wut, mit der Gunnarr *heiptmóðr* („mit Fehde im Herzen“) die Leier in der Schlangengrube spielt (*Atlakviða* 31). Aus diesen fünf oder sechs Parallelstellen lässt sich ein Hintergrund zur Zeit des Skalden vorstellen, nach welchem die späteren Prosaerzählungen über Ása meistens für zutreffend zu halten sind. Es gibt zuerst eine zur Heirat gezwungene Frau, dann einen Bruder und einen Vater, die vom Mann getötet werden, drittens eine Rache, die durch Erstechen nach einem Trinkgelage ermöglicht wird.

Wenn sich ebenso Gründe für die Annahme finden lassen, dass Ása einen Sohn von Guðrøðr zur Welt gebracht hat, so lässt sich aus der Parallelisierung zu Guðrún die Vermutung ableiten, das Kind lebe nicht mehr. Man darf aus dem Wort *-ráð* in *umbráð* („Urteil“) folgern, dass Ása hier schon als seine Frau etabliert ist. Durch ein *ráð* („Ratschlag“) bringt Skjalf ihren Mann früher um (Str. 10). Auch im altenglischen *Maxims I* soll eine Frau (*wif*) beim Trinkgelage des Gefolge immer:

*forman fulle to frean hond
ricene geræcan, ond him ræd witan
boldagendum bæm ætsome.* (vv. 90–92)⁸⁴

„den ersten Pokal ihrem Herrn in die Hand
flink reichen, und für ihn Rat insofern wissen,
als sie beide den Haushalt zusammen besitzen.“

Dieser Brauch verschafft Guðrún die Gelegenheit zu ihrer List, als sie Atli bei seiner Wiederkehr mit dem Becher in der Hand erwartet, um sich an ihm umso besser rächen zu können (*Atlakviða* 33).

Þjóðólfr aber stellt den ähnlichen Mord an Guðrøðr als *launsigr* („tückischen Sieg“) dar und macht die Szene so realpolitisch. Obwohl Ása sich im Gedicht mit Guðrøðr auch in der gleichen häuslichen Lage befindet, sodass sie die Rache planen kann, hat sie eine Beziehung zum Agder-Volk, das dessen Ermordung als Grund für eine Feier betrachtet. Mit dem Ausdruck *bera af jǫfri* („vom Kriegerkönig wegtragen“) betont sie eine triumphierende Todesankündigung. Diese darf man wieder mit der *Atlakviða* vergleichen, in deren Schlußstrophe Guðrún als Heldin gelobt wird: *hon hefir þriggia*

⁸⁴ North / Allard / Gillies 2011, S. 206.

þjóðkonunga / banorð borið („sie hat drei Volkskönige getötet“ (Str. 43)). Hier lässt sich auch der bekannte Mord der Judith an Holofernes anführen, um die politische Dimension vom *launsigr* begreiflich zu machen. Wie bei den Bethulia-Einwohnern der biblischen Erzählung geht es im Ynglingatal 34 um die Befreiung von Ása und ihrem Reich. Geht man mit der Anspielung auf Guðrún zwei Schritte weiter, darf man sich erinnern, dass sich Guðrún nachher noch einmal mit einem König verheiratet wird, von dem sie Söhne hat; und dass diese vom nächsten Mann gezeugten Jungen in der Ragnarsdrápa (ca. 850) – dem Halfdan nicht unähnlich – *hrafnbláir* („rabenschwarze“) heißen werden.⁸⁵

Die Haltung von Ari gegenüber Ása findet sich wahrscheinlich in der *Historia Norvegiae*, deren Verfasser sagt, dass Guðrøðr *a sua propria uxore seductus est: ipsa enim quendam tironum precio corruptit, qui regis latus lanciam perforavit* („von seiner eigenen Frau betrogen wurde: weil sie einen der Pagen zum entsprechenden Preis bestach, damit durch diesen dem König die Seite mit einem Speer durchstoßen wurde“ (c. 10)). Er konzentriert sich also sowohl auf den Betrug in der Ehe mit Guðrøðr, als auch auf die Frau. Snorri hält immerhin ihre Rolle bis zum nächsten Morgen verborgen und betont ihre Geschicklichkeit, denn sie hat kein Gefolge und muss einen Jungen aus dem Königshof bestechen. Obwohl der Mörder am Morgen als *skósveinn Ásu dróttningar* („Page der Königin Ása“) in der Saga erscheint (c. 48), ist sie an dieser Stelle ebenso wenig unabhängig wie die *Historia*. Die Vermutung liegt nahe, dass Ari der Ehe von Ása deswegen einige Dauer zugeschrieben hat, damit sich seine Leser Guðrøðr umso besser als Vater von Halfdan vorstellen können.

In der *Íslendingabók* befindet sich, wie bereits gesagt, ein Satz zwischen dem Prolog und dem Inhaltsverzeichnis, den man als einen von dem Schreiber interpolierten Rest des ersten Entwurfs betrachten darf:⁸⁶

*Halfdan hvítbeinn Upplendingakonungr, sonr Óláfs trételgju Sviakonungs, vas faðir Eysteins frets, fǫður Halfdanar ens milda ok ens matarilla, fǫður Guðrøðar veiðikonungs, fǫður Halfdanar ens svarta, fǫður Haralds ens hárfagra, es fyrstr varð þess kyns einn konungr at öllum Norvegi.*⁸⁷

„Halfdan Weißbein, der König der Upplandsmänner, Sohn von Óláfr Baumfäller, dem König der Schweden, war Vater von Eysteinn Furz, Vater von Halfdan dem Großzügigen und dem Lebensmittelgeizigen, Vater von Guðrøðr dem Jagdkönig, Vater von Halfdan dem Schwarzen, Vater von Haraldr Schönhaar, der als erster König dieser Familie über ganz Norwegen herrschte.“

Der Spitzname von Eysteinn ist weder im Ynglingatal, noch im Langfeðgatal, noch in der Ynglinga saga, noch in einer um etwa 1254 kreierte Ahnenreihe (AM 1 e β II

⁸⁵ Skáldskaparmál (Faulkes 1998), S. 50; vgl. Atlakviða (Dronke 1969), S. 205; North / Allard / Gillies 2011, S. 129.

⁸⁶ *Íslendingabók* (Jakob Benediktsson 1968), S. xvi; Sverrir Tómasson 1988, S. 387; Sverrir Tómasson 2011, S. 12.

⁸⁷ *Íslendingabók* (Jakob Benediktsson 1968), S. 3.

fol.) zu sehen.⁸⁸ Doch befindet er sich in der *Historia Norvegiae* (c. 10), was andeuten könnte, dass er aus einem Buch stammt, das aus der ersten Version der *Íslendingabók* entwickelt war.⁸⁹ Mit Nachdruck wird dieser Satz in den Prolog der zweiten Version eingeschoben, als ob man jeden Zweifel daran entfernen wollte, dass Guðrøðr Vater von Halfdan dem Schwarzen sei. Davon hängt nicht nur die Zuverlässigkeit des *Ynglingatal* als dynastisches Gedicht und auch Aris Blutverwandtschaft mit der Königsfamilie Norwegens ab, sondern auch die spätere Glaubhaftigkeit der *Heimskringla*. Wo immer im ersten Entwurf der Satz sich befunden haben mag, gibt er Anlaß zu der Annahme, dass es zuerst Ari war, der Guðrøðr zum Vater von Halfdan dem Schwarzen ernannt hat. Wenn es ihm so gelungen wäre, ein politisches Kapital aus dieser Erfindung zu schlagen, hätte seine Familie um etwa 1122–1125 sowohl auf Island als auch beim Erzbischof in Lund im Rang höher gestanden.

Sæmundr gegen Ari: Beseitigung der Áttartala und Konunga ævi

Später, im 12. Jahrhundert, hat es wenigstens einen Nordmann gegeben, der nicht an die Beziehung zwischen Haraldr Schönhaar und den *Ynglingar* glaubte. In der *Historia Regum Norwagensium* von Theodericus dem Mönch (ca. 1175), macht der Verfasser in seinem Prolog folgende Angabe:

*Et quia pæne nulla natio est tam rudis et inculta, quæ non aliqua monumenta suorum antecessorum ad posteros transmiserit, dignum putavi hæc, pauca licet, majorum nostrorum memoriæ posteritatis tradere. Sed quia constat nullam ratam regalis stemmatis successionem in hac terra extitisse ante Haraldî pulchre-comati tempora, ab ipso exordium fecimus.*⁹⁰

„Und da es kaum so ein grobes und unzivilisiertes Volk gibt, das kein Denkmal irgendeiner Art über seine Vorfahren an seine Nachkommen weitergeben wird, so habe ich es für anständig gehalten, dass ich diese zugegeben wenigen Einzelheiten über unsere Eltern dem Gedächtnis übergebe, das unsere Nachfolger erhalten werden. Da es aber keine echte Ahnenreihe der königlichen Familie in diesem Land gibt, deren Existenz sich vor den Zeiten von Haraldr Schönhaar bestätigen lässt, haben wir mit diesem Mann unseren Anfang gemacht.“

Nimmt man diese Worte, die sich wohl auf ein Werk des Sæmundr beziehen, ernst, so wird es schwierig, das *Ynglingatal* als Gedicht zu Ehren von den gemeinsamen Vorfahren des Haraldr und des Rognvaldr zu verteidigen.

⁸⁸ Faulkes 2005, S. 118.

⁸⁹ *Íslendingabók* (Jakob Benediktsson 1968), S. xvi; *Historia Norwegie* (Ekrem / Mortensen 2003), S. 78.

⁹⁰ *Historia Regum Norwagensium* (Storm 1880), S. 3.

Vor Ari behauptet niemand, dass Haraldr durch seinen Vater mit Guðrøðr verwandt war. Zwar spielt das Haraldskvæði (Str. 4) auf Haraldr als (im Dativ) *ynglingi* an.⁹¹ Dieses Wort hat man in einem Zweig der Handschriftenfamilie der Fagrskinna kopiert; in anderen Handschriften liest man das Wort *eðlinge*, d.h. *øðlingi* (‚Häuptling‘).⁹² Wenn man das frühere Wort als ‚von Freyr entstammter Häuptling‘ interpretieren will, oder wenn das Gedicht keine spätere Fälschung ist und Þorbjörn hornklofi im späten 9. Jahrhundert wirklich zugeschrieben werden kann, braucht die Abstammung nicht nur mit den Ynglingar zu Freyr zurückzuführen.⁹³ Auch in der Fagrskinna ist eine Strophe des Háleygjatal erhalten, worin Eyvindr Jarl Hákon inn gamli (‚den Alten‘) *Freys áttungr* (‚Freyrs Nachkomme‘) nennt.⁹⁴ Den Gesta Hammaburgensis (ca. 1100) Adams von Bremen zufolge gilt dessen Urenkel, Jarl Hákon, als *ex genere Ingunar et giganteo sanguine descendens* (‚Nachkomme des Ingunar-[Freyr] und Riesenblut entsprossen‘), und für Haraldr konnte die gleiche göttliche Abstammung, auch ohne die Schweden, glaubwürdig geltend gemacht werden.⁹⁵

Dieser Beziehung Haralds zu den Schweden hat Sæmundr wohl auch keinen Glauben geschenkt. Eine ihm ausdrücklich zugeschriebene Reihe der norwegischen Könige beginnt im Nóregskonungatal (Str. 3) mit Halfdan dem Schwarzen. Dieses in der Flateyjarbók (ca. 1390) erhaltene Gedicht ist um etwa 1190 zu Ehren des Enkels von Sæmundr, Jón Loptsson (1124–1197), gedichtet worden, um diesen reichen Häuptling als ungekrönten König Islands zu feiern. Um etwa 1120 war Loptr Sæmundarson nach Norwegen gefahren, um Þóra, die Halbschwester vom König Sigurðr Jórsalafari, zu heiraten, die sich als uneheliche Tochter des Magnús berfœtr (‚Barfuß‘) (†1103) betrachtete. Mütterlichseits also hat Jón, der Sohn von Þóra, eine Beziehung mit der norwegischen Königsfamilie für sich in Anspruch nehmen können (Str. 74–83). Diese Beziehung wurde aber erst wieder 1164 anerkannt, als Jón in Norwegen bei der Krönung von König Magnús Erlingsson zugegen war. Man hat seit langem argumentiert, dass Sæmundr seine Skjöldungenreihe schon vor 1120 entsprechend angepasst hatte, damit Þóra ihre neuen isländischen Verwandten nicht geringschätzen würde.⁹⁶ Zu denjenigen, denen man diese Fiktion zutrauen könnte, darf man zuerst Loptr, den Vater von Jón, zählen, obwohl man zur Zeit des Gedichtes einen Sohn von Jón, Bischof Páll (1155–1211), als Verfasser betrachtet hat.⁹⁷ Doch ist Sæmundr wegen der damals vorherrschenden Heiratsbedingungen seinem Urenkel vorzuziehen.⁹⁸

⁹¹ Turville-Petre 1978–81, S. 15.

⁹² Ágrip (Bjarni Einarsson 1985), S. 60 (Str. 4).

⁹³ Turville-Petre 1978/79, S. 61; Krag 1991, S. 205–211; Bergsveinn 2007, S. 194–200.

⁹⁴ Ágrip (Bjarni Einarsson 1985), S. 66 (Str. 16).

⁹⁵ Gesta Hammaburgensis (Schmeidler 1917), S. 84.

⁹⁶ Bjarni 1963, S. 158–161.

⁹⁷ Íslendingabók (Halldór Hermannsson 1930), S. 41.

⁹⁸ Bjarni 1963, S. 158.

Im Nórergskonungatal lässt sich aus der Anspielung auf Sæmundr verstehen, dass er einige Zeit an einem Buch über die nordischen Könige geschrieben hat:

*Nú hefð talt tíu landreka,
þás hvern vas frá Haraldí,
inntak svá ævi þeíra,
sem Sæmundr sagði enn fróði. (Str. 40)⁹⁹*

Jetzt habe ich zehn Landesherrscher aufgezählt,
von denen jeder Haraldr entstammt ist,
und zwar das Wesentliche ihrer Leben,
wie es Sæmundr der Gelehrte gesagt hat.⁴

Auf eine Liste von zehn Nachkommen von Haraldr Schönhaar spielt der unbekannte Skalde gerne an, wenn man die Worte *inntak ævi þeíra* (‘das Wesentliche ihrer Leben’) als Verweis auf ein Buch nehmen darf. Wie oben diskutiert, ist dieses Werk als eine lateinische oder möglicherweise isländische *veraldar saga* oder *aldartala* von Sæmundr betrachtet worden.¹⁰⁰ Dieses Werk wurde wohl teilweise als Chronologie der nordischen Könige von Haraldr Schönhaar bis zum Tod (um 1047) von Magnús inn góði (‘der Gute’) Ólafsson konzipiert. Dass es die Könige vor Haraldr scheinbar nicht behandelt, führt zu der Vermutung, dass irgendeine Prosaumschreibung des Ynglingatals in diesem Buch keine Andeutung auf eine Blutverbindung zwischen den Ynglingar und der Familie Haraldr Schönhaars macht. Obwohl das Geschichtswerk von Sæmundr nicht erhalten ist, darf man aus dem frühen impliziten Enddatum ihrer Königsbiographien (1047 n. Chr.) folgern, dass sie seit langem bekannt waren, als Ari frühesten um 1122 dem Sæmundr und den Bischöfen seinen ersten Entwurf der Íslingabók vorlegte.

Obwohl das Nórergskonungatal keine Ahnenreihe bietet, enthält es die gleiche Anzahl von Generationen wie Ynglingatal und Háleygjatal. In Jóns Lobgedicht zählt man 27 Generationen von Halfdan dem Schwarzen bis zu Sverrir Sigurðarson, der sich zur Zeit des Gedichts um 1177–1202 als König Norwegens etablierte. So wird mit Recht behauptet, das Nórergskonungatal sei als Nachfolge des Ynglingatals angelegt. Sowohl dieses Gedicht als auch das Háleygjatal zählen scheinbar genauso viele Herrscher vom Urstammvater bis auf den lebenden König. Wie oben behauptet hat wahrscheinlich Sæmundr das Langfeðgatal der Oddaverjar vor 1120 für die Eheschließung seines Sohns geschrieben. Was dieses Unternehmen angeht, gibt es eine aus dem 12. Jahrhundert stammende Anmerkung, die Björn frá Skarðsá in AM 186 III 4to kopiert hat, nämlich dass zur Zeit des Kaisers Augustus und Christi Geburt die nordischen Könige Friðfróði in Dänemark und Fjólnir in Schweden herrschten, und zwar

⁹⁹ Skjaldedigtning (Finnur Jónsson 1912–15), 1, S. 575–590, hier: 582.

¹⁰⁰ Sverrir Jakobsson 2005, S. 55 f.

sem Sæmundr prestr ætlaði („wie Priester Sæmundr gefolgt hat“).¹⁰¹ Wenn Sæmundr so einen dänischen Ahnenkönig auch als Teil einer ihm zugeschriebenen *veraldar Saga* gekannt hat, hätte er eine gesamte Genealogie der Oddaverjar bis zu sich selbst schreiben können. Vor kurzem hat man weiter argumentiert, dass Sæmundr seine Familie schon auf Adam zurückgeführt hatte, als er sich so auf die dänischen Könige bezog.¹⁰²

Dieses Oddaverjatal, das man auch eine Liste der Skjöldungar nennen kann, zählt 27 Ahnenkönige angefangen vom dänischen Urstammvater Skjöldr bis auf Sigfús den isländischen Priester, Vater des Sæmundr. Man kann daraus schließen, dass Sæmundr diese Zahl aus dem Ynglingatal entnommen hat.¹⁰³ Obwohl Háleygjatal in Fagrskinna (ca. 1220), in Heimskringla (ca. 1225) und in der Snorra Edda (ca. 1235) nur fragmentarisch erhalten ist, weiß man, dass auch Eyvindr sein Gedicht um etwa 985 mit 27 Königen, d.h. von *Sæmingr* („kleiner Sámi“) bis zu Jarl Hákon, verfasste. Die 27-Zahl befindet sich in der Háleygja-Liste, die aus einer Handschrift von etwa 1254 stammt. Árni Magnússon hat diese kopiert, bevor sie um 1728 im Kopenhagener Brand zerstört wurde. Eine Kopie ist in der Bibliothek von P. H. Resen erhalten (AM 1 e β II fol.).¹⁰⁴ Möglicherweise hat Sæmundr das Háleygjatal als Zahlenmodell für das Oddaverjatal benutzt. Andererseits hat ihm vor 1120, bei der Gleichsetzung des Schweden Fjǫlnir mit dem Dänen Friðfróði, auch das Ynglingatal helfen können.

Die Zahl der Generationen in den älteren drei Fällen lässt sich nicht als 27 sondern als 28 richtig verstehen. Es lässt sich zunächst im Fall des Ynglingatals kaum bezweifeln, dass Þjóðólfr mit Ingvi-Freyr als Urahn begonnen hat, aus dessen Namen man daher den Titel des Gedichts wählte, auch weil er die Königsreihe bis zu den Göttern zurückverfolgen wollte.¹⁰⁵ Mit 28 Personen hat er sowohl den Urstammvater als auch den lebenden Nachkommen, also Ingvi-Freyr und den kraftlosen Rognvaldr, mit einschließen können. Diese Zahl 28, die den anscheinend noch lebenden König mit beinhaltet, lässt sich dann als zweimal die Anzahl der 14 Generationen verstehen, die man schon in den angelsächsischen, auf biblischen Modellen fußenden Königsgenealogien des 8. und 9. Jahrhunderts findet.¹⁰⁶ Damit könnte man gleichermaßen den Ursprung der vermutlichen 28-Anzahl im nordischen Gedicht erklären. Es gibt auch keinen Grund für die Vermutung, dass diese Zahl, wenn man sie denn so annimmt, vor Þjóðólfr gar nicht zu finden war. Wußte man, dass diese Zahl vor seiner Zeit schon gängig war, brauchte man das Háleygjatal nicht mehr als Nachahmung des Ynglinga-

101 Danakonunga sǫgur (Bjarni Guðnason 1982), S. lvi.

102 Sverrir Jakobsson 2005, S. 181.

103 Faulkes 1977, S. 188 f.; Faulkes 1982, S. 99.

104 Faulkes 1977, S. 177; Faulkes 2005, S. 118.

105 Fidjestøl 1976, S. 21.

106 Sisam 1953, S. 326–328; Turville-Petre 1978/79, S. 49 f.

tals zu betrachten. Es leuchtet kaum ein, dass dies die einzigen zwei Ahnengedichte im vorchristlichen Norwegen gewesen sein sollen.

Bei 28 Personen muss man die Liste des Háleygjatal folglich nicht mit Sæmingr, sondern mit dessen Vater eröffnen. In der Prosa kommt Sæmingr nur in der Liste von Resen, im Prolog der Gylfaginning und in der Heimskringla vor, erscheint aber als Sohn von zwei höheren Göttern in der ersten erhaltenen Ahnenstrophe des Háleygjatal. Mit dieser Strophe, die sonst einer Einleitungsstrophe folgt, beginnt Eyvindr die große Ahnenreihe zu Ehren seines Gönners:

*Þann skjaldblætr skattfæri gat
Ása niðr við Íarnviðju,
þás þau mæri í Man[n]heimum
skatna vinr ok Skaði byggðu.¹⁰⁷*

„Den mit Schild anzubetenden Tributbringer hat
der Æsir-Verwandte mit der Eisenzweigriesin gezeugt,
als der Kriegerfreund und die Göttin Skandinaviens
herrlich in der Menschenwelt ihr Haus aufbauten.“

Dem Skalden Eyvindr zufolge ist Óðinn Liebhaber der Skaði und daher Vater des Sæmingr. Es scheint im Háleygjatal offensichtlich, dass er Óðinn als Urstammvater (auf Grundlage des vor einer Generation aus England eingeführten Ahnengottes Woden) etablieren will.¹⁰⁸ Die Begleitprosa dieser dunklen Strophe stimmt mit ihm in Bezug auf Óðinn überein, nennt Sæmingr jedoch als Hauptthema (Ynglinga saga, c. 8). Auch wird Óðinn als dessen Vater im Prolog der Gylfaginning genannt.

Außerdem lässt Sæmundr in seinem Langfeðgatal mit 28 Personen ein vollständiges Bild entstehen, das von Skjöldr bis auf sich selbst reicht, was auch verständlicher ist, wenn man ihn als den Verfasser betrachtet. Er hat sich viel Mühe gegeben, um eine eigene, im Wesentlichen dänische Ahnenreihe aufbauen zu können. Ihm hat kein Gedicht Skjöldungatal zur Verfügung gestanden und er musste sich zweifelsohne an der Zahl 28 des Ynglingatal ausrichten. Vermutlich seinem Sohn Loptr zu Ehren hat Sæmundr einige Königs- und Heldennamen für seine Ahnenreihe aus allerlei Quellen herausgefischt und multipliziert.¹⁰⁹

Im Nóregskonungatal jedoch scheint die Sache komplizierter zu sein. Man muss den unerwähnten Vater von Halfdan dem Schwarzen zu den 27 königlichen Namen hinzufügen, um 28 Könige zu erreichen, denn der Skalde kündigt in Strophe 3 deutlich an, er beginne mit Halfdan. Den gleichen Halfdan erwähnt er neben dem lebenden König Sverrir in Strophe 72 wieder, bevor er sich anschickt, die Schwiegersohn-

¹⁰⁷ Heimskringla (Bjarni Aðalbarnarson 1941), S. 21 (Str. 2).

¹⁰⁸ Kuhn 1968, S. 125; North 1997, S. 118–124; vgl. Steinsland 1991, S. 87.

¹⁰⁹ Danakonunga sögur (Bjarni Guðnason 1982), S. liv f.; Krag 1991, S. 184–187.

beziehung seines Gönners Jón mit König Magnús Barfuß zu feiern. Selbst wenn man hier also Guðrøðr den Jägerkönig offiziell nicht mit ins Familienbild einladen kann, darf man ihn davon auch nicht wirklich ausschließen. Außerdem schlägt Sverrir Jakobsson vor, dass Sæmundr schon seine Familiengeschichte bis zu Adam zurückverfolgt hatte, als er seine Weltgeschichte verfasste.¹¹⁰ Im späteren Fall erscheint sich dieser anonyme Skalde auf eine Tradition berufen zu wollen, deren Wahrhaftigkeit der gelehrte Sæmundr bestätigt hat.

Was ihre Ahnenreihen angeht, haben beide gelehrte Priester einen sehr weltlichen Ehrgeiz gehegt. Beide Historiker, Sæmundr durch die Skjöldungar und Ari durch die Ynglingar, haben sich zu Königsfamilien von göttlichem Stamme zurückverfolgen wollen. Die Beziehungen zwischen den königlichen und isländischen Familien sind selbstverständlich in beiden Stammbäumen von ihnen verfälscht worden. Sæmundr führt seinen Oddaverja-Vorfahren Hrafn heimski („der Dumme“) väterlichseits auf den Dänen Haraldr hilditǫnn („Schlachtzahn“) zurück, wodurch er Nachkomme des Skjöldr wird, obwohl die Oddaverjar aus Trøndelag stammen dürften.¹¹¹ Andererseits verbindet Ari seine Familie unchronologisch mit den Ynglingar durch seinen Breiðfirðinga-Vorfahren Óleifr inn hvíti („der Weiße“). Dieser Dubliner König ist ihm zufolge Enkel eines gewissen Helgi gewesen, den er als Sohn von Óláfr Elf von Geirstaðir (und deshalb Bruder des Königs Rognvaldr) angibt.¹¹² Aris Liste zufolge ist dieser Helgi auch Ehemann einer namentlich nicht genannten Enkelin des Ragnarr Loðbrók, wodurch Ari sich auch mit der letzten, um Vestfold wohnenden, Reihe der Skjöldungar in Beziehung setzen kann. Joan Turville-Petre hat angenommen, für Ari wären die Skjöldungar sonst von keinem Belang.¹¹³ Doch gibt sein Ehrgeiz Grund zu der Annahme, dass er auch die dänische Königsahnenreihe mit in seine Ynglingar einschließen wollte. Man kann außerdem seinen Anspruch von *Ingvi Tyrkja konungr* mit den Troja-Ideen sowohl der Merowinger als auch der *Historia Regum Britanniae* (ca. 1123–1139) von Geoffrey von Monmouth in Verbindung bringen.¹¹⁴ Selbst wenn Ari seine Ahnenreihe vorrangig auf das Gedicht Ynglingatal aufbaut, das älter als die verschiedenen Quellen war, die Sæmundr gebrauchen konnte, lässt sich kaum bezweifeln, dass er dazu durch dessen Skjöldungen-Stammbaum inspiriert wurde.

Hätte ihn nur die erste, wohl auf Latein geschriebene, Version der Íslendingabók in Lund zum isländischen Nachkommen der dänischen und schwedischen Könige ausrufen können, wäre es Ari dann gelungen, ebenso viele internationale Beziehungen wie Sæmundr für sich in Anspruch zu nehmen? Was diese zwei Priester betrifft,

110 Sverrir Jakobsson 2005, S. 181.

111 Bjarni 1963, S. 151 f.

112 Íslendingabók (Halldór Hermannsson 1930), S. 88.

113 Turville-Petre 1978–81, S. 22 f.

114 Faulkes 1982, S. 98 f.; *Historia Regum Britanniae* (Reeve 2007), S. vii und 7; Sverrir Tómasson 2008, S. 180–184.

liegt aber die Vermutung nahe, dass sich zwischen ihnen eine Rivalität bezüglich ihrer Stellung schon angedeutet hatte. Wenn man sich dann fragt, warum Sæmundr und die Bischöfe Ari wirklich zugeraten haben, seine Áttartala und Konunga ævi aus der Íslendingabók zu entfernen, muss folgende Hypothese als überzeugend angenommen werden. Zuerst möchte ich ihnen die gewöhnlichen unvoreingenommenen Motive sowie die Abneigung gegen heidnische Erzählungen unterstellen. Solche würden für Ketill und Þorlákr gelten. Im späten 11. bis zum mittleren 12. Jahrhundert haben sich aber die Häuptlinge auf Island als Priester hauptsächlich deswegen ordinieren lassen, um ihre Macht zu vergrößern.¹¹⁵ Wohl darum ist der vor kurzem aus Franken heimgekehrte Aristokrat Sæmundr um etwa 1080 als Priester ordiniert worden. Wegen seiner Ausbildung hat er anscheinend auf Island einen großen Einfluß geltend gemacht.¹¹⁶ Sowohl mit der weltlichen Macht als auch mit der gerühmten Gelehrsamkeit des Sæmundr hat der Bischof Gizurr Ísleifsson von Skálholt (1082–1118) um 1097 dann die neuen isländischen Kirchen- und Zehntengesetze mit Erfolg formuliert.¹¹⁷ Sæmundr hatte wohl seine weithin anerkannte lateinische Weltgeschichte verfasst und ist vor 1120, als sein Sohn eine Königstochter heiraten sollte, wahrscheinlich seit langem im Stande, seine Blutsverwandtschaft mit der Dänendynastie schriftlich zu beweisen. Zu dieser Zeit haben die Bischöfe Ari gebeten, ihnen eine kurze Beschreibung der isländischen Rechts- und Kirchengeschichte zu verschaffen, die sie für das Ausland, wenn nicht für den Lunder Erzbischof, fertigstellen wollten. Sie haben Sæmundr diese Aufgabe nicht weitergegeben. Den fertigen und doch nicht ganz so kurzen *Liber* hat dann der jüngere, von Teitr Ísleifsson in Haukadálr erzogene und am Recht interessierte Ari, Priester von Snæfellsnes, an Sæmundr geschickt, um ihn um Chronologie und Prüfungshilfe zu bitten. Dabei ist es möglich, dass er in seinen Ahnenreihen und Königenleben auch Teile mit einschloß, die Sæmundr geschrieben hatte. Aber das Buch mag Sæmundr nicht gefallen haben, denn es hat die Breiðfirðingar auf Kosten der Oddaverjar erhöht, genau zu der Zeit als Sæmundr für sich ein Verhältnis zum König Norwegens etablieren wollte. Ari hat sich ja in seinem Stammbaum nicht nur mit den Königen Schwedens und Norwegens, sondern auch, genau wie Sæmundr, mit den dänischen Skjöldungar verbunden. Weil Ari das Ynglingatal brauchte, um sich mit den Königen Schwedens und Norwegens verbinden zu können, hätte er seine Abstammung mit der offenbar fertigen Ahnenreihe dieses Gedichts viel stärker vertreten können. Darum mögen ihn die Bischöfe unter Druck gesetzt haben, das persönliche Material vom Buch zu entfernen.

Der erhaltenen Áttartala von Ari fehlt ein Stammbaum für Sæmundr. Außerdem ignoriert Ari im zweiten Entwurf seiner Íslendingabók eine Behauptung von Sæmundr über den ersten Islandsbesucher. In diese Rolle hatte Sæmundr Naddoddr den Wikin-

¹¹⁵ Orri Vésteinsson 2000, S. 181–90.

¹¹⁶ Megaard 2003, S. 374–376.

¹¹⁷ Orri Vésteinsson 2000, S. 36 f.

ger oder andere Seefahrer der Färöern in seinem Buch gedrängt, wenn man dem Verweis in der Landnámabók (Sturlubók, c. 3) vertrauen darf.¹¹⁸ Ari stellt jedoch in seiner Version den Norweger Ingólfr als Islandfahrer dar, *es sannliga es sagt* ('von dem wahrhaft gesagt wird'), dass er das neue Land als Erster besuchte. Bei Ari hat man auch beobachtet, dass er Beziehungen zu Norwegen gegenüber denjenigen zu Irland oder anderen Landen immer bevorzugt.¹¹⁹ Daraus lässt sich folgern, dass Ari und Sæmundr nach dieser Buchsüberprüfung Gründe dafür hatten, einander feindlich gesinnt zu sein. Als Sæmundr und die Bischöfe Ari zugeraten haben, die Ahnenreihe und Leben der Ynglingar aus ihrem Buch zu entfernen, ist es ihnen effektiv gelungen, das Prestige von Ari zu beseitigen. Auf Island nach 1122 mussten sie anscheinend das Ynglingatal zensieren, weil das Gedicht zu ernsthaft war.

Wahrheit ohne Kurzweil: Ari im Prolog der Heimskringla

Indem Snorri Aris Lebensgeschichte ohne offensichtliches Motiv in den zweiten Teil seines Prologs einbettet, die er größtenteils aus c. 9 der Íslendingabók entlehnt hat, ist es wohl der Mühe wert, seine Anspielung auf Ynglingatal im ersten Teil erneut zu prüfen. Snorri genießt die Kurzweil vieler Skaldengedichte, validiert sie aber im Prolog nur als Erinnerungsanreiz. Er bezieht diese Art Unterhaltung nie auf Ynglingatal, denn er weiß, dass das Gedicht den Wahrheitsanspruch der Ynglinga saga stützt. Auch beschreibt er hier das Ynglingatal anders als in der Saga und gibt vor, das Gedicht nicht zu kennen; oder, besser gesagt, dass er sich auf einen Verfasser verlässt, der die Details des Gedichts nicht besonders geschätzt hat. Zuerst, wie gesagt, gibt Snorri den Spitznamen des Königs verschieden wieder: *heiðumhæri* eher als *heiðumhárr*. Zweitens gibt er in der Prosa die Zahl von Rognvaldrs Vorfahren mit 30 an, obwohl nur 26 im früher zitierten Gedicht zu zählen sind. Drittens und in Widerspruch zur Behauptung Snorris sind in dem Gedicht nicht für alle Könige die Tode und Ruhestätten genannt.

Hinterfragt man diesen Behauptungen Snorris im ersten Prolog der Heimskringla, führt dies zu dem Schluß, dass nicht Snorri sondern Ari die Worte verfasste. Wenn es um die 30 königlichen Vorfahren des Rognvaldr geht, kann man Ari die größere Verantwortung zuschreiben. Wie bereits gesagt, scheint es plausibel, dass Ari einen Stammbaum von 27 Vorfahren des Rognvaldr geerbt hat, der mit dem Ingvi-Freyr begann: insgesamt also 28 Könige. Die Vermutung, dass es in Ynglingatal eine später verlorengegangene erste Strophe oder gar zwei über diesen Gott gab, ent-

¹¹⁸ Íslendingabók (Jakob Benediktsson 1968), S. 34.

¹¹⁹ Íslendingabók (Grønlie 2006), S. xxv f.

spricht dem Yngling-Namen im Titel des Gedichts. Ari hätte erst den Namen *Njǫrðr Svía konungr* hinzugefügt, weil die Mythologie ihm diesen Zusatz erlaubte. Nachher aber, um sowohl formal mit dem Namen der Ynglingar als auch mit der zeitgenössischen Tradition des Troianischen Ursprungs übereinzustimmen, hätte er weiter den Namen *Ingvi Tyrkja konungr* aus der Doppelform *Ingvi-Freyr* kreiert. In Aris Liste, die mit den 24 Vorfahren des Rognvaldr bis zu Guðrøðr fortsetzt, zählt man 29 Vorfahren für Rognvaldr, weil die Ahnenreihe mit *Ingvi Tyrkja konungr – Njǫrðr Svía konungr – Freyr* beginnt.

Als Snorri im ersten Prolog der Heimskringla 30 Vorfahren des Rognvaldr zählt, vergrößert er Aris Anzahl mit einem neuen Stammvater, den er vor einigen Jahren als Óðinn in der Ynglinga saga darstellte. Dabei kann es ihn nicht stören, dass er auf keinen *Ingvi Tyrkja konungr* in der Ynglinga saga verweist. Die um etwa 1254 kopierte Ynglinga-Liste in der von Resen erhaltenen Kopie AM 1 e β II fol. zählt 29 Vorfahren von König Haraldr Schönhaar, wenn man Óðinn als Stammvater mit einschließt.¹²⁰ Hier wird Óðinn, der hier zum ersten Male in einem nordischen Königsstammbaum eigene Vorfahren hat, als Vater von Njǫrðr, des Vaters von Ingvi-Freyr, des Vaters von Fjǫlnir dargestellt. Diese Ahnenreihe hängt anscheinend von der Ynglinga saga ab. Doch gibt die Flateyjarbók (ca. 1390), die sich teilweise auch auf Snorri verlässt, die Reihenfolge *Óðinn – Freyr – Njǫrðr – Freyr* an, als bleibe sie Aris Langfeðgatal treu.¹²¹ Obwohl Snorris Anzahl von 30 Vorfahren im Prolog der Anzahl der Vorfahren in der Saga nicht entspricht, wird bald deutlich, dass er Ynglingatal gut kennt: entweder zitiert er das gesamte, ihm bekannte Gedicht, oder, was vernünftiger scheint, ignorierte er ein oder zwei Anfangsstrophen über Ingvi-Freyr, um den Vorrang seines Lieblingsgotts nicht zu beeinträchtigen.¹²² Es gibt noch einen Unterschied: der erste Prolog der Heimskringla beschreibt den Sæmingr aus Háleygjatal als Sohn von Ingvi-Freyr, der zweite beschreibt ihn als Sohn des Ingvi-Freyr, Sohn des Njǫrðr,¹²³ während ihn die Ynglinga saga als Sohn von Óðinn darstellt. Dieser Unterschied lässt vermuten, dass ursprünglich fast alle Aussagen im Heimskringla-Prolog sowohl über Háleygjatal als auch über Ynglingatal nicht Snorri, sondern Ari zuzuschreiben sind. Die Form von Snorris Sätzen in diesem Teil vermittelt mehr und mehr den Eindruck, er habe sie aus den Konunga ævi adaptiert.

Es muss bezweifelt werden, dass Ari das Ynglingatal entweder gut gekannt oder zitiert hat, als er von den Ynglingar in seinem Konunga ævi erzählte. Die Íslendingabók bietet nur eine volle Verszeile, und zwar vom christlichen Spott des Hjalti Skeggjason über die Göttin Freyja (c. 7).¹²⁴ Dieses Zitat deutet an, dass Ari sowohl Spott

¹²⁰ Faulkes 2005, S. 118.

¹²¹ Flateyjarbók (Unger / Guðbrandur Vigfússon 1860–68), 1, S. 26.

¹²² Krag 1991, S. 87.

¹²³ Heimskringla (Bjarni Aðalbjarnarson 1941–51), 1, S. 4; 2, S. 421.

¹²⁴ Íslendingabók (Jakob Benediktsson 1968), S. 15.

als auch einen politischen Zusammenhang, in dem die Bischofsfamilie durch Hjaltis Schwiegervater Gizurr inn hvíti (‚den Weißen‘) hervortrat, gut verstehen konnte. Selbst wenn er in der Lage gewesen wäre, eine Strophe aus Þjóðólfrs Ynglingatal, d.h. aus dem Gedicht eines heidnischen Humoristen, zu zitieren, hätte ihn Unbehagen bezüglich der Vorfahren daran gehindert. In der Íslendingabók ignorieren sowohl Ari als auch die Bischöfe und Sæmundr die ihnen zweifelsohne bekannten Gedichte von Steinunn, Úlfr Uggason und anderen höhnischen Skalden, wovon in der Kristni saga (c. 6 und 9) und Njáls saga (c. 102) später die Rede ist.

Weil Snorri jedoch vorhatte, seine skaldischen Quellen so oft wie möglich als Belege zu zitieren, musste er in seinem Prolog noch vorsichtiger als Ari vorgehen. Einen Text des Ynglingatals hat er wohl zuerst um 1200 als junger Mann in den Büchern der Heimatbibliothek Sæmundrs zu Oddi gefunden und kennengelernt, weil er damals an Skaldendichtung interessiert war. Das Gedicht zitiert er aber nicht in seiner Edda, wiewohl vier Strophen des Háleygjatals und 20 der von Þjóðólfr verfassten Haustlǫng noch heute vorliegen.¹²⁵ Auch ist beachtenswert, dass der Name des gelehrten Sæmundr in Snorris erhaltenen Werken nirgends erscheint, obwohl sie die gleichen Vorfahren hatten und obwohl Snorri für seine Ynglinga saga die Skjöldunga saga irgendwie benutzt hat.¹²⁶ Die Letztere muss um etwa 1190–1200 von einem Nachkommen des Sæmundr, vermutlich von seinem Urenkel Bischof Páll, in Oddi verfasst worden sein, während Snorri bei dessen Vater in Pflege war.¹²⁷ Alles in allem dürfen wir uns fragen, warum wir gar nichts über Sæmundr im Prolog der Heimskringla lesen können.¹²⁸

Anders gefragt, warum feiert Snorri Ari so ausführlich im Prolog, nachdem er den Wahrheitsgehalt der Quellen besprochen hat? Um diese Frage zu beantworten, schlage ich vorläufig vor, dass Snorri den Prolog der Heimskringla hauptsächlich als Berechtigung für die Ynglinga saga geschrieben hat. Er widmete Ari im Prolog so viel Aufmerksamkeit, weil er diese Saga ohne dessen Konunga ævi wohl nicht hätte verfassen können. Doch stellte seine Hauptquelle für die Ynglinga saga, da er sie durchweg zitieren wollte, ein größeres Risiko für ihn dar als für Ari. Zu Snorris Zeit waren die meisten Isländer skeptischer und hätten ohne Mühe Ynglingatal als ein Stück *háð* gegen die Vestfolder Könige betrachten können. So würden auch wir das Gedicht werten, wenn man es ohne die Bedeutung lesen könnte, die der Prolog der Heimskringla ihm beigemessen hat. Vermutlich hat Snorri den Namen von Sæmundr weder in der Heimskringla noch in deren Prolog zitiert, weil man ihn da einfach nicht zitieren konnte: der Prolog der Íslendingabók erklärt, dass Ari wegen Sæmundr seine

¹²⁵ Skáldskaparmál (Faulkes 1998), S. 7 (Str. 5), 11 (Str. 23), 13 (Str. 33), 18 (Str. 61), 22–24 (Str. 65–71), 30–33 (Str. 92–104).

¹²⁶ Danakonunga sǫgur (Bjarni Guðnason 1982), S. xxx–xxxiv; Orri Vésteinsson 2000, S. 153 (Fig. 7).

¹²⁷ Bjarni 1963, S. 142–145; Danakonunga sǫgur (Bjarni Guðnason 1982), S. lxvi–lxx.

¹²⁸ Sverrir Tómasson 2011, S. 29 f.

Ahnenreihe und Konunga ævi entfernt hat. Es scheint deshalb, als hätte zuerst Ari um etwa 1120 Ynglingatal aus Familienstolz in der ersten (lateinischen) Version seiner Íslendingabók zusammengefasst und die Ynglingar dabei sowohl mit seiner Familie als auch mit der Halfdans des Schwarzen assoziiert. Nachdem Sæmundr ihm einen Korb dafür gegeben hatte, fuhr er mit der Konunga ævi fort. Als Snorri selbst den Plan fasste, den Herrschern Norwegens ein eigenes Werk ihrer Vorgeschichte zu schenken und dafür eine zuverlässige Ynglinga saga auf Basis des alten Spottgedichts zu schreiben, das er auch zu zitieren gedachte, befand er sich in der Lage, das Ynglingatal rechtfertigen zu müssen. So schuf er eine *skemmtun* ohne *háð*, setzte den komischen Þjóðólfr mit Eyvindr gleich und drückte sein Vertrauen auf das Ynglingatal durch die Worte Aris aus.

Bibliografie

Quellen

- Ágrip af Nóregskonunga sögum. In: Bjarni Einarsson (Hrsg.) 1985. *Fagrskinna. Nóregskonungatal*. (Íslenzk fornrit 29). Reykjavík.
- Anglo-Saxon Chronicle. In: Bately, Janet (Hrsg.) 1986. *The Anglo-Saxon Chronicle. A Collaborative Edition 3*. Cambridge.
- Atlakviða. In: Dronke, Ursula (Hrsg.) 1969. *The Poetic Edda 1*. Oxford.
- Edda. In: Neckel, Gustav / Kuhn, Hans (Hrsg.) 1983. *Edda. Die Lieder des Codex regius nebst verwandten Denkmälern 1. Text. 5., verbesserte Auflage*. Heidelberg.
- Eyfirðinga sögur. In: Jónas Kristjánsson (Hrsg.) 1956. *Eyfirðinga Sögur*. (Íslenzk fornrit 9). Reykjavík.
- First Grammatical Treatise. In: Haugen, Einar (Hrsg.) 1950. *First Grammatical Treatise. The Earliest Germanic Phonology*. (Language. Journal of the Linguistic Society of America 26/4). Baltimore.
- Flateyjarbók. In: Unger, Carl Richard / Guðbrandur Vigfússon (Hrsg.) 1860–68. *Flateyjarbók*. 3 Bände. Kristiania.
- Færeyinga saga. In: Ólafur Halldórsson (Hrsg.) 2006. *Færeyinga saga. Óláfs saga Tryggvasonar eptir Odd Munk Snorrason*. (Íslenzk fornrit 25). Reykjavík.
- Geoffrey of Monmouth: The History of the Kings of Britain. In: Reeve, Michael (Hrsg.) 2007. *Geoffrey of Monmouth. The History of the Kings of Britain. An Edition and Translation of the De Gestis Britonum*. Woodbridge.
- Gesta Hammaburgensis. In: Schmeidler, Bernhard (Hrsg.) 1917. *Gesta Hammaburgensis. Magistri Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*. (Monumenta Germaniae Historica. Scriptores Rerum Germanicarum 2). Hannover/Leipzig.
- Grágás. In: Vilhjálmur Finnsen (Hrsg.) 1852. *Grágás. Konungsbók*. Odense.
- Gulatingsslovi. In: Robberstad, Knut (Hrsg.) 1969. *Gulatingsslovi*. 3. Auflage. Oslo.
- Heimskringla. In: Bjarni Aðalbjarnarson (Hrsg.) 1941–51. *Snorri Sturluson. Heimskringla*. 3 Bände. (Íslenzk fornrit 26–28). Reykjavík.
- Historia Norvegiae. In: Kunin, Devra / Phelpstead, Carl (Hrsg.) 2008. *Historia Norvegiae. A History of Norway and The Passion and Miracles of the Blessed Óláfr*. London/Exeter.
- Historia Norwegie. In: Ekrem, Inger / Mortensen, Lars Boje (Hrsg.) 2003. *Historia Norwegie*. Kopenhagen.

- Historia Regum Norwagensium. In: Storm, Gustav (Hrsg.) 1880. *Historia Regum Norwagensium. Monumenta Historica Norvegiae. Latinske Kildeskrifter til Norges Historie i Middelalderen*. Kristiania.
- Íslendingabók. Kristni Saga. In: Grønlie, Siân (Hrsg.) 2006. *Íslendingabók. Kristni Saga. The Book of the Icelanders. The Story of the Conversion*. (Viking Society for Northern Research 18). London.
- Íslendingabók. Landnámabók. In: Jakob Benediktsson (Hrsg.) 1968. *Íslendingabók. Landnámabók*. (Íslenzk fornrit 1/1,2). Reykjavík.
- Íslendingabók. In: Halldór Hermannsson (Hrsg.) 1930. *Íslendingabók. The Book of the Icelanders by Ari Thorgilsson*. (Islandica 22). Ithaca/London.
- Skáldskaparmál. In: Faulkes, Anthony (Hrsg.) 1998. *Snorri Sturluson, Edda. Skáldskaparmál*. 2 Bände. London.
- Skjaldedigtning. In: Finnur Jónsson (Hrsg.) 1912–15. *Den norsk-islandske skjaldedigtning*. 4 Bände. Kopenhagen.
- Skjöldunga saga. In: Bjarni Guðnason (Hrsg.) 1982. *Skjöldunga saga. Danakonunga sögur. Skjöldunga saga. Knýtlinga saga. Ágrip af sögu Danakonunga* (Íslenzk fornrit 35). Reykjavík.
- Vita Karoli. In: Pertz, Georg Heinrich (Hrsg.) 1947. *Vita Karoli. Einhardi Vita Karoli Magni*. (Monumenta Germaniae Historica. Scriptores Rerum Germanicarum 6). 6. Auflage. Hannover/Leipzig.
- Þjóðólfr úr Hvini: Haustlǫng. In: North, Richard (Hrsg.) 1997. *The Haustlǫng of Þjóðólfr of Hvinir*. London.

Literaturverzeichnis

- Andersson, Theodore M. 1992: Rez. zu Krag 1991. In: *Scandinavian Studies* 64, S. 487–89.
- Bergsveinn Birgisson 2007: *Inn í skaldens sinn. Kognitive, estetiske og historiske skatter i den norrøne skaldediktningen*. Bergen.
- Bjarni Guðnason 1963: *Um Skjöldungasögu*. Reykjavík.
- Clunies Ross, Margaret 2005: *A History of Old Norse Poetry and Poetics*. Cambridge.
- Faulkes, Anthony 1977: The Genealogies and Regnal Lists in a Manuscript in Resen's Library. In: Einar G. Pétursson / Jónas Kristjánsson (Hrsg.). *Sjöttú ritgerðir helgaðar Jakobi Benediktssyni*, S. 177–190. Reykjavík.
- Faulkes, Anthony 1982: Descent from the Gods. In: *Medieval Scandinavia* 11, S. 92–125.
- Faulkes, Anthony 2005: The Earliest Icelandic Genealogies and Regnal Lists. In: *Saga-Book* 29, S. 115–119.
- Fidjestøl, Bjarne 1976: Kongsskalden frá Kvinesdal og diktinga hans. In: Try, Hans (Hrsg.). *Ríkssamlingstíð på Agder*, S. 7–31. Kristiansand.
- Fidjestøl, Bjarne 1994: Rez. zu Krag 1991. In: *Maal og Minne* 3/4, S. 191–199.
- Guðbrandur Vigfússon / Powell, Frederick York 1905: *Origines Islandicae* 1. Oxford.
- Jesch, Judith 1994: In Praise of Ástríðr Óláfsdóttir. In: *Saga-Book* 24, S. 1–18.
- Krag, Claus 1991: *Ynglingatal og Ynglingesaga. En studie i historiske kilder*. (Studia Humaniora 2). Kristiansand.
- Kuhn, Hans 1968: Die Religion der nordischen Völker in der Wikingerzeit. In: Pontieri, Ernesto (Hrsg.). *I normanni e la loro espansione in Europa nell'alto medioevo*, S. 117–129. (Settimane 16). Spoleto.
- Lange, Gudrun 1989: *Die Anfänge der isländisch-norwegischen Geschichts-Schreibung*. (Studia Islandica 47). Reykjavík.
- Marold, Edith 1983: *Kenningkunst. Ein Beitrag zu einer Poetik der Skaldendichtung*. (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker, Neue Folge 80). Berlin/New York.

- Megaard, John 2003: The Man who did not write the Edda. Sæmundr Fróði and the Birth of Icelandic Literature. In: Simek, Rudolf / Meurer, Judith (Hrsg.). *Scandinavia and Christian Europe in the Middle Ages. Papers of the 12th International Saga Conference. Bonn/Germany, 28th July–2nd August 2003*, S. 373–381. Bonn.
- Meulengracht Sørensen, Preben 1992: Snorris fróði. In: Úlfar Bragason (Hrsg.). *Snorrastefna, 25.–27. Júlí 1990*, S. 270–283. Reykjavík.
- North, Richard 1992: Saxo and the Swedish Wars in Beowulf. In: Santini, Carlo (Hrsg.). *Saxo Grammaticus. Tra storiografia e letteratura. Bevagna, 27–29 Settembre 1990*, S. 175–188. Rom.
- North, Richard 1997: *Heathen Gods in Old English Literature*. (Cambridge Studies in Anglo-Saxon Literature 22). Cambridge.
- North, Richard 2006: *The Origins of Beowulf. From Vergil to Wiglaf*. Oxford.
- North, Richard / Allard, Joe / Gillies, Patricia (Hrsg.) 2011: *Longman Anthology of Old English, Old Icelandic and Anglo-Norman Literatures*. Harlow.
- Orri Vésteinsson 2000: *The Christianization of Iceland. Priests, Power, and Social Change 1000–1300*. Oxford.
- Piggott, Stuart 1992: *Waggon, Chariot and Carriage. Symbol and Status in the History of Transport*. London.
- von See, Klaus 1964: Skop und Skald. Zur Auffassung des Dichters bei den Germanen. In: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 45, S. 1–14.
- Sisam, Kenneth 1953: Anglo-Saxon Royal Genealogies. In: *Proceedings of the British Academy* 39, S. 287–348.
- Skre, Dagfinn 2007: The Dating of Ynglingatal. In: Skre, Dagfinn (Hrsg.). *Kaupang in Skiringssal, S. 407–429*. (Kaupang Excavation Project Publication Series 1). Århus.
- Steinsland, Gro 1991: *Det hellige bryllup og norrøn kongeideologi. En analyse av hierogamimyten i Skírnismál, Ynglingatal, Háleygjatal og Hyndluljóð*. Larvik.
- Sundquist, Olof 2002: *Freyr's Offspring. Rulers and Religion in Ancient Svea Society*. (Acta Humanitatis Upsaliensis. Historia Religionum 21). Uppsala.
- Sverrir Jakobsson 2002: 'Erindringen om en mægtig Personlighed'. Den norsk-islandske historiske tradisjon om Harald Hårfagre i et kildekritisk perspektiv. In: *Historisk tidsskrift* 81, S. 213–230.
- Sverrir Jakobsson 2005: *Víð og veröldin. Heimsmynd Íslendinga 1100–1400*. Reykjavík.
- Sverrir Tómasson 1975: Tækileg Vitni. In: Björn Teitsson / Sverrir Tómasson (Hrsg.). *Afmælisrit Björns Sigfússonar*, S. 251–287. Reykjavík.
- Sverrir Tómasson 1988: *Formála Íslenskra Sagnaritara á Miðöldum*. Reykjavík.
- Sverrir Tómasson 2008: Hvað skrifaði Sæmundur fróði? Konunga ævi eða veraldarsögu? In: Gunnar Harðarson / Sverrir Tómasson (Hrsg.). *Í garði Sæmundar fróða. Fyrirlestrar frá ráðstefnu í Þjóðminjasafni, 20. Maí 2006*, S. 46–59. Reykjavík.
- Sverrir Tómasson 2011: *Tækileg Vitni*. Reykjavík.
- Tolley, Clive 2009: *Shamanism in Norse Myth and Magic*. (FF Communications 296/297). 2 Bände. Helsinki.
- Turville-Petre, Joan 1978/79: On Ynglingatal. In: *Medieval Scandinavia* 11, S. 48–67.
- Turville-Petre, Joan 1978/81: The Genealogist and History. Ari to Snorri. In: *Saga-Book* 20, S. 7–23.