

*glosur lesnar af undirdiupi omeljarum hins mikla Gregorij,
Augustini, Ambrosij ok Jeronimi ok annarra kennifedra:*

Väterzitate und Politik in der
Jóns saga baptista des Grímr Hólmsteinsson

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der
Philosophischen Fakultät
der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn

vorgelegt von

Astrid Maria Katharina Marner
aus
Bonn – Bad Godesberg

Bonn 2013

Gedruckt mit der Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Zusammensetzung der Prüfungskommission:

Hon. Prof. Dr. Arnulf Krause, Institut für Germanistik, Vergleichende Literatur- und
Kulturwissenschaft

(Vorsitzender)

Prof. Dr. Rudolf Simek, Institut für Germanistik, Vergleichende Literatur- und Kul-
turwissenschaft

(Betreuer und Gutachter)

Prof. Dr. Marc Laureys, Institut für Klassische und Romanische Philologie

(Gutachter)

apl. Prof. Dr. Heiko Uecker, Institut für Germanistik, Vergleichende Literatur- und
Kulturwissenschaft

(weiteres prüfungsberechtigtes Mitglied)

Tag der mündlichen Prüfung: 14. November 2012

Inhaltsverzeichnis

<i>Abbildungsverzeichnis</i>	8
<i>Abkürzungsverzeichnis</i>	9
<i>Vorwort</i>	13
<i>1. Einleitung</i>	15
1.1 Forschungsstand	15
1.1.1 Altnordische Hagiographie und religiöse Literatur	15
1.1.1.1 Hagiographie als Quelle für Christianisierungs- und Glaubensgeschichte	16
1.1.1.2 Überarbeitung von Heiligenleben	17
1.1.1.3 Editionsphilologie	19
1.1.1.4 Corpusstudien	20
1.1.1.5 Autoren und Schulen	20
1.1.2 Kompilations- und Übersetzungstechnik	21
1.1.3 <i>Jóns saga baptista 2</i>	22
1.2 Über diese Untersuchung	23
1.2.1 Zielsetzung und Fragestellung	24
1.2.2 Vorgehensweise	24
1.2.2.1 Datenbankrecherche	24
1.2.2.2 Bewertung der Transmissionswege	26
1.2.2.3 Analyse des Kontextes	30
1.2.2.4 Abgleich mit archivalischen und historiographischen Quellen	31
1.2.3 Erwartete Schwierigkeiten	35
1.2.4 Arbeitshypothese	40
1.2.5 Aufbau der Untersuchung	41
<i>2. Zur <i>Jóns saga baptista 2</i></i>	43
2.1 Island unter norwegischer Herrschaft	43
2.1.1 Norwegische Könige und isländisches Volk	43
2.1.1.1 Magnús Hákonarson, 1263–1280	43

	2.1.1.2	Eiríkr Magnússon, 1280–1299	45
	2.1.2	Gesellschaftliche Umbrüche im 13. Jh.	46
	2.1.3	Die kirchenpolitischen Entwicklungen des 13. Jh.	48
	2.1.3.1	Reformen des Kirchenrechts	49
	2.1.3.2	Árni Þorláksson und der <i>staðamál</i>	54
2.2		Entstehung	57
	2.2.1	Der Autor: Grímr Hólmsteinnsson	58
	2.2.1.1	Kirkjubær	58
	2.2.1.2	Anwalt	59
	2.2.1.3	Oddi I	59
	2.2.1.4	Breiðabólstaður	60
	2.2.1.5	Auf dem Althing	61
	2.2.1.6	Oddi II	61
	2.2.1.7	Schriftsteller	62
	2.2.2	Der Auftraggeber: Runólfr Sigmundsson	63
	2.2.2.1	Gelehrter und Abt	63
	2.2.2.2	Bischofsmann	64
	2.2.2.3	Kirchenrechtler	65
	2.2.2.4	Offizial	66
	2.2.2.5	Schriftsteller	68
	2.2.3	Die Leserschaft	68
	2.2.3.1	Das Kloster Þykkvabær	69
	2.2.3.2	Der Bischofssitz Skálholt	72
2.3		Überlieferung	73
	2.3.1	Handschriften	74
	2.3.2	Ausstattung und Überlieferungsgemeinschaften	77
	2.3.3	Rezeption	77
	2.3.4	Editionen	78
2.4		Inhalt und Aufbau der <i>JBapt</i> ²	79
	2.4.1	Inhalt der <i>JBapt</i> ²	79
	2.4.2	Aufbau	82
	2.4.2.1	Die <i>epistula dedicatoria</i>	83
	2.4.2.2	Prolog	85
	2.4.2.3	Epilog	85
	2.4.2.4	<i>vita</i>	86
	2.4.2.5	<i>inventio et translatio</i>	87
3.		Die Quellen der <i>JBapt</i> ²	90
	3.1	Die Quellen im Einzelnen	90
	3.1.1	Bibel	90
	3.1.1.1	Die Bibel in Island	90
	3.1.1.2	Bibelrezeption I: Der Johannesstoff der Evangelien	94
	3.1.1.3	Bibelrezeption II: Ergänzende Bibelzitate	98

3.1.1.4	Rezeptionswege der Bibelzitate	103
3.1.1.5	Referenzen	112
3.1.2	Alkuinus, <i>Commentaria in sancti Joannis Evangelium (AlkJoh)</i>	120
3.1.3	Ambrosius Mediolanensis, <i>Expositio euangelii secundum Lucam (AmbLk)</i>	122
3.1.4	Augustinus Hipponiensis, <i>In Iohannis euangelium tractatus (AugJoh)</i>	125
3.1.5	Augustinus Hipponiensis, Sermo 144,V,3 <i>De Quadragesima (AugSerm 144)</i>	133
3.1.6	Beda Venerabilis, <i>In Lucae euangelium expositio (BedLk)</i> .	134
3.1.7	Beda Venerabilis, <i>Homiliae in evangelia (BedEv)</i>	145
3.1.7.1	<i>BedEv</i> I,1	146
3.1.7.2	<i>BedEv</i> I,2	149
3.1.7.3	<i>BedEv</i> I,12	150
3.1.7.4	<i>BedEv</i> I,15	151
3.1.7.5	<i>BedEv</i> II,23	153
3.1.7.6	Fazit	154
3.1.8	Bernardus Claraevallensis, <i>Homiliae super „Missus est“ (Bern-Hom)</i>	155
3.1.9	Caesarius Arelatensis, <i>Sermones (CaesSerm)</i>	158
3.1.9.1	<i>CaesSerm</i> 214/215	159
3.1.9.2	<i>CaesSerm</i> 216	159
3.1.9.3	Fazit	160
3.1.10	Cassiodorus/Epiphanius scholasticus, <i>Historia ecclesiastica tripartita (HistTrip)</i>	160
3.1.11	Eusebius Caesariensis, <i>Historia ecclesiastica (HistEccl)</i> . .	162
3.1.12	Everardus Bethuniensis, <i>Graecismus (EvGraec)</i>	167
3.1.13	Flavius Josephus, <i>Antiquitates iudaicae (FlavAnt)</i>	168
3.1.14	Gregorius Magnus, <i>Homiliae in evangelia (GregEv)</i>	174
3.1.14.1	<i>GregEv</i> I,6	176
3.1.14.2	<i>GregEv</i> I,7	176
3.1.14.3	<i>GregEv</i> I,20	177
3.1.14.4	Fazit	178
3.1.15	Gregorius Magnus, <i>Homiliae in Hiezechihelam prophetam (GregHiez)</i>	178
3.1.16	Gregorius Magnus, <i>Moralia in Iob (GregMor)</i>	181
3.1.17	Guillelmus Peraldus, <i>Summa virtutum ac vitiorum (SummVirt)</i>	184
3.1.18	Hieronymus Stridonensis, <i>Commentarii in euangelium Matthaei (HierMt)</i>	187
3.1.19	Hieronymus Stridonensis, <i>Epistulae (HierEp)</i>	196
3.1.19.1	<i>HierEp</i> 108	196
3.1.19.2	<i>HierEp</i> 120	197

3.1.20	Honorius Augustodunensis, <i>Speculum ecclesiae (SpecEccl)</i> .	198
3.1.21	Innocentius III, <i>sermo III,17 (InnSerm III,17)</i>	200
3.1.22	Johannes Chrysostomus	202
3.1.22.1	<i>Homiliae in Matthaem (ChrysostMt)</i>	203
3.1.22.2	Chrysostomus latinus, „Heu me, quid agam? Unde sermonis exordium faciam?“ (<i>PD II,72</i>)	206
3.1.22.3	Fazit	207
3.1.23	Maximus Taurinensis, <i>Sermo III,65 (MaxSerm III,65)</i>	207
3.1.24	Pembroke College Hs. <i>sermo 44 (PembSerm 44)</i>	209
3.1.25	Petrus Chrysologus, <i>Sermo 127 (ChrysolSerm 127)</i>	211
3.1.26	Petrus Comestor, <i>Historia scholastica (HistSchol)</i>	212
3.1.27	Raymundus de Pennaforte, <i>Summa de poenitentia sive de casibus (SummPoen)</i>	221
3.1.28	Theodorus Trudonensis, <i>De mirabilibus mundi (MirMund)</i> .	228
3.1.29	Vincentius Bellocensis, <i>Speculum historiale (SpecHist)</i> . .	230
3.1.30	<i>Glossa ordinaria (GO)</i>	235
3.1.30.1	Aufbau und Eigenheiten der <i>GO</i>	236
3.1.30.2	Die <i>GO</i> in Island	240
3.1.30.3	<i>GO</i> -Rezeption in der <i>JBapt</i> ²	242
3.1.30.4	Fazit	247
3.1.31	Inventions- und Translationslegenden	247
3.1.32	Fehlende Parallelen	250
3.1.32.1	Problematik	251
3.1.32.2	Referenzen ohne Zuordnung	251
3.2	Die Quellen im Vergleich	255
3.2.1	Wer wird zitiert?	255
3.2.1.1	Nicht-christliche Autoren	255
3.2.1.2	Kirchenväter	255
3.2.1.3	Frühmittelalter	256
3.2.1.4	Kirchenlehrer	257
3.2.1.5	Schulautoren	257
3.2.1.6	Rechtsgelehrte	258
3.2.1.7	Autorenkanon	258
3.2.2	Was wird zitiert?	260
3.2.2.1	Bibel und Hilfsmittel zum Bibelstudium	260
3.2.2.2	<i>Homiliae</i> und <i>sermones</i>	261
3.2.2.3	Bibelkommentare	262
3.2.2.4	Legenden	262
3.2.2.5	Historiographie	262
3.2.2.6	Kirchenrecht	263
3.2.2.7	Sonstige	263
3.2.2.8	Werkkanon	264

3.2.3	Auf welchem Weg wird zitiert?	266
3.2.3.1	Rezeptionsmöglichkeiten	266
3.2.3.2	Die Rolle von liturgischen Spezialhandschriften	272
3.2.3.3	Vergleich der <i>JBapt</i> ² mit einzelnen Spezialhandschriften	285
3.2.3.4	Rezeptionswege	290
4.	<i>Arbeitsweise des Autors der JBapt</i> ²	294
4.1	Der Autor als Kompilator	294
4.1.1	Auswahl des Materials	295
4.1.1.1	Der <i>ordo</i> des Autors	295
4.1.1.2	Die Auswahl der Quellen	296
4.1.1.3	Die Auswahl der Zitate	297
4.1.1.4	Vorauswahl in Homiliaren und vermittelnden Texten	299
4.1.2	Verknüpfung des Materials	300
4.1.2.1	<i>commentum</i> -Einschübe in den <i>textus</i>	301
4.1.2.2	Versweise Verschachtelung von <i>textus</i> und <i>commentum</i>	302
4.1.2.3	Blockweise Verschachtelung von <i>textus</i> und <i>commentum</i>	304
4.1.2.4	Reihung verschiedener <i>commenta</i>	304
4.1.3	Redaktionelle Eingriffe	305
4.1.3.1	Eigene Einschübe des Sagaautors	306
4.1.3.2	Querverweise innerhalb der <i>JBapt</i> ²	310
4.1.3.3	Autor- und Werkreferenzen	312
4.1.3.4	Kapiteleinteilung und Rubriken	328
4.2	Der Autor als Übersetzer	332
4.2.1	Übersetzungsstrategien	332
4.2.1.1	Lateinischer Funktiolekt	332
4.2.1.2	Erklärung lat. Termini	334
4.2.1.3	Übersetzung lateinischer Termini	335
4.2.1.4	Neuschöpfung von Wörtern	337
4.2.2	Verwendung altnordischer Übersetzungen	338
4.2.2.1	Altnordische Bibelübersetzungen	339
4.2.2.2	Altnordische Übersetzungen der nicht-biblischen Quellen	339
4.2.3	Stil der Übersetzung	341
4.2.3.1	Hohes Stilregister in der <i>JBapt</i> ²	345
4.2.3.2	Mittleres Stilregister in der <i>JBapt</i> ²	349
4.2.3.3	Niederes Stilregister in der <i>JBapt</i> ²	352
4.2.3.4	Gerichtssprache	355
4.2.3.5	Neben- und Miteinander unterschiedlicher Register	359
4.3	Das Selbstverständnis des Sagaautors	360

4.3.1	Wandelnde Konzepte von Autorschaft im Mittelalter	360
4.3.1.1	Bis zum 12. Jh.	361
4.3.1.2	Ab dem 13. Jh.	362
4.3.1.3	Island	364
4.3.2	Arbeitsweise des <i>JBapt</i> ² -Verfassers	369
4.3.2.1	Kompilator	369
4.3.2.2	Übersetzer	374
4.3.3	Aussagen des <i>JBapt</i> ² -Verfassers	378
4.3.3.1	Sammeln und Anordnen	378
4.3.3.2	<i>brevitas</i>	379
4.3.3.3	Enthaltung des Votums	380
4.3.3.4	Kommentieren	381
4.3.3.5	Fehlende Äußerungen zur Übersetzungstätigkeit	382
4.3.4	Fazit	385
5.	<i>Schwerpunkte der JBapt</i> ²	387
5.1	Die <i>JBapt</i> ² als hagiographischer Text	387
5.1.1	Martyrerbiographie	391
5.1.2	Panegyrik und Elegie	393
5.1.3	Tugendkatalog	395
5.1.4	Hagiographische Argumentationsführung	396
5.1.5	<i>adhortatio, imitatio et emendatio</i>	399
5.1.6	Der Heilige als Mittler	402
5.1.7	Zur Konventionalität der <i>JBapt</i> ²	404
5.1.8	Aufgegriffene Elemente der Täufertradition	406
5.1.9	Entstehung und Verwendung hagiographischer Texte	409
5.2	Die <i>JBapt</i> ² als exegetischer Text	418
5.2.1	Thematisierung der Exegese in der <i>JBapt</i> ²	421
5.2.2	Historischer Sinn und Literalsinn	424
5.2.3	Spiritualsinn	425
5.2.4	Typologische Auffassung des Spiritualsinns und Bezüge zwischen AT und NT	428
5.2.5	Spuren mystischer Exegeseansätze	431
5.2.6	Abhängigkeit von den Quellen	433
5.2.7	Auswahl der <i>sensus</i>	433
5.2.8	Entstehung und Verwendung exegetischer Texte	434
5.3	Die <i>JBapt</i> ² als (kirchen)politischer Text	437
5.3.1	Stellung des kanonischen Rechts	438
5.3.2	Steuerprivilegien	443
5.3.3	Kirchenbesitz	447
5.3.4	Der Kirchenbann als Strafinstrumentarium	449
5.3.5	Verpflichtung zum Leidang	452
5.3.6	Weltliche Machtinhaber	455

5.3.7	Konsequenzen für die Entstehung der <i>JBapt</i> ²	462
5.4	Verknüpfung von Hagiographie, Exegese und Politik in der <i>JBapt</i> ²	468
5.4.1	Heiligkeit des Protagonisten und des Textes	468
5.4.2	Wahrheitsanspruch von Text und Auslegung	469
5.4.3	Lesekontexte	469
5.4.4	Wahl des Heiligen	471
5.4.4.1	Spezifika des Heiligendossiers	471
5.4.4.2	Parallelen zu historischen Personen	475
5.4.5	Fazit	481
6.	<i>Zusammenfassung und Ausblick</i>	483
6.1	Zusammenfassung der Ergebnisse	483
6.1.1	Ergebnisse	483
6.1.2	Fazit	487
6.2	Skizze einer Agenda für die Altskandinavistik	488
6.2.1	Perspektive 1: Der einzelne Text	489
6.2.2	Perspektive 2: Die Rezeption lateinischer Texte	490
6.2.3	Perspektive 3: Corpusstudien der altnordischen Hagiographie	490
6.2.4	Perspektive 4: Synchrone Betrachtung des kulturellen Systems Islands	491
6.2.5	Perspektive 5: Die Verfügbarkeit lateinischer Literatur in Island	491
6.3	Grenzen der altskandinavistischen Forschung	492
	<i>Bibliographie</i>	494

Abbildungsverzeichnis

2.1	Handschriftliche Überlieferung der <i>JBapt</i> ²	76
2.2	Aufbau der <i>JBapt</i> ²	89
3.1	Übersicht Transmissionswege	292
4.1	Häufigkeit der Referenzen auf Personen und Werke	326
4.2	Häufigkeit der allgemeinen Verweise	327
4.3	Überblick über Kapiteleinteilungen und -überschriften	330
5.1	In Kap. 2.2 und 5.1 erwähnte Ereignisse	466

Abkürzungsverzeichnis

<i>AF</i>	Alani de Farfa Homiliarium (nicht ediert).
<i>AlkJoh</i>	Beati Flacci Albini seu Alcuini Commentaria in S. Joannis evangelium.
<i>AmbLk</i>	Ambrosii Mediolanensis Expositio euangelii secundum Lucam.
<i>Ant</i>	Antonius saga, in: Heilagra manna søgur. Bd. 1, S. 55–121.
<i>AugEp</i>	S. Aurelii Augustini Epistulae.
<i>AugJoh</i>	Aurelii Augustini In Johannis Evangelium tractatus CXXIV. Post Mavrinos textvm edendvm cvravit D. Radbodvs Willems.
<i>AugSerm</i>	Sancti Augustini Hipponensis Episcopi Opera Omnia, multis sermonibus ineditis aucta et locupletata. Editio nova.
<i>Aug</i>	Augustinus saga, in: Heilagra manna søgur. Bd. 1, S. 122–152.
<i>BedEv</i>	Bedae Venerabilis Homeliarum euangelii libri ii.
<i>BedLk</i>	Bedae Venerabilis In Lucae evangelium expositio.
<i>BernHom</i>	Sancti Bernardi Homiliae super 'Missus est' (In laudibus Uirginis Matris).
<i>BrevNid</i>	Breviarium Nidrosiense.
<i>CaesSerm</i>	Sancti Caesarii Arelatensis sermones. Nunc primum in unum collecti et ad leges artis criticae ex innumeris mss. recogniti.
<i>ChrysolSerm</i>	Sancti Petri Chrysologi Collectio sermonum a Felice Episcopo parata; sermonibus extravagantibus adiectis.
<i>ChrysostHom</i>	Johannis Chrysostomi Homiliae.
<i>ChrysostMt</i>	Johannis Chrysostomi Homiliae in Matthaëum.
<i>DecrGrat</i>	Decretum magistri Gratiani.
<i>Dunst</i>	Dunstanus Saga.
<i>EvGraec</i>	Eberhardi Bethuniensis Graecismus ad fidem librorum manu scriptorum.
<i>FlavAnt</i>	Flavii Iosephi opera 1–4. Antiquitatum Judaicarum.
<i>GO</i>	Biblia latina cum glossa ordinaria Walafridis Strabonis aliorumque et interlineari Anselmi Laudunensis.
<i>GregEv</i>	Gregorii I Magni homiliae in euangelia.
<i>GregHiez</i>	Gregorii I Magni homiliae in Hiezechihelëm prophetam.
<i>GregMor</i>	S. Gregorii Magni moralia in Iob cura et studio Marci Adriaen.
<i>HierEp</i>	Sancti Eusebii Hieronymi Epistvlae.
<i>HierMt</i>	S. Hieronymi Presbyteri Commentariorum in Matheum libri iv.

- HistEccl* Eusebii Caesariensis Historia ecclesiastica, Eusebii Caesariensis Historia ecclesiastica: Rufini continuatio.
- HistSchol* Eruditissimi viri magistri Petri Comestoris Historia scholastica opus eximium.
- HistTrip* Historia ecclesiastica tripartita (quam Cassiodorus Epiphanium scholasticum e Socrate, Sozomeno et Theodoro colligere latineque uertere iussit).
- InnSerm* Innocentii papae hujus nominis tertii sermones de sanctis.
- JBapt¹* Jóns saga baptista I, in: Postola sögur. S. 842–849.
- JBapt²* Jóns saga baptista II, in: Postola sögur. S. 849–931.
- JBapt³* Jóns saga baptista III. In: Et gammelnorsk apostelsagafragment: AM 237b fol.
- JJ* Tveggja postola saga Jóns ok Jakobs, in: Postola sögur. S. 536–711.
- Járns* Járnsíða, in: Járnsíða og kristinréttur Árna Þorlákssonar.
- Jb* Jónsbók. The Laws of Later Iceland, the Icelandic Text according to MS AM 351 fol. Skálholtsbók eldri.
- LibX* Decretalium collectiones: decretales Gregorii P. IX., liber sextus decretalium Bonifacii P. VIII., Clementis P. V. constitutiones, extravagantes tum viginti Ioannis P. XXII. tum communes.
- MM* Marte saga ok Marie Magdalene, in: Heilagra manna søgur. Bd. 2, S. 513–553.
- Mar* Maríu saga.
- MaxSerm* Sancti Maximi episcopi taurinensis Sermones in tres classes distributi.
- Mich* Michaels saga, in: Heilagra manna søgur. Bd. 2, S. 676–713.
- MirMund* Ovidius de mirabilibus mundi. Hg. v. Montague Rhodes James, in: Essays and Studies presented to William Ridgeway.
- Nik* Nikolaus saga erkibyskups II, in: Heilagra manna søgur. Bd. 1, S. 49–158.
- PD* Pauli Winfridi Diaconi Homiliarius hoc est praestantissimorum ecclesiae patrum sermones sive conciones ad populum, primum a Paulo Diacono jussu Caroli Magni in unum collecti.
- Páll* Páls saga postola II, in: Postola sögur. S. 236–279.
- Pétr* Pétrs saga postola I, in: Postola sögur. S. 1–159.
- PembSerm 44* Pembroke 25 Sermo 44 (fols. 99v–102r).
- SpecEccl* Honorii Augustodunensis Speculum ecclesiae.
- SpecHist* Vincentii Bellovacensi Speculum historiale, in: Base Speculum historiale. Texte du Ms. Douai B.M. 797.
- Stj* Stjorn.
- SummPoen* S. Raimundus de Pennaforte. T. C: Summa de matrimonio. Decretales novae, responsiones ad dubitabilia circa communicationem Christianorum cum Sarracenis, quaestiones variae canonico - pas-

	torales, summula de consanguinitate et affinitate curantibus Xaverio Ochoa et Aloisio Diez.
<i>SummVirt</i>	Gvillelmi Peraldi, ordinis praedicat. ss. theolog. profess. ac episcopi Lvgdvnnensis. Svmmæ virtvtvm ac vitiorm tomvs primvs/secvndvs.
<i>ÁBp</i>	Árna saga biskups, in: Biskupa sögur Bd. 3. S. 1–112.
<i>ÁKr</i>	Kristinréttur Árna Þorlákssonar, in: Járnsíða og kristinréttur Árna Þorlákssonar.

Die vorstehenden Siglen wurden nach der Erstnennung des jeweiligen Textes durchgängig verwendet, um die Arbeit so lesbar wie möglich zu gestalten. Sie wurden ebenfalls in der im Anhang beigegebenen Tabelle eingesetzt. Die Siglen für altnordische Texte sind dabei dem *Værkregister* des *Ordbok for det norrøne prosasprog* entlehnt.¹ Die lateinischen Texte wurden willkürlich abgekürzt; durch ein einheitliches Vorgehen wurde versucht, den Wiedererkennungseffekt zu erhöhen und die Siglen weitestgehend selbsterklärend zu gestalten. Alle übrigen Abkürzungen richten sich nach der aktuellen Ausgabe des Duden.²

Die Hervorhebungen in sämtlichen Zitaten in Form von Unterstreichungen, Fett- und Kursivsatz sowie Ergänzungen in eckigen Klammern sind meine eigenen; andernfalls wurde dies in den Literaturangaben kenntlich gemacht. Zitate in lateinischer und altnordischer Sprache wurden in den Fußnoten übersetzt. Wenn es sich um die altnordische Übersetzung einer lateinischen Quelle handelte, wurde auf die zusätzliche Übersetzung des Lateinischen verzichtet.

¹ Ordbog over det norrøne prosasprog, Nordisk Forskningsinstitut, Den Arnamagnæanske Kommission und Den Arnamagnæanske Samling, URL: <http://dataonp.hum.ku.dk/index.html> (besucht am 23.04.2012).

² Vgl. Die deutsche Rechtschreibung. Herausgegeben von der Dudenredaktion. Auf der Grundlage der neuen amtlichen Rechtschreibregeln. 24. Aufl., Mannheim u. a. 2006 (Duden 1), S. 21–23.

Vorwort

Gegen Ende des 13. Jahrhunderts schreibt der isländische Priester Grímr Holmsteinson an seinen Freund, den Augustinerabt Runólfur Sigmundsson:

Pers truir ek yðr minniga vera, at þer baðut mik saman lesa or likama heilagra gudspialla lif hins sæla Johannis baptiste ok setia þar yfir tilheyriligar glosur lesnar af undirdiupi omeliarum hins mikla Gregorij, Augustini, Ambrosij ok Jeronimi ok annarra kennifedra.³

Mit der Bitte um Korrektur des Werkes gibt er diesen Brief seiner *Jóns saga baptista 2* (*JBapt²*) bei, einer rund 44 Folioseiten starken Heiligensaga über Johannes den Täufer. Sie stellt das Leben des Heiligen ausgehend von der Verkündigung seiner Geburt bis zu seiner Enthauptung im Auftrag König Herodes dar und behandelt dabei sämtliche wichtigen Episoden, wie sie in den Evangelien zu Johannes dem Täufer enthalten sind. All diesen biblischen Elementen sind ein exegetischer Kommentar beigegeben sowie einige Exkurse juristischer Art, die Parallelen in der politischen Entwicklung der Entstehungszeit zu haben scheinen. Der Stil des Textes trägt der Gelehrsamkeit des Autors Zeugnis. Dies ließ Finnur Jónsson zu der polemischen Beobachtung gelangen,

noget mere ulæseligt skrift gives der næppe, opfyldt som det er af de evindelige udlægninger og „gloser“ til så at sige hver eneste sætning i det til grund liggende skrift. [...] Sproget er ret svulstig og sprækket med adjektiver og andre sproglomster, fremstillingen højtravende og udtværet.⁴

Wenngleich diese Äußerung vor dem Hintergrund der damaligen Forschung folgerichtig erscheint und in ihrer Wertung heute weitgehend überholt ist, hat sie wohl indirekt dazu geführt, dass die *JBapt²* bislang unzureichend gewürdigt wurde. In vielen

³ Postola sögur: Legendariske fortællinger om apostlernes liv, deres kamp for kristendommens udbredelse samt deres martyrdød, hrsg. v. Carl Richard Unger, Christiania 1874, S. 849, dt. „Ich glaube, dass Ihr Euch daran erinnert mich gebeten zu haben, aus den Gliedern der heiligen Evangelien das Leben des seligen Johannes des Täufers zusammenzulesen und darüber Glossen zu setzen, welche aus der Tiefe der Predigten des großen Gregorius, Augustinus, Ambrosius und Hieronymus und anderer Lehrväter herausgelesen wurden.“

⁴ Finnur Jónsson: Den oldnorske og oldislandske litteraturs historie. 3 Bde., København 1920–1924, Bd. II, S. 868.

Literaturgeschichten wird sie derart beiläufig behandelt, dass man meinen könnte, der Text sei nicht einmal gelesen worden; lediglich Zitate aus dem Brief reproduzieren sich sowie darauf aufbauende Urteile über die Arbeitsweise des Verfassers, ohne dass diese jedoch auch nur ansatzweise hinterfragt würden. Dem diametral entgegengesetzt sind lediglich vier Artikel zur Saga erschienen, die sich so speziellen Detailfragen widmen, dass sie angesichts der ausstehenden Studie des gesamten Werkes nur zu unbefriedigenden Ergebnissen gelangen konnten. Eine eingehende Analyse des Textes ist daher im wahrsten Sinne des Wortes Grundlagenarbeit, da nicht einmal eine kritische Edition vorliegt. Die Relevanz einer solchen Studie liegt jedoch nicht allein darin begründet, dass der Text noch nicht erschöpfend untersucht ist. Vielmehr handelt es sich um das einzige geistliche Werk des skandinavischen Mittelalters, zu dem uns nicht nur der Autor und damit die Entstehungsumstände mit weitgehender Sicherheit bekannt sind, sondern auch mit dem bereits zitierten Brief die einzige Stellungnahme eines Autors über die Arbeitsweise und Rezeptionsperspektiven im Bereich der Hagiographie erhalten ist. Dieses Zeugnis ist von unschätzbarem Wert, weil es uns einen Einblick in die Produktionsbedingungen altnordischer geistlicher Literatur eröffnet – jedoch nur, wenn es nicht isoliert betrachtet, sondern mit dem zugehörigen Werk verglichen wird und somit Anspruch und Wirklichkeit voneinander abgegrenzt werden können. Allein die Existenz von Brief und Saga bringt die dringende Frage zutage, warum ein solches Werk in Auftrag gegeben wurde, worin der Auftrag genau bestand und wie der Autor arbeitete, um diesem Auftrag nachzukommen. Umso erstaunlicher ist, dass bisher noch nichts unternommen wurde, um diese Frage zu beantworten.

1. Einleitung

1.1 Forschungsstand

Lange Zeit gelang es der altskandinavistischen Forschung nicht, sich von der nationalromantisch geprägten Suche nach dem „spezifisch Germanischen“ frei zu machen. Entsprechend behandelte man Texte, welche unter stark kontinentalem Einfluss entstanden waren – wie etwa bei der christlichen Literatur – oder aus lateinischen Werken übersetzt oder kompiliert waren, gar nicht oder nur stiefmütterlich. Dies änderte sich, wenn man von wenigen Ausnahmen wie den Editionen der Heiligensagas durch C. R. Unger einmal absieht, mit Gabriel Turville-Petres fast schon zum Allgemeinplatz gewordener Aussage, die mit der Christianisierung importierte gelehrte Literatur habe die Isländer nicht die Stoffe, sondern die Erzählweise gelehrt.⁵

1.1.1 *Altnordische Hagiographie und religiöse Literatur*

Entsprechende Impulse wurden von der neueren Literaturgeschichtsschreibung aufgegriffen, darunter prominent durch Hans Bekker-Nielsen und Ole Widding.⁶ Ihnen ist auch das einzig systematische Nachschlagewerk zur Hagiographie, die sogenannte „Handlist“⁷ zu verdanken. Neben Beiträgen in Gattungsbeschreibungen, welche literarische Phänomene philologieübergreifend diskutieren (etwa die volkssprachliche Hagiographie durch Steinunn Le Breton-Filippusdóttir⁸ oder die Predigten durch Thomas J. Hall⁹), hat die altnordische religiöse Literatur mittlerweile Berücksichtigung gefunden in Handbüchern und anderen Übersichtswerken, wie die Beiträge von

⁵ „It is unlikely that the sagas of kings and of Icelanders, or even the sagas of ancient heroes, would have developed as they did unless several generations of Icelanders had first been trained in hagiographic narrative.“ (Gabriel Turville-Petre: *Origins of Icelandic Literature*, Oxford 1953, S. 142).

⁶ *Norrøn fortællekunst: Kapitler af den norsk-islandske middelalderlitteraturs historie*, hrsg. v. Hans Bekker-Nielsen u. a., København 1965.

⁷ Ole Widding u. a.: *The Lives of the Saints in Old Norse Prose. A Handlist*, in: *Mediaeval Studies* 25 (1963), S. 294–337.

⁸ Steinunn Le Breton-Filippusdóttir: *Hagiographie vernaculaire d’Islande et de Norvège*, in: *Hagiographies: Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*. Hrsg. v. Guy Philippart, Bd. III, Turnhout 1996-2001, S. 361–451.

⁹ Thomas N. Hall: *Old Norse-Icelandic Sermons*, in: *The Sermon*, hrsg. v. Beverly Maine Kienzle, Turnhout 2000 (*Typologie des sources du Moyen Age occidental* 81, 83), S. 661–709.

Margaret Cormack¹⁰, Ian J. Kirby¹¹ und Svanhildur Óskarsdóttir¹² zeigen. Im Mittelpunkt ihrer Betrachtungen stehen jedoch häufig die Heiligensagas über isländische Bischöfe und norwegische Könige, weil diese Texte nach wie vor als eigenständiger Beitrag zur altnordischen Literaturgeschichte betrachtet werden und ihnen zudem eine Schlüsselrolle als historische Quellen zukommt. Die überwiegende Mehrzahl der hagiographischen Texte hingegen wird summarisch und pauschal abgehandelt, wodurch der einzelne Text freilich keine Würdigung erfahren kann.

1.1.1.1 *Hagiographie als Quelle für Christianisierungs- und Glaubensgeschichte*

Studien zum Christentum in Island lassen sich nach ihrer Herangehensweise untergliedern. Die *samtíðar sögur* und die *biskupa sögur* bieten ihrer literarischen Verfremdung zum Trotz einiges an Material, das sich mit Hinblick auf die Missionsgeschichte und die religiöse Praxis auswerten lässt; einen wichtigen Beitrag zu diesem Aspekt leistete Régis Boyer¹³. Margaret Cormack hingegen wählte als Grundlage ihrer Studie¹⁴ archivalische und archäologische Quellen, um die Verbreitung und Verehrung einzelner Heiliger nachzuweisen. Corpusstudien ermöglichen eine Beurteilung zeitgenössischer literarischer oder kultureller Phänomene. So hat beispielsweise Birte Carlé¹⁵ die Übertragung von Jungfrauenviten ins Altnordische untersucht, während die (leider unveröffentlichte) Habilitationsschrift von Wilhelm Heizmann¹⁶ die unterschiedlichen literarischen Ausformungen der Marienverehrung darlegt. Auch die Rezeption anderer Heiliger im Norden wurde untersucht, etwa der hl. Clemens von Dietrich Hofmann¹⁷. Ian J. Kirby hat vor allem zur Bibelrezeption in Skandinavien gearbeitet und sich dabei einerseits mit Übersetzungen¹⁸, andererseits mit

¹⁰ Margaret Cormack: Saints' Lives and Icelandic Literature in the Thirteenth and Fourteenth Centuries, in: Saints and saga. A symposium. Proceedings of the 16th International Symposium organized by the Centre for the Study of Vernacular Literature in the Middle Ages held at Odense University on 18-19 november, 1991, hrsg. v. Hans Bekker-Nielsen/Birte Carlé, Odense 1994, S. 27–47.

¹¹ Ian J. Kirby: The Bible, in: Old Icelandic Literature and Society, hrsg. v. Margaret Clunies Ross, Cambridge 2000 (Cambridge Studies in Medieval Literature 42), S. 287–301.

¹² Svanhildur Óskarsdóttir: Prose of Christian Instruction, in: A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture, hrsg. v. Rory McTurk, Malden, Oxford und Victoria 2005 (Blackwell companions to literature and culture 31), S. 338–353.

¹³ Régis Boyer: La vie religieuse en Islande (1116-1264) d'après la Sturlunga saga et les Sagas des évêques, Diss., Paris: Université de Paris IV, 1970.

¹⁴ Margaret Cormack: The Saints in Iceland: Their Veneration from the Conversion to 1400, Bruxelles 1994 (Subsidia Hagiographica 78).

¹⁵ Birte Carlé: Jomfru-fortællingen: Et bidrag til genrehistorien, Odense 1985 (Odense University Studies in Scandinavian Languages and Literatures 12).

¹⁶ Wilhelm Heizmann: Das altisländische Marienleben. 2 Bde., Habil.-Schr. Göttingen: Georg-August-Universität, 1993.

¹⁷ Dietrich Hofmann: Die Legende von Sankt Clemens in den skandinavischen Ländern im Mittelalter, Frankfurt/Main 1997 (Beiträge zur Skandinavistik 13).

¹⁸ Ian J. Kirby: Bible Translation in Old Norse, Genève 1986 (Université de Lausanne, Publications de la Faculté des Lettres XXVII).

Zitaten¹⁹ beschäftigt.

1.1.1.2 Überarbeitung von Heiligenleben

Das Corpus der altnordischen Hagiographie umfasst um die 120 Heiligensagas über etwa 90 Heilige;²⁰ von vielen Heiligen existieren also mehrere Lebensbeschreibungen, die zum Teil aufeinander aufbauen. Die Neubearbeitung oder Überarbeitung hagiographischer Texte erklärte man ausschließlich vor dem Hintergrund ihrer veränderten Stilistik und Kompositionsweise: Sagabearbeitungen seien an ein unterschiedliches Publikum (Klerus vs. Laien) gerichtet und suchten neben einem gewissen religiös-kultischen Bedarf in erster Linie geschmackliche Interessen und literarisch-theologische Moden zu befriedigen.²¹

Indes hat nicht nur die Forschung zu kontinentalen Viten zeigen können, dass mit Revisionen eines Stoffes meist konkrete, zum Teil politische Zielsetzungen verfolgt wurden. Stephanie Coué²² konnte etwa anhand acht lateinischer Heiligenviten des 11. und 12. Jhs. Paränese, Dokumentation und Prestige als Verfassungsabsichten nachweisen und stellte die Hagiographie somit als „geistliches Schwert“ klerikaler Gemeinschaften heraus.²³ Eine vergleichbare Beobachtung gelang Thomas Head für die Diözese Orléans.²⁴ Als besonders ergebnisträchtig erwies sich hierbei die Erforschung der merowingischen Hagiographie. An ihr konnten Monique Goulet und Martin Heinzelmann in mehreren Sammelbänden ideologisch bedingte Veränderungen nachweisen, und zwar gleichermaßen bei Heiligenleben²⁵ wie Wunderberichten²⁶. Die Revision anderer lateinischer Viten wurde häufig auf den konkreten Zweck der Kanonisierung des Heiligen zurückgeführt, welche mit erheblichen öko-

¹⁹ Ders.: *Biblical Quotation in Old Icelandic-Norwegian Religious Literature*. 2 Bde., Reykjavík 1976-1980 (Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, Rit 9-10).

²⁰ Vgl. Widding u. a.: *The Lives of the Saints in Old Norse Prose*.

²¹ Vgl. Hans Bekker-Nielsen: *On a Handlist of Saints' Lives in Old Norse Prose*, in: *Mediaeval Studies* 24 (1962), S. 323–334, hier S. 25; Hans Bekker-Nielsen: *Legender – helgensagaer*, in: *Norrøn fortællekunst: Kapitler af den norsk-islandske middelalderlitteraturs historie*, hrsg. v. Hans Bekker-Nielsen u. a., København 1965, S. 118–126, hier S. 118; Steinunn Le Breton-Filippusdóttir: *Hagiographie vernaculaire*, S. 411, u. a. m.

²² Stephanie Coué: *Hagiographie im Kontext. Schreibenlaß und Funktion von Bischofsviten aus dem 11. und vom Anfang des 12. Jahrhunderts*, Berlin/New York 1997 (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 24).

²³ Der Begriff lehnt sich an die Bezeichnung der Exkommunikation als *gladius spiritualis* an und soll zum Ausdruck bringen, dass sich die Kirchenleute ihnen eigener Mechanismen bedienten, um ihre Ziele zu erreichen. (vgl. ebd., S. 22 f.).

²⁴ Thomas Head: *Hagiography and the Cult of Saints. The Diocese of Orléans, 800-1200*. Cambridge 1990 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, Fourth Series 14).

²⁵ *La réécriture hagiographique dans l'occident médiéval: Transformations formelles et idéologiques*, hrsg. v. Monique Goulet/Martin Heinzelmann, Ostfildern 2003 (Beihefte der *Francia* 58); *L'hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures*, hrsg. v. Monique Goulet u. a., Sigmaringen 2010 (Beihefte der *Francia* 71).

²⁶ *Miracles, Vies et réécritures dans l'Occident médiéval*, hrsg. v. Monique Goulet/Martin Heinzelmann, Sigmaringen 2006 (Beihefte der *Francia* 65).

nomischen Vorteilen für die verfassenden Institutionen verbunden war, wie Thomas J. Heffernan beobachtet hat.²⁷ Außerdem beobachtet wurde die Nutzung der Hagiographie für politische Zwecke auch außerhalb des Klerus;²⁸ eine Durchmischung von politischen und kultverbundenen Interessen konnte Klaus Herbers anhand des spanischen Jakobskultes demonstrieren.²⁹

Vergleichbare Entwicklungen scheint es auch in Skandinavien gegeben zu haben. Allerdings wurde dieses Phänomen bislang nur anhand der Kanonisierungsviten lokaler politischer Akteure wie den dänischen, schwedischen und norwegischen Königen überprüft.³⁰ Bei der isländischen Hagiographie lag der Fokus hinsichtlich der Neubearbeitungen vor einem möglicherweise politischen Hintergrund ebenfalls auf einheimischen Heiligen. Hier konnte Joanna A. Skórzewska an der Hagiographie über Guðmundr Árason zeigen, dass durch das Verfassen hagiographischer Texte der Kult der Person gezielt gefördert und hierdurch politische und ökonomische Interessen gestärkt werden sollten.³¹ Die drei Bearbeitungen des Lebens von Jón Ögmundarson (*Jóns saga helga*) auf der Grundlage der lateinischen Vita des Gunnlaugr Leifsson hingegen wurden noch nicht auf ihren geschichtlichen Kontext befragt, auch wenn eine Untersuchung insbesondere der Rezension B und C im 14. Jh. vielversprechend sein dürfte. Die Überarbeitung ausländischer Stoffe hingegen wurde für Norwegen und Island bislang ausschließlich in literarisch-kompositioneller Hinsicht bewertet. Eine Einordnung in den geschichtlichen Kontext der Werke fand dabei nicht statt, selbst dann nicht, wenn der jeweilige Text politisch relevante Stoffe behandelt wie im Falle des Thomas Becket.³² Dass auch volkssprachliche Heiligenleben auf historische Ereignisse reagieren konnten, zeigen dabei nicht zuletzt die Vitenbearbeitungen im französischen Raum, etwa die verschiedenen Rezensionen des Täuferstoffs.³³

²⁷ Thomas J. Heffernan: *Sacred Biography: Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, New York 1988.

²⁸ *Patriotische Heilige. Beiträge zur Konstruktion religiöser und politischer Identitäten in der Vormoderne*, hrsg. v. Dieter R. Bauer u. a., Stuttgart 2007 (Beiträge zur Hagiographie 5).

²⁹ Klaus Herbers: *Der Jakobuskult des 12. Jahrhunderts und der Liber Sancti Jacobi*. Studien über das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft im hohen Mittelalter, Wiesbaden 1984 (Historische Forschungen 7); Klaus Herbers: *Politik und Heiligenverehrung auf der Iberischen Halbinsel. Die Entwicklung des „politischen Jakobus“*, in: *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, hrsg. v. Jürgen Petersohn, Sigmaringen 1994 (Vorträge und Forschungen, Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte 42), S. 177–276.

³⁰ Erich Hoffmann: *Politische Heilige in Skandinavien und die Entwicklung der drei nordischen Reiche und Völker*, in: *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*. Hrsg. v. Jürgen Petersohn, Sigmaringen 1994 (Vorträge und Forschungen, Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte 42), S. 277–324.

³¹ Joanna A. Skórzewska: *Constructing a Cult. The Life and Veneration of Guðmundr Árason (1161–1237) in the Icelandic written sources*, Leiden u.a. 2011 (The Northern World 51).

³² Nach seiner Ermordung im Jahr 1170 entwickelte sich in nahezu allen europäischen Ländern schlagartig ein Kult um Thomas Becket; nur drei Jahre später wurde er heiliggesprochen. Aus Island sind vier Vitenbearbeitungen aus dem 13. und 14. Jh. erhalten, deren Entstehung sich auch vor dem Hintergrund des intensiven Kultes nur schwer erklären lässt.

³³ Vgl. Marie-Geneviève Grosseil: *Vies de saint Jean-Baptiste en vers et récits: permanence et nuances*

1.1.1.3 Editionsphilologie

Sämtliche Studien zur altnordischen Hagiographie krankten an einem eklatanten Mangel an kritischen Editionen, sind doch in vielen Fällen die wenig systematischen Arbeiten von Carl Richard Unger³⁴ die einzig verfügbare Textform. Ihnen fehlt jeglicher moderner editionsphilologischer Zugang; die Prinzipien, nach denen die Handschriften ausgewählt und der Lesetext generiert wurde, sind in der Regel nicht nachvollziehbar. Auch grundlegende analytische Arbeiten, die sich mit den rezipierten lateinischen Vorlagen auseinandersetzen, wurden für die meisten Texte bislang nur im Rahmen der *Handlist*³⁵ geleistet. In jüngster Zeit ist indes eine Reihe von Editionen entstanden, die einzelne Handschriften oder Texte neu zugänglich machen. So hat sich vor allem Kirsten Wolf um Neuausgaben von Heiligenviten verdient gemacht, etwa der *Dorotheu saga*³⁶ und der *Saga heilagrar Önnu*³⁷. Auf Christine E. Fell hingegen geht die Edition der *Dunstanus saga*³⁸ zurück, während Peter G. Foote für die Faksimile-Ausgabe der *Petrus saga postola*³⁹ verantwortlich zeichnet. In allen Fällen wird die Edition mit einer ausführlichen Besprechung von Quellen und Entstehungshintergrund verbunden. Daneben ist eine Reihe hagiographischer Codices als Faksimile erschienen.⁴⁰

d'un culte, in: Jean-Baptiste, Le Précurseur au Moyen Âge. Actes du 26e colloque du CUER MA, 22-23-24 février 2001, hrsg. v. Chantal Connochie-Bourgne, Aix-en-Provence 2002 (Senefiance 48), S. 93–109; Jean-Pierre Perrot: La vie de saint Jean Baptiste en prose propre aux légendiers français méthodiques: adaptation d'un poème anonyme du XIIe siècle, in: Et c'est la fin pour quoy sommes ensemble. Hommage à Jean Dufournet, Professeur à la Sorbonne Nouvelle. Littérature, histoire et langue du Moyen Âge. Hrsg. v. Jean-Claude Aubailly u. a., Bd. 3, 1993 (Nouvelle bibliothèque du Moyen Age 25), S. 1089–1102; Alain-Julien Surdel: L'hagiographie médiévale de saint Jean-Baptiste. Evangiles, légendiers sanctoraux et récits de voyage en Terre sainte, in: Jean-Baptiste, Le Précurseur au Moyen Âge. Actes du 26e colloque du CUER MA, 22-23-24 février 2001, hrsg. v. Chantal Connochie-Bourgne, Aix-en-Provence 2002 (Senefiance 48), S. 201–216; Dale Christy Garside: 'The Legend of Saint John the Baptist.' A translation and critical edition of the fourteenth-century French manuscript, Diss. Cincinnati: University of Cincinnati, 1989.

³⁴ Gammel norsk homiliebog (Codex arn. Magn. 619 qv.) Hrsg. v. Carl Richard Unger, Christiania 1864; Heilagra manna sögur: Fortællinger og legender om hellige mænd og kvinder, hrsg. v. Carl Richard Unger, Christiania 1877; Maríu saga: Legender om jomfru Maria og hendes jertegn, hrsg. v. Carl Richard Unger, Christiania 1871; Postola sögur; Stjorn. Gammelnorsk bibelhistorie fra verdens skabelse til det babyloniske fangenskab, hrsg. v. Carl Richard Unger, Christiania 1862; Thomas saga erkibyskups: Fortælling om Thomas Becket erkebispe af Canterbury. To bearbejdelser samt fragmenter af en tredie, hrsg. v. Carl Richard Unger, Christiania 1869.

³⁵ Widding u. a.: The Lives of the Saints in Old Norse Prose.

³⁶ The Icelandic Legend of Saint Dorothy, hrsg. v. Kirsten Wolf, Toronto 1997 (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Studies and Texts 130).

³⁷ Saga heilagrar Önnu, hrsg. v. Kirsten Wolf, Reykjavík 2001 (Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, Rit 52).

³⁸ Dunstanus Saga, hrsg. v. Christine Elizabeth Fell, København 1963 (Editiones Arnarnagæneæ Ser. B 5).

³⁹ A Saga of St Peter the Apostle: Perg. 4:o No. 19 in The Royal Library, Stockholm, hrsg. v. Peter Godfrey Foote, København 1990 (Early Icelandic Manuscripts in Facsimile 19).

⁴⁰ A Saga of St Peter; Lives of Saints: Perg. fol. nr. 2 in the Royal Library, Stockholm, hrsg. v. Peter Godfrey Foote, København 1962 (Early Icelandic Manuscripts in Facsimile 4); Thomasskinna: Gl. kgl. saml. 1008 fol. in the Royal Library, Copenhagen, hrsg. v. Agnete Loth, København 1964

1.1.1.4 *Corpusstudien*

Nachdem die *postola sögur* insgesamt verhältnismäßig geschlossen überliefert sind, haben Dissertationen über einzelne Handschriften, wie etwa die von Lucy Grace Collings zum *Codex Scardensis*⁴¹ oder von Philip Roughton zu AM 645 4to und 652/630 4to⁴², auch den Charakter von Corpusstudien. In beiden Fällen wurde die Übersetzungs- und Kompilationstechnik der einzelnen Texte betrachtet und innerhalb der Überlieferungsgemeinschaft verglichen, sodass eine chronologische Entwicklung nachgezeichnet werden konnte. Für längere Heiligenviten gilt diese geschlossene Überlieferung weniger deutlich; allerdings haben auch hier Peter G. Foote⁴³ und Agnete Loth⁴⁴ durch Edition und Analyse wertvolle Arbeit geleistet. Handschriften wie die *Reynistaðarbók* enthalten neben hagiographischem auch biblisches Material; sie konnte von Svanhildur Óskarsdóttir anhand ihres Entstehungsumfeldes einer spezifischen Lesesituation zugeordnet werden.⁴⁵

1.1.1.5 *Autoren und Schulen*

Durch die mehrheitlich anonyme Überlieferung der Texte ist es schwer, sie in ihrem Kontext zu verorten und ihren „Sitz im Leben“ zu ergründen, zumal die erhaltenen Handschriften häufig erst in großem zeitlichem Abstand entstanden sind. Umso stärkeres Interesse wird daher den wenigen Autorennamen zuteil, welche in diesem Bereich tradiert sind. Die größte Aufmerksamkeit konnte bislang Bergr Sökkason

(Early Icelandic Manuscripts in Facsimile 6); *Helgastaðabók: Nikulás saga*. Perg. 4to nr. 16 Konungsbókhöðu í Stokkhólmi, hrsg. v. Selma Jónsdóttir u. a., Reykjavík 1982 (Manuscripta Islandica Medii Aevi 2); Sverrir Tómasson: *Icelandic Lives of St Nicholas*, in: *Helgastaðabók: Nikulás saga*. Perg. 4to nr. 16 Konungsbókhöðu í Stokkhólmi, hrsg. v. Selma Jónsdóttir u. a., Reykjavík 1982 (Manuscripta Islandica Medii Aevi 2), S. 147–176; *Árna saga biskups*, hrsg. v. Þorleifur Hauksson, Reykjavík 1972 (Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, Rit 2).

- 41 Lucy Grace Collings: *The Codex Scardensis: Studies in Icelandic Hagiography*, Diss., Ithaca: Cornell University, 1969.
- 42 Philip Roughton: *AM 645 4to and AM 652/630 4to: Study and Translation of Two Thirteenth-Century Icelandic Collections of Apostles' and Saints' Lives*, Diss., Boulder: University of Colorado, 2002.
- 43 *Lives of Saints*.
- 44 *Reykjahólabók. Islandske Helgenlegender*, hrsg. v. Agnete Loth, 2 Bde., København 1969 (Editiones Arnarnagæanæ Ser. A 15-16).
- 45 Svanhildur Óskarsdóttir: *Dómsdagslýsing í AM 764 4to*, in: *Opuscula X* (1996), S. 186–193; Svanhildur Óskarsdóttir: *Opbyggjelige historier fra Reynistaður: Bibelmateriale i AM 764 4to*, in: *Den nordiske renessansen i høymiddelalder*, hrsg. v. Jón Viðar Sigurðsson/Preben Meulengracht Sørensen, Oslo 2000 (Tid og Tanke 6), S. 101–109; Svanhildur Óskarsdóttir: *The Book of Judith: A Medieval Icelandic Translation*, in: *Gripla XI* (2000), S. 79–124; Svanhildur Óskarsdóttir: *Universal History in Fourteenth-Century Iceland: Studies in AM 764 4to*, Diss., London: University College, 2000; Svanhildur Óskarsdóttir: *Writing Universal History in Ultima Thule: The Case of AM 764 4to*, in: *Mediaeval Scandinavia 14* (2004), S. 185–194; Svanhildur Óskarsdóttir: *Heroes or Holy People? The Context of Old Norse Bible Translations*, in: *Übersetzen im skandinavischen Mittelalter*, hrsg. v. Vera Johanterwage/Stefanie Würth, Wien 2007 (Studia Mediaevalia Septentrionalia 14), S. 107–122.

auf sich ziehen. Neben der *Michaels saga* und der *Nikulás saga*, welche mit weitgehender Sicherheit auf ihn zurückgehen, hat Peter Hallberg versucht, ihm durch lexikologische Studien weitere Werke zuzuschreiben⁴⁶. Während die meisten seiner Attributionen mittlerweile widerlegt sind, hat doch seine These von einer „nordisländischen Benediktinerschule“ weiten Anklang gefunden und wurde – wenngleich in ihrer Begrenzung auf einen Autor kritisiert – immer wieder produktiv aufgegriffen, zuletzt etwa bei Karl G. Johansson⁴⁷. Die *Nikulás saga* hat aufgrund der enzyklopädischen Informationen, welche der Autor einbindet, eine angeregte Diskussion zwischen Hreinn Benediktsson⁴⁸, Sverrir Tómasson⁴⁹ und Rudolf Simek⁵⁰ entfacht, in der auch die direkte und indirekte Rezeption angeblicher Quellen eine Rolle spielt. Ähnliche Untersuchungen stellt zudem Christine E. Fell zur *Michaels saga* an⁵¹, wobei durchaus interessante Gemeinsamkeiten zwischen beiden Texten bestehen. Weitere Texte, die rezeptionstheoretisch eingehender Betrachtung gefunden haben, sind etwa die *Karlamagnúss saga* durch Peter G. Foote⁵² oder das *Speculum penitentis* durch Ian McDougall⁵³.

1.1.2 Kompilations- und Übersetzungstechnik

Bei aus bestehenden Texten zusammengesetzten Werken steht häufig die Kompilationstechnik im Vordergrund der Untersuchung, oft gepaart mit einer Analyse der Übersetzungspraxis. Exemplarisch hat dies Reidar Astås anhand der Bibelübersetzung *Stjórn I* vorgenommen⁵⁴. Harðarsons Beschäftigung mit der altnordischen Übertragung von Hugo von St. Victors *De arrha animae*⁵⁵ hingegen beschäftigt sich vor allem mit dem sozialen und literarischen Kontext der Bearbeitung und ordnet das Werk auch zeitgeschichtlich ein.

Überhaupt scheint den Kompilationen und Übersetzungen in die altnordische Sprache vermehrt das Interesse der Forschung zuzukommen. Dies gilt sowohl für

⁴⁶ Peter Hallberg: Stilsignalement och författarskap i norrön sagalitteratur: Synpunkter och exempel, Göteborg 1968 (Nordistica Gothoburgensia 3).

⁴⁷ Karl G. Johansson: Texter i rörelse: Översättning, original textproduktion och trading på norra Island 1150-1400, in: Übersetzen im skandinavischen Mittelalter, hrsg. v. Vera Johanterwage/Stefanie Würth, Wien 2007 (Studia Mediaevalia Septentrionalia 14), S. 83–106.

⁴⁸ Jakob Benediktsson: Stjórn og Nikulás saga, in: Gripla VI (1984), S. 7–11.

⁴⁹ Sverrir Tómasson: Icelandic Lives of St Nicholas; Sverrir Tómasson: Helgisögur, mælskufræði og forn frásagnarlist, in: Skírnir 157 (1983), S. 130–162.

⁵⁰ Rudolf Simek: Enzyklopädisches Schrifttum als Quelle von Berg Sokkasons Nikulás Saga, in: Gripla VIII (1993), S. 219–230.

⁵¹ Christine Elizabeth Fell: Bergr Sokkason's Michaels Saga and Its Sources, in: Saga-Book 16 (1962-1965), S. 354–371.

⁵² Peter Godfrey Foote: The Pseudo-Turpin Chronicle in Iceland: A Contribution to the Study of the Karlamagnús Saga, London 1959 (London Mediaeval Studies Monograph 4).

⁵³ Ian McDougall: Latin Sources of the Old Icelandic Speculum Penitentis, in: Opuscula X (1996), S. 136–185.

⁵⁴ Reidar Astås: Et bibelverk fra middelalderen. Studier i Stjórn. 2 Bde., Oslo 1987.

⁵⁵ Gunnar Harðarson: Littérature et spiritualité en scandinavie médiévale. La traduction norroise de Arrha Animae de Hugues de Saint-Victor, Paris und Turnhout 1995 (Bibliotheca Victorina V).

die weltliche Literatur (grundlegend Stefanie Würth über den Antikenroman⁵⁶ sowie über die *Veraldar saga*⁵⁷) als auch für den religiösen Bereich. Neben den erwähnten Studien zu den *postola sögur* sind die Arbeiten von Simonetta Battista zu nennen, welche die Hagiographie vor ihrem lateinischen Hintergrund betrachten⁵⁸, jedoch die Eigenständigkeit der Autoren nicht außer Acht lassen⁵⁹. Auch die Forschung von Svanhildur Óskarsdóttir zur *Reynistaðarbók* berücksichtigt zum Teil technische Aspekte.⁶⁰ Allgemeiner Art, dennoch nicht weniger aussagekräftig, ist der 2007 erschienene Artikel von Karl G. Johansson, in welchem stark autorzentriert gearbeitet wird⁶¹.

1.1.3 *Jóns saga baptista 2*

Angesichts der Forschungstendenzen der letzten Jahrzehnte überrascht es, dass die *JBapt²* als einer der wenigen Texte, bei denen uns sowohl Autor als auch Auftraggeber bekannt sind, in nur geringem Maße beachtet wurde. Nach der Edition durch Unger im Rahmen der *postola sögur*⁶² ist zwar noch ein Fragment von Agnes Agerschou⁶³ herausgegeben worden, eine umfassende Analyse des Textes wurde jedoch in keinem der Fälle geleistet. Die drei bislang zur *JBapt²* publizierten Artikel beleuchten ebenfalls nur Einzelaspekte. Wilhelm Heizmann⁶⁴ hat anhand wortgeschichtlicher Betrachtungen zur Nahrung des Täufers die exegetischen Traditionen herausgearbeitet, an die der Verfasser der Saga anknüpft, und über den Grad

⁵⁶ Stefanie Würth: Der "Antikenroman" in der isländischen Literatur des Mittelalters. Eine Untersuchung zur Übersetzung und Rezeption lateinischer Literatur im Norden, Basel 1998 (Beiträge zur nordischen Philologie 26).

⁵⁷ Dies.: Die mittelalterliche Übersetzung im Spannungsfeld von lateinischsprachiger und volkssprachiger Literaturproduktion: Das Beispiel der *Veraldar saga*, in: Übersetzen im skandinavischen Mittelalter, hrsg. v. Vera Johanterwage/Stefanie Würth, Wien 2007 (Studia Mediaevalia Septentrionalia 14), S. 11–32.

⁵⁸ Simonetta Battista: Old Norse Hagiography and the Question of the Latin Sources, in: Scandinavia and Christian Europe in the Middle Ages. Papers of the 12th International Saga Conference, Bonn/Germany, 28th July – 2nd August 2003, hrsg. v. Rudolf Simek/Judith Meurer, Bonn 2003, S. 26–33.

⁵⁹ Dies.: The Compiler and Contemporary Literary Culture in Old Norse Hagiography, in: Viking and Medieval Scandinavia 1 (2005), S. 1–14.

⁶⁰ Svanhildur Óskarsdóttir: The World and Its Ages: The Organisation of an 'Encyclopaedic' Narrative in MS AM 764 4to, in: Sagas, Saints and Settlements, hrsg. v. Gareth Williams/Paul Bibire, Leiden 2004 (The Northern World 11), S. 1–11; Svanhildur Óskarsdóttir: Genbrug i Skagafjörður: Arbejdsmetoder hos skrivere i klostret på Reynistaður, in: Reykholt som makt- og lærdomssenter i den islandske og nordiske kontekst, hrsg. v. Else Mundal, Reykholt 2006 (Snorrastofa, Rit 3), S. 141–153; Svanhildur Óskarsdóttir: Heroes or Holy People.

⁶¹ Johansson: *Texter i rörelse*.

⁶² *Postola sögur*, S. 849–931.

⁶³ Agnes Agerschou: Et fragment af *Jóns saga baptista*, in: *Opuscula I* (1961), S. 97–104.

⁶⁴ Wilhelm Heizmann: Die Nahrung des Täufers in der *Jóns saga baptista*: wort- und kulturgeschichtliche Anmerkungen zum altisländischen Pflanzennamen *buxhorn* (*Ceratonia siliqua* L.) In: 'Wörter und Sachen' als methodisches Prinzip und Forschungsrichtung Bd. I, hrsg. v. Ruth Schmidt-Wiegand, Hildesheim, Zürich, New York 1999 (Germanistische Linguistik 145-146), S. 163–184.

von dessen Selbstständigkeit spekuliert. Aufgrund des fehlenden Gesamtzusammenhangs gelingt es ihm jedoch nicht, zu einem Fazit zu gelangen. David McDougall⁶⁵ wählt ebenfalls einen rezeptionsgeschichtlichen Ansatz und unterzieht eine Predigt von Petrus Chrysologus dem wortgenauen Vergleich mit der *JBapt²*. Ole-Jørgen Johannessen⁶⁶ schließlich hat etwas umfassender die möglichen Quellen der *JBapt²* untersucht und die Saga stellenweise insbesondere mit der *Historia scholastica* und dem *Speculum historiale* verglichen. Dabei hat er erstmalig die Möglichkeit angesprochen, dass weitere in der Saga genannte Quellen durchaus auf die Vermittlung über *Historia scholastica* und *Speculum historiale* zurückgehen könnten. Die von ihm angekündigte Studie der *JBapt²* sowie eine Neuedition des Textes stehen jedoch noch aus. Zuletzt erschien eine Studie von Simonetta Battista⁶⁷ zur *JBapt²*, in welcher die Rezeption einer Täuferpredigt aus dem *Speculum ecclesiae* des Honorius Augustodunensis analysiert und mit der Verwendung desselben Textausschnitts in der älteren *JBapt¹* verglichen wird. Sie beobachtet einen unabhängigen Gebrauch der Quelle durch die beiden Autoren und an beiden Stellen eine Vermischung mit einem Hieronymus-Zitat, die ggf. Aufschluss geben könnte über die konkrete Form des verwendeten Manuskriptes.

1.2 Über diese Untersuchung

Aus dem Forschungsüberblick sollte deutlich geworden sein, dass die religiöse, insbesondere hagiographische Literatur Skandinaviens nur dann in ihrer Gesamtheit gewürdigt und ihr Einfluss auf die literarische Produktivität auch in anderen Gattungen ermessen werden kann, wenn die einzelnen Texte weitestgehend erforscht sind. Dies gilt insbesondere für den Zusammenhang der christlichen Werke mit oftmals als genuin isländisch wahrgenommenen Genres wie den *Íslendinga sögur*.

Die *JBapt²* so lange Zeit unberücksichtigt gelassen zu haben, ist meiner Ansicht nach ein großer Fehler. Bei keinem anderen religiösen Werk lässt sich die Entstehung vermittelt textinterner Aussagen und -externer Zeugnisse derart genau erfassen und somit erforschen, und kein anderer Autor legt vermeintlich so detailliert Rechenschaft ab über seine Arbeit mit den von ihm gebrauchten Quellen. Dies macht ihn zum einzigen Text des skandinavischen Mittelalters, bei dem sich die Selbstaussagen des Autors anhand historiographischer Sekundärquellen überprüfen lassen. Die *JBapt²* bietet somit einen unvergleichlich direkten Zugang zu den Arbeitsbedingungen eines hochmittelalterlichen Autors, seinem Selbstverständnis und den Erwartungen und Wünschen seines Publikums.

⁶⁵ David McDougall: ‚Pseudo-Augustinian‘ Passages in ‚Jóns saga baptista 2‘ and the ‚Fourth Grammatical Treatise‘, in: *Traditio* 44 (1988), S. 463–483.

⁶⁶ Ole Jørgen Johannessen: *Litt om kildene til Jons saga baptista II*, in: *Opuscula* II,2 (1977), S. 100–115.

⁶⁷ Simonetta Battista: *The Ten Names of John: A Theological Passage in Jóns Saga Baptista*, in: *Studi anglo-norreni in onore di John S. McKinnell*. ‚He hafað sundorgecynd‘, hrsg. v. Maria Elena Ruggerini/Veronka Szöke, Cagliari 2009, S. 357–364.

1.2.1 Zielsetzung und Fragestellung

Zielsetzung dieser Arbeit ist es, die Entstehungsumstände der *JBapt*² in zweifacher Hinsicht offenzulegen: Zum einen sollen die konkreten Arbeitsschritte des Autors dokumentiert und ausgewertet werden, die bei der Auswahl, Zusammenstellung und Übersetzung der einzelnen Quellen vollzogen wurden. Hierbei stellt sich die Frage nach den individuellen Rezeptionswegen des einzelnen Zitats ebenso wie der Versorgung des Autors mit Handschriften insgesamt. Der gewählte Ansatz ist somit produktionsästhetischer Natur.

Zum anderen soll die Entstehung des Textes in ihren sozio-politischen Hintergrund eingeordnet werden. Gefragt wird hier nach der individuellen Motivation von Autor und Auftraggeber für die Produktion eines Heiligenlebens, aber auch nach dem Einfluss von geschichtlichen Ereignissen und Entwicklungen auf ein häufig nur als Gebrauchsliteratur gesehenes Genre. Übergeordnet stellt sich die Frage, worin der spezifische Bedarf bestand, die Thematik auf diese Weise aufzubereiten, zumal Texte über Johannes den Täufer bereits im Umlauf waren und es sich bei der *JBapt*² um ein Auftragswerk handelt.

1.2.2 Vorgehensweise

Um die oben angeführten Fragestellungen zu erarbeiten, habe ich die *JBapt*² einer textnahen Lektüre unterzogen. Die Datenbankrecherche, die Bewertung der Transmissionswege, die Analyse des Kontextes und der Abgleich mit den historischen Quellen bauten als einzelne Arbeitsschritte aufeinander auf, um einer Beeinflussung möglicher Resultate durch frühere Teilergebnisse vorzubeugen.

1.2.2.1 Datenbankrecherche

Die Untersuchung des Textes nach möglichen Quellen und Vorlagen setzt voraus, dass diese in lateinischer Sprache vorgelegen haben. Damit müssen sie über eine Rückübersetzung ins Lateinische identifizierbar sein. Hierfür wurden zunächst für jede Sinneinheit Schlüsselwörter identifiziert, die in ihrer Kombination eine zielführende Einschränkung der Gesamttreffermenge versprachen. In der Regel handelte es sich dabei um Substantive und Verben. Diese Schlüsselwörter wurden vom Altnordischen ins Lateinische rückübersetzt, wobei möglichst viele Synonyme berücksichtigt wurden. Hilfsmittel waren für diesen Schritt einschlägige Wörterbücher

und Grammatiken der altnordischen⁶⁸ und lateinischen⁶⁹ Sprache, insbesondere des Kirchenlateinischen⁷⁰. Diese Stichwörter wurden trunkiert – d. h. flektionsbereinigt – als kontextsensitive Suche in den Textdatenbanken des *Corpus Christianorum*⁷¹, der *Monumenta Germaniae Historica*⁷², der *Patrologia Latina*⁷³ und der *Acta Sanctorum*⁷⁴ ausgeführt; ebenso im *Speculum Historiale (SpecHist)*⁷⁵. Zusätzlich wurden zwei frühneuzeitliche Drucke der *Glossa ordinaria (GO)*⁷⁶ und von Guillelmus Pe-

68 Ordbog over det norrøne prosasprog: Registre. Hrsg. v. Helle Degenbol u. a., 3 Bde., København 1989–2004; Ordbog over det norrøne prosasprog; Jan de Vries: Altnordisches etymologisches Wörterbuch, 2. Aufl., Leiden 1962; Geir T. Zoëga: A Concise Dictionary of Old Icelandic, Oxford 1910; Richard Cleasby: An Icelandic-English Dictionary. Based on the ms. collections of the late Richard Cleasby. Enlarged and completed by Gudbrand Vigfusson, ala. With an introduction and life of Richard Cleasby by George Webbe Dasent, D.C.L. Hrsg. v. Gudbrand Vigfusson, Oxford 1874; Walter Baetke: Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur, 3. Aufl., Berlin 1983; Johan Fritzner u. a.: Ordbog over der gamle norske sprog. Med et bind tillegg og rettelser red. av Didrik Arup Seip og Trygve Knudsen, 4 Bde., Nachdr. der Ausg. Kristiania 1886–1896, Oslo 1954; *Norrøn ordbok*. 4. utgåva av gamalnorsk ordbok ved Hægstad og Torp, hrsg. v. Leiv Heggstad u. a., Oslo 1997; Adolf Noreen: Altisländische und altnorwegische Grammatik. (Laut- und Flexionslehre) unter Berücksichtigung des Urnordischen. Altnordische Grammatik, Bd. 1. 5. Aufl., Halle 1970; Robert Nedoma: Kleine Grammatik des Altisländischen, 2. Aufl., Heidelberg 2006.

69 Karl Ernst Georges/Heinrich Georges: Ausführliches lateinisch-deutsches Wörterbuch. Aus den Quellen zusammengetragen und mit besonderer Bezugnahme auf Synonymik und Antiquitäten. Unter besonderer Berücksichtigung der besten Hilfsmittel, 14. Aufl., Nachdr. der 8. Ausg., Leipzig 1976; Charlton T. Lewis/Charles Short: A Latin dictionary. Founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary. Rev., enl., and in great part rewritten by Charlton T. Lewis and Charles Short, Oxford 1966; Albert Blaise/Henri Chirat: Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens. Revu spécialement pour le vocabulaire théologique par Henri Chirat. Rééd., suivie d'addenda et de corrigenda, Turnhout 1967.

70 Albert Sleumer: Kirchenlateinisches Wörterbuch. Ausführliches Wörterverzeichnis zum Römischen Missale, Breviarium, Rituale, Graduale, Pontificale, Caeremoniale, Martyrologium, sowie zur Vulgata und zum Codex iuris canonici; desgleichen zu den Proprien der Bistümer Deutschlands, Österreichs, Ungarns, Luxemburgs, der Schweiz und zahlreicher kirchlicher Orden und Kongregationen, hrsg. v. Joseph Schmid, 2., sehr verm. Aufl. des Liturgischen Lexikons / unter umfassendster Mitarb. von Joseph Schmid, Limburg a. d. Lahn 1926; Bernd-Ulrich Hergemöller: Promptuarium ecclesiasticum medii aevi. Umfassendes Nachschlagewerk der mittelalterlichen Kirchensprache und Theologie, Frankfurt am Main 2011; Leo F. Stelten: Dictionary of ecclesiastical Latin. With an appendix of Latin expressions defined and clarified, 3. Aufl., Peabody 1997.

71 LLT-A. Library of Latin Texts, Centre Traditio Litterarum Occidentium und Brepols Publishers, 2011, URL: <http://clt.brepolis.net/llta/Default.aspx>.

72 Die digitalen Monumenta Germaniae Historica (dMGH), Monumenta Germaniae Historica und Bayerische Staatsbibliothek, 2010, URL: <http://www.dmgf.de/>.

73 Patrologia Latina. The Full-Text Database, ProQuest LLC, 2012, URL: <http://pld.chadwyck.co.uk/>.

74 Acta Sanctorum Full-Text Database, ProQuest Information and Learning Company, 2001.

75 Base Speculum historiale. Texte du Ms. Douai B.M. 797, Atelier Vincent de Beauvais, Centre de médiévistique Jean Schneider (ERL 7229), MSH Lorraine, 2004, URL: <http://atilf.atilf.fr/bichard/scripts/artem2/initvdb.exe>.

76 Biblia latina cum glossa ordinaria Walafriidis Strabonis aliorumque et interlineari Anselmi Laudunensis. Hrsg. v. Anton Koberger, 4 Bde., Strassburg 1480–1481; *Bibliorum sacrorum cvm glossa ordinaria iam ante quidem a Strabo Fvlgensis collecta nunc autem novis, cvm graecorum, tvm latinorum patrum expositionibus, locvpletata: Annotatis etiam ijs, quæ consule antea citabantur, locis: Et Postilla Nicolai Lyrani: Additionibus Pauli Burgensis ad ipsum Lyranum: ac easdem Matthiae Toringi Replicis: Per Fratrum Franciscum Feuardentium Ordinis Minorum, Ioannem Dadraëum, &*

raldus' *Summa virtutum ac vitiorum* (*SummVirt*)⁷⁷ in Schriftform konsultiert, wobei die Auswahl der hier untersuchten Abschnitte inhaltlich motiviert war. Sie ergab sich aus dem Inhaltsverzeichnis der *SummVirt* beziehungsweise für die *GO* aus den für Johannes den Täufer relevanten Bibelversen. Sämtliche Treffer der Datenbankrecherche wurden zusätzlich anhand der entsprechenden Printedition überprüft und die betreffenden Werke auf übersehene Passagen gegengelesen. Werke, die außerhalb der genannten Corpora erschienen sind, insbesondere Predigten, konnten nicht berücksichtigt werden, wenn keine Indizien für eine mögliche Rezeption vorlagen. Gleichfalls wurde in Werken in anderen europäischen Volkssprachen sowie griechischsprachigen Originalen nicht recherchiert.

1.2.2.2 Bewertung der Transmissionswege

Nachdem die Recherche für viele Stellen der *JBapt*² Treffer in unterschiedlichen Quellen ergeben hat, die auf der parallelen Überlieferung des Originals in anderen Werken beruhen, musste die Gesamtheit dieser recherchierten Parallelstellen dahingehend ausgewertet werden, welcher Transmissionsweg für das einzelne Zitat wahrscheinlich ist und darauf aufbauend, mit welcher Gewissheit das betreffende Werk in der *JBapt*² rezipiert wurde.

Textinterne Kriterien

Die Grundlage für die Beurteilung, aus welchen Quellen der Autor seine *JBapt*² zusammengestellt hat, bildete eine textinterne Analyse sämtlicher Zitationen. Dabei wurde vom einzelnen Zitat ausgegangen und erst dann größere Rezeptionssammenhänge bis hin zur gesamten Saga in den Blick genommen. Bei jedem der einzelnen Schritte wurden die Zitate auf unterschiedliche Schwerpunkte untersucht.

Zunächst wurde jede Belegstelle auf ihren Umfang, ihre Vollständigkeit und Richtigkeit hin mit allen möglichen Transmissionskanälen abgeglichen. Bereits hier machten erste Indizien die Verwendung einer vermittelnden Quelle wahrscheinlich, vor allem übereinstimmende Einschübe, Kürzungen und Fehler. Die Fragen wurden dabei für jedes einzelne Zitat neu gestellt. Indem ein größerer Zusammenhang zunächst ausgeblendet wurde, sollte gewährleistet werden, dass das einzelne Zitat ergebnisoffen und unvoreingenommen untersucht wurde.

Iacobum Cuijly, Doctores Theologos Parisiensis: Tomvs Qvintvs: Hac sane quidem Veneta editioe a quam plurimarum dictionum mendis expurgatus, multis quoque verbis, & versibus alias prætermisissis suppletus. Venetiis 1603.

⁷⁷ Summae virtutum, ac vitiorum, tomus primus/secundus. Gvilielmo Peraldo episc. Lvgdvnensi, ordinis prædicatorvm avthore. Omnia nunc denuò innumeris mendis repurgata, accuratiùsque quàm antehac unquam excusa. Lugdunum 1585; Gvillelmi Peraldi, ordinis prædicat. ss. theolog. profess. ac episcopi Lvgdvnensis. Summae virtvtvm ac vitiorvm tomvs primvs/secvndvs. Hac postrema editioe in gratiam concionatorvm, confessariorvm, et religiosæ Vitæ cvltorvm. Iuxta nouas Concordantias Romanæ Correctionis, à mendis, & erroribus purgatæ, & ss. Scripturæ locis correspondentibus (aliàs omibùs) notisque marginalibus illustratæ. Studio & opera R. P. F. Rodolphi Clvtii, eiusdem Ordinis Alumni. cvm indicibvs locvpletissimis. Hrsg. v. Rodolphus Clutius, 2 Bde., Paris 1646–1648.

Erst nach der abgeschlossenen Untersuchung aller Einzelzitate wurde in einem zweiten Schritt der Bezug auf das Gesamtcorpus der Zitationen hergestellt. Erstens wurde die Position des einzelnen Zitats in größeren Rezeptionszusammenhängen überprüft, in den meisten Fällen die Zitatumgebung bis hin zum gesamten Kapitel, in dem das Zitat steht. Wenn beispielsweise auch die vorgehenden und anschließenden Zitationen in derselben vermittelnden Quelle enthalten waren, wurde dies als Hinweis darauf gewertet, dass die gesamte Passage aus dieser Quelle entnommen worden sei und dass es sich nicht um die eigenständige kompulatorische Arbeit des Autors handeln könne.

Zweitens wurde verglichen, wie sich die Gesamtheit der Zitationen aus *einem* Werk global verhält. Hierzu wurde überprüft, ob sich noch weitere Zitate desselben Quell- oder Mittlertextes in der Saga finden und welches individuelle Rezeptionsprofil diese aufweisen. Dabei wurde berücksichtigt, dass Zitate aus einem Quelltext durchaus auf verschiedenen Rezeptionswegen in die Saga gelangt sein könnten, so dass globale Tendenzen nicht auf jedes Zitat Anwendung finden müssen. Vor diesem Hintergrund ließ sich die Frage nach der Vermittlung oder direkten Rezeption weder für das einzelne Zitat noch für das Gesamtwerk mit abschließender Sicherheit beantworten; sehr wohl konnten jedoch Wahrscheinlichkeiten gewonnen werden.

Ausschluss einzelner Transmissionswege

Die direkte Verwendung eines Originaltextes wurde immer dann als wahrscheinlich bewertet, wenn möglichst viele und umfangreiche Zitate aus diesem Text vorlagen, von denen ein möglichst großer Teil nicht parallel in anderen Werken überliefert war. Auf das Einzelzitat bezogen musste demnach eine genaue, möglichst fehlerfreie Zitation und ggf. Referenz vorliegen. Vermittlung wurde durch gemeinsame Fehler, Zitatgrenzen und -auslassungen zwischen Zieltext und vermittelndem Text nachgewiesen, solange keine anderen, den vermittelnden Text rezipierenden Werke ausgemacht werden konnten.

Direktzitate wurden als unwahrscheinlich eingestuft, wenn das gesamte Zitat vollständig und bezogen auf seine Grenzen deckungsgleich in einer vermittelnden Quelle enthalten war. Wenig wahrscheinlich war zudem die Rezeption vereinzelter kurzer Zitate aus einer Quelle, insbesondere wenn sie vollständig in einer vermittelnden Quelle nachgewiesen werden konnten. Ausgeschlossen werden konnten sie in den Fällen, wo gemeinsame Veränderungen im Vergleich zum Originaltext in Form von Kürzungen oder Einschüben vorlagen, wo falsche Referenzen aus der vermittelnden Quelle übernommen wurden oder wo sich diese aus der Kompilation der vermittelnden Quelle erklären ließen. Wenn über die Grenzen des einzelnen Zitats hinaus größere, bereits kompilierte Texteinheiten bis zur Kapitellänge mit einer vermittelnden Quelle übereinstimmten und dabei auch die Anschlüsse an vorausgehende oder nachfolgende Zitate gleich sind, sinkt die Wahrscheinlichkeit, dass ein zugrunde liegendes Original direkt verwendet wurde. Allerdings lässt sich das Nebeneinander von Original und vermittelnder Quelle nicht völlig verwerfen. Die

Kürze eines Zitats allein führte jedoch nicht zum Ausschluss der direkten Rezeption, wenngleich sie diese weniger wahrscheinlich machte. Dies galt vor allem dann, wenn die fragliche Quelle weitere inhaltlich verwandte Informationen enthalten hätte, die vom Autor der *JBapt*² jedoch nicht berücksichtigt wurden. Für die Auswahl der Zitationen, insbesondere das Nicht-Zitieren, hätte es neben der praktischen Verfügbarkeit und der inhaltlichen Eignung Beweggründe geben können, die sich vom heutigen Standpunkt aus nur schwer nachvollziehen ließen, wie etwa die persönliche Präferenz eines Kirchenvaters gegenüber anderen, die zeitweilige Unzugänglichkeit einer Handschrift, Arbeitsökonomie oder Phlegma.

Wenn ein Zitat nur in einer Quelle enthalten war und der fragliche Text über das Einzelzitat hinaus umfassend und ggf. an mehreren Stellen der Saga zitiert wurde, war grundsätzlich nicht von sekundärer Vermittlung auszugehen. Gleiches galt, wenn zwar Parallelstellen in anderen Werken nachweisbar waren, diese jedoch deutlich kürzer ausfielen als das Original oder diesem gegenüber Spuren von Manipulation am Text aufwiesen, die in der *JBapt*² nicht zu finden waren. Zitate, die ursprünglich aus einer gemeinsamen Quelle stammen, konnten durchaus auf mehreren Wegen zur Verfügung stehen, sodass die Gesamtheit der Zitationen in der *JBapt*² aus unterschiedlichen Vermittlertexten rekonstruierbar wäre. Der Zitattransport über vermittelnde Texte wurde auch bei vergleichsweise jungen Texten als unwahrscheinlich eingeschätzt, da sie allein schon aufgrund ihrer späten Entstehungszeit nicht in die häufig von der *JBapt*² verwendeten Kompilationen aufgenommen sein konnten.

Textexterne Kriterien

Ergänzend zu der textinternen Analyse der Zitationen wurden textexterne Hinweise für die Bewertung der Transmissionswege hinzugezogen. Die Grundlage hierfür bildete die Verbreitung des lateinischen Textes im Mittelalter allgemein, insbesondere die Transmissionshäufigkeit über Exzerpte und Kompilationen. Für Island spezifische Informationen wurden aus archivalischen Quellen, erhaltenen Handschriften und altnordischen Übersetzungen und Zitationen gewonnen.

Die Verbreitungsformen des fraglichen rezipierten Textes in Kontinentaleuropa lieferten erste Hinweise darauf, ob eine Handschrift überhaupt nach Island gelangt sein könnte. Als unwahrscheinlich wurde die Präsenz von Handschriften eingeschätzt, deren Überlieferung lokal begrenzt ist. Spezialhandschriften (vor allem Homiliare) und Exzerpte ermöglichen einzelnen Abschnitten beispielsweise eine Verbreitung über die Vollhandschrift hinaus, und gerade für mittelalterliche Predigten ist belegt, dass sie bei Weitem häufiger in größeren Sammlungen überliefert wurden denn zusammen mit Predigten desselben Autors. Der Befund für Kontinentaleuropa war besonders wichtig für ursprünglich griechischsprachige Literaturen, bei denen die verschiedenen lateinischen Übersetzungen in Betracht gezogen und in ihrer Verbreitung erfasst wurden. Die direkte Rezeption von griechischen Schriften im Original wurde für Island grundsätzlich ausgeklammert: Auch wenn Steinunn Le Breton-Filippusdóttir aufgrund der Ostkontakte der Waräger Griechischkenntnis-

se für Island nicht ausschließt,⁷⁸ lässt doch die Beobachtung Walter Berschins, das lateinische Mittelalter habe griechische Texte fast ausschließlich in Übersetzung gelesen,⁷⁹ einen solchen Kenntnisvorsprung für Island utopisch erscheinen. Außerdem ist der Handschriftenbefund für die meisten griechischstämmigen Texte in Kontinentaleuropa bis ins 13. Jh. ausnahmslos lateinisch.

Bei den auch als *máldagar* bezeichneten Kirchenregistern⁸⁰ handelt es sich um Listen, die im Auftrag des jeweiligen Bischofs erstellt wurden, um den materiellen Wohlstand der kirchlichen Verwaltungseinheit zu ermitteln. Daher werden hier zwar auch die Bestände der jeweiligen Bücherschränke aufgeführt, allerdings vorrangig interessiert am materiellen Wert.⁸¹ Die Ausführlichkeit der Dokumentation schwankt stark zwischen den einzelnen Registern: Die Klöster sind in ihrer Darstellung ausführlicher, was auf eine grundsätzlich bessere Ausstattung zurückgehen mag. Besonders aufschlussreich sind die *máldagar* der Klöster in Möðruvellir und Viðey, bei denen viele Bücher mit mittelalterlichen Buchtiteln aufgeführt werden und teilweise auch nach thematischen Gruppen (Gottesdienstbücher, lateinische Bücher und altnordische Bücher) sortiert werden. Bei den Buchtiteln freilich ist die Identifikation der enthaltenen Texte allerdings nicht immer möglich, weil viele Texte unter gleichem Titel oder falschem Namen kursierten, beispielsweise die vielen *summae*. Diese Einschränkungen erklären auch, weshalb die bislang geleistete Forschung⁸² keine verlässliche Aussagen über die isländischen Bibliotheksbestände aus den *máldagar* gewinnen konnte. Für die Analyse der Quellen der *JBapt*² wurden die Kirchenregister daher nur eingeschränkt hinzugezogen: Werktitel, die namentlich mit ausreichender Genauigkeit in den *máldagar* genannt sind, wurden als positiver Beleg für die Verbreitung des Textes gewertet. Das Fehlen von Einträgen hingegen galt als neutrales Votum aufgrund der eingeschränkten Genauigkeit und Vollständigkeit der Inventare.

Erhaltene Handschriften lateinischer Werke aus Island, teils auch aus Norwegen, stellen ein besonders zuverlässiges Indiz für die Verbreitung des fraglichen

⁷⁸ Vgl. Steinunn Le Breton-Filippusdóttir: *Hagiographie vernaculaire*, S. 419.

⁷⁹ Vgl. Walter Berschin: *Griechisch-lateinisches Mittelalter. Von Hieronymus zu Nikolaus von Kues*, Bern und München 1980, S. 105 f.

⁸⁰ Herausgegeben im Diplomatarium Islandicum: *Íslenzkt Fornbrefasafn sem hefir inni að halda brèð og gjörmínga, dóma og máldaga, og aðrar skrár, er snerta Ísland eða íslenzka menn*, hrsg. v. Jón Sigurðsson u. a., 16 Bde., København und Reykjavík 1857-1972.

⁸¹ Vgl. Einträge wie „liber Sermonum stor bok i selskinni“ (ebd., Bd. IV, S. 110).

⁸² Emil Olmer: *Boksamlinger på Island (1179-1490)*, in: Göteborg Högskolas Årsskrift 8 (1902), S. VIII–84; Guðbrandur Jónsson: *Íslenzk bókasöfn fyrir siðabyltinguna*, in: *Landsbókasafn Íslands, Árbók 1946-1947 (1948)*, S. 64–78; Tryggvi J. Oleson: *Book Collections of Medieval Icelandic Churches*, in: *Speculum* 32 (1957), S. 502–510; Tryggvi J. Oleson: *Book Collections of Icelandic Churches in the Fourteenth Century*, in: *Nordisk Tidskrift för Bok- och Biblioteksvesen* 46 (1959), S. 111–123; Tryggvi J. Oleson: *Book Collections of Icelandic Churches in the Fifteenth Century*, in: *Nordisk Tidskrift för Bok- och Biblioteksvesen* 47 (1960), S. 90–103; Tryggvi J. Oleson: *Book Donors in Mediaeval Iceland*, in: *Nordisk Tidskrift för Bok- och Biblioteksvesen* 44, 48 (1957, 1961), S. 88–94, 10–21; Eiríkur ÞHormóðsson: *Bókaeign Möðruvallaklausturs 1461*, in: *Mímir* 1968, S. 18–20.

Textes dar. Dies gilt insbesondere bei isländischer Primärprovenienz und einer frühen Entstehungszeit. Schwieriger gestaltet sich die Einschätzung bei isländischer Sekundärprovenienz oder späten Kopien. Die erhaltenen Bestände wurden anhand von Bibliothekskatalogen⁸³ erschlossen, sodass der Überblick über die Verbreitung in Island in hohem Maß von der Genauigkeit der konsultierten Werke abhängig ist. Es konnte keine Einsicht in einzelne Manuskripte genommen werden. Auch die aus Handschriften gewonnenen Erkenntnisse wurden nur bei positivem Befund gewertet.

Vollständige oder auszugsweise Übersetzungen der in der *JBapt*² rezipierten Texte bildeten ein weiteres Indiz dafür, dass die lateinische Vorlage nach Island gelangt war.⁸⁴ Dies galt auch dann, wenn sich keine übereinstimmenden Passagen zwischen der *JBapt*² und der Übertragung feststellen ließ, da die altnordischen Autoren unabhängig voneinander auf die lateinischen Quellen zurückgegriffen haben könnten. Wenn lediglich Auszüge norrönisiert wurden, mussten auch hier die o. g. Kriterien Anwendung finden, um die Vermittlung des entsprechenden Abschnitts über andere Werke auszuschließen. Da die Sekundärrezeption bislang von der Forschung nur unzureichend berücksichtigt wurde, konnte nur eingeschränkt auf frühere Studien zurückgegriffen werden. Vor allem, wenn von der namentlichen Nennung eines Autors auf die Präsenz seiner Schriften geschlossen wurde,⁸⁵ waren die Ergebnisse in diesem Kontext unbrauchbar.

1.2.2.3 Analyse des Kontextes

Die sozio-politische Analyse des Textes erfolgte auf der Grundlage textinterner Kriterien, um einem Zirkelschluss vorzubeugen. Hierzu wurde die *JBapt*² auf Aussagen überprüft, die über die Lebensgeschichte Johannes des Täufers hinaus einen Bezug zur Entstehungszeit des Textes suggerieren. Besonderes Augenmerk lag auf inhaltlichen Schwerpunkten, Stichworten, Schlüsselwörtern und Topoi, insbesondere wenn sie durch literarische und strukturelle Mittel hervorgehoben sind.

Hierzu wurden zunächst diejenigen Textteile identifiziert, die als hagiographische oder exegetische Genremerkmale von einer solchen Aktualisierung zunächst weniger betroffen sein sollten, und der verbleibende Textanteil inhaltlich-thematisch analysiert. Dieser wurden im Anschluss mit archivalischen und zeitgenössischen historiographischen Quellen verglichen, mithilfe derer die Entstehungszeit der Saga

⁸³ Merete Geert Andersen: *Katalog over AM Accessoria 7. De latinske fragmenter*, København 2008 (Bibliotheca Arnamagnæana XLVI); Kristian Kålund: *Katalog over de oldnorsk-islandske Håndskrifter i Det store kongelige Bibliotek og i Universitetsbiblioteket (udenfor den arnamagnæanske samling)* samt den arnamagnæanske samlings tilvækst, København 1900; Kristian Kålund: *Katalog over Den Arnamagnæanske Håndskriftsamling. 2 Bde.*, København 1888–1894; Ellen Jørgensen: *Catalogus codicum Latinorum medii aevi Bibliothecae Regiae Hafniensis*, København 1928.

⁸⁴ Natürlich kann hierbei nicht ausgeschlossen werden, dass die Übersetzung im Ausland angefertigt sein könnte.

⁸⁵ Vgl. etwa Boyer: *La vie religieuse*; Paul Lehmann: *Skandinaviens Anteil an der lateinischen Literatur und Wissenschaft des Mittelalters. 2 Bde.*, München 1936–1937 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philologisch-historische Abteilung 2, 7).

möglichst genau skizziert wurde. Somit wurde erarbeitet, inwieweit der historische Hintergrund die genaue Form des Textes beeinflusst haben könnte. Hierzu diene auch der Vergleich mit hagiographischen und exegetischen Schreibkontexten und -motivationen.

1.2.2.4 Abgleich mit archivalischen und historiographischen Quellen

Die aus dem Sagatext gewonnenen Schlüsselwörter und Themen wurden anschließend mit den geschichtlichen Entwicklungen in Zusammenhang gesetzt. Dabei wurden einerseits grundsätzliche Tendenzen berücksichtigt, andererseits aber Parallelen auch in der Darstellung zeitgenössisch entstandener literarischer und nichtliterarischer Quellen gesucht. Diese Quellen unterscheiden sich hinsichtlich ihrer historischen Zuverlässigkeit, des Umfangs der enthaltenen Informationen sowie des Grades der literarischen Verfremdung. Ergänzend wurden Studien zum fraglichen Zeitraum konsultiert.

Diplome

Die gesammelten nichtliterarischen Texte Islands⁸⁶ und Norwegens⁸⁷ bieten einen direkten Zugang zur Verfassungszeit. Es handelt sich um öffentliche Urkunden etwa vonseiten des Königs oder des Papstes sowie Privaturkunden aus Klöstern, Bistümern, Munizipalgewalten und Aristokratie. Protokolle von Gerichtsverhandlungen sind häufig als Präzedenzfälle in Gesetzeshandschriften überliefert; hier und bei den Rechtsbesserungen ergeben sich daher Dopplungen mit deren Editionen. Außerdem sind hierin die Kirchenregister (*máldagar*, siehe Abschnitt 1.2.2.2) enthalten; neben einem Einblick in die Handschriftenbestände geben sie einen ökonomischen Überblick, bisweilen auch Einblicke in bestimmte Gütergruppen, der ausstellenden Institutionen.

Die meisten Diplome sind als Briefe verfasst. Als sog. *notitia* halten sie das Resultat eines vollzogenen Rechtsgeschäfts für die Öffentlichkeit als Beweis fest und sind somit deklaratorisch aufzufassen.⁸⁸ Als Beispiel können Konkordate genannt werden, etwa Tønsberg 1277.⁸⁹ Andere Briefe haben dispositiven Charakter. Als *charta* bringen sie einen mit Ausgabe der Urkunde rechtskräftigen Beschluss zum Ausdruck oder erteilen Aufträge oder Befehle in Form eines Mandats. Hierunter fallen u. a. die Briefe der norwegischen Könige an ihre isländischen *hirðmenn* und die

⁸⁶ Diplomatarium Islandicum.

⁸⁷ Diplomatarium Norvegicum. Oldbreve til kundskab om Norges indre og ydre forholde, sprog, slægter, sæder og rettergang i middelalderen. Hrsg. v. Christian Christoph Andreas Lange/Carl Richard Unger, Christiania 1847–1995.

⁸⁸ Auf die Diskussion über die rechtliche Funktion der *notitia* soll an dieser Stelle nicht eingegangen werden.

⁸⁹ Vgl. Lars Hamre: Striden mellom erkebiskop Jørund og domkapitlet i Nidaros, in: Ecclesia Nidrosiensis 1153–1537. Søkelys på Nidaroskirkens og Nidarosprovinsens historie. Hrsg. v. Steinar Imsen, 2003 (Senter for Middelalderstudier, NTNU. Skrifter 15), S. 187–214, hier S. 91.

dortigen Bischöfe, viele Mitteilungen des Erzbischofs an die Suffragane oder des Bischofs an die Diözesanpriester. Daneben enthalten die Sammlungen auch Briefe, die Privatkorrespondenz oder wie im Falle der *JBapt*² literarische Elemente darstellen und daher keine Urkunden i. e. S. sind.⁹⁰

Neben der Edition erhaltener Diplome schließen die Sammlungen zudem Hinweise auf heute verlorene Dokumente aus literarischen Texten mit ein. Für die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts sind mittels der *Árna saga biskups ÁBp* eine Reihe von Zusammenfassungen, Anspielungen und Auszügen aufgenommen worden, da aufgrund eines Brandes im Jahr 1309 vermutlich große Teile der bischöflichen Archive vernichtet wurden. Wenngleich die Möglichkeit zur Verfälschung hier ungleich größer ist als bei erhaltenen Diplomen, konnten doch Vergleiche mit Fragmenten die Glaubwürdigkeit der jeweiligen Inhalte belegen.⁹¹

Fälschungen sind kaum bekannt, weshalb den Briefen und Dokumenten eine große Historizität zugemessen wird. Aufgrund ihres Charakters als Gebrauchsschrift und ihrer engen Anbindung an den behandelten Zeitraum stellen die Dokumente insbesondere im Hinblick auf Kausalitäten und Entwicklungen die wichtigste Quellengruppe dar.

Gesetzestexte

Auch Gesetzestexte erlauben durch eingehenden Vergleich Schlüsse auf gesellschaftliche Entwicklungen. Für Island sind eigene Codices des weltlichen sowie kirchlichen Rechts zu nennen, aber auch – wenngleich von nachgeordneter Relevanz – die norwegischen Gesetze. Ihre Zuverlässigkeit ist unbestritten. Es gilt jedoch zu berücksichtigen, dass die Gesetze in Gebrauchshandschriften verzeichnet sind, welche akkumulierenden Charakter haben und jeweils den Rechtsstand zum Zeitpunkt der Kopie, nicht der Entstehung des Gesetzes, widerspiegeln.

Annalen

Im Bereich der zeitgenössischen Geschichtsschreibung sind zunächst die Annalen zu nennen, also chronologisch sortierte Auflistungen der wichtigsten Ereignisse. Die neun erhaltenen isländischen Dokumente⁹² decken unterschiedliche Zeiträume ab, sind bisweilen nur lakunenhaft erhalten und teils voneinander abhängig. Insgesamt wird ihnen ein hoher Grad an Zuverlässigkeit zugesprochen, wenngleich Anna-

⁹⁰ Die *epistula dedicatoria* ist parallel ediert in *Diplomatarium Islandicum*, Bd. II, S. 166 f.

⁹¹ Vgl. *Árna saga biskups*, S. C-CIV.

⁹² *Annales Reseniani* (abgedeckter Zeitraum 228–1295), *Annales vetustissimi* (ZR 1–999. 1270–1302. 1302–1314); *Höyersannáll* (ZR 547–1302. 1303–1310); *Annales Regii* (ZR 46–1341; bis 10. Jh. Latein), *Skálholtsannáll* (ZR 410–1012. 1181–1263. 1273–1356); *Lögmannsannáll* (ZR 70–1430); *Gottskálksannáll* (ZR 1–1578. 1273–1276); *Flatexjaramáll* (ZR 1–1394), *Oddaverjaannáll* (Kompilation 16. Jh.). Editionen: *Islandske annaler indtil 1578*, hrsg. v. Gustav Storm, Christiania 1888; *Oddaannáler og Oddverjaannáll*, hrsg. v. Eiríkur Þormóðsson/Guðrún Ása Grímsdóttir, Reykjavík 2003 (Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, Rit 59).

len späteren Entstehungsdatums wie die *Oddaverjaannáll* aus dem 16. Jahrhundert durch den großen zeitlichen Abstand oft weniger präzise sind. Ferner gilt es zu berücksichtigen, dass Annalen für einen beschränkten Interessentenkreis geführt wurden, sodass die notierten Ereignisse bereits für diese Gruppe gefiltert sind. Durch ihre Knappheit fehlt ihnen zudem die zeitgenössische Interpretation der Ereignisse und Hinweise auf Kausalitäten. Über chronologische Abläufe und Details bieten die Annalen dennoch ein wertvolles Zeugnis.

Historiographie

Historiographischen Charakter hat eine Reihe altwestnordischer Werke, die in der Literaturgeschichtsschreibung als *konunga sögur* und *samtíðar sögur* bezeichnet werden. Von ihnen deckt nur ein Bruchteil die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts ab. Da sie für sozial begrenzte Rezipientengruppen verfasst wurden, ist ihr Blick auf die Geschehnisse der Zeit stark interessen geleitet und die Darstellung häufig durch einen bestimmten Anlass oder Zweck geprägt. Auch die literarische Überformung trägt zur Verfremdung historischer Fakten bei. So richteten sich die *samtíðar sögur* primär an eine isländische laikale Elite zu vermutlich identitätsstiftenden bzw. legitimierenden Zwecken. Die einheimischen Bischofsbiographien (*biskupa sögur*) hingegen sind in ihrem Charakter teils der Historiographie im engeren Sinne (*ævisögur biskupa*⁹³), teils der Kanonisierungshagiographie zuzurechnen, und können somit innerhalb ihrer klerikalen Trägerschicht dokumentarische wiewohl kultbezogene Funktionen abdecken. Die *konunga sögur*, Herrscherbiographien über die norwegischen Könige, wurden häufig von Isländern verfasst, wenngleich im Auftrag des jeweiligen Thronfolgers. Sie dienen damit meist dem Auftraggeber, indem sie Herrschaftsansprüche legitimieren oder untermauern sollen, Kontinuität aufzeigen oder Ehre erweisen sollen. Damit eignet ihnen ein vornehmlich panegyrischer Charakter, was ihre Darstellung häufig zugunsten des Herrschers färbt. Zudem sind viele dieser Werke in zeitlich größerem Abstand zur Handlungsebene verfasst und daher keine Augenzeugenberichte, sondern greifen ihrerseits auf schriftliche, aber auch mündliche Informationen zurück. Daher bietet die altnordische Historiographie zwar ein wichtiges Zeugnis über ihre Zeit, muss jedoch unter Berücksichtigung ihrer genreimmanenten Eigenheiten konsultiert werden. Allerdings kann über die zweite Hälfte des 13. Jhs. nur ein insgesamt unausgewogenes Bild gewonnen werden, was auf die ungleiche Überlieferungslage der jeweiligen Textgruppen zurückzuführen ist.

Die *Magnúss saga lagabætis*⁹⁴ des Isländers Sturla Þórðarson ist bis auf zwei Blätter⁹⁵ heute verloren. Die erhaltenen Fragmente umfassen mit einer erheblichen

⁹³ Biskupa sögur, hrsg. v. Guðrún Ása Grímsdóttir, Bd. 3, Reykjavík 1998 (Íslenzk fornrit 17), S. XVI.

⁹⁴ Edition: Fornmanna sögur: eptir gömlum handritum útgefnar að tilhlutun hins konúngliga norræna fornfræða félags, 12 Bde., København 1825–1837, Bd. 10, S. 155–163.

⁹⁵ HS AM 325 X 4to, ca. 1400 (vgl. Rudolf Simek/Hermann Pálsson: Lexikon der altnordischen Literatur: Die mittelalterliche Literatur Norwegens und Islands, 2. Aufl., Stuttgart 2007 [Kröners Taschenausgabe 490], S. 257 f.)

Lakune in etwa zehn Jahre nach Magnús' Krönung, also den Zeitraum 1263–1274. Die Darstellung schwankt zwischen summarischem Überblick und detailgetreuer Situationsbeschreibung, was eventuell auf die Dichte der verfügbaren Informationen zurückzuführen sein könnte. Der Fokus der Erzählung liegt auf außenpolitischen (Schottland, Dänemark) und innenpolitischen (Versammlungen der *hirð*) Aktivitäten und Ereignissen; für isländische Angelegenheiten sind lediglich die Teilnahme Bischof Árnís an einer Delegation⁹⁶ zum schwedischen König Waldemar und die Bestätigung der Thronfolge und Loyalitätserklärungen der Isländer⁹⁷ von Belang. Durch ihre Verwendung in den *Gottskálksannall* für den Zeitraum 1267–1276 und im lat. Supplement der *Historiae Norvegicae* des Arngrím Jónsson lassen sich jedoch weitere Informationen über ihren früheren Umfang gewinnen. Es wird angenommen, dass Sturla bereits zu Lebzeiten des Königs mit dem Verfassen der Saga beauftragt wurde, wohl bei seinem zweiten Aufenthalt bei Hofe 1277–78, nachdem er für den Monarchen zuvor bereits die *Hákonar saga Hákonarsonar* geschrieben hatte.⁹⁸ Nach Magnús' Tod stellte er die Saga in Island fertig.⁹⁹

Die als *Sturlunga saga* bekannte Kompilation von Sagas, welche die Geschichte Islands des 12. und 13. Jahrhunderts behandeln, ist in zwei Fassungen erhalten: Während die *Króksfjarðarbók*¹⁰⁰ etwa im Jahr 1262/64 endet und damit außerhalb des hier betrachteten Zeitraums liegt, wurden in der *Reykjarfjarðarbók*¹⁰¹ vier weitere Texte hinzukompiliert und somit der Rahmen bis ins Jahr 1290/91 erweitert. Für unsere Zwecke relevant sind darin der *Sturlu þátr Þórðarsonar* und die *ÁBp*.¹⁰² Der *Sturlu þátr* behandelt das Leben des isländischen Gesetzessprechers Sturla Þórðarson von seiner Verbannung an den norwegischen Königshof im Jahr 1263 bis zu seinem Tod 1284.¹⁰³ Als *lögmaðr* werden seine politischen Aktivitäten ebenso geschildert wie sein literarisches Wirken als Skalde und als Autor der *Hákonar saga Hákonarsonar* und der *Magnúss saga lagabætis*. Die Personen überschneiden sich zum Teil mit der *Árna saga biskups* (*ÁBp*). Zwar wurde der genaue historische Gehalt der *Sturlunga saga* und ihre Aussagekraft als Zeugnis des Zeitgeistes infrage gestellt, an der Korrektheit der Daten und des Handlungsrahmens besteht jedoch kein Zweifel. Somit stellt sie eine wichtige Quelle für die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts dar, wenn man berücksichtigt, dass „due consideration must be taken for the aims and prejudices of the authors of these works“¹⁰⁴.

Aus klerikaler Perspektive berichtet über die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts

⁹⁶ Vgl. Fornmanna sögur, Bd. 10, S. 161.

⁹⁷ Vgl. ebd., Bd. 10, S. 156.

⁹⁸ Vgl. Simek/Hermann Pálsson: Lexikon der altnordischen Literatur, S. 365f.

⁹⁹ Vgl. ebd., S. 257 f.

¹⁰⁰ HS AM 122a fol, ca. 1360.

¹⁰¹ HS AM 122b fol, letztes Viertel 14. Jh., und div. Kopien

¹⁰² Die parallele Überlieferung der *ÁBp* in der *Sturlunga saga* und als individueller Text umfasst heute lediglich drei Seiten und ist daher kaum vergleichbar.

¹⁰³ Vgl. Simek/Hermann Pálsson: Lexikon der altnordischen Literatur, S. 368.

¹⁰⁴ Cormack: Saints' Lives, S. 3.

nur die *Árna saga biskups* (*ÁBp*)¹⁰⁵ In ihrer Originalform ist sie verloren; die heutige Fassung ist eine Rekonstruktion aus Handschriftenfragmenten.¹⁰⁶ Die Biographie des südisländischen Bischofs Árni Þorláksson (geb. 1237) ist aufgrund des zeitpolitischen Interesses eher eine „kirkjupólitísk landssaga“¹⁰⁷ denn eine hagiographische Lebensbeschreibung. Heute umfasst *ÁBp* nicht mehr das gesamte Episkopat (1269–1298), sondern bricht mit dem Jahr 1290/91 ab; der Schluss ist aller Voraussicht nach verloren.¹⁰⁸ Verfasst wurde sie wohl vom Nachfolger des Bischofs, Árni Helgason (Episkopat 1304–1320), oder einem anderen Autor aus dem Umfeld von Skálholt.¹⁰⁹ Grundlage der Erzählung bilden sowohl Augenzeugenberichte als auch Annalen¹¹⁰ und Dokumente, von denen viele in ganzer Länge in der Saga wiedergegeben werden. Für viele Briefe bildet *ÁBp* den einzigen Überlieferungsstrang, enthält bisweilen aber auch nur Hinweise auf deren frühere Existenz und Inhalt. Besonders wichtige und einzigartige Informationen liefert sie zu den *staðamál* sowie zur Verabschiedung des kanonischen sowie königlichen Rechts im 13. Jahrhundert; ihre gemeinsame Überlieferung mit der *Sturlunga saga* deutet darauf hin, dass beide Texte zur Auslegung und Anwendung des neuen Rechts dienten. Aufgrund der verwendeten dokumentarischen Quellen und ihrer verhältnismäßig ausgewogenen Berichte wird *ÁBp* als insgesamt glaubwürdig und auskunftreich angesehen.¹¹¹

1.2.3 Erwartete Schwierigkeiten

Bei der Untersuchung war eine Reihe von Schwierigkeiten zu erwarten, welche die erhofften Ergebnisse negativ beeinflussen konnte. Sie resultieren aus dem verfügbaren Material und konnten durch eine Adaption des Verfahrens nur minimiert, nicht aber vermieden werden.

Datenbankrecherche

Ein erstes Problem besteht darin, dass die Rückübersetzung vom Altnordischen ins Lateinische ungenau sein könnte und daher eine zugrundeliegende Quelle nicht gefunden werden könnte. Durch eine begriffliche Streuung vermittels Synonymen und die Verwendung mehrerer Wörterbücher wurde dieser Faktor soweit möglich minimiert; die Trunkierung der Stichwörter bei der Suche ermöglichte zudem auch

¹⁰⁵ Editionen: Biskupa sögur; *Árna saga biskups*.

¹⁰⁶ AM 122b fol (*Reykjafjarðarbók*, Handschrift der *Sturlunga saga*); AM 220 VI fol; AM 114 fol; AM 204 fol; BM Add 11.127 (Simek/Hermann Pálsson: Lexikon der altnordischen Literatur, S. 19).

¹⁰⁷ Biskupa sögur, S. XVIII.

¹⁰⁸ Vgl. ebd., S. V f.

¹⁰⁹ Für den *terminus post quem* 1297 spricht die erwähnte Gründung des Klosters Möðruvellir, für den *terminus ante quem* 1340 die älteste Handschrift. Wahrscheinlicher ist jedoch die Komposition nach Árnis Tod im Jahr 1298. Neben Árni Helgason wurden auch Autoren wie Klængr Teisson, Runólfr Sigmundsson oder Hallur prestur diskutiert (vgl. ebd., S. XXVI).

¹¹⁰ Die größten Übereinstimmungen bestehen mit den *Annales Regii*; es wird jedoch eine gemeinsame Quelle vermutet (vgl. ebd., S. XCIX); Vergleich siehe *Árna saga biskups*, S. LXII–XCIX.

¹¹¹ Biskupa sögur, S. XVIII f.

Treffer, selbst wenn die grammatikalische Struktur des lateinischen Satzes bei der Übersetzung durch den Sagaautor verändert worden war. Mögliche Missverständnisse seitens des Sagaautors, die zu einer völlig divergenten Semantik geführt hätten, konnten indes nicht aufgefangen werden.

Als unlösbar erwies sich das zweite Problem, nämlich die Einschränkung des recherchierbaren Textbestandes durch die Vorgaben der verwendeten Datenbanken. Zwar ist die Recherche der Parallelstellen durch die Bereitstellung dieser Hilfsmittel bedeutend vereinfacht worden, sie ist jedoch nur dann erfolgreich, wenn der betreffende Text überhaupt in diesen Datenbanken enthalten ist. Während die patristische Literatur und die nach heutigem Erkenntnisstand bedeutenderen Werke des Mittelalters über die betreffenden Textcorpora recherchiert werden können, ist ein Großteil der Predigtliteratur überhaupt nicht ediert oder zumindest nicht in elektronischer Form zugänglich. Eine Konsultation sämtlicher Printeditionen etwa mittelalterlicher Predigten hätte den Arbeitsaufwand derart gesteigert, dass er in keinem vertretbaren Verhältnis zum erwarteten Erkenntnisgewinn gestanden hätte. Außerdem hätte auch dies eine grundsätzliche Schwierigkeit nicht zu beheben vermocht: Es ist für die mittelalterliche Literatur, insbesondere aber für Predigten, von einer großen Anzahl an Texten auszugehen, die heute verloren sind und daher als Quelle nicht nachgewiesen werden können. Zudem berücksichtigen die Editionen in der Regel keine hochmittelalterlichen Textvarianten oder die parallele Überlieferung über Homiliare u. ä. Aufgrund fehlender Editionen waren besondere Schwierigkeiten bei Werken wie Petrus Comestors *Historia scholastica* (*HistSchol*), dem *SpecHist*, der *SummVirt* und der *Glossa ordinaria* (*GO*) zu erwarten. Zwar wurde versucht, dieses Manko durch die Konsultation verschiedener frühneuzeitlicher Drucke und Handschriftendigitalisate auszugleichen; völlig behoben werden konnte es indes nicht. Besonders gut lässt sich dies an der *GO* ersehen: In Ermangelung einer modernen, zumal einer kritischen Edition musste auf Drucke des 15. und 17. Jahrhunderts zurückgegriffen werden. Bereits hierin ergeben sich eklatante Schwankungen bezüglich des Inhalts und des Verhältnisses von Interlinear- zu Marginalglosse, welche die vermutlich um einiges komplizierteren Verhältnisse in den zahlreichen Handschriften nur ansatzweise widerspiegeln.

Die Recherche und Auflistung von Parallelstellen kann aus den vorgenannten Gründen nicht den Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Vielmehr muss sie der Anfangspunkt für eine weiterführende Recherche sein und sollte bei nennenswerten Fortschritten in der digitalen Editionstechnik erneut durchgeführt werden. Insbesondere aus einem sprachwissenschaftlichen Vergleich der Übersetzung mit den Parallelstellen sollten weitere Erkenntnisse zu gewinnen sein.

Bewertung der Transmissionswege

Der Vergleich der einzelnen Parallelstellen wird durch die Problematik des offenen Textes berührt: Offensichtliche inhaltliche Abweichungen von der rezipierten Textform zum Lesetext einer Edition können auf die Spezifik der verwendeten Hand-

schrift (der Vorlage im engeren Sinn) zurückzuführen sein, ohne dass es sich um ein anderes Werk oder einen Zusatz durch den rezipierenden Autor handelt. Bei einer mutmaßlichen Übersetzung ist somit von einem hohen Grad an Differenzen zwischen einzelnen Überlieferungssträngen und deren möglichen altnordischen Entsprechungen auszugehen. Daher wurde auf einen wortgenauen Vergleich – auch aus Gründen des anzunehmenden freieren Übersetzungsverständnisses – verzichtet.¹¹² Eine Einschätzung möglicher Alternativen wurde punktuell durch Inkunabeln und Handschriftendigitalisate der mutmaßlichen Quellen vorgenommen; dies war jedoch nicht bei allen Werken möglich. Insbesondere Glossierungen und andere Formen der Erweiterung oder Kürzung könnten im Prinzip nicht einmal anhand penibelster Editionen überprüft werden, da für eine Beurteilung der *JBapt*²-Rezeption nur die vom Autor verwendeten Manuskripte maßgeblich wären, die wahrscheinlich verloren sind.

Überhaupt sind die Möglichkeiten, Rezeptionswege auszuschließen oder nachzuweisen, insgesamt äußerst begrenzt, weil die einzig verlässlichen Indikatoren in Fehlern und Manipulationen bestehen, deren Anteil auf die Gesamtzahl der Zitate bezogen gering ist. Für die überwiegende Mehrheit der in die *JBapt*² aufgenommenen Zitate kommen mehrere Rezeptionswege in Betracht; häufig steht dabei die direkte Rezeption in Konkurrenz nicht nur zu einem vermittelnden Text, sondern zu mehreren.

Auch die unterstützende Befragung jedes Textes auf seine Verbreitung in Island nach dem Ausweis von Quellen außerhalb der *JBapt*² ist nur in wenigen Fällen aussagekräftig, nämlich immer dann, wenn von der Präsenz eines lateinischen Textes in Island Spuren erhalten sind. Das Fehlen solcher Spuren bildet kein hinreichendes Kriterium, die Verbreitung des Textes in Island im 13. Jh. grundsätzlich auszuschließen. Vielmehr beweisen Texte wie die *HistSchol* (siehe Abschnitt 3.1.26) oder das *SpecHist* (siehe Abschnitt 3.1.29) qua Rezeption, dass Texte in Umlauf waren, die in keinem der *máldagar* auftauchen und von denen keine Handschriften isländischer Primär- oder Sekundärprovenienz erhalten sind. Deren umfassende Verwendung nicht nur in der *JBapt*² sondern auch in anderen altnordischen Texten belegt dennoch, dass im Prinzip von der Verbreitung von Vollhandschriften auf der Insel auszugehen ist.

Insgesamt erweisen sich die *máldagar* als guter erster Ansatz, um die Präsenz von Handschriften in Island zu rekonstruieren. Allerdings sind die Informationen aus o.g. Gründen defizitär. Erschwerend kommt hinzu, dass sich diese Auskünfte lediglich auf institutionelle Bestände beziehen, sodass wir überhaupt keine Informationen über den persönlichen Besitz von Priestern selbst an den dokumentierten Kirchen haben. Auch die Forschung in diesem Bereich ist für diese Zwecke unzulänglich: Die Inventarisierung durch Olmer¹¹³ unterteilt die Informationen der Register in

¹¹² Ein sprachwissenschaftlicher Vergleich von *JBapt*² mit ihren wahrscheinlichsten Quellen wäre insgesamt zwar wünschenswert, kann im Rahmen dieser Arbeit jedoch nicht geleistet werden.

¹¹³ Olmer: Boksamlinger.

Unkenntnis insbesondere der liturgischen Spezialhandschriften nach völlig falschen Kriterien. Prinzipiell korrekt ist der Ansatz von Oleson¹¹⁴, die Buchbestände und Buchdonationen an mittelalterlichen isländischen Kirchen zu erforschen. Er musste jedoch zu dem Schluss kommen, dass die mittelalterlichen isländischen Kirchen vor allem über die nötige Ausrüstung für die Durchführung von Messen verfügten, und dass andere Handschriftentypen als Graduale, Psalter, Evangelistare u. ä. nur zufällig in das Eigentum der Kirchen übergingen. Für das in der *JBapt*² verwendete Material lassen sich aus Olesons Forschung daher nur äußerst eingeschränkt Informationen einbeziehen.

Leider sind aus Island nur wenige lateinische Handschriften erhalten. Dies hängt in erster Linie mit der Reformation zusammen, durch die als besonders katholisch geltende Literatur eine Entwertung erfuhr und auch systematisch vernichtet wurde. Aber auch in späterer Zeit wurden lateinische Texte häufig geringer geschätzt als solche in altnordischer Sprache: Dies bezeugt etwa die Umnutzung von lateinischen Handschriften vor allem religiösen Inhalts als Bucheinbände, die ab dem Ende des 19. Jhs. für die zu Zwecken der Fotografie entmantelten altnordischen Codices nötig waren.¹¹⁵ Andere Manuskripte waren bereits von Árni Magnússon als Buchrücken eingesetzt worden,¹¹⁶ wieder andere, etwa AM Acc. 7c Hs. 94, gelangten bereits in dieser Form in seinen Besitz und müssen daher bereits vor dem 17. Jh. zugeschnitten worden sein.¹¹⁷ Problematisch ist also bei der Beurteilung der erhaltenen Texte, dass mit überdurchschnittlich hohen Verlusten zu rechnen ist. Zudem sind die als Bucheinband umgenutzten Fragmente, wie sie in den AM Accessoria gesammelt sind, sehr klein und schlecht erhalten: Vor allem die Außenseiten sind meist derart abgenutzt, dass sich der Text auch mit technischen Hilfsmitteln weder rekonstruieren noch identifizieren lässt. Bei fremder Provenienz der Handschrift lässt sich kaum ermitteln, wann das Manuskript nach Island gelangt sein könnte; es kann ein später Import bis ins 15. Jh. auch für karolingische Bücher nicht ausgeschlossen werden. Isländische Kopien wiederum stammen häufig erst aus dem 14. oder 15. Jh. Sie sind dennoch zu berücksichtigen, weil sie ja eine Vorlage zwingend voraussetzen; fraglich ist allerdings, ab wann mit deren Verfügbarkeit gerechnet werden kann. Als schwierig gestaltet sich zudem der Zugang zu Sammelhandschriften über die Handschriftenkataloge, da in diesen häufig nur eine summarische Charakterisierung enthalten ist. Der genaue Inhalt ließe sich daher nur über eine Einsicht in die jeweilige Handschrift erschließen, weil die Manuskripte in aller Regel nicht ediert sind. Im Rahmen dieser Arbeit konnte eine solch umfassende Überprüfung nicht geleistet werden. Als alleiniges Indiz reicht der Bestand an lateinischen Handschrif-

¹¹⁴ Tryggvi J. Oleson: *Book Donors*; Tryggvi J. Oleson: *Book Collections 15th Cent.* Tryggvi J. Oleson: *Book Collections 14th Cent.* Tryggvi J. Oleson: *Book Collections of Churches.*

¹¹⁵ Vgl. Ian McDougall: *Acc. 7c, Hs. 94. Fragments of an English homiliary in the Arnarnagæn collection*, in: *Opuscula XI* (2003), S. 268–288, hier S. 268.

¹¹⁶ Vgl. „This would not have been the only time that the great collector vandalized Latin church books and used the leaves for binding.“ (ebd., S. 273).

¹¹⁷ Vgl. ebd., S. 273 f.

ten und Fragmenten aus Island aufgrund der abzusehenden Verlustzahlen nicht aus. Hier konnte eigentlich nur über positive Befunde auf die Verfügbarkeit eines Textes geschlossen werden, wohingegen das Fehlen einer Handschrift keinerlei Aussagen über die Verbreitung des Textes implizierte.

Bei der Überprüfung altnordischer Übersetzungen kommt erschwerend hinzu, dass die Übersetzungstätigkeit nicht immer mit Sicherheit in Island verortet werden kann, sondern dass auch Norwegen und der Kontinent in Betracht gezogen werden müssen. In solchen Fällen konnte die Verfügbarkeit des Originals nicht per se vorausgesetzt werden.

Bedingt könnten auch Zitationen bei anderen Autoren Hinweise auf die Verbreitung von Schrifttum geben. Allerdings müssen hier die für die *JBapt²* aufgestellten Kriterien angesetzt werden, um die Vermittlungswege über andere Texte beurteilen zu können. Eine derart genaue Überprüfung konnte für die fraglichen Texte nicht durchgeführt werden, hat aber auch in der Forschung bislang kaum stattgefunden. Deren Ergebnisse können daher nur unter großem Vorbehalt verwendet werden.

Analyse des Kontextes

Die Untersuchung der Schwerpunkte der *JBapt²* wird insbesondere dadurch erschwert, dass es sich um einen kompilierten Text handelt. Die in ihm enthaltenen Aussagen sind daher nur in ihrer Auswahl und Zusammensetzung auf den Autor zurückzuführen, sodass seine Meinung nur indirekt zutage tritt. Abgesehen von einer freien Wahl der Quellen – nach Verfügbarkeit – bedeutet dies jedoch, dass gewünschte Themen evtl. nicht aufgegriffen werden konnten, wenn dem Autor keine entsprechende Quelle zur Verfügung stand.

Außerdem besteht in der Vorgehensweise insofern die Gefahr des Zirkelschlusses, als man aufgrund des bekannten Hintergrundes eines Textes diesen nur noch auf diejenigen Elemente untersucht, die vor diesem Hintergrund logisch erschienen; nachfolgend schliesse man dann daraus auf den Hintergrund. Dem wurde vorgebeugt, indem die Analyse soweit möglich unter Ausblendung des Hintergrundes und die Synthese erst im Anschluss erfolgte. Mögliche verbleibende Risiken der Beeinflussung wurden wissend in Kauf genommen.

Ableich mit archivalischen und historiographischen Quellen

Das Bild, welches aus den historisch-archivalischen Quellen für das 13. Jh. zu gewinnen ist, kann an mehreren Stellen ungenau sein und somit für einen Vergleich mit der *JBapt²* von eingeschränkter Aussagekraft. Erstens ist hier die Überlieferungslage allgemein problematisch. Vor allem Urkunden können großen Verlusten unterliegen, da diese meist in äußerst wenigen Kopien dokumentiert wurden, weshalb durch Brände o. ä. häufig sämtliche Exemplare eines Textes zerstört wurden. So verbrannten vermutlich in Skálholt 1309 die für den Entstehungskontext der *JBapt²* so relevanten bischöflichen Archive. Außerdem wurden Urkunden oft vernichtet, wenn sie nicht

mehr gültig waren. Zweitens stellt sich durch die unterschiedliche Detailschärfe der einzelnen Quellen eine Dysbalance zwischen einzelnen Ereignissen ein. So ist der von *sögur* abgedeckte Zeitraum aussagekräftiger bezüglich der Beweggründe einzelner Personen und wirkt durch die lebhaftere Schilderung oft bewegter als solche Zeiten, die nur von Annalen und Urkunden abgedeckt werden. Diese Möglichkeit ergibt sich für die zweite Hälfte des 13. Jh. im Vergleich der 1290-er mit den 1280-er Jahren. Erstere werden nur durch eine beschränkte Auswahl von annalistischen und diplomatischen Quellen erschlossen, sodass sie gegenüber dem emotiven Bericht der *ÁBp* über die 1280-er friedlicher erscheinen, als sie vielleicht waren. Vorbeugt werden konnte dieser Schwierigkeit nur durch ein verstärktes Bewusstsein für die jeweilige Quellenlage und auch für die ggf. interessengeleitete Interpretation und Darstellung der Ereignisse.

1.2.4 Arbeitshypothese

Dass die zunehmende Gelehrsamkeit des 13. und 14. Jahrhunderts ihren Niederschlag auch in der Literatur fand, ist seit Hans Bekker-Nielsen¹¹⁸ Konsens geworden. Dies gilt besonders für die Einschätzung der eingeflochtenen Zitate, welche den sog. *florissant stil* prägen, sieht man sie doch heute weniger als schmückenden Ballast, welcher die Werke unnötig anschwellen lässt,¹¹⁹ denn als Träger ergänzender Informationen, die sich an den konkreten Bedürfnissen des avisierten Publikums orientierten.

Meines Erachtens sind nicht nur alle Ergänzungen, mit welchen Grímr Holmsteinsson seine *JBapt*² versieht, relevant für das Verständnis des Textes mit Blick auf eine klerikale Leserschaft. Vielmehr offenbart eine genaue Lektüre des Textes (kirchen-)politische Elemente, die ich für einen Aufgriff damaliger Umbrüche, namentlich des *staðamál inn siðarri* halte. Ausgehend von der *epistula dedicatoria* sehe ich die historischen Verwicklungen von sowohl Autor als auch Auftraggeber als Motor dafür, bestimmte Motive der Täuferbiographie aufzunehmen und in den Auslegungen einen direkten Bezug zum zeitgenössischen Rezipienten herzustellen. Dabei vermute ich, dass der Aspekt der Herrscherkritik, die in der Figur Johannes des Täufers angelegt ist, den Anlass zur Abfassung der Saga geboten haben könnte, da dies eine Gemeinsamkeit mit der Haltung des Auftraggebers darstellt.

Pointiert lässt sich als Arbeitshypothese also festhalten:

- Die *JBapt*² ist ein hagiographischer Text mit exegetischer Ausrichtung.
- Die *JBapt*² trägt daneben politische Elemente und Bezüge, die über die Handlungsebene hinaus auf ihr Entstehungsumfeld weisen.
- Diese politischen Elemente stehen in direkter Verbindung zu zeitgenössischen Streitigkeiten.

¹¹⁸ Vgl. Bekker-Nielsen: On a Handlist, bes. S. 328.

¹¹⁹ Vgl. Finnur Jónsson: Den oldnorske og oldislandske litteraturs historie, Bd. II, S. 868.

- Die Wahl des Themas ergibt sich aus diesen Streitigkeiten und könnte somit auch die Auswahl des Heiligen motiviert haben.

Diese Hypothesen stellen sich im Folgenden der Überprüfung; die Herangehensweise ist indes ergebnisoffen gehalten und bietet somit Raum für weitere, von mir nicht antizipierte Ergebnisse.

1.2.5 Aufbau der Untersuchung

Die Arbeit gliedert sich in die Studie im ersten und die Darstellung der Rechercheergebnisse im zweiten Teil. Der erste Teil der Arbeit beginnt mit einer Einführung zu Text und Kontext: Es wird der geschichtliche Hintergrund der zweiten Hälfte des 13. Jhs. geschildert, wobei ein besonderes Augenmerk auf gesellschaftlichen Entwicklungen und der Stellung der Kirche liegt. Danach wird der Entstehungskontext der *JBapt*² umrissen, und Autor und Auftraggeber werden auf der Grundlage diplomatischer Quellen vorgestellt. Inhalt und Aufbau der Saga werden ebenso betrachtet wie ihre handschriftliche Überlieferung. Das dritte Kapitel diskutiert die vom Saggautor rezipierten Texte im Einzelnen; dabei werden der mutmaßliche Quellentext und sein Autor vorgestellt, die Verbreitung des Textes bis Island nachverfolgt und die Rezeption anhand exemplarischer Stellen besprochen. Anschließend erfolgt eine vergleichende Auswertung der verwendeten Quellen, die zu einer möglichst genauen Darstellung der von ihm verwendeten Handschriftengruppen führen soll. In Kapitel vier wird die Tätigkeit des Saggautors als Kompilator und als Übersetzer beschrieben und mit zeitgenössischen Theorien sowie altnordischen Verfassern verglichen, um das Selbstverständnis des Autors bei seiner Arbeit zu skizzieren. Das fünfte Kapitel wendet sich den inhaltlichen Schwerpunkten des Textes zu. Es stellt anhand inhaltlicher und formeller Schwerpunkte die hagiographischen Charakteristika der *JBapt*² heraus und wertet den exegetischen Kommentar hinsichtlich seiner theologischen Ansprüche aus. Vor diesem Hintergrund werden dann die spezifischen Aussagen des Textes erarbeitet, die einen Zusammenhang mit den sozio-politischen Entwicklungen des 13. Jhs. haben, und im Vergleich mit historischen Quellen auf ihre Relevanz und Gültigkeit überprüft. Abschließend soll erfasst werden, inwieweit die hagiographischen und exegetischen Elemente der Saga nicht nur Anknüpfungspunkt und Rahmen für die politischen Ansichten des Autors sind, sondern durch ihnen eigene Mechanismen diese transportieren und unterstützen. Teil eins der Arbeit schließt mit einem Ausblick ab, in welchem die Ergebnisse in fachlicher und überfachlicher Hinsicht eingeordnet und neue Forschungsfragen für künftige Arbeiten entwickelt werden.

Der zweite Teil führt die Ergebnisse der Datenbankrecherche in tabellarischer Form auf. In den ersten beiden Spalten wird die *JBapt*² gelistet, und zwar in altnordischer Sprache mit deutscher Übersetzung. Die *JBapt*² wird dabei nach der Edition in den *postola sögur*¹²⁰ zitiert, wobei abweichende Lesarten aus AM 232 fol. bei-

¹²⁰ Postola sögur: Legendariske fortællinger om apostlernes liv, deres kamp for kristendommens udb-

gegeben sind, wenn sie relevant für Inhalt und Übersetzung sind und keine orthographischen Varianten darstellen. Die Seitenumbrüche der Edition sind in eckigen Klammern vermerkt. Bei der Übersetzung habe ich versucht, den ekklesiastischen Stil zu wahren und auch andere Eigenheiten des Textes wiederzugeben. Angesichts der hohen Anzahl von Partizipial- und Gerundiumsstrukturen und des langen Satzumfangs musste ich jedoch mitunter in die Satzstruktur eingreifen, um die Lesbarkeit zu bewahren. In der Mitte der Tabelle finden sich ein bis zwei Spalten mit den Parallelstellen nach der lateinischen Edition des jeweiligen Werkes. Wo es gleich- oder ähnlichlautende Aussagen in verschiedenen Texten gab, wurden alle Varianten aufgenommen. Es sind auch Treffer enthalten, deren Übereinstimmung mit dem Sagatext rein inhaltlich ist, um für ein nicht wortgetreues Übersetzungsverständnis des Autors offen zu sein. Bei den lateinischen Texten wurde auf eine zusätzliche Übersetzung verzichtet, um größtmögliche Übersicht zu wahren. Aus Platzgründen wurden die einzelnen Belege mittels Abkürzungen zitiert; die vollständigen bibliographischen Angaben sind dem Abkürzungsverzeichnis auf S. 8 zu entnehmen.

2. Zur Jóns saga baptista 2

2.1 *Island unter norwegischer Herrschaft*

Mit dem Ende der Freistaats- (930–1262) und damit der Sturlungenzeit (1180–1262) brach für Island mit dem Anschluss an das norwegische Reich die Epoche der Fremdherrschaft an (1262–1380). Das Schicksal der Insel war somit an die Entwicklungen des Mutterlandes gebunden und von der Politik der dortigen Könige unmittelbar beeinflusst.¹²¹

2.1.1 *Norwegische Könige und isländisches Volk*

Ausgehend von der Expansionspolitik des norwegischen Königs Hákon IV. Hákonarson (Regierungszeit 1217-1263) und begünstigt durch innerisländische bürgerkriegsähnliche Zustände der Sturlungenzeit (1220-1264) und den Niedergang des isländischen Freistaats wurde Island im Jahr 1262 vertraglich unter die norwegische Krone gestellt. Die Einigung, *Gamli sáttmáli*,¹²² räumte den Isländern in gewissen Punkten, darunter auch in der Legislative, eine weitgehende Unabhängigkeit ein und verschaffte ihnen Frieden, Handels- und Transportabkommen mit dem Mutterland sowie gleiche Rechte innerhalb des norwegischen Großreiches. Der Status Islands wurde somit zum norwegischen Tributland (*skattland*).

2.1.1.1 *Magnús Hákonarson, 1263–1280*

Hákons Nachfolger Magnús VI. *lagabætir* (der Gesetzesverbesserer, Regierungszeit 1263-1280) schlug einen pragmatischeren und diplomatischeren Kurs ein; das Reich wurde befriedet und der Handel ausgebaut. Der König war bestrebt, das Recht in seinem Reich zu vereinheitlichen, was in verschiedenen Gesetzesreformen resultierte, die auch Island betrafen.

In einem ersten Schritt reformierte er die Gesetze der vier norwegischen Thing-

¹²¹ Eine Übersicht über die wichtigsten politischen Ereignisse bietet Tab. 5.3.7 auf S. 466.

¹²² Die Echtheit des Vertrages ist umstritten; vermutlich handelt es sich um eine Fälschung aus dem 15. Jahrhundert. (vgl. Patricia Pires Boulhosa: *Gamli sáttmáli. Tilurð og tilgangur*, Reykjavík 2006 [Smárit Sögufélags])

bezirke.¹²³ Nach Island schickte er die sog. *Járnsíða* (*Járns*)¹²⁴ durch den isländischen *lögmaðr* Sturla Þórðarson im Jahr 1271. Der Codex gründete sich im Wesentlichen auf die norwegischen *Frostapingsløg* und *Gulapingsløg*, während die älteren isländische Normen der *Grágás* verhältnismäßig wenig berücksichtigt waren.¹²⁵ Damit die *Járns* in Kraft treten konnte, bedurfte sie entsprechend der Bedingungen des *Gamli sattmáli* einer offiziellen Verabschiedung durch das isländische Althing; der Anerkennungsprozess zog sich jedoch über zwei Jahre hin und konnte im Sommer 1272 letztlich nur durch die Unterstützung des südisländischen Bischofs erfolgreich abgeschlossen werden. Ursächlich für die zunächst geringe Akzeptanz des neuen Codex dürfte das ungewohnte Verfahren gewesen sein, weil das Althing erstmalig nicht mehr legislative Kraft war, sondern das Gesetz lediglich sanktionieren sollte. Vermutlich sah man im Land keinerlei Reformbedarf, und eine Annäherung an die norwegischen Gesetze schien zumindest aus isländischer Perspektive wenig sinnvoll. Die strukturellen Veränderungen, die durch die *Járns* lanciert wurden, konnten zudem nicht im Interesse der politischen Eliten der Insel sein. Fraglich ist allerdings, wie groß der Unwille des Volkes¹²⁶ nach Verabschiedung des Codex tatsächlich war und ob die Feststellung, *Járns* „proved disastrously unpopular“¹²⁷, der Realität entspricht.

Die Reformen waren damit jedoch nicht abgeschlossen: Noch 1273 erließ Magnús mit der *Hirðaskrá* Gesetze für den Adel; ein Jahr später folgten landesweit neue Gesetze für die Thingbezirke (*Landsløg*) sowie im Jahr 1276 ein Stadtrecht. Auffällig ist bei allen Gesetzen das Fehlen eines Christenrechtsteils; sie zeugt von einer zunehmenden Zentralisierung von gesetzgebender und rechtsprechender Macht beim König. Als isländische Fassung dieser flächendeckenden Gesetzgebung wurde die *Jónsbók* (*Jb*)¹²⁸ aufgesetzt, um den rechtlichen Rahmen für das Zusammenleben im

¹²³ *Gulapingsløg* 1267, *Borgarþingsløg* und *Eiðsivapingsløg* 1268, *Frostapingsløg* 1269. Bei der Verabschiedung der *Frostapingsløg* stieß er erstmalig auf den Widerstand des neu gewählten Erzbischofs Jón rauði, der ein eigenes Christenrecht erarbeiten wollte. Daher enthalten die *Frostapingsløg* als einziges Thinggesetz keinen Christenrechtsteil.

¹²⁴ *Staðarhólsbók*. The ancient lawbooks *Grágás* and *Járnsíða*. Ms. No 334 fol. in the Arna-Magnaean Collection in the University Library of Copenhagen, hrsg. v. Ólafur Lárússon, København 1936 (*Corpus Codicum Islandicorum Medii Ævi* 9); *Járnsíða* og kristinréttur Árna Þorlákssonar, hrsg. v. Haraldur Bernharðsson u. a., Reykjavík 2005 (*Smárit Sögufélags*).

¹²⁵ Die einzelnen Gesetze der *Járns* stimmen nur zu 17 % mit der *Grágás*, aber zu 83 % mit norwegischem Recht überein (vgl. Ólafur Lárússon: *Grágás* og lögbækurnar, Reykjavík 1922 [*Árbók Háskóla Íslands, Fylgirit* 1921/1922], S. 45–65).

¹²⁶ Vgl. Jón Viðar Sigurðsson: Changing Layers of Jurisdiction and the Reshaping of Icelandic Society c. 1220–1350, in: *Communities in European history: representations, jurisdictions, conflicts*, hrsg. v. Juan Pan-Montojo/Frederik Pedersen, Pisa 2007 (*Creating links and innovative overviews for a New History. Research Agenda for the citizens of a growing Europe. Thematic work group 1, States, legislation, institutions* 2), S. 173–187, hier S. 174.

¹²⁷ Gudmund Sandvik/Jón Viðar Sigurðsson: *Laws, in: A companion to Old Norse-Icelandic literature and culture*, hrsg. v. Rory McTurk, Malden, Oxford und Victoria 2005 (*Blackwell companions to literature and culture* 31), S. 223–244, hier S. 235.

¹²⁸ *Lögbók Magnúsar konungs, lagabætis, handa Íslendingum eður Jónsbók hin forna lögtekin á Alþingi* 1281, hrsg. v. Sveinn Skúlason, Akureyri 1858; *Jónsbók: Kong Magnus Hakonssons Lovbog* for

tributpflichtigen Island abzustecken.¹²⁹ Sie stimmt im Großen und Ganzen mit den *Landslog* überein. 1280 wurde der Codex durch den isländischen Richter Jón Einarsson und den *hirðmaðr* Loðinn leppr auf die Insel gebracht. Die Verabschiedung des Gesetzes durch das Althing gestaltete sich abermals schwierig, denn sämtliche gesellschaftliche Gruppen hatten Einwände gegen den neuen Codex.¹³⁰ Unter dem Druck von Loðinn leppr wurde er jedoch letztlich einstimmig angenommen.

Als grundsätzliche Tendenz lässt sich für die *Jb* festhalten, dass die in der *Járns* begonnenen Umstrukturierungen konsequent weitergeführt wurden. Durch die Umstellung der Verwaltung und die Einsetzung von königlichen Stellvertretern wurde die Zentralisierung des norwegischen Reiches weiter vorangetrieben, vor allem in der Judikative: „Den lovgivende myndigheten hadde nå kongen i virkeligheten fått, selv om kongens lover i formen skulle godkjennes av Althinget.“¹³¹ Hierdurch wurde das Althing de facto zu einer reinen Gerichtskammer; gleichzeitig schwand der Einfluss der alten bäuerlichen Führungseliten, was weitreichende gesellschaftliche Umwälzungen nach sich zog.¹³²

2.1.1.2 *Eiríkr Magnússon, 1280–1299*

Da Magnús' Sohn Eiríkr II. *prestahatari* (der Priesterfeind, Regierungszeit 1280–1299) bei seiner Krönung noch minderjährig war, wurden die Regierungsgeschäf-

Island, vedtaget paa Altinget 1281 og Réttarbætr, de for Island givne Retterbøder af 1294, 1305 og 1314. Udg. efter Haandskrifterne ved Ólafur Halldórsson, hrsg. v. Ólafur Halldórsson, København 1904; Skardsbók, Jónsbók and other laws and precepts. Ms. no. 350 fol. in the Arna-Magnaean Collection of the University Library of Copenhagen, hrsg. v. Jakob Benediktsson, København 1943 (Corpus Codicum Islandicorum Medii Ævi 16); Skálholtsbók eldri. Jónsbók etc. AM 351 fol. Hrsg. v. C. Westergård-Nielsen, København 1971 (Early Icelandic Manuscripts in Facsimile 9); Jónsbók. The Laws of Later Iceland, the Icelandic Text according to MS AM 351 fol. Skálholtsbók eldri, hrsg. v. Jana K. Schulman, Saarbrücken 2010 (Bibliotheca germanica, Series nova 4).

¹²⁹ Die *Jb* enthielt Regelungen zum Verhältnis der Insel zum norwegischen König (*Jb* III) und zum isländischen Althing (*Jb* I); das christliche Gesetz (*Jb* II) war durch ein Bekenntnis zum christlichen Glauben und zur Gewaltenteilung zwischen Bischof und König nur rudimentär ausgebildet; die *Jb* setzte an dieser Stelle die Existenz eines separat durch die Kirche vorgegebenen Kirchenrechts voraus. Weiter wurden die persönlichen Rechte (*Jb* IV), das Ehe- und Erbrecht (*Jb* V), der Grundbesitz (*Jb* VI), das Lehnswesen (*Jb* VII), der Handel (*Jb* VIII), die Seefahrt (*Jb* IX) geregelt sowie der Diebstahl als besonderer Fall des Strafrechts betrachtet (*Jb* X) (vgl. Jónsbók, S. 460 f.).

¹³⁰ Drei Fraktionen bildeten sich bei der Debatte um den Gesetzesvorschlag: Die *handgengnir menn*, also die isländische Königsgefolgschaft, waren zurückhaltend mit ihrer Kritik an der *Jb* und drängten auf ihre Verabschiedung. Kleriker bemängelten den Konflikt zwischen der *Jb* mit dem 1275 verabschiedeten Christenrecht, umso mehr aber mit geltendem kanonischem Recht. Sie fürchteten massive Einschnitte in ihre Gesetzgebung sowie ihre ökonomischen Privilegien, vor allem jedoch sahen sie die Unabhängigkeit des Kirchenrechts in Gefahr, die 1253 erreicht worden war. Auch die Bauern hegten Bedenken gegen den drohenden Verlust von ökonomischen Vorteilen und politischem Einfluss. Bezüglich des Christenrechts sprachen sie sich jedoch dafür aus, es unverändert anzunehmen und eine Einigung zwischen Erzbischof und König abzuwarten.

¹³¹ Jón Viðar Sigurðsson: Island og Nídaros, in: *Ecclesia Nidrosiensis 1153–1537. Søkelys på Nídaroskirkens og Nídarosprovinsens historie*. Hrsg. v. Steinar Imsen, 2003 (Senter for Middelalderstudier, NTNU. Skrifter 15), S. 121–142, hier S. 127.

¹³² Ders.: *Changing Layers*, S. 178.

te nach dessen Amtsantritt durch eine Vormundschaftsregierung aus Baronen und Amtsträgern, dem sog. Königlichen Rat¹³³, geführt, der auch in späteren Jahren die Politik maßgeblich bestimmte. Unter dieser Ägide wurde eine rigide Kirchen- und Außenpolitik eingeschlagen, die an allen Fronten zu Spannungen führten: Zu seinen Zeiten eskalierte die Konfrontation mit dem norwegischen Erzbischof, und Spannungen mit der Hanse ebenso wie ein Angriffskrieg mit Dänemark sorgten für außenpolitische Probleme und einen erhöhten Steuer- und Leidangbedarf. Auch für die Isländer hatte der Stimmungswechsel durch den Königlichen Rat Konsequenzen in der Rechtsprechung, da neue Auflagen die Gesetzgebungskompetenz de facto ausschalteten und die Insel in Verwaltungsbezirke aufgeteilt wurde.

Die Gesetzesnovellen (ano. *réttarbót*) der Vormundschaftsregierung, des späteren königlichen Rates und König Eiríks waren für die Isländer verbindlich, da das Althing ja als gesetzgebende Instanz seit den Gesetzesreformen unter Magnús ausgeschaltet war. Mit den ersten Rechtsbesserungen¹³⁴ kehrte die Krone kurz nach dem Reichstreffen und dem Treffen der Vormundschaftsregierung im Sommer 1281 zu einer Reihe von früheren Regelungen zurück, die vor allem die Kirche betrafen.¹³⁵ Der König unterrichtete sein Schatzland brieflich über die Neuerungen; die Verabschiedung der Inhalte erfolgte förmlich im Sommer 1284, wodurch sie schließlich rechtsgültig wurden.¹³⁶

Im Mai 1290 verschärfte König Eiríkr die Forderungen, zu den Regelungen vor Tønsberg 1277 zurückzukehren, indem das Christenrecht vor 1253 erneut zur Anwendung gebracht wurde.¹³⁷ Dies erfolgte angeblich mit dem Einverständnis des Erzbischofs und bedeutete weitere Einschnitte in Ökonomie und rechtlichen Status. Somit war die Trennung von königlicher und bischöflicher Gewalt, die von Magnús eingeführt worden war, endgültig aufgehoben. Die Gesetzesverbesserung erreichte Island im Jahr 1292.¹³⁸ Eine verbindliche und rechtsgültige Einigung erfolgt in Island 1295, in königlich autorisierter Form zwei Jahre darauf.¹³⁹

2.1.2 Gesellschaftliche Umbrüche im 13. Jh.

Bereits im Zuge der Eingliederung in das norwegische Reich im Jahr 1262 hatten sich erste Veränderungen des isländischen Staates vollzogen: Als Oberhaupt galt nun der norwegische König, dem die Isländer steuerpflichtig gegen die Garantie von

¹³³ Zur Zusammensetzung und genauen Rolle innerhalb des norwegischen Staates vgl. Knut Helle: *Konge og gode menn i norsk riksstyring ca. 1150-1319*, Bergen 1972.

¹³⁴ *Norges gamle love indtil 1387*, hrsg. v. R. Keyser/P. A. Munch, 3 Bde., Christiania 1846-1849, Bd. III, S. 3–12.

¹³⁵ Die Kirche verlor die Privilegien, die sie im Konkordat von Tønsberg 1277 errungen hatte, was einer Rückkehr zu altem Christenrecht gleichkam. Zudem musste sie umfassende Eingriffe in ihren Zuständigkeitsbereich dulden.

¹³⁶ *Biskupa sögur*, S. LXXXIII.

¹³⁷ *Norges gamle love*, Bd. III, S. 17 f.; *Diplomatarium Islandicum*, Bd. II, S. 343.

¹³⁸ *Biskupa sögur*, S. 207.

¹³⁹ Vgl. ebd.; *Diplomatarium Islandicum*, Bd. II, S. 323–325.

Schutz und Frieden waren, sowie der rechtliche Status einheimischer Bürger im Mutterland. Die Kompetenzen des Althings als gesetzgebende Einheit und die Kontrolle des Landes durch die Goden blieben von den Vereinbarungen des *Gamli sattmáli* zunächst unangetastet. Indem sich jedoch eine zunehmende Anzahl von Isländern in ein Dienstverhältnis zum König begab und als sog. *handgengnir menn* zu dessen Gefolge, der *hirð* gehörten, begannen sich die Machtstrukturen auf der Insel allmählich zu verschieben.

Die offizielle Umstrukturierung des Staates erfolgte durch die Etablierung eines königstreuen Verwaltungsapparates durch die beiden Gesetze *Járns* und *Jb*. Schon 1271/73 wurden die alten Godentümer aufgehoben und durch zwölf Verwaltungsbezirke, die *sýslur*, ersetzt, an deren Spitze die *sýslumenn* (Vogte) standen. Als königliche Bedienstete wurden sie direkt vom König eingesetzt und übernahmen die Strafverfolgung im Land, worüber sie starken Einfluss auf die nationalen politischen Geschehnisse ausübten. Der König bestimmte zudem einen Anführer des isländischen Teils seiner *hirð* als Repräsentanten seiner Macht, den *hirðstjóri*.

Auch die ehemalige Gesetzesversammlung Althing erfuhr grundlegende Veränderungen: Die zuvor unter privater Kontrolle ausgeübten Gerichtsinstanzen *sættardómur* (Vergleichsgericht) und *skiladómr* (Prozessgericht) wurden abgeschafft, stattdessen übernahm die *lögrétta* (Gesetzeskammer) des Althings nach der Einführung unterschiedlicher Instanzen sämtliche Funktionen der alten Gerichtshöfe, wo sie zuvor nur in speziellen Fällen und nach dem Scheitern der *dómar* eingeschaltet worden war und im Wesentlichen gesetzgebende Aufgaben erfüllt hatte. Der Gesetzessprecher (*lögsögumaðr*) der Freistaatszeit wurde durch zwei *lögmenn* (etwa: Gesetzesleute) ersetzt; oberste rechtliche Instanz war jedoch der König, dessen Schiedsspruch endgültig wurde. Nachdem jedoch gleichzeitig das *fimmtadómr* (fünftes Gericht) aufgelöst worden war, wurde das Althing auf die Judikative beschränkt. Die alte Gesetzgebungsideologie wurde zwar äußerlich beibehalten, indem Gesetzesänderungen formal der Bestätigung durch das Althing bedurften, aber der König verfügte bereits an dieser Stelle über weitestgehende Kontrolle durch seine *handgengnir menn*.¹⁴⁰

In seinen Funktionen und seinem Aufbau hatte sich das Althing somit den norwegischen Thingen angenähert, die zeitgleich ihrer gesetzgebenden Kompetenzen enthoben worden waren. So vollzog sich im gesamten norwegischen Reich ein Zentralisierungsprozess, bei dem die Macht auf den königlichen Rat übertragen wurde – auf Kosten früherer lokaler und nationaler Organe wie den Thingen oder der norwegischen Reichsversammlung. De facto ersetzte die Krone die frühere Legislative, durch die Amts- und Dienstleute gingen Judikative und Exekutive ebenfalls in die königliche Kontrolle über: „Rettsåndhevingen [. . .] gir kongen som dommer, refser og benåder en opphøyd stilling i folks bevissthet“¹⁴¹, was sicherlich nicht nur für das norwegische Mutterland gegolten hat. In Island wurden diese Funktionen durch den königlichen Repräsentanten, den *hirðstjóri*, übernommen.

¹⁴⁰ Vgl. Knut Helle: Norge blir en stat 1130–1319, Bergen 1974 (Handbok i Norges historie 3b), S. 135.

¹⁴¹ Ebd., S. 179.

Mit den Gesetzen ging auch eine Umwandlung des zuvor auf gütlichem Vergleich beruhenden Rechtssystems in Normen über, welche auf Prävention setzten, ablesbar an der Menge aufgeführter Unterlassungsdelikte.¹⁴² Damit wurden die gesellschaftlichen Reglementierungsmechanismen außer Kraft gesetzt und durch die öffentlichen Organe abgelöst – der Frieden im Land war nach der Umstrukturierung der Königsfrieden.¹⁴³

Die von den norwegischen Monarchen vorangetriebene Assimilierungspolitik führte damit indirekt auch gesellschaftliche Umbrüche herbei. Zunächst einmal waren die Isländer gegenüber der Krone steuer- und leidangpflichtig geworden, die ferner Ansprüche auf Bußgelder erhob – somit trat eine ökonomische Belastung hinzu. Indem sich die Aristokratie nun auf eine Verpflichtung gegenüber dem König und nicht mehr auf die verwandtschaftlichen Bunde untereinander stützte, entfiel die Notwendigkeit, sich des Rückhalts in der Bevölkerung zu versichern, und „[a]s a result, the strong vertical and mutual ties of friendship between chieftains and householders disappeared.“¹⁴⁴ Durch den gleichzeitigen Verlust politischer Einflussmöglichkeiten der Bauern wurde die Bedeutung der örtlichen Gemeinden (*hreppar*) gestärkt.¹⁴⁵ Hatten sie zuvor vor allem die Zehntverwaltung und den Unterhalt von Bedürftigen und Armen übernommen, näherten sie sich nun in ihrer Funktion den norwegischen Gilden an, wengleich im Unterschied hierzu das *hreppr*-Recht immer Teil des Landesgesetzes war.¹⁴⁶

Der Abbau der vertikalen Abhängigkeiten führte zudem zu einer ungleicheren Verteilung von Gütern, sodass der Grundbesitz der Adligen anwuchs, die ihrerseits eine zunehmende Anzahl von Pächtern einsetzen mussten. An die Stelle einer Wirtschaft, die im Wesentlichen auf Umverteilung und wechselseitigen Beziehungen beruhte, trat ein nunmehr marktwirtschaftlich orientiertes System.¹⁴⁷

2.1.3 Die kirchenpolitischen Entwicklungen des 13. Jh.

Nach der offiziellen Annahme des Christentums im Jahre 999/1000 war Island dem Erzbistum Hamburg-Bremen, ab 1103 dem Metropoliten in Lund unterstellt; die beiden Bistümer in Skálholt und Hólar wurden 1055/56 bzw. 1106 eingerichtet. Im Jahr 1153 wurde dann das Erzbistum Niðarós (Norwegen) ins Leben gerufen, dessen Zuständigkeitsbereich sich auf insgesamt zehn Diözesen in Norwegen, Grönland und Island sowie auf den Färöer-Inseln, den Orkneys und den Hebriden erstreckte. Konnten zunächst die Isländer noch selbst bestimmen, wen sie zum Bischof haben wollten (Phase I der isländischen Kirchengeschichte, 1153–1237), wurde die Wahl von 1237 an vom nidrosiensischen Domkapitel und dem Erzbischof übernommen (Phase II bis

¹⁴² Vgl. ebd., S. 186.

¹⁴³ Diese Entwicklung entspricht den Landsfriedensgesetzen im übrigen Europa der Zeit., vgl. ebd.

¹⁴⁴ Jón Viðar Sigurðsson: *Changing Layers*, S. 177.

¹⁴⁵ Ebd., S. 180.

¹⁴⁶ Ebd., S. 179f.

¹⁴⁷ Vgl. ebd.

1357/82).¹⁴⁸ Infolgedessen wurden vermehrt norwegische Geistliche in das Bischofsamt für Island berufen. In der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts indes waren die Stühle in Hólar und Skálholt mit den Isländern Jörundr Þorsteinsson (1267–1313) und Árni Þorláksson (1269–1298) besetzt.¹⁴⁹ In der kirchlichen Hierarchie waren die Bischöfe dem Erzbischof direkt unterstellt; er konnte sie zudem zu Provinzialkonzilen laden. Indirekt war natürlich der Papst die maßgebliche Instanz auch über die Diözesanbischöfe, welche zur Teilnahme an Generalkonzilen verpflichtet waren. Auf Diözesanebene stand den Bischöfen als juristischer Stellvertreter ein Official (lat./ano. *officialis*) zur Seite, sowie ein kirchenrechtlicher Verwalter, der sog. Propst (lat. *praepositus*, ano. *prófasti/r* oder *ármaðr*). Alle drei Instanzen waren den Diözesanpriestern gegenüber weisungsbefugt, wenngleich nur die Bischöfe über das Recht verfügten, diese auszuwählen, in den Gemeinden einzusetzen und in geistlicher Hinsicht anzuleiten. Dazu gehörten auch regelmäßige Treffen.

2.1.3.1 Reformen des Kirchenrechts

Gemäß ihres hierarchischen Aufbaus verfügte die Kirche über mehrere Ebenen der Gesetzgebung und Rechtsprechung. Allgemein verbindlich und damit kanonisches Recht waren die aus Kirchenväterzitaten, Konzilsakten und Papstbriefen kompilierten Rechtssammlungen, welche um 1120/40 ihre erste einheitliche, durch das römische Recht beeinflusste Form im *Decretum Gratiani*¹⁵⁰ fanden. Hinzu kamen päpstliche Entscheidungen in Einzelfällen, die sog. Dekretalen (*Liber Extra* (*LibX*) um 1140, ergänzend *Liber sextus* 1298). Bindend waren ferner die Statuten der Generalkonzile, die vom Charakter her den Dekretalen nahestehen, wenngleich sie keine Einzelentscheidungen darstellen, sondern allgemeine Richtlinien vorgeben.

Auf Landesebene war das Christenrecht zunächst Teil der weltlichen Gesetzgebung gewesen. So enthalten nicht nur die Gesetze für die einzelnen norwegischen Thingbezirke einen eigenen *kristindómsbálkr*, sondern seit 1122/33 auch die isländische *Grágás*. Es lag zu diesem Zeitpunkt nicht nur die Gesetzgebung, sondern auch die Gerichtsbarkeit in den Händen des Volkes. Im Zuge der durch die gregorianischen Reformen begonnene Gewaltentrennung zwischen Kirche und weltlicher Macht löste sich das Christenrecht allmählich vom Staatsrecht. Dies zeigt sich nicht nur in eigenen Rechtssammlungen, sondern in der Institutionalisierung einer eigenen Rechtsprechung, auf Bistumsebene verkörpert durch den Propst. In Island setzten 1253 die Bischöfe Sigvarður Þéttmarsson (Skálholt, 1238–1268) und Heinrekur Kársson (1247–1260) die Trennung zwischen Landes- und Gottesgesetz auf dem Al-

¹⁴⁸ Periodisierung vgl. Jón Viðar Sigurðsson: Island og Nidaros, S. 122.

¹⁴⁹ Árnis Vorgänger Sigvarð Þéttmarsson (1238–1268) und Jörunds Vorvorgänger Heinrek Kársson (1247–1260) waren Norweger und entsprechend unbeliebt bei der isländischen Bevölkerung. Sie trugen jedoch maßgeblich zur Vereinheitlichung innerhalb der Erzdiözese bei.

¹⁵⁰ *Decretum magistri Gratiani*. Ed. Lipsiensis secunda post Aemilii Ludovici Richter curas ad librorum manu scriptorum et editionis Romanae fidem recognovit et adnotatione critica instruxit Aemilius Friedberg, hrsg. v. Aemilius Friedberg, Leipzig 1879 (Corpus iuris canonici 1).

thing durch, wonach im Falle eines Konfliktes das Gottesgesetz gelten sollte. Dieser Beschluss kam wohl in Ermangelung von Konfliktfällen nie zur Anwendung,¹⁵¹ bot jedoch Anlass zu Streitigkeiten mit dem norwegischen König in späterer Zeit: Als Magnús die *Jb* in Island verabschieden lassen wollte, war einer der Kritikpunkte Bischof Árnis, dass das neue weltliche Gesetz die Resolution von 1253 außer Kraft setzte, indem der weltliche *lögmaðr* auch über das Christenrecht verfügen sollte und dieses seines Primats beraubt wurde. Trotz seiner Proteste konnte Árni keine Änderung des Gesetzescodex nach seinem Willen erreichen. Angesichts fehlender Präzedenzfälle kann man diesen Streitpunkt jedoch als Prestigefrage bezeichnen, denn

I praksis betydde det likevel ikke så mye om Árni hadde fått vedtektene fra 1253 innarbeidet i Jónsbók eller ei, forholdet mellom verdslige lover og kristenretter forble når det kom til stykket et spørsmål om makt og ikke om jus.¹⁵²

Eine Abänderung der *Jb* nach bischöflichen Maßgaben hätte freilich eine Signalwirkung an die isländische Bevölkerung gehabt und somit die Position der Kirche in den nationalen Kontroversen gestärkt.

1269 schaltete sich der neu geweihte Erzbischof Jón rauði in die erste Welle der Gesetzesreformen ein. Unwillig gegenüber allen Abweichungen vom kanonischen Recht und überzeugt von dessen Allgemeingültigkeit gegenüber der weltlichen Gesetzgebung, machte dieser sich daran, die kirchenpolitischen Forderungen der Kurie nach einer Loslösung von königlich-weltlicher Kontrolle auch in seinem Machtbereich umzusetzen. Hierin folgte er zentraleuropäischen Vorbildern.¹⁵³ Da nach seiner Ansicht gravierende Verstöße gegen das kanonische Recht drohten, sperrte er sich bei der Verabschiedung der *Frostapingslög* gegen das vorgelegte Christenrecht, welches zuvor die übrigen drei norwegischen Thinge passiert hatte. Schließlich stimmte König Magnús zu, den *kristindómsbálkr* der *Frostapingslög* zu streichen und ein neues Christenrecht durch Jón aufsetzen zu lassen. In den folgenden Jahren erarbeitete Jón ein eigenes Kirchenrecht für Norwegen, welches er 1273 auf dem Reichstreffen in Bergen vor die Führungseliten des Landes brachte. Es wird in der Regel als *Jóns Kristenrett (JKr)*¹⁵⁴ bezeichnet; der Titel ist jedoch neuzeitlichen Ursprungs. Es war der Auslöser für Verhandlungen zwischen Krone und Bischof über die Privilegien und den Status der Kirche. Bereits auf dem Reichstreffen wurde ein Konkordat¹⁵⁵

¹⁵¹ Jón Viðar Sigurðsson: *Changing Layers*, S. 182.

¹⁵² Ders.: *Island og Nidaros*, S. 131.

¹⁵³ Eldbjørg Haug: *Konkordat – Konflikt – privilegium. Sættargjerden som indikator på forholdet statkirke fra Magnus Lagabøter til Christian I (1277–1458)*, in: *Ecclesia Nidrosiensis 1153–1537. Søkelys på Nidaroskirkens og Nidarosprovinsens historie*. Hrsg. v. Steinar Imsen, 2003 (Senter for Midtaldertudier, NTNU. Skrifter 15), S. 83–120, hier S. 84.

¹⁵⁴ *Norges gamle love*, Bd. II: S. 341–381; King Magnus Hákonsson's laws of Norway and other legal texts: Gl. Kgl. Saml. 1154 Fol. in the Royal Library, Copenhagen, hrsg. v. Magnus Rindal, Oslo 1983 (*Corpus codicum Norvegorum Medii Aevi Series in 4to* 7), S. 155–185.

¹⁵⁵ *Norges gamle love*, Bd. II, 455–462.

aufgesetzt, das jedoch der Zustimmung des Papstes bedurfte und an dessen weiteren Auflagen scheiterte. Eine Einigung konnte somit erst 1277 in Tønsberg erreicht werden; die dort aufgesetzte *compositio* baute die Rechte der Kirche in einem bislang unbekanntem Maße aus. In der gesamten Zeit wurde *JKr* jedoch weder durch eines der Lögting noch durch den König bestätigt; dass es sehr wohl zu irgendeinem Zeitpunkt Legitimation erfahren haben musste, beweist die Inkorporation in isländische und norwegische Rechtscodices des 14. Jahrhunderts.¹⁵⁶ Fraglich ist, ob eine offizielle Anerkennung des Christenrechts überhaupt vonnöten war, nachdem die Unabhängigkeit der kirchlichen Gesetzgebung mit dem Konkordat von Tønsberg garantiert war.¹⁵⁷ Durch die Verwendung des *Decretum Gratiani* (*DecrGrat*) und des *LibX* garantierte Jón die Konformität seines Gesetzes mit den Maßgaben des kanonischen Rechts und machte diese gleichzeitig anwendbar auf die norwegischen Verhältnisse: „Erkebiskop Jons Kristenrett var utformet i rent kanonistisk ånd med egne kirkelige domstoler for alle saker som kristenretten omfatter“¹⁵⁸.

Durch die Verabschiedung der *Járns* war 1272 in Island auch ein neues Christenrecht eingeführt worden, das keine wesentlichen Änderungen mit sich gebracht hatte, insbesondere nicht im Hinblick auf die dringlichen Rechtsreformen der Kirche, wie sie Erzbischof Jón rauði anstrebte und für Norwegen zeitnah ausgearbeitet hatte. Folglich brachte Bischof Árni von seiner Bischofsweihe den Auftrag seines Metropoliten mit, den Reformkurs in Island voranzutreiben, und war dafür mit den entsprechenden „decretales cum apparatu“¹⁵⁹ ausgestattet worden. Im Winter 1273/74 verfasste nun Árni ein Christenrecht für Island (*Kristinréttur Árna Þorláks-sonar, ÁKr*)¹⁶⁰ „med radi virduligx herra jons erkibiskvps“¹⁶¹, und brachte es im folgenden Sommer vor das Althing,

og með hans flutningi var lögtekinn hinn nýi kristindómsbálkr utan fá capitula þá sem menn vildu eigi samþykkja fyrrum, en herra Magnús konungur ok Jón erkibyskup gjörði þat statt hversu þau skyldi standa svá sem þeir vóru beðnir af almúganum.¹⁶²

Unklar ist, welchen Kapiteln das Althing seine Zustimmung verweigerte; vermut-

¹⁵⁶ Zusammen mit der neuen Zehntregelung müssen die *Frostapingslög JKr* nach 1277 angenommen haben, die *Borgarþingslög* erst Ende des 14. Jahrhunderts.

¹⁵⁷ Eine ähnliche Problematik stellt sich bei dem von Bischof Árni verfassten Christenrecht, welches jedoch immerhin vom isländischen Althing bestätigt wurde.

¹⁵⁸ Haug: Konkordat – Konflikt – privilegium, S. 86.

¹⁵⁹ Biskupa sögur, S. 13.

¹⁶⁰ Editionen: Jus ecclesiasticum novum sive arnæanum constitutum anno domini MCCLXXV. Kristinretrr inn nýi edr Arna Bikups. Ex Mss legati magnæani cum versione latina, lectionum varietate notis, collatione cum jure canonico, conciliis, juribus ecclesiasticis exoticis, indiceque vocum primus edi, hrsg. v. Grimus Johannis Thorkelin, Hafniæ 1777; *Járnsíða og kristinréttur*.

¹⁶¹ *Diplomatarium Islandicum*, Bd. II, S. 125, dt. „mit dem Rat des ehrenwerten Herrn Erzbischof Jóns.

¹⁶² *Biskupa sögur*, S. 48 f., dt. „und mit seiner Unterstützung wurde der neue Kirchenrechtsteil gesetzlich verabschiedet mit Ausnahme weniger Kapitel, denen die Leute nicht eher zustimmen wollten, bis Herr König Magnús und Erzbischof Jón das geregelt hätten, wie sie zueinander stünden, wie sie es von der Allgemeinheit gebeten worden waren.“

lich handelte es sich um Kapitel 40–42. Es ist jedoch unwahrscheinlich, dass *ÁKr* in dem Umfang vor die Gesetzesversammlung gebracht wurde, wie ihn spätere Handschriften überliefern, da diese Gebrauchshandschriften einer späteren Gesetzesrealität entsprechen. Somit sind die ersten sieben Kapitel, welche der *Járns* entstammen, eine Beigabe nach deren Ablösung durch die *Jb*; die Abschnitte aus Erzbischof Jóns Christenrecht (Kap. 43–46) waren nie Teil von *ÁKr* und sind später hinzukompiliert worden.¹⁶³

Der norwegische König wurde über die Annahme von *ÁKr* durch das Althing unterrichtet; der entsprechende Brief ist verfasst im Namen des Bischofs und der königlichen Institute auf der Insel.¹⁶⁴ Forscher bemängeln, dass das Gesetz nie offiziell durch Magnús oder seine Nachfolger bestätigt wurde¹⁶⁵; ebensowenig war dies bei dem norwegischen Christenrecht Erzbischof Jóns der Fall gewesen. Das Vorgehen wurde vom König anscheinend schlecht aufgenommen, hielt er die Isländer doch brieflich¹⁶⁶ dazu an, keine Gesetze mehr zu erlassen, wenn zuvor keine Einigung zwischen ihm, dem Erzbischof und anderen gelehrten Männern bzw. Priestern erfolgt sei – wohl eine Referenz auf die innernorwegischen Konflikte zwischen Krone und Metropolit 1273–1277.

ÁKr ergänzte als Kirchenrecht das geltende weltliche Recht, stand also neben der *Járns* und behielt seine Gültigkeit auch, als diese durch die *Jb* abgelöst worden war.¹⁶⁷ Somit besteht ein substanzieller Unterschied zu den christenrechtlichen Abschnitten der beiden frühen Landesgesetze *Grágás* und *Járns*: Während diese vor allem die Gesellschaft in Bezug auf den christlichen Glauben regelten¹⁶⁸, wirft in *ÁKr* die Institution Kirche einen reglementierenden Blick auf die Gesellschaft. Hierbei werden sämtliche Fragen geklärt, welche einen auch nur vagen Bezug zur Kirche erkennen lassen. Indem es allerdings die Position der Kleriker gegenüber Laien zu stärken versucht, steht das Gesetz gewissermaßen neben der Welt. Aufgrund dieses Verhältnisses von geistlichem zu weltlichem Recht, das sich 1275 bedeutsam wandelt, ist die Beobachtung sicherlich zutreffend, es handle sich bei *ÁKr* mehr um ein Kirchen- denn ein Christenrecht.¹⁶⁹

Ob der Geltungsbereich von *ÁKr* auf das Bistum Skálholt beschränkt war oder sich auf ganz Island erstreckte, ist ungewiss. Im Jahre 1354 wies König Magnús

¹⁶³ Magnús Lyngdal Lárússon: ‚Kátt er þeim af kristinrétti, kærur vilja margar læra.‘ Af kristinrétti Árna, setningu hans og valdsviði, in: Gripla XV (2004), S. 43–90, hier S. 64.

¹⁶⁴ Vgl. ‚arne biskvp j skalahollit og hrafn bonde þorvardur bonde asgrimur bonde stvrrla laugmadvr sigvatvr bonde ellindr bonde og avll hirdin sv sem j skalahollzt biskvps dæmi er“ (Diplomatarium Islandicum, Bd. II, S. 125, dt. „Bischof Árni in Skálholt und Hrafn bondi, Þorvard bondi, Ásgrím bondi, Gesetzessprecher Sturla, Sigvat bondi und die gesamte *hirð* die im Bistum Skálholt ist.“).

¹⁶⁵ Vgl. etwa Jens Arup Seip: Ennu en kristenrett fra gammelnorsk tid, in: (Norsk) Historisk Tidsskrift 31 (1937–1940), S. 573–627, hier S. 579–581; Jón Jóhannesson: Íslendinga saga, 2 Bde., Reykjavík 1956–1958, Bd. 1, S. 109; Magnús Lyngdal Lárússon: Kátt er þeim af kristinrétti, S. 69.

¹⁶⁶ Vgl. Biskupa sögur, S. 55 f.

¹⁶⁷ Vgl. Magnús Lyngdal Lárússon: Kátt er þeim af kristinrétti, S. 65.

¹⁶⁸ Die wesentlichen Punkte der *Grágás* sind Taufe und Beerdigungen, Kirchen, Bischöfe und Priester, Feier- und Sonntage, Fasten.

¹⁶⁹ Vgl. Jónsbók, S. XV, n19.

Eiríksson (1319–1355) die Isländer brieflich darauf hin, dass *Ákr* in Hólar ebenso gelten solle wie in Skálholt¹⁷⁰: „Svá viljum vér ok, at sá kristindómsrétt, sem gein-gr sunnan lands, at hann gangi um alt landit“.¹⁷¹ Auch wenn dies lange als Indiz dafür gesehen wurde, dass *Ákr* also zuvor nicht im Nordbistum gegolten hätte, beweist neueste Forschung¹⁷² schlüssig das Gegenteil. Heute wird angenommen, dass sich die Verabschiedung des Gesetzes 1275 auf das ganze Land bezogen hätte, und der königliche Brief als Schlichtung in Zehntstreitigkeiten gesehen, nachdem die Bischöfe Schwierigkeiten bei der Durchsetzung des Gesetzes gegenüber den Laien gehabt hätten.¹⁷³

Der norwegische Klerus reagierte prompt auf die weltlichen Rechtsbesserungen: Auf dem ebenfalls im Sommer 1281 einberufenen Provinzialkonzil¹⁷⁴ verfassten die Suffraganbischöfe und ihr Metropolit die ersten Statuten des Erzbistums, die sich explizit auf das kanonische Recht beziehen und hierdurch eine klare Positionierung gegenüber den Rechtsbesserungen darstellen.¹⁷⁵ Für die isländischen Bischöfe waren die Statuten nicht nur aufgrund der eigenen Teilnahme am Konzil verbindlich, sondern auch wegen ihrer Gehorsampspflicht gegenüber dem Erzbischof:

For biskopene på Island var statuttene en viktig rettesnor i kampen for kirkens frihet, som fortsatte inn i første halvdel av 1300-tallet. Det var erkebiskopens ansvar å sørge for at folk flest og geistligheten i erkebispedømmet levde i tråd med kirkens lover, og at geistlighetens faglige kunnskap var tilfredsstillende.¹⁷⁶

Durch die gegensätzlichen Aussagen von königlicher und erzbischöflicher Seite befanden sich die Bischöfe nun in einem Interessenkonflikt und waren zur Stellungnahme gezwungen. Solange der erzbischöfliche Stuhl in Niðarós besetzt war, konnte eine Opposition gegenüber dem König noch mit einem Hinweis auf die geistliche Subordination begründet werden. In den Zeiten der Sedisvakanz (1282–1288) jedoch entfiel diese Begründung; in Ermangelung einer übergeordneten Instanz musste man in Hólar sowie Skálholt Position beziehen – nicht nur im direkten Verhältnis zur Krone, sondern vor allem gegenüber ihren Stellvertretern in Island und gegenüber den Bauern. Interne Verhandlungen führten zur Einigung von Brautarholt 1284 und Skálholt 1285 zwischen den Königsvertretern und Bischof Árni und bedeuteten eine zeitweilige Akzeptanz der königlichen Vorgaben bis zur Wahl eines neuen

¹⁷⁰ Historisch falsch Dieter Strauch: *Mittelalterliches nordisches Recht bis 1500. Eine Quellenkunde*. Berlin und New York 2011 (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 73), S. 238, aber korrekt S. 259.

¹⁷¹ *Diplomatarium Islandicum*, Bd. III, S. 98, dt. „So wollen wir auch, dass dasjenige Christenrecht, das im Süden des Landes gilt, im gesamten Land gelte.“

¹⁷² Magnús Lyngdal Lárusson: *Kátt er þeim af kristinrétti*, S. 66 ff.; dort auch Forschungsüberblick in Fußnote 41.

¹⁷³ Ebd., S. 79.

¹⁷⁴ *Norges gamle love*, Bd. III, S. 229–241.

¹⁷⁵ Vgl. Haug: *Konkordat – Konflikt – privilegium*, S. 99.

¹⁷⁶ Jón Viðar Sigurðsson: *Island og Nidaros*, S. 132.

Metropolen, die jedoch aus verschiedenen Gründen aufgehoben wurden und erst 1288 gesetzlich verabschiedet werden konnten. Ab 1288 verfolgte der neugewählte Erzbischof Jörundr im Großen und Ganzen den Kurs, den die Kirche vor 1282 eingeschlagen hatte, wenngleich mit weniger Nachdruck. So wies er den Skálholtbischof beispielsweise dazu an, *ÁKr* weiter anzuwenden, dabei allerdings den königlichen Anweisungen zur Abgabe der Kirchengüter im *staðamál* (siehe Abschnitt 2.1.3.2) Folge zu leisten.¹⁷⁷

2.1.3.2 *Árni Þorláksson und der staðamál*

Im Zuge der Christianisierung waren es im 10., vor allem aber im 11. Jahrhundert vornehmlich Bauern, die Kirchen auf ihren Grundstücken errichteten. Entsprechend gehörten diese Gotteshäuser zum persönlichen Besitz und konnten vererbt, getauscht oder verkauft werden. Nachdem sich im 11. und 12. Jh. eine offizielle Kirchenstruktur durch die beiden Bistümer Skálholt (1056) und Hólar (1106) etabliert hatte, verfügten mehr und mehr Bauern Zustiftungen zugunsten der Bistümer, entweder in vollem Umfang von Kirche und Grund (Kirchengut, ano. *staðr*) oder in Teilen (Bauernkirche, ano. *bændakirkja*). Im Rahmen dieser Donationen wurden den Laien und ihren Erben Privilegien eingeräumt: Neben der Verpflichtung, für den Unterhalt der Kirche und des Seelsorgers aufzukommen, erhielten sie dauerhaftes und damit vererbliches Recht zur Nutzung der kirchlichen Erträge. Diese waren beträchtlich, woraus sich das große Interesse beider Parteien an den *staðar* erklärt:

Those who governed the churches [...] received about half the tithes, the share belonging to the churches and the priests, in addition to controlling the churchyard and funeral fees. The administrators of the churches themselves kept the profits they made from their management, in addition to receiving land taxes from farms owned by the churches and any rents these generated.¹⁷⁸

Ferner gewannen die Bauern weitreichenden Einfluss bei der Investitur der Geistlichen.¹⁷⁹ Auf diese Weise konnten die Bauern die Priesterschaft nach eigenen Wünschen formen und das Amt und dessen Vergabe im machtpolitischen Spiel nutzen: Es führte dazu, dass – zumindest in den Augen der Bischöfe – vermehrt ungeeignete Geistliche eingesetzt wurden und bereits um diese Ämter geschachert wurde. Nach kirchenrechtlicher Auffassung begingen sie damit das Verbrechen der Simonie, dem Verkauf, Tausch oder Erbe von geistlichen Ämtern und Diensten. Dieser Interessenkonflikt zwischen Bauern und dem Bistum beschränkte sich nicht nur auf die Seelsorge, sondern umfasste ebenso klare machtpolitische und ökonomische Kalküle. Bereits im Zuge der gregorianischen Reform, stärker noch nach dem 3. Late-

¹⁷⁷ Biskupa sögur, S. 194.

¹⁷⁸ Jón Viðar Sigurðsson: *Changing Layers*, S. 181.

¹⁷⁹ Ders.: *Island og Níðaros*, S. 122.

rankonzil¹⁸⁰ hatte sich die Struktur der gesamten westlichen Kirche stark gewandelt: Die innerkirchliche Hierarchie war zugunsten des bischöflichen Einflusses ausgebaut worden und das Eigenkirchenwesen, im Prinzip die kontinentale Entsprechung der isländischen *staðar* und *bændakirkjur*, zugunsten eines Patronatsrechts abgeschafft worden. Nun konnten zwar die Grundherren weiterhin Geistliche vorschlagen, das Amt wurde jedoch durch den Bischof verliehen.

In Island war jedoch das Eigenkirchenwesen im Landesrecht vorgeschrieben; die Umsetzung der päpstlichen Vorgaben konnte daher nicht in allen Punkten erfolgen. Die Beschlüsse des dritten Lateranums sollten bereits vom damaligen Bischof von Skálholt (Þorlákur helgi Þórhallsson, Episkopat 1178-1193) zügig umgesetzt werden. Im Rahmen seiner Kirchenreform¹⁸¹ stellte er Forderungen auf die isländischen Kirchengüter. Dies geschah in Übereinstimmung mit dem Erzbischof in Niðarós, dem die isländischen Bistümer seit 1152/53 unterstellt waren. Während die Bauern der Ostfjorde der Kirche die Güter auf einigen Druck hin überließen und die Gehöfte nunmehr als Lehen von der Kirche annahmen, stieß Þorlák im Süden der Insel auf großen Widerstand, was zum Güterstreit, dem sog. *staðamál in fyrri* führte. Als hartnäckigster Kontrahent erwies sich bis zu seinem Tod der mächtige Gode Jón Loftsson in Oddi. Ein zufriedenstellendes Vorgehen bezüglich der isländischen Güter konnte nicht erreicht werden. So waren einige Kirchengüter in den Besitz der Kirche übergegangen, andere verblieben bei den Laien, wobei dies seitens der Bischöfe deutlich angeprangert wurde, da dies einen Konflikt mit dem geltenden kanonischen Recht darstellte.

Die Auseinandersetzungen um die *staðar* setzten sich fort, als Árni Þorláksson 1268 zum Bischof von Skálholt geweiht wurde. Offensichtlich beauftragte ihn Erzbischof Jón rauði im Rahmen der eigenen Reformbestrebungen dazu, die Verhältnisse auf der Insel in Übereinstimmung mit dem kanonischen Recht zu bringen: Ausgestattet mit „decretales cum apparatu“ verlas Árni die erzbischöflichen Gebote bezüglich der Ehe und der Nebenfrauen und forderte die Übergabe der *staðar* und Zehnte an das Bistum.¹⁸² Während die Bauern der Ostfjorden den Forderungen des Bischofs weitestgehend unproblematisch Folge leisteten,¹⁸³ führte der heftige Widerstand der Steinvararsöhne Sturla, Sighvatr und Loftr dazu, dass der Streit um das mittlerweile von ihnen bewohnte Kirchengut Oddi zum Präzedenzfall für den Erfolg der bischöflichen Forderungen wird: „En sú var sök til þess hví um Oddastað var kært at hann var frægastr af stöðum en mörg mál þóttu fullkomin hin minni þau er eina lei vissi við ef úr væri skorit um hit meira.“¹⁸⁴ Tatsächlich war Oddi bereits zu früheren Zei-

¹⁸⁰ Das Konzil bot im Jahr 1179 gewissermaßen den Abschluss des Investiturstreits zwischen Krone und Papst.

¹⁸¹ Vgl. das *Skriftabod Þorláks helga* (Diplomatarium Islandicum, Bd. I, S. 237-244); es umfasste auch Vorschriften zur Fastenzeit, Sittenlosigkeit und Zweitfrauen.

¹⁸² Vgl. *Biskupa sögur*, S. 15 f.

¹⁸³ Ebd., S. 20 ff.

¹⁸⁴ Ebd., S. 35, dt. „Und der Grund, weshalb der Oddastað verhandelt wurde, war, dass er der berühmteste der *staðar* war, und viele geringere Fälle abgeschlossen schienen, wenn man den größeren ausgehandelt hätte.“

ten ein wichtiges kulturelles und politisches Zentrum gewesen, von dem sich das mächtige Godengeslecht der Oddaverjar ableitete.¹⁸⁵ Weitere Streitigkeiten um den Hítardalsstaðr mit dem Bauern Ketill Loptsson konnten indes bereits 1271 beigelegt werden.¹⁸⁶ In diesen Angelegenheiten musste nicht nur die Gesetzeskammer des isländischen Althings eingeschaltet werden; selbst der Erzbischof und letztlich der norwegische König wurden um Hilfe und Schiedsspruch in den *staðamál* ersucht.¹⁸⁷ Dabei stieß die Auffassung der Bauern, bei den *staðar* handele es sich um einen Teil ihrer Erbmasse, auf den bischöflichen Standpunkt, demzufolge Kirchengüter grundsätzlich nicht vererbt werden könnten, da sich die Bauern gegen Gottes Recht durch Simonie verbrächen und *ipso facto* exkommuniziert werden müssten.¹⁸⁸

Um zu seinem Recht zu kommen, wandte sich Árni zunächst an Erzbischof Jón¹⁸⁹, sodann an den norwegischen König Magnús. Dieser bot ihm wechselseitige Unterstützung an, um seinerseits das neue Gesetzbuch *Járnsíða* in Island durchzusetzen.¹⁹⁰ Am 24. Juli 1273 erfolgte der Schiedsspruch im *Oddastaðarmál* durch den Erzbischof im Beisein des Königs, wodurch das Kirchengut dem Bistum zufiel. Zugleich endete ein Präzedenzfall zur Eintreibung des Kirchenzehnts mit einem Vergleich. Auf den Besitzwechsel der *staðar* folgte in der Regel ein Austausch der Geistlichen vor Ort. Trotz weiterer Konflikte zwischen Bistum und Bauern blieben die Eigentums- und Zehntverhältnisse bezüglich der *staðar* in der Folgezeit unberührt. Ab 1282 führten die Änderungen der Landesgesetze durch die *Jb* und die königlichen Rechtsbesserungen, welche das Kirchenrecht bezüglich der Güter außer Kraft setzten, zum Wiederaufflammen des *staðamál*. 1284 wurden die Anliegen König Eiríks in Island vorgetragen: Die *staðar* sollten zurück an die Laien fallen, gleichermaßen sollten das Christenrecht und die Zehntregelungen gelten, die zu Zeiten König Hákon Hákonarsons und Erzbischof Sigurðs beschlossen worden waren.¹⁹¹ Bei einem Treffen der isländischen kirchlichen und weltlichen Eliten Islands gab Árni 1286 um der Bevölkerung Willen seine vorläufige Zustimmung zum Geheiß des Königs, bis ein neuer Erzbischof von Niðarós gewählt wäre. Für sein Entgegenkommen gewährte ihm der königliche *hirðstjóri* Hrafn Oddsson im Namen des Königs einen Zehnt aus königlichem Besitz und die Befreiung von weiteren Auflagen. Noch im gleichen Jahr wollten die Bauern und Königsleute diese Einigung von Brautarholt umsetzen und notfalls Gewalt anwenden.¹⁹² Árni riet daraufhin seinen Priestern zum passiven Protest gegen die Enteignungen, um später gegebenenfalls rechtlich vorgehen zu können. Dennoch fielen die *staðar* zurück an die Laien; allein sechzehn

¹⁸⁵ Vgl. hierzu Halldór Hermansson: *Sæmundr Sigfússon and the Oddaverjar*, Ithaca 1932 (Islandica 22); Einar Ólafur Sveinsson: *Sagnaritum Oddaverja. Nokkrar athuganir*. Reykjavík 1937 (Studia Islandica 1).

¹⁸⁶ *Biskupa sögur*, S. 23 f.

¹⁸⁷ Vgl. ebd., S. 50 f.

¹⁸⁸ Ebd., S. 116. 146. 172–173.

¹⁸⁹ Ebd., S. XIX.

¹⁹⁰ Ebd., S. 28 ff.

¹⁹¹ Ebd., S. 112 ff.

¹⁹² Vgl. ebd., S. 117.

werden in der *ÁBp* genannt.¹⁹³ Da sich der Bischof nach wie vor hartnäckig weigerte, die Exkommunizierung der neuen Bauern auf den Kirchengütern aufzuheben, warfen ihm die Laien Wortbruch vor; Árni wiederum hielt die Einigung für hinfällig, da die Gegenseite ihren monetären Verpflichtungen nicht nachgekommen sei. 1284 wurde die Einigung als Gesetz vom Althing verabschiedet und ein neuerlicher Waffenstillstand erzielt. Dennoch rückte Árni in der Folgezeit nicht von seiner Haltung ab, ganz im Gegensatz zum nordisländischen Bischof Jörundr, der sich gegen Entschädigungszahlungen mit den Bauern verglich.¹⁹⁴ Árni wurde daraufhin Wortbruch vorgeworfen, und der Konflikt spitzte sich 1287 dramatisch zu, resultierend in einer Reihe weltlicher und kirchlicher Sanktionen. 1288 konnten die Neuwahl des Erzbischofs und die Intervention der Krone die Lage in Island stabilisieren: Ein Waffenstillstand führte die rückgeforderten Güter erneut der Kirche zu. 1289 wurde dies vom neuen Erzbischof Jörundr bestätigt und der Bischof als rechtmäßiger Richter über diese kirchlichen Belange gesetzt.¹⁹⁵ Erneute Verhandlungen setzten 1290 diesen Schiedsspruch außer Kraft. 1292 erzwang König Eiríkr die Eigentumsverhältnisse der Freistaatszeit. Entsprechend fielen die *staðar* abermals an die Laien. Das alte Kirchenrecht wurde geltend gemacht und die Besitzansprüche der Zeit vor 1262 – somit das Eigenkirchenwesen – wiederhergestellt. Erst das Konkordat von Ögvaldsnes¹⁹⁶ konnte 1297 die Unabhängigkeit der Kirche in allen kirchlichen Belangen sichern und die *staðar* ein für alle Mal in den Besitz des Bistums überführen. Im Rahmen der Reise an den norwegischen Hof, die eine Einigung überhaupt erst möglich gemacht hatte, starb Árni 1298, Eiríkr im Jahr darauf.

2.2 Entstehung

Durch den Widmungsbrief können wir die Entstehungsumstände der Saga verhältnismäßig sicher rekonstruieren, denn in ihm werden Verfasser und Auftraggeber genannt, die in anderen Quellen ebenfalls belegt sind. Der im Brief angesprochene „herra Runolfi abota i Veri“¹⁹⁷, Runólfr Sigmundsson, wurde 1264 Abt des Klosters Þykkvabær in Álftaver; er lebte bis 1306. Bei dem Verfasser „Grimr prestr“¹⁹⁸ handelt es sich höchstwahrscheinlich um den Priester Grímr Holmsteinsson; er starb im Jahr 1298. Mit diesen Eckdaten von Verfasser und Auftraggeber lässt sich der Verfassungszeitraum der *JBapt*² auf 34 Jahre eingrenzen: Das Todesjahr des Priesters Grímr Hólmsteinsson setzt den *terminus ante quem* auf 1298. Nachdem Runólfr bereits als Abt angedeutet wird, muss die Saga nach seiner Wahl verfasst worden sein; als *terminus post quem* ergibt sich 1264.

¹⁹³ Vgl. ebd., S. 120.

¹⁹⁴ Vgl. ebd., S. 146 f.

¹⁹⁵ Ebd., S. 92.

¹⁹⁶ Vgl. *Diplomatarium Islandicum*, Bd. II, S. 323-325.

¹⁹⁷ *Postola sögur*, S. 849, dt. „Herr Abt Runólfr in Ver“.

¹⁹⁸ Ebd., S. 849, dt. „Priester Grímr“.

2.2.1 Der Autor: Grímr Hólmsteinsson

Das Geburtsjahr des Autors Grímr Hólmsteinsson ist unbekannt; er war einer der drei Söhne von Hólmsteinn Grímsson und Guðrún Ormsdóttir Breiðbælings¹⁹⁹ und dadurch mit dem Skálholtbischof Árni Þorláksson verwandt. Über sein Leben lassen sich Indizien aus der *ÁBp*, den isländischen Diplomen sowie den Annalen gewinnen.

2.2.1.1 Kirkjubær

Bereits aus der frühesten Erwähnung Gríms in der *ÁBp* wird seine enge Verbindung zum späteren Bischof Árni deutlich:

Árni var þá stundum í Þykkvabæ með Brandi ábóta, stundum í Skál með fyrrnefndum mági sínum [= Magnús Þorláksson], stundum í Kirkjubær með Grími presti Hólmsteinsyni, en stundum at Kálfafelli með Þorsteini ábótasyni, en lengstum heima at Svínafelli. Fór hann í þessa staði alla nokkora vetr til þess er menn þóttuz þurfa í hagleiksgerðum²⁰⁰

In Kirkjubær á Síðu, gelegen im südisländischen Skaftafellssþing, befand sich neben dem gleichnamigen Ort seit 1186 ein Benediktinerinnenstift. In der *ÁBp* wird der Konvent jedoch nicht weiter erwähnt, und nachdem Kirkjubær zuvor als Austragungsort eines „unklugen Vergnügens“, einer Art Tauziehen (*skinnleikr*), genannt wird,²⁰¹ wird Grímr wahrscheinlich nicht als Geistlicher für die Benediktinerinnen, sondern für die Gemeinde tätig gewesen sein. Es kann sein, dass sich Árnis Anwesenheit an diesen Orten nicht auf die Handwerkskünste beschränkte, sondern er gleichzeitig dort unterrichtet wurde: Bei allen vier genannten Personen handelt es sich um Priester, und scheinbar kam es häufiger vor, dass die Grundausbildung bei Priestern stattfand.²⁰² Außerdem wurde Árni nachweislich auch von Brandr Jónsson unterrichtet, was die Chance erhöht, dass Árni in dieser Zeit bei Grímr Unterricht nahm. Neben dem Aufenthaltsort bietet dieses Zitat einen Anhaltspunkt für Gríms Alter. Da er zur damaligen Zeit – Anfang der 1260er Jahre – bereits zum Priester

¹⁹⁹ Vgl. Biskupa sögur, S. 47.

²⁰⁰ Ebd., S. 6, dt. „Manchmal war Árni dann in Þykkvabær bei Abt Brandr, manchmal in Skál bei seinem zuvor genannten Verwandten, manchmal in Kirkjubær bei dem Priester Grímr Hólmsteinsson, und manchmal in Kálfaféll mit Þorstein, dem Abtssohn, und am längsten daheim in Svínafell. Zu diesen Orten fuhr er manchen Winter lang für den Fall, dass die Leute meinten, Handwerkskünsten zu bedürfen.“

²⁰¹ Vgl. ebd., S. 5 f.

²⁰² Eine ähnliche Darstellung findet sich in der *Laurentius saga*: „var Laurentius ýmist með Þórarni presti frænda sínum á Völlum, eðr með feðr sínum ok móður þar sem þau áttu búnað, ok var honum þá kennt. Birtiz skjótt at hann var fúss til at nema gott.“ (ebd., S. 226, dt. „am häufigsten war Laurentius bei seinem Verwandten, dem Priester Þórarin in Vellir, oder bei seinem Vater und seiner Mutter dort, wo sie wohnten, und dort wurde er unterrichtet. Es zeigte sich rasch, dass er begierig war, gut zu lernen.“) Beiden Sagaprotagonisten eignet zudem eine Freude an Bildung, „rit ok bóknám ok allar klerkligar listir“ (ebd., S. 5, dt. „der Hl. Schrift, Gelehrsamkeit und allen klerikalen Künsten“).

geweiht war, muss er mindestens 30 Jahre alt gewesen sein.²⁰³ Demnach gehörte er höchstwahrscheinlich Árnis Generation an, welcher 1237 geboren wurde, oder war geringfügig älter.

2.2.1.2 *Anwalt*

Die nächsten Angaben zu Grímr finden sich in einem *máldagi* der Kirche von Holt undir Eyjafjöllum, ebenfalls gelegen im Skaftafellsping:

[...] at þui sem alþingis domur dæmde at fyrirsogn Styrmiss prestz hins froda og grims jonssonar og hallgerdar. nials j skogum og kraks j steinum nials sonar. Grimur prestur holmsteinsson for med þetta mál þa er þetta dæmdist med stadnum.²⁰⁴

Über einen Besitzwechsel des Gutes Holt im Rahmen des *staðamál* sind weder in der *ÁBp* noch in den übrigen Diplomen Informationen zu finden. Als Besitzer wird der Bauer Þorgeir genannt, Gríms Onkel auf der Vaterseite. Für die Kirche von Holt listet der *máldagi* zwar einen Bedarf an zwei Priestern und einem Diakon, trifft jedoch keine Aussage darüber, ob Grímr Hólmsteinsson eine dieser Funktionen erfüllte. Allerdings beweist das Dokument, dass Grímr über Prozesserrfahrung verfügte und im Zusammenhang mit dem *staðamál* gerichtlich beteiligt war.

2.2.1.3 *Oddi I*

Wenngleich aus den Dokumenten nicht ersichtlich ist, wo Grímr in der Zwischenzeit tätig war, so erfahren wir in der *ÁBp*, dass ihn Bischof Árni nach dem Gewinn des Kirchengutes Oddi im Jahr 1273 dorthin versetzte:

UM várit reið herra Árni byskup austr um ár ok setti þann prest í Odda er Grímr hét ok var son Hólmsteins, bróður Þorgeirs í Holti ok Jóns er átti Herdís, dóttur Jóns Örnólfssonar. Móðir Gríms var Guðrún, dóttir Orms Breiðbælings Jónssonar.²⁰⁵

Die Genealogie ist in zweifacher Hinsicht bemerkenswert: Zum einen spielt Grímr in der *ÁBp* keine wesentliche Rolle; bei anderen Priestern oder vergleichbarem Saggapersonal fällt die Einführung – wenn sie überhaupt erfolgt – bedeutend geringer

²⁰³ Das Mindestalter, um zum Diakon bzw. Priester geweiht zu werden, wurde erst 1312 von 25 bzw. 30 Jahren auf 20 bzw. 25 Jahre gesenkt (vgl. Gunnar F. Guðmundsson: *Kristni á Íslandi* Bd. II: *Íslenskt samfélag og Rómakirkja*, Reykjavík 2000, S. 177).

²⁰⁴ *Diplomatarium Islandicum*, Bd. II, S. 85, dt. „so wie es die Gerichtskammer des Althings urteilte nach der Aussage des Priesters Styrmir des Klugen, des Grímr Jónsson und der Hallgerð, des Njál i Skógum und des Krák i Steinum, Sohn des Njáls. Der Priester Grímr Hólmsteinsson hatte das Mandat in diesem Fall, als geurteilt wurde, dieser gehöre zu den *staðir*.“

²⁰⁵ *Biskupa sögur*, S. 47, dt. „Im Frühjahr ritt Herr Bischof Árni früh nach Osten und setzte den Priester in Oddi ein, der Grímr hieß und der Sohn Hólmsteins war, des Bruders von Þorgeir in Holt und von Jón, welcher Herdís (geheiratet) hatte, die Tochter von Jón Örnólfsson. Gríms Mutter war Guðrún, die Tochter von Orm Breiðbæling Jónsson.“

aus.²⁰⁶ Zum anderen werden hier Beziehungen zu den wichtigsten isländischen Geschlechtern gezogen, da die meisten der hier genannten Verwandten aus der *Sturlunga saga* bekannt sind, wo sie in die Zwistigkeiten der Zeit involviert sind. Als Neffe von Þorgeir Hólmsteinsson wird Grímr ein *frændi* von Árni Þorláksson, als dessen Bruder Magnús Þorgeirs Tochter Ellisif heiratet.²⁰⁷

Im Rahmen der Genealogie von Orm Breiðbæling berichtet zudem der *Sturla þáttur Þorðáronar* in der Reykjarfjarðar-Rezension der *Sturlunga saga*: „Gvdrvn het dottir Orms, hon var ser vm moður; hon var gipt Holmsteine Grims syni, þeira son var Grímr prestr.“²⁰⁸ Mit Ausnahme der Passagen der *ÁBp* wird Grímr in der *Sturlunga saga* nicht weiter erwähnt. Neben einem Hinweis auf die Wichtigkeit Gríms könnte der Verweis jedoch ebenso gut darauf zurückzuführen sein, dass von ihm ja später in der Kompilation – nämlich in der *ÁBp* – noch zu sprechen sein wird.

Über diese Verbindung wird auch klar, weshalb der Bischof ihn nach Oddi schickte: Der Ort war als Präzedenzfall in den *staðamál* heftig umstritten gewesen, handelte es sich doch um einen der wohlhabendsten im gesamten Bistum, wenn nicht sogar in Island. Mit Grímr wusste Árni einen verlässlichen Partner vor Ort, was sich auf die lange Sicht vielleicht als klug erweisen könnte, wenn er weitere Probleme befürchtete.

2.2.1.4 Breiðabólstaður

Tatsächlich entfachte der *staðamál* in den 1280ern erneut. Im Zuge der Einigung von Brautarholt wird entschieden, dass die *staðar* zurück an die Laien fallen sollen. Auch Grímr musste daraufhin versetzt werden:

Oddastað tóku Steinvararsynir, Sighvatr ok Loptr, rjúfandi dóm herra Jóns erkibyskups, ok gerði herra Sighvatr þat meir fyrir ákall ok frýju lögunauta sinna en sinn vilja sem síðan bar raun á. Fór þá Grímr prestr á Breiðabólstað í Fljótshlíð.²⁰⁹

Breiðabólstaður war neben Oddi einer der wichtigsten Orte Südislands; die Größe wird anhand eines Grundbesitzes von 22 Gehöften, der Größe der Bibliothek von 400 Bänden und des Bedarfs an drei Priestern und zwei Diakonen deutlich.²¹⁰

²⁰⁶ Vgl. etwa Jón Holt oder Guðmund Hallsson (ebd., S. 119. 156).

²⁰⁷ Vgl. ebd., S. 6.

²⁰⁸ *Sturlunga saga* efter Membranen Króksfjarðarbók udfyldt efter Reykjarfjarðarbók. Hrsg. v. Krister Kaalund, 2 Bde., København und Kristiania 1906–1911, Bd. 1, S. 331, dt. „Gúðrun hieß die Tochter Orms, sie hatte eine andere Mutter, sie war mit Hólmstein Grímsson verheiratet. Ihr Sohn war Grímr, der Priester.“

²⁰⁹ *Biskupa sögur*, S. 119, dt. „Oddi übernahmen die Söhne von Steinvör, Sighvatr und Loptr, indem sie das Urteil des Herrn Erzbischofs Jón brachen, und dies tat Herr Sighvatr eher aufgrund der Forderungen und des Vorwurfs seiner Rechtsschuldigkeit denn seines Willens, wie es sich später erwies. Da ging der Priester Grímr nach Breiðabólstað in Fljótshlíð.“

²¹⁰ Die Zahlen stammen aus einem *máldagi* von 1332, der jedoch keine wesentlichen Zuwächse zur zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts verzeichnen sollte. (*Diplomatarium Islandicum*, Bd. II, S. 687–689)

2.2.1.5 Auf dem Althing

In einem Brief²¹¹ über die Einigung zwischen Laien und Klerus wird Grímr im Jahr 1288 als Zeuge genannt:

Eptir bréfi virðuligs herra Eiríks konungs, þess sem hann sendi til Íslands með herra Óláfi ok herra Sighvati, þá stöddu með sér á alþingi þann samning sem gerr var á alþingi eðr í Skálaholti, herra Árni byskup, herra Hrafn ok herra Runólfr ábóti í Veri, herra Óláfr Ragnríðarson, Sighvatr Hálfðanarson, lögmennirnir báðir, herra Þórðr, Nicholas, Grímr prestur ok margir aðrir góðir menn, lærðir ok ólærðir.²¹²

Auch dies ist ein Indiz für eine vergleichsweise bedeutende Stellung Gríms, wird er doch namentlich als Verhandlungspartner aufgeführt, nach dem Bischof, dem *hirðstjóri*, dem Abt, dem königlichen *stallari* und Königsgesandten, einem weiteren Gesandten des Königs und den *lögmenn*. Neben dem Abt, der später als bischöflicher Offizial auftritt, ist er der einzige, der keine offizielle Funktion im Rechtssystem innehat – zumindest nicht nach Auskunft der Quellen. Angesichts der diplomatisch eingehaltenen Hierarchie ist denkbar, dass erstens Rúnólf bereits als bischöflicher Offizial fungierte, der einem weltlichen *stallari* gleichkäme, und dass dann zweitens Grímr auf einer Stufe mit den weltlichen *lögmenn* stünde. Die vergleichbare Position erfüllte im Kirchenrecht der *ármaðr*. An weiteren Quellen lässt sich diese Vermutung nicht überprüfen, und es wäre einzuwenden, dass die Übernahme einer solchen Position eventuell in einer der Quellen hätte aufgeführt sein müssen. Allerdings wissen wir nicht, wie viele Pröpste, Offiziale und *ármenn* es im Bistum Skálholt zur fraglichen Zeit gab, und in Quellen sind diese häufig nur dann genannt, wenn ihr Amt von irgendwelchen Komplikationen berührt war.

2.2.1.6 Oddi II

Da die Kirche in der Folge die Kontrolle über die Kirchengüter zurückgewann, mussten die frei gewordenen Stellen 1289 abermals besetzt werden. Diesmal schaltete sich Erzbischof Jörundr in die Vergabe ein und versprach Oddi dem Priester Guðmund. Árni erfuhr dies auf Umwegen.

Árni byskup spurði erkibyskup hvárt hann hefði gefit Oddastað áðr hann fór af Víkinni, þann sem áðr hefí hann gefit Grími Hólmsteinssyni en

²¹¹ Der Charakter des als „bréf“ bezeichneten Dokuments, das an keiner anderen Stelle überliefert ist, lässt auf eine Beweisurkunde schließen.

²¹² Biskupa sögur, S. 180, dt. „Nach dem Brief des ehrenwerten Herrn König Eiríkr, welchen er nach Island mit dem Herrn Ólaf und dem Herrn Sighvat sandte, da bestätigten in gegenseitigem Einvernehmen auf dem Althing die Einigung, die auf dem Althing oder in Skálholt gemacht wurde, Herr Bischof Arni, Herr Hrafn und Herr Rúnólf, Abt in Vér, Herr Ólaf Rangríðarson, Sighvat Hálfðanarson, beide Gesetzessprecher Herr Þórð, Nicholas, der Priester Grímr und viele andere gute gelehrte und ungelehrte Männer.“

fyrnum sótt af leikmönnum. Erkiþyskup segir þetta satt vera, en léz eigi vita at þessi staðr var áðr gefinn, ok segir at gjöfin var lauss fyrir þessa skynsemi. Mislíkaði erkiþyskupi við síra Guðmund um þenna flutning, þó lét hann Árna byskup gefa honum Breiðabólstað ok taka af sér vitni til þess sem vera átti eptir nýjum lögum.²¹³

Zwar wird nicht explizit gesagt, dass Grímr nach Oddi zurückkehrte; nachdem Guðmund jedoch nach Breiðabólstaður wechselte und Oddi vakant war, war eine Versetzung nach Oddi nach dem Willen des Skálholtbischofs nur folgerichtig.

Weitere Informationen sind über Grímr nicht aus der *ÁBp* zu gewinnen.²¹⁴ Sein Tod wird jedoch sowohl in den *Annales regii*²¹⁵ als auch den *Skálholts-Annaler* geführt: „[Obiit] Grímr prestur Holmsteins son“²¹⁶. Zum damaligen Zeitpunkt wird er etwa in seinen Sechzigern gewesen sein. Die Tatsache, dass er in einigen Annalen gelistet wird, belegt wieder, dass er kein durchschnittlicher Priester gewesen sein kann: Bei einem geschätzten Bedarf von 290 Priestern für die 220 Kirchen des Bistums²¹⁷ dürften jährlich doch mehr Priester gestorben sein, als die Annalen aufführen,²¹⁸ so dass die Vermutung nahe liegt, nur die wichtigsten seien dort gelistet worden.

2.2.1.7 Schriftsteller

Ob Grímr neben der *JBapt*² noch weitere Werke verfasste, ist nicht belegt, jedoch keinesfalls ausgeschlossen. Eine Reihe von geistlichen Werken des 13. und 14. Jahrhunderts, die nicht genauer datiert werden können, zeugen von einer ähnlichen Ar-

²¹³ Ebd., S. 200 f., dt. „Bischof Árni fragte den Erzbischof, ob er den Oddastað vergeben habe, ehe er aus Vík abreiste, welchen er zuvor Grímr Hólmsteinsson gegeben habe und früher von den Laien erstritten. Der Erzbischof sagt, dass dies wahr sei, aber schien nicht zu wissen, dass dieses Gut zuvor vergeben gewesen war, und sagt, dass die Gabe gelöst sei aus diesem Grund. Der Erzbischof hegte ein Mißgefallen gegen Herrn Guðmund wegen diesem Bericht, jedoch ließ er Bischof Árni ihm Breiðabólstað geben und von sich ein Zeugnis abnehmen zu dem Zweck, wie es nach den neuen Gesetzen sein sollte.“

²¹⁴ Eine Handschrift hat anstelle von „Grímr prestur son, *er hafde herra R(afns) umm bod *umm stada mál“ (*Árna saga biskups*, S. 179, dt. „Priestersohn Grímr, welcher den Auftrag des Herrn Hrafn im *staðamál* hatte“) die Variante „Grímr prest“. Aufgrund der Verbindungen von Grímr Hólmsteinsson mit der Bischofspartei lässt sich ausschließen, dass es sich um ein und dieselbe Person handelt.

²¹⁵ Bei diesem Eintrag handelt es sich um die einzige Mitwirkung von Hand Nummer 6 in den gesamten Annalen (vgl. *Islandske annaler*, S. xi). Fraglich ist, ob dies für die Bedeutung von Grímr sprechen kann.

²¹⁶ Ebd., S. 145. 198.

²¹⁷ Zahlen für das Jahr 1200 nach Gunnar Karlsson: *The history of Iceland*, Minneapolis 2000, S. 39.

²¹⁸ Für den Zeitraum 1280–1300 listen die *Annales Regii* den Tod von Päpsten, Bischöfen und Äbten sowie Königen, Gesetzessprechern, dem *hirðstjóri* und anderen Angehörigen der königlichen *hirð*. Daneben wird der Tod oder die Ermordung wichtiger Bauern geschildert; Grímr Holmsteinsson hingegen ist der einzige Priester, der genannt wird (vgl. *Islandske annaler*, S. 141–145). Vergleichbar sind die Einträge der *Skálholts-Annaler*; sie enthalten neben Grímr noch einen Eintrag für Þorðr prestur Sturluson (vgl. ebd., S. 195–199), einem Bruder des Verfassers Snorri Sturluson. Als Angehörigem des mächtigen Sturlungengeschlechts kam ihm eine gewisse politische Bedeutung zu, welche den Eintrag erklären könnte.

beitsweise.²¹⁹ Auch kann nicht völlig ausgeschlossen werden, dass eine Verbindung zur *ÁBp* besteht.

2.2.2 Der Auftraggeber: Runólfr Sigmundsson

Die Grußformel der *epistula dedicatoria* apostrophiert den Auftraggeber der *JBapt*² als „[v]irðuligum herra Runolfi abota í Veri“²²⁰. Weder über sein Geburtsjahr noch über seine Familie lassen sich in den Quellen Hinweise finden; es wurde jedoch vermutet, er sei der Neffe von Brandr Jónsson gewesen und stamme aus dem Geschlecht der Svínfellingar.²²¹

2.2.2.1 Gelehrter und Abt

Runólfr muss irgendwann in das Augustinerkloster Þykkvabær í Álftaveri eingetreten sein, wo er unter dem Abt Brandr Jónsson zumindest einen Teil seiner Ausbildung absolvierte:

Þessi sami Brandr ábóti talaði svá til sinna lærisveina at engum manni kallaðiz hann jafn minnugum kennt hafa sem Jörundi, er síðan varð byskup á Hólum, en engum þeim er jafn kostgæfinn var ok jafn góðan hug legði á nám sitt sem Runólfr er síðan var ábóti í Veri. En til Árna, er fyrr nefndum vér, talaði hann svá at hann skildi þá marga hluti af guðligum ritningum er hann þóttiz varla sjá hví svá mátti verða.²²²

Wie bei Grímr Hólmsteinsson wird auch Runólfr Árni Þorlákssons Generation angehört haben, d.h. um 1235 geboren worden sein. Brandr stand dem Kloster von 1247 bis 1262 als Abt vor, sodass Runólfs Unterricht wohl in diesen Zeitraum fiel. Die Quelle macht nicht explizit, dass Runólfr *gemeinsam* mit den späteren Bischöfen Jörundr und Árni unterrichtet wurde; aufgrund ihrer engen persönlichen Verbindungen ist dies jedoch sehr wahrscheinlich.

Unklar ist, ob er zum damaligen Zeitpunkt bereits eine Weihe empfangen hatte, denn diese war für die Teilnahme am Unterricht nicht notwendig.²²³ Nachdem je-

²¹⁹ Hier ist insbesondere die kompilatorische Hagiographie zu nennen, also Werke wie die *Tveggja postola saga Jóns ok Jakobs (JJ)*, *Marthe saga ok Marie Magdalene (MM)* und die Überarbeitung der *Maríu saga (Mar)*.

²²⁰ *Postola sögur*, S. 849, dt. „ehrwürdigen Herrn Abt Runólfr in Ver“.

²²¹ Vgl. Jónas Guðlaugsson: Þykkvabæjarklaustur, in: *Sunnudagsblað – Alþýðublaðið* 13 (1966), S. 294–299, S. 296; die Herleitung ist unklar.

²²² *Biskupa sögur*, S. 7, dt. „Derselbe Abt Brandr sprach so zu seinen Schülern, dass er gesagt habe, er hätte keinen Mann mit gleich gutem Gedächtnis gekannt wie Jörundr, der dann Bischof in Hólar war, und keinen, der gleich eifrig und gleich gut auf seine Bildung achtete, wie Runólfr, der dann Abt in Ver war. Zu Árni, den wir zuvor genannt haben, sprach er so, dass er die vielen Dinge in den göttlichen Schriften verstand, von welchen er (Brandr) kaum zu verstehen glaubte, wie dies sein könne.“

²²³ Árni Þorláksson verpflichtete sich bspw. zunächst als „klerkr“, empfing die Diakons- und die Priesterweihe jedoch erst später (vgl. ebd., S. 7).

doch die überwiegende Mehrheit der Kanoniker zum Priester oder Diakon geweiht war, kann dies zumindest nicht ausgeschlossen werden. In jedem Fall muss er irgendwann diese Weihe empfangen haben, da ihn der *Sturla þáttur* als „Rvnlfr prestr. er þápan var vígðr til abota“²²⁴ bezeichnet.

Der entsprechende Eintrag zur Abtswahl²²⁵ ist für 1264 in den *Annales Regii* verzeichnet – „Vígðr Rvnlfr abbóti í Veri“²²⁶ – nachdem sein Vorgänger Brandr im Vorjahr Bischof von Hólar geworden und verstorben war. In der Regel besaß der Abt eines Kanonikerstiftes die Priesterweihe und hatte zuvor ein anderes Amt ausgeführt, etwa Prior oder Propst; eine Bedingung für die Wahl war dies jedoch nicht.

2.2.2.2 Bischofsmann

In den gemeinsamen Jahren in Þykkvabær wurde vermutlich der Grundstein für die enge Verbindung zwischen Runólfr und Árni gelegt. So wird der Abt in der *ÁBp* als der liebste Freund – „síns kærasta vinar“²²⁷ – des Bischofs bezeichnet. Er führte mit ihm eine umfassende Korrespondenz,²²⁸ stand ihm mit Rat und Tat zur Seite und erfüllte schließlich auch offiziell die Funktion seines Stellvertreters, wenn Árni außer Landes weilte.

Zunächst trat Runólfr im Rahmen des *staðamál* als Gesandter des Bischofs auf. Hier sollte er dafür sorgen, dass der Hítardalr tatsächlich an die Kirche übergeben werde,²²⁹ und wurde als Aufsicht eingesetzt, um die Umsetzung der Einigung um Oddi zu überwachen.²³⁰

Aufgrund seiner Funktion als Abt des damals wichtigsten isländischen Klosters, und vermutlich nicht weniger wegen seiner persönlichen Verbindungen zu beiden Parteien, vermittelte Runólfr zudem in einer Meinungsverschiedenheit zwischen den Bischöfen von Hólar und Skálholt: Trotz der Anweisung des Erzbischofs weigerte sich Jörundr, die Exkommuniation des mittlerweile verstorbenen Oddr Þórarinsson aufzuheben, während Árni dies unbedingt durchsetzen wollte. Auch wenn Runólfr Árnis Meinung teilte, erfüllte er die Funktion des Unparteiischen.²³¹ Dass letztlich ein Kompromiss erreicht werden konnte, scheint auch auf seine Vermittlung zurückzuführen zu sein; im Anschluss war er mit der Überführung der exhumierten Gebeine Odds nach Skálholt betraut.²³²

²²⁴ Sturlunga saga, Bd. I, S. 317, dt. „Priester Runólfr, der später zum Abt gewählt/geweiht wurde.“

²²⁵ Äbte wurden gewählt, nicht geweiht. Im Altnordischen scheint *vígja* dennoch der gebräuchliche Terminus zu sein.

²²⁶ Islandske annaler, S. 135.

²²⁷ Biskupa sögur, S. 106; ähnlich 110.

²²⁸ Außerhalb der *ÁBp* ist keiner dieser Briefe erhalten, was sich jedoch aus ihrem zumindest in Teilen privaten Charakter sowie dem Brand von Skálholt 1309 erklären ließe.

²²⁹ Vgl. Biskupa sögur, S. 19.

²³⁰ Vgl. ebd., S. 26.

²³¹ Vgl. ebd., S. 68.

²³² Im Zuge dieser Überführung berichtet die *ÁBp* von einem wundersamen Ereignis: „Herra Runólfr ábóti af Veri reið þá til Seylu ok hafði með sér bein Odds í lítilli kistu öðru megin á hesti, en tjald þeira öðru megin. Ok er þeir fóru um Mælifellsdal reið Runólfr ábóti fyrir ok Árni bróðir ok

2.2.2.3 Kirchenrechtler

Mehrmals wurde Runólfr zum persönlichen Berater des Bischofs in schwierigen Fragen des Kirchenrechts. Ein erster Fall ist für 1282/83 beschrieben: Im Streit mit Ásgrím Þorsteinsson um die Frage, wer zum Einzug der kirchlichen Steuern berechtigt sei, sollte Runólfr Árni seine Einschätzung mitteilen, wie ihr Fall „at Guðs lögum“²³³ stünde. Der Abt ermahnte ihn zur Einhaltung des Kirchenrechts. Ferner sollte Runólfr Erkundigungen über Ásgríms Absichten einholen. Der Abt setzte sich daraufhin für Ásgrím ein, dem er eine zerknirscht-demütige Haltung attestierte – der Bischof hingegen witterte eine Täuschung. Die *ÁBp* sieht Runólfr gar als eine der Schlüsselfiguren in den damaligen Auseinandersetzungen:

En er byskup vissi þessar greinir tók hann senn ór at þat væri yfirdrepskapr Ásgríms at láta fyrir þeim manni líkligast er byskup trúði framast, því at þat mátti alla tíma djarfliga segja at hjá Runólfi ábóta mundi annar endir mála Árna byskups.²³⁴

Ein zweites Mal wurde Runólfs Rat benötigt, als sich der Konflikt zwischen Klerus und Krone in Norwegen zugespitzt hatte. Während der Bischof von Hólar sich direkt nach den veränderten Maßgaben durch den königlichen Rat richtete, war sich Árni unsicher, wie zu verfahren sei:

Sighvatr með honum. Þórarinn bausti hafði í togi þann hest sem bein Odds vóru á, ok fór illa á honum, kastaði ofan á hverri stundu ok gengu í sundr styrk reip á kistunni, en hon var eigi um vættar höfga. Bausti var mjök fornórðr. Herra ábóta þótti þetta móti náttúru er reip slitnuðu ok það Þórarinn létta af bölván ok sagði ván at því færiz illa er hann talaði illt. Bausti mælti at verra, en kistan þoldi uppi sem fyrr eðr nokkoru verr. Ábóti mælti: ‘Nú mun ek ríða síðar ok við bróðir, en þú, Bausti, skalt fara fyrir ok þið Auðun ok vita hvat at hafí.’ Bausti segir: ‘Eigi mun at ykkrum skauðum gagn.’ Herra ábóti reið þá eptir ok las salútiðir. Þaðan af lá aldri af hestinum ok slitnuðu aldri reiðin ok fórz þeim hit greiðasta til þess er þeir kómu í Skálaholt.“ (ebd., S. 74 f., dt. „Herr Runólfr, Abt von Ver, ritt da nach Seyla und hatte bei sich Odds Knochen in einer kleinen Kiste auf der einen Seite eines Pferdes, und ihr Zelt auf der anderen Seite. Und als sie an Mælifellsdal vorbeikamen, ritt Abt Runólfr voran und Bruder Árni (Helgason) und Sighvatr mit ihm. Þórarinn bausti hatte in ihrem Zug das Pferd, auf dem Odds Knochen waren, und verfuhr übel mit ihm, riss es immer wieder hin und her, und die starken Riemen an der Kiste gingen kaputt, und sie war nicht so schwer wie ein *vætt* (34,72 kg). Bausti war sehr kundig in Verwünschungen. Herrn Abt dünkte dies entgegen der Natur, dass die Riemen verschlissen und bat Þórarinn den Fluch lösen und sagte, er hoffe, dass es deshalb schlecht ergangen sei, weil er schlecht gesprochen habe. Bausti sprach schlimmer, und die Kiste litt darunter wie zuvor oder noch schlimmer. Der Abt sprach: ‘Nun werde ich am Ende reiten und mit dem Bruder, und du, Bausti, sollst voranreiten und du Auðun und sehen, was geschieht.’ Bausti sagt: ‘Es wird zu eurem Schaden nicht sein.’ Herr Abt ritt da hintrein und las die Seelenmesse. Von da an ließ er nie von dem Pferd ab und es verschlissen nie die Riemen und es erging ihnen wunderbar bis sie nach Skálholt kamen.“) Diese stark mystifizierende Episode unterstreicht die idealisierende, beinahe heiligenähnliche Darstellung von Runólfr im gesamten Verlauf der *ÁBp*. Während Árni auch menschliche Schwächen offenbart, wird Runólfr als ausgleichendes Element dargestellt.

²³³ Ebd., S. 106, dt. „nach Gottes Gesetzen“.

²³⁴ Ebd., S. 106 f., dt. „Und als der Bischof diese Dinge wusste, zog er den Schluss daraus, dass Ásgrím sich verstellt habe und vor dem Mann überaus höflich getan habe, dem der Bischof vor allen vertraute, denn das konnte man immerzu ohne Zögern sagen, dass bei Abt Runólfr die Sache von Bischof Árni ein anderes Ende genommen hätte.“

En því at flestir hlutir bitu lítt á hann, utan þat ef hann þóttiz í nokkorum hlutum eigi fram halda réttindum kirkjunnar eptir skyldu, tók hann þat ráðs at rita til Runólfs ábóta vinar síns ok sendi honum transcripta konungsbréfs ok Lopts bréfs, ok bað hann þýða sér konungsbréfit ok þar ofan leggja ráð á hversu hann skyldi breyta í þessum punkt. En ábóti ritaði at móti sinn skilning, þann sem hann setti yfir bréfit, ok þar með þat ráð at hann heldi sem framast væri föng á kirkjunnar rétti eptir sinni skyldu ok nauðsyn.²³⁵

Scheinbar verfassten die beiden Bischöfe 1283 zusammen mit Runólfr ein Positionspapier gegen den königlichen Rat.²³⁶ Auch war er auf dem Althing zugegen, als die vorläufige Einigung in den *staðamál* erreicht und dokumentarisch festgehalten wurde (siehe Abschnitt 2.2.1.5). An diesen drei Ereignissen zeigt sich Runólfs Versiertheit im Kirchenrecht, ferner aber auch seine Mäßigung gegenüber dem Bischof.

2.2.2.4 Offizial

Als Árni Þorláksson 1288 nach Norwegen reisen sollte, musste er einen Stellvertreter bestimmen. Seine Wahl fiel auf Runólfr:

Herra byskup lýsti ok því at hann mundi herra Runólfr ábóta af Veri setja fyrir staðinn ok kennimenn sína meðan hann væri í Nóregi, ok lét þat fylgja at hann sá engan mann í sínu byskupsdæmi jafn vel fallinn til þessa starfs sakir vizku ok einarðar ok mannkosta, en hann samþykktiz þessa byskups beizlu.²³⁷

In dieser Funktion als bischöflicher Offizial unterrichtete er den Bischof über die Entwicklungen in Island, führte dessen briefliche Anweisungen aus und nahm dessen verwalterische Aufgaben wie die Einberufung von Priestertreffen wahr.²³⁸ Für diese Zwecke residierte er in Skálholt und hielt somit die Stellung.²³⁹ Unter den Maßnahmen, die von Runólfr durchgeführt wurden, ist die Besitznahme der *staðar* nach der Entscheidung durch Erzbischof Jörundr 1289.²⁴⁰ In diesem Zusammenhang

²³⁵ Ebd., S. 110 f., dt. „Und da die meisten Angelegenheiten wenig an ihm nagten, außer dasjenige, wenn er dachte, dass er in manchen Angelegenheiten das Recht der Kirche nicht so hochhielte, wie er sollte, entschloss er sich, an seinen Freund, den Abt Runólfr zu schreiben und sandte ihm die Abschriften des Königsbriefs und des Briefes von Lopt, und bat ihn, ihm den Königsbrief zu deuten und dazu einen Rat zu erteilen, wie er in diesem Punkt verfahren solle. Und der Abt schrieb ihm zur Antwort seine Auffassung, die er über den Brief setzte, und damit den Rat, am Kirchenrecht festzuhalten, so gut er es vermöchte, nach seiner Pflicht und der Notwendigkeit.“

²³⁶ Vgl. ebd., S. 118. 124.

²³⁷ Ebd., S. 183, dt. „Herr Bischof eröffnete auch, dass er Herrn Runólfr, den Abt von Ver, über den Bischofssitz und seine Priester setzen werde, während er in Norwegen wäre, und fügte hinzu, dass er niemanden in seinem Bistum für gleich gut geeignet für diese Tätigkeit hielte aufgrund von Weisheit und Aufrichtigkeit und Tugenden, und dieser stimmte der Bitte des Bischofs zu.“

²³⁸ Ebd., S. 192 f.

²³⁹ Vgl. ebd., S. 191.

²⁴⁰ Vgl. ebd., S. 205.

erteilte er den Priestern den Rat, ihre Ansprüche auf Kirchen an den Erzbischof zu schreiben.²⁴¹ Außerdem suchte er gezielt den Dialog mit den beteiligten Parteien, beispielsweise mit den Steinvararsöhnen in Gunnarsholt,²⁴² scheute sich aber auch nicht, mit den Waffen der Kirche zu kämpfen und wenn nötig den Kirchenbann auszusprechen.²⁴³

Fraglich ist, ob er bereits zuvor die Funktion des Offiziäls erfüllte. Nachdem er jedoch der Bitte des Bischofs 1288 erst zustimmte, könnte dies ein Hinweis darauf sein, dass sein Engagement für Árni zuvor eher ein Freundschaftsdienst war beziehungsweise auf seine Rolle als Abt eines bedeutenden Klosters zurückzuführen ist.

Die Position des Offiziäls wird zudem durch die Annalen bestätigt: „Runolfur abotj var þa fyrir stadnum j Skálholtj.“²⁴⁴ Unklar ist jedoch, inwieweit sich Runólfr nach der Rückkehr des Bischofs 1291 aus der Funktion des Offiziäls zurückzog, ob er diese Tätigkeit bis zum Tode Bischof Árnis ausführte und ob er sie bei dessen letzter Fahrt nach Norwegen 1297 erneut erfüllte.

Nach Árnis Tod 1298 wurde zunächst dessen Neffe Árni Helgason mit der Verwaltung des Bistums Skálholt bevollmächtigt. Als er jedoch 1299 nach Norwegen fuhr, um dort die Bischofsweihe zu erhalten, ging die Vertretung abermals in die Hände von Runólfr Sigmundsson über.²⁴⁵ In dieser Rolle wurde Runólfr im Jahr 1303 zusammen mit den wichtigsten isländischen Funktionsträgern nach Norwegen vorgeladen. Übereinstimmend listen die *Annales regii* und die *Skálholts-Annaler* eine „vtanstefnt Jorundi byskupi. Runolfi abbota af Veri. ok herra Þorði. herra Sighuati. morgum odrum handgeingnum monnum ok bændum.“²⁴⁶ Keiner der Annalen kann ein Grund für die Vorladung entnommen werden, geschweige denn ein Hinweis darauf, ob Runólfr tatsächlich nach Norwegen reiste; den *Oddveria-Annall* zufolge konnte auch ein Stellvertreter geschickt werden.²⁴⁷ Weil Runólfr zusammen mit Bischof Jörundr von Hólar genannt wird, wird er zu diesem Zeitpunkt wohl noch den Stellvertreterposten in Skálholt eingenommen haben. 1304 erfolgte die Weihe Árni Helgasons zum Bischof von Skálholt; im Jahr darauf kehrte er nach Island zurück.²⁴⁸ Über den Verbleib von Runólfr Sigmundsson finden sich in den Quellen keine Angaben; er wird sich wieder in sein Kloster begeben haben.

Die letzten Informationen über Runólfr gibt es zu seinem Todesjahr, wenngleich die dortigen Angaben auf den ersten Blick widersprüchlich sind: Nach den *Lögmanns-annáll*, den *Oddveria-Annall*²⁴⁹ und den *Flatø-annaler* starb Runólfr im Jahre 1306;

²⁴¹ Vgl. ebd., S. 192 f. Dies ist der Auftakt zu den Vergabeschwierigkeiten um Oddi.

²⁴² Vgl. ebd.

²⁴³ Vgl. ebd., S. 201.

²⁴⁴ *Íslandske annaler*, S. 485, dt. „Runólfr var da für die *staðar* in Skálholt zuständig.“

²⁴⁵ Vgl. *Biskupa sögur*, S. 209; *Íslandske annaler*, S. 386.

²⁴⁶ Ebd., S. 389, ähnlich S. 486.

²⁴⁷ Vgl. ebd., S. 200.

²⁴⁸ Angesichts seines fortgeschrittenen Alters – Runólfr wird 1304 etwa 60 Jahre alt gewesen sein – kam Runólfr kaum als Bischof infrage, auch wenn er sicherlich fachlich dafür geeignet gewesen wäre.

²⁴⁹ Hier unter dem falschen Namen Eyjolfur, was ein Schreiberfehler ist.

in den *Annales vetustissimi*, den *Henrik Høyers Annaler* und den *Gottskálks-Annaler* ist sein Tod für das Jahr 1307 eingetragen. Zur Aufklärung führt der Eintrag der *Skálholts-Annaler* für 1307: „[Obiit] Runolfr abboti í Veri Sigmundar son ij^{ur} ka^l. januarij. ok hafði abboti verit ij. vetr ok .xl.“²⁵⁰ Das Todesdatum war also der 30. Dezember 1306; die Datierung nach dem römischen Kalender ließ es jedoch im Folgejahr 1307 erscheinen, was die unterschiedlichen Einträge erklärt. Zudem bestätigt der Eintrag, dass Runólfr 1264 Abt geworden war.

2.2.2.5 Schriftsteller

Neben seinem politischen Engagement und seinen Aufgaben als Abt und bischöflicher Stellvertreter betätigte sich Runólfr auch literarisch. Die Rubrik des Handschriftenfragments AM 221 fol. nennt ihn als Übersetzer der *Augustinus saga*: „Her hefr saugu hins mykla Augustini sva sem herra Runolfr aboti Sigmund[arson] af Veri snaraði af latino.“²⁵¹ Die Handschrift datiert aus dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts und damit in die Lebenszeit Runólfs; weitere Aufschlüsse, zu welchem Zeitpunkt der Text übersetzt wurde, erlaubt die Rubrik jedoch nicht. Zum Charakter der Übersetzung ist anzumerken, dass Runólfr sechs zusätzliche Zitate vermutlich selbstständig in seine altnordische Übertragung aus dem Lateinischen kompilierte, und somit eine ähnliche Arbeitsweise wie in der *JBapt*² vorliegen könnte.²⁵² Zudem wurde versucht, Runólfr weitere Werke zuzuschreiben, darunter die *Svínfellinga saga*,²⁵³ hierbei gelangte man jedoch nicht über Vermutungen hinaus.

2.2.3 Die Leserschaft

Die Informationen, welche sich aus den Quellen über Autor und Auftraggeber ziehen lassen, bieten neben Details zu den historischen Personen Aufschlüsse über die gesamte Trägerschicht der Saga. Zunächst einmal ist festzuhalten, dass die *JBapt*² auf zwei südisländische Kleriker zurückgeht, die in enger Verbindung zum südisländischen Bischof Árni Þorláksson standen. Vor diesem Hintergrund kommen zwei Trägergruppen infrage, die sich zum Teil weit überlappen, nämlich erstens die Klostergemeinschaft Þykkvabær und zweitens die bischöflichen Kreise um Árni Þorláksson.

²⁵⁰ Islandske annaler, S. 201, dt. „(Es starb) Abt Runólfr Sigmundsson von Ver an den 3. Kalenden des Januar. Und er war Abt gewesen 42 Winter lang.“

²⁵¹ Heilagra manna sögur, S. 149, dt. „Hier beginnt die Saga des großen Augustinus, so wie sie Herr Runólfr Sigmund(arson), Abt von Ver, aus dem Lateinischen übersetzte.“

²⁵² Da neben Ähnlichkeiten mit BHL 787 bislang keine direkte Vorlage identifiziert werden konnte, kann die Verwendung einer bestehenden Kompilation nicht ausgeschlossen werden.

²⁵³ Vgl. Jónas Guðlaugsson: Þykkvabæjarklaustur, S. 296.

2.2.3.1 Das Kloster Þykkvabær

Als zweites Kloster in Island und erstes Augustinerstift wurde Þykkvabær í Álftaveri im Jahr 1168 gegründet; gelegen war es im Vestur-Skaftafellssýsla im Süden Islands. In der Folgezeit wurde es zum Ausgangspunkt für die weiteren Niederlassungen der Chorherren.²⁵⁴ Außerdem verfügte das Kloster über Verbindungen zu den wichtigsten Augustinerstiften Europas, allen voran zum Kloster St. Victor in Paris, einem Zentrum der Gelehrsamkeit im 12. und 13. Jahrhundert, dessen Organisation, eventuell auch Klosterregel, ihm zum Vorbild gedient haben mögen.²⁵⁵

Die Größe des Klosters wird beträchtlich gewesen sein; es sind jedoch keine Grabungsreste erhalten, die auf die physikalischen Abmessungen schließen lassen.²⁵⁶ Im Jahr 1403 gab es dort dreizehn Kanoniker, was es zum größten Männerkloster Islands machte.²⁵⁷ Welche weiteren Angehörigen und Bediensteten es gab, geht aus den Quellen freilich nicht hervor. Bezogen auf die zugehörigen Ländereien rangierte Þykkvabær unter den isländischen Klöstern allem Anschein nach im Mittelfeld.²⁵⁸ Der bewegliche Besitz, d. h. im Wesentlichen die Viehbestände, war jedoch verglichen mit anderen Gemeinschaften beträchtlich.²⁵⁹

Als Regularkanoniker hatten sich die Augustiner zwar einer Ordensregel durch Gelübde verpflichtet, die Armut und zumeist den Zölibat vorsah, und sich an ihren Kollegiatstift gebunden, waren jedoch keine Mönche im eigentlichen Sinn. Ihr Gemeinschaftsleben sah das Studium der Liturgie und die Unterweisung von Schülern vor, vor allem aber die tägliche Feier der Eucharistie. Das Stift umfasste zumeist Kleriker aller Weihestufen vom Hostiarius bis zum Priester; daneben gab es Laien in Diensten der Gemeinschaft sowie eventuell Säkularkanoniker, die kein Gelübde geleistet hatten. Durch die Klosterregel selbst waren die Augustiner zwar nicht unmittelbar der Gewalt des Bischofs unterstellt; da es sich jedoch zum großen Teil um Priester handelte, waren sie ihm indirekt Gehorsam schuldig. Der Vorsteher des Stiftes war der Abt²⁶⁰, dessen Wahl de facto vom Bischof beeinflusst wurde, zumal

²⁵⁴ Flatey, gegr. 1172, wurde 1184/85 nach Helgafell verlegt; Saurbær, gegr. 1200, hielt sich nur zwölf Jahre. Viðey wurde 1225 gegründet. 1296 folgten Möðruvellir und kurz vor der Reformation Skriða 1493 (vgl. Gunnar F. Guðmundsson: *Kristni á Íslandi* Bd. II, S. 217).

²⁵⁵ Vgl. ebd., S. 213.

²⁵⁶ Als Vergleichswert: Das Kloster in Skriða hatte eine Grundfläche von 1200 m², war jedoch erst im 15. Jh. gegründet worden und – auch aus diesem Grunde – geschichtlich unbedeutend (vgl. ebd., S. 221–223).

²⁵⁷ Augustinerstifte: Þykkvabær – 13 Brüder (Daten von 1403), Helgafell – 11 Brüder (1493), Möðruvellir – 6 Brüder (1352), Viðey – 6 Brüder (1344), Skriða – 5 Brüder (1544); Benediktinerklöster: Munkaþverá – 5 Mönche (1484), Þingeyrar – 5 Mönche (1477); Benediktinerinnenkonvente: Kirkjubær – 14 Nonnen (1403), Reynistaður – 8 Nonnen (1431) (vgl. ebd., S. 217).

²⁵⁸ Von den Augustinerstiften besaßen Helgafell und Viðey zum Zeitpunkt der Reformation deutlich mehr Land und Lehen als Þykkvabær; die übrigen Stifte und Benediktinerklöster waren in etwa gleich gestellt (vgl. ebd., S. 223).

²⁵⁹ Zwar haben wir keine Daten über die Anfangsjahre; ein *máldagi* aus dem Jahr 1320 dokumentiert jedoch einen Viehbestand von knapp 250 Kühen, 84 Ochsen, 410 Schafen und 53 Pferden (vgl. ebd., S. 219).

²⁶⁰ Þorlák Þórhallsson 1170–1175, Guðmund Bjálfason 1178–1197, Jón Loftsson 1198–1224, Hall Gis-

er dieses Amt ebenfalls ausüben konnte. Indem der Abt teils wichtige Funktionen innerhalb des Bistums übernahm, etwa die des bischöflichen Stellvertreters, und einzelne Äbte bei Sedisvakanz zum Bischof ernannt wurden, zeigt sich das Verhältnis zwischen Kloster und Bistum eng vernetzt.

Þykkvabær im 13. Jahrhundert

Die Aussagen über das Kloster sind in den Quellen wenig detailreich, und Namen der dortigen Kanoniker sind meist nur dann bekannt, wenn die Personen in irgendeiner Art und Weise wichtig wurden, meist durch die Übernahme eines Amtes. Der Eindruck, Kanoniker aus Þykkvabær seien in besonderem Maße qualifiziert gewesen für höhere Aufgaben, ist jedoch keinesfalls durch die einseitigen Berichte der Quellen verzerrt: Erstens gab es im 13. Jahrhundert in Island tatsächlich wenige politisch relevante Ämter, die für Geistliche infrage kamen; abgesehen von den beiden Bischöfen waren dies nur die Äbte der Klöster. Die Funktion des Offizials wurde häufig von einem der Äbte wahrgenommen. Zudem zeichnet sich bei der Vergabe jeglicher Posten – vom Diakon und Priester über den Propst bis hin zum Bischof – ab, welch großen Anteil familiäre Bande weltlicher und geistlicher Art hatten. Bei den geistlichen Seilschaften konnten gemeinsame Ausbildungs- und Klosterjahre ausschlaggebend sein, sei es nun in Form eines Schüler-Lehrer-Verhältnisses oder durch dort geknüpft Freundschaften.²⁶¹ Sobald ein Geistlicher gewissermaßen in Position gebracht war, folgten ihm häufig Altersgenossen und Verwandte nach, so dass Þykkvabær im 13. Jahrhundert das ganze Land mit hervorragend ausgebildeten Klerikern versorgte. Aufgrund des scheinbar exzellenten Unterrichts war es zu dieser Zeit weniger nötig, zumindest Teile seiner Ausbildung im Ausland zu absolvieren, wie dies noch in den Jahren zuvor der Fall gewesen war. Bei den südisländischen Klerikern scheint es sich im Allgemeinen um „Heimgewächse“ zu handeln.

Als sich die Trägergruppe um Runólfr Sigmundsson in Ausbildung befand, war Brandr Jónsson der Abt des Klosters. Er war noch im Ausland ausgebildet worden, hatte sich mehrfach literarisch betätigt²⁶² und war weithin berühmt für seine Gelehrsamkeit. Sein Amt übte er von 1247 bis 1262 aus, wobei er zeitweise auch die Funktion des Offizials von Skálholt wahrnahm. 1263 wurde er zum Bischof von Hólar geweiht; er starb im Jahr darauf. Der *ÁBp* zufolge unterrichtete er selbst; unklar ist dabei, ob er den gesamten Unterricht übernahm, in welcher Form er ihn erteilte, und

surarson 1224–1230, Arnór Össurarson 1232–1247, Brandr Jónsson 1247–1263, Runólfr Sigmundsson 1264–1306, Loðmund 1307–1311, Þorlák Loftsson 1314–1354. (Janus Jónsson: Um klaustrin á Íslandi, in: Timarit hins íslenzka bókmenntafélags 8 [1887], S. 174–265).

²⁶¹ Ursprünglich war ja gerade das Bestreben der Reformen des 12. und 13. Jahrhunderts, die Vetterwirtschaft der Familienclans abzubauen; in Island wurde sie nun durch geistliche Seilschaften ersetzt. Die Stellenvergabe unter Árni Þorláksson ist hierfür paradigmatisch, lässt sich jedoch auch zu anderen Zeiten im Nord- wie Südbistum beobachten.

²⁶² Gesichert ist die Übersetzung der *Alexanders saga* und der *Gyðinga saga*; darüber hinaus wurden ihm weitere Werke zugeschrieben (vgl. Simek/Hermann Pálsson: Lexikon der altnordischen Literatur, S. 49).

ob er vielleicht auch nur eine ausgewählte Gruppe fortgeschrittener Schüler unterwies. Von anderen Zeiten und anderen Klostergemeinschaften wissen wir von externen Lehrern²⁶³ oder einem speziellen *skolameistari*. Unter seinen Schülern waren in jedem Fall spätere wichtige Funktionsträger der isländischen Kirche: Árni Þorláksson, ab 1269 Bischof von Skálholt, Jörundr Þorsteinsson, ab 1267 Bischof von Hólar und Runólfr Sigmundsson, ab 1264 Nachfolger als Abt.²⁶⁴ Weitere Namen dieser Klerikergeneration, deren Lebensspanne sich insgesamt von etwa 1230/35 bis etwa 1300 erstreckte, sind uns nicht überliefert. Die Ausnahme bildet Árnis Bruder Ormr Þorláksson, von dem es in der *Sturlunga saga* heißt, er sei Kanoniker in Þykkvabær gewesen, während der andere Bruder Magnús bei seinem Tode Kanoniker in Viðey war.²⁶⁵ Blickt man eine Generation – das heißt mit den Lebensdaten von ca. 1260/65 bis ca. 1320 – weiter, zeichnet sich ein ähnliches Muster ab: Zwar wissen wir nicht, ob sich Árni Helgason ebenfalls in Þykkvabær aufhielt, ehe er spätestens 1288²⁶⁶ in den Dienst seines Onkels Árni Þorláksson als Kaplan und Priester eintrat. Eventuell ist er mit dem „Árni bróðir“²⁶⁷ zu identifizieren, der 1279 als Begleitung von Runólfr Sigmundsson genannt wird.²⁶⁸ Nach Staða-Árnis Tod übernahm er die Rolle des Offiziels von Runólfr Sigmundsson und wurde 1304 dessen Nachfolger; sein Episkopat erstreckte sich bis zu seinem Tod 1320. In jedem Fall waren Andrés dreng und Guðmund Þorvarðarson zu Zeiten Abt Runólfr Sigmundssons in Þykkvabær.²⁶⁹ Auch sie waren für höhere Ämter bestimmt und wurden 1305 Abt in den beiden anderen südisländischen Augustinerklöstern. Andrés war Abt in Viðey bis zu seiner Absetzung durch Bischof Jón Halldórsson 1325, Guðmund in Helgafell bis zu seinem Tod 1308. Nach dem Tod Árni Þorlákssons zeichnet sich also um 1300 ein Generationenwechsel bei den wichtigsten Positionen innerhalb der südisländischen Kirche ab; wie bei den Vorgängern erweist sich das Kloster in Þykkvabær als Sprungbrett und Kaderschmiede. Die dort entstandenen Freundschaftsbande sorgten – neben den vermutlich herausragenden fachlichen Fähigkeiten – für informelle Vorteile bei der Stellenvergabe in Form von Seilschaften.

²⁶³ Laurentius Kálfsson unterrichtet die Klosterschüler von Þykkvabær 1310–1311 (vgl. *Biskupa sögur*, S. 309 f.) und 1312–1313 die gesamte Klostergemeinschaft des Benediktinerklosters Þingeyri einschließlich des Abtes (ebd., S. 317 f.).

²⁶⁴ Die Ausbildungsorte der anderen Augustineräbte sind unbekannt. Es kann jedoch gut sein, dass zumindest Óláfr Hjörleifsson 1258 als Externer nach Helgafell kam, während Runólfr Óláfsson bereits vor seiner Abtwahl 1256 in Viðey war. Indiz hierfür sind die Formulierungen der Annalen „vigðr Runolfr abboti j Við ey“ vs. „Vigðr Olafr abboti Hiorleifs son til Helga fellz“ (*Íslandske annaler*, S. 192). Die Formulierungen wurden anhand der Einträge für andere Äbte überprüft.

²⁶⁵ Vgl. *Sturlunga saga*, Bd. I, S. 220.

²⁶⁶ Vgl. *Biskupa sögur*, S. 188.

²⁶⁷ Ebd., S. 74 f.

²⁶⁸ Es würde insofern passen, als er mit knapp 19 Jahren für die Diakon-, geschweige denn Priesterweihe zum damaligen Zeitpunkt zu jung gewesen wäre.

²⁶⁹ Vgl. Janus Jónsson: *Um klaustrín*, S. 221.

2.2.3.2 Der Bischofssitz Skálholt

In Skálholt im Árnessýsla wurde 1056 ein Suffraganbistum des Erzbistums Hamburg-Bremen gegründet, das ganz Island umfasste. 1104 wurde es dem neuen Erzbistum Lund unterstellt und 1106 in zwei Bistümer unterteilt, indem man in Hólar einen zweiten Bischofssitz für Nordisland errichtete. Dennoch blieb Skálholt das größere und wohl auch bevölkerungsreichere der beiden Bistümer; es umfasste drei der vier Landsteile (Osten, Süden und Westen). Es wird angenommen, dass es am Bischofssitz selbst eine Art Domschule gegeben haben muss; der Umfang und die genaue Art des Unterrichts ist indes ungewiss.

Auch wenn es eine weitaus größere Anzahl von Funktionen gab, die im Bistum hätten erfüllt werden müssen, sind die Quellen, allen voran die *ÁBp*, wenig aussagekräftig. Dies kann damit zu tun haben, dass Ämter und Funktionen etwa nur dann angeführt werden, wenn sie für die Handlung relevant sind oder sie der Unterscheidung verschiedener Personen gleichen Namens dienen. Beispielsweise muss es mehrere Pröpste im gesamten Skálholtsbistum gegeben haben²⁷⁰; die *ÁBp* berichtet jedoch nur von Oddr Svartsson²⁷¹ in Haukadal, einem Cousin Árnis, und Þorvaldr Helgason, einem Neffen des Bischofs, um dessen Propstei in Holt í Önundarfirði (Westisland) ein Streit mit dem *hirðstjóri* Hrafn entsteht.²⁷² Hieran zeigt sich, dass zwar der Bischof für die Vergabe des Amtes zuständig war, die weltlichen Amtsinhaber jedoch über verschiedene Möglichkeiten verfügten, diese zu beeinflussen. Als *ráðmaðr*, eine Art Verwalter, wird Árnis Neffe Lopt Helgason erwähnt. In den Widrigkeiten des *staðamál* wurde er 1283 des Landes verwiesen, weshalb unklar ist, wer Skálholt ab diesem Zeitpunkt verwaltete. Dass er nach seiner Rückkehr 1287 das Amt wiederaufnahm, halte ich für unwahrscheinlich, da er sich in Norwegen dem König verpflichtet hatte. Nach Auskunft der Annalen starb er als Klosterbruder in Þykkvabær²⁷³, er scheint jedoch erst gegen Ende seines Lebens ins Kloster eingetreten zu sein und befand sich zu seinen Zeiten als Verwalter und auch nach seiner Rückkehr aus Norwegen im Laienstand.²⁷⁴ Schreiber (*ritari*) und damit vermutlich eine Art persönlicher Sekretär des Bischofs war 1275/76 ein Priester namens Hall; er ist nicht näher bekannt.²⁷⁵ Von Árni Helgason, dem anderen Neffen von Staða-Árni, war bereits die Rede; er wurde bischöflicher Kaplan²⁷⁶, nach dem Tod seines Vorgesetzten zudem Offizial bis zu seiner eigenen Bischofsweihe.²⁷⁷ In der *ÁBp* erfahren wir im Zusammenhang mit dem *staðamál* zudem von einigen Diözesanpriestern, die

²⁷⁰ Beispielsweise wird Árni zum Thing geladen „með ábótum ok próföstum þeim sem hann mátti ná“ (Biskupa sögur, S. 122, dt. „mit allen Äbten und Pröpsten, die er erreichen könne“).

²⁷¹ Vgl. ebd., S. 139.

²⁷² Vgl. ebd., S. 145–151.

²⁷³ Vgl. Islandske annaler, S. 344.

²⁷⁴ Als weiterer Beleg für das familiäre Netz sei angemerkt, dass sein Sohn Þorlákr 1314–1354 Abt in Þykkvabær war.

²⁷⁵ Vgl. Biskupa sögur, S. 53.

²⁷⁶ Vgl. ebd., S. 188. 200.

²⁷⁷ Vgl. ebd., S. 209.

entweder als Zeugen in Gerichtsprozessen auftreten oder als Priester an den Kirchengütern genannt werden. Die meisten von ihnen spielen aber über diese Einzelnen hinaus keine Rolle im weiteren Verlauf der Saga; zudem sind häufig nicht einmal die Familien genannt.²⁷⁸ Davon ausgenommen sind diejenigen Geistlichen, die entweder mit Árni verwandt sind,²⁷⁹ eine Schlüsselrolle im *staðamál* spielen²⁸⁰ oder für ihn besondere Aufgaben übernehmen.²⁸¹ Die Sippe von Árni Þorláksson hatte enge Verbindungen zum kirchlichen Bereich; seine Neffen und Cousins besetzten spätestens gegen Ende seines Episkopats sämtliche Schlüsselstellen auf Bistumsebene. Von schlechten ökonomischen Voraussetzungen einmal abgesehen, die einige in die klerikale Laufbahn gedrängt haben dürften, scheint Staða-Árni seine Position genutzt zu haben, um ökonomisch für seine Verwandten Sorge zu tragen und ihre Fürsorge ihm gegenüber zu entlohnen, denn „[r]ækti Árni þetta allt saman þá er hann var byskup orðinn, framarlíga við Helga ok öll börn hans.“²⁸² Gleichzeitig versicherte sich Árni über die Sippenzugehörigkeit auch der Loyalität seiner Mitarbeiter, was in den Schwierigkeiten des *staðamál* sicherlich nötig war.²⁸³

2.3 Überlieferung

Von der *JBapt*² sind insgesamt 12 Handschriften beziehungsweise deren Fragmente erhalten.²⁸⁴ Die frühesten Exemplare datieren aus dem 14. Jahrhundert, das jüngste aus dem 16. Jahrhundert. Auf Grundlage zweier früher Handschriften wurden durch Forscher im 17. beziehungsweise 18. Jahrhundert zudem Papierkopien angefertigt. Ein Stemma wurde bisher noch nicht erstellt; mangels Einsicht in alle Handschriften kann es an dieser Stelle ebenfalls nicht geleistet werden.²⁸⁵

²⁷⁸ Etwa Steinþorr, Árni, Finn, Snorri und Jón (vgl. ebd., S. 169).

²⁷⁹ Þorvaldr Helgason (vgl. ebd., S. 145. 150 f.. 162 f.. 169. 171. 174 ff.. 186 f.. 191. 206), Bjarni Helgason, Þorgrím Magnússon (vgl. ebd., S. 4. 150. 153. 167), Óláfr Magnússon.

²⁸⁰ Grímr Hólmsteinnsson (siehe Abschnitt 2.2.1), Jón Holt (vgl. ebd., S. 119. 123. 126 130. 132. 145. 189. 195. 200), Eyjólfur Halldórsson (vgl. ebd., S. 119).

²⁸¹ Ormr Dagsson (vgl. ebd., S. 188. 191. 195), Jón Ormsson (vgl. ebd., S. 183. 186. 188. 191 f.. 195).

²⁸² Ebd., S. 5, dt. „Als er Bischof geworden war, vergolt er all dieses, besonders gegenüber Helgi und allen seinen Kindern.“

²⁸³ Mit einem neuzeitlichen Ausdruck würde man hier vermutlich von Vetternwirtschaft sprechen.

²⁸⁴ Die in Klammern angegebenen alphanumerischen Siglen beziehen sich auf die *Handlist* (Widding u. a.: *The Lives of the Saints in Old Norse Prose*. S. 315), die Großbuchstaben auf Ungers Edition (*Postola sögur*, S. XVIII–XXX).

²⁸⁵ Wo nicht anders vermerkt, sind die Informationen dieses Abschnitts entnommen aus *handrit.is*, *Landsbókasafn Íslands - Háskólabókasafn*, 2009–2012, URL: <http://handrit.is/is/search/regular> (besucht am 19.01.2012).

2.3.1 Handschriften

AM 232 fol., AM 637 4to

Die isländische Handschrift AM 232 fol. enthält vorrangig religiöse Texte, nämlich eine Übersetzung der *Vitae patrum*, *Mar* und die *Barlaams saga ok Jósafat*. Diese Kopien stammen aus dem 14. Jahrhundert; außerdem sind ein Schuldschein und eine Wundergeschichte über die Gottesmutter aus dem 15. Jahrhundert enthalten.²⁸⁶ Die Ausstattung ist relativ prachtvoll: Der zweispaltige Textspiegel ist durch bunte Majuskeln und rote Rubriken illustriert, die Schrift sorgfältig.

Die *JBapt*² findet sich auf fol. 86ra–107vb und muss um 1350 geschrieben worden sein. Die Abschrift umfasst die gesamte Saga ohne Lakunen; der Brief fehlt. Dies wird auch der Grund gewesen sein, weshalb Unger ihn zur Grundlage seiner Edition in den *postola sögur* gemacht hat (Sigle A).

Laut *Handlist*²⁸⁷ handelt es sich bei AM 637 4to um eine Papierkopie dieser Handschrift vom Beginn des 18. Jahrhunderts. Auf 1r–150v umfasst sie die gesamte Saga; ihr ist der Brief vorangestellt, dessen Vorlage unbekannt ist. Es lässt sich somit nicht feststellen, ob AM 232 fol. ursprünglich den Brief enthielt und dieser heute verloren ist.

AM 233a fol.

Ebenfalls aus dem 14. Jahrhundert stammt AM 233a fol. In seiner heutigen Form ist das Manuskript stark beschädigt und nur bruchstückhaft erhalten. Teil I enthält neben der *JBapt*² die *Mar* nebst einiger Wundergeschichten, die *Niðrstigningar saga* und die *Inventio crucis*. Teil II hingegen besteht aus Jungfrauenbiographien,²⁸⁸ Teil III aus zwei marianischen Wundergeschichten. Der Codex ist zweispaltig angelegt; die Rubriken sind rot. Beide Teile sind aufwändig illuminiert; der erste zeigt eventuell Johannes den Täufer.

Die Schäden am Manuskript führen dazu, dass die *JBapt*² auf 1va–5ra:24 nur fragmentarisch erhalten ist. Zwar eröffnet der Text mit dem Brief und steigt dann in die Saga ein; die Sprünge zwischen den einzelnen Folioseiten jedoch sind groß. Unger verwendet die Handschrift daher lediglich für Lesevarianten und Korrekturen (Sigle B).²⁸⁹

Die Handschriften AM 233b fol. und AM 637 4to sind Abschriften des Prologs aus dem 18. Jahrhundert;²⁹⁰ sie wurden von Unger nicht berücksichtigt.

²⁸⁶ Es besteht die Möglichkeit, dass das Manuskript aus mehreren einzelnen zusammengesetzt wurde.

²⁸⁷ Widding u. a.: *The Lives of the Saints in Old Norse Prose*. S. 315.

²⁸⁸ *Saga af Fides, Spes og Karitas, Katrínar saga, MM, Agnesar saga, Agathu saga und Margrétar saga*.

²⁸⁹ Fol. 1va–b, 2ra–3vb, fol. 4ra–5vb entsprechen *Postola sögur*, S. 849–852:5, S. 873:2–885:6 bzw. S. 925:10–931 (vgl. Widding u. a.: *The Lives of the Saints in Old Norse Prose*. S. 315).

²⁹⁰ Ebd.

AM 236 fol.

AM 236 fol. wurde um 1600 aus verschiedenen Apostelsagas kompiliert. Die Handschrift enthält *JJ*, die *Pétrs saga postola* (*Pétr*) und *Páls saga postola* (*Páll*); sie ist bei einspaltigem Textspiegel mit rot-schwarzen Initialen und roten Überschriften schlichter ausgestattet.

Auf fol. 66r-71v schließt sich die *JBapt²* an. Der Textauschnitt beginnt mitten in Kapitel 31 und führt dann mit Ausnahme eines fehlenden Blattes nach fol. 64 bis zum Ende. Unger entnimmt diesem Manuskript die Varianten D.²⁹¹

AM 238 IX fol.

Von der Handschrift AM 238 IX fol., die um 1400 in Island geschrieben wurde, sind heute nur zwei Blätter erhalten. Es finden sich hierauf zwei Abschnitte der *JBapt²* aus Kapitel 24–26 und 31–33 der Edition.²⁹² Dort wurden sie nicht berücksichtigt.

AM 239 fol.

AM 239 fol. aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts umfasst vorrangig Apostelsagas²⁹³; am Ende der Handschrift findet sich zudem die Übersetzung der *Libri Dialogorum* Gregors des Großen. Auf fol. 36r-52v steht die *JBapt²* von Kapitel 3 bis zum Schluss (Sigle D), wobei immer wieder Blätter verloren sind.²⁹⁴ Der Textspiegel ist einspaltig angelegt und sorgfältig geschrieben; die Initialen sind mehrfarbig, die Überschriften rot hervorgehoben.

AM 651 II 4to / AM 385 I 4to

Die Handschriftenfragmente AM 651 II 4to und AM 385 I 4to gehörten ursprünglich zu einem Codex aus dem letzten Viertel des 14. Jahrhunderts; heute hingegen sind sie anders vergesellschaftet.²⁹⁵ AM 651 4to verbindet die *JBapt²* mittlerweile mit *JJ*; unklar ist, ob noch weitere Heiligensagas in der Handschrift enthalten waren.²⁹⁶ Die erhaltenen Abschnitte entsprechen Kapitel 39–40 der Edition (Sigle E).²⁹⁷

²⁹¹ Postola sögur, S. 903:1–919:9, 926:34–931 (vgl. Widding u. a.: *The Lives of the Saints in Old Norse Prose*. S. 315).

²⁹² Vgl. Postola sögur, S. 890:7–893:6, 902:16–905:22.

²⁹³ *JJ*, die *JBapt²*, die *Pétrs saga postula* und die *Andrés saga postula*.

²⁹⁴ Postola sögur, S. 853:16–856:6, 861:6–863:31, 868:36–872:4, 888:25–891:7, 893:22–910:8, 913:11–931 (vgl. Widding u. a.: *The Lives of the Saints in Old Norse Prose*. S. 315).

²⁹⁵ Ebd.

²⁹⁶ „We cannot dismiss the possibility that there was such another text, since the approximately 64 folios it would take to accommodate the *Jóns saga* would not make an unduly large volume. On the other hand, the more or less complete *Tveggja postola saga* in 651 I and *Pétrs saga* in Stock. 19 make single volumes, and this restriction of one fair-sized work to a codex may reflect the standard demand met by the scriptorium which produced them.“ (*A Saga of St Peter*, S. 48).

²⁹⁷ Postola sögur, S. 924:14–925:28, 928:18–929:30 (vgl. Widding u. a.: *The Lives of the Saints in Old Norse Prose*. S. 315).

AM 385 4to enthält mittlerweile neben der *JBapt*² die *Þorláks saga helga*. Die in der Handschrift enthaltenen Passagen der *JBapt*² sind nicht bei Unger aufgenommen, sondern 1961 gesondert ediert worden.²⁹⁸ Sie entsprechen den Kapiteln 20–22²⁹⁹, wobei beim Kopierprozess die Reihenfolge zweier Abschnitte vertauscht wurde.

Die Ausstattung des Manuskriptes ist äußerst schlicht: Es finden sich weder Hervorhebungen noch Überschriften.

AM 667 IX 4to

Die Handschrift AM 667 IX 4to ist entstanden um 1350 in Island und bislang nicht ediert. Sie umfasst auf zwei Blättern die Kapitel 28–29.³⁰⁰

AM 667 XII 4to

Von AM 667 XII 4to aus dem 15. Jahrhundert sind zwei Blätter mit Abschnitten der *JBapt*² erhalten; sie sind ebenfalls nicht ediert. Blatt 1 umfasst Prolog und die Kapitel 1–2, Blatt 2 einen Ausschnitt aus Kapitel 6.³⁰¹ Die Ausstattung ist anspruchsvoll: Am Beginn zeigen sich Spuren einer großen Initiale; allerdings ist sie aufgrund starker Beschädigungen nur schwer sichtbar. Außerdem sind die Überschriften und Initialien rot hervorgehoben. Der Textspiegel ist einspaltig, die Schrift sorgfältig.

Tab. 2.1. Handschriftliche Überlieferung der *JBapt*² in chronologischer Sortierung

Handschrift	Datierung	Handlist*	Ed. Unger†
AM 233a fol. 1v–5r	1300–1400	2b	B
AM 232 fol. 86r–107v	ca. 1350	2a	A
AM 667 IX 4to 1r–2v	ca. 1350	2g	–
AM 239 fol. 36r–52v	1350–1400	2c	C
AM 651 II 4to 99r–100v	1375–1400	2e1	E
AM 385 I 4to 1r–2v	1375–1400	2e2	–
AM 238 IX fol. 1r–2v	ca. 1400	2f	–
AM 667 XII 4to 1r–2v	1400–1500	2h	–
AM 236 fol. 66r–71r	ca. 1600	2d	D
AM 233b fol. 1r–3r (Brief)	1700–1800	2b	–
AM 637 4to 1r–3v (Brief), 4r–150v	ca. 1800	2b, 2a	–

²⁹⁸ Agnes Agerschou: Et fragment af Jóns saga baptista, in: *Opuscula I* (1961), S. 97–104.

²⁹⁹ *Postola sögur*, S. 883:13–885:35.

³⁰⁰ Ebd., S. 896:37(897:13?)–900:25.

³⁰¹ Ebd., S. 850:20–852:4, 858:32–860:3.

* Widding u. a.: *The Lives of the Saints in Old Norse Prose*. S. 315.

† *Postola sögur*.

2.3.2 Ausstattung und Überlieferungsgemeinschaften

Die meisten mittelalterlichen Kopien der *JBapt*² als Folianten sind sorgfältig ausgeführt. Die Größe spricht gegen eine Verwendung als Taschenbuch, gehört neben der Quart allerdings zu den üblichen Manuskriptformaten für hagiographische Texte.³⁰² Durch den Gebrauch farbiger Rubriken und Initialen sind sie anspruchsvoll; Illuminationen der Initialen oder Frontispize sind jedoch selten.

Die ältesten Handschriften datieren etwa 50 Jahre nach dem Verfassungszeitraum. Auch wenn der Autograph verloren ist, dürften eine übersichtliche Anzahl von Transmissionsstufen zwischen diesem und den Kopien des 14. Jahrhunderts liegen. Aus dieser Zeit stammen auch die meisten Abschriften, was darauf hindeutet, dass das Interesse am Inhalt nach 1400 rapide abgenommen hat. Es muss mit großen Verlustzahlen im Zuge der Reformation gerechnet werden, wenngleich Sagas über biblische Heilige aus ideologischen Gründen größere Chancen hatten, erhalten zu bleiben.

Wo die Überlieferungsgemeinschaften erhalten sind, steht die *JBapt*² unter anderen religiösen Texten. Am häufigsten ist die Vergesellschaftung mit anderen Apostel-*leben*, häufig mit *JJ* und *Pétr*. Zwei der Handschriften enthalten auch *Mar*; wie die *Niðrstigninga saga* und die *Inventio crucis* der Handschrift AM 233 fol. könnte man hier also von Material des neuen Testaments und der Apokryphen sprechen. Auch andere Heiligenleben bilden eine Überlieferungsgemeinschaft mit der *JBapt*². Insgesamt lässt sich feststellen, dass es sich bei vielen dieser Texte um Bearbeitungen von lateinischem Quellenmaterial größeren Umfangs handelt. Eine Kompilation mit einer Serie von Heiligensagas in hierarchischer oder kalendarischer Sortierung fand allem Anschein nach nicht statt.

2.3.3 Rezeption

Über die handschriftliche Verbreitung hinaus wissen wir wenig über das Fortwirken der *JBapt*². Wie bereits angemerkt, nimmt die Anzahl der Kopien nach 1400 deutlich ab; dies geht wohl mit einem verminderten Interesse an den Inhalten einher, wie überhaupt an hagiographischer Literatur. Spätestens ab der Reformation muss davon ausgegangen werden, dass die Saga kaum weiter verbreitet wurde.

Die erhaltenen *máldagar* führen eine *Jons saga baptista* an sechs Stellen an, wobei jeweils die besitzende Kirche dem Heiligen geweiht war, wie Olmer anmerkt³⁰³. Dabei stammt das früheste Verzeichnis aus Auðkula aus dem Jahre 1360³⁰⁴. Es lässt sich vom heutigen Standpunkt nicht spezifizieren, um welche Fassung des Heiligenlebens es sich handelt. Allerdings spricht einiges dafür, die explizite Nennung der *Jóns saga baptista* mit Gríms Heiligenleben gleichzusetzen, da sie erheblich länger als die übrigen Fassungen und in ihrer Anlage eher ein selbstständiger Text ist als

³⁰² Einzig die *Mariu saga* ist in überdurchschnittlich vielen 8vo- oder 12mo-Kopien überliefert.

³⁰³ Olmer: Boksamlinger, S. 26.

³⁰⁴ Diplomatarium Islandicum, Bd. III, S. 160.

die übrigen Viten, die aus Legendarien zu stammen scheinen. Dafür spricht auch die handschriftliche Überlieferung.

Nachdem die altnordische Hagiographie in bisher äußerst geringem Maße erforscht ist, lässt sich über die Rezeption der *JBapt*² in anderen Werken nur wenig sagen. Diverse stilistische Gemeinsamkeiten mit zeitnah entstandenen Werken sind vermutlich literarischen Entwicklungen geschuldet. Im Rahmen meiner Magisterarbeit gelang es mir nachzuweisen, dass die in der *JBapt*² zitierten Passagen aus lateinischen Texten in den anderen altnordischen *hagiographica* nicht rezipiert wurden.³⁰⁵ Auch aufgrund der zitierten Bibelverse kann eine Überschneidung der relevanten Passagen mit anderen religiösen Texten, welche auf eine Rezeption der *JBapt*² schließen ließe, verworfen werden.³⁰⁶

2.3.4 Editionen

Die bislang einzige Gesamtausgabe der *JBapt*² liegt im Sammelband *Postola Sögur* aus dem Jahr 1874 vor. Der damalige Herausgeber Carl Richard Unger stellt sie hier willkürlich mit den Apostelleben zusammen und begründet dies mit der Tatsache, dass die *Jóns saga baptista* als Kompilation mit anderen Texten dieses Genres überliefert sei.³⁰⁷ Dies trifft streng genommen jedoch nur für die *JBapt*¹ zu; wie oben besprochen ist die jüngere Saga in unterschiedlichen Überlieferungsgemeinschaften zu finden, die eine Gruppierung insbesondere mit den *Postola sögur* der *Skarðsbók* nicht rechtfertigen. Unger bezieht nach eigenen Aussagen sämtliche Überlieferungsstränge der Saga mit ein, schließt jedoch die Papierkopien grundsätzlich aus. Drei weitere Fragmente aus dem 14. beziehungsweise 15. Jahrhundert wurden von Unger in den *Postola sögur* ebenfalls nicht berücksichtigt. Rechtschreibung und Textenteilung folgen weitestgehend der Leithandschrift A (AM 232 fol.) in einer Annäherung an eine diplomatische Lesart, wobei Unger die Orthographie vereinheitlicht.³⁰⁸ Konjekturen des Herausgebers und Varianten der übrigen Handschriften sind als Fußnotenapparat ersichtlich. Die Struktur des Textes wird durch den Einbezug der anderen Handschriften emendiert und Kapitelüberschriften willkürlich³⁰⁹ eingefügt. Eine Begründung der Konjekturen erfolgt ebensowenig wie die Kennzeichnung aufgelöster Abkürzungen. Der Grad der Manuskripttreue und des editorischen Eingriffs ist

³⁰⁵ Astrid Maria Katharina Marner: ‚kennifeðr helgir‘: Lateinische Autoritäten in der altnordischen Hagiographie, M. A.-Arb. Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, 2007.

³⁰⁶ Dies ergibt sich aus einem Vergleich der zitierten Verse anhand der Studie Ian J. Kirby's (Kirby: Biblical Quotation, Bd.I).

³⁰⁷ *Postola sögur*, S. XXVIII.

³⁰⁸ Beispielsweise werden Schwankungen der Wiedergabe von „kk“ ausgeglichen.

³⁰⁹ Sämtliche Editionen Ungers enthalten eine Kapitelnummerierung, die in der Regel keinen Rückhalt in den Handschriften hat. Die Handschrift AM 227 fol. der *Stjórn* (*Stj*) enthält bspw. eine der Edition entsprechende Kapitelzählung als Marginalien; diese sind jedoch späteren Ursprungs (vgl. *Stjórn*. AM 227 fol. A Norwegian version of the Old Testament transcribed in Iceland with an introd. by Didrik Arup Seip, hrsg. v. Didrik Arup Seip, København 1956 [Corpus Codicum Islandicorum Medii Ævi 20]).

aufgrund der Edition daher nicht nachvollziehbar, zeigt sich allerdings im Vergleich mit AM 232 fol. Von wenigen fehlerhaften Auflösungen abgesehen erweist sich die Wiedergabe der Handschrift in den *postola sögur* dennoch als zuverlässig.

Ergänzend zu den *Postola sögur* hat Agnes Agerschou das bis dahin unedierte Fragment AM 385 I 4to herausgegeben. Von einer Verkehrung der Reihenfolge einzelner Blätter abgesehen stimmen die erhaltenen Inhalte mit Ungers Edition überein. Für eine Analyse des Textes halte ich die *postola sögur* daher für einen pragmatischen Ausgangspunkt, allerdings unter der Berücksichtigung von abweichenden Lesarten aus AM 232 fol. Eine dringend notwendige Neuedition der *JBapt*² auf der Grundlage sämtlicher Textzeugen kann diese Vorgehensweise natürlich nicht ersetzen.

2.4 Inhalt und Aufbau der *JBapt*²

2.4.1 Inhalt der *JBapt*²

Zu Beginn des Widmungsbriefes wendet sich der Priester Grímr an seinen Auftraggeber Runólfr Sigmundsson, den Abt des Klosters Pykkvabær. Er ruft ihm in Erinnerung, dass er ein Leben Johannes des Täufers nach Vorlage der Evangelien in glossierter Form verlangt habe, und nennt als Quelle hierfür Augustinus, Ambrosius, Hieronymus, Gregorius und andere Lehrväter. Da sich der Autor dieser großen Aufgabe nicht gewachsen fühlt, habe er sie schließlich nur in der Hoffnung übernommen, für sein Seelenheil Sorge tragen zu können. Er rechtfertigt sich für die zahlreichen Amplifikationen der Bibelverse: Erstens seien die Ausführungen ausdrücklich von Runólfr erbeten gewesen, zweitens müssten die unverständlichen Passagen ungelehrten Lesern erläutert werden, und drittens gebühre Großes Großes, weshalb er den Lobpreis des Täufers möglichst detailliert gestaltet habe. Als Ziel des Werkes führt Grímr die Verbesserung des Glaubens seiner Leser an und grenzt sich von der erlogenen weltlichen Unterhaltungsliteratur ab. Indem er sich seinem Auftraggeber erneut zuwendet, stellt er dessen Sachkundigkeit und Belesenheit heraus, aufgrund derer er ihn um die Korrektur der vorliegenden Saga bittet. Der Brief endet mit dem Appell, Runólfr möge den Autor in sein Gebet einschließen.

Die Saga beginnt damit, dass der herausragendste aller Heiligen und Propheten, Johannes der Täufer, im Jahr 5199 und 3 Monate von Anbeginn der Welt geboren wird, unter der Weltherrschaft des römischen Kaisers Octavianus Augustus (*Prologus*). Er stammt von rechtschaffenen Eltern ab (Kap. 1): Zacharias und Elisabeth stammen aus priesterlichem bzw. königlichem Geschlecht (Kap. 2). Zu dieser Zeit herrscht in Judäa König Herodes Askalonita, dessen Reich und Genealogie aufgeführt werden.

Als Zacharias im Tempel den Priesterdienst verrichtet, erscheint ihm der Engel Gabriel, prophezeit die Geburt des Johannes und schlägt Zacharias wegen seines Unglaubens mit Stummheit (Kap. 3). Gabriel erscheint ebenfalls Maria und verheißt ihr die Empfängnis Jesu, worauf sie ein Dankgebet spricht (Kap. 5) und ihre Cousine

Elisabeth besucht, die in der Zwischenzeit schwanger geworden ist (Kap. 4). Der ungeborene Johannes erkennt die Ankunft seines künftigen Herrn im Mutterleib, während Elisabeth mit dem Heiligen Geist erfüllt wird. Dieser schenkt ihr prophetische Gaben, die kurz erläutert werden (Kap. 6). Die Frauen grüßen sich und sprechen Lobgebete (Kap. 7); nach drei Monaten entbindet Elisabeth, und Maria kehrt nach Hause zurück. Bei der Beschneidung soll das Kind entgegen der Tradition Johannes genannt werden. Als Zacharias diesen Wunsch der Mutter bestätigt, erlangt er auf wundersame Weise die Sprache wieder (Kap. 8) und spricht ebenfalls ein Lobgebet, dessen Bedeutung genau erklärt wird (Kap. 9). Kurz wird danach zusammengefasst, wie Maria Jesus zur Welt bringt und ihn vor der Verfolgung durch Herodes Askalonita nach Ägypten retten muss. In den kommenden Jahren wird Herodes Askalonita von seinen Söhnen beerbt und das Reich unter ihnen aufgeteilt (Kap. 10), während sich der heranwachsende Johannes in die Wüste zurückzieht (Kap. 11).

Zur Zeit des Tetrarchen Herodes und anderer Herrscher tritt Johannes erstmals öffentlich in Erscheinung. Der schlechte politische Zustand des Landes wird dabei für einen Hinweis auf die moralische Verwerflichkeit der Bewohner genutzt (Kap. 12). Johannes predigt in der Wüste die Buße und die Taufe der Umkehr (Kap. 13), was ihn als die Stimme erscheinen lässt, die in der Wüste ruft, und damit als Verwirklichung der entsprechenden Jesaja-Prophezeiung (Kap. 14). Außerdem wird darauf verwiesen, dass Johannes in der Hoffnung der künftigen Erlösung von den Sünden getauft habe. Der Wert und die Sinnhaftigkeit der Johannestaufe werden auf die Taufe Jesu Christi bezogen und damit motiviert (Kap. 15). Durch seine Kleidungs- und Nahrungsgewohnheiten fungiert Johannes als Vorbild; an ihnen erklärt die Saga zudem einige Allegorien (Kap. 16). Unter den Menschen, denen Johannes predigt, sind auch Sadduzäer und Pharisäer, deren Auslegung der göttlichen Gebote von der christlichen abgegrenzt wird (Kap. 17). Ihnen predigt Johannes vom drohenden Zorn Gottes und dem Jüngsten Gericht und ruft sie zur Umkehr und zum Teilen auf (Kap. 18). Die Zöllner werden dazu aufgefordert, sich mit ihrem Sold zu begnügen, was den Anlass zu einer Auslegung über das Wuchern bietet (Kap. 19): Demnach sei die Erhöhung oder Einführung von Zöllen und Abgaben nur im Notfall (etwa bei Krieg) gerechtfertigt. Ferner wird angegeben, wie im Falle unrechtmäßiger Zoll- und Abgabenerhebung zu verfahren sei und welche Abgaben sinnvoll seien. Insbesondere zur Rolle der Kirche wird in diesem Zusammenhang Stellung bezogen sowie betont, dass der zuvor etablierte Verhaltenscodex nicht gesetzlich vorgeschrieben sei, sondern naturgegeben. Herrschern und deren Bediensteten schreibt Johannes vor, sich nicht der Misshandlung schuldig zu machen (Kap. 20). Nach einer Begriffsdefinition erfolgt eine Fallunterscheidung, wann sich Richter dieses Vergehens schuldig machen, und welche Wiedergutmachung sie je nach Kenntnisstand der Sachlage zu leisten haben. Auch zur Verleumdung äußert sich Johannes, worauf sich eine Definition und Beurteilung des Verbrechens anschließt (Kap. 21). Das Vergehen wird zunächst definiert und in seiner Schwere beurteilt. Unter Berücksichtigung mehrerer Sonderfälle wird dann das Strafmaß festgesetzt. Außerdem wird die Rechtmäßigkeit von Besoldung

besprochen. Aufgrund seines Wirkens hält das Volk Johannes für den durch die Propheten angekündigten Christus, doch er streitet ab, Christus zu sein, und verweist auf einen Stärkeren, der nach ihm kommen wird (Kap. 22) und der Jesus ist (Kap. 23). Auch die Frage, ob er denn Elija oder ein anderer der Propheten sei, verneint Johannes, und bezeichnet sich als Stimme, die in der Wüste ruft, und als Vorläufer dessen, der kommen soll (Kap. 24).

Auch Jesus kommt zu Johannes, um sich taufen zu lassen. Sobald ihn dieser erblickt, weist er Jesus als denjenigen aus, den er angekündigt hat, und nennt ihn das Lamm Gottes. Danach wird begründet, weshalb sich der sündenreine Jesus überhaupt taufen lassen wolle (Kap. 25). Nach anfänglicher Weigerung kommt Johannes dem Wunsch Jesu erst nach einem Hinweis auf die zu erfüllende Gerechtigkeit nach (Kap. 26). Dabei öffnet sich der Himmel, der Heilige Geist steigt in der Gestalt einer Taube herab und eine Stimme aus dem Himmel bezeichnet Jesus als Sohn, an dem Gott gefallen gefunden habe. Daraufhin wenden sich die Jünger des Johannes ab und folgen Jesus (Kap. 27). Danach beginnen auch Jesu Jünger zu taufen; nachdem sie bedeutend größeren Zulauf haben, beschweren sich die Anhänger des Johannes bei ihm. Johannes jedoch ordnet sich Jesus unter und gibt abermals Zeugnis für ihn ab (Kap. 28). Jesus bricht daraufhin nach Galiläa auf, weil er durch die Pharisäer bedroht wird (Kap. 29).

Der Tetrarch Herodes hatte seinem Bruder Philippus die Frau geraubt (Kap. 30), was Johannes anklagt, sodass er von Herodes verhaftet wird (Kap. 31). Derweil bricht Jesus aus Judäa auf (Kap. 32). Aus dem Kerker schickt Johannes zwei Jünger zu ihm und lässt ihn fragen, ob er derjenige sei, der kommen soll. Jesus bejaht dies, spricht in Gleichnissen von Johannes und sich und legt somit Zeugnis für Johannes ab (Kap. 33).

Gott ermächtigt Herodes, der sich vor den Volksmengen fürchtet, das irdische Leben des Johannes zu beenden (Kap. 34). Anlässlich seines Geburtstages gibt der Tetrarch ein Gastmahl und lässt die Festgesellschaft durch einen Tanz seiner Stieftochter unterhalten. Für ihre Darbietung darf diese sich eine Belohnung wünschen, sodass sie auf Anraten ihrer Mutter den Kopf Johannes des Täufers auf einer Schale fordert, den sie auch erhält. Die Jünger des Johannes beerdigen den Körper, während Herodias den Kopf an einem anderen Ort verwahrt (Kap. 35). Als Herodes von Jesus hört, hält er ihn für den auferstandenen Johannes und möchte ihn sehen. Dieser allerdings bricht mit einem Boot in die Einsamkeit auf, wo er Wunder wirkt, und entzieht sich somit dem Herrscher (Kap. 36). In den folgenden Jahren wird Herodes als göttliche Strafe für den Mord an Johannes und seine Beteiligung im Jesusprozess von den Juden verraten, von den Römern entmachtet und durch eine Intrige seiner Brüder ins Exil geschickt wird (Kap. 37).

Bei den Christenverfolgungen durch Kaiser Julian werden auch die Gebeine des Johannes ausgegraben und geschändet. Von Gott geschickt gelingt jedoch zwei Mönchen die Rettung der Knochen, welche sie nach Jerusalem zu Bischof Philippus bringen. Dieser sendet sie an den Bischof Athanasius in Alexandria, der sie an einem

geheimen Ort aufbewahrt. Erst unter Kaiser Theodosius werden die Gebeine in den ehemaligen Serapis-Tempel überführt und dieser dem Täufer geweiht (Kap. 38).

Nach den Christenverfolgungen im Heiligen Land erscheint Johannes der Täufer zwei Mönchen, die sich auf Pilgerfahrt in Jerusalem befinden, und lässt sie seinen Kopf exhumieren. Auf dem Heimweg wird der Kopf von einem Mann aus dem äthiopischen Emissa gestohlen, der ihn in heimlicher Verehrung aufbewahrt. Johannes erscheint nach einiger Zeit dem Abt Marcellus, der den Kopf in einer feierlichen Prozession zum Bischof von Emissa bringt. Im Rahmen der Prozession ereignet sich ein Wunder. Nach einiger Zeit gerät die Reliquie jedoch wieder in Vergessenheit, bis ihn – abermals aufgrund einer Erscheinung – zwei Mönche nach Konstantinopel bringen sollen. In Chalcedon können ihn die Mönche zunächst nicht weiterbringen, sodass der Kopf einer Witwe und einer Jungfrau anvertraut wird, bis ihn Kaiser Theodosius feierlich nach Konstantinopel überführt (Kap. 39).

Johannes erscheint einem Eremiten und lässt ihn den Kopf nach Alexandria zu den Gebeinen bringen. Von dort aus nimmt der Pilgermönch Felicius die gesammelten Reliquien und die Überreste einiger der Unschuldigen Kinder³¹⁰ und besteigt mit seinen Gefährten ein Schiff. Ohne ihr Zutun erreichen sie den Hafen von Angély in Aquitanien. Zuvor hatte dort eine große Schlacht zwischen den Wandalen und König Pippin stattgefunden, bei dem die liebsten Soldaten des Königs gefallen waren. Als ihm eine Stimme im Schlaf von der Ankunft des Mönches Felicius berichtet, eilt Pippin diesem mit seinem gesamten Heer entgegen. mithilfe der Gebeine werden die Gefallenen zum Leben erweckt, und zum Dank errichtet Pippin eine Kirche in Angély zu Ehren Johannes des Täufers und lässt die Reliquien dort verwahren (Kap. 40). Damit endet die Erzählung.

Abgeschlossen wird die *JBapt*² durch den Lobpreis des Heiligen und eine Rechtfertigung des Autors (Kap. 41): Es werden die sechzehn Eigenheiten des Täufers, welche ihn besonderer Verehrung würdig machen, und seine zehn Epitheta aufgezählt. Der Verfasser bringt dann sein Unvermögen zum Ausdruck, das er angesichts der Großartigkeit des Heiligen verspürt, und bringt rühmend zum Ausdruck, wie diese sich manifestiert. Zum Schluss wird auf die Relevanz der Biographie Johannes des Täufers hingewiesen; die *JBapt*² schließt mit der Aufforderung zum Gebet und der Bitte um die Gnade Gottes.

2.4.2 Aufbau

Eine Untersuchung nach inhaltlichen Gesichtspunkten (vgl. Tab. 2.4.2.5) liefert folgenden Aufbau der Saga: Zur Lebensgeschichte Johannes des Täufers als narrativem Kern stellen sowohl Brief und Prolog als auch das 41. Kapitel den Paratext dar, durch welche die Narrative vorbereitet und abgeschlossen wird.

Die Lebensgeschichte Johannes des Täufers folgt einem biographischen Aufbau,

³¹⁰ Diese kamen der Tradition zufolge beim Kindermord von Bethlehem unter Herodes Askalonita ums Leben und wurden in der Kirche als Heilige verehrt.

der die Umstellung der biblischen Perikopen und deren Einordnung in eine strenge Chronologie nötig macht. Die Struktur richtet sich dabei nach den Eigenheiten hagiographischer Biographie, indem die Handlung über das irdische Leben des Protagonisten hinausweist und postmortale Manifestationen von dessen Heiligkeit einschließt. Entsprechend zerfällt dieser Teil in eine *vita* im engeren Sinne (Kap. 1–37) und die *inventio et translatio* (Kap. 38–40).

Wunder und Erscheinungen, wie wir es aus anderen hagiographischen Werken kennen, werden nur im Zusammenhang mit den Inventionsberichten wiedergegeben und motivieren dort den Fortschritt der Handlung: Der Heilige erteilt Klerikern in einer Vision oder einem Traum den Auftrag, seine Reliquien zu suchen und an einen bestimmten Ort zu bringen. Dieses Wunder dient – anders als in den *miracula*-Sammlungen – nicht der Manifestation und dem Beweis der Heiligkeit des Protagonisten, sondern stellt die ansonsten willkürlich erscheinende Translation unter göttlich inspirierte Kontrolle. Über einen eigenen Abschnitt *miracula* verfügt die *JBapt*² vermutlich auch deshalb nicht, weil Johannes der Täufer nach Joh 10,41 zu Lebzeiten keine Wunder wirkte; diese „Wunderlosigkeit“ gehörte somit zum hagiographischen Dossier.³¹¹

2.4.2.1 Die *epistula dedicatoria*

Dass der Brief integraler Bestandteil der Saga ist, ergibt sich aus der formalen Anknüpfung an literarische Konventionen. Diese Einheit ist m. E. von der Forschung bislang nicht deutlich erkannt worden; entweder wird der Brief losgelöst von der Saga besprochen³¹² oder als Zugabe betrachtet.³¹³ Es handelt sich jedoch nicht um ein Stück persönlicher Korrespondenz, die gewissermaßen zufällig mit der Saga überliefert wurde, sondern um eine sog. *epistula dedicatoria*, einen Widmungsbrief, der ein wichtiger Bestandteil der Biographie im weiteren Sinne, vor allem der Heiligenbiographie ist.³¹⁴ Literarisch üblich war die Setzung der *epistola dedicatoria* anstelle eines Prologs oder ihm vorausgehend.

Dementsprechend finden sich im Brief eine Reihe genretypischer Elemente: Topische Bescheidenheitsbekundungen (*captationes benevolentiae*) bringen das Unvermögen des Autors angesichts der Größe der Aufgabe zum Ausdruck. In den Rechtfertigungen für die zahlreichen Amplifikationen der Bibelverse findet sich eine Reminiszenz des Stilideals der *brevitas*. Die Zielsetzung des Werkes wird mit

³¹¹ „[P]eir truðu þann mann, sem ekki takn gerði i sinu lífi, mega af dauða risa“ (Postola sögur, S. 918, dt. „sie glaubten, dass der Mann, der in seinem Leben keine Wunder vollbracht hatte, von den Toten auferstehen könne“).

³¹² Bspw. „In einem Brief an Abt Runólfir Sigmundarson von Pykkvabær äußert G. H. sich recht kritisch über die Ungebildeten“ (Simek/Hermann Pálsson: Lexikon der altnordischen Literatur, S. 128).

³¹³ Bspw. „In einem der Saga vorangestellten Brief [...]“ (Heiko Uecker: Geschichte der altnordischen Literatur, Stuttgart 2004 [Universal-Bibliothek 17647], S. 33).

³¹⁴ Vgl. Walter Berschin: Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter, 5 Bde., Stuttgart 1986–2004 (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 8–10, 12, 15), Bd. I, S. 196–198; Bd. II, S. 26–28; Bd. IV, S. 407 u. a.

der Verbesserung des Glaubens seiner Leser (*emendatio*) ebenso benannt wie die glossierende Arbeitstechnik, welche das Werk als Exegese identifiziert. Durch eine Abgrenzung von der erlogenen weltlichen Unterhaltungsliteratur stellt sich der Autor explizit in eine religiöse literarische Tradition. Ebenfalls topisch sind das Lob der Kompetenzen des Auftraggebers und die Bitte um Korrektur der Saga und um das Gebet für das Seelenheil des Autors. Somit ist einerseits nicht davon auszugehen, dass eine Antwort erwartet wurde – oder auch die erbetene Korrektur. Andererseits lässt sich nicht ausschließen, dass die Beauftragung durch einen Abt neben der Anknüpfung an traditionelle Vorbilder durchaus auf ein historisches Faktum zurückgeht.

Eine durchgängige Vorlage für den Brief lässt sich nicht nachweisen; vielmehr handelt es sich um eine originale Komposition, welche sich nach hagiographischen und exegetischen Vorbildern richtet und diesen einzelne Gedanken entlehnt. Ein prominentes Beispiel, welches zudem in das Corpus der in der *JBap*² rezipierten Quellen fällt, ist Beda Venerabilis' *In Lucae evangelium expositio* (*BedLk*), welches neben dem eigentlichen Bibelkommentar den Widmungsbrief an den Abt Acca umfasst.³¹⁵ Im Bereich der Hagiographie wäre die *Vita Martini* des Sulpicius Severus ebenso zu nennen wie die Vielfalt hochmittelalterlicher Viten zu zeitgenössischen Heiligen. Durch die *epistula dedicatoria* und die Verwendung genrespezifischer Topoi kann sich der Autor in eine literarische Tradition stellen und einen Erwartungshorizont hinsichtlich Form und Inhalt beim Leser evozieren. Die Anknüpfung an exegetische oder hagiographische Vorbilder ist zudem programmatisch für das stilistische Register des Hauptwerks, da hierdurch klar wird, dass keine Legende nachfolgen wird, sondern ein literarisch durchkomponiertes Werk. Zudem ist es die einzige Möglichkeit für den Autor, sich als solcher zu erkennen zu geben, persönlich Stellung zu beziehen und seine Methode darzulegen, während der Prolog bereits als Teil des Werkes auf den behandelten Inhalt hinführt. Auch ist der Brief stilistisch im höchsten Register angesiedelt, sodass der Autor hier sein sprachliches und rhetorisches Können unter Beweis stellen kann.

Inhaltliche Parallelen zum 41. Kapitel der Saga sind ein weiterer Beleg für die Einheit von Brief und übrigen Text: Erneut wird dort die Motivation des Verfassers ausgedrückt, der Nutzen für den gläubigen Leser betont, die durch Glossierung entstandenen Längen entschuldigt, die Saga von der weltlichen Unterhaltungsliteratur abgegrenzt und die Unfähigkeit des Autors dargelegt.³¹⁶ Auch ein Bibelzitat der *epistula dedicatoria* wird mit vergleichbarem Wortlaut eingebunden.³¹⁷ Aufgrund

³¹⁵ Vgl. Bedae Venerabilis *In Lucae evangelium expositio*. In: Bedae Venerabilis *opera exegetica* Bd. II/3. In *Lucae evangelium expositio*. In *Marci evangelium expositio*, hrsg. v. Damien Hurst, Turnhout 1960 (*Corpus Christianorum Series Latina* 120), S. 5–425.

³¹⁶ Vgl. *Postola sögur*, S. 849 f., 928 f.

³¹⁷ „[W]erft eure Perlen nicht den Schweinen vor“ (Mt 7,6) als „sem gimsteinar ero svinum“ (ebd., S. 849, dt. „wie es Perlen den Säuen sind“) bzw. „at agætum gimsteinum væri kastað fyrir uskynsaum svin“ (ebd., S. 929, dt. „dass von den vorzüglichsten Perlen vor unverständige Säue geworfen würde“).

inhaltlicher wie formaler Gründe muss somit von einer Einheit von Brief und Werk ausgegangen werden, wodurch die Verortung der Saga im Kontext auf ein sicheres Fundament gestellt wird.³¹⁸

2.4.2.2 Prolog

Nachdem die Eckpunkte der Saga in der *epistula dedicatoria* festgesetzt sind und dem Leser vermittelt wurde, mit welcherart Text er rechnen muss, leitet der Prolog in die Lebensgeschichte ein. Unter Nennung mehrerer Topoi der religiösen, zumal hagiographischen Literatur nimmt die Saga Johannes den Täufer in den Fokus: Trotz der Erbsünde geruhe die göttliche Gnade, den Menschen die Propheten und Heiligen zur Orientierung zu senden, und unter diesen sei Johannes der Vorzüglichste. Bereits mit diesen Eröffnungszeilen greift die Saga auf Predigten des Caesarius von Arles zurück und stellt sich in eine hagiographische Tradition.³¹⁹ Summarisch werden die Merkmale bzw. Verdienste des Johannes aufgezählt und die Saga in Zeit und Raum verankert, indem der Beginn der Erzählung auf das Jahr 5199 und 3 Monate von Anbeginn der Welt gesetzt und durch die Aufzählung weltlicher Herrscher fundiert wird.³²⁰ Indem zu Beginn eine absolute Datierung gesetzt wird, genügen die Regierungszeiten der römischen und jüdischen Herrscher für eine relative Orientierung im Verlauf der Saga.

2.4.2.3 Epilog

Neben Brief und Prolog ist nach meinem Dafürhalten auch das 41. Kapitel zum Paratext zu zählen; dies folgt zum einen aus der Tatsache, dass die Handlung des Basistextes bis dahin zu einem Ende geführt ist und nun pointiert zusammengefasst wird, zum anderen aus den bereits geschilderten Parallelen zwischen der *epistula dedicatoria* und diesem Kapitel.

Als erstes konstituierendes Element enthält das Kapitel den für hagiographische Texte üblichen panegyrischen Tugendkatalog. Er wird hier aus zwei Quellen über-

³¹⁸ Auch die dünne handschriftliche Überlieferung – nur in AM 233a fol. und zwei Kopien aus dem 18. Jh., AM 233b fol, AM 637 4to – entkräftet die Argumentation für eine Einheit von Brief und Saga nicht, da Briefe in überdurchschnittlichem Maße der Korruption und dem Verlust anheim fielen. So fehlt der Brief Unger zufolge in AM 232 fol. „paa Grund af et forrest i Bogen udrevet Blad“ (ebd., S. 950).

³¹⁹ Der Beginn der Predigt 214/215 war im Mittelalter ein beliebtes Versatzstück bei der Komposition von Heiligenviten. Ein entsprechend eingeleiteter Text über Johannes den Täufer ist nicht erhalten. Damit ist davon auszugehen, dass es sich um eine eigenständige Rezeption handelt.

³²⁰ Die Datierung weicht von den übrigen Quellen ab, wo sie ohnehin an die Geburt Jesu geknüpft ist; *SpecHist* und *HistSchol* diskutieren die unterschiedlichen Berechnungsmodi. Die *HistSchol* nennt 5196 und 5199 als konkurrierende Daten (vgl. *Eruditissimi viri magistri Petri Comestoris Historia scholastica opus eximium*. In: *Patrologia latina*, hrsg. v. Jean-Paul Migne, Bd. 198, Paris 1855, 1049–1722A, hier S. 1540C); das *SpecHist* zitiert Beda mit dem Jahr 5199, was der kirchlichen Zählweise entspricht, verlegt sich jedoch selbst auf die geringere Zahl 3953 (vgl. *Base Speculum historiale*, S. VII, 88).

nommen und als Aufzählung dargeboten. Durch rhetorische Fragen wird immer wieder auf die Leistungen des Heiligen Bezug genommen und dessen Rang und Bedeutung für den einzelnen Gläubigen verdeutlicht. Ebenfalls typisch für hagiographische Literatur schließt das Kapitel mit einem Gebet.

Im Rückgriff auf die Hauptpunkte der *epistula dedicatoria* kommen nicht nur Bescheidenheit, topische Entschuldigungen für Länge und Unzulänglichkeit sowie die Abgrenzung zur weltlichen Literatur erneut zum Ausdruck. Die Wiederaufnahme dieser Elemente rahmt den Sagatext ein und lässt somit das gesamte Werk vom Brief bis Kapitel 41 als kompositorische Einheit erscheinen.

2.4.2.4 *vita*

Wie gesagt folgt die *vita* einem streng chronologischen Ablauf; hierin fügen sich die Unterelemente Kindheit (Kap. 1–11), Wirken (Kap. 12–33) und *passio* (Kap. 34–37).

Die Kindheitserzählung³²¹ besteht im Wesentlichen aus den Einheiten der Verkündigung / Empfängnis (Kap. 3–4), Interaktion von Maria und Elisabeth (Kap. 6–7) und Geburt Johannes des Täufers (Kap. 8–9). Dazwischenliegende Kapitel bereiten die nachfolgenden Einheiten vor, indem Hintergrundinformationen geliefert werden. Sie unterscheiden sich von den übrigen Abschnitten durch eine paraphrasierende Narrative, in der weder Details noch direkte Rede vorkommen. Beispielsweise fasst Kap. 5 die Verkündigung der Geburt Christi zusammen, während Kap. 8 dessen Geburt, die Flucht nach Ägypten und die Rückkehr abhandelt. Dass die Kindheitserzählung so großen Raum einnimmt, ist auf den Festtag der *nativitas* zurückzuführen: Bei Heiligenbiographien, insbesondere Märtyrern, liegt die Betonung zumeist auf dem Sterbetag, dem *dies natalis*; Geburt und Kindheit werden meist nur dann geschildert, wenn diese elementar für das Heiligendossier sind – wie bei Johannes dem Täufer.

Das Wirken Johannes des Täufers setzt mit der Berufung durch Gott in Kap. 12 ein. Inhaltlich zerfällt dieser Teil in mehrere Blöcke, deren Unterteilung in einzelne Kapitel mitunter willkürlich erscheint. So lassen sich Kap. 13–15 zur Predigt- und Tauftätigkeit, Kap. 18–21 zur Gerichts- und Standespredigt, Kap. 22–24 zum Zeugnis für Christus und Kap. 25–27 zur Taufe Jesu zusammenfassen. In diesen Fällen behandeln also mehrere Kapitel eine biblische Erzähleinheit. Dabei besteht die Möglichkeit, dass eine kurze Perikope durch den exegetischen Kommentar gestreckt wird, wie etwa Lk 3,12–14 über Kap. 19–21. An anderen Stellen machen Unterschiede zwischen den Evangelisten eine weiter ausholende Narrative nötig, oder es werden im Kommentar unterschiedliche Aspekte betont. Beispielsweise berücksichtigt der Bericht von der Taufe Jesu Details aus sämtlichen Evangelien und wird daher ebenfalls über mehrere Kapitel ausgedehnt: Kap. 25 diskutiert die Frage, weshalb sich Jesus überhaupt taufen lassen wollte, und schließt damit an Joh 1,28–31 an. In Kap. 26

³²¹ Tatsächlich handelt es sich um die Verkündigung und Geburt; die Kindheit als solche wird nicht wiedergegeben. Die Bezeichnung wurde hier in Anlehnung an die theologische Terminologie gewählt.

richtet sich die Erzählung nach dem Taufbericht des Matthäusevangeliums, während Lk 3,21ff die Details von Kap. 27 entnommen werden. Auch sind mitunter Hintergrundinformationen für das Verständnis eines Bibelverses nötig, die dann in einem eigenen Kapitel beigegeben werden, wie etwa die Schilderung der Gebräuche von Sadduzäern und Pharisäern in Kap. 17 als Vorbereitung der nachfolgenden Predigt oder die Hurerei von Herodes und Herodias in Kap. 30 als Auslöser für die im Anschluss geschilderte Verhaftung. In der Verhaftung zeigt sich auch die Abweichung der *JBapt*² von der biblischen Erzählfolge der Synoptiker zugunsten der fortschreitenden Chronologie: Die Verhaftung des Täufers wird in Mt 14,1ff und Mk 6,17ff im Zusammenhang mit der Enthauptung geschildert, während bereits zuvor (Mt 11,2ff, fehlt in Mk) von Johannes im Gefängnis berichtet wird. Diese Reihenfolge dreht die Saga nun um, berichtet zuerst von der Verhaftung (Kap. 31), dann von der Anfrage aus dem Gefängnis heraus (Kap. 33) und erst später von der Enthauptung (Kap. 35).³²²

Das Sterben Johannes des Täufers und damit der Passionsteil der *vita* beginnt mit den Gründen für die Enthauptung in Kap. 34, wobei eine topische Referenz auf die Allmacht Gottes und eine vorweggreifende Totenklage über Johannes den Täufer erfolgen. Der Tod des Johannes an sich wird in der Saga nicht beschrieben, was den üblichen Märtyrersagas zuwider läuft, in deren Nähe sich die *JBapt*² durch Formulierungen wie *pisl*³²³ – Passion, Leiden – sowie deutlicher noch *pislarváttr*³²⁴ oder *pislarsigr*³²⁵ stellt. Dies lässt sich durch die Informationslücke der Evangelien leicht erklären, die der Autor nun durch die Wiederaufnahme der Totenklage und die umso detailliertere Besprechung des Gastmahls zu füllen sucht. In einem weiteren Kapitel wird das spätere Schicksal König Herodes' geschildert und somit der zu biblischer Zeit spielende Teil der Saga zum Abschluss gebracht.

2.4.2.5 *inventio et translatio*

Sämtliche postmortalen Ereignisse gehören zwar nicht mehr zur Lebensbeschreibung im engeren Sinne. Aufgrund des Verständnisses, der Heilige sei nun im Sinne eines ewigen Lebens in die weitaus wichtigere Phase eingetreten³²⁶, machen die Erzählungen über den Verbleib der Reliquien jedoch einen elementaren Bestandteil der Heiligenbiographie aus. In der *JBapt*² erstrecken sie sich über die drei Kapitel 38–40, wobei die Unterteilung einer thematischen Sortierung entspricht. Kap. 38 befasst sich mit der Invention der Körperreliquien und ihrer Translation nach Alexandria, Kap. 39 mit der mehrmaligen Invention des Kopfes und dessen Translation nach

³²² Lk 3,19f weist zwar auf die spätere Verhaftung hin, in Lk 7,18ff erfolgt die Anfrage jedoch nicht aus dem Gefängnis heraus. Im gesamten Lukasevangelium fehlt die Enthauptungsszene.

³²³ „Qual, Leiden, Martyrium“, vgl. Postola sögur, S. 913. 919. 931 u. a.

³²⁴ „Leidenszeugnis“, vgl. ebd., S. 910. 912. 917. 927. 929 u. a.

³²⁵ „Leidenssieg“, vgl. ebd., S. 927.

³²⁶ Daher auch der Begriff „dies natalis“ als Festtag der Märtyrer, womit nicht der Geburts- sondern der Sterbetag gemeint ist: der Tag nämlich der Geburt in das Reich Gottes.

Konstantinopel, und Kap. 40 schließlich führt die Reliquien in Alexandria zusammen und lässt sie nach Aquitanien transferieren, wo sie in einer eigens gestifteten Kirche in Angély ihre letzte Ruhe finden und die Biographie damit ihren Abschluss nimmt. In diesem Teil der Saga wird eine streng chronologische Erzählweise zugunsten der thematischen Reihenfolge aufgegeben; innerhalb der Kapitel wird jedoch zeitlich fortschreitend erzählt. Durch die relative Datierung anhand von Herrschern ist zudem der zeitliche Sprung eingangs Kap. 39 nachvollziehbar. Der Translationsbericht ist auch der einzige Teil der Saga, welcher legendarische Züge aufweist und somit das Kernanliegen – Wiedergabe des Lebens anhand der Evangelien und dessen Erläuterung anhand patristischer Kommentare – verlässt.

Tab. 2.2. Aufbau der *JBapt*²

Aufbau	Inhalt	Kap.		
<i>epistula</i>	Arbeitsweise, Zielsetzung und Thema, <i>captatio benevolentiae</i>	[B]		
<i>dedicatoria</i>				
Prolog	Hinführung zum Inhalt, absolute Datierung	[P]		
Kindheit	Genealogie	1		
	Herrscher	2		
	Verkündigung	3		
	Empfängnis	4		
	Mariä Verkündigung	5		
	Mariä Heimsuchung	6		
	Mariä Heimsuchung	7		
	Geburt Johannes des Täufers, Beschneidung und Namensgebung	8		
	Benedictus	9		
	Geburt Jesu, Flucht nach Ägypten, Rückkehr	10		
	Aufbruch des Johannes in die Wüste	11		
<i>vita</i>		12		
	Predigt- und Taufstätigkeit	13		
		14		
		15		
	Kleidung und Nahrung	16		
	Über Sadduzäer und Pharisäer	17		
		18		
		19		
	Gerichts- und Standespredigt	20		
		21		
	Wirken	Verneinung, Christus zu sein; Zeugnis für Christus	22	
			23	
			24	
			25	
		Taufe Jesu	26	
			27	
		Taufkonkurrenz zwischen Jesus und Johannes, Zeugnis für Christus	28	
Aufbruch Jesu nach Galiläa		29		
Anklage des Herodes durch Johannes, Verhaftung		30		
		31		
<i>passio</i>	Predigt Jesu	32		
	Anfrage an Jesus; Zeugnis für Johannes durch Jesus	33		
	Totenklage; Motivation der Ermordung	34		
	Leiden	Gastmahl des Herodes, Enthauptung des Johannes	35	
		Herodes hält Jesus für Johannes	36	
		37		
		38		
	<i>inventio et</i>	Reliquien	Invention des Kopfes, Translation über Emissa nach Konstantinopel	39
				40
	<i>translatio</i>	Zusammenführung von Kopf und Körper, Translation nach Aquitanien	40	
Epilog	Tugendkatalog, Lobpreis, <i>captatio benevolentiae</i> , Rechtfertigung, Gebet	41		

3. Die Quellen der *JBapt*²

3.1 Die Quellen im Einzelnen

3.1.1 Bibel

Zwar gehört auch die Bibel bzw. ihre einzelnen Bücher zu den Quellen der *JBapt*², jedoch kommt ihnen eine andere Rolle als den übrigen Quellen zu: Den Ausführungen des Autors zufolge bildet die Bibel die narrative Grundlage, zu denen er aus den Schriften der Kirchenväter den entsprechenden Kommentar finden möchte.³²⁷ Tatsächlich bilden die Evangelien die Grundlage sämtlicher exegetischer und homiletischer Quellen, die in der *JBapt*² zum Einsatz kommen – mit weitreichenden Implikationen für die Bibelrezeption an sich. Schwierigkeiten ergeben sich für den Autor dadurch, dass die Ereignisse zu Lebzeiten Jesu in vier Evangelien parallel überliefert sind, von denen die drei Synoptiker (Mt, Mk, Lk) weitestgehend übereinstimmen, das Evangelium Joh sich jedoch programmatisch weit hiervon entfernt. Diese Differenzen gilt es für den Autor miteinander in Einklang zu bringen.

3.1.1.1 Die Bibel in Island

Dass die Isländer insgesamt gut mit der Heiligen Schrift versorgt waren, belegen sämtliche Quellen.³²⁸ Vollbibeln, d. h. Manuskripte mit *allen* Büchern des AT und NT, waren im Mittelalter wenig gebräuchlich und wurden höchstens als Schmuckgegenstände, nicht aber für den tatsächlichen Lesegebrauch angefertigt. Dies änderte sich erst mit dem Aufkommen der sog. Parisbibel im 12./13. Jh. Man muss also damit rechnen, dass sich Handschriften entweder auf das Alte oder das Neue Testament konzentrierten oder innerhalb dessen eine inhaltliche Auswahl vornahmen. Für das NT gruppierte man häufig die Evangelien in Evangeliiaren, die Briefe in Epistolaren.

³²⁷ „Þers truir ek yðr minniga vera, at þer baðut mik saman lesa or likama heilagra gudspialla lif hins sæla Johannis baptiste ok setia þar yfir tilheyrligar glosur lesnar af undirdiupi omeliarum hins mikla Gregorij, Augustini, Ambrosij ok Jeronimi ok annarra kennifedra.“ (Postola sögur, S. 849, dt. „Ich glaube, dass Ihr Euch daran erinnert mich gebeten zu haben, aus den Gliedern der heiligen Evangelien das Leben des seligen Johannes des Täufers zusammenzulesen und darüber Glossen zu setzen, welche aus der Tiefe der Predigten des großen Gregorius, Augustinus, Ambrosius und Hieronymus und anderer Lehrväter herausgelesen wurden.“).

³²⁸ Eine gute Einführung bietet Ian J. Kirby: *Biblical Quotation in Old Icelandic-Norwegian Religious Literature*. 2 Bde., Reykjavík 1976-1980 (Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, Rit 9-10), Bd. II, S. 3-16.

Neben den nicht-liturgischen Bibelhandschriften wurden spezielle Bibelhandschriften für den liturgischen Gebrauch angefertigt (sog. Lektionare und Evangelistare), die den Text nicht in der fortlaufenden Reihenfolge enthielten, sondern in Leseperioden eingeteilt und mitunter durch einen neuen Beginn oder Schluss sprachlich angepasst waren. In den Handschriften für das Stundengebet, v. a. Brevieren, waren die biblischen Lesungen ebenfalls enthalten. Da viele exegetische Gattungen *cum textu* angelegt waren und den kommentierten Bibeltext ebenfalls enthielten, bieten sie weitere Möglichkeiten der Transmission, was sich auf die Textgestalt auswirken kann. Außerdem vermittelte sich die biblische Geschichte durch vielfältige Formen der Adaption durch andere Autoren, beispielsweise im Rahmen der Kirchengeschichtsschreibung oder durch Historienbibeln wie die *HistSchol*.

máldagar

Die *máldagar* listen eine Reihe von Handschriften biblischen Inhalts. Einige hiervon müssen in fortlaufender Form aufgebaut gewesen sein: Entweder handelt es sich um Handschriften einzelner Bücher³²⁹ oder aber um Kollektionen mehrerer zusammengehöriger Bücher.³³⁰ Für die *JBapt*² sind vor allem die Evangelien relevant. Von ihnen gibt es jedoch einen expliziten Beleg nur für „Ewangelia matehi“³³¹; er stammt aus dem 1461-er Register des Klosters Möðruvellir.³³² Ein „Liber Evangeliorum“³³³, bei dem unklar ist, welcher Struktur er folgt, ist 1397 sowohl für Garðar als auch das Kloster Kirkjubær belegt. Die begriffliche Differenzierung in *Liber Evangeliorum* und *texti* (vgl. unten) deutet jedoch darauf hin, dass es sich bei ersterem um ein Evangeliar, also eine Handschrift mit allen vier Evangelien in vollem Umfang, handeln müsse.

Viel häufiger sind die Auflistungen von Manuskripten in dezidiert liturgischer Form.³³⁴ Häufig ist zu lesen, dass der enthaltene Text dem Jahreskreis folgt,³³⁵ während manche nur einen Teil des Jahres abdecken.³³⁶ Evangelistare scheinen am häu-

³²⁹ In den *máldagar* finden sich Belege für Est, Ijob, Jud, Gen, Jos, 1 Makk/2 Makk, 1 Kön/2 Kön, Weish, 1 Chr/2 Chr und Rut sowie für Apg, Offb und Mt (vgl. Olmer: Boksamlinger, S. 60).

³³⁰ Zusammenstellungen sind von den kleineren Propheten, Paulusbriefen und Evangelien dokumentiert (vgl. ebd.).

³³¹ Diplomatarium Islandicum, Bd. V, S. 288 f.

³³² Olmer identifiziert die Position „luce“ desselben Inventars als „Lucas saga eller ock Lucas evangelium“ (Olmer: Boksamlinger, S. 32). Da der Text unter den altnordischen Handschriften aufgeführt wird und darüber hinaus „a einne bok“ (Diplomatarium Islandicum, Bd. V, S. 289) mit anderen Heiligensagas steht, ist es doch enorm unwahrscheinlich, dass es sich um das Lukasevangelium handeln sollte.

³³³ Ebd., Bd. IV, S. 108. 238.

³³⁴ Vgl. „Messubok ad aullu cum collectis. Epistolis & Evangeliiis“ (Breiðabólstaðr 1318, ebd., Bd. II, S. 479), „gudspioll oc pistlar dominicale oc de sanctis per anni circulum hundrad“ (Rauðilækr 1343, ebd., Bd. II, S. 775), „altaris Bok ad Collectum. pistlum og Gudspiollum“ (Þverá 1394, ebd., Bd. III, S. 556) oder „Lesbækur wt xij manadi. þar til pistlar og gudspioll per anni circulum med collectario“ (Garðar 1397, ebd., Bd. IV, S. 108).

³³⁵ Vgl. „Gudspiallabok per anni circulum“ (Einiholt 1397, ebd., Bd. IV, S. 234).

³³⁶ Vgl. „gudspiallabækur ij. a veturinn. onnur med song“ Bær 1363 ebd., Bd. III, S. 193.

figsten als „texti“ bezeichnet worden zu sein; Olmer zufolge finden sich gut 80 entsprechende Einträge in den *máldagar*.³³⁷ Darunter sind sowohl prachtvolle Handschriften, die höchstwahrscheinlich auch illuminiert waren als auch zurückhaltend ausgestattete Exemplare.³³⁸ Ferner sind für den liturgischen Gebrauch natürlich auch die Handschriften des Stundengebets geeignet, welche die notwendigen Bibellesungen *per circulum anni* enthielten, also das Brevier und das Brevierslektionar (siehe Abschnitt 3.2.3.2).

Handschriften

Lateinische Handschriften vollständiger Bücher der Bibel sind aus Island – sei es nun als Primär- oder Sekundärprovenienz – nicht erhalten, zumindest nicht aus vor-reformatorischer Zeit. Allerdings gibt es drei Fragmente isländischer Primär- bzw. Sekundärprovenienz, die auf die grundsätzliche Verfügbarkeit von Bibelhandschriften hinweisen: AM Acc. 7 HS 98 enthält Fragmente des Alten Testaments (1 Kön, 1 Makk, 2 Makk) und wurde im 14. Jh. in Island kopiert.³³⁹ Das Neue Testament (1 Thess) ist in einer ursprünglich deutschen Handschrift aus dem 14. Jh. erhalten, allerdings nur in dem kleinen Fragment AM Acc. 7 HS 99.³⁴⁰ Bei beiden Handschriften, denen die Fragmente entnommen sind, ist unwahrscheinlich, dass es sich um Vollbibeln handelte, da das raumgreifende Seitenlayout zu einer viel zu dicken Handschrift geführt hätte. Anders gestaltet sich dies bei AM Acc. 7 HS 122, der Handschrift mit dem insgesamt größten Textbestand biblischer Bücher: Es handelt sich um eine Universitätsbibel aus Frankreich, die bereits im 13. Jh. kopiert wurde; wann sie nach Island gelangte, ist allerdings fraglich. Durch die einzelnen Fragmente wird ein Großteil der Bücher des Alten und Neuen Testaments abgedeckt, was darauf hindeutet, dass die Handschrift im Mittelalter vollständig war und tatsächlich alle kanonischen Bücher enthielt.³⁴¹ Auzüge aus dem Johannesevangelium finden sich zudem in der Sammelhandschrift GKS 3270 4to unter kirchenrechtlichen und anderen religiösen Inhalten. Die Handschrift wurde um 1350 in Island kompiliert.³⁴²

³³⁷ Vgl. Olmer: *Boksamlinger*, S. 49 f.

³³⁸ Vgl. „Texti buinn“ (Saurbær 1318, *Diplomatarium Islandicum*, Bd. II, S. 451) bzw. „Texti obuinn“ (Brund 1318, ebd., Bd. II, S. 452).

³³⁹ Vgl. Andersen: *Katalog over AM Accessoria 7*, S. 88.

³⁴⁰ Vgl. ebd., S. 88 f.

³⁴¹ Enthalten sind Gen, 2 Chr, Esra, Neh, Est, Tob, Ijob, Ps, Spr, Jer, Ez, Dan, Hos, Joël, Am, Obd, Zef, Hag, Sach, 1 Makk, 2 Makk, Mt, Mk, Lk, Apg, Röm, 1 Kor, 2 Kor, Hebr, 1 Petr, 2 Petr, Offb (ebd., S. 114–118). Somit fehlen Belege für Ex, Lev, Num, Dtn, Jos, Ri, Rut, 1 Sam, 2 Sam, 1 Kön, 2 Kön, 1 Chr, Jdt, Koh, Hld, Weish, Sir, Jes, Kgl, Bar, Jona, Mi, Nah, Hab, Mal, Joh, Gal, Eph, Phil, Kol, 1 Thess, 2 Thess, 1 Tim, 2 Tim, Tit, Phlm, Jak, 1 Joh, 2 Joh, 3 Joh, Jud.

³⁴² Kålund: *Katalog over de oldnorsk-islandske Håndskrifter i Det store kongelige Bibliotek og i Universitetsbiblioteket (udenfor den arnamagnæanske samling) samt den arnamagnæanske samlings tilvækst*, S. 72 f., Nr. 126.

Übersetzungen

Bis heute umstritten ist die Frage, ob und in welchem Umfang Übersetzungen des Bibeltextes in Island kursierten. Dies wird vor allem dadurch erschwert, dass wir – abgesehen von der *Stjórn* (*Stj*) – keine Handschriften erhalten haben, in denen Übertragungen auch nur einzelner Bücher überliefert wären, und dass Auszüge und Zitate in anderen Texten kaum Überschneidungen bieten, deren Vergleich auf die Verwendung einer bereits existierenden altnordischen Bibel schließen ließe. Die einzige Ausnahme hiervon sind die Bibelzitate der *JBapt*², die jedoch keine Ähnlichkeit mit anderen altnordischen Texten, sondern der Übertragung des Neuen Testaments durch Oddr Gottskálksson von 1539 aufweisen. Als Beweis scheinen mir diese Gemeinsamkeiten nicht ausreichend und die Argumentation Ian J. Kirbys, der hieraus die Existenz einer mittelalterlichen altnordischen Bibel bzw. altnordischer Evangelien ableitet,³⁴³ nicht überzeugend.³⁴⁴ Berücksichtigt werden sollte außerdem, dass einer solchen altnordischen Übersetzung vermutlich nur ein äußerst begrenztes Verwendungsspektrum zugekommen wäre: Im Mittelalter ist die Bibel vor allem ein liturgischer Text, der in Spezialhandschriften entsprechend aufbereitet überliefert wird; durch die Verwendung in Messe und Stundengebet ist die lateinische Sprachform vorgegeben. Eine volkssprachliche Fassung wäre im Prinzip in laikalen Kreisen anzusiedeln, wobei nicht nur in Island, sondern auch in Kontinentaleuropa vieles da-

³⁴³ Kirby: Bible Translation, S. 101 f.

³⁴⁴ Erstens stimmen nur knapp 10% aller in der *JBapt*² zitierten Bibelverse mit Odds Neuem Testament überein. Die übrigen, weit über 100 *loci* (ders.: Biblical Quotation, S. 192 f.) weisen teils erhebliche lexikalische Divergenzen auf. Zweitens spricht die Verwendung von exegetischen *cum textu*-Gattungen in der *JBapt*² dafür, bei vielen Bibelversen sekundäre Vermittlung über den lateinischen Kommentar und daher die eigenständige Übersetzungsleistung von Grímr Hólmsteinsson vorauszusetzen. Die Übereinstimmungen zwischen dem Neuen Testament des 16. Jhs. und der *JBapt*² lassen sich somit nur erklären, wenn die Heiligensaga Odd Gottskálkssonar bekannt war oder er sie direkt verwendete (vgl. auch Jón Helgason: Málið á Nýja Testamenti Odds Gottskálkssonar, København 1929 [Safn Fræðafjelagsins um Ísland og Íslendinga 7], S. 193). Gestützt wird diese Schlussfolgerung durch die redaktionelle Arbeit, die in Odds Übersetzung zu beobachten ist: Er übernimmt Fremd- und Lehnwörter aus der *JBapt*², die hier noch als Erklärung oder erklärende Übersetzung angeführt werden, beispielsweise „þat sem pugillaris er nefnt af guðspiallamanninum. En Petrus Commestor segir helst, at þat se sva litið *vaxspiald eda bleikiuspiald*, at lykia ma hnefa, þviat pugillus er *hnefi* at varu mali“ (Postola sögur, S. 862, dt. „das, was vom Evangelisten *pugillaris* (Täfelchen) genannt wird. Und Petrus Commestor sagt, dass dies am ehesten eine so kleine Wachstafel oder Weißtafel sei, dass man die Faust um sie schließen könne, denn *pugillus* ist in unserer Sprache eine Faust.“) vs. „hann beiddist hnefaspjalds“ (Hid nya testament. Oddur Gottskálksson útlagði á norrænu. Prentað í Hróarskeldu árið 1540. Nýja testamenti Odds Gottskálkssonar, hrsg. v. Sigurbjörn Einarsson u. a., Reykjavík 1988, S. 119. Übersetzungsfehler der *JBapt*² werden von Odd übernommen wie „sicut locutus est per os sanctorum qui a *saeculo* sunt prophetarum eius“ (Lk 1,70) als „A þa leið sem guð talaði fyrir munn spamanna þeira, sem eru liðnir, at skilia af þessi verold“ (Postola sögur, S. 864, dt. „So hat er verheißen durch den Mund seiner heiligen Propheten, die gegangen sind, d. h. aus dieser Welt.“) resp. „svo sem hann hefir talað fyrir munn sinna heilagra spámanna, þeirra sem nú eru af *heiminum*.“ (Hid nya testament, S. 119 f.). Außerdem korrigiert Odd an einigen Stellen und liegt somit in seiner Übersetzung grundsätzlich näher an der *Vulgata*, wie die Verkehrung der Bibelverse in Mt 11,12-13 in der *JBapt*² (vgl. Postola sögur, S. 908) gegenüber Odds NT (vgl. Hid nya testament, S. 30) bei gleichem Wortlaut illustriert.

für spricht, dass im Hochmittelalter Bibeladaptionen bei Weitem populärer waren als die fortlaufende Übersetzung ganzer Bücher, geschweige denn einer Vollbibel.

3.1.1.2 *Bibelrezeption I: Der Johannesstoff der Evangelien*

Die parallele Überlieferung der neutestamentlichen Geschichte in den vier Evangelien stellt den Autor der *JBapt*² vor die Aufgabe, erstens eine Stoff- und Quellenauswahl vorzunehmen, zweitens eine Taktik gegenüber geringfügigen Abweichungen zwischen den Evangelisten zu entwickeln und drittens die Handlungselemente in eine für ihn logische Abfolge zu bringen.

Die Ereignisse um Johannes den Täufer werden von den vier Evangelisten in unterschiedlicher Reihenfolge und verschiedener Detailschärfe erzählt: Während die synoptischen Evangelien Mt, Mk und Lk in weiten Teilen zumindest grundsätzlich übereinstimmen, weicht das Johannesevangelium inhaltlich wie narrativ bedeutend ab.³⁴⁵ Hinzu kommen der erhebliche Anteil von Sondergut der einzelnen Evangelisten und Unterschiede in der Reihenfolge einzelner Episoden. Außerdem setzen die Synoptiker auch in gemeinsamen Episoden unterschiedliche Schwerpunkte, resultierend aus ihrem individuellen theologischen Zugang.

Verwendung der Evangelien

Das Lukasevangelium bildet die Grundlage für die Kindheitserzählung und die Schilderung seiner Berufung bis einschließlich Kapitel 12; hier wird mehrfach der Name des Evangelisten genannt. Bei der anschließenden Darstellung der Predigt stützt sich die Saga auf die Schilderungen bei Matthäus; sie wird sogleich ergänzt durch die entsprechende, allerdings ausführlichere Mk-Perikope. Wenngleich nicht erwähnt wird, dass zuvor Mt verwendet wurde, erfolgt nun die Überleitung durch die Notiz „Marcus guðspiallamaðr vattar oc þessi tíðindi“³⁴⁶, wodurch der ergänzende Charakter noch unterstrichen wird. Für die nachfolgenden Abschnitte (Kap. 17–18) folgt die *JBapt*² entweder dem Matthäus- oder dem Lukasevangelium; die Quelle wird vom Autor nicht angegeben. Die Rezeption von Lk 3,10–11 gegen Ende von Kap. 18 legt jedoch nahe, dass Lukas die Grundlage bildet. Dessen Sondergut, also die Standespredigt, wird ebenfalls ohne Angabe des Evangeliums wiedergegeben.

Die Verneinung des Johannes, Christus zu sein, scheint bei oberflächlicher Betrachtung weiter dem Lukas-Evangelium zu folgen. Allerdings findet sich mit der Formulierung „at *bera* skoklæði hans“³⁴⁷ ein Indiz dafür, dass doch Mt 3,11f die

³⁴⁵ Eine ausführliche Übersicht über die Eigenheiten der Evangelisten in Bezug auf den Johannesstoff bieten Josef Ernst: *Johannes der Täufer. Interpretation - Geschichte - Wirkungsgeschichte*, Berlin, New York 1989 (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 53); Michael Tilly: *Johannes der Täufer und die Biographie der Propheten. Die synoptische Täuferüberlieferung und das jüdische Prophetenbild zur Zeit des Täufers*, Stuttgart, Berlin und Köln 1994 (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament VII,17).

³⁴⁶ *Postola sögur*, S. 871, dt. „Der Evangelist Markus bezeugt auch diese Ereignisse“.

³⁴⁷ *Ebd.*, S. 885, dt. „seine Schuhe zu tragen“.

Grundlage bildet, da es sich hierbei um eine Eigenheit des Evangelisten handelt. An dieser Stelle verblendet Grímr also die unterschiedlichen Berichte, was sich gegebenenfalls aus der Verwendung einer Evangelisensynopse erklären ließe.

Mit Kapitel 23 verlässt die Saga den Bericht der Synoptiker und wendet sich dem vierten Evangelium zu; der Wechsel wird dabei durch „Johannes guðspiallamaðr segir oc í sinu guðspialli“³⁴⁸ deutlich angezeigt. Einmal gewechselt, folgt die *JBapt*² nun weiter der Perikope einschließlich der Taufe Christi. Hier bieten die Evangelisten unterschiedliche Darstellungen, sodass Grímr wie folgt verfährt: Er schaltet die Schilderungen nach Joh, Mt und Lk hintereinander und markiert die Übergänge durch „[a]nnarr guðspiallamaðr segir“³⁴⁹ beziehungsweise „[h]inn sæli Lucas segir í sinu guðspialli“³⁵⁰. Danach kehrt er zum Johannesevangelium zurück und folgt dessen Täuferepisoden, bis Jesus nach Galiläa aufbricht (Kap. 29). Dieser neuerliche Wechsel wird nicht indiziert; die alternativen Darstellungen stehen gleichsam als Exkurs.

Die Festnahme des Täufers bezieht ihren Stoff aus dem Bericht, welcher sich bei Mt wie Mk findet; durch den ergänzenden Hinweis auf die von Herodes gefürchtete Popularität des Johannes (Mt 14,5) liegt jedoch die Verwendung des Matthäusevangeliums nahe. Interessant ist nun, dass das kurze 32. Kapitel nun zurück zu Mt 4 springt, um die Predigt Christi einzuflechten, welche den gleichen Wortlaut wie die des Täufers hat. Da in diesem Zusammenhang erneut der Aufbruch Jesu nach Galiläa zur Sprache kommt, muss der Verfasser diese Dopplung erklären: „Ætla menn þessa ferð hans verit hafa alla eina oc hina, sem fyrr greinir, er hann flyði undan Phariseis.“³⁵¹

Die anschließende Episode von den Sendboten schließlich verwendet den Bericht nach Mt 11, dem eine ergänzende Information aus Lk 7,21 mit den Worten „[a]nnarr guðspiallamaðr segir“³⁵² eingewoben wird. Erst für die Darstellung des Festmahls und der Enthauptung wechselt die Vorlage der *JBapt*² zu Mk 6. Allerdings wird diese nicht streng verfolgt, es finden sich Elemente aus dem ähnlichen Bericht bei Mt 14. Diese ergänzen Details zur Geisteshaltung des Herodes und werden durch „[s]va vattar guðspiallit“³⁵³ vom eigentlichen Bericht abgehoben.

Ein weiteres Mal kehrt die Saga im Anschluss zum Matthäusevangelium zurück, um die Reaktion Jesu auf den Tod des Täufers darzulegen, womit der biblische Bericht zu seinem Ende gelangt. Es findet sich noch eine weitere Ergänzung aus Lk 13,31–33, welche abermals eingeleitet wird („Sva vattar oc heilagt guðspiall“³⁵⁴).

³⁴⁸ Ebd., S. 886, „Der Evangelist Johannes sagt auch in seinem Evangelium“.

³⁴⁹ Ebd., S. 891, dt. „ein anderer Evangelist sagt“.

³⁵⁰ Ebd., S. 891, dt. „der selige Lukas sagt in seinem Evangelium“.

³⁵¹ Ebd., S. 904, dt. „Menschen meinen, dass diese seine Reise ein und dieselbe gewesen sei wie diejenige, die bereits geschildert wurde, als er vor den Pharisäern floh.“

³⁵² Ebd., S. 905, dt. „ein anderer Evangelist sagt“.

³⁵³ Ebd., S. 916, dt. „so bezeugt das Evangelium“.

³⁵⁴ Ebd., S. 919, dt. „So bezeugt auch das heilige Evangelium“.

Stoffauswahl und -gewichtung

Global gesehen folgt die *JBapt*² einem Evangelium je Handlungselement, wobei durch die Namen der Evangelisten zumeist angezeigt wird, auf welche Grundlage der Bericht zurückgreift.

Da einige Szenen wie Verkündigung und Geburt bei Lk nur in einem Evangelium überliefert sind, muss der Autor sich hier nicht für eine Darstellungsform entscheiden. Sondergut kann ebenfalls dazu führen, dass eine gesamte Episode einem Evangelium folgt, wenngleich andere Segmente der Episode auch bei anderen Synoptikern wiedergegeben werden. Dies ist beispielsweise bei der Predigtstätigkeit Johannes des Tüfers der Fall: Dadurch dass die Standespredigt nur bei Lk zu finden ist, richten sich die umgebenden Predigtabschnitte ebenfalls nach diesem Evangelium.

Die Verschachtelung der einzelnen Episoden zeugt von großer Übersicht, was zu der Vermutung führte, der Autor habe eine Evangelienharmonie oder entsprechende andere Hilfsmittel verwendet.³⁵⁵ Hier könnte man jedoch einwenden, dass sich die chronologische und inhaltliche Übersicht an den meisten Stellen auch aus den zitierten Kommentarquellen ergibt; mit der *HistSchol* (siehe Abschnitt 3.1.26) und dem *SpecHist* (siehe Abschnitt 3.1.29), deren unmittelbare Rezeption außer Frage steht, verfügte der Autor bereits über wertvolle Hilfsmittel, die ihm die chronologische Abfolge einschließlich kritischer paralleler Berichte vorgaben und damit die Verwendung weiterer Evangelien-synopsen, -harmonien o. ä. überflüssig machten. Darüber hinaus kann man dem Autor eine Vertrautheit mit der Bibel unterstellen, durch die eine Verwendung weiterer Hilfsmittel unnötig wäre.

Wenn die logische Abfolge der Ereignisse durch Dopplungen gestört wird, bietet die Saga Erklärungen hierfür, beispielsweise bei dem Aufbruch Jesu nach Galiläa in Kap. 32, der nach Mt 4,17 erzählt wird. In Kap. 29 wurde der Aufbruch Jesu Joh 4,1–3 folgend berichtet, sodass die Saga klarstellt, dass manche Theologen die beiden unterschiedlichen Berichte miteinander identifizieren: „Ætla menn þessa hans ferð verit hafa alla eina oc hina, sem fyrr greinir, er hann flyði undan Phariseis.“³⁵⁶ Bei der einzig wesentlichen Abweichung der Evangelisten untereinander, nämlich der Taufe Jesu, werden dem Leser alle drei Varianten präsentiert und keine Stellung bezogen. Hierdurch wird der Bericht bedeutend gelängt und verteilt sich mit unterschiedlichen Schwerpunkten über die Kap. 25 (Joh), 26 (Mt) und 27 (Lk), wobei Markierungen zuverlässig anzeigen, nach welchem Evangelium sich der jeweilige Abschnitt richtet.

Auslassungen, Kürzungen und Umstellungen

In dem biographischen Format der *JBapt*² werden sämtliche Episoden zu Lebzeiten Johannes des Tüfers berücksichtigt sowie wenige Szenen mit Bezug auf Jesus

³⁵⁵ Kirby: Biblical Quotation, Bd. II, S. 38.

³⁵⁶ Postola sögur, S. 904, dt. „Menschen meinen, dass diese seine Reise ein und dieselbe gewesen sei wie diejenige, die bereits geschildert wurde, als er vor den Pharisäern floh.“

oder Herodes nach dem Tod des Johannes. Ereignisse, die chronologisch in diesen Rahmen passen, jedoch für den Johannesstoff irrelevant sind, werden konsequent ausgelassen, während Verse oder Abschnitte, die für das Verständnis der Handlung wichtig werden, im Detail jedoch unbedeutend sind, in komprimierter Form eingebunden werden.

Alle Verse, die in der *JBapt*² nicht rezipiert werden, sind dem Tod des Johannes zeitlich nachgelagert und könnten somit nicht ohne Weiteres in die Handlung integriert werden. Meist handelt es sich um Aussagen von Jesus oder von den Aposteln über Johannes, wobei durch einen Vergleich Jesus Christus Johannes übergeordnet werden soll wie etwa die Frage nach der Vollmacht Jesu.³⁵⁷ Andere Verse sind zwar zeitlich zu Lebzeiten des Täufers anzusiedeln, wären jedoch mit nur großem narrativem Aufwand in die Sagahandlung zu integrieren gewesen, beispielsweise die Fastenfrage.³⁵⁸ Zum Teil handelt es sich auch um Sondergut, das eine insgesamt unbedeutende Rolle in der Tradition spielt, etwa die Referenz auf das Täufergebet.³⁵⁹ Aus der Apostelgeschichte wird keine einzige Passage, in denen Johannes der Täufer genannt wird, in die *JBapt*² übernommen. Dies liegt vermutlich ebenfalls an ihrer Positionierung nach dem Tod des Johannes, daneben aber auch an ihrem Inhalt: Entweder wird Johannes hier als Beginn einer neuen Epoche angeführt (Apg 1,22.10:37, seine Wassertaufe mit der Taufe im Heiligen Geist kontrastiert (Apg 1,5.11:16) oder es werden frühere Aussagen Johannes des Täufers aufgegriffen (Apg 13,24f nach Lk 3,16). Dass der Bericht von den Johannesschülern in Ephesus (Apg 18,24–28) nicht rezipiert wird, stimmt mit dem Tenor der Saga überein: An keiner Stelle wird die Existenz von Täuferanhängern nach dessen Tod erwähnt, sodass der Eindruck entsteht, die Lehre Christi habe Johannes völlig abgelöst, und die Vorläuferrolle ergo weiter gestärkt wird. Fraglich ist, inwieweit man im mittelalterlichen Norden von sektenähnlichen Täufergruppierungen wusste.

Bibelstellen, die direkt mit Johannes befasst sind, weisen nirgends Kürzungen und Auslassungen auf. Starke Raffungen lassen sich allerdings immer dann beobachten, wenn von Nebenfiguren und Hintergrundhandlungen der *JBapt*² berichtet wird. Diese Erzählungen sind dabei im Detail unwichtig, ihr Ergebnis ist jedoch relevant für den weiteren Handlungsverlauf. Ein Beispiel ist die Verkündigung an Maria (Lk 1,26–38). Als Auslöser für Marias Besuch bei Elisabeth ist sie wichtig für die *JBapt*², von der Verkündigungsrede des Engels Gabriel interessiert jedoch nur das Resultat. Im Gegensatz zur Verkündigung der Empfängnis Johannes des Täufers in Kap. 2 wird die Rede des Engels in Kap. 4 daher paraphrasiert. Noch stärker fällt die

³⁵⁷ Nach Mt 21,23–27 und Mk 11,27–33 wird Jesus nach seiner Vollmacht gefragt. Er antwortet mit einer Gegenfrage, ob die Taufe des Johannes menschlich oder göttlich sei. Im Anschluss hieran folgt bei Mt das Gleichnis von den beiden Söhnen, welches auf den Glauben an Johannes den Täufer erläutert wird.

³⁵⁸ In Mt 9,14–17 bzw. Mk 2,18–20 wird Jesus gefragt, warum seine Jünger im Vergleich mit den Anhängern des Johannes nicht fasten. Jesus begründet dies mit dem Neuanfang durch ihn selbst.

³⁵⁹ Nach Lk 11,1 wird Jesus von seinen Jüngern gebeten, sie das Beten zu lehren, wie es Johannes seinen Schülern beibrachte.

Raffung der Ereignisse um die Heilige Familie aus: Die Geburt Jesu, die Prophezeiung von Simeon und Hanna und die Erzählung von Jesus im Tempel (Lk 2) werden mit der Kinderverfolgung durch Herodes und der Flucht nach Ägypten (Mt 1,18–23) zusammengefasst. Dabei sind Details und direkte Reden ausgelassen. Inhaltlich relevant sind sie jedoch als Hintergrund für das Heranwachsen Johannes des Täufers, wofür sie zusammen mit der Herrscherfolge im 10. Kapitel den Hintergrund bilden. Gegenüber der Bibel, die sich auf Jesus Christus konzentriert, verlagert die *JBapt*² somit den Handlungsschwerpunkt auf Johannes den Täufer.

Der chronologisch-biographische Aufbau der *JBapt*² führt zu einer Umstellung der biblischen Perikopen zugunsten einer stringent fortschreitenden Handlung. Dies ist vor allem für die Berücksichtigung sämtlicher biblischer Elemente (Taufe, Taufe Jesu, Verhaftung des Johannes, Frage des Johannes an Jesus, Tod des Johannes und Herodes' Urteil über Jesus) nötig, da die drei Synoptiker nicht alle Ereignisse gleichermaßen berücksichtigen und insbesondere die Abfolge der letzten beiden miteinander verkehren: Während Mt 14,1–12 und Mk 6,14–29 den Irrtum König Herodes', Jesus für den auferstandenen Johannes zu halten, dem Tod des Johannes unmittelbar vorausschicken und die Verhaftung in diesem Kontext ansiedeln, folgt die *JBapt*² der Chronologie und ordnet die drei Elemente drei unterschiedlichen Kapiteln zu.³⁶⁰

Episodenauswahl

Battista meint, „both redactions [*JBapt*¹ und *JBapt*²] follow an established pattern as to what was to be included in a comprehensive work about John the Baptist“³⁶¹ Allerdings führt sie dies auf die Verwendung des *Speculum ecclesiae* zurück, die jedoch als formgebendes Element für den Aufbau der Saga nur sekundär sein kann, denn die Predigt des Honorius spiegelt ja im Wesentlichen eine Tradition wider, die durch den Gebrauch der Kirche etabliert wurde. Dieser Gebrauch manifestiert sich in den Bibelperikopen der sonn- und werktäglichen Lesungen und des Stundengebets, in denen die wichtigen Passagen über Johannes den Täufer vorgegeben waren.

3.1.1.3 Bibelrezeption II: Ergänzende Bibelzitate

In die *JBapt*² werden zudem Bibelstellen eingeflochten, die keinen unmittelbaren Bezug zu Johannes dem Täufer haben. Sie sind weniger in den biographisch-narrativen Passagen als in den exegetischen Teilen zu finden und dienen hier dazu, der Geschichte Johannes des Täufers eine tiefere Bedeutung beizugeben, indem typologische Bezüge zwischen Altem und Neuem Testament in Form von Verheißung und

³⁶⁰ Dies ist ein weiteres Argument gegen die Verwendung einer Evangelienharmonie (vgl. Kirby: *Biblical Quotation*, Bd. II, S. 37 f.) da die beiden Evangelisten in der Abfolge übereinstimmen, während die Episoden bei Lk und Joh gar nicht erwähnt werden. Stattdessen stimmt die Reihenfolge der *JBapt*² mit *HistSchol* und *SpecHist* überein.

³⁶¹ Battista: *The Ten Names of John*, S. 358.

Erfüllung hergestellt werden, ergänzende Gebote Jesu die Gesetzmäßigkeit der Täuferworte unterstreichen und Handlungsparallelen das Agieren des Johannes legitimieren. Gemeinsam ist den meisten dieser zusätzlichen Zitate oder Anspielungen, dass der Zusammenhang höchstwahrscheinlich über andere Texte hergestellt wird, entweder durch die Bibel selbst oder durch einen exegetischen Kommentar.

AT-Typologien und -prophezeiungen

Eine erste Gruppe von Zitaten aus dem Alten Testament dient dazu, die Ereignisse des NT als Erfüllung des göttlichen Heilsplans erscheinen zu lassen. Hierzu werden Aussagen der Propheten und der Psalmen verwendet, wobei der Bezug AT-NT bereits in den Evangelien geleistet wird. Als Essenz der Heiligkeit des Johannes werden diese alttestamentlichen Bibelstellen zudem im Epilog zitiert.³⁶²

Die *JBapt*² verfolgt kontextabhängig unterschiedliche Strategien im Umgang mit den AT-NT-Bezügen. Teils lässt sie das Zitat unkommentiert, beispielsweise beim Zitat von Mal 3,1 über Mt 11,10:

Þa tok fyrr nefndr Jesus at auka sitt tal til ens sama folks oc segia: „Hvat foru þer at sia i eyðimork, eða villdu þer sia spamann? ek kann yðr segia oc framarr enn spamann. Þessi er sa, sem þetta er til talað: Ek sendi engil minn fyrir þitt andlit, sa man bua þína gotu fyrir þer.“³⁶³

Hier wird in Übereinstimmung mit der NT-Stelle nicht ausgeführt, woher das Zitat stammt; ebenso fehlen sämtliche Erklärungen im Anschluss. Dies deutet darauf hin, dass der Autor nicht direkt auf das Buch Maleachi, sondern dessen Rezeption bei Mt zurückgriff.

Bei anderen Zitaten wird der Bezug zwischen AT und NT erläutert wie bei von Jes 40,1f über Lk 3,4–6.³⁶⁴ Bisweilen wird der Ursprung des Zitats sogar zusätzlich wiedergegeben:

Enn Jesus tok or hiarta þeira allan efa, oc sagði þeim skyr mork sinnar tilkvamu nu framkomin sva mælandi: „Blindir menn sia, en halltir ganga, líkþrair hreinsaz, daufir fa heyrn, dauðir lifna, en fataðkir viðfrægiar, oc er sa sæll, sem eigi ratar i nokkura utru, þa er hann ser þa luti, er um mig geraz.“ Oc eru þessi orð tekin or spasögu Ysaye, þar er sva ritað: Drottinn man koma oc hialpa oss, þa munu lukaz upp augu blindra manna, oc eyru daufra munu fa heyrn, þa munu halltir hlaupa sem hiortr, oc losna man tunga enna mallausu manna, oc annat þat sem fylgir oc

³⁶² Vgl. Postola sögur, S. 926.

³⁶³ Ebd., S. 906, dt. „Da begann der zuvor genannte Jesus, seine Rede zu derselben Menge auszuweiten und zu sagen: Was zu sehen seid ihr in die Wüste gegangen, oder wolltet ihr einen Propheten sehen? Ich kann euch sagen: sogar mehr als einen Propheten.“

³⁶⁴ Vgl. ebd., S. 970.

greint er i bok Ysaye.³⁶⁵

Dass Jes 35,5–6 im Anschluss an Mt 11,4–6 erneut zitiert wird, geht allerdings auf den in der *JBapt*² rezipierten Kommentar (*HierMt*) zurück.

Die in der Bibel angelegten intertextuellen Bezüge zwischen AT und NT wurden zudem durch die liturgische Leseordnung unterstützt, indem eine inhaltlich affine AT-Lesung der Evangelienperikope zugeordnet wurde. Hierüber wurde der Bedeutungszusammenhang weiter implementiert, sodass die Liturgie einen weiteren möglichen Transmissionskanal für diese Assoziationen bildet.

Ergänzende Gebote

Manche Zitate sowohl aus Altem als auch Neuem Testament geben göttliche Gesetze wieder und ergänzen somit Handlungsanweisungen für eine Kommentierung der grundsätzlichen Bibelverse über Johannes den Täufer. Zum Teil werden sie durch den verwendeten Bibelkommentar vorgegeben; dies lässt sich jedoch nicht in jedem Fall belegen, sodass es sich bisweilen auch um eigenständige Ergänzungen durch den Autor der *JBapt*² handeln könnte.

Zur Erklärung der pharisäischen Gewohnheiten wird in Kap. 17 beispielsweise Dt 6,8 zitiert und ihre wörtliche Auslegung des Gebots mit der christlichen Interpretation kontrastiert; diese Ergänzung erfolgt über die *HistSchol*.³⁶⁶

Zusätzliche Jesusworte dienen dem Vergleich mit Johannes und verleihen dadurch seinen Aussagen mehr Gewicht und Gültigkeit. Ein Beispiel findet sich in Kap. 18:

En þvi bauð Johannes einn kyrtill af tveimr at gefa, at einum fær eigi oðruvis skipt, enn þa er hvargi nökr, sa er gefr oc hinn er við tekr. Oc af þessu ma marka, hvat miskunnarverkin mega, er þau eru boðin i makli-ga iðranar avoxtu, oc sialfr guðs son mælr: *Gefi þer olmosu*, at skilia, rettskriptaðir oc af rettfengnu, *oc eru yðr þa allir lutir rettir*.³⁶⁷

³⁶⁵ Ebd., S. 905, dt. „Aber Jesus nahm aus ihren Herzen allen Zweifel und nannte ihnen sichere, nun wirklich gewordene Zeichen seines Kommens, indem er so sprach: Blinde Menschen sehen, und Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Taube bekommen Gehör, Tote werden lebendig, und die Armen werden gerührt, und derjenige ist selig, der nicht in irgendwelchen Unglauben gerät, wenn er die Dinge sieht, welche um mich geschehen. Und diese Worte sind den Prophezeiungen des Jesaja entnommen, wo so geschrieben ist: Der Herr wird kommen und uns helfen, da werden die Augen der Blinden geöffnet werden, und die Ohren der Tauben werden Gehör erlangen, da werden Lahme laufen wie ein Hirsch, und die Zunge des Stummen wird sich lösen, und das andere, was folgt und im Buch Jesaja ausgeführt wird.“

³⁶⁶ Vgl. ebd., S. 873.

³⁶⁷ Ebd., S. 879, dt. „Und Johannes gebot eines von zwei Gewändern aus dem Grund zu geben, dass man eines nicht auf andere Weise geteilt bekäme, aber hier ist keiner von ihnen nackt, weder derjenige, der gibt, noch derjenige, der empfängt. Und hieran kann man bemerken, was Werke der Barmherzigkeit vermögen, die in der geziemenden Frucht der Umkehr geboten sind, und Gottes Sohn spricht selbst: Gebt Almosen, d. h. nachdem ihr richtig gebeichtet habt und davon, was ihr recht erhalten habt, und dann sind euch alle Dinge recht.“

Hier erscheint der Aufruf zum Teilen durch Johannes den Täufer in Lk 3,11 umso mehr als Spielart der göttlichen Gebote, als eine direkte Verbindung zwischen ihm und Jesu Aufruf zum Almosengeben in Lk 11,41 hergestellt wird.

Kap. 21 schließlich nutzt Bibelzitate, um Entscheidungen der kirchlichen Gesetzgebung zu begründen:

Hafa þvi helgir pafar oc aðrir heimsins formenn rentu skipað til hvers starfs, at postolinn Paulus segir: *Engi er skyldur auðrum at þiona a sinum kosti, er því sannligt, at logbrotsmaðrinn leggi af sinum kosti fyrir þann, er honum þrongvir til þess at hallda lógin oc ryðr til rettinda hinum retlata, þeim sem helldr login, oc hvergi er skulldbundinn undir lógin.*³⁶⁸

Der Verweis auf das Pauluswort geht ursprünglich auf den ersten Korintherbrief zurück.³⁶⁹ Allerdings erfolgt das Zitat in der *JBapt*² in verfälschter Form, was durch die Rezeption über einen kanonistischen Text verursacht wird. Die Verfremdung „Nemo etiam cogitur suis stipendiis militare.“ ist – womöglich einschließlich des Verweises auf 1 Kor 9 – sowohl in der *SummVirt*³⁷⁰ als im *LibX*³⁷¹, und der Glossa ordinaria zum *DecrGrat*³⁷² zu finden. Der Rezeptionsweg lässt sich somit nicht eindeutig bestimmen, wenngleich die weite Verwendung der *SummVirt* im selben Kapitel der *JBapt*² auch an dieser Stelle für die Summe spricht, gegebenenfalls unter zusätzlicher Konsultation der grundständigen Kirchenrechtstexte.³⁷³

Handlungsparallelen

Eine dritte Gruppe von Bibelziten bietet Beispiele aus dem Alten und Neuen Testament, die – ähnlich der Jesusworte – Parallelen zwischen Johannes dem Täufer und anderen Figuren der Glaubensgeschichte aufzeigen sollen. Sie sind ebenfalls Teil des

³⁶⁸ Ebd., S. 885, dt. „Die heiligen Päpste und andere Herrscher der Welt haben Löhne für jede Arbeit festgesetzt aus dem Grund, dass der Apostel Paulus sagt: Niemand muss anderen auf seine Kosten dienen, weshalb es recht und billig ist, dass der Verbrecher von seinem Besitz demjenigen gibt, der ihn dazu drängt, das Gesetz einzuhalten und jenen Rechtschaffenen den Weg zur Gerechtigkeit freiräumt, welche das Gesetz einhalten, und jeder ist in keinem Punkt schuldig unter dem Gesetz.“

³⁶⁹ „quis militat suis stipendiis umquam?“ (1 Kor 9,7, dt. „Wer leistet denn Kriegsdienst und bezahlt sich selber den Sold?“).

³⁷⁰ Vgl. S. Raimundus de Pennaforte. T. C: Summa de matrimonio. Decretales novae, responsiones ad dubitabilia circa communicationem Christianorum cum Sarracenis, quaestiones variae canonico - pastorales, summula de consanguinitate et affinitate curantibus Xaverio Ochoa et Aloisio Diez, hrsg. v. Xaverio Ochoa/Aloisio Diez, Roma 1976 (Universa Bibliotheca Iuris B), II,37: S. 297.

³⁷¹ Vgl. Decretalium collectiones: decretales Gregorii P. IX., liber sextus decretalium Bonifacii P. VIII., Clementis P. V. constitutiones, extravagantes tum viginti Ioannis P. XXII. tum communes / post Aemilii Ludouici Richteri curas ad librorum manu scriptorum et editionis Romanae fidem recognouit et adnotatione critica instruxit Aemilius Friedberg. Hrsg. v. Emil Ludwig Richter; Emil Friedberg, Bd. 2, Leipzig 1928 (Corpus Iuris Canonici), X.5.3.10.

³⁷² Decretum magistri Gratiani, Glossierung zu 23.1.5.

³⁷³ Diese Möglichkeit wurde von Kirby nicht erkannt, vgl. „This is not a quotation as such; but it may be a paraphrase of I Tim.5.18 (or I Cor.9.9).“ (Kirby: Biblical Quotation, Bd. II, S. 237). Die von ihm angeführten Bibelverse sind inhaltlich unzutreffend.

Kommentars und als solcher häufig über eine exegetische Quelle vermittelt. Durch ihre Parallelität erklären sie die Intention Johannes des Täufers direkt oder unterfüttern die vorgenommene Auslegung mit weiteren Argumenten. Im Unterschied zu den göttlichen Gesetzen handelt es sich hier jedoch häufig nicht um ein wörtliches Zitat, sondern um einen Verweis auf eine Biblepisode, die ggf. um eine Nacherzählung ergänzt wird. Diese Handlungsparaphrase erfolgt in der Regel frei, sodass die Lizenzen gegenüber Bibel wie vermittelnder Quelle bedeutend größer sind.

So folgen auf die Aussage, dass Johannes Jesu Identität als Messias nicht angezweifelt habe, gleich zwei Vergleichsstellen, wo Jesus selbst rhetorische Fragen stellte:

I þessum stað leita Manichei a sælan Johannem oc segia hann efað hafa, hvart hann væri Kristr, oc vera fyrirdæmdan af sok þessarrar otruar. Enn þat er lesit, þott hann hafi spurt, at hann hafi eigi efat. Spurði Jesus skattheimtumenn, hvers likneski a penninginum væri, eigi uvitandi, helldr til þess at hann mætti sin ansvar makliga temprá eptir þeira orðum. Sva spurði hann oc eigi fyrir uvizku, hvar Lazarus væri grafinn, helldr fyrir sakir sinna lærisveina oc þess folks er hia stoð, at sem flestir kæmi til oc sæi, er enn ferdagaði reis upp af dauða.³⁷⁴

Die Vergleichsverse sind auf unterschiedliche Vermittlungswege zurückzuführen. Während die erste Bibelstelle Mt 22,19f über die *SummVirt*³⁷⁵ rezipiert wird, geht Joh 11,34 auf *HierMt*³⁷⁶ zurück. Beide Parallelen belegen, dass Jesus selbst Fragen stellte, deren Antworten ihm bereits bekannt waren, und dass die Frage des Johannes ebenso aufzufassen ist.

Ähnlich wird auch die Referenz auf 1 Kön 25,32ff in Kap. 35 eingesetzt: Der Schwur Davids, Nabal töten zu lassen, und dessen Aufhebung wird hier mit der Unnachgiebigkeit König Herodes' kontrastiert.³⁷⁷ Das AT-Zitat soll illustrieren, dass nicht jeder Eid abzuleisten ist, insbesondere wenn das Resultat ungesetzlich wäre wie bei der Ermordung des Johannes. Nach einem Verweis auf das erste Buch der Könige wird in der Saga die gesamte Episode nacherzählt; in Ermangelung einer vollständig übereinstimmenden Quelle kann eine selbstständige Ergänzung zumindest nicht ausgeschlossen werden.

³⁷⁴ Postola sögur, S. 905, dt. „An dieser Stelle tadeln die Manichäer den seligen Johannes und sagen, er habe gezweifelt, ob er Christus sei, und er wäre aufgrund dieses Unglaubens verdammt worden. Und das liest man, dass er, obwohl er gefragt hatte, nicht zweifelte. Jesus fragte die Zöllner, wessen Abbild auf den Münzen sei, nicht aus Unwissen, sondern damit er seine Antwort ihren Worten entsprechend mäßigen könne. Ebenso fragte er nicht aus Unwissenheit, wo Lazarus begraben sei, sondern um seiner Jünger und der Menge willen, die dabei stand, damit möglichst viele kämen und sähen, wie jemand, der seit vier Tagen tot war, vom Tode aufersteht.“

³⁷⁵ Summae virtutum, ac vitiorum, tomus primus/secundus. Gvilielmo Peraldo episc. Lvgydnensi, ordinis prædicatorum avthore. Omnia nunc denuò innumeris mendis repurgata, accuratiusque quàm antehac unquam excusa. II,2,18: S. 145.

³⁷⁶ Vgl. S. Hieronymi Presbyteri Commentariorum in Matheum libri iv, hrsg. v. Damien Hurst/Marc Adriaen, Turnhout 1969 (Corpus Christianorum Series Latina 77), II,11,3: 7 ff.

³⁷⁷ Vgl. Postola sögur, S. 925 f.

Der unmittelbaren Exegese dienen die Zitate aus Röm 9,5 und Ps 132,11 in Kap. 6. Hier soll geklärt werden, wie der Ausdruck „blezađr“³⁷⁸ in Bezug auf Johannes zu verstehen ist. Die Bibelzitate ersetzen an dieser Stelle eine weitläufigere eigene Erklärung.

3.1.1.4 Rezeptionswege der Bibelzitate

Zwar hat Ole-Jørgen Johannessen darauf hingewiesen, dass Zitate der Kirchenväter über die einschlägigen Kompendien *SpecHist* und *HistSchol* in die *JBapt*² hätten vermittelt worden sein können; seine Beobachtung verbindet er jedoch lediglich mit dem Hinweis auf notwendige weitere Forschung und dehnt sie zudem nicht auf die biblischen Zitate aus.³⁷⁹ Eine entsprechende Vermutung äußert auch Ian J. Kirby, er bezieht sich jedoch allgemein auf Evangelienharmonien und die *HistSchol*: Aus seiner Argumentation tritt demnach die *HistSchol* als Hauptquelle hervor; die Evangelien wären nur ergänzend konsultiert worden.³⁸⁰ Die übrigen exegetischen oder homiletischen Quellen der *JBapt*² wurden somit bisher nicht als vermittelnde Instanzen für die Bibelzitate erkannt, wohl in erster Linie aus Unkenntnis des insgesamt verwendeten Quellencorpus. Neben der direkten Verwendung einer Bibel oder eines biblischen Volltextes (bspw. in der *GO*) kommen dabei einerseits Predigten und Kommentare als Transmissionskanäle für die Zitate aus den Evangelien infrage, in denen der Bibeltext weitestgehend intakt wiedergegeben wird, andererseits aber auch Adaptionen wie die *HistSchol*, die eine Nacherzählung der biblischen Stoffe enthalten und daher freier mit der Textgrundlage verfahren. Zudem besteht aufgrund der anzunehmenden Vertrautheit eines klerikalen Autors mit der Bibel die Möglichkeit, dass aus dem Gedächtnis zitiert wurde. Die Untersuchung der Bibelzitate gleicht prinzipiell dem bislang angewandten Verfahren, wobei verstärkt die das Bibelzitat begleitenden Kommentare in den Blick genommen werden müssen.

Direkte Rezeption

Für die direkte Rezeption des Bibeltextes kommen drei Kanäle infrage, zum einen die Evangelien selbst in ihrer vollständigen Form, zum zweiten die liturgische Aufbereitung in Form von Leseparikopen in den liturgischen Handschriften (siehe Abschnitt 3.1.1.1), und zum dritten die bereits mit einem Kommentar versehene Form der *GO* (siehe Abschnitt 3.1.30). Die *GO* fällt im Prinzip in den Bereich der direkten Rezeption, weil sie den vollständigen und fortlaufenden Bibeltext enthält, der zwar über die Interlinear- und Marginalglossen bereits mit einer Deutung versehen ist, jedoch als Texteinheit intakt bleibt. Theoretisch wäre es möglich, dass dem Autor nicht alle vier Evangelien zur Verfügung standen, oder einzelne in glossierter Form. Anders gestaltet es sich bei der Perikopenform des Bibeltextes: Er setzt bereits eine

³⁷⁸ Ebd., S. 859, dt. „gesegnet“.

³⁷⁹ Johannessen: Litt om kildene.

³⁸⁰ Kirby: Bible Translation, S. 94 f.

sinnstiftende Einteilung voraus, verändert die chronologische Abfolge der einzelnen Abschnitte zu einer Anordnung *per anni circulum*, stellt Bedeutungszusammenhänge zwischen AT und NT her und vermischt vor allem Lesungen aus unterschiedlichen Evangelien. Dadurch, dass die Perikopenordnung für die Sonn- und Festtage bereits seit dem 5. Jh. weitestgehend festgelegt war,³⁸¹ wurden im liturgischen Kontext synoptisch überlieferte Ereignisse grundsätzlich nur nach einem Evangelium gelesen – dadurch etablierte sich neben dem Sondergut, das ohnehin nur bei jeweils einem Evangelisten stand, gewissermaßen eine Standardfassung der jeweiligen Szene.

Die direkte Rezeption ist grundsätzlich an allen Stellen möglich, und sie lässt sich nicht positiv belegen, sondern könnte höchstens als Erklärung in solchen Fällen dienen, wo keine Vermittlung möglich ist. Vermutlich muss die direkte Verwendung der Evangelien als komplementär zu anderen Rezeptionswegen angesehen werden. Angesichts der ausreichenden Versorgung mit Bibelbüchern in Island hatte der Autor der *JBapt*² als Kleriker Zugang zu den liturgischen Fassungen, konnte jedoch vermutlich auch auf einzelne oder alle vier Evangelien im Volltext zugreifen. Selbst wenn ein ansonsten beträchtlicher Bestand von Bibelzitate indirekt rezipiert worden sein sollte, wäre es ihm daher möglich gewesen, in Zweifelsfällen oder ergänzend auf die entsprechende Originalstelle zu rekurrieren. Ein Nachweis der direkten Rezeption ist schier unmöglich; sie lässt sich global weder einschränken noch für eines oder mehrere Bücher völlig ausschließen. Selbst geringfügige Abweichungen vom heutigen Lesetext der *Vulgata* können nicht zum Grund reichen, die direkte Verwendung auszuschließen: Auch wenn die hieronymische Übertragung der *Vulgata* scheinbar am weitesten verbreitet war, befanden sich Textfassungen älterer Übertragungen (*Vetus latina*) noch bis ins Hochmittelalter in Umlauf; innerhalb einer Übersetzungstradition finden sich zudem Unterschiede im Text, die auf frühere Korrekturarbeiten, geographische Eigenheiten und die einzelnen Perioden des Bibelstudiums zurückgehen.³⁸²

Rezeption über Kommentare und Predigten

In den exegetischen Werken, deren Verwendung in der *JBapt*² erwiesen ist, wurde ebenfalls ein recht großer Bestand an Bibelpassagen transportiert. Bei Predigten, die in der Regel ihre Perikope eingangs nur anzitieren, werden häufig nicht alle Sätze des Leseabschnitts in der Predigt wiederaufgegriffen, und wenn sie erneut zitiert werden, erfolgt dies in verfremdeter Form. Das Zitat kann in den Satzbau des Kommentars eingefügt und entsprechend abgeändert werden, es kann aber auch ganz fehlen.

Wenn Predigten für den Kommentar verwendet werden, die den Bibeltext nach und nach wiedergeben, ist für eine Anpassung an die Zwecke der *JBapt*² im Prinzip

³⁸¹ Vgl. K. Küppers: Art. „Lesung I. Lateinische Kirche“, in: Lexikon des Mittelalters 5, S. 1911, hier S. 1911.

³⁸² Martin Morard: About the biblical text in glossed bibles, CNRS u. a., 2010, URL: <http://glossae.free.fr/?q=en/content/about-biblical-text-glossed-bibles> (besucht am 10. 12. 2011).

keine weitere Ergänzung aus den Evangelien nötig. So kann beispielsweise Mt 14,3–5 in Kap. 31 bzw. Mt 14,11 in Kap. 35 mit dem umgebenden Kommentar der Predigt 127 des Petrus Chrysologus entnommen werden; so stehen die Zitate auch an den erwarteten Stellen, werden allerdings stärker in den Satzbau des Kommentars einbezogen als im Lateinischen:

Herodes villdi drepa hann, enn ottaðiz margmenni, þviati litid er fyrir at leiða þann a gotuleysi fra sannleikinum, er i soknunum [corr. saukunum] ottaz eigi guð helldr menn, oc tilfellt dvelr framkvæmð synðarinnar enn tekr eigi i brott viliann.³⁸³

Volens, inquit, **occidere eum**, [sed add. *Clm timuit populum*. [Matt. 14.5] Facile deuiat a iustitia, qui in causis non deum, sed homines per-timescit [formidat *Clm Chry.*. [Hic timor peccandi facultatem differre potest, auferre non potest uoluntatem [Hinc peccandi differt facultatem, non aufert uoluntatem *Clm Chry.*].³⁸⁴

et volens illum occidere timuit populum quia sicut prophetam eum habebant³⁸⁵

Die Zitatgrenzen werden aus der verwendeten Quelle übernommen und die zweite Satzhälfte eben nicht an dieser Stelle zitiert. Das Bibelzitat wurde dabei vom Autor evtl. gar nicht als solches wahrgenommen. Die Rezeption derselben Vorlage illustriert jedoch, dass nicht jedes Bibelzitat ungefragt rezipiert wird, sondern dass der Autor innerhalb dieser Vorgaben kritisch auswählt. So vermeidet er es, Mt 14,3 mehrfach zu zitieren:

Sa enn sami Johannes, er synðabondin var vanr at leysa, var nu bundinn með synðugs manz bondum, oc bundin liknin fyrirlet eigi stað liknarinna. Heyrðu Herodes, þu fremr hóran, en Johannes ferr i myrkvastofu, oc sitr nu hinn seki i stað domandans, oc i stað hegningarmanz enna mein-somu sitr nu asoknarmaðr meinleysis. Heyrðu Herodes, bið ek, segðu, hvar er nu sett asiona gerandi luta, hvar er nu skamfyllin, hvar er nu rett ætlan retz provanarmanz, hvar er nu guð, hvar er nu maðr, hvar er nu leyfi, hvar er nu login, hvar er nu sealf rettindi naturunnar? Allir þessir lutir eru svivirðir at þer dæmanda oc raðanda oc lifanda. Heyrðu Herodes, þig bitr sokin, þig asaka bondin, þig rægir myrkvastofan, þig asakar pinan opinberliga a logð.³⁸⁶

Qui uincula soluerat peccatorum, peccatoris uinculis alligatur, ut uincta

³⁸³ Postola sögur, S. 904, dt. „Herodes wollte ihn töten, aber er fürchtete die vielen Menschen, denn wenig braucht es dazu, denjenigen von der Wahrheit auf den Irrweg zu bringen, der in Gerichtssachen nicht Gott, sondern Menschen fürchtet, und der Zufall verzögert das Zustandekommen der Sünde, aber er nimmt nicht den Willen.“

³⁸⁴ *ChrysolSerm* 127: 41-58 zitiert über McDougall: Pseudo-Augustinian Passages, S. 470; kursive Hervorhebung der Edition, meine Herv. in fett.

³⁸⁵ Mt 14,5.

³⁸⁶ Postola sögur, S. 902, dt. „Derselbe Johannes, welcher die Fesseln der Sünden zu lösen pflegte, war

uenia locum ueniae non relinquat. *Alligauit eum, et posuit eum [om. Clm Chry. J] in carcere [carcerem Clm Chry.]* Herodes, tu adulterium fecisti [facis *Flor. Clm Chry. ed.*], et in carcerem uadit Iohannes Baptista [om. *C Clm Chry. ed.*] [non interrogant *R Pf J*] Sic iudicat sedens in loco iudicis reus, in loco uindicis innocentiae persecutor. Rogo, ubi rerum facies? ubi fama [forma *Clm Chry.*]? ubi pudor? ubi existimatio publici cognitoris? certe [om. *Clm Chry.*], ubi deus? ubi homo? ubi fas? ubi lex? ubi ipsius iura naturae? simul omnia sunt, herodes, te agente, te iudicante, te iubente [*sic V W*, et uiuente *ceteri*] confusa. **Tenuit, inquit, iohannem, et alligauit eum, et posuit eum in carcere.** Herodes, te causa petit [petit causa *transp. Clm Chry.*], te arguunt uincula, te carcer accusat, te diuulgat producta in publicum [poena *add. Pf J C Clm Chry.*] Iohannis iniuria [Iohannes iniuriatur *nouam periodum inchoando Pf J C Clm Chry.*]. Causam custodiae qui requirit, inuenit in te quod puniat, et quod doleat de Iohanne.³⁸⁷

Während die Quelle Mt 14,3 aus stilistischen Gründen wiederholt, vermeidet die *JBapt*² Redundanzen. An dieser und vergleichbaren Stellen benötigt der Autor im Prinzip keinen weiteren Bibeltext; er folgt seiner Vorlage jedoch nicht zu 100 Prozent, sondern entscheidet sich zumindest punktuell gegen Wiederholungen usw. Manchmal fehlt der Bezugsvers auch ganz, sodass der Autor der *JBapt*² auf einen zusätzlichen Bibeltext angewiesen wäre.

Eine bei Weitem vollständigere Wiedergabe des Bibeltextes findet sich in den patristischen Kommentaren. Die meisten von ihnen sind *cum textu*-Kommentare, sodass sich ein oder mehrere auszulegende Verse mit der entsprechenden Exegese abwechseln. Es werden sämtliche Verse eines Bibelbuches von Anfang bis Ende fortlaufend kommentiert; mitunter werden einzelne, wenig ergiebige Sätze entweder ganz ausgelassen oder stehen ohne Kommentar. Durch ihre Konzentration auf ein einziges Evangelium fehlt je nach Autor der intertextuelle Bezug auf andere Evangelien, gewährleistet wird jedoch die Zuordnung zum kommentierten Buch und die Bewahrung des ursprünglichen Kontextes, der nur durch den Kommentar unterbrochen wird. Da nur zwei solcher Kommentare für die direkte Verwendung infrage kommen, nämlich *BedLk* (siehe Abschnitt 3.1.6) und *HierMt* (siehe Abschnitt 3.1.18), redu-

nun mit den Fesseln eines sündigen Mannes gebunden, und der gefesselte Körper verließ den Ort des Körpers nicht. Höre, Herodes, du gibst dich der Hurerei hin, und Johannes geht in den Kerker, und jetzt sitzt der Schuldige am Platz des Richters, und am Platz des schändlichen Straffälligen sitzt nun der Ankläger im Namen der Unschuld. Höre, Herodes, bitte sage, wo ist nun die Grenze der zu vollführenden Dinge, wo ist nun die Schamesröte, wo ist nun der gerechte Wille des gerechten Anklägers, wo ist nun Gott, wo ist nun der Mensch, wo ist nun das Erlaubte, wo ist nun das Gesetz, wo ist nun die Gerechtigkeit der Natur selbst? Alle diese Dinge werden dadurch auf den Kopf gestellt, dass du richtest und herrschest und lebst. Höre, Herodes, dich belangt der Fall, dich klagen die Fesseln an, dich verunglimpft der Kerker, dich klagt die Marter offen des Mordes an.“

³⁸⁷ *ChrysolSerm* 127: 41-58 zitiert über McDougall: Pseudo-Augustinian Passages, S. 468; kursive Hervorhebung der Edition, meine Herv. in fett.

ziert sich die Frage nach der Vermittlung des Bibeltextes auf Mt und Lk.³⁸⁸ Beide Kommentare enthalten das jeweilige Evangelium nahezu vollständig und korrekt, so dass – die Verwendung der Kommentare vorausgesetzt – überhaupt kein eigener Mt- bzw. Lk-Text vonnöten gewesen wäre, um die fraglichen Verse zitieren zu können. Naheliegend ist die Verwendung des Kommentars zumal, wenn bereits der umgebende Text vollständig aus der Quelle übernommen wurde und die Versaufteilung beibehalten ist.

Zusätzlich kann die Verfügbarkeit der Kommentare die Frage beantworten, welche Kriterien bei der Auswahl des Evangeliums zugrunde lagen. Diese Frage stellt sich weniger zu Beginn, wo Lk allein schon aufgrund des höchst täuferrelevanten Sonderguts erste Wahl war, als vielmehr im hinteren Teil der Saga, wo die synoptische Überlieferung zwei oder gar drei verschiedene Varianten vorhielt, sich die *JBapt*² vorwiegend nach Mt richtet. Für Mt stand ein umfassender Kommentar zur Verfügung, der nicht nur die nötigen exegetischen Passagen enthielt, sondern zum *commentum* auch den *textus* vorhielt, sodass nur noch die gewünschten Passagen ausgewählt werden mussten und der Schritt der Kompilation entfiel. Dies bedeutet für den Autor eine erhebliche arbeitsökonomische Erleichterung.

Rezeption über Bibeladaptionen

Bibeladaptionen und andere Texte, welche die Evangelien in einer nacherzählten Form enthalten, zählen ebenfalls zu den Quellen der *JBapt*² (*HistSchol* und *SpecHist*). In ihnen wird eine stringent chronologische Handlung synthetisiert, wozu sich die Texte aus allen vier Evangelisten bedienen, häufig ohne deutlich zu machen, auf welchen Ursprung eine Stelle zurückgeht. Auswirken kann sich die Rezeption biblischer Passagen insofern, als die Vermischung der einzelnen Evangelisten auf diesem Wege weitaus häufiger ist als bei einer ausschließlich selbstständigen Verwendung der Evangelien oder dem Einsatz der zuvor besprochenen Predigten und Kommentare, die *ein* Evangelium zur Grundlage nehmen. Nicht nur durch die Zusammenfassung paralleler Varianten zeichnen sich die Bibeladaptionen aus: Die Berichte werden zudem gekürzt, häufig um Gleichnisse, und durch die Kommentare anderer Autoren und eigene Zugaben erweitert, die nicht zwingend kenntlich gemacht werden. Das einzelne Zitat ist daher häufig aus seinem Kotext herausgelöst und bereits interpretierend wiedergegeben, andere allerdings werden nahezu unverändert in die Adaption übernommen. Mit steigendem Umfang der Manipulationen am Bibeltext sind solcherart vermittelte Zitate vergleichsweise einfach nachzuweisen; allerdings muss mit zunehmendem Verfremdungsgrad die Frage gestellt werden, ob diese Stellen überhaupt als Bibelzitate i. e. S. zu zählen sind, oder ob sie nicht besser als *HistSchol*- resp. *SpecHist*-Zitat eingestuft werden sollten.

³⁸⁸ Zwar sind auch die Augustinus-Traktate ursprünglich als fortlaufender Kommentar des Johannes-evangeliums konzipiert; da sie als Predigten angelegt sind, geben sie den Bibeltext jedoch nur verstreut und stark verändert wieder.

Neben den von Johannessen angeführten Beispielen³⁸⁹ lässt sich die Rezeption einer Perikope über die *HistSchol* anhand von Kap. 27 verdeutlichen:

Hinn sæli Lucas segir í sinu guðspjalli, at þa er *naliga* var allr lyðr skirðr at skilia skirn Johannis, oc Jesus var skirðr oc bað fyrir þeim, *at skilia sem þaðan af voru skirandi í hans nafni, at þeir tæki hinn helga anda í anne*, þa lukuz upp himnar, þat er sva rett at skilia, at uætlanligr liomi skein um hann, sva sem loptligr himinn oc sa himinn, sem í sinu takmarki hefir sialf himintunglin, voru upp loknir, oc birti ens elldliga himins veittiz með hinu biartazta skini a sealfri iorðunni. Oc þa steig niðr at skilia til iarðar af himinriki sendr hinn helgi andi í dufu liki, oc sat yfir hofði Jesu.³⁹⁰

factum est autem cum baptizaretur omnis populus et Iesu baptizato et orante apertum est caelum et descendit Spiritus Sanctus corporali specie sicut columba in ipsum et vox de caelo facta est tu es Filius meus dilectus in te conplacuit mihi³⁹¹

„Factum est autem, cum baptizaretur“ *fere* „omnis populus terrae illius, et Jesu baptizato, et orante“ *pro baptizandis, ut acciperent Spiritum sanctum*, „confestim ascendit Jesus de aqua, et ecce aperti sunt coeli (Luc. III),“ *id est inaestimabilis splendor factus est circa eum, acsi coelo aereo, et sidereo reseratis, splendor coeli empyrei terris infunderetur. Et Spiritus sanctus in corporali specie columbae venit, et sedit super caput ejus*³⁹²

Die Übereinstimmungen des gesamten Abschnitts beweisen, dass nicht nur der Kommentar (eingeleitet jeweils durch „at skilia“) der *HistSchol* entnommen ist, sondern auch das einleitende Bibelzitat. Doch die Verwendung von Kap. 34 der *HistSchol* reicht noch weiter: Insgesamt stehen dem Sagaautor die drei unterschiedlichen Darstellungen der Taufe Jesu bei Mt, Mk und Lk zur Verfügung:

baptizatus autem confestim ascendit de aqua et ecce aperti sunt ei caeli et vidit Spiritum Dei descendentem sicut columbam venientem super se et ecce vox de caelis dicens hic est Filius meus dilectus in quo mihi conplacui³⁹³

³⁸⁹ Johannessen: Litt om kildene, S. 102–108.

³⁹⁰ Postola sögur, S. 893, dt. „Der selige Lukas sagt in seinem Evangelium, dass, als beinahe das ganze Volk getauft war, d. h. in der Taufe des Johannes, und Jesus getauft war und für sie betete, d. h. welche ab da in seinem Namen getauft werden mussten, dass sie den Heiligen Geist im Fluss empfangen mögen, da öffnete sich der Himmel; das muss man so recht verstehen, dass ein unvorstellbarer Glanz um ihn schien, wie wenn der luftige Himmel und der Himmel, der in seinem Gebiet die Himmelssterne hat, aufgeschlossen würden, und das Strahlen des feurigen Himmels mit dem hellsten Schein auf die Erde selbst hernieder käme. Und da stieg der Heilige Geist vom Himmelreich gesandt nieder, d. h. zur Erde, in Gestalt einer Taube und saß über Jesu Kopf.“

³⁹¹ Lk 3,21–22.

³⁹² Historia scholastica, Ev34: 1555C–D.

³⁹³ Mt 3,16–17.

et factum est in diebus illis venit Iesus a Nazareth Galilaeae et baptizatus est in Iordane ab Iohanne et statim ascendens de aqua vidit apertos caelos et Spiritum tamquam columbam descendantem et manentem in ipso et vox facta est de caelis tu es Filius meus dilectus in te conplacui³⁹⁴
factum est autem cum baptizaretur omnis populus et Iesu baptizato et orante apertum est caelum et descendit Spiritus Sanctus corporali specie sicut columba in ipsum et vox de caelo facta est tu es Filius meus dilectus in te conplacuit mihi³⁹⁵

Darüber hinaus wurde auch eine Stelle des Johannesevangeliums traditionell mit der Taufe verknüpft:

et testimonium perhibuit Iohannes dicens quia vidi Spiritum descendantem quasi columbam de caelo et mansit super eum et ego nesciebam eum sed qui misit me baptizare in aqua ille mihi dixit super quem videris Spiritum descendantem et manentem super eum hic est qui baptizat in Spiritu Sancto³⁹⁶

Aus diesen vier kurzen Passagen wählt die *JBapt*² in Kap. 27 nun Mt und Lk aus, bringt aber ergänzend das Zitat aus Joh:

Kom þat þa fram, sem fyrrum hafði guðs andi vitrat Iohanne, þa er hann var i eyðimork, sa sem honum bauð at veita monnum skirmarembætti, at sa mundi einn milli margra skirandi manna til hans koma, at skilia Iohannes mundi sia niðrstiga yfir þann helgan anda oc yfir honum vera, oc sa einn mundi skira i enum helga anda. [...] Lucas ewangelista segir, at þa heyrðiz rödd fôdur af himne sva mælandi: Þessi er minn sun elskaðr, i þeim þoknadiz mer. Annarr gudspiallamadr segir: Þessi er minn son elskadr, i þeim þoknuðumz ek mer. Fyrr nefndr Commestor segir, at eptir heyrða rödd hvarf hit himneska lios, þat er þangat til skein yfir Jesu.³⁹⁷

³⁹⁴ Mk 1,9–11.

³⁹⁵ Lk 3,22–23.

³⁹⁶ Joh 1,32–33.

³⁹⁷ Postola sögur, S. 893, dt. „Da offenbarte sich, was Gottes Geist dem Johannes verkündet hatte, als er in der Wüste war, welcher ihn nämlich bat, den Menschen die Taufe zu spenden, dass ein Gewisser unter vielen zu taufenden Menschen zu ihm kommen werde, d. h. dass Johannes über diesen den Heiligen Geist herabkommen sehen würde und über ihm bleiben, und dass dieser im Heiligen Geist taufen werde. Der bereits erwähnte Comestor sagt, dass diese Taube, die sich über Jesus zeigte, nicht von der Art anderer Tauben war, und doch eine richtige Taube war. Und das Speculum historiale sagt, dass diese Taube wirklich war, und wirklich wurde ihr Körper zu dieser Zeit gebildet, um sich zu zeigen; doch nicht so, dass der Heilige Geist untrennbar den Körper dieser Taube angenommen hätte, so wie Gottes Sohn die menschliche Natur und den Körper, sondern nur für die Erscheinung, denn der Unsichtbare vermochte sich nicht auf andere Weise zu zeigen. Und so ist von dieser Taube wie von den anderen Bildern, in denen sich Gott zeigt, recht verstanden, dass sie zurückkehren, nachdem sie ihre Aufgabe in vergänglicher Materie beendet haben, welche

Natürlich könnte es sich um eine selbstständige Kompilationsleistung des Sagaautors handeln; die Übereinstimmungen mit der *HistSchol* und die übernommenen Passagen über den Bibeltext hinaus suggerieren jedoch, dass hier keine direkte biblische Grundlage anzunehmen ist:

etiam dixerat ei: Quammultos baptizabis, sed inter illos „super quem videris Spiritum descendentem, et manentem, hic solus est qui baptizat in Spiritu sancto (Joan. I).“ Et ecce vox Patris audita est de sublimi: „Tu es Filius meus dilectus, in te complacui mihi (Luc. III).“ Usque post vocem hanc creditur durasse splendorem, et columbam sedisse super caput ejus. Quod alius evangelista dicit: „Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacuit (Matth. III).“ idem est sensus, id est in te et per te placitum meum gerere constitui.³⁹⁸

Nicht nur die Kombination der Zitate stimmt überein, sondern zudem die Markierung „alius evangelista“ mit „[a]nnarr gudspiallamadr“. „Lucas ewangelista“ erklärt sich sowohl zu Beginn des Kapitels als auch an dieser Stelle nicht aus der verwendeten Vorlage und könnte somit eine Zugabe des Sagaautors sein, begünstigt durch die zusätzliche Verwendung von Lk oder *BedLk*, oder auf eine entsprechende Glosierung der *HistSchol* zurückgehen. Eigenständiger Zusatz des Autors ist jedoch das vor Lk eingefügte Zitat aus dem *SpecHist*. Der o. g. Stelle schließt sich Joh 1,32 an, die nicht in der *HistSchol* enthalten ist – wohl aber in der Predigt *BedEv* I,15, die den anschließenden Kommentar der Stelle liefert. Joh 1,32 wird somit zweimal zitiert, einmal über *HistSchol*, das zweite Mal höchstwahrscheinlich über *BedEv* I,15. Im ersten Fall vermochte der Sagaautor das Zitat scheinbar nicht als solches zu entschlüsseln, sondern begriff es als Kommentar, was sich an dem eigenständig ergänzten Einschub „at skilia“ zeigt, der ansonsten nur für Ergänzungen gebraucht wird. Die Sekundärrezeption kann also an einigen Stellen dazu führen, dass Bibelzitate nicht eindeutig als solche erkannt oder gekennzeichnet werden.

Auswirkungen der ars memoria

Im Rahmen des Stundengebets waren die Kleriker im Mittelalter ständig dem biblischen Text exponiert. Daher ist anzunehmen, dass eine große Vertrautheit mit dem biblischen Text vorherrschte, sodass Evangelien und Psalmen auch aus der Erinnerung rezipiert worden sein konnten, zumal es sich bei vielen Episoden über Johannes den Täufer um Schlüsselstellen nicht nur der Exegese, sondern auch der liturgischen Lektüre handelte. Somit wäre nicht nur ein bewusstes Kommemorieren,

sie angenommen haben. Der Evangelist Lukas sagt, dass da die Stimme des Vaters vom Himmel her erklang, welche so sprach: Dies ist mein geliebter Sohn, an dem habe ich Gefallen gefunden. Der andere Evangelist sagt: Dies ist mein geliebter Sohn, in dem gefiel ich mir. Zuvor erwähnter Comestor sagt, dass das himmlische Licht verschwand, welches bis dahin über Jesus geschienen hatte, nachdem die Stimme gehört worden war.“

³⁹⁸ Historia scholastica, Ev 34: 1555D–1556A.

sondern auch ein habituelles Erlernen der Texte möglich gewesen. Wenngleich die mittelalterliche *ars memoria* ausgefeilt war und das Gedächtnis der Kleriker über Jahrzehnte geschult, war es häufig weniger der Wortlaut als der Gehalt, auf den es ankam. Ein solches Zitat konnte somit kleinere Ungenauigkeiten enthalten; bei den Synoptikern drohte zudem die Vermischung von Parallelstellen. Als Beispiel lässt sich das Schuh-Gleichnis anführen. Inmitten der Selbstzeugnisse Johannes des Täufers in Kap. 22, die aufgrund des umgebenden Textes aus dem Lukasevangelium stammen muss, heißt es:

At moti þessi villu mællti sæll Johannes oc sagði sva: „Eigi em ek Cristr, ek skiri yðr i vatni til synda iðranar, en sa er mer sterkri, sem eptir mig man koma, oc ek man eigi verðr *at bera skoklæði hans*, hann man yðr skira i helgum anda oc elldi. Hann hefir sitt ventilabrum i hendi, oc hann man reinsa sinn lafa oc samna hveitikorni i hlauðu sina oc brenna agnir i oslökkviligum elldi.³⁹⁹

Vergleicht man dies jedoch mit den einzelnen Evangelien, so spricht Lk vom Lösen, Mt hingegen vom Tragen der Schuhe:

respondit Iohannes dicens omnibus ego quidem aqua baptizo vos venit autem fortior me cuius non sum dignus *solvere corrigiam calciamentorum eius* ipse vos baptizabit in Spiritu Sancto et igni cuius ventilabrum in manu eius et purgabit aream suam et congregabit triticum in horreum suum paleas autem comburet igni inextinguibili⁴⁰⁰
ego quidem vos baptizo in aqua in paenitentiam qui autem post me venturus est fortior me est cuius non sum dignus *calciamenta portare* ipse vos baptizabit in Spiritu Sancto et igni cuius ventilabrum in manu sua et permundabit aream suam et congregabit triticum suum in horreum paleas autem comburet igni inextinguibili⁴⁰¹

Vermutlich vermischte der Sagaautor an dieser Stelle also aus seiner Erinnerung die beiden Verse. Es kann sich jedoch auch um eine bewusste Entscheidung gehandelt haben, da das Bild des Schuhelösens erst in Kap. 24, dann allerdings nach der Überlieferung bei Joh zusammen mit einer Erklärung des ungewöhnlichen Begriffs nach-

³⁹⁹ Postola sögur, S. 885, dt. „Der selige Johannes redete gegen diesen Irrglauben und sagte so: Ich bin nicht Christus, ich taufe euch im Wasser zur Buße der Sünden, aber derjenige ist stärker als ich, der nach mir kommen wird, und ich werde es nicht wert sein, seine Schuhe zu tragen, er wird euch im Heiligen Geist und in Feuer taufen. Er hält seine Worfchaufel in der Hand, und er wird sein Lager reinigen und den Weizen in seiner Scheune sammeln und die Spreu im unauslöschlichen Feuer verbrennen.“

⁴⁰⁰ Lk 3,16–17, dt. „Doch Johannes gab ihnen allen zur Antwort: Ich taufe euch nur mit Wasser. Es kommt aber einer, der stärker ist als ich, und ich bin es nicht wert, ihm die Schuhe aufzuschneiden.“

⁴⁰¹ Mt 3,11–12, dt. „Ich taufe euch nur mit Wasser (zum Zeichen) der Umkehr. Der aber, der nach mir kommt, ist stärker als ich, und ich bin es nicht wert, ihm die Schuhe auszuziehen [wörtlich: zu tragen]. Er wird euch mit dem heiligen Geist und mit Feuer taufen.“

erzählt wird.⁴⁰²

Zwischenfazit

Es hat sich gezeigt, dass die exegetischen, homiletischen und anderen Quellen nicht nur theoretisch Bibelzitate für die *JBapt*² bereithielten, sondern dass an vielen Stellen eine sekundäre Rezeption nachgewiesen werden kann. Allerdings beschränkt sich der Beweis auf solche Zitate, die durch Veränderungen gegenüber den Evangelien verfremdet wurden und meist auf Bibeladaptionen zurückzuführen sind. Insbesondere Kommentare und Predigten stimmen häufig genau mit den Bibelversen überein, sodass sich die Wahrscheinlichkeit der Vermittlung hier höchstens anhand größerer Rezeptionseinheiten abschätzen lässt. Der Rezeptionsweg kann sich somit einerseits auf den Umfang des Zitats, andererseits auf die Zuordnung zum jeweiligen Evangelisten und letztlich auf die Genauigkeit der Wiedergabe auswirken. Da der Rezeptionsweg allerdings nicht an allen Stellen nachvollziehbar ist und zudem eine gehörige Vertrautheit des Verfassers mit den biblischen Inhalten vorausgesetzt werden muss, lässt sich die Frage nach der Vermittlung der Evangelien nicht global beantworten, ja nicht einmal als Wahrscheinlichkeit angeben, da sich aus der Gesamtheit der verwendeten exegetischen, homiletischen und historiographischen Quellen zumindest theoretisch alle rezipierten Verse rekonstruieren ließen. Zwar suggeriert die Dominanz von Lk und Mt auf den ersten Blick, dass diese aus Gründen der Verfügbarkeit vornehmlich verwendet wurden. Dies könnte jedoch auch darauf zurückzuführen sein, dass Mt das mit Abstand wichtigste Evangelium im Mittelalter war, und dass Lk wiederum eine Menge von Sondergut über Johannes den Täufer enthält. Anderes Sondergut aus Joh fließt ebenfalls in die *JBapt*² ein. Nur wenige Stellen gehen auf Mk zurück, wie das Evangelium überhaupt in der mittelalterlichen Theologie eine untergeordnete Rolle spielte, zumal es wenig in der kirchlichen Leseordnung berücksichtigt wurde. Vermutlich wird ein Nebeneinander der verschiedenen Rezeptionswege dem Bibeltext der *JBapt*² zugrunde liegen, der sich nur für wenige Einzelfälle konkret nachverfolgen lässt.

3.1.1.5 Referenzen

Die Verwendung biblischen Materials wird in der *JBapt*² nicht konsequent gekennzeichnet. Da die Markierungen auf die Gesamtheit biblischer Zitate bezogen selten sind, lässt ihre Verwendung kein Muster erkennen, welches grundsätzlich auf ihre Funktion schließen ließe. Im größeren Kontext sind jedoch zwei Gruppen von Markierungen feststellbar: Die erste Gruppe separiert Zitate aus einem biblischen Buch

⁴⁰² Vgl. „Oc enn sagði sæll Johannes: Sa kom síðarr en ek, sem fyrr var enn ek, oc eigi em ek makligr at leysa skoklæðapveng hans.“ (Postola sögur, S. 889, dt. „Weiter sagte der selige Johannes: Der kommt nach mir, der vor mir war, und ich bin es nicht wert, seine Schnürsenkel zu lösen.“) nach „ipse est qui post me venturus est qui ante me factus est cuius ego non sum dignus ut solvam eius corrigiam calciamenti“ (Joh 1,27, dt. „[unter euch steht der], und der nach mir kommt; ich bin es nicht wert, ihm die Schuhe aufzuschneiden.“).

von anderen, während die zweite Gruppe Bibelzitate von Textpassagen anderen, zu meist exegetischen Ursprungs trennt.

Abgrenzung zwischen den Evangelien

In der Regel folgt die *JBapt*² einem Evangelium über einen längeren Abschnitt hinweg, sodass Markierungen nur dann auftreten, wenn entweder das zugrundeliegende Evangelium gewechselt wird oder fremde Textabschnitte eingeschoben werden. Die Referenz tritt dann zu Beginn des jeweiligen Handlungsabschnitts auf, der meist identisch ist mit dem Anfang des Sagakapitels: Direkt in Kap. 1 wird der Name des Evangelisten Lukas mehrmals genannt,⁴⁰³ und dieser Quelle folgt die Saga dann bis einschließlich Kap. 22. Dazwischengeschoben wird in Kap. 15 und 16 die Schilderung der Kleidung und Nahrung des Johannes nach Mk, die mit einer entsprechenden Markierung eingangs der Kapitel gekennzeichnet ist;⁴⁰⁴ bei der Rückkehr zu Lk 3 im 17. Kap. fehlt allerdings eine entsprechende Notifikation. Dies könnte darauf hinweisen, dass nach dem Verständnis des Autors einer Quelle grundsätzlich Folge geleistet wird und dass eben nur die Ausnahmen – d. h. in diesem Fall die Einschübe – entsprechend auszuzeichnen sind. In Kap. 23 wechselt die Grundlage zum Johannesevangelium, und auch hier findet sich zu Anfang jedes Kapitels ein Verweis auf „Johannes guðspiallamaðr“⁴⁰⁵ oder „Johannes ewangelista“⁴⁰⁶. Für die Schilderung der Taufe Jesu in Kap. 26 und 27 muss der Autor abermals das Evangelium wechseln, da diese Episode nur bei den Synoptikern überliefert ist.⁴⁰⁷ Tatsächlich wird hier aus allen Varianten einschließlich des Zeugnisses für Jesus aus Joh 1,32–33 eine Schilderung der Taufe Jesu synthetisiert, die sich in Kap. 26 zunächst nach Mt richtet, in Kap. 27 dann scheinbar zu Lk wechselt und hier ergänzend Mt und Joh hinzuzieht; jeder Wechsel des Evangeliums wird dabei deutlich gemacht:

Lucas ewangelista segir, at þa heyrðiz rödd föður af himne sva mælandi: Þessi er minn sun elskaðr, i þeim þoknadiz mer. Annarr gudspiallamadr [= Matthäus] segir: Þessi er minn son elskadr, i þeim þoknuðumz ek mer. [...] Johannes ewangelista segir, at sæll Johannes baptista talaði a þessa land [sic!]: Oc ek sa hinn helga anda koma yfir Jesum.⁴⁰⁸

Anschließend folgt die Saga bis Kap. 29 dem Johannesevangelium, wobei auf weitere Markierungen verzichtet wird. Kap. 30 bis 35 richten sich wiederum nach Mt,

⁴⁰³ Vgl. ebd., S. 851.

⁴⁰⁴ Vgl. ebd., S. 871 f.

⁴⁰⁵ „Der Evangelist Johannes“, vgl. ebd., S. 886. 889.

⁴⁰⁶ „Der Evangelist Johannes“, vgl. ebd., S. 888. 890.

⁴⁰⁷ Mt 3,13–17, Mk 1,9–11, Lk 3,21–23.

⁴⁰⁸ Postola sögur, S. 894, dt. „der Evangelist Lukas sagt, dass da die Stimme des Vaters vom Himmel her erklang, welche so sprach: Dies ist mein geliebter Sohn, an dem habe ich Gefallen gefunden. Der andere Evangelist sagt: Dies ist mein geliebter Sohn, in dem gefiel ich mir.(...) Der Evangelist Johannes sagt, dass der selige Johannes der Täufer auf diese Weise gesprochen hat: Und ich sah den Heiligen Geist über Jesus kommen.“

allerdings ebenfalls ohne Referenz; stattdessen wird ein Einschub aus Lk 7 in Kap. 33 mit „[a]nnarr guðspiallamaðr“⁴⁰⁹ gekennzeichnet. Gleiches ist in Kap. 36 zu beobachten, wo lukanisches Sondergut aus Lk 13 eingebracht und mit „heilagt guðspiall“⁴¹⁰ vom Rest abgehoben wird. Es ist schwierig zu beurteilen, welchem Evangelium die Todesschilderung Johannes des Täufers tatsächlich folgt; dies liegt an der fast durchgängigen Rezeption von Predigten, denen die Saga auch die Bibelpassagen entnimmt und entsprechend nicht kennzeichnet.

Neben der Narrative sind im exegetischen Teil zudem weitere Bibelzitate oder -verweise enthalten, die entweder als Beleg für eine exegetische Interpretation oder als Handlungsparallele eingebracht werden. Sie tragen fast immer eine Markierung, beispielsweise zwei Verweise auf „Ysayas“⁴¹¹, ein Hinweis auf „Matheus evangelista“⁴¹² oder der Abschnitt aus dem „Liber Regum hinn fyrsti“⁴¹³. Alle diese Zitate sind im Zusammenhang einer längeren exegetischen Passage aus einem Kommentar oder einer Summe entnommen, und in allen Fällen ist die Markierung auch dort zu finden, beispielsweise in der *SummPoen* oder der *SummVirt*. Nicht markiert werden Herrenworte, die nur durch „varr herra mælti“⁴¹⁴ oder „[s]purði Jesus“⁴¹⁵ eingeleitet werden, aber auch dies stimmt mit den jeweiligen Quellen überein.

Abgrenzung zwischen Bibel und Kommentar

An einigen Stellen werden Markierungen auch dann gesetzt, wenn das Evangelium nicht wechselt, sondern stattdessen die Aussagen eines Evangelisten mit dem exegetischen Kommentar im Wechsel stehen. Beispiele finden sich gleich zu Beginn der Saga, wenn in Kap. 1 und 2 die Aussagen von „virðuligr prestr Beda yfir orð Luce guðspiallamannz“⁴¹⁶ wiedergegeben werden und ihnen das Evangelium „sva sem Lucas segir“⁴¹⁷ gegenübergestellt wird, oder in Kap. 15 und 16, wo es um die Nahrung des Täufers geht. Hier erfolgt ein ständiger Wechsel der Form

Pessi sami Marcus [...] fyrr nefndr Beda [...] Guðspiallamaðr hinn sami [...] enn sami Beda [...] þessi Marcus [...] Beda [...] Sia sami ewangelista [...] Beda i glosa super Marcum⁴¹⁸

Ähnlich funktioniert die Zählung der Verse des *Benedictus* in Kap. 9. Gemeinsam ist diesen Passagen, dass die Markierungen nicht in der verwendeten Quelle zu finden

⁴⁰⁹ „Ein anderer Evangelist“, vgl. ebd., S. 905.

⁴¹⁰ „Das heilige Evangelium“, vgl. ebd., S. 919.

⁴¹¹ Ebd., S. 879. 905.

⁴¹² „Der Evangelist Matthäus“, vgl. ebd., S. 906.

⁴¹³ Ebd., S. 915.

⁴¹⁴ Ebd., S. 878, dt. „unser Herr sprach“.

⁴¹⁵ Ebd., S. 905, dt. „Jesus fragte“.

⁴¹⁶ Ebd., S. 851, dt. „dem ehrenwerten Priester Beda über die Worte des Evangelisten Lukas“.

⁴¹⁷ Ebd., S. 851, dt. „so wie Lukas sagt“.

⁴¹⁸ Ebd., 871 f., dt. „Derselbe Markus (...) der zuvor genannte Beda (...) derselbe Evangelist (...) derselbe Beda (...) dieser Markus (...) Beda (...) derselbe Evangelist (...) Beda in der Glosse über das Markusevangelium“.

sind und sie höchstwahrscheinlich eine Eigenleistung des Autors darstellen. Allerdings ist unwahrscheinlich, dass sie als Berufung auf eine Autorität funktionieren sollen, weil sich ihr Einsatz auf narrative Passagen ohne Sprechakte beschränkt: Sobald sich direkte oder indirekte Rede mit Kommentar abwechselt, lässt die Saga jegliche Markierungen der Bibelpassagen vermissen. Stattdessen wird die Rede ggf. durch die Wiederholung des übergeordneten Verbs eingeleitet, der Kommentar hingegen steht im Konjunktiv und ist z. T. durch „sem hann segði“ eingeleitet, beispielsweise in Kap. 24, wo die Aussagen des Johannes („Oc enn sagði sæll Johannes“⁴¹⁹ u. ä.) im Wechsel mit den exegetischen Passagen („Sem hann segði“ oder „Pat er sva at skilia“⁴²⁰) stehen. Dies deutet darauf hin, dass die Markierungen *eine* Möglichkeit innerhalb eines breiteren Spektrums (siehe Abschnitt 4.1.2) darstellen, wie der Autor die Kommentarebene von der Handlungsebene, die auf die Heilige Schrift zurückgeht, trennen kann.

Form

Gemeinsam ist allen Markierungen, dass sie sich entweder auf einen Sprecher oder den Titel des Buches beziehen; eine weitere Spezifikation von Kapiteln, die auf eine Art Referenzsystem hindeuten könnte, lassen sie vermissen. Die einzige Ausnahme ist die bereits erwähnte Nummerierung der *Benedictus*-Verse: Durch Markierungen wie „[h]it .viii. vers vattar“⁴²¹ zerfällt das *Benedictus* in zwölf Verse, die nicht fortlaufend ab Anfang des Kapitels bei Lk gezählt werden, sondern sich am Beginn des *Canticum* orientieren. Hier erfüllen sie zudem die Funktion, dass sie innerhalb des Kapitels die Bezugnahme zwischen den Versen durch die Etablierung eines relativen Referenzsystems ermöglichen. Diese Einteilung ist höchstwahrscheinlich zurückzuführen auf eine liturgische Einteilung des *Benedictus*, das in den Laudes in zwölf Verse eingeteilt antiphonal gesungen wurde, und korrespondiert nicht mit den konkurrierenden globalen Strukturierungen der Bibel. Bis zum 12. Jh. teilte man die einzelnen Bücher der Bibel in lange Abschnitte ein, die in sog. *tituli* zusammengefasst und nummeriert wurden.⁴²² Befördert durch die Zentralisierung der Bibelstudien an der Pariser Universität setzte sich das dort gebräuchliche Format (sog. Paris-Bibel) durch. Als Vollbibel in besonders kleinem Layout geschrieben, findet sich bereits hier eine Kapiteleinteilung und -zählung, die 1206 von Stephen Langton eingeführt worden war und die Referenzen auf einzelne Passagen bedeutend vereinfachte. Die Kapitelstruktur steht scheinbar am Ende eines längeren Entwicklungsprozesses, bei dem Langton zunächst ungefähre Kapitelreferenzen verwendete, später auf ein Incipit-Verfahren auswich und schließlich systematisch vermittels einer Nummerierung der Abschnitte auf diese verweisen konnte.⁴²³ Der Erfolg dieses

⁴¹⁹ Ebd., S. 889, dt. „und der selige Johannes sagte weiter“.

⁴²⁰ Ebd., S. 889 f., dt. „wie wenn er sagte“; „Das ist so zu verstehen“.

⁴²¹ Ebd., S. 865, dt. „der achte Vers bezeugt“.

⁴²² Vgl. Beryl Smalley: *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 2. Aufl., Oxford 1952, S. 221.

⁴²³ Vgl. ebd., S. 223 ff.

Systems lässt sich auch daran ablesen, dass es im Wesentlichen bis heute unverändert Bestand hat.⁴²⁴ Zeitgleich waren jedoch auch andere Systeme in Umlauf, da in Ermangelung einer global verbindlichen Einteilung des Bibeltextes jeder Autor sein eigenes Referenzsystem entwickelte, was sich wiederum auf die Strukturierung der in seinem Umfeld verwendeten Bibelhandschriften auswirkte. So findet sich scheinbar die früheste Form der Kapiteleinteilung bei Petrus Cantor; allerdings konnte sie sich gegen Langtons System nicht behaupten.⁴²⁵ Ein Referenzsystem, das auf eine weitergehende Unterteilung der Bibel schließen ließe, kann in der *JBapt*² nicht festgestellt werden. Dies könnte natürlich auch damit zusammenhängen, dass viele Markierungen und Verweise auf die Bibel über die exegetischen und damit patristischen Werke in die Saga gelangten, die ihrerseits zu früh verfasst worden waren, als dass sie von einer Einteilung wie bei Langton Gebrauch gemacht hätten. Auch die Verwendung der *HistSchol* hätte kein solches System vorgeben können, denn obschon Comestor auf die Unterschiede zwischen Hieronymus' Zählweise und der zeitgenössischen hinweist, sind die Bibelreferenzen ursprünglich nicht in der *HistSchol* enthalten gewesen.⁴²⁶

Nur an einigen Stellen ist es nötig zu spezifizieren, auf welche Bibelstelle sich der Autor bezieht, und zwar bei zusätzlich eingebrachten Zitaten zu exegetischen Zwecken. Sie richten sich dann stilistisch nach den Gebräuchen vor dem 12. Jh.: Zunächst wird das Bibelbuch oder dessen Autor genannt und dann ein verkürztes Zitat angeschlossen wie in diesem Beispiel:

Oc eru þessi orð tekin or spasógu Ysaye, þar er sva ritað: Drottinn man koma oc hialpa oss, þa munu lukaz upp augu blindra manna, oc eyru daufra munu fa heyrn, þa munu halltir hlaupa sem hiortr, oc losna man tunga enna mallausu manna, oc annat þat sem fylgir oc greint er i bok Ysaye.⁴²⁷

Im Prinzip wird nur der erste Vers vollständig zitiert und durch einen Verweis im Stile des lateinischen „et reliqua“ indiziert, dass ein weiterführender Textausschnitt gemeint ist. Allerdings sind diese Passagen äußerst selten und beschränken sich auf die zusätzlichen Bibelzitate in den exegetischen Abschnitten; hier sind sie häufig als

⁴²⁴ Die heute verwendete Verseinteilung ist bedeutend jüngeren Datums: Sie wurde nach dem Vorbild der jüdischen Thora-Zählung ab 1551 von dem Genfer Buchdrucker Robert Estienne in seinen AT- und NT-Editionen mit dem Langtonschen Kapitelsystem erstmalig kombiniert, setzte sich jedoch erst ab dem 17. Jh. flächendeckend durch.

⁴²⁵ Vgl. Smalley: *The Study of the Bible in the Middle Ages*, S. 222 f.

⁴²⁶ Die Untersuchung einiger cursorisch ausgewählter Handschriften des 14. und 15. Jhs. hat ergeben, dass *HistSchol*-Manuskripte grundsätzlich nur wenige, in den Textfluss eingebundene Verweise auf Evangelisten enthielten, darüber hinaus jedoch keine Referenzen auf einzelne Kapitel, wie sie in der Edition in Klammern beigegeben sind.

⁴²⁷ Postola sögur, S. 905, dt. „Und diese Worte sind den Prophezeiungen des Jesaja entnommen, wo so geschrieben ist: Der Herr wird kommen und uns helfen, da werden die Augen der Blinden geöffnet werden, und die Ohren der Tauben werden Gehör erlangen, da werden Lahme laufen wie ein Hirsch, und die Zunge des Stummen wird sich lösen, und das andere, was folgt und im Buch Jesaja ausgeführt wird.“

Teil des Kommentars einer Quelle entnommen, auf die wiederum auch die Markierung zurückgeht.

Wenn keine direkte oder indirekte Rede, sondern ein Handlungsreferat erfolgt und aus unterschiedlichen Gründen eine Markierung angebracht wird, erfolgt dies entweder durch einen allgemeinen Verweis auf das Evangelium oder die Person des Evangelisten. „Guðspiall“ begegnet mehrfach in allen Flektionsformen.⁴²⁸ Sechs Mal wird allgemein auf „ewangelista“⁴²⁹ oder „guðspiallamaðr“⁴³⁰ anstelle eines konkreten Namens genannt; an zwei Stellen allerdings erfolgt durch „inn sami“ ein Rückverweis auf eine frühere Referenz.⁴³¹ An einer Stelle wird „[a]nnarr gudspiallamadr“⁴³² angeführt, wobei das sich anschließende Zitat dem Mt-Evangelium entnommen ist und in namentlich markierte Zitate aus Lk und Joh eingegliedert wird. In der *JBapt*² begegnen auch insgesamt 24 namentliche Nennungen der Evangelisten, wovon neun auf Lk, sechs auf Mt bzw. Joh und drei auf Mk⁴³³ entfallen. Während die Synoptiker nur gelegentlich zusätzlich mit „guðspiallamaðr“ oder „ewangelista“ bezeichnet werden, steht die Bezeichnung bei jeder Nennung des Evangelisten Johannes, um Verwechslungen mit Johannes dem Täufer vorzubeugen. Beinahe alle namentlichen Nennungen stimmen mit den jeweils rezipierten Quellen, sodass die Referenzen als Zitatteil übernommen werden und keine eigenständige Leistung des Saggautors darstellen. Ein persönliches Referenzsystem kann hieraus also nicht abgeleitet werden.

Abgesehen von den Evangelien werden nur wenige andere Bücher hinzugezogen, und entsprechend selten sind andere Referenzen. Es findet sich ein Hinweis auf „Liber Regum hinn fyrsti“⁴³⁴, alle übrigen Bücher hingegen werden durch die Nennung eines Sprechers identifiziert, sodass eine ähnliche Referenz wie bei der direkten Rede auf Handlungsebene verwendet wird. Dies trifft beispielsweise auf den Propheten Jesaja in Kap. 14 und 19 zu, handelt es sich bei seinem Namen zwar einerseits um die Bezeichnung des Buches, andererseits aber auch um den des Sprechers der Visionen. Das gleiche Verfahren ist bei den Psalmen zu beobachten, wo traditionell David als Autor und Sprecher gilt.⁴³⁵ Auch bei den Briefen des NT⁴³⁶ ist diese Form der Markierung zu beobachten, sodass hier auch nicht weiter spezifiziert wird, an wen die Epistel gerichtet ist.

⁴²⁸ Ebd., S. 854. 859. 868. 895. 900. 913. 916. 919. 927; zusammen mit der Nennung des Evangelisten S. 886. 893.

⁴²⁹ Ebd., S. 868. 872.

⁴³⁰ Ebd., S. 871. 906.

⁴³¹ Ebd., S. 871. 872; beide Stellen beziehen sich auf Mk.

⁴³² Ebd., S. 894.

⁴³³ Ebd., S. 871. 872.

⁴³⁴ Ebd., S. 915, dt. „das erste Buch Könige“.

⁴³⁵ „Oc þessi orð guðspiallzinz koma saman oc orð psalmsins, þau er David segir“ (ebd., S. 859, dt. „Und diese Worte des Evangeliums passen zu den Worten des Psalms, welche David sagt“).

⁴³⁶ „[P]ostolinn Paulus segir“ (ebd., S. 885, dt. „der Apostel Paulus sagt“) oder „sem postolinn segir“ (ebd., S. 859. 908, dt. „wie der Apostel sagt“).

Übernahme der Referenzen aus anderen Quellen

Die bei zusätzlichen Bibelzitat anbrachten Referenzen sind keine eigenständigen Zugaben des Autors, mit denen er seine Quellen identifizieren möchte, sondern werden zusammen mit dem Zitat aus einer vermittelnden Quelle importiert. Ähnliches könnte auch bei den übrigen Bibelzitat der Fall sein, was erklärt, weshalb insgesamt wenige Hinweise auf die Bücher der Bibel zu finden sind: Der Autor verwendet – wie oben gezeigt – häufig Predigten oder fortlaufende exegetische Kommentare, in denen Referenzen auf den kommentierten Text selten sind; in den Predigten, weil ihnen der (abgekürzte) behandelte Bibeltext vorangestellt war, und in den Kommentaren, weil sie *cum textu* verfasst wurden und daher den gesamten auszulegenden Text häppchenweise enthielten. Deutlich wird dies vor allem bei den längeren Abschnitten, die Lk und Mt entnommen sind, denn hier bilden lange Kommentare von Beda bzw. Hieronymus die Grundlage, und diese enthalten im gesamten Kommentar keine Referenzen auf den jeweiligen Evangelisten. Die einzige Ausnahme bilden auch bei *BedLk* und *HierMt* Bibelpassagen, die als Argument oder Illustration zusätzlich konsultiert werden; sie tragen einen Hinweis auf den Bezugstext. In den historiographisch ausgerichteten Quellen *HistSchol* und *SpecHist* sind Hinweise auf das Evangelium hingegen häufiger. Sie werden insbesondere dann gesetzt, wenn die Narrative Sondergut der einzelnen Evangelien enthält oder wenn der Wortlaut des Evangeliums mit einer exegetischen Meinung kontrastiert werden soll. Diese Markierungen werden ausnahmslos von der Saga übernommen. Insgesamt deutet dies darauf hin, dass zumindest die biblischen Markierungen auf die Verwendung von Quellen zurückzuführen sind und keine eigenständige Leistung des Verfassers darstellen. Daher lässt sich hieraus auch keine Intention des Sagaautors ablesen.

Deutlich illustriert beispielsweise das Zitat aus der *Summa virtutum* in Kap. 41, dass die Dokumentation der biblischen Grundlagen sich in erster Linie nach den Quellen richtet: Dort wird bei jedem der „sextan lof“⁴³⁷ das entsprechende Buch vermerkt:

þat fyrst skipað, at þat var af spamonnum longu aðr spaað, sem i hans lifi gerðiz, sem *Ysaias* sagðe: Rodd kallar i eyðimork; oc þarf eigi til þessa mals vitna at leita, þar sem at *sogn Mathei* vattaði sealfr Johannes þetta af ser sagt vera. Sva spaaði oc *Malachias* þat, sem sialfr Jesus at *vitni Mathei* vattar af Johanne vera sagt: Ek sendi engil minn, þann sem þina gotu man þer fyrir bua. Sva spaði oc *David i salltara* þat lof, sem varr herra sagði at *vitni Johannis guðspiallamanz* af enum seða Johanne baptista sagt vera: Ek bio lampa eða skriðlios Kristi minum. Enn *drottinn* sagði, at Johannes baptista var skriðlios eða brennandi lampi oc lysandi, oc at juðar villdu um stundar sakir fagna i hans liosi. Annat er þat lof Johannis, at getnaðr hans oc fæðing i þenna heim var fyrir engil birt, oc eigi fyrir hvern sem einn engil, helldr fyrir þann sem Kristz getnað sagði

⁴³⁷ Ebd., S. 926, dt. „sechzehn Lobpreisungen“.

fyrir, sva sem *Lukas* sagði: Ek em Gabriel, sa er stendr fyrir guði. Hit þriðia er þat, at hann var taknsamliga fæddr af heilögum frændum, sva sem *Lucas* segir, at bæði þau Zakarias oc Elisabeth voru retlat fyrir guði, oc Elisabeth var obyria, oc bæði þau hófðu aðr ekki barn att. Hit fiorða er þat, at sæll Johannes var fyrrum helgaðr enn hann var fæddr, sem engillinn sagði at *vitnisburð Luce*, þess er sva segir: Hann mun af helgum anda fyllaz i moður kviði. Hit fimta, at hann ar spamaðr oc hof þat embætti þegar i moður kviði berandi guði vitni með spadomligum fagnaði, sem *Lucas* segir, at Elisabeth sagði til guðs moður: Þegar er ródd þinnar heilsanar hliodaði fyrir minum eyrum, fagnaði barnit i kviði minum. Sva falslaust var þetta vitni, at hann var eigi at eins spamaðr helldr framarr en spamaðr, oc syndi Jesum með eiginligum fingri at *vitni Mathei*, þa er hann sagði: Se her lamb guðs. Hit setta, at hann var engill bæði at nafni oc króptum, þo at hann væri eigi sva at natturu, sem *Matheus* segir: Ek sendi engil minn, eptir því sem fyrr greinir. Hit siaunda var þat, at hann var makligr at skira guð, sem *Matheus* segir. Hit atta, at hann var makligr at heyra föðurliga ródd at *vitni hins sama Mathei*, þa er sva mellti: Þessi er minn son elskaðr. Hit niunda, at hann verðr at *vitni guðspiallsins* at sia hinn helga anda koma yfir Jesum i dufu liki, eptir því sem fyrrum var honum af guði feðr sagt, at sia mundi skira i helgum anda, sem hann sei i skirninni heilagan anda yfir koma. [...] Hit tolpata, at hann var enn algervasti hirtingarmaðr sins eiginligs likama, sem *Lucas* segir, at hann drakk eigi afenginn drykk, oc *Matheus* segir, at vist hans var locuste oc skogarhunang, oc hann huldi likama sinn með ulfallda hári oc var i eyðimork til birtingardaga sinna. Hit þrettanda, at hann var hinn fyrsti predicari himinrikis, þvíat þeir er fyrrum kendu monnum kenningar, hetu monnum iarðligum hlutum, oc sva het oc sialft logmalit, en þaðan af var predicat himinriki, sem *Matheus* vattar, at Johannes sagði: Iðriz þer annmarka, þvíat nalgaz nu himnariki. [...] ⁴³⁸

⁴³⁸ Ebd., S. 926 f.; dt. „zuerst wird angeführt, dass das, was in seinem Leben geschehen ist, zuvor von den Propheten vor langer Zeit vorhergesagt worden war, wie Jesaja sagte: Eine Stimme ruft in der Wüste; und es muss in dieser Hinsicht kein Zeuge gesucht werden, wo nach der Aussage des Matthäus Johannes selbst bezeugt, dass dies über ihn gesagt worden wäre. So prophezeite auch Maleachi, wovon Jesus selbst nach der Aussage des Matthäus bezeugt, dass es sich auf Johannes beziehe: Ich sende meinen Engel, der den Weg für dich vorbereiten wird. So sagte auch David im Psalter das Lob voraus, wovon nach Aussage des Evangelisten Johannes unser Herr bezeugte, es sei vom seligen Johannes dem Täufer gesagt: Ich bereite meinem Christus eine Lampe oder Laterne. Und der Herr sagte, dass Johannes der Täufer eine Laterne oder brennende und leuchtende Lampe war, und dass sich die Juden eine Weile über sein Licht freuen würden. Das zweite ist das Lob des Johannes, dass seine Empfängnis und Geburt in diese Welt durch einen Engel verkündet worden waren, und nicht durch irgendeinen beliebigen Engel, sondern durch denjenigen, welcher die Empfängnis Christi verkündete, so wie es Lukas sagt: Ich bin Gabriel, der vor Gott steht. Das dritte ist, dass er auf wundersame Weise von heiligem Geschlecht geboren wurde, wie es Lukas sagt, dass sie beide, Zacharias und Elisabeth, gerecht vor Gott waren, und dass Elisabeth unfruchtbar war, und dass sie beide zuvor keine Kinder gehabt hatten. Das vierte ist, dass Johannes geheiligt wurde, noch ehe

Sämtliche Markierungen dieses Abschnitts sind bereits aus der Quelle übernommen. In Ermangelung einer Edition lässt sich allerdings sehr schwer abschätzen, in welcher Form die Referenzen in der *SummVirt* ursprünglich standen, da die Kapiteleinteilung, die sich in den Inkunabeln findet, auch vom Drucker ergänzt worden sein könnte.

3.1.2 *Alkuinus, Commentaria in sancti Joannis Evangelium (AlkJoh)*

Alkuin (Albinus, Flaccus) stammte aus Nordhumbrien. Nach seiner Ausbildung in York wurde er selbst Lehrer an der dortigen Schule. Auf Einladung Karls des Großen hielt er sich in den 780er und 790er Jahren am karolingischen Hof auf, wo er mehrere Texte zu bildungsreformatorischen Fragen verfasste, eine Schule leitete und hierdurch maßgeblich zur sog. karolingischen Renaissance beitrug. Er schrieb eine Reihe theologischer und dogmatischer Abhandlungen, Heiligenviten, Briefe, Dichtung und grammatischer Abhandlungen und führte nicht zuletzt umfassende Revisionen der Bibel durch, um entstehenden Häresien entgegenzuwirken. 796 wurde er Abt von St. Martin in Tours, wo er im Jahr 804 starb.⁴³⁹

Werk

AlkJoh sind streng genommen nicht zu den „originalen“ Werken zu zählen, da sie keine eigenständigen Abschnitte des Autors Alkuin enthalten, sondern ausschließlich aus Auszügen anderer Autoren zusammengesetzt sind. Somit unterscheiden sie

er geboren wurde, wie der Engel nach dem Zeugnis des Lukas sagte, welches so lautet: Schon im Mutterleib wird er vom Heiligen Geist erfüllt werden. Das fünfte, dass er ein Prophet war und diese Aufgabe bereits im Mutterleib erfüllte, indem er mit prophetischer Freude Zeugnis für Gott ablegte, wie Lukas sagt, dass Elisabeth zur Gottesmutter sagte: Als der Klang deiner Stimme meinen Ohren ertönte, erfreute sich das Kind in meinem Leib. So völlig frei von Fehlern war dieses Zeugnis, dass er nicht bloß ein Prophet war, sondern mehr als ein Prophet, und nach dem Zeugnis des Matthäus mit dem eigenen Finger auf Jesus zeigte, als er sagte: Siehe das Lamm Gottes. Das sechste, dass er sowohl dem Namen als auch seinen Kräften nach ein Engel war, obwohl er kein solcher von Natur aus war, wie Matthäus sagt: Ich sende meinen Engel, gemäß dem, was zuvor erklärt wurde. Das siebte ist, dass er würdig war, Gott zu taufen, wie Matthäus sagt. Das achte, dass er würdig war, die väterliche Stimme zu hören nach dem Zeugnis desselben Matthäus, welche so sagte: Das ist mein geliebter Sohn. Das neunte, dass er nach dem Zeugnis des Evangeliums den Heiligen Geist in der Gestalt einer Taube über Jesus kommen sah, dem entsprechend, was ihm zuvor von Gott dem Vater gesagt worden war, dass derjenige mit dem Heiligen Geist taufen werde, auf den er in der Taufe den Geist herabkommen sähe. (...) Das zwölfte, dass er der vollkommenste Zurechtweiser seines eigenen Körpers war, wie Lukas sagt, dass er keine berausenden Getränke trank, und Matthäus sagt, dass Heuschrecken und wilder Honig seine Nahrung waren und er seinen Körper mit Kamelhaaren bedeckte und in der Wüste bis zum Tage seiner Erleuchtung war. Das dreizehnte, dass er der erste Prediger des Himmelreiches war, denn diejenigen, welche zuvor die Menschen mit Lehren unterwiesen hatten, hatten die Menschen weltliche Dinge geheißen, und so hatte es sie auch das Gesetz geheißen, aber von da an wurde das Himmelreich gepredigt, wie Matthäus bezeugt, dass Johannes sagte: Tut Buße für die Sünden, denn das Himmelreich ist nahe.“

⁴³⁹ W. Heil: Art. „Alkuin, I. Leben und Wirken“, in: Lexikon des Mittelalters 1, S. 417–419; G. Bernt: Art. „Alkuin, II. A. als lit. Persönlichkeit“, in: Lexikon des Mittelalters 1, S. 419, Vgl.

sich sowohl vom *SpecHist*, der über die kompilatorische Arbeit hinaus zumindest eigene, mit „actor“ gekennzeichnete Überlegungen einfließen lässt, als auch von der *GO*, die sich neben einigen Glossen durch einen hohen Bearbeitungsgrad der Zitate auszeichnet. Alkuin hingegen verzichtet völlig auf eigene Beigaben oder reduziert sie auf verdeutlichende Einschübe unter Satzlänge oder grammatikalische Abweichungen; alles in allem werden in den *Commentaria* jedoch lange Textpassagen unverändert hintereinander kopiert. Dabei gibt der Kompilator keinerlei Anzeichen, welchem Text die Auszüge entnommen wurden. Die nachträgliche Markierung in Handschriften kann nicht ausgeschlossen werden, ebensowenig wie die Tatsache, dass ein mittelalterlicher Theologe die Standardkommentare vermutlich relativ leicht zu identifizieren vermochte.

Verbreitung

Die Anzeichen für die Verbreitung von *AlkJoh* sind spärlich: 1395 führt der *máldagr* von Viðey einen „Alkuinus“ an, bei dem unklar ist, um welchen Text es sich handelt. Da allerdings eine altnordische Übersetzung des Traktats *De virtutibus et vitiis* in der *Norsk homiliubok* überliefert ist, wurde bislang der Inventareintrag für ebendieses Original gehalten. Weitere Hinweise – etwa auf eine Exegese des Joh-Evangeliums jenseits von Augustinus – sind nicht zu finden. Auch die handschriftliche Überlieferung spricht nicht unbedingt für eine Verbreitung der *Commentaria* bis nach Island: Weder Fragmente noch längere Handschriften sind erhalten, und auch hinsichtlich einer Rezeption in anderen Werken gibt es nach dem heutigen Stand der Forschung keine Anhaltspunkte.

Mögliche Verwendung in der *JBapt*²

Aufgrund des oben beschriebenen Charakters von *AlkJoh* ist es schwierig bis unmöglich, die Verwendung dieses Kommentars für das einzelne Zitat nachzuweisen; dafür sind die Übereinstimmungen zwischen Original und Kopie einfach zu genau. Einzelne Erweiterungen können die Verwendung der Kompilation unter Umständen nahelegen, z. B. in Kap. 23 (siehe Abschnitt 3.1.7.4, S. 151), wobei in diesem Beispiel auch die *GO* eine plausible Erklärung bietet. Daher lässt sich eine Argumentation für die Verwendung von *AlkJoh* nur in der globalen Perspektive mehrerer Kapitel führen: Kap. 23–26 stützen sich auf eine Kombination einzelner Evangelienpredigten, nämlich BHE I,15 (siehe Abschnitt 3.1.7.4), BHE I,2 (siehe Abschnitt 3.1.7.2) und GHE I,7 (siehe Abschnitt 3.1.14.2). Diese hätten im Prinzip auch im Original verwendet worden sein können, zumal die Überlieferung zumindest von Gregors Predigt im Homiliar des Paulus Diaconus (*PD*) die Chancen für ihre Verfügbarkeit in Island deutlich erhöht. Tatsächlich stimmt aber nicht nur das Quellen corpus als solches zwischen den Kapiteln der *JBapt*² und den Kapiteln bei Alkuin (*AlkJoh* I,1 und I,2) überein, sondern auch deren Reihung: Es wird nämlich zuerst BHE I,15 zitiert, sodann BHE I,2, und erst nach dem langen Gregor-Zitat (GHE I,7)

kehrt der Kommentar zu BHE I,15 zurück. Dabei enthält die *JBapt*² in keinem Fall längere Textauszüge, als es die Rezeption über Alkuin ermöglichen würde. Mit einer Ausnahme – nämlich Gregor zu Beginn von Kap. 24– ist keines der Zitate mit dem Namen des jeweiligen Autors markiert, und die Rezeption erfolgt fast immer unter größeren Eingriffen in die Gestalt des lateinischen Textes. Gleichzeitig werden in die möglicherweise sekundär zitierten Abschnitte keine anderen Quellen hineinkompiliert. Durch diese drei Eigenheiten hebt sich die Arbeitsweise des Autors in Kap. 23–26 von den verbleibenden Abschnitten der Saga ab.

Sollte man die Verwendung von *AlkJoh* voraussetzen, bietet sich in Kap. 27–29, denen ebenfalls das Johannesevangelium zugrunde liegt, ein anderes Bild: Zumindest zu Beginn muss zwingend eines der *tractatus in Iohannis euangelium* des Augustinus im Original verwendet worden sein (siehe Abschnitt 3.1.4, S. 125), denn erst spätere Abschnitte sind gleichermaßen bei Alkuin überliefert. Markierungen begegnen mehrfach innerhalb des Kapitels, zudem ist eine Vermischung mit anderem Material zu beobachten, wozu Caesarius Arelatensis' *Sermo (CaesSerm)* 216 und eventuell *GO Joh* gehört. Während allerdings die ersten Zitate noch recht textnah übersetzt sind, entfernt sich der Sagaautor mit Einsetzen der Parallelüberlieferung bei Alkuin zunehmend vom Lateinischen: Der Kommentar erscheint um Wiederholungen und rhetorischen Schmuck gekürzt und außerdem immer wieder aus mehreren Stellen zusammenkompiliert, in etwa vergleichbar mit der in Kap. 23–26 beobachteten Arbeitsweise.

Fazit

Es lässt sich somit festhalten, dass die Kombination verschiedener Quellen und eine verstärkt manipulative Übersetzungspraxis darauf hindeuten, dass in den betreffenden Kapiteln *AlkJoh* verwendet worden sein könnte. Zusätzlich muss aber zumindest Augustinus' *In Iohannis euangelium tractatus (AugJoh)* 13 auch im Original vorgelegen haben, was durch entsprechende Markierungen gestützt wird. Das Vorhandensein von Markierungen als Indiz für die direkte Rezeption gewertet, könnte man auch bei Gregorius Magnus' *Homilia in euangelia (GregEv)* I,7 von der Verwendung des Originals ausgehen, zumal hier eine Verbreitung über Homiliare möglich ist. Dies gilt zudem nicht für die beiden Bedapredigten, deren Transmission innerhalb des geschlossenen Predigtcorpus bis Island recht unwahrscheinlich ist.

3.1.3 Ambrosius Mediolanensis, *Expositio euangelii secundum Lucam (AmbLk)*

Der Kirchenvater Ambrosius, Bischof von Mailand von 374 bis zu seinem Tod 397, ist der Verfasser von äußerst einflussreichen Hymnen, katechetischen und ethischen Schriften. Sein exegetisches Werk ist von einer allegorisch-moralischen Herangehensweise geprägt, darunter auch die *Expositio euangelii secundum Lucam*.⁴⁴⁰ Es

⁴⁴⁰ Ambrosii Mediolanensis *Expositio euangelii secundum Lucam*, in: Ambrosii Mediolanensis opera 4. *Expositio euangelii secundum Lucam. Fragmenta in Esaiaem*, hrsg. v. Marc Adriaen, Turnhout

handelt sich um einen Kommentar zum Lukasevangelium in acht Büchern, bei dem die Auslegung der einzelnen Verse fortlaufend und in Form einer *catena* erfolgt. *AmbLk* wurde um 390 verfasst und erfreute sich bis ins Hochmittelalter einer eher als mittelmäßig zu bezeichnenden Popularität. Vermutlich ist dies auch auf die enge Konkurrenz mit Bedas gleichnamigem Lukaskommentar zurückzuführen, in dem *AmbLk* wie in Beda Venerabilis' *Homiliae in evangelia* (*BedEv*) auszugsweise zitiert werden.⁴⁴¹

Aus den isländischen Diplomen und den heute erhaltenen Handschriften lassen sich keine Indizien für eine Verbreitung von Schriften des Ambrosius, geschweige denn der *expositio*, in Island gewinnen. Nicht einmal Exzerpte des Werkes oder Fragmente sind überliefert. Unter den schwedischen Vadstenacodices ist immerhin eine Kopie von Kap. 194 der *Exhortatio S. Ambrosii ad neophitos de symboli* erhalten;⁴⁴² es ist jedoch äußerst fraglich, ob auch der altwestnordische Raum mit dem Original in Kontakt kam. Außerdem soll die *Consolatio de obitu Valentiani* im Norden bekannt gewesen sein, wobei unklar bleibt, in welcher Form.⁴⁴³ Die ins Altisländische übersetzten *passiones* der heiligen Agnes (BHL 156) und des heiligen Sebastian (BHL 7543) sind keine authentischen Ambrosius-Schriften⁴⁴⁴ und als Heiligenlegenden höchstwahrscheinlich über Spezialhandschriften verbreitet worden. Eine mögliche Rezeption in anderen altnordischen Texten, z. B. jüngeren Apostelsagas, konnte bisher nicht nachgewiesen werden, zumal die Verweise in *JJ* und *MM* zu Zitaten zweiter Hand gehören.⁴⁴⁵

Die *JBapt*² arbeitet in Kap. 6 und Kap. 22 auf Basis von Buch II der *expositio*; dabei finden sich auch Markierungen wie „Ambrosius super Lucam“⁴⁴⁶ und „segir hinn sam(i) Ambrosius byskup“⁴⁴⁷. Einige der Zitationen sind auch in der *HistSchol*, dem *SpecHist* und der *GO Lk* mit übereinstimmender Kennzeichnung enthalten; allerdings sind die Ambrosiuspassagen in der *JBapt*² fast ausnahmslos länger als in den vermittelnden Quellen.⁴⁴⁸ Nicht einmal durch die Kombination verschiedener Sekundärtexte, beispielsweise von *SpecHist* und *GO Lk*, ließe sich die Gesamtheit der von Ambrosius zitierten Abschnitte für die Saga gewinnen, sodass die Rezeption

1957 (Corpus Christianorum Series Latina 14), S. 1–400.

⁴⁴¹ Listung der Parallelstellen bei Bedae Venerabilis In Lucae evangelium expositio. S. 671; resp. Bedae Venerabilis Homiliarum euangelii libri ii, in: Bedae Venerabilis opera homiletica. Opera rhythmica. Bd. III/4, hrsg. v. Damien Hurst, Turnhout 1955 (Corpus Christianorum Series Latina 122), S. 1–378, hier S. 401.

⁴⁴² Bengt Ingmar Kilström: Art. „Kyrkofäderna och kyrkolärarna“, in: Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder 9, S. 686–689, hier S. 689.

⁴⁴³ Lehmann: Skandinaviens Anteil, Bd. I, S. 15 f.

⁴⁴⁴ Hans Bekker-Nielsen: Art. „Kirkefedrene i vestnordisk litteratur“, in: Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder 9, S. 690–693, hier S. 691.

⁴⁴⁵ Marner: kennifeðr helgir, S. 67 f.

⁴⁴⁶ Postola sögur, S. 857, dt. „Ambrosius über das Lukasevangelium“.

⁴⁴⁷ Ebd., S. 858, dt. „es sagt derselbe Bischof Ambrosius“.

⁴⁴⁸ Zumindest gilt das nach Ausweis der aktuellen Editionen. Es ist nicht auszuschließen, dass eine Handschrift auch vollständigere Zitate enthielt, wengleich dies zumindest bei *HistSchol* und *SpecHist* angesichts des verhältnismäßig festen Textes unwahrscheinlich ist.

rein über diese Werke ausgeschlossen werden kann.⁴⁴⁹

Der Ausschluss der Zitatvermittlung muss jedoch auch im Fall eines fortlaufenden Evangelienkommentars nicht bedeuten, dass der gesamte Text im mittelalterlichen Island zur Verfügung stand. In der Urfassung von Paulus Diaconus' Homiliar sind nämlich vier Auszüge aus der *expositio* kompiliert, und scheinbar war gerade diese Form das gängigste Medium, über welches mittelalterliche Autoren mit den Kommentar in Kontakt kamen: Beispielsweise kursierte der Kommentar in England, das eine mit den skandinavischen Ländern vergleichbare Handschriftenversorgung hatte, nur auszugsweise, zumeist in Homiliaren und Legendaren.⁴⁵⁰ Bei Paulus Diaconus⁴⁵¹ steht auch der in der *JBapt*² zitierte Abschnitt als Eintrag „In nativitate sanctae Mariae“ (*PD* II,77); das Incipit lautet „Morale est omnibus, ut qui fidem exigunt, fidem astruant“.⁴⁵² Im Homiliar ist der Textauszug von II,19 bis II,29 (*Am-blk* II, 283–409) vollständig und deckt damit sämtliche Passagen ab, die in der Saga rezipiert wurden. Somit kann zwar nicht ausgeschlossen werden, dass Ambrosius' *expositio* im 13. Jh. in Island vorhanden war, dies ist jedoch nicht zwingend notwendig, da sich mit dem Homiliar eine plausible Alternative für die Rezeption in der *JBapt*² bietet.

Außerdem findet sich in Kap. 6 in Zusammenhang mit den übrigen Ambrosius-Zitaten eine Referenz auf Ambrosius, dessen zugehöriger Textausschnitt jedoch gar nicht auf Ambrosius zurückgeht:

Her yfir segir hinn sam(i) Ambrosius byskup: Af þessum orðum Elisabeth, er hon sagði barnit fagna i kviði hennar, birtiz at þa þegar hof Johannes þa þionustu, sem hann var tilskipaðr, at bua veg fyrir varum herra, er hann heilsaði honum með hiartaligum fagnaði, meðan eigi vanz tungan til talsins, oc kom(u) fram forspáár Gabriels, at þessi sveinn Johannes mundi i moður kviði vera fullr helgum anda.⁴⁵³

⁴⁴⁹ Vgl. auch Johannessen: Litt om kildene, S. 122 ff.

⁴⁵⁰ Bill Schipper: Ambrose: Expositio evangelii secundum Lucam, Memorial University of Newfoundland, 2001, URL: <http://www.mun.ca/Ansaxdat/ambrose/exeget/luke.htm> (besucht am 15. 11. 2011).

⁴⁵¹ Sofern nicht anders angegeben, richten sich die Angaben zu den einzelnen Homiliaren nach Réginald Grégoire: Les homéliaires du moyen âge: Inventaire et analyse des manuscrits, Roma 1966 (Rerum Ecclesiasticarum Documenta Series Maior: Fontes 6), S. 17–70 (AF), S. 71–114 (*PD*), S. 115–131 (F). Das Inventar der Handschrift Pembroke 25 ist erschlossen bei James E. Cross: Cambridge Pembroke College Ms. 25: A Carolingian sermonary used by Anglo-Saxon preachers, London 1987 (King's College London Medieval Studies 1), S. 19–43 und aktualisiert bei Thomas N. Hall: The Contents of Cambridge, Pembroke College 25, [unveröff.], 2010.

⁴⁵² In der ahistorischen Edition der *Patrologia Latina* wird derselbe Auszug als 43. Predigt des Abschnitts *de sanctis* „IN VIGILIA ASSUMPTIONIS BEATAE MARIAE“ angeführt (vgl. Pauli Winfridi Diaconi Homiliarium hoc est praestantissimorum ecclesiae patrum sermones sive conciones ad populum, primum a Paulo Diacono jussu Caroli Magni in unum collecti, in: *Patrologia latina*, hrsg. v. Jean-Paul Migne, Bd. 95, Paris 1879, S. 1159–1565, hier S. 1490C).

⁴⁵³ Postola sögur, S. 858, dt. „Hierüber sagt derselbe Bischof Ambrosius: An diesen Worten Elisabeths, als sie sagte, das Kind freue sich in ihrem Leib, zeigt sich, dass in dem Moment Johannes den Dienst aufnahm, zu dem er geschaffen war, unserem Herrn die Wege zu bereiten, als er ihn mit herzlicher Freude grüßte, während die Zunge nicht zur Sprache gereichte, und es bewahrheitet sich

Das Zitat ist jedoch ursprünglich einer Origenes-Predigt entnommen und wird auch nicht von Ambrosius rezipiert – wohl aber vom *SpecHist*:

Origenes in omelia Ia – *Ihesus enim qui in utero illius erat, *Iohannem adhuc in ventre matris positum sanctificare festinabat. Denique non antequam *Maria saluaret *Elyzabeth sed statim ut locuta est verbum, quod in ventre matris suggererat dei filius, infans in gaudio exultavit, et tunc primum precursorem suum *Ihesus prophetam fecit.⁴⁵⁴

Wie man an der Edition sieht, ist die Markierung hier korrekt, sie hätte jedoch in einzelnen Handschriften divergieren können. Noch wahrscheinlicher ist, dass die entsprechende Origenes-Referenz in der vorliegenden Handschrift fehlte, sodass die beiden umgebenden Ambrosiuszitate dazu geführt hätten, dass der Leser die entsprechenden Markierungen auch auf das von ihm verwendete Zitat bezog. Eine nachträgliche Anpassung innerhalb der Rezeptionsgeschichte der *JBapt*² kann aufgrund der geringen Wahrscheinlichkeit ausgeschlossen werden.

3.1.4 Augustinus Hipponiensis, In Iohannis euangelium tractatus (AugJoh)

Augustinus von Hippo (354–430) war nicht nur der maßgebliche Kirchenvater der Spätantike, sondern auch von großem Einfluss auf die gesamte Theologie und Philosophie des Mittelalters. Er war umfassend in den *artes* geschult und in den patristischen Autoren belesen, was in seinem breit engelegten Œuvre greifbar wird.⁴⁵⁵ Die theologisch-philosophischen Schriften⁴⁵⁶ sind stark neuplatonisch geprägt, während das herausragende Element seiner Exegese⁴⁵⁷ die Allegorie ist; zu seinen bekanntesten Werken zählen ferner die Autobiographie *Confessiones*, die christliche Propädeutik *De doctrina christiana* und die Apologetik *De civitate Dei*.⁴⁵⁸ Der starke Einfluss des Augustinus auf das Mittelalter (Augustinismus) steht erst im Hochmittelalter in Konkurrenz mit den wiederentdeckten Schriften des Aristoteles, z. B. bei Thomas von Aquin. Augustinus' Nachleben durchzieht dennoch nachhaltig die gesamte mittelalterliche Kultur und ist durch kreative Adaption und Adaptation durch die verschiedensten Autoren gekennzeichnet.⁴⁵⁹ Außerdem war er ein wesentlicher Vermittler des lateinisch-paganen Erbes.

die Vorhersage Gabriels, dass dieser Junge Johannes im Mutterleibe vom Heiligen Geist erfüllt sein würde.“

⁴⁵⁴ Base *Speculum historiale*, S. VII,85.

⁴⁵⁵ H.-J. Oesterle: Art. „Augustinus, hl. Kirchenlehrer, lat. Kirchenvater, I. Leben“, in: *Lexikon des Mittelalters* 1, S. 1223–1225, hier S. 1224.

⁴⁵⁶ *Contra Academicos, De beata vita, Retractationes, De libero arbitrio, Soliloquiorum libri duo* u. v. m.

⁴⁵⁷ *Enarrationes in Psalmos I-XXXII, De Genesi ad litteram, In Iohannis euangelium tractatus* und zahlreiche Predigten

⁴⁵⁸ Vgl. H. J. Oesterle: Art. „Augustinus, hl. Kirchenlehrer, lat. Kirchenvater, II. Werke“, in: *Lexikon des Mittelalters* I, S. 1225–1227, hier S. 1225 f.

⁴⁵⁹ Vgl. M. Schmaus: Art. „Augustinus, hl. Kirchenlehrer, lat. Kirchenvater, III. Fortwirken im Mittelalter“, in: *Lexikon des Mittelalters* 1, S. 1227–1229, hier S. 1227–1229 f.

*In Iohannis euangelium tractatus*⁴⁶⁰ ist ein fortlaufender Kommentar des Johannesevangeliums in 121 bzw. 124 aufeinander aufbauenden Predigten.⁴⁶¹ Ursprünglich stellten die Traktate ein geschlossenes Werk dar; im Mittelalter verbreiteten sie sich jedoch häufig auch einzeln, weil sie als *sermones* wahrgenommen wurden.⁴⁶² Im Homiliar des Paulus Diaconus waren beispielsweise drei stark verfremdete Auszüge enthalten; weitere Exzerpte in späteren Kopien können nicht ausgeschlossen werden.

Das Kloster Viðey zählt 1397 „Augustinus super Johannem i einni bok“⁴⁶³ zu seinem Besitz. Zwar weist Olmer auf die Möglichkeit hin, dieser Eintrag könnte sich sowohl auf den Kommentar des Johannesevangeliums als auch *In Iohannis epistulam ad Parthos tractatus* beziehen;⁴⁶⁴ angesichts der im Mittelalter gebräuchlichen Buchtitel halte ich letztere Variante jedoch für höchst unwahrscheinlich.⁴⁶⁵ Außerdem konnten einzelne *tractatus* in Homiliaren und Sermonaren enthalten sein, so dass sie nicht als gesonderter Eintrag geführt wurden. Fragmente oder vollständige Handschriften sind im Norden nicht zu verzeichnen. Allerdings gelangten kürzere Auszüge aus Augustinus' Werken über die Epigramme des Prosper Aquitanus nach Skandinavien; eine altnordische Übersetzung ist in den Fragmenten von AM 677 4to erhalten.⁴⁶⁶ In anderen Heiligensagas lassen sich Zitate aus mehreren der *tractatus* nachweisen, beispielsweise in der *Tveggia postola saga Jons ok Jakobs*⁴⁶⁷ (14. Jh., vermutlich Nordisland) und der *Marthe saga ok Marie Magdalene*⁴⁶⁸ (zw. 1250 und 1350, Süd/Westisland?).

Rezeption in der *JBapt*²

Aufgrund der Konzentration auf das Johannesevangelium kommen die *tractatus* nur für einen geringen Bereich der *JBapt*² überhaupt als Quelle infrage, schließlich stützen sich nur Kap. 23–25 auf Joh1, Teile von Kap. 27 und Kap. 28–29 auf Joh3–4. Anders als bei den Kommentaren zu den Synoptikern (d.h. Hieronymus Stridonensis'

⁴⁶⁰ Aurelii Augustini In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV. Post Mavrinos textvm edendvm cvravit D. Radbodvs Willems, hrsg. v. Radbodus Willems, Turnhout 1954 (Corpus Christianorum Series Latina 36).

⁴⁶¹ Bei *tractatus* 20–22 handelt es sich höchstwahrscheinlich um eine spätere Zugabe, da sie die Gesamtkonzeption des Werkes unterbrechen. (Clemens Weidmann: Vier neue Predigten des Augustinus, Augustiniana, 2002, URL: <http://homepage.univie.ac.at/clemens.weidmann/augustinus/vierpredigten.htm> [besucht am 03. 11. 2011], Vgl.)

⁴⁶² Thomas N. Hall: The early medieval sermon, in: The Sermon, hrsg. v. Beverly Maine Kienzle, Turnhout 2000 (Typologie des sources du Moyen Age occidental 81, 83), S. 203–269, hier S. 211.

⁴⁶³ Diplomatarium Islandicum, Bd. IV, S. 110.

⁴⁶⁴ Olmer: Boksamlinger, S. 7 n3.

⁴⁶⁵ Üblicherweise ist mit *Augustinus super Iohannem* immer der Evangelienkommentar gemeint, so auch in englischen Katalogen (vgl. Rebecca Rushforth: Cambridge, Pembroke College 25: The Manuscript and Its Historical Context, 2010, URL: <http://www.stoa.org/Pembroke25/Website-tv/essays/Rushforth.pdf> [besucht am 17. 11. 2011], S. 17).

⁴⁶⁶ Bekker-Nielsen: Kirkefedrene, S. 691.

⁴⁶⁷ Collings: The Codex Scardensis, S. 120.

⁴⁶⁸ Lives of Saints, S. 25.

Commentarii in euangelium Matthaei (HierMt) und *Bedas BedLk*) sind die Übertragungsmöglichkeiten auf andere Ereignisse aus der Überlieferung von Mt, Mk und Lk äußerst beschränkt, da viele ihrer Inhalte bei Joh unerwähnt bleiben. Tatsächlich finden sich Auszüge nur im letztgenannten Abschnitt, und zwar *tract.* 13–15 in Kap. 28 und 29.

Yfir þessi orð segir fyrr nefndr Augustinus: Hugleiði astsemð yður yðr til nytsemðar oc eptirdæmis oc agætz litillætis, hvat sæll Johannes villdi i þessi þrætu, þa er menn villtuz um sialfan hann oc matti hann ser leitað hafa nokkurs metnaðar, því at hann mætti sva talað hafa: Satt segi þer, min skirn er betri enn Cristz skirn, oc er þat til marks, at min skirn er æðri, at ek hefi skirðan sialfan Krist. Seam nu, hversu langt þessi guðs maðr matte sig fram færa, ef hann villdi; oc þo at hann sei, hversu hann matti sig upp hefia, vissi hann, at betra var við þann, sem hann atti at skipta, sialfan sig at lægia; kunni hann at vægia þeim i iatningu, sem hann for fyrir með skirn oc kenningu; vissi hann von sina vera i Kristi, oc fyrir því svaraði hann [...] ⁴⁶⁹

An dieser Stelle ist wie bei den unmittelbar vorausgehenden Zitaten die Übereinstimmung mit dem lateinischen Original offenbar:

intellegat caritas uestra; et hic utilitas ipsa humilitatis agnoscitur, et ostenditur utrum in ipsa quaestione cum errarent homines, gloriari apud se uoluerit iohannes. fortasse enim dixit: uerum dicitis, recte contenditis, baptismus meus est melior. nam ut noueritis quod baptismus meus est melior, ipsum christum ego baptizauī. poterat hoc dicere iohannes, baptizato christo. quantum se si uellet extendere, habebat ubi se extendere? sed melius nouerat apud quem se humiliaret; quem se nouerat nascendo antecedere, illi uoluit confitendo cedere; salutem suam intellegebat in christo esse. ⁴⁷⁰

In keinem anderen Text ergaben sich zudem alternative Transmissionswege, ⁴⁷¹ Zwar enthält die *GO Joh* einige Auszüge aus *AugJoh* 13, jedoch sind elementare Text-

⁴⁶⁹ Postola sögur, S. 897, dt. „Über diese Worte sagt der bereits genannte Augustinus: Eure Liebe beachte euch zum Nutzen und zur Nachahmung und erhabener Demut, was der selige Johannes in diesem Streit wollte, als sich Menschen über ihn irrten und er sich einigem Hochmut hätte hingeben können, denn er hätte so gesprochen haben können: Wahres sagt ihr, meine ist besser als die Taufe Christi, und das dient als Beweis dafür, dass meine Taufe früher war, dass ich Christus selbst getauft habe. Sehen wir nun, wie weit sich dieser Gottesmann voranstellen gekonnt hätte, wenn er wollte, und obwohl er sah, wie er sich erheben könne, wusste er, dass es besser war, sich demjenigen gegenüber zu erniedrigen, dem er beichten musste; er konnte sie in dem Bekenntnis mäßigen, dass er mit Taufe und Lehre vorausgegangen war; er wusste seine Hoffnung in Christus, und daher sprach er so (...)“.

⁴⁷⁰ Aurelii Augustini In Iohannis Euangelium tractatus CXXIV. 13,8: 12-21.

⁴⁷¹ Neben der üblichen Datenbankabfrage wurden neben *HistSchol*, *SpecHist* und *GO* konkurrierende Joh-Kommentare von Alkuin und Johannes Scotus Eriugena einer eingehenden Überprüfung unterzogen, ohne dass die betreffenden Textstellen dort nachgewiesen werden konnten.

teile wie beispielsweise die Anrede „intellegat caritas uestra“ hier nicht überliefert. Vorläufig muss also davon ausgegangen werden, dass hier die *tractatus* direkt verwendet wurden oder dass längere Auszüge als in der heutigen *GO Joh*-Fassung zur Verfügung standen.

Die Deutlichkeit, mit der das Lateinische und das Altnordische zu Beginn von Kap. 28 übereinstimmen, wird jedoch im weiteren Verlauf dieses und des nachfolgenden Kapitels nicht aufrecht erhalten. Bereits einige Abschnitte später zeigen sich größere Auslassungen gegenüber dem Text der *tractatus*:

Ek em vin bruðguma, oc ek stend, þvi at ek fell eigi i þat urað at draga bruðguma nafn a mig oc kallaz Kristr, sa sem ek em með ongu moti.⁴⁷²
 ergo amicus sponsi stat et audit eum. quare stat? quia non cadit. quare non cadit? quia humilis est. uide stantem in solido: non sum dignus corrigiam calceamenti eius soluere. bene te humilias, merito non cadis, merito stas, merito audis eum, et gaudio gaudes propter uocem sponsi.⁴⁷³

Hier fällt auf, dass vor allem die rhetorischen Fragen und Wiederholungen ausgelassen werden. Auch große Sprünge innerhalb der einzelnen *AugJoh*-Kapitel sind zu verzeichnen [1]:

Ek heyri, en hann segir; ek em lysandi, en hann er liosit; ek em eyra, enn hann er orðit. [1] Ek skil, at *ek* [2] ma aungvan fagnað taka af minni vizku, helldr er minn fagnaðr at gleðiaz af þeiri vizku, sem guð gaf mer⁴⁷⁴.

An dieser Stelle schließt sich ein Zitat aus *AugJoh* 14,3 unmittelbar an *AugJoh* 13,12 an:

ego sum in audiendo, ille in dicendo; ego sum enim illuminandus, ille lumen; ego sum in aure, ille uerbum.⁴⁷⁵ [1]
 intellegat ergo *homo* [2] non se gaudere debere de sapientia sua, sed de sapientia quam accepit a deo.⁴⁷⁶

Auch diese Stellen lassen sich in der Kombination nicht in anderen Werken nachweisen, und auch der *GO Joh* fehlen entsprechende Glossierungen. Dabei ist hier nicht nur ein hoher kompilatorischer Aufwand feststellbar, der eine profunde Textkenntnis

⁴⁷² Postola sögur, S. 897, dt. „Ich bin der Freund des Bräutigams, und ich stehe, denn ich falle nicht in den schlechten Entschluss, den Namen des Bräutigams auf mich zu ziehen und mich Christus zu nennen, der ich in keiner Weise bin.“

⁴⁷³ Aurelii Augustini In Johannis Evangelium tractatus CXXIV. 13,12: 8–12.

⁴⁷⁴ Postola sögur, S. 897, dt. „Ich höre, und er spricht; ich bin leuchtend, er aber ist das Licht; ich bin die Ohren, und er ist das Wort. Ich verstehe, dass ich keine Freude aus meinem Verstand ziehen kann, sondern es ist meine Freude, mich der Klugheit zu erfreuen, welche Gott mir gab.“

⁴⁷⁵ Aurelii Augustini In Johannis Evangelium tractatus CXXIV. 13,12: 6 f.

⁴⁷⁶ Ebd., 14,3: 6–7.

voraussetzt – zwischen den beiden Sätzen liegen in der Edition schließlich fünfeinhalb Seiten. Es findet eine syntaktische Anpassung an den vorausgehenden Satz statt, indem die 3. zur 1. Person Singular gemacht wird [2]. Somit bilden die beiden weit auseinanderliegenden Sätze eine Einheit, die sich in den argumentativen Duktus des Altnordischen Textes einfügt. Angesichts der Tatsache, dass der Sagaautor die lateinischen Zitate ansonsten nur wenig verändert, um sie miteinander in Einklang zu bringen, fällt die Rezeption der *tractatus* gewissermaßen aus dem Rahmen. Eine Erklärung könnte allerdings in Augustinus' Stil liegen: Er schreibt stark assoziativ und strukturiert seine Argumentation durch Wiederholungen und rhetorische Fragen. Im Zuge dessen werden einzelne Bibelverse mehrfach aufgegriffen, wobei oftmals ein Wechsel von der 1. zur 2. und 3. Person Singular erfolgt. Demgegenüber stellen die Veränderungen, die in der *JBapt*² zu beobachten sind, eine Vereinheitlichung und Vereinfachung dar, die bei anderen Autoren, z. B. Beda oder Gregor, aufgrund der dort vorgefundenen simpleren Textstruktur unter Umständen gar nicht nötig gewesen wäre, weil der lateinische Text den Bedürfnissen des Sagaautors bereits genügte. Dass der Autor unterschiedliche Strategien beim Übersetzen und Kompilieren verfolgen musste, ergäbe sich somit aus der jeweils verwendeten Vorlage und wäre kein Zeichen für oder gegen ihre unmittelbare Rezeption. Dennoch kann eine Zwischenstufe zwischen Sagatext und den *tractatus* nicht ausgeschlossen werden. So könnte eine unbekannte Predigt bereits aus *AugJoh* kompiliert worden sein, oder ein Homiliar oder Brevier enthielt eine bedeutend verkürzte Fassung der einzelnen *tractatus*. Der derzeitige Editionsstand lässt eine weitergehende Überprüfung dieser Frage jedoch leider nicht zu, und es ist problematisch, jegliche Veränderungen gegenüber dem Lateinischen vermittelnden Textstufen zuzuweisen, wie dies in der Forschung häufig geschehen ist.⁴⁷⁷ Solange das Kompilations- und Zitationsverhalten im 13. und 14. Jh. noch nicht umfassend erforscht ist, sollte die Selbstständigkeit der isländischen Autoren zumindest nicht grundsätzlich in Zweifel gezogen werden, zumal jüngere Arbeiten gezeigt haben, dass ein sich wandelndes Textverständnis und damit wandelnde Übersetzungsstrategien den meisten Bearbeitungen zugrunde liegen.⁴⁷⁸

Vermittlung der *AugJoh*

Die *tractatus* wurden aufgrund ihrer Popularität nicht nur weit verbreitet, sondern fanden auch Eingang in spätere exegetische Texte. Während die *HistSchol* und das *SpecHist*, die sich für mehrere andere Autoren als Transmissionskanal erwiesen haben, nur wenige *AugJoh*-Zitate enthalten und zudem keine aus *tr.* 13–15, verbleiben

⁴⁷⁷ Beispielsweise hat Johannessen geringfügige Kürzungen bei der Rezeption der *HistSchol* durch die Verwendung einer vermittelnden Quelle oder einer entsprechend verkürzten Handschrift erklären wollen (Johannessen: *Litt om kildene*, S. 112).

⁴⁷⁸ Vgl. etwa Würth: *Der "Antikenroman" in der isländischen Literatur des Mittelalters*, Battista: *The Compiler*, Würth: *Die mittelalterliche Übersetzung*, Jonatan Pettersson: *Fri översättning i det medeltida Västnorden*, Stockholm 2009 (*Acta Universitatis Stockholmiensis*, *Stockholm Studies in Scandinavian Philology*, New Series 51).

zwei Möglichkeiten für die Vermittlung der Predigten, nämlich die *GO Joh* und Alkuins *Commentaria in Johannem evangelistam*.

Zwar stehen in der *GO Joh* eine Reihe von Glossen, die den *tractatus* entnommen sind, sie hängen jedoch zusammen mit Auszügen aus Johannes Scotus Eriugenas Joh-Kommentar, der immerhin einen Anteil von knapp 40 % an der Gesamtmenge der Glossen hat.⁴⁷⁹ Nur selten tragen die Marginalglossen zum Johannesevangelium überhaupt Autorenreferenzen, sodass bei der ausschließlichen Verwendung der *GO Joh* von einer Vermischung von Augustinus- und Eriugena-Zitaten auszugehen wäre. Dies ist indes nicht der Fall. Zwar lässt sich eine punktuelle Übereinstimmung zwischen den in der *JBapt*² rezipierten *AugJoh*-Zitaten und einzelnen *GO Joh*-Glossierungen konstatieren:

i því er minn fagnaðr fylldr oc framkominn, at ek hefi oc helld enn tyni eigi því lani oc þeiri miskunn, sem hann gaf mer. Enn þo kenni ek mer ekki framarr enn ek hefi; ek girnumz eigi at hafa háfa raust, helldr at hann hafa háfa raust, þvíat ek girnumz hans sæmð enn eigi mina. Oc því kenni ek mer ekki framarr enn ek hefi, at eigi tyna ek því, sem ek hefi.⁴⁸⁰

impletum .i. habeo gratiam meam. sufficit mihi gratia mea. plus mihi non assumo. ne quid accepi amittam.⁴⁸¹

quod est gaudium ipsius? ut gaudeat ad uocem sponsi. impletum est in me, habeo gratiam meam, plus mihi non assumo, ne et quod accepi amittam. quod est hoc gaudium? gaudio gaudet propter uocem sponsi. nihil plus quaerat, et non amittit quod inuenit.⁴⁸²

Man sieht jedoch, dass die Glosse nur einen Teil des Augustinus-Zitats abdeckt und somit als vermittelnde Quelle ausgeschlossen werden muss. An anderen Stellen wiederum lassen sich einzelne Sätze nicht auf die *tractatus* zurückführen, wenngleich diese den umgebenden Kommentar geliefert haben:

En hvat dæmir þu um þetta mal? Enn at visu syniz oss, sem eigi dugi, at þer rekit fra yðr oc til hans þa menn, sem til yðvar vilia koma at taka skirn nu sem fyrr.⁴⁸³

⁴⁷⁹ Iohannis Scotti seu Eriugena Homilia svper In principio erat verbvm et Commentariivs in Evangelivm Iohannis, hrsg. v. Édouard A. Jeauanau/Andrew J. Hicks, Turnhout 2008 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 166).

⁴⁸⁰ Postola sögur, S. 897, dt. „darin ist meine Freude erfüllt und Wahrheit geworden, dass ich den Lohn und die Gnade, die er mir schenkte, habe und behalte und nicht verliere. Und doch erkenne ich, dass ich nicht vorzüglicher bin als ich es habe; mich gelüstet nicht danach, eine laute Stimme zu haben, sondern dass er eine laute Stimme habe, denn mir verlangt nach seiner Ehre, aber nicht nach meiner. Und daher weiß ich, dass ich nicht vorzüglicher bin als ich habe, dass ich das nicht verliere, das ich habe.“

⁴⁸¹ Glossa ordinaria (1480–1481), Joh 3,29.

⁴⁸² Aurelii Augustini In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV. 14,3: 2–7.

⁴⁸³ Postola sögur, S. 896, dt. „Aber was urteilst du in dieser Angelegenheit? Aber es scheint uns be-

et omnes. quasi quid tibi de hac presumptione videtur. veniunt. te dimisso qui eum baptizasti⁴⁸⁴

Hier weist nun alles auf einen Einschub hin, der sich nur durch die zusätzliche Verwendung der *GO* erklären lässt, zumal der Ursprung dieser Glosse im Dunklen liegt. Zumeist macht aber der Sagatext sowohl gegenüber der *GO* als auch dem Original des Augustinus die oben angesprochenen Eingriffe deutlich, mit anderen Worten: Ob der Autor nun die *GO Joh* oder die *tractatus* verwendete, kann anhand der Wiedergabe im Altnordischen nicht bewiesen werden, da beide lateinischen Texte gleich weit von der Übersetzung entfernt sind.

Die zweite Transmissionsmöglichkeit besteht in den *Commentaria in sancti Joannis Evangelium*, in deren zweitem Buch Alkuin die *tractatus* 13–15 verwendet. Allerdings reichen die Ausschnitte nicht, um sämtliche in der *JBapt*² rezipierten Kapitel abzudecken, da sich der Johanneskommentar auf *AugJoh* 13,12, *AugJoh* 14,2–3.5–8.10–11 und *AugJoh* 15,2–4 beschränkt. Mit Ausnahme von 14,2.7–8 und 15,3–4 werden diese auszugsweise auch in der Saga verwendet, sodass die Sekundärzitation in allen diesen Fällen grundsätzlich möglich ist. Es konnten aber auch Zitate aus *AugJoh* 13,8–9 und *AugJoh* 14,12 zuverlässig in der *JBapt*² belegt werden, die bei Alkuin eben nicht vorkommen und für die eine Vermittlung über die *GO Joh* oder irgendeinen anderen Text völlig ausgeschlossen ist. Hier muss also zunächst unterstellt werden, dass die betreffende Textstelle unmittelbar aus den lateinischen *tractatus* ins Altnordische übertragen wurde. Typisch ist dies für *AugJoh*-Zitate, bei denen Markierungen häufig sind, und deren Zitate hinsichtlich Wortlaut und Satzbau näher am Lateinischen liegen als bei denjenigen Stellen, die auch über Alkuins Text vermittelt worden sein könnten. Gegebenenfalls könnte man hier die unterschiedlichen Übersetzungs- und Markierungsverfahren als Indiz dafür werten, dass die Augustinusrezeption auf zwei Wegen erfolgte, nämlich einerseits direkt und andererseits vermittelt über die Adaption durch Alkuin. Eventuell wäre die *GO Joh* als dritte Möglichkeit einzubeziehen, zumindest was einzelne Zitate anbelangt.

Referenzen

In den möglicherweise *AugJoh* rezipierenden Kapiteln 28 und 29 stehen insgesamt fünf „Augustinus“⁴⁸⁵-Referenzen. Bei zweien handelt es sich um Verweise an die vorausgehenden Zitate („fyrr nefndr Augustinus“⁴⁸⁶). Zudem lässt eine Markierung auf den Charakter des rezipierten Werkes schließen; sie steht mitten in den zitierten Passagen als „sæll Augustinus [. . .] in sermone af sælum Johanne yfir þessi orð Mer

stimmt nicht zuträglich, dass ihr die Menschen, welche nach wie vor zu euch kommen wollen, um die Taufe zu empfangen, von euch und zu ihm treibt.“

⁴⁸⁴ Glossa ordinaria (1480–1481), Joh 3,26.

⁴⁸⁵ Postola sögur, S. 896. 896. 898. 899. 900.

⁴⁸⁶ Ebd., S. 896. 899.

byriar at þverra enn honum at vaxa“⁴⁸⁷. Der hier verwendete Terminus „sermo“ deckt dabei durchaus das Genre der *tractatus* ab, könnte jedoch auch auf eine Adaption rekurrieren, die sich nicht auffinden ließ. Es kann jedoch nicht als Indiz für die Verwendung einer anderen Quelle als zuvor gelten, denn weder markiert dies gleichsam den Übergang von *AugJoh* 13 zu 14, noch liegt ein grundsätzlicher Quellenwechsel vor. Die Markierung könnte zwar theoretisch auf sekundäre Vermittlung zurückzuführen sein, nachdem diese jedoch nicht systematisch für die zugrundeliegenden Kapitel nachgewiesen werden konnte, muss die Annahme als unwahrscheinlich verworfen werden.

Fazit

Bezüglich des Rezeptionswegs der Augustinus-Traktate ergibt sich aus den Belegen der *JBapt*² kein einheitlicher Befund. Kap. 28 und 29 stimmen an einigen Stellen wortwörtlich mit *tractatus* 13–15 überein, und für eine ausschließlich sekundäre Rezeption ließ sich keine ausreichende Textgrundlage feststellen. Angesichts der belegbaren Verbreitung der *AugJoh* bis Island ist daher nicht unwahrscheinlich, dass die verwendeten Traktate dem Sagaautor im Original vorlagen, was auch durch die korrekten Markierungen gestützt wird. Allerdings spricht gegen den Zugriff auf alle 121/124 *tractatus*, dass die übrigen relevanten Stücke nicht zum Einsatz kommen, auch wenn es zumindest in Kap. 23–25 Anlass gegeben hätte, aus *AugJoh* 2–7 Auslegungen über die Taufe Jesu und des Täufers Zeugnis einzubringen. Stattdessen greift der Sagaautor an dieser Stelle zu mehreren Evangelienpredigten Bedas (*BedEv* I,2 und I,15, siehe Abschnitt 3.1.7.1 und 3.1.7.4) und Gregors (*GregEv* I,7, siehe Abschnitt 3.1.14.2), die in *AlkJoh* ebenfalls überliefert sind. Dort sind auch Teile der von der *JBapt*² rezipierten *AugJoh* 13–15 enthalten, sodass diese auch über Alkuin vermittelt werden konnten, jedoch nicht erschöpfend. Vor allem Zitate, die besonders wortgetreu mit Augustinus’ Original übereinstimmen, fehlen in der karolingischen Kompilation.

Die Passagen, die auch bei Alkuin stehen, weisen teils erhebliche Eingriffe im Zuge der Übersetzung auf. Theoretisch ist zwar möglich, dass ein nicht erhaltener *sermo* bereits eine entsprechend veränderte Textgestalt hatte, da er Augustinus’ Traktate rezipierte. Solange sich keine entsprechenden Texte finden lassen, ist von einer unterschiedlichen Überlieferung der einzelnen Stellen auszugehen: Somit könnten Auszüge aus *tract.* 13–15 über Alkuin vermittelt worden sein, zusätzlich aber das Original in einer wie auch immer gearteten Form – eine vollständige *tractatus*-Handschrift, ein Homiliar oder ein Brevier – vorgelegen haben.

⁴⁸⁷ Ebd., S. 898, dt. „der selige Augustinus (...) in der Predigt vom seligen Johannes über diese Worte Mir gebührt es, kleiner zu werden, ihm aber, zu wachsen“.

3.1.5 Augustinus Hipponiensis, *Sermo 144, V,3 De Quadragesima* (AugSerm 144)

Augustinus wurde im Mittelalter eine Vielzahl von Predigten zugeschrieben, wobei nur ein Bruchteil tatsächlich auf ihn zurückgeht. Besonders zahlreich sind Fehlschreibungen in Homiliaren, in denen Predigten von Caesarius Arelatensis, Petrus Chrysologus u. v. m. unter seinem Namen geführt werden. Die Gründe für die jeweiligen Fehlattritionen liegen meist im Dunkeln, vermutlich war das Renommee des Autors so groß, dass die Zuschreibung fast unwillkürlich erfolgte.

Über die isländischen *máldagar* lässt sich die Verbreitung einzelner Predigten freilich nicht erschließen, jedoch gibt es Hinweise auf größere Sammlungen des Kirchenvaters: 1318 sind in *Múli* explizit „sermones Augustini“⁴⁸⁸ genannt, und im gleichen Jahr führt Vellir „Homiliæ Gregorij. annur augustini. sermones.“⁴⁸⁹. Das Kloster *Möðruvellir* verfügte 1461 über ein größere Sammlung von Augustinuspredigten für das Kirchenjahr, „Sermones augustini per annum“⁴⁹⁰. Neben diesen Autorensammlungen ist anzunehmen, dass die meisten Sermonare und Homiliare ebenfalls Augustinus’ Predigten enthielten. Das Homiliar des Paulus Diaconus etwa enthielt eigentlich 22 Augustinus zugeschriebene Predigten. Nur fünf hiervon sind gesichert von ihm verfasst worden, wobei ein einziger *sermo* Auszügen aus *De civitate dei* und den zuvor besprochenen *tractatus* entnommen ist. Weitere vier *PD*-Homilien stammen vermutlich aus seiner Feder; der Rest ist auf Autoren wie Caesarius Arelatensis zurückzuführen oder ungeklärter Herkunft.

Die Fastenpredigt *sermo 144, De Quadragesima I*⁴⁹¹ (Inc. *Moses famulus domini quadraginta diebus et quadraginte noctibus in eremo jejunavit*) behandelt in sechs kurzen Abschnitten die Vorzüge des Fastens, illustriert anhand mehrere biblischer Figuren. Unter diesen ist in Abschnitt IV auch Johannes der Täufer, und eben diese Passage wird in Kap. 16 mit einer passenden Markierung zitiert:

Hinn mikli Augustinus segir frá þessum lut in sermone de .xl^{ma}: Johannes drottinligr fyrirrennari lífði við locustas oc teigarhunang enn eigi við kvikvenda kiot eða við sætleika fylgahollds. Matti hann oc auðvelliga lata veiða ser fiska til matbunaðar, þar sem hann var nærr anni Jordan. En því at hann var til þess skipaðr af guði at kenna folkinu aflat annmarka oc iðranar eptirdæmi, atti hann með fæstum oc stríðum við sialfs sins likama auðrum bindendi at kenna framarr með eptirdæmi enn með orðum.⁴⁹²

⁴⁸⁸ Diplomatarium Islandicum, Bd. II, S. 435; vermutlich identisch mit „omelie augustine“ für das Jahr 1461 (ebd., Bd. V, S. 284).

⁴⁸⁹ Ebd., Bd. II, S. 455.

⁴⁹⁰ Ebd., Bd. V, S. 288.

⁴⁹¹ Sancti Augustini Hipponensis Episcopi Opera Omnia, multis sermonibus ineditis aucta et locupletata. Editio nova, hrsg. v. Armand Benjamin Caillau, Paris 1842 (Patres Quinti Ecclesiae saeculi. Sanctus Augustinus 24), S. 446–449.

⁴⁹² Postola sögur, S. 873, dt. „Der große Augustinus sagt von dieser Angelegenheit in einer Predigt über die Fastenzeit: Der Vorläufer des Herrn, Johannes, lebte von Heuschrecken und Feldhonig, aber nicht von Tierfleisch oder der Süße von Geflügelfleisch. Er vermochte es auch mit Leichtigkeit zu

Der Vergleich mit dem lateinischen Original zeigt, dass die Übersetzung vollständig und weitestgehend wortgetreu erfolgte:

Joannes quoque praecursor Domini locustis in eremo et agresti melle nutritur, non animalium carnibus, non volucrum suavitatibus. Poterat utique juxta Jordanem positus piscium sibi exhibere delicias: sed poenitentiam praedicaturus, doctrinam rigoris et jejunii exemplo suo magis debuit docere quam voce.⁴⁹³

Weitere Zitate aus derselben Predigt können für die Saga ausgeschlossen werden, es gibt jedoch auch keine Anhaltspunkte für die Vermittlung über einen dritten Text.⁴⁹⁴ Nachdem er zumindest nicht in den Grundtypen der gängigsten Homiliare enthalten war, bleibt die Frage nach dem Rezeptionsweg ungeklärt.

3.1.6 *Beda Venerabilis, In Lucae euangelium expositio (BedLk)*

Beda Venerabilis, ein englischer Benediktinermönch, lebte von ca. 672 bis 735. Das Werk dieses bedeutenden Kirchenlehrers deckt sämtliche Bereiche der *artes liberales* ebenso ab wie die Hagiographie in Prosa und Dichtung. Gilt heutzutage auch der *Historia ecclesiastica gentis anglorum* ein Großteil der Forschung aufgrund ihres historischen Quellenwertes, so war es vor allem sein exegetisches Schaffen, das für seinen nachhaltigen Einfluss das gesamte Mittelalter hindurch sorgte. In diesen Bereich fallen seine Predigten sowie die Kommentare zu diversen Büchern des Alten und Neuen Testaments.⁴⁹⁵ Seine Exegese ist stark von der alexandrinischen Tradition geprägt.

Am bedeutendsten von den neutestamentlichen Kommentaren war sicherlich *In Lucae euangelium expositio*⁴⁹⁶, ein fortlaufender Schriftkommentar in sechs Büchern. Beda hatte ihn zwischen 709 und 716 ursprünglich als Ergänzung zu *AmbLk* verfasst und stützte sich auf eine Vielzahl patristischer Quellen, aus denen umfassend zitiert wird. Zumindest in den älteren Handschriften werden diese Zitate marginal durch den Gebrauch von Siglen⁴⁹⁷ angezeigt.⁴⁹⁸ Auch wenn im Prolog darauf

unterlassen, Fische zur Essensbereitung zu jagen, wenn er in der Nähe des Flusses Jordan war. Und da er von Gott geschaffen war, dem Volk den Ablass von den Sünden und das Beispiel der Buße beizubringen, musste er durch Fasten und andere strikte Enthaltensamkeit mit Härte gegen seinen eigenen Körper besser durch Vorbildhaftigkeit als Worte lehren.“

⁴⁹³ Sancti Augustini Hipponensis Episcopi Opera Omnia, 144, V, 3: S. 448, 13-15.

⁴⁹⁴ In verkürzter Form kursierte der *sermo* auch unter der Autorschaft des Maximus Taurinensis.

⁴⁹⁵ Gen, 1 Sam, 2 Sam, 1 Kön, 2 Kön, Esra, Neh, Tob, Spr, Hld und Hab sowie Mk, Lk, Apg, die sieben katholischen Briefe (Jak, 1 Petr, 2 Petr, 1 Joh, 2 Joh, 3 Joh und Jud) und Offb.

⁴⁹⁶ Edition: Bedae Venerabilis In Lucae euangelium expositio. In: Bedae Venerabilis opera exegetica Bd. II/3. In Lucae euangelium expositio. In Marci euangelium expositio, hrsg. v. Damien Hurst, Turnhout 1960 (Corpus Christianorum Series Latina 120), S. 5–425.

⁴⁹⁷ $\overset{A}{M}$ für Ambrosius, $\overset{A}{V}$ für Augustinus, $\overset{G}{R}$ für Gregor und $\overset{H}{R}$ für Hieronymus. Der obere Buchstabe steht dabei am Anfang des Zitats, der untere Buchstabe an dessen Ende.

⁴⁹⁸ Bedae Venerabilis In Lucae euangelium expositio. S. iii; Max Ludwig Wolfram Laistner: Source-

hingewiesen wird, dass Kopisten die Markierungen sorgfältig beibehalten sollten,⁴⁹⁹ zeigen sich doch große Unterschiede zwischen den einzelnen Handschriften und zudem eine rapide Abnahme in späteren Manuskripten.

Die *expositio* ist in etwa 90 Handschriften überliefert⁵⁰⁰, von denen dreißig in der aktuellen Edition berücksichtigt sind. Die meisten Handschriften stammen aus dem französischen oder englischen Raum und enthalten gerade im Hochmittelalter ebenfalls den Kommentar zum Markusevangelium.⁵⁰¹ Zwar ist die Verbreitung des Textes für Kontinentaleuropa wie auch England bis ins Hochmittelalter hinreichend belegt, für Skandinavien, vor allem Island, fehlen allerdings jegliche Spuren: Weder die *máldagar* noch die Kataloge der skandinavischen Handschriftensammlungen listen sie,⁵⁰² und in keinem anderen altnordischen Werk konnte die Verwendung von *BedLk* bislang nachgewiesen werden, was im Übrigen auch für die Predigten gilt.

Neben Vollhandschriften waren Auszüge aus dem Lk-Kommentar auch als Lesestücke in Homiliaren enthalten, vor allem in der Grundfassung von Paulus Diaconus und späteren Abkömmlingen.⁵⁰³ Hier waren ursprünglich 20 kürzere und längere Abschnitte aus der *expositio* enthalten,⁵⁰⁴ in jüngeren Handschriften sind weitere

Marks in Bede Manuscripts, in: *Journal of Theological Studies* 34 (1933), S. 350–354, hier S. 350–354.

⁴⁹⁹ „Quorum quia operosum erat uocabula interserere per singula et quid a quo auctore sit dictum nominatim ostendere commodum duxi eminus e latere primas nominum litteras inprimere perque has uiritim ubi cuiusque patrum incipiat ubi sermo quem transtuli desinat intimare sollicitus per omnia ne maiora dicta furari et haec quasi mea propria componere dicar multumque obsecro et per dominum legentes obtestor ut si qui forte nostra haec qualiacumque sunt opuscula transcriptione digna duxerint memorata quoque nominum signa ut in nostro exemplari repperiunt adfigere memerint.“ Bedae Venerabilis In Lucae evangelium expositio. S. 7: 10–115, dt. „Und weil es mühselig war, deren Wörter einzeln einzufügen und was von welchem Autor gesagt worden wäre namentlich aufzuzeigen, habe ich es für weitaus praktikabler gehalten, in den Seiten die ersten Buchstaben der Namen einzudrücken/zu schreiben und durch diese im Einzelnen anzuzeigen, wo und wessen Vaters Predigt, die ich übernommen habe, beginnt und wo sie aufhört. Da ich sorgfältig darauf bedacht war, (es) überall kundzutun, möge es von mir nicht heißen, dass ich größere Worte raube und dieses wie mein eigenes zusammengesetzt habe, und ich bitte sehr darum und flehe die Lesenden beim Herrn an, dass, wenn vielleicht jemand (lat. Pl.) diese unsere wie auch immer beschaffenen Werkchen der Abschrift für würdig hält, er daran denke, auch die erinnerten Zeichen, so wie er (lat. Pl.) sie in unserem Exemplar auffindet, beifügt.“

⁵⁰⁰ Auflistung bei Max Ludwig Wolfram Laistner: *A Hand-List of Bede Manuscripts*, Ithaca 1943, S. 44 ff.

⁵⁰¹ Vgl. ders.: *Source-Marks*, S. 44. Eine Kopie des Mk-Kommentars ist aus dem skandinavischen Raum erhalten: In Kopenhagen befindet sich die Handschrift GKS 41 aus dem 12. Jh., die Primärprovenienz ist unbekannt. Auf fols. 1–94 enthält sie den Kommentar, wobei der Beginn fehlt (vgl. Jörgensen: *Catalogus codicum Latinorum*, S. 43).

⁵⁰² Scheinbar enthält AM 410 4to (ca. 1640) auf bl. 9–23r annalistische Notizen u. a. von Beda (Kålund: *AM Katalog*, Bd. I, S. 615 f.), vermutlich handelt es sich jedoch um ein komputistisches Werk.

⁵⁰³ Homiliare des römischen Typs sind generell frei von Beda-Texten, es gilt aber Hybridformen zu berücksichtigen.

⁵⁰⁴ *PD* I,41b; I,90; II,19; II,37; II,57; II,63; II,64; II,70; II,73; II,74; II,75a; II,75b; II,76a; II,80; II,84; II,95; II,96; II,107; II,114; II,129 (vgl. Réginald Grégoire: *Homélieaires Liturgiques Médiévaux. Analyse de Manuscrits*, Spoleto 1980, S. 423–478). Es handelt sich hauptsächlich um Auszüge aus *BedLk* II, III und V; keiner der enthaltenen Abschnitte bezieht sich auf Johannes den Täufer.

Ergänzungen belegt.⁵⁰⁵

Rezeption in der *JBapt*²

BedLk ist durch die Verknüpfung mit dem in ihr ausgelegten Evangelium insbesondere für diejenigen Abschnitte der *JBapt*² von Belang, in denen Inhalte aus Lk wiedergegeben werden. Dadurch, dass die Kindheit Johannes des Täufers Sondergut des Evangelisten Lukas ist, dient *BedLk* den Kap. 1–12 als exegetische Grundlage, gleiches gilt für die Standespredigt (Kap. 19–2). Doch auch für synoptisch überlieferte Ereignisse, etwa die auch bei Mt überlieferte Gerichtspredigt (Kap. 18–19), wird *BedLk* für die Exegese herangezogen. Erwartungsgemäß finden sich keine Auszüge aus der *expositio* in den Kapiteln, die sich nach anderen Evangelisten richten, wie Kap. 2–25 und 28–29 nach Joh oder Kap. 30–35 nach Mt/Mk.

Allerdings ist es schwierig bis unmöglich, die Rezeption von *BedLk* auf direktem Wege nachzuweisen. Dies liegt an den intertextuellen Verbindungen der *expositio* mit anderen Werken Bedas, mit früheren Autoren, die Beda zitiert, mit späteren Autoren, die ihrerseits Beda verwenden, und an der Tatsache, dass die *expositio* den Grundstock der Interlinear- und Marginalglossen der *GO Lk* lieferte.

Das Œuvre Bedas weist in sich einen hohen Grad an Intertextualität auf: Häufig finden Sätze aus den Kommentaren Aufnahme in die Evangelienpredigten, oder Beda zitiert den Lk-Kommentar in seiner bedeutend später entstandenen *In Marci euangelium expositio*.⁵⁰⁶ So kommt es, dass u. a. die Inhalte von *BedLk* I,i,5 bis i,16–17 mit *BedEv* II,19 inhaltlich übereinstimmen, wenngleich ein genauer Vergleich erhebliche formale Eingriffe zeigt, beispielsweise auch bei dem nachstehend zitierten Beispiel aus Kap. 3. In diesen Fällen ist es daher recht einfach zu bestimmen, ob ein Textauszug zu dem Kommentar oder einer Predigt gehört, auch wenn einzelne kurze Übereinstimmungen mit beiden Werken konstatiert werden können; die Diskussion erübrigt sich daher.

Anders gestaltet es sich bei den Auszügen aus der *BedLk*, die sich als Lesestücke in Homiliaren verbreiteten und von denen ein Teil von Migne als *homiliae subdiditae* ediert ist. Ein Großteil von ihnen stammt aus dem Homiliar des Paulus Diaconus, es ist jedoch unklar, ob diesen insgesamt 109 Predigten nicht noch mehr Auszüge zugeordnet werden müssten, die heute verloren sind. Der Text in diesen Auszügen weist im Vergleich mit den genuinen Evangelienpredigten einen geringen Eingriff in die Textgestalt auf, insbesondere weniger Kompilation. Dies erschwert natürlich konkrete Aussagen über die Wahrscheinlichkeit des jeweiligen Rezeptionsweges, wenngleich einzuwenden ist, dass immerhin die Grundform von *PD* keinen der in der

⁵⁰⁵ Vgl. etwa Pembroke College Hs. 23 und 24 (vgl. Montague Rhodes James/Ellis H. Minns: A descriptive catalogue of the manuscripts in the library of Pembroke College, Cambridge. With a hand list of the printed books to the year 1500 by Ellis H. Minns, Cambridge 1905, S. 20–25).

⁵⁰⁶ Hurst datiert den Lk-Kommentar auf 709/716, den Mk-Kommentar auf 715/730 (*Bedae Venerabilis In Lucae euangelium expositio*. S. v) und die Predigten auf 730/735 (*Bedae Venerabilis Homeliarum euangelii libri ii*, S. vii).

*JBapt*² zitierten *BedLk*-Auszüge enthielt.

Vermittlung von *BedLk*

Für die Vermittlung von Beda-Zitaten in Form von kürzeren Versatzstücken bei anderen Autoren kommen zwar theoretisch die *HistSchol*, das *SpecHist* und die *GO Lk* infrage. Beda wird jedoch in der *HistSchol* insgesamt nur selten und überhaupt nicht zu Johannes dem Täufer zitiert, sodass dieser Transmissionsweg entfällt.

Auch das *SpecHist* bringt nur wenige Auszüge aus Bedas Werk, darunter einen, der auch in Kap. 7 zitiert wird:

En ek set her fa orð, þau er heilagr Bernardus [corr. Beda] [1] hefir skrifat til birtingar þessum cantica, litandi a hennar haleitu hugsan, sem hon hefði sva a þessa leið talat: Meðr sva mikilli oc með sva oheyrðri gíof hefir guð mig tignat, at með ongum kosti ma þat mannlig tunga greina, oc varla ma þat rannsaka með hinni diupuztu hugsan hiartans, oc af því geri ek guði þakkir ofrandi honum óll ófl mins hugar i þessum haleitum gíofum, oc ek færi honum með fagnaði, litandi a hans hit haleita lof, alt mitt lif oc alla mina skilning oc alla mina greining, þvíat minn andi gleðz með þeiri gleði, er ek fagna eilífum guðdomi Jesu *hialpara* [2], at skilia, allra leystra manna fra eilífum dauða.⁵⁰⁷

Bei der Transkription ist dem Editor Unger wohl ein Fehler unterlaufen: Er liest die Abkürzung in der Handschrift AM 232 fol.⁵⁰⁸ – in anderen Manuskripten ist das Kapitel nicht überliefert – als b mit hochgestellter 9 („b⁹“) als Abkürzung für „us“, was er als „Bernardus“⁵⁰⁹ auflöst. Nach meiner Lesart handelt es sich jedoch um ein b mit hochgestelltem a (b^a), was als „Beda“ aufzulösen ist.⁵¹⁰ Diese Interpretation

⁵⁰⁷ Postola sögur, S. 860 f., „Und ich setze an dieser Stelle wenige Worte, welche der heilige Beda zur Erklärung dieses Gesanges geschrieben hat in der Betrachtung ihres erhabenen Gedankens, als ob sie auf diese Weise gesprochen hätte: Mit solch großem und mit solch unerhörtem Geschenk hat Gott mich gesegnet, dass die menschliche Zunge es auf keine Weise auszudrücken vermag und es mit der tiefsten Versenkung des Herzens kaum zu erforschen vermag, und aus dem Grund danke ich Gott, indem ich ihm alle Kräfte meines Verstandes in diesem erhabenen Geschenk opfere und indem ich ihm mein ganzes Leben und all meinen Verstand und all meine Auffassungsgabe mit Freude darbiete, sein hohes Lob im Blick, denn mein Geist erfreut sich mit derselben Freude, mit der ich mich der ewigen Göttlichkeit des Retters Jesus erfreue, d. h. aller vom ewigen Tod erlösten Menschen.“

⁵⁰⁸ AM 232 fol. 88vb:28.

⁵⁰⁹ Postola sögur, S. 860.

⁵¹⁰ Bei der „us“-Abkürzung zieht der Schreiber von AM 232 fol. die Haste bedeutend weiter nach unten und die einzelnen Züge der Letter erscheinen weniger distinkt als beim „a“ ([vgl. etwa „Gregori⁹“, AM 232 fol. 88vb:29]). Selbst wenn Ungers Transkription korrekt sein sollte, ließe sich dies mit der Verwendung des *SpecHist* erklären: Im gleichen Kapitel geht dem Beda-Auszug unter anderem ein mit „Bernardus“ markierter Auszug voraus, der in der *JBapt*² nicht verwendet wird (vgl. Marnier: kennifeðr helgir, S. 22 f. ohne Kenntnis der Handschrift AM 232 fol.).

wird gestützt durch drei weitere Abkürzungen von Bedas Namen in AM 232 fol.⁵¹¹, wohingegen das einzige andere „Bernardus“ völlig anders abgekürzt wird.⁵¹² Auch inhaltlich ist die Markierung mit Bedas Namen treffender, denn das Zitat geht letzten Endes auf BL I,i,46–47 zurück. Fast wortgleich und mit passender Markierung [1] ist es auch bei Vinzenz von Beauvais überliefert:

Tanto, inquit, me dominus tam que inaudito munere sublimauit quod non ullo linguae officio explicari sed ipso uix intimi pectoris affectu ualeat comprehendi, et ideo totas animae uires in agendis gratiarum laudibus offero totum in contemplanda magnitudine eius cui non est finis quicquid uiuo sentio discerno gratulanter impendo quia et eiusdem iesu, id est *salutaris* [2], spiritus meus aeterna diuinitate laetatur cuius mea caro temporali conceptione fetatur.⁵¹³

Beda [1] — Ait ergo *Maria: Magnificat anima mea dominum et cetera. Tanto, inquit, me dominus tamque inaudito munere sublimauit, quod non ullo lingue officio poterit explicari, sed ipso vix intimi pectoris affectu ualeat comprehendi. Et ideo totas anime vires in agendis gratiarum laudibus offero, totum in contemplanda magnitudine eius cui non est finis quicquid vivo, sentio, discerno, gratulanter impendo, quia eiusdem *Ihesu, id est *saluatoris* [2], spiritus meus eterna diuinitate letatur, cuius mea caro temporali conceptione fetatur.⁵¹⁴

Der einzige Unterschied besteht in dem originalen „salutaris“, welches mit der alt-nordischen Übersetzung „hialpara“ übereinstimmt, jedoch nicht mit dem „saluatoris“ des *SpecHist* [2]. Dass gerade diese Stelle jedoch in den Fassungen des *SpecHist* verschieden sein konnte, beweist der Druck von 1624, wo die fragliche Passage „quia eiusdem Iesu, id est, *salutaris*, spiritus meus æterna diuinitate lætatur“⁵¹⁵ lautet. Als Argument für die direkte Rezeption der *expositio* ist die Schreibervariante also unbrauchbar. Da der Stelle jedoch weitere Zitate aus dem *SpecHist* vorausgehen und nachfolgen, liegt vermutlich eine Vermittlung des *BedLk*-Zitats über das *SpecHist* vor.

Eine dritte Möglichkeit der fragmentarischen Vermittlung von *BedLk* stellt die *GO Lk* dar, die im Wesentlichen aus den Lk-Kommentaren von Ambrosius und Beda zusammengesetzt ist. Wie bei vielen anderen Autoren lässt sich für die *expositio* lediglich die parallele Überlieferung in der *GO* konstatieren, ohne dass sich ein schlüs-

⁵¹¹ Die drei Beispiele stehen in Kap. 15, einmal abgekürzt als b mit hochgestelltem einzügigem, nach rechts offenem a (*b^a*, AM 232 fol. 91vb:33) bzw. zweimal als b ohne Abkürzung (*b*, AM 232 fol. 92ra:3.9). Bedas Name wird zu Beginn des Kapitels zweimal voll ausgeschrieben, die Abkürzungen beziehen sich durch ein vorgestelltes „enn sami“ eindeutig hierauf. Entsprechend auch Ungers Transkription an diesen Stellen durch „Beda“ (Postola sögur, S. 871 f.).

⁵¹² B mit hochgestelltem Zickzack für „er“ und nard mit hochgestellter 9 für „us“: *ñnard^o* (AM 232 fol. 87va:26).

⁵¹³ Bedae Venerabilis In Lucae evangelium expositio. I,i,46-47: 705-713.

⁵¹⁴ Base Speculum historiale, VII,85.

⁵¹⁵ Ebd., VI,8.

siger Beweis für eine der Transmissionsmöglichkeiten ergeben würde, zumal gerade die Lk-Glosse insgesamt geringe textliche Manipulationen gegenüber dem Original aufweist.

Die Verwendung der *GO Lk* wird unwahrscheinlich, wo die einzelnen Glossen kürzer sind als das Original, beispielsweise in Kap. 3:

Beda segir i þeim stað, at manni er leyft at beiðast takna eða roksemða af þeim hlutum, er maðr segir honum, enn þat sem guðs engill segir, er manni eigi rett at spyrja eða gruna *ne takna at beiðast til styrkingar sogunni, oc fyrir verðleik sinnar otrygðar gallt hann þagnar viti, þat er honum var til marks gefit um þa hluti, sem hann mistrygði talandi en truði þegiandi* [1].⁵¹⁶

Der Vergleich mit *BedLk* auf der einen und der entsprechenden *GO*-Stelle auf der anderen Seite zeigt, dass die Marginalglosse für eine Vermittlung des Zitats in die *JBapt*² zu kurz ist [1]:

Vult intellegi quia si homo talia promitteret impune signum flagitare liceret at cum angelus promittat iam dubitari non deceat *datque signum quod rogatur ut qui discredendo locutus est iam tacendo credere discat* [1].⁵¹⁷

Unde hoc sciam. Beda. Si homo esset qui promittebat impune liceret querere signum: sed cum angelus sit qui promittit non decet dubitare.⁵¹⁸

Dennoch ist der Befund für das Kapitel insgesamt wenig eindeutig, denn direkt zuvor wird eine andere *BedLk*-Stelle zitiert:

Vit þessi orð engilsins slo *efa* [2] i skap kennimanninum sakir mikileika fyrirheitinna oc elli sinnar oc huspreyiu sinnar, oc beiddiz af englinum marks til styrkingar truar sinnar, þess er hann gerði visan af þessum hlutum⁵¹⁹

Diese ist zwar vom Umfang her identisch bei Bedas Kommentar und der *GO*-Adaption, allerdings unter Verwendung eines unterschiedlichen Vokabulars [2]:

⁵¹⁶ Postola sögur, S. 853, dt. „An dieser Stelle sagt Beda, dass es dem Menschen gestattet ist, Zeichen oder Gründe für die Dinge zu fordern, die ihm ein Mensch sagt, aber bei dem, was Gottes Engel sagt, hat der Mensch kein Recht zu hinterfragen oder zu bezweifeln, noch Zeichen zur Bekräftigung der Aussage einzufordern. Und durch das Verdienst seines Unglaubens büßte er mit Schweigen, das ihm als Zeichen für die Losung gegeben worden war, welcher er sprechend misstraute aber schweigend glaubte.“

⁵¹⁷ Bedae Venerabilis In Lucae evangelium expositio. I,i,19-20: 317-320.

⁵¹⁸ Glossa ordinaria (1480–1481), Lk 1,18.

⁵¹⁹ Postola sögur, S. 853, dt. „Bei diesen Worten schlug Zweifel auf das Gemüt des Priesters ob der Größe der Verheißung und ob des Alters von ihm und seinem Weib; und er bat den Engel um ein Zeichen zur Stärkung seines Glaubens, welches ihn dieser Sache gewiss mache.“

Ob altitudinem promissorum *haesitans* [2] signum quo credere ualeat inquit cui sola angeli uisio uel allocutio pro signo sufficere debuerat.⁵²⁰

Beda. Propter altitudinem promissorum *dubitat* [2] signum inquirens quo credere ualeat cui angeli visio et allocutio pro signo sufficere debu-
erat. Dum tacendo merito diffidentię penam fuit. cui eadem taciturnitas.
et signum fidei quod quęsiuit. et infidelitatis esset pęna quam meruit.⁵²¹

Das altnordische „ęfa“ liegt semantisch eindeutig näher an „dubitabat“ als an „haesitans“, wenngleich syntaktisch keine Übereinstimmung mit beiden Fassungen besteht. Hier ist fraglich, ob nicht doch die *GO Lk* verwendet wurde, oder ob sich der Texteingriff nicht auch aus den oben zitierten Folgeversen bei Beda erklärt oder in der verwendeten Handschrift von *BedLk* vorgelegen haben könnte.⁵²² Somit gibt es kaum Zitate aus der *BedLk* in der *JBapt*², die nicht auch in der *GO* zu finden wären.

Im Prinzip ähnlich ist der Befund für Kap. 9: Die Auslegung des *Benedictus* ist inhaltlich weitgehend deckungsgleich mit *BedLk*, aber auch mit den entsprechenden Glossen in der *GO Lk*. Für die Vermittlung über die Kompilation sprechen dabei zwei Argumente: Erstens werden in der *JBapt*² auch Marginalglossen verwendet, die nicht auf Bedas Kommentar zurückgehen:

Fyrir þvi sagði Zakarias fram þessi orð Blezaðr er drottinn guð Israels, þviat þa er hann bað guðliga mildi leysa folkit fyrir tilkvamu græðarans, var honum veitt at eiga þann son, er vera skyldi fyrirrennari græðarans.⁵²³
Benedictus. Quia dum bonitatem dei rogauit pro liberatione: pęcursor donatus est.⁵²⁴

Die einzige Stelle, die sich als Ursprung dieses Zitats ausfindig machen lässt, besteht in einem früher Hieronymus zugeschriebenen Kommentar des Lk-Evangeliums, der jedoch für die direkte und weitere Verwendung in der *JBapt*² ausgeschlossen werden kann. Wenn hier tatsächlich die *GO* verwendet wurde, würde dies die Wahrscheinlichkeit der *BedLk*-Vermittlung über die *GO Lk* zumindest für die umgebenden Passagen enorm erhöhen. Zweitens können übereinstimmende Kürzungen in *GO* und *JBapt*² gegenüber dem lateinischen Original für die Vermittlung sprechen:

Hvað ma sannara segia enn þetta, þviat oll ritning hins forna logmals allt til varra tima sagði spar af Kristi, oc allir helgir feðr bera bæði með

⁵²⁰ Bedae Venerabilis In Lucae evangelium expositio. I,i,18: 307–309.

⁵²¹ Glossa ordinaria (1480–1481), Lk 1,18.

⁵²² Die Edition Hurst verzeichnet an dieser Stelle keine Varianten (Bedae Venerabilis In Lucae evangelium expositio. S. 27).

⁵²³ Postola sögur, S. 863, dt. „Aus diesem Grund verkündete Zacharias diese Worte „Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels“, dass, als er darum bat, die göttliche Güte möge das Volk vor der Ankunft des Erlösers befreien, ihm vergönnt wurde, diesen Sohn zu haben, welcher der Vorläufer des Herrn sein sollte“.

⁵²⁴ Glossa ordinaria (1480–1481), Lk 1,68.

verkum sinum oc orðum vitni guðligri tilskipan.⁵²⁵

Qui a seculo. zc. Beda. Tota veteris testamenti scriptura de christo precessit. Et a tempore ad sancti patres suis quibus factis eius dispensationis testimonium reddunt.⁵²⁶

Während diese beiden Abschnitte völlig übereinstimmen, ist das Original bedeutend länger:

A saeculo, inquit, quia tota ueteris instrumenti scriptura prophetia de christo praecessit. *Nec soli hieremias daniel et esaias ceteri que tales qui et prophetae specialiter appellati et de eius aduentu manifeste sunt locuti uerum ipse pater adam abel et enoch et ceteri patrum factis quique suis eius dispensationi testimonium reddunt.*⁵²⁷

Natürlich könnte es ebenso gut sein, dass der Sagaautor selbst die aufgezählten Propheten für überflüssig erachtete und selbstständig ausließ; da jedoch auch in anderen Teilen übereinstimmende Texteingriffe angefallen sind, erhöht sich die Wahrscheinlichkeit auf Vermittlung doch erheblich.

Insgesamt liefert die *JBapt*² durch Übereinstimmungen sowohl mit der *GO Lk* als auch mit *BedLk* Argumente für und gegen die direkte Verwendung von Bedas Kommentar. Da bei der *GO* von einem äußerst unfesten Zitatcorpus auszugehen ist, kann dabei im Einzelfall nicht ausgeschlossen werden, dass die Textgestalt, die für eine Rezeption in der *JBapt*² vorauszusetzen wäre, nicht doch in Handschriften enthalten war. Gleichmaßen bildet die Markierung aufgrund der großen Unfestigkeit der *GO* kein verlässliches Kriterium: Zwar weisen die *GO Lk*-Manuskripte insgesamt nur wenige Markierungen auf,⁵²⁸ was die Rezeption sämtlicher Zitate vor dem Hintergrund der vielen Namensnennungen Bedas unwahrscheinlich macht. Als Ausschlusskriterium können jedoch auch sie nicht dienen.

BedLk als vermittelnder Text

BedLk kann zumindest theoretisch Auszüge aus anderen Autoren vermitteln, da sich Beda bei den vier lateinischen Kirchenvätern bedient, und tatsächlich kommen einzelne Fremdzitate für eine Vermittlung über *BedLk* infrage. Interessant sind etwa die unterschiedlichen Befunde für die Rezeption von *GregEv* I,20: In Kap. 12 lässt sich die direkte Rezeption anhand weiterer nicht vermittelbarer Passagen und der Markierung „Gregorius“ nachweisen (siehe Abschnitt 3.1.14.3), Kap. 18 hingegen zitiert explizit Beda [1]:

⁵²⁵ Postola sögur, S. 864, dt. „Was Wahreres kann man sagen als dieses, denn die gesamte Schrift des Alten Testaments bis zu unserer Zeit sagte Christus voraus, und alle heiligen Väter legen sowohl mit ihren Werken als auch Worten Zeugnis der göttlichen Vorhersehung ab.“

⁵²⁶ Glossa ordinaria (1480–1481), Lk 1,70.

⁵²⁷ Bedae Venerabilis In Lucae evangelium expositio. I,i,70: 905-910.

⁵²⁸ Vgl. Lesley Smith: The Glossa ordinaria. The making of a medieval Bible commentary, Leiden 2009 (Commentaria 3), S. 80.

Þessi orð sæls Johannis glosar hinn fyrr nefndi *Beda* [1] oc segir, at allt se eitt oc þott hann hafi sva talat: Engi man yð kenna at flyia undan ukominni reiði ogurligs domanda, þeiri sem at efsta domi man koma yfir vanda menn, ok þa ma enn synðgi með ongum kosti forðaz.⁵²⁹

Die Stelle stammt ursprünglich ebenfalls aus der Predigt *GregEv* I,20, ist aber identisch in Bedas *In Lucae euangelium expositio* überliefert:

Nam quia hoc ista sententia intendit quod in extremo examine ab omni carne uidebitur recte subiungitur: dicebat ergo ad turbas quae exiebant ut baptizarentur ab ipso: genimina uiperarum quis ostendit uobis fugere a uentura ira? uentura enim ira est animaduersio ultionis extremæ quam tunc fugere peccator non ualet qui nunc ad lamenta paenitentiae non recurrit.⁵³⁰

Ventura enim ira est animaduersio ultionis extremæ. quam tunc fugere peccator non ualet: qui nunc ad lamenta poenitentiae non recurrit.⁵³¹

Hier zeigt sich also, dass einzelne Zitate eines Textes auf verschiedenen Wegen rezipiert werden können, und dass in den Markierungen der aktuell verwendete Text angegeben wird, ohne dass der Ursprung oder Parallelen textkritisch erörtert würden. Grundsätzlich wäre denkbar, dass der Sagaautor durch die Marginalsiglen der *BedLk* im ersten Fall wusste, dass es sich um ein Gregor-Zitat handelte, und die Markierung hieraus übernahm. Das Vorhandensein entsprechender Siglen in der verwendeten Handschrift lässt sich freilich nicht verifizieren.

Ähnlich gestaltet es sich bei dem Gebrauch von Ambrosius' Kommentar zum Lukasevangelium: Während in Kap. 6 das Original zumindest in Auszügen benutzt worden sein muss, da die bei Beda überlieferten Versatzstücke lückenhaft sind (siehe Abschnitt 3.1.3, S. 122), weisen die Markierungen in Kap. 3 darauf hin, dass der Sagaautor *BedLk* und *AmbLk* verwendete:

Beda [1] segir, at þvi kallar Lucas þau rettlat fyrir guði, at eigi eru þeir allir rettlatir fyrir guði, þeim sem hiortun ser, þeir er eptir augnasyn einni saman dæma synaz rettlatir, oc af falsaradomi bera a ser yfirbragð rettlætis en hafa eigi satt rettlæti.⁵³²

⁵²⁹ Postola sögur, S. 875, dt. „Diese Worte des seligen Johannes glossiert der bereits genannte Beda und sagt, dass es dasselbe sei, wie wenn er so gesprochen hätte: Niemand wird euch lehren, dem kommenden Urteil des schrecklichen Richters zu entkommen, welches am Jüngsten Gericht über die schlechten Menschen kommen wird, und dann kann sich der Sündige auf keine Weise in Sicherheit bringen“.

⁵³⁰ Gregorii I Magni homiliae in euangelia, hrsg. v. Raymond Étaix, Turnhout 1999 (Corpus Christianorum Series Latina 141), I,20,7: 132ff par. Bedae Venerabilis In Lucae euangelium expositio. I,iii: 2276.

⁵³¹ Glossa ordinaria (1480–1481), Lk 3,7.

⁵³² Postola sögur, S. 852, dt. „Beda sagt, dass Lukas sie deshalb gerecht vor Gott nennt, weil nicht alle diejenigen gerecht vor Gott sind, der das Herz sieht, welche nur augenscheinlich genauso gerecht beurteilt werden müssen und durch Falschheit die äußere Erscheinung der Gerechtigkeit tragen und doch keine wahre Gerechtigkeit besitzen.“

Diese Passage ist mehr oder weniger wortgenau aus *AmbLk* kopiert – und darüber hinaus in der *GO Lk* enthalten, welche die Stelle zumindest in den Drucken mit Ambrosius assoziiert:

Bene iusti ante deum. Non enim omnis qui iustus est ante hominem iustus est ante deum. Aliter uident homines, aliter uidet deus, homines in facie, deus in corde. Et ideo fieri potest ut aliquis affectata bonitate populari iustus uideatur *mihi* [2] iustus autem ante deum non sit, si iustitia non ex mentis simplicitate formetur sed adulatione simuletur.⁵³³

et bene iustos ante deum; non enim omnis qui iustus est ante hominem iustus est ante deum. aliter uident homines, aliter deus, homines in facie, deus in corde. et ideo fieri potest ut aliquis adfectata bonitate populari iustus uideatur *mihi* [2], iustus autem ante deum non sit, si iustitia non ex mentis simplicitate formetur, sed adulatione simuletur.⁵³⁴

Iusti ante deum. zc. Ambro. Non enim omnis qui iustus est ante homines. iustus est ante deum. Aliter enim vident homines. aliter deus. homines in facie. deus in corde. Ideoque fieri potest. vt aliquis affectata bonitate populari. iustus uideatur *michi* [2]. iustus tamen non sit ante deum. si iusticia non ex mentis simplicitate formetur: sed adulatione simuletur.⁵³⁵

Sprachlich stimmen alle drei Fassungen miteinander überein,⁵³⁶ allerdings kann die direkte Rezeption des Ambrosiusstücks ausgeschlossen werden, da der Sagaautor eine Markierung mit „Beda“ vorgenommen hat [1]. Die Verwendung des Ambrosiuskommentars konnte zwar punktuell für die *JBapt*² nachgewiesen werden, lag jedoch höchstwahrscheinlich nicht vollständig vor (siehe Abschnitt 3.1.3, S. 122). Somit muss entweder der Bedakommentar verwendet worden sein, oder aber die *GO* mit einer anderslautenden Markierung. Nachdem andere Passagen aus *BedLk* keine solche Problematik aufzeigen und sich relativ zweifelsfrei auf *BedLk* zurückführen lassen, ist dessen Verwendung auch an dieser Stelle wahrscheinlicher als ein *GO Lk*-Gebrauch.

Referenzen

Zitate aus *BedLk* – seien sie nun direkt dem Werk entnommen oder über andere Texte vermittelt – sind nicht immer markiert. Eine Referenz auf Beda erfolgt zumeist, wenn sich seine Auslegungen mit den Aussagen des Evangelisten abwechseln wie in Kap. 1

⁵³³ Bedae Venerabilis In Lucae evangelium expositio. I,i,6: 129ff.

⁵³⁴ Ambrosii Mediolanensis Expositio euangelii secundum Lucam, S. I, 286.

⁵³⁵ Glossa ordinaria (1480–1481), Lk 1,6.

⁵³⁶ Die 1. Person Singular („mihi“ [2]) ist in allen drei Parallelstellen enthalten, sodass ihre Auslassung in der *JBapt*² nicht als Differenzierungsmerkmal gereichen kann.

Af kynferð þessa hins storburðuga oc gófga guðs vinar Johannis segir sva virðuligr prestr *Beda* yfir orð Luce guðspiallamannz, at eigi at eins voru þau faðir oc moðir Johannis sialf fyrir sig agæt [. . .] þar sem hann var eigi at eins af retvisi helldr þar með af konungligri oc kennimannligri kynslöð kominn, sva sem *Lucas* segir.⁵³⁷

In der Form verweisen die Markierungen nur auf den Namen des Autors, der meist durch Attribute ergänzt wird; hier handelt es sich bei „virðuligr Beda“ bzw. „virðuligr prestr Beda“⁵³⁸ um die altnordische Entsprechung des lateinischen Beinamens *Beda Venerabilis* (der Ehrwürdige). Nur an einer Stelle könnte die Markierung auch den Titel des Werks umfassen: „Beda yfir orð Luce guðspiallamannz“⁵³⁹ ließe sich lesen als Übersetzung des lateinischen „super Lucam“, dem gebräuchlichen Titel der *expositio* in mittelalterlichen Bibliothekskatalogen. Dass allerdings nicht zwingend *BedLk* gemeint sein muss, dokumentiert eine ähnliche Formulierung in Kap. 15, wo „Beda i glosa super Marcum“ zitiert wird, es sich jedoch um Predigt *BedEv* I,1 handelt (siehe Abschnitt 3.1.7.1).

Fazit

Für die Verwendung von *BedLk* lässt sich nicht abschließend klären, ob der Kommentar in ganzer Länge vorgelegen haben könnte. Dies kann angesichts fehlender Indizien für Island zumindest nicht grundsätzlich vorausgesetzt werden. Anders als beispielsweise bei *HistSchol* und *SpecHist* lässt sich diese nämlich nicht durch Zitate in anderen altnordischen Werken stützen. Vermutlich muss aber auch für diesen Text ein ähnliches Spektrum von Rezeptionsmöglichkeiten vorausgesetzt werden wie bei *AmbLk* (siehe Abschnitt 3.1.3, S. 122): Denkbar ist, dass Auszüge aus *BedLk* beispielsweise in Homiliaren kursierten und dass die *GO* einen weiteren substanziellen Transmissionskanal darstellte. Deren Verwendung harrt angesichts des desolaten Editionsstandes der Überprüfung.

⁵³⁷ Postola sögur, S. 851, dt. „Vom Stammbaum dieses hochgeborenen und vornehmen Gottesfreundes Johannes sagt der ehrwürdige Priester Beda so über die Worte des Evangelisten Lukas, dass der Vater und die Mutter des Johannes nicht nur für sich vorzüglich waren, sondern auch dadurch, dass sie noch dazu aus vorzüglichem Geschlecht stammten, und dass der Schöpfer aller guten Dinge es selbst so eingerichtet hatte, dass die Predigt und Voraussage der göttlichen Ankunft, welche der selige Johannes vortrug, nicht unwahrscheinlich erscheinen möge, wenn der Bote bald von Verwandten geringer Autorität abstamme, sondern dass der vorherige Ruhm der Verwandten ihm und seinen vorgetragenen Worten die gute Erwartung der wahren Autorität bereitete, wo er nicht nur aus gerechtem, sondern auch aus königlichem und priesterlichem Geschlecht gekommen war, so wie Lukas sagt.“

⁵³⁸ Ebd., „ehrwürdiger Priester Beda“, S. 851. 866. 885.

⁵³⁹ Ebd., S. 851, dt. „Priester Beda über die Worte des Evangelisten Lukas“.

3.1.7 *Beda Venerabilis, Homiliae in evangelia (BedEv)*

Bedas Evangelienpredigten⁵⁴⁰ wurden in zwei Handschriftentypen überliefert. In einem äußerst stabilen Textverbund von zumeist 50 Homilien⁵⁴¹ verbreiteten sich die Evangelienpredigten vor allem in England. Von dort stammen die meisten der bei Laistner gelisteten 21 Handschriften; es gibt jedoch insbesondere aus dem 12. Jh. weitere Zeugen der Kollektion aus dem gesamten ehemaligen Frankenreich.⁵⁴² Hier kam die Schlüsselrolle bei der Transmission einzelner Predigten jedoch dem Homiliar von Paulus Diaconus zu, das als erstes und auch einziges der massenhaft kopierten Homiliare zu einem substanziellen Grad aus Bedas Schriften bestand: Von den hier enthaltenen 244 Lesetexten des Homiliars gehen 54 auf Beda zurück, wobei 34 auf die Predigten, 20 auf Auszüge aus den Kommentaren zu Mk und Lk entfallen. Insgesamt gilt also zumindest für den Kontinent: „It is undoubtedly Paul the Deacon’s homiliary which brought Bede’s homilies to the largest number of readers.“⁵⁴³ Allerdings waren gerade die Predigten zu Johannes dem Täufer, d. h. *BedEv* I,1; I,2; II,20 und II,23 nicht im ursprünglichen *PD*-Homiliar enthalten.

Über diese fünfzig Predigten hinaus, die als genuin zu zählen sind,⁵⁴⁴ wurden Beda bereits im Mittelalter eine Reihe von Predigten zugesprochen,⁵⁴⁵ die in den unterschiedlichsten Handschriftenkontexten befindlich sind:

The printed catalogues of extant MSS collections list many hundreds of homilies by “Bede.” Some collections are made up entirely of sermons by “Bede;” others offer collected homilies by various hands, from Ambrose to Hrabanus Maurus or even later. Homiliaries or lectionaries containing sermons by Bede or attributed to him are very numerous. The final result was that a mass of homiletic material circulated under Bede’s name with which he never had anything to do⁵⁴⁶

Allein bei Paulus Diaconus stehen neun dieser unechten Predigten, außerdem zwei weitere Lesungen unter Bedas Namen, die freilich nur in diesem Kontext überliefert sind. Häufig laufen unter der Bezeichnung „Predigt“ zudem (oftmals verkürzte) Auszüge aus den exegetischen Werken, vornehmlich von *BedLk* (acht bei *PD*) und

⁵⁴⁰ Edition: Bedae Venerabilis Homiliarum euangelii libri ii, in: Bedae Venerabilis opera homiletica. Opera rhythmica. Bd. III/4, hrsg. v. Damien Hurst, Turnhout 1955 (Corpus Christianorum Series Latina 122), S. 1–378.

⁵⁴¹ Verity L. Allan: Theological Works of the Venerable Bede and their Literary and Manuscript Presentation, with Special Reference to the Gospel Homilies, Master of Letters thesis, Oxford: St Cross College, 2006, S. 140.

⁵⁴² Laistner: A Hand-List, S. 116 ff.

⁵⁴³ Allan: Theological Works of the Venerable Bede, S. 20.

⁵⁴⁴ Vgl. Germain Morin: Études, textes, découvertes: contribution à la littérature et à l’histoire des douze premiers siècles, Maredsous und Paris 1913 (Anecdota Maredsolana Sér. 2 1), S. 56–57.

⁵⁴⁵ Edition: Bedae Venerabilis anglo-saxonis Homiliae, in: Patrologia latina, hrsg. v. J.-P. Migne, Bd. 94, Paris 1850, S. 733–804, *Liber tertius: Homiliae subdititiae*, S. 267–515.

⁵⁴⁶ Laistner: A Hand-List, S. 115.

der *expositio in Marcum* (zwei bei *PD*).⁵⁴⁷

Für Island ist die Verbreitung der Predigten in Homiliaren und anderweitig kompilierten Handschriften wahrscheinlicher als die gesamte *BedEv*-Sammlung, denn wie beim Lukaskommentar sind weder Handschriften (fragmente) erhalten noch Einträge in den isländischen Diplomen, die auch nur annähernd mit *BedEv* in Verbindung gebracht werden könnten. Über die Rezeption von *BedEv* in einer der erhaltenen Predigtsammlungen ist ebenfalls nichts bekannt.

3.1.7.1 *BedEv* I,1

Die Adventspredigt *BedEv* I,1 mit dem Incipit „Aduentum dominicae praedicationis iohannes praeueniens“ beschäftigt sich mit der Predigt- und Taufstätigkeit nach Mk 1,4–8. Die Predigt war scheinbar nicht in der ursprünglichen Fassung von Paulus Diaconus' Homiliar enthalten, zumal die zugrundeliegende Perikope erst in späterer Zeit im römischen Ritus verankert wurde.⁵⁴⁸ Somit kann jedoch auch nicht ausgeschlossen werden, dass spätere Homiliarvertreter im Zuge von Anpassungsbestrebungen an die jeweils gültige Leseordnung *BedEv* I,1 nachträglich ergänzten. Ein solcher Vertreter konnte bislang nicht nachgewiesen werden.

BedEv I,1 wird in Kap. 15 und 16 zu den Ernährungs- und Kleidungsgewohnheiten des Johannes zitiert:⁵⁴⁹

Þess ma spyrja, segir enn heilagi prestr Beda, hvi sva er at kveðit, at sæll Johannes gæfi iðranarskirn undir von synðalausnar, þar sem auðsynt er, at i einni saman Kristz skirn gefz sǫnn synðalausn. Sva ma oc spyrja, hvart skirn Johannis var nokkut gagnsamlig þeim sem hana toku. Enn þar ligg sa orskurðr til, at hon ma með ongum kosti profast oavaxtsamlig takandum, oc sæll Johannes skirði til þess folkit iðranarskirn i vatni at fylla embætti sinnar fyrirrasar, oc predicaði ukomna synðalausn, þa sem fram kom i Cristz skirn, oc gaf sina skirn undir vænting fyrirheitinnar aflausnar oc til truarmarks oc iðranar, oc til þess at enir skirðu geymdi sin i því at bindaz annmarka oc at gera aflausn a Crist at trua, iafnskiott sem hann birtiz, oc at skynda til hans skirnar, þeirar sem syndir mundi af þva fyrir hans einkanliga miskunn.⁵⁵⁰

⁵⁴⁷ Friedrich Wiegand: Das Homiliarium Karls des Grossen auf seine ursprüngliche Gestalt hin untersucht, Leipzig 1897 (Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche I, 2), S. 79 f.

⁵⁴⁸ Bedae Venerabilis Homiliarum euangelii libri ii, I,1: S. 1 n.

⁵⁴⁹ Vgl. Heizmann: Die Nahrung des Täufers.

⁵⁵⁰ Postola sögur, S. 871, dt. „Man kann fragen, sagt der heilige Priester Beda, weshalb es so ausgedrückt wird, dass der selige Johannes die Bußtaufe in der Hoffnung auf die Vergebung der Sünden spendete, wo doch offensichtlich ist, dass einzig und allein in Christi Taufe die wahre Vergebung der Sünden gegeben wird. Man kann auch fragen, ob die Taufe des Johannes denen, welche sie empfangen, in irgendeiner Weise zuträglich gewesen sei. Und dem kommt dieser Schiedsspruch zu, dass sie sich auf keine Weise den Empfängern als fruchtlos erweisen könne, und der selige Johannes taufte die Menschen mit Wasser in der Bußtaufe, um seine Aufgabe als Vorläufer zu erfüllen, und predigte die künftige Vergebung der Sünden, die sich in der Taufe Christi verwirklichte, und er spendete sei-

Die Stelle ist beinahe wörtwörtlich dem ersten Abschnitt der Predigt entnommen:

Nec tamen baptisma iohannis quamuis peccata non laxauerit infructuosum omnimodis accipientibus extitit quia etsi non pro remissione peccatorum pro signo tamen fidei et paenitentiae dabatur; ut uidelicet recolerent se omnes qui hoc initiabantur a peccatis continere elemosinis insistere in christum credere atque ad eius baptisma quo in remissionem peccatorum abluerentur mox ut appareret properare debere.⁵⁵¹

Diese recht textnahe Form der Übersetzung wird im Prinzip in Kap. 16 fortgesetzt. Allerdings wechseln sich hier die biblischen Bezugsverse mit dem Kommentar ab, was die eigenständige Kompilationsarbeit des Autors zeigt. Neben diesen wortgetreuen Übernahmen verfährt der Sagaautor jedoch an anderen Stellen freier mit seiner Vorlage:

oc innir Beda i glosa super Marcum, at þetta eru smair foglar, þeir sem snart oc skamt beina flug sinn fra iorðu enn fluga skiott niðr til hennar. *Þa kalla Norðmenn engisprett*, [1] oc merkia þeir fugligt oc ustöðuligt hugarfar Juda, *þvlat þeir voru stundum trúfastir, þa er þeir reyndu a ser bardaga guðligrar milldi eða sa hans takn, þau er hann veitti þeim leysandi þa undan margföldum nauðum, ufriðe eða þrælkan oc herleiðingum, þann tima er þeir voru pindir sakir sins syndgialldz oc hirtir til goðra luta, sva sem beinandi skiotan flug til himins með mannkosta vængium. Enn þa er þeir voru ottalausir um sialfa sig, gleymðu þeir guði oc goðum verkum oc blotuðu skurðgoð, þau sem þeir smiðuðu eptir liking iarðligra kvikvenda, sva sem fallandi af hæð himnesk(r)a verka oc guðleg(r)ar gófgunar i saurugt lif oc i svivirðlegar heimsins girndir.* [2]⁵⁵²

Neben der Anpassung an den altnordischen Sprachgebrauch [1], die vor allem deshalb notwendig wird, weil der Sagaautor unterschiedliche Interpretationen des la-

ne Taufe in der Erwartung der verheißenen Erlösung und als Zeichen des Glaubens und der Umkehr und damit einzig die Getauften sich zusammennehmen, indem sie die Sünden im Zaum hielten und Buße taten im Glauben an Christus, sobald er erschiene, um zu seiner Taufe zu eilen, welche ihnen durch dessen einzigartige Gnade die Sünden abwaschen werde.“

⁵⁵¹ Bedae Venerabilis Homeliarum euangelii libri ii, I,1: 25–32.

⁵⁵² Postola sögur, S. 872, dt. „und Beda führt in der Glosse über das Markusevangelium aus, dass dies kleine Vögel sind, die schnell und plötzlich ihren Flug von der Erde wenden und alsbald wieder zu ihr herabfliegen. Die Leute aus dem Norden nennen sie Grashüpfer, und sie bezeichnen die vogelartige und unbeständige Gesinnung der Juden, denn diese waren manchmal treugläubig, als sie die Kampfeskraft göttlicher Milde an sich erfuhren oder seine Zeichen sahen, die er ihnen zuteil werden ließ, indem er sie aus vielerlei Nöten, Unfrieden, Sklaverei oder Kriegen erlöste, als sie zur Vergeltung der Sünden gepeinigt und zu guten Dingen durch Tadel angehalten wurden, als wenn sie den schnellen Flug mit den Schwingen der Tugenden zum Himmel lenkten. Aber da sie nichts für sich befürchteten, vergaßen sie Gott und die guten Taten und opferten Götzen, welche sie nach dem Aussehen irdischer Lebewesen schmiedeten, so als ob sie von der Höhe himmlischer Werke und göttlicher Anbetung in sündiges Leben und die schändlichen Gelüste der Welt herabstürzten.“

teinischen Terminus *locusta* einander gegenüberstellt, lässt sich eine zweite Erläuterung des Homilientextes beobachten, die auch aus anderen Stellen derselben Vorlage nicht erklärbar ist:

Locustis quae alacriter a terra euolant sed citius ad terram recidunt [. . .]
 Locusta propter breuem uolatum mobilem iudaicae gentis animum quo
 inter dominum et idola sursum iusum que ferebatur insinuat.⁵⁵³

Die einzige ähnliche Erweiterung findet sich in Gregorius Magnus' *Moralia in Iob* (*GregMor*), worauf auch Beda zurückgreift:

Quia uero iudaeorum plebem in suo corpore ex parte conuertit, in cibo locustas accepit. Ipsos namque locustae significant subitos saltus dantes, sed protinus ad terram cadentes. Saltus enim dabant cum praecepta domini se implere promitterent, sed citius ad terram cadebant, cum per praua opera haec se audisse denegarent. Videamus in eis quasi quemdam locustarum saltum: omnia uerba quae locutus est dominus, et faciemus et audiemus. Videamus autem quomodo citius ad terram ruunt: utinam mortui essemus in aegypto, et non in hac uasta solitudine.⁵⁵⁴

Die Übereinstimmungen mit der *JBapt*² reichen als Beleg für die Verwendung des *GregMor*-Zitats, was jedoch keinesfalls bedeuten muss, dass der Sagaautor die entsprechende Quelle im Original konsultierte. Schließlich deutet nicht zuletzt die Markierung im Altnordischen darauf hin, dass der Autor die gesamte Aussage Beda zuschrieb. Denkbar wäre, dass ihm eine heute unbekannte Variante von *BedEv* I,1 vorlag, die das *Moralia*-Zitat bereits an entsprechender Stelle vorsah. Es könnte angesichts des Vermerks „i glosa super Marcum“ zudem sein, dass die *GO Mk* eine entsprechende Marginalglosse enthielt, welche in den heute zugänglichen Drucken fehlt. Daneben gilt es jedoch als gesichert, dass man im mittelalterlichen Island Handschriften von *GregMor* besaß, sodass auch die eigenständige Kompilation möglich wäre.

Fest steht zumindest, dass *BedEv* I,1 dem Sagaautor in irgendeiner Form zur Verfügung gestanden haben muss, da die Zitate in keinem anderen Text – auch nicht *GO Mt* oder *GO Mk* – überliefert sind. Zudem kann der Sagaautor sie dem korrekten Verfasser zuordnen, was die vielen richtigen Markierungen beweisen: Gleich fünf Zuschreibungen⁵⁵⁵ werden in dem doch recht kurzen Abschnitt gesetzt, sodass im Prinzip jedes Zitat entsprechend attribuiert wird. Dabei wird bisweilen auch ein *fyr nefndr*⁵⁵⁶ oder „enn sami“⁵⁵⁷ ergänzt, was anzeigen könnte, dass es sich um denselben Text handelt. Unklar wäre dennoch der genaue Transmissionsweg, denn die

⁵⁵³ Bedae Venerabilis Homeliarum euangelii libri ii, I,1: 92–110.

⁵⁵⁴ S. Gregorii Magni moralia in Iob cura et studio Marci Adriaen, hrsg. v. Marc Adriaen, 2 Bde., Turnhout 1979–1985 (Corpus Christianorum Series Latina 143 A–B), 31,25: 12ff.

⁵⁵⁵ Postola sögur, S. 871. 871. 871. 872. 872.

⁵⁵⁶ „Zuvor genannt“, vgl. ebd., S. 871.

⁵⁵⁷ „Derselbe“, vgl. ebd., S. 872.

Predigt war in den gängigeren Homiliaren nicht enthalten, andererseits die geschlossene *BedEv*-Sammlung aber nur wenig außerhalb Englands verbreitet.

3.1.7.2 *BedEv* I,2

Die Predigt *BedEv* I,2 (Inc. „Redemptoris nostri praecursor testimonium de ipso perhibens“) behandelt das Zeugnis, das Johannes der Täufer nach Joh 1 für Jesus ablegt. Als eine der wenigen Evangelienpredigten war sie nicht im Homiliar des Paulus Diaconus enthalten. Für Kap. 23 der Saga verwendet ihr Autor drei Zitate, die dort im Wechsel mit den entsprechenden Bezugsversen stehen. Anstelle einer namentlichen Markierung wählt er allgemeine Formulierungen, um den Kommentar von der Bibel zu trennen:

Þat er sva at skilia, Moyses syndi folkinu þat lǫgmál, sem þvi het, at þeir mundu hreinsatz af syndum fyrir adreifing þess lambs bloða, er þeim var boðit at sæfa oc fornfæra, oc matti þetta lǫgmál sannliga kallaz skuggi eða figura ukominna luta, enn su miskunn oc sa sannleikr man veitaz fyrir Jesum Cristum, at sia figura man at sonnu verða, þa er hann þvær folkit af syndum með sinu eiginligu bloði.⁵⁵⁸

Für die Transmission aller drei Zitate kommt neben der Originalpredigt *AlkJoh* infrage:

Lex quidem data est per moysen in qua quid [Alc: quod] agendum quid [Alc: quod] uitandum sit caelesti iure decernitur; sed quod illa praecipit nonnisi gratia christi compleitur. Illa siquidem monstrare peccatum iustitiam docere et transgressores sui reos ostendere ualebat; porro gratia christi diffusa per spiritum caritatis in cordibus fidelium facit ut quod lex praecipit impleatur. Vnde illud quod scriptum est: non concupisces, per moysen lex est quia iubetur [Alc: quae iubet], sed per christum fit gratia quando quod iubetur impletur. Veritas autem facta est per christum quia umbram habebat lex bonorum futurorum non ipsam imaginem rerum. Et sicut alibi dicit apostolus: omnia in figura contingebant illis; sed pro umbra lucem ueritatis pro figura legis ipsam imaginem rerum quae figurabatur exhibuit christus quando data spiritus gratia aperuit discipulis suis sensum ut intellegent [Alc: intelligerent] scripturas. Lex per moysen data est cum populus aspersione sanguinis agni mundari praeceptus est; gratia et ueritas quae in lege figurabatur per iesum christum facta est

⁵⁵⁸ Ebd., S. 887, dt. „Das muss man so verstehen: Moses zeigte dem Volk das Gesetz, das ihm verhiess, sie würden durch das Vergießen des Blutes dieses Lammes, das ihnen zu schlachten und zu opfern geboten war, von den Sünden gereinigt, und wahrlich könnte man dieses Gesetz einen Schatten oder ein Bild künftiger Dinge nennen, und diese Gnade und Wahrheit wird durch Jesus Christus zuteil, dass dieses Bild wahr wird, wenn er das Volk mit seinem eigenen Blut von den Sünden rein wäscht.“

cum ipse passus in cruce lauit nos a peccatis nostris in sanguine suo.⁵⁵⁹

Zwar ist der Verfremdungsgrad der Übersetzung gegenüber dem Lateinischen recht hoch; die beiden lateinischen Abschnitte stimmen jedoch fast wortgenau überein. Daher kann keinem der beiden Überlieferungswege per se eine größere Wahrscheinlichkeit beigemessen werden. Angesichts der Tatsache, dass die Überlieferung von Bedas Predigten vor allem über das *PD*-Homiliar erfolgte, sei angemerkt, dass die auszugsweise Vermittlung über *AlkJoh* eine probate Ergänzung ergeben würde, falls die Verwendung von *PD* bewiesen werden könnte. Zudem konnten keine BHE I,2-Zitate nachgewiesen werden, die dort nicht enthalten wären.

3.1.7.3 *BedEv I,12*

BedEv I,12 mit dem Incipit „Lectio sancti euangelii quam modo, fratres, audiuimus“ legt die Taufe Jesu durch Johannes nach Mt 3,13–17 aus und war als Predigt für das Fest der Epiphanie auch bei Paulus Diaconus (*PD I,58*) enthalten. Nur eine einzige Stelle der Saga weist einige Übereinstimmungen mit der Predigt auf:

Bar su sok til þess, at hann sa þann kominn til þess af ser skirn at taka, sem engan hafði syndáflekkinn, þann sem skirnin mætti þva, oc syndirnar mætti af ollum rettruundum monnum þva; matti hann þat eigi at eins af ser helldr af ollu mannkyninu segia, at af honum ætti skirn taka, þar sem hann kom til þess i verolldina, at enir syndugu menn fengi aflausn sinna anmarka.⁵⁶⁰

Inhaltlich findet sich Entsprechendes in der Predigt; die äußere Form indes weist darauf hin, dass höchstwahrscheinlich nicht die Predigt selbst, sondern ein rezipierender Text verwendet wurde:

expauit illud ad se uenisse ut baptizaretur aqua cui nulla inerat quae baptismo tergeretur culpa immo qui per sui gratiam spiritus cunctam credentibus mundi tolleret culpam. [...] Ab illo enim debemus omnes baptizari qui ad hoc uenit in mundum ut peccata tolleret mundi. Ab illo debuit ipse iohannes baptizari, id est a peccati originalis contagione mundari, qui quamuis nullo inter natos mulierum minor tamen quasi natus ex muliere culpae naeuo non carebat ideo que cum ceteris mulierum

⁵⁵⁹ Bedae Venerabilis Homiliarum euangelii libri ii, I,2: 108ff; Beati Flacci Albini seu Alcuini Commentaria in S. Joannis euangelium. In: Patrologia latina, hrsg. v. Jean-Paul Migne, Bd. 100, Paris 1851, S. 733–804, 751:35, Unterschiede mit Ausnahme rein orthographischer in Klammern.

⁵⁶⁰ Postola sögur, S. 891 f., dt. „Hören wir nun, weshalb sich der selige Johannes weigerte, ihm die Taufe zu spenden. Es war der Grund hierzu, dass er denjenigen zur Empfängnis der Taufe zu sich kommen sah, der keinen Sündenfleck hatte, welchen die Taufe abwaschen könnte, und die Sünde konnte sie von allen rechtgläubigen Menschen abwaschen; dies vermochte er nicht nur von sich, sondern von der ganzen Menschheit zu sagen, dass sie von ihm getauft werden müsse, wo er in die Welt gekommen war, damit alle sündigen Menschen Vergebung ihrer Sünden bekämen.“

natis ab eo qui natus ex uirgine deus in carne apparuit opus habebat ablui.⁵⁶¹

Die wesentlichen Abweichungen bestehen in der Verwendung der 1. Person Plural im Lateinischen und einem insgesamt längeren Satzbau – diese jedoch hätten ebensogut selbstständig vom Sagaautor angepasst werden können. In Ermangelung einer Transmissionsalternative muss vorläufig angenommen werden, dass Bedas Gedankengut hier in irgendeiner Form zugrunde liegt, die heute nicht mehr aufgeführt werden kann; eventuell könnte bei Verwendung eines *PD*-Homiliars jedoch auch von der direkten Rezeption gesprochen werden.

3.1.7.4 *BedEv I,15*

BedEv I,15, eine Homilie über Jesu Taufe durch Johannes gemäß Joh 1,29–34, trägt das Incipit „Iohannes baptista et praecursor domini saluatoris“ und erfüllte im Homiliar des Paulus Diaconus die Position *PD I,49* (Infra ebdomadam feria IV). Aus ihr zitiert der Sagaautor in Kap. 23, 25 und 27 jeweils längere Abschnitte. Bei keinem ist eine Markierung mit Bedas Namen angebracht, stattdessen wird die Auslegung mit „[þ]at skal sva skilia“⁵⁶², „[s]em hann segði“⁵⁶³ oder ähnlichen Formulierungen eingeleitet. Wie bei *BedEv I,2* kommt auch hier Alkuins Kommentar zum Johannes-evangelium infrage, der *BedEv I,15* ebenfalls weitestgehend identisch überliefert:

Sem hann segði: Nu man sa koma, er mer siðar var i heiminn fæddr, oc mer siðar man predica i heiminum, oc mer er fremri sva miklu, sem solin er biartari en morginstiarnan, þo at hon syniz siðarri, oc okkat vald skilr sva mikit, *sem skilr laupanda svein, þann sem fyrirboðar kvamu domandans, oc sealfan domarann, þann er siðarr kemr*, [1] oc sva mikit *sem skilr konung oc þræl* [2].⁵⁶⁴

Anhand dieses Zitats offenbaren sich jedoch erste Hinweise auf die Sekundärezeption der Predigt:

Post me uenit uir post me natus est in mundo post me praedicare incipiet mundo qui ante me factus est qui me potentia maiestatis tantum quantum sol luciferum licet post apparens antecellit⁵⁶⁵

Post me venit vir, post me natus est in mundo, post me praedicare incipiet mundo; qui ante me factus est, qui me potentia majestatis tantum,

⁵⁶¹ Bedae Venerabilis Homiliarum euangelii libri ii, I,12: 44–51.

⁵⁶² Postola sögur, S. 890, „das muss man so verstehen“.

⁵⁶³ Ebd., S. 886, dt. „wie wenn er sagte“.

⁵⁶⁴ Ebd., S. 886 f., dt. „Als ob er sagte: Nun wird derjenige kommen, der nach mir in die Welt geboren wurde, und nach mir in der Welt predigen wird, und der mir um so viel voraus ist, wie die Sonne heller ist als der Morgenstern, obgleich sie sich später zeigt, und unsere Macht so viel unterscheidet, wie den Laufjungen, der das Kommen des Richters ankündigt, und eben diesen Richter, der später kommt, unterscheidet und so viel, wie König und Diener unterscheidet.“

⁵⁶⁵ Bedae Venerabilis Homiliarum euangelii libri ii, I,15: 39ff.

quantum praeconem iudex, [1] quantum sol Luciferum, licet post appa-
rens, antecellit.⁵⁶⁶

Der Vergleich mit Richter und Boten [1] fehlt im Original Bedas, ließe sich jedoch aus der Verwendung von *AlkJoh* erklären. In beiden Vorlagen fehlt die Entsprechung von König und Diener [2] der *JBapt*², die auch in der *GO Joh* nicht enthalten ist. Wenn es eine eigenmächtige Ergänzung des Sagaautors ist, könnte eine selbstständige Erweiterung im ersten Fall ebenfalls nicht ausgeschlossen werden, etwa durch Glossierungen in der betreffenden Beda-Handschrift. Als „harter“ Beweis für eine Vermittlung taugt die Stelle allein somit nicht.

Ergänzend hierzu deutet jedoch die Reihenfolge, in der *BedEv* I,15 und I,2 in der *JBapt*² verwendet werden, auf eine Vermittlung über Alkuin hin: In Kap. 23 wird übereinstimmend mit *AlkJoh* I,1 zuerst kurz *BedEv* I,15, dann *BedEv* I,2 verwendet. In Kap. 25 und 26 folgen dann entsprechend dem hinteren Teil von *AlkJoh* I,2 weitere Zitate aus *BedEv* I,15.

Gegen eine solche Vermittlung spricht allerdings, dass das einzige *BedEv* I,15-Zitat in Kap. 27, für welches ebenfalls die Verbindung über *AlkJoh* infrage käme, eine Markierung trägt:

Oc eigi er efanda, segir Beda, at hann hafi storliga mikít við gengiz, þa er hann sa oc skirði guðs son i mannligrí mynd. Sa hann oc enn helga anda i dufu líki, heyrði hann oc fýðurliga ródd, til þess at ver vitim hverium manni i Kristz skirn gefinni upplokít himinríki. Oc því er eigi vort at meta, hvilíkt eða hversu mikít hann hefír þa at birtum eigi at eins líkams augum helldr oc þar með hugskotz augum fengít numít af birting himneskrar speki, til þess at skília yfir ollum lutum gnæfanda valld guðlígs haleíks; oc trulígt at hann þættiz aðr lítla skyn hafa a guði kunnat i samvirðingu þeirar haleítuztu vízku, sem hann hafði nu, þegar hann sa himininn upplókinn, ma því synaz sannlígt, at þo at hann væri aðr agætr at spadomi oc heilagleik, at hann hafi uætlanligan hroka oc aukning allra ser veittra goðra luta fengít, þa er honum varð auðít þeirar hofuðgíptu at vera vattr oc vitnismáðr ennar haleítuztu vitranar eilífrar guðs þrenningar.⁵⁶⁷

Neque enim dubitandum est quia beatus iohannes cum spiritum sanctum licet corporali specie uidere cum uocem patris licet corporaliter sonantem meruisset audire multum ex hoc uiso [Alc: visu] et auditu profecerit

⁵⁶⁶ Beati Flacci Albini seu Alcuini Commentaria in S. Joannis evangelium. 756A.

⁵⁶⁷ Postola sögur, S. 895, dt. „Und es besteht kein Zweifel, sagt Beda, dass er in besonderem Maße gestärkt wurde, als er Gottes Sohn in Menschengestalt sah und taufte. Auch er sah den Heiligen Geist in Gestalt der Taube, auch hörte er die väterliche Stimme; daher kann man es für wahrscheinlich halten, dass er, obwohl er bereits zuvor vorzüglich in seiner prophetischen Gabe und Heiligkeit war, dass er eine unvorstellbare Erfüllung und Zunahme aller dieser ihm geschenkten guten Gaben erfuhr, als ihm dieses große Glück vergönnt war, Zeuge und Gewährsmann der erhabensten Erscheinung der ewigen Dreifaltigkeit Gottes zu sein.“

multum de diuinae potestatis excellentia reuelatis oculis mentis scientiae caelestis acceperit adeo ut ad comparationem intellegentiae qua tunc illustrari coeperit [Alc: coeperat] eatenus illum quantus esset omnimodis sibi uideretur ignorasse.⁵⁶⁸

Fraglich ist, ob hier von einem Nebeneinander verschiedener Rezeptionsstufen ausgegangen werden kann, beispielsweise über *AlkJoh* und *PD*, über *AlkJoh* und *GO Joh* oder über *PD* und eine Glosse. Die *GO* erweits sich jedoch in diesem Fall als unbrauchbar, enthält sie doch lediglich einzelne Sätze oder Satzteile der Beda- bzw. Alkuin-Abschnitte als kurze interlineare Einträge. Der prägnante Beginn fehlt etwa völlig, und auch die Einschübe im Altnordischen können nicht auf die *GO Joh* zurückgeführt werden. Vielmehr zeigt sich an ihnen ein insgesamt freier Umgang mit dem vorliegenden Material: Der Autor hat vor allem seinen Zieltext im Blick und versucht, die notwendigen Informationen zu einem flüssigen Sagatext zusammenzusetzen. Dabei vermeidet er Redundanzen und unnötiges Beiwerk, führt aber einzelne Aspekte weiter aus, die ihm vermutlich in der Vorlage unklar erschienen, oder fügt einzelne Aspekte aus den übrigen Teilen derselben Quelle ein.

Auch wenn sich die Rezeption von *BedEv* I,15 über *AlkJoh* nicht eindeutig aus den einzelnen Textstellen heraus beweisen lässt, ist dieser Transmissionsweg für Bedas Predigt ernsthaft in Betracht zu ziehen. Dies gilt für die überwiegende Mehrheit der Zitate; im Einzelfall kann der Autor zusätzlich auf eine parallele Überlieferung zurückgegriffen haben.

3.1.7.5 *BedEv* II,23

Ursprünglich für *decollatio* Johannes des Täufers am 29. August gedacht war die Evangelienpredigt *BedEv* II,23 mit dem Incipit „Natalem, fratres carissimi, beati Iohannis diem celebrantes“. Neben der Sammlung aller Beda-Homilien war die Predigt auch in vielen liturgischen Büchern enthalten, da die in ihr ausgelegte Perikope Mt 14,1–12 u. a. vom neapolitanischen und gallikanischen Ritus für das Fest vorgeschrieben wurde.⁵⁶⁹ Dementsprechend stand sie in *PD*; als Eintrag II,73 folgt sie hier unmittelbar auf die Predigten des Petrus Chrysologus (siehe Abschnitt 3.1.25) und des Chrysostomus latinus (siehe Abschnitt 3.1.22.2), die ebenfalls in der *JBapt*² eingesetzt werden. Im Gegensatz zu den langen Zitaten, die Chrysologus' *sermo* entnommen sind, stützt sich der Sagaautor jedoch kaum auf *BedEv* II,23. Gerade ein Zitat von hinreichender Genauigkeit kommt in Kap. 33 zum Einsatz:

Baðir voru þeir skirlifir oc þaðir neyttu þeir sparlliga fætzlu, þaðir voru þeir i eyðimork, þaðir voru þeir ofagrliga bunir, þaðir þoldu þeir reiði konungs oc drotningar, annarr Achab oc Jezabel, enn annarr Herodes

⁵⁶⁸ Bedae Venerabilis Homeliarum euangelii libri ii, I,15: 63; Beati Flacci Albini seu Alcuini Commentaria in S. Joannis euangelium. I,2: 756C–D.

⁵⁶⁹ Vgl. Bedae Venerabilis Homeliarum euangelii libri ii, S. 349n.

oc Herodiaden. Helias stemdi Jordan, meðan hann gekk yfir hana, en Johannes skirði drottin í þeiri somu á. Elias var numinn af iorðu, til þess at eigi yrði hann fanginn af sinum uvinum, en sæll Johannes var fyrir orð sialfs sannleiksins koronaðr með pislarvættis koronu, til þess at hann vęgi deyiandi sigr a ollum sinum uvinum.⁵⁷⁰

Allerdings zeigt sich im Vergleich mit dem Original die Verkehrung der Reihenfolge gleich zu Beginn des Satzes:

Ambo namque continenter uiuentes ambo habitu inculti ambo in solitudine degentes ambo praecones ueritatis ambo regis et reginae persecutionem propter iustitiam perpessi sunt, ille ahab et iezabel iste herodis et herodiadis, ille ne ab impiis occideretur igneo curru est raptus in caelum iste ne ab impiis uinceretur perfecto martyrio certamine spiritu caelestia regna petiuit angelorum utique subuectus auxilio de quibus scriptum est: currus dei decem milibus multiplex milia laetantium, dominus in illis; et iterum: qui facit angelos suos spiritus et ministros suos ignem urentem.⁵⁷¹

Beda recurriert hier bereits auf Hieronymus' Mt-Kommentar, welcher indes vom Satzbau durch einen streng durchgeführten „iste – ille“-Parallelismus weiter von der altnordischen Fassung entfernt ist. Entweder lag dem Sagaautor demnach eine leicht veränderte Variante der Predigt vor, oder die Eingriffe wurden selbstständig vorgenommen. Ferner besteht eine rhetorische Ähnlichkeit zwischen dem Epilog der Saga in Kap. 41, der wesentlich aus rhetorischen Fragen aufgebaut ist, und dem Ende von Predigt *BedEv* II,23; inhaltlich stimmen sie jedoch nicht überein, sodass hier höchstens von einer stilistischen Beeinflussung gesprochen werden kann, solange keine konkrete Quelle belegt ist. Insgesamt wäre das einzelne *BedEv* II,23-Zitat wegen seines geringen Umfangs nicht ausreichend, um es als schlagendes Argument für die unmittelbare Verwendung der Predigt anzuführen. Da sie aber im Homiliar des Paulus Diaconus zusammen mit anderen zweifelsfrei über *PD* rezipierten Predigten für die *decollatio* enthalten war, ist dieser Rezeptionsweg als der wahrscheinlichste anzunehmen.

3.1.7.6 Fazit

Für die Rezeption von Bedas Evangelienpredigten in der *JBapt*² ließ sich aus den einzelnen Zitaten kein einheitliches Bild gewinnen. Am unwahrscheinlichsten ist insge-

⁵⁷⁰ Postola sögur, S. 910, dt. „Beide lebten sie keusch und beide genossen sie sparsames Essen, beide waren sie in der Wüste, beide waren sie prachtlos gekleidet, beide erlitten sie den Zorn von König und Königin, der eine von Ahab und Isebel, der andere von Herodes und Herodias. Elija staute den Jordan, als er über ihn ging, und Johannes taufte den Herrn im selben Fluss. Elija wurde von der Erde aufgenommen, damit er nicht von seinen Feinden gefangengenommen werde, und der selige Johannes wurde für die Worte der Wahrheit mit der Märtyrerkrone gekrönt, damit er im Tod alle seine Feinde besiege.“

⁵⁷¹ Bedae Venerabilis Homiliarum euangelii libri ii, II,23: 37–47.

samt, dass in Island das geschlossene Corpus vorhanden war – dies allerdings eher vor dem Hintergrund der handschriftlichen Verbreitung in Europa und fehlender isländischer Belege in den Registern als auf der Grundlage der *JBapt*². Möglich wäre grundsätzlich die Verwendung von *PD*, die übliche Form der *BedEv*-Transmission für Europa mit Ausnahme Englands. Dagegen spricht allerdings, dass weder *BedEv* I,1 noch *BedEv* I,2 in Homiliaren enthalten waren. Während sich die Zitate aus der *BedEv* I,2 mit *AlkJoh* erklären ließen, welcher zudem *BedEv* I,15 in gleicher Reihung mit I,2 enthält, muss auch dieser Kanal für die Vermittlung von *BedEv* I,1 ausgeschlossen werden, ebenso wie die *GO Mk*. Sollte tatsächlich ein *PD*-Homiliar vorgelegen haben, dann in einer veränderten Variante, die *BedEv* I,1 einschloss.

3.1.8 *Bernardus Claraevallensis, Homiliae super „Missus est“ (BernHom)*

Bernhard, der Gründer und erste Abt des Zisterzienserklosters von Clairvaux, lebte von 1090 bis 1153. Mit der Scholastik war er durch seine Verbindung mit herausragenden Theologen wie Wilhelm von Champeaux, Petrus Lombardus, Hugo von St. Victor und Johannes von Salisbury vertraut; er war belesen und weit gereist und mischte sich vor allem kirchenpolitisch ein, u. a. im Prozess gegen Petrus Abaelardus und bei der Entstehung der neuen Orden.⁵⁷² Dieses Engagement schlug sich auch literarisch nieder. Seine theologischen, homiletischen und exegetischen Schriften kennzeichnet vor allem der traditionelle Zugang, der von der monastischen *contemplatio* und Mystik inspiriert ist, und die gründliche Ausbildung des Autors in den *artes*. Insbesondere heben sie sich durch eine profunde Kenntnis der Heiligen Schrift und der lateinischen und griechischen Kirchenväter von vielen zeitgenössischen Werken ab.⁵⁷³ Die Traktate, Opuscula, Predigten und Briefe sind in oft mehreren Fassungen überliefert, was von der steten Verbesserung der Texte zeugt.⁵⁷⁴

Unter den weit über 300 erhaltenen Predigten sind neben dem prominenten Zyklus der *Sermones super Cantica Cantorum* auch die *Homiliae super „Missus est“ (In laudibus Uirginis Matris)*. Über eine Verbreitung von *BernHom* in Island ist nichts Genaues bekannt. Zwar wissen wir von der Existenz eines „Sermo af várri fru“ in Múli 1394,⁵⁷⁵ es wird sich jedoch höchstwahrscheinlich um Hieronymus’ *Sermo de assumptione sanctae Mariae* handeln, von dem eine altnordische Übertragung in Teilen erhalten ist, und der 1318 in Nes belegt ist.⁵⁷⁶ Erhalten sind außerdem Fragmente einer altnordischen Übersetzung der *Meditationes* und seines siebten Briefes.

Zitiert werden in der *JBapt*² nur zwei kleine Ausschnitte der vierten *Homilia*

⁵⁷² Réginald Grégoire: Art. „Bernhard v. Clairvaux, I. Leben und Wirken“, in: Lexikon des Mittelalters 1, S. 1992–1994, hier S. 1992 f.

⁵⁷³ Ders.: Art. „Bernhard v. Clairvaux, II. Theologie“, in: Lexikon des Mittelalters 1, S. 1994–1995, hier S. 1994 f.

⁵⁷⁴ A. Vernet: Art. „Bernhard v. Clairvaux, III. Werke“, in: Lexikon des Mittelalters 1, S. 1994–1995, hier S. 1995.

⁵⁷⁵ Diplomatarium Islandicum, Bd. III, S. 578.

⁵⁷⁶ Ebd., Bd. II, S. 435.

super „Missus est“,⁵⁷⁷ um in Kap. 5 das *Ecce ancilla domini* der Maria auszulegen:

Yfir þessa vitran alla saman segir Bernardus langa skyring, af þeirri rita ek fa orð, sakir leti at forðaz langmæli, þau er hann glosar yfir þessi orð *Ecce ancilla domini, fiat mihi secundum verbum tuum*. Se her ambatt drottins. I þessum orðum er litillæti synt, at miskunnar sæti var fyrirbuit. Hvert er þetta hit haleita litillæti, er eigi lettir fyrir vegsemðinni oc eigi kann dramba i dyrðinni? Moðir guðs var hon valit oc nefnir sig þo ambatt. [1] Oc fyrirfarandi þessa gíof þekkiliga fyrirheitiz iok hon með viðtengðum verðleika sinnar sætuztu bænar: Verði mer, sagði hon, eptir þínu orði; sem (hon) segði með þessum hætti: Verði mer þat orð, sem i upphafi var guð, hold af holdi minu eptir þínu orði; verði mer þetta orð eigi til þess framsagt at liða um, helldr getiz með mer at vera holdi skryd enn eigi lopti; verði mer þetta orð eigi at eins heyriligt með eyrum, helldr oc syniligt með augum, oc þreifanligt með hondum, oc bæriligt a herðum; verði mer þetta orð skrifat i hiarta minu, eigi sem i iokli se ritað i solar skini, helldr sem með obrugðuligum(!) penna ritað a lifs bok; verði þat eigi sem með mallausum fingrum fatað a dauðra kvikvenda skinum, helldr lifliga fast sett með mannligrri mynd i minum skirum iðrum, eigi fyrir dauðligan penna helldr fyrir enn helga anda. [2]⁵⁷⁸

Für die Vermittlung über das *SpecHist* sprechen folgende Gründe: Erstens ist das Zitat nicht nur die einzige Referenz auf Bernhard von Clairvaux,⁵⁷⁹ sondern auch das einzige Zitat aus seinem Werk insgesamt. Zweitens stimmen zwar nicht der Anfang des Zitats – die *JBapt*² kürzt gegenüber der Quelle – wohl aber das Ende und vor allem eine Auslassung in der Mitte zwischen *JBapt*² und *SpecHist* überein:

⁵⁷⁷ Edition: Sancti Bernardi Homiliae super 'Missus est' (In laudibus Uirginis Matris), in: Sancti Bernardi Sermones, hrsg. v. Charles Holwell Talbot Jean Leclercq/Henri M. Rochais, Bd. 1, Roma 1966 (Sancti Bernardi opera omnia 4), S. 12–58.

⁵⁷⁸ Postola sögur, S. 856 f., dt. „Über diese gesamte Offenbarung erzählt Bernhard eine lange Erklärung, von welcher ich, um Langatmigkeit zu vermeiden, wenige Worte schreibe, mit welchen er die Worte *Siehe die Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Wort* glossiert: Siehe, die Magd des Herrn. In diesen Worten wird mit Bescheidenheit gezeigt, dass der Sitz der Bescheidenheit bereitet war. Was ist dies für eine erhabene Bescheidenheit, welche nicht vor Ehre weicht und im Ruhm nicht übermütig wird? Als Gottesmutter war sie erwählt, und doch nennt sie sich Magd. Und dies vergangene Geschenk der wohlgefälligen Verheißung vermehrte sie mit dem zusammengenommenen Verdienst ihres süßesten Gebetes: Mir geschehe, sagte sie, nach deinem Wort; als ob sie auf diese Weise gesprochen hätte: Mir geschehe das Wort, das am Anfang Gott war, Fleisch von meinem Fleisch nach deinem Wort; mir sei das Wort nicht vorgebracht, dass es vergehe, sondern empfangen, dass es bleibe, in Fleisch gefügt, nicht in Luft; dieses Wort geschehe mir nicht nur mit Ohren hörbar, sondern auch sichtbar mit den Augen, und greifbar mit Händen, und auf den Schultern tragbar; es werden mir diese Worte ins Herz geschrieben, nicht wie im Sonnenschein in den Gletscher geschrieben, sondern mit unzerbrechlichem Stift in das Buch des Lebens eingeschrieben; es werde nicht wie mit stummen Fingern auf die Haut toter Tiere gefestigt, sondern lebendig mit menschlichem Bilde in meine schiere Buße, nicht durch eine sterbliche Feder, sondern durch den Heiligen Geist festgesetzt.“

⁵⁷⁹ Die Referenz in Kap. 7 (ebd., S. 860) ist ein Transkriptionsfehler durch den Editor Unger.

– Bernardus (clarevallensis) — [...] Ecce, inquit, ancilla domini. Humilitas respondetur, ut sedes gratie preparetur. Que est hec tam sublimis humilitas que honori cedere non novit, inolescere gloria nescit? Mater dei eligitur et ancillam se nominat. [1] Denique prevenienti se muneri gratuite promissionis, iunxit meritum sue orationis, fiat, inquiens, michi secundum verbum tuum. Verbum quod erat in principio apud deum, fiat caro de carne mea secundum verbum tuum. Fiat, obsecro, michi verbum non prolatum ut transeat, sed conceptum ut maneat, carne scilicet indutum non aere. Fiat michi non tantum audibile auribus, sed et visibile oculis, palpabile manibus, gestabile humeris. Fiat michi non mutis figuris in pellibus mortuis exaratum, sed in forma humana meis castis visceribus vivaciter impressum, et hoc non mortui calami depictione, sed spiritussancti operatione.⁵⁸⁰

Verglichen mit der Originalpredigt zeigt sich der Sprung zwischen Abschnitt IV,9 [1] und Abschnitt IV,11 [2]:

Humiliter ergo respondetur, ut sedes gratiae praeparetur. ECCE, inquit, ANCILLA DOMINI. Quae est haec tam sublimis humilitas, quae cedere non novit honoribus, inolescere gloria nescitę Mater Dei eligitur, et ancillam se nominat: non mediocris revera humilitatis insigne, nec oblata tanta gloria oblivisci humilitatem.⁵⁸¹ [1] Hoc utique prudens Virgo intellexit, quando praevenienti se muneri gratuita promissionis, iunxit meritum suae orationis: FIAT, inquiens, MIHI SECUNDUM VERBUM TUUM. Fiat mihi de Verbo secundum verbum tuum. Verbum, quod erat in principio apud Deum, fiat caro de carne mea secundum verbum tuum. Fiat, obsecro, mihi Verbum, non prolatum quod transeat, sed conceptum ut maneat, carne videlicet indutum, non aere Fiat mihi non tantum audibile auribus, sed et visibile oculis, palpabile manibus, gestabile humeris. Nec fiat mihi verbum scriptum et mutum, sed incarnatum et vivum, hoc est non mutis figuris, mortuis in pellibus exaratum, sed in forma humana meis castis visceribus vivaciter impressum, et hoc non mortui calami depictione, sed Spiritus Sancti operatione.⁵⁸² [2]

Die Abschnitte werden zusammen als ein Zitat präsentiert und durch eine Markierung „Bernardus“⁵⁸³ eingeleitet. Mit etwas längerem Beginn wird diese Passage auch im *SpecHist* zitiert; der Sprung zwischen IV, 9 und IV,11 sowie das Ende des Zitats ist dabei identisch mit der Zitation der *JBapt*². Daher ist eine unmittelbare Verwendung von Bernhards Predigt in der Saga weitestgehend ausgeschlossen, zumal der Gebrauch des *SpecHist* gesichert ist.⁵⁸⁴

⁵⁸⁰ Base Speculum historiale, VII,76.

⁵⁸¹ Sancti Bernardi Homiliae super 'Missus est', IV,9: S. 55,2ff.

⁵⁸² Ebd., IV,11: S. 57,6-16.

⁵⁸³ Postola sögur, S. 856.

⁵⁸⁴ Vgl. auch Johannessen: Litt om kildene, S. 112.

3.1.9 *Caesarius Arelatensis, Sermones (CaesSerm)*

Caesarius war Bischof von Arles von 502 bis zu seinem Tod im Jahr 542. In seinem Amt sah er sich mit politischen Umwürfen ebenso konfrontiert wie mit unterschiedlichen Häresien, darunter der Arianismus und der Semipelagianismus. Die Akten der von ihm einberufenen Synoden sowie Briefe und eine Vita dokumentieren sein Wirken für die Nachwelt, was sich in kirchenpolitischer, seelsorgerischer und auch liturgischer Hinsicht bemerkbar machte. Besonders nachhaltig prägte er die altgallische Liturgie, die Predigtpraxis und die Struktur des Stundengebets.⁵⁸⁵ Von den Werken, die ihm zugeschrieben wurden, gelten nicht alle als authentisch, vor allem die theologischen Traktate.⁵⁸⁶ Die Predigten allerdings, von denen er eine Vielzahl hinterlassen hat,⁵⁸⁷ sind mehrheitlich als echt anzusehen und machen ihn zum „große[n] Prediger der Väterzeit“⁵⁸⁸, der stark von seinen Vorbildern Origenes und Augustinus beeinflusst ist. Daher wurden viele seiner Predigten im Mittelalter Augustinus zugeschrieben, zum Teil bis ins 20. Jh. hinein. In Homiliaren verbreiteten sich einige Predigten. Beispielsweise machen sie im sog. Burchardschen Homiliar über ein Drittel der insgesamt 36 Predigten aus.⁵⁸⁹ Bei *PD* war zwar auch eine Predigt von Caesarius enthalten, lief dort jedoch unter den Werken des Augustinus.

Der Einfluss von Predigten des Caesarius von Arles lässt sich in Island und Norwegen bereits früh im 12. Jh. nachweisen. Vor allem in der Bibelparaphrase *Stj*⁵⁹⁰ und in den beiden erhaltenen Predigtsammlungen *Norsk Homilubok* und *Islensk Homilubok* wird ein breites Spektrum der Caesarius-Rezeption offenbar, das von der selbstständigen Verwendung innerhalb eigener Predigten⁵⁹¹ über die Kompilation mehrerer Caesarius-Stücke⁵⁹² bis zur vollständigen wortgetreuen Übersetzung seiner *sermones*⁵⁹³ reicht; es wurde bislang die Verwendung von *CaesSerm* 147, 216, 219, 227 und 229 nachgewiesen.⁵⁹⁴ Für einige der altnordischen Predigten legt die große Nähe mit den in England überlieferten lateinischen Fassungen und ihren Bearbeitungen durch Ælfric die Vermutung nahe, dass die Rezeption über den an-

⁵⁸⁵ G. Langgärtner: Art. „Caesarius, hl., Bf. v. Arles, III. Bedeutung für die altgallische Liturgie“, in: Lexikon des Mittelalters 2, S. 1361–1362.

⁵⁸⁶ Dieter von der Nahmer: Art. „Caesarius, hl., Bf. v. Arles, I. Leben und Wirken“, in: Lexikon des Mittelalters 2, S. 1360–1361, hier S. 1361.

⁵⁸⁷ Edition: Sancti Caesarii Arelatensis sermones. Nunc primum in unum collecti et ad leges artis criticae ex innumeris mss. recogniti. Studio et diligentia Germani Morin, hrsg. v. Germain Morin, Turnhout 1953 (Corpus Christianorum Series Latina 103, 104).

⁵⁸⁸ Langgärtner: Caesarius III, S. 1361.

⁵⁸⁹ Wiegand: Das Homiliarium Karls des Grossen, S. 90.

⁵⁹⁰ Vgl. Hans Bekker-Nielsen: Caesarius and *Stjórn*, in: Saga og Språk. Studies in Language and Literature. Presented to Lee M. Hollander. Hrsg. v. John M. Weinstock, Austin 1972, S. 39–44.

⁵⁹¹ Hierzu zählt die erste der drei Kirchweihpredigten (vgl. Homiliiu-bók. Isländska homilier efter en handskrift från tolfte århundradet, hrsg. v. Theodor Wisén, Lund 1872, S. 92–98).

⁵⁹² Bspw. in der Adventspredigt (vgl. ebd., S. 215–219).

⁵⁹³ Vgl. etwa die dritte Kirchweihpredigt (ebd., S. 193–194).

⁵⁹⁴ Vgl. Hans Bekker-Nielsen: Caesarius af Arles som kilde til norrøne homilier, in: Opuscula XXV,1 (1961), S. 10–16, hier S. 12.

gelsächsischen Raum erfolgte.⁵⁹⁵

3.1.9.1 *CaesSerm 214/215*

Die Eröffnungszeilen des Kapitels *Prologus* der *JBapt*² haben ihren letztendlichen Ursprung in *sermo* 214, einer Predigt über den hl. Honorius mit dem Incipit „Ad inluminandum humanum genus, fratres dilectissimi, multas in hoc mundo spiritales lucernas dominus noster accendit“. Den gleichen Anfang hat zudem *sermo* 215 über den heiligen Felix und scheint sich ausgehend von Caesarius in verschiedenen Predigten und hagiographischen Texten verbreitet zu haben, darunter eine Vita über den heiligen Servatius von Tongern, die *Vita Sancti Servatii episcopi et confessoris* (BHL 7617ff.).⁵⁹⁶ Somit zeigt sich der Beginn als praktisches Versatzstück, „adaptable as general discourses in honor of a bishop or confessor“⁵⁹⁷, wurde er doch sogar in den englischen *Vercelli Homilies* eingesetzt. Es handelt sich jedoch nicht um einen originellen Einfall des Autors der *JBapt*², diesen Satz auf Johannes den Täufer zu beziehen und weiter auszubauen, da es eine *nativitas*-Predigt in einer Gruppe von lateinischen Homiliaren mit insularem Hintergrund gibt (siehe Abschnitt 3.1.24).

3.1.9.2 *CaesSerm 216*

In Kap. 23 der *JBapt*² wird wahrscheinlich der 216. *sermo* des Caesarius mit dem Incipit „Natalem sancti iohannis, fratres carissimi, hodie celebramus“ rezipiert, wenngleich diese Annahme auf dünner textlicher Grundlage steht. Bereits zuvor wurde die Predigt für einen altnordischen Text über Johannes den Täufer verwendet, und zwar in *Nativitas sancti Johannis baptiste* aus der *Islensk Homiliubok*. Beide altnordischen Texte haben jedoch keine Überschneidungen, sodass eine Caesarius-Rezeption über die ältere einheimische Predigt ausgeschlossen werden kann. Allerdings könnte die zitierte Passage aus der 216. Predigt auch der Adaption von *sermo* 214/215 im Homiliar Pembroke 25 entnommen worden sein, wo genau derjenige Satz, den die *JBapt*² verwendet, ebenfalls zitiert wird (siehe Abschnitt 3.1.24). In der Urfassung des Homiliars von Paulus Diaconus fehlt „Natalem sancti iohannis, fratres carissimi, hodie celebramus“, wenngleich die nachträgliche Kompilation nicht ausgeschlossen ist. Zur Gänze war die Predigt im Homiliar des Alanus von Farfa (AF) als Eintrag II,39 enthalten, wo sie jedoch leicht abgewandelt stand; besonders starke Spuren von Interpolation hingegen offenbart der *sermo* als 67. Eintrag im Homiliar von Fleury. Es ist bekannt, dass manche insularen *PD*-Exemplare um Predigten früherer Homiliare wie AF und F erweitert wurden: So enthält beispielsweise eine Gruppe von

⁵⁹⁵ Vgl. Joan Turville-Petre: Sources of the Vernacular Homily in England, Norway and Iceland, in: *Arkiv för Nordisk Filologi* 75 (1960), S. 168–182, hier S. 182.

⁵⁹⁶ *Vita Sancti Servatii episcopi et confessoris*, in: *Passiones Vitaeque Sanctorum Aevi Merovingici et Antiquiorum Aliquot*, hrsg. v. Bruno Krusch, Hannover 1896 (*Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum Rerum Merovingicarum* 3), S. 89–91, hier S. 89.

⁵⁹⁷ Rudolph Williard: *Vercelli Homily XI and Its Sources*, in: *Speculum* 24 (1949), S. 76–87, hier S. 78.

Handschriften aus der Kathedrale von Rochester für die *nativitas* Johannes des Täufers als ersten Eintrag den *sermo* 216 des Caesarius von Arles, allerdings nach der veränderten Fassung F 67.⁵⁹⁸ Eine Kontamination weiterer *PD*-Handschriften kann mithin nicht ausgenommen werden.

3.1.9.3 Fazit

Insgesamt deutet zwar einiges auf die Verbreitung der Predigten des Caesarius von Arles über Homiliare in Island hin, für eine direkte Rezeption seiner Texte in der *JBapt*² finden sich jedoch keine Belege. Stattdessen könnten beide Ausschnitte ebenfalls einer Predigt entnommen worden sein, welche ihrerseits auf den *sermones* des Kirchenvaters aufbaut und auf einen englischen Kontext verweist.

3.1.10 Cassiodorus/Epiphanius scholasticus, *Historia ecclesiastica tripartita* (*HistTrip*)

Die sog. *Historia ecclesiastica tripartita*⁵⁹⁹ geht auf die Initiative des Kirchenvaters Cassiodorus (ca. 485–580) zurück, der Epiphanius scholasticus eine Kirchengeschichte als Fortsetzung der rufinischen Übersetzung der *Historia ecclesiastica* (*HistEccI*) des Eusebius Caesariensis (siehe Abschnitt 3.1.11) erstellen ließ. An Eusebius anschließende Texte der griechischen Historiker Sokrates (ca. 380–440), Sozomenus (1. Hälfte 5. Jh.) und Theodoret von Tyrus (gest. 460) bildeten die Grundlage der neuen Historiographie, welche dann von Cassiodorus in 12 Bücher unterteilt und mit einem Vorwort versehen wurde.

Die in Europa befindlichen Handschriften der *HistTrip* sind zahlreich: Allein Jacob listet knapp 150 Manuskripte vom 9. bis zum 15. Jh. vornehmlich aus Zentral-europa,⁶⁰⁰ räumt jedoch ein, dass man unter Berücksichtigung alter Kataloge wohl die doppelte Anzahl veranschlagen und von hohen Verlustzahlen bis heute ausgehen müsse.⁶⁰¹ Über die Verbreitung der *HistTrip* im altnordischen Sprachraum ist nichts bekannt. Zwar besaß Hólastaðr eine „ecclesiastica hijstoria a tuejmr bokum“⁶⁰²; die Wahrscheinlichkeit, dass es sich um das Werk des Eusebius oder aber die Kirchengeschichte des englischen Volkes durch Beda Venerabilis handelt, ist doch weitaus größer, zumal nicht einmal Fragmente aus dieser Region erhalten sind. Es könnte

⁵⁹⁸ Mary P. Richards: *Texts and their traditions in the medieval library of Rochester Cathedral Priory*, Philadelphia 1988 (Transactions of the American Philosophical Society held at Philadelphia for promoting useful knowledge 78,3), S. 99.

⁵⁹⁹ Edition: Cassiodori - Epiphanius *Historia ecclesiastica tripartita : historiae ecclesiasticae ex Socrate, Sozomeno et Theodorito in vnum collectae et nuper de Graeco in Latinum translatae libri numero dodecim*, hrsg. v. Walter Jacob/Rudolf Hanslik, Bd. 7, Wien 1952 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 71).

⁶⁰⁰ Walter Jacob/Rudolf Hanslik: *Die handschriftliche Überlieferung der sogenannten Historia tripartita des Epiphanius-Cassiodor*, Berlin 1954 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 59 (R. 5, Bd. 4)), S. 8–56.

⁶⁰¹ Ebd., S. 4 f.

⁶⁰² *Diplomatarium Islandicum*, Bd. III, S. 612.

allerdings im Falle des Eusebius/Rufinus sein, dass die *HistTrip* hierin ebenfalls enthalten war, was den zweibändigen Codex von Hólastaðr erklären könnte.

Die Verwendung der *HistTrip* beschränkt sich in der *JBapt*² auf die dritte Invention des Kopfes und dessen Translation nach Konstantinopel in Kap. 39.⁶⁰³ Gewählt wurde hierfür ein zusammenhängender Auszug aus Buch IX,43, für den es keine Parallelstellen in den fraglichen vermittelnden Quellen gibt. Die großen Übereinstimmungen zwischen dem lateinischen Text und der Saga suggerieren eine recht wortgetreue Wiedergabe des Originals:

Enn þa er þeir komu i þann stað er Kallcedonia heitir, gatu eykinnir, þott þeir væri barðir með morgum slögum, hvergi hrærðan vagninn. Þeir gerðu þetta kynzl keisaranum i kunnigleiks. Syndiz honum oc ollum, þeim sem til heyrðu, þessi motburðr uætlanligt skyssi vera, at sva styrkir eykir gæti eigi hrærðan sva litinn lut, sem hófuðit var. Fyrir því toku þeir þat raðs, at grafa þann helgan dom i iorð i þorpi því er *Casilai* heitir; var hann þar varðveittr af einni tiginni fru oc heilagri mey,⁶⁰⁴

Cum que venissent ad locum, qui vocatur *Pantichium* - est enim circa [1a] Chalcedoniam - nequaquam poterat trahi vehiculum, licet multis plagis burdones affligerentur. Et cum hoc inopinabile videretur universis et ipsi simul imperatori, sacrum hoc caput recondiderunt in vico appellato *Cosilai* [2]; erat enim possessio ipsa *Mardonii*. Illo siquidem tempore aut deo aut ipso propheta movente in hunc locum usque perductum est. [1b]⁶⁰⁵

Hier zeigen sich die wenigen Kürzungen des Sagatextes gegenüber seiner Vorlage [1a und b] sowie abweichende Eigennamen [2], die bei manchen Namen stärker ausfallen, sich jedoch leicht aus graphisch bedingten Kopierfehlern erklären lassen.

Eine Referenz steht bei diesem Zitat nicht. Durch den stark legendarischen Bezug kann auch nicht ausgeschlossen werden, dass diese Passage als Exzerpt in einer Spezialhandschrift kursierte, etwa einem Homiliar oder Legendar. Da auch die *HistEccl* im vorausgehenden Kapitel *JBapt*² zitiert wird, könnte jedoch auch eine gemeinsame Überlieferung der Werke und damit auch Rezeption vorliegen – ob in Gänze oder auszugsweise, lässt sich allerdings nicht bestimmen.

Gewissermaßen fungiert die *HistTrip* hier als Transmissionskanal für Inventionslegenden, die grundsätzlich auch in hagiographischen Kontexten kursierten. Für Island schließt die *HistTrip* damit anscheinend eine Lücke: Die ältere *JBapt*¹ enthält

⁶⁰³ Vgl. auch Johannessen: Litt om kildene, S. 107.

⁶⁰⁴ Postola sögur, S. 923 f., dt. „Aber als sie zu dem Ort kamen, der Chalcedon heißt, bekamen die Zugpferde den Wagen auf keine Weise bewegt, wengleich sie auch mit vielen Hieben geschlagen wurden. Diese wunderlichen Dinge machten sie dem Kaiser bekannt. Ihm und allen, die dies hörten, schien dieser Widerstand ein unaussprechliches Unglück zu sein, dass zwei starke Zugpferde eine so kleine Sache, wie es der Kopf war, nicht bewegen konnten. Daher fassten sie den Beschluss, die Reliquie in dem Dorf in der Erde zu begraben, welches Casilai heißt. Dort wurde sie von einer vornehmen Frau und einer heiligen Jungfrau verwahrt“.

⁶⁰⁵ *Historia ecclesiastica tripartita*, IX,43,2–3.

keine *tertia inventio* (siehe Abschnitt 3.1.31) vermutlich weil zum Übersetzungszeitpunkt ein solches legendarisches Material nicht vorhanden war.

3.1.11 Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica* (*HistEccl*)

Eusebius, der Bischof von Caesarea, lebte von ca. 263 bis 339. Zeitgenössischen Schriften zufolge muss sein in griechischer Sprache verfasstes Œuvre breit gewesen sein, allerdings ist so gut wie nichts Exegetisches erhalten. Lediglich seine apologetischen Werke sind in größerer Anzahl überliefert sowie zwei historiographische Texte, die im Westen besonders regen Zuspruch fanden: Zum einen ist dies eine Chronik in zwei Teilen, die von Hieronymus ins Lateinische übersetzt wurde, zum anderen die *Historia ecclesiastica*, eine Kirchengeschichte von Anbeginn der Welt bis ins Jahr 324 in zehn Büchern. Im Jahr 402/403 fertigte Rufinus (ca. 345–410) eine lateinische Übersetzung⁶⁰⁶ an, wobei er durch Kürzungen und Erweiterungen bedeutend in den Text eingriff und die *HistEccl* in Buch XI und XII weiterführte (sog. *continuatio Rufini*).⁶⁰⁷ Seine Fassung wurde für das gesamte Mittelalter maßgeblich und leistete einen großen Beitrag zur immensen Popularität der Kirchengeschichte.⁶⁰⁸

Die *HistEccl* gelangte in lateinischer Übersetzung nachweislich bis nach Island: 1396 war eine „ecclesiastica hijstoria a tuejmr bokum“ in Hólstaðr vorhanden⁶⁰⁹, die Olmer als „Eusebii kyrkohistoria “De viris illustribus”, eller nâgon bearbetning af denna“⁶¹⁰ identifiziert. Außerdem sind Exzerpte in isländischen Handschriften auf uns gekommen, etwa in der sog. *Pingeyrarbók*, AM 279a 4to. Die Handschrift wurde ca. 1300 kompiliert und enthält auf bl. 10v einen Auszug aus der rufinischen Fassung von *HistEccl* V,22,24–26.⁶¹¹ Die direkte Verwendung der gleichen Übersetzung konnte außerdem für einige Apostelsagas des *Codex Scardensis* (*Tveggja postola saga Jons ok Jakobs, Petrs saga postola I*)⁶¹² nachgewiesen werden.

Verwendung in der *JBapt*²

In der *JBapt*² beschränken sich Zitate aus der *Historia ecclesiastica* auf die Invention und Translation der Täufergebeine in Kap. 38. Die Passagen sind ausschließlich *Hist-*

⁶⁰⁶ Eusebii Caesariensis *Historia ecclesiastica*, Eusebii Caesariensis *Historia ecclesiastica*: Rufini *continuatio*. Hrsg. v. Theodor Mommsen, 2 Bde., 1903–1908 (Corpus Berolinense 9,1–2).

⁶⁰⁷ Berschin: Griechisch-lateinisches Mittelalter, S. 64.

⁶⁰⁸ Die Übersetzungen des Rufinus waren allgemein ausschlaggebend für den Transfer vieler griechischer Werke in den Westen. Auf ihn gehen die lateinischen Fassungen der theologischen Schriften des Origenes, diverser Werke zum Mönchtum (Basileios, Evagrius), der Homilien des Gregor von Nazianz und der pseudoclementinischen *recognitiones* zurück (ebd.). Letztere waren wohl auch in Island verbreitet, wengleich in abweichender Form. Darauf deutet die Rezeption in der *Clemens saga* (vgl. Hofmann: Die Legende, S. 72–108) und *Pétr* (vgl. Collings: The Codex Scardensis, S. 97–110) hin.

⁶⁰⁹ Diplomatarium Islandicum, Bd. III, S. 612.

⁶¹⁰ Olmer: Boksamlinger, S. 17 n2.

⁶¹¹ Kålund: AM Katalog, Bd. I, S. 531.

⁶¹² Collings: The Codex Scardensis, S. 113–138 bzw. 103.

EccI XI,28 entnommen und zu Zeiten Theodosius des Großen (379–395) angesiedelt, was die Verwendung der rufinischen und damit eben lateinischen Fassung beweist. Ein Textbeispiel verdeutlicht die Arbeitsweise des Autors mit der *HistEccI*, die im Gegensatz zu sämtlichen vorausgehenden Kapiteln nicht mehr dem Muster *textus et commentum* folgt:

Sva segir magister in historijs, at likami hins sæla Johannis baptiste var, sem fyrr greinir, grafinn i Samaria borg, þeiri er nu heitir Sebaste, i Palestina heraði, oc la hann þar allt til þess, er Julianus niðingr ríkdí i Roma. [4] A hans dogum syndi heiðinn domrinn alla grimð eptir sinum illvilia, sva sem at slitnu ollu því aprhallzbeizli, sem aðr hepti þeira enn rangliga motgang fra því at stríða guðs kristni. *Nu þviat guðlig milldi giorði iafnan morg oc mikil takn við þessa ins agæta guðs vinar til styrkingar guðligri oc postoligri tru,* [1a] fylltuz þeir sva mikillar reiði, at þeir brutu leiði sæls Johannis oc kaustuðu beinum hans uti um akra. *En því at þeir ottuðuz, at kristnir menn mundu þau saman lesa oc eptir verðleikum haleitliga vegsama, þa toku þeir at soðla glöp a hit fyrra uhapp,* at [2] þeir söfnuðu saman beinumum i einn stað oc fengu til menn at brenna þau oc at blanda þessarri osku, sem af þessum beinum varð, við iarðar dupti oc kasta annat sinn i vind um víða vullu. *Nu þo at guðlig milldi þoldi, at þessi uhæfa færi fram,* [3] sendi hann þo með sinni fagrligri forso i þann sama stað, sem nu var nefndr, tva munka af munklifi Philippi, *þess er þa var byskup i Jerusalem,* [1b] oc hófðu þeir þangat sott til þess at flytia þar fram til guðs sinar fyrirheitnar bænir. Ok þa er þeir sa þessa ohæfu fram fara með kvikvendligum hugum, þo at mannkindin legði hendrnar til, syndiz þeim betri skiotr dauði enn at flekka sal sina af þessarri fyrr sagðri glæpsku. Þvi logðu þeir sig i þa hættu, sva at þeir sloguz i leitina með þeim heiðingiumum, er til brunans toku beinumum at safna, oc með heilagri slægð oc siðlatum stuld toku þeir leyniliga ok at uvitundum guðs uvinum, *at því sem truíz með krapti sæls Johannis, i sina varðveizlu mikinn lut af þeim helga manz beinum, eptir því sem þeir komuz framast við. A meðal þessarra beina var sa alheill fingr hins heilaga Johannis baptiste, sem hann retti, þa er hann syndi varn herra sinum lërisveinum.* [1c] Þenna lut af likama guðs manz hófðu þeir heim til Jorsala oc færðu hinum fyrr nefnda feðr sinum Philippo. Enn hann sendi bein þessar flekklausu Cristz fornar fyrir Julianum diakn Athanasio byskupe in Alexandrio.⁶¹³

⁶¹³ Postola sögur, S. 920, dt. „So sagt der Meister in den Geschichten, dass der Leichnam des seligen Johannes des Täufers, wie zuvor ausgeführt, im Bezirk Palästina in der Stadt Samaria, die nun Sebaste heißt, begraben war, und dort lag er die ganze Zeit, bis der Schurke Julianus in Rom regierte. In seinen Tagen zeigte das Heidentum allen Ingrimmm gemäß seinem Irrglauben, so als wenn das gesamte Zaumzeug, welches zuvor ihr schändliches Verhalten davor zurückgehalten hatte, Gottes Christenheit zu bekämpfen, nun verschlissen sei. Da nun aber die göttliche Barmherzigkeit oft viele

Verglichen mit dem lateinischen Original zeigen sich allerdings erhebliche Erweiterungen wie oben markiert:

Iuliani temporibus velut relaxatis frenis efferbuit in omnem saevitiam feritas paganorum. ex quo accidit, ut apud Sabasten Palaestinae urbem sepulchrum Iohannis baptistae [1a] mente rabida et funestis manibus invaderent, ossa dispergerent atque [2] ea rursum collecta igni cremarent et sanctos cineres pulveri inmixtos per agros et rura dispergerent. sed [3] dei providentia factum est quosdam de Hierusolymis ex monasterio Filippi hominis dei [1b]orationis illuc causa per idem tempus venisse. qui cum tantum nefas humanis quidem manibus, sed ferina mente fieri viderent, mori gratius habentes quam huiusmodi piaculo funestari, inter eos, qui ossa ad exurendum legebant, mixti, diligentius, in quantum res patiebatur, ac religiosius congregantes, furtim [1c] se vel stupentibus vel insanientibus subtraxere et ad religiosum patrem Filippum venerandas reliquias pertulere. ille supra se ducens tantum thesaurum propriis servare vigiliis, ad pontificem maximum tunc Athanasium hostiae immaculatae reliquias per Iulianum diaconum suum, post etiam Parentinae urbis episcopum mittit.⁶¹⁴

Zumindest drei Ergänzungen lassen sich auf die Verwendung der *HistSchol* zurückführen, welche in anderen Teilen der Saga sicher nachgewiesen werden kann (siehe Abschnitt 3.1.26), sodass eine entsprechende Glossierung der *HistEccl*-Handschrift keineswegs erforderlich ist:

und große Wunder am Grabe dieses vorzüglichen Gottesfreundes zur Stärkung des göttlichen und apostolischen Glaubens tat, wurden sie von so großem Zorn erfüllt, dass sie die Grabstätte des Johannes aufbrachen und seine Gebeine draußen auf dem Feld verstreuten. Und weil sie fürchteten, dass Christen sie zusammenlesen und gemäß ihrer Würde feierlich verehren könnten, da begannen sie ein Verbrechen auf die frühere Ungemach zu satteln, die Gebeine an einem Ort zusammenzusammeln und brachten Männer bei, um sie zu verbrennen und diese Asche, die aus diesen Gebeinen entstanden war, mit dem Staub der Erde zu vermischen und ein zweites Mal auf dem freien Feld in den Wind zu streuen. Und wenn auch die göttliche Gnade erduldet, dass diese Ungehörigkeit geschah, sandte er doch mit seiner schönen Vorhersehung in denselben Ort, der soeben genannt wurde, zwei Mönche aus Jerusalem aus dem Kloster des Philippus, welcher Bischof in Jerusalem war, und sie waren dorthin gekommen, um mit Gott ihre verheißenen Gebete vorzutragen. Und als sie sahen, wie diese Ungehörigkeiten mit tierischem Verstand ausgeführt wurden, obgleich die Menschheit ihre Hände anlegte, erschien ihnen ein schneller Tod besser, als ihre Seelen durch dieses zuvor genannte Verbrechen zu beflecken. Daher brachten sie sich in Gefahr, indem sie sich der Gruppe mit den Heiden anschlossen, welche zur Verbrennung die Gebeine aufzusammeln begannen, und mit heiliger List und sittlichem Diebstahl nahmen sie heimlich und ohne das Wissen der Feinde Gottes, aber wie geglaubt wird mit der Kraft des seligen Johannes, in ihre Obhut einen großen Teil der Gebeine des heiligen Mannes, woran sie eben kommen konnten. Unter diesen Gebeinen war der unversehrte Finger des heiligen Johannes des Tüfers, den er ausgestreckt hatte, als er seinen Jüngern unseren Herrn zeigte. Diesen Teil des Leichnams des Gottesmannes überführten sie heim nach Jerusalem und brachten ihn ihrem zuvor genannten Vater Philippus. Er aber sandte die Gebeine dieses makellosen Opfers Christi durch den Diakon Julianus dem Bischof Athanasius in Alexandria.“

⁶¹⁴ Eusebii Caesariensis Historia ecclesiastica, Eusebii Caesariensis Historia ecclesiastica: Rufini continuatio. IX,28: 1033,19 ff.

Ossa ejus tempore Juliani Apostatae gentiles sparserunt, invidentes miraculis, quae fiebant ad ejus monumentum. [1a] [. . .]
 Cum autem colligerentur ossa, quidam monachi a Jerosolymis, misti latenter colligentibus, magnam eorum partem tulerunt, inter quae etiam digitus, quo Dominum monstravit, fuisse perhibetur [1b] [. . .]
 Tuleruntque ossa ad Philippum Jerosolymitanum, episcopum nonum, qui misit ea per Julianum diaconum Athanasio Alexandriae episcopo. Quae post Theophilus, ejusdem urbis episcopus, reposuit in templo Serapis a sordibus purgato, basilicamque in honore Joannis consecravit, quando scilicet Theodosio jubente, fana gentium destructa sunt. [1c]⁶¹⁵

Die übrigen beiden Ergänzungen [2, 3] ergeben sich weder aus der *HistSchol* noch aus dem entsprechenden Kapitel *SpecHist* XV,32, welches in diesem Teil der Inventionen gar nicht vorkommt. Im Gegensatz zu den Einschüben aus der *HistSchol* werden hier allerdings keine Fakten ergänzt, vielmehr handelt es sich um Ausschmückungen, die der Autor theoretisch auch ohne weitere Informationsbeschaffung eigenmächtig hätte ergänzen können. Beispielsweise ist gleich zu Beginn des Zitats feststellbar, dass der Sagatext eine recht freie Wiedergabe des Lateinischen darstellt [4], ohne hier eine Kontamination mit anderen Texten anzusetzen. Es ist ferner nicht ausgeschlossen, dass bereits der *HistEccl*-Text dahingehend erweitert oder glossiert war. Alternative Erklärungen in weiteren Quellen konnten nicht belegt werden.

Das gesamte Zitat ist eingangs durch „magister in historijs“⁶¹⁶ markiert, was in der mutmaßlichen Vorlage nicht nachweisbar ist. Seltsam ist jedoch die lateinisch anmutende Form des Verweises, der suggeriert, dass es sich eben nicht um eine eigenmächtige Ergänzung handeln könnte. Denjenigen Quellen der Saga, die diese Informationen zumindest teilweise enthalten, ist jedoch keine vergleichbare Formulierung zu entnehmen: Das *SpecHist* weist im Text namentlich auf Josephus hin, hat aber gleichzeitig die Rubrik „Ex hystoria inventionis sancti Iohannis“⁶¹⁷; die *HistSchol* hingegen verweist gleichzeitig auf Josephus Werk und die *HistEccl* („Chronica, et undecimus liber Historiae ecclesiasticae tradunt“⁶¹⁸). Als unmittelbares Vorbild taugt also keines der beiden Werke, sodass von einer selbstständigen Markierung auszugehen ist. Für die Vermittlung des gesamten Abschnitts kommen beide nicht infrage, denn das *SpecHist* greift hier gar nicht auf die *HistEccl* zurück, und die *HistSchol* gibt die weitere Invention stark verkürzt wieder, sodass sie lediglich die oben besprochenen Zusätze liefert. Somit ist grundsätzlich davon auszugehen, dass zumindest der zitierte Ausschnitt unmittelbar vorlag. Dass er als Beleg für die Präsenz der gesamten *HistEccl* unbrauchbar ist, liegt am legendarischen Inhalt: Er hätte ebenfalls als Auszug für die *decollatio* in einem Legendar oder Homiliar stehen können, ggf. zusammen mit der *HistTrip* (siehe Abschnitt 3.1.10).

⁶¹⁵ Historia scholastica, Ev73:1574D–1575B.

⁶¹⁶ Postola sögur, S. 928.

⁶¹⁷ Base Speculum historiale, S. XVIII.60.

⁶¹⁸ Historia scholastica, Ev73: 1574D.

Markierung und Vermittlung

Allerdings findet sich noch ein weiteres kürzeres Zitat aus der *HistEccl* in Kap. 34 der *JBapt*², jedoch aus Buch I, dem ursprünglich auf Griechisch verfassten Teil: „Ok segir Eusebius byskup Cesariensis, at Herodes vissi, at naliga var allr lyðr skirðr skirn Johannis, oc var buinn at gera allt, þat er hann bauð, oc kom enn optliga til hans.“⁶¹⁹ Diese Stelle hat nun aber überhaupt nicht in der *HistEccl* oder einem anderen von Eusebius' Werken eine Parallele, sondern in den Abschnitten aus Josephus' *Antiquitates*, die eben nicht bei Eusebius überliefert sind: „Quumque magni concursus ad eum fierent, plebe talis doctrinæ auida, Herodes veritus, ne tanta hominis autoritas defectionem aliquam pareret, quòd viderentur nihil non facturi ex eius consilio.“⁶²⁰ Tatsächlich hat nur das unmittelbar vorausgehende Zitat eine Entsprechung in der *HistEccl*, ist aber in der *JBapt*² übereinstimmend mit der Kirchengeschichte als Josephus-Zitat ausgewiesen. Dies zeigt zumindest, dass die *HistEccl* ihrerseits Informationen aus den *Antiquitates* des Flavius Josephus vermittelte (siehe Abschnitt 3.1.13). Wie aber lässt sich die fehlerhafte Markierung erklären? Denkbar sind mehrere Ansätze, von der Glossierung von *HistSchol* oder *HistEccl* über die Verbreitung der Josephus-Übersetzung unter Eusebius' Namen bis zur Verwendung eines unbekanntenen, seinerseits Josephus und Eusebius rezipierenden Textes. Grundsätzlich ausgeschlossen werden kann die Möglichkeit, dass die jeweils verwendeten Handschriften eine entsprechende Glosse enthielten. Dieses individuelle Merkmal lässt sich nicht überprüfen, insbesondere wenn wie hier die Einsicht in einzelne Digitalisate ohne Befund blieb. Ebenso wenig kann nachgehalten werden, ob dem Sagaautor die *Antiquitates* als Werk von Eusebius bekannt waren; angesichts der vielen Josephus-Markierungen und der häufigen sekundären Rezeption (siehe Abschnitt 3.1.13, 3.1.18, 3.1.26) ist dies jedoch überaus unwahrscheinlich. Dass ein unbekannter Text X verwendet wurde, lässt sich natürlich ebenso wenig belegen. Denkbar ist es nur deshalb, weil die einleitenden Abschnitte von Kap. 34 stark an *decollatio*-Predigten erinnern, für die ebenfalls keine Quelle aufgefunden werden konnte. Somit wäre es möglich, dass eine solche Predigt die Vorlage für den Beginn des 34. Kapitels lieferte und u. U. auch das in Wahrheit aus den *Ant.* stammende Eusebius-Zitat bei entsprechend fehlerhafter Markierung enthielt. Allerdings muss eingewendet werden, dass das Zitat aus dem hinteren Teil der *HistEccl*, d. h. aus der rufinischen *continuatio* in Kap. 11, den Zugang des Autors zu einer Vollhandschrift wahrscheinlicher macht. Entweder die Exzerpte wären unabhängig voneinander rezipiert worden, oder aber Predigt X wäre bereits aus beiden Teilen zusammengesetzt gewesen. Leider lässt sich in der lateinischen Predigtliteratur kein Präzedenzfall ableiten. Als Fazit bleibt somit, dass die Rezeption der *HistEccl* in

⁶¹⁹ Postola sögur, S. 913, dt. „Und Bischof Eusebius Caesariensis sagt, dass Herodes gewusst habe, dass beinahe das ganze Volk in der Taufe des Johannes getauft war und bereit war, alles zu tun, was er ihnen gebot, und noch häufiger zu ihm kam.“

⁶²⁰ Flavii Iosephi opera 1–4. Antiquitatum Judaicarum. Hrsg. v. Benedikt Niese, 4 Bde., Berlin 1892, S. xviii,v.

der *JBapt*² zwar grundsätzlich nachgewiesen werden konnte, aber dass der genaue Rezeptionsweg aufgrund des intertextuellen Geflechts zwischen Flavius Josephus' *Antiquitates iudaicae* (*FlavAnt*), *HistEccl* und anderen rezipierenden Werken nicht aufzuklären war.

3.1.12 Everardus Bethuniensis, *Graecismus* (*EvGraec*)

Über den Philologen Eberhard von Béthune (gest. ca. 1212) ist kaum Biographisches gewiss. Sein wichtigstes Werk ist eine metrische Grammatik unter dem Titel *Grecismus*⁶²¹. Diese Bezeichnung erklärt sich aus den ersten acht Kapiteln, die u. a. griechische Etymologien anführen, allerdings nicht vom Autor selbst stammen. Die übrigen 19 Kapitel folgen der Grammatik des Donat. Bereits im 13. Jh. diente der *Grecismus* als Aufbaulektüre im schulischen Grammatikunterricht, später auch als Pflichtlektüre an den Universitäten. Aus diesem Status erklärt sich auch die breite Grundlage von knapp 200 Handschriften, deren vielfache Glossierung⁶²² sich in mehreren Schichten vollzogen hat.⁶²³ In Florilegien sowie bei Autoren wie Alexander Neckam und Hugo von Trimberg sind Exzerpte und Zitate aus dem *Grecismus* zu finden.⁶²⁴

Wie es für ein Schulbuch zu erwarten wäre, enthalten die isländischen Verzeichnisse mehrere Hinweise auf den *Grecismus*: 1397 war ein „Græcismus“⁶²⁵ im Kloster Viðey, 1461 ein „Grecissimus“⁶²⁶ im Kloster Möðruvellir vorhanden. Auch bei dem 1396 für Hólastaðr aufgeführten „Hugucio grecismus“⁶²⁷ wird es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um den gleichen Text gehandelt haben, auch wenn sich die Fehlattribution aus der Transmissionsgeschichte nicht erklären lässt.

Die *JBapt*² zitiert nur an einer Stelle aus dem *Graecismus*: In Kap. 18 benötigt der Autor eine Erläuterung zum Fortpflanzungsverhalten der Vipern, um das Verständnis des Verses aus *De mirabilibus mundi* (siehe Abschnitt 3.1.28) zu gewährleisten. Diese entnimmt er jedoch nicht dem Text, sondern der Glossierung, wie er mit „glosa super grecismum segir“⁶²⁸ zeigt. Grondeux zufolge gehört das verwendete Zitat zur ältesten Glossierungsschicht „U“ des *Graecismus*, die vor 1240 entstanden sein muss und in sämtliche späteren Handschriften übernommen wurde.⁶²⁹

Angesichts der Verbreitung des *Graecismus* gerade in glossierter Form ist davon

⁶²¹ Edition: Eberhardi Bethuniensis *Graecismus ad fidem librorum manu scriptorum*, hrsg. v. Johann Wrobel, Breslau 1887 (*Corpus grammaticorum medii aevi* 1).

⁶²² Edition: *Glosa super Graecismvm Eberhardi Bethuniensis*, hrsg. v. Anne Grondeux, Turnhout 2010 (*Corpus Christianorum Continuatio Medievalis* 225).

⁶²³ Anne Grondeux: *Le Graecismus d'Évrard de Béthune à travers ses gloses. Entre grammaire positive et grammaire spéculative du XIIIe au XVe siècle*. Turnhout 2000 (*Studia artistarum* 8).

⁶²⁴ Udo Kindermann: Art. „Eberhard v. Béthune“, in: *Lexikon des Mittelalters* 3, S. 1523, hier S. 1523.

⁶²⁵ *Diplomatarium Islandicum*, Bd. IV, S. 111.

⁶²⁶ Ebd., Bd. V, S. 288.

⁶²⁷ Ebd., Bd. III, S. 613.

⁶²⁸ *Postola sögur*, S. 874, „die Glosse über den Graecismus sagt“.

⁶²⁹ Grondeux: *Le Graecismus*, S. 120.

auszugehen, dass der Autor der *JBapt*² in direkten Kontakt mit dem Werk gekommen war, vielleicht während seiner Ausbildung. Die punktuelle Verwendung in der *JBapt*² lässt indes nicht darauf schließen, dass der Text gewissermaßen zum Handapparat gehörte. Es könnte sein, dass der Autor aus dem Gedächtnis zitierte oder auf ein Exzerpt zurückgriff; er hätte allerdings vermutlich bei Bedarf Zugang zu einer Handschrift gehabt, wenn er diese benötigte.

3.1.13 Flavius Josephus, *Antiquitates iudaicae* (FlavAnt)

Flavius Josephus (gest. um 95 n. Chr.) wird als der bedeutendste jüdische Historiograph des Altertums angesehen. Dieser Ruf gründet auf seiner Autobiographie und einer Apologie des Judentums gegen Apion, viel mehr aber auf dem Jüdischen Krieg (*Bellum Judaicum*), in welchem er die Geschichte des Makkabäeraufstandes bis zur Zerstörung Jerusalems in sieben Büchern darstellt, und den Jüdischen Altertümern (*Antiquitates Judaicae*). Diese Geschichte des Jüdischen Volkes umfasst 20 Bücher, in denen die Zeit von der Schöpfung bis ins Jahr 66 n. Chr. abgedeckt wird. Josephus schrieb seine Werke in griechischer Sprache. Für ihre Verbreitung im Westen sorgte seine Rolle als unmittelbarer Zeuge des entstehenden Christentums und als Historiograph der in AT und NT geschilderten Ereignisse, sodass seine Texte bereits in der Spätantike ins Lateinische übertragen wurden: Das *Bellum Judaicum* wurde gleich zweimal übersetzt; wer genau die Texte übertragen haben soll, war bereits im 6. Jh. umstritten.⁶³⁰ Die *Antiquitates* wurden von Cassiodor ins Lateinische übertragen. Die erhaltenen Übersetzungen ins Syrische, Armenische und Kirchenslawische⁶³¹ waren offenbar ohne Auswirkung auf den Westen.

Vor allem kamen Auszüge aus den Texten über lateinische Exegeten (*testimonium iosephum* bei Hieronymus) und Historiographen (*Hist. eccl.*) in Umlauf, wenn gleich sich die ab dem 9. Jh. reiche Manuskripttradition der lateinischen Übersetzungen bis ins 5./6. Jh. zurückverfolgen lässt. Ab dem 12. Jh. lassen sich auch Handschriften außerhalb Italiens, Deutschlands und Frankreichs nachweisen sowie zahlreiche Übertragungen in die mittelalterlichen Volkssprachen.⁶³²

Aus Island sind keine mittelalterlichen Handschriften oder Fragmente erhalten; die einzigen Zeugnisse beschränken sich auf Zitate in AM 418 4to und AM 410 4to (beide 17. Jh.).⁶³³ Dass Brandr Jónsson umfassendes Material aus dem *Bellum*

⁶³⁰ In der Spätantike führte man die erste Fassung auf Hegesippus, die zweite auf Ambrosius oder Rufinus zurück (vgl. Cassiodori Senatoris Institutiones, hrsg. v. Roger A. B. Mynors, Oxford 1961, I, 17). Ein lateinischer Auszug aus dem Jüdischen Krieg (Edition: Hegesippi qui dicitur Historiae libri V, hrsg. v. Vincenzo Ussani, Nachdr. der Ausg. Wien 1932, New York 1960 [Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 66/1.2]) verbreitete sich zumindest unter dem Namen Hegesippus' bis nach Island, wo er beispielsweise in die *Petrus saga postola* V einfluss (vgl. Collings: The Codex Scardensis, S. 103).

⁶³¹ Adolf Lumpe: Art. „Josephus, Flavius“, in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon 3, S. 710–713, hier S. 711.

⁶³² Franz Brunhölzl: Art. „Josephus im MA“, in: Lexikon des Mittelalters 5, S. 634–635, hier S. 634 f.

⁶³³ Kälund: AM Katalog, Bd. I, S. 622–625 bzw. S. 615 f.

Judaicum und den *FlavAnt* in seine *Gyðinga saga* eingearbeitet haben soll, gilt mittlerweile als überholt und wird auf Sekundärrezeption zurückgeführt.⁶³⁴ Vor allem gibt es kaum Indizien für die direkte Verwendung der Werke:

Although Josephus was certainly known in Iceland in the Middle Ages, there are no indications that his works were actually available as early as the thirteenth century, and it seems more likely that the additions [in *Gyðinga saga*] were drawn from the HS [*HistSchol*] as an intermediate source. Josephus' works form one of the chief sources of the HS, and it must be emphasized that because of its great popularity, the HS existed in a variety of versions. It is thus possible, perhaps probable, that the HS on which the translator based his work was more detailed and contained these additions.⁶³⁵

Die Vermittlung über weitere Texte ist auch bei anderen Sagas sehr wahrscheinlich, in denen aus Josephus' Werken zitiert wird. Bei *Mar*⁶³⁶ und *Pétr*⁶³⁷ kommen *HistEccl*, die *HistSchol* oder das *SpecHist* als Quellen infrage.⁶³⁸ Häufig greifen auch verschiedene Transmissionswege ineinander: In *JJ* müssen etwa Passagen in Kap. 28/29 über Comestor oder Vinzenz vermittelt worden sein, weil die Zitate in der *Historia ecclesiastica* zu kurz wiedergegeben werden,⁶³⁹. Die Josephus-Zitate in den Sagakap. 36, 41 u. a. wiederum speisen sich aus der *HistEccl* und sind weder in *HistSchol* noch in *SpecHist* enthalten. Hieran lässt sich ablesen, dass für die Transmission von *FlavAnt* dem einzelnen Autor durchaus mehrere Kanäle zur Verfügung standen, so dass er über eine insgesamt recht breite textliche Grundlage verfügen konnte, auch wenn die lateinischen Volltexte nicht greifbar gewesen sein sollten. Der Nachweis der jeweiligen Möglichkeiten ist dadurch natürlich erschwert.

Verwendung in der *JBapt*²

In der *JBapt*² verteilen sich Zitate, die teils die Referenz „Josephus“⁶⁴⁰ tragen, über Kap. 30, 34 und 35. Dort stehen sie in engem Zusammenhang mit der Leidensgeschichte Johannes des Täuflers. Aus *FlavAnt* XVIII werden die Verwandtschaftsverhältnisse des jüdischen Herrscherhauses referiert und die Todesursache Johannes des Täuflers genannt. Außerdem wird ein positives Urteil des Josephus über Johannes den Täufler aus demselben Buch übernommen sowie der Ort seiner vorläufigen Bestattung.

⁶³⁴ Vgl. Würth: Der „Antikenroman“ in der isländischen Literatur des Mittelalters, S. 91.

⁶³⁵ *Gyðinga saga*, hrsg. v. Kirsten Wolf, Bd. 42, Reykjavík 1995 (Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, Rit), S. xcii.

⁶³⁶ Vgl. Gabriel Turville-Petre: The Old-Norse Homily on the Assumption and the Maríu Saga, in: *Mediaeval Studies* 9 (1947), S. 139.

⁶³⁷ Vgl. Collings: The Codex Scardensis, S. 109 f.

⁶³⁸ Vgl. Marnar: kennifeðr helgir, S. 66.

⁶³⁹ Collings: The Codex Scardensis, S. 122.

⁶⁴⁰ *Postola sögur*, S. 901. 913. 918.

An Josephus illustriert sich exemplarisch das dichte Beziehungsgeflecht, das den Nachweis zwar für das Einzelzitat nicht unbedingt verhindert, jedoch für eine globale Betrachtung zu einem unausgewogenen Bild führt. Man kann nämlich beobachten, dass sämtliche dieser Zitate, insbesondere wenn sie markiert sind, auf sekundäre Rezeption zurückzuführen sind, da sie sprachlich und inhaltlich enger mit den Josephus-Versatzstücken von *HistSchol* und *SpecHist*, *HierMt* und *HistEccl* verwandt sind. Ausgeschlossen werden kann hingegen für sämtliche Zitate die *GO*, welche sowohl zum Mt- als auch zum Mk-Evangelium scheinbar ohne derart umfassendes Zitat aus den *Antiquitates* auskommt.

Vermittlung über *HierMt*

Der Verweis auf „su frasaugn, sem Historia Vetus er kóllut“⁶⁴¹ ist in Kap. 30 zusammen mit dem gesamten Zitat Hieronymus’ Matthäuskommentar entnommen, stammt aber ursprünglich aus *FlavAnt* XVIII. Hier zeigt sich erstens, dass der Sagaautor das *testimonium iosephum* nicht zu entschlüsseln vermag. Zweitens wurde der Autor ggf. durch die *HistSchol*, welche das Zitat „[s]uper Matthaëum“⁶⁴² zuschreibt, dazu veranlasst, das ihm verfügbare *HierMt* direkt zu konsultieren.

Vermittlung über die *HistSchol*

Im Folgenden kehrt die *JBapt*² zur *HistSchol* als unmittelbare Vorlage zurück:

En Josephus segir Herodiaden verit hafa dottur Aristoboli þess sonar ens gamla Herodes, er hann sialfr let drepa sakir þeira svika, sem hann villdi eitra með feðr sinn. [2] Hann segir oc [1a] Herodiaden verit hafa systur Herodis Agrippa, oc hana hafi Herodes fauðurfaðir hans gefit til huspreyiu Herodi syni sinum, þviat hann fæddi þessi born Herodem Agrippam oc Heriodiaden upp með mikilli vegsemð, þott hann leti drepa foður þeira. [3] Fyrr nefndr Josephus segir þenna Herodem hafa verit sun ens mikla Herodis oc broður Herodis tetrarcha, oc hafi hann þenna son attan við dottur Simonis kennimananz. Enn sami Josephus segir, [1b] at Philippus þessi hafi dauðr verit, sem fyrr var nefndr, aðr Gaius tæki at rikia, oc at sia Herodes man her Philippus kallaðr. [4] Hann greinir oc, at Herodes tetrarcha atti dottur Arethe konungs af Damasko, þa sem eigi er nefnd. Ok eitt sinn er Herodes for i Romam, tok hann nætrgisting [5] at þessa broður sins oc talaði leyniliga við huspreyiu hans, at i sinni aprferð mundi hann segia skilt við sina konu en fa hennar. En þo at þessi svik væri leyniliga dictuð, [6] komu þau allt at liku til eyrna sialfs hans eiginkonu; þvi villdi hon eigi hans heima biða oc for þegar af skyndingu heim til fauður sins. Oc þa er Herodes tetrarcha for heimleiðis,

⁶⁴¹ Ebd., S. 900, dt. „die Erzählung, die „Historia Vetus“ (Alte Geschichte) genannt wird“.

⁶⁴² *Historia scholastica*, S. 44.

efndi hann sitt it uretliga fyrirheit, [7] sva at hann tok fyrr nefnda konu af nafna sinum oc flutti heim oc gerði brullaup til. Varð hann fyrir þetta fullkominn uvin Herodis broður sins oc Arethe, sva at mikit strið varð i millum þeira fra þessu upp um stundar sakir [8].⁶⁴³

Sämtliche Josephus-Zitate sind der *HistSchol* entnommen:

Josephus tradit Herodiadem fuisse filiam Aristoboli, quem occiderat cum fratre ejus Alexandro pater eorum Herodes, [2] et [1a] ita soror erat Herodis Agrippae, quam avus suus Herodes dederat Herodi filio suo uxorem. Dicit enim, alium fuisse Herodem praeter tetrarcham, quem pater susceperat de filia Simonis sacerdotis, [1b]Philippum vero jam mortuum cum Gaius regnare coepisset. Forte et hic Herodes nominabatur Philippus, *quia binomius, et ita virum ejus, quem Josephus vocat Herodem, Evangelium vocat Philippum, vel forte prius nupta Herodi, post nupta Philippo.* [4] Herode vero tetrarcha uxorem habebat filiam Arethae regis Damascenorum. Qui Romam iter faciens, *transiens* [5] per fratrem suum, secreto pepigit cum uxore fratris, quod in reditu suo, repudiata uxore sua, duceret eam in uxorem. Quod *tamen* [6] non latuit uxorem ipsius Herodis, quae non exspectans reditum viri sui, festinavit ad patrem. Herodes autem rediens, abstulit Herodiadem fratri suo, et factus est inimicus Arethae, et Philippi.⁶⁴⁴

Im unmittelbaren Vergleich offenbart sich die Überarbeitung des *HistSchol*-Textes: Erstens wird zweimal die Josephus-Markierung in der Saga ohne Rückhalt im Lateinischen wiederholt [1], vermutlich verursacht durch den etwas anderen Satzbau des Altnordischen, der den Anschluss an den Hauptsatz zumindest in [1b] verhindert.

⁶⁴³ Postola sögur, S. 901, dt. „Josephus aber sagt, Herodias sei die Tochter des Aristobulos gewesen, des Sohnes des alten Herodes, welchen er selbst töten ließ für den Verrat, dass er seinen Vater vergiften wollte. Er sagt auch, Herodias sei die Schwester von Herodes Agrippa gewesen, und sein Vatersvater Herodes habe sie seinem Sohn Herodes zum Weib gegeben, denn er zog diese Kinder Herodes Agrippa und Herodias mit großer Sorgfalt auf, auch wenn er ihren Vater töten ließ. Zuvor genannter Josephus sagt, dieser Herodes sei der Sohn des großen Herodes und der Bruder von Herodes dem Tetrarchen gewesen und er habe diesen Sohn mit der Tochter des Priesters Simon gehabt. Und derselbe Josephus sagt, dieser Philippos sei bereits tot gewesen, wie zuvor genannt war, ehe Gajus zu regieren begann, und dieser Herodes werde hier Philippos genannt. Er erklärt auch, dass der Tetrarch Herodes mit der Tochter des Königs Aretas von Damaskus verheiratet gewesen sei, welche nicht benannt ist. Und als Herodes einmal nach Rom kam, übernachtete er bei diesem seinem Bruder und sprach heimlich mit dessen Weib, dass er sich bei seiner Rückkehr von seiner Frau trennen und jene nehmen würde. Und obwohl dieser Betrug heimlich geplant gewesen war, kam dennoch dies alles seiner eigenen Frau zu Ohren; deshalb wollte sie nicht daheim auf ihn warten und kehrte daher eilends heim zu ihrem Vater. Und als der Tetrarch Herodes nach Hause kam, setzte er diese seine unrechtmäßige Ankündigung in die Tat um, sodass er die zuvor genannte Frau von seinem Namensvetter nahm und in sein Heim verbrachte und heiratete. Hierdurch wurde er voll und ganz zum Feind seines Bruders Herodes und des Aretas, sodass für eine Weile hieraus ein großer Krieg entstand.“

⁶⁴⁴ Historia scholastica, Ev44: 1562A–B.

Ähnliche Beweggründe dürften auch in [1a] eine Rolle gespielt haben, wenngleich das vermeintliche Josephus-Zitat überhaupt nicht explizit in den *Antiquitates* steht, sondern eine Interpretation des zuvor Gesagten durch Comestor ist. Gegenüber der *HistSchol* lässt sich zweitens eine erhebliche Auslassung [4] beobachten, die jedoch leicht durch den Sagaautor vorgenommen werden konnte und nicht zwingend auf die Verwendung eines gekürzten *HistSchol*-Kapitels oder einer Comestor rezipierenden Abbreviation beruhen muss.⁶⁴⁵ Während Kürzungen ein überaus schwaches Indiz für die Verwendung einer Interimsquelle sind, sieht dies bei Ergänzungen völlig anders aus. Sie zerfallen in zwei Gruppen: Einige Ergänzungen gehen auf die Praxis des erläuternden oder kommentierenden Übersetzens zurück. Hier verdeutlicht der Einschub lediglich die Bedeutung desjenigen Satzes, in dem er steht, durch eine andere Formulierung, sodass er keine inhaltlichen Neuerungen umfasst [2, 6, 7]. Somit stellen sie in der Regel eine eigenständige Beigabe des Sagaautors dar.

Andere Ergänzungen bringen zusätzliche Informationen in das Zitat ein, weshalb ihnen zumindest grundsätzlich eine weitere Quelle zugrunde liegen muss, auch wenn die letztendliche Formulierung ebenfalls auf den Sagaautor zurückgehen kann. Dies ist beispielsweise dann der Fall, wenn die betreffenden Inhalte an anderer Stelle der *HistSchol* stehen [3], gilt jedoch auch für Ergänzungen, die Parallelen in der *HistEccl* haben [8]: „bellum quoque exortum inter Aretam dicit et Herodem tamquam ob ignominiam filiae vindicandam.“⁶⁴⁶ Gewissermaßen zwischen diesen beiden Polen ist die Wiedergabe „tok hann nætrgisting“ [5]. Ein solcher Sachverhalt wird vom „transiens“ der *HistSchol* nicht abgedeckt; es wäre jedoch nicht ausgeschlossen, dass der Autor dies nach eigenem Bemessen interpretierte. Andererseits enthielt die als Hegesippus bekannte Josephus-Paraphrase an dieser Stelle ein „hospitii causa“, ist jedoch ansonsten so verschieden vom Text der Saga, dass sie insgesamt als Quelle nicht infrage kommt.⁶⁴⁷ Es erfolgte also eine Reihe von Eingriffen gegenüber dem heute überlieferten Zustand der *HistSchol*, der sich in unterschiedlichen Phänomenen äußert. Zumindest für einen Teil von ihnen sind externe Informationen nötig, die entweder bereits in der *HistSchol*-Handschrift vermerkt waren oder vom Autor aus anderen Quellen hinzugefügt wurden.

Vermittlung über die *HistEccl*

Neben der o. g. Zusatzinformation, die letztendlich der *HistEccl* entnommen sein könnte, liefert Kap. 34 Grund zur Annahme, dass das entsprechende Kapitel der Kirchengeschichte zumindest ausschnittsweise vorlag:

⁶⁴⁵ Vgl. aber: „Da den norrøne teksten er noe kortere enn den latinske, kan man ikke se bort fra at Grímr har benyttet seg av en for oss ukjent kilde, som i sin tur kan ha bygget på Comestor. På den annen side kan vi nok ikke se bort fra at det forelegget av *Hist. Schol* som kompilatoren har benyttet seg av, har vært kortere enn teksten i PL 198.“ (Johannessen: *Litt om kildene*, S. 112).

⁶⁴⁶ Eusebii Caesariensis *Historia ecclesiastica*, Eusebii Caesariensis *Historia ecclesiastica*: Rufini continuatio. I,11,2: F. 77,15 f.

⁶⁴⁷ Hegesippi qui dicitur *Historiae libri V*, V,II,2: S. 164.

Hinn visi Josephus sagnameistari Juda greinir í sinni bok, at su hafi verið dauðasok þessa guðs vinar hins sæla Johannis, at hann predicaði folki iðran annmarka oc at elska raðvendi oc retlæti oc aðra mannkosti. Oc því at hann veitti monnum skirn, samnaðiz til hans mikit folk. En því at Herodes hellt í þenna tima stríð við Aretam konung oc Herodem konung broður sinn, ottaðiz hann, at sa lyður, sem af Johanne heyrði aeg-gian, þa er hann kendi goðlifnað oc raðvendi oc gaf þar til af guðlegu lógmali fauðurlegar roksemðir, mundi eigi vilia með honum beriaz oc veria uðaðir hans oc orskemðir, villdi hann fyrr enn nauðsyn liðsdrattar dytti a, ræna Johannem lifi oc gefa honum þenna liðsundandratt oc land-rað at sok helldr enn eina saman rettyrði oc heila kenning, þa sem guðs maðr lagði allðri niðr þa .xii. manuðr, er hann sat inni.⁶⁴⁸

Wie bereits bei der *HistSchol*-Rezeption offenbaren sich auch hier einige Unterschiede gegenüber dem Lateinischen. Sämtliche anderen Texte, in denen die Josephusstelle enthalten ist, sind jedoch syntaktisch noch weiter vom Altnordischen entfernt:

Ioseppus [...] 'Quibusdam autem', inquit, 'Iudaeorum videbatur ideo perisse Herodis exercitum, quod in eum satis iuste ultio divina commota sit pro vindicta Iohannis, qui vocabatur baptista, quem punivit Herodes virum valde bonum, qui praecipiebat Iudaeis virtuti operam dare, iustitiam inter se invicem custodire et in deum servare pietatem, per baptismum in unum coire. hoc enim pacto baptismum acceptabile fore, si non solum ad abluenda peccata sumatur, verum et ad castimoniam corporis atque ad animae iustitiam purificationem que servetur omnium que pariter virtutum velut signaculum et custodia quaedam fidelis habeatur. quae cum ab eo per praecepta huiuscemodi docerentur atque ad audiendum eum per plurima multitudo concurreret, veritus Herodes, ne forte doctrinae eius persuasione populi a suo rege desciscerent, videbat enim, quod praeceptis eius ac monitis oboedire in omnibus plebs esset parata melius credidit, priusquam novi aliquid fieret, anticipare hominem nece, quam postmodum turbatis rebus seram paenitudinem gerere.'⁶⁴⁹

⁶⁴⁸ Postola sögur, S. 913, dt. „Der weise Josephus, der Geschichtsschreiber der Juden, erklärt in seinem Buch, dass die Todesursache dieses Gottesfreundes, des seligen Johannes, die gewesen sei, dass er dem Volk die Umkehr von den Sünden predigte sowie die Redlichkeit und Gerechtigkeit und andere Tugenden zu lieben. Und da er den Menschen die Taufe spendete, sammelte sich eine große Menge um ihn. Und da Herodes zu der Zeit Krieg führte gegen König Aretas und König Herodes, seinen Bruder, fürchtete er, dass die Menge, welche von Johannes das Aufreizen hörte, womit er die gute Lebensführung und Rechtschaffenheit lehrte und dazu vom göttlichen Gesetz die väterliche Autorität gab, nicht mit ihm kämpfen und seine Untaten und Schamlosigkeiten schützen wollen würde, wollte er, ehe es nötig würde, Mannschaften zusammenziehen, lieber Johannes des Lebens berauben und ihn für dieses Abziehen von Mannschaft und Hochverrat anklagen als für eben die Rechtschaffenheit und Heilslehre, welche der Gottesmann nie niederlegte während der zwölf Monate, die er einsaß.“

⁶⁴⁹ Eusebii Caesariensis Historia ecclesiastica, Eusebii Caesariensis Historia ecclesiastica: Rufini continuatio. I,11,4: S. 29.

Interessant ist nun, dass sich in der Saga unmittelbar ein mit Eusebius markiertes Zitat anschließt, das weitaus größere Ähnlichkeit mit der *FlavAnt*-Übersetzung des Cassiodor hat. Dies gilt für das obige Zitat keineswegs, sodass vermutlich beide Zitate aus einer vermittelnden Quelle stammen, die bereits stark gegenüber den lateinischen Fassungen verändert war und die fehlerhaften Markierungen enthalten haben könnte. Nachdem eine solche Quelle jedoch nicht nachgewiesen werden konnte, lässt sich diese Vermutung leider nicht überprüfen.

Fazit

Für keines der mutmaßlichen *FlavAnt*-Zitate in der *JBapt*² kann der Beweis erbracht werden, dass dem Sagaautor das Original oder dessen lateinische Übersetzung vorlag. Vielmehr scheinen die einzelnen Abschnitte auf Vermittlung durch unterschiedliche Texte zurückzugehen, nämlich *HierMt*, *HistSchol* und *HistEccl*. Allerdings legen Einschübe in der Saga nahe, dass die jeweils verwendeten Textfassungen entweder stark glossiert oder anderweitig verändert gewesen sein mussten, oder dass zumindest im Fall der *HistEccl* eine nicht erhaltene Adaption vorausgesetzt werden muss.

3.1.14 Gregorius Magnus, *Homiliae in evangelia* (GregEv)

Der Kirchenvater Gregorius Magnus lebte von ca. 540 bis 604; er war Papst von 590 bis zu seinem Tod. Gregor I. übte nachhaltigen Einfluss auf die römische Liturgie und den Kirchengesang aus und verfasste mit der *Regula pastoralis* die maßgebliche Richtschnur für das Verhalten des weltlichen Klerus.⁶⁵⁰ Überhaupt ist sein Schaffen quantitativ wie qualitativ reichhaltig. Es erstreckt sich über die verschiedensten Gattungen und wurde das gesamte Mittelalter hindurch rezipiert: „Gregory’s books of biblical exegesis, his sermons, and treatises fundamentally shaped Christian tradition.“⁶⁵¹ Erhalten sind von ihm Briefe, hagiographische und exegetische Werke, wobei vieles hiervon „zum Kernbestand der monastischen Bibliothek im Abendland“⁶⁵² gehörte wie die *Dialogorum libri iv* über das Leben der Heiligen. Neben den *Moralia in Iob* und den *Expositiones in canticum canticorum* waren vor allem seine Predigten weit verbreitet, die in den *Homiliae in Hiezechihelam prophetam* und den *Homiliae in evangelia* gesammelt überliefert sind.

Die *Homiliae in evangelia*⁶⁵³ sind 40 zwischen 590 und 592 verfasste Predigten zu den wesentlichen Evangelienperikopen der Sonn- und Feiertage, die bald nach ihrer Entstehung unter der Anweisung durch Gregor selbst gesammelt und in einer Sor-

⁶⁵⁰ Friedrich Wilhelm Bautz: Art. „Gregor I.“ In: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon 2, S. 296–304, hier S. 300.

⁶⁵¹ Carol Straw: Gregory the Great, Aldershot 1996 (Historical and Religious Writers of the Latin West, Authors of the Middle Ages 12), S. 1.

⁶⁵² Berschin: Biographie und Epochenstil, Bd. 1, S. 306.

⁶⁵³ Edition: Gregorii I Magni homiliae in euangelia, hrsg. v. Raymond Étaix, Turnhout 1999 (Corpus Christianorum Series Latina 141).

tierung *per anni circulum* in zwei Büchern tradiert wurden. Bis ins Hochmittelalter gehörte diese Sammlung zur Grundausrüstung der Priester;⁶⁵⁴ die Kopien sind zahlreich und entstammen allen mittelalterlichen Jahrhunderten und Regionen.⁶⁵⁵ Daneben gelangten die Predigten auch über Homiliare und andere Spezialhandschriften in Umlauf, denn „tous les bréviaires en contiennent des extraits. Les lectionnaires de l’office, en particulier ceux qui dépendent de l’homélaire de Paul Diacre, y font largement appel.“⁶⁵⁶ Tatsächlich stammen in der Grundform von PD 32 der 244 Predigten aus den GHE; somit wurden 80 % der Homilien übernommen.⁶⁵⁷ Spätere Kopien nahmen mitunter auch die übrigen Evangelienpredigten auf, sodass sämtliche *homiliae* – wenngleich in anderer Reihenfolge – geschlossen innerhalb einiger Transmissionszweige des PD-Homiliars weitertradiert wurden.⁶⁵⁸ Auszüge aus den Predigten verbreiteten sich zudem innerhalb der Homilien des Beda Venerabilis, über die GO und über Florilegien; beispielsweise sind bei Florus von Lyon 55 Auszüge aus den GHE zu finden.

Auch in Island lagen Gregors Homilien in diversen Bibliotheken. Das lateinische Original wird u. a. 1318 in Vellir („Homiliæ Gregorij“⁶⁵⁹) und 1461 im Kloster Möðruvellir („Omeliæ gregorij ab aduentv ad dominicam primam post pentecostem“⁶⁶⁰) gelistet; daneben kursierten aber auch altnordische Übersetzungen, wie 1355 und 1397 in Hjarðarholt („Omeliæ gregorij xx ä norënu“ bzw. „Omiliæ Gregorij ij oc xx a Norrænu“⁶⁶¹ dokumentiert. Unbekannt ist, inwieweit die Sammlung in der Zwischenzeit und ggf. darüber hinaus erweitert wurde. Handschriften in altnordischer Sprache sind in den Sammlungen bis heute erhalten, beispielsweise AM 677 4to (ca. 1200), AM 624 4to (ca. 1500) und AM 238 XVIII fol. (1500–1550). Lateinische Textzeugen aus Island fehlen. Es sind Übersetzungen der Predigten *GregEv* 20, 21, 26, 28–31, 33–34, 36, und 38–40, – teils nur fragmentarisch – erhalten;⁶⁶² die Anordnung der Übersetzungen weist dabei auf den Überlieferungsstrang des *Codex Corbeiensis* hin und weicht somit erheblich von der Reihenfolge heutiger Editionen ab.⁶⁶³ Einige dieser Übersetzung gehen auf heute verlorene Vorgänger zurück, die vermutlich bereits vor 1150 ins Altnordische übertragen worden waren.⁶⁶⁴ Daneben finden sich Versatzstücke aus *GregEv* in einer Reihe von altnordischen reli-

⁶⁵⁴ Vgl. Wiegand: Das Homiliarium Karls des Grossen, S. 80.

⁶⁵⁵ Raymond Étaix: Répertoire des manuscrits des homélies sur l’Évangile de saint Grégoire le Grand, in: *Sacris erudiri* 36 (1996), S. 107–145, hier S. 108–129. 144.

⁶⁵⁶ Ebd., S. 107.

⁶⁵⁷ Wiegand: Das Homiliarium Karls des Grossen, S. 80.

⁶⁵⁸ Étaix: Répertoire, S. 131.

⁶⁵⁹ *Diplomatarium Islandicum*, Bd. II, S. 455.

⁶⁶⁰ Ebd., Bd. V, S. 288.

⁶⁶¹ Ebd., Bd. III, S. 102 bzw. Bd. IV, S. 162.

⁶⁶² Einzelheiten vgl. *Saga heilagrar Önnu*, S. 256–258.

⁶⁶³ Vgl. *The Arna-Magnæan Manuscript 677, 4to. Pseudo-Cyprian Fragments, Prosper’s Epigrams, Gregory’s Homilies and Dialogues*, hrsg. v. D. A. Seip, København 1949 (*Corpus Codicorum Islandicorum Medii Aevi* 18), S. 24.

⁶⁶⁴ Vgl. ebd., S. 28.

giösen Werken, insbesondere in der *Íslensk Homilíubók*, der *Norsk Homilíubók*, der Bibelübersetzung *Stjórn* und diversen Heiligensagas. Bislang konnte der Einfluss von *GregEv* 5, 8–10, 12, 16, 18, 21–23, 25, 29–30, 32, 34, 38 und 40 nachgewiesen werden, wobei einzelne Predigten über das Homiliar des Paulus Diaconus vermittelt worden sein sollen.⁶⁶⁵

3.1.14.1 *GregEv* I,6

GregEv I,6 mit dem Incipit „Quaerendum nobis est, fratres carissimi, Iohannes propheta et plus quam propheta“ legt das Zeugnis Jesu für Johannes den Täufer nach Mt 11,2–10 aus. Abgesehen von der Überlieferung im Verbund mit den übrigen Evangelienhomilien Gregors ist Homilie I,6 auch im Homiliar des Paulus Diaconus enthalten. Dort ist sie für „Ebdomada II ante natale domini“ (*PD* I,5) vorgesehen, d. h. den Adventssonntag *Populus Sion*.⁶⁶⁶ Durch das Evangelium ist auch die Verwendung der Predigt in Kap. 33 der Saga vorgegeben. Es sind Ausschnitte aus dem gesamten Verlauf von *GregEv* I,6 entnommen, die sich mit anderen Quellen (*HierMt* und *SummVirt*) abwechseln. Für keine dieser Zitationen konnten Parallelstellen in anderen Werken gefunden werden. Dies spricht insgesamt dafür, dass die Predigt dem Autor in voller Länge zur Verfügung gestanden haben muss.

3.1.14.2 *GregEv* I,7

Das Incipit von *GregEv* I,7 über die Verneinung Johannes des Täufers, Christus zu sein (Joh 1,19–28) lautet „Ex huius nobis lectionis uerbis, fratres carissimi, Iohannis humilitas commendatur“. Im Homiliar des Paulus Diaconus steht sie für „Ebdomada I ante natale domini“ (*PD* I,8), den Adventssonntag *Gaudete*. *GregEv* I,7 ist die Hauptquelle der exegetischen Passagen von Kap. 24, wo zumeist längere Zitate aus den ersten beiden Dritteln im Wechsel mit Auszügen aus der *HistSchol* und den jeweiligen biblischen Bezugsversen stehen. Nur das erste der Zitate, das zugleich den Beginn der Originalpredigt darstellt, wird markiert. *GO*, *HistSchol* und *SpecHist* kommen für die weitere Vermittlung der Predigt nicht infrage. Allerdings werden sämtliche von der *JBapt*² zitierten Abschnitte (*GregEv* I,7,1–3) wortgetreu von *AlkJoh* I,2 wiedergegeben, sodass dieser als mögliche vermittelnde Instanz berücksichtigt werden muss, zumal er auch andere Quellen der *JBapt*² enthält. Die Markierung indes lässt sich mit diesem Ansatz nur schwer in Einklang bringen, zumal *AlkJoh* in den Handschriften völlig ohne Autorenverweise o. ä. auskommt. Denkbar wäre jedoch eine gewissermaßen doppelte Überlieferung, bei der die Originalpredigt dem Sagaautor unabhängig von der Alkuin-Adaption vorgelegen hätte, vielleicht in einem *PD*-Homiliar oder einem Brevier. In diesem Fall würde die in Homiliaren übliche Rubrik mit dem Namen des Autors für die korrekte Markierung des Beginns sorgen.

⁶⁶⁵ Einzelheiten vgl. Saga heilagrar Önnu, S. 258-266.

⁶⁶⁶ Wiegand: Das Homiliarium Karls des Grossen, S. 18.

Ähnlich wäre das Ergebnis für den Fall, dass die Evangelienpredigten geschlossen vorlagen, oder dass sich der Sagaautor des Incipits erinnerte.

3.1.14.3 *GregEv I,20*

GregEv I,20 mit dem Incipit „Redemptoris praecursor quo tempore uerbum praedicationis acceperit“ bezieht sich auf die Predigt des Johannes in Lk 3,1–11. Bei Paulus Diaconus fällt die Predigt ebenfalls in den Advent (*PD I,13*); *Die sabbati ante natale domini in mense decimo* ist der dem Weihnachtsfest unmittelbar vorausgehende Samstag. Im zwölften Kapitel werden Informationen zu den jüdischen und römischen Herrschern aus *GregEv I,20,1* zitiert; diese Zitate sind ebenfalls in der *GO Lk* enthalten. Kap. 18 enthält Auszüge aus *GregEv I,20,3.8–11*, welche parallel teils in *BedLk*, teils in der *GO Lk* und teils in beiden überliefert werden. Die Markierungen „Her yfir segir hinn mikli Gregorius“⁶⁶⁷ und „segir Gregorius“⁶⁶⁸ bieten Anlass genug, Beda als Rezeptionsquelle auszuschließen: Alle übrigen *BedLk*-Zitate werden in der Saga als solche kenntlich gemacht, sodass bei einem Zitat aus diesem Kommentar ein entsprechender Hinweis zu erwarten gewesen wäre.⁶⁶⁹ Für eine Rezeption ausschließlich über die *GO Lk* ist das dort enthaltene Material unzureichend; auch die Kombination von Beda und *GO* würde die zitierten Passagen nicht vollständig abdecken. Daher ist davon auszugehen, dass auch *GregEv I,20* lückenlos zur Verfügung stand. Hinzu kommt, dass es die einzige Predigt Gregors des Großen ist, die außerhalb der *JBapt²* ebenfalls erhalten ist, nämlich in der Handschrift AM 238 XVIII fol.⁶⁷⁰ Es lassen sich jedoch keine Übereinstimmungen zwischen dieser alt-nordischen Fassung und der *JBapt²* feststellen, die sich nicht aus dem Lateinischen erklären ließen.⁶⁷¹ Die Verwendung der früheren *GregEv I,20*-Übersetzung in der *JBapt²* kann daher ausgeschlossen werden.

⁶⁶⁷ Postola sögur, S. 878, dt. „Hierüber sagt der große Gregorius“.

⁶⁶⁸ Ebd., S. 878, „Gregorius sagt“.

⁶⁶⁹ Allerdings muss hier angemerkt werden, dass in vielen Beda-Handschriften die Quelle solcher Zitate durch marginal angebrachte Sigla angezeigt wird.

⁶⁷⁰ Edition: Hans Bekker-Nielsen: Et overset brudstykke af en af Gregor den Stores homilier, in: *Opuscula II,1* (1961), S. 37–51.

⁶⁷¹ Beispielsweise heißt es in der *JBapt²*: „En því bauð Johannes einn kyrtill af tveimr at gefa, at einum fær eigi öðruvis skipt, enn þa er hvargi nökr, sa er gefr oc hinn er við tekr. Oc af þessu ma marka, hvat miskunnarverkin mega, er þau eru boðin i makliga iðranar avoxtu, oc sialfr guðs son mæli: Gefi þer olmosu, at skilia, rettskriptaðir oc af rettfengnu, oc eru yðr þa allir lutir rettir.“ (Postola sögur, S. 878, dt. „Und Johannes gebot eines von zwei Gewändern aus dem Grund zu geben, dass man eines nicht auf andere Weise geteilt bekäme, aber hier ist keiner von ihnen nackt, weder derjenige, der gibt, noch derjenige, der empfängt. Und hieran kann man bemerken, was Werke der Barmherzigkeit vermögen, die in der geziemenden Frucht der Umkehr geboten sind, und Gottes Sohn spricht selbst: Gebt Almosen, d. h. nachdem ihr richtig gebeichtet habt und davon, was ihr recht erhalten habt, und dann sind euch alle Dinge recht.“) In der Übertragung von AM 238 XVIII fol. hingegen lautet der entsprechende Abschnitt: „Af því er oss bodit at skipta <tveimr> kyrtilm med navngi. at þat ma eigi mæla vm einn kyrtill. þvíat einge ofklæder sig med einvm <kyrtli>. en ef þeim er svndrskipt j midiv. þa er j helminge kyrtills (!) verdr nocktrv saer þiggvr <ok ha>nn er gefvr. En j þessvm hlvt er vitanda hversv mikit megv myskvnnar verk. þar er þav sialf ero <...> hlldr en onnvr god verk til makligs avaxtar. idrvnar. svo sem sialfvr drotten mælti. DATE ET DABITUR VOBIS GEFIT ÞER OK MVN YDR

3.1.14.4 Fazit

Der Überblick über die Evangelienpredigten Gregors des Großen hat ergeben, dass aller Voraussicht nach direkt auf die Predigten zurückgegriffen wurde, wenngleich punktuell andere Transmissionswege infrage kommen. Somit kann die auf den Ergebnissen Johannessens⁶⁷² beruhende Vermutung von Kirsten Wolf, Grímr Holmsteinsson habe Verweise auf Gregor aus *HistSchol* und *SpecHist* übernommen,⁶⁷³ widerlegt werden. Auf Einzelzitatniveau sind dies vor allem die *GO* oder *BedLk*, während bei *GregEvI*,⁷ die parallele Überlieferung durch *AlkJoh* eine zusätzliche Rezeptionsmöglichkeit eröffnet, die jedoch angesichts einer Markierung keine erschöpfende Erklärung bietet. Sämtliche rezipierten Predigten beziehen sich zudem auf Perikopen, die an den Adventssonntagen gelesen wurden, und sie stehen daher auch im Winterteil des Homiliars von Paulus Diaconus. Da die Verbreitung der Predigten neben der Autorensammlung vor allem über diesen Homiliartyp erfolgte, ist eine Rezeption über eine *PD*-Handschrift nicht unwahrscheinlich, sodass die Evangelienpredigten dem Verfasser der *JBapt*² nicht zwingend als geschlossenes Corpus vorgelegen haben müssen. Die Verwendung zumindest der heute erhaltenen altnordischen Übersetzungen von *GregEv* kann ausgeschlossen werden.

3.1.15 Gregorius Magnus, *Homiliae in Hiezechihelem prophetam* (*GregHiez*)

Die *Homiliae in Hiezechihelem prophetam* bestehen aus 22 Predigten über das Buch Hiezechiel, angeordnet in zwei Büchern.

Den isländischen Diplomen zufolge verfügte das Kloster Viðey im Jahr 1397 über „Gregorius super Ezechielem“⁶⁷⁴. *GregHiez* hat wohl nicht unter der Bezeichnung *homiliae* Eintrag in die Dokumente gefunden, sodass die übrigen Hinweise auf seine Predigten hier nicht infrage kommen. Mittelalterliche isländische Handschriften der Hiezechiel-Kommentare sind nicht erhalten; allerdings ist AM 903 4to aus dem 15. Jahrhundert das Fragment eines Textes von Gregor dem Großen als bl. 90 beigegeben, bei dem es sich Kaalund zufolge um *GregHiez* handeln könnte.⁶⁷⁵ Auszüge aus *GregHiez* IV finden sich zudem in der *Íslensk Homíliubók*, Versatzstücke aus *GregHiez* VI in Heiligensagas über den Apostel Johannes.⁶⁷⁶

Von *GregHiez*⁶⁷⁷ wird in Kap. 6 der *JBapt*² nur Predigt I,1 zitiert, wenn die prophetische Gabe der Elisabeth erklärt werden soll:

GEFIT VERA.“ (Bekker-Nielsen: Et overset brudstykke, S. 43). Die Übereinstimmungen gehen hier über die Wortebene nicht hinaus; zudem erweist sich die Fassung der *JBapt*² als bedeutend länger.

⁶⁷² Vgl. Johannessen: *Litt om kildene*, S. 100-115.

⁶⁷³ Vgl. *Saga heilagrar Önnu*, S. 265 f.

⁶⁷⁴ *Diplomatarium Islandicum*, Bd. IV, S. 110.

⁶⁷⁵ Kålund: *AM Katalog*, Bd. II, S. 254.

⁶⁷⁶ Vgl. *Saga heilagrar Önnu*, S. 260. 264.

⁶⁷⁷ Edition: Gregorii I Magni homiliae in Hiezechihelem prophetam, hrsg. v. Marc Adriaen, Turnhout 1971 (*Corpus Christianorum Series Latina* 142).

Af þessi sælu konu Elisabeth segir hinn mikli Gregorius super Ezekielem sva mælandi: Heilagr spaleiksandi tekr með misiofnu moti hug spammanna, stundum sea þeir umliðna hluti oc samtíða hluti i anda sinum, enn eigi okomna hluti, stundum sia þeir bæði umliðna hluti oc ukomna, en eigi samtíða hluti, stundum sia spamenn bæði senn umliðna hluti oc naverandi hluti oc ukomna, sem Elisabeth sa Mariu til sin koma oc vissi, at hon bar fyrir briosti guðs orð með holldi hulit, kendi oc Mariu vera moður drottins sins oc sagði: Hvaþan af veittiz mer þat, at moðir drottins mins kæmi til min? Hon mællti oc: Sæl ertu truar þinnar, þviat allir þeir hlutir munu algerliga fram koma, sem til þin voru sagðir af guði. I þessu er hon mællti þessi orð, birtir hon, at hinn helgi andi hafði henni birta þa hluti, sem til Mariu hofðu talaðir verit af getnaði guðs sonar; hon sagði oc, at hann sa fyrir, hversu þeir hlutir, sem okomnir voru Marie fyrirsagðir, mundu fram koma a siðurrum tímum, sa hon oc þa alla senn umliðna hluti oc samtíða oc ukomna, er hon vattaði Mariu hafa truat umliðnum orðum engilsins, oc kendi hana vera nefnandi moður, berandi fyrir sinu briosti lausnara allz mannkyns oc sagði framkvæmð ukominna engilsins fyrirheita. Var því líkligt, at hon mundi sig birta með ollu spadoms kyni, þar sem hon bar fyrir briosti hinn mikla oc framarr enn spamann.⁶⁷⁸

Der Auswahlprozess lässt sich hier gut nachvollziehen: Es werden nur relevante Inhalte übernommen, Dazwischenliegendes hingegen ausgelassen. Für den nahtlosen Übergang sorgt die Wiederaufnahme des Gedankens bereits in der lateinischen Vorlage:

Spiritus quippe prophetiae nec semper, nec eodem modo prophetae animum tangit. Aliquando enim spiritus prophetiae ex praesenti tangit animum prophetantis et ex futuro nequaquam tangit, aliquando ex futuro

⁶⁷⁸ Postola sögur, S. 860, dt. „Von dieser seligen Frau Elisabeth spricht der große Gregorius über das Buch Hiezechiel und sagt so: Der heilige prophetische Geist ergreift den Sinn der Propheten auf unterschiedliche Weise; manchmal sehen sie Vergangenes und Gleichzeitiges in ihrem Geiste, aber nichts Künftiges; manchmal sehen sie sowohl Vergangenes und Künftiges, aber nichts Gleichzeitiges; manchmal sehen Propheten zugleich sowohl Vergangenes als auch Jetziges und Künftiges, so wie Elisabeth Maria zu sich kommen sah und wusste, dass sie unter ihrer Brust Gottes Wort in Fleisch gehüllt trug, und erkannte, dass Maria die Mutter ihres Herrn war und sagte: Weshalb wird mir zuteil, dass die Mutter meines Herrn zu mir kommt? Sie sprach auch: Selig ist bist du in deinem Glauben, denn all die Dinge werden voll und ganz wahr werden, welche dir von Gott gesagt worden sind. Indem sie diese Worte sprach, zeigt sie, dass ihr der Heilige Geist diese Dinge offenbart hat, welche zu Maria von der Empfängnis des Gottessohnes gesagt worden waren; sie sagte auch, dass er vorhergesehen hatte, wie die Dinge, welche der Maria als künftig vorausgesagt worden waren, in späteren Zeiten geschehen würden, und sie sah auch zugleich alles Vergangene und Jetzige und Künftige, indem sie bezeugte, dass Maria den vergangenen Worten des Engels Glauben geschenkt hatte, und erkannte, dass man sie Mutter nennen müsse, die sie unter ihrer Brust den Erlöser der gesamten Menschheit trug, und benannte die künftige Erfüllung der Verheißung des Engels. Daraus geht klar hervor, dass sie sich in allem als Angehörige des Prophetengeschlechts erweist, als sie unter dem Herzen trug den großen und mehr als einen Propheten.“

tangit et ex praesenti non tangit. Aliquando uero ex praesenti et ex futuro tangit, aliquando autem ex praeterito et ex praesenti, atque ex futuro pariter animus tangitur prophetantis. Aliquando tangit ex praeterito prophetiae spiritus nec tangit ex futuro, aliquando autem tangit ex futuro nec tangit ex praeterito. Aliquando uero in praesenti ex parte tangit et ex parte non tangit, aliquando in futuro ex parte tangit et ex parte non tangit.⁶⁷⁹

*Aliquando autem ex praeterito et ex praesenti, atque ex futuro pariter animus tangitur prophetantis, sicut elisabeth uenire ad se mariam conspiciens, quia incarnatum uerbum gestaret in utero agnoui, eam que iam domini sui matrem uocauit, dicens: unde hoc mihi, ut ueniat mater domini mei ad me? Quae uidelicet elisabeth dicit: beata quae credidisti, quoniam perficientur ea quae dicta sunt tibi a domino. Dicens enim: beata quae credidisti, aperte indicat quia uerba angeli quae dicta ad mariam fuerant per spiritum agnoui, atque subiungens: perficientur ea quae dicta sunt tibi a domino, quae eam etiam in futuro sequerentur praeuidit. Simul ergo de praeterito et praesenti atque ex futuro per prophetiae spiritum tacta est, quae et eam promissionibus angeli credidisse cognoui et matrem nominans, quia redemptorem humani generis in utero portaret intellexit, et cum omnia perficienda praediceret quid etiam de futuro sequeretur aspexit.*⁶⁸⁰

Angesichts der Genauigkeit der Übereinstimmung und mangelnder Transmissionsalternativen ist hier von einer direkten Verwendung des lateinischen Textes auszugehen.

Aus den in Kap 6 übersprungenen Passagen taucht ein Zitat – ebenfalls mit Markierung – erneut in Kap. 33 auf:

matti oc þat vera, at því er Gregorius super Ezechielem syniz segia vilia, at Johannes hafi um þat efat, hvart Krístr mundi fyrir sialfan sig oc í sinni personu niðr stiga til helvitis oc draga þaðan sina vini, eða mundi hann annan til þess senda.⁶⁸¹

Inhaltlich stimmt die Stelle zwar mit Gregors Predigt überein: „In quibus uerbis ostenditur quia in terris quidem uenisse redemptorem nouerat, sed an per semetipsum ad aperienda inferni claustra descenderet dubitabat.“⁶⁸² Allerdings ist der Grad der Übereinstimmung mit der entsprechenden Stelle der *HistSchol* um einiges größer:

⁶⁷⁹ Gregorii I Magni homiliae in Hiezechielem prophetam, I: 78–89.

⁶⁸⁰ Ebd., I: 146–163.

⁶⁸¹ Postola sögur, S. 905, dt. „und es kann nach dem, was Gregor über das Buch Hiezechiel scheinbar sagen will, sein, dass Johannes zweifelte, ob Christus höchstpersönlich und in seiner Person in die Hölle herabsteigen werde und seine Freunde von dort holen werde, oder ob er hierzu einen anderen senden werde.“

⁶⁸² Gregorii I Magni homiliae in Hiezechielem prophetam, I: 97 f.

„Tamen Gregorius super Ezechielem videtur velle quod Joannes nesciebat, utrum per se, vel per alium spoliaret infernum.“⁶⁸³ Hier wird nicht nur der Inhalt transportiert, sondern aller Voraussicht nach sogar die einleitende Markierung übernommen. Drittens steht eine ähnliche Stelle auch in der *Summa Virtutum*:

Potuit dubitare vtrum Christus in propria persona descensusus esset ad inferos, & inde extracturus amicos suos, an per alium hoc esset factur.⁶⁸⁴

Infrage käme für eine Vermittlung der Stelle somit auch die Summe, mit der wiederum das Ende des Zitats übereinstimmt. In der Praxis wird es sich um eine Vermischung der beiden Vermittlungsmöglichkeiten handeln, zumal Kap. 33 im Wesentlichen aus *SummVirt* als auch *HistSchol* kompiliert ist.⁶⁸⁵ Der Autor der *JBapt*² verfährt also selbstständig mit seinem Material, indem er verstreute Passagen eines Autors zusammenfügt, wenn er sie als zusammenhängend erkennt – allerdings ohne in diesem Fall auf das Original Gregors zu rekurrieren. Dies könnte jedoch auch aus arbeitsökonomischen Gründen erfolgt sein und ist kein hinreichendes Argument dafür, dass die vom Sagaautor verwendete Fassung von *GregHiez* bereits um den dazwischenliegenden Teil gekürzt gewesen sein muss. Es illustriert lediglich, dass für die Transmission eines Textes mehrere Wege infrage kommen, die sich in der Saga gegenseitig ergänzen.

3.1.16 Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* (*GregMor*)

Gregor schrieb mit den *Moralia in Iob*⁶⁸⁶ einen allegorisch-moralisch-mystischen Kommentar zum Buch Hiob in 35 Büchern, die im Einzelnen mit einer *praefatio* versehen und in mehrere Abschnitte strukturiert waren. Als „klassisches Repertorium der Moral durch alle Jahrhunderte des Mittelalters“⁶⁸⁷ waren die *Moralia* nicht nur auf dem Kontinent, sondern auch in Island verbreitet: Beispielsweise gab es in Kirkjubær 1343 „duę partes moralium“⁶⁸⁸. Bis heute sind lateinische Auszüge in isländischen Handschriften erhalten, z. B. auf bl. 1–8 von AM 671 4to (ca. 1300). Die Fragmente von AM Acc.7 Hss. 100 (14. Jh. Island) und 101 (15. Jh. Deutschland)⁶⁸⁹ deuten wegen der vielen Bruchstücke aus fast allen *GregMor*-Büchern darauf hin, dass neben Exzerpten in Sammelhandschriften auch vollständige Kopien in Island kursierten.

In der *JBapt*² steht ein Zitat aus *GregMor* III,7,11 in Kap. 41:

⁶⁸³ Historia scholastica, Ev66: 1571B–C.

⁶⁸⁴ Gvillielmi Peraldi Svmmæ virtvtvm ac vitorvm, II,18: S. 145.

⁶⁸⁵ Vgl. auch Johannessen: Litt om kildene, S. 111 f., allerdings ohne Verweis auf *SummVirt*.

⁶⁸⁶ Edition: S. Gregorii Magni moralia in Iob cura et studio Marci Adriaen, hrsg. v. Marc Adriaen, 2 Bde., Turnhout 1979–1985 (Corpus Christianorum Series Latina 143 A–B).

⁶⁸⁷ Franz Brunhölzl: Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, München 1975–1992, Bd. I, S. 53.

⁶⁸⁸ Diplomatarium Islandicum, Bd. II, S. 781.

⁶⁸⁹ Andersen: Katalog over AM Accessoria 7, S. 89 f.

Truiz oc, at hann muni þa eina luti misgert hafa, sem varlla er i sialfræði manzins, þar sem hann var sva helgaðr i moður kviði, at hann matti eigi fremia dauðliga synð. Enn Gregorius hinn mikli segir þetta af fyrr nefndum Johanne: Hversu matti hann i vistaneytzlunni misgera, þar sem hann snæddi at eins locustas oc skogarhunang, eða hversu matti hann misgera i klæðabunaði, þar sem hann huldi likamann með ulfallda hári? Eða hversu matti hann synðgaz i samlifnaði alðyðu, er hann gekk alldri naliga af eyðimork, eða hversu matti hann misgera i fiolmælg, þar sem hann var fiarri monnum, eða hversu matti hann misgera i þogn, er hann avitaði snarpliga þa menn, er til hans komu sva segiandi: „Hverr kendi yðr at flyia undan ukominni reiði, þar sem þer erut eitorma undireldi?“ Enn hvat bendir þat, segir hinn sami Gregorius, er þessi haleiti guðs maðr Johannes er lofaðr með guðligri rödd oc do þo druknum monnum til skemtanar oc fyrir danzlaun, nema þat at almattigr guð þolir, at hans hinir hæstu vinir, þeir er hann valdi fyrir verallder, fai akaflega fyrirlitning i þessi verólldu oc se þröngðir i hinum lögstum hlutum, til þess at þeir hefiz upp um alla fram manz ætlan i hinum hæstum hlutum, oc til þess at þeir, sem eigi vilia her iðraz annmarka sinna i þessi verold, eða ofviltaz sva framarlliga, at þeir ætla, at guð muni óngvan vilia fyrirdæma sakir sinnar omeldrar mildi, dragi dæmi af þessu, hvart guð mun þyrma sinum uvinum, þar sem hann þyrmir eigi vinum sinum, at þeir viti af þvilikum dæmum, hversu ogurliga þeir munu pinaz, er hann hata, þar sem þeir pinaz mikiliga, er hann elska, eða með hvilikri fyrdæming þeir munu at dominum lostnir vera, er hann rekr fra ser með bolvanarorðum, ef þeira lif verðr þrongt, er hann berr hit hæsta viti með agætum lofsorðum.⁶⁹⁰

⁶⁹⁰ Postola sögur, S. 930, dt. „Man glaubt auch, dass er die eine Sache falsch getan haben könnte, die kaum in der Selbstbestimmung des Menschen liegt, als er im Mutterleibe so geheiligt wurde, dass er keine Todsünde begehen konnte. Aber Gregor der Große sagt dies über den bereits genannten Johannes: Wie konnte er bei der Nahrung sündigen, wo er nur von Heuschrecken und Waldhönig lebte, oder wie konnte er bei der Kleidung sündigen, wo er seinen Körper in Kamelhaar hüllte? Oder wie konnte er im Zusammenleben mit anderen sündigen, wo er so gut wie nie aus der Wüste herausging, oder wie konnte er mit Geschwätz sündigen, wo er doch den Menschen fern blieb? Oder wie konnte er mit Schweigen sündigen, wo er die Männer scharf zurechtwies, die zu ihm kamen, und so sagte: Wer hat euch gelehrt, dem kommenden Gericht zu entgehen, wo ihr die Brut von Schlangen seid? Aber was bedeutet es, sagt derselbe Gregorius, dass dieser erhabene Gottesmann Johannes mit göttlicher Stimme gelobt wird und doch Betrunkenen zur Unterhaltung und als Tanzlohn stirbt, außer dass der allmächtige Gott duldet, dass seine höchsten Freunde, die er für die Welt auserwählte, harte Verachtung in dieser Welt erfahren und in den niedrigsten Dingen bedrängt werden, damit sie über jegliches menschliches Vorstellungsvermögen hinaus in die höchsten Sphären erhoben werden und damit diejenigen, welche hier in dieser Welt ihre Sünden nicht bereuen wollen, oder die so übertrieben hoffen, dass sie meinen, dass Gott aufgrund seiner unaussprechlichen Barmherzigkeit niemanden verdammen wollen werde, sich ein Beispiel daran nehmen, ob Gott seine Feinde schonen wird, wo er seine Freunde nicht schont, damit sie von solchen Beispielen wissen, wie schrecklich diejenigen gepeinigt werden, die ihn hassen, wo diejenigen groß gequält werden, die ihn lieben, oder mit welchem Urteil sie zu rechnen hätten, die er mit Fluchworten von sich wies, wenn ihr Leben

Es finden sich zwei Markierungen mit dem Namen des Autors, aber ohne Angabe des Werkes. Dabei ist bemerkenswert, dass bereits der Satz, welcher der ersten Markierung unmittelbar vorausgeht, ein Zitat aus *GregMor* ist:

*Ecce autem dum beati iob uulnera cruciatus que considero, repente mentis oculos ad iohannem reduco et non sine grauissima admiratione perpendo, quod [1] ille prophetiae spiritu intra matris uterum impletus atque ut ita dixerim, priusquam nasceretur renatus. Ille amicus sponsi, ille quo inter natos mulierum maior surrexit, ille sic propheta ut plus etiam quam propheta, ab iniquis in carcerem mittitur et pro puel-
lae saltatu, capite truncatur et uir tantae seueritatis pro risu turpium moritur. Numquidnam credimus aliquid fuisse quod in eius uita illa sic despecta mors tergeret? [2] Sed quando ille uel in cibo peccauit qui locustas solummodo et mel siluestre edit? Quid deo uel de qualitate sui tegminis deliquit qui camelorum pilis corpus operuit? Quid de conuersatione sua offendere potuit qui de eremo non recessit? Quid illum loquacitatis reatus polluit qui disiunctus longe ab hominibus fuit? Quando illum uel silentii culpa attigit, qui ad se uenientes tam uehementer increpauit, dicens: genimina uiperarum, quis uobis demonstraui fugere a uentura ira? Quid est ergo quod iob dei testimonio praefertur et tamen plagis usque ad sterquilinum sternitur? [3] Quid est quod iohannes dei uoce laudatur et tamen pro temulenti uerbis in saltationis praemium moritur? Quid est quod omnipotens deus sic uehementer in hoc saeculo despicit, quos sic sublimer ante saecula elegit, nisi hoc quod pietati fidelium patet, quoniam idcirco sic eos premit in infimis quia uidet quomodo remuneret in summis; et foras usque ad despecta deicit quia intus usque ad incomprehensibilia perducit. Hinc ergo unusquisque colligat quid illic sint passuri quos reprobat si hic sic cruciat quos amat; aut quomodo ferientur qui in iudicio arguendi sunt si sic eorum uita premitur, qui ipso iudice teste laudantur.⁶⁹¹*

Die Auslassungen entsprechen im Prinzip den Markierungen, die das Zitat in der Saga unterteilen. Dabei ergeben sich zwei Auslassungen (Hervorhebung [1] und [3]) aus ihrem Bezug auf Hiob, was sie für den Täuferkontext wenig relevant macht; die andere Auslassung [2] könnte im Prinzip bedeutsam für eine Saga über Johannes den Täufer sein, sodass die Motivation unklar bleibt. Die Verwendung einer entsprechend vorbereiteten Gregor-Adaption ist unwahrscheinlich, kann aber nicht ausgeschlossen werden. Ein weiteres Zitat aus *GregMor* XXXI,25 findet sich in Kap. 16 zur Exegese von Mk 1,6. Hier ergänzt es ein Zitat aus der Hauptquelle des Kapitels *BedEv* I,1, das seinerseits auf Gregor rekurriert, die entsprechenden Aussagen jedoch in der edierten Form nicht enthält (siehe Abschnitt 3.1.7.1). Nachdem die Markierung der

in Bedrängnis geriet, denen er mit herausragenden Lobesworten Zeugnis ablegte.“

⁶⁹¹ S. Gregorii Magni moralia in Iob, III,7,11: 33–63.

Auslegung „Beda“ lautet, könnte es eine Variante der Predigt *BedEv* I,1 sein, wobei vor dem Hintergrund der nachweislichen Verbreitung im mittelalterlichen Island davon ausgegangen werden muss, dass der Sagaautor direkten Zugriff auf *GregMor* hatte und ihnen mindestens das Zitat in Kap. 41 eigenständig entnahm.

3.1.17 *Guillelmus Peraldus, Summa virtutum ac vitiorum (SummVirt)*

Der Dominikaner Guillelmus Peraldus wurde um 1200 geboren. Er war Prior in Lyon und verfasste bis zu seinem Tod 1271 theologische Werke von weitreichendem Einfluss insbesondere auf die Predigtliteratur des Mittelalters. Darunter sind Predigtzyklen zu den Episteln, den Evangelien und den kirchlichen Feiertagen, pädagogische und fürstenspiegelartige Schriften (*De professione monachorum*, *De eruditione religiosorum libri IV*, *De eruditione principum*) und sein prominentestes Werk, der Tugend- und Lasterkatalog *Summa virtutum ac vitiorum*.⁶⁹² Dieses Werk ist zweibändig angelegt; die Summe über die Laster schrieb Guillelmus um 1236, die Tugendabhandlung etwa zwölf Jahre darauf. In den fünf (*Summ.virt.*) bzw. neun (*Summ.vit.*) *tractatus*, welche ihrerseits in einzelne *partes* und *capitula* unterteilt sind) wird ein systematischer moraltheologischer Überblick gegeben. Als Argument dienen biblische und patristische Zitate; ferner ist die *SummVirt* mit „denkwürdigen Zitaten, Anekdoten und Exempla“⁶⁹³ angereichert.

Der gesamte Titel wird in keinem der *máldagar* erwähnt. Fraglich ist, ob die „*summa viciorum*“⁶⁹⁴, welche 1403 in *Haldórs sálugjafarbréf* gelistet wird, und die „*Summa Virtutum hia sira pollaki Bibliæ*“⁶⁹⁵ des Klosters Viðey 1397 den zweiten bzw. ersten Teil der *SummVirt* bezeichnen sollen. Insgesamt ist die gesonderte Verbreitung der Teile im Mittelalter durchaus üblich gewesen. Vollhandschriften der *SummVirt* sind aus Island nicht erhalten. Allerdings enthält die theologisch-kanonistische Sammelhandschrift AM 671 4to (ab ca. 1300) auf bl. 52v–55 „*De vitis et virtutibus*“, eine lateinische Abhandlung.⁶⁹⁶ Aufgrund der Kürze könnte es sich höchstwahrscheinlich um ein Exzerpt handeln. Allerdings war bis zu dieser Zeit eine Vielzahl von Tugend- und Lasterkatalogen gleichen Namens entstanden, sodass die Identität des Eintrags ohne Einsicht in das Manuskript nicht geklärt werden kann.⁶⁹⁷

Die *SummVirt*, genaugenommen der Teil über die Laster, der sich unmittelbar

⁶⁹² M. Gerwing: Art. „Wilhelm Peraldus“, in: Lexikon des Mittelalters 9, S. 182–183, hier S. 182 f.

⁶⁹³ M. J. Tracey: Art. „Tugenden und Laster, Tugend- und Lasterkataloge, III. Lateinische Tugend- und Lasterkataloge“, in: Lexikon des Mittelalters 8, S. 1086–1087, hier S. 1086.

⁶⁹⁴ Diplomatarium Islandicum, Bd. III, S. 685.

⁶⁹⁵ Ebd., Bd. IV, S. 110.

⁶⁹⁶ Vgl. Kålund: AM Katalog, Bd. II, S. 87–89.

⁶⁹⁷ Unter der gleichen Bezeichnung kursierte beispielsweise der ins Altnordische übersetzte Traktat Alkuins. Die altnordische Fassung dieses *De virtutibus et vitis* ist Ole Widding zufolge in den Handschriften AM 56 8vo, AM 685d 4to und AM 688a 4to enthalten; von Spuren des lateinischen Gegenstücks ist nichts bekannt (*De virtutibus et vitis i norsk-islandsk overlevering og udvidelser til Jonsbogens kapitel om domme*, hrsg. v. Ole Widding, København 1960 [Editiones Arnarnagæanæ Ser. A 4], S. 9).

auf Johannes den Täufer bezieht, wird an zwei Stellen der *JBapt*² zitiert, sodass im Prinzip das gesamte Kapitel des lateinischen Textes Verwendung findet. Die erste Stelle findet sich in Kap. 33 zu der Frage, ob Johannes an Jesus Christus gezweifelt habe. Dort stehen die Zitate aus dem ersten Teil von *SummVirt* II,18 im Wechsel mit Zitaten aus *HierMt* und *GregEv* I,6; im Gegensatz zu den patristischen Zitaten stehen die Versatzstücke aus *SummVirt* jedoch ohne Markierung:

I þessum stað leita Manichei a sælan Johannem oc segia hann efað hafa, hvart hann væri Kristr, oc vera fyrirdæmdan af sok þessarrar otruar. Enn þat er lesit, þott hann hafi spurt, at hann hafi eigi efat. Spurði Jesus skattheimtumenn, hvers likneski a penninginum væri, eigi uvitandi, hellðr til þess at hann mætti sin ansvor makliga temprá eptir þeira orðum.⁶⁹⁸
 Ex quo inserunt Ioannem dubitasse de Christo, quum interrogauerit, & propter dubitationem condemnatum esse. Sed non sequitur, si interrogauit, quòd dubitauerit. Interrogauit enim Christus cuius esset imago denarij & superscriptio, Matt.22. non tamen de hoc dubitauit.⁶⁹⁹

In Übereinstimmung mit der *SummVirt* finden sich in der Saga zudem auch ein Zitat aus Jes 35,5–6 und aus Gregors Predigten über Hiezechiel, wobei letztere eine Konflation mit der Variante der *HistSchol* aufweisen (siehe Abschnitt 3.1.15, S. 180).

Für Kap. 41 wird schließlich der Rest von II,18 zitiert; dieses sechzehnfache Lob Johannes des Täufers wird eingeleitet durch die Markierung „Summa Virtutum“⁷⁰⁰. Es bestehen folgende Unterschiede gegenüber heute zugänglichen Drucken: Erstens wird ein Chrysostomus-Zitat durch einen Querverweis ersetzt und taucht daher im Tugendkatalog nicht mehr auf. Da dieses Zitat an anderer Stelle der Saga aktiv eingebunden wird, kann es sich bei dieser Auslassung um eine bewusste Gestaltung des Autors handeln. Zweitens werden bei Punkt 12 zwei weitere Bibelstellen wie markiert ausgelassen:

Hit tolpá, at hann var enn algervasti hirtingarmaðr sins eiginligrs likama, sem Lucas seigr, at hann drakk eigi afenginn drykk, oc Matheus seigr, at vist hans var locuste oc skogarhunang, oc hann huldí likama sinn með ulfallða hári oc var í eyðimork til birtingardaga sinna.⁷⁰¹
 Duodecima est, quòd carnis suæ fuit perfectissimus dominator. Luc.1.

⁶⁹⁸ Postola sögur, S. 905, dt. „An dieser Stelle tadeln die Manichäer den seligen Johannes und sagen, er habe gezweifelt, ob er Christus sei, und er wäre aufgrund dieses Unglaubens verdammt worden. Und das liest man, dass er, obwohl er gefragt hatte, nicht zweifelte. Jesus fragte die Zöllner, wessen Abbild auf den Münzen sei, nicht aus Unwissen, sondern damit er seine Antwort ihren Worten entsprechend mäßigen könne.“

⁶⁹⁹ Gvilllemi Peraldi Svmmæ virtvtvm ac vitorvm, II,18: S. 145.

⁷⁰⁰ Postola sögur, S. 926.

⁷⁰¹ Ebd., S. 927, dt. „Das zwölfte, dass er der vollkommenste Zurechtweiser seines eigenen Körpers war, wie Lukas sagt, dass er keine berauschenden Getränke trank, und Matthäus sagt, dass Heuschrecken und wilder Honig seine Nahrung waren und er seinen Körper mit Kamelhaaren bedeckte und in der Wüste bis zum Tage seiner Erleuchtung war.“

Vinum & siceram non bibet. Matt.3. Esca eius erat locustæ & mel sylvestre. *Et 11. Venit Ioannes non manducans, neque bibens.* Suprà 3. Ioannes habebat vestimentum de pilis camelorum. *Matt. 11. Quid existis in desertum videre? hominem mollibus, &c.*⁷⁰²

Ob der Autor zwei der vier Bibelzitate absichtlich ausließ oder die Vorlage bereits eine Kürzung aufwies, ist unklar. Auch zeigt sich an dieser Stelle die in der *JBapt*² fehlende Kapitelzählung der Bibelverse, bei der ebenfalls nicht überprüfbar ist, ob sie in der verwendeten mittelalterlichen Handschrift der *SummVirt* überhaupt enthalten war. Die größten Unterschiede indes offenbaren sich bei den Punkten 13 bis 15:

Hit þrettanda, at hann var hinn fyrsti predicari himinrikis, þviat þeir er fyrrum kendu monnum kenningar, hetu monnum iarðligum hlutum, oc sva het oc sialft logmalit, en þaðan af var predicat himinriki, sem Matheus vattar, at Johannes sagði: Iðriz þer annmarka, þviat nalgaz nu himnariki. Hit fiortanda, at hann var uvin lastanna oc enn snarpasti vandlætismaðr um alla usiðu, oc þetta vandlæti var hans dauðasok. Hit fimtanda, at hann var hinn mesti hafnanarmaðr heimsins.⁷⁰³

Tertiadecima est, quòd ipse fuit mundi maximus contemptor. *Vnde erat in deserto vsque ad tempus ostensionis suæ ad Israël. Luc.3. [1] Decimaquarta est, quòd regni cælestis prædicator: ante ipsum qui prædicabant, terram promittebant. Luc.16. [2] Lex & prophetæ, vsque ad Ioannem supple prædicauerunt. Lex autem } terrena promittebat: ex verò regnum Dei euangelizatur. Matt.3. Pœnitentiam agite, qppropinquabit regnum cęlorum, & c. Decimaquinta est, quod ipse vitiorum fuit zelatissimus persecutor: zelus iste fuit et mortis occasio. Mar.6.*⁷⁰⁴

Hier ist zu sehen, dass die Abfolge der Punkte in der Saga folgendermaßen verkehrt ist: Argument Nummer 14 und 15 werden um eine Stelle vorgezogen, und das ursprünglich dreizehnte Argument folgt erst als fünfzehntes. Außerdem fehlt die Referenz auf Lk [2] im ursprünglich 14. und der Schriftbeleg aus Lk [1] im vormaligen 13. Punkt. Es muss sich allerdings nicht zwingend um Manipulationen durch den Autor der *JBapt*² handeln:

Seine *Summa* ist der vielleicht am häufigsten abgeschriebene Tugenden- und Lasterkatalog des späten Mittelalters. Dabei scheint der Teil über

⁷⁰² Gvilllemi Peraldi *Symmæ virtvtvm ac vitiorvm*, II,18: S. 145 f.

⁷⁰³ Postola sögur, S. 926 f., dt. „Das dreizehnte, dass er der erste Prediger des Himmelreiches war, denn diejenigen, welche zuvor die Menschen mit Lehren unterwiesen hatten, hatten die Menschen weltliche Dinge geheißen, und so hatte es sie auch das Gesetz geheißen, aber von da an wurde das Himmelreich gepredigt, wie Matthäus bezeugt, dass Johannes sagte: Tut Buße für die Sünden, denn das Himmelreich ist nahe. Das vierzehnte, dass er ein Feind der Laster und der schärfste Eiferer gegen alle Unsitten war, und dieser Eifer war seine Todesursache. Das fünfzehnte, dass er der größte Entsager der Welt war.“

⁷⁰⁴ Gvilllemi Peraldi *Symmæ virtvtvm ac vitiorvm*, II,18:145 f.

die Laster mehr als doppelt so oft kopiert worden zu sein wie der über die Tugenden. Häufig greifen die Schreiber auch in den Text selbst ein. Meist wird gekürzt, manchmal umgestellt oder etwas hinzugefügt, wobei diese Eingriffe in der Regel nicht kenntlich gemacht werden.⁷⁰⁵

Es kann also davon ausgegangen werden, dass die frühneuzeitlichen Drucke nicht repräsentativ für die Vielfalt mittelalterlicher Handschriften der *SummVirt* sind, insbesondere nicht für das vom Autor verwendete Exemplar. Alles spricht jedoch für eine direkte Verwendung des Werkes, denn zum einen sorgt die vergleichsweise späte Entstehung dafür, dass es über keines der übrigen Werke vermittelt werden konnte. Zum anderen handelt es sich um einen der populäreren Texte, deren Verbreitung bis Island nicht nur anzunehmen, sondern auch durch Bibliotheksverzeichnisse und Exzerpte belegt ist. Dabei deutet die Markierung „Summa Virtutum“ bei gleichzeitiger Zitation aus der Lastersumme darauf hin, dass dem Sagaautor evtl. beide Teile gemeinsam vorlagen.

3.1.18 Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in euangelium Matthaei* (HierMt)

Der Kirchenvater Hieronymus von Strido (347/48–419/20) zeichnet sich durch ein vielseitiges Leben mit Stationen in Rom, Zypern und Betlehem aus, wo der Priester u. a. als Sekretär von Papst Damasus tätig war. Als Schriftsteller und Übersetzer ist ihm ein großer Teil der Kulturvermittlung aus dem Hebräischen und Griechischen zu verdanken, am prominentesten dabei die Revision und Neuübersetzung des Bibeltextes (*Vulgata*), welche die bis dahin kursierenden lateinischen Fassungen vielerorts ablöste. Hieronymus erstellte Hilfsmittel zum Bibelstudium, Kommentare einzelner Bibelbücher⁷⁰⁶ und dogmatisch-polemische Schriften. Daneben ist ein bedeutendes Corpus an Briefen erhalten sowie historiographisch-biographische Werke, darunter drei Mönchsviten. Die Bandbreite seines Schaffens und sein exzellenter Ruf als Theologe sorgten zudem für eine Reihe ihm irrtümlich zugeschriebener Texte, denn „[f]ür das ganze MA blieb H. die große Lehrautorität, bes. in Bibelfragen, dazu auch für das asket.-monast. Leben“⁷⁰⁷. Als Autorität wurde er auch vielfach in altnordischen Texten zitiert. Häufig handelt es sich hier um Zitate aus der Bibel, sodass es sich eigentlich um einen Verweis auf die *Vulgata* handelt.⁷⁰⁸

⁷⁰⁵ Bettina Lindorfer: ‚Zungensünden‘ und ewiges Strafgericht, in: Blutige Worte. Internationales und interdisziplinäres Kolloquium zum Verhältnis von Sprache und Gewalt in Mittelalter und Früher Neuzeit, hrsg. v. Jutta Eming/Claudia Jarzebowski, Göttingen 2008 (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung 4), S. 53–74, hier S. 55.

⁷⁰⁶ Ps, Koh, Jes, Jer, Ez, Dan, kleinere Propheten, Mt, Paulus-Briefe u. a.

⁷⁰⁷ K. S. Frank: Art. „Hieronymus, Kirchenlehrer, 2. Werke“, in: Lexikon des Mittelalters 5, S. 3–4, hier S. 4.

⁷⁰⁸ Bekker-Nielsen: Kirkefedrene, S. 692.

Verbreitung

Die einzige exegetische Schrift zu einem Evangelium sind die *Commentarii in euangelium Matthaei*.⁷⁰⁹ Das Werk legt das Matthäusevangelium fortlaufend in vier Büchern aus und etablierte sich schnell als Standardkommentar. Es wurde von vielen mittelalterlichen Autoren rezipiert und lieferte – teils auf Umwegen über karolingische Adaptionen – den Kernbestand der Marginal- und Interlinearglossen in der *GO Mt*. Auszüge gingen ferner in viele Homiliare ein; so finden sich bei Paulus Diaconus sechs Auszüge aus den HCM.⁷¹⁰ Über die Verbreitung bis Island lassen sich keine näheren Aussagen treffen: Die *máldagar* beschränken sich auf die Listung eines „Sermo ieronými de assumptione sanctæ Mariæ“⁷¹¹, wobei das Werk eine Fehlschreibung ist und eigentlich von Paschasius Radbertus verfasst wurde.⁷¹² Auch die Handschriftenkataloge sind wenig informativ; scheinbar ist der Kommentar weder in einer Handschrift noch auf einem Fragment enthalten.

Verwendung in der *JBapt*²

Da es sich bei dem *HierMt* um einen fortlaufenden Kommentar zum Matthäusevangelium handelt, werden Auszüge aus diesem Werk erwartungsgemäß nur zur Auslegung dieses Buches zitiert und sind demnach in denjenigen Kapiteln zu finden, bei denen Mt die Grundlage bildet (siehe Abschnitt 3.1.1.2, S. 94). Dies ist vor allem in Kapiteln zu Verhaftung, Anfrage des Täufers an Jesus und Jesu Zeugnis für Johannes (Kap. 30–37) der Fall, die ausschließlich Material aus Mt darbieten und mit Zitaten aus *HierMt* versetzen. Hier ist die Übereinstimmung zwischen dem lateinischen Kommentar und dem Sagatext recht groß und eine Vermittlung kann in Ermangelung paralleler Überlieferung ausgeschlossen werden wie in diesem Beispiel aus Kap. 31:

Her af segir enn sæli Jeronimus: Þvi at hinn sæli Johannes hafði til þess komit i þenna heim at renna fyrir sinum herra i krupti oc anda Elie, hirti hann a þa leið Herodem oc Herodiaden, sem forðum hirti Elias Achab oc Jezabel, oc vildi helldr þola konungsins reiði en gleyma guðs boðorðum fyrir uleyft eptirmæli við sialfan hann. Þvi sendi hinn fyrr nefndi Herodes fyrir aeggian horkonu sinnar mikit folk oc tok hondum Johannem oc *villdi drepa hann*, at þvi er heilagt guðspiall vattar, *enn sakir otta þess margs lyðs*, sem iafnan kom at heyra kenning hans, dvaldi hann uhæfu þa, *þvi at þat folk hellt hann fyrir spamann*. [1] Oc þvi at hann var eggiaðr til þeira oraða oc i hiartanu fanginn fyrir astriki við

⁷⁰⁹ Edition: S. Hieronymi Presbyteri Commentariorum in Matheum libri iv, hrsg. v. Damien Hurst/Marc Adriaen, Turnhout 1969 (Corpus Christianorum Series Latina 77).

⁷¹⁰ Wiegand: Das Homiliarium Karls des Grossen, S..82.

⁷¹¹ Diplomatarium Islandicum, Bd. II, S. 435.

⁷¹² Edition: Paschasii Radberti De partu virginis, De assumptione sanctae Mariae uirginis, hrsg. v. Albert Ripberger/Edith Ann Matter, Turnhout 1985 (Corpus Christianorum, Continuatio Medieualis 56C), S. 109–162.

Herodiaden, hafnaði hann rettlæti oc vanvirði guðs boðorð setiandi hans haleita vin sælan Johannem i myrkvastofu.⁷¹³

Diese Passagen stimmen recht genau mit *HierMt* II,14,4–5 überein:

ergo iohannes baptista qui uenerat in spiritu et uirtute heliae, eadem auctoritate qua ille achab corripuerat et hiezabel, arguit herodem et herodiam quod inlicitas nuptias fecerint et non liceat fratri uiuente germano uxorem illius ducere, malens periclitari apud regem quam propter adolationem esse inmemor praeceptorum dei. et uolens illum occidere timuit populum quia sicut prophetam illum habebant. *et uolens illum occidere timuit populum quia sicut prophetam illum habebant.* [1] seditionem quidem populi uerebatur propter iohannem, a quo sciebat turbas in iordane plurimas baptizatas, sed amore uincebatur uxoris ob cuius ardorem etiam dei praecepta neglexerat.⁷¹⁴

Hier wird allerdings das Bibelzitat des Bezugsverses bei Hieronymus in den Argumentationsgang inkorporiert, sodass sich die strikte Trennung von *textum* und *commentum* von *HierMt* in der *JBapt*² auflöst [1].

Überhaupt keine *HierMt*-Zitate kommen in den Kapiteln zu stehen, die Sondergut anderer Evangelisten referieren, d. h. Kap. 1–14 (Sondergut Lk 1), Kap. 23–25 (Sondergut Joh 1) und Kap. 28–29 (Sondergut Joh 3), sowie in den legendarischen Kapiteln 39–40. Durch die synoptische Überlieferung bei Mt, Mk und Lk besteht zwar prinzipiell die Möglichkeit, dass *HierMt*-Aussagen Bibelverse von Lk oder Mk kommentieren; dies wird jedoch in der *JBapt*² nicht praktiziert. Stattdessen führt die parallele Überlieferung der biblischen Ereignisse mitunter zur Vermischung der Details, sodass *HierMt* für die Auslegung konsultiert wird, ohne dass der Bezugsvers beibehalten wird. Ein gutes Beispiel hierfür findet sich in Kap. 35:

A næstum paskum eptir þat sem Johannes var i myrkvastofu settr, hell-dr Herodes tetrarcha burðartið sina með miklu fiolmenni, oc bauð hann til sin ollu stormenni oc hófðingium Galilee. [1] Sva segir sell Jeronimus, at tveir hófðingar hafi halldit burðartið sina, Pharao Egiptalandz konungr oc þessi Herodes. Nu því at eitt var hatiðarhalld beggia þeira oc

⁷¹³ Postola sögur, S. 901, dt. „Hierüber sagt der selige Hieronymus: Da der selige Johannes in diese Welt gekommen war, um in der Kraft und im Geiste des Elija seinem Herrn vorauszugehen, tadelte er auf die Weise Herodes und Herodias, wie ehemals Elija Ahab und Isebel tadelte, und lieber wollte er den Zorn des Königs erdulden als Gottes Gebot durch unrechtmäßige Nachgiebigkeit jenem gegenüber zu vergessen. Wegen der Anstachelung durch seine Hure sandte der zuvor genannte Herodes daher eine große Schar und nahm Johannes gefangen und wollte ihn töten, gemäß dem, was das heilige Evangelium bezeugt, aber aus Furcht vor dieser großen Menge, die immer kam, um seine Lehre zu hören, schob er das Verbrechen auf, weil das Volk ihn für einen Propheten hielt. Und da er zu diesem bösen Vorhaben angestachelt worden war und im Herzen durch die Liebe zu Herodias gefangen war, wandte er sich von der Gerechtigkeit ab und entehrte Gottes Gebot, indem er dessen erhabenen Freund, den seligen Johannes, in den Kerker warf.“

⁷¹⁴ *HierMt*, II, 14,5: 1131-1135.

ein umilldi hvarstveggja þeira, flekkuðu þeir þaðir sitt hatiðarhalld með manndrapi.⁷¹⁵

nullum inuenimus alium obseruasse diem natalis sui nisi herodem et pharaonem, ut quorum erat par impietas, esset una sollemnitas. cum iuramento pollicitus est ei dare quodcumque postulasset ab eo.⁷¹⁶

Zwar folgt die Schilderung des Gastmahls von König Herodes im Prinzip dem Bericht bei Mt 14,3–12, zu Beginn sind jedoch Details aus Mk 6,21 eingeflochten, nämlich die Nennung der anwesenden Gäste:

et cum dies oportunos accidisset Herodes natalis sui cenam fecit principibus et tribunis et primis Galilaeae⁷¹⁷

Aller Voraussicht nach ist der Bibelvers zudem der *HistSchol*, eventuell vermittelt über das *SpecHist*, entnommen, zumal sich hier auch die Datierung findet:

sequenti Pascha, id est in Pascha tricesimi primi anni, incarceratus est Joannes, et in Pascha sequenti, id est tricesimi secundi anni, decollatus est⁷¹⁸

In illo tempore Herodes Tetrarcha diem natalis sui celebravit, coram principibus suis. et primis Galilaeae.⁷¹⁹

Die Auswahl der Zitate erfolgt also vor allem mit Blick auf die inhaltliche Relevanz, und der Sagaautor ist nicht um eine feste Verbindung von Bezugsvers und Kommentar bemüht. Dabei stellt sich natürlich die Frage, inwieweit er sich akut bewusst war, dass hier eine Vermischung stattfand. In jedem Fall erfolgte die Verknüpfung von Bibelparaphrase und Kommentar eigenständig, da das *HierMt*-Zitat weder in *HistSchol* noch im *SpecHist* zu finden ist.

Vermittlung

Für die Vermittlung der Zitate aus *HierMt* kommen die üblichen Texte nicht infrage, da die *HierMt*-Auszüge in der *JBapt*² insgesamt länger sind als das Material in der *HistSchol*. Im *SpecHist* hingegen sind Zitate dieses Ursprungs in den fraglichen Büchern überaus selten. Außerdem bilden die vielen korrekten Markierungen Grund zur Annahme, Petrus Comestor zumindest als ausschließlichen Transmissionskanal auszuschließen, da Namensnennungen hier selten sind.

⁷¹⁵ Postola sögur, S. 913, dt. „Am nächsten Paschafest, nachdem Johannes in den Kerker geworfen worden war, beging der Tetrarch Herodes seinen Geburtstag mit vielen Leuten, und er lud alle Großbürger und Herrscher von Galiläa zu sich ein. So sagt der selige Hieronymus, dass zwei Herrscher ihre Geburt gefeiert hätten, Pharao, der König von Ägypten, und dieser Herodes. Da nun ihrer beider Feiern und ihrer beider Unfrömmigkeit eins waren, befleckten sie beide den Festtag mit Mord.“

⁷¹⁶ *HierMt*, II,14,6: 1137-1139.

⁷¹⁷ Mk 6,21.

⁷¹⁸ *Historia scholastica*, Ev3: 1554D.

⁷¹⁹ *Ebd.*, Ev73: 1574C.

Auch die Schriften des Beda Venerabilis lassen sich als vermittelnde Instanz abschließen: Zwar wäre durch die marginal angebrachten Markierungen eine korrekte Zuordnung möglich gewesen, es lässt sich jedoch kaum eine Parallelstelle finden, die sich für eine Vermittlung tatsächlich eignet, was auch an der Verknüpfung mit dem jeweils ausgelegten Evangelium liegt: Von Beda sind lediglich Kommentare zu Mk und Lk erhalten, sodass *HierMt* nur für synoptisch überlieferte Verse zitierbar wäre. Die *JBapt*² zeigt jedoch eine große Präferenz gerade für Sondergut aus Lk.

Somit bleibt im Prinzip die *GO* der einzelnen Evangelien als Alternative zur direkten Verwendung von *HierMt*. Eine Reihe von *HierMt*-Zitaten kommt ebenfalls in der *GO Mt* oder – in Fällen synoptischer Überlieferung – in *GO Mk* und *GO Lk* zu stehen wie in diesem Beispiel aus Kap. 34:

Sæll Jeronimus segir, at þessi orð hafi þann skilning, sem Jesus hafi sva mællt: Sveinar minir, þat er lærisveinar oc kennarar minna boðorða, þeir sem sitia a torgi eða akri predicanar ok kenna, hversu kaupa skal himinriki með andvirki goðra verka sina iafnolltrum, þat er yðr ebreskum monnum þeim sem erut samtíða, oc því at þer villdut eigi heyra, því toluðut þer eigi at eins, helldr kolluðut þer með fullum kverkum: Sungum ver fyrir yðr, þat er sva at skilia, ver kendum yðr at lifa með skemtan oc hoglifi oc bindendi annmarka oc með ast mannkosta, oc villdut þer eigi eptir því likia, oc þessu næst syttum ver fyrir yðr, þat er ver syndum yðr sutfullan lifnað iðrandi manna oc þeira, sem með meinletum vilia ser afla eilifs verkaups, oc hofnuðu þer því iafnvel sem enu fyrra dæmi, oc er þat eigi undarligt, þo at þer fyrirlitið tvenna heilsugotu, þar sem þer hofnuðut bæði fostunni oc saðningunni. [1] Enn ef yðr likaði fastan oc harðlifit, fyrir hvi mislikaði yðr Johannes, sva at þer kolluðut hann diofuloðan. Ok ef yðr likar hofsamlig saðning, fyrir hvi mislikaði yðr manz son, sva at þer kolluðut hann etara oc ofdrykkiumann oc vin bersyndugra manna? [2] Nu þo at þer villdut hvariga þessa kenning þekiaz, kendiz spekin, þat er guðlig tilskipan oc kenning oc ek, þvíat ek em guðs kraptr oc speki rettlat, þat er at skilia, hafa rettliga gert af sinum sonum postolum minum, þeim er faðir vitraði þa luti, sem hann fal fyrir þeim, er ser sialfum synduz spakir oc vitrir, sem þer eruð. Sumstaðar [3] er sva ritað, at spekin syndiz retlat af verkum sinum, þvíat hon leitar eigi þess vitnis, er með monnum er borit, helldr með goðu verki.⁷²⁰

⁷²⁰ Postola sögur, S. 911 f., dt. „Der selige Hieronymus sagt, dass diese Worte die Bedeutung haben, wie wenn Jesus so gesprochen hätte: Meine Söhne, d. h. Jünger und Lehrer meiner Gebote, sitzen auf dem Marktplatz oder dem Feld der Predigt und lehren ihre Altersgenossen, d. h. euch Hebräer, die zur gleichen Zeit lebten, wie man das Himmelreich mit der Feldarbeit guter Werke gewinnen kann, und weil ihr nicht hören wolltet, sprecht ihr nicht nur, sondern schreit vielmehr aus voller Kehle: Wir haben für euch gesungen, d. h. wir haben euch gelehrt, mit Vergnügen und Sorglosigkeit und Enthaltbarkeit von den Sünden und mit der Liebe der Tugenden zu leben, und ihr wolltet es dem nicht gleich tun, und als nächstes haben wir um euch geklagt, das heißt wir zeigten euch das traurige Leben der Büßer und derer, die sich mit List die ewigen Verdienste erschleichen wollen, und ihr habt

Die letztendliche Quelle dieser Passage scheint in Buch II von *HierMt* zu liegen, wenngleich der Vergleich im Einzelnen kein zufriedenstellendes Maß an Übereinstimmungen für den Beginn liefert:

pueris in foro sedentibus et clamantibus atque dicentibus ad coaequales suos: cecinimus uobis, et non saltastis, lamentauimus, et non planxistis, comparatur generatio iudaeorum scriptura dicente: cui similem aestimabo generationem istam? similis est pueris sedentibus in foro, et reliqua. non ergo nobis libera tribuitur intelligentia et allegoriae interpretatione passiuua, sed quicquid dicturi sumus de pueris, ad generationis referendum est similitudinem. pueri isti qui sedent in foro hii sunt de quibus esaias loquitur: ecce ego et pueri mei quos mihi dedit deus; et in octauo decimo psalmo: testimonium dei fidele sapientiam praestans paruulis; et alibi: ex ore infantium et lactantium perfecisti laudem. isti ergo pueri sederunt in foro siue en g agorai g quod significantius graece dicitur ubi multa uenalia sunt. et quia populus iudaeorum audire nolebat non ei tantum locuti sunt sed plenis faucibus inclararunt: cecinimus uobis, et non saltastis, prouocauimus ut ad nostrum canticum bona opera faceretis et saltaretis ad nostram tibiam, sicut saltauit et dauid ante arcam domini, et nolulistis; lamentati sumus et uos ad paenitentiam prouocauimus, et ne hoc quidem facere uolulistis, spernentes utramque praedicationem, tam exhortationis ad uirtutes quam paenitentiae post peccata. nec mirum si duplicem uiam contempseritis salutis cum et ieiunium et saturitatem pariter spreueritis. [1] si ieiunium uobis placet, cur iohannes displicuit? si saturitas, cur filius hominis? [2] quorum alterum daemonium habentem, alterum uorotorem et ebrium nuncupastis. ergo quia uos nolulistis utramque recipere disciplinam, iustificata est sapientia a filiis suis, id est dei dispensatio atque doctrina, et ego qui sum dei uirtus et dei sapientia, iuste fecisse ab apostolis meis filiis comprobatus sum quibus reuelauit pater quae ab sapientibus absconderat et prudentibus apud semet ipsos. in quibusdam euangeliis [3] legitur: iustificata est sapientia ab operibus suis. sapientia quippe non quaerit uocis testimonium sed operum.⁷²¹

es ebenso wie das frühere Beispiel verworfen, und das erstaunt nicht, dass ihr zweimal den Weg des Heiles verlassen habt, als ihr sowohl das Fasten als auch die Sättigung verworfen habt. Aber wenn euch das Fasten und das asketische Leben gefallen haben, weshalb misstiel euch Johannes, sodass ihr ihn besessen nanntet. Und wenn euch die gemäßigte Sättigung gefiel, weshalb misstiel euch der Menschensohn, sodass ihr ihn Fresser und Säufer und Freund der Sünder nanntet? Und obwohl ihr nun keine dieser Lehren verstehen wolltet, ist die Weisheit, d. h. die göttliche Bestimmung und Lehre und ich, denn ich bin Gottes Kraft und Weisheit, gerechtfertigt worden, d. h. dass ihr durch seine Söhne Gerechtigkeit widerfahren ist, durch meine Apostel, denen der Vater diese Dinge offenbarte, die er vor denen verbarg, welche sich selbst für klug und weise halten, so wie ihr es seid. Mancherorts ist so geschrieben, dass die Weisheit durch ihre Werke gerechtfertigt worden ist, denn sie sucht nicht nach dem Zeugnis, das durch Menschen abgelegt wird, sondern durch gute Werke. “

⁷²¹ *HierMt*, II, 11, 16-19: 146ff.

Vor allem der hintere Teil des Zitats ist gleichzeitig auch in der *GO Mt* bzw. der *GO Mk* überliefert. Soweit es die heute erhaltene Form des Kommentars erkennen lässt, sind die *HierMt*-Auszüge in den Interlinear- und Marginalglossen jedoch stark verfremdet, was sich an dieser Stelle in Raffungen ausdrückt:

Uenit enim. Sicut tunc. ita et nunc. vtramque viam salutis resputiis. Lamentauimus ad iohannem: cecinimus ad christum.

Hęc est summa. Generatio ista. nec plorat cum iohanne plorante. neque gaudet cum christo gaudente.

Nec mirum si duplicem viam salutis contenunt. cum et ieunium et saturitatem pariter spernunt. [1]

Si ieunium placet cur iohannes displicet? Si saturitas: cur filius hominis? [2]

Justificata est. Onandit filios sapientię intelligere. nec in abstinendo. nec in manducando esse iusticiam: sed in equanimitate tolerandi inopiam. et temperantiam non se corrumpendi per abundantiam. Non est regnum dei esca et panis. quorum non vsus: sed concupitia reprehenditur.

In quibusdam libris [3] heretur. Justificata est sapientia ab operibus suis: quia sapientia non querit vocis testimonium: sed operum.⁷²²

Die direkte Rezeption lässt sich an dieser Stelle nicht eindeutig beweisen; sie liegt jedoch nahe aufgrund der Tatsache, dass die Zitate in der *GO* bereits von der zweiten in die dritte Person Plural überführt wurden [1]. Außerdem sind die Zitate zumindest in einer Glosse derart verkürzt [2], dass diese theoretisch nicht als Quelle infrage käme – hier gilt es jedoch die schlechte Editionslage der *GO* zu berücksichtigen, welche die handschriftliche Realität nur unzureichend abbildet. Das altnordische „[s]umstaðar“ könnte ebensogut eine Übersetzung von „in quibusdam euangeliis“ (*HierMt*) wie „In quibusdam libris“ (*GO Mt*) darstellen [3] und ist daher als Argument für eine der Rezeptionsmöglichkeiten unbrauchbar.

HierMt als vermittelnder Text

Gestützt wird die Vermutung, dass nicht die mittelalterlichen Glosse, sondern *HierMt* Grundlage ist, durch die vielen Passagen, die nicht in der *GO* enthalten sind, und die dennoch in der *JBapt*² zitiert werden, darunter sämtliche Zitate in Kap. 35 zum Gastmahl des Herodes. Sie sind *HierMt* II,14 entnommen und stehen dort im Wechsel mit anderen Quellen. Zumindest ein Teil der Bibelverse kann auch über Petrus Chrysológus' *Sermo* (*ChrysolSerm*) 144 (siehe Abschnitt 3.1.25) vermittelt worden sein. Für keines der Zitate lassen sich Parallelen in der *GO* finden, auch nicht in anderen Werken. Vielmehr fungiert *HierMt* seinerseits als Transportmittel für Sekundärzitate, vor allem aus den *FlavAnt*. Schließlich hatte Hieronymus den jüdischen Geschichtsschreiber als einer der ersten für die Exegese genutzt (sog. *testimonium iosephum*)

⁷²² Glossa ordinaria (1480–1481), Mt 11,18–19.

und dadurch als Autorität in den christlichen Kanon eingeführt. Eine dieser Stellen wird parallel auch von der *HistSchol* überliefert:

Pessa atburdi greinir hinn seþli *Jeronimus* [1] vottandi, at *su frasaugn, sem Historia Vetus er köllut*, segir Philippum son mikla Herodis hafa fengit til eiginkono Herodiaden dottur Arethe konungs af Damasko. Þessi saga greinir oc, at nokkut sundrþykki hafi uppkomit millum þeira maga, sva at fyrir þat hafi Aretha konungr ræntan mag sinn dottur sinni, þann er storfuga miog sytti sina missu, oc i moti hans vilia hafi hann gefit hana Herode broður hans, þviat þeir bræðra voru oc uvinir sin i milli.⁷²³

Die *HistSchol* führt an dieser Stelle den Matthäuskommentar sogar namentlich an, wengleich sie den Autor unerwähnt lässt:

Super Matthaemum [1] legitur, quod Herodias filia erat regis Arethae, quam auferens Philippo, ortis inter eos quibusdam simulatibus, in odium Philippi dederat fratri Herodi, quia et fratres invicem erant inimici.⁷²⁴

Bei den übrigen Zitationen übernimmt der Sagaautor Referenzen in der Regel aus seinen Quellen. Die Verwendung der *HistSchol* an dieser Stelle würde also bedeuten, dass der Sagaautor von seinem üblichen Zitiermuster abgewichen wäre, wenn er den Werktitel durch den Namen des Autors ersetzt hätte [1]. Stattdessen zeigt der Vergleich mit dem Original, dass dieses näher an der Stelle der Saga liegt als die Adaption bei Petrus Comestor:

uetus narrat historia [2] philippum herodis maioris filium, sub quo dominus fugit in aegyptum, fratrem huius herodis, sub quo passus est christus, duxisse uxorem herodiadem filiam regis phetraei, postea uero socerum eius exortis quibusdam contra generum simulatibus, tulisse filiam suam et in dolorem prioris mariti herodis inimici eius nuptiis copulasse.⁷²⁵

Hier muss also eine direkte Rezeption von *HierMt* vorliegen. Gleichzeitig handelt es sich um eine Fehlinterpretation des lateinischen „uetus [...] historia“ als Werktitel

⁷²³ Postola sögur, S. 900 f., dt. „Diese Ereignisse führt der selige Hieronymus aus und bezeugt, dass die Erzählung, welche alte Geschichte genannt wird, sagt, Philippos, der Sohn des großen Herodes, habe Herodias, die Tochter Königs Aretas von Damaskus zur Frau bekommen. Diese Geschichte erklärt auch, dass ein Zerwürfnis zwischen Schwiegervater und -sohn aufgekommen sei, sodass König Aretas dafür seinem Schwiegersohn seine Tochter weggenommen habe, welcher seinen Verlust ganz besonders bedauerte, und sie entgegen dessen Willen dem Bruder Herodes gegeben habe, weil die Brüder einander ebenfalls feind waren.“

⁷²⁴ *Historia scholastica*, Ev44: 1561D.

⁷²⁵ *HierMt*, II,14,4: 1115-1121.

[2], welches im *HierMt* eine Umschreibung für das Zitat aus *FlavAnt* XVIII,v,1–2 ist.⁷²⁶ Eine ähnliche Fehldeutung liegt in Kap. 35 vor:

Hinn sami Jeronimus segir, at sva er lesit i *Historia Romana* [3], at sa hertugi sem Flaminius het veitti einni portkonu, þeiri sem i þeiri veizlu var inni sem hann hellt, at lata drepa einn mann i sialfri veizlunni dauða verðan, fyrir þa sok at hon letz alldri set hafa a neins mans bana. [...] ⁷²⁷ legimus in *romana historia* [3] flaminium ducem romanum quod accubanti iuxta meretriculae quae numquam uidisse se diceret hominem decollatum, adsensus sit ut reus quidam capitalis criminis in conuiuio truncaretur [...] ⁷²⁸

Auch hier wird der allgemeine Verweis auf die römische Geschichte als Werkteil ausgelegt [3], wengleich *HierMt* aus Livius' *ab Vrbe condita* (XXXIX,43) zitiert.⁷²⁹

Referenzen

Insgesamt zwölf Mal beruft sich der Autor auf das Zeugnis von „sæll Jeronimus“⁷³⁰, „hinn sami Jeronimus“⁷³¹ oder „heilagr Jeronimus“⁷³², wobei nur auf den Namen, niemals auf das Werk Bezug genommen wird. Insofern verhalten sich die *HierMt*-Markierungen anders als die Verweise auf die beiden Briefe (siehe Abschnitt 3.1.19). Ein Zusammenhang zwischen Markierungen und möglicher Vermittlung war nicht festzustellen, da die meisten der markierten Zitate keine Parallelstellen in anderen Werken haben und auch nicht in vollem Umfang in der *GO* enthalten sind. Bei paralleler Überlieferung in *HierMt* und *GO* stimmen die uns überlieferten Markierungen der Glosse nicht mit der „Jeronimus“-Referenz überein. In der Regel steht in der *GO* selbst nach dem Ausweis der zugänglichen Drucke keine Markierung oder sie ist falsch⁷³³. Doch selbst wenn in den Drucken der Name Hieronymus angegeben wäre, wäre dies als Argument für die *HierMt*-Rezeption über die *GO* nicht belastbar. Somit spricht auch die häufige Nennung des Namens in diesem Fall für die direkte Verwendung von *HierMt*.

⁷²⁶ Vgl. *HierMt*, S. 117 n1115/1121.

⁷²⁷ Postola sögur, S. 918, „Derselbe Hieronymus sagt, dass man so in der römischen Geschichte liest, dass der Herzog, der Flaminius hieß, einer Hure, welche bei einem Streit zugegen war, den er hatte, gewährte, einen Mann in diesem Streit, der des Todes wert war, töten zu lassen, weil sie sagte, noch nie den Tod eines Menschen gesehen zu haben.“

⁷²⁸ *HierMt*, II,14,11: 1167-1176.

⁷²⁹ Vgl. *HierMt*, S. 119 n1167/1174.

⁷³⁰ Postola sögur, S. 901. 902. 907. 911. 913. 914. 919. 919.

⁷³¹ Ebd., S. 915. 916. 918.

⁷³² Ebd., S. 918.

⁷³³ Beispielsweise „B[eda]“ statt dem erwarteten „H[hieronymus]“ wie bei der oben zitierten Stelle aus Kap. 35.

3.1.19 Hieronymus Stridonensis, *Epistulae* (*HierEp*)

Von den gut 150 erhaltenen Briefen des Kirchenvaters Hieronymus ist ebenfalls nicht bekannt, welche in Island verbreitet waren, zumal Briefliteratur generell nicht in den Diplomen aufgeführt wird. Auch die Handschriftenkataloge schweigen sich hier aus. Bislang konnte die Rezeption der *epistula XX ad Paulam et Eustochium* in *Mar* und einer Predigt zu Mariä Himmelfahrt in der *Islensk Homiliubok* nachgewiesen werden.⁷³⁴ Unklar ist jedoch insbesondere bei dem Brief, in welcher Form er dem Sagaautor vorgelegen haben könnte. Unbestritten ist, dass sich die Briefe zumeist nicht als geschlossenes Corpus verbreiteten, sondern vielmehr in (zumeist religiösen) Sammelhandschriften kursierten, sodass etwa die Präsenz eines Briefes in Island keinerlei Bedeutung für die Verfügbarkeit der übrigen gehabt hätte.

3.1.19.1 *HierEp* 108

Ein weiterer in der *JBapt*² zitierter Brief des Hieronymus trägt die Nummer 108; es ist ein Nachruf auf die Witwe Paula, die in Hieronymus' Leben eine große Rolle gespielt hatte. Da Paula hierin als Heilige stilisiert wird, mischen sich in diesem Werk biographisch-hagiographische Züge mit den Eigenheiten des Briefes. Zitiert werden die einleitenden Worte des Briefes:

Enn hversu megu ver at makligleikum lofa sęlan Johannem, þar sem hinn heilagi Jeronimus hinn hæsti kennari talar sva af einni sottþindri ekkiu, er Paula het, oc fyrir ekkiudom atti sextugfalldan avoxt: Þo at allir limir mins likama skiptiz i tungur, ok allir liðir hliopaði með mannligri ródd, mætta ek eigi segia þat, sem makligt væri kröptum Paule ekkiu⁷³⁵ si cuncta mei corporis membra uerterentur in linguas et omnes artus humana uoce resonarent, nihil dignum sanctae ac uenerabilis paulae uirtibus dicerem.⁷³⁶

Die Markierung ist korrekt und setzt die Worte in einen thematischen Kontext – hierüber wird Paula als Vergleichsinstanz etabliert, um das Unvermögen des Sagaautors topisch zum Ausdruck zu bringen. Eine parallele Überlieferung des Zitats ließ sich nicht nachweisen; es steht zudem als einzige Übernahme aus dem *HierEp* 108 isoliert in der gesamten Saga.⁷³⁷ Dies hat Battista zu Spekulationen veranlasst,

⁷³⁴ Vgl. Turville-Petre: *The Old-Norse Homily on the Assumption and the Maríu Saga*, S. 137.

⁷³⁵ Postola sögur, S. 928, „Aber wie können wir den seligen Johannes auf gebührende Weise preisen, wo der heilige Hieronymus, jener höchste Gelehrte, so von einer mit Krankheit geschlagenen Witwe spricht, die Paula hieß und wegen ihrer Witwenschaft sechzigfach Früchte trug: Wenn auch alle Glieder meines Körpers in Zungen sprächen und alle Glieder mit menschlicher Stimme tönnten, könnte ich nicht sagen, was den Kräften der Witwe Paula angemessen wäre.“

⁷³⁶ Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae, hrsg. v. Isidor Hilberg, Bd. 54–56, Wien 1910–1918 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*), 108,55,1: 3ff.

⁷³⁷ Die Beobachtung, „Jerome is quoted again later on in the saga (ed. Unger 1874: 928.14; 928.22)“ (Battista: *The Ten Names of John*, S. 363) ist unzutreffend, da die erste Quellenangabe das o. g. Zitat

the compiler could perhaps have made use of a glossed version if, as seems most plausible, the quotations from St Jerome were already intermingled in Honorius' homily in the source used by Grímur.⁷³⁸

Klären konnte auch eine systematische Untersuchung der Quellen nicht, auf welchem Weg genau das Zitat nun rezipiert worden ist, und nachdem die Glossierungen von Honorius' *Speculum Ecclesiae* (*SpecEccl*) nicht erforscht sind, lässt sich die Wahrscheinlichkeit von Battistas Theorie nicht ermessen. In der gesamten *JBapt*² kompiliert der Autor unterschiedliche Texte verschiedensten Ursprungs nach Belieben: Zwar übernimmt er häufig Versatzstücke aus anderen Texten, kompiliert dann aber auch frei aus mehreren unabhängigen Vorlagen, bei denen eine wechselseitige Glossierung nicht infrage kommt. Somit deutet eine Vermischung von zwei Quellen an dieser Stelle nicht zwingend auf die Vermischung in der Handschrift hin, die dem Autor vorlag. Bei *HierEp* 108 handelt es sich zudem um einen hagiographischen Text, denn die Witwe Paula wurde mit Gedenktag am 24. Januar als Heilige verehrt. Auch wenn sich keine Belege dafür finden, dass dies auch im mittelalterlichen Island der Fall war, muss doch konzidiert werden, dass *HierEp* 108 in hagiographischen Sammelhandschriften als Eintrag für Paula geführt wurde, sodass er hierüber auch nach Island hätte gelangen können, auch wenn er heute nicht mehr nachweisbar ist. Denkbar ist zudem, dass *HierEp* 108 seinerseits in anderen hagiographischen Texten – nicht zwingend zu Johannes dem Täufer – rezipiert wurde, und der Sagaautor sich diesen Text zum Vorbild nahm, ohne ihn direkt zu zitieren.

3.1.19.2 *HierEp* 120

Der in der *JBapt*² zitierte Brief Nr. 120 mit dem Titel *ad hedybiam de quaestionibus duodecim*⁷³⁹ datiert auf das Jahr 406/407. In ihm werden zwölf Fragen zur kirchlichen Lehre und dem rechten Verständnis neutestamentlicher Schriften beantwortet – in Abschnitt 1 darunter die Perfektion jedes einzelnen am Beispiel des Teilens. Aus diesem Abschnitt *Epist.* 120,1 greift die *JBapt*² ein Zitat des Hieronymus in Kap. 18 auf, um die Aufforderung des Johannes, Gewand und Speise zu teilen, zu kommentieren:

Af þessu efni ma nokku sva tala, segir heilagr Jeronimus i þeiri bok, er hann ritar til Evidiam: Hversu ma maðr gefa annan kyrtil i frostum

bezeichnet. Beim zweiten Beleg handelt es sich nicht um ein Zitat: „hversu megum ver þa tala af kroptum Johannis [. . .], þar sem ver erum ufroðir oc iðrottalausir oc at rettu mallausir hia þvilikum philosopho, sem var saxll Jeronimus, utan komaz sva at orði“ (Postola sögur, S. 928, „Wie können dann wir von den Kräften des Johannes sprechen, (. . .) wo wir ungelehrt und der Künste unkundig und mit Recht sprachlos solchen Philosophen, wie es der selige Hieronymus war, gegenüber stehen, ohne zu solchen Worten zu gelangen“). Hier vergleicht sich der Autor mit Hieronymus unter Rückbezug auf das vorhergehende Zitat.

⁷³⁸ Battista: The Ten Names of John, S. 363.

⁷³⁹ Edition: Sancti Eusebii Hieronymi Epistvlae, hrsg. v. Isidor Hilberg, Bd. 54–56, Wien 1910–1918 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum).

hinnar koldu Scithie eða i sniofum alpinar fialla, þar sem varlla ma vera likamann við kulda með .ii. eða .iii. kyrtlum eða með skinnklæðum. Enn þar liggir su orlausn til, at sa klæðnaðr, sem þorf vinnr likamanum, er einn kyrtill rett skilðr, oc vinnaz ma þeim mannum, sem naturan hefir naukðan skapað, oc su vist, sem þann tima er nauðsynlig, sem þa stendr yfir, þar til er ónnur ma faz, eptir natturu er eins dags vist.⁷⁴⁰ quid, si scythiae frigora sint et alpinae niues, quae non duabus et tribus tunicis, sed uix pecudum pellibus repelluntur? quicquid ergo corpora nostra defendere potest et humanae succurrere inbecillitati, quos nudos natura profudit, hoc una appellanda est tunica et, quicquid in praesentibus alimentis necessarium est, hoc unius diei uictus appellatur.⁷⁴¹

Die Markierung der Stelle ist korrekt. Dass der Brief als Buch bezeichnet wird, ist wohl darauf zurückzuführen, dass es sich um ein theologisches Werk, nicht um Privatkorrespondenz handelt. Eingeschoben wird die Passage in diverse Zitate aus einer Evangelienpredigt Gregors des Großen (*GregEv* I,20); eine gemeinsame Überlieferung kann jedoch höchstwahrscheinlich ausgeschlossen werden. Somit ist kaum absehbar, auf welchem Wege das Zitat in die Saga hätte gelangt sein können. Die Isolation der Stelle in der *JBapt*² erhöht die Wahrscheinlichkeit, dass sie über andere Texte vermittelt wurde, auch wenn sich keine direkte Vorlage finden ließ.

3.1.20 *Honorius Augustodunensis, Speculum ecclesiae (SpecEccl)*

Der Benediktinermönch Honorius Augustodunensis (gest. 1137/51) wirkte zunächst in England, später im Süden Deutschlands u. a. in Regensburg. Er verfasste eine Reihe theologischer, philosophischer und enzyklopädischer Werke, von deren großer Popularität eine jeweils breite handschriftliche Überlieferung und die Übersetzung in mehrere Volkssprachen zeugen. Sicherlich am bekanntesten waren das enzyklopädische Handbuch *Imago mundi* (ab 1110 belegt) und das theologische Kompendium *Elucidarium*, das ins Altnordische übertragen wurde.⁷⁴² Es sind auch exegetische Schriften erhalten, darunter ein Psalmen- und ein Hoheliedkommentar. Ebenfalls sehr verbreitet war die Predigtsammlung *Speculum ecclesiae*, deren 36 Predigten zu den Festtagen einer Sortierung *per anni circulum* folgen. Wie auch in seinem übrigen

⁷⁴⁰ Postola sögur, S. 878, dt. „Über diese Angelegenheit kann manch einer so sprechen, sagt der heilige Hieronymus in dem Buch, welches er an Hedibia schreibt: Wie kann ein Mann ein zweites Gewand im Frost des kalten Skythien oder im Schnee alpiner Berge geben, wo er seinen Körper kaum mit zwei oder drei Gewändern oder mit Lederkleidung gegen die Kälte zu schützen vermag? Und die Erklärung liegt darin, dass die Kleidung, welche den Bedarf des Körpers deckt, ein Gewand im rechten Sinne ist und dem Manne zugestanden werden muss, den die Natur nackt geschaffen hat, und die Speise, welche zu dem Zeitpunkt, an dem sie vorhanden ist, nötig ist, bis man eine andere erhalten kann, ist naturgemäß die Nahrung eines Tages.“

⁷⁴¹ Sancti Eusebii Hieronymi Epistvlae, 120,1: S. 478,14-18.

⁷⁴² Edition: *Elucidarius in Old Norse Translation*, hrsg. v. Evelyn Scherabon Firchow/Kaaren Grimstad, Reykjavík 1989 (Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, Rit 36).

Ceuvre rekurriert Honorius in den einzelnen Predigten auf patristische und frühmittelalterliche Vorbilder wie Augustinus, Beda oder Anselm.⁷⁴³ Stilistisch wenden sich die Predigten betont von der scholastischen Exegese ab und bringen praktische und volksnahe Themen zum Ausdruck.

Die *máldagar* geben kein Zeugnis von der Verbreitung des *Speculum ecclesiae*, und es fehlt ebenso jegliche Dokumentation durch den Erhalt von Handschriften. Allerdings finden sich längere Versatzstücke der Predigten in den Apostelsagas des 14. Jhs., darunter *Pétr* und *JJ*.⁷⁴⁴ Da sich die Predigten zu den jeweiligen Heiligen über das Kirchenjahr und damit über das gesamte *speculum* verteilen, verdichten sich die Hinweise auf die geschlossene Verbreitung auch in Island.

In Kap. 41 der *JBapt*² wird ein Liste von zehn Namen Johannes des Täufers zitiert, die der Predigt *De sancto Johannis baptistae* mit dem Incipit „Justus ut palma florebit et sicut cedrus Libani multiplicabitur (Psal. XCI). Palma inferius coangustatur, superius dilatatur“ aus dem *SpecEccl* entnommen ist.⁷⁴⁵ Das Zitat wird durch die Markierung „Speculum Ecclesie“⁷⁴⁶ korrekt eingeleitet und richtet sich ohne größere Eingriffe nach dem Text. Die parallele Überlieferung des Ausschnitts über andere Werke ist nahezu ausgeschlossen, sodass auch ohne weitere Belege von der direkten Verwendung des *SpecEccl* ausgegangen werden muss. Zwar wird derselbe Predigtabschnitt auch in der älteren *JBapt*¹ zitiert (siehe Abschnitt 5.1, 3.1.31), jedoch deutet der teils gänzlich andere Wortlaut darauf hin, dass dem Autor der *JBapt*² das lateinische Original vorlag: Die *JBapt*² gibt den lateinischen Text genauer und mit anspruchsvollerem Vokabular wieder, was von den sprachlichen Fähigkeiten des Autors als Übersetzer zeugt.⁷⁴⁷ Gleichzeitig verfährt er insofern freier mit der lateinischen Vorlage, als er die Versatzstücke aufteilt und ein Zitat aus der *SummVirt* zwischenschaltet. Die anschließende Ausführung zu den drei *ordines* und den drei *perfectiones* wird im Gegensatz zu der wortgetreuen Adaption der älteren Saga zudem bedeutend um das Zitat aus *HierEp* 120 erweitert. Battista zufolge hätten die Hieronymus-Passagen bereits in Bezug zur *SpecEccl*-Predigt gebracht worden sein können, etwa in Form einer Glossierung.⁷⁴⁸ Dies ist natürlich nicht ausgeschlossen, zumal die Rezeptionswege des Hieronymus-Briefes nicht geklärt werden konnten. Eine weitere von Battista diskutierte Erklärung halte ich für unwahrscheinlicher:

Another possibility is that the two redactions could have followed – independently [sic!] of each other – an established Latin text on John the Baptist, which included both the biographical material from Comestor’s *Historia scholastica* or, alternatively, a related gospel harmony and the

⁷⁴³ B. K. Vollmann: Art. „Honorius Augustodunensis“, in: Lexikon des Mittelalters 5, S. 122–123, hier S. 122 f.

⁷⁴⁴ Collings: The Codex Scardensis, S. 107. 122.

⁷⁴⁵ Edition: Honorii Augustodunensis Speculum ecclesiae, in: Patrologia latina, hrsg. v. J.-P. Migne, Bd. 172, Paris 1854, S. 807–1104, hier S. 0965 f.

⁷⁴⁶ Postola sögur, S. 827, dt. „Kirchenspiegel“.

⁷⁴⁷ Battista: The Ten Names of John, S. 362.

⁷⁴⁸ Ebd., S. 363.

homiletic abstracts from the *Speculum Ecclesiae*. Such a text could also have included a prologue and a concluding prayer for the feast day of the Saint. If this was the case, the older redaction would have followed the Latin text more slavishly, while Grímr would have used it as a reference work together with many other sources to accomplish his major compilatory task.⁷⁴⁹

Für die *JBapt*² kommt eine solchermaßen adaptierte Predigt deshalb nicht als Quelle in Betracht, weil sich die direkte Verwendung der *HistSchol* über den biographischen Täuferstoff hinaus nachweisen ließ. Ein entsprechend kompilierter lateinischer Text wäre somit für die Abfassung der jüngeren Saga redundant, und es spricht nichts gegen die direkte Verwendung der *SpecEccl*-Predigt, zumal die Präsenz dieses Werkes in Island über die Rezeption in anderen Sagas erwiesen ist. Das Ineinanderschalten von Zitaten entspricht durchaus dem übrigen Kompilationsverhalten des Autors.

3.1.21 *Innocentius III, sermo III,17 (InnSerm III,17)*

Lothar von Segni wurde 1198 als Papst Innozenz III. gewählt; er starb im Jahr 1216. Vor seiner Amtszeit hatte er in Paris Theologie und in Bologna Kanonistik studiert und verfasste einige theologische Traktate.⁷⁵⁰ Später sorgte er nachhaltig für die Stärkung der päpstlichen Macht durch den Ausbau der Kurie und die Einführung von Ordnungen und Registern und erließ mehrere Dekretalen, die 1209/1210 durch Petrus von Benevent in der *compilatio III* gesammelt wurden. Er rief mehrere Kreuzzüge (sanktioniert durch das vierte Laterankonzil) aus, bekämpfte zeitlebens die westlichen Häresien und baute das System der kirchlichen Strafmaßnahmen aus. Aus diesen Gründen wird behauptet, „[m]it I. erreichte das Papsttum den Gipfelpunkt seiner Machtentfaltung im MA.“⁷⁵¹ Entsprechende Verbreitung erfuhren seine Schriften innerhalb der Kirche, markierten sie doch deutlich die Position der Kurie im Investiturstreit.

Die Predigten Innozenz des Dritten hatten sich nachweislich bis Island verbreitet: Das Kloster Viðey zählte 1397 „Sermones Innocentij tertij“ zu seinem Besitz.⁷⁵² Ferner besteht die Möglichkeit, dass sich einzelne Predigten in Homiliaren befanden und daher nicht explizit aufgeführt werden. Aufgrund ihrer Entstehungszeit waren die Texte des Papstes natürlich nicht in der Grundform der üblichen Homiliare enthalten, vielleicht aber in späteren Kopien. Es besteht jedoch die Möglichkeit, dass spätere Handschriften einige seiner Predigten inkorporierten.

Die *JBapt*² rezipiert die *nativitas*-Predigt III,17 mit dem Incipit „Mirum fortasse videtur aliquis, si regnum cœlorum per violentiam rapitur“.⁷⁵³ in Kap. 11:

⁷⁴⁹ Ebd.

⁷⁵⁰ *De miseria humanae conditionis, De missarum misterii, De quadripartita specie nuptiarum.*

⁷⁵¹ W. Maleczek: Art. „Innozenz III., Papst“, in: Lexikon des Mittelalters 5, S. 434–437, hier S. 437.

⁷⁵² Diplomatarium Islandicum, Bd. IV, S. 111.

⁷⁵³ Edition: Innocentii papae hujus nominis tertii sermones de sanctis, in: Patrologia latina, hrsg. v. Jean-Paul Migne, Bd. 217, Paris 1855, S. 451–596C, III,17: 533D–540A.

Af þessum lutum segir Innocencius tertius: Sva haleitr var Johannes, at hann fyrirlet foðurligt hus með ollum auðæfum, en girntis eyðimerkr með fullkomnum fatækleik, oc var þar alt til þess er guð villdi, at hans predican birtiz firir Israels folki. Eigi vildi hann neyta kennimannz tign eptir feðr sinum oc taka logligar inntekiur, þat er ofr oc frumfornir, sva oc tiundir folksins, fyrirlet hann alla hluti, at hann tæki eitt at moti, þat er almatkan guð; [1] oc sa gerir hvær at hans dæmi, er sva nemr Crist at bera i sinum likama, at hann fyrirlætr auð en elskar aureign, ferr fra krasum til fæstu oc tekr harklæði við silkiklæðum, þogn moti skemtan oc skroksogu, vokur moti svefni, starf moti sysluleysi, eymð við sælu, stríðu við bliðu, anauð við frelsi, motstaðliga luti við farsælu, skirleik oc bindendi moti lostasemi oc allri ofgeytlan.⁷⁵⁴

Die einzig auffindbare Parallelstelle steht in der Originalpredigt Innozenz des Dritten, wobei die Rezeption in der *JBapt*² einen Sprung [1] innerhalb der Predigt aufweist.

Talis fuit Joannes Baptista, qui mundum cum divitiis dereliquit, eremum cum paupertate quaesivit, quoniam erat in deserto loco usque in diem offensionis suae ad Israel. Noluit fungi sacerdotio pro patre, ut sacerdotales et legales proventus perciperet, ut decimas et primitias obtineret; quoniam, ut unde acciperet, universa dimisit. *Et ideo recte dicitur, quod a diebus Joannis regnum coelorum vim patitur, et violenti rapiunt illud, quoniam, ut hoc fieret, Joannes per spiritum in se ipso monstravit exemplum.*⁷⁵⁵

Et ideo recte dicitur, quod a diebus Joannis Baptistae regnum coelorum vim patitur, et violenti rapiunt illud; quoniam, ut hoc fieret, Joannes Baptista perspicuum in se monstravit exemplum. O quam difficile prohibetur inveteratam consuetudinem immutare, praesertim de dulcibus ad amara, de placidis ad molestia, de prosperis ad adversa transire? Quantum vim facit profecto sibi quis, ubi transit de epulis ad jejunium, de soporibus ad vigiliis, de otis ad molestias, de deliciis ad miserias, de requie ad laborem, de gaudio ad lamentum, de libertate ad servitatem,

⁷⁵⁴ Postola sögur, S. 867 f., dt. „Von diesen Dingen spricht Innocentius der Dritte: So erhaben war Johannes, dass er das väterliche Haus mit allen Reichtümern verließ und sich nach der Wüste mit vollständiger Armut sehnte, und dort blieb, bis dass Gott wollte, dass seine Predigt das Volk Israel erleuchte. Er wollte die Priesterehren nicht nach seinem Vater genießen und die rechtmäßigen Einkünfte nehmen, d. h. Opfer und Gaben sowie der Zehnt des Volkes, und er verließ alle Dinge, um nur eines entgegenzunehmen, und das ist der allmächtige Gott; und so handelt jeder nach dessen Beispiel, der lernt, Christus in seinem Körper zu tragen, dass er den Reichtum verlässt und Mangel liebt, vom Genuss zum Fasten übergeht und Wollkleider für Seidenkleider austauscht, Schweigen gegen Unterhaltung und Lügengeschichten, Wachen gegen Schlaf, Mühsal für Müßiggang, Not gegen Glück, Streit gegen Ruhe, Knechtschaft gegen Freiheit, Widrigkeiten gegen Wohlfahrt, Keuschheit und Askese gegen Wollust und alles Leben im Überfluss.“

⁷⁵⁵ Innocentii papae hujus nominis tertii sermones de sanctis, III, 17: 535C.

experto crede magistro.⁷⁵⁶

Die Kompilation wurde evtl. dadurch begünstigt, dass der erste Teil mit dem Anfangssatz des zweiten Teils beginnt; der Satz selbst bleibt unberücksichtigt. Diese Zusammensetzung hätte auch in der vom Sagaautor verwendeten Handschrift vorgelegen haben können. Die Übereinstimmungen zwischen der lateinischen Predigt und dem altnordischen Zitat sind ausreichend, um angesichts fehlender Transmission über andere Werke die direkte Rezeption anzunehmen. Unterstrichen wird dies durch die korrekte Referenz „Innocencius tertius“⁷⁵⁷. Anders als beispielsweise bei den Predigten Bedas oder Gregors stellt sich bei dieser Predigt allerdings die Frage, in welchem handschriftlichen Verbund die Predigt vorgelegen haben könnte. Schließlich deutet alles darauf hin, dass (karolingische) Homiliare bei der Kompilation der *JBapt*² eine Rolle gespielt haben könnten. In diesen konnte *sermo* III,17 aufgrund seiner späten Entstehung zumindest ursprünglich nicht enthalten sein; es finden sich jedoch ebenfalls keine Hinweise darauf, dass er bedeutend später Eingang in das Predigtcorpus beispielsweise bei *PD* gefunden haben könnte.

3.1.22 Johannes Chrysostomus

Johannes Chrysostomus, der große Kirchenlehrer der Ostkirche, war Bischof von Konstantinopel bis zu seinem Tod im Jahr 407. Sein breites Werk umfasst theologische und exegetische Schriften unterschiedlicher Form, von denen sich ein großer Teil in lateinischer Übersetzung auch im Westen verbreitete. Sicherlich am bedeutendsten für die Wertschätzung des Chrysostomus waren seine 90 Homilien über das Matthäusevangelium, die gleich zweimal übersetzt wurden, zunächst im 5. Jh. durch den Pelagianer Anianus von Celeda,⁷⁵⁸ dann im 12. Jh. durch Burgundius von Pisa.⁷⁵⁹ Anianus übertrug auch die sieben Reden auf den Apostel Paulus (*De laudibus S. Pauli*) und womöglich die Rede *Ad neophytos*⁷⁶⁰, während Burgundius von 1171 bis 1173 außerdem die 88 Homilien zum Johannesevangelium latinisierte.⁷⁶¹ Aus den Kreisen um Cassiodor entstand in Vivarium eine lateinische Fassung der 55 Predigten zur Apostelgeschichte in zwei Bänden; sie gilt heute als verloren.⁷⁶² Dort soll auch Mutianus aus Werken des Chrysostomus übersetzt haben, wenngleich unbekannt ist, um welche es sich handelt. Sämtliche Homilienzyklen des Johannes Chrysostomus sind jeweils als Sonntagspredigten für das Kirchenjahr entstanden und werden von der Betonung des *sensus moralis* gegenüber dem *allegoricus* geprägt.

⁷⁵⁶ Ebd., III,17: 537A.

⁷⁵⁷ Postola sögur, S. 867 f.

⁷⁵⁸ Berschin: Griechisch-lateinisches Mittelalter, S. 84.

⁷⁵⁹ Die Neuübersetzung erklärt sich daraus, dass in den Sammlungen bereits im Hochmittelalter große Lücken klafften. Von der Übersetzung des Anianus sind heute nur noch die ersten 25 Homilien erhalten; die Belege für die Übertragung aller 90 Predigten sind dünn (ebd., S. 84 f. 268).

⁷⁶⁰ Ebd., S. 84.

⁷⁶¹ Ebd., S. 270.

⁷⁶² Ebd., S. 110 n20.

Das *Opus imperfectum in Matthaem* Johannes Chrysostomus zuzuschreiben, war bereits im Mittelalter üblich: „Unter der falschen, aber erfolgreichen Flagge des Johannes Chrysostomos machte dieser sprachgelehrte arianische Kommentar seinen Weg durch das Mittelalter – von Paulus Diaconus und Karl dem Großen zu Claudius von Turin und Papst Nikolaus I., zu Abaelard und Thomas von Aquin – und zog eine breite Spur des Rationalismus in die Fluten der allegorischen und mystischen Bibelauslegung.“⁷⁶³ Mittlerweile geht man davon aus, dass Maximinus das Werk verfasste,⁷⁶⁴ und es ist gesichert, dass es sich um ein lateinisches Original handelt.

Im Homiliar des Paulus Diaconus werden 19 Stücke Chrysostomus zugesprochen. Von diesen entstammen zwei dem *opus imperfectum in Matthaem*, eines *De laudibus S. Pauli*. Der Ursprung der übrigen 16 Predigten ist unbekannt; eventuell liegt neun Stücken ein Werk über alttestamentliche Personen zugrunde.⁷⁶⁵

Es ist über die *máldagar* ebenso wenig über die Schriften des Johannes Chrysostomus und deren Verbreitung in Island in Erfahrung zu bringen wie über die erhaltenen altnordischen Handschriften. Immerhin könnte man aus den Diplomen *ex negativo* darauf schließen, dass keine reinen Sammlungen seiner Predigten verfügbar waren, zumindest nicht in denjenigen Bibliotheken, deren *máldagar* insgesamt aufschlussreich sind.⁷⁶⁶

3.1.22.1 *Homiliae in Matthaem (ChrysostMt)*

Zitiert wird Chrysostomus an zwei Stellen der *JBapt*², die beide namentlich markiert sind. Das erste Beispiel findet sich in Kap. 26, wo das Alter Jesu datiert werden soll:

En Johannes Crisostomus segir, at eptir fullkomliga liðna .xxx. ara kom Jesus til Jordanar at taka skirn af Johanne baptista, oc þat umfram sem var fra fæðingardegi hans til ens þrettanda dags, oc hefr þessa sina predican af því orði sem Jesus mællti: Með þessum hætti somir okkr at fylla alt retlæti, at þar sem hann hafði aðr um .xxx. ara fyllt retlæti lógmalsins, kom hann skirn at taka oc at kenna guðspiallit sva sem setiandi roka a allar skylldir þess sama lógmals hins forna, oc hafði hann af þessarri grein .xxx. fulla oc .iii. ar heil, oc af hinu fiorða sva langt sem er fra fyrsta ioladegi til paska.⁷⁶⁷

⁷⁶³ Ebd., S. 98.

⁷⁶⁴ Ebd., S. 109 n4.

⁷⁶⁵ Wiegand: Das Homiliarium Karls des Grossen, S. 81.

⁷⁶⁶ Das gilt beispielsweise für Hólastaðr, insbesondere jedoch für die Klöster Helgafell, Viðey und Möðruvellir. Hier ist bei den Handschriften fast immer ein Titel oder der Inhalt angegeben.

⁷⁶⁷ Postola sögur, S. 892 f., dt. „Und Johannes Chrysostomus sagt, dass Jesus nach Ablauf von vollen 30 Jahren zum Jordan kam, um die Taufe von Johannes dem Täufer zu empfangen, und darüber hinaus, was vom Tage seiner Geburt bis zum dreizehnten Tag war, und diese seine Predigt hebt mit diesem Wort an, das Jesus sprach: Mit dieser Sache steht es uns an, alle Gerechtigkeit zu erfüllen, dass er, weil er zuvor 30 Jahre lang die Gerechtigkeit des Gesetzes erfüllt hatte, kam, um die Taufe zu empfangen und das Evangelium zu verkünden, als wenn er ein Zeichen für alle setzte, die demselben alten Bund verpflichtet waren, und aus diesem Grund war er volle 33 Jahre alt und so viel vom

Ursprünglich wird es sich um ein Zitat aus der 10. Homilie über das Matthäusevangelium handeln; die zitierte Passage stammt jedoch höchstwahrscheinlich aus Kap. 33 der *HistSchol*:

Chrysostomus tamen dixit eum jam complevisse tricesimum annum, in homilia decima in Matthaem, sic dicens: „Post triginta annos venit Jesus ad baptismum, legem veterem soluturus. Propterea usque ad hanc aetatem (quae omnia solet capere peccata) in legis observatione permansit, ne quis diceret, illum ideo legem solvisse, quia ea non potuisset adimplere.“ Et infra: „Per triginta annos iustitiam legis adimpleverat, et tunc venit ad baptismum Evangelium docturus, quasi cumulum cunctis observationibus legis imponens.“ Hoc tamen dixit Chrysostomus occasione illius verbi, quod dixit Dominus: „Sic decet nos implere omnem iustitiam.“ Et secundum hanc opinionem, vixit triginta tribus annis integris, et tantum de trigesimo quarto quantum est a Natali usque ad Pascha.⁷⁶⁸

Eine Rezeption des gesamten *HistSchol*-Zitats über das *SpecHist* kann ausgeschlossen werden, weil die Stelle dort nur verkürzt wiedergegeben wird. Zwar zeigen sich einige Veränderungen der Saga gegenüber dem *HistSchol*-Abschnitt, da jedoch der gesamte vorausgehende Abschnitt bereits Comestor entnommen ist, liegt es in Ermangelung einer Alternative nahe, diesen Rezeptionsweg auch für das Chrysostomus-Zitat vorzusetzen.

Das zweite Chrysostomus-Zitat ist ein Zeugnis über Johannes den Täufer in Kap. 33:

Johannes Crisostomus segir yfir þau orð, er drottinn kallaði hann engil: Þat ætla ek eigi dirfð at mæla, at sæll Johannes er dyrligri maior homine, par angelis. Maðr var hann, en fyrir verðleiks sakir oc hugarkraptar er hann engill kallaðr.⁷⁶⁹

Der Ursprung dieses Zitates ist unbekannt, als Vorlage für die *JBapt*² kann jedoch die *SummVirt* ausgemacht werden, die im gleichen Sagakapitel sowie in Kap. 41 zitiert wird:

Sexta est, quòd fuit angelus nomine & virtute, licet non natura. Matt. 11. Chrysost. Puto si non est audacia dicere, quòd gloriosior est Ioannes quia homo fuit, & propter meritum virtutis angelus est vocatus, quàm si nomine & natura angelus fuisset.⁷⁷⁰

vierten, wie es vom ersten Weihnachtstag bis Pascha ist.“

⁷⁶⁸ Historia scholastica, Ev33: 1554D f.

⁷⁶⁹ Postola sögur, S. 906 f., dt. „Johannes Chrysostomos sagt über die Worte, mit denen der Herr ihn Engel nannte: Ich halte es nicht für vermessen zu sagen, der selige Johannes ist teurer größer als ein Mensch, einem Engel ebenbürtig. Ein Mensch war er, aber aus Gründen seiner Tugendhaftigkeit und Verstandeskraft wird er Engel genannt.“

⁷⁷⁰ Gvillielmi Peraldi Svmmæ virtvtvm ac vitiorvm, II,18: S. 146.

In Kap. 41 allerdings wird die entsprechende Stelle im Tugendkatalog ausgelassen:

Hit setta, at hann var engill bæði at nafni oc króptum , þo at hann væri eigi sva at natturu, sem Matheus segir: Ek sendi engil minn, *eptir því sem fyrr greinir*.⁷⁷¹

An die Stelle des Chrysostomus-Zitats tritt also ein Querverweis, was abermals das starke redaktionelle Eingreifen des Autors demonstriert.

Das syntaktisch unmotivierte „maior homine, par angelis“ der Saga hat im Lateinischen keine Entsprechung – es findet sich auch nur in der Handschrift AM 232 fol., während AM 239 fol. und AM 236 fol. stattdessen „enn madr“⁷⁷² aufweisen. Die Zusätze in beiden Fassungen stimmen nicht mit dem Original überein, haben aber insofern eine Stimmigkeit untereinander, als sich „dyrligri enn madr“ der Handschriften 239/236 übersetzen ließe als „maior homine“. Möglich wäre erstens, dass die verwendete Handschrift der *Summa Virtutum* bereits korrumpiert war. Da allerdings die überwiegende Mehrheit der Zitate in der Saga übersetzt wird, wäre die Zugabe des lateinischen Satzfragments nach meinem Dafürhalten höchst unüblich für das Kompilationsverhalten des Autors. Wahrscheinlicher wäre daher zweitens, dass „maior homine, par angelis“ nachträglich eingeschoben ist, eventuell auf der Grundlage durch eine Glossierung. Ein Ursprung lässt sich für diese mutmaßliche Interpolation im *sermo* 127 des Petrus Chrysologus auffinden, der in Kap. 33 in Übersetzung zitiert wird:

Johannes er meiri enn maðr, aliafn englum, fylling hins forna lógmals, helgan guðspiallz, rodd postola, þangn spamanna, [...] ⁷⁷³

Johannes maior homine, par angelis, legis summa, euangelii satio [*sic J O Chry., sanctio ed.*] apostolorum uox, silentium prophetarum, [...] ⁷⁷⁴

Wahrscheinlich ist auch, dass ein Kopist in den Text eingriff, weil ihm das fragliche Chrysologus-Zitat als Chrysostomus-Stelle bekannt war. Dies wäre eine im Mittelalter durchaus übliche Identifikation.⁷⁷⁵ Begünstigt durch die ihm bekannte Zuschreibung der Predigt könnte der Kopist nun das „dyrligri [...] maðr“ mit dem „maior homine, par angelis“ in Verbindung gebracht haben, sodass er letzteres eigenmächtig ergänzte. Denkbar ist auch die Verkettung über eine entsprechende Glossierung in der vom Kopisten verwendeten Abschrift der *JBapt*², oder aber eine ganz und gar zufällige Kompilation, die sich aus der Kopiersituation ergab.

⁷⁷¹ Postola sögur, S. 927, dt. „Das sechste, dass er sowohl dem Namen als auch seinen Kräften nach ein Engel war, obwohl er kein solcher von Natur aus war, wie Matthäus sagt: Ich sende meinen Engel, gemäß dem, was zuvor erklärt wurde.“

⁷⁷² Ebd., S. 906.

⁷⁷³ Ebd., S. 902, dt. „Johannes ist mehr als ein Mensch, den Engeln ebenbürtig, die Erfüllung des alten Bundes, die Heiligung des Evangeliums, die Stimme der Apostel, das Schweigen der Propheten, (...)“.

⁷⁷⁴ *ChrysolSerm* 127: 3-41-58 zitiert über McDougall: Pseudo-Augustinian Passages, S. 466.

⁷⁷⁵ McDougall: Pseudo-Augustinian Passages, S. 464; Alejandro Olivar: Los sermones de San Pedro Crisólogo. Estudio crítico, Montserrat 1962 (Scripta et documenta 13), S. 9-41.

3.1.22.2 *Chrysostomus latinus*, „*Heu me, quid agam? Unde sermonis exordium faciam?*“ (PD II,72)

Zu den nicht identifizierbaren Pseudo-Chrysostomus-Stücken bei Paulus Diaconus gehört auch eine *decolatio*-Predigt über Johannes den Täufer mit dem Incipit „*Heu me, quid agam? Unde sermonis exordium faciam?*“ (PD II,72). David McDougall hat angenommen, dass in Kap. 35 ein kleiner Ausschnitt in die langen Zitate aus dem *sermo* 127 des Petrus Chrysologus interpoliert wurde, und somit seine Argumentation für eine Rezeption der Chrysologus-Predigt über das Paulus-Diaconus-Homiliar gestärkt:

That a version of Chrysologus 127 in PD is likely to have been Grimr's immediate source is also perhaps suggested by his reference to *David psalmista* at 914/30. No such reference is found in the text of the interpolated passage provided by Olivar, but a similar misogynist diatribe in the companion sermon for the Feast of the Decollation in PD, a text also mistakenly attributed to John Chrysostom, does include David in the traditional catalogue of the victims of feminine wickedness, and it is not impossible that Grimr may have recalled this passage.⁷⁷⁶

Die Argumentation ist doch wenig zufriedenstellend, weil sich die bei Chrysologus fehlende Passage der *JBap*² weiter erstreckt als von McDougall angenommen:

Hans flyði Elias spamaðr, sa er með sinni tungu lukti ok lauk upp himininn, oc hann for fyrir henni hriaðr oc rekinn, oc þann manninn, sem hon finnr reinan, gerir hon saurgan. Hon leiddi oc i girndarbruna oc þrongving *David psalmistam*, oc drap nu Johannem baptistam. Hon fyrirleggir bernsku oc tapar æsku, lokkar fulltiða alldr, en svikr oc snarar oc unaðar őrvasa oc aldauða elli.⁷⁷⁷

Hoc malum quod homines ducit ad mortem, hoc malum fugit Elias propheta (III Reg. XIX); et cujus lingua clavis facta est coeli, tamquam reus fugit a facie mulieris; haec invenit verum laborem et pressuram, quae nunc occidit Joannem Baptistam, dejicit pueritiam, perdit juventutem, illicit et inquietat emortuam senectutem.⁷⁷⁸

McDougall stellt in seiner Analyse fälschlich „oc þann manninn, sem hon finnr reinan, gerir hon saurgan“ und „haec invenit verum laborem et pressuram“ gegen-

⁷⁷⁶ McDougall: Pseudo-Augustinian Passages, S. 477.

⁷⁷⁷ Postola sögur, S. 914, dt. „Dieses Vergehen führt die Menschen zum ewigen Tod. Vor ihr floh der Prophet Elija, der mit seiner Zunge den Himmel verschloss und öffnete, und verfolgt und gequält wich er vor ihr, und denjenigen Mann, den sie rein vorfindet, macht sie unrein. Sie führte auch David den Psalmisten in brennende Begierden und Bedrängnis, und nun tötete sie Johannes den Täufer. Sie wirft die Kindheit nieder und tötet die Jugend, lockt das erwachsene Alter, aber das hinfällige und tatsächlich tote Alter täuscht und verzerrt und belästigt sie.“

⁷⁷⁸ Sancti Petri Chrysologi Collectio sermonum a Felice Episcopo parata; sermonibus extravagantibus adiectis, hrsg. v. Alejandro Olivar, Turnhout (Corpus Christianorum Series Latina 24-24C), 127: 786–63. Es handelt sich z. T. um Zugaben der Edition der *Patrologia latina* 152, Sp. 551A–B.

über,⁷⁷⁹ wobei die semantische Entsprechung des lateinischen Halbsatzes am ehesten „i girndarbruna oc prongving“ entspricht. Somit fehlt in der Argumentation eine Erklärung für den ersten Teil des Einschubs, für den sich keine Parallele finden lässt – weder in der von McDougall als kausal angeführten Ps.-Chrysostomus-Predigt *PD II,72* noch in der Chrysologus-Predigt *sermo 127*. Es ist bei alledem jedoch denkbar, dass bereits die Chrysologus-Predigt interpoliert war: Der fragliche Passus ist ausschließlich in der *PD*-Variante (*PD II,71*, siehe Abschnitt 3.1.25) enthalten – dieser allerdings ist bei Migne nur unzureichend ediert, weil nur eine geringe Anzahl von Handschriften berücksichtigt wurde und der dynamische Charakter von Homiliartexten hineinspielen könnte. Die Rezeption von *PD II,72* in der *JBapt*² steht also vor dem Hintergrund des unfesten Textes von Homiliaren auf äußerst wackligen Füßen, zumal sich keine weitere Verwendung der Chrysostomus latinus-Predigt in der Saga nachweisen ließ.

3.1.22.3 Fazit

Die *JBapt*² liefert keine Bestätigung dafür, dass Originaltexte des Johannes Chrysostomus in lateinischer Übersetzung in Island kursierten. Sämtliche Stellen, in denen namentlich auf Chrysostomus verwiesen wird, wurden anderen Texten – *HistSchol* und *Summa Virtutum* – einschließlich deren Markierung entnommen. Dies zeigt, dass sich für die Rezeption eines Autors mehrere vermittelnde Quellen auch ergänzen können. Wenn sich jedoch die Verwendung des Homiliars von Paulus Diaconus in der *JBapt*² anderweitig beweisen ließe, könnte diese Spezialhandschrift einen Zugang zu Pseudo-Chrysostomus-Texten geliefert haben. Für den Täuferkontext ist jedoch tatsächlich nur eine Predigt relevant, deren Ähnlichkeit mit Passagen der *JBapt*² ein wenig belastbares Argument darstellt.

3.1.23 Maximus Taurinensis, Sermo III,65 (*MaxSerm III,65*)

Maximus war Bischof von Turin von 398 bis 408/423. Dem spätantiken Schriftsteller Gennadius zufolge soll er 28 Schriften verfasst haben, wengleich nur etwa 100 auf uns gekommen sind. Sie bieten einen durchweg praktischen Zugang zum christlichen Glauben und dem Leben in der Gemeinde.⁷⁸⁰ Die *homiliae* und *sermones* verbreiteten sich zum einen über geschlossene Sammlungen des Autors; hier ist der Bestand und die Struktur „*de sanctis, de diversis causis* und *de parte circuli anni*“⁷⁸¹ weitestgehend konstant. Viele dieser Sammlungen wurden im Mittelalter anderen Autoren zugesprochen, etwa Augustinus oder Ambrosius.⁷⁸² Einen zweiten Überlieferungsweg bilden frühmittelalterliche Homiliare: 50 seiner *homiliae* und drei *ser-*

⁷⁷⁹ McDougall: Pseudo-Augustinian Passages, S. 476.

⁷⁸⁰ K. S. Frank: Art. „Maximus, 3. M., Bf. v. Turin“, in: Lexikon des Mittelalters 6, S. 427.

⁷⁸¹ Almut Mutzenbecher: Zur Ueberlieferung des Maximus Taurinensis, in: *Sacris erudiri* 6,2 (1954), S. 343–372, hier S. 345.

⁷⁸² Ebd.

mones sind vorrangig über *PD* überliefert; sie machen somit mehr als ein Fünftel des ursprünglichen Bestands aus.⁷⁸³ Unter diesen Predigten wurden einige dem Autor nur irrtümlich zugewiesen. Der hohe Anteil an Maximus' Predigten reduzierte sich in späteren Kopien, wenn man das Homiliar an die Bedürfnisse und Ansprüche des jeweiligen Publikums anpasste.⁷⁸⁴ Auch im AF sind Predigten des Maximus erhalten; wengleich auch hier grundsätzlich Autorennamen zu finden sind, trägt doch keine einzige der fraglichen Lesungen denjenigen des Maximus Taurinensis.⁷⁸⁵

Die Verbreitung der Predigten von Maximus Taurinensis in Island ist ungewiss, denn es gibt weder Fragmente noch Indizien in den Diplomen, die auf die Präsenz von Handschriften schließen ließen. Bei den vielen Homiliaren, die für die einzelnen Bibliotheken aufgeführt werden, können natürlich auch *MaxSerm* enthalten sein. Dies gilt vor allem, weil die Verbreitung des Homiliars von Paulus Diaconus gesichert ist.

Von den drei *nativitas*-Predigten kommt in der *JBapt*² nur *MaxSerm* III,65⁷⁸⁶ mit dem Incipit „Solemnitatem nobis diversorum martyrum, fratres carissimi, vitae praesentis occasus“ zur Anwendung, der auch im *PD* für den 24. Juni (*PD* II,41) enthalten ist. Die zwei Zitate aus der Predigt werden ausschließlich in Kap. 8 gebracht und stehen hier vermischt mit Informationen aus Bibel bzw. *HistSchol* und *BedLk*; die Wiedergabe im Altnordischen weist einen hohen Grad der Übereinstimmung mit der Vorlage auf, wie das zweite Zitat illustriert:

Her af segir *einn meistari*: Hvat er iafndyrðarfullt sem þetta siðlæti, hvat er þessarri tru tiguligra? Fyrir hennar skyld verðr obyria kona fríó, mærin fõðir sun, hinn mallausi talar, sveininn luktan í leynum moðurligra iðra gleðia ukomnir fagnaðir, oc eigi var þat undarligt, þo at í þeim punkt, er fyrir var buin af guði almennilig andar heilsa, fengi eigi dauðlig nattura varðveitt forna skipan sinna laga.⁷⁸⁷

Quid hac, fratres, religione gloriosius? Quid hac insignius fide? in qua sterilis concipit, mutus loquitur, et in secreto maternorum viscerum parvuli totius mundi gaudia futura praeludunt; nec enim poterat veteri sub lege ordinem suum mortalis servare naturam, quando per novam Divinitatis gratiam, novum saluti omnium mysterium parabatur.⁷⁸⁸

⁷⁸³ Wiegand: Das Homiliarium Karls des Grossen, S. 79.

⁷⁸⁴ Vgl. ebd., S. 93 f.

⁷⁸⁵ Mutzenbecher: Zur Ueberlieferung des Maximus Taurinensis, S. 358.

⁷⁸⁶ Sancti Maximi episcopi taurinensis Sermones in tres classes distributi, in: Patrologia latina, hrsg. v. Jean-Paul Migne, Bd. 172, Paris 1847, S. 529–760, 385A–B.

⁷⁸⁷ Postola sögur, S. 862, dt. „Hierüber sagt ein Gelehrter: Was ist ebenso tugendhaft wie diese Sittlichkeit, was ist geziemender als dieser Glaube? Durch seine Schuld wird die unfruchtbare Frau fruchtbar, die Jungfrau gebärt einen Sohn, der Stumme spricht, der im Innersten der Mutter verborgene Sohn erfreut sich künftiger Freuden, und dies war nicht verwunderlich, obwohl zu dem Zeitpunkt, als durch Gott alles Heil der Seele bereitet war, die sterbliche Natur die Ordnung des alten Bundes nicht bewahrheiten konnte.“

⁷⁸⁸ Sancti Maximi episcopi taurinensis Sermones in tres classes distributi, 385A f.

Dieses Zitat ist auch die einzige Maximusstelle, die eine Markierung trägt, wenngleich sie sehr allgemein erfolgt. Da ansonsten namentliche Markierungen die Regel sind, kann hier unterstellt werden, dass dem Sagaautor der Name Maximus unbekannt war. Dies muss jedoch kein Grund zur Annahme sein, dass es sich um ein sekundär vermitteltes Zitat handelt: Wie gezeigt verbreiteten sich seine Predigten bevorzugt anonym oder unter Pseudonym. Angesichts fehlender Vermittlungsmöglichkeiten für die beiden Zitate ist vielmehr von der direkten Zitation aus der Predigt auszugehen, zumal die beiden Passagen bereits einen Großteil des verhältnismäßig kurzen *sermo* abdecken. Möglich wäre etwa, dass eine Fassung des Homiliars von Paulus Diaconus verwendet wurde. Zwar trägt die Predigt hier eine Rubrik „*Sermo beati Maximi episcopi*“⁷⁸⁹, die aber vermutlich in späteren Kopien wegfiel, was die Anonymität in der *JBapt*² erklären könnte.

3.1.24 *Pembroke College Hs. sermo 44 (PembSerm 44)*

Die 44. Predigt in der Handschrift Pembroke College 25 (ca. 1100) trägt das Incipit „*Ad inluminandum humanum genus quod per inuidiam diaboli perierat*“.⁷⁹⁰ Sie ist außerdem noch in vier weiteren Manuskripten enthalten⁷⁹¹; in allen steht *PembSerm 44* im Rahmen eines Homiliars für die *nativitas* Johannes des Täufers am 24. Juni und trägt keinen Autorennamen. Es sind englische Handschriften mit Ausnahme des ältesten Textzeugen, dem französischen Homiliar von Saint-Père. Interessant ist, dass die fragliche Predigt im französischen Zweig des Homiliars einen verkürzten Anfang hatte; aufgrund eines Brandes ist der übrige Text verloren.⁷⁹² In der fraglichen Form scheint es sich bei *sermo 44* also um eine ausschließlich in England verbreitete Predigt zu handeln, welche in einem äußerst populären Homiliar Verbreitung erfuhr.⁷⁹³ Der Inhalt der Predigt wurde bislang nicht eingehend untersucht. Der Hauptteil (fol. 100r:13–100v:25) orientiert sich in recht freier Wiedergabe an Lk 1,1–80; daneben finden sich Versatzstücke aus *CaesSerm 216* (fol. 100v:26–102r:15), die hier nach der AF-Fassung auszugsweise zitiert werden.⁷⁹⁴ Die einleitenden Worte erinnern zudem an den Beginn der *CaesSerm 214/215*, wenngleich mit kleineren Abweichungen und Eingriffen durch den Kompilator. Auf fol. 100r:1 findet sich zudem ein Einschub, der aus einer Predigt übernommen zu sein scheint, welche in der Handschrift München Clm. 6233 fol. 167r überliefert ist; diese Predigt bildet ihrerseits die Grundlage für die Predigt *PembSerm 50* zur Enthauptung des Täufers.⁷⁹⁵

⁷⁸⁹ Grégoire: *Homélieaires Liturgiques Médiévaux*, S. 460.

⁷⁹⁰ Elektronische Edition: Pembroke 25 *Sermo 44* (fols. 99v–102r), hrsg. v. Theresa O’Byrne, 2008, URL: <http://www.stoa.org/Pembroke25/Website-tv/HTML/44.html> (besucht am 02. 11. 2011).

⁷⁹¹ Chartres Bibl. munic. Hs. 25 (olim 44), fragm. 7v, 10./11. Jh.; Lincoln Cathedral Chapter Library Hs. 199, fols. 290v ff., Mitte 12. Jh.; Cambridge St John’s College Hs. 42/B.20 fols. 44v ff., 12. Jh.; Oxford Balliol College Hs. 240, fols. 100r ff., 14. Jh.

⁷⁹² Cross: Cambridge Pembroke College Ms. 25, S. 46–49.

⁷⁹³ Ebd., S. 91.

⁷⁹⁴ Ebd., S. 35.

⁷⁹⁵ Vgl. ebd., S. 35.37.

Die Datierung der Geburt Johannes des Täufers auf das Jahr 5198 und 6 Monate orientiert sich an der Geburt Christi, wie sie im Mittelalter üblicherweise festgesetzt wird.⁷⁹⁶

Über die Existenz eines spezifischen Homiliartyps lassen sich aus den isländischen Diplomen natürlich keine detaillierten Hinweise gewinnen. Wir haben keine Handschriften des Typs Pembroke 25 aus Island erhalten, die seine Verfügbarkeit belegten. Bedeutsam ist, dass bislang nur eine einzige altnordische Predigt mit einem bestimmten Homiliartyp in Verbindung gebracht werden konnte: Die isländische Predigt *In capite ieiunij*⁷⁹⁷ konnte durch einen Vergleich mit Pembroke 25 auf ein dort enthaltenes Vorbild zurückgeführt werden. Somit ist belegt, dass der Homiliartyp zumindest in Auszügen nach Island gelangt sein muss.

In der *JBapt*² werden die Eröffnungszeilen von *PembSerm* 44 gleich zu Beginn des Prologs wiedergegeben, und die Saga folgt ihrer Vorlage über die Datierung der Geburt Johannes des Täufers und die römische Weltherrschaft hinaus. Allerdings zeigen sich hier folgende Divergenzen: Erstens weicht eine Passage vom Homiliar ab. Bei

sva sem solin, er biartari skinn á himnum enn onnur himintungl, þviat hann var pryddr með hærum guðs gíofum her a iarðriki. Þessi hinn fyrsti þionn oc framflytiari vatzskirnar oc fyrirrennari drottins vars [...] ⁷⁹⁸

könnte es sich um einen Übertragungsfehler aus dem Lateinischen handeln, entweder aufgrund eines Missverständnisses oder eines Kopierfehlers: „sicut sol inter omnia sidera clarior lucessit in caelo . Ita maior spiritu prophetie . apparuit in mundo . qui primus baptista fuit in mundo et precursor domini.“⁷⁹⁹ Dabei fällt sowohl der gänzlich andere Satzbau ins Auge als auch die Übersetzung des prophetischen Geistes als „höhere Gottesgaben“; außerdem fehlt im Lateinischen eine Entsprechung für „hinn fyrsti þionn“. Der zweite, weitaus gravierendere Unterschied besteht in der Datierung der Geburt Johannes des Täufers; während die lateinische Predigt 5198 Jahre und sechs Monate anführt, sind es bei der altnordischen Saga 5199 Jahre und drei Monate – ein Unterschied also von neun Monaten. Die Berechnung des Homiliars ergibt sich aus der Geburt Jesu Christi, die nach der damals üblichen Lehrmeinung 5199 nach Anbeginn der Welt war;⁸⁰⁰ Johannes der Täufer wurde dementsprechend

⁷⁹⁶ Vgl. „5199, a number found in Orosius, *Hist adv. Paganos* preface [...], Bede, *Chron. Min.* cap. 22 [...] and *The Old English Martyrology*“ (ebd., S. 35, orig. Herv.).

⁷⁹⁷ Edition: Homiliu-bók. Isländska homilier efter en handskrift från tolfte århundradet, hrsg. v. Theodor Wisén, Lund 1872, S. 61–64.

⁷⁹⁸ Postola sögur, S. 850, dt. „so wie die Sonne, welche am Himmel heller scheint als andere Gestirne, weil er mit den höheren Gottesgaben hier im Erdenreich geschmückt war. Dieser erste Diener und Erfinder der Wassertaufe und Vorläufer unseres Herrn (...)“.

⁷⁹⁹ Pembroke 25 Sermo 44, S. 99v f.

⁸⁰⁰ So führt beispielsweise auch das *SpecHist* an: „inuenies ab initio mundi vsque ad natiuitatem Christi annos 5. millia 199. & hunc numerum assignat Beda, quem etiam vsualiter tenet Ecclesia. Vnde versus. Vnum tolle datis ad millia quinque ducentis: Nascenti Domino tot Beda dat à Protoplasto“ (Base Speculum historiale, VII:88).

ein halbes Jahr vor ihm, d.h. 5198 Jahre und sechs Monate nach der Schöpfung geboren. Vor dem Hintergrund der übrigen in der Saga verwendeten Quellen erklärt sich die abweichende Datierung nicht. Auf einen Kopierfehler kann diese Differenz schwer zurückzuführen sein, denn die Jahreszahlen sind in allen Fällen ausgeschrieben. Wahrscheinlich erfolgte an einer Stelle – ob nun in der lateinischen Transmission oder im Zuge der Rezeption durch die *JBapt*² – eine Berechnung, weil die Differenz genau neun Monate und damit die Dauer einer Schwangerschaft beträgt. Denkbar wäre, dass die Datierungen für Geburt und Empfängnis verwechselt wurden. Die Vorlage des Sagaautors hätte zudem verändert oder schwer leserlich sein können. Hierfür spricht auch ein drittes Indiz: *PembSerm* 44 enthält das besagte Versatzstück aus *CaesSerm* 216, welches ebenfalls in Kap. 23 der *JBapt*² zitiert wird. Hier ist unklar, ob die betreffende Passage aus der Pembroke-Predigt übernommen wurde oder aus dem vollständigen Caesarius-Stück, für dessen Verbreitung in Island sich ebenfalls Beweise finden lassen. Verglichen mit *CaesSerm* 216 zeigt die Adaption *PembSerm* 44 eine Inversion einzelner Satzstücke, die nicht von der *JBapt*² durchgeführt wird. Entweder ist es ein weiteres Anzeichen dafür, dass dem Sagaautor eine stark manipulierte Fassung von Pembroke College *sermo* 44 vorlag, oder er griff an dieser Stelle auf das Original des Caesarius von Arles zurück. Gegen letztere Möglichkeit spricht das Fehlen anderer Zitate aus der Predigt in der *JBapt*².

3.1.25 Petrus Chrysologus, *Sermo* 127 (*ChrysolSerm* 127)

Petrus Chrysologus, Erzbischof von Ravenna, starb 450. Unter den vielen ihm zugeschriebenen Predigten sind 168 mit Sicherheit authentisch, die Anfang des 8. Jhs. von dem damaligen Bischof von Ravenna Felix gesammelt wurden, und außerhalb der *collectio Felicianiana* weitere 15 *sermones*. Er verfasste darüber hinaus rhetorische Erläuterungen zu theologischen und liturgischen Texten für die Praxis.⁸⁰¹

Die Schwierigkeit, die Verbreitung von Predigten im Mittelalter ohne handschriftlichen Befund nachzuführen, erhöht sich für Petrus Chrysologus angesichts der vielfachen Fehlzuschreibungen seiner Predigten. Besonders oft wurden sie Severian von Gabala, Augustinus, Johannes Chrysostomus und Germanius von Auxerre beigelegt.⁸⁰²

Wie bereits David McDougall gezeigt hat,⁸⁰³ wird in Kap. 35 der *JBapt*² die 127. Predigt (Inc. „Hodie nobis iohannis uirtus, herodis feritas dum refertur“⁸⁰⁴) des Petrus Chrysologus fast vollständig wiedergegeben. Dort erfüllen die langen Passagen

⁸⁰¹ Th. Baumeister: Art. „Petrus Chrysologus“, in: Lexikon des Mittelalters 6, S. 1959.

⁸⁰² McDougall: Pseudo-Augustinian Passages, S. 464; Olivar: Los sermones de San Pedro Crisólogo, S. 9–41.

⁸⁰³ David McDougall: ‚Pseudo-Augustinian‘ Passages in ‚Jóns saga baptista 2‘ and the ‚Fourth Grammatical Treatise, in: Traditio 44 (1988), S. 463–483.

⁸⁰⁴ Sancti Petri Chrysologi Collectio sermonum a Felice Episcopo parata; sermonibus extravagantibus adiectis, hrsg. v. Alejandro Olivar, Turnhout (Corpus Christianorum Series Latina 24-24C), Bd. 24B, S. 782–788.

die Funktion der Klage über die Enthauptung Johannes des Täufers. Der isländische Text greift auf die erheblich längere Fassung des *sermo* im Homiliar des Paulus Diaconus (*PD* II,71) zurück, wie die Rezeption der interpolierten Passagen und gemeinsame Lesevarianten belegen.⁸⁰⁵ In der Urfassung des Homiliars wurde die Predigt als „*Sermo beati Johannis episcopi*“⁸⁰⁶ für die *decollatio* aufgeführt, womit Johannes Chrysostomus gemeint ist; diese falsche Zuschreibung geht wahrscheinlich auf ein Missverständnis oder einen Lesefehler zurück.⁸⁰⁷ Dass die Predigt nicht notwendigerweise in allen kursierenden Varianten des *PD* erhalten blieb, beweist die bereits angesprochene Gruppe von Homiliaren aus Rochester: Hier ist die *decollatio*-Predigt durch einen Exzerpt von Hrabanus Maurus ersetzt.⁸⁰⁸ Von einem englischen Charakteristikum kann jedoch keine Rede sein, da wiederum andere insulare *PD*-Vertreter *PD* II,71 beibehalten, so Pembroke College Hs. 24. In anderen mittelalterlichen Homiliaren kursierte der Text auch anonym; hier steht er zum Teil als *nativitas*-Predigt.⁸⁰⁹ Dass der *sermo* allerdings wie in der *JBapt*² dem Kirchenvater Augustinus zugeschoben wird, scheint nach dem momentanen Erkenntnisstand eine singuläre Erscheinung zu sein.⁸¹⁰ Jedenfalls ist festzuhalten, dass *ChrysolSerm* 127 dem Autor der *JBapt*² aller Voraussicht nach unmittelbar und vollständig vorgelegen hat, höchstwahrscheinlich in einem Homiliar, das in enger Verwandtschaft mit dem von Paulus Diaconus steht.

3.1.26 *Petrus Comestor, Historia scholastica (HistSchol)*

Der Augustiner Petrus Comestor (gest. 1187) unterrichtete an der Schule von Notre Dame in Paris und war dort ab 1168 Kanzler; zu seinen Beinamen gehören Petrus Manducator, Petrus Trecensis, Pierre le Mangeur und die Bezeichnung „magister historiarius“.⁸¹¹ Er schrieb eine Reihe glossierend-kommentierender Werke sowohl zu einzelnen Büchern der Bibel⁸¹² wie auch zum Psalmenkommentar des Petrus Lombardus. Daneben stammen die *Quaestiones Theologiae* und ein Predigtcorpus von ihm. Sein wichtigstes Werk allerdings verfasste er kurz nachdem er Kanzler geworden war: Die *Historia scholastica*⁸¹³ ist eine Historienbibel bzw. eine Universalchro-

⁸⁰⁵ Vgl. Aufstellung bei McDougall: Pseudo-Augustinian Passages, S. 473.

⁸⁰⁶ Wiegand: Das Homiliarium Karls des Grossen, S. 52.

⁸⁰⁷ Vgl. Olivar: Los sermones de San Pedro Crisólogo, S. 193; Sancti Petri Chrysologi Collectio sermonum a Felice Episcopo parata; sermonibus extravagantibus adiectis, S. 780.

⁸⁰⁸ Richards: Texts and their traditions in the medieval library of Rochester Cathedral Priory, S. 100.

⁸⁰⁹ Olivar: Los sermones de San Pedro Crisólogo, S. 192.

⁸¹⁰ McDougall: Pseudo-Augustinian Passages, S. 477.

⁸¹¹ Monika Rappenecker: Art. „Petrus Comestor“, in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon 7, S. 343–345, hier S. 343.

⁸¹² Die Glossen zu Mt, Mk, Lk und Joh sind jeweils in einer zweistelligen Anzahl Handschriften erhalten, bislang jedoch unediert (Petri Comestoris scolastica historia. Liber Genesis, hrsg. v. Agneta Sylwan, Turnhout 2005 [Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 191], S. XII n19).

⁸¹³ Eine kritische Edition des Gesamttextes steht noch aus. Derzeit verfügbar ist ein Reprint der Edition Navarro (Madrid 1699): *Eruditissimi viri magistri Petri Comestoris Historia scholastica opus eximium*. In: *Patrologia latina*, hrsg. v. Jean-Paul Migne, Bd. 198, Paris 1855, 1049–1722A.

nik, welche die biblischen Ereignisse des Alten und Neuen Testaments narrativ aufbereitet und mit Zitaten der Kirchenväter durchsetzt. Das Ordnungsprinzip der *HistSchol* ist der Aufbau der Bibel; entsprechend ist sie in 20 einzelne sog. *historiae*⁸¹⁴ unterteilt; jedes Buch setzt sich aus einem Prolog und einer schwankenden Anzahl von Kapiteln zusammen.⁸¹⁵ Petrus Comestor selbst hatte mit seinem Werk zunächst nur die Bibel von der Schöpfungsgeschichte⁸¹⁶ bis zu den Evangelien abgedeckt; die *Historia actuum apostolorum* wurde nach seinem Tod durch seinen Nachfolger Petrus von Poitiers ergänzt. Überliefert ist die *HistSchol* entweder einbändig oder unterteilt in AT und NT oder Gen–Kg und Tob–Evv; eine Vielzahl der Handschriften enthält auch nur die Geschichte der Evangelien.⁸¹⁷ Vermutlich hatte Petrus Comestor selbst zunächst keinen Werktitel vorgesehen; in den meisten Handschriften steht *Scolastica historia*, seltener dann der heute gebräuchliche Titel *Historia scolastica*.⁸¹⁸ Nach seiner offiziellen Anerkennung auf dem 4. Laterankonzil (1215) unter Papst Innozenz III. setzte sich die *HistSchol* in den Schulen durch, sodass es sämtliche anderen Hilfsmittel für das Bibelstudium ersetzte. Bereits in den 1180ern galt sie Autoren wie Alanus ab Insulis als zitierfähig.⁸¹⁹ Sie wurde mehrfach glossiert⁸²⁰ und kommentiert, am prominentesten durch Stephen Langton sowie Hugo v. St. Cher, und in viele Volkssprachen übersetzt,⁸²¹ teils auch in Versform.⁸²² Die Anzahl der erhaltenen Handschriften zeugt davon, dass die *HistSchol* im Mittelalter weit verbreitet war, mit über 800 Kopien gar „l’œuvre la plus copiée et la plus lue après la Bible, la *Glossa ordinaria*, les *Origines* d’Isidore de Séville et les *Sentences* de Pierre Lombard“⁸²³. Die meisten Handschriften wurden in Frankreich und England im 13. Jahrhundert produziert. Auffällig sind die inhaltlichen und textgestalterischen Schwankungen der Manuskripte, sodass von einer homogenen *Historia scolastica* kaum gesprochen werden kann: „Tous les manuscrits contiennent des ajouts, qui sont soit insérés dans les „fenêtres“ en marge, soit incorporés dans le texte, parfois

⁸¹⁴ *Historia libri Genesis, Historia libri Exodi, Historia libri Levitici, Historia libri Numerorum, Historia libri Deuteronomii, Historia libri Josue, Historia libri Judicum, Historia libri Ruth, Historia libri I–IV Regum, Historia libri Tobiae, Historia libri Ezechielis, Historia libri Danielis, Historia libri Judith, Historia libri Esther, Historia libri I–II Machabaeorum* und *Historia Evangelica*.

⁸¹⁵ Die *Historia libri Ruth* besteht aus einem einzigen Kapitel, während die *Historia evangelica* lt. Edition 198 Rubriken zählt. Allerdings stellt die Kapiteleinteilung und -bezeichnung ein recht unfestes Element in der Transmissionsgeschichte der *HistSchol* dar.

⁸¹⁶ Teiledition: Petri Comestoris scolastica historia. Liber Genesis, hrsg. v. Agneta Sylwan, Turnhout 2005 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 191).

⁸¹⁷ Ebd., S. XXXIII.

⁸¹⁸ Agneta Sylwan: Petrus Comestor, *Historia Scholastica*: une nouvelle édition, in: *Sacris erudiri* 39 (2000), S. 345–382, hier S. 347.

⁸¹⁹ Ebd., S. 347 f.

⁸²⁰ Eine bislang unedierte *Glosa in historiam scolasticam* ist in drei französischen und englischen Handschriften erhalten (ebd., S. 346).

⁸²¹ Niederländische *Rijmbijbel* des Jacob van Marlant um 1270, französische Fassung von Guyart des Moulins um 1291, 101 hoch- und niederdeutsche Fassungen (ebd., S. 350 n15).

⁸²² R. Quinto: Art. „Petrus Comestor“, in: *Lexikon des Mittelalters* 6, S. 1967–1968, hier S. 1967 f.

⁸²³ Petri Comestoris scolastica historia. Liber Genesis, S. XXXII.

précédés d'un mot comme *glosa, glosa uolatilis, uox* ou *nota magistri*.⁸²⁴ Diese Glossierungen wurden im Laufe der Zeit fester Bestandteil des Textes und gingen somit in die ersten Drucke ein. Da sich die derzeit einzige Edition bei Migne nach einem Druck von 1699 richtet, entspricht die Textgestalt damit nicht mehr den Handschriften des 12. und 13. Jahrhunderts.⁸²⁵

Island

Ins Altwestnordische wurde die *HistSchol* anscheinend nicht übertragen. Auch finden sich keine Indizien für ihre Verbreitung in den isländischen Diplomen oder erhaltenen mittelalterlichen Handschriften.⁸²⁶ Allerdings wurde der Text in vielen hagiographischen Texten umfassend zitiert, darunter in *MM* und *Pétri*,⁸²⁷ und auch die norwegische AT-Bearbeitung *Stj* bezieht einen Großteil ihrer Inhalte aus der *HistSchol*.⁸²⁸

Verwendung

Die *HistSchol* kommt in der *JBapt*² auf unterschiedliche Art und Weise zum Einsatz: Erstens bietet sie eine chronologische Orientierung, zweitens liefert sie direkte Zitate, und drittens werden über die *HistSchol* Zitate anderer Autoren vermittelt.

Dadurch, dass die *HistSchol* in der *Historia evangelica* bereits eine Chronologie aus den vier Evangelien herstellt, in welche alle wesentlichen Ereignisse um Jesus Christus und damit auch um Johannes den Täufer in logischer Reihenfolge eingebracht sind, muss der Sagaautor eine entsprechende Synthese nicht mehr leisten. Tatsächlich stimmt der Handlungsverlauf in der *JBapt*² mit der *HistSchol* überein mit den wesentlichen Stationen Verkündigung, Geburt, Predigt, Taufe Jesu, Verhaftung, Anfrage des Täufers an Jesus, Enthauptung des Täufers. Dies gilt auch für Stellen, in denen die Schilderungen der einzelnen Evangelisten geringfügig anders sind (beispielsweise bei der Taufe Jesu) oder in denen die Erzählfolge der Evangelien achronologisch ist (etwa die Abfolge von Gefangennahme und Enthauptung). Insgesamt macht daher die Verwendung der *HistSchol* – und damit auch des *Spec-Hist*, welches gleich aufgebaut ist – auch eine zusätzliche Evangeliensynopse oder -harmonie obsolet, zumal letztere nicht chronologisch aufgebaut gewesen wäre.

In der *JBapt*² wird die *HistSchol* in fast jedem Kapitel verwendet, wobei die

⁸²⁴ Ebd., S. LXXVI.

⁸²⁵ „Le texte des éditions imprimées est incertain. Les rubriques sont fréquemment incorrectes. Les leçons errpées abondent, en particulier sous forme des gloses et d'additions.“ (ebd., S. 350).

⁸²⁶ Die Handschrift AM 418 4to enthält anscheinend Zitate aus der *HistSchol* in isländischer Sprache; sie geht allerdings auf das 17. Jahrhundert zurück (Kålund: AM Katalog, Bd. I, S. 622-625). Die annalistischen Notizen aus der *HistSchol* in AM 410, 4to stammen aus der gleichen Zeit (ebd., Bd. I, S. 615 f.).

⁸²⁷ Vgl. Marner: kennifeðr helgir, S. 65.

⁸²⁸ Vgl. Astås: Et bibelverk fra middelalderen, S. 459–467.

Länge des Zitats von Einzelwörtern oder Definitionen⁸²⁹ bis zu ganzen Kapiteln⁸³⁰ reicht. Die Wiedergabe des lateinischen Textes ist dabei verschieden: Bisweilen folgt der Sagaautor seiner Vorlage Wort für Wort, dann wiederum gibt er den Text sinngemäß wieder,⁸³¹ und andere Stellen wiederum sind am ehesten als *HistSchol*-Paraphrase zu bezeichnen. Insgesamt verwendet der Sagaautor sämtliche Kapitel der *HistSchol*, die wesentlich für seine Wiedergabe der Täufergeschichte sind, d. h. *HistSchol* Ev. 1–3, 30–34, 43–44, 66 und 73, außerdem Kap. 88, das letzte Details zum weiteren Vorgehen Jesu ergänzt. Abschnitte der Historienbibel, die für die Johannesbiographie irrelevant sind, werden konsequent ausgelassen, nämlich *HistSchol* Ev. 35–42, 45–65, 67–72 und sämtliche Abschnitte nach der Enthauptung (74–198). Einen Mittelweg wählt der Autor für solche Stoffe, die zwar nicht unmittelbar täuferrelevant sind, jedoch für das Verständnis des Handlungsverlaufs unerlässlich: Hier wird der Inhalt paraphrasiert in die Saga eingebunden, so die Verkündigung der Geburt Jesu Christi an Maria (Kap. 4 nach *HistSchol* Ev.4) oder die Herrscherfolge nach dem Tod Herodes des Großen (Kap. XX nach *HistSchol* Ev. XX). Da der Autor hier paraphrasierend übersetzt, lässt sich ein genauer Vergleich nicht herstellen; bisweilen können jedoch einzelne übereinstimmende Sätze einen Hinweis auf das Verfahren des Autors geben:

Pessi Herodes var ættaðr af Idumea at fauðurkyni enn af Arabia at moðurkyni. [1] Faðir hans het Antipater, en Cipris moðir, naskyld konungi af Arabia. [2] Fyrr nefndr Herodes var fyrst af Antonio, þeim er ríki skipti við Augustum, skipaðr yfir Galileam [3] en síðan yfir Judeam, [4] oc enn síðan, at sígruðum Antonio oc Kleopatra drottning Egípti, þotti Augusto litið ríki Herodis, oc fyrir sakir margra dygða hans oc velgernainga til sin tok hann mikinn hlut af ríki því, er fyrr nefnd Kleopatra hafði raðit, oc skipaði Herodi. Oc var i þessu marki þat ríki er Trakonitida heitir oc annað Ituriam, oc allar borgir oc bygðir, þær er með sio liggia til þeirar borgar, er Pigrumstratonos heitir, enn síðan var uppsmiðuð af sama Herode til sæmþar Augusto oc kollut Cesarea. Herodes gerði oc i þeiri borg er Askalonia heitir konungligt hus, oc því var hann Askalonita kallaðr. [5] Hann atti .viii. eða .ix. konur, oc atti við þeim marga sonu, enn þo mun ek fa nefna. Frumgetinn son hans het Antipater, [852] moðir hans het Dosides, hon var utigin at ætterni; þar næst voru þeir Alexander oc Aristobolos, moðir þeira het Mariagenes frændkona Hirkani; þar næst var Arkilaus, Matica het moðir hans af Samaria. Þenna Herodem segia sumir sun Mariagene. Þessum næst voru þeir Herodes antipas, er síðan

⁸²⁹ In Kap. 3 wird eine Datierung der Verkündigung folgendermaßen eingeschoben: „Oc nefnir Comestor þessa diem propitiationis, en þat þyðizt líknardagr“ (Postola sögur, S. 852, dt. „Und diesen nennt Comestor *dies propitiationis*, und das bedeutet Tag der Gnade“).

⁸³⁰ Kap. 17 der *JBap²* (ebd., S. 873 f.) ist ein Auszug aus der *Historia evangelica 31* (Historia scholastica, S. 1552D ff.), höchstwahrscheinlich nach einer etwas anderen Fassung als der Edition bei Migne (vgl. Johannessen: Litt om kildene, S. 104 ff.).

⁸³¹ Vgl. auch ebd., S. 103.

var kallaðr tetrarka, oc Philippus, moðir þeira var Kleopatra af Hierusalem.⁸³² [6]

Die in diesem zweiten Kapitel der *JBapt*² kompilierten Informationen stammen aus diversen Abschnitten der *HistSchol libri ii machabaeorum*, und zwar aus Kap. 24 [1], 10 [2], 15 [3], 21 [4], 24 [5] und 19 [6]. Auf der Grundlage so kurzer Auszüge wie in den Teilen [1] bis [4] fällt der Nachweis der Verwendung natürlich schwer:

Natione enim Idumaeus fuit ex patre, Arabs vero ex matre.⁸³³ [1]
 Eo tempore factus est Antipater amicissimus Gabinio, et Marco Antonio maxime, adeoque claruit, quod data est ei uxor neptis regis Arabum, Cypris nomine.⁸³⁴ [2]
 Post haec Antipater filium suum majorem Phasaelum Jerosolymis sub se procuratorem statuit, et Herodem Galilaeae praefecit⁸³⁵ [3]
 Remissus est itaque in Judaeam Herodes,⁸³⁶ [4]

Insbesondere in den letzten drei Fällen handelt es sich streng genommen nicht um Zitationen, sondern um die Verwendung von Informationen, die der Autor mit eigenen Worten wiedergibt. Es ließe sich einwenden, dass diese Informationen auch einer anderen Quelle entnommen worden sein könnten. Dass die Grundlage für die Stücke [1] bis [4] jedoch höchstwahrscheinlich die *HistSchol* bildet, ergibt sich daraus, dass die beiden nachfolgenden Abschnitte [5] und [6] eindeutige Zitate aus demselben Werk sind:

Mortuis vero Cleopatra et Antonio, modicum esse regnum Herodis et Romani conclamabant; ob hoc Augustus, cum restituisset partem regni, quam Cleopatra abstulerat, condidit ei Trachonitidem, et Ituraeam, totamque maritimam, usque ad Pirgum Stratonis, quam post in honorem

⁸³² Postola sögur, S. 81 f., dt. „Dieser Herodes stammte auf der Vaterseite aus Idumäa, aber auf der Mutterseite aus Arabien. Der zuvor genannte Herodes war zuerst von Antonius, der das Reich mit Augustus teilte, über Galiläa eingesetzt worden, aber später, nachdem Antonius und Kleopatra, die Königin Ägyptens, besiegt worden waren, schien dem Augustus das Reich des Herodes klein, und wegen seiner vielen guten Eigenschaften und Wohltaten ihm gegenüber nahm er einen großen Teil des Reiches, das die zuvor genannte Kleopatra regiert hatte, und setzte Herodes ein. Und unter diesen Ländereien war auch das Reich, das Trakonitida heißt, und zweitens Ituria, und alle Städte und Siedlungen, die am Wasser liegen bis zu der Stadt, die Pigrumstratonis heißt, und dann von eben diesem Herodes zu Augustus' Ehren aufgebaut und Caesarea genannt wurde. Herodes errichtete auch einen Königspalast in der Stadt, die Askalonia heißt, und deshalb wurde er Askalonita genannt. Er hatte acht oder neun Frauen, und er hatte mit ihnen viele Söhne; und doch werde ich einige nennen. Sein erstgeborener Sohn hieß Antipater, dessen Mutter hieß Dositides, sie war unbedeutend von Geschlecht; als nächstes waren Alexander und Aristobulos, deren Mutter hieß Mariagenes, eine Verwandte des Hirkanus; danach war Archelaos. Matica hieß seine Mutter aus Samarien. Manche sagen, dieser Herodes sei der Sohn der Mariagenes. Danach waren Herodes Antipas, der später Tetrarch genannt wurde, und Philippos; deren Mutter war Kleopatra von Jerusalem.“

⁸³³ *Historia scholastica*, 2Mach 24: 1536B-C.

⁸³⁴ Ebd., 2Mach 10: 1529D.

⁸³⁵ Ebd., 2Mach 15: 1531B.

⁸³⁶ Ebd., 2Mach 21: 1534A.

Augusti Caesaream appellavit. Aedificavit autem in Ascalone domum regiam, et deinceps agnominatus est Ascalonita.⁸³⁷ [5] Habebat quidem Herodes uxorem, nomine Dosidem, sed ignobilem, de qua et Antipatrum suscepit, superduxitque Mariannem neptem Hircani, cujus etiam amore circumcidit se, et factus est proselytus. Habuit siquidem Herodes uxores novem: ex quarum septem numerosam suscepit sobolem, sed de his paucos numerare sufficet. Primogenitus ejus Antipater ex Doside, Alexander et Aristobulus ex Marianne, Archclaus ex Mathaca Samaritide, Herodes Antipas, qui post tetrarcha fuit, et Philippus ex Cleopatra Jerosolymitide. Herodem tamen hunc quidam Marianne filium putant.⁸³⁸ [6]

An diesen beiden Zitaten zeigt sich zudem, dass der Sagaautor in diesem Kapitel nicht linear arbeitet, sondern sich aus unterschiedlichen Abschnitten der *HistSchol* bedient, was wiederum seine intensive Kenntnis des Textes illustriert. Eine ähnliche Arbeitstechnik muss daher auch den vorausgehenden Abschnitten zugrunde liegen. Die Zitationen belegen, dass neben der *HistSchol Ev.* zumindest die unmittelbar vorangestellte *HistSchol 2Makk* in der vom Autor verwendeten Handschrift enthalten gewesen sein musste. Dass die Informationen in Kap. 2 der *JBapt²* aus dem *SpecHist* kompiliert worden sein könnten, der noch eine Reihe weiterer Autoren enthält, lässt sich jedoch ausschließen, weil Abschnitt [5] hier nur verkürzt enthalten ist, so dass die Informationen über Cleopatra und Antonius fehlen.

Vermittlung

Mitunter tritt die direkte Rezeption der *HistSchol* in Konkurrenz mit dem *SpecHist*, das umfassende Auszüge aus der Historienbibel enthält, die dort jeweils mit dem Namen des Autors gekennzeichnet sind. Das bedeutet, dass im Einzelfall der tatsächliche Rezeptionsweg des Zitats nicht geklärt werden kann, wie im Taufbericht, für den das *SpecHist* das Kapitel der *HistSchol* im Wesentlichen übernimmt. Dennoch ist auszuschließen, dass alle Zitationen aus der *HistSchol* über einen solchen Umweg in die *JBapt²* gelangt sein könnten, weil auch *HistSchol*-exklusives Material in der Saga enthalten ist. Abgesehen vom *SpecHist* kommen für die *HistSchol* aufgrund ihrer vergleichsweise späten Entstehung keine weiteren Transmissionskanäle in Betracht. Insofern ist von einer direkten Verwendung bei der Sagakomposition auszugehen, zumal die insgesamt hohe Anzahl hochmittelalterlicher Kopien dafür spricht, dass auch in Island *HistSchol*-Handschriften vorhanden waren, wenngleich außer vereinzelt Zitationen bei anderen Autoren keine Hinweise mehr zu finden sind.

⁸³⁷ Ebd., 2Mach 24: 1536B-C.

⁸³⁸ Ebd., 2Mach 19: 1532D-1533A.

Die *HistSchol* als vermittelnder Text

Die *HistSchol* liefert dem Sagaautor jedoch nicht nur eigenes Material über Johannes den Täufer. Da hier eine Reihe patristischer und anderer Schriften teils mit, teils ohne Markierung wiedergegeben wird, dient sie außerdem als vermittelnde Quelle für die betreffenden Abschnitte. Dies gilt auch für die Zitate mit der Markierung „Josephus“ (siehe Abschnitt 3.1.13) oder „Chrysostomus“ (siehe Abschnitt 3.1.22.1), wo die zugehörigen Werke sehr wahrscheinlich gar nicht vorgelegen haben, sondern ausschließlich über die *HistSchol* vermittelt wurden. In anderen Fällen erfolgt eine Sekundärzitation über die *HistSchol*, obgleich das betreffende Original durchaus auch direkt vorgelegen haben könnte. Dies ist beispielsweise bei *GregHiez* der Fall: Die Zitation der Predigt I,1 erfolgte in Kap. 6 aller Voraussicht nach direkt, in Kap. 33 allerdings nach Vorgabe der *HistSchol*, was sich an der übereinstimmenden Markierung und der Einbindung in einen längeren Abschnitt zeigt (siehe Abschnitt 3.1.15). Fälle, in denen ein Zitat vollständiger als in der *HistSchol* mit übereinstimmender Einleitung übernommen wird, sind jedoch nicht zu finden.

Bei der Sekundärrezeption von Zitaten kann nicht immer vorausgesetzt werden, dass dem Sagaautor bekannt war, welchem Werk die betreffende Stelle ursprünglich entnommen worden war. So übersetzt er „Et legitur in libro Justorum, quod beata Virgo eum primo levavit a terra“⁸³⁹ als „sva sem lesit er i bok þeiri er Liber Justorum heitir, at hon hof Johannem af iorðu nyfæddan.“⁸⁴⁰ Das zitierte Buch der Gerechten lässt sich heute nicht identifizieren. Zwar wird in den historischen Büchern des Alten Testaments (Jos 10,12ff und 2 Sam 1,18ff) ein „liber iustorum“ mit den dort entnommenen Versen genannt, das zugrunde liegende Liederbuch ist jedoch heute unbekannt. Scheinbar ist es ein wertvoller Beleg aus der *HistSchol*, den auch andere mittelalterliche Autoren ungefragt übernehmen. Das gleiche Zitat findet sich u. a. in einer Predigt des Antonius von Padua, bei Stephen Langton und Bonaventura.

Referenzen

Fast in jedem Kapitel finden sich kürzere oder längere *HistSchol*-Zitationen, von denen nur ein Bruchteil markiert ist: Die Verweise erfolgen ausschließlich in Form des Autorennamens, d. h. „Commestor“⁸⁴¹ oder seltener „Petrus Commestor“⁸⁴². Der Werktitel wird an keiner Stelle genannt, auch nicht zusätzlich zum Personennamen. Von einem systematischen Referenzsystem sind die Verweise auf Petrus Comestor weit entfernt, weil nicht jedes Zitat als solches gekennzeichnet wird. Markierungen begegnen stattdessen insbesondere bei Detailinformationen, die aus der *HistSchol* in Stellen einfließen, deren Inhalt aus anderen Quellen stammt. Bisweilen werden

⁸³⁹ Ebd., Ev3: 1538B.

⁸⁴⁰ Postola sögur, S. 861, dt. „so wie man in dem Buch lesen kann, welches *Liber justorum* (Buch der Gerechten) heißt, dass sie Johannes neugeboren aus der Erde hob.“

⁸⁴¹ Ebd., S. 852. 869. 873. 875. 892. 894. 895. 907.

⁸⁴² Ebd., S. 862. 873. 888; die Form „Petr Commestor“ (S. 873) ist vermutlich ein Fehler des Schreibers.

diese Informationen dann mit anderen Aussagen kontrastiert, was ein Hinweis darauf sein könnte, dass es dem Autor hier um eine spezifische Zuordnung ging. Besonders deutlich wird dies etwa im Taufbericht in Kap. 27, wo die Aussagen von *HistSchol* mit *SpecHist* kontrastiert werden:

Hinn fyrr nefndi *Commestor* segir, at þessi dufa, sem syndiz yfir Jesu, var eigi af kyni annarra dufna, en var þo sönn dufa. En *Speculum Historiale* segir, at þessi dufa var sönn, oc sannr var hennar likamr formeraðr a þeiri stundu til þess at synaz; eigi sva þo at hinn helgi andi hafi oviðrskilianliga tekít a sig þenna dufu likama, sva sem guðs sun mannliga natturu ok likama, helldr til einnar saman birtingar, því at enn usyniligi matti eigi auðruvisi synaz.⁸⁴³

Zwar könnte ein Teil der Markierungen auch darauf zurückzuführen sein, dass das entsprechende *HistSchol*-Zitat über das *SpecHist* vermittelt wurde; dies gilt jedoch nicht systematisch für alle markierten Zitate, sodass die Verwendung von Markierungen keinen Rückschluss auf die Vermittlung der betreffenden Stelle erlaubt.

Aus der Masse der *HistSchol*-Zitationen sticht die Markierung in Kap. 27 heraus:

Commestor segir, at enn ma sa skilningr finnaz i þessum orðum Johannis, at hann hafi fyrir þa sok kallat Jesum lamb guðs, at lambit veitir af ser þria luti, ull til klæða, miolk til drykkjar, hold til vistar. Sva veitir oc varr drottinn sinum monnum i himinriki odaúðleiks stolu, þa er retlatir menn skina sem sol i ríki feður þeira; hann veitir oc miolk einfalldrar kenningar þeim sem næringar þurfu i hans almenniligrí tru; hann veitir oc af heilugu alltari vist sins eiginlígis likama folkinu til syndalausnar.⁸⁴⁴

Diese Erläuterung stammt weder aus der *HistSchol* noch aus einer der anderen Schriften von Petrus Comestor, wengleich umgebende Passagen sehr wohl der *HistSchol* entnommen sind. Stattdessen lässt sich ein entsprechender Passus in der *GO Joh* 1,35f nachweisen: „<Ecce agnus etc.> Tria ministrat agnus possidentibus se. lac simplicis doctriņe quo paruuli nutriuntur. lanam. i. incrementa virtutum esum carnis sue.“⁸⁴⁵ Die Stelle geht zurück auf den Johanneskommentar des Johannes Scotus

⁸⁴³ Ebd., S. 894, dt. „Und das *Speculum historiale* sagt, dass diese Taube wirklich war, und wirklich wurde ihr Körper zu dieser Zeit gebildet, um sich zu zeigen; doch nicht so, dass der Heilige Geist untrennbar den Körper dieser Taube angenommen hätte, so wie Gottes Sohn die menschliche Natur und den Körper, sondern nur für die Erscheinung, denn der Unsichtbare vermochte sich nicht auf andere Weise zu zeigen.“

⁸⁴⁴ Ebd., S. 895, dt. „Comestor sagt, dass man auch die Bedeutung in diesen Worten des Johannes finden kann, dass er aus dem Grund Jesus Lamm Gottes genannt habe, dass das Lamm drei Dinge durch sich gewährt, Wolle zur Kleidung, Milch zum Trinken, Fleisch zum Essen. So schenkt auch unser Herr seinen Menschen im Himmelreich das Gewand der Unsterblichkeit, wenn diese Rechtschaffenen wie die Sonne im Reich ihres Vaters erstrahlen; er schenkt auch denen, die der Ernährung in seinem katholischen Glauben bedurften, die Milch der einfachen Lehre; er schenkt auch dem Volk vom heiligen Altar die Nahrung seines eigenen Leibes zur Vergebung der Sünden.“

⁸⁴⁵ *Glossa ordinaria* (1480–1481), Joh 1,29.

Eriugena, welcher zudem die Textstelle der *JBapt*² vollständiger als die Glossierung abbildet:

Tria enim agnus possidentibus se ministrat: lac, lanam, esum quoque suae carnis. Dominus noster credentibus se indumenta praestat virtutum, lacte, hoc est, simplici doctrina veritatis eos nutrit, et ad perfectam escam divinae suae contemplationis perducit.⁸⁴⁶

Der zweite Satzteil ist zumindest nach dem Stand der verfügbaren *GO*-Drucke nicht enthalten. Dennoch wäre eine direkte Verwendung des Eriugena-Kommentars extrem unwahrscheinlich, da dieser in insgesamt nur einer Handschrift erhalten ist, andererseits aber gut 40 % aller Joh-Glossen lieferte. Denkbar ist zunächst, dass eine *GO*-Handschrift mit dem vollständigen Eriugena-Zitat verwendet wurde und sich der Sagaautor mit der Markierung geirrt hätte. Eine alternative Erklärung bestünde in einer entsprechend glossierten *HistSchol*-Handschrift. Bei dieser Glossierung scheint es sich jedoch nicht um den Standardkommentar zu handeln, denn häufiger ist eine Exegese auf etymologischer Basis, die *agnus* auf griech. *agon* und lat. *agnoscere* zurückführt.⁸⁴⁷ Diese freilich ist nur in manchen Manuskripten enthalten; ebenso häufig sind Handschriften ohne Kommentierung dieser Stelle. Der Wortlaut oder Sinngehalt des *JBapt*²-Zitats kam jedoch in keiner der überprüften Digitalisate zu stehen. Nicht auszuschließen ist indes, dass die Saga aus einem Werk zitiert, welches mit Petrus Comestors Namen verbunden war, beispielsweise einer Predigt. Die Verwendung der *HistSchol* ist auch in anderen isländischen Texten wie der *Gyðinga saga*⁸⁴⁸, *Pétr*⁸⁴⁹ oder *Páll*⁸⁵⁰, durch ein hohes Maß interpolierter Informationen gekennzeichnet. Vor dem Hintergrund der oben skizzierten Transmissionsgeschichte der *HistSchol* deutet dies darauf hin, dass auch die in Island kursierende(n) Fassung(en) erheblich annotiert war(en), was wiederum wahrscheinlich macht, dass die abweichenden Informationen einer *HistSchol*-Glosse entstammten.

Eventuell ließe sich hiermit auch eine Markierung in Kap. 12 erklären, nämlich „Lisaniam, þann sem Comestor segir son Tholomei eins gofugs manz“⁸⁵¹. Ähnliche Informationen finden sich in der *HistSchol* zum zweiten Makkabäerbuch: „Ad quem descendens Lysanias Antigoni nepos, filius Ptolemaei ex Alexandra, ut praedictum est, pollicitus est talenta mille, et virgines quingentas, ut Antigonom in

⁸⁴⁶ Iohannis Scotti seu Eriugena Homilia svper In principio erat verbvm et Commentarivs in Evangelivm Iohannis, I,31: 70,2.

⁸⁴⁷ Zu finden bspw. als Marginalglosse in St. Gallen Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 547 fol 365 (St. Gallen, 12. Jh.; St. Gallen, Stiftsbibliothek Cod. Sang. 547, S. 365) oder als Linearglosse in BSB Clm 14003 (St. Emmeram, 14. Jh.; München, BSB Clm 14003, fol. 156v (Bild Nr. 318)) und BSB Clm 14041 (Leipzig, 1449; München, BSB Clm. 14041, S. 349).

⁸⁴⁸ Gyðinga saga, S. xcii.

⁸⁴⁹ A Saga of St Peter, S. 13; Collings: The Codex Scardensis, S. 84.

⁸⁵⁰ Collings: The Codex Scardensis, S. 33–36.

⁸⁵¹ Postola sögur, S. 868, dt. „Lysanias, welchen Comestor als Sohn des wohlhabenden Mannes Tholomäus bezeichnet“.

regnum induceret.“⁸⁵² Auch an dieser Stelle ist nicht ausgeschlossen, das die *Hist. ev.* eine entsprechende Glosse in der Handschrift hatte.⁸⁵³ Im Übrigen muss aber nicht jede Abweichung zwischen Original und Übersetzung auf die Vermittlung der *HistSchol* zurückzuführen sein. Die Übertragungspraxis des Sagaautors ist häufig erläuternd, ohne dass ein externer Zusatz oder eine vermittelnde Instanz vorausgesetzt werden muss:

Commestor segir, at þetta talaði hann til huggunar þeim, sem honum truðu oc lyddu kenning hans, vattandi at fyrir aflat synda oc sanna iðran mundu þeir nalgaz aflausn annmarka.⁸⁵⁴
 ut baptizans, et praedicans solatium redemptionis annuntiat: „Et venit in omnem regionem Jordanis baptizans baptismo poenitentiae,“⁸⁵⁵

Durch ein sehr enges Übersetzungsverständnis wird dieser Blick auf Quelle und Rezeption natürlich verstellt, weshalb es beispielsweise Johannessen nicht geglückt ist, die *HistSchol*-Stelle als Vorlage zu identifizieren.⁸⁵⁶

3.1.27 *Raymundus de Pennaforte, Summa de poenitentia sive de casibus (SummPoen)*

Der Dominikaner Raymundus de Pennaforte (ca. 1180–1275) hatte in Barcelona und Bologna Kirchenrecht studiert und später auch gelehrt. 1230 ernannte ihn Papst Gregor IX zu seinem Kaplan und Pönitentiar. In dieser Zeit kam ihm zudem die Aufgabe zu, die schriftliche Grundlage des Kirchenrechts (sog. Dekretalen), umfassend zu revidieren. Daneben überarbeitete er die *constitutiones* des Dominikanerordens; zuvor hatte er bereits eine *Summa iuris canonici* (1221) geschrieben.⁸⁵⁷

Das Werk, welches seinen Status als maßgeblicher Kanoniker seiner Zeit implementierte, war die *Summa de poenitentia*⁸⁵⁸. Das zwischen 1222 und 1229 entstandene Werk⁸⁵⁹ umfasste ursprünglich drei Bücher, in denen 1. die Sünden gegen Gott,

⁸⁵² *Historia scholastica*, 2Mach 20: 1533B.

⁸⁵³ Johannessen vermutet den Ursprung des Zitats in Kap. 30 der *HistSchol* und kann es in Ermangelung elektronischer Suchmöglichkeiten nicht identifizieren (Johannessen: Litt om kildene, S. 104).

⁸⁵⁴ Postola sögur, S. 869, dt. „Comestor sagt, dass er jenen, welche ihm glaubten und seiner Lehre horchten, zum Trost sprach, indem er bezeugte, dass sie durch Abkehr von den Sünden und wahre Reue der Erlösung von diesen Fehlern nahe kämen.“

⁸⁵⁵ *Historia scholastica*, HS Ev30: 1552A.

⁸⁵⁶ Johannessen: Litt om kildene, S. 104.

⁸⁵⁷ Andere Texte, die Raymundus zugeschrieben wurden, sind bisher nicht erforscht; darunter fallen diverse Glossen zu kanonistischen Texten und juristische Traktate Vgl. H. Zapp: Art. „Raimund (Raymund) v. Peñafort“, in: *Lexikon des Mittelalters* 7, S. 414–415, hier S. 414 f.

⁸⁵⁸ Edition auf der Grundlage von vier Handschriften der ersten Redaktion und der römischen Edition von 1600–1603: S. Raimundus de Pennaforte. T. C: *Summa de matrimonio. Decretales novae, responsiones ad dubitabilia circa communicationem Christianorum cum Sarracenis, quaestiones variae canonico - pastorales, summula de consanguinitate et affinitate curantibus* Xaverio Ochoa et Aloisio Diez, hrsg. v. Xaverio Ochoa/Aloisio Diez, Roma 1976 (Universa Bibliotheca Iuris B).

⁸⁵⁹ Ochoa datiert die erste Fassung auf 1225–1227, die Überarbeitung dann auf 1235–1236 nach Abschluss der Dekretalen Gregors IX (vgl. *SummPoen*, S. LXXVII).

2. die Sünden gegen den Menschen und 3. die Rechtsverhältnisse der Geistlichen einschließlich Bußen und Strafen behandelt werden.⁸⁶⁰ 1235 fügte ihm Raymundus selbst die *Summa de matrimonio*⁸⁶¹ als viertes Buch hinzu und überarbeitete das gesamte Werk. Wie in dieser Gattung üblich sind die drei Bücher der eigentlichen *SummPoen* in verschiedene rubrizierte *tituli* (Kapitel) mit mehreren Abschnitten unterteilt; der Aufbau der einzelnen *tituli* umfasst dabei jeweils einen Überblick über den hier behandelten Stoff, die zugehörigen Fragen (*quaestiones* und *casus*) und die zugehörigen Verweise auf die zugrunde liegenden Rechtstexte („notulae iuris ad rubricae naturam spectantes“⁸⁶²). Als argumentative Grundlage stützt sich Raymundus bei der Diskussion der *quaestiones* und *casus* auf zwei Argumente: Erstens werden Zitate aus der Heiligen Schrift, aus den Kirchenvätern, Konzilsakten, dem *Decretum Gratiani*, den römischen Dekretalen und dem *Corpus iuris civilis* als *auctoritates* angeführt. Zweitens fungieren Doktrinen, Kommentare und andere kanonistische Werke, die von Raymundus' Vorgängern verfasst wurden, als anerkannte Zweitmeinungen über die jeweiligen Sachverhältnisse (*dicta maiorum*).⁸⁶³ Darüber setzt Raymundus nach kritischer Auswahl und sorgfältigem Vergleich die eigenen Ansichten (*proprietas litteraria*) über die zusammengetragenen Belege.⁸⁶⁴ Die *SummPoen*⁸⁶⁵ war zwar ursprünglich als juristisches Werk ohne moralischen oder pastoralen Nutzen konzipiert, eignete sich insbesondere nach späteren Bearbeitungen aufgrund ihrer Struktur für die praktische Arbeit der Beichtväter und erfuhr auch aus diesem Grund weite Verbreitung: „Die Beichtsumme R.'s vermochte es nicht nur, das Bußwesen des Hochmittelalters tiefgreifend zu beeinflussen, sie ermöglichte zugleich

⁸⁶⁰ Vgl. „Distinguitur ergo per tres particulas, in quarum prima agitur de criminibus quae principaliter et directe committuntur in Deum; in secunda de his quae in proximum; in tertia de ministris irregularibus et irregularitatibus et impedimentis ordinandorum, dispensationibus, purgationibus, sententiis, poenitentii et remissionibus“ (*SummPoen, prooem.*, S. 2, dt. „Sie unterteilt sich also in drei Teile, in deren erstem von den Verbrechen gehandelt wird, die grundsätzlich und direkt gegen Gott begangen werden, im zweiten über diejenigen gegen den Nächsten, im dritten über die unregelmäßigen Aufgaben und Unregelmäßigkeiten und Strafen der Geweiten, Dispense, Reinigungsseide, Strafen, Bußen und Wiedergutmachungen.“).

⁸⁶¹ Dieser Abschnitt ist eine Überarbeitung eines gleichnamigen Werks von Tankred (vgl. Zapp: Raimund (Raymund) v. Peñafor, S. 414 f.).

⁸⁶² *SummPoen, prooem.*, S. 3.

⁸⁶³ Namentlich werden Alanus, Alexander, Ambrosius, Bazianus, Bernardus, Huggucio, Joannes Galensis, Joannes Teutonicus, Laurentius, Melendus, Rufinus, Tancredus und Vincentius Hispanus genannt (vgl. *SummPoen*, S. LXXXVII).

⁸⁶⁴ Vgl. *SummPoen*, S. LXXXVI.

⁸⁶⁵ Das Werk trug bereits im Mittelalter unterschiedliche Bezeichnungen, etwa *Summa*, *Summa Raymundina*, *Summa sancti Rayundi de Pennaforte*, *Summa magistri [fratris] Raymundi de Pennaforte*, *Summa Raymundi*, *Summa casuum*, *Summa casuum conscientiae*, *Summa de casibus*, *Summa de casibus conscientiae*, *Summa de casibus*, *de poenitentia*, *Summa de casibus iuris*, *Summa de casibus poenitentiae*, *Summa de casibus poenentialibus*, *Summa de casibus seu poenitentia*, *Summa de casibus seu de poenitentia*, *Summa de casibus sive de poenitentia*, *summa de poenitentia*, *summa de poenentiis*, *Summa de poenitentia et [de] matrimonio*, *Summa nova de casibus poenitentia*, *Summa poenentialis*, *Summa poenitentiae*, *Summula*. Am verbreitetsten ist in Handschriften der Titel *Summa de poenitentia*, wengleich Raymundus selbst auch den Begriff „Summula“ verwendete (vgl. *SummPoen*, S. LIX–LXII).

den gänzlichen Verzicht auf die älteren Bußbücher.⁸⁶⁶ Im Laufe der Zeit wurde die überaus populäre *Summa* – sie gelangte nahezu flächendeckend auch in die kleineren europäischen Bibliotheken – vielfach durch Dritte bearbeitet, glossiert und verändert, zuerst durch Guillelmus Redonensis. Am bedeutendsten war sicherlich das *Registrum seu tabula super textu et apparatu seu glossa Raymundi secundum ordinem alphabeti*, die Glosse des Johannes von Freiburg (gest. 1314).⁸⁶⁷ Auch Auszüge aus der *SummPoen* waren verbreitet, häufig unter Titeln wie *Summula Summae*.⁸⁶⁸

Die herausragende Rolle der *SummPoen* sorgte für ihre Transmission bis nach Island: Die *máldagar* listen eine „Summa Remundi“⁸⁶⁹ unter den juristischen Werken der Domkirche von Hólar für das Jahr 1396, die Olmer m. E. fälschlich auf Raimundus Lullus zurückführt.⁸⁷⁰ Auch das Kloster von Möðruvellir besaß 1461 „Sumula reymundi. ij. bækur“⁸⁷¹ in lateinischer Sprache. Hier allerdings ist fraglich, ob es sich um das gesamte Werk oder nur um einen Auszug handelt. Aus den Handschriftenkatalogen lässt sich nur schwer ermesen, ob Auszüge der *SummPoen* in den Sammlungen erhalten sind, da die hier aufgeführten theologischen Abhandlungen zumeist nicht weiter spezifiziert sind. Einen Hinweis gibt AM 672 4to: Die Handschrift enthält eine theologische Abhandlung in isländischer Sprache auf bl. 63–88, und „Mester Remund citeres flere gange“.⁸⁷²

Verwendung in der *JBapt*²

Zitate aus der *SummPoen* beschränken sich auf Kap. 19, 20 und 21 der *JBapt*², wo sie für eine juristische Auslegung der Standespredigt Johannes des Täufers (Lk 3,18) hinzugezogen werden. Als Quelle dienen dabei nur ausgewählte Passagen aus lib. II, tit. 5 *De raptoribus, praedonibus et incendiariis*. Keines der Zitate ist in irgendeiner Weise markiert – weder mit dem Namen eines Autors noch mit dem Werktitel. Die Saga folgt der *SummPoen* nicht fortlaufend, sonder springt innerhalb des *titulus*: So wird in Kap. 19 zwar mit einem Zitat aus *Summ. Poen.* II,5,13 und 15 begonnen, sodann erfolgt aber der Übergang zu Paragraph II,5,43–45. Kap. 20 hingegen geht zurück zu *Summ. Poen.* II,5,36–41. An diesem Beispiel zeigt sich sehr deutlich, wie der Sagaautor mit seiner Vorlage arbeitet:

sva oc ef umvandanar maðr lettir af rettri umvondun fyrir log fram eða fyrir heit fram laga, eða soknari lætr af rettri asokn annarligs mals, sva oc ef soknari tekr fe til at sækia einnhvern eða lata sækia. Þessir enir

⁸⁶⁶ Raimund Lachner: Art. „Raimund von Peñafort“, in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon 7, S. 1281–1285, hier S. 1282.

⁸⁶⁷ Vgl. Roland Böhm: Art. „Johannes von Freiburg“, in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon 3, S. 361–362, hier S. 361.

⁸⁶⁸ Vgl. *SummPoen*, S. XCI.

⁸⁶⁹ *Diplomatarium Islandicum*, Bd. III, S. 612.

⁸⁷⁰ Vgl. Olmer: *Boksamlinger*, S. 49 n1.

⁸⁷¹ *Diplomatarium Islandicum*, Bd. V, S. 288.

⁸⁷² Kälund: *AM Katalog*, Bd. II, S. 89 f.

siðurstu eigu aprtr at giallda, eigi þeim sem gaf, helldr þeim sem mein stoð af giofinni, utan sa sem gaf hafi fyrir goðu gefit, þa a hann aprtr at luka gialldit. En hvat sem domarinn dæmir illa vitandi oc með væl, fyrir ræzlu sakir við einnhvern eða fyrir vinattu eða hatr eða fegirnd, þa a þat allt, sem hinn missir sins, aprtr at luka þeim, sem hann hallar domi á, oc þar með skynsamligan rett fyrir allt mein oc fyrir skaða þann, sem hinum leiðir af hans misdæming, nema þessi sami domandi fai þann, sem hann hefir fylgt i malinu, a þat leiddan at luka þetta allt aprtr. Eigu þessir rettir at tempraz eptir atvikum, oc sva refsingn eptir malavoxtum.

Es ist keinesfalls ein einheitlicher Abschnitt der *SummPoen*, den der Autor übersetzte. Vielmehr verteilen sich die Zitate über weite Teile der Summe. Der erste Teil ist Paragraph 40 entnommen: „Si vero accepit testis pecuniam pro testimonio ferendo, turpiter accepit, et credo eum teneri ad restitutionem. Si quaeras cui debeat fieri restituito, distingue ut distinxi in iudice.“⁸⁷³ Relativ nahebei steht das Folgezitat aus Paragraph 41:

Item si aliquis accusator accepit pecuniam ob accusandum vel non accusandum, crimen concussionis commisit, et tenetur ad restitutionem faciendam ei qui dedit, si non turpiter dedit; alias ei, in cuius injuriam data fuit.⁸⁷⁴

Im Anschluss allerdings geht der Sagaautor zurück zu Paragraph 35:

Judices aliquando ferunt iniquam sententiam dolo malo, aliquando per imprudentiam. In primo casu, sive timore, sive [sic!] cupiditate, sive odio, sive amore, sive alia aliqua causa iniquam tulerint sententiam, tenentur praecise ad omne interesse illi qui ex tali sententia laesus est, nisi forte possent inducere illum pro quo tulerunt sententiam ad plenariam restitutionem faciendam ei qui fuit laesus. Et secundum leges multas alias poenas debet sustinere. Debet etiam praeter restitutionem imponi paenitentia tamquam pro gravissimo crimine.⁸⁷⁵

Bei den großen Sprüngen im Text kann sich der Autor der *JBapt*² auf das Referenzsystem stützen, das in den Handschriften im Text zu finden war.⁸⁷⁶ Dieses nennt nicht nur die jeweils angewendeten Abschnitte des *DecrGrat*⁸⁷⁷ bzw. *LibX*⁸⁷⁸, sondern

⁸⁷³ *SummPoen*, II,5,40: S. 520.

⁸⁷⁴ *SummPoen*, II,5,41: S. 521.

⁸⁷⁵ *SummPoen*, II,5,35: S. 511.

⁸⁷⁶ Die Edition von Ochoa übernimmt zwar das Referenzsystem, setzt die Verweise jedoch nicht in den Text, sondern als Fußnoten.

⁸⁷⁷ Verweis durch Nennung von *decretum* und *casus* für Buch I bzw. *causa, quaestio* und Incipit für Buch II.

⁸⁷⁸ Verweis durch Nennung der Kapitel und das Incipit, eingeleitet durch ein „ext“.

beugt durch Querverweise innerhalb der *SummPoen* Redundanzen vor. Die Querverweise in den Handschriften geben dabei jeweils das Incipit des gemeinten Paragraphen an. In diesem Beispiel findet sich der Verweis am Ende des Zitats von Par. 41: „supra, eodem, § *Iudices*, et § *Quid si accepit*“⁸⁷⁹ Der Autor der *JBapt*² folgt also diesen Querverweisen, denn er zitiert direkt im Anschluss Par. 35 mit dem Incipit *Iudices* – allerdings nicht vollständig, denn er wechselt nach dem ersten Sinnabschnitt zum nachfolgenden Par. 36 (Inc. *Quid si accepit*). Die resultierende Reihenfolge der Zitate divergiert entsprechend von der Paragraphenfolge der *SummPoen*.

Interaktion mit *DecrGrat* und *LibX*

Wie angemerkt zeichnet sich die *SummPoen* durch einen hohen Grad an Intertextualität mit den Grundlagentexten des Kirchenrechts aus, vornehmlich mit dem *DecrGrat*⁸⁸⁰ und dem *LibX*⁸⁸¹, aber auch Rechtsgelehrten wie Huguccio oder Ivo von Chartres. Entsprechend der damaligen Gepflogenheiten belegt Raymundus seine Aussagen durch kurze Verweise auf die jeweiligen Dekrete, die durch ihre Nummer, teils auch durch kurze Zitate, angeführt werden. Somit kann der Leser die entsprechenden Rechtsgrundlagen in den Sammlungen direkt nachschlagen; es könnte jedoch sein, dass sie im Laufe der Zeit als Glossierungsschicht in den Handschriften hinzutraten.

Verbreitung von *DecrGrat* und *LibX*

Beide Dekretensammlungen waren in Europa weit verbreitet; bis heute sind allein vom *LibX* mindestens 675 Handschriften erhalten.⁸⁸² Auch für Island können durch die *máldagar* kanonistische Bücher belegt werden, denn 1396 sind für Hólastaðr sowohl „decretales“ als auch ein „decretum“ aufgeführt.⁸⁸³ Für das Jahr 1396 führt

⁸⁷⁹ *SummPoen*, II,5,41: S. 521 n248.

⁸⁸⁰ Das *Decretum Gratiani* (Edition: Decretum magistri Gratiani) wurde in den 1130er und 1140er Jahren vom Bologner Rechtsgelehrten Gratian auf der Grundlage zeitgenössischer kanonistischer Sammlungen verfasst; sein großes Verdienst besteht darin, dass erstmals die kirchliche Rechtswissenschaft von der übrigen Theologie getrennt wurde. Das *DecrGrat* folgt den Methoden der Scholastik und führt in *distinctiones* (Lehrsätze; Buch 1) und *causae* (Rechtsfälle; Buch 2), welche ihrerseits in *quaestiones* unterteilt sind, systematisch Rechtsnormen auf und belegt sie mittels Zitaten aus der Heiligen Schrift, Konzilsakten, Papstschriften und der patristischen Literatur (sog. *auctoritates*) (vgl. Friedrich Wilhelm Bautz: Art. „Gratian“, in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon 2, S. 288–289; H. Zapp: Art. „Gratian“, in: Lexikon des Mittelalters 4, S. 1658).

⁸⁸¹ Raymundus de Pennaforte sammelte die päpstlichen Dekrete ab etwa 1230 im Auftrag Papst Gregors IX.; ihre Entstehung erklärt sich aus dem Investiturstreit mit Kaiser Friedrich II. Eigentlich als *Decretalium Gregorii papae IX compilationis libri V* bezeichnet, wurden sie in der Folgezeit landläufig *Liber Extra* genannt, nachdem sie 1234 mit der päpstlichen Bulle *Rex pacificus* den Universitäten in Bologna und Paris übersandt worden waren. Ihre Grundlage sind fünf ältere Dekretensammlungen, die sog. *quinque compilationes antiquae*, und die gregorianischen Dekretalien (vgl. Friedrich Wilhelm Bautz: Art. „Gregor IX“, in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon 2, S. 317–320). Der *LibX* besteht aus fünf Büchern, die ihrerseits in *tituli* und weiter in Kapitel unterteilt sind.

⁸⁸² Vgl. Martin Bertram: Signaturenliste der Handschriften der Dekretalen Gregors IX. (*Liber Extra*), 2010, URL: www.dhi-roma.it/bertram_extrahss.html (besucht am 02. 11. 2011), S. (4).

⁸⁸³ *Diplomatarium Islandicum*, Bd. III, S. 612.

Hólastaðr „Remundus. decretorum“⁸⁸⁴ an,⁸⁸⁵ und 1461 war das Kloster Möðruvellir im Besitz eines „Textvs quinque librorum decretalivm“⁸⁸⁶. Die kirchenrechtliche Sammlung gelangte bereits im 13. Jahrhundert auf die Insel, denn der *ÁBp* zufolge bracht Bischof Árni „decretales cum apparatu“⁸⁸⁷ von seiner Bischofsweihe 1264 mit, um den kirchlichen Reformkurs auch in Island umzusetzen. Dass es sich hierbei um den *LibX*, eventuell auch das *DecrGrat*, gehandelt hat, steht außer Zweifel.⁸⁸⁸ Außerdem sind in diversen Handschriften kirchenrechtliche Exzerpte nachweisbar, die noch nicht systematisch aufgearbeitet sind.

Verwendung von DecrGrat und LibX in der JBapt²

Die Verwendung beider Teile des *Corpus iuris canonici* in der *JBapt²* ist schwer nachzuvollziehen: In der *SummPoen*, die über weite Teile von Kap. 19–21 zitiert wird, steht eine große Anzahl von Referenzen auf die Dekrete, die der Argumentation der *Summa* zugrunde liegen. Genaue Übereinstimmungen konnten an keiner Stelle bewiesen werden, bisweilen besteht allerdings eine große Nähe insbesondere zwischen den Inhalten der *JBapt²* und dem *DecrGrat*:

Hafa þvi helgir pafar oc aðrir heimsins formenn rentu skipað til hvers starfs, at postolinn Paulus segir: Engi er skylldr auðrum at þiona a sinum kosti, er þvi sannligt, at logbrotsmaðrinn leggi af sinum kosti fyrir þann, er honum þrongvir til þess at hallda lögín oc ryðr til rettinda hinum retlata, þeim sem helldr logín, oc hvergi er skulldbundinn undir lögín.⁸⁸⁹

Zwar stimmt das angebliche Pauluszitat mit der *SummPoen* stärker überein als mit dem tatsächlichen biblischen Bezugsvers: „Nemo etiam cogitur suis stipendiis militare.“⁸⁹⁰ Der umgebende Text liegt jedoch näher am Wortlaut des *DecrGrat*:

Item eiusdem in libro de uerbis Domini, tractatu [siue sermone] XIX.
Militare non est delictum, sed propter predam militare peccatum est;

⁸⁸⁴ Ebd.

⁸⁸⁵ Dort gab es auch den ergänzenden *liber sextus* („sextus. decretalium. Gregorij“, ebd.), der 1298 von Papst Bonifaz VIII erlassen wurde. Der Eintrag ist so zu verstehen, dass es sich um den sechsten Band zu den Dekreten Gregors IX. handelt. Kirsten Wolf schreibt ihn fälschlicherweise Gregor dem Großen zu (vgl. *Saga heilagrar Önnu*, S. 269).

⁸⁸⁶ *Diplomatarium Islandicum*, Bd. V, S. 288.

⁸⁸⁷ *Biskupa sögur*, S. 13.

⁸⁸⁸ Vgl. Sigurður Líndal: Um þekkingu Íslendinga á rómverskum og kanónískum rétti frá 12. öld til miðrar 16. aldar, in: *Úlfjótur afmælisrit: 50 ára*, hrsg. v. Þórólfur Jónsson, Reykjavík 1997, S. 241–273, hier S. 247. 251–253; ders.: *Stjórnskipunarhugmyndir og stjórnarhættir til loka hámiðalda*, in: *Saga Íslands*, hrsg. v. dems., Bd. 3, Reykjavík 1978, S. 1–16, hier S. 8. 14.

⁸⁸⁹ *Postola sögur*, S. 885, dt. „Die heiligen Päpste und andere Herrscher der Welt haben Löhne für jede Arbeit festgesetzt aus dem Grund, dass der Apostel Paulus sagt: Niemand muss anderen auf seine Kosten dienen, weshalb es recht und billig ist, dass der Verbrecher von seinem Besitz demjenigen gibt, der ihn dazu drängt, das Gesetz einzuhalten und jenen Rechtschaffenen den Weg zur Gerechtigkeit freiräumt, welche das Gesetz einhalten, und jeder ist in keinem Punkt schuldig unter dem Gesetz.“

⁸⁹⁰ *SummPoen*, II,5,37: S. 13.

nec rempublicam gerere criminosum est, sed ideo agere rempublicam, ut diuitias augeas, uidetur esse dampnabile. Propterea enim quadam prouidentia militantibus sunt stipendia constituta, ne, dum sumptus queritur, predo crassetur. Item: §. 1. Dominus ipse dixit: „Reddite que Dei sunt Deo, et que sunt cesaris cesari.“ Igitur quod cesar precipit ferendum est, quod inperat tollerandum est; sed fit intollerabile, dum predam exactores accumulunt.⁸⁹¹

Als Beweis für die zusätzliche Verwendung der Dekretsammlung dürfte dieses Zitat kaum genügen, ebensowenig wie übereinstimmende Definitionen u. ä. Denkbar wäre, dass bereits die *SummPoen*-Handschrift des Sagaautors passend glossiert war, wengleich die direkte Konsultation der Rechtstexte nicht ausgeschlossen werden kann. Der heutige Erkenntnisstand lässt keine Aussagen darüber zu, in welchem Grad die in der *JBapt*² zitierte Handschrift der *Summa* glossiert war, und ob überhaupt die zusätzliche Verwendung von *DecrGrat* und *LibX* nötig gewesen wäre. Insgesamt wäre es für den Autor jedoch verhältnismäßig unproblematisch gewesen, das Werk bei Bedarf zu konsultieren, falls er es nicht ohnehin in seinem Besitz wusste.

Glossierung der *SummPoen*

An zwei Stellen wird nicht nur der Basistext der *SummPoen* verwendet, sondern auch eine mutmaßliche Glossierung der Handschrift, die im Wesentlichen mit der von Johannes von Freiburg übereinstimmt. Am deutlichsten wird dies in Kap. 21:

þeir eru skylldir, ef þeir vilia bæta yfir misverka sinn, at kannaz við villu sina oc biðia ser liknar þa menn, sem þeir gerðu mein undir sinni personu. *Enn ef þeim er lifshaski at tala við sinn sokudolg, geri hann þat fyrir milli setta personu.* Hann er skylldr at færa af honum ufrægðina, slikt sem hann vinz til.⁸⁹²

Tenetur nihilominus ad restitutionem famae, si forte alius est propter hoc infamatus. Quod fiet hoc modo: Ubi publice dixit verbum, vel cantilenam per se vel per alium, vel etiam ubi proiecit libellum famosum, necnon et in aliis locis, ubi intelligat illum contra quem haec acta sunt, infamatum occasione sui dicti vel facti vel signi, publice similiter recognoscat errorem suum et culpam et pro posse removeat vel saltem alleviet sic infamiam. Tenetur etiam componere secum de iniuria, et humiliter nihilominus veniam postulare⁸⁹³

⁸⁹¹ Decretum magistri Gratiani, C.23 q.1 c.5: S. 893.

⁸⁹² Postola sögur, S. 884, dt. „sie sind, wenn sie für ihr Vergehen Buße tun wollen, dazu verpflichtet, ihren Irrtum öffentlich zu bekennen und die Männer, denen sie unter ihrer Person Schaden zugefügt haben, um Vergebung zu bitten. Aber wenn für ihn Lebensgefahr besteht, wenn er mit seinem Gegner spricht, tue er dies durch eine dazwischen gesetzte Person. Er ist dazu verpflichtet, die Verleumdung von ihm zu nehmen, so gut es ihm gelingt.“

⁸⁹³ *SummPoen*, II,5,42: S. 305 f.

*recognoscat. In propria persona, si audet; si non audet, saltem per interpositam personam postulet tacito nomine.*⁸⁹⁴

Zusammen mit einem weiteren Beleg in Kap. 20 legt diese Stelle die Verwendung der Glossierung durch Johannes von Freiburg nahe, deren genauer Entstehungszeitpunkt unbekannt ist. Nachdem Johannes für seine Glossierung allerdings auf frühere Rechtsquellen und annotierte Handschriften der *SummPoen* zurückgriff, könnten die Übereinstimmungen mit der *JBapt*² nicht zwingend auf die Verwendung des *Registrum seu tabula super textu et apparatu seu glossa Raymundi secundum ordinem alphabeti* zurückgehen, sondern ggf. auf Marginalia in der *SummPoen*-Handschrift des Autors.

Fazit

Durch den umfassenden Gebrauch der *SummPoen* in den zentralen Sagakapiteln 19 bis 21 dürfte bewiesen sein, dass der Text zumindest bezogen auf den hier verwendeten Teil lib. II tit. 5 vollständig vorlag. Die Handschrift umfasste wohl das werkspezifische Referenzsystem und ermöglichte dem Sagaautor hierdurch einen nicht-linearen Gebrauch des Textes, der wiederum auch eine gewisse Vertrautheit mit dem gesamten Text voraussetzt. Andererseits ermöglichte das Referenzsystem den Verweis auf die jeweils gesetzlich bindenden Dekrete von *DecrGrat* und *LibX*, die somit ergänzend konsultiert werden konnten, falls die *SummPoen*-Handschrift diese nicht schon als Glossierung enthielt. Dass die Handschrift glossiert gewesen sein muss, zeigt sich an der Verwendung zweier Glossen des Johannes von Freiburg, wodurch höchstwahrscheinlich ein bedeutend späteres Verfassungsdatum der *JBapt*² angesetzt werden muss als der bislang übliche *terminus post quem* 1264.

3.1.28 Theodorus Trudonensis, *De mirabilibus mundi* (*MirMund*)

Unter dem Titel „De mirabilibus mundi“ ist ein rhythmisches Gedicht überliefert, welches in 79 Abschnitten von jeweils 1-3 Zeilen Bildbeschreibungen zu Naturphänomenen oder Tieren liefert.⁸⁹⁵ In den meisten Handschriften⁸⁹⁶ wird das Gedicht „Ouidius“ zugeschrieben, wenngleich dies als inkorrekt zu verwerfen ist. 73 dieser 79 Abschnitte sind dem gleichnamigen Werk des Solinus entnommen. Dies gilt jedoch *nicht* für die in der *JBapt*² rezipierte Stelle. Sie zitiert als Erklärung des Wortes Viper in Kap. 18 „Fra þessum segir einn filosofus: Conciapiens morte parit

⁸⁹⁴ Summa Raymundi de Peniafort ordinis precatorum cum glossis Joannis de Friburgo. Ad sanctissimum D.N.P. Clementem XI. Secunda editio auctior et correctior. Paris 1603, II,5,42: S. 215.

⁸⁹⁵ Ouidius de mirabilibus mundi. Hg. v. Montague Rhodes James, in: Essays and Studies presented to William Ridgeway, Disney Professor of Archaeology on his sixtieth birthday, 6. August 1913, hrsg. v. Edmund Crosby Quiggin, Cambridge 1913, S. 290–296, hier S. 288.

⁸⁹⁶ Fitzwilliam Museum McClean Hs. 7 (11./12. Jh.), Bodleian Hs. Digby 100 (14. Jh.), Eton College Hs. 91 (13./14. Jh.), St. John's College Hs. 62 (15. Jh.), Harley Hs. 3353 (14./15. Jh.), Dublin Trinity College Hs. 270/D.4.9 (13./14. Jh.). Interessant ist, dass die Überlieferung vornehmlich auf den angelsächsischen Raum beschränkt ist.

equa vipera sorte.“⁸⁹⁷ Der in der Saga rezipierte 43. Vers lautet „Uipera. Conceptos morte parit equa uipera sorte.“⁸⁹⁸ Das einleitende Partizip ist verfremdet, sodass dem gesamten Satz zudem eine Bedeutungsänderung widerfährt. In der *JBapt*² ist es das einzige längere Zitat, das in lateinischer Sprache wiedergegeben wird. Ein Grund hierfür könnte sein, dass der Sagaautor den Vers nicht in eine altnordische gebundene Form überführen wollte oder konnte. Hierdurch ist er allerdings im Anschluss gezwungen, eine Erklärung über den Inhalt abzugeben: „Þat er sva at skilia, at ormr, sa er vipera heitir, getr ymrlinga með dauða karllormsins, oc hon tapaz með þvilikum lut at skilia i skilnaði við ymrlingana.“⁸⁹⁹ Diese Erläuterung kann direkt auf den Sagaautor zurückgeführt werden. Als Vorlage für den Viper-Eintrag dienten dem Gedicht die Etymologien des Isidor von Sevilla, wobei eine Handschrift auch die Vorlage als entsprechende Schole enthielt:

Vipera dicta, quod ui pariat. Nam et cum uenter eius ad partum ingemuerit, catuli non expectantes maturam naturae solutionem conrosis eius lateribus ui erumpunt cum matris interitu. Lucanus: Viperei coeunt, abrupto corpore, nodi. Fertur autem quod masculus ore inserto uiperæ semen expuat; illa autem ex uoluptate libidinis in rabiem uersa caput maris ore receptum praecidit. *Ita fit ut parens uterque pereat; masculus, dum coit, dum parturit, femina.*⁹⁰⁰

Hier liegt eine inhaltliche Übereinstimmung mit dem Altnordischen vor; angesichts fehlender Rezeption der *Etymologiae* im Rest der Saga ist jedoch eher von der Verwendung der o. g. Glossierung auszugehen.

Spuren des Gedichtes lassen sich in Island nicht ausmachen. Da es als Sentenzensammlung konzeptioniert ist, liegt hier die Verbreitung in Form von Florilegien nahe, die sich der Nachprüfbarkeit entzieht, zumal sich hier ein enzyklopädischer Kontext anbietet. Durch die Isolation des Textauszugs in der Saga und seine vage Markierung („einn philosophus“⁹⁰¹) ist anzunehmen, dass es kein direktes Zitat ist, sondern dass es über einen heute nicht nachweisbaren Sekundärtext in die Saga gelangte.

⁸⁹⁷ Postola sögur, S. 874, dt. „Hierzu sagt ein Philosoph: Im Tode empfangend gebärt die Viper mit gleichem Schicksal.“

⁸⁹⁸ Ouidius de mirabilibus mundi. Hg. v. Montague Rhodes James, S. 293, engl. S. 289: „The female viper, killing the male, and in turn killed by her young“.

⁸⁹⁹ Postola sögur, S. 874, dt. „Das muss so verstanden werden, dass die Schlange, die *vipera* heißt, Junge beim Tod der männlichen Schlange bekommt, und sie kommt durch das gleiche Schicksal um, d. h. in der Trennung von den Jungen.“

⁹⁰⁰ The Etymologies of Isidore of Seville, hrsg. v. Stephen A. Barney, New York 2006, XII,4,11, dt. „Die Viper heißt so, weil sie mit Gewalt hervorbringt. Denn auch wenn ihr Bauch bei der Geburt stöhnt, brechen die Jungen, welche die herangewachsene Loslösung der Natur nicht abwarten, mit Gewalt und dem Tod der Mutter hervor, indem sie ihre Eingeweide zerreißen. Lukan: Die Knoten der Viper halten zusammen, während der Körper zerreißt. Es heißt aber, dass das Männchen seinen Samen ausspuckt, nachdem er sich in das Maul der Viper hineinstreckt. Jene aber wurde durch die Lust an der Begierde zur Raserei gebracht und beißt den aufgenommenen Haupt des Männchens ab. *So geschieht es, dass bei der Zeugung jeder von beiden zugrunde geht, das Männchen beim Verkehr, das Weibchen bei der Geburt.*“

⁹⁰¹ Postola sögur, S. 874.

3.1.29 Vincentius Bellovacensis, *Speculum historiale* (*SpecHist*)

Der Dominikaner Vinzenz von Beauvais war nach seinem Studium in Paris am Hofe König Ludwigs IX. als Erzieher des Prinzen und Bibliothekar tätig; er baute den Konvent in Beauvais auf und war Lektor in einer Zisterzienserabtei. Zeitgenössischen Quellen zufolge erfüllte er zudem die Stellung des Kanzelredners.⁹⁰² Er starb 1264. Ihm wird eine Vielzahl von Werken zugeschrieben, insbesondere der theologisch-mariologische Traktat *De laudibus beatae Mariae virginis* und die Fürstenspiegel *de morali principis institutione* und *De eruditione filiorum nobilium*.

Die Werke, durch die er den nachhaltigsten Einfluss auf die Nachwelt ausübte, sind jedoch seine drei *Specula*, das *naturale*, das *doctrinale* und das *historiale*; sie machen die drei Bände des *speculum maius* aus. Das *speculum morale*, ein Tugendspiegel, stammt nicht von Vinzenz, wurde jedoch in späterer Zeit mit den anderen drei Bänden des *Speculum maius* vergesellschaftet.⁹⁰³ Die Naturenzyklopädie *Speculum naturale* umfasst 32 Bücher, während das *doctrinale* einen Überblick über Wissenschaftsgeschichte und sämtliche Fachwissenschaften in nur 17 Büchern gibt. Das *SpecHist* schließlich ist ein Geschichtsabriss von der Erschaffung der Welt bis in die Tage des Autors in 31 Büchern, wobei die Genauigkeit und Detailliertheit der Betrachtung stark von den jeweils verwendeten Quellen abhängt. Sämtliche *Specula* sind weniger durch originale Schreibearbeit entstanden als durch ein gründliches Exzerpieren und Kompilieren aus den jeweils maßgeblichen Autoritäten, die durch eigene Auslassungen ergänzt und erläutert werden.⁹⁰⁴ Wenn auch alle Teile des *Spe-*

⁹⁰² R. Düchting: Art. „Vinzenz v. Beauvais, I. Leben und Werke“, in: Lexikon des Mittelalters 8, S. 1705–1706, Vgl.

⁹⁰³ Diesen Stand spiegeln alle frühneuzeitlichen Drucke wider; eine kritische Edition auch nur von Teilen des Werkes ist nicht verfügbar. Allerdings steht neben dem Reprint des Drucks von 1624 (Bibliotheca mvndi sev specvli maioris Vincentiü Bvrgvndi præsvlis Bellovacensis, ordinis prædicatorvm, theologi ac doctoris eximii, tomvs quartvs, qui Speculum historiale inscribitvr: In quo vniuersa totius orbis, omniumque populorum ab orbe condito vsque ad Auctoris tempus Historia continetur, pulcherrimum actorum ciuiliū & ecclesiasticarum Theatrv̄m. Omnia nunc accuratè recognita, distinctè ordinata, suis vnique autori redditus exactè sententiis; summarijs præterè & obseruationibus, quibus antea carebant, illustrata. Opera & studio Theologorum Benedictinorum Collegij Vedastini in Alma Academia Dvacensi. Nachdr. Graz, Akad. Druck- & Verlagsanstalt 1965, Duacii 1624) auch die digitale Version der Handschrift Douai B.M. 797 auf den Seiten des wissenschaftlichen Projekts *Atelier Vincent de Beauvais* zur Konsultation (Base Speculum historiale), was die Textsicherheit erhöht.

⁹⁰⁴ Dem *Atelier Vincent de Beauvais* zufolge sind folgende Quellen anonym gelistet: „Actor (Vincentius bellovacensis), Apocrypha (Evangelium Iacobi, Evangelium Nicomedi), Chronicae (ex cronicis), Chronographus, Dicta patrum, Genesis apocrypha, Glossa, Historia Alexandri, Historia Asseneth, Historia damiatina, (Oliverus Paderbornensis), Historia Francorum, Historia sacra, Libellus de disputatione Sarraceni et Christiani (Petrus Venerabilis), Liber de cosmographia (Gervais de Tilbury), Liber de VII miraculis mundi, Liber pontificalis, Mariale magnum, Martyrologium, Parva Genesis, Testamenta Patrum, Tripartita Historia (Cassiodorus), Visio Tundali, Vitae Patrum, Vitae sanctorum (Vitae, Passiones, Translationes, Miracula).“ Die im *SpecHist* namentlich zitierten Autoren sind: „Aesopus, Agellius (Aulus Gellius), Albericus, Alcuinus (Albinus), Adrianus Papa, Affricanus, Alexander Magnus, Ambrosius, Amphilocius (pseudo), Anastasius bibliothecarius, Anastasius chronographus, Anselmus cantuariensis, Apuleius, Arator, Aristoteles, Athanasius alexandrinus,

culum maius breit überliefert sind und von Literaten und Wissenschaftlern bis in die frühe Neuzeit rezipiert und bearbeitet wurden, deutet allein die Überlieferungslage des *SpecHist* auf eine exponierte Stellung hin: Es wurde von Adam de Clermont, Antoninus u. a. adaptiert und mehrfach ins Französische, Niederländische, Deutsche, Italienische, Katalanische und Kastilianische übersetzt.⁹⁰⁵ Über 100 Handschriften waren in ganz Europa bis Schweden verbreitet⁹⁰⁶; regelmäßig kommen weitere Funde hinzu, etwa bei der Erforschung der Vatikanischen Sammlungen.⁹⁰⁷ Es können insgesamt fünf verschiedenen Fassungen des *SpecHist* identifiziert werden.⁹⁰⁸

Weder aus Handschriften noch aus Diplomen lassen sich Kenntnisse für die Verbreitung auch nur eines der *specula* in Island gewinnen. Nachdem das *SpecHist* je-

Augustinus, Baldericus burguliensis, Basilius caesariensis, Beda venerabilis, Bernardus clarevallensis, Bernardus Silvestris, Bias, Boethius, Calixtus papa, Cassiodorus, Cato, Chalcidius, Claudianus, Clemens papa, Cleobulus lydius, Cyprianus carthaginensis, Dyonisius aeropagita, Effrem, Ennodius, Esdras, Eusebius caesariensis, Eutropius, Faustus (Odo Glannafoliensis), Flavius Iosephus, Fulgentius mythographus, Fulgentius ruspensis, Gaufridus autisiodorensis, Gelasius papa, Gennadius, Gregorius magnus, Gregorius nazanzenus, Gregorius nisenus, Gregorius turonensis, Guillelmus autisiodorensis, Guillelmus Malmesbiriensis, Haimo autisiodorensis, Hegesippus, Helinandus frigidimontensis, Heraclides, Hieronymus, Hildebertus cenomanensis, Horatius, Hrabanus Maurus, Hubertinus bisuntinus, Hugo de Folieto, Hugo de Sancto Victore, Hugo Farsitus, Hugo floriacensis, Hylarius arelatensis, Iacobus de Vitriaco, Ildefonsus toletanus, Iohannes Cassianus, Iohannes chrysostomus, Iohannes damascenus, Iohannes de Plano Carpino, Isidorus hispalensis, Iulius Celsus (Iulius Caesar), Iustinus, Iuvenalis, Ivo carnomensis, Lacantius, Leo papa, Macrobius, Martianus Capella, Mercurius trismegistus (Hermes), Miletus, Odo cluniacensis, Origenes, Orosius, Ovidius, Pamphilus, Paulinus mediolanensis, Paulinus nolanus, Persius, Petronius Arbitrator, Petrus Alfonsi, Petrus Comestor, Petrus Damianus, Petrus lombardus, Petrus ravennensis, Plautus, Plinius Minor, Polycrates, Prosper aquitanus, Prudentius, Quintilianus, Quintus Curtius, Richardus de Sancto Victore, Rufinus, Sallustius, Secundus philosophus, Seneca, Sidonius Apollinaris, Sigebertus gemblacensis, Simon de Sancto Quintino, Socrates (in *Historia Tripartita*), Solinus, Sozomenus, Statius, Suetonius, Sulpicius Severus, Symmachus, Terentius, Tertullianus, Theodoretus, Theodorus Studita, Tullius (Cicero), Turpinus, Valerius Maximus, Varro, Vergilius, Vincentius bellocensis (Actor).“ (Liste des sources du *Speculum maius* (naturelle, doctrinale, historique), MERL 7229. Centre de Médiévisstique Jean-Schneider, Université de Nancy 2, URL: <http://medievistique.univ-nancy2.fr/contentId%3D7965> [besucht am 30.03.2012])

⁹⁰⁵ Für eine Liste der einzelnen Übersetzungen vgl. Laurent Brun/Gregory G. Guzman: *Archives de littérature du Moyen Age (ARLIMA): Vincent de Beauvais*, Laurent Brun, Département de français, Université d'Ottawa, 2012, URL: http://www.arlima.net/uz/vincent_de_beauvais.html#his (besucht am 03.04.2012).

⁹⁰⁶ Vgl. Aufstellung bei Marie-Christine Duchenne u. a.: *Une liste des manuscrits du 'Speculum historique' de Vincent de Beauvais*, in: *Scriptorium* 41 (1987), S. 286–294.

⁹⁰⁷ Auflistung bei Marie-Christine Duchenne: *Notices descriptives des manuscrits du Speculum maius (I. Le Speculum historique. Manuscrits de la Biblioteca Apostolica Vaticana)*, in: *Spicae* 4 (1986), S. 11–29; Gregory G. Guzman: *Manuscripts of the Speculum historiale in the Vatican Library*, in: *Manuscripta* 32 (1988), S. 20–27; Gregory G. Guzman: *Additional manuscripts of the Speculum Historiale of Vincent de Beauvais in the Vatican library*, in: *Manuscripta* 35 (1991), S. 35–38; Gregory G. Guzman: *Additional manuscripts of the Speculum Historiale of Vincent de Beauvais in the Vatican library II*, in: *Manuscripta* 38:1 (1994), S. 68–73.

⁹⁰⁸ Dijon mit 31 Büchern, Klosterneuburg mit 30 Büchern, Wien mit 31 Büchern, St.-Jacques mit 32 Büchern und Douai mit 32 Büchern (vgl. Johannes Benedictus Voorbij: *Het 'Speculum historiale' van Vincent van Beauvais: Een studie van zijn onstaansgeschiedenis*, Diss., Groningen: Rijksuniversiteit, 1991).

doch nicht nur in der *JBapt*², sondern auch in anderen hagiographischen Werken zitiert wird, war das Werk mit Sicherheit in Island vorhanden; die breite Streuung dieser Zitate über diverse Bücher deutet zudem darauf hin, dass es sich nicht um Exzerpte aus dem *SpecHist* gehandelt haben kann: Zitiert wird das *SpecHist* in der norwegischen *Stj*, aber auch in der *Dunstanus saga* (*Dunst*, 1. Hälfte 14. Jh., Nordisland), der *Saga Guðmundar Arasonar Hóla-biskups* (14. Jh., Nordisland), *MM* (zw. 1264 u. 1350, süd- u. westisl. Hss.), der dritten *Martinus saga byskups* (14. Jh., Ort unbek.), der *Michaels saga* (*Mich*, Mitte 14. Jh., Nordisland) und der *Thomas saga erkibyskups II* (14. Jh.). Diese Erkenntnisse⁹⁰⁹ beziehen sich jedoch nur auf Referenzen, sodass sich die Anzahl von *SpecHist*-Zitaten in der altnordischen Literatur sicherlich erhöhen und auf weitere Werke und Gattungen erstrecken dürfte. Viele Sagas des *Codex Scardensis* beziehen einen beträchtlichen Teil ihrer Informationen aus dem *SpecHist*, ohne dass diese als solche kenntlich gemacht werden, beispielsweise *Pétr* (zw. 1264 u. 1380, Ort unbek.), *Páll* (13. Jh., Ort unbek.) und *JJ* (14. Jh., Nordisland?).⁹¹⁰ Wo die Entstehung des Textes bekannt ist, deutet vieles auf einen nordisländischen Kontext hin; die Datierung fällt oft in das 14. Jh.⁹¹¹ Parallelen mit der *Augustinus saga* (*Aug*)⁹¹² lassen vermuten, dass das *SpecHist* bereits im 13. Jh. in den Süden Islands gelangt ist.⁹¹³ Unbekannt ist indes, um welche der fünf *SpecHist*- Fassungen es sich in Island gehandelt haben mag.

Verwendung in der *JBapt*²

Die frühe Verfügbarkeit des *SpecHist* in Island wird bestätigt durch den umfassenden Gebrauch des Textes in der *JBapt*². Wie bei der *HistSchol* erfüllt das Werk Vinzenz' von Beauvais drei Funktionen für den Text: Zum einen wird eine chronologische Struktur vorgegeben, die gegenüber den Evangelisten Orientierung bietet, zum zweiten liefert es direkte Zitate, und zum dritten werden über das *SpecHist* Ausschnitte anderer Autoren vermittelt, welche ihm nicht zur Verfügung standen oder welche punktuell über das *SpecHist* zitiert werden. Die Verwendung des *SpecHist* lässt sich über die gesamte Saga hinweg nachweisen; es finden sich Zitate aus Buch VII und VIII für das Leben Johannes des Täufers und aus Buch XVIII für die postmortale Translation.⁹¹⁴

⁹⁰⁹ Auflistung der Stellen bei Marnar: kennifeðr helgir, S. 123.

⁹¹⁰ Vgl. Collings: *The Codex Scardensis*, S. 101. 48. 122.

⁹¹¹ Bei *MM* und *Pétr* erklärt sich der *terminus post quem* auf die Verwendung des *SpecHist*. Eine spätere Entstehung in der ersten Hälfte des 14. Jhs. kann nicht ausgeschlossen werden.

⁹¹² *Aug* wird in Handschriften auf Runólfur Sigmundsson zurückgeführt, den Auftraggeber der *JBapt*².

⁹¹³ Vgl. *Lives of Saints*, S. 23.

⁹¹⁴ Die Kapitelzählung richtet sich nach der Onlineedition der Handschrift Douai B.M. 797 aus dem 14. Jh. (*Base Speculum historiale*). Diese geht dem Druck Douai 1624 (*Bibliotheca mvndi sev specvli maioris Vincentii Bvrgvndi præsvis Bellovacensis tomvs quartvs, Speculum historiale*) um eins voraus, da die Apologie des Autors und die Inhaltsübersicht im Manuskript als eigenes Buch (d.h. Buch 1) gezählt werden. Die hier genannten Bücher VII, VIII und XVIII entsprechen also VI, VII und XVII in Druck bzw. dessen Reprint.

Durch seinen kompilatorischen Charakter sind nur wenige Passagen original auf Vinzenz von Beauvais zurückzuführen; sie werden in den Handschriften mit der funktionellen Markierung „Actor“ kenntlich gemacht. Gespiegelt wird dies in der *JBapt*² allerdings nicht durch die Nennung des Autorennamens sondern des Werks, das insgesamt viermal als „Speculum historiale“ genannt wird⁹¹⁵ Drei der Zitate gehen auf Passagen zurück, die in den Handschriften mit „Actor“ markiert waren, so in Kap. 25:

Sva segir *Speculum Historiale*, at guðs son, sem aungvan hafði syn-
ðaflekk, þann sem skirnin þurfti at þva, villdi fyrir fleiri skynsemðir en
eina skirn taka. Var su en fyrsta, at hann veitti vegsemð Joani oc skirn
hans; aunnur er su, at hann villdi fylla retlæti lógmalsins, at eigi byði
hann auðrum þat, sem hann villdi eigi sialfr með verki fylla oc fremia,
fyrir þessa sok villdi hann skirn taka oc vera ofraðr til mustaris oc hallda
hit forna paskahald,⁹¹⁶

Actor [1]— Licet enim non haberet peccatum originale, tamen VII cau-
sis voluit baptizari *secundum glosam*. [2] Primo scilicet ut baptismum
*Iohannis comprobaret. Secundo ut omnem iustitiam legis impleret, no-
lens scilicet legem aliis imponere quam ipse non servaret. Ideo etiam vo-
luit circumcidi et in templo offerri, et comedere typicum pasca. [. . .]⁹¹⁷

Auffällig ist an dieser Stelle wie in Kap. 27 zudem, dass der lateinische Text neben der Markierung „Actor“ [1] das Zitat auf eine „glosa“ [2] zurückführt, die in der *JBapt*² unerwähnt bleibt. Das vierte Zitat mit „Speculum historiale“-Markierung findet sich in der Translationsgeschichte von Kap. 40; hier hingegen hat der lateinische Text von XVIII,60–61 die Rubrik „Ex hystoria inventionis sancti Iohannis“ und wird demnach nicht auf den Autor des *SpecHist* zurückgeführt. Die Markierungen der *JBapt*² illustrieren, dass dem Autor das Werk höchstwahrscheinlich anonym bekannt war, da in der Regel der Name der zitierten Autoren als Markierung angebracht wird – ob diese nun selbstständig eingebracht sind wie bei dem als Augustinus bezeichneten Petrus Chrysologus, oder ob sie sekundär über *SpecHist* oder *HistSchol* vermittelt wurden.

Das *SpecHist* als vermittelnder Text

Der Hauptteil des *SpecHist*-Textes ist aus den unterschiedlichsten Werken anderer Autoren kompiliert, sodass das *SpecHist* als Transportmittel für diese Zitate auch in

⁹¹⁵ Postola sögur, S. 856. 891. 894. 925.

⁹¹⁶ Ebd., S. 891, dt. „So sagt das *Speculum historiale*, dass Gottes Sohn, der keinen Sündenfleck hatte, für welchen es einer Taufe bedürfe, dass sie ihn abwasche, aus mehreren Gründen als einem die Taufe empfangen wollte. Das war der erste, dass er Johannes und dessen Taufe Ehre erwies; der zweite ist der, dass er die Gerechtigkeit des Gesetzes erfüllen wollte, anderen nichts zu gebieten, was er nicht selbst mit Taten erfüllen und tun wollte, weshalb er die Taufe empfangen und im Tempel aufgeopfert werden und das alte Paschamahl abhalten wollte;“

⁹¹⁷ Base *Speculum historiale*, VIII,7.

die *JBapt*² fungiert. Da die Exzerpte bereits in den Handschriften durch eine Rubricierung mit dem Namen des betreffenden Autors gekennzeichnet sind, kann der Benutzer dieser Handschriften diese recht einfach zuordnen. Entsprechend werden eine Reihe von Zitaten in die *JBapt*² übernommen, die eine mit dem *SpecHist* übereinstimmende Markierung tragen und die im Umfang entweder genau übereinstimmen oder im Verhältnis zum *SpecHist* gekürzt wurden. Häufig stand das Original gar nicht zur Verfügung, wie die in Kap. 5 zitierte Predigt des Bernhard von Clairvaux (siehe Abschnitt 3.1.8). Bei anderen Quellen kann der unabhängige Gebrauch des Originals zwar generell belegt werden, einzelne Zitate können jedoch durchaus auf das *SpecHist* zurückzuführen sein. Besonders häufig kommt dies für die *HistSchol* infrage, denn der Inhalt von Buch VII beispielsweise wird „rapportée par Vincent de Beauvais essentiellement à partir de l'*Historia scholastica* de Pierre Comestor, avec un large usage de la littérature apocryphe.“⁹¹⁸ Eine weitere Möglichkeit besteht darin, dass der Beginn des Zitats mit dem *SpecHist* übereinstimmt, jedoch insgesamt umfassender zitiert wird, als es über das *SpecHist* möglich gewesen wäre. Hier wird der Originaltext *zusätzlich* verwendet worden sein, ob nun auszugsweise oder in Gänze. Nachzuweisen ist dies u. a. bei der Rezeption von Ambrosius' *AmbLk* in Kap. 6 (siehe Abschnitt 3.1.3, S. 122): Die Übernahme der vorausgehenden und nachfolgenden Abschnitte beweist, dass dem Kapitel zunächst das *SpecHist* zugrunde lag; das Zitat ist jedoch umfassender als bei Vinzenz und wurde wahrscheinlich einem Ausschnitt in einem Homiliar entnommen. Das *SpecHist* liefert dem Sagaautor somit einen Überblick über die relevanten und zitierfähigen Texte, die der Kompilation entnommen werden, falls der dort enthaltene Umfang ausreichend ist, oder die je nach Verfügbarkeit direkt konsultiert werden – sodass das *SpecHist* die Funktion des bibliothekarischen Leitsystems übernimmt.

Fazit

Die direkte Verwendung des *SpecHist* kann angesichts der vielen Parallelstellen kaum angezweifelt werden, zumal sich die Zitate nicht nur auf die durch das *SpecHist* vermittelbaren Texte beschränkt, sondern auch die Eigenaussagen Vinzenz' von Beauvais mit entsprechender Markierung zitiert werden. Demnach müssen mindestens die Bücher VII, VIII und XVIII vorgelegen haben; die Streuung der rezipierten Bücher über das Gesamtwerk macht die Präsenz einer Vollhandschrift wahrscheinlich. Weitere Belege liefert die Rezeption des Werkes in der übrigen altnordischen Literatur. Wie die *HistSchol* dokumentiert das *SpecHist*, wie wenig aussagekräftig das Fehlen von Einträgen in den *máldagar* und von Handschriften(fragmenten) für die Existenz lateinischer Texte in Island mitunter sein kann.

⁹¹⁸ Monique Paulmier-Foucart: Vincent de Beauvais et le Grand miroir du monde, Turnhout 2004 (Témoins de Notre Histoire 10), S. 95 f.

3.1.30 *Glossa ordinaria* (GO)

Der lateinische Begriff *glossa* bezeichnet allgemein die Erklärung oder Übersetzung eines Wortes oder einer Textstelle, die in Spätantike und Mittelalter zunächst in die Handschriften des jeweiligen Textes eingefügt wurde und daher in den Freiräumen des Manuskripts – zwischen den Zeilen und am Rand – zu stehen kam. Häufig waren die einzelnen Glossierungen den Werken der Kirchenväter und anderer Exegeten entnommen. Im 11. Jh. dann wird das Bestreben spürbar, für diverse Zwecke einen fortlaufenden Standardkommentar für die Schlüsselwerke zur Verfügung zu haben, sodass in etwa zeitgleich *glossae* zum *Corpus Iuris Civilis*, dem *Corpus Iuris Canonici* und der Bibel entstanden.⁹¹⁹ Ihnen gemeinsam ist die textumfließende Form: Der zu kommentierende Text ist in großen Lettern mittig auf der Seite (i. d. R. folio-Format) platziert; zwischen den Zeilen stehen kurze Erklärungen (*glossa interlinearis*), am breiten Rand längere Erklärungen (*glossa marginalis*). Von Interesse ist in diesem Zusammenhang die Glosse zur Bibel, die im Mittelalter unter der simplen Bezeichnung „glosa“ verbreitet war und heute konventionell als *GO* bezeichnet wird:

The title *Ordinaria* is late; the twelfth- and thirteenth-century masters call it simply *Glosa*. We will therefore refer to it as 'the *Gloss*', and to the extracts, marginal and interlinear, which compose it, as 'glosses'. It is impossible to find a more precise terminology, and unfortunately 'a gloss' can refer to almost any exposition.⁹²⁰

Der Begriff *glossa* kann im mal. Sprachgebrauch folglich auf eine Reihe von Werken rekurrieren sowie auf die einzelnen eintragsähnlichen Kommentare. Mit der *GO* ist in diesem Kontext ausschließlich die Glosse der Schule von Laon gemeint, nicht die Glosse von Gilbert de la Porrée (*Glosa media*, 1130–1140) oder von Petrus Lombardus (*Magna Glosatura*, 1150–1160), weil die beiden letztgenannten nur die Psalmen und die Paulusbriefe behandeln.⁹²¹

Während man aufgrund von mal. Handschriftenkatalogen Walahfrid Strabo (gest. 849) lange Zeit für den Urheber der gesamten *GO* hielt, setzt man die Entstehung der *GO* heute bedeutend später an: Die Grundlagen der *GO* zu Ps, Röm – Phlm und evtl. Joh wurden durch Anselm von Laon zwischen 1100 und 1130 gelegt, weitere Glossen entstanden zu Mt, Gen–Dtn und Jes–Dan in seinem Umfeld (sog. Schule von Laon) oder unter seinen Nachfolgern.⁹²² Für die übrigen Bücher lässt sich die Autor-

⁹¹⁹ vgl. Smalley: *The Study of the Bible in the Middle Ages*, S. 52.

⁹²⁰ Ebd., S. 56.

⁹²¹ Weitere mittelalterliche Bibelglossen: Die *Postilla in Bibliam* (1232–1236) von Hugo von St. Cher, die dominikanische Adaption derselben (1235–1240), die *Postilla in Bibliam* (ca. 1280) des Nicolas de Gorran und die *Postilla in Bibliam* (1325–1330) des Nicolas de Lyre. Letztere wurde im 14. und 15. Jh. häufig auch als *GO* bezeichnet (vgl. Martin Morard: *The main glosses to the Bible in the 12th and 13th Centuries: orientation note*, CNRS u. a., 2010, URL: <http://glossae.free.fr/?q=en/content/main-glosses-bible-12th-and-13th-centuries-orientation-note> [besucht am 10. 12. 2011]) und ist ihr in diversen frühneuzeitlichen Drucken beigelegt, beispielsweise im Druck Venedig 1603 (*Glossa ordinaria* (1603)).

⁹²² Smalley: *The Study of the Bible in the Middle Ages*, S. 60.

schaft nicht bezeichnen, weil zeitgenössische Autoren nur auf *glosatores* referieren, oder die Angaben lassen nur mehrdeutige Schlüsse zu wie beim Zwölfprophetenbuch (Hos–Mal); entsprechend schwierig gestaltet sich eine genauere Datierung.⁹²³

Leider ist die *GO* mit Ausnahme von Hld⁹²⁴ und einem Teil von Klg⁹²⁵ nicht editionsphilologisch erschlossen, sodass ein kritischer Zugang zum Text und dem gesamten Spektrum seiner Varianzen fehlt. So schreibt Beryl Smalley über die bislang letzte Edition in der *Patrologia Latina*: „Anyone who has tried to use it knows how worthless it is.“⁹²⁶ Aus diesem Grund muss auf die *editio princeps*⁹²⁷ von 1480/81 ausgewichen werden und punktuell andere Drucke und ggf. Handschriftendigitalisate herangezogen werden, wenngleich diese angesichts der oben geschilderten Unfestigkeit des Textes nur einen unzureichenden Einblick in die Rezeptionsmöglichkeiten zu bieten vermögen.⁹²⁸

3.1.30.1 Aufbau und Eigenheiten der *GO*

Wie die übrigen mittelalterlichen Glossen kennzeichnet die *GO* zu den jeweiligen Büchern der Bibel, dass sie aus verschiedenen Quellen zusammengesetzt ist, welche zudem auf unterschiedlichen Wegen in den Text gelangt sind. Ein Teil von ihnen ist mit Referenzen und Markierungen versehen; wesentlich zum Erfolg des Werks trug außerdem das Layout bei, welches sich im Laufe der Jahrhunderte mehr und mehr dem Gebrauch anpasste.

Quellen der GO

Der Gehalt der einzelnen *GO*-Bücher hängt stark von den jeweils verfügbaren Quellen ab. Dabei handelt es sich zumeist um ein breiteres Corpus an Schriften:

The better known of the Latin Fathers down to Bede, Origen and Hesychius in translation, Raban, Strabo, Paschasius, John the Scot, Haimo, Lanfranc, Berengar have all been laid under contribution. One of the glossators at least, Gilbert the Universal, added his own comments, and others anonymously may have done the same. They compiled, in fact, a representative selection of extracts from Fathers and masters from the third century to the early twelfth.⁹²⁹

⁹²³ Vgl. ebd., S. 62.

⁹²⁴ *Glossa ordinaria pars 22: in canticvm canticorvm*, hrsg. v. Mary Dove, Turnhout 1997 (*Corpus Christianorum Continuatio Medieualis* 170).

⁹²⁵ *Glossa Ordinaria in Lamentationes Ieremie prophete. Prothemata et Liber I. A Critical Edition with an Introduction and Translation*, hrsg. v. Alexander André, Stockholm 2005 (*Acta Universitatis Stockholmiensis, Studia Latina Stockholmiensia* 52).

⁹²⁶ Smalley: *The Study of the Bible in the Middle Ages*, S. 56.

⁹²⁷ *Glossa ordinaria* (1480–1481).

⁹²⁸ Vgl. Smith: *The Glossa ordinaria*, S. 191.

⁹²⁹ Smalley: *The Study of the Bible in the Middle Ages*, S. 66.

Die Unterschiede zwischen den einzelnen Büchern sind einerseits auf die Genese der jeweiligen *GO* zurückzuführen und hängen andererseits damit zusammen, welche (patristischen) Autoren diese Bücher überhaupt kommentiert hatten. Entsprechend variieren diese Quellen auch zwischen den Evangelien. Die *GO Mt* etwa bezieht ihre Substanz aus Hieronymus und dessen Origenes-Übersetzung und gibt einzelne Glossen aus den Werken des Hrabanus Maurus, Ambrosius, Isidor und Gregor hinzu; häufiger sind zudem Zitate aus Beda. Fast ausschließlich aus Bedas Schaffen, vor allem *BedLk*, speisen sich die Glossen der *GO Lk*, während die *GO Mk* Bedas *Mk*-Kommentar und Ps.-Hieronymus verwendet. Die *GO Joh* hingegen besteht im Wesentlichen aus Augustinus, ferner Gregor und Hieronymus, fast zu 40 % jedoch aus dem *Joh*-Kommentar des Johannes Scotus Eriugena.⁹³⁰

Nicht alle dieser Stücke sind direkt den Originalen entnommen, sondern lassen sich häufig auf die Vermittlung durch Dritte zurückführen: So ist Beda eine häufige Quelle für Gregor-, Augustinus-, Origenes- und Hilarius-Zitate der *GO Mk* oder Ambrosius-Zitate der *GO Lk*. Die Glossen zu *Mt* wurden teilweise zwar direkt *HierMt* entnommen, teils aber auch dem *Mt*-Kommentar des Paschasius Radbertus, dessen erhebliche Erweiterungen dann wiederum gekürzt werden mussten. Über diese Formen der Vermittlungen kommt es auch, dass der *GO*-Text teilweise deutlich von den Originalkommentaren abweicht. Eventuell werden neben den frühmittelalterlichen Kommentaren, von denen insbesondere Hrabanus Maurus einen guten Teil beisteuerte, auch bereits kompilierte *apparatus* zu den Bibelbüchern für die Vermittlung von Zitaten in die *GO* gesorgt haben.⁹³¹ Dabei schließen sich die Rezeptionswege auch für das einzelne Buch der *GO* nicht gegenseitig aus. Vielmehr ist das Nebeneinander von direkter und sekundärer Rezeption desselben Werks charakteristisch für die Arbeitsweise der Glossatoren, ohne dass dies von ihnen oder von späteren Kopisten kenntlich gemacht würde.⁹³²

Auch das Verfahren mit dem einzelnen rezipierten Text ist, selbst wenn eine einheitliche Quelle vorliegt, nicht stringent: Wenn die Vorlage ihren Inhalt pointiert darbietet, stimmt die Glossierung zumeist wortwörtlich mit ihr überein, während längere Passagen abgekürzt oder paraphrasiert werden.⁹³³ Dabei werden insbesondere Verben und Adverben ausgelassen, Wiederholungen und Beispiele vermieden und somit der Text, „stripped of the niceties of an expansive writer“⁹³⁴, an die Bedürfnisse eines theologischen Nachschlagewerkes angepasst, sodass der Sinn durch die Modifikationen deutlicher hervortritt.

Ferner muss in Betracht gezogen werden, dass früheren Annahmen zum Trotz das Gesamtcorpus der Glossen bis etwa 1200 unfest war; dies haben zumindest For-

⁹³⁰ Vgl. Smith: *The Glossa ordinaria*, S. 51 f.

⁹³¹ Vgl. Smalley: *The Study of the Bible in the Middle Ages*, S. 63 f.

⁹³² Vgl. Smith: *The Glossa ordinaria*, S. 64.

⁹³³ Beispielhaft die Rezeption von Bedas *De temporum ratione* 9 in der *GO* zu Dan (vgl. ebd., S. 80 f.).

⁹³⁴ Ebd., S. 81.

schungen zu Hld⁹³⁵, Kgl⁹³⁶, Dan⁹³⁷ und Offb⁹³⁸ ergeben. Zu Beginn des 13. Jhs. zeichnet sich zunächst eine Tendenz zur *lectio facilior* ab, begleitet von einer Revisionswelle, bei der die bestehenden Einzelglossierungen neu strukturiert und teils auch ergänzt oder ersetzt wurden.⁹³⁹ Da für einen rezipierenden Text des 13. Jhs. auch frühere Versionen der *GO* verwendet worden sein könnten, darf die Standardisierung des Textes, die an der Wende zum 13. Jh. einsetzte, nicht zwingend vorausgesetzt werden.

Markierungen in der *GO*

Die Interlinearglossen tragen in den Handschriften keinerlei Hinweise auf den Ursprung des Auszugs. Auch in den Marginalglossen sind diese weniger häufig als die Drucke suggerieren, denn die meisten Einträge werden weder mit einer Kennzeichnung des Bezugswortes oder -verses noch der zitierten Quelle versehen. Wenn der Ursprung kenntlich gemacht wird, beschränkt sich die *GO* auf den Namen des Autors oder bei anonymen Quellen auf den Werktitel. Innerhalb dieses Corpus wird jedoch nicht weiter spezifiziert, sodass der einzelne patristische Text oder gar die genaue Stelle hierüber nicht identifiziert werden kann. Sogar die Namen oder Titel werden in den Manuskripten stark abgekürzt oder nur mit einer Initiale angegeben, was diese natürlich bei recht ähnlichem Schriftbild anfällig macht für Verluste oder Fehler im Kopierprozess.⁹⁴⁰ Ein einheitliches System, wie der jeweilige Name abzukürzen sei, ist nicht einmal innerhalb eines Buches erkennbar, zumal einige Glossen auch nur mit *Idem* eingeleitet werden. Ferner ist aus den Glossen nicht ersichtlich, ob der betreffende Textausschnitt vermittelt wurde oder nicht, da die Markierungen teils auf das Original, teils auf die vermittelnde Quelle lauten, ohne dass dies einen Unterschied im Rezeptionsweg implizierte; Doppelreferenzen hingegen sind eine Eigentümlichkeit der frühneuzeitlichen Drucke.⁹⁴¹

Die Anzahl der Referenzen schwankt von Buch zu Buch und nimmt innerhalb eines Buches häufig ab; bezüglich der Manuskripttradition der einzelnen Bücher kann man jedoch von einer verhältnismäßig stabilen Markierungspraxis ausgehen, wenngleich einzelne Zuschreibungen entfallen oder nachträglich hinzugefügt werden können.⁹⁴² Die Marginalglossen zu den einzelnen Evangelien sind generell selten mit dem Namen des jeweils ursprünglichen Autors gekennzeichnet. Noch am häufigsten stehen Markierungen in der *GO Mk* und stimmen so mit Ruschs Druck überein,

⁹³⁵ Vgl. Glossa ordinaria pars 22, S. 26.

⁹³⁶ Vgl. Glossa Ordinaria in Lamentationes Ieremie prophete, S. 95.

⁹³⁷ Vgl. Mark A. Zier: The Manuscript Tradition of the Glossa Ordinaria for Daniel, and Hints at a Method for a Critical Edition, in: Scriptorium 47 (1993), S. 3–25, hier S. 16.

⁹³⁸ Vgl. Guy Lobrichon: Une nouveauté: les gloses de la Bible, in: Le Moyen Age et la Bible, hrsg. v. Pierre Riché/Guy Lobrichon, Paris 1984 (Bible de Tous les Temps 4), S. 95–114, hier S. 112.

⁹³⁹ Smith: The Glossa ordinaria, S. 74.

⁹⁴⁰ Vgl. ebd., S. 62.

⁹⁴¹ Vgl. ebd., S. 64 f.

⁹⁴² Vgl. ebd., S. 57.

doch sowohl die *GO Mt* als auch die *GO Lk* enthalten bedeutend weniger als die Ausgabe von 1480/81.⁹⁴³ Das Bild, welches die frühneuzeitlichen Drucke von den Markierungen der mittelalterlichen *GO* geben, ist verzerrt: Insbesondere die Setzer des 16. und 17. Jahrhunderts haben die Quellenverweise selbstständig ausgebessert, aber auch in der Edition Rusch, die insgesamt dem Handschriftenbefund noch am nächsten kommt, dürften viele Markierungen erst beim Druck hinzugefügt worden sein. Vermutlich stammen sie aus späteren Handschriften, in denen der Grundbestand aus den Manuskripten des 12. und 13. Jhs. bereits stark erweitert wurde; diese enthalten nämlich weniger häufig Referenzen und vor allem weniger regelmäßig.⁹⁴⁴

Die Markierungen in den Handschriften folgen keinem heute nachvollziehbaren Prinzip: Häufig werden Zitate sekundär vermittelt, sodass die Markierung aus der vermittelnden Quelle übernommen wird; in anderen Fällen wird diese ausgespart. Es ist möglich, dass Glossen ohne Referenzen sich aus derselben Quelle speisen wie unmittelbar vorausgehende mit einer Kennzeichnung, doch wird dies ebensowenig stringent beibehalten wie die Setzung von Referenzen als Signum für Anfang und Ende eines rezipierten Textes.⁹⁴⁵ Die Markierungsmuster der Handschriften lassen sich nicht nur schlecht als Orientierungshilfe für die generelle Quellenlage zu einem Buch erklären; sie wären insofern auch redundant, als sich die *GO* aus den gängigen Standardkommentaren zusammensetzt, die dem mittelalterlichen Theologen geläufig waren.⁹⁴⁶ Innerbiblische Zitate werden generell nicht gekennzeichnet, auch wenn dies häufig in den jeweils vermittelnden Quellen der Fall ist.⁹⁴⁷

Neben den Nennungen des Autors lässt sich außerdem die Markierung des jeweiligen Schriftsinns in den Handschriften beobachten (*typologica*, *anagogice* usw.). Auch sie gehen zumeist auf die verwendete Quelle zurück und folgen damit keinen systematischen Gesichtspunkten; stattdessen ist ein Miteinander unterschiedlichster Bezeichnungen erkennbar, die wohl als Synonyme gedacht sind.⁹⁴⁸

Layout der GO

Im Laufe des Mittelalters entwickelt sich das Seitenlayout vom simplen dreispaltigen Format des 12. Jhs. (innere Glossen – einspaltiger Bibeltext von fester Länge – äußere Glossen) zu komplexeren Formaten (variierte Anordnung des unterschiedlich langen Bibeltexts mit umfließenden Glossen) mit Übergangserscheinungen (ähnlich dem simplen Format mit variiertem Spaltenbreite).⁹⁴⁹ Der Umbruch muss um 1160/70 angesetzt werden „marking a change in use from oral classroom text to private reference material.“⁹⁵⁰ Die Position der einzelnen Glosse zwischen dem in-

⁹⁴³ Vgl. ebd., S. 58 f.

⁹⁴⁴ Vgl. ebd., S. 57 f.

⁹⁴⁵ Vgl. ebd., S. 63.

⁹⁴⁶ Vgl. ebd., S. 66.

⁹⁴⁷ Vgl. ebd., S. 68 f.

⁹⁴⁸ Ebd., S. 66 ff.

⁹⁴⁹ Vgl. ebd., S. 91–139.

⁹⁵⁰ Ebd., S. 23.

terlinearen und dem marginalen Raum variiert von Handschrift zu Handschrift und hängt vom verfügbaren Raum ab. Auch das Gesamtcorpus an Textauszügen veränderte sich im Laufe der Zeit, wobei später einzelne Marginal- oder Interlinearglossen ihrerseits mit erklärenden Glossen versehen wurden.

3.1.30.2 Die *GO* in Island

Die *GO* war einer der am häufigsten kopierten Texte des lateinischen Mittelalters, dessen Verbreitung in beinahe ganz Europa belegt ist. Wenngleich Laon als Entstehungsort anzunehmen ist, breitete sich die *GO* vor allem von Paris als erstem Produktionszentrum aus. Daneben entstanden auch Kopien in Frankreich, England, Deutschland und Italien, wobei sich die Spuren ihrer Herstellung und Rezeption außerhalb von Paris verlieren.⁹⁵¹ Scheinbar war das 13. Jh. die Blütezeit der Produktion von *GO*-Handschriften, wenngleich sich diese Tendenzen nur für einzelne Bereiche mit Zahlen belegen lassen. Klöster beispielsweise kamen nur selten in den Besitz der *GO* und hätten im Vergleich mit dem Schulbetrieb an Universitäten auch nur eingeschränkt Verwendung für die Manuskripte gehabt.⁹⁵² Aufgrund des erheblichen Umfangs enthalten fast alle *GO*-Handschriften nur eines oder wenige biblische Bücher; u. a. die Glossen zu den Evangelien kommen entweder in einzelnen Codices zu stehen oder werden als Vierergruppe tradiert. Außerdem ist die Kombination von *GO Lk* und *GO Joh* hinreichend belegt.⁹⁵³

Spuren für die Verbreitung der *GO* im mittelalterlichen Island sind jedoch mager: Handschriften isländischer Primär- oder Sekundärprovenienz sind ebensowenig erhalten wie altnordische Übersetzungen, und die Rezeption der *GO* ist bislang weder in der Forschung berücksichtigt noch annähernd erfolgversprechend aufgrund des kompilatorischen Charakters des Werkes. Somit verbleiben im Prinzip die Aussagen der isländischen Kirchenregister. Der Nachweis wird allerdings durch die o. g. Überschneidungen in der mittelalterlichen Terminologie bedeutend erschwert: Bisweilen wurde die Gesamtheit der *GO*, meist aber auch nur ein Teil als *glosa* bezeichnet; es begegnet jedoch auch *glosa parva* – was sich wiederum auch nur auf einen einzelnen Band der gesamten *GO* beziehen kann.⁹⁵⁴ Meist wurden solche Bücher jedoch nach dem biblischen Namen und dem Zusatz *glossatus* kenntlich gemacht; ferner besteht die Möglichkeit, dass eine solche Handschrift auch keine solche Spezifikation enthielt, sodass jeder Beleg für eine nicht-liturgische Bibelhandschrift theoretisch auf eine Teil-*GO* hinweisen könnte. Explizite Einträge in den *máldagar* gibt es kaum:

⁹⁵¹ Vgl. ebd., S. 192. 203.

⁹⁵² Vgl. ebd., S. 171.

⁹⁵³ Vgl. Alexander André: The Glossa ordinaria on the Gospel of John: A Preliminary Survey of the Manuscripts with a Presentation of the Text and its Sources, in: *Revue bénédictine* 118 (2008), S. 109–134, 289–333.

⁹⁵⁴ Martin Morard: *Vocabulaire technique de la Bible au Moyen Âge* (Work in progress), CNRS u. a., 2010, URL: <http://glossae.free.fr/?q=en/content/vocabulaire-technique-de-la-bible-au-moyen-age-work-progress> (besucht am 10. 12. 2011).

Dokumentiert ist ein „Tobias Glosatus“⁹⁵⁵ im Kloster Viðey 1397, dem gebräuchlichen mal. Buchtitel für die *Glosa ordinaria super Tobiam*. Der Eintrag steht unter den Schulbüchern, was wiederum mit der Beobachtung einhergeht, dass die *GO* eher im schulischen und weniger im monastischen Gebrauch beheimatet ist (vgl. unten). Unklar ist allerdings, weshalb Olmer den Titel als „Tobiaë bok på latin, försedd med isl. glosor“⁹⁵⁶ interpretiert; höchstwahrscheinlich handelt es sich um Fehlinterpretation des in Kontinentaleuropa üblichen *GO*-Titels. Außerdem verfügte man in Hólastaðr 1396 über eine „glosa psalltarj á sæau [sæan?] bokum“⁹⁵⁷ – es könnte ein Band der *GO* sein oder ein Teil der *Glosa media* bzw. *Magna glosatura*.

Es ist kaum anzunehmen, dass diese dünnen Belege lediglich auf eine schlechte Dokumentation zurückzuführen sind. Vielmehr stellt sich die Frage, ob dies nicht auch mit der spezifisch isländischen Bildungslandschaft zusammenhängt. Für die englischen und französischen Klöster etwa lässt sich feststellen, dass die *GO* dort verhältnismäßig selten kopiert und folglich eventuell nur selten verwendet wurde:

It is, thus, masters and Glossed books that go together, rather than monastic or canonical communities and Glossed books. Although the libraries in which we find these copies of the Gloss are monastic or canonical, the context in which they are being used cannot be said to be monastic or canonical in any simple way; on the contrary, the figures show that where there are masters, there is the Gloss. This is the world of the schools imported into the life of the monastery or canonry, rather than the religious house as a hot-house of teaching and innovation.⁹⁵⁸

Als Zentren der Gelehrsamkeit agierten in Island jedoch nur die Klöster der Augustiner und Benediktiner und vermutlich die Schulen, die an den Bischofssitzen in Hólar und Skálholt eingerichtet worden waren.⁹⁵⁹ Allerdings waren letztere mutmaßlich eher kleinerer Größenordnung und hielten dem Vergleich mit den kontinentalen Einrichtungen kaum stand. Der wahrscheinliche Importweg für die *GO* hätte somit darin bestanden, dass Studenten die ein oder andere Kopie von ihren Auslandsaufenthalten mitgebracht hätten. Für eine Masseneinfuhr der *GO* hätte dies jedoch kaum sorgen können. Fraglich ist auch, wie groß folglich das Interesse an *GO*-Manuskripten gewesen wäre, da sie ein bedeutend geringeres Verwendungsspektrum gehabt hätten als vollständige patristische Kommentare, die im Rahmen des Stundengebets gelesen werden konnten, oder eigens für diesen Kontext angefertigte Lektionare. Außerhalb der Schulen sind die Kenntnisse über die Verwendung der *GO* ohnehin gering.

⁹⁵⁵ Diplomatarium Islandicum, Bd. IV, S. 111.

⁹⁵⁶ Olmer: Boksamlinger, S. 51.

⁹⁵⁷ Diplomatarium Islandicum, Bd. III, S. 612.

⁹⁵⁸ Smith: The Glossa ordinaria, S. 171.

⁹⁵⁹ Bei den englischen Klöstern hat sich gezeigt, dass die *GO*-Handschriften in der Regel auf Donationen zurückgehen; Benediktiner und Augustiner besaßen in ihren umfangreichen Bibliotheken oft nur wenige Exemplare. Häufig gehörten diesen Konventen herausragende Gelehrte an, die eine Verbindung mit Paris hatten, oder das jeweilige Stift war in besonderem Umfang in der Lehre engagiert.

Dass jedoch viele Handschriften gerade zu einem Zeitpunkt entstanden, zu dem das Interesse des Schulunterrichts an der *GO* bereits abgeklungen war, zeigt die Wandelbarkeit der Glosse in Bezug auf eine Vielzahl von Kontexten, die prinzipiell das klösterliche Skriptorium nicht ausschließen: „When the works of Augustine alone could take up several shelves, the Gloss could provide a digest for readers – both those who already knew the originals and those who never would.“⁹⁶⁰ Vor diesem Hintergrund hätte die *GO* vermutlich eklatante Lücken in den doch recht dürftigen klösterlichen und bischöflichen Bibliotheken schließen können.

Tatsächlich deuten zumindest die Markierungen in einer weiteren altisländischen Heiligensaga darauf hin, dass die *GO* auf der Insel nicht völlig unbekannt war. *JJ* schreibt ihre Informationen einmal einer „glosa [. . .] in [yfir, B; super, C] Apocalipsin Johannis“⁹⁶¹, einmal einer „glosa super Daniele“⁹⁶² zu.

3.1.30.3 *GO-Rezeption in der JBapt²*

Die verschiedenen Teile der *GO* sind neben der Bibel das am schwierigsten nachzuweisende Werk, wenn es um eine Beurteilung der Rezeptionswege geht. Dies liegt daran, dass die *GO* im Prinzip keine *eigenen* Textstücke enthält, sondern aus patristischen und frühmittelalterlichen Versatzstücken aufgebaut ist, für die sie wiederum als Transmissionskanal fungiert. Ein Zitat würde daher zunächst immer auf die zugrundeliegenden patristischen Schriften zurückgeführt. Zwar stimmen die einzelnen Glossen nicht immer wortwörtlich mit diesen Quellen überein, weil sie häufig mehrere Transmissionsstufen durchlaufen haben, inhaltlich sind sie jedoch korrekt. Für einen übersetzten Text wie die *JBapt²* kann ein Textvergleich daher nur äußerst selten zu einer befriedigenden Antwort führen, zumal der Autor der *JBapt²* scheinbar recht frei mit seinen Vorlagen verfährt – auch in anderen Fällen, wo der Rezeptionsweg weitestgehend feststeht, sind teils erhebliche Differenzen zwischen Vorlage und Zieltext feststellbar.

Nachvollziehen ließe sich eine Rezeption der *GO* somit nur an Stellen, die entweder in der Kompilation von Zitationen verschiedensten Ursprungs übereinstimmen, oder bei denen der Wortlaut des Zitats in der *GO* derart manipuliert wurde, dass die *JBapt²* eklatant größere Gemeinsamkeiten mit der *GO*-Fassung aufweist als mit dem Original oder dazwischenliegenden Transmissionsstufen. Die Vermittlung von Zitationen über die *GO* ist außerdem in Betracht zu ziehen, wenn dem Autor der *JBapt²* das Original wahrscheinlich nicht zur Verfügung stand. Dabei darf allerdings die *GO*, insbesondere angesichts der Unfestigkeit der einzelnen Glossen, nicht zur Ausrede für ansonsten nicht auffindbares Material verkommen.

⁹⁶⁰ Smith: *The Glossa ordinaria*, S. 231.

⁹⁶¹ Postola sögur, S. 619.

⁹⁶² Ebd., S. 621.

Nur in der *GO* befindliche Zitationen

Im Prinzip finden sich in der gesamten *JBapt*² nur zwei Zitationen, deren Zustandekommen sich nur über Parallelstellen der *GO* erklärt: Erstens ist es eine Auslegung zur Bedeutung des *Agnus Dei* in Kap. 27 der Saga:

Comместor segir, at enn ma sa skilningr finnaz i þessum orðum Johannis, at hann hafi fyrir þa sok kallat Jesum lamb guðs, at lambit veitir af ser þria luti, ull til klæða, miolk til drykkjar, hold til vistar.⁹⁶³

Jedoch ist dieses Zitat nicht, wie die Markierung suggeriert, Teil der *HistSchol* oder eines der anderen von Comestor überlieferten Werke. Die einzig auffindbare Parallelstelle findet sich in der *GO Joh*: „Tria ministrat agnus possidentibus se lac simplicis doctrina, quo parvuli nutriuntur, lanam, id est incrementa virtutum, Escam carnis suae.“⁹⁶⁴ Eine Erklärung könnte in einer Glossierung der *HistSchol* an dieser Stelle liegen, indem zum Beispiel Inhalte der *GO* übernommen wurden. Doch führt die Erklärung in der Saga noch weiter, ohne dass dies eine Entsprechung in den digital verfügbaren Drucken der *GO* hätte:

Sva veitir oc varr drottinn sinum monnum i himinriki odaðleiks stolu, þa er retlatir menn skina sem sol i riki feður þeira; hann veitir oc miolk einfalldrar kenningar þeim sem næringar þurfu i hans almenniligri tru; hann veitir oc af heilugu alltari vist sins eiginligs likama folkinu til synðalausnar.⁹⁶⁵

Auch in anderen Werken sucht man eine lateinische Parallele vergebens. Die *GO* muss somit zwar als einzige Parallelstelle dieser Exegese angesehen werden, bietet jedoch nicht in vollem Umfang vergleichbares Material, was ihre Verwendung insbesondere vor dem Hintergrund der abweichenden Markierung zweifelhaft macht. Auch die Annahme einer entsprechend glossierten *HistSchol*-Handschrift ist unbefriedigend, bleibt jedoch von allen Alternativen die plausibelste Interpretation.

Die zweite Stelle mit einziger Parallele in der *GO* ist die Exegese der Nahrung Johannes des Tüfers als Vegetarismus:

Sumir visir menn segia, at Johannes hafi grasa neytt, þeira sem þeir nefna locustas, þau græs kalla menn buxhorn; oc ef sva er, þa er auðsynt,

⁹⁶³ Ebd., S. 895, dt. „Comestor sagt, dass man auch die Bedeutung in diesen Worten des Johannes finden kann, dass er aus dem Grund Jesus Lamm Gottes genannt habe, dass das Lamm drei Dinge durch sich gewährt, Wolle zur Kleidung, Milch zum Trinken, Fleisch zum Essen.“

⁹⁶⁴ Glossa ordinaria (1480–1481), Joh 1,35f.

⁹⁶⁵ Postola sögur, S. 895, dt. „So schenkt auch unser Herr seinen Menschen im Himmelreich das Gewand der Unsterblichkeit, wenn diese Rechtschaffenen wie die Sonne im Reich ihres Vaters erstrahlen; er schenkt auch denen, die der Ernährung in seinem katholischen Glauben bedurften, die Milch der einfachen Lehre; er schenkt auch dem Volk vom heiligen Altar die Nahrung seines eigenen Leibes zur Vergebung der Sünden.“

at af sinum dæmum kendi hann eremitis oc anachoritis oc sva oðrum
elskorum eyðimerkr við gros at lifa.⁹⁶⁶

Diese Interpretation des Begriffs „locusta“ nicht als Heuschrecke, sondern als Johannisbrotbaum ist in der Ostkirche vorherrschend, im Westen jedoch wenig verbreitet. Wilhelm Heizmann hat darauf hingewiesen, dass es sich in Ermangelung ähnlicher Quellen um eine höchst bemerkenswerte Eigenleistung des Sagaautors handeln müsse;⁹⁶⁷ jedoch finden sich ähnliche Informationen bereits in der *GO*:

Esca autem eius locusta etc. Theophylactus. Quidam dicunt herbas esse locustas, quidam fructus agrestes. Euthymius. Quidam enim locustas herbas esse dixerunt, quidam herbæ, alij vero insecti genus.⁹⁶⁸

Gerade dieses Zitat illustriert die Schwierigkeit, der Rezeption über die *GO* eine Wahrscheinlichkeit zuzumessen: Erstens steht es in der *GO Mt* und nicht wie erwartet im Mk-Kommentar, zweitens steht die Glosse nicht einmal in allen frühneuzeitlichen Drucken,⁹⁶⁹ sodass auch sie kein fester Bestandteil mittelalterlicher Handschriften gewesen sein kann, und drittens ist die Übereinstimmung dermaßen gering, dass sie als Beweis nicht ausreichen dürfte.

Referenzen

Es stellt sich die Frage, ob sich Referenzen in der *JBapt*² finden lassen, die die Verwendung der *GO* verzeichnen könnten. Allerdings gilt es hier zu bedenken, dass die *GO* als kompiliertes Werk eben nicht einem einzigen Autor zugeschrieben wurde, weder in Island noch auf dem Kontinent, und dass somit evtl. kein „Label“ für ein solche Zitat zur Verfügung stand. In lateinischen Texten, die ein Markierungsverfahren einsetzen, beispielsweise das *SpecHist*, werden Übernahmen aus der *GO* zumeist mit „glosa“ gekennzeichnet. Als Lehnwort findet sich auch im Altwestnordischen: Hier ist das Substantiv *glósa* (f.) bzw. *glósan* (f.) ab etwa 1275 vornehmlich in klerikalischen bzw. gebildeten Texten belegt.⁹⁷⁰ Eine erste Gruppe von Belegen verwendet den Terminus im Sinne von „Glossierung“ vergleichbar den Einzeleinträgen der *GO*,

⁹⁶⁶ Ebd., S. 872, dt. „Manche weisen Männer sagen, dass Johannes Kräuter gegessen habe, die sie *locustas* nennen; dieses Kraut bezeichnet man als Bockshorn; und falls dies so ist, lehrte er offenbar durch sein Beispiel die Eremiten und Anachoreten und auch die anderen Liebhaber der Einöde von Gräsern zu leben.“

⁹⁶⁷ Heizmann: Die Nahrung des Täufers.

⁹⁶⁸ *Glossa ordinaria* (1603), Mt 1,6.

⁹⁶⁹ Eventuell handelt es sich um eine nachträgliche Zugabe des 16. bzw. 17. Jhs.

⁹⁷⁰ *Konungs skuggsjá*, 4. Grammatisches Traktat, *JBapt*², *Guðmundar saga byskups D, JJ, Pétr, Thomas saga erkibiskups, Barðar saga snæfellsáss* u. a. (Ordbog over det norrøne prosasprog, „1 glosa“)

etwa die *Guðmundar saga Árasonar D*⁹⁷¹ oder *JJ*⁹⁷². Ähnlich ist es in einer zweiten Gruppe, wengleich der Begriff hier auch eine Referenz auf einen ganzen Text namens „Glosa“ darstellen könnte, so wie in *Pétr*⁹⁷³ und *Stj*⁹⁷⁴. Außerdem findet sich eine Markierung in der enzyklopädischen Handschrift GKS 1812 4to bl. 15, die sich spezifisch auf die *GO Mt* beziehen könnte; es könnte jedoch ebensogut ein Kommentar gemeint sein.⁹⁷⁵ Das Altnordische lässt also ein Verwendungsspektrum zu, das wie im Lateinischen sowohl *eine* als auch *die* Glosse abdeckt und unter dem ferner auch Erklärungen und Übersetzungen aller Art subsummiert werden.

Der Gebrauch der Vokabel ist dementsprechend auch in der *JBapt*² heterogen, sodass sich „glosa“ auf die *GO* beziehen aber ebensogut auch allgemeiner verstanden werden kann. Bereits in den eher technischen Auslegungen des Prologs und des Epilogs begegnet die Aussage:

þer baðut mik saman lesa or likama heilagra gudspialla lif hins sæla
Johannis baptiste ok setia þar yfir tilheyrligar glosur lesnar af undirdiupi
omeliarum hins mikla Gregorij, Augustini, Ambrosij ok Jeronimi ok
annarra kennifedra.⁹⁷⁶

Hier wird eindeutig ein kommentierendes Verfahren bezeichnet. Die Textform der *JBapt*² macht deutlich, dass die Predigtauszüge der Kirchenväter nicht über oder zwischen den Evangelientexten zu stehen kommen; von einer Glossierung im engeren Sinn kann hier also nicht die Rede sein, sondern vielmehr von einer Kommentierung. Ferner besteht die Möglichkeit, dass der Autor hier die Verwendung bereits bestehender Glossen, d. h. der in der *GO* befindlichen Versatzstücke, zum Ausdruck bringen wollte. Hierzu besteht allerdings an zu wenigen Stellen eine realistische Chance auf *GO*-Rezeption, als dass die Verwendung dieses Kommentars charakteristisch für die Arbeitsweise des Autors wäre, schließlich arbeitet er doch hauptsächlich mit Predigten, *HistSchol* und *Spechist*. Somit ist auch die Aussage des Epilogs, „hans enar

⁹⁷¹ „[R]ettlatr mun blómgast allt eitt ok pálma, hvat sæll Gregorius greinir með þeirri glósu, at pálma náttúrust einsligna vexti en engi viðr annarr“ (Biskupa sögur gefnar út af hinu Íslenzka Bokmenntafélagi, hrsg. v. Guðbrandur Vigfússon u. a., København 1858–1878, Bd. II, S. 163, dt. „der Gerechte wird erblühen wie eine Palme, was der selige Gregorius mit der Glossierung erklärt, dass die Palme eine besondere Form, aber kein anderes Gewächs.“).

⁹⁷² „[H]uat er lysaz ma fyrir þa litlu glosu sem hann sagði sua“ (Postola sögur, S. 552, was man erhellen kann durch die kleine Glossierung, als wenn er so sagte“).

⁹⁷³ „[E]inn halltan mann. þann sem glosa segir olmosu beðit hafa“ (ebd., S. 24, dt. „ein lahmer Mann, von dem die Glosa sagt, er habe um Almosen gebettelt“).

⁹⁷⁴ „Fyrir þenna uitnisburd syniz segir glosa“ (Stjorn, S. 256, dt. „Die Glosa sagt, für dieses Zeugnis scheine“).

⁹⁷⁵ „Sva segir Ion gyllmvrð i glosan yfir Mattheo“ (Alfræði íslenzk. Íslandsk encyclopædisk litteratur. Hrsg. v. Krister Kaalund, 3 Bde., København 1908, 1914–1918 [Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur 37, 41, 45], Bd. II, S. 731, dt. „So sagt Johannes Goldund in der Glosa über Mattheus“).

⁹⁷⁶ Postola sögur, S. 849, dt. „Ihr habt mich gebeten, aus den Gliedern der heiligen Evangelien das Leben des seligen Johannes des Täufers zusammenzulesen und darüber Glossen zu setzen, welche aus der Tiefe der Predigten des großen Gregorius, Augustinus, Ambrosius und Hieronymus und anderer Lehrväter herausgelesen wurden.“

myrku figurur eða agætar spasögur væri glosulausar oc neykðar fram bornar⁹⁷⁷ eher im Sinne fehlender Kommentierung denn konkreter *glosulae* zu verstehen.

An zwei Stellen könnte sich der Autor mit dem Begriff auch auf eine Textform beziehen: Die „glosa super grecismum“⁹⁷⁸ lässt sich als Kommentierungsstufe des *Graecismus* des Eberhard von Béthune nachweisen (siehe Abschnitt 3.1.12). Dies zeigt, dass auch der Sagaautor den Terminus „glosa“ für interlinear oder marginal angebrachte Kommentarformen gebraucht, sodass der Begriff eine analoge Bedeutungsspanne wie im Lateinischen abdeckt. Eine ähnliche Verwendung lässt sich in der *JBapt*² jedenfalls noch an einer weiteren Stelle konstatieren:

Sia sami ewangelista greinir oc um fæzlu Johannis, at hann at skogarhungan oc þat sem locuste heitir, oc innir Beda i *glosa super Marcum*, at þetta eru smair foglar, þeir sem snart oc skamt beina flug sinn fra iorðu enn flugi skriott niðr til hennar. Þa kalla Norðmenn engisprett⁹⁷⁹

Es ist ausgeschlossen, dass es sich um eine Bezeichnung für den Beda-Kommentar zum Markusevangelium handelt, weil dieser die entsprechenden Passagen – das Zitat erstreckt sich noch über einen längeren Teil von Kap. 16 – nicht enthält. Letztlich zurückzuführen sind sie auf die Evangelienpredigt *BedEv* I,1 (siehe Abschnitt 3.1.7.1). Bei dieser Predigt spricht im Prinzip nichts gegen eine direkte Rezeption, außer dass sich die Auszüge punktuell auf Kap. 16 beschränken und *BedEv* I,1 *nicht* in der Urfassung des Homiliars von Paulus Diaconus enthalten war, das sich für die meisten anderen rezipierten Predigten als möglicher Transmissionskanal erwiesen hat. Somit kann für diese Predigt die *GO* eine Alternative geboten, zumal der in Kap. 16 vorherrschende schnelle Wechsel zwischen Evangelium und Kommentar so nicht von *BedEv* I,1 vorgegeben wird.

Die übrigen Instanzen des Substantivs „glosa“ bzw. des Verbs „glosera“ lassen eher darauf schließen, dass es in der Bedeutung „Erklärung“ oder „kommentieren“ gebraucht wird. Häufig wird der Begriff zusammen mit dem Namen eines Autors verwendet und stellt einen Bezug zum jeweils auszulegenden Vers her, beispielsweise in Kap. 5:

Yfir þessa vitran alla saman segir Bernardus langa skyring, af þeirri rita ek fa orð, sakir leti at forðaz langmæli, þau er hann glosar yfir þessi orð
Ecce ancilla domini, fiat mihi secundum verbum tuum.⁹⁸⁰

⁹⁷⁷ Ebd., S. 928 f., dt. „, wenn seine dunklen Bilder oder seine hervorragenden Prophezeiungen ohne Glossen und nackt vorgetragen würden“.

⁹⁷⁸ Ebd., S. 874, dt. „Glosse über den Graecismus“.

⁹⁷⁹ Ebd., S. 872, dt. „Derselbe Evangelist erklärt auch zur Ernährung des Johannes, dass er Waldhönig und das aß, was Heuschrecken heißt, und Beda führt in der Glosse über das Markusevangelium aus, dass dies kleine Vögel sind, die schnell und plötzlich ihren Flug von der Erde wenden und alsbald wieder zu ihr herabfliegen. Die Leute aus dem Norden nennen sie Grashüpfer“.

⁹⁸⁰ Ebd., S. 856, dt. „Über diese gesamte Offenbarung erzählt Bernhard eine lange Erklärung, von welcher ich, um Langatmigkeit zu vermeiden, wenige Worte schreibe, mit welchen er die Worte *Siehe die Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Wort* glosiert.“

Mitunter wird sogar die Quelle des Zitats zusätzlich spezifiziert, wie im Beispiel des Augustinus aus Kap. 28: „Enn gefr sæll Augustinus aðra glosam in sermone af sælum Johanne yfir þessi orð Mer byriar at þverra enn honum at vaxa“⁹⁸¹. Hier ist natürlich denkbar, dass die Markierung auch in der *GO* stand und daher aus ihr übernommen wurde. Dies ist jedoch insofern unwahrscheinlich, als die Markierungen der *GO* meist äußerst knapp sind. Zudem ließen sich die beiden o. g. Passagen in keinem der zugänglichen *GO*-Drucke oder Digitalisate ausfindig machen, was die Wahrscheinlichkeit weiter reduziert. Somit verbleibt der Eindruck, dass der Begriff „glosa“ als Hinweis auf die Verwendung der *GO* wenig hilfreich ist. Weitere Hinweise aus der Hand des Autors erhalten wir jedoch nicht, sodass Zitate, wenn sie denn aus der *GO* stammen, nicht als solche identifiziert sind.

3.1.30.4 Fazit

Für die Verwendung der *GO* in der *JBapt*² hat sich gezeigt, dass nicht nur die einzelnen Glossen, die keiner anderen Quelle zugeordnet werden können, als Argumentationsgrundlage konsultiert werden müssen, sondern dass vielmehr die Wahrscheinlichkeit des *GO*-Gebrauchs entscheidend davon abhängt, inwieweit von einer Versorgung mit den Originalen auszugehen ist. Der unfeste Text der einzelnen Glossen hat sich hierbei als größtes Hindernis erwiesen, sodass in Ermangelung einer Edition sämtliche Aussagen nur unter großem Vorbehalt getroffen werden können. An einigen Stellen konnten Zitate in der *JBapt*² nachgewiesen werden, die sehr wohl auf *GO Lk* und *GO Joh* zurückgehen könnten.⁹⁸² Dort waren ebenfalls weitere in der *JBapt*² zitierte Predigten und Kommentare (vor allem Beda und Augustinus) enthalten, die jedoch von der heute überlieferten *GO*-Form nicht vollständig abgedeckt werden. Dies suggeriert entweder, dass die *GO* als Wegweiser zum betreffenden Original fungierte oder dass die vom Sagaautor verwendete *GO*-Handschrift umfassendere Zitate enthielt – keine dieser Möglichkeiten lässt sich indes verifizieren.

3.1.31 Inventions- und Translationslegenden

Die *JBapt*² enthält einen wesentlichen Teil der im Mittelalter kursierenden Inventions- und Translationslegenden, wobei sich nicht alle Quellen heute nachvollziehen lassen: Kap. 38 gibt die Invention der Gebeine Johannes des Täuflers wieder, und zwar unter Konflation der Berichte in *HistSchol*, *SpecHist* und der *HistEccl*-Erweiterung durch Rufinus (siehe Abschnitt 3.1.11). Der Autor hat hier anscheinend bewusst auf Details verzichtet: In Kap. 73 der *HistSchol* sind die Invention der Gebeine und deren sog. zweite Martyrium⁹⁸³ geschildert, wonach die heilige Tecla diese über die Al-

⁹⁸¹ Ebd., S. 898, dt. „Ferner gibt der selige Augustinus eine weitere Glosse in der Predigt vom seligen Johannes über diese Worte Mir gebührt es, kleiner zu werden, ihm aber, zu wachsen“.

⁹⁸² Eventuell könnte man hierin ein Argument dafür sehen, dass der vom Autor verwendete Codex nur diese beiden Glossen enthielt, zumal die Kombination neben der Kompilation aller vier Evangelien üblich war.

⁹⁸³ Die Schändung der Gebeine durch die Heiden.

pen nach Savoyen bringt. Dies wird von der *JBapt²* ausgelassen. Stattdessen richtet sie sich voll und ganz nach dem Bericht bei Rufinus, demzufolge die Gebeine nach Konstantinopel gelangen. Im Gegensatz zu anderen Stellen der Saga wird offenbar vermieden, einander widersprechende Aussagen zu kontrastieren oder in Einklang zu bringen, und stattdessen ein kohärenter Bericht bevorzugt. Dies ist insofern nötig, als das *SpecHist*, welches als Quelle für den Translationsbericht nach Angély in Kap. 40 dient, anderenfalls keinen sinnvollen Anschluss an das bis dahin Erzählte gefunden hätte. Kap. 39 widmet sich den drei Inventionen und dazwischenliegenden Translationen des Kopfes. Mit der *HistTrip* lässt sich zweifelsfrei die Quelle zumindest für die *tertia inventio* bestimmen. Die ersten beiden Auffindungen werden wohl auch einer lateinischen Vorlage folgen, allerdings ergab der Vergleich mit den entsprechenden BHL-Nummern keine Übereinstimmungen.⁹⁸⁴

Vergleich mit den Legenden der Jóns saga baptista¹

Neben der *JBapt²* ist auch in der älteren *JBapt¹* ein Teil über die Johannesreliquien enthalten, der allerdings weniger detailliert ausfällt als in der jüngeren Saga. Dieser Unterschied geht auf die verwendeten Quellen zurück, denn es sind gerade die aus historiographischen Texten kompilierten Kapitel über die dritte Invention des Kopfes nach der *HistTrip* und über die Translation nach Angély nach dem *SpecHist*, die in der *JBapt¹* ohne Gegenstück oder nur kurz geschildert sind wie die Invention der Gebeine. Ein Vergleich beider Täuferasagen offenbart, dass es einen ähnlichen Stoff für die beiden Sagafassungen der *prima* und *secunda inventio capitis* gegeben haben muss; angesichts fehlender wörtlicher Übereinstimmung ist die Verwendung der älteren Saga in der *JBapt²* ausgeschlossen.

Die wesentlichen Elemente der beiden Texte stimmen überein, wenngleich einzelne Details divergieren: 40 Jahre nach der Passion Jesu (*JBapt²*) bzw. in den Tagen des Apostels Matthias (*JBapt¹*) wird das Haupt Johannes des Täufers von zwei Mönchen (*JBapt²*: aus dem Orient) gefunden, entweder auf göttliche Weisung (*JBapt¹*) oder die Erscheinung Johannes des Täufers selbst (*JBapt²*). Auf dem Heimweg wird sie ihnen von einem Mann entwendet, der sie nach Emesa (*JBapt²*) bzw. Edissa (*JBapt¹*) bringt.⁹⁸⁵ Nachdem die Reliquie dort eine Zeit durch die Erben (nur *JBapt²*) des Diebes verehrt wurde, gerät sie allmählich in Vergessenheit. Im Schlaf sieht der Abt Marcellus Johannes den Täufer taufen (*JBapt²*) bzw. Johannes erscheint einem frommen Mann (*JBapt¹*). Der Visionär berichtet seinem Bischof (*JBapt²*: Julianus genannt) hiervon, welcher sogleich zum Fasten aufruft und das Haupt in seiner Scha-

⁹⁸⁴ BHL 4289s, 4289t für die *prima inventio* und 4290, 4290d, 4291, 4292, 4292b für die *secunda inventio*. Darunter ist mit BHL 4291 und 4292 auch der ursprünglich griechische Bericht des Marcellus Archimandrita Spelaei in der Übersetzung durch Dionysius Exiguus aus dem 6. Jh. (vgl. BHLms. Index analytique des Catalogues de manuscrits hagiographiques latins publiés par les Bollandistes, Société des Bollandistes und Centre "Hagiographies"(FUNDP), 1998, URL: <http://bhllms.fltr.ucl.ac.be/> [besucht am 16. 11. 2011]).

⁹⁸⁵ Beide Varianten werden übrigens von der *HistSchol* verzeichnet.

le im Rahmen einer feierlichen Prozession zur Kirche bringt. Unterwegs ereignet sich ein Wunder, bei dem der Arm eines ungläubigen Klerikers versteift und Blut vom Haupt tropft, als wäre es frisch abgeschlagen. Der Bericht schließt damit, dass seit dieser Zeit der Auffindung der Gebeine gedacht worden wäre (*JBapt*²: an den vierten Kalenden des Monats September), dies aber mittlerweile nicht mehr praktiziert würde.⁹⁸⁶

Im Vergleich zeigt die jüngeren Saga eine größere Detailschärfe hinsichtlich Daten, Orten und Personennamen. Für den Ursprung sämtlicher Details bietet sich zudem ein Vergleich mit der entsprechenden Comestor-Rezeption im *SpecHist* an:

Tempore vero *Martiani principis duobus monachis *orientalibus* qui ob orationem venerant *Ierosolimam *Iohannes revelavit caput suum, sed non multum post incuria perditum, portatum est ab aliis in **Emissam urbem* *Phenicie et in quodam specu in urna sub terra, non parvo tempore ignobiliter reconditum, donec denuo idem *Iohannes caput suum ostendit, **Marcello religioso abbati* et presbitero dum in eodem specu habitaret. Quod cum ille **Iulioramo* eiusdem urbis episcopo indicasset, elevatum est. Ex quo tempore in eadem urbe decollatio *Iohannis celebrari cepit, ipsa die ut arbitramur qua caput inventum est, sive evelatum. Alii tradunt non esse festum decollationis, sed de collectione ossium eius prius facta et combusta.⁹⁸⁷

Tatsächlich könnten die Feinheiten auch hierüber ergänzt worden sein. Dennoch erklärt sich somit die Vision des Abtes Marcellus nicht, bei der er Johannes die Menschen in einem Fluss taufen sieht, die daraufhin in strahlender Kleidung in eine weiße Stadt gehen, wo sie von weißgekleideten Menschen empfangen werden; als der Abt selbst die Taufe empfangen will, berichtet ihm Johannes von der Translation seines Kopfes nach Emesa.⁹⁸⁸ Der Autor der *JBapt*² muss folglich eine weitere Quelle verwendet haben. Als frühestes Zeugnis für die Vision gilt die griechische *Historia inventionis capitis s. Joannis*, die von Dionysius Exiguus ins Lateinische übersetzt wurde;⁹⁸⁹ allerdings holt die ursprüngliche Fassung bedeutend weiter aus und ist in der ersten Person Sg. verfasst, sodass sie in der Adaption von Legendaren häufig paraphrasiert wurde. Es sind dies BHL 4292 und BHL 4292b, erhalten in 18 Handschriften vom 10. bis zum 14. Jh. aus Frankreich und Italien.⁹⁹⁰ Eine solche Adaption muss auch dem Autor der *JBapt*² vorgelegen haben, wengleich sich we-

⁹⁸⁶ Hier bricht die *JBapt*¹ ab; Simonetta Battista zufolge schließt sich in einer von der Edition nicht berücksichtigten Handschrift weiteres zu den entsprechenden Festlichkeiten an (vgl. Battista: The Ten Names of John, S. 359).

⁹⁸⁷ Base Speculum historiale, S. VIII,22.

⁹⁸⁸ Vgl. Postola sögur, S. 922.

⁹⁸⁹ Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis, Bruxelles 1898–1901 (Subsidia hagiographica 6), 4291.

⁹⁹⁰ BHLms. Index analytique des Catalogues de manuscrits hagiographiques latins publiés par les Bollandistes, Recherche zu BHL 4292 und BHL 4292b.

der der Rezeptionsweg noch die konkrete Form der Quelle rekonstruieren lässt.⁹⁹¹ Ebenso wenig lässt sich abschließend klären, ob den beiden isländischen Sagas ein gemeinsamer Text zugrunde gelegt werden kann, eventuell bei der *JBapt*² bereits in einer leicht veränderten Kopie, oder ob von zwei unterschiedlichen Strängen auszugehen ist. Dies liegt daran, dass die jeweiligen Bearbeiter des Stoffes insgesamt unterschiedliche Übersetzungsstrategien verfolgen. Die *JBapt*² verfährt detaillierter und rhetorisch ausholend mit ihren Quellen, während sich der frühere Text vermutlich enger an der Vorlage orientiert.⁹⁹²

Fazit

Während ein Großteil der Inventions- und Translationsberichte der *JBapt*² auf historiographische Quellen zurückgeht, liegt die lateinische Grundlage der ersten und zweiten Auffindung des Hauptes in Kap. 39 weiter im Dunkeln. Der Vergleich mit der älteren isländischen Täufersaga hat weitgehende Übereinstimmungen ergeben, aber auch eine größere Detailtiefe der *JBapt*², die sich nur zum Teil aus der Verwendung des *SpecHist* erklären lässt. Es muss noch eine weitere legendarische Quelle vorgelegen haben, die den Dionysius Exiguus-Adaptionen BHL 4292 und 4292b nahesteht und heute nicht erhalten ist. Bei der Kompilation der einzelnen Quellen zielt der Autor der *JBapt*² darauf ab, einen einheitlichen narrativen Bogen zu spannen, indem er Informationen auslässt, die er mit dem weiteren Handlungsverlauf nicht in Einklang bringen kann, und „doppelte“ Reliquien vermeidet, wie sie durchaus in der Tradition begegnen. Insgesamt bildet die Saga den Stand des *SpecHist* ab und steht sich somit in der fränkischen Täufertadition.

3.1.32 Fehlende Parallelen

Für einen großen verbleibenden Teil der *JBapt*² ließen sich keine Texte finden, deren Inhalt auch nur hinreichende Ähnlichkeiten mit der Saga aufwies. Solange diese Textabschnitte keine Markierung tragen, könnten sie zumindest theoretisch auch eigene Beiträge des Sagaautors darstellen (siehe Abschnitt 4.1.3.1). Referenzen indes weisen einige dieser Abschnitte eindeutig als Zitate aus.

⁹⁹¹ Vergleichbar paraphrasierend ist bspw. die Nacherzählung der *Acta Sanctorum* (vgl. *Acta Sanctorum Iunii, ex Latinis et Graecis aliarumque gentium Monumentis, servata primigenia veterum Scriptorum phrasi, Collecta, Digesta, Commentariisque et Observationibus Illustrata*, a Godefrido Henschenio P. M., Daniele Papebrochio, Francisco Baertio, et Conrado Janningo, e Societate JESU Presbyteris Theologis. Tomus IV. Complexus diem Mensis vigesimum, et quatuor sequentes. Hrsg. v. Godefridus Henschenius u. a., Antwerp 1707, 715C–719A).

⁹⁹² Dies beweist auch die Verwendung des *SpecEccl* in beiden Sagas, wie Simonetta Battista nachgewiesen hat (vgl. Battista: *The Ten Names of John*).

3.1.32.1 Problematik

Wenn eine Identifikation des Ursprungs nicht gelungen ist, kann dies zum einen auf Verfahrensschwächen zurückzuführen sein. Hierbei birgt die Tatsache, dass es sich um altnordische Übersetzungen einer lateinischen Quelle handelt, bereits eine erste Gefahr, dass der Wortlaut des Originals über die von mir vorgenommene Rückübersetzung der Stichworte nicht erfasst werden konnte. Zwar sollte dem mittels einer möglichst großen Streuung von Synonymen vorgebeugt werden, jedoch sind Irrtümer hierbei nicht auszuschließen. Ein zweites Problem liegt darin, dass die Verwendung elektronischer Textcorpora die Anzahl an möglichen Fundstellen weiter begrenzt. Wenn ein konkreter Anlass bestand, die Rezeption eines nicht elektronisch zugänglichen Textes anzunehmen, wurde eine entsprechende Printausgabe zusätzlich konsultiert, konnte jedoch nicht zusätzlich durch eine Stichwortrecherche ergänzt werden. Besonders problematisch ist dies bei den umfangreichen mittelalterlichen Werken, die derzeit nur in frühneuzeitlichen Drucken zugänglich sind und daher nicht editorisch erschlossen; ein Beispiel ist die *SummVirt*. Da die Suche blind – d. h. ohne die entsprechende Referenz – erfolgte, kann zumindest ausgeschlossen werden, dass eine Fehlzuschreibung in der *JBapt*² die Suche nach Quellen zusätzlich einschränkte.

Zum anderen liegen in der Transmissionsgeschichte mittelalterlicher Texte große Schwierigkeiten. Erstens muss man hier mit einer sehr hohen Anzahl nicht erhaltener Quellen rechnen. Zweitens stellt die Unfestigkeit handschriftlich überlieferter Texte ein Hindernis bei der Quellensuche dar, insbesondere hinsichtlich Glossierungen, Kompilationen und Florilegien. Als drittes Hindernis könnte ein Zitat unter Umständen falsch aus der Erinnerung wiedergegeben worden sein und eine entsprechende Quelle somit nie existieren.

3.1.32.2 Referenzen ohne Zuordnung

In Kap. 3 findet sich eine Referenz auf eine „summa theologia“ bei einem mutmaßlichen Zitat über die Fähigkeit Johannes des Täufers, Todsünden zu begehen:

En þat er engillinn sagði Johannem þegar mundu fra moður kviði eða i moður maga fyllaz af helgum anda, sannaz i þvi, at hann var þegar i moður kviði sva framarlīga helgaðr af guði, sem summa theologia greinir, at hann matti eigi fremia dauðliga synd, oc hann hafði myklu minni fysi enn aðrir menn at gera likamligar syndir, oc þvi gerði hann færri oc smæri enn flestir menn aðrir.⁹⁹³

⁹⁹³ Postola sögur, S. 854, dt. „Und was der Engel sagte, dass Johannes bereits vom Mutterleib an oder im Bauch der Mutter vom Heiligen Geist erfüllt werde, bewahrheitet sich darin, dass er schon im Mutterleib so vorzüglich von Gott geheiligt wurde, wie die Summa theologia erklärt, dass er keine Todsünde begehen konnte, und verglichen mit anderen Menschen verspürte er im Geiste sehr viel weniger Begierde, leibliche Sünden zu begehen, und daher sündigte er auch weniger und geringer als die meisten anderen.“

Eine Quelle konnte hierzu nicht gefunden werden. Dies liegt auch daran, dass *Summa theologiae* im Mittelalter ein überaus verbreiteter Werktitel war.⁹⁹⁴ Nur ein Bruchteil dieser Summen ist tatsächlich ediert, geschweige denn in digitale Editionen aufgenommen worden, sodass eine Überprüfung im Einzelnen nicht geleistet werden konnte. Eine ähnliche Stelle findet sich zudem in Kap. 41, hier allerdings als Zitat aus *GregMor*:

Truiz oc, at hann muni þa eina luti misgert hafa, sem varlla er i sialfræði manzins, þar sem hann var sva helgaðr i moður kviði, at hann matti eigi fremia dauðliga synd.⁹⁹⁵

Ecce autem dum beati iob uulnera cruciatus que considero, repente mentis oculos ad ioannem reduco et non sine grauissima admiratione perpendo, quod ille prophetiae spiritu intra matris uterum impletus atque ut ita dixerim, priusquam nasceretur renatus.⁹⁹⁶

Denkbar ist im Prinzip die Rezeption von *GregMor* über einen Dritttext, welcher dem Autor als *Summa theologiae* bekannt war. Alternativ kann es sich auch um ein Missverständnis eines lateinischen Satzes handeln.

Unter den nicht auffindbaren, markierten Stellen der *JBapt*² ist auch ein Verweis auf einen „Jeroninus“, wobei es sich vermutlich um einen Schreibfehler für Hieronymus⁹⁹⁷ handelt:

Einn af þessum steinum segiz sæll Jeroninus seð hafa sva þungan, sem þa mattu tveir menn letta, oc eigi fyrir því at steinarnir hefði vaxit, helldr fyrir því at mannfolkit hafði þorrit.⁹⁹⁸

Eine Quelle konnte nicht identifiziert werden, weder durch die Datenbankrecherche noch durch eine separate Konsultation von *HierMt* und der *GO*.

Ein weiteres mutmaßliches Hieronymuszitat steht in Kap. 19:

Jeronimus segir, at su borg [B: sorg] er guði at sva liotum glæp, sem sa er slikt gerir sæfi sun i augliti fauðurins, oc er fyrir því rett tekin röksemd Ysaie at glosa Johannis orð, þar sem hann kallaz eptir því guðs gótur greiða, sem Ysaia sagði fyrir, oc ma i þessum orðum sia, hveria pinu

⁹⁹⁴ Werke mit dem Titel *Summa theologiae* wurden verfasst von Albertus Magnus (gest. 128), Alexander Halensis (gest. 1247), Gualterus de Winterbourne (gest. 1305), Guillelmus Dunelmensis (gest. 1249), Guillelmus de Melitona (gest. um 1260), Henricus de Gandavo (gest. 1293), Petrus Capuanus maior (gest. 1214), Thomas Aquinas (gest. 1274) u. v. m.

⁹⁹⁵ Postola sögur, S. 930, dt. „Man glaubt auch, dass er die eine Sache falsch getan haben könnte, die kaum in der Selbstbestimmung des Menschen liegt, als er im Mutterleibe so geheiligt wurde, dass er keine Todsünde begehen konnte.“

⁹⁹⁶ S. Gregorii Magni moralia in Iob, III,7,11: 33ff.

⁹⁹⁷ Für bio-bibliographische Angaben siehe Abschnitt 3.1.18.

⁹⁹⁸ Postola sögur, S. 875, dt. „Es heißt, der selige Hieronymus habe gesehen, dass einer dieser Steine eine solche Schwere besessen habe, dass ihn zwei Männer zu heben vermochten, und dies nicht, weil die Steine gewachsen wären, sondern weil das Menschengeschlecht schwächer geworden wäre.“

hann eignaði þeim, sem vond lóg skipaði, þat er ofn oc elldz bruna, lat sǫmða, bond oc bana, usigr i orrustum.⁹⁹⁹

Die Identifikation wurde nicht nur durch die angegebenen Schreibervarianten erschwert; vielmehr hat eine Überprüfung des üblichen Textcorpus keine Treffer ergeben. Wahrscheinlich wurde das Zitat sekundär vermittelt. Der umgebende Kotext ist diversen kirchenrechtlichen Quellen (*SummPoen*, *DecrGrat*) entnommen, bei denen anscheinend auch Glossierungen eine nicht unerhebliche Rolle spielten. Denkbar ist somit, dass die fragliche Stelle ebenfalls auf eine solche Glosse zurückging, nachdem weder in *SummPoen* noch *DecrGrat* oder *LibX* eine entsprechende Stelle aufgefunden werden konnte.

Ein Verweis auf Augustinus in Kap. 33 ist unklaren Ursprungs:

Petta sannar enn mikli Augustinus talandi af þeim ladruni, sem hia guðs syni var krossfestur a þessa leið: Siam her loflegan ladrun oc dasamligan, eptirlikianda at skilia i sinum oruggleik; fyrrum striddi hann með sverði, enn tok nu himinriki at herfangi, fyrrum gandi hann a ran, en nu hitnaði hann af sannri tru, oc þann sem Petrus neitaði sem mann, vegsamaði þessi sami ladrun crossfestan, at skilia sem guð.¹⁰⁰⁰

Gesichert ist, dass zumindest keiner derjenigen Texte als Ursprung der Stelle infrage kommt, welche der Autor ansonsten Augustinus zuschreibt (*AugJoh*, *CaesSerm*, *ChrysolSerm*), und auch die übrigen Quellen des Kapitels enthalten keine annähernd ähnliche Aussage.

In Kap. 35 der *JBapt*² steht ein Zitat, das der Autor Papst Leo zuschreibt:

En Leo pafi leysir or, at eigi skal eiðr illzkuband vera, þat er at skilia, at iafnan þa er ver sverium þat at gera, sem aundinni snyst til haska, skulum ver riufa eiðinn, en taka skriptir fyrir oskynsamlig særi.¹⁰⁰¹

⁹⁹⁹ Ebd., S. 880, dt. „Hieronymus sagt, dass die Sorge für Gott Ursache eines so hässlichen Verbrechens ist, wie derjenige, welcher solches tut, den Sohn im Angesicht des Vaters erschlage, und daher ist zu Recht die Autorität des Jesaja genommen, um die Worte des Johannes zu glossieren, wo es heißt, er werde nach dem, was Jesaja vorhergesagt hatte, Gottes Wege bereiten, und es lässt sich an diesen Worten sehen, welche Pein er demjenigen, welcher schlechte Gesetze verfasste, zueignete, nämlich die Flammen und Glut des Feuers, Verlust der Ehre, Fessel und Bann, Niederlage in Kämpfen.“

¹⁰⁰⁰ Ebd., S. 909, dt. „Dies bestätigt der große Augustinus, indem er auf diese Weise von dem Räuber spricht, der beim Gottessohn gekreuzigt worden war: Hier sehen wir den lobenswerten und bewunderungswürdigen Räuber, nachahmenswert, d. h. in seiner Unerschrockenheit; zuvor kämpfte er mit dem Schwert, nun aber nahm er das Himmelreich als Kriegsbeute; zuvor stürzte er sich auf Diebesgut, aber nun entbrannte er für den wahren Glauben, und denjenigen, den Petrus als Mensch verleugnete, ehrte ebendieser Räuber als Gekreuzigten, d. h. als Gott.“

¹⁰⁰¹ Ebd., S. 915, dt. „Und Papst Leo gibt die Auskunft, dass ein Eid kein Band des Bösen sein soll, d. h. dass wir immer dann, wenn wir etwas zu tun schwören, das sich für den Geist zur Gefahr wendet, den Eid brechen sollen, und Buße auf uns nehmen sollen für den unbedachten Schwur.“

Unter den vielen Päpsten mit dem Namen Leo scheint naheliegend, dass hier Papst Leo der Große gemeint ist.¹⁰⁰² Von ihm sind eine umfangreiche briefliche Korrespondenz, Dekretale und 97 Predigten überliefert, die als *Tractatus septem et nonaginta* bezeichnet werden; sie waren nachweislich auch bis Island verbreitet.¹⁰⁰³ Seine Schriften kursierten zumeist in kanonistischen Sammlungen und Homiliaren;¹⁰⁰⁴ von seinen *tractatus* standen 35 etwa bei *PD*.¹⁰⁰⁵

Es wäre zu vermuten, dass die o.g. Stelle auf die *tractatus* zurückgeht, allein sie konnte von keinem Text Leos des Großen oder eines der weiteren acht Päpste, die bis zum Verfassungszeitpunkt der Saga diesen Namen trugen, hergeleitet werden. Diskutiert wird die Frage, ob Eide und Schwüre unter gewissen Umständen gelöst werden können, von kirchenrechtlichen Quellen wie der *SummPoen*: „Consulō, tamen, quod observet, nisi ex observantia immineret periculum mortis suae vel alterius; tunc nullo modo tenetur, quia, quantum ad illam partem, esset illicitum.“¹⁰⁰⁶ Verwiesen wird hier auf den *LibX* einerseits, der keine Stelle von auch nur annähernder Ähnlichkeit mit der *JBapt*² enthält, und auf das *DecrGrat*. Hier wird nicht nur das Beispiel des Herodes angeführt (C.22 q.4 c.2.18), sondern sogar auf das vorbildliche Verhalten König Davids verwiesen (C.22 q.4 c.3.4.6.7), wie es auch die *JBapt*² im Anschluss tut:

Pvi at sva segir Liber Regum hinn fyrsti, at David konungr sor i bræði at lata drepa Nabal i Karmelo, þann mann sem aðr hafði við hann sakir gert, enn fyrir sakir Abigail huspreyiu þessa manz, rauf hann þetta serti oc gaf Nabal grið oc mællti: „Se blezaðr drottinn guð Israels, sa er i dag sendi þig mer at moti, oc blezað se þitt mal oc þu sialf, því at þu bannaðir mer i dag at steypa ut maligum dreyra oc hefna min með minni hendi.“ Oc er Nabal varð vis tiltækia oc orða Davids, fell a hann sva mikit hugar angr, at hann var dauðr, aðr .x. dagar voru liðnir. Oc lofaði David þa enn af nyiu guð, þann er hefndi hans meingerða, þeira sem hann hafði eigi hefnt. Oc eptir þat tok hann ser til eiginnar huspreyiu fyrr nefnda Abigail ena beztu konu.¹⁰⁰⁷ dass König David im Zorn schwor, Nabal in Karmel töten zu lassen, den Mann, welcher sich zuvor gegen ihn verbrochen hatte, aber wegen Abigail, dem Weib dieses Mannes, brach er diesen Schwur und begnadigte Nabal und sprach: „Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels, der dich mir heute entgegen geschickt hat, und gepriesen sei deine Rede und du selbst, denn du hast mich heute dar-

¹⁰⁰² Leo der Große wurde 440 zum Papst geweiht und starb 461. Unter seiner Führung wurde die Macht der Westkirche ausgebaut, während sich auch durch die Synode von Ephesos und die Synode von Chalkedon die Abspaltung von der Ostkirche weiter vollzog.

¹⁰⁰³ Kloster Viðey 1397: „Sermones Leonis“ (Diplomatarium Islandicum, Bd. IV, S. 111).

¹⁰⁰⁴ Vgl. R. Schieffer: Art. „Leo I. d. Gr., Papst“, in: Lexikon des Mittelalters 5, S. 1876–1877, hier S. 1876–1877.

¹⁰⁰⁵ Vgl. Wiegand: Das Homiliarium Karls des Grossen, S. 80.

¹⁰⁰⁶ *SummPoen*, I,8,9: S. 353.

¹⁰⁰⁷

an gehindert, Menschenblut zu vergießen und mit meiner Hand Rache zu nehmen.“ Und als Nabal dieses Vorgehens gewahr wurde und der Worte Davids, befahl ihm im Geiste so großer Verdross, dass er tot war, noch ehe zehn Tage verstrichen waren. Und da pries David von Neuem Gott, der seine Kränkung rächte, welche er selbst nicht gerächt hatte. Und hiernach nahm er die zuvor genannte Abigail, die beste Frau, zum Weib.“]Unger.1874

Weder *SummPoen* noch *DecrGrat* verwenden ein Leo-Zitat, bilden doch in letzterem Ambrosius' *De officiis*, eine Augustinus-Predigt über Johannes den Täufer (*AugSerm* 308) und eine Evangelienpredigt des Beda Venerabilis (*BedEv* II,23) die argumentative Grundlage. Denkbar wäre nunmehr die Verwendung einer kirchenrechtlichen Glosse.

3.2 Die Quellen im Vergleich

3.2.1 Wer wird zitiert?

Die in der *JBapt*² zitierten Autoren und Werke entstammen fast allen Jahrhunderten seit Christi Geburt. Dennoch lassen sich Schwerpunkte innerhalb des Werkkanons ausmachen, die mit der Autorität der jeweiligen Schriften bzw. Autoren zusammenzuhängen scheinen. Kriterium dieser Auswahl kann demnach jedoch nicht der heutige Erkenntnisstand sein, sondern muss vor allem die Attributionen der zitierten Werke nach dem Wissen des Sagaautors sein.

3.2.1.1 Nicht-christliche Autoren

Werke außerhalb der christlichen Tradition sind nicht in die *JBapt*² eingeflossen: Paganische Schriften werden gar nicht verwendet, und Flavius Josephus (1. Jh. n. Chr.) ist zwar ein jüdischer Historiograph, wurde jedoch bereits von den spätantiken Kirchenvätern gewissermaßen für christliche Zwecke vereinnahmt. Hieronymus, Eusebius und andere verwendeten das *testimonium josephum* als beinahe zeitgenössische Quelle über Jesus und seine Zeit und bilden damit auch den sicherlich tragfähigsten Kanal für die Transmission seiner Werke. Natürlich wurden sie infolge dieser Wertschätzung auch selbst ins Lateinische übersetzt und verbreiteten sich im Westen. Es ist daher unklar, inwieweit Josephus tatsächlich als nicht christlich wahrgenommen wurde.

3.2.1.2 Kirchenväter

Der erste Schwerpunkt der rezipierten Autoren und Werke liegt in der Zeit der Kirchenväter: Von den knapp zwei Dutzend Autoren, die in der Saga zitiert und zumeist auch namentlich genannt werden, entstammen neun dem Kreis der spätantiken Kirchenväter und lebten vom vierten bis siebten Jahrhundert.

Ein Theologe wird nur durch Ernennung seitens der Kirche zum *pater ecclesiae*, er muss vor dem 8. Jh. gelebt haben, eine Lehrmeinung innerhalb der kirchlichen Vorgaben vertreten haben und als Heiliger kirchlich anerkannt sein. Die vier Kriterien (*antiquitas, orthodoxa doctrina, sanctitas, ecclesiae declaratio*¹⁰⁰⁸) erfüllen Hieronymus, Ambrosius, Gregor und Augustinus. Sie gelten als die vier großen Kirchenväter des Westens, auf die sich der Autor in der *epistula dedicatoria* explizit als Quelle für die *JBapt*² beruft: „þer baðut mik [...] setia þar yfir tilheyrligar glosur lesnar af undirdiupi omeliarum hins mikla Gregorij, Augustini, Ambrosij ok Jeronimi ok annarra kennifedra.“¹⁰⁰⁹ Im Prinzip sind auch Caesarius und Petrus Chrysologus hier einzubeziehen, da ihre Werke dem Autor scheinbar unter Augustinus' Namen bekannt waren. Die Nennung des Quartetts sichert somit nicht nur den Anschluss an eine Tradition durch einen Topos, sondern reflektiert zumindest teilweise die Arbeitsweise des Autors, der sich ja der Kirchenväter bedient.

Mindestens ebenso interessant ist die Frage, wen der Autor als jene „annarra kennifedra“ begreift, die er an dieser Stelle nicht namentlich aufführt, aber im Laufe der Saga zitiert. Hierunter fallen zum einen namhafte Kirchenväter der Ostkirche wie Johannes Chrysostomus und Eusebius, aber auch andere lateinische Kirchenväter wie Leo der Große und Beda Venerabilis. Von den Autoren des 6. Jhs. ist Cassiodor nicht zu den Kirchenvätern zu zählen, und dennoch wird aus seinem Werk in der *JBapt*² zitiert. Dies ließe sich zum einen aus seiner Verwendung bei anderen Autoren erklären, zum anderen aber auch aus der gemeinsamen Verbreitung mit der *Historia ecclesiastica* des Eusebius, sodass dem Autor eventuell gar nicht klar war, um welchen Autor es sich tatsächlich handelte.

3.2.1.3 Frühmittelalter

Frühmittelalterliche, insbesondere karolingische Autoren fehlen im Kanon der *JBapt*² auf den ersten Blick völlig. Auf den zweiten Blick hingegen offenbaren sich zwei entscheidende Elemente in der Komposition der Saga, die ihren Ursprung im Hochmittelalter haben: Zum einen ist es die Kompilation von Homiliaren, denn gerade die gegenüber den patristischen Vorlagen verfremdeten Predigten der karolingischen Tradition und der Schule von Auxerre haben sich als Transportmittel vieler Predigten erwiesen. Als einzige Ausnahme kann *AlkJoh* aufgeführt werden; die Rezeption dieses Textes konnte jedoch nicht mit Sicherheit nachgewiesen werden aufgrund der großen Übereinstimmungen mit den dort enthaltenen patristischen Predigten.

Zum anderen scheint auch die *GO* eine gewisse Rolle bei der Vermittlung patristischer Zitate gespielt zu haben, und auch hier finden sich die Vorlagen bis zu einem gewissen Grad an den neuen Kontext angepasst und verfremdet. Weil diese

¹⁰⁰⁸ Vgl. Robert Curtius: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern und München 1967, S. 265.

¹⁰⁰⁹ Postola sögur, S. 849, dt. „Ihr habt mich gebeten, (...) darüber Glossen zu setzen, welche aus der Tiefe der Predigten des großen Gregorius, Augustinus, Ambrosius und Hieronymus und anderer Lehrväter herausgelesen wurden.“

Kompilation zwar nicht durchgängig, jedoch oft Markierungen anbringt, die nicht auf eventuelle Zwischenstände, sondern den jeweils zugrundeliegenden inhaltlichen Ursprung verweisen, wird der Autor der *JBapt*² diese Markierungen mit den Namen der Kirchenväter übernommen haben, ohne die gesamte Stelle als Sekundärzitat auszuweisen.

3.2.1.4 Kirchenlehrer

Ein Großteil der Quellen entstammt dem Hochmittelalter, die aktuellsten unter ihnen reichen dabei bis knapp zwanzig Jahre vor den Entstehungszeitpunkt der *JBapt*² und können durchaus als aktuell bezeichnet werden. Die meisten dieser Werke sind dabei entweder historiographisch ausgerichtet (*HistSchol* und *SpecHist*) oder stellen Kommentare und Quellen zum Kirchenrecht dar, welches ja zu Beginn des 13. Jhs. erst umfassend reformiert wurde. Gemeinsam ist diesen Quellen ihr kompilatorischer Charakter, sodass die Saga ihnen wiederum viele Zitate früherer Autoren und Werke entnehmen kann.

Die meisten dieser Autoren sind den Kirchenlehrern zuzurechnen, die sich ebenfalls durch *orthodoxa doctrina*, *expressa ecclesiae declaratio* und *insignis vitae sanctitatis* auszeichnen und sich weiter durch eine bedeutende Gelehrsamkeit und ihren wichtigen Beitrag zur kirchlichen Doktrin (*eminens doctrina*, *eminens eruditio*) qualifizieren, etwa Bernhard von Clairvaux und auch Petrus Chrysologus. Drittens gibt es die Gruppe der Kirchenschriftsteller, die von der Kirche offiziell anerkannt sind, jedoch in Ermangelung eines oder mehrerer der vorgenannten Kriterien weder als *patres* noch *doctores ecclesiae* bezeichnet werden können, beispielsweise Petrus Comestor.

3.2.1.5 Schulautoren

Unter den Werken des 12. Jhs. sind mindestens drei, welche im Schulunterricht eingesetzt wurden, nämlich *de mirabilibus mundi*, der *Graecismus* und Petrus Comestors *HistSchol*. Dies ist insofern bedeutsam, als natürlich eine gewisse Linientreue mit dem kirchlichen Dogma auch bei diesen Texten vorausgesetzt werden kann, wenn sie in der Lehre verwendet wurden. Außerdem ist aufgrund dieses Einsatzspektrums von einer flächendeckenden Verbreitung oder zumindest erweiterten Verfügbarkeit auszugehen; der Autor kann mit diesen Texten sowohl derart vertraut sein, dass er aus dem Gedächtnis zitierte oder sich relativ einfach Zugang zu einer Kopie verschaffte. Mit einem Zitat aus der Erinnerung ließe sich eventuell erklären, weshalb zwei so isolierte Zitate wie *de mirabilibus mundi* und *Graecismus* in der Saga stehen: Einerseits wird ihre Zitation nach dem Stichwortprinzip – beide beziehen sich auf den Terminus „Viper“ – ausschlaggebend gewesen sein, andererseits die Tatsache, dass es sich um relativ leicht verfügbare Informationen handelte. Anders hingegen gestaltet es sich bei Petrus Comestor, der viel umfassender Gebrauch findet.

3.2.1.6 Rechtsgelehrte

Unter den Autoren des 12. und 13. Jhs. sind mit Gratian und Raymund von Pennafort auch zwei Rechtsgelehrte. Hier ist insofern ein Rückgriff auf zeitnah entstandene Werke sinnvoll, als die unter Innozenz III. und seinen Nachfolgern begonnene Kirchenrechtsreform sich zunehmend in literarischer Produktion niederschlug. Bis zu Gratians *Decretum* hätte es kein Rechtswerk gegeben, auf das sich ein Autor neben den patristischen Quellen hätte beziehen können. Insofern zeigt sich der Autor der *JBapt*² hier auf der Höhe ihrer Zeit.

3.2.1.7 Autorenkanon

Alle zitierten Autoren haben unmittelbaren Bezug zur christlichen Kirche: Außer Flavius Josephus waren alle genannten Autoren *patres* oder *doctores ecclesiae* oder zumindest geistliche Verfasser. Dies hängt natürlich auch damit zusammen, dass der Sagaautor ein hagiographisches Werk mit exegetischer Ausrichtung schreibt, und allein schon aus diesen Gründen auf die Verwendung geistlicher Autoren und Werke angewiesen war.

Insgesamt ist der Kanon der *JBapt*² übersichtlich: Nur wenige verschiedene Autoren werden genannt oder zitiert – diese jedoch häufig. Autoritätenklassiker sind die Kirchenväter Gregor, Augustin und Hieronymus, wobei der vierte, Ambrosius, eine so geringe Rolle spielt, dass man die Verbreitung seines Schriftguts im Norden ernsthaft infrage stellen muss. Dennoch werden alle vier gleichrangig im Programm des Widmungsbriefes genannt. Zum erweiterten Kreis der Kirchenväter ist auch Beda Venerabilis zu zählen, der – wenn auch nicht programmatisch aufgeführt – die Gesamtmenge der Zitate wie der Referenzen dominiert. *HistSchol* und *SpecHist* werden den patristischen Autoren gegenüber fast gleichrangig verwendet; andere Autoren der Zeit haben jedoch einen verschwindend geringen Anteil. Alle anderen Autoren sind viel seltener im Corpus vertreten als die bisher genannten. Für geschichtliche Informationen zu biblischen Ereignissen wird Flavius Josephus genannt, allerdings als Zitat zweiter Hand – ebenso Johannes Chrysostomos. Überhaupt scheinen die Gelehrten der Ostkirche weniger für exegetische als für historiographische Zusammenhänge konsultiert worden zu sein. Die großen Scholastiker wie Thomas von Aquin hingegen sind im Kanon nicht vertreten, und auch das vereinzelte Zitat des Bernhard von Clairvaux – auch dieses zweiter Hand – kann den vorherrschenden Konservatismus nur bestätigen.

Anhand der Zitate oder auch der Referenzen lässt sich allerdings kein Hinweis auf eine hierarchische Kalibrierung der Quellen gewinnen: Dies gilt zum einen für die grundsätzliche Präferenz eines Exegeten gegenüber allen anderen – der Autor der *JBapt*² hat also keinen „Lieblingsautor“, den er prinzipiell allen anderen vorzieht. Dass einige Autoren häufiger zitiert werden und auch durch Referenzen genannt, scheint grundsätzlich auf inhaltliche Aspekte zurückzugehen. Besonders auffällig ist beispielsweise der umfassende Gebrauch von Beda Venerabilis und seinem Schrift-

tum; hier gilt es einzuwenden, dass viele Passagen Sondergut des Lukasevangeliums sind, beispielsweise die Kindheitsgeschichte. Zu diesen Abschnitten scheint Beda den einzig original verfügbaren Kommentar geschrieben zu haben; außerdem trägt seine Predigt zu Mk 1,5f dazu bei, dass sich der Anteil an Beda-Referenzen gegenüber anderen Autoren und Werken erhöht. Deutlich zeigt sich hier jedoch eine Abhängigkeit von der kommentierten Perikope: Außerhalb der Lk-Passagen nimmt die Menge der Beda-Verweise und -zitate bedeutend ab. Die Dominanz eines einzelnen Autors gegenüber anderen ist somit an die Glossierungsgrundlage geknüpft und damit an das Gesamtangebot an zitierfähigen Quellen. Es ist jedoch keine Abwertung von nicht-christlichen Autoren wie Flavius Iosephus gegenüber den christlichen Autoren festzustellen, noch deuten die Referenzen auf eine grundsätzliche Bevorzugung spätantiker Exegeten gegenüber mittelalterlichen Kompilatoren hin.

Der Eindruck, dass der Sagaautor Wert auf die Rechtgläubigkeit seiner Quellen legt, geht damit einher, dass er sich durch die Auswahl der Zitate mehrfach explizit von Häresien, Schismen und Ketzerei distanziert. Sie könnte verursacht werden durch die grundsätzliche Befürchtung, sich einer Häresie schuldig zu machen, zumal die Entstehung immer neuer Gruppierungen innerhalb und außerhalb der Kirche anfangs des 13. Jhs. zur Inquisition geführt hatte. Eine Anspielung auf einen Häereseprozess der jüngeren Vergangenheit findet sich in Kap. 18:

Sumum meistorum syniz sæll Johannes [...] hafa með fyrr greindum orðum þessum monnum bannat at hefia upp til guðs lofs eða bænarorða sinn munn saurgaðan með ferligri predican falsligar villu, þeirar sem auðsen er i morgum lutum fyrr greindum i frasogn truaðra þeira, enn leyfa þeim at eins hiartaliga bæn, sem nu gera pafar við opinbera villumenn, þa sem þeir skripta at ægia, sva sem gert var við *Petrum Abaelardum*¹⁰¹⁰

Der Prozess, in dem Abaelard wegen häretischer Schriften zu Klosterhaft und lebenslangem Schweigen verurteilt worden war, fand 1141 unter Papst Innozenz II. statt. Interessant ist, dass gerade Abaelard im Umgang mit den patristischen Schriften neue Wege beschritten hatte, indem er in der Schrift *Sic et non* die Widersprüche zwischen ihnen sowie innerhalb der Bibel aufzeigte und die textkritische, auf Zweifel begründete Lektüre forderte, wie sie in der Folgezeit in der Scholastik maßgeblich wurde. In dieser Tradition bewegt sich der Autor der *JBapt*² jedoch nicht; vielmehr sucht er den Anschluss an die etablierten Texte: In der Regel verfügen die Werke über kirchliche

¹⁰¹⁰ Ebd., S. 876, dt. „Manche Meister sind der Auffassung, der selige Johannes habe bildlich zu jenen gesprochen und Gott Vater als Bedeutung des Erzvaters Abrahams genannt, und er habe mit den zuvor dargelegten Worten diesen Menschen verboten, ihren Mund, welche durch die abscheuliche Predigt falscher Irrlehren beschmutzt war, zum Lob Gottes oder zu Worten des Gebets zu öffnen – Irrlehren, welche in vielen Dingen, die in dieser Erzählung von ihrem Glauben bereits geschildert wurden, offenbar sind –, aber er erlaube ihnen nur das Herzensgebet, wie es nun die Päpste bei offensichtlichen Häretikern tun, welche sie zum Schweigen verpflichten, so wie es gegen Petrus Abaelardus verhängt wurde“.

Approbation entweder durch die Autorschaft eines Kirchenvaters oder -lehrers, oder die Werke wurden von päpstlicher Seite autorisiert, wie dies beispielsweise bei *Hist-Schol* und den kanonistischen Werken der Fall ist. Somit sorgt der Sagaautor dafür, dass sich die Auslegungen der *JBapt*² innerhalb der kirchlichen Dogmatik bewegten, und kann dies selbst an den Stellen gewährleisten, wo unterschiedliche Auffassungen miteinander in Widerspruch zu stehen scheinen, da der Status der Kirchenväter beiden Argumentationsgängen Geltung und Recht verschafft. Dieses Festhalten an einem von Kirchenseite etablierten Kanon an zitierfähigen Autoren führt zu einem Konservatismus in der *JBapt*².

3.2.2 Was wird zitiert?

Der Sagaautor gibt in dem Widmungsbrief zur *JBapt*² an, er wolle sich für die Lebensgeschichte Johannes des Täufers auf die Bibel stützen und Erklärungen hierzu aus den Predigten der Kirchenväter ergänzen.¹⁰¹¹ Tatsächlich offenbart ein genauerer Blick auf die Quellen der Saga, dass der Autor aus einem viel breiteren Spektrum an Gattungen arbeitet: Neben der Bibel und diversen Predigten und exegetischen Kommentaren verwendet er Täuferlegenden, historiographisches und kanonistisches Material. Ergänzend kommen Schulbücher und Tugendsummen zum Einsatz.

3.2.2.1 Bibel und Hilfsmittel zum Bibelstudium

Von der Bibel selbst zitiert der Autor regelmäßig aus allen vier Evangelien; hinzu kommen vereinzelte Zitate aus dem Alten (Pentateuch, Propheten, Psalmen) und Neuen Testament (Paulusbriefe). Außerdem konsultiert er die Historienbibel *Hist-Schol*, die ihm den Ablauf der biblischen Ereignisse bereits in einer chronologischen Synopse wiedergibt und über die enthaltenen Zitate als Sekundärquelle dienen konnte. Fraglich ist, ob die *GO* zu dem einen oder anderen Bibelbuch verwendet worden sein könnte. Darüber hinaus gibt es keinerlei Anlass zur Vermutung, der Autor habe sich auf weitere Hilfsmittel zum Bibelstudium gestützt. Zu diesen Hilfsmitteln hätten beispielsweise andere Glossen, Konkordanzen, Indices, alphabetische Kompendien, Lexika u. v. m. zählen können sowie insbesondere Bibelsynopsen und -harmonien.¹⁰¹² Letztere waren von einigen Forschern bislang nicht ausgeschlossen worden, der Text bietet jedoch keine schlüssigen Anhaltspunkte hierfür. Weil die Argumentation häufig auf der großen Übersicht fußt, die der Sagaautor im Umgang mit dem biblischen Material an den Tag legt, scheint mir dies jedoch in Anbetracht

¹⁰¹¹ Vgl. ebd., S. 849.

¹⁰¹² Da man im Mittelalter jegliche Form von „Wissenschaft“ in den Dienst des Glaubens stellte und sich die einzelnen theologischen Disziplinen noch nicht herausgebildet hatten, könnte man im Grunde jegliche Art von erkenntnisorientiertem Schreiben als Hilfsmittel zum Bibelstudium bezeichnen, etwa die Historiographie – als Weiterführung der Heilsgeschichte – oder die Enzyklopädie – als Lieferant für Hintergrundwissen. Diese Gattungen sollen hier jedoch gesondert betrachtet werden; als Hilfsmittel i. e. S. werden Texte und Elemente bezeichnet, die einen direkten Bezug auf die Bibel nehmen und explizit für deren Erforschung konzipiert worden waren.

der Verwendung von *HistSchol* und *SpecHist* sowie der anzunehmenden fundierten Ausbildung weniger dringlich, um die Textgestalt erklären zu können. Festzuhalten bleibt daher, dass Hilfsmittel zwar nicht grundsätzlich verworfen, aber eben auch nicht belegt werden können.

3.2.2.2 *Homiliae und sermones*

Die verschiedenen Predigten der Kirchenväter und von Autoren des 11./12. Jhs. bilden gewissermaßen den Grundstock der Auslegungen in der *JBapt*². Von einem homiletischen Standpunkt aus zerfallen sie in zwei Gruppen: Die überwiegende Mehrzahl stellen *homiliae* dar, also Auslegungen einzelner Bibelstellen. Dies hängt damit zusammen, dass die zugrundeliegenden Perikopen, in denen Johannes der Täufer eine große Rolle spielt, eine feste Verankerung im Lesejahr hatten, beispielsweise zu den Adventssonntagen oder an Epiphantias.¹⁰¹³ Entsprechend viele *homiliae* waren von den Schriftstellern der Kirche bis ins 13. Jh. verfasst worden, sodass selbst bei einer mittelmäßigen Ausstattung mit homiletischem Material davon auszugehen ist, dass der Sagaautor in seiner Bücherkiste grundlegend hiermit versorgt war. Gemeinsam ist diesen *homiliae* ein exegetisches Verfahren, wie man es auch in den längeren Bibelkommentaren findet. Entsprechend umfassend fällt hier die Verwendung in der *JBapt*² aus, denn häufig sind es mehrere oder längere Passagen, die der Autor zur Auslegung einer von ihm aufgegriffenen Bibelszene zitiert.

Dem gegenüber nehmen *sermones* häufig konkret Bezug auf die Lebensführung des Lesers bzw. Hörers. In ihnen wird nicht die Tagesperikope ausgelegt, sondern ein Thema systematisch erarbeitet. Das Quellenspektrum der *JBapt*² umfasst nur *sermones* zu den Festtagen des Heiligen, d. h. *nativitas* (24. Juni) und *decollatio* (28. August). Die meisten dieser *sermones* liefern nur kurze Zitate für die *JBapt*², etwa die Täuferpredigt aus dem *SpecEccl*, *PembSerm* 44, *InnSerm* oder *MaxSerm*. Mit *ChrysolSerm* 127 gibt es ein Beispiel dafür, dass der Sagaautor *sermones* umfassend und beinahe unverändert übernahm. Hier gilt indes die Einschränkung, dass diese *decollatio*-Predigt sehr eng an den Bibelversen über die Enthauptung ausgerichtet ist und diese nach *homilia*-Manier immer wieder zitiert. Dadurch konnte der Sagaautor den *sermo* vermutlich ähnlich leicht in seinen Text einbetten wie die rein exegetischen Predigten. Die Zitate, die *sermones* entnommen wurden, zeichnen sich gegenüber dem nüchternen exegetischen Stil der *homiliae* dadurch aus, dass sie in der Regel einen stark appellativen Charakter haben. Sprachlich und inhaltlich sind sie dazu gedacht, den Leser bzw. Hörer anzusprechen, zu bewegen und mitzureißen und setzen daher andere rhetorische Mittel ein, um diese Ziele zu erreichen (siehe Abschnitt 4.2.3.1).

Bei allen Predigten – ob *homiliae* oder *sermones* – zeigt sich eine enge Bindung an Johannes den Täufer, entweder über die biblische Grundlage oder die mit ihm

¹⁰¹³ Der Stellenwert der auf Johannes bezogenen Verse im Jahreskreis liegt in dessen Rückbezug auf Jesus Christus und seiner Funktion als Vorläufer des Herrn begründet.

verbundenen hagiographischen Themen. Selbst bei augenscheinlich weniger täuferrelevanten Texten wie *GregHiez* nehmen alle rezipierten Ausschnitte explizit auf Johannes Bezug.

3.2.2.3 Bibelkommentare

Gegenüber den *homiliae* nehmen Bibelkommentare eine andere Rolle ein: In ihnen konnte sich der Sagaautor über die Auslegung jeweils des gesamten Evangeliums unterrichten, auch über weniger wichtige Verse, die im Lesezyklus nicht berücksichtigt waren. Es finden sich in der Saga Zitate aus zwei Kommentaren zum Lukasevangelium (*BedLk*, *AmbLk*) sowie aus einem Kommentar zu Matthäus (*HierMt*). Aus *BedLk* bedient sich der Sagaautor insbesondere im vorderen Teil der Saga, weil die dort rezipierten Bibelverse Sondergut des Lk darstellen. Sobald Lk als biblische Basis von anderen Evangelisten abgelöst wird, geht auch die Rezeption von *BedLk* merklich zurück. Zum Matthäusevangelium zieht der Sagaautor fast nur *HierMt* hinzu, und wie bei Beda sind die Zitate derart breit gestreut, dass die direkte Rezeption des Textes naheliegt. Nicht nachweisbar ist ein Mk-Kommentar, was allerdings auch daran liegen könnte, dass der dritte Synoptiker keine Ergänzungen zu dem bei Lk und Mt vorzufindenden Material liefern konnte. Als einziger Joh-Kommentar wurde eventuell Alkuins Kompilation aus diversen patristischen *homiliae* rezipiert. Hier könnte es allerdings auch sein, dass die fraglichen Predigten unabhängig von dieser Adaption verwendet wurden, zumal sie alle in den am weitesten verbreiteten Homiliaren enthalten waren. Wie bei den *homiliae* wurde mit Gregors *Moralia in Job* noch ein weiterer Kommentar ohne unmittelbaren Täuferbezug verwendet, und auch hier referieren die Zitate direkt auf Johannes.

3.2.2.4 Legenden

Für die Nacherzählung der postmortalen Täuferlegenden stützt sich der Sagaautor auf unterschiedliches Material: Die Invention der Gebeine und die dritte Invention des Kopfes entnimmt er der Historiographie, wo sie als wichtiger Teil der Heilsgeschichte dargestellt werden. Unbekannt ist, wonach genau sich die erste und zweite Invention des Kopfes richten. Gemeinsamkeiten mit der älteren *JBapt¹* suggerieren, dass Berichte aus Legendarien, ältere lateinische Viten o. ä. verwendet worden sein könnten; eine genauere Identifikation gelang jedoch nicht. In jedem Fall zeigt sich auch hier eine unmittelbare Relevanz für den Stoff über Johannes den Täufer.

3.2.2.5 Historiographie

Historiographische Quellen spielen eine wichtige Rolle in der Komposition der *JBapt²*. Das *SpecHist* sowie die in einem weiteren Sinne als Historiographie zu bezeichnende *HistSchol* liefern das Grundgerüst der Saga, Hintergrundinformationen und exegetische Sekundärzitate. Dies liegt im enzyklopädischen bzw. kompilatorischen

Charakter der Werke begründet. Anders hingegen die *HistEccl* und die daran anschließende *HistTrip*: Hier beschränkt sich der Sagaautor auf wenige kurze Zitate, die Johannes den Täufer behandeln. Ihre Relevanz besteht somit in der Transmission von Legenden, der Wertung Johannes des Täufers und der Ergänzung des *sensus historicus*. Deutlich wird, dass auch hier nur kirchlich und religiös konnotiertes Material verwendet wird, Texte also, welche die in der Bibel begonnene Heilsgeschichte schreiben und fortschreiben. Hier besteht zudem eine enge Verwandtschaft der historiographischen und hagiographischen Genres: Während Texte wie die *HistEccl* oder das *SpecHist* den Gesamtblick auf die christliche Geschichte bieten, greift der Autor der *JBapt*² einen Aspekt – nämlich die Geschichte Johannes des Täufers – heraus, der seinerseits Heilsgeschichte exemplarisch aufzeigt.

3.2.2.6 Kirchenrecht

Interessant ist die Verwendung kirchenrechtlicher Quellen – der *SummPoen* und des *DecrGrat* – in einem Text wie der *JBapt*², zumal sie die fraglichen Kapitel (18–21) völlig dominiert und die reine Exegese hier ablöst. Im Sinne der mittelalterlichen Exegese ist dies ein ebenso ungewöhnliches Verfahren wie im Bereich der Hagiographie, sodass hierin aller Voraussicht nach eine beträchtliche Eigenleistung und Kreativität des Autors – oder aber des Auftraggebers – zu sehen ist. Ihr Einsatz ist aufgrund dieser Besonderheiten gesondert zu untersuchen. Der Bezug entwickelt sich jedoch auch an dieser Stelle aus den verwendeten Bibelperikopen über Johannes, nämlich die Standespredigt. Des Weiteren ließe sich argumentieren, dass das Kirchenrecht ja eine Anwendung eben dieser Standespredigt darstellt, und hieraus eine unbedingte Relevanz an der Schnittstelle zwischen Bibelerzählung und Sagaleser erwächst.

3.2.2.7 Sonstige

Neben den zuvor genannten Gattungen, bei denen der Bezug zu Johannes dem Täufer über die biblischen Verse hergestellt wird oder über eine Fortschreibung des Johannesstoffs bis in die Verfassungszeit, lassen sich andere Texte nicht in diesen Zusammenhang einordnen. Es sind dies zum einen Schulbücher wie der *Graecismus* und *De mirabilibus mundi*, zum anderen die vielen zitierten Briefe des Augustinus und des Hieronymus. Bei den Schulbüchern – zu denen die *HistSchol* ebenfalls gehört – zeichnet sich ab, dass die Zitate nach dem Stichwortprinzip ausgewählt wurden, um auf gewissermaßen enzyklopädische Weise Hintergrundinformationen zu liefern.

Die Zitate aus der *SummVirt* – kein Schulbuch, aber gewissermaßen zur Grundausstattung der Priester gehörig – sind ebenfalls in keinem unmittelbar täuferbezogenen Kontext zu finden, thematisieren Johannes jedoch ebenfalls *expressis verbis*.

Fraglich ist, wie sich der Autor die Briefliteratur erschlossen haben könnte. Die zitierten Stellen weisen keinen direkten Bezug zur Täuferthematik auf, könnten jedoch ebenfalls über das Stichwortprinzip zustande gekommen sein. Es handelt sich

hierbei um Aussagen, die gewissermaßen den Charakter eines Dictums haben und sich auch losgelöst von diesem Kontext verbreitet haben könnten.

Insgesamt zeigt sich, dass die nicht-exegetischen, -homiletischen oder -historiographischen Quellen nur untergeordnet verwendet werden: Sie liefern kurze Zitate, welche den exegetischen Kommentar punktuell ergänzen.

3.2.2.8 *Werkkanon*

Die meisten der verwendeten Quellen haben unmittelbaren Bezug auf die biblisch-narrative oder die exegetische Ebene der Täuferbiographie. In den narrativen Rahmen fallen neben der Bibel und der Historienbibel *HistSchol* sämtliche Legenden und historiographischen Quellen, die ja die Heilsgeschichte weiter darstellen. Auf der exegetischen Ebene dienen Predigten und längere Bibelkommentare der Auslegung einzelner Verse oder längerer Perikopen. Zusätzliche Zitate aus anderen Texten – Predigten, Kommentaren und Schulbüchern – ergänzen diese beiden Grundgerüste punktuell, allerdings jeweils mit unmittelbarem Bezug auf die Geschichte um Johannes den Täufer. Daran zeigt sich, dass es dem Autor nicht am rein enzyklopädischen Sammeln von Wissen gelegen ist, sondern dass das zusammengetragene Material durch seine Relevanz für den Täuferstoff gefiltert wurde. Dieses wird auf allen Ebenen fortgeführt: der Narrative, der Auslegung nach den vier Schriftsinnen – und ggf. deren Anwendung im praktischen Leben, repräsentiert auf der Individualebene durch die Rezeption einzelner *sermones* mit appellativem Charakter, auf gesellschaftlicher Ebene jedoch durch Zitate aus kirchenrechtlichen Quellen, deren genaue Funktion noch zu untersuchen sein wird. Festzuhalten ist damit, dass sich der Sagaautor keinesfalls auf das im Widmungsbrief angegebene Material beschränkt.

Neben der Verfügbarkeit entsprechender Handschriften mag eine gewisse Dominanz patristischer Schriften auch auf die Natur der Texte zurückzuführen sein, die ja auch epochenspezifischen Moden unterworfen waren: Für ein exegetisches Werk wie die *JBapt*² war der Verfasser/Kompilator vor allem auf Quellen angewiesen, die den Bibeltext auslegten. *Commentaria* und *homiliae* waren jedoch Gattungen, deren Produktion vor allem zu patristischen Zeiten sowie im Frühmittelalter populär war, während das Hochmittelalter vor allem Summen, theologische Traktate und *sermones* bevorzugte. Diese indes böten zumeist nur punktuelle Anknüpfungspunkte an die Lebensgeschichte Johannes des Täufers und eigneten sich somit nur als *ergänzende* Zitat. Vor diesem Hintergrund kann eine Dominanz spätantik-patristischer Texte – d. h. insbesondere Evangelienkommentare und Homilien – auch inhaltlich motiviert sein und muss nicht zwingend aus einer hierarchischen Kalibrierung der Autoritäten resultieren. Dafür spricht auch, dass die Referenzen auf jüngere Autoren wie Petrus Comestor den patristischen Verfassern wie Beda oder Gregor zahlenmäßig kaum nachstehen, sondern sogar ein Vielfaches der Nennungen von Ambrosius ausmachen. Angesichts dessen scheint mir jedenfalls die Aussage übereilt, „[d]ie isländische Theologie war im ganzen und großen konservativ; nur die heilige Schrift und

die Auslegungen ‚der heiligen Väter‘ (der Kirchenväter) sollten gelten¹⁰¹⁴. Dieses Verständnis bringt der Sagaautor zwar in seiner *epistula dedicatoria* zum Ausdruck, indem er *expressis verbis* auf Gregor, Ambrosius, Hieronymus und Augustinus und andere *kennfeðr* verweist. In der Anwendung innerhalb der Saga offenbart sich allerdings, dass diese Aussage vor allem einen topischen Verweis auf eine exegetische Tradition darstellt; stringent zur Anwendung kommt eine solche Trennung und Gewichtung der Autoritäten jedoch nicht. In seinen Quellen bot sich dem Sagaautor ein ähnlich inkonsistentes Bild: Zum einen verwendete er Vorlagen aus verschiedenen Epochen, die sich im Einsatz von Väterziten ebenso unterschieden wie im Selbstverständnis der Autoren. So lässt sich beispielsweise bei Beda noch ein starker Rekurs auf die vier großen Kirchenväter beobachten, der bei Vinzenz von Beauvais völlig anders thematisiert wird.¹⁰¹⁵ Im Text des *SpecHist* zeigt sich jedoch eine ähnli-

¹⁰¹⁴ Fredrik Paasche: Über Rom und das Nachleben der Antike im norwegischen und isländischen Schrifttum des Hochmittelalters, in: *Symbolae Osloenses* 13 (1934), S. 113–145, hier S. 136.

¹⁰¹⁵ Beda: „Vnde et ego mox lectis tuae dulcissimae sanctitatis paginulis iniuncti me operis labori subposui in quo ut innumera monasticae seruitutis retinacula praeteream ipse mihi dictator simul notarius et librarius existerem aggregatis que hinc inde quasi insignissimis ac dignissimis tanti muneris artificibus opusculis patrum quid beatus ambrosius quid augustinus quid denique gregorius uigilantissimus iuxta suum nomen nostrae gentis apostolus quid hieronimus sacrae interpres historiae quid ceteri patres in beati lucae uerbis senserint quid dixerint diligentius inspicere satégi mandatum que continuo schedulis ut iussisti uel ipsis eorum sillabis uel certe meis breuiandi causa sermonibus ut uidebatur edidi. Quorum quia operosum erat uocabula intenserere per singula et quid a auctore sit dictum nominatim ostendere commodum duxi eminus e latere primas nominum litteras inprimere per que has uiritim ubi cuiusque patrum incipiat ubi sermo quem transtuli desinat intimare sollicitus per omnia ne maiorum dicta furari et haec quasi mea propria componere dicar multum que obsecro et per dominum legentes obtestor ut si qui forte nostra haec qualiacumque sunt opuscula transcrip-tione digna duxerint memorata quoque nominum signa ut in nostro exemplari repperiunt adfigere meminerint.“ (Beda: *Venerabilis In Lucae evangelium expositio*. prol.: 93 f., dt. „Nach der Lektüre der Seitchen Deiner süßesten Heiligkeit habe ich mich der aufgebürdeten Mühe des Werkes unterworfen, worin ich mich sowohl für einen Magistraten wiewohl einen Sekretär als auch Bibliothekar halte wie durch die unzähligen Zügel des monastischen Dienstes und dass ich, nachdem ich die gleichsam außerordentlichsten und eines solchen Werkes würdigsten Werke von Künstlern gesammelt habe, was der selige Ambrosius, was Augustinus, was ja sogar der überaus wachsame Gregor, gemäß seines Namens Apostel unseres Volkes, was Hieronymus, der Übersetzer der heiligen Geschichte, was die übrigen Väter in den Worten des seligen Lukas’ wahrgenommen haben, was sie sagten, habe ich mich überaus eifrig bemüht zu untersuchen und habe das Anvertraute, wie du befohlen hast, auf den laufenden Seiten entweder mit den Silben von jenen oder sicherlich meinen Predigten, um abzukürzen, wie es scheint, herausgegeben.“). Dagegen das *SpecHist*: „Non autem dico hoc sanctorum patrum vel etiam ceterorum actorum veterum scriptis presumptuose derogando, nostrumque iactanter et inaniter extollendo, presertim cum hoc ipsum opus utique meum simpliciter non sit, sed illorum potius ex quorum dictis fere totum illud contexui, nam ex meo pauca vel quasi nulla. Ipsorum igitur est auctoritate, nostrum autem sola parcium ordinatione.“ (Serge Lusignan: *Préface au Speculum maius de Vincent de Beauvais: Réfraction et diffraction*, Montréal und Paris 1979 [Cahiers d’études médiévales 5], S. 119, dt. „Ich sage aber nicht, dass dieses aus der Heiligen Väter oder auch der übrigen alten Autoren Schriften als Voraussetzung abspreche, und unseres prahlerisch und selbstgefällig hervorhebe, vor allem weil dieses Werk ganz einfach überhaupt nicht meines ist, sondern eher jener, aus deren Worten ich beinahe alles jenes zusammengewebt habe, aus meinem allerdings wenig oder beinahe nichts. Derer ist also die Autorität, unsere aber einzig die schlichte Anordnung.“), siehe Abschnitt 4.3.2.2.

che Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis wie in der *JBapt*²: Obwohl im Vorwort eine hierarchische Kalibrierung der Autoren vorgenommen wird, entnimmt Vinzenz bspw. in Buch VII und VIII des *SpecHist* die überwiegende Mehrheit der Zitate aus der *HistSchol*. Indem sich der Sagaautor also in seinem Programm wie dessen Umsetzung nach den kontinentalen Quellen richtet, zeigt sich, „que les Islandais des XII^e et XIII^e siècles possédaient une culture qui ne le cède en rien à celle de leurs homologues européens“¹⁰¹⁶ Der zuvor skizzierte Kanon stimmt in hohem Maß mit den kontinentalen Geschichts- und Bibelkompendien überein: Kaum ein Autor oder Werk wird zitiert, der nicht auch in *HistSchol* und *SpecHist* verwendet und eventuell hierüber autorisiert werden. Gleichzeitig dienen diese Werke natürlich überhaupt erst als Transportmittel für diese Werke, da sie einen Zugang zu einem insgesamt breiteren Spektrum an Zitaten ermöglichen. Die Heranbildung eines Kanons zitierfähiger Autoren geht daher mit dessen Erweiterung an Material über die zuvor genannten Werke einher.

Ähnlich groß gestaltet sich der Einfluss von *HistSchol* und *SpecHist* in anderen Werken der altwestnordischen Hagiographie: Nach dem Erscheinen der *HistSchol* steigt die Anzahl von Autoritätenverweisen in den Heiligensagas allmählich an, vervielfacht sich indes mit der Verbreitung des *SpecHist*, die über dessen Verwendung in diesen oder zeitgenössischen Werken nachweisen kann. Eine ähnliche Entwicklung zeigt sich zudem in den altnordischen Bibelübersetzungen.¹⁰¹⁷ Ein mutmaßlich auch auf Genreebene prägender Einfluss des *SpecHist* sollte aus diesem Grund dringend anhand eines größeren Corpus systematisch erarbeitet werden.

3.2.3 Auf welchem Weg wird zitiert?

Im Folgenden werden die individuellen Rezeptionswege der Zitate und Texte miteinander verglichen, um somit zu einer möglichst genauen Einschätzung zu gelangen, welche Handschriften dem Sagaautor zur Verfügung standen. Besonderes Augenmerk liegt hierbei auf der Rolle liturgischer Spezialhandschriften.

3.2.3.1 Rezeptionsmöglichkeiten

Für die einzelnen Texte, die in der *JBapt*² verwendet werden, haben sich jeweils recht unterschiedliche Rezeptionswege ergeben: Zunächst gibt es eine Gruppe, bei der die direkte Verwendung des Originals wahrscheinlich ist; bei einer zweiten Gruppe ist von einer eingeschränkt direkten Verwendung des Originaltextes auszugehen. Eine dritte Gruppe von Texten wurde ausschließlich über andere Texte vermittelt und lag somit sehr wahrscheinlich nicht unmittelbar vor. Daneben sind auch Zwischenstufen denkbar, etwa die Verwendung einer fragmentarischen Handschrift der genannten Vorlagen, die Verwendung eines persönlich angefertigten Exzerpts (so dass das Original in Zweifelsfällen nicht mehr konsultierbar wäre) oder das Zitat aus

¹⁰¹⁶ Boyer: *La vie religieuse*, S. 179.

¹⁰¹⁷ Vgl. Kirby: *The Bible and Biblical Interpretation*, S. 209.

der Erinnerung eines eventuell vor geraumer Zeit gelesenen Textes der drei vorgeannten Gruppen. Alle drei Rezeptionswege haben natürlich Implikationen für die Arbeitsweise des Sagaautors einerseits sowie auf die Verfügbarkeit der rezipierten Texte in Island andererseits.

Vollständiger und uneingeschränkter Zugriff

Ein vollständiger und uneingeschränkter Zugriff kann nur bei Texten vorausgesetzt werden, bei denen überdurchschnittlich viele Zitate in der Saga verwendet werden, die sich im Idealfall über größere Bereiche des rezipierten Werkes verteilen. Gestützt werden kann diese Wahrscheinlichkeit ggf. weiter durch zutreffende Referenzen auf Autoren oder Werke.

Sicher nachgewiesen werden konnte dieser Rezeptionsweg für wenige Texte: *HistSchol* und *SpecHist* bilden gewissermaßen den narrativen Grundstock der *JBapt*² und fungieren sowohl als Lieferant eigener Zitate (markiert als „Comestor“ respektive „Speculum historiale“) als auch für sekundär rezipierte Zitate der Kirchenväter. Aufgrund der starken Intertextualität zwischen beiden Texten kann im Einzelfall nicht immer bestimmt werden, ob ein *HistSchol*-Zitat nicht auch dem *SpecHist* entnommen wurde.

Anzunehmen ist die direkte Rezeption ebenfalls bei Texten, die aufgrund ihrer späten Entstehung im 12. und vor allem 13. Jh. und ihrer Inhaltsferne nicht von anderen Quellen hätten vermittelt worden sein können. Dies trifft etwa auf die kirchenrechtlichen Quellen zu, insbesondere die *SummPoen*. Vergleichbares gilt für das *SpecEccl*; zwar ist die Verbreitung einzelner Predigten über andere Homiliare nicht ausgeschlossen, die üblichen Disseminationsformen und das späte Entstehungsdatum sprechen jedoch dafür, dass die Predigten als geschlossener Verbund im Mittelalter tradiert wurden. Die Zitation aus dem *Speculum ecclesiae* spricht demnach für die Verfügbarkeit aller Predigten des Zyklus’.

Auch die meisten der Predigten werden in der *JBapt*² direkt zitiert: Insbesondere bei *GregEv* und *BedEv* lassen die weitläufigen Zitate darauf schließen, dass die einzelnen Predigten dem Autor zur Gänze zur Verfügung standen.

Bei Direktzitationen wird eine Textstelle in vollem Umfang und ohne Zwischenstation demjenigen Quelltext entnommen, aus dem sie ursprünglich stammt, d.h. für welchen sie erstmals verfasst wurde. Dadurch dass er dem Autor lückenlos vorgelegen hat, kann dieser den Umfang des Zitats selbstständig kontrollieren und verfügt über Kenntnis des ursprünglichen Kontextes, sodass eine versehentliche Verfremdung unwahrscheinlich wird. Daneben kennt er natürlich den Ursprungstext, sodass eine eventuell angebrachte Referenz nach seinem Wissensstand korrekt erfolgt.

Ein Text, der in der *JBapt*² unmittelbar verwendet wurde, muss aller Voraussicht nach in Island am Ende des 13. Jhs. verfügbar gewesen sein. Dabei lässt sich jedoch nicht klären, ob die betreffenden Texte im Besitz des Sagaautors, der Kirche, an der er Dienst tat, des naheliegenden Augustinerklosters oder am Bischofssitz in Skálholt zu verorten wären. Interessant ist zudem, dass die Präsenz von *HistSchol*

und *SpecHist* nicht durch *máldagar*-Einträge gestützt werden kann, was die geringe Zuverlässigkeit und ggf. Vollständigkeit der dortigen Angaben illustriert.

Eingeschränkter Zugriff

Hauptverbreitungsformen von Predigten waren in der Spätantike die Textsammlungen einzelner Autoren, im Frühmittelalter die Sermonare und Homiliare genannten liturgischen Spezialhandschriften und daneben die individuelle Dissemination in unterschiedlichen, jedoch meist religiösen Handschriftkontexten.¹⁰¹⁸ Im Hochmittelalter begegnen viele Predigten allerdings in allen zwei Formen, wie es sich an der Überlieferung der Evangelienpredigten des Beda Venerabilis ablesen lässt: Als Autorensammlung enthalten viele Manuskripte ein weitestgehend festes Corpus von 50 *homiliae*; 34 von ihnen zählten wiederum zum Kernbestand des Homiliars von Paulus Diaconus. Allerdings beschränkt sich die Verbreitung der Autorensammlung auf den insularen Raum, während Kopien und Adaptionen des *PD*-Homiliars in ganz Europa verfügbar waren.¹⁰¹⁹ Zudem sind die erhaltenen Homiliare bei Weitem zahlreicher als die Autorensammlung, was allerdings von der Edition bei Hurst nicht widerspiegelt wird: Hier sind von 25 konsultierten Handschriften 21 Autorensammlungen und vier Homiliare.¹⁰²⁰ Ähnliches lässt sich bei fast allen patristischen *sermones* oder *homiliae* feststellen. Fehlzuschreibungen zu anderen Autoren sind hier besonders häufig.

Bei anderen Texten lässt sich ebenfalls eine korrekte und vollständige Wiedergabe längerer Passagen beobachten, ohne dass die Möglichkeit zur Vermittlung des gesamten Zitats besteht. Im Gegensatz zur zuvor genannten Gruppe ist die Zitation jedoch in der Quelle lokal begrenzt, sodass auch die Konsultation von Exzerpten in Betracht gezogen werden muss. Vor allem exegetische Kommentare der Kirchenväter verbreiteten sich auszugsweise auch über die vorgenannten Spezialhandschriften. Besonders deutlich wurde dies bei *AmbLk*: Zwar waren Teile der zitierten Passagen auch in *HistSchol* und *SpecHist* enthalten und trugen dort eine entsprechende Markierung, auf dieser Grundlage ließ sich jedoch nicht der gesamte Textausschnitt rekonstruieren. Um die Verfügbarkeit des vollständigen Textes zu belegen, waren die Zitate aus *BedLk* jedoch zu spärlich, zumal weite Teile des Kommentars inhaltlich relevant gewesen wären. Als Transmissionsweg bieten sich somit Homiliare an, in denen der gesamte Abschnitt, der in der *JBapt*² zitiert wird, als Lesestück für Marienfeste eingefügt war. Neben *AmbLk* ist auch bei den anderen Kommentaren (*BedLk*, *HierMt*, *AugJoh*) die Transmission über solche Homiliare grundsätzlich möglich. Allerdings bedarf dies einer eingehenden Prüfung, zumal *BedLk* und *HierMt* sehr häufig zitiert werden, was auch auf die direkte Verwendung des gesamten Kommentars schließen ließe. Ferner ist dies anzunehmen für *HistEccl* und *HistTrip*, da sich

¹⁰¹⁸ Vgl. Hall: The early medieval sermon, S. 218.

¹⁰¹⁹ Einen Übersicht über die Transmissionswege der einzelnen Predigten bietet Allan: Theological Works of the Venerable Bede, S. 20.

¹⁰²⁰ Vgl. Bedae Venerabilis Homiliarum euangelii libri ii, S. xvii–xxi.

die Versatzstücke aus beiden Werken ausschließlich auf den legendarischen Teil der Saga beziehen und in einem Legendar vorgelegen haben könnten.

Der eingeschränkte Zugriff auf einen Text über dessen Auszüge in Homiliaren hat natürlich unmittelbare Auswirkungen auf den Kompilationsprozess: Dem Autor steht schließlich nur ein begrenzter Teil des Originals zu Verfügung, sodass er keine weiteren Textstücke hätte entnehmen können. Sollte beispielsweise der Homiliareintrag gegenüber dem Original bereits Kürzungen, Erweiterungen oder andere Manipulationen erfahren haben, würde sich dies natürlich auch auf die Gestalt des Zitats auswirken. Ein solcher Fall konnte allerdings in der *JBapt*² nicht nachgewiesen werden. Insgesamt aber wird der Sagaautor in seinen Auswahlmöglichkeiten stärker eingeschränkt, weil er den betreffenden Originalkommentar eben nur zu einer bestimmten Perikope zitieren kann, wenngleich die Gefahr, dass der ursprüngliche Sinn einzelner Aussagen verfälscht ist, bedeutend geringer ist als bei der Sekundärrezeption kleinerer Versatzstücke.

Die Verbreitung von längeren Exzerpten über solche Spezialhandschriften bedeutet allerdings nur, dass lediglich die Präsenz der Sammelhandschrift aus den Zitaten in der *JBapt*² gesichert hervorgeht, was über die grundsätzliche Verfügbarkeit des Originals wenig auszusagen vermag: Theoretisch hätte der Autor Zugriff auf den vollständigen Text gehabt haben können, ohne dies im Einzelfall nutzen zu wollen. Demnach taugen die betreffenden Zitate und Referenzen auch nicht als Beleg für die Präsenz des *vollständigen* Textes im mittelalterlichen Island oder im Fall von Predigten für die Transmission ganzer Autorensammlungen. Vielmehr hat sich bei vielen Predigten ergeben, dass homiletische Spezialhandschriften ein wichtiges Medium bei der grundsätzlichen Verbreitung der zitierten *homiliae* und *sermones* darstellen (siehe Abschnitt 3.1.5, 3.1.7, 3.1.9, 3.1.14, 3.1.22, 3.1.23, 3.1.24 und 3.1.25). Von der Verwendung der Predigt eines Autors oder eines vereinzelt, aber längeren Zitats kann somit nicht auf die Verfügbarkeit größerer Texteinheiten geschlossen werden.

Vermittlung von Exzerpten und Versatzstücken

Eine große Gruppe von Texten ist in der *JBapt*² nur in Form kurzer und vereinzelter Zitationen greifbar. Bei ihnen spielt vor allem die Vermittlung über andere Werke eine Rolle, aus denen Zitate entweder unverändert oder stark verfremdet übernommen werden. Als Kanäle kommen für die Zitatvermittlung in erster Linie die *HistSchol*, das *SpecHist* und die *GO* infrage sowie ferner auch die *SummPoen*. Oftmals enthalten die jeweiligen Handschriften ein Markierungssystem, das auf die schlussendliche Quelle verweist und häufig die Grundlage für die Referenzen der *JBapt*² bildet. Zu sehen ist dies mit besonderer Aussagekraft, wenn der zitierte Text im Zuge der Vermittlung gegenüber dem Ausgangstext stark verändert wurde. Die zitierte Predigt von Bernhard von Clairvaux beispielsweise muss über das *SpecHist* vermittelt worden sein: Aufgrund von Auslassungen innerhalb der Predigt, die mit der entsprechenden Passage bei Vinzenz von Beauvais übereinstimmen, lässt sich das Zitat zweifelsfrei als Sekundärzitat enttarnen. Aber auch übereinstimmend fehlerhafte Referenzen

können einen Anhaltspunkt für die Vermittlung bieten. Kompilatorische Werke wie *HistSchol* und *SpecHist* wirken als Transmissionskanal für Texte, die nicht verfügbar waren.

Wenn ein Zitat über einen Dritttext in die *JBapt*² aufgenommen wird, entzieht es sich der Überprüfung des Autors, ob der Textausschnitt inhaltlich und sprachlich korrekt wiedergegeben ist, ob die Einordnung in den Kontext sinngemäß ist und ob eine Referenz auf den korrekten Text verweist. Dadurch, dass ein Text nur über andere Werke vermittelt wurde, können die Zitate und Referenzen auf keinen Fall als Beleg für die Verbreitung des jeweiligen Textes in Island dienen. Umgekehrt ist es dennoch unzulässig, ihre Verfügbarkeit auszuschließen, da das Original aus unterschiedlichen, heute nicht nachvollziehbaren Gründen nicht verwendet worden sein könnte.

Unklare Befunde

Bei einer Reihe von Texten lassen der Umfang der Zitate und die unterschiedlichen möglichen Rezeptionswege keinen Schluss dahingehend zu, in welcher Form der Text dem Autor zur Verfügung gestanden haben könnte. Somit kann nicht einmal ansatzweise ermessen werden, ob und in welcher Form der jeweilige Text bis Island gelangte.

Dies ist erstens der Fall, wenn das betreffende Zitat besonders kurz ist und somit fast den Charakter eines *dictum* erhält. Natürlich können diese Zitate aus vollständig vorliegenden Texten stammen, sie können über vielfältige Zwischenstationen vermittelt worden sein, in Florilegien Verbreitung gefunden haben oder aus der Erinnerung rezipiert worden sein. Dies gilt für die Zitate aus *MirMund* oder der Glossierung zu *EvGraec*.

Zweitens können auch längere Zitate in mehreren Texten parallel überliefert werden, was den erfolgreichen Nachweis verhindert. Dies trifft auf die Vielzahl von Zitaten zu, die sowohl in der *HistSchol* als auch im *SpecHist* stehen, zumeist in gleichem Umfang und mit gleicher Referenz. Da die Verwendung von Handschriften beider Werke nachgewiesen werden konnte, ist eine eindeutige Zuschreibung zu einem der beiden Wege für das gesamte Rezeptionsspektrum der *JBapt*² indes weniger bedeutsam.

Drittens sind die Befunde immer dann unklar, wenn die fraglichen vermittelnden Quellen zwar das Zitat enthalten, jedoch in etwas geringerem Umfang. Hier könnte theoretisch auch die Glossierung oder Erweiterung in der verwendeten Handschrift ursächlich sein, ohne dass der gesamte Originaltext dem Autor vorgelegen hätte. Weil der handschriftliche Befund von *HistSchol*, *SpecHist* und *GO* im Bereich des Neuen Testaments noch nicht ausreichend erforscht ist, kann an vielen Stellen leider keine Aussage darüber getroffen werden, in welchem Umfang mit Glossierungen und der Unfestigkeit des vermittelnden Textes für den fraglichen Zusammenhang gerechnet werden muss.

Neben- und Miteinander

Einige Texte wurden auf unterschiedlichen Wegen vom Sagaautor konsultiert: So kann an einer Stelle ein kurzes Zitat aus einem vermittelnden Text übernommen worden sein, an anderer Stelle aber ein längerer Abschnitt aus dem Original ergänzt werden. Dies konnte bei *GregHiez* festgestellt werden. An anderer Stelle stimmt die Platzierung des Zitats in den umgebenden Passagen mit einer vermittelnden Quelle überein, wird jedoch bedeutend umfangreicher zitiert. Das Original wurde demnach *ergänzend* zum Drittext konsultiert, beispielsweise *AmbLk*. Auch mehrere vermittelnde Texte können verwendet worden sein, die sich wechselseitig ergänzen und das Original überflüssig machen, wie im Fall der *Antiquitates iudaicae*. Der Autor scheint jedoch dem direkten Zitat keinerlei Vorrang gegenüber demjenigen zweiter oder dritter Hand einzuräumen. Mit anderen Worten: Der Autor der *JBapt*² arbeitete nicht nach heutigen Maßstäben quellenkritisch; für ihn ist die inhaltliche Relevanz eines Zitates ausschlaggebend für dessen Aufnahme in sein Werk, nicht die Verfügbarkeit einer Originalhandschrift.

Die Kontrolle des Autors über die Glaubwürdigkeit des Mittlertextes ist natürlich beträchtlich gesteigert, da er zumindest theoretisch Zitatinhalt und Kontext überprüfen könnte. Zudem verfügt er über größere Freiheit bezüglich der Markierung: Er könnte eine falsche Markierung korrigieren, die Markierung abändern oder eine Referenz selbstständig hinzufügen, wenn er das Zitat als einem ihm bekannten Text zugehörig erkannte. Viel wichtiger ist allerdings, dass der Autor das Zitat hätte ausbauen können, indem er ggf. ergänzend zum Original griff oder aus dem Gedächtnis zitierte.

Fraglich ist, was den Autor zu diesem Nebeneinander veranlasste. Der Originaltext hätte beispielsweise temporär nicht verfügbar gewesen sein können, weil er verliehen war, anderweitig zum Zitationszeitpunkt verwendet wurde oder der Autor an einem anderen Ort arbeitete. Andere Ursachen können in der Arbeitsökonomie gesucht werden, indem nämlich die vermittelnde Quelle eine brauchbare Zusammenstellung mehrerer Texte lieferte, die der Autor nicht ergänzen wollte. Insbesondere wenn zusammenhängende Abschnitte aus *einer* Vorlage übernommen werden konnten, hätte ein Rückgriff auf das Original die Übersetzungsarbeit aufgehoben. Wenn das Zitat im vorliegenden Umfang als zielführend und ausreichend erkannt wurde, bestand für den Autor demnach kein Anlass, dennoch das Original zu konsultieren. Auch profane Gründe wie das Arbeiten unter Zeitdruck, ein Unwille, den eigenen Arbeitsfluss zu unterbrechen oder schlicht und ergreifend Müdigkeit oder Faulheit können hineinspielen. In diesen Fällen wäre es eine bewusste Entscheidung gegen die Verwendung des Originals. Daneben ist es auch möglich, dass der Autor – nachdem die meisten Referenzen ja nur den Namen des Autors enthalten – ein Zitat nicht dem ihm vorliegenden Text zuordnen konnte.

3.2.3.2 Die Rolle von liturgischen Spezialhandschriften

Neben vollständigen Handschriften ganzer Texte ist bei allen in der *JBapt*² rezipierten Texten davon auszugehen, dass sie dem Autor auch nur als Exzerpt vorgelegen haben könnten. Aber nur bei den Schriften der Kirchenväter und Kirchenlehrer besteht zudem die Möglichkeit, dass sie in liturgische Spezialhandschriften Aufnahme fanden, da sie grundlegend für die kirchliche Dogmatik und Exegese waren und ihren festen Platz im Alltag der Kleriker hatten.

Bereits die frühen Ordensregeln und päpstlichen Dekrete empfahlen Klerikern die Lektüre patristischer Texte zur Erbauung. Das Stundengebet der römischen Kurie und die frühen Mönchsregeln (*Regula magistri*, *Regula Benedicti*) sorgten dabei für Richtlinien, die von den einzelnen Orden und den an Kirchen tätigen Priestern teils sehr unterschiedlich umgesetzt wurden. Im Zuge der kirchlichen Reformen unter Papst Innozenz III. wurde dann das römische Offizium für den gesamten Geltungsbereich der Westkirche verbindlich; für Priester galt Brevierspflicht¹⁰²¹ und die Verpflichtung zur privaten Rezitation des Stundengebets.¹⁰²² Die Zeiten des Stundengebets mit sieben Tageshoren (Matutin / Laudes, Prim, Terz, Sext, Non, Vesper/Duodecima / Lucernarium und Komplet) und einer Nachthore (Vigilien / Nacht-offizium) waren dabei ebenso einheitlich wie deren Inhalt, der im Wesentlichen aus Psalmen, Lesungen, Responsorien, Hymnen, Antiphonen, Rufen und Gebeten bestand. Während die Tageshoren kürzer gehalten waren und nur einen Abschnitt aus den Briefen des NT (sog. Kapitel) als Kurzlesung vorsahen, war das *officium nocturnale* länger und reicher an Lesungen: Es war in drei Abschnitte (Nokturnen) unterteilt, die ihrerseits durch Antiphonen, Responsorien, Hymnen, Psalmen und Lesungen strukturiert waren.¹⁰²³ Die alltäglichen Lesungen wurden dem Alten Testament (*historia*) und den neutestamentlichen Briefen entnommen; vor Sonn- und Feiertagen jedoch las man bei der zweiten Nokturn aus den Schriften der Kirchenväter und bei der dritten Nokturn ggf. noch eine patristische *homilia* über die Evangelienperikope des Tages. Die Lesungen einer Nokturn waren jeweils weiter unterteilt, sodass an Sonn- und Feiertagen bis zu neun (für Kanoniker) bzw. zwölf Lesungen (im benediktinischen Ritus) aus beiden Teilen der Bibel sowie patristischen Texten gelesen wurden.¹⁰²⁴ Während die Psalmen, Hymnen und Gesänge auswendig vorgelesen wurden, verwendete man zunächst für die Lesungen vollständige Bücher, also den Bibeltext und die Bücher der Kirchenväter, in denen Markierungen auf die jeweils vorzulesenden Abschnitte hinwiesen.¹⁰²⁵ Aus praktischen Gründen sammelte

¹⁰²¹ Vgl. Albert Gerhards: Art. „Stundengebet. I. Geschichte“, in: Theologische Realenzyklopädie 32, S. 268–276, hier S. 274.

¹⁰²² Vgl. Th. A. Schnitker/D. v. Huebner: Art. „Brevier“, in: Lexikon des Mittelalters 2, S. 640–641, hier S. 641.

¹⁰²³ Vgl. Pierre Salmon: *L'office divin au moyen âge: Histoire de la formation du bréviaire du IXe au XVIIe siècle*, Paris 1959 (Lex Orandi 27), S. 141.

¹⁰²⁴ Vgl. Anne G. Martimort: *Les lectures liturgiques et leurs livres*, Turnhout 1992 (Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental 64), S. 83.

¹⁰²⁵ Vgl. ebd., S. 89.

man die nötigen Texte jedoch überwiegend in Spezialhandschriften: Es entstanden Codices, die ausschließlich die patristischen Lesungen enthielten (Sermonare und Homiliare), Manuskripte, die neben den patristischen Lesungen auch die entsprechenden Gebete, Psalmen, Hymnen und Antiphonen für einzelne Horen enthielten (in diesem Fall sog. Matutinale) bis hin zu vollständigen Stundenbüchern, in welchen die Gebets-, Gesangs- und Lesetexte für alle Horen enthalten waren (Breviere).¹⁰²⁶ Dabei sind auch Mischformen der jeweiligen Gattungen oder Auszüge erhalten, beispielsweise die Brevierslektionare, die nur den Leseteil des Breviers enthielten. Allen diesen Handschriftentypen ist gemeinsam, dass sie nicht nur Texte enthielten, die bereits von den Kirchenvätern als Predigten im engeren Sinn verfasst wurden, sondern auch Auszüge aus allen anderen Formen patristischen Schreibens, sowohl exegetischer als auch dogmatischer Natur. Somit stellen die Spezialhandschriften einen wichtigen Transmissionskanal für die Verbreitung von den kirchenväterlichen Schriften dar, die jedoch in der Forschung zumeist unberücksichtigt bleibt.¹⁰²⁷

Homiliare

Ursprünglich wurden Homiliare für den Gebrauch während des Nachtoffiziums konzipiert; sie enthielten einen Vorrat an Lesestücken aus den Schriften der Kirchenväter.¹⁰²⁸ Die Lesestücke waren entweder bereits als Predigten verfasst worden oder wurden als Exzerpte anderen patristischen Schriften, zumeist exegetischen Kommentaren, übernommen; durch die enge Anknüpfung an eine Schriftperikope werden die einzelnen Lesestücke dann als *homilia* bezeichnet, es finden sich in diesen Kollektionen jedoch auch *sermones*, also thematische Ausführungen ohne direkten Schriftbezug.¹⁰²⁹ Neben der Verwendung im Stundengebet erwiesen sich die Predigtsammlungen jedoch für ein insgesamt breites Spektrum an Einsatzmöglichkeiten als praktisches Format:

¹⁰²⁶ Weitere liturgische Handschriften ohne patristischen Anteil sind das Kalendarium (Kalender zur Berechnung der Festtage), das Psalterium (Handschrift der Psalmen in Anordnung für das Stundengebet), das Graduale/Antiphonar und das Responsoriale (Handschriften mit alternierenden Gesängen), das Collectar/Orationale (Gebetssammlungen), das Hymnar (Handschriften mit Hymnen), das Evangeliar (ein Codex mit den Evangelien sortiert nach den Perikopen *per circulum anni*), das Legendar, das Passionar, das Martyrologium (alle drei mit Lesetexten für die Festtage der Heiligen) und das Sacramentar (Handschrift mit den eucharistischen Texten des Gottesdienstes (vgl. Schnitker/Huebner: Brevier, S. 640).

¹⁰²⁷ Eine positive Ausnahme bildet die Edition von Bedas Evangelienpredigten, bei welcher der Herausgeber Hurst die Organisation des Predigtzyklus auf die Verankerung der Perikopen im liturgischen Jahr zurückführt (Bedae Venerabilis Homeliarum euangelii libri ii, vgl.).

¹⁰²⁸ Vgl. Hall: The early medieval sermon, S. 220.

¹⁰²⁹ Die strenge Trennung zwischen *homilia*, der zumeist satzweise fortschreitenden Auslegung einer längeren Bibelperikope, und dem *sermo*, der thematisch vorgeht und meist ohne biblische Grundlage bleibt, ist als wissenschaftliche Terminologie zu verstehen. Im mal. Sprachgebrauch bezieht sich *sermo* auf jede Form des Predigens, *homilia* hingegen als besondere Bezeichnung auf exegetische Predigten. Bisweilen werden beide Termini auch synonym gebraucht, sodass die Terminologie als ahistorisch zu werten ist. (vgl. Beverly Maine Kienzle: Introduction, in: The Sermon, hrsg. v. ders., Turnhout 2000 [Typologie des sources du Moyen Age occidental 81, 83], S. 143–174, hier S. 162 ff.)

Une collection prend le nom d'homélaire lorsqu'elle est ordonnée selon le cycle liturgique. Pourtant, là encore, faudrait-il distinguer les homélaïres d'après leur destination: ils n'ont pas été nécessairement confectionnés en vue de la célébration liturgique: certains avaient pour but de nourrir la méditation personnelle du moine vaquant à la *lectio divina*, ou d'aider le prédicateur dans la préparation de ses sermons.¹⁰³⁰

Der jeweilige Verwendungszweck schlägt sich insgesamt weniger im Aufbau der Homiliare nieder, der weitestgehend gleichförmig ist, sondern vielmehr in der Auswahl der Lesestücke. Dabei erwiesen sich einzelne Homiliare als besonders populär: Sie wurden immer wieder kopiert und dabei erweitert, gekürzt oder durch einen Austausch einzelner Lesestücke an die Bedürfnisse des jeweils anvisierten Publikums und den Lesezweck angepasst.

Die Predigten und anderen Lesestücke meist patristischen Ursprungs werden in den Handschriften den Sonn- und Feiertagen des Kirchenjahres fest zugewiesen und somit dem Jahreskreis entsprechend angeordnet. Durch ihren engen Bezug auf eine Bibelperikope war diese Leseordnung vorgeschrieben, da der liturgische Leseturnus bereits in der Karolingerzeit weitestgehend feststand. Von dieser Sortierung *per circulum anni* konnte auch nur ein Teil, häufig für das Winter- (*pars hiemalis*) oder das Sommerhalbjahr (*pars aestiva*) in der Handschrift enthalten sein; grundlegend für diesen Schnitt ist das liturgische Jahr mit seinen zwei Hälften vom Advent bis Karsamstag und von Ostersonntag bis zum Andreasfest.¹⁰³¹ Es sind aber auch Teilhomiliare erhalten, die aus der Viertelung des liturgischen Jahres resultieren, und neben dem Sommer- und Winterteil auch eine *pars vernalis* für den Frühling und eine *pars autumnalis* für den Herbst vorsehen. Zudem scheint der Beginn des Kirchenjahrs nicht verbindlich für die Anlage aller Homiliare gewesen zu sein, weil es auch Handschriften mit einem mehr oder weniger willkürlichen Beginn und Ende gibt.

Für die Festtage der Heiligen, die sich aufgrund ihres fixen Datums im Verhältnis zu den beweglichen Fest- (Ostern, Pfingsten, Fastenzeit) und Sonntagen bewegten, spiegeln die Homiliare zwei Praktiken wider: Entweder wurden die Predigten für die bedeutenden Heiligen (v.a. die Apostel und Marienfeste) in den Jahreskreis eingefügt, während für die weniger exponierten ein sog. *commune sanctorum*-Teil mit allgemeiner formulierten Texten gleichsam im Anhang des Homiliars vorgesehen war. Andere Handschriften trennen die Lesestücke für die Heiligenfeste als sog. Homiliar *de sanctis* (*sanctorale*) mit angehängtem *commune* vom Homiliar *de tempore* (*temporale*), sodass im Prinzip zwei Homiliartypen in einem Manuskript zu stehen kommen. Sie können sich jedoch auch in zwei Bänden befinden, die sich ihrerseits gesondert tradieren. Einzelne Homiliartypen durchliefen beim Kopierprozess eine Entwicklung, bei dem je nach Verwendungskontext die ein oder andere Form bevorzugt wurde.

¹⁰³⁰ Martimort: Les lectures liturgiques, S. 81.

¹⁰³¹ Vgl. Grégoire: Les homélaïres du moyen âge, S. 6.

Die einzelnen Lesestücke werden in den Spezialhandschriften meist mit einer Rubrik versehen, in denen der (mutmaßliche) Autor und der intendierte Anlass genannt werden. Dem schließt sich die Bibelperikope an, wobei in den meisten Fällen auf eine vollständige Reproduktion verzichtet wird. Zumeist wird, auch wenn es der Bibeltext eigentlich nicht vorsieht, mit *In illo tempore* eingeleitet, es wird die erste Zeile der Perikope wiedergegeben und mit *et reliqua* abgekürzt.¹⁰³² Der Standardverlauf der exegetischen Texte orientiert sich an einer versweisen Auslegung der Leseperikope; er verwendet zusätzliche Bibelstellen und diskutiert rhetorische Fragen. Diesem Anspruch tun sowohl eigens als *homiliae* verfasste Texte genüge sowie Auszüge aus fortlaufenden Kommentaren einzelner Bibelbücher. Viele Predigten schließen mit einem Segen und der Doxologie ab; auch dies ist in den Manuskripten meistens abgekürzt.

Homiliartypen

Im Wesentlichen kann man zwischen der römischen (auch patristisch genannten) Tradition von Homiliaren und den karolingischen Homiliaren unterscheiden; zudem gibt es Handschriften, die sich keiner der beiden Hauptlinien zuordnen lassen.¹⁰³³ Ab dem 11. und 12. Jahrhundert setzen sich daneben neuere Zusammenstellungen von Musterpredigten durch, bei denen es sich jedoch – anders als bei den aus verschiedenen Autoren und Werken zusammengesetzten Homiliaren – eigentlich um Autorsammlungen handelt.

Die römischen Homiliare gehen alle auf einen gemeinsamen, rekonstruierbaren Archetypus zurück, von dem sie sich unabhängig voneinander entwickelt haben. Am nächsten an diesem Archetypus ist das Homiliar von St. Petrus im Vatikan (StP); es entstand im 7. Jh. und enthält 115 patristische Predigten. Das Homiliar des Agimundus (Ag) und das Homiliar des Alanus von Farfa (AF) entwickelten sich im 8. Jh. Bei AF waren 203 patristische Texte sehr unterschiedlichen Ursprungs enthalten, deren Anordnung sich nach dem römischen Ritus richtet.¹⁰³⁴ Es bildet seinerseits die Grundlage des Homiliars des Eginon von Verona (Eg), das ebenfalls im 8. Jh. kompiliert wurde.¹⁰³⁵ Gemeinsam ist den römischen Homiliaren, dass sie vor allem aus den Werken des Kirchenvaters Augustinus schöpfen und dass der Text gegenüber der Vorlage kaum manipuliert wird; allerdings handelt es sich bei vielen Texten um keine fortschreitende Schriftexegese, sondern um thematisch aufgebaute *sermones*. Die Homiliarfamilie verbreitete sich zwar in ganz Europa, setzte sich aber vor allem in

¹⁰³² Vgl. Hall: The early medieval sermon, S. 207.

¹⁰³³ Die Zusammenstellung der einzelnen Traditionen richtet sich nach ebd.

¹⁰³⁴ Die *pars hiemalis* (Weihnachten – Karfreitag) umfasst 95 Stücke und die *pars aestivalis* (Ostern – Winterquatember und *commune sanctorum*) 109, zu den Autoren zählen Maximus Taurinensis, Augustinus, Caesarius Arelatensis und Leo der Große.

¹⁰³⁵ Dessen Adaption unterscheidet sich vor allem durch neun gänzlich andere Stücke von der Vorlage AF, außerdem werden bei Eg einige Stücke in anderer Reihenfolge gebracht (vgl. Grégoire: *Homélieires Liturgiques Médiévaux*, S. 129).

Rom und Italien durch und erfuhr in der Folgezeit umfassende Adaptionen, welche das Homiliar an die kalendarischen Entwicklungen anpassen.

Insgesamt von bedeutenderem Einfluss waren die karolingischen Homiliare ab der Wende zum 9. Jh. Als Auslöser für diese Welle von neu kompilierten Predigt-sammlungen werden die liturgischen und religiösen Erneuerungsbestrebungen Karls des Großen gesehen, die in der *admonitio generalis* von 789 zum Ausdruck kommen. In diesen Handschriften zeigt sich als Charakteristikum „the tendency to abstract, revise, combine, and freely adapt earlier works“¹⁰³⁶, sodass sich die Predigten in ihrer Homiliarform teils bedeutend von ihren Ursprungstexten unterscheiden. Der sicherlich am weitesten verbreitete Zweig karolingischer Homiliare geht auf Paulus Diaconus (*PD*) zurück, der zeitnah zur *admonitio generalis* entstanden sein muss und in seiner Urform zunächst 244 Texte enthielt (110 im Winterteil, 99 im Sommer-teil, 35 im *commune sanctorum*).¹⁰³⁷ Im Laufe der Zeit wurde dieser Bestand durch Kopistentätigkeit stark verändert, sodass sich der Grundtyp in mehrere Zweige auf-spaltete.¹⁰³⁸ In England finden sich *PD*-Abkömmlinge, die sich durch gemeinsame Veränderungen gegenüber der Urform deutlich von den kontinentalen Kopien unter-scheiden. Grundlegend für die Konzeption des *PD* war das gregorianische Sakramen-tar, welches an den bedeutenderen Festtagen eine größere Leseauswahl vorsah.¹⁰³⁹ In enger Verwandtschaft mit *PD* soll auch Alkuin ein Homiliar verfasst haben, von dem jedoch keine Spuren erhalten sind. Weitere karolingische Homiliare sind das Mond-seer Homiliar, das Pseudo-Beda-Homiliar, das Homiliar von St. Pierre de Chartres und die beiden Sammlungen von Hrabanus Maurus.¹⁰⁴⁰

In gänzlich neuem Stil waren die Homiliare verfasst, die in der Schule von Au-

¹⁰³⁶ Hall: The early medieval sermon, S. 222.

¹⁰³⁷ Zu Beginn waren Maximus Taurinensis, Beda Venerabilis, Leo Magnus, Gregorius Magnus, Augustinus, Johannes Chrysostomus, Hieronymus, Origenes, Ambrosius, Fulgentius, Isidor von Sevilla, Eusebius Caesariensis und Severianus enthalten; viele Predigten konnten bis heute nicht identifiziert werden, und der Anteil irrthümlicher Attribuierungen ist vor allem bei Beda, Augustinus und Chrysostomus hoch (Aufstellung bei Wiegand: Das Homiliarium Karls des Grossen, S. 79–82) Später kamen auch neuere Autoren wie Fulbert von Chartres oder Petrus Damiani hinzu; das Homiliar wurde gewissermaßen aktualisiert.

¹⁰³⁸ Wiegand spricht von der „Sucht, dem Homiliarium andere Predigte einzugliedern, die Paulus Diaconus ursprünglich nicht in Aussicht genommen hatte“ (ebd., S. 6).

¹⁰³⁹ Vgl. Martimort: Les lectures liturgiques, S. 88.

¹⁰⁴⁰ Das Mondseer Homiliar des Lanthpertus, entstanden zwischen 811 und 819, enthält 140 Predigten der Kirchenväter; Beda ist hier allerdings nicht vertreten. Zu den Briefen des Neuen Testaments enthält das Pseudo-Beda-Homiliar (9. Jh.) 120 Homilien von Augustinus, Hieronymus, Caesarius, Leo, Beda u. a. und zeigt sich damit konservativ in seinem Autorenspektrum. Das Homiliar von St. Pierre de Chartres (9.Jh.) ergänzt die üblichen patristischen und karolingischen Autoren um insulares Material auf insgesamt 77 Predigten und begründet hierdurch einen eigenständigen Zweig, auf den Handschriften wie Pembroke College 25 zurückzuführen sind. Zwei Sammlungen von 70 bzw. 163 Predigten gehen auf Hrabanus Maurus (gest. 856) zurück; die Corpora dieser *Homiliae de festis praecipuis item de virtutibus* und *Homiliae in evangelias et epistolas* speisen sich beide aus Augustinus, Origenes latinus, Gregor, Beda und Eusebius Gallicanus. Außerdem sind anzuführen das Newsberry-Library-Homiliar (1. Hälfte 9. Jh, 78 Predigten), das bayrische Evangelien-Homiliar (2. Hälfte 9. Jh, 173 Predigten), das Salzburger Sermonar (1. Viertel 9. Jh., 145 Predigten) und die pseudo-augustinischen Sermones in den Vatikan. Sammlungen, HS Vat. lat. 3828 (Ende 9. Jh.).

xerre in der zweiten Hälfte des 9. Jhs. entstanden: Hier war von Anfang an kein liturgischer Einsatz mehr vorgesehen, sondern der exegetische Unterricht avisiert. Die jeweiligen Autoren verfahren noch freier als frühere karolingische Kompilatoren mit den Quellpredigten; sie kürzen, paraphrasieren und interpolieren.¹⁰⁴¹ Prominente Vertreter sind das Homiliar von Heiric von Autun ebenso wie das von Haymo von Autun, ferner auch die *Flores Evangeliorum in circulo anni* mit 113 Predigten.

Bei den Homiliaren, die weder als römisch noch als karolingisch beeinflusst gelten, zeigen sich Besonderheiten in der Auswahl und Behandlung der einzelnen Texte, etwa im Homiliar von Fleury-sur-Loire oder im Homiliar von Toledo.¹⁰⁴²

Verbreitung von Homiliaren

Grundsätzlich scheinen sich Homiliare großer Beliebtheit erfreut zu haben; entsprechende Handschriften sind der hauptsächliche Transmissionsweg für Predigten im Mittelalter. Bei den Homiliaren lassen sich Entwicklungen und Veränderungen nicht nur innerhalb eines Typs beobachten, denn „les Homéliers les plus répandus, ceux d’Alain de Farfa et de Paul Diacre, subsistent assez rarement à l’état pur, mais se combinent souvent entre eux et se grossissent d’apports nouveaux.“¹⁰⁴³ Bis ins Hochmittelalter ist also davon auszugehen, dass sich in ihrer ursprünglichen Zusammensetzung und Entstehung distinktiven Homiliartypen auch untereinander vermischen und somit ihrerseits Abzweigungen oder aus der Verschmelzung wiederum eigene Typen hervorgehen.

Dennoch ist der Inhalt sämtlicher Homiliare im Prinzip ähnlich: Predigten der Kirchenväter Augustinus, Gregor und Hieronymus lassen sich in den meisten Homiliaren belegen, wenngleich Fehlattritionen häufig sind und auch innerhalb eines Typs schwanken können. Viele *homiliae* sind in mehreren oder allen Homiliartypen anzutreffen und unterscheiden sich manchmal nur geringfügig, aber häufig auch durch unterschiedliche Formen der Manipulation. Beda gehört erst in späteren karolingischen Homiliaren zum festen Bestand, und andere frühmittelalterliche Autoren lassen sich erst in Handschriften ab dem 11. Jh. nachweisen.

¹⁰⁴¹ Vgl. Henri Barré: *Les homeliaries Carolingiens de l’école d’ Auxerre: authenticité, inventaire, tableaux comparatifs, initia*, Città del Vaticano 1962, S. 140.

¹⁰⁴² Das Homiliar von Fleury-sur-Loire, entstanden um etwa 750, inkorporiert Predigten mit afrikanischem Hintergrund oder Transmissionsstufen. Spanische Autoren bilden die Grundlage für die Lesetexte des Homiliars von Toledo. Weitere Homiliare, die von ihrem Wesen her weder römisch noch karolingisch sind, sind beispielsweise das Homiliar von Wolfenbüttel (weit vor 9. Jh, 95 Predigten), das Homiliar des Burchard von Würzburg (letztes Viertel 8. Jh., 37 Predigten) und das Einsiedelner Sermonar (ca. 800). Als unabhängig von anderen Traditionen gilt auch das Homiliar der *Sancti catholici patres*. Dieses wiederum bildete die Grundlage der kartäusischen Homiliartradition; sie speist sich ferner aus *GregEv*, den Johannestraktaten des Augustinus, den *tractatus* Leos des Großen, *AmbLk* und den Mt-Kommentaren von Hieronymus und Hilarius von Poitiers (Raymond Étai: *L’homiliaire Cartusien*, in: *Sacris erudiri* 13 [1962], S. 67–112, vgl.).

¹⁰⁴³ Barré: *Les homeliaries Carolingiens*, S. 4.

Isländische Homiliare

In ihren Besitzverzeichnissen listen die isländischen Kirchen und Klöster homiletische Spezialhandschriften als *sermonum bók* oder als *homiliur* auf. In der Regel wird also lediglich die Handschriftenart oder deren Beschaffenheit genannt oder der betreffende Zeitraum aufgeführt, den die Handschrift abdeckt.¹⁰⁴⁴ Über die Sprachform lässt sich wenig Gewisses feststellen: Um altnordische Übersetzungen handelt es sich mit Gewissheit bei dem Sermonar in Miklaholt 1463,¹⁰⁴⁵ und definitiv lateinische Handschriften gab es 1461 in Melstaðr.¹⁰⁴⁶ Bei der Mehrzahl der Spezialhandschriften wird indes überhaupt nicht angegeben, ob die Predigten lateinisch oder altnordisch waren; zudem ist unklar, ob es sich um patristische oder gemischte Homiliare und Sermonare handelt. Die einzige Ausnahme hierzu bilden „*Omiliae diversorum patrum*“ des Kloster Viðey¹⁰⁴⁷. Allgemein Predigtmanuskripte sind ab 1318 mehrfach belegt.¹⁰⁴⁸

Neben diesen allgemeiner gefassten Angaben finden sich Codices mit Predigten einzelner Autoren, darunter Homilien Gregors des Großen,¹⁰⁴⁹ *sermones* des Augustinus,¹⁰⁵⁰ eine Predigt des Hieronymus in einem anderen Manuskriptverbund¹⁰⁵¹ und eine Predigt des Eligius.¹⁰⁵² Nur wenige Kirchen schlüsseln die Angaben über ihren Bücherbesitz auf und Aufführungen von Büchern werden insgesamt so unregelmäßig gemacht, dass überaus fraglich ist, ob die *máldagar* den tatsächlichen Bestand abbilden. Oleson schließt, dass Homiliare „came into the possession of parish churches by accident. The diminution of their numbers during our period would seem to indicate also that they were not used and therefore not copied.“¹⁰⁵³ Es sei insgesamt eine Zunahme des Handschriftenbestandes zu beobachten, welche sich fast ausschließlich auf den Bereich der Bücher beschränke, die für den Gottesdienst ver-

¹⁰⁴⁴ Vgl. „omeliobok fra paskum oc fram yfer hvitasunno“ (Diplomatarium Islandicum, Bd. V, S. 266).

¹⁰⁴⁵ „ij. sermonsþækur vondar i norrænu“ (ebd., Bd. V, S. 403).

¹⁰⁴⁶ „sermonsþækr tuær i latinu“ (ebd., Bd. V, S. 338).

¹⁰⁴⁷ Ebd., Bd. IV, S. 111.

¹⁰⁴⁸ Sjóárborg 1318: „Sermonum Bok“ (ebd., Bd. II, S. 468); Goðdalir 1318: „Sermones ä einni bok“ (ebd., Bd. II, S. 464); Grímsey 1318: „Homiliur a sumarid“ (ebd., Bd. II, S. 443); Einarstaðir 1394: „Sermoniciarius“ (ebd., Bd. III, S. 556); Kloster Viðey 1397: „liber Sermonum stor bok i selskinni“ und „*Omiliae diversorum patrum*“ (ebd., Bd. IV, S. 110 f.); Grýtubakki 1461: „omeliobok fra paskum oc fram yfer hvitasunno“ und „omeliobok de commune“ (ebd., Bd. V, S. 266); Kloster Möðruvellir 1461: „sermonsskra vm langafaustu“ (ebd., Bd. V, S. 307).

¹⁰⁴⁹ Hjarðarholt 1355 und 1397: „*Omeliae gregorij XX ä norenu*“ (ebd., Bd. III, S. 102); Vellir 1318: „*Homiliae Gregorij*“ (ebd., II, S. 455); Kloster Möðruvellir 1397: „*Omeliae gregorij ab aduentu ad dominicam primam post pentecostem*“ und „*Omeliae quaedam gregorij*“ (ebd., Bd. V, S. 288).

¹⁰⁵⁰ Múli 1318 und 1461: „*sermones augustini*“ und „*omeliae augustine*“ (ebd., Bd. II, S. 435 bzw. V, S. 284); Vellir 1318: „*aunnur augustini. sermones.*“ (ebd., Bd. II, S. 455); Kloster Möðruvellir 1461: „*Sermones augustini per annum*“ (ebd., Bd. V, S. 288).

¹⁰⁵¹ Múli 1318: „*sermo ieronými. de assumptione sanctæ Mariæ oc Miraculæ eiusdem ä einni Bok*“ (ebd., Bd. II, S. 435).

¹⁰⁵² Vellir 1318: „*Sermo Eligii*“ (ebd., Bd. II, S. 455).

¹⁰⁵³ Tryggvi J. Oleson: Book Collections 15th Cent. S. 101.

wendet wurden.¹⁰⁵⁴ Hier gilt es jedoch, die kirchlichen Bücher vom persönlichen Besitz der dort tätigen Priester zu trennen: Diese waren spätestens ab 1345 dazu verpflichtet, innerhalb von fünf Jahren nach der Weihe über eine Grundausrüstung zu verfügen, die ein Brevier, den Messkelch und das -gewand umfasste.¹⁰⁵⁵ Eine solche Ausrüstung freilich hätte der Priester bei der Verlegung an eine andere Kirche mit sich genommen; sie wäre nicht in den Registern erschienen, weil sie eben nicht zum Kircheninventar gerechnet wurde. Auch aus den Donationen¹⁰⁵⁶ von Priestern an Kirchen und Klöster lassen sich keine Erkenntnisse über den persönlichen Besitz der Kleriker gewinnen: Zum einen sind die *máldagar* in dieser Hinsicht noch weniger spezifisch, da Buchdonationen insgesamt nur einen geringen Anteil sämtlicher Zuwendungen ausmachen. Zum anderen scheinen die geschenkten Manuskripte eigens für diesen Anlass kopiert worden zu sein, sodass sie überhaupt nicht mit den Bücherkisten von Priestern in Verbindung gebracht werden können.¹⁰⁵⁷ Für die isländischen Klöster wiederum gestaltet sich die Dokumentation anders, weil es einen derartigen persönlichen Besitz unter Mönchen und Regularkanonikern nicht oder nur äußerst dezimiert gab. Auch sie waren zur patristischen und homiletischen Lektüre angehalten, sodass die betreffenden Bücher von der Klosterbibliothek zur Verfügung gestellt wurden und bei einer Inventarisierung entsprechend aufgelistet wurden. Auf diese Weise lässt sich nicht nur die scheinbar ungleichmäßige Verteilung von Homiliaren erklären, sondern auch die insgesamt recht unterschiedliche Ausstattung der Bibliotheken. Problematisch ist für eine Untersuchung der Zustände am Ende des 13. Jahrhunderts zudem, dass die Dokumentation der *máldagar*, wie sie uns überliefert sind, erst im 14. Jahrhundert einsetzt und sich insbesondere für das Bistum Skálholt als äußerst lückenhaft erweist. Hinweise auf einen sprunghaften Anstieg beispielsweise durch den Massenimport von Handschriften gibt es indes nicht. Die Argumentation Gabriel Turville-Petres, bei der Mehrheit der aufgeführten Predigthandschriften müsse es sich um Übersetzungen handeln,¹⁰⁵⁸ ergibt sich nach meinem Dafürhalten nicht: Natürlich war es für die isländischen Priester hilfreich, Modellpredigten zur Verfügung zu haben; genauso waren diese Priester jedoch zum Stundengebet verpflichtet, im Rahmen dessen sie bei den Vigilien auch patristische Texte lasen. Diese konnten sowohl lateinisch als auch altnordisch sein, da die entsprechende Lesekenntnis des Lateinischen bei der Ausbildung zum Priester erworben wurde. Zudem besagt eine fehlende Spezifikation der Sprachform nichts. Weder ist davon auszugehen, dass grundsätzlich alle Handschriften altnordisch waren, wenn es nicht anders angegeben wurde, noch verhielt es sich umgekehrt, denn die *máldagar* von Melstaðr und Miklaholt bieten Gegenbeispiele für beide Argumente.

Homiliare waren insgesamt eher uninteressant für die Erhaltung, schließlich waren sie als Gebrauchshandschriften pragmatisch-nüchtern ausgestattet und boten In-

¹⁰⁵⁴ Ebd., S. 100.

¹⁰⁵⁵ Vgl. *Diplomatarium Islandicum*, Bd. II, S. 791.

¹⁰⁵⁶ Überblick und Diskussion bei Tryggvi J. Oleson: *Book Donors*.

¹⁰⁵⁷ Vgl. ebd., S. 94.

¹⁰⁵⁸ Vgl. Turville-Petre: *Origins of Icelandic Literature*, S. 114–121.

halte, die sich andernorts in weniger stark manipuliertem oder abgenutztem Zustand erhalten hatten.¹⁰⁵⁹ Außerdem führte in Island die Reformation zu großen Verlusten: Einerseits ist die direkte Vernichtung explizit katholischer Handschriften – in erster Linie hagiographischen und obsolet gewordenen liturgischen Materials – belegt. Andererseits erfuhren diese Handschriften eine Entwertung, die in sekundären Verlusten, beispielsweise durch die Umnutzung der Manuskripte als Bindungsmaterial resultierte. Von den mutmaßlich zahlreichen lateinischsprachigen Homiliaren, die in Island verbreitet gewesen sein könnten, sind daher nur wenige Fragmente erhalten. Unter ihnen ist auch ein Exemplar des Homiliars von Paulus Diaconus (AM Acc. 7, HS 94), welches gegen Ende des 13. Jhs. in England geschrieben wurde und höchstwahrscheinlich auf eine Redaktion des Karthäusischen Homiliars (12. Jh.) zurückgeht.¹⁰⁶⁰ Durch die Nutzung als Bucheinband sind die Versoseiten stark beschädigt und daher kaum lesbar.¹⁰⁶¹ Das Fragment AM Acc. 7, HS 93 entstammt einer Handschrift, die in einem anderen Zusammenhang entstanden ist: Vermutlich wurde sie im 15. Jh. in Deutschland geschrieben;¹⁰⁶² die Zugehörigkeit zu einer der großen Homiliarfamilien ist bislang ungeklärt.

Das insgesamt recht große Predigtcorpus in altnordischer Sprache, die in der *Is-lensk homiliubok*, der *Norsk homiliubok* und als Einzelpredigten in unterschiedlichen Handschriftverbänden erhalten sind, zeugen grundsätzlich von der Existenz der lateinischen Vorlagen, da ja für eine Übersetzung das Original verfügbar gewesen sein muss. Konkrete Homiliare indes konnten bislang nicht nachgewiesen werden mit Ausnahme einer Variante des Typs *Pembroke College 25* (siehe Abschnitt 3.1.24) sowie des Homiliars von *PD* (siehe Abschnitt 3.1.25).

Máldagar, Handschriftenfragmente und Übersetzungen einzelner *homiliae* ins Altnordische belegen zusammengenommen eine ordentliche, höchstwahrscheinlich annähernd flächendeckende Versorgung kirchlicher Institutionen mit lateinischen Predigtsammlungen, wobei Klöster anscheinend über eine bessere Ausstattung als Einzelpersonen und Kirchen verfügten. Die Texte lagen dabei entweder in Sammlungen einzelner Autoren vor wie bei den Evangelienpredigten Gregors des Großen, wurden in Homiliaren verbreitet oder standen innerhalb größerer religiöser Textverbände. Dieser Zustand spiegelt im Wesentlichen die kontinentalen Verhältnisse wider, wengleich es zu berücksichtigen gilt, dass dort eine größere Dichte und Vielfalt an Klöstern herrschte und eventuell auch der Anteil volkssprachlicher Übersetzungen grundsätzlich geringer war. Auch sind die Predigerorden auf dem Kontinent ein Faktor, der bei der Verbreitung von Modellpredigten und zugehörigen Handschrif-

¹⁰⁵⁹ Vgl. Richards: *Texts and their traditions in the medieval library of Rochester Cathedral Priory*, S. 95 f.

¹⁰⁶⁰ Vgl. McDougall: *Acc. 7c, Hs. 94*. Die Textbruchstücke entsprechen auf bl. 1r-v den Einträgen *PD* hiem. 15 und hiem 15a für die Heilige Nacht (Inc. „Quae fuit necessitas“), auf bl. 2r-v *PD* hiem. 24 (Ambrosius in Luc. II, 49-52) und auf bl. 3r-v aest. 43 für den 24. Juni (?) (Maximus *Serm.* 67, 47-83, Inc. „festivitatem praesentis diei fratres carissimi venerandi Johannis“) (vgl. Grégoire: *Homélieaires Liturgiques Médiévaux*, S. 423 ff.).

¹⁰⁶¹ Vgl. Andersen: *Katalog over AM Accessoria 7*, S. 85 f.

¹⁰⁶² Vgl. ebd., S. 85.

ten im europäischen Kerngebiet im Hochmittelalter eine tragende Rolle spielt; ihr Einflussgebiet erstreckte sich allerdings nie bis Island.

Breviere und andere Mischhandschriften

Die allmähliche Fixierung der biblischen Lesungen führte dazu, dass neben den Perikopen des NT auch die *historiae* des Alten Testaments Aufnahme in die Lesehandschriften fanden. Dadurch vollzog sich die Entwicklung hin zu einem Buch, das sämtliche liturgischen Texte enthielt, die für das Stundengebet nötig waren: das sogenannte Brevier. Es enthielt ebenfalls die patristischen Lesungen des Nacht-offiziums und ersetzte somit die ursprünglich distinkten liturgischen Handschriften Psalter, Lektionar, Evangelistar, Homiliar, Antiphonar, Hymnar und Kollektar. Der Begriff *breviarium* rührt daher, dass ursprünglich alle Texte stark verkürzt oder sehr klein abgebildet wurden, sodass tatsächlich alle nötigen Texte in einer Handschrift platziert werden konnten. Somit entstanden kleinformatige Codices, die leichter zu transportieren waren und die somit dem Bedarf der Bettel- und Predigerorden auf ihren Reisen entgegenkamen, was den sprunghaften Anstieg der Popularität von Brevieren nach dem 12. Jh. erklärt.

Der Aufbau des Breviers orientiert sich klar am liturgischen Bedarf: Zu Beginn stand einleitend kalendarisches Material, sodass der Benutzer die Datierung der Festtage selbst vornehmen konnte. Danach kam der Psalter, also die Psalmen in liturgischer Aufbereitung; sie wurden zunächst wöchentlich durchlaufen, von einigen Orden jedoch täglich. Einzelne Psalmen waren fix an bestimmte Horen gebunden, die meisten jedoch blieben frei und verteilten sich gemäß der Leseordnung. Im Gegensatz zu den Homiliaren, bei denen das Sanctorale ja auch mit dem Jahreskreis verschränkt werden konnte, standen diese beiden Abschnitte als *Proprium de tempore* und *Proprium sanctorum* getrennt hintereinander; es folgte ein *Commune sanctorum* und ein Teil für besondere Anlässe. Für jeden Tag wurden für die Horen alle liturgischen Texte aufgeführt sowie die zugehörigen Antiphonen, Gebete usw. Die Aufbereitung der patristischen Texte als Nokturnen-Lesestücke entspricht dabei den Homiliaren. Allerdings sind die hier enthaltenen Predigten häufig stark gekürzt. So enthält etwa das Brevier der Erzdiözese Nidaros nur drei Ausschnitte im Umfang von etwa 4–5 Sätzen für die entsprechenden Nokturnen. Dies entspricht zwar dem Umfang, der im Stundengebet auch aus den Homiliaren vorgelesen wurde; aus Platzgründen fehlt hier jedoch die übrige Predigt. Zudem sind innerhalb der *lectiones* Auslassungen zu beobachten, die der Anpassung an die Liturgie Rechnung tragen.

Ab dem Anfang des 13. Jhs. stellten diese Vollbreviere (*Breviarium plenum*) den Normalfall dar,¹⁰⁶³ es wurden jedoch auch Teilhandschriften hergestellt. Die Lesetexte der Breviere kamen teilweise auch in gesonderten Handschriften zu stehen, sog. Brevierslektionaren. Wie alle Lektionare enthielten sie die Lesungen, die für die Liturgie erforderlich waren, aber anders als die für den Gottesdienst intendier-

¹⁰⁶³ Vgl. Schnitker/Huebner: Brevier, S. 641.

ten Missale und Missallektionare, in denen nur die Lesungen des AT und des NT aufgeführt wurden, enthielten die Lektionare des Stundengebets eben patristische Texte für das Nachtoffizium. Weiterhin relevant für die Transmission patristischer Schriften sind die Matutinale, in welchen alle Texte für das Nachtoffizium enthalten waren. Im Gegensatz zu den Vollbrevieren fehlten hier die Texte für die übrigen Stunden, anders als in Homiliaren waren neben den patristischen Lesungen auch Gebete, Psalmen und Bibellesungen für die drei Nokturnen enthalten, die nicht nur die Sonn- und Festtage, sondern auch die Wochentage abdeckten.

Durch die allmählich fortschreitende Vereinheitlichung der Liturgie unterschieden sich die Texte der einzelnen Stundengebete innerhalb der Diözesen und Orden kaum, es sind jedoch in Abhängigkeit von Ritus und Kontext regionale und kongregationsabhängige Charakteristika feststellbar.¹⁰⁶⁴ Wesentliche Merkmale bestanden vor allem im Bereich des Psalters (*psalterium romanum* vs. *gallicanum*), aber auch in den jeweiligen Perikopen und Festtagen, auch wenn durch die Ordnung Papst Innozenz III. die Normierung weiter fortgeschritten war. Das *proprium sanctorum* wurde zudem häufig um lokale Heilige ergänzt.

Isländische Breviere

Breviere jedweder Form sind ein häufiger Artikel in den *máldagar*, frühestens belegt ab 1394.¹⁰⁶⁵ Unklar ist, ob die ergänzenden Handschriften versehentlich nicht genannt werden oder ob sie tatsächlich nicht verfügbar waren. Vermutlich werden die gelisteten Exemplare als Donationen zum Besitz der Kirche gestoßen sein,¹⁰⁶⁶ denn das Brevier gehörte zur Grundausrüstung der Priester und somit zu deren persönlichem Besitz, der von den *máldagar* nicht erfasst wurde. Besonders gut war scheinbar die Ausstattung der Klöster und Bischofssitze.¹⁰⁶⁷ Neben den eigentlichen Brevieren, die in der Regel Handbuchformat hatten, gab es auch größere Exemplare zum Gebrauch im Chor/Presbyterium, die unter der Bezeichnung „*aspiciens bók*“ mehr als 60 Mal gelistet werden. Häufig handelt es sich dabei um Auszüge nur für einen Teil des Kirchenjahres, was sich allein aus praktischen Gründen anbietet, wenn man den Umfang des Breviers bedenkt.¹⁰⁶⁸ Wie bei anderen Spezialhandschriften finden sich auch hier Spuren englischer Provenienz.¹⁰⁶⁹ Im Prinzip wesensgleich wa-

¹⁰⁶⁴ Vgl. ebd.

¹⁰⁶⁵ Glæsibær 1394: „messudaga Bref(er)“ (Diplomatarium Islandicum, Bd. III, S. 520); Álptamýri 1461: „Brever fra páskumm til jolafostu“ (ebd., Bd. IV, S. 147); Melstaðr 1461: „adventu breffiarum syngiande med messu til iX. uiknafast(u)“ (ebd., Bd. V, S. 338); Presthólar 1394: „vetrarbrefuere“ (ebd., Bd. III, S. 553) u. a.

¹⁰⁶⁶ Vgl. Tryggvi J. Oleson: Book Collections 15th Cent. S. 101.

¹⁰⁶⁷ Möðruvellir 1461: „brefere de sanctis med Messum syngiande j tueim hlutum fra jons Messo baptiste til aduentu [. . .] iij. brefer nockut fram a sumar de sanctis et de tempore med saung. ij. adventu brefer med saung oc messur. oc þridia vm jol til IXX“ (Diplomatarium Islandicum, Bd. V, S. 286); Hólastaðr 1396: „brefuer per annum. oc annat vm sumar [. . .] brefuer. ij. nótd [. . .] ferdabrefuer. ij. notud“ (ebd., Bd. III, S. 612).

¹⁰⁶⁸ Miðarnarbæli 1179: „Aspiciens bok of vetr“ (ebd., Bd. I, S. 255).

¹⁰⁶⁹ Háls 1318: „Aspiciens Bok. ij. j spiolldum Enskar adrar. ij litlar“ (ebd., Bd. II, S. 439).

ren wohl auch die Codices, die in den *máldagar* als „*tíðabók*“ gelistet werden; die Belege stammen alle aus Kirchen.¹⁰⁷⁰ Fraglich ist, worin der Unterschied zum o.g. Brevier besteht. Zum einen könnte es sich einfach um den einheimischen Begriff für das Lehnwort aus dem Lateinischen handeln, ohne dass hierin ein Unterschied an Aufbau und Inhalt impliziert wäre. Eine andere Möglichkeit ist, dass die altnordische Terminologie nach der Sprachform unterscheidet, sodass es sich beim Brevier in Glæsibær, Melstaðr usw. um lateinische, in Ingunarstaðir, Skarð usw. um altnordische Manuskripte handelte. Zum dritten ist auch denkbar, dass hiermit zwischen den Stundenbüchern des weltlichen Klerus und den monastischen Brevieren unterschieden wurde, da ja letztere eine größere Anzahl von Gebeten vorsahen und die einzelnen Horen stärker ausgeprägt waren. Unter der heute gebräuchlichen Bezeichnung *lectionarium breviarum* werden die Texte allerdings nicht geführt, sondern lediglich als „lesbók“ oder „les“ – „a book from which the passages were taken which were read aloud in the office of Matins after each nocturn or group of psalms.“¹⁰⁷¹. In den *máldagar* ist es eine der am häufigsten genannten Buchformen, für die es über 100 Belege gibt.¹⁰⁷² Häufig sind die Einträge derart unspezifisch, dass es ohne die zugehörigen Manuskripte unmöglich ist zu überprüfen, ob es sich um Lektionare zum Gebrauch im Stundengebet oder im Gottesdienst handelt oder gar um Bücher ohne jeglichen liturgischen Bezug.¹⁰⁷³ Zudem gilt es zu berücksichtigen, dass es sich bei den liturgischen Büchern um Gebrauchshandschriften handelt, die an die jeweiligen Bedürfnisse der Benutzer angepasst waren. Somit wurden Inhalte, die vom heutigen Standpunkt als distinkte Buchtypen gewertet würden, in einen Codex kompiliert, beispielsweise aus Mangel an den fraglichen Spezialhandschriften oder um die Handschrift leichter transportierbar zu machen.¹⁰⁷⁴ Mitunter werden solcherlei Handschriften auch als „reddingabæk“ bezeichnet, was eventuell durch ihren englischen Ursprung (ags. *rædingboc*) zu erklären ist.¹⁰⁷⁵ Matutinale werden von allen Spezialhandschriften des Stundengebets, in denen patristische Lesungen enthalten sein konnten, am seltensten in den *máldagar* genannt, mit nur fünf Belegen vom 13. bis zum 15. Jh.¹⁰⁷⁶

¹⁰⁷⁰ Ingunarstaðir 1180: „Xij manaða tíða boecr“ (ebd., Bd. I, S. 266); Skarð 1274: „túeñar tolf manada tíða bækur oc sumar betur“ (ebd., Bd. II, S. 117); Staðr 1286: „allar tyda bokr“ (ebd., Bd. II, S. 261); Mælifell 1318: „Tíða Bækur per anni circulum“ (ebd., Bd. II, S. 465); Álpártunga 1354: „Xij. mánada tíðabökr fornarr et non secundum ordinem“ (ebd., Bd. III, S. 85) u. a. Sobald der Besitz an Büchern weiter aufgeschlüsselt wird, führt fast jedes Kirchenregister ab der Mitte des 14. Jahrhunderts ein *tíðabók* an. An den Beispielen zeigt sich, dass diese Bücher häufiger vollständig waren, und es wird sich um kleinere Formate gehandelt haben.

¹⁰⁷¹ Tryggvi J. Oleson: *Book Collections of Churches*, S. 504.

¹⁰⁷² Vgl. Olmer: *Boksamlinger*, S. 31.

¹⁰⁷³ Vgl. hierzu auch ebd., S. 31 n.1.

¹⁰⁷⁴ Upsir 1318: „iij. lesbekur. taka xij. manudi“ (*Diplomatarium Islandicum*, Bd. II, S. 458); Gilsbakki 1463: „lesbok de tempore a uetrin“ (ebd., Bd. V, S. 404); Kloster Möðruvellir 1461: „lesbok de dominicis fra augustus manad til aduentu“ (ebd., Bd. V, S. 285).

¹⁰⁷⁵ Vgl. Tryggvi J. Oleson: *Book Collections of Churches*, S. 504.

¹⁰⁷⁶ Grýtubakki 1318: „Matutinale fra jonsmessu Baptistæ. oc vt yfir andres messu“ (*Diplomatarium Islandicum*, Bd. II, S. 445); Holt 1480: „missale oc matutinale framann til de trinitate“ (ebd., Bd. VI,

Vollständige Handschriften von lateinischen Brevieren haben wir aus Island nicht erhalten, was – wie bei den Homiliaren – auf die insgesamt hohen Verlustzahlen im Zuge der Reformation zurückzuführen ist und weniger auf eine Unterversorgung der isländischen Kleriker. Ferner sind als Bucheinband umgenutzte Ausschnitte in den arnamagnæanischen Sammlungen erhalten von insgesamt acht Brevieren sowie sieben Brevierslektionaren. Die frühesten Textzeugen stammen dabei bereits aus dem 12. Jh. wie AM Acc. 7 Hs. 83. Es ist ein Brevierslektionar und wurde in Island geschrieben,¹⁰⁷⁷ was beweist, dass eine Vorlage bereits zu diesem Zeitpunkt importiert worden sein musste. Den Import eines englischen Breviers, das um 1200 geschrieben wurde, ist durch einen Auszug aus dem *temporale* eines Breviers in AM Acc.7 Hs. 70 belegt.¹⁰⁷⁸ Die meisten Fragmente indes stammen aus Handschriften, die im 13. Jahrhundert in Island kopiert wurden. Zwei von ihnen sind Brevierslektionare, AM Acc.7 Hs. 84¹⁰⁷⁹ und Hs. 85¹⁰⁸⁰, die übrigen Breviere, nämlich AM Acc.7 Hs. 87¹⁰⁸¹, Hs. 86¹⁰⁸² und Hs. 69¹⁰⁸³. Die beiden letztgenannten Fragmente lassen sich auf ca. 1300 genau datieren. Hs. 84 zeichnet sich dadurch aus, dass in ihm auch eine Predigt *In capite ieiunii* überliefert ist.¹⁰⁸⁴ Auf das vierzehnte Jahrhundert geht eine Reihe von Brevieren unterschiedlicher Provenienz zurück: Das Brevier in Hs. 68¹⁰⁸⁵ und das Brevierslektionar in Hs. 91¹⁰⁸⁶ stammen aus Island.¹⁰⁸⁷ Die übrigen Brevier-Fragmente sind deutscher (Hs. 88¹⁰⁸⁸), dänischer (Hs. 89¹⁰⁸⁹) und englischer (Hs. 90¹⁰⁹⁰) Herkunft. Aus dem 15. Jh. stammt mit Hs. 92 ein weiteres deutsches Fragment, es handelt sich um ein Lektionarsbrevier¹⁰⁹¹ Alle vorgenannten Fragmente enthalten lateinische Breviere, und es ist grundsätzlich davon auszugehen, dass dies die üblichste Sprachform des Breviers in Island war, zumal das Stundengebet der Kleriker noch bis zum zweiten Vaticanum auf Latein gehalten wurde. Allerdings

S. 330).

- ¹⁰⁷⁷ Vgl. *Liturgica Islandica*, hrsg. v. Lilli Gjerløw, 2 Bde., København 1980 (Bibliotheca Arnamagnæana XXXV-XXXVI), S. 75–76.
- ¹⁰⁷⁸ AT-Lesungen aus Kön, Weish und Iob (vgl. Andersen: Katalog over AM Accessoria 7, S. 70).
- ¹⁰⁷⁹ Erhalten ist *temporale*, *Feria IV–Sabbato* (vgl. ebd., S. 79).
- ¹⁰⁸⁰ *per ebdomadam* bis *Feria IIII–Sabbato* mit AT-Lesung für Trinitatis (vgl. ebd.).
- ¹⁰⁸¹ Ein *Commune sanctorum* für Bekener, Bischöfe, Jungfrauen (vgl. ebd., S. 80).
- ¹⁰⁸² Ein *temporale*, das *Dominica in sexagesima–Feria II*, *Lesungen*, *Feria V–Sabbato*; *Dominica in quinquagesima* umfasst (vgl. ebd.).
- ¹⁰⁸³ Das *temporale* eines Breviers *secundum ordinem*; erhalten sind *In oct. Stephani*, *In oct. Iohannis*, *In oct. Innocentibus*, *Vigilia epiphaniae in die feriali*, *Vigilia epiphaniae in dominica*, *Dominica I post oct. epiphaniae*. (vgl. ebd., S. 69)
- ¹⁰⁸⁴ Vgl. ebd., S. 79.
- ¹⁰⁸⁵ Ein *sanctorale* und *temporale* mit *In inventione S. Crucis* und *Ascensio domini* (vgl. ebd., S. 68).
- ¹⁰⁸⁶ Nur *sanctorale* und *commune sanctorum* erhalten (vgl. ebd., S. 83 f.).
- ¹⁰⁸⁷ Letztere enthält als neunte Lesung im *commune* auf bl. 3rb einen Auszug aus der Ps.-Beda-Homilie mit dem Incipit *Hodie dilectissimi omnium sanctorum* (vgl. *Liturgica Islandica*, S. 4).
- ¹⁰⁸⁸ Psalter (Andersen: Katalog over AM Accessoria 7, S. 81).
- ¹⁰⁸⁹ *Temporale*-Lesung aus 1Makk und Responsorien (vgl. ebd., S. 81 f.).
- ¹⁰⁹⁰ *Sanctorale* für Laurentius (vgl. ebd., S. 81).
- ¹⁰⁹¹ Hl. Tiburtius nach Ados Martyrologium; Beginn des Fragments mitten in einer Homilie „...turus est. Cum pro istis fecistis... – ...coronas glossissimas receperunt.“ (ebd., S. 84).

ist auch ein Fragment in isländischer Sprache in AM 655 XXI 4to erhalten.¹⁰⁹² Ein lateinisches Brevier war zudem das erste in Island gedruckte Buch; dieses *Breviarium Holense* von 1534 ist jedoch mit Ausnahme zweier Blätter verloren. Für das Erzbistum Niðaros, dem die isländischen Bistümer unterstanden, ist ebenfalls kein mittelalterliches Brevier erhalten. Der Inhalt lässt sich allerdings rückwirkend über das Brevier des Bistums Salisbury, das im Ritus vergleichbar war, und die *editio princeps* des Nidarosbreviers von 1519 erschließen.

Sowohl die erhaltenen Fragmente als auch die Aussagen der isländischen Diplome lassen zu dem Schluss kommen, dass die Versorgung der isländischen Kirchen und Klöster mit Brevieren gut war, aber dass wie bei den Homiliaren mit großen Verlusten an solchen Spezialhandschriften zu rechnen ist. Zwar ließ sich anhand der Auskünfte in *máldagar* nicht auf die Sprachform der gelisteten Handschriften schließen, jedoch spricht die Transmissionsgeschichte dafür, dass es sich vornehmlich um lateinische Texte gehandelt haben muss.

3.2.3.3 Vergleich der *JBapt*² mit einzelnen Spezialhandschriften

Angesichts der priesterlichen Verpflichtung zum Stundengebet ist davon auszugehen, dass der Verfasser der *JBapt*² Zugang zu einer oder mehreren liturgischen Spezialhandschriften hatte. Dafür muss zunächst eruiert werden, wie viele der Predigten und Lesestücke, die in der *JBapt*² zitiert werden, in der jeweiligen Spezialhandschrift enthalten waren. Besondere Rücksicht gilt es auf die Frage zu nehmen, ob *alle* Zitate aus dem jeweiligen Text in der Handschrift enthalten gewesen sein können, und ob andere Anhaltspunkte wie spezielle Amplifikationen die Verwendung einer spezifischen Handschrift wahrscheinlich machen.

Die Verwendung eines Homiliars vom Typ PD

Besonders groß ist die Überschneidung des Textcorpus, der in der *JBapt*² zitiert wird, mit dem Homiliar des Paulus Diaconus: Insgesamt elf Predigten oder Kommentarauszüge waren in der *PD*-Urfassung enthalten, nämlich vier der fünf Evangelienpredigten Bedas, alle drei Evangelienpredigten Gregors des Großen, eine Täuferpredigt des Maximus Taurinensis, eine Pseudo-Chrysostomus-Predigt, das Exzerpt aus Ambrosius' Lukaskommentar und eine *decollatio*-Predigt des Petrus Chrysologus. Während für die übrigen Texte auch andere Rezeptionswege infrage kommen, gilt die Nähe der *JBapt*² zur *PD*-spezifischen Fassung der Chrysologus-Predigt als erwiesen.¹⁰⁹³ Damit wird möglich, dass der Sagaautor auf diesem Wege auch Zugriff auf die übrigen Lesestücke hatte, die zudem im Homiliar vergleichsweise eng beieinander stehen. Entweder gehören die Predigten in den Advent (*GregEv* I,6, *GregEv* I,7,

¹⁰⁹² Edition: Leifar fornra kristinna fræða Íslenzkra. Codex Arna-Magnæanus 677 4to auk annara enna elztur brota af Íslenzkum guðfræðisritum, hrsg. v. Þorvaldur Bjarnason, København 1878, S. 167–172.

¹⁰⁹³ Vgl. McDougall: Pseudo-Augustinian Passages, S. 475.

GregEv I,20), zur Epiphanie (*BedEv* I,15, *BedEv* I,12), zur *nativitas* (*MaxSerm* 65) oder zur *decolatio* (*ChrysolSerm* 127, Johannes Chryostomus' *Homilia* (*Chryst-Hom*) 16, *BedEv* II,23); in nicht großem Abstand hierzu folgt die *nativitas Sanctae Mariae* (*AmbLk*). Die zusätzliche Präsenz einzelner Autorensammlungen und Kommentare ist hiervon natürlich ebensowenig berührt wie die Möglichkeit, dass einzelne Zitate sekundär (etwa über *HistSchol* oder *SpecHist*) vermittelt wurden.

Setzt man allerdings die Grundform des *PD*-Homiliars als verbindlich an, können einige Texte hierüber nicht überliefert gewesen sein, insbesondere *BedEv* I,1, *AugJoh* 13–15, *GregHiez* und *GregMor*. Während die drei letztgenannten durchaus auch komplett vorgelegen haben könnten, stellt sich die Transmissionsfrage bei *BedEv* I,1 umso dringlicher, denn man müsste nun die Präsenz der Autorensammlung – also aller 50 Evangelienpredigten – voraussetzen, eines zusätzlichen oder eines entsprechend adaptierten Homiliars. Hierzu muss angemerkt werden, dass reine *BedEv*-Handschriften vor allem in England entstanden, und dass einzelne Predigten hierüber auch nachträglich in Homiliare aufgenommen wurden, da der in England nach der normannischen Eroberung entstandene Zweig von Homiliaren seinen Kernbestand aus *PD* speiste und um Predigten anderen Ursprungs erweiterte.¹⁰⁹⁴ Als weitere Quellen dienen diesem insularen Zweig des *PD* das karthäusische Homiliar (Grenoble Hs. 32), das römische Homiliar des Alanus von Farfa und das Homiliar des Agimundus; vor allem das Sanktorale erweiterte sich erheblich und die gesamte Struktur des Homiliars wurde beträchtlich modifiziert.¹⁰⁹⁵ Es finden sich jedoch auch englische Handschriften, die sich insgesamt näher an der kontinentalen *PD*-Tradition orientieren und ihr zusätzliches Material von Hrabanus Maurus und Smaragdus beziehen.¹⁰⁹⁶

Das Homiliar Pembroke College Hs. 25

Nicht nur die Predigt *BedEv* I,1 könnte darauf hindeuten, dass der Sagaautor auf ein Homiliar mit englischem Hintergrund zugriff. Insbesondere die Predigt 44 der Handschrift Pembroke College 25 liefert ein stichhaltiges Argument dafür, dass ein Homiliar für die *JBapt*² verwendet wurde, das auf einen spezifisch englischen Homiliartyp zurückgeht, wenn es nicht bereits im insularen Raum kopiert wurde. Insgesamt neun Handschriften sind erhalten, in fünf von ihnen steht die fragliche Predigt. Die für eine Rezeption in der *JBapt*² relevante Form ist wiederum nur in vier Manuskripten nachweisbar, die alle aus England stammen.¹⁰⁹⁷ Am insgesamt ältesten ist das

¹⁰⁹⁴ Beispiele für Handschriften: British Library Hs. Royal 2. C. III (spätes 11. Jh.), Lincoln Cathedral Hs. 158, Cambridge University Library Hs. Kk IV.13.

¹⁰⁹⁵ Vgl. Richards: *Texts and their traditions in the medieval library of Rochester Cathedral Priory*, S. 101 f.

¹⁰⁹⁶ Beispiel: Edinburgh National Library Hs. Adv. 18.2.4 (frühes 12. Jh.).

¹⁰⁹⁷ Das durch einen Brand stark beschädigte sog. Homiliar von Saint-Père (Chartres Bibl. munic. MS 25 (olim 44), 10./11. Jh.) ist zwar glücklicherweise einschließlich des Beginns der betreffenden Predigt fragmentarisch erhalten; allerdings ist der Einleitungssatz derart verkürzt, dass ein engerer Zusammenhang mit der *JBapt*² ausgeschlossen werden kann. Cross zufolge fehlen in Chartres 25

Homiliar Cambridge Pembroke College 25, welches im 11. Jh. in der Abtei Bury in England geschrieben wurde. Lincoln Cathedral Chapter Library Hs. 199 ist eine religiöse Sammelhandschrift aus der Mitte des 12. Jhs., Cambridge St. John's College Hs. 42/ B. 20 aus dem 12. Jh. hat seinen Ursprung in Worcester und Oxford Balliol College 240 ist eine Kopie des 14. Jhs., deren Herkunft ungeklärt ist. Ein Stemma zu den verschiedenen Vertretern dieses Homiliartyps wurde bisher nicht erstellt.

Cross zufolge kommt Pembroke 25 dem ursprünglichen Exemplar am nächsten, welches bereits um 820 vorgelegen haben muss, weil die Verwendung mehrerer Predigten in den englischen *Vercelli Homilies* nachgewiesen werden konnte.¹⁰⁹⁸ Es zeigt sich ein enormes Maß editoriales Eingreifens in den einzelnen Predigten, von denen scheinbar nur eine unverändert aufgenommen wurde: „our composer normally used and adapted material from his predecessors and rarely abstracted a whole sermon or homily from an earlier author without some change.“¹⁰⁹⁹ Deutlich zeigt sich in der Sammlung eine Präferenz für Alkuins *De Virtutibus*, Hrabanus' Maurus' *De Clericorum Institutione* und die *Collectio Canonum Hibernensis*, welche zusammen mit Zitationen aus Adomnán's *De locis sanctis* einen Hinweis auf den insularen Kontext des Homiliars gibt.¹¹⁰⁰ Außerdem werden einzelne Sätze oder Passagen mehrfach innerhalb einer Predigt, aber auch in verschiedenen Stücken wiederholt.¹¹⁰¹ Zusammen mit der insgesamt als narrativ zu charakterisierenden Textauswahl deutet dies auf eine Sammlung von Modellpredigten hin, die sich durch die Aufnahme von Predigthandbüchern wie des *Regulae Pastoralis Liber* oder *De Clericorum Institutione* stark von den für das *officium nocturnale* vorgesehenen Homiliaren mit ihrem hohen Anteil an exegetischem Material unterscheidet.

Die zumindest im insularen Raum starke Verbreitung und die Verwendung bei der Komposition volkssprachlicher Predigten zeugt von einer überregionalen Bedeutung des Homiliars, zumal mit den französischen Kopien¹¹⁰² die Reichweite bis auf den Kontinent erwiesen ist:

This Latin collection [. . .] may make fair claim to popularity if we recall the probable loss or destruction of English manuscripts in later centuries. That popularity of the Latin text is confirmed here by its use in the sermons of Anglo-Saxon writers. But, since the collection was copied, or separate items abstracted, also in three Continental manuscripts, possible discovery of more Latin manuscripts should not be precluded with the fuller cataloguing of library holdings, nor illustrations of use in

gegenüber Pembroke 25 die ersten drei Zeilen der Predigt (vgl. Cross: Cambridge Pembroke College Ms. 25, S. 46–49).

¹⁰⁹⁸ Vgl. ebd., S. 92.

¹⁰⁹⁹ Ebd., S. 52.

¹¹⁰⁰ Vgl. ebd., S. 86.

¹¹⁰¹ Vgl. ebd., S. 52 f.

¹¹⁰² Außer Chartres 25 sind dies Paris Bibl. Nat. Hs. lat. 3794 aus dem 12. Jh., vermutlich in Deutschland entstanden, und Grenoble, Bibl. munic. Hs. 278 (470), geschrieben im 12. Jh. in der Grande Chartreuse (vgl. ebd., S. 1).

sermons of other European vernaculars.¹¹⁰³

Ihr Einfluss konnte sogar für Skandinavien bewiesen werden. Als einzige Predigt des gesamten altnordischen Corpus konnte *In capite ieiunij*¹¹⁰⁴ aus der *Islensk Homiliubók* auf einen konkreten Homiliarzweig zurückgeführt werden, nämlich Pembroke 25:

The Rogationtide sermon [= *In capite ieiunij*] would then figure into a small group of Icelandic works including the Old Icelandic Physiologus and the Latin private prayer *Succurrite mihi omnes sancti* in AM 655 XXIII quarto (? Skálholt, s.xiii²) which are believed to derive from pre-Conquest English models taken to Iceland (probably via Norway) during the course of the English monastic missions to Scandinavia beginning in the late-tenth century.¹¹⁰⁵

Insofern liefern die Zitate aus Predigt 44 in der *JBapt*² einen ergänzenden Beleg für die Verbreitung des Homiliars bis Island und fügen sich mit der Predigt, dem Physiologus und dem Gebet zu einem schlüssigen Bild. Für gewöhnlich wird die Präsenz der Handschriften auf die Missionsbestrebungen des englischen Klerus zurückgeführt und die Übersetzungen von Predigten anglolateinischer Provenienz in diesem Zusammenhang gesehen. Das in der *JBapt*² rezipierte Spektrum lateinischer Predigten deutet nun darauf hin, dass sich der Einfluss der insularen Homiliartradition in Island bis an das Ende des 13. Jhs. erstreckt: *PembSerm* 44, zitiert im Prolog der *JBapt*², bestätigt den durch Joan Turville-Petre und Helen Spencer erbrachten Beweis¹¹⁰⁶, dass die Predigtsammlung in Island verbreitet war.

In der Regel stehen die Predigten des Homiliartyps zusammen mit anderen religiösen und theologischen Inhalten. Über die Handschrift Pembroke College 25 selbst lässt sich jedoch ein Zusammenhang mit dem Homiliar des Paulus Diaconus herstellen. In der Sammlung steht sie hinter den Homiliaren Pembroke College 23 und 24; alle drei Codices gehörten geschlossen der Augustinerabtei in Bury. Es gilt als erwiesen, dass Pembroke 25 ergänzend zu einem höchstwahrscheinlich auf vier Bände angelegten *PD*-Homiliar geschrieben wurde, von dem lediglich Pembroke 23 und 24 erhalten sind. Handschrift 23 enthält *Sermones de tempore*, Handschrift 24 *Sermones de sanctis*; die Überlappung mit dem Inventar des Paulus-Diaconus-Homiliar ist überdurchschnittlich hoch.¹¹⁰⁷ Hier zeigt sich erstens die bisweilen zu beobachtende Aufteilung der *PD*-Elemente nach Temporal- und Sanktoralteil gegenüber der *per anni circulum*-Struktur des Urtyps, und zweitens die mehrbändige Fassung des *temporale*. Pembroke 23 allein vermag nicht das gesamte Kirchenjahr abzudecken; sie

¹¹⁰³ Ebd., S. 91.

¹¹⁰⁴ Homiliu-bók, S. 61–64.

¹¹⁰⁵ Hall: Old Norse-Icelandic Sermons, S. 673.

¹¹⁰⁶ Vgl. Joan Turville-Petre: Translations of a Lost Penitential Homily, in: *Traditio* 19 (1963), S. 51–78; Helen Spencer: ‚A Lost Penitential Homily‘ Found, in: *Mediaeval Studies* 44 (1982), S. 271–305.

¹¹⁰⁷ Vgl. Montague Rhodes James: A descriptive catalogue of the manuscripts in the library of St John's College Cambridge, Cambridge 1913, S. 20–29.

setzt mit Ostern ein und enthält Predigten aus dem Sommerteil des *PD* mit Ergänzungen und Umstellungen. Die Heiligenpredigten in Hs. 24 hingegen decken das gesamte Kirchenjahr ab und sind in Handschrift 23 ausgelassen. Somit fehlen den beiden Bänden die *temporale*-Predigten für das Winterhalbjahr, und diese Lücke wird auch durch Pembroke College 25 nicht geschlossen, auch wenn sie komplementär zu diesen verfasst wurde. Als Berührungspunkt zwischen der englischen Linie der *PD*- und der Pembroke 25-Homiliare bildeten die drei Bände aus Bury St. Edmunds einen wertvollen Anknüpfungspunkt, um die Gesamtheit der in der *JBapt*² rezipierten Predigten auf einen möglichen insularen Hintergrund zu überprüfen, insbesondere für die ursprünglich nicht bei *PD* enthaltenen Stücke. Diese Möglichkeit ist uns jedoch durch die Überlieferungslage genommen: Die für die Lebensgeschichte Johannes des Täufers relevanten *homiliae*, also *GregEv* I,6. 7. 20 und *BedEv* I,1. 15 sind jedoch an die Bibelperikopen der Adventssonntage geknüpft und kämen in einem Vollhomiliar somit in der *pars hiemalis* zu stehen. Gleiches gilt für sämtliche patristischen Kommentare zur Epiphanie. Somit kann nicht einmal annähernd bestimmt werden, ob auch für die bei *PD* fehlenden Lesestücke über einen Bury-ähnlichen Homiliartyp rezipiert worden sein könnten.

*Die Verwendung von Brevieren in der JBapt*²

Das *PD*-Homiliar weist eine große Überschneidung mit dem Predigtcorpus derjenigen Breviere auf, die bis heute erhalten sind und durch den zugrundeliegenden *ordo* eine Annäherungsmöglichkeit an die verlorengegangenen isländischen Breviere darstellen. Es lässt sich an den *lectiones* der Breviere jedoch beobachten, dass die einzelnen Predigten über Kürzungen und andere Manipulationen stark an den neuen Lesekontext angepasst wurden: Ein verhältnismäßig kurzer Auszug meist vom Anfang der Predigt wird in drei Abschnitte unterteilt, zwischen denen Antiphonen und Gebete zu stehen kommen. Um diese inhaltlich abzurunden, kann gerade die dritte *lectio* noch einen abschließenden Satz erhalten. In seltenen Fällen wird dieselbe patristische Predigt über mehrere Tage verteilt gelesen, doch auch dann ist es keine vollständige Wiedergabe des Predigttextes. Eine Rezeption der betreffenden *homiliae* über ein Brevier kann also immer dann ausgeschlossen werden, wenn die zitierte Textmenge den Umfang der *lectiones* übersteigt. Umgekehrt bedeutet eine Überschneidung beider Textauszüge jedoch nicht, dass zwingend ein Brevier verwendet worden sein muss: Da die Verwendung eines *PD*-ähnlichen Homiliars aufgrund spezifischer Textvarianten als erwiesen gilt, könnte ein Brevier höchstens komplementär konsultiert worden sein. Dies jedoch ist aufgrund der angesprochenen Gemeinsamkeiten im Corpus unmöglich nachzuweisen.

Der Vergleich des *Breviarium Nidrosiense* (*BrevNid*) mit der *JBapt*² zeigt, dass der Sagaautor in fast allen Fällen längere Textausschnitte verwendet, als er über das Brevier hätte rezipieren können. Unterstrichen wird diese Beobachtung durch Auslassungen in der Breviersfassung gegenüber dem Volltext der Predigt, die in der Saga nicht aufgegriffen werden. Als drittes – wenngleich schwächeres – Indiz mag dienen,

dass die *lectiones* des Breviers einer anderen Einteilung folgen als der Sagaautor. Hier hätte er natürlich gewissermaßen rekonstruierend tätig gewesen sein können, vor dem Hintergrund der übrigen Hinweise ist dies jedoch überaus unwahrscheinlich.

Illustrieren lässt sich diese Beobachtung anhand der Rezeption von *GregEv* I,7 in der *JBapt*². Die Predigt steht im *BrevNid* als *lectio* vii–ix für die Nachtoffizien der *dominica iii^a adventus domini*. Eingeleitet wird das Offizium durch Cantica, Gebete, Psalmen, Hymnen und Antiphonen. Die ersten sechs *lectiones* sind dem Alten Testament entnommen.¹¹⁰⁸ Es folgt das Tagesevangelium (Joh 1,19ff), dem sich die patristische Predigt unmittelbar anschließt: *GregEv* I,7,1: Z. 1–8 steht als siebte Lesung mit dem Responsorium *Juravi dicit dominus*, *GregEv* I,7,1: 8–14 als achte Lesung – das Responsorium ist *Nascetur nobis parvulus*, und *GregEv* I,7,1: 14–23 bildet zusammen mit Z. 29–30 die neunte und letzte Lesung, die mit dem Responsorium *Ecce dies veniunt* abgeschlossen wird. Nach der Predigt folgt der obligatorische Abschluss des Nachtgebets. Die Rezeption von *GregEv* I,7 in der *JBapt*² geht jedoch über diese Stellen hinaus: Es werden ebenfalls Zitate aus *GregEv* I,7,2 und 3 gebracht (siehe Abschnitt 3.1.14.2), die im Brevier nicht enthalten waren. Die Befunde für das *Breviarium Saresiense* sind vergleichbar.¹¹⁰⁹ Im Prinzip lässt sich diese Beobachtung auf sämtliche Predigten ausdehnen, die in den Brevieren enthalten waren. Bezüglich der bei *PD* fehlenden Predigten – wie etwa *BedEv* I,1 – kommen die Breviere ebenfalls nicht als ergänzender Transmissionskanal in Betracht. Somit lässt sich schlussfolgern, dass dem Sagaautor zwar ein Brevier zur Verfügung gestanden haben könnte, dessen Benutzung indes in der Saga nicht bewiesen werden kann.

3.2.3.4 Rezeptionswege

Das auf den ersten Blick sehr breite Spektrum der Autoren und Werke, die in der *JBapt*² zitiert und häufig auch namentlich genannt werden, lässt zunächst auf eine besonders reich ausgestattete Bibliothek schließen. Allerdings hat der Vergleich besonders mit *HistSchol* und *SpecHist* ergeben, dass ein nicht unbeträchtlicher Anteil von Zitaten über diese Texte kommuniziert worden sein muss. Ein anderes Zwischenergebnis ist, dass nicht nur die Vielzahl von Homilien, die explizit als solche verfasst wurden, direkt vorgelegen haben muss, sondern dass einige der in der *JBapt*² verwendeten patristischen Evangelienkommentare in Form von homilienhaften Auszügen vorgelegen haben könnten. Es deutet alles darauf hin, dass *PD*-Homiliare bei der Dissemination dieser Texte bis in die *JBapt*² eine entscheidende Rolle gespielt haben; dabei gibt insbesondere die Verwendung der Predigt *PembSerm* 44 den Hinweis auf eine möglicherweise englische Provenienz dieser Homiliare. Für die Verwendung eines Breviers konnten keine Indizien gewonnen werden.

¹¹⁰⁸ *lectio* i: Mi 4,7–9. ii: Bar 4,30–31.36. iii: Bar 4,37;5:1. iv: Jes 30,15.18;19:1. v: Jes 19,2.4. vi: Jes 19,5.21. Jeweils mit Responsorien.

¹¹⁰⁹ *Breviarium ad Usum Insignis Ecclesiae Sarum* I–III, hrsg. v. F. Procter/C. Wordsworth, Canterbury 1882–1886, Vgl.

Die verschiedenartigen Transmissionswege (Aufstellung Tab. 3.2.3.4) beweisen zudem, dass die Zitate, insbesondere aber die verschiedenen Referenzen auf Autoren und Werke in der *JBapt²*, nur äußerst eingeschränkt als Beleg für die Verbreitung des jeweiligen Textes in Island taugen. Streng genommen können nur einige wenige längere Werke und darüber hinaus diverse Predigten sicher aus ihrer Verwendung in der *JBapt²* geschlossen werden; für viele indes kann der Nachweis aufgrund der Vermittlung der Zitate nicht gelingen. Interessant ist, dass die *máldagar* diejenigen Texte, welche mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit direkt vom Sagaautor verwendet wurden, überhaupt nicht aufführen, etwa die *HistSchol* oder das *SpecHist*. Somit erweist sich auch die Rekonstruktion isländischer Bibliotheken mithilfe dieser dokumentarischen Quellen als äußerst fehlerbehaftet.

Tab. 3.1. Übersicht Transmissionswege

Text	Belege für Island	Vermittlung	Homiliare	Fazit
<i>AlkJoh</i>	–	–	–	
<i>AmbLk</i> II	–	SH* HS* GOLk*	<i>PD</i> II,77	aus <i>PD</i>
<i>AugJoh</i> 13–15	<i>máldagar</i> , Rezeption	AlcJoh*	–	unklar
<i>AugSerm</i> 144	<i>máldagar</i> [†]	–	–	unklar
<i>BernHom</i> IV,9. 11	–	SH	–	über SH
<i>BedLk</i> ^{††}	–	GOLk* **	–	direkt?
<i>BedEv</i> I,1	–	–	–	unklar
<i>BedEv</i> I,2	–	–	–	unklar
<i>BedEv</i> I,12	–	–	<i>PD</i> I,8; <i>BrevNid</i> dom. infra octa. epiph.* **	aus <i>PD</i>
<i>BedEv</i> I,15	–	–	<i>PD</i> I,49, AlcJoh, <i>BrevNid</i> in octa. epiph. dom.* **	aus <i>PD</i> oder AlcJoh
<i>BedEv</i> II,23	–	–	<i>PD</i> II,73	aus <i>PD</i>
<i>ChrysolSerm</i> 127	–	–	<i>PD</i> II,71	aus <i>PD</i>
<i>ChrysoMt</i> 10	–	HS Ev33	–	über HS
<i>ChrysoHom</i>	–	–	<i>PD</i> II,72	aus <i>PD</i>
<i>HistSchol</i>	–	SH*	–	direkt
<i>HistEccl</i> XI,28	<i>máldagar</i> , Exzerpte, Rezeption	–	–	direkt oder aus Legendar
<i>HistTrip</i> IX,43	–	–	–	direkt oder aus Legendar
<i>EvGraec</i>	<i>máldagar</i>	–	–	direkt
<i>GregEv</i> I,6	<i>máldagar</i> [†]	–	<i>PD</i> I,5, AlcJoh	aus <i>PD</i> oder AlcJoh
<i>GregEv</i> I,7	<i>máldagar</i> [†]	–	<i>PD</i> I,8; <i>BrevNid</i> dom. iiij adv. dom.*	aus <i>PD</i>
<i>GregEv</i> I,20	<i>máldagar</i> [†]	–	<i>PD</i> I,13	aus <i>PD</i>
<i>GregHiez</i> I,1	<i>máldagar</i> [†] , Fragment?	–	–	direkt?
<i>GregMor</i> III,7,11	<i>máldagar</i> , Exzerpte,	–	–	direkt?
<i>SummVirt</i> II,18	<i>máldagar</i> ^{††}	–	–	direkt
<i>HierMt</i> ^{††}	–	[GOMt]	–	direkt
<i>HierEp</i> 120	–	–	–	unklar

Text	Belege für Island	Vermittlung	Homiliare	Fazit
<i>HierEp</i> 108	–	–	–	unklar
<i>ImmSerm</i> III,17	<i>máldagar</i>	–	–	unklar
<i>FlavAnt</i>	sekundär vermittelte Zitate	HCM, HS, HistEccl	–	vermittelt über HCM und HS
<i>MaxSerm</i> III,65	–	–	<i>PD</i> II,41; BrevNid in die sc-ti. io. bap ^t . [*] ^{**}	aus <i>PD</i>
<i>PembSerm</i> 44	–	–	–	aus Pembr25-Homiliar
<i>SummPoen</i> II,5	<i>máldagar</i> , Rezeption	–	–	direkt
<i>MirMund</i>	–	–	–	unklar
<i>SpecHist</i> VII-VIII, XVIII	Rezeption	–	–	direkt
Inv.Leg. [‡]	–	–	–	

* Enthaltene Auszüge sind kürzer als die Zitate in der *JBapt*².

** Stark modifiziert.

† Gilt für größere Textgruppen, nicht für fragliche Abschnitte.

†† Unsicher.

‡ Inventions- und Translationslegenden, genaue Textform unklar.

‡‡ Rezeption konnte nicht abschließend geklärt werden aufgrund großer Abweichungen zwischen lateinischem und altnordischem Text.

4. Arbeitsweise des Autors der *JBapt*²

Um einen Text wie die *JBapt*² entstehen zu lassen, muss der Sagaautor unterschiedliche Aufgaben erfüllen, die von der Zitatauswahl und -anordnung, d. h. der Kompilation, bis zur Zitanpassung an den Zieltext, d. h. der Übersetzung, reichen. Dabei weist die *epistula dedicatoria* auf ein reflektiertes Verständnis seiner Rolle als Sagaautor hin, die einerseits mit ihrer praktischen Umsetzung im Text zu vergleichen und andererseits in die mittelalterlichen Konzepte von Autorschaft einzuordnen sind, welche gerade im 13. Jh. einen fundamentalen Wandel durchliefen.

4.1 Der Autor als Kompilator

Mit Kompilation ist ein Verfahren gemeint, aus vorhandenen Texten zumeist anderer Autoren einen neuen Text zusammenzusetzen. Hierbei sind es also nicht die Inhalte, sondern die Strukturen des neuen Textes, die der Verfasser beisteuert. Im weiteren Sinne meint dies nicht nur das Verfahren, sondern dehnt sich aus auf Textgattungen und Handschriftenarten, in denen Spuren dieses Verfahrens greifbar werden,

a compendium of *flores* on a specific subject matter which the compiler has selected from suitable and authoritative writers, reorganized and arranged in a purposeful and clearly defined order and in an easily accessible format, and to which he has added little or nothing of his own.¹¹¹⁰

Während sich die grundlegenden Phänomene des Kompilierens bereits seit der Antike in Texten nachweisen lassen, ist die *compilatio*¹¹¹¹ als Gattung bzw. Organisationsform von Handschriften einhergehend mit einem Metadiskurs erst im 13. und 14. Jh. virulent nachweisbar. „*Compilatio* was not new: what was new was the degree of sophistication and refinement which the genre attained in the later Middle Ages.“¹¹¹²

¹¹¹⁰ Robert J. Schneider: Vincent of Beauvais, Dominican Author: From *compilatio* to *tractatus*, in: *Lector et compilator: Vincent de Beauvais, frère prêcheur. Un intellectuel et son milieu au XIIIe siècle. Rencontres à Royaumont*, hrsg. v. Serge Lusignan/Monique Paulmier-Foucart, Grâne 1997, S. 97–111, hier S. 98.

¹¹¹¹ Zur besseren Unterscheidbarkeit bezeichnet „Kompilation“ im Folgenden das Zusammensetzen eines Textes aus mehreren anderen ganz allgemein; „*compilatio*“ hingegen meint deren kunstvolle Durchführung im 13. und 14. Jh.

¹¹¹² Alastair J. Minnis: Late-Medieval Discussions of 'compilatio' and the Rôle of the 'compiler', in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 101 (1979), S. 385–421, hier S. 38 f.

Bei der Zusammensetzung der *JBapt*² aus den verschiedensten Quellen bedient sich der Sagaautor unterschiedlicher Verfahren. Er wählt sein Material aus, ordnet es entsprechend seinem Konzept an und verbindet es, zum Teil unter Eingriff in die Textgestalt, zum Teil durch eigene Überleitungen, zu einem vollwertigen neuen Text.

4.1.1 Auswahl des Materials

Die Auswahl des Materials vollzieht sich für den Sagaautor in mehreren Schritten. Da es sich um ein Auftragswerk handelt, ist fraglich, wie viel dabei tatsächlich in seinem Ermessen lag. In jedem Fall war ihm der Inhalt – die Lebensgeschichte Johannes des Täuflers – vorgegeben, daneben eventuell auch ein Teil seiner Quellen, denn schließlich sollte er die Erklärungen aus den Predigten der Kirchenväter nehmen.¹¹¹³ Doch selbst wenn man diese Vorgaben sehr strikt auslegt, wird vieles hiervon nicht abgedeckt gewesen sein, etwa die genaue Abfolge der Elemente, die In- oder Exklusion einzelner Zitate und eventuell auch die Konsultation weiterer Quellen. Vermutlich verfügte der Sagaautor über einen insgesamt hohen Gestaltungsspielraum, und der Auftrag beschränkte sich darauf, eine Vita Johannes des Täuflers mit exegetischer Ausrichtung zu verfassen; innerhalb dieser Grenzen konnte sich der Sagaautor also frei bewegen.

4.1.1.1 Der ordo des Autors

Wie in dem Programm der *epistula dedicatoria* dargelegt, wollte der Autor der *JBapt*² aus den Evangelien heraus die Lebensgeschichte Johannes des Täuflers schreiben.¹¹¹⁴ Angestrebt war also ein biographisches Format über einen Heiligen, sodass sämtliche relevanten Stationen aus dem Leben Johannes des Täuflers auszuwählen waren und in eine chronologische Reihenfolge gebracht werden mussten.¹¹¹⁵ Dazu zählten bei einem Heiligen auch die wichtigsten Elemente nach seinem Tod, also Inventionen,

¹¹¹³ „Pers truir ek yðr minniga vera, at þer baðut mik saman lesa or likama heilagra gudspialla lif hins sæla Johannis baptiste ok setia þar yfir tilheyrligar glosur lesnar af undirdiupi omeliarum hins mikla Gregorij, Augustini, Ambrosij ok Jeronimi ok annarra kennifedra.“ (Postola sögur, S. 849, dt. „Ich glaube, dass Ihr Euch daran erinnert mich gebeten zu haben, aus den Gliedern der heiligen Evangelien das Leben des seligen Johannes des Täuflers zusammenzulesen und darüber Glossen zu setzen, welche aus der Tiefe der Predigten des großen Gregorius, Augustinus, Ambrosius und Hieronymus und anderer Lehrväter herausgelesen wurden.“).

¹¹¹⁴ „[S]aman lesa or likama heilagra gudspialla lif hins sæla Johannis baptiste ok setia þar yfir tilheyrligar glosur lesnar af undirdiupi omeliarum hins mikla Gregorij, Augustini, Ambrosij ok Jeronimi ok annarra kennifedra.“ (ebd., S. 849, dt. „aus den Gliedern der heiligen Evangelien das Leben des seligen Johannes des Täuflers zusammenzulesen und darüber Glossen zu setzen, welche aus der Tiefe der Predigten des großen Gregorius, Augustinus, Ambrosius und Hieronymus und anderer Lehrväter herausgelesen wurden.“).

¹¹¹⁵ Der chronologische Aufbau ist in der mittelalterlichen Biographie, zumal der Hagiographie, der mit Abstand gebräuchlichste. Dabei können jedoch nur einzelne Zeitabschnitte motivisch aufgegriffen werden oder andere Gestaltungsformen zum Einsatz kommen, etwa numerologische Prinzipien (vgl. Berschin: Biographie und Epochenstil, Bd. 5, S. 81-95, bes. S. 92).

Translationen und ggf. Wundererzählungen. Für die literarisch ansprechende hagiographische Aufbereitung wählte der Autor zudem einen konventionellen Rahmen durch einen einleitenden Widmungsbrief und Prolog sowie einen abschließenden Epilog. Bezüglich seiner Quellen musste sich der Autor folglich vom biblischen 4-Bücher-Format mit parallelen, teils widersprüchlichen, teils ergänzenden Informationen lösen. Die gewählte chronologische Sortierung der einzelnen Stationen bzw. der ihnen zugrundeliegenden Perikopen ergab sich weitestgehend natürlich und waren kein Gegenstand theologischer Streitigkeiten (mit wenigen Ausnahmen, die von der *JBapt*² referiert werden). Damit war dieselbe Reihenfolge des biographischen Teils auch in der *HistSchol* und dem *SpecHist* zu finden, und es ist tatsächlich unklar, ob der Handlungsablauf auf den Sagaautor zurückgeht oder bereits durch diese beiden Quellen vorgegeben war. Insbesondere die Vermischung verschiedener Evangelisten stimmt am kritischen Punkt, nämlich der Taufe Jesu, mit *HistSchol* und *SpecHist* überein, die man daher auch als strukturgebende Quellen bezeichnen könnte. Fraglich ist dann allerdings, inwieweit der *ordo* tatsächlich dem Sagaautor zuzuschreiben ist.

4.1.1.2 Die Auswahl der Quellen

Als zweiten Schritt galt es für den Autor, Material für seine gewählte Thematik zu finden, das er in die gewünschte hagio-biographische Form bringen konnte. Damit war er in hohem Maße auf die Ausstattung der von ihm benutzten Bibliothek angewiesen, zudem auf das Spektrum, das ihm die dort vorhandenen Texte ggf. sekundär vermittelten.

Doch wie hätte er geeignete Texte finden können? Hinsichtlich patristischer Kommentare ist dies relativ einfach zu beantworten, da sich die Auswahl an dem zu kommentierenden Evangelium misst und zu den einzelnen Büchern nur wenige verschiedene Kommentare kursierten. Das in der *JBapt*² verwendete Spektrum an Kommentaren weist darauf hin, dass der Sagaautor hier auf Texte zurückgriff, die ohnehin im Mittelalter besonders populär waren. Auch historiographische Texte waren aufgrund ihres Aufbaus relativ leicht zu erschließen.

Bei *homiliae* und *sermones* ist davon auszugehen, dass sie in Homiliaren vorlagen. Hier war der Autor jedoch keineswegs darauf angewiesen, sämtliche Predigten einer Handschrift zu kennen, solange deren Sortierung kalendarisch (also *de tempore* oder *de sanctis*) erfolgte. Über die Perikopenfolge bzw. die Leseordnung wäre es einem durchschnittlich ausgebildeten Priester ein Leichtes gewesen, relevantes Material in einem oder mehreren Homiliaren ohne großen Aufwand aufzuspüren.

Hier wirkt sich der Bestand von Bibliotheken und der Gehalt der Homiliare vor allem darauf aus, aus wie vielen *unterschiedlichen* Quellen der Autor wählen konnte. War ein Sachverhalt bei mehreren Evangelisten überliefert, konnte der Kommentator zu einem Evangelium durchaus für die Auslegung der Parallelstelle des anderen Evangeliums verwendet werden; hinzu kamen diverse Predigten. Bei ihnen ist das Quellenangebot besonders reichhaltig, wenn die zugrunde liegende Perikope an li-

turgischen Hochfesten verlesen wurde, weil dann häufig mehrere Predigten in den Homiliaren enthalten waren. Dies ist nahezu bei allen zentralen Perikopen zu Johannes dem Täufer der Fall, bspw. die Taufe Jesu durch Johannes an der Oktav des Hochfestes der Erscheinung des Herrn (13. Januar) oder die Geburt Johannes des Täufers (24. Juni).

4.1.1.3 Die Auswahl der Zitate

Aus dem verfügbaren Quellenspektrum wählte der Sagaautor nun einzelne Elemente, die ihm für die jeweiligen Passagen relevant schienen. Dabei musste der Autor einzelne biographische Momente, die in den strukturgebenden Quellen wenig erschöpfend behandelt waren, aus anderen Quellen ergänzen. Beispiele hierfür sind die Verkündigung an Zacharias oder das *Benedictus*, die in *HistSchol* und *SpecHist* nur am Rande oder gar nicht thematisiert werden, für die Lebensgeschichte Johannes des Täufers jedoch elementar sind. Außerdem musste der Sagaautor bestimmen, welche Aspekte der biblischen Handlung der Erklärung bedurften, sei es auf Wort- oder Sinnenebene. Hierzu wählte er dann aus den einzelnen Quellen die zugehörigen Zitate, die „tilheyrligar glosur“¹¹¹⁶.

Maßgeblich bei der Auswahl der einzelnen Zitate ist somit ihr inhaltlicher Bezug. Diese Verknüpfung fand häufig nach dem Stichwortprinzip statt. Entsprechend breit war hier das Quellenspektrum, das insbesondere für den *sensus litteralis* auch über das exegetische Material hinausgehen konnte, wie man an den Zitaten aus der enzyklopädischen und grammatischen Literatur zum Terminus „vipera“ in Kap. 18 sieht.

Das Verhältnis von *textus* und *commentum* – also von erzählender Handlung zu deren Auslegung – ist über die gesamte Saga hinweg nahezu gleichbleibend. Dies kann als Indiz dafür genommen werden, dass nicht die Verfügbarkeit des Materials ausschlaggebend dafür war, wie umfassend eine Episode in der *JBapt*² kommentiert wird, sondern dass umgekehrt der Kommentierungsbedarf ausschlaggebend für die Ausführlichkeit war. Der Autor zeigt keine Tendenzen, jegliches exegetische Material, das seine Quellen enthielten, in der Saga zu verwenden und zitierte nicht um des Zitierens willen. Stattdessen wählte er meist zwar längere Abschnitte aus Predigten und Kommentaren aus, rezipierte diese jedoch nie zur Gänze, sondern beschränkte sich auf die für das Leben Johannes des Täufers wichtigen Absätze. Dies gilt sowohl für Primärzitate als auch für die Rezeption von Zitaten über *HistSchol* und *SpecHist*. Als einziger Text wurde die *decollatio*-Predigt von Petrus Chrysologus nahezu vollständig in die Saga integriert, wengleich sich die Zitate auf mehrere Kapitel verteilen. Allerdings bildeten die Exzerpte in diesem Fall eine Sinneinheit (nämlich die Klage über den Tod Johannes des Täufers und die Anschuldigungen des Herodes), sodass auch hier nicht von einem wahllosen Zitieren und Exzerpieren die Rede sein kann.

¹¹¹⁶ Postola sögur, S. 849, dt. „entsprechende Glossen“.

Bei der Auswahl des einzelnen Zitats lässt sich ebenfalls häufig beobachten, dass der Sagaautor weiter in das Zitat eingegriffen hat, um es an seine Zwecke anzupassen: Er übersprang unwichtige Details, änderte die Reihenfolge einzelner Sätze ab, ergänzte weitere Erklärungen und eignete sich somit das Zitat an. Ein erstes Beispiel für die Inversion einzelner Sätze findet sich in Kap. 36:

Hinn sæli Jeronimus segir sakir þessarrar brotferðar Jesu Kristz hefning dauða seġs Johannis, at þeir væri afsviptir raudd oc tungu spadomsins, er spamanz höfuðit höfðu af höggvit, ella hefði drottinn þyrmt ovinum sinum, at eigi soðlaði þeir glæp a ohapp oc tengði manndrap við manndrap; ella hefir hann viljat dvelia dauða sinn til annarra paska, þar sem hann bar a ser liking þess paskalams, er þa var sæft oc riðit bloði a ofdyri oc dyristafi retruaðra manna.¹¹¹⁷

Hier zeigt ein Vergleich mit dem zugrundeliegenden *HierMt*, dass das vermeintliche Zitat aus zwei unterschiedlichen Stellen zusammengesetzt ist, die im Original nicht allzu weit auseinander liegen:

aliter. postquam a iudaeis et rege iudaeorum prophetae truncatum est caput, et linguam ac uocem apud eos perdidit propheta;¹¹¹⁸
necem baptistae nuntiant saluatori qua audita secedit in locum desertum; non, ut quidam arbitrantur, timore mortis sed parcens inimicis suis ne homicidio homicidium iungerent, uel in diem paschae suum interitum differens in quo propter sacramentum immolandus est agnus et postes credentium sanguine respergendi. siue idcirco recessit ut nobis praeberet exemplum uitandae ultro tradentium se temeritatis, quia non omnes eadem constantia perseuerant in tormentis qua se torquendos offerunt.¹¹¹⁹

Der Sagaautor brachte die Begründungen hier nicht nur in eine andere Reihenfolge als in seiner Quelle. Er fügte auch Konjunktionen hinzu („ella – ella“), vermittelte derer er die einzelnen Sätze neu verknüpfte und somit zu einem vermeintlich einheitlichen Zitat verband.

In Kap. 17 ließ der Autor sämtliche Informationen aus, die ihm für seine Saga unwichtig erschienen. Dabei übersprang er nicht nur die jeweils überflüssigen Abschnitte, sondern sorgte auch durch die Anpassung der verwendeten Sätze dafür, dass

¹¹¹⁷ Ebd., S. 918 f., dt. „Der selige Hieronymus nennt als Grund für die Abreise Jesu Christi die Rächung des Todes des seligen Johannes, dass sie die Stimme und Zunge des Prophetentums abgerissen hätten, die sie den Kopf des Propheten abgeschlagen hätten, oder dass der Herr seine Feinde geschont habe, damit sie ihre unglückselige Tat nicht um Verbrechen mehrten und Mord mit Mord vergelten, oder dass er seinen Tod bis zum nächsten Paschafest aufschieben wollte, wo er doch das Gleichnis des Paschalams in sich trug, welches da geschlachtet wurde und mit dessen Blut auf die Türbalken und Türpfosten der Rechtgläubigen geschrieben wurde.“

¹¹¹⁸ *HierMt*, II,14,3: 1199-1201.

¹¹¹⁹ *HierMt*, II,14,3: 1189-1192.

der übernommene Textabschnitt trotz der Kürzungen seine innere Geschlossenheit und Richtigkeit behielt. In der *HistSchol* werden alle drei jüdischen Sekten detailliert beschrieben; in den biblischen Erzählungen von Johannes dem Täufer kommen jedoch nur Sadduzäer und Pharisäer vor. Daher strich der Sagaautor folgendermaßen zusammen:

Pharisei eru þeir menn, segir Petr Comestor, sem sig skipta fra sameiginligri tru oc lifnaði annarra manna; hófðu þeir snarpligan klæðabunat oc oskrautligan, enn neyttu storum sparliga matar oc dryckiar.¹¹²⁰

*Erant autem tunc in Iudaea tres sectae Judaeorum, a communi reliquorum vita et opinione distantes, Pharisei, Sadducaei, Essaei. Pharisei cultu austero, et victu perparco utebantur*¹¹²¹

Nachfolgend werden Pharisäer und Sadduzäer nach der *HistSchol* beschrieben, der letzte Teil des Kapitels über die Essäer wird jedoch nicht übernommen. Folgerichtig wird diese Sekte jedoch nicht nur nicht beschrieben, sondern entfällt auch zu Beginn des Kapitels, sodass die Aussage über die *drei* jüdischen Sekten auf die Pharisäer reduziert wird. Eine Anpassung des Einleitungssatzes – etwa indem die jüdischen Sekten von drei auf zwei reduziert worden wären – wäre faktisch nicht korrekt gewesen; hätte der Sagaautor an dieser Stelle jedoch die Essäer einmal erwähnt, hätte er sich vermutlich gezwungen gesehen, näher auf sie einzugehen, als es für sein Primärziel, die Lebensgeschichte Johannes des Täufers, relevant gewesen wäre.

4.1.1.4 Vorauswahl in Homiliaren und vermittelnden Texten

Über die Zusammenstellung in Homiliaren, aber auch den vermittelnd wirksamen Texten *HistSchol* und *SpecHist* (sowie evtl. *AlkJoh*) sah sich der Sagaautor bereits mit einer Vorauswahl an Texten und zitierbaren Autoren konfrontiert.

Erstens stellt die Verwendung eines spezifischen Homiliars (eine Variante von *PD* sowie Pembr. 25, siehe Abschnitt 3.2.3.3) einen ersten Filter dar, welche Autoren und Texte zugänglich waren. So gab beispielsweise die Verwendung von *PD* für die täuferassozierten Tage im Kirchenjahr ein spezifisches Muster aus Evangelienpredigten von Beda Venerabilis und Gregor dem Großen vor. Hätte der Sagaautor einen anderen Homiliartyp benutzt, beispielsweise das Homiliar des Alanus von Farfa, würde Beda in seinem Quellenschatz vermutlich eine weitaus geringere Rolle spielen, da nur *PD* und *PD*-affine Homiliare dessen Predigten in einem höheren Grad enthielten. Außerdem konnte sich die Verwendung eines Homiliartyps auf die genaue Textgestalt der einzelnen Predigten auswirken. So zeichnet sich bei der Rezeption der *ChrysolSerm* 127 ab, dass *PD*-spezifische Amplifikationen des

¹¹²⁰ Postola sögur, S. 873, dt. „Pharisäer sind die Leute, sagt Petrus Comestor, welche sich vom gemeinsamen Glauben und der Lebensweise anderer Menschen abgrenzen; sie hatten eine strenge und prunklose Tracht und aßen und tranken mit großer Zurückhaltung.“

¹¹²¹ *Historia scholastica*, Ev31: 1552D–1553A.

sermo in die *JBapt*² übernommen werden, welche in anderen Homiliaren nicht enthalten waren. Gleiches gilt für die in Homiliaren überlieferten Exzerpte patristischer Kommentare wie *AmbLk*, deren Umfang und Vollständigkeit dann von der jeweiligen Homiliarfamilie, aber auch der einzelnen Handschrift abhängig war.

Zweitens konnte das Portfolio der Quellen von *HistSchol* und *SpecHist* den Sagaautor anregen, die betreffenden Texte im Original zu konsultieren, sofern sie ihm zugänglich waren. Die vermittelnden Texte erhielten somit die Funktion eines Repertoriums, indem sie durch die originale Information ersetzt bzw. um diese erweitert werden. Ein Beispiel ist die Verwendung von Ambrosius' Lk-Kommentar in Kap. 6, dessen Beginn in *HistSchol* und *SpecHist* überliefert ist. Durch Anschlüsse und Markierungen hat sich das *SpecHist* als grundlegende Quelle des Kapitels erwiesen, der Kommentar muss aber zusätzlich konsultiert worden sein, um die bei Vinzenz vorgefundenen Lücken gegenüber dem Original zu schließen.

Drittens steuerten *HistSchol* und *SpecHist* das Quellenspektrum insofern, als sie es um Autoren und Werke erweiterten, die im Original nicht zur Verfügung standen. Nicht beurteilt werden kann natürlich, ob der Verfasser diese Texte grundsätzlich hätte konsultieren können, sich aber dagegen entschied. Der Frage, ob es sich um ein Zitat erster oder zweiter Hand handelte, maß der Sagaautor anscheinend keine Bedeutung bei. Perikopen, die in *HistSchol* und *SpecHist* nur summarisch behandelt werden, sind in der *JBapt*² zwar mit derselben Ausführlichkeit kommentiert wie die übrigen. Der Sagaautor griff hier allerdings auf eine signifikant geringere Anzahl an Quellen zurück. Meistens bediente er sich einer Predigt, die evtl. um einen weiteren Text ergänzt wurde, etwa der Kommentar des *Benedictus* auf der Basis von *BedLk* in Kap. 9. Detaillierter im *SpecHist* besprochene biblische Ereignisse wurden auf dieser Grundlage auch in der Saga aus einer größeren Auswahl vermeintlicher Quellen zusammengesetzt; bei genauerem Hinschauen zeigt sich jedoch, dass der Sagaautor hier auf der Grundlage von *SpecHist* (und ggf. zusätzlich *HistSchol*) arbeitete und die vielen unterschiedlichen Zitate sekundär von dort bezog. Exemplarisch hierfür stehen die Kapitel zur Taufe Jesu durch Johannes.

4.1.2 Verknüpfung des Materials

Die zuvor ausgewählten Quellen wurden vom Autor in die von ihm bzw. von seinem Auftraggeber gewünschte Reihenfolge gebracht; in diesem Fall also die Ereignisse im Leben Johannes des Täufers fortschreitend in der Chronologie. Außerdem musste der Autor unterschiedliche Ebenen von Quellen – nämlich Bibeltext und Exegese – zueinander in Bezug bringen und entscheiden, in welche Abfolge er einzelne exegetische Zitate bringen wollte, die sich auf denselben Bibelvers beziehen. Es lassen sich in der Saga verschiedene Verfahren beobachten, wie Bibeltext und unterschiedlichen Ebenen des Kommentars miteinander verbunden wurden; eine Regel lassen die einzelnen Textstellen hingegen nicht erkennen. Mitunter übernahm der Verfasser größere Abschnitte aus seinen Quellen und damit sowohl *textus* als auch *commentum*, an anderen Stellen wiederum exzerpierte er einzelne Sätze und passt sie in sein

eigenes System ein. Es scheint also die Gestaltung der Übergänge zwischen dem rezipierten Material willkürlich zu sein und dabei doch Ausdruck der individuellen Gestaltungsmöglichkeiten des Sagaautors.

4.1.2.1 *commentum*-Einschübe in den *textus*

Wenn Zusätze parenthetisch in einen Bibelvers oder Kommentar eingefügt sind, dienen sie in der Regel der Erklärung einzelner Wörter oder ergänzen Informationen zum Verständnis der gesamten Sinneinheit, beispielsweise eine Ortsangabe oder den Adressaten einer Rede. Fast immer handelt es sich um eine Apposition, bestehend aus einem oder mehreren Substantiven, die durch Adjektiv- oder Genitivattribute erweitert werden. Bisweilen wird diese Form des Einschubs durch „þat er at skilia“¹¹²² (nach lat. *scilicet*) oder „þat er(u)“¹¹²³ (nach lat. *id est/sunt*) eingeleitet. Die Syntax des Hauptsatzes bleibt von diesen Einschüben unberührt:

Sa oc þa skams brags allt hollð, þat er Judar oc heiðingiar, karll oc kona, ungr oc gamall, hialprað Kristz, eptir því sem Johannes hafði tiað, þa er varr drottinn syndi sik i manz likama birtandi sinn guðdom með margfollðum iartegnum i lifinu, enn eptir dauða krossins með dyrð ufalsaðrar upprisú.¹¹²⁴

Der Sagaautor gibt hier den Bibelvers Lk 3,6 wieder und schiebt die Erklärung unmittelbar hinter dem Bezugswort ein. Indem er nicht in die syntaktische Einheit eingreift aber dennoch große Nähe zum kommentierten Text bewahrt, ähneln die parenthetischen Einschübe der Interlinearglossierung der *GO*: „omnis caro. Omnis homo. iudeus et gentilis. vir et mulier. iuuenis et senex. salutare. Christum.“¹¹²⁵ Natürlich bedeutet dies nicht, dass sämtliche Einschübe dieser Art notgedrungen der *GO* entnommen wurden. Insbesondere wenn sie ihrerseits den exegetischen Kommentar erweitern, könnte es sich auch um eine Glosse in der betreffenden Handschrift gehandelt haben. An anderen Stellen sind es sich eindeutig Übersetzungen der lateinischen Vorlage und nicht externe Einschübe in ein Zitat aus anderer Quelle:

Sva vattar oc heilagt guðspiall, at eptir myndskipting drottins gengu at honum nokkurir af Phariseis oc sogðu: „Heyrðu, Jesus, vertu i brottu heðan, at skilia af Galilea, þvíat Herodes vill drepa þig.“¹¹²⁶

¹¹²² „das ist zu verstehen“, vgl. Postola sögur, S. 136. 174. 181. 235. 248 u. a.

¹¹²³ „das ist/sind“, vgl. ebd., S. 852. 866. 867 u. a.

¹¹²⁴ Ebd., S. 870, dt. „Und da sah bald jedes Fleisch, d. h. Juden und Heiden, Mann und Frau, jung und alt, den Beistand Christi, nach dem, was Johannes bedeutet hatte, als sich unser Herr im Körper eines Menschen zeigte und seine Göttlichkeit mit vielerlei Wundern zu Lebzeiten erleuchtete und nach dem Kreuzestod durch die herrliche Tugend der unverfälschten Auferstehung.“

¹¹²⁵ Glossa ordinaria (1480–1481), Lk 3,6.

¹¹²⁶ Postola sögur, S. 919, dt. „So bezeugt auch das heilige Evangelium, dass nach der Verklärung des Herrn einige der Pharisäer zu ihm gingen und sagten: Höre, Jesus, geh fort von hier, d. h. aus Galiläa, denn Herodes will dich töten.“

Et accesserunt quidam Pharisaeorum ad Jesum dicentes: Vade hinc, *id est de Galilaea*, quia Herodes quaerit te interficere, et ait aliis: “Ite, dicite vulpi illi, quia ecce daemonia ejicio, et sanitates perficio hodie, et cras, et tertia die consummor (Luc. XIII),¹¹²⁷

Daneben besteht die Möglichkeit, dass der Sagaautor solcherart Erklärungen aus seinem eigenen Wissen ergänzte, ohne hierfür eine konkrete Quelle vorliegen zu haben. An vielen Stellen ist nämlich unklar, woher die eingefügten Informationen stammen; hier könnte es sich auch um Allgemeinwissen handeln:

Oc enn sagði sæll Johannes *at skilia lærisveinum sinum eða þeim monnum, sem þa voru nær*: „Nu er sa kominn, er ek sagða yðr at skilia fyrrum fra, at maðr mundi siðarr koma enn ek, sa sem fyrrum var enn ek, þviat hann var mer fremri, oc ek kunna hann eigi, en þo kom ek fyrir þa sok at veita monnum vatzskirn, at hans nafn birtiz fyrir Israels folki.“¹¹²⁸

In keiner der Quellen lässt sich eine ähnliche Ergänzung finden; die Informationen hätte sich der Autor jedoch auch selbst aus dem Kontext erschließen und dann zum besseren Verständnis für seine Leser einbauen können. Vermutlich ist hier von einem Miteinander mehrerer Ursprünge auszugehen; die Arbeitsweise des Autors scheint sich zumindest nicht grundsätzlich danach zu richten, welche Quelle er verarbeitete, sondern ob sich ein entsprechender Einschub gut in den Text integrieren ließ.

4.1.2.2 Versweise Verschachtelung von *textus* und *commentum*

Wenn der Kommentar zu einzelnen Bibelversen länger ausfällt, wird die Textgrundlage satz- oder versweise aufgeteilt und mit Kommentar versetzt. Hierbei garantiert die örtliche Nähe von Kommentar und Vers, dass der Leser den Bezug ohne Hilfe herstellen kann:

„Ek skiri i vatni, en sa stendr a millum yðvar, sem þer kunnut eigi skynia.“ *Sem hann segði*: þvi frem ek skirnarembætti, at ek renna fyrir þeim, er i millum yðvar stendr með minni skirn oc i anda man skira, oc þo at þer kennit hann at likams syn, þa er hann yðr þo ukunnigr at valldi. Oc enn sagði sæll Johannes: „Sa kom siðarr en ek, sem fyrr var enn ek, oc eigi em ek makligr at leysa skoklæðapveng hans.“ *Þat er sva at skilia*: i þvi sigrar sa mig, sem mer er siðarr er i verolldina fæddr, at hann þrongva eigi timar sins getnaðar, oc þo at hann se a tima af moðurinni fæddr oc getinn, þa er hann fyrir alla tima oc fyrir utan tima af guði feðr

¹¹²⁷ Historia scholastica, Ev88: 1583C.

¹¹²⁸ Postola sögur, S. 852, dt. „Und weiter sagte der selige Johannes, d. h. zu seinen Schülern oder den Menschen, die da in der Nähe waren: Nun ist der gekommen, von dem ich euch gesagt habe, d. h. vor einiger Zeit, dass ein Mann nach mir kommen wird, der mir voraus war, denn er war vor mir; und ich kannte ihn nicht, und doch bin ich gekommen, um den Menschen die Wassertaufe zu spenden, damit sein Name dem Volke Israels erscheine.“

getinn, enn ek em fyrir því eigi verðr at fletta hans fætr, at ek vil fyrir ongan mun draga a mig þat brúðguma nafn, sem mer heyrir með ongu moti.¹¹²⁹

Häufig stehen auch hier Zusätze wie „þat er (liosara) at segia“¹¹³⁰ oder „þat skal sva skilia“¹¹³¹, welche die Interpretationsebene von der Textebene unterscheiden helfen; bei wörtlicher Rede wird allerdings „sem hann segði“¹¹³² (von lat. *sicut dixit*) verwendet. Referenzen sind – zumal wenn die Kommentarquelle beibehalten wird – äußerst selten. Durch den ständigen Wechsel von Text und Kommentar erinnert diese Kommentierungsform an *cum textu*-Formen der Bibelexegese, beispielsweise an *commentaria* oder *expositiones*.¹¹³³ Diese Wechsel gehen häufig auf eine Vorlage zurück, welcher der Bibeltext wie im obigen Beispiel ebenfalls entnommen zu sein scheint. In manchen Fällen handelt es sich um eine Umarbeitung durch den Autor. So weist der Kommentar zum *Benedictus* in Kap. 9 zwar inhaltlich große Übereinstimmungen mit *BedLk* auf; an einigen Stellen wählt der Sagaautor jedoch eine andere Versaufteilung, wodurch er Überleitungen ergänzen muss.

Wenn der Sagaautor zwischen einem Buch der Bibel und einem Kommentar hin und her wechselt, grenzt er Text und Auslegung oft durch wiederholende Verfasserreferenzen voneinander ab. In Kap. 3 etwa wechseln sich Bibelzitate (Lk 1,6) und entsprechende Auslegung ab; der Kommentar erhält dabei eine Einleitung mit „Beda segir, at því kallar Lucas þau rettlat fyrir guði, at [...]“. Im Kapitel wird die Beda-Referenz noch mehrfach wiederholt, häufig steht sie dabei im Wechsel mit der Wiedergabe der Bibel. Gleiches ist auch zur Kleidung des Johannes in Kap. 16 zu beobachten: Der schnelle Wechsel zwischen Bibel und Kommentar wird wechselseitig gekennzeichnet: „Þessi sami Marcus segir [...] oc virðir fyrr nefndr Beda þat sva [...] Guðspiallamaðr hinn sami [...] oc segir enn sami Beda [...] Þessi Marcus segir [...] oc segir Beda“¹¹³⁴. Dabei stellen die Beda-Zitate eindeutig eine Auslegung des Literal- und Figuralsinns, aber keine Ergänzung dar; alle Beda-Zitate

¹¹²⁹ Ebd., S. 889, dt. „Ich taufe in Wasser, aber derjenige steht zwischen euch, den ihr nicht erkennen könnt.“ Als ob er sagte: Ich wirke als Täufer, weil ich dem vorausgehe, der zwischen euch steht bei meiner Taufe und der im Geist taufen wird, und obschon ihr ihn beim Anblick seines Körpers wahrnehmt, so ist er euch doch in seiner Macht unbekannt. Weiter sagte der selige Johannes: Der kommt nach mir, der vor mir war, und ich bin es nicht wert, seine Schnürsenkel zu lösen. Das muss man so verstehen: Darin übertrifft mich der, der später als ich in diese Welt geboren wurde, dass ihn die Stunden seiner Geburt nicht bedrängen, und obgleich er zu einer Zeit von einer Mutter geboren und empfangen wurde, da ist er vor aller Zeit und außerhalb der Zeit von Gott dem Vater gezeugt; und ich bin nicht wert, seine Füße zu entkleiden, weil ich auf keinen Fall den Namen des Bräutigams auf mich ziehen will, welcher mir auf keinen Fall gehört.

¹¹³⁰ Ebd., S. 890, dt. „klarer ist es zu sagen“.

¹¹³¹ Ebd., S. 864. 877. 890, dt. „das muss man so verstehen“.

¹¹³² Ebd., S. 863. 875. 877 u. a., dt. „als wenn er sagte“.

¹¹³³ Eine entsprechende Aufteilung findet sich auch in den Marginalglossen der *GO*, hier sind sie in der Regel jedoch unterschiedlichen Ursprungs.

¹¹³⁴ Postola sögur, S. 871 f., dt. „Derselbe Markus sagt (...) und das beurteilt zuvor genannter Beda so (...) Derselbe Evangelist (...) und derselbe Beda sagt (...) Dieser Markus sagt (...) und Beda sagt (...)“.

entstammen zudem einer Predigt. Innerhalb des technischen Spektrums, wie *textus* und *commentum* voneinander unterschieden werden, stellen die Verfasserreferenzen eine Möglichkeit dar, die nur selten mit den übrigen Varianten vermischt wird. Häufig lässt sich beobachten, dass bereits die einleitenden Markierungen wie „at skilia“ oder „sem hann segði“ aus den Quellen übernommen werden, sodass gerade hier keine weitere Verfasserreferenz durch den Autor ergänzt wird. Selbstständig eingefügte Verfasserreferenzen finden sich vielmehr an denjenigen Stellen, bei denen bereits die Vorlage nicht genau zwischen Vers und Kommentar trennt, sodass der Sagaautor hier eventuell deutlicher unterscheiden möchte.

4.1.2.3 *Blockweise Verschachtelung von textus und commentum*

Ist der zu kommentierende Text in größere Abschnitte oder Perikopen unterteilt, muss der Autor berücksichtigen, dass sich zwangsweise ein größerer Abstand zwischen Kommentar und Bibeltext einstellt. Daher verdeutlicht er den Bezug, indem der zu kommentierende Vers zusammengefasst wiederholt wird:

*Þat er liosara at segia: Þessi maðr sami er sa, [...] Enn hafa þau orð
Johannis, er hann sagðiz til þess fremia vatzskirn, at hans nafn at skilia
Jesu birtiz fyrir folki, annan skilning, sem hann segði: Eigi kom ek fyrir
þa sok i vatni at skira, at [...] Þvi sagðiz saell Johannes eigi kenna hann,
at engi kann sun at fullu nema faðir.¹¹³⁵*

An diesem Beispiel aus Kap. 25 sieht man, dass der erste Kommentar, der unmittelbar hinter dem Bezugsvers steht, wie beim versweisen Wechsel eingeleitet wird. Bei den Folgekommentaren stellen dann Markierungen den Bezug durch eine Wiederholung oder Zusammenfassung klar. Die Wiederaufnahme der einzelnen Verse kann im Text fort- oder rückschreitend erfolgen. Es bestehen Ähnlichkeiten zur Bibelexegese, wie sie in *homiliae* zu finden ist, was jedoch nicht bedeutet, dass die betreffenden Sagaabschnitte in jedem Fall auf eine homiletische Quelle zurückgehen müssen.

4.1.2.4 *Reihung verschiedener commenta*

Zu einem Bibelvers können auch mehrere Kommentare gemeinsamen oder unterschiedlichen Ursprungs aufgeführt werden. Sie werden ohne Wiederaufnahme des Bezugsverses hintereinander gestellt, wobei der erste Kommentar ähnlich der versweisen Verschachtelung an den Bibelvers anschließt. Die anschließenden Kommentare ergänzen oder widersprechen einander; sie können zur Abgrenzung mit einer Referenz auf das Ursprungswerk oder den Verfasser versehen sein:

¹¹³⁵ Ebd., S. 890 f., dt. „Klarer ist es zu sagen: Gerade dieser Mann ist derjenige, (...) Und es haben die Worte des Johannes, dass er die Wassertaufe spende, damit sein, d. h. Jesu, Name dem Volk erscheine, eine andere Bedeutung, als ob er sagte: Ich bin nicht gekommen, um mit Wasser zu taufen, damit (...) Deshalb sagte der selige Johannes, ihn nicht zu kennen, weil niemand den Sohn ganz kennt außer dem Vater.“

Hann svaraði þessu at moti: „Sa yðvarr sem .ii. kyrtla hefir, gefi hann annan þeim sem aungvan hefir, oc sa sem vistir hefir, geri slikt hit sama.“
Sem hann segði: þvi byð ek yðr at gefa annan kyrtil, ef .ii. eru til, oc vistum at skipta eptir sama hætti, at [...] *Her yfir segir hinn mikli Gregorius:* Guðligt lögmal byðr oss naunginn at elska sem sialfa oss, [...] Af þessu efni ma nokku sva tala, *segir heilagr Jeronimus i þeiri bok, er hann ritar til Evidiam:* [...] Oc ef þu, *segir Gregorius,* hefir meira, veitt þat þurfundum. Sumir meistarar segia, at [...] ¹¹³⁶

Soll ein anderer Aspekt betont oder ein anderer *sensus* erarbeitet werden, wird der Kommentar häufig auch durch eine rhetorische Frage eingeleitet. („þess ma spyria, hvi“ nach lat. *quaeritur*). Allerdings wird beim obigen Zitat deutlich, dass der Autor scheinbar nicht jedes Zitat oder jeden Quellenwechsel kennzeichnen möchte, denn das durch „[S]em hann segði“ begonnene Zitat geht in der Evangelienpredigt Gregors des Großen dem nachfolgenden Satz unmittelbar voraus, der in der Saga nun durch „Her yfir segir hinn mikli Gregorius“ eingeleitet wird.

Gerade bei der Verwendung verschiedener exegetischer Autoren tritt das kompilatorische Arbeiten des Autors scheinbar am deutlichsten zutage. Insbesondere durch den Gebrauch von *HistSchol* oder *SpecHist* – die *GO* nicht zu vergessen – kann der oberflächliche Eindruck einer Kompilation entstehen, weil der Sagaautor im jeweiligen Abschnitt einer Quelle folgt, die ihrerseits bereits kompiliert war.

Ob verschiedene Kommentare hintereinander gereiht werden können, hängt am stärksten davon ab, auf welches Material der Autor Zugriff hatte: Gerade beim Johannesevangelium wechseln sich Vers und Kommentar stetig ab, und es kommt zu keiner Verkettung verschiedener Kommentare. Dies könnte darauf zurückzuführen sein, dass weniger Quellen für dieses Evangelium zur Verfügung standen. Zudem lassen sich die Kommentare zu anderen Evangelien kaum auf Joh beziehen, während zwischen den Synoptikern die Möglichkeit zur Interaktion besteht. Das Johannes-Evangelium wird aufgrund der ihm eigenen Erzählhaltung auch nur selten in *HistSchol* und *SpecHist* verwendet.

4.1.3 Redaktionelle Eingriffe

Neben der Auswahl des Materials und dessen Anordnung zeigt sich der Sagaautor vor allem zwischen den einzelnen Zitaten. Seine eigenen Aussagen glätten die Übergänge zwischen den unterschiedlichen Zitaten, können einzelne Sachverhalte ergänzen bzw. erläutern und stellen aus Materialien und Informationen somit eine

¹¹³⁶ Ebd., S. 877 f., dt. „Er entgegnete ihnen: Wer von euch zwei Gewänder hat, gebe eines davon dem, der keines hat, und wer zu essen hat, der tue genau das Gleiche. Als ob er sagte: Ich gebiete euch aus dem Grund, das eine Gewand zu geben, wenn zwei vorhanden sind, und die Nahrung gleichermaßen zu teilen, dass (...) Hierüber sagt der große Gregorius: „Das göttliche Gesetz gebietet uns, den Nächsten zu lieben wie uns selbst, (...) Über diese Angelegenheit kann manch einer so sprechen, sagt der heilige Hieronymus in dem Buch, welches er an Evidia schreibt: (...) Und wenn du, sagt Gregorius, mehr hast, überlasse es den Bedürftigen. Manche Gelehrte sagen, dass (...)“

stringente Täuferbiographie her. Daneben gehören auch die Referenzen auf die verwendeten Quellen zumindest teilweise zu den redaktionellen Eingriffen des Autors.

4.1.3.1 Eigene Einschübe des Sagaautors

Nachdem nicht alle Quellen der *JBapt*² nachgewiesen werden konnten (siehe Abschnitt 3.1.32), kann das Ausmaß selbstständiger Textabschnitte des Verfassers nur ansatzweise erfasst werden. Vieles deutet darauf hin, dass der Autor sich auf Zitate stützt, deren Vorlage nicht ermittelt werden konnten. Es können somit bei Weitem nicht alle Textstellen auf den Sagaautor zurückgeführt werden, nur weil es an einer klar identifizierbaren Quelle fehlt; andererseits kann auch nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden, dass der Autor über die Stoffauswahl, Zusammensetzung und Übertragung in die altnordische Sprache auch weitere Abschnitte aus eigener Feder beisteuerte, wie er es in seinen Vorlagen *HistSchol* und *SpecHist* beobachten konnte.

Zunächst ist davon auszugehen, dass der Widmungsbrief zu Beginn der Saga zur Gänze selbstständig vom Sagaautor verfasst worden ist. Zwar greift er hier auf Topoi und Versatzstücke zurück, die ihm in seinen Quellen und anderen hagiographischen Werken begegnen konnten. Es deutet jedoch nichts darauf hin, dass diese Einleitung bereits aus diversen Versatzstücken kompiliert war. In diesem Teil erweist sich der Sagaautor als äußerst stilsicher und rhetorisch versiert. Durch die Parallelen zwischen der *epistula dedicatoria* und Kap. 41 ist anzunehmen, dass dieses zumindest teilweise vom Sagaautor selbst verfasst wurde.

Um von einem Sinnabschnitt zum nächsten überzuleiten, muss der Sagaautor häufig einen sinnvollen Schlusspunkt unter das Gesagte setzen, was er seinen exegetischen Quellen oft nicht entnehmen kann. Daher ergänzt er eine Zusammenfassung der Handlung wie in Kap. 26:

Oc þo at sæll Johannes væri agætr maðr oc heilagr, ottaðiz hann þo drotin at skira sva sem minnigr mannligs breys(k)leiks oc agætz litalætis, samðykta hann þo guðligum vilia, þegar hann vissi, at með því moti skylldi fyllaz allt retlæti, er með ser helldr i foruneyti sanna lyðni, oc eptir þetta veitti hann skirn varum herra.¹¹³⁷

Hierdurch erhält das Kapitel nach einigen patristischen Kommentaren, bei denen es um die chronologische Abfolge der Ereignisse geht, eine sinnvolle Überleitung zu der im Anschluss detaillierter geschilderten Taufe. Inhaltlich wird hier nichts Neues präsentiert, sodass es sich sehr wahrscheinlich um eine selbstständige Beigabe des Sagaautors handelt.

¹¹³⁷ Ebd., S. 893, dt. „Und obgleich der selige Johannes ein ausgezeichneter und heiliger Mann war, fürchtete er sich doch, den Herrn zu taufen, als ob er an die menschliche Schwachheit und ausgezeichnete Demut dächte, und doch willigte er in den göttlichen Willen ein, denn er wusste, dass auf diese Weise alle Gerechtigkeit erfüllt würde, welche er in der Begleitung des wahren Geheißes bei sich hielt, und hiernach spendete er unserem Herrn die Taufe.“

In Kap. 16 hingegen gibt es keine Handlung, an die im nächsten Kapitel anzuknüpfen wäre, sondern eine Argumentation zu der Frage, ob sich nun Johannes vegetarisch ernährte oder nicht. Der Sagaautor schreibt also: „Nu því at hinir visuztu meistarar deilaz at þessu, leifum því þetta mal ugrent þeira disputan, en dæmum eigi visliga um uvisa luti.“¹¹³⁸ Er rundet hierdurch das Kapitel ab und beweist dadurch ein Gespür für die Einheit der von ihm gewählten narrativen Elemente, selbst wenn er die Frage gar nicht beantworten kann.

In Kap. 41 zeigt sich das Bedürfnis, die einzelnen Inhalte durch redaktionelle Eingriffe zu einer Einheit zu fügen, besonders deutlich:

Nu hofum ver yfirfarit þat, sem i guðspiollum stendr af lifi hins sæla Johannis oc hans enum dyrlega dauða, sva oc um frasogn, hversu hans bein hafa flutt verit oc hit haleita hofuð, þo at ver vitim eigi, hversu færslur hans gegna olldrum.¹¹³⁹

Hier wird also der gesamte Inhalt der Saga rekapituliert, ehe der Autor zum Tugendkatalog und dem Lobpreis des Heiligen übergeht. Zwar werden diese aus anderen Quellen übernommen; die zitierte Einleitung des Kapitels hingegen kann diesen Quellen nicht entnommen worden sein.

Im 17. Kapitel über die jüdischen Sekten findet sich zudem eine Erläuterung gegenüber dem Text der *HistSchol*, die eventuell darauf zurückgeht, dass der Autor seine Quelle unzureichend fand und daher eine Erklärung einschob:

Breyttu þessir menn því sva, sem nu var sagt, at þeir skildu sem guðs orð ætti líkamliga at hallda enn eigi andliga at skília. Enn nu skília cristnir menn, at þa hafi þeir decalogum fyrir augum, er þeir rita hann a blaði retrrar minningar, halldandi þau .x. laga boðorð, sem hann kennir, fyrir sinum hugskotzaugum, oc þa hafi þeir hann i hendi, er þeir hallda hann i verki.¹¹⁴⁰

In der Vorlage ist kein entsprechender Vermerk zu finden, wengleich wie an vielen anderen Stellen nicht ausgeschlossen werden kann, dass die verwendete *HistSchol*-Handschrift glossiert war. Es handelt sich hier nur um eine Verdeutlichung dessen,

¹¹³⁸ Ebd., S. 873, dt. „Weil nun die weisesten Meister in dieser Hinsicht geteilter Meinung sind, lassen wir diese Angelegenheit ihres Disputs ungeklärt und urteilen nicht mit Gewissheit über ungewisse Dinge.“

¹¹³⁹ Ebd., S. 926, dt. „Nun haben wir das, was in den Evangelien von dem Leben des seligen Johannes und seinem ruhmvollen Tod steht, durchlaufen sowie die Erzählungen, wie seine Gebeine an andere Orte gebracht wurden und sein erhabener Kopf, obwohl wir nicht wissen, inwieweit seine Überführungen für Festlichkeiten passend sind (?).“

¹¹⁴⁰ Ebd., S. 873, dt. „Diese Männer setzten dies so um, wie eben gesagt wurde, weil sie es so verstehen, dass Gottes Wort körperlich eingehalten werden müsse und nicht geistig verstanden werden dürfe. Aber nun verstehen die Christen, dass sie dann den Dekalog vor Augen hätten, wenn sie ihn auf das Blatt der rechten Erinnerung schreiben, indem sie die zehn Gebote des Gesetzes, die er lehrt, vor die Augen ihres Geistes halten, und dass sie ihn dann in Händen halten, wenn sie ihn in ihren Werken halten.“

was ohnehin in der *HistSchol* zu lesen ist, sodass sich die Frage erübrigt, woher der Autor die Informationen bekommen haben könnte.

Neben den beobachteten Kürzungen weist der Sagaautor bisweilen auch explizit darauf hin, dass er das betreffende Zitat angepasst hat, wie in Kap. 5: „Yfir þessa vitran alla saman segir Bernardus langa skyring, af þeirri rita ek fa orð, sakir leti at forðaz langmæli“¹¹⁴¹. Hier verbindet der *JBapt*²-Verfasser die Referenz mit einer Aussage, in der das stilistische Ideal der *brevitas* zum Ausdruck kommt. Das anschließende Bernhard-Zitat wird dem *SpecHist* entnommen. Zwar stimmt es bezüglich einer Raffung innerhalb des vermittelten Auszugs völlig mit der Vorlage überein, der Autor der *JBapt*² lässt jedoch den Beginn des Textabschnitts aus, wie er ihn bei Vinzenz von Beauvais vorfindet (siehe Abschnitt 3.1.8).

Außerdem findet sich in Kap. 7 ein Hinweis auf die altnordische Sagaliteratur, die der Verfasser der *JBapt*² keiner seiner Quellen entnommen haben kann:

Siðan leiddi hon með trausti hins helga anda þenna guðligan lofsaung til enda, er heilug kristni syngur hvern dag i aptansong, oc er hann fulllega glosaðr i sialfrar hennar sogu. En ek set her fa orð, þau er heilagr Bernardus [corr.232. Beda] hefir skrifat til birtingar þessum cantica, litandi a hennar haleitu hugsan, sem hon hefði sva a þessa leið talat¹¹⁴²

Eine Kürzung gegenüber dem Lateinischen ist hier – trotz des Hinweises, der Sagaautor schreibe nur wenige Worte – nicht zu erkennen, da hier das *SpecHist* als Quelle verwendet wird; die entsprechenden Textstellen stimmen vom Umfang her zu 100 % überein. Die betreffende Stelle von *Mar*, die als Referenzpunkt anzunehmen ist, enthält keine solche vollständige Kommentierung des *Magnificat*, sondern nur das gesamte Canticum in altnordischer Übersetzung. Daher ist zu vermuten, dass mit diesem Verweis der *JBapt*² entweder ein anderer Text oder eine Glossierung von *Mar* gemeint ist.

Eigenständige Zusätze sind vermutlich auch an den Stellen vorauszusetzen, an denen lateinische Begriffe mit einer zusätzlichen altnordischen Übersetzung versehen werden, etwa „Oc nefnir Comestor þessa diem propitiationis, en þat þyðizt liknardagr, en ver kóllum ymbrudag“¹¹⁴³ oder „angelus er girzka en nuntius a latinu, enn a vara tungu engill eða sendiboði“¹¹⁴⁴, sowie bei allen Beispielen des erklärenden Übersetzens (siehe Abschnitt 4.2.1.3).

¹¹⁴¹ Ebd., S. 856, dt. „Über diese gesamte Offenbarung erzählt Bernhard eine lange Erklärung, von welcher ich, um Langatmigkeit zu vermeiden, wenige Worte schreibe“.

¹¹⁴² Ebd., S. 860, dt. „Daraufhin vollendete sie im Vertrauen auf den Heiligen Geist diesen göttlichen Lobgesang, den die heilige Christenheit jeden Abend in der Komplet singt, und dieser wird vollständig in ihrer eigenen Saga glossiert. Und ich setze an dieser Stelle wenige Worte, welche der heilige Beda zur Erklärung dieses Gesanges geschrieben hat in der Betrachtung ihres erhabenen Gedankens, als ob sie auf diese Weise gesprochen hätte“.

¹¹⁴³ Ebd., S. 852, dt. „Und diesen nennt Comestor *dies propitiationis*, und das bedeutet Tag der Gnade, aber wir nennen ihn Quatembertag“.

¹¹⁴⁴ Ebd., S. 906, dt. „*angelus* ist griechisch, aber *nuntius* auf lateinisch, aber in unserer Sprache Engel oder Sendbote.“

Aufgrund ihrer großen Übereinstimmung mit Inhalt und Wortlaut des Widmungsbriefes kann zumindest bei dem apologetischen Teil des Epilogs vorausgesetzt werden, dass er vom Sagaautor direkt stammt:

Hafa þau sva margfallðan skilning, ef froðir menn lita a þau, at æ oc æ finnz i þeim hulit annat agæti, þa er annat er upp grafit, oc þvi bið ek alla skynsama menn, at mer varkynni, þo at ek hafa meirr enn einfalliga talat um suma luti; er þar su sok til, at ek truða, ef hans enar myrku figurur eða agætar spasógur væri glosulausar oc neykðar fram bornar, mundi eigi synaz vitrum monnum, sem fyrir ofroðri alðyðu væri brotið brauð vizkunnar, helldr at agætum gimsteinum væri kastað fyrir uskynsaum svin. Trui ek ok þessa lengð munu þeim oskapfellda, sem giarnari vilia heyra verallegar vikinga sógur enn agæt verk valdra vigmanna oc kappa hins krossfesta Kristz, en hinum ollum skapfellda, sem með ser kenna nokkurn part vandlætis retrrar truar oc astar mannkosta, þeira er hverr ma finna i lifssogu sæls Johannis¹¹⁴⁵

Freilich ist hier die Verwendung einer unbekanntenen Vorlage theoretisch möglich, und die Apologie ist in höchstem Maße topisch durchwirkt, was die inhaltlich-stilistische Beeinflussung durch einen lateinischen Text nahelegt. In einem solchen Fall wäre jedoch davon auszugehen, dass Brief und Epilog auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen, in denen nicht nur die gleichen Programmpunkte und Bescheidenheitsbekundungen zu finden wären, sondern ebenfalls die aus der Bibel übernommene Redewendung von den Perlen, die vor die Säue geworfen würden. Dies ist unwahrscheinlich. Widmungsbrief und Epilog zeigen sich in höchstem Maße kunstfertig gestaltet und an den Regeln der lateinischen Rhetorik geschult, dabei allerdings angepasst an die einheimischen stilistischen Gepflogenheiten, etwa durch die Verwendung des Stabreims im obigen Beispiel. Daher scheint es bei Weitem sinnvoller, zunächst von einer selbstständigen Gestaltung durch den Sagaautor auszugehen – schließlich ist auch bei lateinischen Kompilationen wie dem *SpecHist* Apologie bzw. Vorwort immer das Eigenwerk des Autors, das eben nicht aus anderen Quellen übernommen wird, auch wenn es sich stilistisch und rhetorisch in eine Tradition stellt.

In Kap. 41 findet sich noch ein weiterer Kandidat für eigene Beigaben des Sagaautors:

¹¹⁴⁵ Ebd., S. 928 f., dt. „Sie haben so vielfältige Bedeutung, wenn kluge Männer auf sie hören, dass sich wieder und wieder etwas anderes Rühmenswertes in ihnen verborgen findet, wenn etwas anderes hervorgegraben wird, und aus diesem Grunde bitte ich alle verständigen Männer, mir zu verzeihen, auch wenn ich mehr als einfältig über manche Dinge gesprochen haben sollte; der Grund hierzu ist, dass ich glaubte, dass, wenn seine dunklen Bilder oder seine hervorragenden Prophezeiungen ohne Glossen und nackt vorgetragen würden, es gescheitern Männern scheinen würde, nicht als ob das Brot des Verstandes für das ungelehrte Volk gebrochen, sondern dass von den vorzüglichsten Perlen vor unverständige Säue geworfen würde. Ich glaube auch, dass ihnen, welche lieber weltliche Wikingergeschichten als die vorzüglichen Werke auserwählter Krieger und Kämpfer des gekreuzigten Christus hören wollen, diese Länge nicht zusagen würde, aber jenen allen gefallen, welche bei sich irgendeinen Anteil des Eifers des wahren Glaubens und der Liebe zu den Tugenden verspüren, die jeder in der Lebensgeschichte des seligen Johannes entdecken kann“.

Enn hversu megu ver at makligleikum lofa sęlan Johannem, þar sem hinn heilagi Jeronimus hinn hæsti kennari talar sva af einni sottþindri ekkiu, er Paula het, oc fyrir ekkiudom atti sextugfalldan avoxt: „Þo at allir limir mins likama skiptiz i tungur, ok allir liðir hliopapi með mannligri ródd, mætta ek eigi segia þat, sem makligt væri króptum Paule ekkiu“, hversu megu ver þa tala af kroitum Johannis, þess er skinn með þrennum aureolis, skirlifis oc predicanar oc pislarvættis, þeim er hverr berr hundraðfalldan avoxt, þar sem ver erum ufroðir oc iðrottalausir oc at rettu mallausir hia þvilikum philosopho, sem var sæll Jeronimus, utan komaz sva at orði¹¹⁴⁶

Wenn es sich um ein selbstständiges Hieronymus-Zitat handeln sollte, wird diese Überleitung zusammen mit den nachfolgenden Passagen auf den Sagaautor zurückgehen; dies allerdings ist nach heutigem Kenntnisstand unklar. Fraglich ist somit, woher die anschließenden rhetorischen Fragen zum Lobpreis Johannes des Täufers stammen. Es könnten originale Beiträge des Sagaautors sein; sie könnten aber eben-
sogut aus einem anderen Heiligenleben – eben nicht Johannes des Täufers – adaptiert sein oder vollständig auf eine unbekannte Quelle zu Johannes dem Täufer zurückgehen.

Außerdem ist zu überlegen, inwieweit die Paraphrasen biblischer Inhalte, etwa zu Ereignissen um die Heilige Familie in Kap. 10, als unabhängige Nacherzählungen des Sagaautors zu werten sind. Hieran zeigt sich exemplarisch die Schwierigkeit, die Übersetzungsstrategien des Mittelalters in heutigen Kategorien zu fassen.

4.1.3.2 *Querverweise innerhalb der JBapt²*

Querverweise auf vorherige oder nachfolgende Kapitel stellen einen weiteren redaktionellen Eingriff des Sagaautors dar. Hier zeigt er Bewusstsein für die Einheit seines Werkes und Sensibilität für Wiederholungen, die durch die Verwendung unterschiedlicher Quellen bedingt sein können.

Vorausweisungen auf spätere Teile der Saga sind verhältnismäßig selten: Einmal wird in Kap. 3 darauf hingewiesen, wie ähnlich sich Johannes der Täufer und Elias gewesen seien „sem siðarr mun sagt verða“¹¹⁴⁷; ein genauer Vergleich erfolgt durch ein Gregor-Zitat in Kap. 33.¹¹⁴⁸ Ein anderes Mal geht es in Kap. 5 um die Ver-

¹¹⁴⁶ Ebd., S. 928, dt. „Aber wie können wir den seligen Johannes auf gebührende Weise preisen, wo der heilige Hieronymus, jener höchste Gelehrte, so von einer mit Krankheit geschlagenen Witwe spricht, die Paula hieß und wegen ihrer Witwenschaft sechzigfach Früchte trug: Wenn auch alle Glieder meines Körpers in Zungen sprächen und alle Glieder mit menschlicher Stimme tönem, könnte ich nicht sagen, was den Kräften der Witwe Paula angemessen wäre. Wie können dann wir von den Kräften des Johannes sprechen, der mit drei Heiligenscheinen scheint, des reinen Lebens, der Predigt und des Martyriums, von denen jede hundertfache Frucht trägt, wo wir ungelehrt und der Künste unkundig und mit Recht sprachlos solchen Philosophen, wie es der selige Hieronymus war, gegenüber stehen, ohne zu solchen Worten zu gelangen.“

¹¹⁴⁷ Ebd., S. 855, dt. „wie noch gesagt werden wird“.

¹¹⁴⁸ Ebd., S. 910.

kündigung an Maria an den achten Kalenden des Monats April „sem nu mun sagt verða.“¹¹⁴⁹ Unmittelbar im Anschluss wird die Prophezeiung des Engels Gabriel geschildert, durch welche Maria „sem fyrr segir“¹¹⁵⁰ Jesus empfangt.

Solche Rückverweise auf vorhergehende Teile der Saga sind insgesamt häufiger zu finden. Sie zerfallen im Prinzip in zwei Gruppen: Da sind erstens Hinweise auf Personen, sei es nun das Sagapersonal (z. B. „fyrr nefndr Johannes“¹¹⁵¹) oder die zitierten Autoren (z. B. „fyrr nefndr Beda“¹¹⁵²). Hier wird nur angezeigt, dass eine Person bereits zuvor erwähnt wurde, eventuell auch, dass eine spezifische Predigt bereits zitiert worden ist. Bei dem Namen Johannes kann dieser Rückgriff zudem dazu dienen, den Täufer und den Evangelisten auseinanderzuhalten; ebenso bei Herodes Antipas und Herodes dem Großen. Zweitens werden Wiederholungen einzelner Aussagen ebenfalls kenntlich gemacht. In Kap. 3 wird beispielsweise die Zugehörigkeit des Zacharias zum Stamm Abia nach Kap. 1 ein weiteres Mal aufgeführt und mit „sem fyrr segir“ verdeutlicht. Meistens handelt es sich jedoch um Hinweise darauf, was im gleichen Kapitel kurz zuvor gesagt wurde, oder um einen Anschluss an das unmittelbar vorausgehende Kapitel wie in Kap. 7.¹¹⁵³ Aber auch weiter Zurückliegendes kann hiermit erneut aufgegriffen werden, um Wiederholungen zu vermeiden. Somit wird in Kap. 12 darauf verwiesen, dass bereits zuvor (Kap. 10) die Regierungsfolge in Judäa erläutert wurde.¹¹⁵⁴ Gleiches gilt für die Inventionsberichte; hier wird zu Beginn des jeweiligen Abschnitts erneut auf die ersten Begräbnisorte von Körper¹¹⁵⁵ bzw. Kopf¹¹⁵⁶ hingewiesen, die bereits zuvor genannt worden waren. Gerade an diesen Stellen wird deutlich, wodurch diese Querverweise hervorgerufen werden: In Kap. 35 verwendet der Sagaautor die *HistSchol* und führt somit die Leidensgeschichte Johannes des Täufers zu ihrem Abschluss. Kap. 38 bzw. 39 greifen jedoch auf andere legendarische bzw. historiographische Quellen zurück, in denen die gleichen Informationen stehen. Der Sagaautor ist sich scheinbar der Wiederholung bewusst und weist daher an der zweiten Stelle darauf hin. Somit kommt seine

¹¹⁴⁹ Ebd., S. 856, „wie nun gesagt wird.“

¹¹⁵⁰ Ebd., S. 856, dt. „wie zuvor gesagt wurde“.

¹¹⁵¹ Ebd., S. 885. 887 u. a., dt. „zuvor genannter Johannes“.

¹¹⁵² Ebd., S. 871. 876, dt. „zuvor genannter Beda“.

¹¹⁵³ „Eptir þat er Maria hafði heyrð þessi orð Elisabeth, sem nu var sagt, matti hon eigi lengr þegja yfir sva haleitum guðs gíofum, sem hon hafði þegit“ (ebd., S. 860, dt. „Nachdem, wie nun berichtet wurde, Maria diese Worte der Elisabeth gehört hatte, konnte sie nicht länger über so herrliche Gaben Gottes schweigen, wie sie sie erhalten hatte“).

¹¹⁵⁴ „[V]oru oc þa þeir flestir landzstiornarmenn, sem fyrr greinir, Pontius Pilatus i Judea, Herodes tetrarcha i Galilea, Philippus broðir hans (i) Ituria“ (ebd., S. 868, dt. „und da waren auch die meisten Herrscher, wie zuvor dargelegt, Pontius Pilatus in Judäa, der Tetrarch Herodes in Galiläa, dessen Bruder Philippos in Ituräa“).

¹¹⁵⁵ „[L]ikami hins sæla Johannis baptiste var, sem fyrr greinir, grafinn i Samaria borg, þeir er nu heitir Sebaste“ (ebd., S. 920, dt. „der Leichnam des seligen Johannes des Täufers war, wie zuvor ausgeführt, im Bezirk Palästina in der Stadt Samaria, die nun Sebaste heißt, begraben“).

¹¹⁵⁶ „[H]aufuð þessa hins agæta manz guðs vinar oc fyrirrennara Johannis var at Jorsolum grafit, sem fyrr vattar i þessari frasogn“ (ebd., S. 921, dt. „der Kopf dieses vorzüglichen Mannes, des Gottesfreundes und Vorläufers Johannes, war in Jerusalem begraben, wie es zuvor in dieser Erzählung bezeugt worden ist.“).

Souveränität über das von ihm dargebotene Material zum Ausdruck; gleichzeitig macht die Saga damit einen durchkomponierten und geplanten Gesamteindruck.

Zudem gibt es noch eine Stelle in Kap. 32, in der auf einen früheren Aufbruch Jesu verwiesen wird: „Ætla menn þessa hans ferð verit hafa alla eina oc hina, sem fyrr greinir, er hann flyði undan Phariseis.“¹¹⁵⁷ Es ist natürlich ebenfalls ein Querverweis auf ein früheres Sagakapitel (Kap. 29). Nur ist sich der Autor hier nicht einer Wiederholung bewusst, sondern es handelt sich vielmehr um eine exegetische Fragestellung: Hier wird nämlich versucht, den Aufbruch von Kap. 32 nach Mt 14,13 mit dem Aufbruch von Kap. 29 nach Joh 4,3 in Einklang zu bringen.

4.1.3.3 Autor- und Werkreferenzen

In seiner *epistula dedicatoria* gibt der Sagaautor an, er erzähle in der *JBapt*² die Lebensgeschichte Johannes des Täufers nach und versee diese mit „tilheyrligar glosur lesnar af undirdiupi omeliarum hins mikla Gregorij, Augustini, Ambrosij ok Jeronimi ok annarra kennifedra“¹¹⁵⁸. Zusammen mit mehrfach wiederkehrenden Verfasserangaben ging man daher in der Forschung davon aus, der Autor erteile Auskunft über die von ihm verwendeten Quellen, führe sie als Gewährsleute an und lege somit Rechenschaft über seine Arbeitsweise ab. Dabei wurde bislang nicht hinterfragt, ob die Fülle der Autoren und Werke, die in der *JBapt*² aufgezählt werden, überhaupt dem tatsächlich verwendeten Material entspricht, auf wen die Referenzen zurückgehen und welche Funktionen sie in der gesamten Saga erfüllen.

Umfang

Markierungen sind zwar häufig in der *JBapt*², kennzeichnen jedoch bei Weitem nicht alle Zitationen. An insgesamt 103 Stellen wird die vermeintliche Quelle einer Aussage namentlich genannt (vgl. Tab. 4.1.3.3). 95 von ihnen führen den Namen eines Autors an – zehnmal dabei ergänzt durch eine Bezeichnung des Werkes – und acht beschränken sich ausschließlich auf den Werktitel, ohne den Autor zu nennen. Dabei sind keine Überschneidungen zwischen Autor- und Titelreferenzen zu beobachten, mit anderen Worten: Wenn ein Werktitel anonym eingebracht wird, gilt dies für alle Markierungen dieses Werkes. Die Referenzen beziehen sich auf zwölf verschiedene Autoren und fünf Werke. Daneben gibt es auch siebzehn allgemeinere Referenzen auf Einzelpersonen, Personengruppen oder Bücher, bei denen kein Name genannt wird.

Insgesamt dominiert die Nennung des Urhebers der jeweiligen Aussage. Am häufigsten unter ihnen ist Beda (22 %)¹¹⁵⁹ gefolgt von Augustinus (16 %), Hieronymus

¹¹⁵⁷ Ebd., S. 904, dt. „Menschen meinen, dass diese seine Reise ein und dieselbe gewesen sei wie diejenige, die bereits geschildert wurde, als er vor den Pharisäern floh.“

¹¹⁵⁸ Ebd., S. 849, dt. „entsprechenden Glossen, welche aus der Tiefe der Predigten des großen Gregorius, Augustinus, Ambrosius und Hieronymus und anderer Lehrväter herausgelesen wurden.“

¹¹⁵⁹ Anteile an der Gesamtzahl aller Namensnennungen gerundet auf volle Prozentzahlen.

(15 %), Gregor (14 %) und Comestor (13 %); es entfallen somit 80 % auf deutlich weniger als die Hälfte der insgesamt genannten Autoren (42 %). Mit einigem Abstand werden auch Josephus (5 %), Ambrosius (3 %) und Chrysostomus (2 %) wiederholt genannt; alle übrigen Referenzen kommen nur einmal vor. Dies zeigt, dass sich die Diskrepanz zwischen dem in der *epistola dedicatoria* dargelegten Programm und dessen Umsetzung nicht nur auf die Gesamtheit der Zitate erstreckt, sondern auch auf die Markierungen: Es sind eben nicht Referenzen „hins mikla Gregorij, Augustini, Ambrosij ok Jeronimi“¹¹⁶⁰, welche in der Saga am häufigsten zu finden sind, sondern Beda. Auch Comestor spielt eine zentrale Rolle und gehört dabei nicht einmal zur Gruppe „annarra kennifedra“¹¹⁶¹, die der Sagaautor als weitere Quellen nennt. Sollten die Referenzen also ausnahmslos als „Autoritäten“ angeführt werden, so zeichnet sich hier eine Verschiebung zwischen der nach theologischen Maßstäben sinnvollen Hierarchie und der Praxis des Sagaautors ab. Neben den Fällen, wo konkrete Namen von Autoren genannt werden, verweisen drei Stellen auf spezifische Autoren, die jedoch nicht weiter namentlich bezeichnet werden: erstens ein Verweis auf den Schriftsteller Solinus, der als *einn philosophus* bezeichnet wird und höchstwahrscheinlich über ein mittelalterliches Werk rezipiert wird (siehe Abschnitt 3.1.28); zweitens eine Predigt des Maximus Taurinensis, „einn meistari“, dessen einzelne Werke in Homiliaren häufig anonym enthalten waren (siehe Abschnitt 3.1.23); und drittens die Formulierung „magister in historijs“ höchstwahrscheinlich als Hinweis auf die *Hist-Trip* (siehe Abschnitt 3.1.10). In allen drei Fällen liegt die Vermutung nahe, dass der Name des Autors dem Sagaverfasser unbekannt war, zumal sekundäre Rezeption einschließlich der Referenz ausgeschlossen kann. Außerdem lassen sich elf Verweise auf Personengruppen feststellen, die zumeist im Rahmen von Argumentationen aufgeführt werden. Hier verweist der Autor auf „kennifeðr“, „meistarar“, „kennarar“ und „visir menn“. Die Referenzen stehen indes nicht bei genauen Zitaten, sondern zumeist vor Ansichten, die paraphrasierend wiedergegeben werden und die sich somit nicht auf eine eindeutige Quelle zurückführen lassen. Wo zwei unterschiedliche Ansichten dieser Gruppen einander zu widersprechen scheinen, bezieht der Sagaverfasser keine Position. Anders gestaltet es sich bei dem bloßen „sumir“, das vor allem bei zu widerlegenden Irrmeinungen und Häresien verwendet wird. Einige der Formulierungen werden aus anderen Quellen wie der *HistSchol* sekundär übernommen.

Zum Namen des Autors kann auch der Titel des gemeinten Werkes hinzutreten. Allerdings ist dies in der *JBapt*² selten, denn gerade einmal 10 % der Autorenreferenzen werden derart spezifiziert. Die Angaben entsprechen den mittelalterlichen Werktiteln, wie man sie auch in Bibliothekskatalogen findet. Bezeichnenderweise übernimmt der Sagaautor trotz der Übersetzung ins Altnordische oft die lateinische Präposition, was den Titelcharakter des Ausdrucks unterstreicht, etwa bei „Ambrosius super Lucam“¹¹⁶² oder „Gregorius super Ezekielem“¹¹⁶³. Zumindest in zwei Fäl-

¹¹⁶⁰ Postola sögur, S. 849, dt. „des großen Gregorius, Augustinus, Ambrosius und Hieronymus“.

¹¹⁶¹ Ebd., S. 849, dt. „anderer Lehrväter“.

¹¹⁶² Ebd., S. 857, dt. „Ambrosius über (das) Lukas(engelium)“.

¹¹⁶³ Ebd., S. 860, dt. „Gregorius über (das Buch) Ezechiel“.

len ist die Übernahme des Zitats einschließlich der Markierungen aus *SpecHist* und *HistSchol* erwiesen. Unklar ist, ob sich die Formulierungen „Beda yfir orð Luce guðspiallamannz“¹¹⁶⁴ und „Beda i glosa super Marcum“¹¹⁶⁵ beide auf kommentierende Werke (also Predigten bzw. Kommentare zum bezeichneten Evangelium) beziehen, oder ob es sich um die Nennung des Bezugsverses bzw. einen Verweis auf die Verwendung der *GO Mk* handeln soll. Weniger konkret und daher nur als Hinweis auf die zugrundeliegende Gattung sind „Augustinus [. . .] in sermone af sælum Johanne“¹¹⁶⁶ und „Augustinus i einum sermone“¹¹⁶⁷. Die Angabe eines genaueren Titels wäre bei Predigten zudem unmöglich, da diese in der Regel keinen spezifischen Titel trugen; eine Ausnahme bildet „Augustinus [. . .] in sermone de .xI^{ma}“¹¹⁶⁸. Selbst in den Handschriften wird nur die Bezugspерикопе bzw. der Anlass genannt, wie es auch der Sagaautor praktiziert. Es sind scheinbar selbstständig eingesetzte Referenzen, weil die zitierten Predigten höchstwahrscheinlich direkt verwendet wurden. Auch das umschreibende „Jeronimus i þeiri bok, er hann ritar til Evidiam“¹¹⁶⁹ ist kein Werktitel im engeren Sinne – da es sich allerdings um einen Brief handelt, ist die Referenz auch hier so genau wie möglich. Nachdem der Sagaautor die überwiegende Mehrheit seiner Referenzen nicht durch die Nennung eines Werktitels spezifiziert und zudem keine weiteren Angaben – beispielsweise des Buches o. ä. – macht, taugen die Referenzen nicht als Repertorium für den Leser. Das bedeutet, dass sich die zitierten Abschnitte nicht anhand der vermeintlichen „Quelleninformationen“ des Autors finden lassen und sie somit auch nicht die Funktion erfüllen können, die zugrunde liegenden Materialien aufzudecken und nachzuweisen. Eine solche Funktion kann daher nicht vom Autor intendiert gewesen sein.

Die anonym genannten Werke bezeichnen fast nur hochmittelalterliche Texte: eine Glosse, zwei Spiegel und zwei Summen. Gemessen an der Gesamtzahl der Referenzen spielen sie nur eine untergeordnete Rolle. Einzig das *SpecHist* wird mehrfach angeführt, jedoch bedeutend seltener, als es tatsächlich verwendet wurde. Dies liegt am kompilatorischen Charakter des Werks, denn nur ein Bruchteil des Textes geht auf dessen Kompilator Vinzenz von Beauvais zurück, während die dort vorzufindenden Zitate mit entsprechenden Rubriken gekennzeichnet sind, die den Autor der Quelle nennen. In der *JBapt*² übernimmt der Sagaautor diese Rubriken aus dem *SpecHist* und versieht nur die übrigen, im *SpecHist* mit „Actor“ rubrizierten Passagen mit der Referenz „Speculum historiale“. Dass hier nicht der Name des Kompilators Vinzenz von Beauvais, sondern der Titel des Werkes genannt wird, könnte – wie bei der *Glosa super grecismum*, dem *Speculum ecclesie*, der *Summa theologia* und der *Summa virtutum* – ein Hinweis darauf sein, dass der Autor unbekannt war. Die anonyme Transmission wird übrigens auch dadurch gestützt, dass die fraglichen Au-

¹¹⁶⁴ Ebd., S. 851, dt. „Beda über die Worte des Evangelisten Lukas“.

¹¹⁶⁵ Ebd., S. 872, dt. „Beda in der Glosse über (das) Markus(engelium)“.

¹¹⁶⁶ Ebd., S. 898, dt. „Augustinus in einer Predigt über den seligen Johannes“.

¹¹⁶⁷ Ebd., S. 902/914, dt. „Augustinus in einer Predigt“.

¹¹⁶⁸ Ebd., S. 873, dt. „Augustinus (. . .) in einer Predigt über die Fastenzeit“.

¹¹⁶⁹ Ebd., S. 878, dt. „Hieronymus in dem Buch, das er an Evidia schreibt“.

toren Vinzenz von Beauvais, Honorius Augustodunensis und Guillelmus Peraldus auch in der übrigen altnordischen Literatur nicht namentlich genannt werden.¹¹⁷⁰ Unbetitelte Werke – sozusagen als Entsprechung zu den unbekanntem Autoren oder Autorengruppen – sind in der *JBapt*² überaus selten: Gerade zweimal werden „helgar bækr“ angegeben, bei denen es sich um kirchenrechtliche Quellen bzw. die Bibel handelt; das allgemeine „bækr“ hingegen ist eine Übernahme aus der lateinischen Quelle. Auch dies könnte ein Indiz dafür sein, dass Personennamen der Vorzug gegenüber Texten gegeben wird.

Von den Autoren und Texten, deren Verwendung in der *JBapt*² nachgewiesen werden konnte, wird nur die kanonistische *SummPoen* in keiner Weise durch eine Referenz berücksichtigt. Außerdem fehlen Referenzen bei sämtlichen Passagen, deren Quelle nicht nachgewiesen werden konnte.¹¹⁷¹ Weshalb ein Text nicht mit einer Referenz ausgewiesen wird, lässt sich anhand der Saga nicht erschließen, zumal auch nicht jedes Zitat bekannten Ursprungs entsprechend ausgezeichnet wird. Es könnte jedoch sein, dass dem Kompilator bei einigen Texten nicht bekannt war, wem eine Predigt zuzuschreiben war, und daher auf eine Referenz verzichten musste. Indizien, dass in der Transmissionsgeschichte der *JBapt*² Referenzen ergänzt oder gestrichen worden sein könnten, gibt es keine, denn der Gesamtumfang sowie der Gehalt der einzelnen Referenzen ist über die erhaltenen Handschriften hinweg konstant.

Syntax

Die Verweise auf Autoren und Werke sind immer dem zugehörigen Zitat vorangestellt oder werden in dessen ersten Satz eingeschoben. Ausnahmslos alle Referenzen erfolgen als Subjekt-Objekt-Fügungen und sind damit grammatikalisch in ihre Umgebung eingegliedert. Sie stehen nicht als Rubriken oder Glossen, was sie weniger anfällig dafür macht, von Kopisten übersehen oder vergessen zu werden. In den Handschriften sind die Namen und Titel nicht graphisch hervorgehoben; zum Teil sind sie abgekürzt. Die Form der Referenzen lehnt sich somit stärker an die *HistSchol* als an das *SpecHist* an. Der syntaktische Anschluss erfolgt, indem die Referenz als Hauptsatz asyndetisch vorangestellt wird: „Yfir þessi orð segir fyrr nefndr Augustinus: Hugleiði atsemð yður yðr til nytsemðar oc eptirdæmis oc agætz litillætis, hvat sæll Johannes villdi i þessi þrætu“¹¹⁷². Er kann aber auch, wie „Eigi hofum ver, segir Beda, mikla frasogn af uppruna hins sæla Johannes, enn þessi fa orð er guðspiallamenninir segia“¹¹⁷³ in Kap. 11, asyndetisch in das Zitat eingeschoben

¹¹⁷⁰ Vgl. Aufstellung für die Hagiographie: Marner: kennifeðr helgir, S. 117–123.

¹¹⁷¹ Die Referenzen wurden, um Fehler auszuschließen, bei der Recherche nach Parallelstellen nicht berücksichtigt. Dass den mutmaßlichen Zitaten keine Vorlage zugeführt werden konnte, hängt also in keiner Weise mit dem Fehlen von Referenzen zusammen.

¹¹⁷² Postola sögur, S. 962, dt. „Über diese Worte sagt der bereits genannte Augustinus: Eure Liebe beachte euch zum Nutzen und zur Nachahmung und erhabener Demut, was der selige Johannes in diesem Streit wollte“.

¹¹⁷³ Ebd., S. 867, dt. „Wir haben keinen großen Bericht, sagt Beda, über das Heranwachsen des seligen Johannes, außer den wenigen Worten, welche die Evangelisten verlieren“.

werden. In beiden Fällen wird das Zitat kaum verändert und erfolgt gewissermaßen als direkte Rede. Häufiger allerdings steht die Referenz als Hauptsatz, welchem das eigentliche Zitat als indirekte Aussage untergeordnet wird. Der Anschluss erfolgt durch *at*, beispielsweise in „Beda segir i þeim stað, at manni er leyft at beiðast takna eða roksemða“¹¹⁷⁴. Diese Form stellt die überwiegende Mehrheit der syntaktischen Anschlüsse an Referenzen dar. Dadurch dass das Verb des Hauptsatzes im Präsens steht, muss das Verb des Zitats nicht in den Konjunktiv gesetzt werden. In wenigen Fällen ist das Zitat allerdings in einen AcI umgewandelt, etwa „[þ]essa hatið segir Beda verit hafa a einhverju ari a hinum siaunda manaði fra paskum“¹¹⁷⁵. Wenngleich Hypotaxe durch Subjunktion dominiert, lässt sich keine Regel beobachten, nach der die jeweiligen Referenztypen ausgewählt worden sein könnten: Wenn man von den sekundär übernommenen Markierungen einmal absieht, ziehen sich die unterschiedlichen syntaktischen Fügungen durch sämtliche rezipierten Textgattungen.

Bei der überwiegenden Mehrheit der Referenzen begleitet das Verb *segja*¹¹⁷⁶ den Namen von Autor oder Werk. Weniger häufig sind *glosa*¹¹⁷⁷, *greina*¹¹⁷⁸, *tala*¹¹⁷⁹ und *leysa*¹¹⁸⁰. Die Verben *inna*¹¹⁸¹, *nefna*¹¹⁸², *skrifa*¹¹⁸³ und *virða*¹¹⁸⁴ werden nur jeweils einmal verwendet. Selten wird ein Objekt ergänzt, beispielsweise „[e]nn gefr sæll Augustinus aðra glosam“¹¹⁸⁵ oder „Speculum Ecclesie gefr honum .x. nofn“¹¹⁸⁶. Ausführlichere Formulierungen, bei denen ein weitgehend synonymes Verb angefügt wird, sind selten. Hier steht es als Partizip wie in „[a]f þessi sælu konu Elisabeth segir hinn mikli Gregorius super Ezekielem sva mælandi“¹¹⁸⁷, „[þ]essa grein tekr i brott sæll Augustinus, þyðandi orð Johannis sem hann hafi þetta talat til greinar millum sin oc guðs sonar, a þessa leið“¹¹⁸⁸ oder „[þ]etta sannar enn mikli Augustinus talandi af þeim ladruni, sem hia guðs syni var krossfestr a þessa leið“¹¹⁸⁹ oder erscheint syn-

¹¹⁷⁴ Ebd., S. 853, dt. „An dieser Stelle sagt Beda, dass es dem Menschen gestattet ist, Zeichen oder Gründe zu fordern“.

¹¹⁷⁵ Ebd., S. 852, dt. „Beda sagt, dass dieser Feiertag in jedem Jahr im siebten Monat nach dem Paschafest gewesen sei“.

¹¹⁷⁶ Ebd., S. 851. 852. 853 u. a., dt. „sagen“.

¹¹⁷⁷ Ebd., S. 875. 892. 905 u. a., dt. „glossieren, erklären“.

¹¹⁷⁸ Ebd., S. 852. 854. 873 u. a., dt. „erklären“.

¹¹⁷⁹ Ebd., S. 902. 914. 915 u. a., dt. „erzählen“.

¹¹⁸⁰ Ebd., S. 853. 910. 915, dt. „auflösen, erklären“.

¹¹⁸¹ Ebd., S. 872, dt. „äußern“.

¹¹⁸² Ebd., S. 852, dt. „nennen“.

¹¹⁸³ Ebd., S. 860, dt. „schreiben“.

¹¹⁸⁴ Ebd., S. 871, dt. „würdigen, beurteilen“.

¹¹⁸⁵ Ebd., S. 898, dt. „aber der selige Augustinus gibt eine andere Glosse“.

¹¹⁸⁶ Ebd., S. 927, dt. „Speculum Ecclesiae gibt ihm zehn Namen“.

¹¹⁸⁷ Ebd., S. 860, dt. „Von dieser seligen Frau Elisabeth spricht der große Gregorius über (das Buch) Ezechiel und sagt so“.

¹¹⁸⁸ Ebd., S. 899, dt. „Diesen Unterschied beseitigt der selige Augustinus, indem er die Worte des Johannes auf diese Weise deutet, dass er sie zur Unterscheidung zwischen sich und Gottes Sohn aussprach“.

¹¹⁸⁹ Ebd., S. 909, dt. „Dies bestätigt der große Augustinus, indem er auf diese Weise von dem Räuber spricht, der beim Gottessohn gekreuzigt worden war“.

taktisch beigeordnet als Hendiadyoin wie „[þ]at glosar a þa leið enn sami Augustinus oc segir sva“¹¹⁹⁰. Die Dominanz einzelner Verben zeigt, dass es dem Autor hierbei nicht an stilistischer Variation gelegen war. Zwar verteilen sich die Belege über den gesamten Sagaverlauf, einzelne Kapitel jedoch werden recht monoton gestaltet wie etwa Kap. 30:

En Josephus *segir* Herodiaden verit hafa dottur Aristoboli [...] Hann *segir* oc Herodiaden verit hafa systur Herodis Agrippa [...] Fyrr nefndr Josephus *segir* þenna Herodem hafa verit sun ens mikla Herodis [...] Enn sami Josephus *segir*, at Philippus þessi hafi dauðr verit [...] Hann *greinir* oc, at Herodes tetrarcha atti dottur Arethe konungs af Damasko [...] ¹¹⁹¹

Der Autor übernimmt das gesamte Zitat einschließlich der Referenzen seiner Quelle, der *HistSchol*. Die Monotonie entsteht dadurch, dass der Sagaautor das erste Verb *tradit* wie die nachfolgenden *dixit* mit *segir* übersetzt und es ein weiteres Mal selbst ergänzt. Erst zum Ende der Passage entscheidet er sich, für die zusätzliche Referenz ein anderes Verb zu verwenden (*greinir*).

Attribute

Die bei den Referenzen verwendeten Attribute bilden einen Hinweis darauf, dass die Rechtgläubigkeit und Heiligkeit der zitierten Person betont werden sollte. Epitheta sind ebenfalls selten, dann aber überwiegend religiös konnotiert. Die verwendeten Adjektive wie *sæll*¹¹⁹² und *heilagr*¹¹⁹³ heben die Heiligkeit der Autoren hervor. Nur wenige unterstreichen die Kompetenz der Autoren, etwa *víss*¹¹⁹⁴, andere hingegen haben rein belobigende Funktion wie *virðuligr*¹¹⁹⁵, *hár*¹¹⁹⁶ oder *mikill*¹¹⁹⁷.

Appositionen können ebenfalls verwendet werden, um den Stellenwert des Autors zu betonen, beispielsweise *sagnameistari*¹¹⁹⁸ oder *kennari*¹¹⁹⁹. Die weitaus größte Gruppe von Substantiven allerdings spielt auf den Status der jeweiligen Person

¹¹⁹⁰ Ebd., S. 907, dt. „Das glossiert derselbe Augustinus und sagt so“.

¹¹⁹¹ Ebd., S. 901, dt. „Aber Josephus sagt, dass Herodiadis die Tochter des Aristoboles gewesen sei (...) Er sagt auch, dass Herodiadis die Schwester von Herodes Agrippa gewesen sei (...) Zuvor genannter Josephus sagt, dass dieser Herodes der Sohn des großen Herodes gewesen sei (...) Derselbe Josephus sagt, dass dieser Philippus tot gewesen sei (...) Er erklärt auch, dass Herodes der Tetrarch die Tochter von König Arethe von Damaskus gehabt habe (...)“.

¹¹⁹² Ebd., S. 875. 901. 902 u. a. (Hieronymus), S. 880. 898. 899 u. a. (Augustinus), S. 910 (Gregor), dt. „selig“.

¹¹⁹³ Ebd., S. 860. 871 (Beda), S. 918. 928 (Hieronymus), dt. „heilig“.

¹¹⁹⁴ Ebd., S. 913 (Flavius Josephus), dt. „weise“.

¹¹⁹⁵ Ebd., S. 851. 866. 884 u. a. (Beda), „ehrwürdig“.

¹¹⁹⁶ Ebd., S. 928 (Hieronymus), dt. „hoch, erhaben“.

¹¹⁹⁷ Ebd., S. 860. 868. 878 u. a. (Gregor), S. 873. 883. 896 u. a. (Augustinus), dt. „groß“.

¹¹⁹⁸ Ebd., S. 913 (Josephus), dt. „Geschichtsmeister“.

¹¹⁹⁹ Ebd., S. 928 (Hieronymus), dt. „Gelehrter“.

innerhalb der Kirche an wie *préstr*¹²⁰⁰, *byskupr*¹²⁰¹ – teils mit Nennung der Diözese, „Eusebius byskup Cesariensis“¹²⁰² – und *páft*¹²⁰³. Durch den Rang innerhalb der Kirche wird die Anerkennung der Person und damit ihre Rechtgläubigkeit bewiesen; somit verstärkt sich der Eindruck, es sei vor allem an diesem Aspekt gelegen.

Ursprung

Die Markierungen korrespondieren mit der Transmissionsgeschichte des Zitats, das sie begleiten: 14 % aller Referenzen werden aus einem Text sekundär übernommen, der das Zitat seinerseits mit der entsprechenden Referenz versieht. Bei 82 % der Referenzen ist allerdings davon auszugehen, dass sie der Autor selbstständig ergänzt hat, da kein entsprechender Drittext ausgemacht werden konnte. Die verbleibenden Fälle – es waren fünf – konnten nicht geklärt werden, weil hier nicht einmal der Urtext gefunden werden konnte.

Bei der ersten Gruppe wird deutlich, dass die Referenzen auf den Ursprung des Zitates abzielen. Somit entnimmt der Sagaautor seinen Quellen (vor allem *HistSchol* und *SpecHist*) Referenzen und Markierungen, indiziert jedoch nicht, dass das Zitat vermittelt wurde. Hierbei hängt die Arbeitsweise des Autors davon ab, wie die vorgefundenen Referenzen im Quelltext stehen: In *HistSchol* etwa sind die Referenzen bereits in den Satz eingebaut, sodass der Autor ausschließlich übersetzend tätig wird. Dadurch, dass Comestor nicht alle seiner Quellen anführt, werden ihm in der Saga auch Fremdzitate zugeschrieben, weil sie aus der *HistSchol* nicht klar als solche hervorgehen. Im *SpecHist* hingegen stehen Referenzen auf Autoren und Werke als Rubriken. Dann muss der Sagaautor seine Informationen dahingehend aufbereiten, dass er die Rubrik in einen einleitenden Satz(teil) umwandelt – der Eingriff in den übersetzten Text wird also größer und erlaubt Freiheiten bei der Ausgestaltung. *SpecHist* illustriert zudem, dass der Autor zwischen Fremdzitaten, welche in der Saga mit der Referenz auf den in *SpecHist* zitierten Fremdtext markiert sind, und Aussagen des *SpecHist*-Kompilators („Actor“, in der Saga wiedergegeben als „Speculum historiale“) deutlich unterscheidet (siehe Abschnitt 3.1.29). Die genannten Namen und Titel bilden zweifelsfrei den Informationsstand des Autors ab: Wenn wie gesagt die verwendete Quelle ihrerseits einen Ursprung angibt, wird dieser übernommen. Insbesondere bei der Verwendung von *SpecHist* ist jedoch zu beobachten, dass bisweilen Referenzen ausgelassen werden. Hier ist unklar, ob die spezifische *SpecHist*-Handschrift, die dem Sagaautor zur Verfügung stand, die betreffenden Rubriken gar nicht erst enthielt, oder dieser die notwendigen Eingriffe in den zu übersetzenden Text nicht vornehmen wollte. In keinem Fall wurden sekundär rezipierte Zitate mit einer Referenz versehen, wenn die unmittelbare Vorlage keine enthielt. Dass die Übernahme einer solchen Namensnennung nicht gleichbedeutend

¹²⁰⁰ Ebd., S. 851. 866. 871. 884. 884. 885 (Beda), dt. „Priester“.

¹²⁰¹ Ebd., S. 858 (Ambrosius), dt. „Bischof“.

¹²⁰² Ebd., S. 913, dt. „Eusebius, der Bischof von Caesarea“.

¹²⁰³ Ebd., S. 915 (Leo), dt. „Papst“.

mit der Vermittlung des gesamten Zitats sein muss, beweist etwa eine Ambrosius-Referenz in Kap. 6. Hier wird das „Ambrosius super Lucam“¹²⁰⁴ anscheinend aus dem auch zuvor verwendeten *SpecHist* übernommen; da das Zitat insgesamt jedoch bedeutend länger ist als in *SpecHist*, muss der Sagaautor zusätzlich einen größeren Ausschnitt aus *AmbLk* verwendet haben, aller Voraussicht nach aus einem Homiliar. Allerdings können sich durch die Übernahme von Referenzen aus Dritttexten auch fehlerhafte Bezeichnungen in die Saga einschleichen: Dies lässt sich ebenfalls an den Ambrosius-Markierungen im 6. Kap. illustrieren, wo ein Origenes-Zitat aufgrund seiner Vermittlung über das *SpecHist* mit „hinn sam(i) Ambrosius byskup“¹²⁰⁵ eingeleitet wird. Ursächlich hierfür wird sein, dass die beiden umgebenden Passagen im *SpecHist* Zitate aus Ambrosius' Kommentar sind, sodass sich der Sagaautor entweder versah oder eine Handschrift verwendete, bei der eben diese Origenes-Referenz fehlte.

Die überwiegende Mehrheit der Referenzen wird vom Autor bewusst hinzugefügt. Es handelt sich immer um Texte, die höchstwahrscheinlich direkt verwendet wurden: Predigten (*BedEv*, *GregEv*, *AugSerm*, *ChrysolSerm*), patristische Kommentare (*BedLk*, *HierMt*, *GregMor*, *GregHiez*) und historiographische Texte (*HistSchol*, *SpecHist*). Bezüglich ihrer äußeren Form lassen sie sich nicht von den übernommenen Referenzen unterscheiden; sie sind in den Satz eingebaut, so wie es der Autor aus der *HistSchol* übernehmen konnte oder selbstständig auf die *SpecHist*-Rubriken anwendete. Die Informationen muss der Verfasser den ihm vorliegenden Handschriften entnommen haben. Bei den Kommentaren handelt es sich um den Titel des gesamten Werks, der im Mittelalter weniger den Inhalt spezifizierte, als dass er den Namen des Verfassers und das behandelte Buch der Bibel nannte (z. B. „Beda super Lucam“). Dies gilt für die Historiographie und andere nicht-patristische Schriften nur bedingt: Das Beispiel des *SpecHist*, aber auch von *SummVirt* und *SpecEccl* zeigt, dass sich hier ein eigener Werkname durchsetzte, hinter den der Verfasser zurücktritt und ggf. völlig unbekannt war. Bei Predigten hingegen ist davon auszugehen, dass der Sagaautor eine oder mehrere größere Kollektionen verwendete, welche *homiliae* und *sermones* unterschiedlicher Autoren enthielten. In den Sermonaren oder Homiliaren wurde der Predigtanlass – zumeist der Fest- oder Sonntag – angegeben sowie der mutmaßliche Verfasser. Außerdem konnte ihnen durch das verkürzte Bibelzitat die Bezugsperiode entnommen werden. Durch diese Informationen können im Prinzip sämtliche Referenzen der *JBapt*² auf einzelne Predigten entstanden sein. Da jedoch bisweilen die Autorenattributionen in den Homiliaren fehlten, ist es nur folgerichtig, dass nicht alle der Predigtversatzstücke in der *JBapt*² eine solche Markierung tragen. Vermutlich ist ihr Fehlen ein Indiz dafür, dass der Sagaautor nicht über die entsprechenden Informationen verfügte; er kann sie aber auch aus anderen Gründen ausgelassen haben, die sich uns heute nicht mehr erschließen. Reine Autorensammlungen können höchstwahrscheinlich ausgeschlossen werden; sie kommen allein transmis-

¹²⁰⁴ Ebd., S. 857, dt. „Ambrosius über (das) Lukas(evangelium)“.

¹²⁰⁵ Ebd., S. 858, dt. „derselbe Bischof Ambrosius“.

sionsgeschichtlich höchstens für *GregEv* ernsthaft in Betracht. In diesem Fall wäre indes wieder vom Titel der Handschrift oder eines größeren Abschnitts in dieser Handschrift auszugehen, nicht von einer Rubrizierung der einzelnen Predigten.

Die Autorennamen und Werktitel, die in der *JBapt*² genannt werden, sind fast ausnahmslos korrekt. Es ist nur ein Fall erwiesen, der sich aus der Vermittlung über das *SpecHist* erklärt (siehe Abschnitt 3.1.3). In einem zweiten Fall, in dem ein Beda-Zitat vermeintlich als „Bernardus“ ausgegeben wird, vermochte ein Blick in die Handschriften der *JBapt*² dieses als Transkriptionsfehler aufzudecken (siehe Abschnitt 3.1.6). Hieran zeigt sich jedoch auch, dass die Referenzen im Zuge des Kopierprozesses leicht verfälscht werden konnten, so sie denn nur durch eine Initiale abgekürzt waren. Die Handschriften weisen indes keine Unterschiede in den Markierungen auf. Als falsch sind auch mehrere „Augustinus“-Referenzen zu bezeichnen, indes nur nach dem heutigen Stand der Forschung. Ein Zitat hiervon geht auf *CaesSerm* zurück; vier weitere Zitate auf *ChrysolSerm* 127. In beiden Fällen weisen die Transmissionsumstände darauf hin, dass die unmittelbar verwendete Handschrift – aller Voraussicht nach ein Homiliar – einen entsprechenden Titel für die Predigt enthielt. Hierzu bemerkt McDougall, „[s]uch a misattribution is hardly surprising, for the transmission of Chrysologus’ writings in the Middle Ages was extremely haphazard.“¹²⁰⁶ Auch wenn wohl die meisten Homiliare die fragliche Chrysologus-Predigt etwa anonym enthielten, ist sie doch in anderen mit Chrysostomus bezeichnet, oder mit Severian von Gabala, Germanius von Auxerre bzw. Augustinus. Die Fehlschreibung wird höchstwahrscheinlich nicht auf den Sagaautor zurückzuführen sein, sondern auf die von ihm verwendete Quelle, wie auch McDougall bemerkt: „It is not at all unlikely that a scribe of *PD* could have arbitrarily attributed to Augustine a text whose authorship was uncertain in any case.“¹²⁰⁷ Zusammengefasst weist alles darauf hin, dass der Autor der *JBapt*² seine Referenzen nach bestem Wissen und Gewissen gesetzt hat: Er nennt die Urheber der verwendeten Zitate wenngleich nicht systematisch, dann aber mit großer Häufigkeit. Wenn eine vermittelnde Quelle eingesetzt wurde, die ihrerseits auf den Ursprung verweist, übernimmt der Autor diese Referenz; an anderen Stellen ergänzt er die Informationen selbstständig, soweit er sie seinem Material entnehmen kann. Dadurch entbehren sie einer gewissen Verlässlichkeit, und „[d]et er ogsaa temlig uklogt at have ubegrænset tillid til henvisningsapparatet i middelaldereskrifter, selvom de i øvrigt har et troværdig præg“¹²⁰⁸. Als Angaben, die den Kenntnisstand des Autors abbilden, spiegeln sie „a certain accuracy on the part of the compiler in full accordance with the task that is undertaken in the prologue“¹²⁰⁹ wider.

¹²⁰⁶ McDougall: Pseudo-Augustinian Passages, S. 464.

¹²⁰⁷ Ebd., S. 477.

¹²⁰⁸ Hans Bekker-Nielsen: Den ældste tid, in: *Norrøn fortællekunst: Kapitler af den norsk-islandske middelalderlitteraturs historie*, hrsg. v. Hans Bekker-Nielsen u. a., København 1965, S. 9–26, hier S. 16.

¹²⁰⁹ Battista: *The Ten Names of John*, S. 359.

Funktionen

Die möglichen Funktionen der Referenzen sind in engem Zusammenhang mit den Zitaten zu sehen, an die sie angeheftet sind. Hierbei ist zunächst einmal festzuhalten, dass Referenzen nicht systematisch zu jedem Zitat gesetzt werden; ebenso gibt es keine Hinweise darauf, dass Referenzen in größerem Ausmaß während des Transmissionsprozesses verloren gegangen sind. Außerdem hat sich gezeigt, dass in vielen Fällen Referenzen zusammen mit ihrem Bezugstext aus anderen Werken sekundär vermittelt wurden, sodass sie einen Bestandteil des Sekundärzitats darstellen. An diesen Stellen können keine *JBapt*²-spezifischen Beweggründe für die Referenz vorausgesetzt werden. Eine Funktion der Referenzen kann daher nur aus denjenigen Stellen der *JBapt*² abgeleitet werden, bei denen die Vermittlung über Dritttexte ausgeschlossen ist und die Referenz demnach aus freien Stücken durch den Sagaautor eingefügt wurde.

Gewissermaßen als Quellenangaben – das heißt als minutiöse Dokumentation, welche Texte der Autor bei seiner Kompilation verwendet hat – können die Referenzen nicht ausschließlich gedient haben: Sie werden in der *JBapt*² insgesamt wenig systematisch eingesetzt, denn nicht jedes Zitat bekannten Ursprungs ist gekennzeichnet, und der Einsatz vermittelnder Texte geht überhaupt nicht aus den Markierungen hervor. Auch hält die Annahme, lediglich das erste Zitat einer Quelle würde ausgezeichnet, der Überprüfung nicht stand. In manchen Fällen wurde ein Text nämlich bereits mehrfach zitiert, ehe er das erste Mal explizit aufgeführt wird, beispielsweise die *SummVirt*, deren erstes Zitat in Kap. 33, die entsprechende Referenz jedoch erst in Kap. 41 steht. Auch ein Quellenwechsel wird nicht durchgängig mittels einer Referenz angezeigt. So wechselt etwa von Kap. 24 zu Kap. 25 die Vorlage des verwendeten Kommentars von *GregEv* I,7 zu *BedEv* I,15; an keiner Stelle steht indes ein Hinweis auf Autor oder Text. Dies erfolgt erst, wenn „sumir meistarar“ und das *SpecHist* zitiert werden, um zu klären, weshalb Jesus überhaupt von Johannes getauft werden wollte. Hiernach schließen sich in Kap. 26 weitere Details zur Taufe nach *BedEv* I,12 an, und auch bei diesen wird nicht vermerkt, auf welchen Autor sie zurückgehen. Es könnte natürlich sein, dass die drei fraglichen Predigten anonym vorlagen, sodass der Sagaautor nicht auf deren Verfasser referieren konnte, selbst wenn er es gewollt hätte. Eine mögliche Überlieferungsform besteht in einem Homiliar, angesichts der Quellenkombination jedoch auch in *AlkJoh*. Für *BedEv* I,15 kann dies ausgeschlossen werden; ein weiteres Zitat in Kap. 27 trägt die Referenz „Beda“. Fraglich wäre zudem, wie die anonymen Referenzen auf „einn meistari“ oder „einn filosofus“ in ein solches dokumentarisches Anliegen hineinpassten. Aus ihnen kann im Prinzip gar nicht abgeleitet werden, welche Quelle hier vorlag, sodass höchstwahrscheinlich nur der Autor noch zuzuordnen vermochte, woher er die Zitate bezogen hatte. Eventuell war ihm aber auch selbst die Quelle unklar, etwa wenn er aus dem Gedächtnis zitiert hätte. Als genaue Dokumentation der Quellen taugen die Referenzen auch aufgrund ihrer Form nicht, denn da überwiegend nur der Name des Autors angeführt wird, kann der jeweils verwendete Text hierüber nicht erschlos-

sen werden. Aus demselben Grund sind die Markierungen auch ungeeignet, um dem Rezipienten Leseanregungen zu geben, falls dieser mehr über den jeweiligen Sachverhalt erfahren wollte. Einzelne Referenzen indes, die Autorennamen und Werktitel umfassen, deuten darauf hin, dass dem Verfasser genauere Angaben durchaus geläufig waren, er sie jedoch nicht für erstrebenswert hielt. Sollte es also eine Systematik geben, aus der es dem Leser allzeit möglich war, sich den jeweils zugrundeliegenden Text zu erschließen, ist sie vom heutigen Standpunkt aus nicht nachvollziehbar und daher hinsichtlich ihrer Funktionalität anzuzweifeln.¹²¹⁰

Die Zusammensetzung der Referenzen und die dabei verwendeten Attribute suggerieren, dass der Sagaautor den genannten Autoren Autorität und Kompetenz beimisst. Daher könnten die Namensnennungen auch dazu dienen, die Argumentation durch ihre reine Präsenz zu unterstützen. Ein solcher Beweggrund ließe sich nicht auf alle Referenzen der *JBapt*² ausdehnen, denn sie werden nicht regelmäßig genug gesetzt; insbesondere die Nennungen der Kirchenväter Hieronymus, Gregor, Ambrosius und Augustinus unterschreiten die Anzahl der aus ihren Werken verwendeten Zitate bei Weitem. Referenzen fehlen sogar an Stellen, bei denen unterschiedliche Quellen zitiert werden, selbst wenn es sich um strittige Fragen handelt, oder erfolgen so allgemein, dass von einer Autorisierung *qua nomen* nicht die Rede sein kann. Eine kritische Verwendung der Zitate, bei denen die Referenzen als Teil der Argumentation gesehen werden könnten, ist in der *JBapt*² nur an wenigen Stellen zu beobachten. Hier zeigt sich häufig nur eine vermeintliche Opposition der jeweiligen Zitate, die zudem ererbt ist aus den verwendeten Quellen, beispielsweise der *Hist-Schol*. Charakteristisch ist, dass sich der Sagaautor an keiner Stelle wertend oder abwägend über die Aussagen der Kirchenväter äußert, sondern die Gegenüberstellung offen lässt, etwa in Kap. 3, 16 oder 26. Über die Ernährung Johannes des Täufers etwa gibt es verschiedene Traditionen, was das schon in der Spätantike unklare „locustae“ bei Mk 1,6 bedeuten möge – in der Westkirche setzte man es gewöhnlich mit Heuschrecken, in der Ostkirche hingegen mit einer Pflanzenart gleich. Beide Positionen werden in der *JBapt*² referiert, und zwar unter Nennung von „Beda i glosa super Marcum“, „[s]umir visir menn“, „Commestor“ und „Augustinus [. . .] in sermone de .xl^{ma}“. Abschließend konstatiert der Sagaautor: „Nu því at hinir visuztu meistara deilaz at þessu, leifum því þetta mal ugrent þeira disputan, en dæmum eigi visliga um uvisa luti.“¹²¹¹ Die Referenzen markieren verschiedene Positionen, aber auch verschiedene Quellen oder Informanten. Dennoch zeigt sich an den unspezifischen „weisen Leuten“, dass die Autorität des Namens allein hier nicht gewichtig

¹²¹⁰ Ein ähnliches Phänomen wurde bei den Quellenmarkierungen der *GO* beobachtet: „In a number of books, attributions are common at the beginning, but they tail away rapidly as the chapters progress; some have very few outside of the first chapter, almost as if, having signalled who might be the authors associated with its glosses, the author of that Gloss (or its subsequent copyists) is not interested in showing which *individual* glosses are attributable to which author. As long as the reader gets a general idea, that is all that is needed.“ (Smith: *The Glossa ordinaria*, S. 57, orig. Herv.).

¹²¹¹ Postola sögur, S. 873, dt. „Nu því at hinir visuztu meistara deilaz at þessu, leifum því þetta mal ugrent þeira disputan, en dæmum eigi visliga um uvisa luti.“

ist – sonst wäre das Argument wohl zugunsten Bedas ausgefallen. Ähnlich verhält es sich bei der Diskussion der Jahreszählungen in Kap. 26, wenngleich der Sagaautor hier die komplette Argumentation „meistorum kirkiunnar“¹²¹² aus der *HistSchol* übernimmt. Entsprechend gibt die Saga Jesu Alter nach der Ansicht von „menn“¹²¹³ (ohne Parallele im Lateinischen) und „Chrysostomus“ wieder. In Übereinstimmung mit seiner unmittelbaren Vorlage, der *HistSchol*, bezieht der Autor hier wiederum keine Stellung, sondern lässt den gesamten Sachverhalt unkommentiert. Ein drittes Beispiel steht bereits im 3. Kapitel. Hier geht es um die Frage, ob die Empfängnis Johannes des Täufers als Feiertag gefeiert werden dürfe. Der Sagaautor referiert die unterschiedlichen Positionen von „sumir kennifeðr“¹²¹⁴ und denjenigen „er þann dag vilia hallda“¹²¹⁵, endet schließlich mit der Ansicht von „Sumum meistorum“, denen zufolge beide Ansichten gleich überzeugend seien, sodass es jedem Menschen selbst überlassen sei, „hvart hann helldr þetta dagshalld eða eigi“¹²¹⁶. Aus allen drei Fällen geht klar hervor, dass in der *JBapt*² die Referenzen bzw. die Namen nicht als Argument *per se* verwendet werden. Gleichzeitig wird hier jedoch keine Lösung der jeweiligen Fragen oder Konflikte durch einen quellenkritischen Ansatz gesucht, solange sich alle Positionen innerhalb der kirchlichen Lehrmeinung bewegen. Vielmehr distanziert sich der Autor nicht nur durch seine Argumentationsweise, sondern auch verbal von hochscholastischen Autoren wie Petrus Abaelardus.¹²¹⁷ Stattdessen verweigert der Sagaautor bei Diskordanz die Stellungnahme, in etwa vergleichbar mit der Haltung des Vinzenz von Beauvais im *SpecHist* oder aber des Petrus Comestor in der *HistSchol*. Die Saga zeigt sich damit einmal mehr beeinflusst von den verwendeten Quellen, die hier nicht nur einzelne Zitate vermitteln, sondern auch den Umgang mit dem Material. Dass einzelne Aussagen tatsächlich mehr Autorität erhielten, indem ihnen der Name eines Kirchenvaters beigegeben wurde, ist nicht auszuschließen. Wenn allerdings kein systematischer Gebrauch beobachtet werden kann, muss angezweifelt werden, dass es sich bei der Autorisierung der Inhalte um das primäre Merkmal handelt, das zur Integration der Referenzen in der Saga führte.

Bei anderen altnordischen Werken wurden Referenzen meist als Unterstützung der Argumentation gesehen, etwa in der *Stj*.¹²¹⁸ Eine solche Stützung von Aussagen wäre insbesondere dann anzunehmen, wenn diese regelmäßiger gesetzt würden als dies in der Saga tatsächlich der Fall ist. Die überwiegende Mehrheit der Zitate

¹²¹² Ebd., S. 892, dt. „der Meister der Kirche“.

¹²¹³ Ebd., S. 892, dt. „Leute“.

¹²¹⁴ Ebd., S. 852, dt. „Manche Lehrväter“.

¹²¹⁵ Ebd., S. 852, dt. „die den Tag (ein)halten wollen“.

¹²¹⁶ Ebd., S. 852, dt. „ob er den Feiertag einhält oder nicht“.

¹²¹⁷ Als Grund hierfür ist die Verurteilung als Häretiker zu sehen, vgl. „[...] sem nu gera pafar við opinbera villumenn, þa sem þeir skripta at þegia, sva sem gert var við Petrum Abaleardum“ (ebd., S. 876, dt. „wie es nun die Päpste bei offensichtlichen Häretikern tun, welche sie zum Schweigen verpflichten, so wie es gegen Petrus Abelaerdus verhängt wurde“).

¹²¹⁸ „Forfatterreferanser var vanlige i religiøs litteratur. De var et middel til å gi verket og opplysningene der autoritet og vekt. Slik er referanser brukt i *Stjórn I* også, f. eks. når noe måtte virke fremmed eller utrolig på tilhørere/lesere.“ (Astås: Et bibelverk fra middelalderen, S. 298).

lässt jedoch eine Referenz auf ihren Ursprung vermissen. Ein Muster, bei dem nur fremde oder schwer glaubhafte Informationen mit dem Namen eines Autors gewissermaßen untermauert würden, ist nicht zu erkennen; insbesondere fehlen sämtliche Hinweise auf eine Art Rechtfertigungszwang gegenüber dem Leser, der eine solche Referenzierung nötig machte. Richtig ist sicherlich, dass die Verwendung der patristischen Texte ganz allgemein die Orthodoxie der Auslegungen garantiert, und dass die Referenzen auf diese hinweisen. Das Fehlen der Referenzen scheint mir daher viel eher ein Hinweis darauf zu sein, dass der Autor diese Absicherung bereits durch den Quellengebrauch garantierte und keine Demonstration gegenüber dem Publikum anstrebte, nicht einmal an strittigen Stellen. Kritisch wären beispielsweise die kirchenrechtlichen Exkurse, die sich an die Standespredigt in Kap. 19–21 anschließen. Hier stehen jedoch nur Referenzen, die ihrerseits bereits im verwendeten kirchenrechtlichen Kommentar zitiert werden – alle übrigen Aussagen, die vor allem den Rechtsstatus von Klerikern und das rechtmäßige Verhalten von Richtern, Herrschern usw. vorgeben, werden zwar argumentativ aus der Standespredigt heraus entwickelt, aber nicht weiter belegt. Sollte der Sagaautor nun tatsächlich seinen eigenen Standpunkt zu stützen suchen, wäre dies gerade an dieser Stelle sinnvoll, da er sich hier am weitesten von der „gängigen“ Exegese entfernt.

Fraglich wäre, ob die Referenzen dazu dienen könnten, den Sagaautor von seiner inhaltlichen Verantwortung für die Versatzstücke zu entlasten. Grundsätzlich lässt sich dies nicht von der Hand weisen, wirft jedoch die Frage auf, weshalb dann nur ein Bruchteil der Zitate derart markiert ist. Während bei Kompilatoren wie Vinzenz von Beauvais aus diesem Grund eine systematische Ursprungsbezeichnung sämtlicher Zitate erfolgt, bei der auch eigene Beiträge gekennzeichnet werden, ist bei den meisten Abschnitten der *JBapt*² nicht ersichtlich, ob es sich um Zitate aus anderen Werken handelt, und kann nur aus dem Vergleich mit den Quellen geschlossen werden. Folglich müsste beim avisierten Publikum eine derartige Vertrautheit mit den Quellen vorausgesetzt werden, dass dieses grundsätzlich in der Lage gewesen wäre, jedes Zitat als solches zu identifizieren. Ansonsten – und dies ist bei Weitem wahrscheinlicher – wäre die Tatsache, dass es sich um eine Kompilation aus diversen Quellen handelt, bereits durch die *epistula dedicatoria* geklärt, sodass die einzelnen Referenzen entweder als Erinnerung hieran zu werten wären oder eine gänzlich andere Funktion erfüllten. Somit lässt sich die Beobachtung von Reidar Astås, „innskutt referanse til personer eller verker kan også tas som uttrykk for at kompilatoren selv ikke kunne gå god for det som ble fortalt“¹²¹⁹, nicht uneingeschränkt auf die Referenzen der *JBapt*² übertragen.

Aus den Autoren- und Werkreferenzen der *JBapt*² lässt sich kein einheitliches Bild gewinnen: Nicht alle gehen auf den Sagaautor zurück, sondern wurden zusammen mit dem zugehörigen Zitat aus Dritttexten übernommen, in denen sie – je nach Charakter dieses Dritttextes – bereits unterschiedlichen Zielen dienen. Die selbstständige Attribuierung von Zitaten durch den Sagaautor folgt keinem erkennbaren

¹²¹⁹ Ebd.

Muster; sie dienen augenscheinlich weder einem genauen Nachweis der verwendeten Quellen noch einer Autorisierung der transportierten Inhalte, zumindest nicht ausschließlich. In Einzelfällen können diese Zitationszwecke dennoch die nächstliegende Erklärung sein. Die Referenzen korrespondieren zudem mit verschiedenen anderen Möglichkeiten, Bibeltext von exegetischem Kommentar abzugrenzen oder verschiedene Kommentarebenen unterschiedlicher Herkunft zu unterteilen (siehe Abschnitt 4.1.2). In diesem Fall spielen die Referenzen also eine eher technische Rolle. Insgesamt aber lässt sich keine dieser Funktionen global auf alle Autoren- und Werkreferenzen in der Saga übertragen.

Tab. 4.1. Häufigkeit der Referenzen auf Personen und Werke

Referenz	Fundstellen ed. Unger	Anzahl
Ambrosius*	<i>JBapt</i> ² 857,20; 858,32; 859,28	3
Augustinus*	<i>JBapt</i> ² 873,04; 880,09; 883,04; 896,10; 896,24; 898,06; 899,16; 899,36; 900,19; 902,15; 903,19; 907,21; 909,16; 914,22; 915,06; 916,17	16
Beda	<i>JBapt</i> ² 851,04; 852,16; 852,22; 852,31; 853,23; 853,35; 855,27; 860,37 [†] ; 866,18; 867,24; 867,31; 871,10; 871,25; 871,30; 872,02; 872,07; 875,05; 876,03; 884,25; 884,29; 885,06; 892,23; 894,19	21
Bernhard	<i>JBapt</i> ² 856,30	1
Chrysostomus	<i>JBapt</i> ² 892,39; 906,34	2
Comestor	<i>JBapt</i> ² 852,34; 862,15; 869,09; 869,14; 873,01; 873,17; 875,24; 888,26; 892,15; 894,02; 894,15; 895,17; 907,30	13
Eusebius	<i>JBapt</i> ² 913,14	1
Gregorius*	<i>JBapt</i> ² 849,13; 860,05; 868,31; 878,04; 878,21; 888,09; 899,31; 905,16; 905,30; 906,12; 906,31; 910,07; 930,13; 930,24	14
Hieronymus*	<i>JBapt</i> ² 875,29; 878,13; 880,12; 901,01; 907,37; 911,13; 913,28; 914,34; 915,11; 916,09; 917,24; 918,03; 918,30; 919,19; 928,14	15
Innozenz III.	<i>JBapt</i> ² 867,36	1
Josephus	<i>JBapt</i> ² 901,08; 901,15; 901,17; 913,01; 918,01	5
Leo	<i>JBapt</i> ² 915,25	1
Summe		95
<i>Glosa super grecismum</i>	<i>JBapt</i> ² 874,33	1
<i>Speculum ecclesie</i>	<i>JBapt</i> ² 927,29	1
<i>Speculum historiale</i>	<i>JBapt</i> ² 856,05; 891,14; 894,04; 924,17	4
<i>Summa theologia</i>	<i>JBapt</i> ² 854,14	1
<i>Summa virtutum</i>	<i>JBapt</i> ² 926,11	1
Summe		8
Summe Namen		103

Tab. 4.2. Häufigkeit der allgemeinen Verweise

Referenz	Fundstellen ed. Unger	Anzahl
<i>einn philosophus</i>	JBapt ² 874,29	1
<i>einn meistari</i>	JBapt ² 862,26	1
<i>magister in historijs</i>	JBapt ² 920,02	1
Summe		3
<i>kennifeðr</i>	JBapt ² 854,20; 870,02; 888,30	3
<i>kennarar</i>	JBapt ² 868,22	1
<i>meistarar</i>	JBapt ² 873,12; 876,13; 878,22; 891,11; 914,05; 923,20	6
<i>visir menn</i>	JBapt ² 972,33	1
<i>sumir</i>	JBapt ² 852,04; 914,13	2
Summe		13
<i>helgar bækr</i>	JBapt ² 914,07; 921,19	2
<i>bækr</i>	JBapt ² 856,19; 885,19	2
Summe		4
Summe allg. Ref.		17

* Die Nennungen von Ambrosius, Augustinus, Gregorius und Hieronymus in der *epistula dedicatoria* wurden nicht mitgezählt, da es sich nicht um Referenzen handelt.

† Die Referenz wurde in Ungers Edition als „Bernardus“ falsch aufgelöst; korrigiert zu „Beda“ nach Handschrift AM 232 fol (siehe Abschnitt 3.1.6).

4.1.3.4 Kapiteleinteilung und Rubriken

Die *JBapr*² ist in den Handschriften in bis zu 42 Kapitel unterteilt, deren Nummerierung in der Edition ahistorisch ist.¹²²⁰ Auch bezüglich der Anzahl der Kapitel sowie deren Überschriften bietet die Edition einen verfälschten Eindruck. Ein Vergleich der mittelalterlichen Handschriften AM 232 fol., AM 233 fol. und AM 239 fol. mit den Einheitsüberschriften der Edition (vgl. Tab. 4.1.3.4) offenbart Schwankungen in der Kapitelanzahl und Betitelung, wenngleich sich deren Umfang aufgrund des fragmentarischen Überlieferungsstandes von AM 233 fol. und AM 239 fol. nicht für den gesamten Text ersehen lässt.¹²²¹

Elf Kapitelüberschriften (Kap. 6–7, 9–12, 22–24, 27, 34) werden ausschließlich von AM 232 fol. überliefert; das entspricht 26 % aller Überschriften. Für sie ist ein Vergleich nicht möglich. Sechs Überschriften (Prologus, Kap. 1–2, 17–18, 20–21) bzw. 22 % sind in AM 232 und AM 233 enthalten; in allen Fällen weichen die Überschriften mehr oder weniger stark voneinander ab. Besonders auffällig ist die fehlende Kapiteleinteilung bei Kapitel 21 in AM 233 sowie die paraphrasierende Rubrik in Kapitel 18 und 20 gegenüber der Rubrik „Capitulum“ in AM 232. 23 und damit über die Hälfte der Überschriften (Kap. 8–9, 13–16, 25, 28–33, 35–41) sind Teil von Handschrift AM 232 fol. und AM 239 fol. Neun dieser Rubriken (21 %) lauten gleich oder ähnlich; die übrigen 14 (33 %) unterscheiden sich teils erheblich voneinander.

AM 232 fol. hat bei Kap. 14–15, 17–18 und 20 die Überschrift „Capitulum“ bzw. „Capituli“, während die übrigen Manuskripte mit paraphrasierenden Rubriken ausgestattet sind; außerdem findet sich diese Überschrift in den nur von AM 232 fol. überlieferten Kap. 10 und 26. Es kommen zwei Erklärungen für die Unterschiede in Betracht: Erstens ist denkbar, dass im Kopierprozess hin zu AM 232 fol. die ursprünglichen Überschriften getilgt und durch „Capitulum“ ersetzt wurden. Ein Grund hierfür könnte der enge inhaltliche Zusammenhang zwischen diesen Kapiteln mit den unmittelbar vorausgehenden sein, zumal Kap. 9–10 den Kindheitsbericht abschließen, Kap. 13–15 die Gerichts- und Kap. 17–20 die Standespredigt wiedergeben und Kap. 25–27 die Taufe behandeln. Zweitens ist möglich, dass in den anderen Handschriften eine unspezifische Überschrift durch eine Inhaltsparaphrase ersetzt wurde, um die Orientierung innerhalb des Textes zu erleichtern; der Zustand der Rubriken von AM 232 fol. wäre somit der ursprünglichere. Zur Beantwortung dieser Frage können die Erkenntnisse aus anderen altnordischen Handschriften beitragen: Den unregelmäßigen Gebrauch der Überschrift „Capitulum“ in den Handschriften von *Stj* beispielsweise führt Astås auf eine sekundäre Anpassung des Textes an den

¹²²⁰ Aus pragmatischen Gründen wurde die Kapitelzählung der Edition Unger (Postola sögur: Legendariske fortællinger om apostlernes liv, deres kamp for kristendommens udbredelse samt deres martyrdød, hrsg. v. Carl Richard Unger, Christiania 1874) als Referenzsystem für diese Studie übernommen.

¹²²¹ Der Vergleich erfolgt auf der Grundlage der Edition und der Handschrift AM 232 fol., da nicht in alle Handschriften Einsicht genommen werden konnte. Die Informationen für AM 233 fol. und AM 239 fol. sind dem Apparat der Edition (ebd.) entnommen.

liturgischen Gebrauch zurück.¹²²² Hiervon ist jedoch bei der *JBapt*² nur bedingt auszugehen. In der *Nikolaus saga erkibiskups* (*Nik*) ist die Anweisung überliefert, der Leser möge zusätzlich „Capitulum“ zum Abschluss des Kapitels sagen, da der Sprachfluss – gemeint ist wohl eine Art Prosacursus – dies an vielen Stellen erforderlich mache.¹²²³ Hier wird weniger auf einen liturgischen Kontext, sondern auf die Tischlesung im Refektorium angespielt, was als Szenario für die *JBapt*² wahrscheinlicher ist (siehe Abschnitt 5.1.9). Die Leseanweisung deutet somit darauf hin, dass zunächst mündlich das „Capitulum“ zur Strukturierung des Textes gebraucht wurde, wo eine graphische Einteilung in der Handschrift vorgesehen war, beispielsweise vermittelt farbiger Initialen. Somit ist gut denkbar, dass sich diese Technik allmählich auch in den Handschriften durchsetzte. Die Inhaltsparaphrase als Rubrik hätte dabei ebensogut parallel entstehen wie auch nachträglich eingesetzt worden sein können. Weniger wahrscheinlich ist indes, dass „Capitulum“ eine paraphrasierende Überschrift nachträglich ersetzt hätte. Übertragen auf die *JBapt*² bedeutet dies, dass ursprünglich weniger Kapitel in der Saga vorgesehen waren. Als Konzession an die Praxis der Tischlesung oder als Folge hieraus könnte „Capitulum“ zudem als Zwischenüberschrift fungieren und somit das Ende eines Lese-, nicht jedoch eines Sinnabschnitts markieren, sodass ein Nachtrag von Überschriften nur an diesen Stellen erfolgt wäre.

An einigen Stellen besteht zudem ein eklatanter Widerspruch zwischen Rubrik und Kapitelinhalt. In AM 232 fol. ist er vor allem auf Kopierfehler zurückzuführen, was die Überschrift von Kap. 39 illustriert: Hier ist die Rubrik des Haupttextes („*Vm fystu boð iohannis*“¹²²⁴ falsch, die vorbereitende Marginalie („*um ferslu hofuðs iohannis*“¹²²⁵ jedoch korrekt. Bei Kapitel 5 („*Fra Marthe*“) lässt sich dies zwar nicht anhand des Manuskripts nachvollziehen; es liegt jedoch die Vermutung nahe, dass die Überschrift ursprünglich „*Fra Mariu*“ gelautet haben müsste, weil sich das Kapitel mit Maria befasst. Die Überschrift von Kap. 4 ist hingegen in AM 239 fol. wenig zutreffend, da hier angeblich „*Er Johannes baptista var feddr*“¹²²⁶ geschildert werden soll; tatsächlich ist es jedoch die fleischliche Empfängnis und nicht die Geburt.

Es lässt sich festhalten, dass die *JBapt*² in den Handschriften in bis zu 41 Kapitel eingeteilt ist, deren Überschriften häufig divergieren. Sehr wahrscheinlich war die Saga ursprünglich in weniger Kapitel eingeteilt. Solange im Rahmen einer kritischen Edition kein Stemma erstellt wurde, welches sämtliche Handschriften berücksichtigt, lassen sich die Veränderungsprozesse bezüglich dieser Textmerkmale jedoch kaum nachvollziehen.

¹²²² Vgl. Reidar Astås: *Lærd stil, høvisk stil og florissant stil i norrøn prosa*, in: *Maal og Minne* 1987, S. 24–27, hier S. 25.

¹²²³ Vgl. *Heilagra manna sögur*, Bd. II, S. 49.

¹²²⁴ AM 232 fol. 105ra; Kursivierungen bezeichnen aufgelöste Abkürzungen.

¹²²⁵ AM 232 fol. 105r marg.; Kursivierungen bezeichnen aufgelöste Abkürzungen.

¹²²⁶ *Postola sögur*, S. 855 n6.

Tab. 4.3. Überblick über Kapiteleinteilungen und -überschriften

Edition*	AM 232. fol (A, transkr. Marner)	AM 233 fol. (B, nach Unger)	AM 239 fol. (C, nach Unger)
[B] Bref Grims prestz.	–†	Bref Grims prests (?)	–
[P] Prologus.	[ohne Überschrift]	[??]‡	–
1 Her byriar upp lifssogu ok pinslarsogu hins helgasta Johannis baptiste sonar Zacharie.	kynferð Johannis	Her byriar upp lifssogu ok pinslarsogu hins helgasta Johannis baptiste sonar Zacharie	–
2 Fra Herode.	Fra Herode	Af Herode ascalonita	–
3 Vitran Gabriel engils.	Vitran Gabriel engils	–	–
4 Um getnat Johannis.	Um getnat Johannis	–	Er Johannes baptista var feddr
5 Fra því er Gabriel bodadi Mariu.	Fra Marthe	–	Fra því er Gabriel bodadi Mariu
6 Fra Mariu ok Elisabeð.	Fra Mariu ok Elisabeth	–	–
7 Feðing Johannis.	Feðing Johannis	–	–
8 Er Maria var med frendkonu sinni.	[kein neues Kapitel]	–	Er Maria var med frendkonu sinni
9 Dictaðr Benedictus.	Dictaðr Benedictus	–	[Dictaðr Benedictus]‡
10 Capituli.	Capitulum	–	–
11 Fra uppruna Johannis.	Fra uppruna Johannis	–	–
12 Predican Johannis.	Predican Johannes	–	–
13 Um skirn Johannis oc predican.	Um skirn Johannis oc predican	–	Af kenning Johannis
14 Af heilræði Johannis.	Capitulum	–	Af heilræði Johannis
15 Af predican Johannis.	Capitulum	–	Af predican Johannes
16 Um klæðnat Johannis.	Um klæðnat Johannis	–	Fra klæðabuningi Johannis
17 Fra tru oc siðum Saduceorum oc Phariseorum.	Fra tru oc siðum Saduceorum [marg. Fra tru oc siðum Saduceorum oc Phariseorum]	Johannes skirdi Phariseos	–
18 Fra því er Johannes talar vid Phariseos.	Capitulum	Fra því er Johannes talar vid Phariseos	–
19 Fra riddarum ok domandum.	Fra riddarum ok domandum	Fra predican sæls Johannis baptista	–
20 Fra því er riddarar komu til Jons.	Capitulum	Fra því er riddarar komu til Jons	–
21 Predican Johannis.	Predican Johannis	[kein neues Kapitel]	–
22 Johannes neitaði sig Krist.	Johannes neitaði sig Krist	–	–

Edition*	AM 232. fol (A, transkr. Marner)	AM 233 fol. (B, nach Unger)	AM 239 fol. (C, nach Unger)
23 Johannes bar vittni drotni Jesu.	Johannes bar vittni drotni Jesus	–	–
24 Fra sendimonnum.	Fra sendimonnum	–	–
25 Jesus kom til skirnnar.	Jesus kom til skirnnar	–	[Jesus kom til skirnnar] [‡]
26 Capitulum.	Capitulum	–	–
27 Fra skirn Kristz.	Fra skirn Krix	–	–
28 Kristz skirn hofs.	Kristz skirn hofs	–	Er skirn Jesu hofz
29 Jesus for i Galileam.	Jesus for i Galileam	–	Fra ferd Jesu af Judea ok i Galileam
30 Fra Herode tetrarcha.	Fra Herode konungi [marg. Fra Herode]	–	Fra Herode
31 Umvandan Johannis.	Umvandan Johannis	–	Fra því er Johannes vandad um framferd Herode
32 Predican Kristz.	Predican Kristz	–	Fra ferd vors herra af Judea
33 Fra sendimonnum.	Fra sendimonnum	–	[Fra sendimonnum] [‡]
34 Fra Herode.	Fra Herode	–	–
35 Pisl Johannis baptista.	Pisl Johannis baptiste	–	Her segir fra drapi Johannis baptiste
36 Fra villu Herodis.	Fra villu Herodis	–	Af Jesu capitulum
37 Fra sneypu Herodis.	Fra sneypu Herodis	–	Er Herodes villdi fyrirfara Jesu
38 Likami Johannis var brendr.	Likam Johannis var brendr	–	Fra því er brend var bein Johannis
39 Um færslu hofuð(s) Johannis.	Um fyrstu boð Johannis [marg. Um færslu hofuð Johannis]	–	Um færslu hofut Johannis
40 Ferr hofuð Johannis i Alexandriam.	Ferr hofuð Johannis i Alexandriam	–	Ferr hofuð Johannis i Alexandriam (?)
41 Fra því er talit eru lof Johannis.	Fra því er talner eru lof Johannis [marg. Fra því er talit eru lof Johannis]	[Fra því er talit eru lof Johannis] [‡]	[Fra því er talit eru lof Johannis] [‡]

* Postola sögur: Legendariske fortællinger om apostlernes liv, deres kamp for kristendommens udbredelse samt deres martyrdød, hrsg. v. Carl Richard Unger, Christiania 1874, S. 849-931.

† – = Textabschnitt in der Handschrift nicht enthalten.

‡ Überschrift geht aus der Edition nicht klar hervor.

4.2 Der Autor als Übersetzer

Neben der Leistung, als Kompilator das für die *JBapt*² nötige Material auszuwählen und anzuordnen, besteht ein großer Teil der Arbeit des Sagaautors auch darin, die ursprünglich lateinischen Quellen in die Volkssprache zu übersetzen. In einigen Fällen bedarf es besonderer Strategien für die gekonnte Übertragung lateinischer Fachbegriffe und fremder Konzepte sowie der verschiedenen Stilniveaus der Ausgangstexte.

4.2.1 Übersetzungsstrategien

Die verschiedenen Strategien, die der Sagaautor im Rahmen seines Kultur- und Wissenstransfers verfolgt, müssten anhand eines sprachwissenschaftlichen Vergleichs genauer untersucht werden. Im Folgenden sollen daher nur einzelne Phänomene betrachtet werden, die sich konkret auf den Umgang mit unbekanntem Begriffen beziehen: die Verwendung lateinischer Ausdrücke in der Saga, die Übersetzung lateinischer Ausdrücke und die damit einhergehende mutmaßliche Neuschöpfung altnordischer Begriffe.

4.2.1.1 Lateinischer Funktiolekt

Insgesamt ist der Anteil lateinischen Funktiolekts gering; er beschränkt sich im Wesentlichen auf liturgische Termini wie *Sancta sanctorum* oder *dies propitiationis*, kirchenrechtliche Begriffe wie *calumnia* oder *concussio* oder Bezeichnungen von Gegenständen, die im Altnordischen keine Entsprechung haben, wie etwa *paronymphus*. Immer wird der lateinische Terminus beibehalten und durch eine umschreibende Übersetzung ergänzt, häufig unter etymologisch-erklärenden Angaben. Diese Spuren von Norrönisierung sprechen für die Verwendung lateinischer Quellen. Die Ersetzung von beispielsweise lateinischen Titeln durch skandinavische oder antiker Götternamen durch nordische,¹²²⁷ wie sie eine Vielzahl von übersetzten hagiographischen Texten eignet,¹²²⁸ sind in der *JBapt*² selten. So wird in Kap. 35 auf die Göttin Diana verwiesen und an ihrer Stelle keine nordische Göttin genannt:

kveldriður eða hamleypur þykkiaz með *Diana gyðiu* oc Herodiade a litiilli stundu fara yfir stor höf riðandi hvolum eða selum, fuglum eða dyrum, eða yfir stor lond, oc þott þær þikkiz i likama fara, þa vatta bækr þat lygi vera.¹²²⁹

¹²²⁷ Vgl. Würth: Die mittelalterliche Übersetzung, S. 16.

¹²²⁸ Vgl. Mattias Tveitane: Interpretatio Norroena. Norrøne og antikke gudenavn i Clemens saga, in: The Sixth International Saga Conference, Helsingør 28.7.-2.8.1985, Workshop Papers, København 1985, S. 1067–1082; Simonetta Battista: Interpretations of the Roman Pantheon in the Old Norse Hagiographic Sagas, in: Old Norse Myths, Literature and Society. Proceedings of the 11th International Saga Conference, 2-7 July 2000, University of Sydney, hrsg. v. Geraldine Barnes/Margaret Clunies Ross, Sydney 2000, S. 24–34.

¹²²⁹ Postola sögur, S. 914, dt. „man nimmt an, dass Nachtreterinnen und Wesen, die ihre Gestalt ver-

Dies könnte auch darauf zurückzuführen sein, dass sich die beschriebene Tätigkeit der Göttin nicht ohne weiteres auf die nordische Götterwelt hätte übertragen lassen. Ebenso gut könnte es ein Hinweis auf das avisierte Publikum sein, bei welchem dann mit einem insgesamt höheren Bildungsgrad gerechnet werden müsste.

Lateinische Termini, die weder erklärt noch übersetzt werden, sind in der *JBapt*² nur vereinzelt zu finden. Stringent verfährt Grímr so bei Datierungen, die sich konsequent nach dem römischen Kalender richten, wie bei „octavo kalendas octobris“¹²³⁰ und „viii. kal. Januarij“¹²³¹. Hier muss davon ausgegangen werden, dass der Adressatenkreis mit dieser Zeitrechnung vertraut war. Dem Brief an den Auftraggeber ist ja zu entnehmen, dass sich die *JBapt*² in erster Linie an gelehrte Leser wendet. Im gelehrten Kontext finden sich diese Datierungen zuhauf, so z. B. in den Annalen.

Angesichts der stringenten Umgehung lateinischer Termini sticht ein scheinbar unkommentierter lateinischer Begriff hervor: „Hann hefir sitt *ventilabrum* i hendi, oc hann man reinsa sinn lafa oc samna hveitikorni i hlauðu sina oc brenna agnir i oslökkviligum elldi.“¹²³² Dabei suchte der Sagaautor lediglich zu vermeiden, die Einheit der Bibelverse aufzubrechen. Er löste den Begriff daher im Rahmen der nachfolgenden Erklärung der zitierten Einheit auf: „a þa leið sem lavamaðr kastar með einu kerri, þvi sem ventilabrum heitir, utindu korni með sauri oc saðum oc oðnum“¹²³³.

Daneben wird das Canticum *Benedictus* mit seinem Beginn lateinisch zitiert:

Eptir þessa hluti varð Zakarias faðir hans fullr af spaleiksanda oc hof sinn lofsong, þann sem hann dictaði af þeim hlutum, sem þa birti honum hinn helgi andi, *Benedictus dominus usque in finem.*¹²³⁴

Dem schließt sich eine Übersetzung des lateinischen ersten Verses an; alle anderen Verse werden einschließlich eines exegetischen Kommentars lateinisch wiedergegeben. Ursächlich für die Übernahme aus dem Lateinischen könnte sein, dass der Bibelvers liturgisch verankert war – ein Sachverhalt, auf den die Saga nicht zuletzt selbst hinweist.¹²³⁵ Das *Benedictus* wurde in den Laudes gebetet, und zwar selbstver-

tauscht haben, mit der Göttin Diana und Herodias in kurzer Zeit über große Meere gereist seien, indem sie auf Walen oder Seehunden, Vögeln oder Wildtieren ritten, oder über große Länder, und wenn man auch annimmt, dass sie in Körper fahren würden, so bezeugen Bücher, dass dies eine Lüge ist.“

¹²³⁰ Ebd., S. 856, dt. „an den achten Kalenden des Oktobers“.

¹²³¹ Ebd., S. 866, dt. „an den achten Kalenden des Januars“.

¹²³² Ebd., S. 885, dt. „Er hält sein Ventilabrum in der Hand, und er wird sein Lager reinigen und den Weizen in seiner Scheune sammeln und die Spreu im unauslöschlichen Feuer verbrennen.“

¹²³³ Ebd., S. 886, dt. „auf die Weise wie der Lagerarbeiter mit einer Schale, welche Ventilabrum heißt, das unverlesene Korn mit Schmutz und Saaten und Spreu wirft“.

¹²³⁴ Ebd., S. 863, dt. „Nach diesem Ereignis wurde sein Vater Zacharias mit dem prophetischen Geist erfüllt und begann seinen Lobgesang, welchen er von den Dingen dichtete, die ihm der Heilige Geist offenbart hatte, Gepriesen (sei) der Herr, bis zum Ende.“

¹²³⁵ „Af því at þessi salmr *Benedictus* er guðspialligr, hefir heilug kristni þann siðvanda upp tekít at standa, meðan hann er sunginn, sva sem um *Magnificat cantica* varrar fru“ (ebd., S. 866, dt. „Da dieser Psalm *Benedictus* evangelisch ist, hat die heilige Christenheit die Gewohnheit angenommen zu stehen, während er gesungen wird, so wie beim *Magnificat*, dem Gesang unserer Frau“.).

ständiglich auf Latein. Indem der Sagaautor die Cantica gleichsam im Original anziert, erhöht er den Wiedererkennungseffekt für den Leser, was sich auch daran zeigt, dass das erste Wort beider Cantica die Funktion eines Titels übernommen hat. Als das *Magnificat*, „er heilug kristni syngur hvern dag i aptansong“¹²³⁶, jedoch kommentiert werden soll, wird es direkt übersetzt, ohne dass der Anfang lateinisch vorangestellt würde.

Auch an das einzig vollständige lateinische Zitat schließt sich direkt eine Erklärung an:

Fra þessum segir einn filosofus: Conciapiens morte parit equa vipera sorte. Þat er sva at skilia, at ormr, sa er vipera heitir, getr yrmlinga með dauða karllormsins, oc hon tapaz með þvilikum lut at skilia i skilnaði við yrmlingana.¹²³⁷

Die genauen Beweggründe für die Übernahme des Lateinischen gehen aus dem Text nicht klar hervor und können auch nicht aus der Liturgie o. ä. erklärt werden. Eine Möglichkeit besteht darin, dass sich der Vers nicht gleichermaßen pointiert ins Altnordische übertragen ließ, der Autor ihn aber unbedingt aufnehmen wollte, sodass er sich auf die vorliegende Lösung konzentrierte. Da es sich um die einzig dichterische Quelle der Saga handelt, kann nicht überprüft werden, ob es die für den Autor nächstliegende Taktik im Umgang mit lateinischen Versen war.

4.2.1.2 Erklärung lat. Termini

Fremde Termini beizubehalten, diese jedoch mit einer Erklärung zu versehen, ist ein häufiges Verfahren der *JBapt*². Dies ist der Fall, wenn der altnordische Wortschatz keine Entsprechung aufweist, eine Auslassung des Wortes aber zu Verständnisschwierigkeiten führen würde. So ist etwa die lateinische Bezeichnung für das Allerheiligste im Altnordischen ohne Alternative:

Sancta sanctorum, þat er i þann hlut mustarisins, sem tialldit, þat sem um þvert husit var fest, greindi fra hinum ytra hlut herbergis Þar var varðveitt lögmalsorkin, su er i voru tvau steinspiold, þau er a voru skri-fuð .x laga boðorð, þau er guð gaf Moysi, oc gullig fata, su er himnamiol var i, oc vond(r) Aarons, sa er blomgaz hafði.¹²³⁸

¹²³⁶ Ebd., S. 860, dt. „das die heilige Christenheit jeden Abend in der Komplet singt“.

¹²³⁷ Ebd., S. 874, dt. „Hierzu sagt ein Philosoph: Im Tode empfangend gebärt die Viper mit gleichem Schicksal. Das muss so verstanden werden, dass die Schlange, die Viper heißt, Junge beim Tod der männlichen Schlange bekommt, und sie kommt durch das gleiche Schicksal um, d. h. in der Trennung von den Jungen.“

¹²³⁸ Ebd., S. 852, dt. „das Allerheiligste d.h. der Teil des Tempels, den der Vorhang, welcher über die Breite des Hauses gespannt war, vom äußeren Teil des Gebäudes trennte. Dort wurde die Gesetzeslade aufbewahrt, in der sich zwei Steintafeln befanden, auf welchen die zehn Gebote geschrieben waren, die Gott dem Moses gab, und das goldene Gefäß, in dem das Manna war, und der Stab Aarons, der geblüht hatte.“

Gleiches gilt auch für den Beinamen *paranymphus* für Johannes den Täufer: „Hann kallaz oc Paranimphus, þat er sa er brúðina byr, þa er hana skal leiða fyrir brúðguma, a þa leið sem hann truir honum munu framast þoknaz.“¹²³⁹ Vielleicht muss man hier davon ausgehen, dass dem Publikum die Bezeichnung aus der Liturgie bereits bekannt war, die genaue Bedeutung und Herkunft jedoch unklar. Nachdem der altnordische Kulturkreis eine solche Funktion im Rahmen von Vermählungen und damit einen eigenen Begriff nicht kannte, war eine Erklärung nötig.

Wenn Begriffe je nach Kontext bereits in der Bibel unterschiedliche Bedeutung tragen, differenzierte der Autor ebenfalls. Dies ist bei den *publicani*, den Zöllnern so; mit *BedLk*¹²⁴⁰ konnte Grímr hier jedoch eine Erklärung bieten:

A einum tíma komu fyrir sælan Jóhannem at heyra kenning hans publicani. Þessu nafni eru stundum kallaðir þeir menn er með soknir fara, sva oc þeir menn sem heimta skatta, tolla eða alögur af folkinu, eða þeir sem nyiar alögur eða pyndingar leggja a menn; sva ok þeir sem fremia nokkurn þann kaupskap eða rangan fiarafla, sem trautt eða með ongum kosti ma synðalaust fremia¹²⁴¹

Es wird also durch den Kommentar bereits eine konkrete Vorstellung gegeben, welche Personengruppen von dem lateinischen Begriff abgedeckt werden konnten, so dass der Sagaautor kein altnordisches Wort zu suchen brauchte, das ein ähnlich breites Bedeutungsspektrum abbildete – falls es ein solches überhaupt gegeben hätte, schließlich war der isländisch-norwegische Staat völlig anders aufgebaut (siehe Abschnitt 5.3.6).

4.2.1.3 Übersetzung lateinischer Termini

Die Übersetzung ganzer Termini oder ihrer Bestandteile ist ebenfalls in der *JBapt*² anzutreffen. Voraussetzung ist, dass ein entsprechender Fachbegriff mit gleicher oder ähnlicher Bedeutung in der Zielsprache existiert und somit das gesamte zugrunde liegende Konzept vertraut ist. Häufig handelt es sich um feststehende Begriffe, wie etwa der *dies propitiationis*, „en þat þyðizt liknardagr, en ver köllum ymbrudag“¹²⁴², aus dem liturgischen Begriffsfeld.

¹²³⁹ Ebd., S. 852, dt. „Er wird auch *paranymphus* genannt, das ist derjenige, welcher die Braut bereitet, wenn er sie vor den Bräutigam führen soll, auf diejenige Weise, von der er denkt, dass sie jenem am vorzüglichsten erscheinen wird.“

¹²⁴⁰ Bedae Venerabilis In Lucae evangelium expositio. I,3,12-13: 2366-2372.

¹²⁴¹ Postola sögur, S. 879, dt. „Einmal kamen *publicani* zum seligen Johannes, um seine Lehre zu hören. Mit diesem Namen werden manchmal die Männer bezeichnet, die Rechtsklagen betreiben, sowie die Männer, die Steuern, Zölle oder Abgaben vom Volk eintreiben, oder diejenigen, die den Menschen neue Abgaben oder Zwänge auferlegen; so auch diejenigen, welche mit irgendwelchen Handelswaren oder minderwertigen Gütern handeln, welche man schwerlich oder unter keinen Umständen handeln kann, ohne Sünde auf sich zu laden“.

¹²⁴² Ebd., S. 852, dt. „und das bedeutet Tag der Gnade, aber wir nennen ihn Quatembertag“.

Insbesondere bei Tier- und Pflanzennamen bietet sich ein kommentierendes Übersetzen an. Dies ist weniger bei den Kamelen nötig, weil Grímr hier auf einen alt-nordischen Terminus zurückgreifen kann: „sæll Johannes hafði klæði vofin af hari þeira kvikvenda, sem kameli heita oc ver kollum ulfallda“¹²⁴³. Die Ernährungsge-wohnheiten des Täufers indes stellen den Autor der *JBapt*² vor ein zusätzlich ex-gegetisches Problem. Schließlich war schon in der Spätantike unklar, um was es sich bei den *locustae* genau handelt, sodass sich in Ost- und Westkirche unterschiedliche Traditionen entwickelten. Diese verschiedenen Interpretationen werden in der Saga aufgegriffen und einander gegenübergestellt; um die unterschiedlichen Sichtweisen deutlich herausstellen zu können, muss der Autor daher auch mit entsprechenden altnordischen Begriffen arbeiten:

[H]ann at skogarhunang oc þat sem locuste heitir, oc innir Beda i glosa super Marcum, at þetta eru smair foglar, þeir sem snart oc skamt beina flug sinn fra iorðu enn fluga skiott niðr til hennar. Þa kalla Norðmenn engisprett¹²⁴⁴

leitet einen Abschnitt über die westliche Tradition ein, in der mit *locustae* Heuschrecken gemeint sind. Die Interpretation der Ostkirche sucht die Askese des Täufers durch Vegetarismus zu betonen, was in der *JBapt*² ebenfalls aufgegriffen wird: „Sumir visir menn segia, at Johannes hafi grasa neytt, þeira sem þeir nefna locustas, þau græs kalla menn buxhorn“¹²⁴⁵ Es wird also jeweils der lateinische Begriff beibehalten, auf Altnordisch erklärt und abschließend näherungsweise mit einem spezifischen Synonym konkretisiert, um dem Leser eine Vorstellung von einem Gegenstand zu geben, der in dieser Form in Island nicht vorkam.

Ähnlich verfuhr Grímr bei Konkreta, die sich zwar nicht vollständig übersetzen ließen, wo aber Teile zur Erklärung des gesamten Wortes wichtig waren:

honum skylldi fa þat sem pugillaris er nefnt af guðspiallamanninum. En Petrus Commestor segir helst, at þat se sva litið vaxspiald eða bleikiu- spiald, at lykia ma hnefa, þviat pugillus er hnefi at varu mali.¹²⁴⁶

Augenfällig sind die meisten dieser Stellen der *HistSchol* entnommen, welche bereits eine Erklärung der Konkreta oder Namen enthält, sodass Grímr diese lediglich

¹²⁴³ Ebd., S. 871, dt. „der selige Johannes hatte Kleider, welche gewoben waren vom Haar jener Tiere, die *kameli* heißen und die wir Kamele nennen“.

¹²⁴⁴ Ebd., S. 872, dt. „er aß Waldhonig und das, was *locuste* (Heuschrecken) heißt, und Beda führt in der Glosse über das Markusevangelium aus, dass dies kleine Vögel sind, die schnell und plötzlich ihren Flug von der Erde wenden und alsbald wieder zu ihr herabfliegen. Die Leute aus dem Norden nennen sie Grashüpfer. .

¹²⁴⁵ Ebd., S. 872, dt. „Manche weisen Männer sagen, dass Johannes Kräuter gegessen habe, die sie *locustas* nennen; dieses Kraut bezeichnet Leute als Bockshorn“.

¹²⁴⁶ Ebd., S. 862, dt. „Er bedeutete da, dass man ihm das bringen solle, was vom Evangelisten *pugillaris* genannt wird. Und Petrus Comestor sagt, dass dies am ehesten eine so kleine Wachstafel oder Weißtafel sei, dass man die Faust um sie schließen könne, denn *pugillus* ist in unserer Sprache eine Faust.“

durch eine zusätzliche Übersetzung auf sein Zielpublikum ausrichten musste. Dies geschieht auch, wenn die fremden Gebräuche der jüdischen Sekten erklärt werden:

Pessi bloð, sem Pharisei bundu a sig, heta philacteria, þat er at varu mali logmals varðveizla, þviat thorath er logmal a ebresku enn philaxe varðveizla.¹²⁴⁷

haec dicebantur phylacteria a phylassein, quod est servare, et thorath quod legem sonat.¹²⁴⁸

Gleiches findet man für die Bezeichnungen der Sekten, die etymologisch begründet wird: „Et quia a communi hominum habitu divisi, ideo Pharisei dicebantur“¹²⁴⁹ wird in der *JBapt*² mit „[v]oru þeir fyrir þetta, er þeir skiptu sig fra sameiginligum siðum annars folks oc rettri tru, pharisei, þat eru sundrskiptar, kallaðir, þviat phares þyðiz skipti“¹²⁵⁰ wiedergegeben. Hier war eine altnordische Übersetzung schon deshalb angeraten, weil die Etymologie ohne Griechischkenntnisse nicht greifen würde.

Das kommentierende Übersetzen resultiert also daraus, dass über die Wortbedeutung hinaus eine Sinnhaftigkeit impliziert ist, welche es auf exegetische Weise ohnehin auszulegen galt: „Af þessu segir Gregorius hatt nafn at heita engill, þviat angelus er girzka en nuntius a latinu, enn a vara tungu engill eða sendiboði.“¹²⁵¹ Um die Erläuterung der isländischen Leserschaft, die aus einem den verwendeten exegetischen Texten fremden Kulturkreis stammte, bedurfte es also einer weiteren Übersetzung. Eventuell könnte man hierin einen Hinweis darauf sehen, dass der Saggautor bei seinem Publikum nicht nur voraussetzte, dass es des Griechischen nicht mächtig war, sondern ferner auch des Lateinischen, denn ansonsten wäre zumindest im Fall des „nuntius“ eine weitere Übersetzung überflüssig gewesen.

4.2.1.4 Neuschöpfung von Wörtern

Wilhelm Heizmann hat am Beispiel der *JBapt*² darauf aufmerksam gemacht, dass die notwendige Vermittlung fremder Begriffs- und Dingwelten einen kreativen Prozess der begrifflichen Aneignung insbesondere durch Wortschöpfungen ab dem 12. Jahrhundert notwendig machte.¹²⁵² So sind in der Saga eine Reihe von Hapaxlegomena zu finden. Natürlich lässt sich nicht in allen Fällen mit Sicherheit sagen, ob es sich

¹²⁴⁷ Ebd., S. 873, dt. „Diese Blätter, die die Pharisäer an sich banden, hießen *philacteria*, d. h. in unserer Sprache Wahrung des Gesetzes, denn *thorath* ist auf Hebräisch das Gesetz und *philaxe* die Wahrung.“

¹²⁴⁸ *Historia scholastica*, Ev31: 1153A.

¹²⁴⁹ Ebd., Ev31: 1553B.

¹²⁵⁰ *Postola sögur*, S. 874, dt. „Aus dem Grund, dass sie sich von den gemeinsamen Sitten des restlichen Volkes und dem wahren Glauben abgespalten hatten, wurden sie Pharisäer genannt; das sind Spalter, denn *phares* bedeutet Spalt.“

¹²⁵¹ Ebd., S. 906, dt. „Hierüber sagt Gregorius, es sei ein hoher Name, Engel zu heißen, denn *angelus* ist griechisch, aber *nuntius* auf lateinisch, aber in unserer Sprache Engel oder Sendbote.“

¹²⁵² Heizmann: *Die Nahrung des Täufers*, S. 163.

tatsächlich um Neuschöpfungen seitens Gríms handelt, oder ob die Einzigartigkeit des Begriffs der Überlieferung geschuldet ist.

Im Falle des *buxhorn* etwa verwenden andere altnordische Texte über Johannes den Täufer das Wort an entsprechender Stelle nicht; allerdings knüpfen die betreffenden Predigten und Sagas ohnehin nicht an diese bereits angesprochene Tradition der Ostkirche an.¹²⁵³ Für andere Wörter wie *engisprett* ist die *JBapt*² zwar der einzige mittelalterliche Beleg; in späteren Texten, namentlich dem Neuen Testament des Oddur Gottskálksson und der *Guðbrandsbiblíá*, ist er jedoch enthalten.¹²⁵⁴ Auch wird *engisprett* im Neuisländischen und diversen norwegischen Dialekten verwendet; ferner verzeichnet der Begriff eine hohe Belegdichte im postreformatorischen deutschen Sprachraum.¹²⁵⁵ Dies könnte einerseits die Quelle für die zeitgenössischen und heutigen Belege sein; für die *JBapt*² stellt sich trotz des großen zeitlichen Abstands die Frage, inwieweit der Begriff überhaupt in der *JBapt*² seinen Ursprung hat. Im Falle deutscher Beeinflussung wäre eher von einer Entlehnung denn einer Neuschöpfung zu sprechen.

Weiterhin finden sich Lehnübersetzungen in der *JBapt*², von denen etwa *reyrvondr*¹²⁵⁶ auch in anderen Werken überliefert ist¹²⁵⁷, andere wie *kornskáli*¹²⁵⁸ hingegen nur in der *JBapt*² belegt sind.¹²⁵⁹

4.2.2 Verwendung altnordischer Übersetzungen

Ob Grímr auch auf altnordische Texte zurückgegriffen hat, lässt sich nicht abschließend beantworten. Es konnten jedoch keine Texte nachgewiesen werden, bei denen die Existenz einer altnordischen Übersetzung konkret belegbar ist oder diese aufgrund anderer Sagas, die den betreffenden Text ihrerseits rezipierten, zumindest naheliegender wäre. Die Frage nach der Verwendung von Übersetzungen entzieht sich zum großen Teil der Überprüfung, da die fraglichen altnordischen Texte unterschiedliche Themen behandeln: Die *JBapt*² konzentriert sich auf Johannes den Täufer und wählt dementsprechend nur täuferrelevante Inhalte aus den vorliegenden Quellen aus. Diese wiederum sind für andere hagiographische Texte entweder völlig irrelevant – beispielsweise für *Nik*, die ja überhaupt keine Exegese betreibt – oder sie berühren die Thematik insbesondere der *postola sögur* nur am Rande wie bei *Pétr*, die aufgrund fehlender Interaktion zwischen Johannes und Petrus kaum gemeinsame Bibelstellen aufweist. Natürlich ließe sich einwenden, dass das Verfahren, welches in dieser Arbeit zur Überprüfung möglicher Quellen angewendet wurde, durch die starke Konzentration auf lateinisches, zumal patristisches Schriftgut altnordische

¹²⁵³ Ebd.

¹²⁵⁴ Zum Verhältnis von *JBapt*² und der NT-Übersetzung siehe Abschnitt 4.2.2.1.

¹²⁵⁵ Heizmann: Die Nahrung des Täufers.

¹²⁵⁶ „Schilfrohr“, vgl. *Postola sögur*, S. 906.

¹²⁵⁷ Wilhelm Heizmann: Wörterbuch der Pflanzennamen im Altwestnordischen, Berlin und New York 1993 (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 7), S. 906.

¹²⁵⁸ „Kornschale“, vgl. *Postola sögur*, S. 886.

¹²⁵⁹ Vgl. Heizmann: Wörterbuch, S. 33 f.

Quellen grundsätzlich ignoriere. Indem allerdings auch die Verbreitung der jeweiligen Quelle, mögliche altnordische Übersetzungen sowie die Rezeption in der isländischen und norwegischen mittelalterlichen Literatur erarbeitet wurden, kann dieser Einwand nicht nur entkräftet, sondern die Verwendung gemeinsamer Quellen zumindest auf der Grundlage des erhaltenen altnordischen Textcorpus weitestgehend ausgeschlossen werden.

4.2.2.1 Altnordische Bibelübersetzungen

Die Verwendung einer altnordischen Übersetzung der Evangelien erschließt sich ebenfalls nicht aus den Bibelzitate der *JBapt*², besonders weil unbekannt ist, ob solche Übersetzungen überhaupt existierten. Der bislang einzige Versuch von Ian J. Kirby, aus den Bibelzitate der religiösen Literatur darauf zu schließen, dass die Bibel ins Altnordische übersetzt worden war,¹²⁶⁰ muss als gescheitert betrachtet werden: Die gesamte Argumentation stützt sich auf eine Reihe von Versen, die in der *JBapt*² und der postreformatorischen isländischen Übersetzung des Neuen Testaments durch Oddr Gottskálksson mit vergleichbarem Wortlaut und Satzbau enthalten sind. Aus verschiedenen Gründen ist die Beweiskette jedoch äußerst mangelhaft und stellt deshalb keinen hinreichenden Beleg für die Existenz einer solchen mittelalterlichen Übersetzung dar, weil die Verwendung der *JBapt*² durch Oddr nicht begründet ausgeschlossen werden kann (siehe Abschnitt 3.1.1.1). Gemeinsamkeiten zwischen der *JBapt*² und anderen auch nur annähernd zeitnah entstandenen altnordischen Werken können zumindest hinsichtlich der Bibelzitate ausgeschlossen werden: Entweder werden die betreffenden Verse in keinem anderen Text zitiert, oder der Wortlaut ist zu unterschiedlich, als dass man hieraus auf das Vorhandensein einer Übersetzung schließen könnte. Zusätzlich gilt es zu berücksichtigen, dass ein Teil der Bibelzitate in der *JBapt*² auch über die verwendeten *lateinischen* Kommentare und Predigten vermittelt worden ist (siehe Abschnitt 3.1.1.4), sodass besonders an diesen Stellen ausgeschlossen werden kann, dass sich der Sagaautor eines altnordischen Evangeliums bediente. Es gibt daher insgesamt keinen positiven Beleg für die Verwendung einer Bibelübersetzung in der *JBapt*².

4.2.2.2 Altnordische Übersetzungen der nicht-biblischen Quellen

Bei den möglichen exegetischen Quellen, *HistSchol* und *SpecHist* gibt es keine Anzeichen dafür, dass eines dieser Werke vollständig ins Altnordische übertragen war. Die *máldagar* listen zwar die Schriften der Kirchenväter auf (etwa bei Augustinus oder Beda); dort wird jedoch häufig nicht spezifiziert, ob es sich um einen lateinischen oder altnordischen Text handelt. Wenn eindeutige Zuschreibungen erfolgen, werden die Werke unter den lateinischen Büchern geführt. Auch finden sich keine Parallelen zwischen in der *JBapt*² eingefügten Zitaten und denen in anderen Werken,

¹²⁶⁰ Kirby: Bible Translation.

wenngleich dies nur anhand der markierten Zitate überprüft wurde.¹²⁶¹ Die Existenz einer altnordischen Übersetzung und die Verwendung derselben in der *JBapt*² ist höchst unwahrscheinlich.¹²⁶²

Anders gestaltet es sich bei den Predigten. Hier signalisiert nicht nur eine Auswertung des archivalischen Materials, dass Übersetzungen von Predigten der Kirchenväter greifbar waren. Auch sind Fragmente dieser Übersetzungen erhalten; darüber hinaus zeugen die erhaltenen altnordischen Predigten von ihrer Rezeption. Besonders deutlich ist der Befund bei Gregor dem Großen. Hier enthalten Handschriften Bruchstücke gleich mehrerer seiner Evangelienpredigten. Es ist nicht ausgeschlossen, dass weitere Predigten, eventuell gar das gesamte Corpus, übersetzt waren, einschließlich derjenigen, die in der *JBapt*² zitiert werden. Da jedoch keine Übersetzungen überliefert sind, kann nicht beantwortet werden, inwieweit Grímr tatsächlich auf altnordische Predigtfassungen zurückgegriffen haben könnte. Gleiches gilt für kirchenrechtliche Texte. Von ihnen existieren zwar Fragmente in altnordischer Sprache; diese sind aber meist in Gesetzescodices eingefügt und dienen der Ergänzung von *JKr* oder *ÁKr*. Es ist zu vermuten, dass die Passagen speziell für diese Codices übersetzt wurden und dass keine Gesamtübertragung der Dekrete oder Summen vorhanden war.

Vor diesem Hintergrund kann die Beobachtung von Simonetta Battista, „[i]n works of a more composite nature like *Pétrs saga*, vernacular and Latin texts and primary and secondary sources are used at the same level“¹²⁶³, nur eingeschränkt auf die *JBapt*² übertragen werden. Der Sagaautor scheint sich nur auf lateinisches Material gestützt zu haben, denn für die mehrsprachliche Komponente fehlen sämtliche Indizien. Anders ist dies beispielsweise auch bei *Nik*:

Die unterschiedliche Quellenlage für die zwei enzyklopädischen Veratzstücke in *Bergs Nikulás saga* zeigt einmal mehr, daß jede Verallgemeinerung betreffs der Arbeitsmethoden eines Sagaautors gefährlich wäre. Bergs Interesse an enzyklopädischer Literatur beschränkt sich nicht auf das Ausschreiben eines einzigen Textes, sondern er selektiert: wo er, wie im Falle der Beschreibung Kleinasiens, eine seinen Zwecken dienliche altnordische Übersetzung vorliegen hat, verwendet er sie, obwohl er auch das lateinische Original hätte benützen können, wie aus dem Primärzitat über den Basiliken nur wenig später in der Saga deutlich ist.¹²⁶⁴

In dieser Saga ist eindeutig von einem Nebeneinander lateinischer und volkssprachlicher Quellen auszugehen, zumal bis zum damaligen Zeitpunkt ein beträchtliches

¹²⁶¹ Vgl. Marnar: *kennifeðr helgir*.

¹²⁶² Dennoch wäre, um diese Aussagen zu präzisieren, eine umfassende Untersuchung der Übersetzungstechnik ausgehend von den zitierten Werken nicht nur wünschenswert, sondern im Falle der so weithin rezipierten *HistSchol* und *SpecHist* dringend erforderlich.

¹²⁶³ Battista: *The Compiler*, S. 11.

¹²⁶⁴ Simek: *Enzyklopädisches Schrifttum*, S. 227.

Corpus an enzyklopädischem Material bereits ins Altnordische übertragen war. Dies zeigt auch die *Hauksbók*. Darin besteht aber eben auch ein entscheidender Unterschied zum Material der *JBapt*², die sich vornehmlich auf exegetische Quellen stützt. Selbst die verwendeten Predigten sind vornehmlich *homiliae* und legen daher eine Bibelperikope systematisch aus. Betrachtet man das altnordische Predigtcorpus, insbesondere die vielen Übersetzungen und Bearbeitungen lateinischer Vorlagen, zeigt sich dort eine Präferenz der *sermones*. Es sind also im Wesentlichen Anlasspredigten, die in der Volkssprache verfügbar waren, und die vermutlich einer völlig anderen Verwendung – etwa als Musterpredigten für die Seelsorger oder Festtagspredigten für die Heiligen – zugeordnet waren. Das homiletisch-exegetische Material hingegen war aller Voraussicht nach nur in lateinischer Sprache verfügbar – vielleicht noch mit Ausnahme der Evangelienpredigten Gregors des Großen – und war damit auf ein klerikales Umfeld beschränkt. Ausgenommen von dieser Beobachtung sind freilich Auszüge in Sammelhandschriften; wenn sie in Übersetzung vorliegen, handelt es sich jedoch immer um kürzere Exzerpte, niemals um ganze Predigten oder Kapitel und Bücher aus Kommentaren.

4.2.3 *Stil der Übersetzung*

In der altnordischen Literatur lassen sich unterschiedliche Stile beobachten, deren Eigentümlichkeiten sie für verschiedene Gattungen und Verwendungszwecke geeignet machen.

Der sog. *folkelig stil*¹²⁶⁵ orientiert sich an einheimischen Erzählverfahren und verwendet ein Vokabular und eine Syntax, die angelehnt sind an die mündliche Sprache. Er kommt vor allem in denjenigen Gattungen vor, die Nähe zu einheimisch isländischen Verhältnissen aufweisen oder suggerieren wollen, insbesondere den *is-lendinga sögur* und älteren Rechtstexten. Hier verwendet, kommt er zudem einer Art Sachprosa gleich.¹²⁶⁶ In anderen Gattungen kann er zudem als stilistisches Mittel zur Charakterisierung einer Person oder Situation eingesetzt werden.¹²⁶⁷ Kennzeichnend für diese Erzählform ist ein insgesamt wenig reglementierter Sprachgebrauch, der sich in Tempusschwankungen und mehrdeutiger oder fehlender Kongruenz äußert. Präferiert wird die direkte Rede gegenüber der indirekten, ggf. trotz Einleitung der indirekten Rede. Der dominierende Satzbau ist – von Relativsätzen abgesehen – parataktisch mit geringer Variation der Konjunktionen.¹²⁶⁸ Redundante Wiederho-

¹²⁶⁵ Norw. *folkelig stil*, isl. *þjóðlegur/alþýðlegur stíll*, dt. Volksstil, vgl. Þorleifur Hauksson/Þórir Óskarsson: *Íslensk stíllfræði*, Reykjavík 1994, S. 174 ff.

¹²⁶⁶ Vgl. Eyvind Fjeld Halvorsen: Art. „Lærd og folkelig stil: Island og Norge“, in: *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder IX*, S. 119–123, hier S. 122.

¹²⁶⁷ Vgl. Paul Diderichsen: Art. „Lærd og folkelig stil“, in: *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder 9*, S. 118–119, hier S. 118.

¹²⁶⁸ Vgl. M. Nygaard: *Den lærde stil i den norrøne prosa*, in: *Sproglig-historiske studier tilegnede Professor C. R. Unger*, hrsg. v. Sophus Bugge u. a., Kristiania 1896, S. 153–170, hier S. 156; Diderichsen: *Lærd og folkelig stil*, S. 118; Ole Widding: *Jærtegn og Maríu saga. Eventyr*, in: *Norrøn fortællekunst: Kapitler af den norsk-islandske middelalderlitteraturs historie*, hrsg. v. Hans Bekker-Nielsen

lungen einzelner Wörter und Interjektionen sind häufig.

Hingegen wird eine Sprache, die unter dem Einfluss lateinischer Texte steht, als *lærd stil*¹²⁶⁹ bezeichnet. Sie ist überwiegend in übersetzten Texten zu finden, kommt jedoch auch in originaler Literatur vor, besonders wenn die Texte einem klerikalen oder höfischen Milieu entstammen. Dieser Stil kann auch verwendet werden, um Sprecher oder Situationen einen entsprechenden Anstrich zu verleihen.

Det er vigtigt at sondre mellem en anvendelse af lærde stiltræk der skyldes en slavisk el. klodset efterligning af et oversættelsesforlæg og en selvstændig anvendelse (evt. i modstrid med forlægget) der beror på [literære] moder el[ler] personlig smag.¹²⁷⁰

Insbesondere durch eine enge Orientierung an der Vorlage kann dabei die Idiomatik der Zielsprache vernachlässigt werden. Bewusst eingesetzt, handelt es sich um eine Art Kunstprosa. Auf syntaktischer Ebene zeichnet sich der *lærd stil* durch den Gebrauch der Partizipien Präsens und Perfekt, der reflexiven Verbformen und des Relativpronomens aus, der sich von den ursprünglich im Altnordischen üblichen Mustern entfernt und weitestgehend mit dem Lateinischen übereinstimmt.¹²⁷¹ Diese Dominanz ursprünglich lateinischer Konstruktionen – etwa der Ersetzung des finiten Verbs durch Partizipialfügungen, des durativ oder gerundiv gebrauchten Partizips oder des absoluten Dativs – resultiert in einem insgesamt komplexeren hypotaktischen Satzbau. Auch die Wortmenge insgesamt nimmt rapide zu, bedingt durch schmückende Adjektiv- und Genitivattribute, Appositionen und Doppelausdrücke:

Sætningens dele udvides ved tilføjede bestemmelser og svulmer ud til større bredde. Der vises forkjærlighed for blomstrende og retoriske udtryk med overflod af adjektiviske epitheter. Synonyme betegnelser sidestilles ofte. I saadanne forbindelser vælges gjerne allitererende ord, ligesom udtrykket ogsaa ellers pointeres ved alliteration i meget højere grad end i folkelig prosa, hvor dette sprogmiddel navnlig anvendes i lovformler, ordsprog og enkelte faste fraser og talemaader.¹²⁷²

Hier zeigt sich deutlich der Einfluss der lateinischen Rhetorik, weil vermehrt Stilmittel eingesetzt werden, die der ungebundenen einheimischen Sprache zuvor scheinbar fremd waren, wie das Epitheton, der Parallelismus, die Assonans, der Homoioteleuton und die Alliteration.¹²⁷³ Auch das Hendiadyoin ist dem Altnordischen ursprünglich fremd. Auf der Wortebene muss mit einem großen Anteil lateinischen Funktio-

u. a., København 1965, S. 127–136, hier S. 132.

¹²⁶⁹ Norw. *lærd stil*, isl. *lærdómsstíll*, dt. gelehrter Stil, vgl. Þorleifur Hauksson/Þórir Óskarsson: *Íslensk stílfraði*, S. 171 f.

¹²⁷⁰ Diderichsen: *Lærd og folkelig stil*, S. 118.

¹²⁷¹ Nygaard: *Den lærde stil*, S. 157.

¹²⁷² Ebd., S. 169.

¹²⁷³ Halvorsen: *Lærd og folkelig stil*, S. 119.

lekts gerechnet werden, dabei aber auch mit einer Zunahme an Wortneuschöpfungen unter dem fremden Einfluss.¹²⁷⁴

Innerhalb des *lærd stil* lässt sich eine Entwicklung vom 13. bis zum 14. Jh. beobachten, die von den verwendeten Quellen abhängig ist, aber auch den Ausbildungsgrad der Übersetzer widerspiegelt:

The simplicity of the earlier period was more or less abandoned for a style in which the influence of the teaching of grammar, rhetoric, and dialectic in the Norwegian and Icelandic schools is obvious. We do not know exactly when or where this style originated, but we are justified in assuming that monasteries and other centres of learning played no little part in its increasing use.¹²⁷⁵

Während die frühesten Übersetzungen etwa von Predigten oder Heiligensagas die gelehrten Elemente wohl durch eine textnahe Übersetzungspraxis aus ihren lateinischen Quellen übernahmen,¹²⁷⁶ erfolgt in Norwegen durch die Bestrebungen König Hákon Hákonarsons (Regierungszeit 1217–1263) der gezielte Anschluss an die europäische Literaturszene, vornehmlich durch die Übersetzung höfischer – und damit profaner – Literatur. Der hierbei gepflegte *høvísk stil*¹²⁷⁷ wendet allerdings diejenigen Stilelemente an, die sich in der einheimischen Literatur herausgebildet hatten, und setzt diese und die in den Quellen zu beobachtenden Stilmittel auch an Stellen ein, in denen die Vorlage keine solchen hat.

Ab etwa 1250 setzt sich eine paraphrasierende Übersetzungstechnik durch, die sich lediglich inhaltlich eng an ihren Quellen ausrichtet. Gleichzeitig nimmt die Menge von „alle slags språkpryd“¹²⁷⁸ bedeutend zu und wird in religiösen Texten ab 1280 greifbar, vornehmlich aber im 14. und 15. Jh. Alle der oben beschriebenen Elemente werden charakteristisch für diesen neuen *florissant stil*¹²⁷⁹. Diese auch als schwülstig bezeichnete Ausdrucksweise¹²⁸⁰ setzt vor allem emotionale Adjektive und Adverbien ein, „malende dobbeltudtryk“¹²⁸¹ und zusammengesetzte Substantive bzw. Adjektive. Hierbei kann es sich auch um Neuschöpfungen handeln, die zuvor im Altnordischen nicht belegt sind, wie Adjektive auf *-ligr*. Die betreffenden Texte

¹²⁷⁴ Nygaard: Den lærde stil, S. 170.

¹²⁷⁵ Bekker-Nielsen: On a Handlist, S. 328.

¹²⁷⁶ Roughton konnte nachweisen, dass bereits in dieser ersten Schicht altnordischer Heiligenviten unterschiedliche Haltungen der Übersetzer erkennbar sind: Es sei zu unterscheiden zwischen Sagas, die eine enge Übersetzung einer einzigen Quelle darstellten, Kompilationen aus mehreren Quellen und drittens Apostelsagas, bei denen die Übersetzer einen gehörigen Teil selbst beisteuerten; in allen dreien ließe sich eine dezidierte Erzählhaltung und ein edifikatorischer Plan erkennen (vgl. Philip Roughton: Stylistics and Sources of the Postola Sögur in AM 645 4to and AM 652/630 4to, in: Gripla XVI [2005], S. 7–50).

¹²⁷⁷ Norw. *høvísk stil*, isl. *hefðarstíll/hirðstíll*, dt. Hofprosa, vgl. Þorleifur Hauksson/Þórir Óskarsson: *Íslensk stílfraði*, S. 170 f., 176 f.

¹²⁷⁸ Astås: *Lærd stil, høvísk stil og florissant stil*, S. 35.

¹²⁷⁹ norw. *florissant stil*, isl. *skrudstíll*, dt. blumiger Stil, vgl. Postola sögur, S. 177 f.

¹²⁸⁰ Vgl. Finnur Jónsson: *Den oldnorske og oldislandske litteraturs historie*, II, S. 868.

¹²⁸¹ Widding: *Jærtegn*, S. 132.

eint zudem eine starke Bildersprache. Zu unterscheiden ist der *florissant stil* vom *høvísk stil* durch eine Überbetonung der lateinischen Stilelemente und eine größere Komplexität des Satzbaus, was einige Kritiker dazu bewogen hat, den *florissant stil* als „overlesset [...] tung og uelegant“¹²⁸² zu bezeichnen. Dieser Stil geht auf die bewusste Entscheidung der Übersetzer und Autoren zurück, denn

[d]e retoriske figurer og de „ufolkelige“ grammatiske konstruksjonene – som det vrimler av – er vanligvis ikke kalkert over tilsv[arende] uttrykk i originalene. Det er tydelig at forfatterne med vitende og vilje bruker grammatiske konstruksjoner som de kjenner fra lat[in].¹²⁸³

Der *florissant stil* orientiert sich daher nicht nur an den Argumentationsmustern und Schreibstilen der verwendeten Vorlagen, sondern sucht durch deren aktiven Gebrauch den Anschluss an literarische Moden, die sich zeitgleich im übrigen Europa vor allem in Klerikerkreisen etabliert hatten.¹²⁸⁴ Die frühesten Texte entstanden um ca. 1280 als Übersetzungen aus dem Lateinischen; auf Island hielt sich der Stil bis zum Ende des Mittelalters hindurch, insbesondere für Texte religiösen Inhalts.¹²⁸⁵

Als Höhepunkt dieser Entwicklung sieht die Forschung *Nik* und *Mich* des nordisländischen Benediktiners Bergr Sökkason. Aber auch die *JBapt*² wurde als herausragender Vertreter des blumigen Stils genannt:

Den florissante stil er ikke knyttet til navnet Bergr Sökkason alene. Man finder samme stilelementer i flere andre værker, f[or] eks[empel] *Tveggja postola saga Jóns ok Jacobs* [...] og i *Guðmundar saga byskups Arasonar* [...], og endvidere må i denne forbindelse nævnes *Jóns saga Baptista*¹²⁸⁶.

Dabei wurde dem Text unterstellt, „[s]proget er ret svulstig og sprækket med adjektiver og andre sproglomster, fremstillingen højtravede og udtværet“¹²⁸⁷, und diese Charakteristika von einzelnen Stellen der Saga auf ihre Gesamtheit übertragen. Allerdings wandelt sich nicht nur in der *JBapt*², sondern auch in anderen häufig als *florissant* bezeichneten Sagas, die Stilistik in Abhängigkeit von der jeweils übersetzten Quelle, dem Inhalt und der Zielsetzung.

En væsentlig del af den middelalderlige litt[eratur] (både på lat[in] og folkesprogene) er slet ikke, el[ler] kun i ringe grad, præget af iøjnefaldende lærde el[ler] folkelige træk, men udgør en slags normalprosa. I andre skrifter findes l[ærd] s[til] og f[olkelig] s[til] side om side i en ejendommelig blanding.¹²⁸⁸

¹²⁸² Halvorsen: Lærd og folkelig stil, S. 122.

¹²⁸³ Ebd.

¹²⁸⁴ Vgl. Astås: Lærd stil, høvísk stil og florissant stil, S. 31; Widding: Jærtegn, S. 135.

¹²⁸⁵ Astås: Lærd stil, høvísk stil og florissant stil, S. 35.

¹²⁸⁶ Widding: Jærtegn, S. 136, orig. Herv.

¹²⁸⁷ Finnur Jónsson: Den oldnorske og oldisländske litteraturs historie, Bd. II, S. 868.

¹²⁸⁸ Diderichsen: Lærd og folkelig stil, S. 118.

Das Urteil, ein Text sei *florissant*, ist damit in seiner Ausschließlichkeit unzulässig, handelt es sich doch um ein bestenfalls vorherrschendes, keineswegs jedoch allumfassendes Merkmal.

Im Folgenden soll dargestellt werden, welche stilistischen Merkmale die *JBapt*² aufweist, und dies insbesondere in Zusammenhang mit den jeweils zitierten und übersetzten Quellen gebracht werden. Dabei stellt sich die übergeordnete Frage, ob nicht eine Funktion in den unterschiedlichen Stilen der Saga deutlich wird.

4.2.3.1 Hohes Stilregister in der *JBapt*²

Der Autor setzte rhetorische Mittel bewusst ein, um ein höheres Stilregister zu erwirken:

Sva haleitr var Johannes, at hann fyrirlet foðurligt hus með ollum auðæfum, en girtis eyðimerkr með fullkomnum fatækleik, oc var þar alt til þess er guð villdi, at hans predican birtiz firir Israels folki.¹²⁸⁹

Talis fuit Joannes Baptista, qui mundum cum divitiis dereliquit, eremum cum paupertate quaesivit, quoniam erat in deserto loco usque in diem offensionis suae ad Israel.¹²⁹⁰

Die Alliteration muss vom Sagaautor intendiert gewesen sein, denn er ergänzte gegenüber dem Lateinischen zweimal ein verstärkendes Adjektiv, das inhaltlich nicht nötig gewesen wäre („ollum“ bzw. „fullkomnum“), und ließ dies mit dem jeweiligen Bezugswort alliterieren (einmal stabender Vokal, einmal gleicher Konsonant). Auch die umständliche Konstruktion „foðurligt hus“ entspricht dem „mundum“ des Originals nur grob und könnte gewählt worden sein, um eine weitere Alliteration mit dem zugehörigen Verb zu erzielen. Auch der Parallelismus „mundum cum divitiis dereliquit, eremum cum paupertate quaesivit“ wird im Altnordischen imitiert („fyrirlet foðurligt hus með ollum auðæfum, en girtis eyðimerkr með fullkomnum fatækleik“).

Ähnliche Eingriffe gegenüber dem Lateinischen beobachtet auch McDougall für die Wiedergabe von *ChrysolSerm* 127: Hier wurde die durch Parallelismen und Metaphern vorgegebene Stilhöhe der Predigt in der *JBapt*² übernommen und durch den gezielten Einsatz von Alliterationen verstärkt. Auch durch kleine Erweiterungen trug der Sagaautor dazu bei, die Drastik des Geschilderten pointiert wiederzugeben:

Grímr's translation of Chrysologus 127 is no less urbane than the rest of his work, and one admires in particular the skilful manipulation of his native word-hoard in such phrases as *oddamaðr Kristz oc manna*

¹²⁸⁹ Postola sögur, S. 867 f., dt. „So erhaben war Johannes, dass er das väterliche Haus mit allen Reichtümern verließ und sich nach der Wüste mit vollständiger Armut sehnte, und dort blieb, bis dass Gott wollte, dass seine Predigt das Volk Israel erleuchte.“ Alliterationen sind von mir unterstrichen.

¹²⁹⁰ Innocentii papae hujus nominis tertii sermones de sanctis, S. 535C.

(902/25-26) for *Christi metator* (782/13 var.), *rett ætlan rétz próvan-armanz* (903/9-10) for *existimatio publici cognitoris* (784/29), *þig býr sþokin* (903/13) for *te causa petit* (784/33), *atfréttarmenn úsæmðarin-nar* (903/16) for *inquisitores iniuriae* (784/37-38), *kukl ok klekiligir lei-kar, mansöngr allr* (917/15) for *saltatricum pestis, lenocinia cantorum* (787/87).¹²⁹¹

Nicht alle dieser rhetorischen Merkmale sind also auf die Verwendung einer Quelle zurückzuführen, sondern wurden bewusst vom Sagaautor eingesetzt, um Defizite seiner Vorlage auszugleichen oder bereits vorhandene Merkmale zu verstärken oder zu betonen.

Ein besonders reicher Gebrauch sämtlicher Redemittel findet sich zu Beginn von Kap. 34. Die Quelle des Abschnitts ist leider unbekannt. Es könnte sich um eine Übersetzung handeln, bei der das Ausmaß eigener Beigaben und mutwilliger Veränderungen nicht zu ermessen ist, aber auch um einen gänzlich eigenen Beitrag des Sagaautors. In jedem Fall aber ist es ein Paradebeispiel für den *florissant stil*:

Pa er þessi enn tiguligi cedrus paradisi hinn sæli Johannes uleysiliga plantaðr oc groðrsettr með enum sterkuztuna rotum hinnar haleituztu truar, sva at hann bognaði hvergi fyrir stríðum stormi diofulgira umsata oc mannligra motgerða ne fyrir bliðum blæ eptirmæla, stoð i guðs vingarði við hialpsamligar uppsprettur hinna eilifu vatna með birtu blomi blezaðra dæma oc með algervum avexti agætra mannkosta oc hinna virðuligstu verka, skyniaði hinn illi oc hinn eitrsfulli dreki, sa sem uvinr er allz mannkyns oc ekki veit ser verra oc vælottara ne illgiarnara, uteli-anliga skaða verða a sinu niðingliga riki fyrir marghattaða framkvæmð oc fyrir dyrrlliga predican Johannis baptista; tendraði hann hiortu sinna briostfastliga vina Herodes tetrarche oc hans horkonu, þeirar sem fyrr er nefnd, með enum heituztum logbrondum liotlegrar lostasemi oc þar með hinnar vestu ófundar, illvilia oc grimðar, til þess at fylla þat et illa overkan með hondunum at ræna lifi sælan Johannem, sem aðr gerðu þau i huginum, oc sa, sem fra upphafi eggiaði þau til illvirkissins, gaf nu færi framkvæmdinni.¹²⁹²

¹²⁹¹ McDougall: Pseudo-Augustinian Passages, S. 475, orig. Herv.

¹²⁹² Postola sögur, S. 912, dt. „Als diese edle Zeder des Paradieses, der selige Johannes, welche unlösbar eingepflanzt und mit den stärksten Wurzeln des erhabensten Glaubens fest gewachsen war, sodass er sich weder vor dem strengen Sturm teuflischer Hinterhalte und menschlicher Widerstände noch vor der sanften Brise der Schmeichelei beugte, in Gottes Weinberg bei den hilfreichen Quellen des ewigen Wassers mit der weißen Blüte gesegneten Beispiels und mit vollendeten Trieben hervorragender Tugenden und der ehrwürdigsten Werke stand, erfuhr jener böse und giftstrotzende Drache, welcher des gesamten Menschengeschlechts Feind ist und nichts Schlimmeres und Betrügerisches und Böswilligeres kennt als sich, dass seinem grimmigen Reiche Schaden zuteil werde durch die vielfältigen Taten und durch die prächtige Predigt Johannes des Täufers; er entzündete die Herzen seiner treuen Freunde, des Tetrarchen Herodes und seiner Hure, welche zuvor genannt wurde, mit den heißesten Gluten abscheulicher Wollust und darüber hinaus des schlimmsten Hasses, Feindse-

Fast jedes Substantiv wurde hier mit einem beschreibenden Adjektiv versehen, das als Epitheton ornans verwendet ist und häufig keine objektive Bestimmung darstellt, sondern das Bezugswort verstärkt oder betont („fyrir marghattaða framkvæmð“). Das Adjektiv war dabei oft so gewählt, dass es mit dem Bezugswort alliteriert („fyrir stríðum stormi“); häufig handelt es sich auch um Superlative („sterkuztuna“, „haleituztu“, „virðuligstu“, „heituztum“). Sämtliche Subjekte, Objekte oder adverbialen Konstruktionen wurden zudem durch ein oder mehrere Genitivattribute erweitert („með algervum avexti agætra mannkosta“). Häufig wurden auf Substantiv-, Adverbial- oder Adjektivebene zudem Begriffspaare mit „oc“ oder „ne“ gebildet. Diese Polysyndeta können eine Differenzierung („verra oc vælottara ne illgiarnara“) oder Präzisierung („plantaðr oc groðrsettr“) darstellen; in letzterem Fall erfolgt die Zuspitzung der Bedeutung im letzten Glied. Außerdem begegnet die Gruppierung einander ergänzender Aspekte („avexti agætra mannkosta oc hinna virðuligstu verka“). Verbindungen von einem oder mehreren Synonymen mit völliger semantischer Übereinstimmung fehlen allerdings nicht nur im oben zitierten Auszug, sondern sind in der gesamten *JBapt*² nicht nachzuweisen.

Der Satzbau ist stark hypotaktisch: Dem ersten Hauptsatz („skyniaði – baptista“) wurde ein Relativsatz („sa sem – illgiarnara“) eingeschoben; ihm unmittelbar untergeordnet ist zudem ein Temporalsatz („Þa er – verka“) mit eingeschobenem Konsekutivsatz („sva at – eptirmæla“). Der zweite Hauptsatz wurde durch eine Inversion („tendraði hann“) beigeordnet und enthält einen Relativsatz („þeirar sem – nefnd“); an den erweiterten Infinitivus finalis des Hauptsatzes („at ræna“) ergänzt wurde, schließt sich ein Komparativsatz („sem aðr – huginum“) an. Am Ende steht noch ein Hauptsatz („sa – framkvæmdinni“) mit eingeschobenem Relativsatz („sem fra – illvirkissins“), der dem vorausgehenden Hauptsatz mit „oc“ beigeordnet ist. Weiterhin gibt es im obigen Abschnitt Partizipialkonstruktionen („cedrus – plantaðr oc groðrsettr“¹²⁹³) und einen AcI („utelianliga skaða verða“).

Außerdem zeichnet sich der Abschnitt durch eine große Anzahl von Tropen aus: In der ersten Allegorie wird Johannes der Täufer als Paradieszeder beschrieben; hierin gliedern sich die Metaphern Wurzel = Glaube, Paradieserde = Gott, Blüten = Beispielhaftigkeit und Früchte = Tugenden/Werke, Sturm = Anfechtungen ein. In der zweiten Allegorie entzündet der Drache die Herzen des Herrscherpaares mit den Flammen von Lust und Hass – gemeint ist hierbei, dass der Teufel Herodes und Herodias zur Tat getrieben hat.

ligkeit und Ingrim, um seine böse Untat mit Händen auszuführen, den seligen Johannes des Lebens zu berauben, was sie zuvor nur in Gedanken getan hatten, und derjenige, welcher sie von Beginn an zum Verbrechen angestachelte hatte, gab ihnen nun die Gelegenheit zur Umsetzung.“ Alliterationen sind von mir unterstrichen.

¹²⁹³ Entweder wurde hier aus dem lat. Femininum „cedrus“ aufgrund der Endung ein Maskulinum gemacht, oder die Partizipien beziehen sich auf die Apposition „Johannes“, was jedoch im Sinne der Allegorie ein falscher Bezug wäre.

Die genannten rhetorischen Merkmale des Beginns von Kap. 34 erfüllen dabei eine Funktion gegenüber dem Leser: Durch die Allegorien wird ihm plastisch und lebhaft die Vorzüglichkeit Johannes des Täufers vor Augen geführt, im Kontrast dazu der verschlagene Teufel. Im Auftakt zur Leidensgeschichte Johannes des Täufers platziert, unterstreichen die Adjektive und Alliterationen den Inhalt und appellieren an die Gefühle des Lesers. Dieser wird somit auf die nachfolgende Enthauptung vorbereitet, denn durch den emotional aufgeladenen Charakter kann sich die Funktion der Passion, den Leser ergriffen zu machen und ihn darüber zur moralischen Besserung zu bewegen, umso leichter entfalten und wird zum Abschluss der Saga durch einen Appell an Besserung und Buße unterstrichen. Der rhetorische Schmuck erfüllt somit keinen Selbstzweck oder stellt eine Demonstration der Kunstfertigkeit des Autors dar, wie es bei Widding anklingt:

Der er en vilje bag den højtravende formulering, og faktisk kan man ikke frakende denne type af oversættelser (eller omskrivninger) en stor patos og en deklamatorisk styrke, som uden tvivl har været tilstræbt og betraget som en speciel kunstform.¹²⁹⁴

Stattdessen setzte der Autor diese Stärke ein, um den Leser unmittelbar anzusprechen, nämlich ausschließlich im Lobpreis über Johannes den Täufer und in der Anklage des Herrschers Herodes und der Wehklage über die Enthauptung des Johannes. Die Funktionsweise entspricht damit der klassisch geprägten christlichen Rhetorik, wie von den Kirchenvätern wie Augustinus vorgegeben:

sicut est autem, ut teneatur ad audiendum, delectandus auditor; ita flectendus, ut moueatur ad agendum. et sicut delectatur, si suauiter loqueris, ita flectitur, si amet, quod polliceris, timeat, quod minaris, oderit, quod arguis, quod commendas, amplectatur, quod dolendum exaggeras, doleat; cum quid laetandum praedicas, gaudeat, misereatur eorum, quos miserandos ante oculos dicendo constituis, fugiat eos, quos cauendos terrendo proponis; et quicquid aliud grandi eloquentia fieri potest ad commouendos animos auditorum, non quid agendum sit, ut sciant, sed ut agant quod agendum esse iam sciunt. si autem adhuc nesciunt, prius utique docendi sunt quam mouendi. et fortasse rebus ipsis cognitissimis ita mouebuntur, ut eos non opus sit maioribus eloquentiae uiribus iam moueri.¹²⁹⁵

¹²⁹⁴ Widding: Jærtegn, S. 134 f.

¹²⁹⁵ Aurelii Augustini Hipponiensis De doctrina christiana, hrsg. v. Joseph Martin, Turnhout 1962 (Corpus Christianorum Series Latina 32), S. 1–167, IV,12: Z. 1–27, dt. (Aurelius Augustinus Hipponiensis: Die christliche Bildung (De doctrina christiana), hrsg. v. Karla Pollmann, Stuttgart 2002 [Universal-Bibliothek 18165], IV,12,75: S. 172 f.): „So wie der Zuhörer erfreut werden muß, damit seine Aufmerksamkeit erhalten bleibt, ebenso muß er erschüttert werden, damit er zum Handeln bewegt wird. Wie es erfreut, wenn der Redner angenehm spricht, so wird man erschüttert, wenn man schätzt, was der Redner verspricht, wenn man fürchtet, was er androht, haßt, was er anklagt, freudig empfängt, was er empfiehlt, betrauert, was er als betrauernswert hervorhebt, sich über das

Es galt für den Autor also, den Stil den Umständen entsprechend anzupassen, was sich auch in der *JBapt*² beobachten lässt: Der verstärkte Gebrauch des rhetorischen Schmucks unterscheidet die Preis- und Klageabschnitte deutlich von den eher simplen erzählenden Passagen und dem technisch geprägten exegetischen Kommentar.

4.2.3.2 Mittleres Stilregister in der *JBapt*²

Auch beim Kommentar orientiert sich die *JBapt*² zumeist eng an der lateinischen Quelle und ahmt das dortige Stilniveau nach:

Meðr sva mikilli oc með sva oheyrðri gíof hefir guð mig tignat, at með ongum kosti ma þat mannlig tunga greina, oc varla ma þat rannsaka með hinni diupuztu hugsan hiartans, oc af því geri ek guði þakkir ofrandi honum óll ófl mins hugar i þessum haleitum gíofum, oc ek færi honum með fagnaði, litandi a hans hit haleita lof, alt mitt líf oc alla mina skilning oc alla mina greining, þvíat minn andi gleðz með þeiri gleði, er ek fagna eilífum guðdomi Jesu hialpara, at skilia, allra leystra manna fra eilífum dauða.¹²⁹⁶

Tanto, inquit, me dominus tamque inaudito munere sublimavit, quod non ullo lingue officio poterit explicari, sed ipso vix intimi pectoris affectu valeat comprehendi. Et ideo totas anime vires in agendis gratiarum laudibus offero, totum in contemplanda magnitudine eius cui non est finis quicquid vivo, sentio, discerno, gratulanter impendo, quia eiusdem *Ihesu, id est salvatoris, spiritus meus eterna divinitate letatur, cuius mea caro temporalis conceptione fetatur.¹²⁹⁷

An dieser über das *SpecHist* rezipierten Stelle aus *BedLk* zeigt sich, wie der Sagaautor für die Charakteristika der Vorlage Gegenstücke fand, die sich besser in die Zielsprache integrierten. So setzte er anstelle des Hyperbatons („non ullo lingue officio“, „ipso vix intimi pectoris affectu“) eine Inversion („með ongum kosti ma þat“, „varla ma þat“), da der Hyperbaton im Altnordischen den Sinn verschleierte oder entstellte hätte. Die Inversion erzielt aber gleichfalls den Effekt, das Außergewöhnliche

freut, was er als Anlaß zur Freude preist, sich derer erbarmt, die er als erbarmenswürdig in seiner Rede vor Augen stellt, und wenn man diejenigen meidet, die er in Abschreckung als Leute vorstellt, vor denen man sich in acht nehmen muß – und was auch immer sonst noch durch die Beredsamkeit im erhabenen Stil erreicht werden kann, um die Gemüter der Zuhörer zu erschüttern, nicht damit sie wissen, was getan werden muß, sondern damit sie das tun, wovon sie bereits wissen, daß es getan werden muß.“

¹²⁹⁶ Postola sögur, S. 860 f., dt. „Mit solch großem und mit solch unerhörtem Geschenk hat Gott mich gesegnet, dass die menschliche Zunge es auf keine Weise auszudrücken vermag und es mit der tiefsten Versenkung des Herzens kaum zu erforschen vermag, und aus dem Grund danke ich Gott, indem ich ihm alle Kräfte meines Verstandes in diesem erhabenen Geschenk opfere und indem ich ihm mein ganzes Leben und all meinen Verstand und all meine Auffassungsgabe mit Freude darbringe, sein hohes Lob im Blick, denn mein Geist erfreut sich mit derselben Freude, mit der ich mich der ewigen Göttlichkeit des Retters Jesus erfreue, d. h. aller vom ewigen Tod erlösten Menschen.“

¹²⁹⁷ Base Speculum historiale, VII,85.

des Gesagten zu unterstreichen. Außerdem verschob sich das Verb des Hauptsatzes in die Partizipialkonstruktion, weil das Gerundivum des Lateinischen im Altnordischen keine Entsprechung hätte; dieses gab der Sagaautor als finites Verbum wieder („Et ideo totas anime vires in agendis gratiarum laudibus offero“ zu „oc af því geri ek guði þakkr ofrandi honum öll öfl mins hugar i þessum haleitum gíofum“), während das Stilniveau durch die in mündlicher Sprache unübliche Partizipialkonstruktion gewahrt wurde. Eigene Stilmittel – wie die eigenmächtig ergänzten Alliterationen bei der Übersetzung der Chrysologus-Predigt – kamen nicht hinzu, sodass der rhetorische Schmuck nicht übertrieben und das sprachliche Niveau nicht weiter angehoben wurde. Dem Autor war allem Anschein nach klar, dass es sich um ein gelehrtes mittleres Sprachniveau handelte. Ein höheres Register – beispielsweise durch den übermäßigen Gebrauch von Alliterationen oder Bildersprache – wäre zudem unangemessen für exegetische Literatur, die ja zur Verdeutlichung und Erklärung unklarer Allegorien usw. beitragen sollte und daher eher technisch geprägt ist.

Ähnliches lässt sich in einem Auszug aus *AmbLk* erkennen, der insofern relevant ist, als der Autor hier appellative Elemente wie in der Chrysologus-Predigt vorfand, diese jedoch auf einem gemäßigten Niveau angesiedelt waren:

Her um segir Ambrosius super Lucam: Maria for til fiállbygða eigi sem mistryggvandi engiliga forspá, eigi sem ovis af sendiboðunum, eigi efandi um dæmit, helldr sva sem glöð af fysinni, siðlat i þionustunni, flíot af felagleikinum; eða hvar var hennar veigr, þar sem hon var full af guði, nema at fara til hinna hæri hluta oc þo með skunda, þvíat heilagrandi kann eigi sema (við)talman. Nemi þer her af heilagri konu, hvilika gaumgæfð þer skulut þeim konum veita, er með bornum ganga.¹²⁹⁸
 vbi audiuit hoc Maria, non quasi incredula de oraculo nec quasi incerta de nuntio nec quasi dubitans de exemplo, sed quasi laeta pro uoto, religiosa pro officio, festina pro gaudio in montana perrexit. quo enim iam deo plena nisi ad superiora cum festinatione contenderet? nescit tarda molimina sancti spiritus gratia. discite et uos, sanctae mulieres, sedulitatem quam praegnantibus debeatis exhibere cognatis.¹²⁹⁹

Auch hier wurde der Satzbau des Originals mit seinen Parallelismen so gut wie möglich übernommen. Die präsentischen Partizipien sind entweder aus dem Lateinischen übernommen („efandi“ für „dubitans“) oder darauf zurückzuführen, dass kein altnordisches Adjektiv existierte („mistryggvandi“ für „incredula“). In jedem Fall bewirkten die Partizipien keine grammatikalische Veränderung oder eine Zunahme der

¹²⁹⁸ Postola sögur, S. 857, dt. „Hierüber sagt Ambrosius über das Lukasevangelium: Maria ging zum Bergdorf nicht wie der englischen Prophezeiung misstrauend, nicht wie der Verheißungen unkundig, nicht wie am Beschluss zweifelnd, sondern wie vor Eifer glühend, im Dienst gehorsam, oder wo war denn ihr Weg, als sie von Gott erfüllt war, außer zu jenem höheren Geheiß zu gehen und doch mit Eile, denn der Heilige Geist kann Müßiggang nicht dulden. Lernt von dieser heiligen Frau hier, welche Aufmerksamkeit Ihr den Frauen schenken sollt, die schwanger sind.“

¹²⁹⁹ Ambrosii Mediolanensis Expositio euangelii secundum Lucam, II,2,19-23: 287–294.

syntaktischen Komplexität. Diese wurde vielmehr vermieden, wenn die Partizipialkonstruktion „praegnantibus – cognatis“ in den Relativsatz „þeim konum [...], er með bornum ganga“ überführt wurden, eventuell durch eine Alliteration in den betonten Gliedern von Haupt- und Relativsatz („gæumgæfð – gænga“) hervorgehoben. Der Hyperbaton der Quelle wäre im Altnordischen nicht nachzuahmen gewesen; die Sperrung zwischen Bezugswort und Relativsatz führte jedoch eine vergleichbare Betonung mit sich. Innerhalb einer interpretierenden Übersetzung dessen, was der Autor ohnehin im Original vorfand, ist auch die Überführung eines Hauptsatzes („nescit – gratia“) in einen Kausalsatz („þviat – (við)talman“) angesiedelt. Hier könnte eine Verdeutlichung des Zusammenhangs im Vordergrund gestanden haben. In diesem Abschnitt wurden keine überflüssigen Adjektive hinzugefügt; ebenso fehlen die im hohen Stilregister beobachteten Doppelausdrücke aus Adjektiven, Adverbien oder Substantiven. Eine weitere Alliteration (fliot af felagleikinum) könnte auch zufällig entstanden sein; sie wirkt zumindest nicht gewollt, solange keine weiteren in diesem Teil des Zitats und dem Rest des Kapitels zu registrieren sind.

Sprachlich um einiges schlichter sind die Abschnitte, bei denen Texte Gregors des Großen als Quelle dienen:

Heilagr spaleiksandi tekr með misiofnu moti hug spamanna, stundum sea þeir umliðna hluti oc samtiða hluti i anda sinum, enn eigi okomna hluti, stundum sia þeir bæði umliðna hluti oc ukomna, en eigi samtiða hluti, stundum sia spamenn bæði senn umliðna hluti oc naverandi hluti oc ukomna,¹³⁰⁰

Spiritus quippe prophetiae nec semper, nec eodem modo prophetae animum tangit. Aliquando enim spiritus prophetiae ex praesenti tangit animum prophetantis et ex futuro nequaquam tangit, aliquando ex futuro tangit et ex praesenti non tangit. Aliquando uero ex praesenti et ex futuro tangit, aliquando autem ex praeterito et ex praesenti, atque ex futuro pariter animus tangitur prophetantis. Aliquando tangit ex praeterito prophetiae spiritus nec tangit ex futuro, aliquando autem tangit ex futuro nec tangit ex praeterito. Aliquando uero in praesenti ex parte tangit et ex parte non tangit, aliquando in futuro ex parte tangit et ex parte non tangit.¹³⁰¹

Abgesehen von einer Kürzung der acht Arten der Prophezeiung auf drei in der *JBapt*² zeigt sich vor allem, dass die Wiederholung einzelner Wörter hier nicht vermieden, sondern ebenfalls aus der Vorlage übernommen wurde. Sie stellt indes ein Merkmal des niederen Stils dar, der charakteristisch für die Exegese Gregors des Großen ist, während sich der mittlere Stil vor allem durch *variatio* auszeichnet.

¹³⁰⁰ Postola sögur, S. 860, dt. „Der heilige prophetische Geist ergreift den Sinn der Propheten auf unterschiedliche Weise; manchmal sehen sie Vergangenes und Gleichzeitiges in ihrem Geiste, aber nichts Künftiges; manchmal sehen sie sowohl Vergangenes und Künftiges, aber nichts Gleichzeitiges; manchmal sehen Propheten zugleich sowohl Vergangenes als auch Jetziges und Künftiges“.

¹³⁰¹ Gregorii I Magni homiliae in Hiezechihelam prophetam, I,1: 78–89.

4.2.3.3 Niederes Stilregister in der *JBapt*²

Ebenfalls stark von der verwendeten Vorlage geprägt, zeigt sich die Wiedergabe der Bibelverse in einem niederen Stilniveau. Die Übersetzung aus dem Lateinischen erfolgte regelmäßig direkt und detailgetreu, jedoch niemals auf Kosten der Zielsprache.

Im Gegensatz zu den zuvor beobachteten Lob- und Klageabschnitten wurden die Bibelverse in der *JBapt*² eng am Original übersetzt wie in Kap. 33:

Oc þa er þeir voru i brottu farnir, tok Jesus at tala fyrir þeim flokkum, sem fyrrum hofðu heyrða kenning Johannis oc nu voru komnir at heyra hans agætan meistaradom oc kenning, oc hof a þessa lund lof Johannis sva mælandi: „Til hvers foru þer i eyðimork, eða foru þer at sia reyrvond vindi skekinn, eða villdut þer sia blautklæddan mann?“ Þeir bera blaut klæði, sem i husum þessa heims konunga eru¹³⁰²

illis autem abeuntibus coepit Iesus dicere ad turbas de Iohanne quid existis in desertum videre harundinem vento agitatam sed quid existis videre hominem mollibus vestitum ecce qui mollibus vestiuntur in domibus regum sunt¹³⁰³

Die inhaltliche Erweiterung gegenüber dem Lateinischen verdeutlicht dem Leser, um welche Volksmengen es sich handelt; sie war nicht stilistisch motiviert. Die bei Lob und Klage festgestellten Alliterationen unterblieben ebenso wie die Ergänzung eigentlich redundanter Adjektivattribute, Hendiadyoin oder Doppelausdrücke. Eine rhetorische Überarbeitung und eine damit einhergehende Überführung in ein höheres Register fand demnach nicht statt. Der Sagaautor schmückte die Wiedergabe der biblischen Inhalte nicht aus, sondern setzte ihr eine altnordische Entsprechung entgegen, die den *sermo humilis/piscatorius* der *Vulgata* nachahmt. Der Stil lehnte sich an die mündliche Sprache an, indem Hauptsätze hintereinander gereiht und mit „ok“ oder „enn“ verbunden wurden. Dabei bleibt der Erzählfluss in aller Regel chronologisch fortschreitend; Rückgriffe und Temporaladverbien außer „enn síðan“ sind überaus selten.

Gelegentliche Ausnahmen können diese Regel nur bestätigen, etwa indem ein Jesaja-Zitat doch Alliterationen enthält:

þa munu lukaz upp augu blindra manna, oc eyru daufra munu fa heyrn,
þa munu halltir hlaupa sem hiortr, oc losna man tunga enna mallausu

¹³⁰² Postola sögur, S. 906, dt. „Die Jünger des seligen Johannes kehrten alsbald zu ihrem Meister zurück und überbrachten ihm die Antwort unseres Herrn, welche ihn der Dinge vergewisserten, die er verkünden lassen wollte. Und als sie fortgegangen waren, begann Jesus zu der Menge zu sprechen, welche zuvor die Lehre des Johannes gehört hatte und nun gekommen war, um seine vorzügliche Lehre und Gelehrsamkeit zu hören, und begann auf diese Weise das Lob des Johannes, indem er sprach: Wozu seid ihr in die Wüste gegangen, oder seid ihr gegangen, um ein vom Winde geschütteltes Schilfrohr zu sehen, oder wolltet ihr einen weich gekleideten Mann sehen? Diejenigen tragen weiche Kleidung, die in den Häusern der Könige dieser Welt sind.“

¹³⁰³ Mt 11,7–8.

manna, oc annat þat sem fylgir oc greint er i bok Ysaye.¹³⁰⁴
 tunc aperientur oculi caecorum et aures surdorum patebunt tunc saliet
 sicut cervus claudus et aperta erit lingua mutorum¹³⁰⁵

Hier fand der Sagaautor diese jedoch im Lateinischen vor; zudem sind die Prophezeiungen und Psalmen sowie die Paulus-Briefe insgesamt in einem höheren Register als die historischen Bücher des AT oder die Evangelien angesiedelt.

Der bescheidenere Stil wurde in der Saga nicht nur für die narrativen Einheiten im Zuge des Textimports aus der Bibel übernommen, sondern auch für die Zusammenfassungen, die der Autor anscheinend selbstständig zur Überleitung zwischen den Kapiteln eingeflochten hat:

Oc a þrettanda degi hins fyrsta eða annars árs komu .iii. austrvegskonungar oc færðu honum forni. Ok at liðnum reinsanardogum hans virðuligu moður færði hon hann til guðs mustaris með fornum. Þa birtu þau Simeon oc Anna sina spadoma fyrir þeim hlutum, sem síðan gerðust i hans lifi. Fyrir þetta allt saman vildi Herodes konungr tapa honum, oc ætlaði hann vera kominn af kyni Hyrkani eða Aristoboli, þeira konunga sem hann hafði fyrir ríki ráðit, oc at hann mundi taka ríki af ser eða sonum sinum, let hann drepa hina saklausu sveina.¹³⁰⁶

Der Satzbau ist hier bedeutend linearer als in Kap. 34; es wurden mehrere Hauptsätze mit „ok“ hintereinander gereiht, die auch nur selten um Relativsätze erweitert sind. Partizipialkonstruktionen zeigen sich zumeist vom Lateinischen beeinflusst („at liðnum reinsanardogum“), sind jedoch weniger aufwändig als in anderen Teilen; außerdem wurde ein AcI gesetzt („ætlaði hann vera kominn“).

Vergleichbar ist auch die Sprache in narrativen Abschnitten, die historiographische Hintergründe schildern; sie wurden *HistSchol* und *SpecHist* entnommen, die diesbezüglich einen recht einfachen Stil pflegen:

Þessir menn hofðu meiri trefr a klæðnum sinum enn aðrir menn; við þær bundu þeir þyrna, at þeir stangaði þa iafnan, er þeir gengu, þottuz þeir verða við þat minnigir guðs boðorða. Alla luti ætluðu þeir guði, enn truðu miog i manz valldi at geyma oc at vangeyma rettlætis; þo truðu

¹³⁰⁴ Postola sögur, S. 905, dt. „da werden die Augen der Blinden geöffnet werden, und die Ohren der Tauben werden Gehör erlangen, da werden Lahme laufen wie ein Hirsch, und die Zunge des Stummen wird sich lösen, und das andere, was folgt und im Buch Jesaja ausgeführt wird.“

¹³⁰⁵ Jes 35,5–6.

¹³⁰⁶ Postola sögur, S. 866, dt. „Und am dreizehnten Tage des ersten oder zweiten Jahres kamen drei Könige aus dem Morgenland und brachten ihm Gaben dar. Und als die Tage der Reinigung seiner ehrwürdigen Mutter verstrichen waren, brachte sie ihn mit Opfern zum Tempel Gottes. Da verkündeten Simeon und Anna ihre Prophezeiungen über die Dinge, welche später in seinem Leben geschahen. Aus all diesen Gründen wollte König Herodes ihn töten und dachte, dass er aus dem Geschlecht der Könige Hyrkanus oder Aristobulos wäre, welchen er zuvor das Reich entrissen hatte, und dass er ihm oder seinen Söhnen das Reich abnehmen würde; er ließ die unschuldigen Jungen töten.“

þeir getnaðartima mikit til hialpa mega oc ræring himintungla. Feðrum sinum oc formonnum mælltu þeir alldri i moti, biðandi ukomins guðs doms. Allar andir sogðu þeir ubrugðnar vera fra upphafi, einar saman illra manna andir sogðu þeir hverfa i aðra likami oc vera i þeim allt til doms oc upprisu oc byrgiaz i eilifum kvólum oc myrkrum.¹³⁰⁷

Isti etiam majores fimbrias aliis ferentes spinas alligabant, quibus puncti in deambulando memores mandatorum Dei fierent. Hi universa Deo deputabant, et Marmeno, id est fato. Agere quidam quae jussa sunt, vel negligere, in arbitrio hominum plurimum esse dicebant, tamen in singulis adjuvare Marmenem, quam etiam ex motibus superiorum fieri putabant. Praepositis suis et majoribus natu nunquam contrarium respondebant, iudicium Dei esse futurum dicentes, omnem animam incorruptam esse, solas bonorum animas in alia transire corpora, usque ad resurrectionem et iudicium; malorum autem aeternis retrudi carceribus.¹³⁰⁸

Die recht kurzen Hauptsätze wurden mit („oc“ oder „enn“) oder ohne Konjunktion wie im ersten Satz hintereinander gereiht. Partizipialkonstruktionen der Quelle löste der Autor parataktisch auf („hofðu meiri trefra klæðnum sinum enn aðrir menn; við þær bundu þeir þyrna“ für „majores fimbrias aliis ferentes spinas alligabant“) und ersetzte Gerundiva durch Temporalsätze („iafnan, er þeir gengu“ für „in deambulando“). Einmal wurde das Partizip beibehalten („biðandi ukomins guðs doms“ für „iudicium Dei esse futurum dicentes“). Der konjunktivische Relativsatz („quibus puncti in deambulando memores mandatorum Dei fierent“) wurde richtig erkannt und final wiedergegeben („at þeir stangaði þa [...] þottuz þeir verða við þat minnigir guðs boðorða“). Adjektive oder Alliterationen wurden nicht ergänzt; einzelne Doppelausdrücke gehen auf die Quelle zurück („Feðrum sinum oc formonnum“ für „Praepositis suis et majoribus“, „allt til doms oc upprisu“ für „usque ad resurrectionem et iudicium“). Der letzte Nebensatz zeigt zudem ein Missverständnis des Lateinischen, evtl. verursacht durch eine korrupte Quelle: Der Autor differenzierte hier nicht zwischen den Seelen der Guten und den Seelen der Schlechten, sondern behandelte lediglich diejenigen der Schlechten („einar saman *illra manna* andir sogðu þeir hverfa i aðra likami oc vera i þeim allt til doms oc upprisu oc byrgiaz i eilifum kvólum oc myrkrum“ statt „omnem animam incorruptam esse, solas *bonorum animas* in alia transire corpora, usque ad resurrectionem et iudicium; *malorum autem* aeternis retrudi carce-

¹³⁰⁷ Ebd., S. 873 f., dt. „Diese Menschen hatten mehr Fransen an ihren Kleidern als andere Menschen; hieran banden sie Dornen, damit diese sie immerfort stachen, wenn sie gingen; sie meinten, dass sie hierdurch an Gottes Gebote erinnert würden. Alle Güter dachten sie Gott zu, aber sie glaubten fest an die Macht des Menschen, die Gerechtigkeit zu beachten oder zu missachten; doch glaubten sie, dass der Empfängniszeitpunkt und die Bewegung der Gestirne sehr hilfreich hierbei sein könnten. Ihren Vätern und Vorstehenden widersprachen sie niemals in der Erwartung des künftigen Gottesurteils. Alle Seelen, sagten sie, seien von Beginn an unveränderlich, auch die Seele eines schlechten Menschen, sagten sie, würde in anderer Leute Körper fahren und in ihnen bis zum Gericht und zur Auferstehung bleiben und in ewigen Qualen und Finsternis eingeschlossen werden.“

¹³⁰⁸ *Historia scholastica*, Ev31: 1553A–B.

ribus“). Ein anderer Wortlaut in der Vorlage könnte auch die ausschmückende Wiedergabe von „aeternis carceribus“ durch „i eilifum kvólum oc myrkrum“ verursacht haben. Die Überlieferung des Abschnitts im *SpecHist* scheint nicht hierfür ursächlich zu sein, weil er dort zumindest ursprünglich übereinstimmend mit der *HistSchol* wiedergegeben wird. In jedem Fall zeigt sich hier ein etwas komplexerer Stil als bei den rein aus der Bibel übernommenen Abschnitten, der jedoch deutlich hinter dem mittleren Stilniveau der Exegese oder gar dem hohen Stilniveau von Lobpreis und Klage zurückbleibt.

In Abgrenzung zum Sagastil ist hier anzumerken, dass Formulierungen und Satzbau nach wie vor von den lateinischen Quellen beeinflusst wurden. Elemente des gelehrten Stils sind auch diesen Passagen keineswegs fremd, und die Eigenheiten des *folkelig stil* – wie Tempusmischung, Ausdrücke niederen Sprachregisters u. a. – kommen so gut wie nie zum Tragen. Innerhalb eines gelehrten Stilspektrums handelt es sich vielmehr um ein Niveau, in welchem der Gebrauch ausschmückender Figuren weitestgehend vermieden wurde und die am Lateinischen geschulte Sprachführung des Autors weiterhin durchschimmert.

4.2.3.4 Gerichtssprache

Kap. 19 bis 21 unterscheiden sich in Sprachform und Stilistik abermals von den zuvor genannten biblischen, exegetischen und appellativen Abschnitten. In ihnen wurde die Standespredigt Johannes des Täufers zu ihrer Anwendung im Kirchenrecht gebracht. Sprache und Rhetorik orientieren sich eng an den verwendeten kanonistischen Quellen. Gleichzeitig lässt sich auch hier eine gezielte Überführung in das Altnordische feststellen, die sich zum einen durch eine gekonnte semantische Anpassung, zum anderen durch eine Ersetzung der lateinischen durch altnordische Fachtermini auszeichnet.

Soweit möglich, verwendete der Sagaautor altnordische Entsprechungen für die lateinische juristische Terminologie, nämlich *umvandanarmaðr*¹³⁰⁹ für lat. *testis*, *so-knari*¹³¹⁰ für *accusator* und für lat. *iudex* variierend zwischen den einzelnen Handschriften *domari*¹³¹¹, *domr*¹³¹² bzw. *domandi*¹³¹³. Sämtliche Begriffe sind an anderen Stellen der altnordischen Literatur belegt, vornehmlich in den norwegischen Landes- und Stadtgesetzen, der isländischen *Járns* und *Jb* sowie in Erzähltexten, die Gerichtsfälle behandeln (*ÁBp*, *Njáls saga*, *Thomas saga erkibyskups*). Anders allerdings bei „advocatus“, der in der *JBapt*² als „sa er i malafylgiu starfar“¹³¹⁴ bezeichnet wird: Tatsächlich gab es zwar die Funktion desjenigen, der mit der Verteidigung im Auftrag des Angeklagten betraut war, allerdings keinen feststehenden Terminus, da sich

¹³⁰⁹ „Zeuge“, vgl. Postola sögur, S. 882.

¹³¹⁰ „Kläger“, vgl. ebd., S. 881. 882. 882.

¹³¹¹ „Richter“, vgl. ebd., S. 881. 882. 883 u. a.

¹³¹² „Richter, Gericht“, vgl. ebd., S. 882. 883.

¹³¹³ „Richter“, vgl. ebd., S. 882. 883. 884.

¹³¹⁴ Ebd., S. 882, dt. „jemand, der als Rechtsbeistand arbeitet“.

die Isländer zumeist selbst vor Gericht vertraten. Ähnliches lässt sich bei der Beteiligung der Verbrecher beobachten: Während der altnordische Wortschatz für Diebe („raptoribus“) noch eine Bezeichnung („þiofar“¹³¹⁵) vorsah, sind die übrigen Verstöße, die in der Saga erwähnt werden, scheinbar nicht belegt. Entsprechend übersetzte der Sagaautor „infamator“ als „þeir, er menn ufrægia með fyrr greindum uppslatur“¹³¹⁶ und „confectores talium libellorum“ mit „allir þeir, er slikt gera“¹³¹⁷. Er erwies sich als kundig in der altnordischen Rechtsterminologie auch dadurch, dass er mitunter einen passenden Terminus ergänzte, auch wenn dies vom Lateinischen nicht vorgesehen war. Bei der Entschädigung in Rufmordfällen wurde das „infamatus“ der Quelle, das kein juristischer Ausdruck im eigentlichen Sinne ist, durch „sokudolgr“¹³¹⁸ wiedergegeben, was sogleich die prozessuale Rolle des Geschädigten abdeckt.¹³¹⁹ Neben der prozessualen Terminologie konnten manche Konzepte ebenfalls schwer mit einem einzelnen Begriff wiedergegeben werden; hier verwendete der Autor Doppel- und Dreifachausdrücke – verbunden mit „ok“ oder „eðr“ – wie bei „publicani“, das im mittelalterlichen Island und Norwegen keine genaue Entsprechung hatte. Während der Autor bei der Erstnennung innerhalb der Kirchenrechtsabschnitte von Kap. 19 eine Erläuterung nach Beda einfügte (siehe Abschnitt 4.2.1.2), behalf er sich nachfolgend mit dem Kompositum „skattheitumenn“¹³²⁰. Dies ist im exegetischen Teil (Kap. 33) angesiedelt, wo es eindeutig nicht darum geht, welche Personengruppen von diesem Begriff umfasst werden. Einige Begriffspaare stammen direkt aus der verwendeten Quelle, beispielsweise „konungr eða hofðingi“¹³²¹ für „principibus, vel regibus“¹³²². An anderen Stellen korrespondieren sie mit einem lateinischen Terminus wie „log öll eða skipanir“¹³²³ anstatt „leges suae“¹³²⁴. Hier bilden die beiden Komponenten des altnordischen Wortpaares unterschiedliche Aspekte des Lateinischen ab, die sich wechselseitig zur Bedeutungsfülle der Vorlage ergänzen. Daher stellen sie keinen Schmuck dar, sondern erfüllen eine technische Funktion. Bisweilen musste der Sagaautor eine bereits in der Quelle gefundene Spezifikation weiter aufschlüsseln, etwa indem er „suae civitatis, castris vel villae“¹³²⁵ zu „borgar sinnar, biar eða kastala, þorps eða heraðs“¹³²⁶ ausführt. Unterstrichen wird die semantische Notwendigkeit der Doppelausdrücke dadurch, dass keine Verstärkung oder Präzisierung erfolgte und dass die Verdoppelung von Adjektiven oder

¹³¹⁵ Ebd., S. 884.

¹³¹⁶ Ebd., S. 884, dt. „diejenigen, welche Männer durch die zuvor dargelegten Verleumdungen belasten“.

¹³¹⁷ Ebd., S. 884, dt. „all diejenigen, die solches tun“.

¹³¹⁸ Ebd., S. 884, dt. „Opponent“.

¹³¹⁹ *Sokudolgr* ist belegt in der *Máguss saga jarls*, der *Njáls saga*, *ÁBp*, der *Bjarnar saga Híttdólakappa* und der *Vatnsdóla saga* (vgl. *Ordbog over det norrøne prosasprog*, „sokudolgr (sb. m.)“).

¹³²⁰ „Zolleintreibeleuten“, vgl. *Postola sögur*, S. 905.

¹³²¹ Ebd., S. 879, dt. „König oder Häuptling“.

¹³²² *SummPoen*, II,5,13: S. 478.

¹³²³ *Postola sögur*, S. 879, dt. „alle Gesetze oder Erlasse“.

¹³²⁴ *SummPoen*, II,5,43: S. 523.

¹³²⁵ *SummPoen*, II,5,15: S. 482.

¹³²⁶ *Postola sögur*, S. 879, dt. „seiner Stadt, des Hofes oder des Kastells, des Dorfes oder des Bezirks“.

Adverbien ausblieb, wie sie im höheren Stilniveau Anwendung fand. Bei den Verbrechen „concutio“ und „calumnia“ wird deutlich, dass es scheinbar kein altnordisches Äquivalent gab; entsprechend wurde der jeweilige Terminus in der *JBapt²* einmal definiert, nachfolgend dann der lateinische Begriff verwendet („lyti concucionis“¹³²⁷).

Der Satzbau ist von einer hohen Komplexität gekennzeichnet:

Enn ef domr tekr fe til at dæma, er greinanda, hvart hann tok til þess at dæma rangt, eða tok hann til þess at dæma rett, eða tok hann at eins til þess at dæma. i enum fyrsta atburð af þessum, er hann tok til þess at dæma rangt, a hann, sem fyrr segir, at luka þeim aprt, sem misdæmðr var, enn i enum síðarrum tveim a hann aprt at luka, þvi at hann tok liotlega oc framdi fyrr nefnt lyti concucionis, þat er sæll Johannes bannaði, at neinn tæki i nokkuru mali framarr enn þeim mala eða rentu, sem login segia honum, þar sem hann var fyrir hana skyllðr at dæma fyrir utan allt annat kaup.¹³²⁸

Quid si accepit iudex pecuniam ut ferret sententiam? Distingue: aut recepit pecuniam ut iudicaret inique, aut ut iudicaret bene, aut simpliciter, ut iudicaret. In primo casu, si tulit sententiam inique, tenetur, ut dictum est supra in illo qui dolo malo; sed pecuniam male acceptam, sive tulerit sententiam iniquam, sive iustam, sive nullam, tenetur indistincte restituere non ei qui dedit, cum turpiter dederit, sed ei in cuius injuriam recepit. In aliis duobus casibus similiter tenetur restituere, quia cum ex officio suo teneretur iudicare, et bene iudicare, et gratis, turpiter accepit et crimen concussionis committit¹³²⁹.

Diese Komplexität ist dadurch zustande gekommen, dass der Sagaautor aus seiner Quelle eine Fallunterscheidung übernahm. Hierzu waren Konditionalsätze („En ef – dæma“) sowie Konsekutivkonstruktionen (entweder durch finalen Infinitiv „til þess at“ oder konsekutive Nebensätze) nötig, außerdem Kausalsätze, um die Unterscheidung zu motivieren („þvi at“). Relativsätze wurden erklärend eingeschoben. Üblicherweise ging der Autor hier deduktiv vor; er führte also zunächst alle Einzelfälle auf, die unterschieden werden müssen. Diese leitete er durch „þat er greinanda“ aus dem lateinischen „distingue“ ein. Hier vermied der Autor den Imperativ und setzte stattdessen ein unpersönliches Gerundiv mit *notio necessitas*. Im Anschluss

¹³²⁷ Ebd., S. 882. 883, dt. „Verbrechen der Erpressung“.

¹³²⁸ Ebd., S. 882 f., dt. „Und wenn der Richter Güter für das Urteil nimmt, muss unterschieden werden, ob er diese nahm, um falsch zu urteilen, oder ob er sie nahm, um recht zu urteilen, oder ob er sie lediglich nahm, um zu urteilen. In dem ersten dieser Fälle, dass er es nahm, um falsch zu urteilen, muss er, wie zuvor gesagt, dem zurückzahlen, der fälschlich verurteilt wurde, aber in den letzten beiden muss er zurückzahlen, weil er auf abscheuliche Weise nahm und die zuvor genannte Schande der Erpressung beging, welche der selige Johannes verbot, dass niemand in irgendeiner Rechtssache etwas nehme außer dem Maß oder der Bezahlung, die ihm das Gesetz sagt, wo er durch es verpflichtet ist, ohne jedes andere Entgelt zu urteilen.“

¹³²⁹ *SummPoen*, II,5,36: S. 512.

diskutierte und erklärte er jeden Einzelfall, der sich unter Umständen abermals differenzieren ließ. Häufig wurden die Einzelfälle dabei aufgezählt; das zu verhängende Urteil wurde abschließend oder je nach Einzelfall aufgeführt. Dieses Verfahren übernahm der Sagaautor nicht nur, wenn seine Quelle, die *Summa de poenitentia*, diese bereits aufwies. Er verwendete auch verschiedene Versatzstücke aus dieser Vorlage und setzte sie neu zu einer vergleichbaren Argumentation zusammen:

Pat er greinanda um tolla eða alogur, hvart þær eru nyiar eða fornar oc svarðar oc skynsamligar, [1] þviat þær er nauðsyn at giallda, oc ligr við horð pina þeim, er eigi gelldr eptir logum guðs oc manna, einkanliga ef konungr eða hofðingi helldr sina eða við þa. En nyiar alogur ma konungr eða hofðingi fyrir nauðsyn at eins a leggia oc einkanliga með roksemð heilagrar kirkiu oc fyrir retta sok, ef menn þurfa fostrland sitt at veria fyrir ransmonnum eða vikingum a landi eða sio eða fyrir vorn retrrar truar moti heiðingium oc villumonnum eða annarri þvilikri sok, ma þa konungr þat frealsliga gera eptir stilling eða atvikum. Enn þa er lond eru reinsut oc goðr er friðr, a ekki nyia tolla at auka, [2] enn i vorn fostriarðar sinnar oc einkannliga borgar sinnar, biar eða kastala, þorps eða heraðs, er maðr eigi skylldr at eins penninga sina til at leggia, helldr oc starf sitt oc vokur til varðhallds oc at giora varnir, oc þar með likama sinn, ef þörf er a, at hann megi hallda ser heilum oc sinni eign.¹³³⁰

Circa pedagia et telonea distingue, quia aut sunt antiqua, aut nova. [. . . [1]] In primo casu, si fuit impositum ab his, qui potuerunt imponere, videlicet principibus, vel regibus, et praesertim auctoritate Ecclesiae, et ex justa causa, ut pro defensione stratae publicae contra praedones in terra, vel contra piratas in aqua, vel pro defensione fidei et patriae contra paganos, vel haereticos, vel pro alia simili causa, et recipiens facit illud propter quod fuit impositum, libere et sine scrupulo conscientiae potest recipere.¹³³¹ [2]

Sunt enim quaedam causae justae: Una, pro defensione patriae, et maxime suae civitatis, castris vel villae; ad hoc enim tenentur omnes non

¹³³⁰ Postola sögur, S. 879 f., dt. „denn diese müssen beglichen werden, und harte Strafe droht jenen, die sie nicht nach den Gesetzen Gottes und der Menschen abgelten, insbesondere, wenn der König oder Herrscher seine Verpflichtungen ihnen gegenüber einhält. Neue Abgaben jedoch darf der König oder Herrscher nur in Notfällen auferlegen und vor allem nur mit der Zustimmung der heiligen Kirche und aus gutem Grund, wenn Männer ihr Heimatland vor Räubern und Heerführern zu Land oder zu Wasser, oder zur Verteidigung des wahren Glaubens gegen Heiden und Ketzer oder aus anderen solchen Sachen schützen müssen, da darf der König dies uneingeschränkt seiner Stellung oder den Umständen entsprechend tun. Aber wenn das Land gesäubert und der Frieden gut ist, muss er keine neuen Zölle erheben, aber zur Verteidigung seines Vaterlands und besonders seiner Stadt, des Hofes oder des Kastells, des Dorfes oder des Bezirks, ist der Mann nicht nur verpflichtet, sein Geld beizutragen, sondern auch seine Arbeit und Nachtschichten, um Wache zu halten und Verteidigung zu leisten, und dazu noch seinen Körper, wenn es sein muss, damit er sich und seinen Besitz unversehrt erhalten möge.“

¹³³¹ *SummPoen*, II,5,13: S. 478 f.

solum res suas partiri, sed etiam corporaliter laborare, munire se in castro vel civitate, et vigilare ut sic seipsos, et res suas salvent.¹³³²

Der Sagaautor ließ also nach dem Eingangssatz mehrere Aussagen aus [1], die er entweder für überflüssig erachtete oder an anderer Stelle einflocht, und übersprang dabei den gesamten 14. Abschnitt seiner Quelle [2], um die Ausnahmen direkt bei der Kasuistik zu belassen. Hier zeigt sich einmal mehr, dass der Autor der *JBapt*² einen insgesamt freien Umgang mit seinem Material wählte und es an seine eigenen Zwecke anpasste – sowohl hinsichtlich stilistischer Mittel als auch des Satzbaus.

4.2.3.5 Neben- und Miteinander unterschiedlicher Register

Der Autor der *JBapt*² erfasste, in welchem Stilregister – verhalten, gemäßigt oder erhaben – die von ihm verwendeten Quellen angesiedelt sind, und übernahm dieses Register in seiner Übersetzung. Dabei bewahrte er die Eigenheiten der Zielsprache und ersetzte rhetorische Wirkmittel, die im Altnordischen nicht nachahmbar sind, oder die nicht den gewünschten Effekt erzielen könnten, durch sprach eigene und dadurch besser funktionierende Elemente. Bisweilen griff er auf idiomatische Stilmittel wie die Alliteration zurück, um den vorgefundenen Effekt zu verstärken. Das Zitat wurde durch die Übersetzung somit nicht in einen höheren oder niederen Stil überführt, sondern behielt sein sprachliches Register und damit seine Zielsetzung bei, wie in der Rhetorik gefordert: „is erit igitur eloquens, qui, ut doceat, poterit parua submisce, ut delectet, modica temperate, ut flectat, magna granditer dicere.“¹³³³ In der *JBapt*² sind die entsprechenden Merkmale nicht nur in den übersetzten Abschnitten zu finden, sondern ebenfalls in den Ein- und Überleitungen der Zitate sowie in den als original anzunehmenden Abschnitten in Widmungsbrief und Kap. 41. Dies beweist, dass ihr Autor nicht nur das Register seiner Quellen unreflektiert nachzuahmen vermochte, sondern sich der ablaufenden rhetorischen Mechanismen bewusst war und sie selbstständig anwendete. Dabei ist auch die Vermischung der einzelnen Stile innerhalb eines Werkes keineswegs ein Zeichen schlechter kompilatorischer Arbeit, sondern Beweis der Kunstfertigkeit des Redners: „nec quisquam praeter disciplinam esse existimet ista miscere, immo quantum congrue fieri potest, de omnibus generibus dictio uarianda est.“¹³³⁴ Vielmehr handelt es sich um ein Indiz dafür, dass der Verfasser in der Lage war, zwischen den einzelnen Redeformen zu variieren und seine Rede den Inhalten und Schreibzwecken anzupassen: „interest enim, quod genus cui generi interponatur uel adhibeatur certis et necessariis locis.“¹³³⁵ Dies gilt

¹³³² *SummPoen*, II,5,15: S. 482.

¹³³³ Doctr. christ. IV,17, dt. (Doctr. Christ. (dt.) S. 180): „Der also wird beredsam sein, der, um zu lehren, über eine kleine Angelegenheit verhalten, um zu erfreuen, über eine mittlere gemäßigt, um zu erschüttern, über eine bedeutende erhaben reden kann.“

¹³³⁴ Doctr. christ. IV,22, dt. (Doctr. Christ. (dt.) S. 199): „Und es soll niemand glauben, daß es gegen die Lehren der Rhetorik sei, diese Stilarten zu mischen; sondern insoweit es angemessen geschehen kann, muß eine Rede durch alle Stilarten variiert werden.“

¹³³⁵ Doctr. christ. IV,23, dt. (Doctr. Christ. (dt.) S. 200): „Es ist nämlich wichtig zu wissen, welche Rede-weise mit welcher kombiniert werden darf oder an bestimmten und notwendigen Stellen verwendet

natürlich in gleichem Maße für einen Verfasser, der vornehmlich – aber eben nicht ausschließlich – als Kompilator und Übersetzer tätig war. Alle drei Stilregister sind angelehnt an einen übergeordneten *lærd stíl*, der jedoch nur in den Lobpreis- oder Klageabschnitten *florissante* Merkmale trägt.

Daran zeigt sich nun erstens, dass der Sagaautor ein erhöhtes Bewusstsein für die unterschiedlichen Stilregister in lateinischer Sprache hatte und sie unterschiedlichen inhaltlichen Ebenen zuordnen konnte. Aus diesem Grund muss er umfassend in der christlich-lateinischen Rhetorik geschult gewesen sein; er hielt sich an die Vorgaben dessen, was er im Unterricht gelernt haben muss. Von vergleichbarer Qualität muss seine Ausbildung jedoch zweitens in der Muttersprache gewesen sein, denn ohne ein solches Fundament wäre der versierte Gebrauch sprachlicher Figuren und grammatischer Konstruktionen, die außerhalb des mündlichen Registers angesiedelt sind, kaum zu erklären. Dabei ignorierte er die dem Altnordischen fremden Stilmittel jedoch nicht, wie es für andere Texte beobachtet werden konnte,¹³³⁶ sondern ersetzte sie durch idiomatische Figuren.

Der Autor der *JBapt*² zeigte ein stark ausgeprägtes Gespür für die sprachlichen Eigentümlichkeiten seiner Quellen sowie seiner Zielsprache. Er meisterte auch komplexeste Konstruktionen und Ausdrücke des Lateinischen, erkannte anspruchsvolle rhetorische Mittel und machte insgesamt nur wenige Fehler bei der Übersetzung in das Altnordische.

4.3 Das Selbstverständnis des Sagaautors

Wie gezeigt arbeitete der Sagaautor vorwiegend mit fremdem Material, das ihm in unterschiedlicher Form – als ganzer Text, als längerer Auszug oder als kurzes Zitat bei anderen Autoren – vorlag (siehe Abschnitt 3). Dieses übersetzte (siehe Abschnitt 4.2) und kompilierte (siehe Abschnitt 4.1) er zu einem neuen Text und verrät hierdurch sowie in seinem Programm, das er in der *epistula dedicatoria* formulierte, sein Selbstverständnis als Verfasser der *JBapt*².

4.3.1 Wandelnde Konzepte von Autorschaft im Mittelalter

Für das gesamte Mittelalter ist keineswegs von einem konstanten Selbstverständnis der wirkenden Autoren auszugehen; auch ist mit erheblichen interindividuellen Schwankungen zu rechnen. Es lässt sich jedoch eine Entwicklung nachzeichnen, bei der vom 12. zum 13. Jh. ein Paradigmenwechsel deutlich wird.

werden muß.“

¹³³⁶ Vgl. Þorleifur Hauksson/Þórir Óskarsson: *Íslensk stíllfræði*, S. 187.

4.3.1.1 Bis zum 12. Jh.

Bis dahin lassen sich in den Werken nur diffuse Bezeichnungen für verschiedene Formen der Verfasserstätigkeit feststellen. Auch wenn sich de facto ein breites Spektrum von Aufgaben abzeichnete, das von der eigenständigen Formulierung über die Adaption und Kompilierung von fremden Inhalten bis zur Kopie vollständiger fremder Texte reichte, wurde dies doch von der verwendeten Terminologie kaum abgebildet. Grund hierfür ist, dass die Tätigkeit des Verfassers auf göttliche Inspiration und Leitung zurückgeführt wurde. Verfasser begriffen sich folglich als Ausführende dieser Eingebung, nicht jedoch als selbstständig Schaffende mit einem Handlungs- und Gestaltungsspielraum. Dementsprechend übernahmen die Verfasser in ihren Vorworten auch nur Verantwortung für die Ausführung dieser Eingebungen: „although the science of theology is described by men, it is directed and guided by God, who alone can properly be called its *auctor*. The *auctoritas* of this science is reducible to divine *auctoritas*; its sole source was God.“¹³³⁷ Entsprechend wurde es als legitim angesehen, Versatzstücke anderer Autoren zu verwenden, ohne diese kenntlich zu machen; folglich unterschied man nicht zwischen Eigenem und Fremdem. Insbesondere die Kirchenväter stellten eine vielfach verwendete Quelle für spätere Verfasser dar, da sie als besonders heilig, Gott nahestehend und damit besonders inspiriert galten: „It is the faith which the *auctores* received from God which makes their writings authentic.“¹³³⁸ Als Beispiel können karolingische Bibelkommentare genannt werden wie *AlkJoh*, welches ausschließlich aus den Predigten früherer Autoren – Beda, Gregor, Augustinus – zusammengesetzt ist, ohne dass die Übergänge bearbeitet worden wären. Bei anderen Autoren ist die kompilatorische Arbeit aufgrund der Adaption der Zitate und der Verblendung mit eigenen Textbausteinen komplexer, und „[a]s an apparent side-effect of this process the difference between author and editor fades into the background.“¹³³⁹ Als unmittelbare Vorlage verwendeten die meisten Autoren anstelle der Originale *florilegia* und andere Adaptionen, die zu einer allmählichen Veränderung des Textes führten. Indem die Kompilation gewissermaßen als „normaler“ Bestandteil von Autorschaft begriffen wurde und sich durch sämtliche Genres zog, fand eine Differenzierung zwischen eigenem und fremdem Gedankengut und eine Bewusstwerdung über die Eigenheiten des jeweiligen Schaffensprozesses (noch) nicht statt. Zitate von Augustinus, Ambrosius, Gregor u. v. m. wurden als sog. Väterargument, also als unanzweifelbare Antworten in theologischen und moralischen Fragen angeführt; ihre Namen galten dabei als Garanten für Wahrheit, Heiligkeit und Autorität.¹³⁴⁰ Zwar war man sich der Widersprüchlichkeit sowohl zwischen einzelnen Autoren als auch innerhalb der Bibel durchaus bewusst, führte diese jedoch auf

¹³³⁷ Alastair J. Minnis: *Medieval Theory of Authorship: Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*, 2. Aufl., Aldershot 1988, S. 81 f.

¹³³⁸ Ebd., S. 81.

¹³³⁹ Willemien Otten: *The Texture of Tradition: The Role of the Church Fathers in Carolingian Theology*, in: *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*, hrsg. v. Irena Backus, Leiden, New York und Köln 1997, S. 3–50, hier S. 26.

¹³⁴⁰ Vgl. Curtius: *Europäische Literatur*, S. 265.

ein unzulängliches Verständnis des Rezipienten zurück. Angestrebt war eine Übereinstimmung der verschiedenen Autoritäten, sodass die als Kontinuum gedachten *auctoritates* die Einigkeit und Wahrheit der göttlichen *auctoritas* widerspiegeln sollten.

4.3.1.2 Ab dem 13. Jh.

Das Mit- und Nebeneinander unterschiedlicher Tätigkeiten, das zuvor unter Autor-schaft subsummiert und wenig theoretisch hinterfragt wurde, differenzierte sich im 13. Jh. aus. Nun unterschied man zwischen verschiedenen Arbeitsprofilen – Autor, Kompilator, Übersetzer und Schreiber – in deren persönliche Verantwortung eben nur das fiel, worin sie sich selbst betätigten. Dies geht aus den Aussagen der Verfasser über ihre eigene Tätigkeit hervor, die sie in Vorworten, aber auch theoretischen Abhandlungen reflektierten, die bereits von der Forschung vielfach als Belege hinzugezogen worden sind: Vinzenz von Beauvais unterschied etwa zwischen den Verantwortungsbereichen von Autor und Kompilator¹³⁴¹; Bonaventura (1221–1274) hingegen trennte zwischen Autor, Schreiber, Kommentator und Kompilator.¹³⁴² Da-

¹³⁴¹ „Non autem dico hoc sanctorum patrum vel etiam ceterorum actorum veterum scriptis presumptuose derogando, nostrumque iactanter et inaniter extollendo, presertim cum hoc ipsum opus utique meum simpliciter non sit, sed illorum potius ex quorum dictis fere totum illud contextui, nam ex meo pauca vel quasi nulla. Ipsorum igitur est auctoritate, nostrum autem sola parvum ordinatione. Nec ignoro me non omnia que scripta sunt invenisse vel legere potuisse, nec me profiteor etiam ex hiis que legere potui cuncta que ibi notabilia sunt excerptisse, alioquin volumen in immensum oporteret extendi, sed de bonis ut arbitror meliora, vel certe de melioribus non nulla collegi.“ (Lusignan: Préface, S. 119, dt. „Ich sage aber nicht, das dieses aus der Heiligen Väter oder auch der übrigen alten Autoren Schriften als Voraussetzung abspreche, und unseres prahlerisch und selbstgefällig hervorhebe, vor allem weil dieses Werk ganz einfach überhaupt nicht meines ist, sondern eher jener, aus deren Worten ich beinahe alles jenes zusammengewebt habe, aus meinem allerdings wenig oder beinahe nichts. Derer ist also die Autorität, unsere aber einzig die schlichte Anordnung. Und ich weiß sehr wohl, dass ich nicht alles, was geschrieben wurde, entdeckt habe oder lesen konnte, und ich bekenne, dass ich auch von jenen, die ich lesen konnte, nicht alles, was dort bemerkenswert erscheint, herausgeschrieben habe, denn anderenfalls wäre der Band ins Unermessliche ausgedehnt worden, sondern dass ich aus dem Guten das, wie ich meine, Bessere, aber sicher aus dem Besseren manches gesammelt habe.“).

¹³⁴² „[Q]uadruplex est modus faciendi librum. Aliquis enim scribit aliena, nihil addendo vel mutando; et iste mere dicitur scriptor. Aliquis scribit aliena, addendo, sed non de suo; et iste compilator dicitur. Aliquis scribit et aliena et sua, sed aliena tamquam principalia, et sua tamquam annexa ad evidentiam; et iste dicitur commentator, non auctor. Aliquis scribit et sua et aliena, sed sua tamquam principalia, aliena tamquam annexa ad confirmationem; et talis debet dici auctor. (S. Bonaventuræ opera theologica selecta. Hrsg. v. Leonardus M. Bello, Bd. I, Florence 1934, S. 12, dt. „Vierfach ist nämlich die Weise, Bücher zu machen. Jemand nämlich schreibt Fremdes, indem er nichts hinzufügt oder verändert; und jener wird lediglich Schreiber genannt. Jemand schreibt Fremdes, indem er hinzufügt, aber nicht von seinem; und jener wird Kompilator genannt. Jemand schreibt sowohl Fremdes als auch Eigenes, aber das Fremde gleichsam hauptsächlich, und hat sein Eigenes gleichsam zum Beweis hinzugefügt; und dieser wird Kommentator genannt, nicht Autor. Jemand schreibt sowohl Eigenes als auch Fremdes, aber das Seine gleichsam hauptsächlich, das Fremde gleichsam angehängt zur Bestätigung; und ein derartiger soll Autor genannt werden.“).

bei kam dem Autor inhaltliche Verantwortung zu,¹³⁴³ während der Kompilator seine Autorität durch die Auswahl und Anordnung des Materials erhielt. Innerhalb der lateinischen Literatur wurde die Funktion des Übersetzers freilich noch nicht diskutiert; entsprechend wurde weder bei Vinzenz von Beauvais noch bei Bonaventura diese Funktion herausgestellt – vermutlich wäre diesem jedoch eine Verantwortbarkeit hinsichtlich der rechten Wiedergabe der gegebenen Inhalte in der Zielsprache zuerkannt worden. Die konzeptionelle Differenzierung schlägt sich auch darin nieder, dass sich eine spezifische Terminologie mit zugehöriger Topik herausbildete. Dabei wurde das Spektrum der Verfassertätigkeit insgesamt differenzierter wahrgenommen, was sich in Bezeichnungen wie *actor*, *scriptor*, *commentator* und *compilator* niederschlug und auch eine Vielzahl von Verben umfasste.¹³⁴⁴

Ursächlich für diese Auffassung war, dass man nicht mehr jegliches Handeln auf göttliche Inspiration zurückführte, sondern im Zuge des wiederentdeckten Aristotelismus¹³⁴⁵ dem einzelnen Menschen einen Handlungsspielraum – mit entsprechender Verantwortlichkeit – zugestand. Im Zuge dessen wurde der einzelne Leser wie Autor mündig, auch die althergebrachten *auctoritates* kritisch bewertet und die Entstehungsumstände und Zielsetzungen des jeweiligen Werkes (*circumstantiae*) berücksichtigt. Das Väterargument früherer Zeiten wurde in seinem widersprüchlichen Potenzial erkannt und z.T. in Opposition gebracht. Während *auctores* den Wahrheitsgehalt dieser Aussagen selbst überprüften und bewerteten, enthielten sich die *compilatores* eines Urteils. Sie gestanden den zitierten Autoren gemäß deren Wissensstand ein individuelles Maß an Kompetenz zu;¹³⁴⁶ anhand der resultierenden „hierarchi-

¹³⁴³ „An auctor 'performed' the act of writing. He brought something into being, caused it to 'grow'.“ (Minnis: Medieval Theory of Authorship, S. 10).

¹³⁴⁴ Bezogen auf die Tätigkeitsbezeichnungen des Kompilators lässt sich bspw. beobachten, dass sich die Bedeutung vom Pejorativen zum Deskriptiv-Anerkennenden verschob; dies betrifft sämtliche Wortstämme, die in diesem Zusammenhang gebraucht wurden (Vgl. Überblick bei Neil Hathaway: ‚Compilatio‘: From Plagiarism to Compiling, in: Viator. Medieval and Renaissance Studies 20 [1989], S. 19–44).

¹³⁴⁵ Bis ins 12. Jh. war nur ein kleiner Teil von Aristoteles' Schriften im Westen bekannt (Kategorien und De interpretatione); durch die Übersetzungsbewegung des 12./13. Jhs. und die Kontakte mit dem Orient wurden im Westen weitere Werke des Aristoteles bekannt und ins Lateinische übersetzt. Da man befürchtete, aus diesen Philosophischen Ansätzen könnten – wie im Falle des Averroismus – die kirchlichen Lehren in Gefahr geraten, wurden kirchlicherseits die vermeintlichen Irrtümer der aristotelischen Lehren verurteilt, insbesondere der naturphilosophischen Thesen. Dennoch wurden Aristoteles' Schriften zu den Standardlehrbüchern an den Universitäten und trugen maßgeblich zur Entwicklung der scholastischen Wissenschaft bei, im Zuge derer sich die Philosophie von der Theologie abspaltete und sich außerdem die spekulative Theologie entwickeln konnte. Folglich drifteten die universitäre Theologie und die monastische weiter auseinander.

¹³⁴⁶ Bei Vinzenz von Beauvais etwa führt dies zu einer expliziten Hierarchie; er setzt die Bibel über alle anderen Texte, da hier am meisten von der göttlichen Inspiration enthalten sei; nur päpstliche Erlasse und die Lehrauffassungen der durch die Kirche kanonisierten Autoren – also den Kirchenvätern – kommen annähernd an diese heran. Den Aussagen heidnischer Philosophen und Dichter wird die wenigste Autorität beigemessen, während die *moderni*, also karolingische bis zeitgenössische Theologen, diese zwar übertreffen, aber bei Weitem nicht mit der Patristik mithalten können (Richard K. Weber: Vincent of Beauvais: A Study in Medieval Historiography, Diss. Ann Arbor: University of Michigan, 1965, S. 83–88).

calibration of auctoritas“¹³⁴⁷ vermochte der Leser nun selbst eine Entscheidung zu treffen.

Auch in der Behandlung des Materials lässt sich ab dem 13. Jh. die Entwicklung redaktorisch-kompilatorischer Hilfsmittel feststellen, die von einer regelrechten Kompilationstechnik zeugen und dazu führen, dass „the Middle Ages can rightly be called the age of the compilation.“¹³⁴⁸ Bisweilen wird dies darauf zurückgeführt, dass man die verfügbaren Handschriften mehr und mehr als korrupt wahrnahm und in einem „text-book movement“ die Verbesserung bestehender Texte anstrebte.¹³⁴⁹ Gleichzeitig wendete man die Prinzipien der frühen Textkritik auch auf neu verfasste Schriften an und versuchte, sie über diverse strukturierende Elemente anwendungsfreundlicher zu machen.¹³⁵⁰ Außerdem war die Mode des 13. Jhs., Texte aus älteren Quellen neu zu kompilieren, mit den Anforderungen des universitären Unterrichts und mit der dort praktizierten scholastischen Methode verbunden.¹³⁵¹

Umstritten ist, ob die Neukonzeption von Verfasserschaft auch zu neuen Gattungen führte: Zwar wird besonders bei kompilierten Werken die Herausbildung einer Tradition deutlich, die von späteren Autoren bewusst aufgegriffen wurde, sodass einige Forscher folgerten: „By the end of the thirteenth century, the new genre was well-established and prestigious.“¹³⁵² Gleichzeitig kann jedoch diese Zunahme an Selbstreflexion ebenso wie entsprechende Verfahren quer durch alle Genres und für eine Vielzahl von Stoffen festgehalten werden, etwa in der Hagiographie¹³⁵³, der Exegese¹³⁵⁴ und Historiographie¹³⁵⁵, aber auch in kirchenrechtlichen Gebrauchstexten¹³⁵⁶. Diese Beobachtung lässt insbesondere die *compilatio* daher viel eher als „not a genre with a well-defined technical vocabulary, but a much wider literary activity which encompassed various genres in the Middle Ages“¹³⁵⁷ erscheinen.

4.3.1.3 Island

Die Entwicklung des Verständnisses von Autorschaft verläuft in Island durch den Einfluss des Kontinents unter vergleichbaren Vorzeichen:

From its early beginnings, the development of medieval Icelandic literature can be paralleled to the production of vernacular texts in contem-

¹³⁴⁷ Minnis: *Medieval Theory of Authorship*, S. 158.

¹³⁴⁸ Hathaway: *Compilatio*, S. 19.

¹³⁴⁹ Vgl. Minnis: *Late-Medieval Discussions*, S. 386; Minnis: *Medieval Theory of Authorship*, S. 16 f.

¹³⁵⁰ Vgl. Malcolm Beckwith Parkes: *The Influence of the Concepts of Ordinatio and Compilatio on the Development of the Book*, in: *Medieval Learning and Literature: Essays Presented to R. W. Hunt*, hrsg. v. Jonathan James Graham Alexander/M. T. Gibson, Oxford 1976, S. 115–141, hier S. 133.

¹³⁵¹ Vgl. ebd., S. 115 f.

¹³⁵² Minnis: *Late-Medieval Discussions*, S. 413.

¹³⁵³ Bspw. die *Legenda aurea* des Dominikaners Jacobus a Voragine.

¹³⁵⁴ Bspw. die *sententiae* des Petrus Lombardus oder die *Glossa ordinaria*.

¹³⁵⁵ Bspw. das *Speculum maius* des Dominikaners Vinzenz von Beauvais (siehe Abschnitt 3.1.29)

¹³⁵⁶ Bspw. das *Decretum Gratiani* und Huguccio's *Summa* hierzu.

¹³⁵⁷ Hathaway: *Compilatio*, S. 41.

porary European culture, covering exegesis and glossing of Latin texts, word-for-word translation, and the reinterpretation of Latin sources in accordance with models derived from Roman rhetoric.¹³⁵⁸

Isländische Konzepte von Autorschaft sind dabei jedoch in großem Maße beeinflusst von den Entwicklungen in der *lingua franca*. Allerdings lässt sich eine gewisse zeitliche Verzögerung konstatieren, die auf die späte Christianisierung ebenso zurückgehen mag wie auf eine grundsätzlich schlechtere Versorgung mit Handschriften und das Fehlen höherer Bildungseinrichtungen wie Universitäten.

Bis zum 12. Jh.

Die Verfassertätigkeit in Island stimmte bis zum 12. Jh. mit der des Kontinents überein; neben Übersetzungen umfasste sie dabei sämtliche Schritte von Autorschaft i. e. S. bis zur Kompilation. Eine Auseinandersetzung über die Feinheiten dieser Verfasserwirksamkeit fehlte gleichermaßen. Kompilatorisches Wirken im weitesten Sinne lässt sich in der isländischen Literatur bereits mit den frühesten *postola sögur* und *homiliur* nachweisen. Charakteristisch ist für diese Form der Zusammenstellung, dass größere Textabschnitte ausgewählt wurden, in die einzelne ergänzende Zitate anderen Ursprungs eingeflochten waren. Außerdem enthalten sie z. T. ein- oder ausleitende Passagen, die einer anderen Quelle entnommen oder selbstständig vom altnordischen Bearbeiter ergänzt wurden.¹³⁵⁹ Ihre Funktion bestand darin, einen gegebenen Text für eine andere Verwendung aufzubereiten – etwa die Märtyrerakten des Abdias für eine Predigtsituation – oder fremde Inhalte einem isländischen Publikum näher zu bringen – z. B. über die Zugabe von Definitionen und kurzen enzyklopädischen Orts- oder Brauchtumserläuterungen.¹³⁶⁰ Es fehlten indes weiterführende editorische Eingriffe,¹³⁶¹ beispielsweise die Kennzeichnung der jeweiligen Versatzstücke durch Autorreferenzen. Auf den ersten Blick gaben sich die Kompilationen daher nicht als solche zu erkennen. Zu diesem frühen Zeitpunkt waren sie zudem fast ausschließlich auf religiöse Literatur beschränkt, häufig in homiletischem Kontext. Hinzu kam, dass die Bearbeiter immer auch gezwungen waren, ihre Vorlagen zu übersetzen. Lange ist man davon ausgegangen, frühe Übersetzer hätten sich besonders „sklavisch“¹³⁶² an den lateinischen Text gehalten, der in einem ungelenkten, stark von der Ausgangssprache geprägten Sprachstil resultierte.¹³⁶³ Mittlerweile

¹³⁵⁸ Battista: The Compiler, S. 1.

¹³⁵⁹ Vgl. in den Hss. AM 645 (1. Hälfte 13. Jh.) und AM 652/630 4to (Mitte 13. Jh.) etwa *Andreas saga postola*, *Bartolomeus postola*, *Jakobs saga postola*, *Tveggja postola saga Philips ok Jakobs*; ihr Haupttext ist aus den Apostelakten (Pseudo-Abdias) entnommen und mit externem Material oder eigenen homiletischen Einleitungen oder Abschlüssen ergänzt (Roughton: Stylistics and Sources, S. 28 ff.).

¹³⁶⁰ Vgl. Battista: The Compiler, S. 2.

¹³⁶¹ Ebd., S. 3.

¹³⁶² Zur Kritik an dieser Wendung vgl. Würth: Die mittelalterliche Übersetzung, S. 12 ff.

¹³⁶³ Vgl. bspw. Bekker-Nielsen: Den ældste tid; Bekker-Nielsen: Legender.

besteht jedoch Konsens, dass bereits in den ältesten erhaltenen Übertragungen von einem selbstständigen Umgang mit den vorliegenden Quellen auszugehen ist.¹³⁶⁴

Ab dem 13. Jh.

Ab der Mitte des 13. Jhs. änderte sich auch in Island die Einstellung der Verfasser zu ihrer Tätigkeit; dies wurde vermutlich durch den Einfluss lateinischer Quellen wie *HistSchol* und später auch *SpecHist* hervorgerufen. Auch in konzeptioneller Hinsicht orientierten sich die Autoren in Vorworten und *epistulae dedicatariae* an Vorbildern, die sich im Spannungsfeld *auctor – compilator – commentator – scriptor* positionierten. Die Aussagen der Bearbeiter über ihre eigene Arbeit griffen dabei Formulierungen von Autoren wie Vinzenz von Beauvais auf, und es entwickelte sich eine Terminologie für die unterschiedlichen Formen von Verfasserschaft.¹³⁶⁵ Für die Übersetzung in die Volkssprache bestand freilich keine Tradition, an die man im Norden hätte anknüpfen können. Während es in anderen Sprachen durchaus Reflexionen von Übersetzern über ihre Arbeit gibt, lässt sich die Einstellung von altnordischen Bearbeitern zu ihrer Einstellung daher nur aus ihren Werken gewinnen.¹³⁶⁶

In der kompilatorischen Praxis wurden die einzelnen Textauszüge nicht mehr linear hintereinander gereiht, sondern bisweilen auch ineinander verschachtelt; häufig standen dabei Autor- oder Werkreferenzen oder andere Formen der Markierung zu Beginn des jeweiligen Zitats. In den Werken des 14. Jhs. arbeiteten die Autoren/Kompilatoren nicht mehr ausschließlich auf der Grundlage lateinischer Texte. Stattdessen konsultierten sie existierende volkssprachliche Übersetzungen der lateinischen Werke entweder unabhängig von den Originalen oder in Ergänzung zu ihnen und profitierten somit von der Übersetzungstätigkeit früherer Jahrhunderte. Den Quellen entnahmen die Autoren nicht nur einzelne Zitate und Versatzstücke, sondern imitierten ihre Arbeitsweise¹³⁶⁷ und adaptierten sie durch die gleichzeitige Verwendung volkssprachlicher und lateinischer Quellen an ihre eigenen Voraussetzungen. Auch wenn an Einzelzitaten die Verwendung von einer lateinischen Vorlage und ihrer altnordischen Übersetzung nachgewiesen werden konnte,¹³⁶⁸ so besteht doch gerade bei den lateinischen Texten keine Sicherheit, ob diese zur Gänze oder nur in Form von *florilegia* verwendet wurden.¹³⁶⁹ Die kompilatorische Praxis war dabei kein aus Stofffreude und Modebewusstsein resultierender Selbstzweck; vielmehr trug sie unmittelbar dazu bei, dass der Sagaautor seine Zielsetzung realisieren konnte: „These additions are not incorporated in order to make the story bulkier, but

¹³⁶⁴ Vgl. Roughton: *Stylistics and Sources*; Würth: *Die mittelalterliche Übersetzung*; Battista: *The Compiler*.

¹³⁶⁵ Vgl. Sverrir Tómasson: *Formálar íslenskra sagnaritara á miðöldum*, Reykjavík 1988 (*Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi*, Rit 33).

¹³⁶⁶ Vgl. Würth: *Die mittelalterliche Übersetzung*, S. 13 f.

¹³⁶⁷ Vgl. Battista: *The Compiler*, S. 11.

¹³⁶⁸ Zu *Nik* vgl. Jakob Benediktsson: *Stjórn og Nikulás saga*; Simek: *Enzyklopädisches Schrifttum*; zu *Pétr* vgl. Collings: *The Codex Scardensis; A Saga of St Peter*; Battista: *The Compiler*.

¹³⁶⁹ Sverrir Tómasson: *Icelandic Lives of St Nicholas*, S. 167.

to explain the subject-matter.¹³⁷⁰ Die Kompilatoren griffen zudem redigierend in ihr Material ein und kürzten es um Informationen, die sie für überflüssig erachteten.¹³⁷¹ Angesichts dieses Neben- und Miteinanders von Kompilation, Übersetzung und Produktion eigener Textstücke ist jedoch „a distinction between translations of existing foreign works and the creation of new ones in the vernacular is difficult to make.“¹³⁷² Typischerweise ist das Verfahren der *compilatio* in der übersetzten Historiographie¹³⁷³ zu finden sowie in der Hagiographie und den Historienbibeln¹³⁷⁴; es präsentiert sich aber auch in der Kompilation ganzer enzyklopädischer Handschriften.¹³⁷⁵

Die Entstehung der kompilatorischen Praxis wurde in der Forschung häufig mit den Benediktinermönchen im nordisländischen Kloster Þingeyrar in Verbindung gebracht.¹³⁷⁶ Dort entstanden Neubearbeitungen von Heiligenleben und „many of them are similar in diction, use of certain topoi, words and sources. [. . .] it is not inappropriate to name them after the Benedictine monasteries in the North and call them the Northern Benedictine school.“¹³⁷⁷ Von den Texten, die bis dahin mit den nordisländischen Benediktinern in Verbindung gebracht werden, sind *JJ*¹³⁷⁸, *Pétr*, *Mich* und *Nik* als prominenteste Vertreter zu nennen. Die beiden letztgenannten wurden aller Voraussicht nach von dem späteren Benediktinerabt Bergr Sokkason verfasst, und aufgrund stilistischer Untersuchungen hat man ihm *JJ* sowie mehrere andere Heiligensagas ebenfalls zuerkennen wollen.¹³⁷⁹ Mittlerweile geht man jedoch davon aus, dass es sich um Arbeitstechniken und Stilmerkmale handelt, die charakteristisch für die Entstehungszeit der Texte und in Teilen auch für das Umfeld der beteiligten Autoren sind.¹³⁸⁰ Auch andere religiöse Texte sind nach einem vergleichbaren Muster aus unterschiedlichen Quellen gestrickt, etwa *Pétr*, *MM* und die verschiedenen Fassungen der *Thomas saga erkibyups*; bei ihnen besteht höchstwahrscheinlich keine oder nur eine sehr geringe Verbindung mit den Kreisen um Bergr Sokkason. Nicht zuletzt ist es die *JBapt*² selbst, bei der einzelne Forscher eine übereinstimmende Technik beobachten und die Saga somit als entfernten Ausgangspunkt für die elaborierten kom-

¹³⁷⁰ Ebd.

¹³⁷¹ Vgl. ebd., S. 169.

¹³⁷² Battista: *The Compiler*, S. 6.

¹³⁷³ Zu nennen sind hier vor allem die *Alexanders saga* und die *Veraldar saga*.

¹³⁷⁴ Prominent die Übersetzung bzw. Bearbeitung des AT in *Stj*.

¹³⁷⁵ Vgl. etwa die *Hauksbók*. Hier stellt sich die Frage, wo in der *compilatio* die Grenze zwischen Text und Medium verläuft.

¹³⁷⁶ Vgl. etwa Bekker-Nielsen: *On a Handlist*, S. 328.

¹³⁷⁷ Sverrir Tómasson: *Icelandic Lives of St Nicholas*, S. 175.

¹³⁷⁸ Vgl. „*Tveggja postola saga Jóns ok Jakobs* er et typisk produkt af den lærde flid, som gav sig udtryk i vældige kompilationer; foruden ældre sagaer har kompilatoren udnyttet PSEUDO-TURPIN og gjort sig til gode med oplysninger hentet fra *Speculum historiale* af VINCENT AF BEAUVAIS“ (Bekker-Nielsen: *Legender*, S. 123).

¹³⁷⁹ Hallberg: *Stilsignalement och författarskap*.

¹³⁸⁰ Vgl. Stefán Karlsson: *Icelandic Lives of Thomas a Becket: Questions of Authorship*, in: *Proceedings of the First International Saga Conference*, University of Edinburgh 1971, hrsg. v. Peter Godfrey Foote u. a., London 1973, S. 212–243, hier S. 237.

pilatorischen Verfahren der nordisländischen Benediktinerschule sehen wollen.¹³⁸¹ Ab dem Ende des 14. Jhs. kam die literarische Produktion zumindest religiöser Literatur in Island zum Erliegen,¹³⁸² sodass kaum Kompilationen oder Übersetzungen erhalten sind. Im 15. und 16. Jh. entstanden dann zwar noch vereinzelte Texte wie die Heiligensagas der sog. *Reykjahólabók*, allerdings traten hier niederdeutsche Vorlagen an die Stelle der vormals lateinischen Quellen. Auch in ihnen sind zwar einige Autoren- und Werkreferenzen zu finden, die ein kompilatorisches Arbeiten suggerieren. Diese gehen auf die kompilierten lateinischen Quellen wie die *Legenda aurea* zurück, denen weder die niederdeutschen noch die altnordischen Bearbeiter weitere Textauszüge hinzufügten. Ebenso brach der Diskurs über Autorschaft völlig ein.

Hinsichtlich des Stils von Übersetzungen wurden auch im 13. Jh. „shifting patterns of varying balance between a concern for fidelity to a single source and an interest in the overall import of a work“¹³⁸³ beobachtet. Dabei wurde häufig festgestellt,

dass mittelalterliche Übersetzer ihre Vorlagen – mit Ausnahme der Bibel – nicht nur sprachlich, sondern auch inhaltlich und strukturell entweder an ihre eigenen Ansprüche an den Text oder an die von ihnen angenommenen Erwartungen des Publikums anpassten. Insgesamt betrachtet, decken mittelalterliche Übersetzungen ein breites Spektrum ab auf einer Skala, die von der Interlinearversion bis zur Re-Präsentation der materia der Vorlage oder auch nur Teilen davon in vollkommen neuer Form reicht.¹³⁸⁴

In vielen Fällen variierte der einzelne Übersetzer zwischen unterschiedlichen Strategien, um seinem Publikum einen vorgegebenen Stoff nahezubringen; häufig wurden Abschnitte gekürzt oder Details aus anderen Quellen ergänzt bzw. selbstständig erklärt. In fast allen Texten ging die Übersetzung mit einer Materialauswahl, z. T. auch Neuordnung einher; Grund hierfür war nicht zuletzt, dass im Prinzip jeder einzelne Text den Ausgangspunkt für weitere Aktualisierungs- und Bearbeitungsschritte bildete.¹³⁸⁵ Diese Schwierigkeit zeigte sich bereits in den isländischen Übersetzungen des 12. Jhs. Sie nahm jedoch durch die Verfeinerungen der kompilatorischen Praxis bedeutend zu:

the translation procedure often also involves at the same time a process of selection of the material which is determined by the purpose for which the new texts are intended and by the extent of learning of

¹³⁸¹ Vgl. etwa Widding: *Jærtegn*, S. 136; Battista: *The Compiler*, S. 6.

¹³⁸² Als Gründe hierfür werden zumeist die Pest und der Anschluss des norwegischen Reiches an Dänemark genannt, außerdem eine geschmackliche Umorientierung zugunsten der *rímur* (vgl. bspw. Bekker-Nielsen: *On a Handlist*, S. 330).

¹³⁸³ Battista: *The Compiler*, S. 11.

¹³⁸⁴ Würth: *Die mittelalterliche Übersetzung*, S. 12.

¹³⁸⁵ Vgl. Battista: *The Compiler*, S. 1 f.

the intended readership. This itself is a practice in some ways related to compilation, which from the beginning represents an important aspect of the process of translation.¹³⁸⁶

Insofern gingen die einzelnen Tätigkeiten des Übersetzens, Kompilierens und Kommentierens ineinander über, und es stellt sich die Frage, inwieweit die Verfasser diese als unterschiedliche Elemente ihres Schaffens wahrnahmen.

4.3.2 *Arbeitsweise des JBapt²-Verfassers*

Auch in der *JBapt²* zeichnet sich ein vielschichtiger Arbeitsprozess ab. Hierbei waren insbesondere die Schritte des Kompilierens und Übersetzens besonders aufwändig und fielen fast durchgängig an allen Stellen der Saga an. Ausnahme bilden längere Abschnitte, die vollständig aus vermittelnden Quellen übernommen wurden. Hier war der Sagaautor nur scheinbar als Kompilator und Übersetzer tätig; indem er allerdings ein bereits kompiliertes längeres Zitat aus einem anderen Text übernahm, wirkte er streng genommen nur als Übersetzer. Umgekehrt konnten keine Stellen ermittelt werden, bei denen keine Übersetzertätigkeit – etwa durch die Verwendung bereits vorhandener altnordischer Übersetzungen – angefallen wäre.

4.3.2.1 *Kompilator*

Die Tätigkeit des Sagaautors als Kompilator umfasst, dass er sich für eine Gattung – in diesem Fall eine Hagio-Biographie mit exegetischer Ausrichtung – entschied, die ihm durch ihre Konventionen zum einen die *ordo* der einzelnen Teile, zum anderen aber auch ein Stilregister vorgab, das in seiner Tätigkeit als Übersetzer maßgeblich war. Im zweiten Schritt wählte er das passende Material aus (siehe Abschnitt 4.1.1.1): Hierbei ließ er keine wesentlichen Elemente der Täufertradition aus, was beweist, dass Vollständigkeit angestrebt war; gleichzeitig filterte er nachweislich das verfügbare Material nach der Relevanz für die Thematik der Saga. Die eingeschobenen Zitate aus anderen Quellen dienten der Auslegung dieser Passagen und scheinen ebenfalls den Anspruch zu erheben, alle behandelten Bibelstellen möglichst genau zu beleuchten (siehe Abschnitt 4.1.1.2). Durch den Vergleich mit den tatsächlich verwendeten Quellen zeigt sich, dass der Sagaautor an vielen Stellen bereits mit einer Kompilation von Zitaten verschiedenen Ursprungs arbeitete und sich seine kompilatorische Tätigkeit somit nicht immer voll entfaltete (siehe Abschnitt 4.1.1.3). Bei der Anordnung seines Materials anhand der Vorgaben, für die er sich zuvor entschieden hatte, stellte der Sagaautor eine kohärente Erzählung her und hielt sich an die Chronologie der Ereignisse. Er verfügte über unterschiedliche Strategien, sein Material miteinander zu verknüpfen und eine vollwertige neue Saga herzustellen (siehe Abschnitt 4.1.2). Hierzu trugen auch die redaktionellen Einschübe des Autors bei, die in erster Linie aus Querverweisen (siehe Abschnitt 4.1.3.2) und Referenzen auf die

¹³⁸⁶ Ebd., S. 2.

zitierten Autoren und Werke (siehe Abschnitt 4.1.3.3) bestehen. Zu den Eingriffen gehörten vermutlich auch die Rubriken der Saga, wenngleich diese in den einzelnen Handschriften unterschiedliche Formen annahmen und sich ihre ursprüngliche Gestalt heute nicht mehr rekonstruieren lässt (siehe Abschnitt 4.1.3.4). Nur selten trat der Verfasser überhaupt als selbstständig schreibender *auctor* auf und wurde damit zumeist nur in den Übergängen zwischen den einzelnen Zitaten greifbar (siehe Abschnitt 4.1.3.1). Einige Abschnitte scheinen zusätzlich von ihm ergänzt worden zu sein und insbesondere die *epistula dedicatoria* sowie einige Teile des epiloghaften Kap. 41 originär von ihm zu stammen; diesen Stellen ist gemeinsam, dass sich der Autor hier in einem Metadialog über seine Arbeit äußerte (siehe Abschnitt 4.3.3).

Quellenspektrum

Der Autor der *JBapt*² demonstrierte einen für das Mittelalter üblichen Umgang mit Texten und Versatzstücken und trat als selbstbewusster Kompilator auf: Er verwendete ein breites Spektrum an Quellen sowohl erster als auch zweiter Hand, ohne zwischen diesen Rezeptionsformen qualitativ zu unterscheiden (siehe Abschnitt 3.2.3.4). Hiermit stimmt er weitgehend mit den Kompilatoren des 13. Jhs. überein; so arbeitete etwa Vinzenz von Beauvais für die biblischen Ereignisse eben nicht mithilfe der Bibel, sondern der *HistSchol*, die ihrerseits weitere Zitate enthielt. Nachweislich hatte dieser Verfasser weitere Texte über vermittelnde Quellen zitiert, ohne dies entsprechend zu kennzeichnen,¹³⁸⁷ dies wurde auch durch einen Mangel an Originaltexten verursacht. Ähnliches kann auch für die *JBapt*² vorausgesetzt werden, allerdings nicht immer: Anhand *HistSchol* und *BedLk* konnte bewiesen werden, dass der Autor einzelne Zitate über eine vermittelnde Quelle sekundär rezipierte, auch wenn ihm das Original nachweislich zur Verfügung stand (siehe Abschnitt 3.1.6 vs. 3.1.26). Somit wäre ebenso denkbar, dass der Sagaautor Quellen auch ausschließlich sekundär rezipierte, obwohl er im Besitz des vollständigen Textes oder eines größeren Abschnitts war. Unterstützt wird diese Vermutung dadurch, dass der Verfasser über einen insgesamt größeren Zitatfundus verfügte, als tatsächlich genutzt wurde: Aus einzelnen Predigten wurden nur kurze Abschnitte rezipiert (siehe Abschnitt 3.1.7, 3.1.9 und 3.1.14), während andere Predigten aus den nachweislich verwendeten Homiliaren überhaupt nicht oder nur sinngemäß in die *JBapt*² eingeflossen sind.

Auf ähnliche Weise verwerteten auch andere Autoren von Heiligensagas ihr Material. So zeigt sich in Bergr Sökkasons *Nik* ein Nebeneinander bereits übersetzter und originaler Quellen, die der Verfasser nach eigenem Ermessen nutzte;¹³⁸⁸ Quellenkritik fand dementsprechend nicht statt. Vergleichbares ist auch in *Pétr* zu beobachten. Allerdings ist hier weniger von unterschiedlichen Sprachformen einer Quelle auszugehen, sondern von dem Vorliegen ein- und desselben Textausschnitts in unterschiedlichen Werken:

¹³⁸⁷ Vgl. Paulmier-Foucart: Vincent de Beauvais et le Grand miroir du monde, S. 90 ff.

¹³⁸⁸ Vgl. Simek: Enzyklopädisches Schrifttum, S. 227.

Here, as in other occurrences, the Icelandic compiler goes further than merely following Comestor and quoting Comestor's sources second-hand: he makes direct and independent use of the same source references when he needs more information.¹³⁸⁹

Dies wird dadurch verursacht, dass sich der Interessenschwerpunkt auf den Apostel verschob und somit punktuell eine größere Detailschärfe erforderlich war.¹³⁹⁰ Auch *JJ* zeigt eine große Bandbreite an Quellen, die ebenfalls erster und zweiter Hand zitiert wurden.¹³⁹¹ Beginnend mit der *JBapt*² übten die altnordischen Compiler folglich keine Kritik an ihren Quellen und unterschieden nicht qualitativ zwischen verschiedenen Transmissionsstufen. Bei der Wahl des Rezeptionswegs waren demnach praktische Beweggründe maßgeblich, sodass – die Verfügbarkeit der Originale vorausgesetzt – diese nur unmittelbar konsultiert wurden, wenn es inhaltlich als notwendig erachtet wurde.

Kompilationsweise

Auch in seiner Arbeitsweise orientierte sich der *JBapt*²-Verfasser an den lateinischen Vorbildern: Die Art, Bibeltext und Kommentar zu einem fortlaufenden Text zu synthetisieren, ähnelt dabei weniger dem *SpecHist*, dem die Saga hinsichtlich des Quellspektrums gleichkommt, sondern der *HistSchol*, die schon ein Jahrhundert zuvor entstanden war. Die Zusammensetzung der einzelnen Zitate passte der Verfasser dabei an die von ihm gewünschte Abfolge an: Er wechselte zwischen der Übernahme längerer Abschnitte aus einer Quelle und der Kompilation mehrerer kurzer Sätze aus unterschiedlichen Quellen; zum Teil schachtelte er die Zitate auch ineinander. Außerdem konnten Fälle gesichert werden, bei denen bestehende Zitat-Kompilationen aus einer vermittelnden Quelle übernommen und weiter bearbeitet wurden; der Text wurde somit – vergleichbar etwa mit *Pétr* – zu „a compilation of compilations.“¹³⁹² Dieser Umgang mit dem Material hebt den Verfasser der *JBapt*² deutlich von früheren Autoren ab. Dies gilt insbesondere für den altnordischen Sprachraum, wo sich gezeigt hat, dass die Bearbeiter bis zum frühen 13. Jh. zwar ebenfalls kompilatorisch tätig waren, sich jedoch in aller Regel darauf beschränkten, einen Haupttext mit einer eigenen oder fremden Einleitung oder einem Schluss zu versehen oder wenige zusätzliche Informationen als Exkurs einzufügen. Die Arbeit mit Versatzstücken unterschiedlichen Ursprungs kommt daher vielmehr späteren Texten wie *Pétr* gleich: „The author has a critical approach to the texts of his *auctores*, which he organizes to produce his own compilatory work with the Apostle Peter as the unifying factor.“¹³⁹³ In *JJ* ist die Arbeitsweise mit verschiedenen Quellen zwar ähnlich; ihr Verfasser hielt

¹³⁸⁹ Battista: *The Compiler*, S. 8.

¹³⁹⁰ Vgl. Collings: *The Codex Scardensis*, S. 91.

¹³⁹¹ Vgl. ebd., S. 107.

¹³⁹² Battista: *The Compiler*, S. 10.

¹³⁹³ Ebd., S. 11.

sich allerdings stärker an eine einzelne Quelle für jeden Abschnitt. Diese wiederum gab er stärker paraphrasierend und abstrahierend wieder, sodass der Nachweis der Quellen über einzelne Parallelen hinaus kaum zu leisten ist.¹³⁹⁴ Gleichzeitig sah er sich natürlich mit erhöhten Ansprüchen an die *ordo* konfrontiert, nicht nur eine chronologisch stringente Biographie als Konzept zugrundelegen zu können, sondern Leben, Leiden und Wunder von gleich zwei Aposteln in eine ausgewogene Erzählung umzuformen.¹³⁹⁵

Es wird also deutlich, dass die altnordischen Kompilatoren einen thematischen Schwerpunkt für ihre Werke setzten, der die Auswahl des Materials ebenso bestimmte wie dessen Anordnung zu einer stringenten Erzählung. Durch die Orientierung an biblischer Handlung und den regelmäßigen Einsatz der Hauptquellen *HistSchol* und *SpecHist* erhielten die Verfasser somit eine Art Historienbibel in Auszügen, bei welcher der Stoff auf den gewählten Heiligen zugeschnitten und um spezifisches neues Material ergänzt wurde – seien es nun Petrus, Paulus, Johannes und Jakobus oder Johannes der Täufer.

Textgestaltung

Die Ordnungsprinzipien des Textes unterscheiden indes die *JBapt*² deutlich vom *SpecHist*: Nach Ausweis der heute erhaltenen Handschriften enthielt die Saga keine systematischen Orientierungshilfen wie Indizes, Kopfzeilen o. ä., welche ein Teil der *mise en page* durch den Kompilator¹³⁹⁶ gewesen sein könnten. Allerdings konnten in allen Manuskripten Rubriken bemerkt werden, zum Teil in Kombination mit Initialen. Diese Merkmale haben sich als wunder Punkt in der Textstrukturierung erwiesen; häufig konnten Unterschiede zwischen den einzelnen Rubriken festgestellt werden, die manchmal nicht mit dem Inhalt übereinstimmten (siehe Abschnitt 4.1.3.4). Ursächlich hierfür wird wohl eine Aufgabenteilung innerhalb des herstellenden Skriptoriums gewesen sein. Die Referenzen auf zitierte Autoren und Werke indes waren von solchen Veränderungen kaum berührt. Der Grund könnte sein, dass sie – anders als im *SpecHist* – nicht als Rubriken außerhalb des Textes stehen, sondern wie in der *HistSchol* syntaktisch in den Text eingebunden waren. Hier hätte die Abkürzung der Eigennamen noch am ehesten eine Korruption herbeiführen können; nach Überprüfung sämtlicher Markierungen konnte dies jedoch ausgeschlossen werden.¹³⁹⁷ Diese Form trug jedoch vermutlich dazu bei, dass Referenzen insgesamt nicht besonders häufig zu den Zitaten gestellt wurden, was wiederum ihre Funktion für den Text schwer einschätzbar macht.

Ähnliche Prinzipien der Textstrukturierung zeigen sich in sämtlichen Heiligensagas, die ab dem Ende des 13. Jhs. in Island entstanden: Häufig findet man eine

¹³⁹⁴ Vgl. Collings: *The Codex Scardensis*, S. 113.

¹³⁹⁵ Vgl. ebd., S. 138.

¹³⁹⁶ Vgl. Hathaway: *Compilatio*, S. 20.

¹³⁹⁷ Falsch interpretiert wurde zumindest eine Referenz lediglich vom Editor C.R. Unger, siehe Abschnitt 3.1.6.

Texteinteilung in mehrere Kapitel; sie waren mit Rubriken überschrieben, in denen gemeinhin der Inhalt des Kapitels zusammengefasst wurde. Kapitelzählungen waren – auch wenn die Editionen anderes suggerieren – selten (siehe Abschnitt 4.1.3.4). Ebenso scheinen Indizes, Kopfzeilen, *signes de renvoi* (Verweisezeichen) und Marginalapparate in Island unbekannt bzw. unüblich gewesen zu sein. Häufig finden sich jedoch Querverweise, deren Notwendigkeit aus den verschiedenen Materialien erwuchs: „While the compiler uses many sources, he always bears the final work in mind, and the many cross references and historical details in the text help to give unity to the narrative plot of the saga.“¹³⁹⁸ Referenzen auf Autoren und Werke erfolgten in altnordischen Texten immer zusammen mit dem Zitat und waren syntaktisch in den Text eingegliedert.¹³⁹⁹ Erste Texte, die einige wenige Referenzen enthalten, sind *Páll* und die *Mar*, deren Datierung in das 13. Jh. weist; verglichen mit dem Kontinent erfolgte die Setzung von „Väterargumenten“ also spät.¹⁴⁰⁰ Alle übrigen Sagas entstanden nach 1300 und somit später als die *JBapt*², nämlich *JJ*, *Mich*, *Nik*, *Pétr* und *MM*.¹⁴⁰¹ Tatsächlich verwiesen sämtliche Referenzen immer auf die ultimative Quelle der Zitate und indizierten nicht, wenn das Textfragment vermittelt wurde. So ist beispielsweise bei *Páll* zu bemerken, dass er auch bei Verwendung der *HistSchol* konsequent auf die Kirchenväter referierte. Dies kann allerdings nicht als Beleg für die zusätzliche Verwendung der Originaltexte gewertet werden, sondern sie „rather indicate his awareness, stemming probably from a gloss, of the sources of knowledge from which Ps.-Peter Comestor has drawn.“¹⁴⁰² Gleiches gilt im Prinzip für *Pétr*, wofür eine Vielzahl von Quellen ausgewählt wurde, deren Zusammenhang in der Relevanz für den Petrusstoff bestand; Referenzen erfolgten immer auf die Originalquelle, auch wenn die Zitate vermittelt waren.¹⁴⁰³ Eine einzige Ausnahme in *MM* kann diese Regel nur bestätigen.¹⁴⁰⁴

Bei diesen Texten stellt sich die Frage, ob sich die betreffenden Autoren unabhängig voneinander in ihrer Kompilations- und Übersetzungstechnik von den kontinentalen Verfassern beeinflussen ließen und mithin *zufällig* zu einem ähnlichen Verfahren gelangten, das sich trotz einer nachweislichen Verwendung des *SpecHist* stärker an die *HistSchol* anzulehnen scheint. So schreibt Simonetta Battista zu *Pétr*: „From his compilatory sources, which are the same as for his contemporary ver-

¹³⁹⁸ Battista: *The Compiler*, S. 11, vgl. ähnlich Collings: *The Codex Scardensis*, S. 112.

¹³⁹⁹ Vgl. Marner: *kennifeðr helgir*, S. 88 ff.

¹⁴⁰⁰ „C'est tardivement que les compilateurs islandais citent leurs sources et s'intéressent à la discussion théologique, en nommant les 'doctores', Pierre le Mangeur, S. Grégoire et s. Ambroise, et en cherchant à expliquer des concepts compliqués, comme la simonie.“ (Steinunn Le Breton-Filippusdóttir: *De la 'vita' à la saga: Étude de structures et procédés littéraires hérités de l'hagiographie latine à partir de textes anciens traduits en norrois*, Diss., Paris: Université de Paris IV, 1994, S. 410).

¹⁴⁰¹ Vgl. Marner: *kennifeðr helgir*, S. 50 f.

¹⁴⁰² Collings: *The Codex Scardensis*, S. 32 f.

¹⁴⁰³ Vgl. ebd., S. 111 f.

¹⁴⁰⁴ In der gesamten Hagiographie findet sich nur eine Ausnahme in *MM*: „Var i þessu liði ein blodsiuk kona, su er hann [= Comestor] segir eptir ordum Ambrosij Martham verit hafa“ (Postola sögur, S. 515, dt. „In dieser Menge war eine blutkranke Frau, von der er (=Comestor) nach den Worten des Ambrosius sagt, sie sei Martha gewesen“).

nacular authors, he draws not only the material but also the working method of a well-established literary genre.¹⁴⁰⁵ Tatsächlich liegt das Resultat sämtlicher Autoren weitaus näher an der *HistSchol* denn am *SpecHist*, wenngleich letzteres für die fraglichen Texte ebenfalls als Quelle diente. Weitaus naheliegender wäre es nach meinem Dafürhalten, dass sich die ersten Werke, die aus den verfügbaren Quellen ein Kompilationsverfahren entwickelten, als stilbildend durchsetzten. Betrachtet man die zeitliche Abfolge, müsste man, da *Páll* und *Mar* dieses Verfahren nicht stringent anwenden, nach heutigem Kenntnisstand die *JBapt*² initial in diesem Prozess positionieren. Mit anderen Worten: Es scheint alles darauf zuzulaufen, dass der Verfasser der *JBapt*² als erster die Prinzipien der *compilatio* auf altnordische Stoffe anwendete. Hierbei richtete er sich jedoch nicht nur nach dem *SpecHist*, sondern wählte eine Form, die der Historienbibel *HistSchol* bedeutend näher kam, und übertrug diese auf das hagiographische Genre.¹⁴⁰⁶ Die Popularität seines Textes sorgte dafür, dass sich neben den Inhalten auch die äußere Form in Island verbreitete. Im 14. Jh. wurde sie dann von späteren Autoren aufgegriffen und verfeinert, indem das Quellenspektrum um bestehende Übersetzungen erweitert wurde; die „participation of medieval Scandinavian scholars in contemporary European culture“¹⁴⁰⁷ indes vollzog sich bereits zum Ende des 13. Jhs., eventuell erstmalig durch den Autor Grímr Hólmsteinsson in der *JBapt*².

4.3.2.2 Übersetzer

Als Übersetzer überführte der Sagaautor das gesammelte und angeordnete Material von der lateinischen in die altnordische Sprache. Ziel war dabei ein ausgewogener Text in der Zielsprache, der nicht mehr als Flickenswerk zu erkennen war. Der Autor passte jedoch seine Übersetzungstaktik an: Je nachdem, wie relevant die einzelnen Inhalte für den Fortschritt seiner Handlung waren, übersetzte er paraphrasierend, wortgetreu oder erklärend; besonders charakteristisch war dabei der variierende Umgang mit feststehenden lateinischen Termini (siehe Abschnitt 4.2.1). Die Verwendung existierender Übersetzungen konnte nicht nachgewiesen werden (siehe Abschnitt 4.2.2). Gleichermäßen passte er das sprachliche Niveau seiner Quellen an die einheimische Sprache an und wahrte dabei die Charakteristik des von ihm gewählten Genres (siehe Abschnitt 4.2.3).

Strategien

Wie gezeigt verfolgte der Verfasser der *JBapt*² unterschiedliche Strategien bei der Überführung der lateinischen Zitate in die Zielsprache. Er scheint insgesamt darum

¹⁴⁰⁵ Battista: *The Compiler*, S. 11.

¹⁴⁰⁶ Ein ähnliches Verfahren lässt sich bereits in der *Legenda aurea* des Jacobus a Voragine (ca. 1230–1298) beobachten; ihr Einfluss wird in Island jedoch erst über niederdeutsche Übersetzungen im 15. Jh. greifbar. Zudem handelt es sich bei den Texten dieses umfangreichen Legendars um eine andere hagiographische Untergattung (*legendae*).

¹⁴⁰⁷ Battista: *The Compiler*, S. 32.

bemüht gewesen zu sein, einen stringenten altnordischen Sagatext aus den verschiedenen Quellen herzustellen, musste jedoch in einigen Passagen Zugeständnisse an seine Vorlagen machen. Dies war vor allem, wenn sich Begriffe nicht adäquat im Altnordischen wiedergeben ließen. Wenn kein Synonym existierte und wenn es dem Autor nicht möglich war, die Vokabellücke durch eine Wortneuschöpfung zu schließen, wählte er eine umschreibende oder erklärende Übersetzung. Somit trat seine Arbeitsweise in die Nähe des Kommentierens, wie es auch für andere altnordische Übersetzungen registriert werden konnte:

Wenn somit mittelalterliche Übersetzer ihre Vorlagen wesentlich freier übertrugen als wir dies heute Übersetzern zugestehen, so kann man nun argumentieren, dass sie offen und konsequent mit dem Bewusstsein der sprachlichen Differenz umgingen und daher die Texte ihrem Publikum näher brachten. Dies geschah durch eine sprachliche wie auch inhaltliche Anpassung an die neue kulturelle Umgebung, in der ein Text rezipiert wurde.¹⁴⁰⁸

Deutlich wird dies in allen spät entstandenen *postola sögur*; ein aus den Quellen übernommenes lateinisches Funktiolekt wurde in ihnen fast immer kommentiert und erläutert. Bei allen Texten wurde die vermeintliche Texttreue oder -ferne der Übersetzungen innerhalb des Werkes keineswegs einheitlich gehandhabt. So zeigte sich bei der ebenfalls übersetzten *Alexanders saga*, dass „översättningsmetoden genomgår en förändring under verkets gång, vilket antyder en mindre stabil och mindre stark norm i återgivningen.“¹⁴⁰⁹ Tatsächlich zeichnet sich ein Wechsel zwischen den verschiedenen Übersetzungsstrategien ab, die anscheinend abhängig vom jeweiligen Inhalt gewählt wurden; die Übersetzerrolle wurde somit von den meisten Autoren zwar flexibel wahrgenommen, scheint sich jedoch innerhalb vordefinierter Grenzen und Normen bewegt zu haben.¹⁴¹⁰ Die meisten religiösen Texte sind – insbesondere wenn es sich um Kompilationen des 14. Jhs. handelt – bezüglich der Übersetzungsstrategien leider noch nicht ausreichend erforscht und entziehen sich damit einem Vergleich. Insgesamt kündigt sich jedoch die Tendenz an, dass die Bearbeiter von Texten wie *Nik*, *Mich*, *JJ*, *Pétr* und *Páll* durch eine „Emanzipation von der Autorität der Vorlage“¹⁴¹¹ und aufgrund eines grundsätzlich von der heutigen Quelltreue völlig divergierenden Verständnisses von Übersetzungstätigkeit eher kommentierend, erweiternd und kürzend vorgehen und somit die heute wahrgenommenen Grenzen dieser einzelnen Tätigkeiten in den Hintergrund traten oder nicht wahrgenommen wurden. Damit wird

eine Unterscheidung zwischen Originaltext und Paraphrase, Übersetzung und Kommentar sinnlos, denn alle Phasen der Textproduktion be-

¹⁴⁰⁸ Würth: Die mittelalterliche Übersetzung, S. 23.

¹⁴⁰⁹ Pettersson: Fri översättning, S. 129.

¹⁴¹⁰ Vgl. ebd., S. 168.

¹⁴¹¹ Würth: Die mittelalterliche Übersetzung, S. 25.

fassen sich mit dem Verstehen und damit der „Übersetzung“ von Information in Sprache und damit auch in eine bestimmte Zeit und einen bestimmten historischen Kontext.¹⁴¹²

Stil des Zieltextes

Auch in stilistischer Hinsicht ist die *JBapt*² von einer großen Varianz geprägt, die sich nach den vorgebrachten Inhalten zu richten scheint. Ein insgesamt vorherrschender Stil des Textes ließ sich demnach nicht auf jeden einzelnen Abschnitt übertragen; er war jedoch ebenso wenig abhängig von den verwendeten Quellen. Es konnte bewiesen werden, dass der Verfasser der *JBapt*² seinen Text tatsächlich an einheimische Gepflogenheiten angepasst hat. Er ließ aber nicht nur sprachfremde Stilmittel aus, wie es andere Autoren taten,¹⁴¹³ sondern ersetzte sie durch eine natürliche Rhetorik gleichen Niveaus. Fraglich ist allerdings, ob die für Texte wie *Nik*, *JJ* und *Mich* konstatierten stilistischen Merkmale, aufgrund derer man sie unter dem *florissant stil* gruppieren will, nicht ebensolchen werkinternen Schwankungen unterworfen sind. Bei der *Alexanders saga* beispielsweise wurde erkannt, dass sich die Stilistik in Abhängigkeit des global gewählten Genres und der verwendeten Quellen wandelte; dies wurde jedoch nicht als bewusste Wahl in Abhängigkeit vom Inhalt gesehen.¹⁴¹⁴ Auch in der *Stj* wechseln sich verschiedene Stile ab und korrespondieren mit inhaltlichen Schwerpunkten.¹⁴¹⁵ Das Beispiel der *JBapt*² hat nun bewiesen, dass der *florissant stil* nicht nur bedeutend früher aufgetreten ist – was in der Forschung bereits bekannt war – sondern dass selbst innerhalb eines Textes mit Schwankungen zu rechnen ist, die nicht nur auf die Verwendung lateinischer oder volkssprachlicher Vorlagen zurückzuführen sind, sondern auch nach rhetorischen Maßstäben inhaltlich angepasst wurden.

Ausgangssprache des Quelltextes

Die Integration bestehender Übersetzungen in die *JBapt*² konnte für keine der vorerwähnten Quellen nachgewiesen werden, weder für einzelne Bibelverse noch für Kommentare oder historiographisch-encyklopädische Quellen. Eine ähnliche Fragestellung ergibt sich nicht nur für hinsichtlich ihres kompilatorischen Charakters vergleichbare Heiligensagas, sondern ebenso für die Bearbeitung antiker Vorlagen wie die *Alexanders saga*, die *Veraldar saga* oder die *Rómverja saga*. So konnte bei *Nik* festgestellt werden, dass Bergr nicht nur volkssprachliche und lateinische Quellen nebeneinander verwendete, sondern sogar auf ein und denselben Text in beiden

¹⁴¹² Ebd., S. 30.

¹⁴¹³ Vgl. Þorleifur Hauksson/Þórir Óskarsson: Íslensk stíllfræði, S. 187; Würth: Die mittelalterliche Übersetzung, S. 15 f.

¹⁴¹⁴ Vgl. Pettersson: Fri översättning, S. 101.

¹⁴¹⁵ Vgl. Astås: Et bibelverk fra middelalderen, S. 675.

Sprachformen zurückgriff.¹⁴¹⁶ Zusammen mit dem scheinbar hohen Stellenwert der Volkssprache in Island war es scheinbar unwichtig, in welcher Sprachform die verwendete Textvorlage geschrieben worden war: „Die Verwendung der Volkssprache auch für gelehrte Texte scheint in Island als selbstverständlich vorausgesetzt worden zu sein.“¹⁴¹⁷ Original wie Übersetzung kam somit ein vergleichbares Maß an Autorität zu.¹⁴¹⁸ In anderen Heiligensagas – *Pétr* und *JJ* – konnte wie in der *JBapt*² keine Verwendung volkssprachlicher Quellen beobachtet werden.

Eine bewusste Entscheidung gegen die Verwendung existierender Übersetzungen lässt sich vom heutigen Standpunkt aus nicht nachvollziehen; sie ist jedoch, wenn man das Prestige der Volkssprache in Island betrachtet, wenig wahrscheinlich. Denkbar wäre daher viel eher, dass der Autor keine Übersetzungen zur Hand hatte. Einerseits hätte ihm persönlich keine Kopie zur Verfügung stehen können, selbst wenn der übersetzte Text ansonsten in Island kursierte. Andererseits ist wahrscheinlich, dass die von ihm verwendeten Quellen überhaupt nicht übersetzt worden waren. Wir haben keine Indizien dafür, dass – mit Ausnahme von *GregEv* – größere Mengen exegetischer und i. e. S. homiletischer Literatur¹⁴¹⁹ in altnordischer Sprache vorlagen. Hiergegen sprechen nicht nur die Zeugnisse der *máldagar* und erhaltener Handschriften, sondern auch das mutmaßliche Verwendungsspektrum dieser Texte, welches man vornehmlich im klerikalen Umfeld ansiedeln muss. Auch wenn man die Selbstverständlichkeit der Volkssprache in der gelehrten Literatur voraussetzt, wurde nicht jeder lateinische Text in Island früher oder später ins Altnordische übertragen. Stattdessen ist damit zu rechnen, dass bedarfsorientiert übersetzt wurde und der entsprechende Aufwand gegen den Nutzen des Zieltextes aufgewogen wurde. Tatsächlich zeigt sich an Texten wie *Nik*¹⁴²⁰, *Pétr*¹⁴²¹, *Páll*¹⁴²² und *JJ*¹⁴²³, dass die verwendeten Übersetzungen enzyklopädischer Natur sind; diese Gattung indes kam in der *JBapt*² so gut wie gar nicht zum Einsatz. Stattdessen waren es exegetische Kommentare, *homiliae* mit enger Ausrichtung an den Bibelperikopen und die *SummVirt*. Während einzelne *sermones* sehr wohl in Übersetzung und zum Teil unter gehöriger Bearbeitung vorlagen, ist dies bei Kommentaren, *homiliae* oder theologisch-kanonistischen Traktaten höchstens in kurzen Auszügen der Fall. Sie wurden daher allem Anschein nach vorrangig in lateinischer Sprache gelesen und hieraus bei Bedarf einzelne Abschnitte kopiert und übersetzt.¹⁴²⁴ Angesichts des verwendeten Quellspektrums ist also zu bezweifeln, dass vollständige Übersetzungen dieser Texte vorlagen, die der Verfasser der *JBapt*² hätte verwenden können.

¹⁴¹⁶ Vgl. Simek: Enzyklopädisches Schrifttum, S. 227.

¹⁴¹⁷ Würth: Die mittelalterliche Übersetzung, S. 29.

¹⁴¹⁸ Vgl. Battista: The Compiler, S. 11.

¹⁴¹⁹ Damit sind rein bibelkommentierende *homiliae* gemeint, keine themenzentrierten *sermones*.

¹⁴²⁰ Vgl. Simek: Enzyklopädisches Schrifttum.

¹⁴²¹ Vgl. Collings: The Codex Scardensis, S. 83–112; A Saga of St Peter; Battista: The Compiler, S. 6–11.

¹⁴²² Vgl. Collings: The Codex Scardensis, S. 31–52.

¹⁴²³ Vgl. ebd., S. 113–138.

¹⁴²⁴ Zur abschnittweisen altnordischen Überlieferung der *SummVirt* siehe Abschnitt 3.1.27.

4.3.3 Aussagen des *JBapt*²-Verfassers

4.3.3.1 Sammeln und Anordnen

In der *epistula dedicatoria* der *JBapt*² kommt ein mehrstufiger Arbeitsprozess zum Ausdruck:

Pers truir ek yðr minniga vera, at þer baðut mik *saman lesa* or likama heilagra gudspialla lif hins sæla Johannis baptiste ok *setia þar yfir* til-heyriligar glosur *lesnar* af undirdiupi omeliarum hins mikla Gregorij, Augustini, Ambrosij ok Jeronimi ok annarra kennifedra.¹⁴²⁵

Dieser beinhaltete also die Auswahl des Materials („(saman) lesa“, „lesnar“) und dessen Gruppierung („saman (lesa)“) und Anordnung in einem wechselseitigen Bezug („setia þar yfir“). Die Selektion vollzog sich anhand der vom Sagaautor aufgestellten Kriterien: „Af því lét ek frammi allt þat, er mer þotti af þessa dyra mannz lofi her til heyriligt, ok þat sem ek truda vitrum monnum ’mundu sǫgubót i þickia.“¹⁴²⁶ Das Resultat war eine Blütenlese, „samanlestr“¹⁴²⁷. Allerdings gilt es einschränkend anzumerken, dass das Partizip Passiv „lesnar“ nicht präzisiert, wer genau die Auswahl aus den Predigten traf. Höchstwahrscheinlich ist der Sagaverfasser als Handelnder gemeint, durch die Formulierung wäre jedoch auch die Arbeit mit einer Vorauswahl abgedeckt, etwa in Form von Florilegien, der *GO* oder Vorgaben durch den Auftraggeber.

Der Sagaautor beschrieb also nicht nur ein Verfahren, das von einem technischen Standpunkt her als Kompilation bezeichnet werden könnte. Vielmehr lehnte er sich durch die gewählte Terminologie („saman lesa“, „samanlestr“) an die im Lateinischen vorherrschenden Begriffe an: Dort wurde einerseits das kritische Auswählen und Herausfiltern durch *excerpo*, *digero*, *redigo* oder *abbrevio*, andererseits jedoch auch das Vereinen mehrerer Versatzstücke durch Verben wie *cogo*, *congero*, *colligo*, *compono*, *compingo*, *insero*, *perstringo* oder *contexo* ausgedrückt.¹⁴²⁸ Andere Verben wie *adnoto* bezogen sich mehr auf den Akt des Kommentierens, weniger des Kompilierens. Häufig war jedoch die Ergänzung *in unum*, was die Entstehung eines

¹⁴²⁵ Postola sögur, S. 849, dt. „Ich glaube, dass Ihr Euch daran erinnert mich gebeten zu haben, aus den Gliedern der heiligen Evangelien das Leben des seligen Johannes des Täufers zusammenzulesen und darüber Glossen zu setzen, welche aus der Tiefe der Predigten des großen Gregorius, Augustinus, Ambrosius und Hieronymus und anderer Lehrväter herausgelesen wurden.“

¹⁴²⁶ Ebd., S. 849, dt. „Daher habe ich all das hervorgetan, was mir hier zum Lob dieses teuren Mannes passend schien, und das, wovon ich glaubte, dass verständige Männer zustimmen würden, dass es die Erzählung verbessere.“

¹⁴²⁷ Ebd., S. 850, dt. „Zusammenlese“.

¹⁴²⁸ Aufstellung bei Hathaway: *Compilatio*, S. 21; aufbauend auf Bernard Guenée: *Lo storico e la compilazione nel XIII secolo*, in: *Aspetti della letteratura latina nel secolo XIII. Atti del primo Convegno internazionale di studi dell'Associazione per il Medioevo e l'umanesimo latini (AMUL)*, Perugia 3-5 ottobre 1983, hrsg. v. Claudio Leonardi/Giovanni Orlandi, Perugia und Firenze 1986 (*Quaderni del Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici nell'Università di Perugia* 15), S. 57–76, hier S. 60.

neuen Werkes auf der Grundlage der verwendeten Versatzstücke betont und dem in der *JBapt*² gebrauchten *saman* entspricht. Wurden Quellen angegeben, ähnelt auch hier die Aussage des Sagaautors denjenigen lateinischsprachiger Kompilatoren, deren Tätigkeit durch *decerpere flosculos doctorum* oder *de singulis dictionibus deflorata colligere* beschrieben wurde.

Ähnliche Formulierungen lassen sich in altnordischen Heiligensagas vornehmlich des 14. Jhs. finden, beispielsweise in der *Dunstanus saga*: „munu vér *saman bera* þá hluti sem vér höfum fundið í lofsöngvum og ymnum og öðrum heilögum ritningum af þessum guðs játara, herra Dunstano, og með áeggjanlegum hætti *svo sem einn stiga saman setjandi*“¹⁴²⁹ Auch *Mich* wurde dem Prolog zufolge „skrifaðr ok samansett“¹⁴³⁰ und als „þat litit sem ver hofum saman lesit“¹⁴³¹ bezeichnet; der Autor Bergr Sökkason nannte sich selbst zudem „ek [...] er þessa ræðu samsetti“¹⁴³². In der *Thomas saga erkibyskups II* hingegen wurde bedeutend weiter ausgeholt: Der Bearbeiter ging auf die vielen unterschiedlichen Überlieferungen zu Thomas Becket ein und schloss dann, „aa nyium tímum syndiz godfusum monnum nytsamligt, at *setia samt* í eina bok, til lofs ok tignar sælum Thome, þat er af huerra ordum hæst berr ok lofsamligaz uirdiz uitrum monnum“¹⁴³³. Somit zeigt sich, dass sich im Altnordischen eine an das Lateinische angelehnte Terminologie ausgebildet hatte, die scheinbar mit der *JBapt*² als frühestem Beleg ihren Anfang nahm.

4.3.3.2 *brevitas*

Zwei der vom Sagaautor aufgegriffenen Topoi stehen in enger Verbindung mit seiner kompilatorischen Tätigkeit, nämlich seine Verpflichtung zur *brevitas* und die Enthaltung des Votums beim Dissens der Zitate. Das Stilideal der Kürze war zwar in sämtlichen Schreibformen angesiedelt. Besonders zeichnete sie jedoch die kompilatorische Tätigkeit aus, musste doch der *compiler* aus der Fülle des verfügbaren Materials eine Auswahl treffen. Entsprechend rechtfertigte sich der *JBapt*²-Verfasser bereits in der *epistula dedicatoria* dafür, „at nockurum monnum syniz í mörgum stöðum *mörg orð* yfir sett, *þar sem fá standa fyrir*“¹⁴³⁴. Als Entschuldigungen brachte er vor, dass er nach Auftrag gehandelt habe, die Inhalte der Erklärung bedurft hätten und die Wortfülle dem Heiligen zum Ruhm gereiche – alles drei ebenfalls in hohem Maße topisch durchwirkte Gründe, die aber durchaus ihren Rückhalt in der Realität gehabt

¹⁴²⁹ Dunstanus Saga, S. 2 f., dt. „werden wir zusammentragen diejenigen Dinge, die wir in Lobgesängen und Hymnen und anderen heiligen Schriften von diesem Bekenner Gottes, Herrn Dunstan, gefunden haben, indem wir es auf anstachelnde Weise so wie einen Schritt zusammensetzen“.

¹⁴³⁰ Heilagra manna sögur, Bd. I, S. 676; dt. „geschrieben und zusammengesetzt“.

¹⁴³¹ Ebd., Bd. I, S. 677; dt. „das Wenige, was wir zusammengelesen haben“.

¹⁴³² Ebd., Bd. I, S. 713, dt. „ich, der ich diese Rede zusammensetzte“.

¹⁴³³ Thomas saga erkibyskups, S. 295, dt. „in neuen Zeiten scheint es gutwilligen Menschen nützlich, dass in ein Buch zusammengesetzt werde, dem seligen Thomas zum Lob und Preis, was von deren Worten am höchsten trägt und verständigen Männern am löblichsten scheint“.

¹⁴³⁴ Postola sögur, S. 849, dt. „dass es manchen Leuten so scheint, dass an vielen Stellen viele Worte darüber verloren sind, wo zuvor wenige standen.“

haben werden, insbesondere der Schreibauftrag.¹⁴³⁵ Zudem nutzte er die erforderliche *brevitas* zur Abgrenzung von „heimskra manna þocka, þeira sem *allt þickir þat langt*, er fra Cristz köppum er sagt“¹⁴³⁶; dies wird auf ähnliche Weise im Epilog von Kap. 41 aufgegriffen.¹⁴³⁷ Auch innerhalb des Sagatextes referierte der Verfasser auf das Stilideal: „Yfir þessa vitran alla saman segir Bernardus langa skyring, af þeiri rita ek fa orð, *sakir leti at forðaz langmali*“¹⁴³⁸. Außerdem begegnete er auf diese Weise dem Stilideal der *brevitas*, indem er für etwaige Verstöße hiergegen die Verantwortung übernahm, nicht jedoch für die Inhalte selbst. Praktisch korrespondiert dies mit der Auslassung von Handlungselementen, die in den meisten Übersetzungen des 14. Jhs. feststellbar ist.¹⁴³⁹ Die Aussagen sind vergleichbar etwa mit *Nik*, in der es heißt „En því setjum vér þvílíkar skynsemdir hér inn *með skömmu máli að vér höfum eigi lögtekna ritning með nefndum auctore eða skýrum atkvæðum*“¹⁴⁴⁰, oder *Mich*, in der Bergr „at skrifa *skamt en eigi langt* af þessum haleitum merkisberara Mikaele“¹⁴⁴¹ wollte.

4.3.3.3 *Enthaltung des Votums*

Der Sagaautor zeigte zudem, dass er bei divergierenden Aussagen der von ihm zitierten Autoren keine Entscheidung fällen konnte: „Nu því at hinir visuztu meistarar deilaz at þessu, leifum því þetta mal ugreint þeira disputan, en dæmum eigi visliga um uvisa luti.“¹⁴⁴² An anderer Stelle wurde eine theologische Haltung referiert, derzufolge es in der Einschätzung jedes einzelnen läge, wonach er sich richten wolle: „Sumum meistorum synist, at hværr eigi sealfraði at vera þess, hvart hann helldr þetta dagshalld eða eigi, þar sem hvarirtveggju hafa nær fullar skynsemðir fyrir ser.“¹⁴⁴³ Selbst wenn es sich hierbei um ein Zitat handeln sollte – der Ursprung konnte nicht gefunden werden – zeigt doch seine Position, dass die Aussage gewissermaßen als Schlusspunkt der Diskussion zum Festtagscharakter der Empfängnis Johannes des

¹⁴³⁵ Vgl. Sverrir Tómasson: *Formálar íslenskra sagnaritara á miðöldum*, S. 112–122.

¹⁴³⁶ *Postola sögur*, S. 849, dt. „die Gunst törichter Leute, die wenig herumgekommen sind und denen all das lang(weilig) vorkommt, was von den Kämpfern Christi gesagt wird, und die sich lieber mit erfundenen Geschichten unterhalten.“

¹⁴³⁷ „Trui ek ok þessa lengð munu þeim oskapfellda, sem giarnari vilia heyra verallegar vikinga sögur enn agæt verk valdra vigmanna oc kappá hins krossfesta Kristz“ (ebd., S. 929, dt. „Ich glaube auch, dass ihnen, welche lieber weltliche Wikingergeschichten als die vorzüglichen Werke auserwählter Krieger und Kämpfer des gekreuzigten Christus hören wollen, diese Länge nicht zusagen würde“).

¹⁴³⁸ Ebd., S. 856, dt. „Über diese gesamte Offenbarung erzählt Bernhard eine lange Erklärung, von welcher ich, um Langatmigkeit zu vermeiden, wenige Worte schreibe“.

¹⁴³⁹ Vgl. Würth: *Die mittelalterliche Übersetzung*, S. 15.

¹⁴⁴⁰ *Postola sögur*, Bd. II, S. 62, dt. „Und wir fügen hier solche Weisheiten mit kurzen Worten ein, weil wir keine gesetzlich verabschiedeten Schriften über den genannten Autor haben oder verständige Abhandlungen.“

¹⁴⁴¹ Ebd., I, S. 677, dt. „kurz und nicht lang von diesem erhabenen Standartenträger Michael schreiben“.

¹⁴⁴² Ebd., S. 873, dt. „Nu því at hinir visuztu meistarar deilaz at þessu, leifum því þetta mal ugreint þeira disputan, en dæmum eigi visliga um uvisa luti.“

¹⁴⁴³ Ebd., S. 854, dt. „Manchen Meistern zufolge scheint es jedem selbst überlassen zu sein, ob er diesen Tag begehe oder nicht, da beide (Positionen) für sich jeweils fast völlige Logik haben.“

Täufers verwendet wurde.

Diese Haltung stimmt zu hundert Prozent mit dem überein, was auch Vinzenz von Beauvais im *SpecHist* praktiziert. In anderen altnordischen Werken kann sie nicht beobachtet werden; dies mag jedoch auch daran liegen, dass es in den meisten Sagas – bewusst oder unbewusst – nicht zu einer Situation kam, in welcher die Auffassungen verschiedener *auctores* divergieren konnten.

4.3.3.4 Kommentieren

Im weiteren Verlauf des Briefes kommt zum Ausdruck, dass der Sagaautor den Bibeltext mithilfe der Zitate kommentierte. Zwar wurde das kompilatorische Wirken als Ausgangspunkt für den Kommentar genommen; gemeint ist aber hier vielmehr eine weitere inhaltliche Funktion des Bearbeiters: „þat var ydvert atkvædi, at ek birta ord hans med glosom.“¹⁴⁴⁴ Neben dem Hinweis auf den Auftrag wurde nachfolgend eine gewisse Selbstständigkeit des Sagaautors impliziert („I annan stad truda ek“¹⁴⁴⁵, „I þridia stad syndiz mer“¹⁴⁴⁶). Diese scheint in Widerspruch zu der zuvor beobachteten Arbeit als Kompilator zu stehen, denn dort traf der Sagaverfasser ja lediglich eine Zitatauswahl und -anordnung, während die Aussagen patristischen Predigten entnommen waren. Allerdings wurde hier keine Einschränkung oder Erweiterung des zuvor erhobenen Handlungsrahmens als Kompilator vorgenommen, sondern das technische Verfahren durch eine inhaltliche Komponente präzisiert – es handelt sich um eine *amplificatio* eines Werkes durch mehrere andere.

In Vorworten anderer altnordischer Texte wird dieser Schritt nicht aufgegriffen. Es handelt sich zwar – zumal in den jüngeren Sagas über biblische Heilige – überaus häufig um exegetischen Kommentar, der in die auf den Evangelien basierte Handlung eingefügt wurde, wie etwa in *Pétr*:

He combines the functions of a translator, compiler, and commentator, and adds an original approach to the material which represents his individual input as an author. The result is the production of a new work from pre-existing ones, mirroring an attitude towards the concept of authorship and fidelity to the text which is typical of Western medieval culture.¹⁴⁴⁷

Das Kommentieren erfolgte, ohne dass es seinerseits reflektiert oder thematisiert worden wäre. Auch Berg Sökkason ging zwar auf eine angestrebte Ausführlichkeit ein, „at snara lifsögu hins sæla Nicholai erkibyskups helldr fullari, en adr finnz skri- fud i fornum bokum“¹⁴⁴⁸. Das Kommentieren selbst und somit insbesondere die Ex-

¹⁴⁴⁴ Ebd., S. 849, dt. „es war Euer Geheiß, dass ich seine Worte durch Glossen erhelle.“

¹⁴⁴⁵ Ebd., S. 849, dt. „zweitens glaubte ich“.

¹⁴⁴⁶ Ebd., S. 849 f., dt. „drittens schien mir“.

¹⁴⁴⁷ Battista: *The Compiler*, S. 11.

¹⁴⁴⁸ *Heilagra manna sögur*, Bd. II S. 50; dt. „die Lebensgeschichte des seligen Erzbischofs Nikolaus eher vollständiger zu übersetzen, als man sie in alten Büchern geschrieben findet“.

egese wurde in den altnordischen Texten kaum aufgeführt, sondern vielmehr umgesetzt. Letztlich sind auch die wenigen Belege der *JBapt*² nur indirekte Aussagen über das Auslegen der Inhalte, sodass dieses höchstwahrscheinlich als selbstverständlich im Übersetzungsprozess wahrgenommen wurde.

4.3.3.5 *Fehlende Äußerungen zur Übersetzungstätigkeit*

An keiner Stelle äußerte sich der Sagaautor über die übrigen Tätigkeiten: Er trat dem Leser nicht als *auctor* gegenüber, der eigene Inhalte schrieb – auch wenn er dies an einigen Stellen vielleicht tat. Ebenso wenig ging er auf die Übersetzungstätigkeit ein, welche weder in Brief und Epilog noch in den übrigen Kapiteln der Saga auch nur angedeutet war. Bezogen auf den tatsächlichen Arbeitsprozess muss man jedoch davon ausgehen, dass jedes einzelne verwendete Zitat im Zuge der Kompilation auch vom Autor übersetzt wurde, zumal die Verwendung existierender Übersetzungen nicht bewiesen werden konnte und die Kooperation mit einem Übersetzer auszuschließen ist. Der einzige Hinweis auf das Übersetzen liegt in den wenigen Stellen, an denen lateinische Termini original zitiert und anschließend mit einem Hinweis darauf, wie man im Altnordischen sagt, erklärt und/oder übersetzt wurden (siehe Abschnitt 4.2.1.2 und 4.2.1.3).

Dies könnte vor allem darauf zurückgehen, dass ihm aus der lateinischen Literatur keine Vorbilder bekannt gewesen sein dürften, an die er hätte anknüpfen können:

Für einen mittelalterlichen Autor war es offensichtlich wichtiger, seine Autorität dadurch zu beweisen, dass er sich in das literarische System integrierte[,] als dass er die Originalität und vollständige Unabhängigkeit seiner Ideen unter Beweis stellte.¹⁴⁴⁹

Unter den lateinischen Quellen waren mehrere, deren Autoren in ihren Vorworten

¹⁴⁴⁹ Würth: Die mittelalterliche Übersetzung, S. 26.

auf den Gebrauch von Versatzstücken eingingen, bspw. *BedLk*¹⁴⁵⁰ oder *SpecHist*¹⁴⁵¹; Übersetzer, die sich darüber hinaus noch über die von ihnen verwendeten Verfahren äußerten, waren jedoch nicht darunter. Insofern wäre der *JBapt*²-Verfasser gezwun-

¹⁴⁵⁰ „Vnde et ego mox lectis tuae dulcissimae sanctitatis paginulis iniuncti me operis labori subposui in quo ut innumera monasticae seruitutis retinacula praeteream ipse mihi dictator simul notarius et librarius existerem aggregatis que hinc inde quasi insignissimis ac dignissimis tanti muneris artificibus opusculis patrum quid beatus ambrosius quid augustinus quid denique gregorius uigilantissimus iuxta suum nomen nostrae gentis apostolus quid hieronimus sacrae interpres historiae quid ceteri patres in beati lucae uerbis senserint quid dixerint diligentius inspicere satégi mandatum que continuo schedulis ut iussisti uel ipsis eorum sillabis uel certe meis breuiandi causa sermonibus ut uidebatur edidi. Quorum quia operosum erat uocabula interserere per singula et quid a quo auctore sit dictum nominatim ostendere commodum duxi eminus e latere primas nominum litteras inprimere per que has uiritim ubi cuiusque patrum incipiat ubi sermo quem transtuli desinat intimare sollicitus per omnia ne maiorum dicta furari et haec quasi mea propria componere dicar multum que obscuro et per dominum legentes obstor ut si qui forte nostra haec qualiacumque sunt opuscula transcriptione digna duxerint memorata quoque nominum signa ut in nostro exemplari repperiunt adfigere meminerint.“ (Bedae Venerabilis In Lucae evangelium expositio. prol.: 93 f., dt. „Nach der Lektüre der Seitchen Deiner süßesten Heiligkeit habe ich mich der aufgebürdeten Mühe des Werkes unterworfen, worin ich mich sowohl für einen Magistraten wiewohl einen Sekretär als auch Bibliothekar halte wie durch die unzähligen Zügel des monastischen Dienstes und dass ich, nachdem ich die gleichsam außerordentlichsten und eines solchen Werkes würdigsten Werke von Künstlern gesammelt habe, was der selige Ambrosius, was Augustinus, was ja sogar der überaus wachsame Gregor, gemäß seines Namens Apostel unseres Volkes, was Hieronymus, der Übersetzer der heiligen Geschichte, was die übrigen Väter in den Worten des seligen Lukas’ wahrgenommen haben, was sie sagten, habe ich mich überaus eifrig bemüht zu untersuchen und habe das Anvertraute, wie du befohlen hast, auf den laufenden Seiten entweder mit den Silben von jenen oder sicherlich meinen Predigten, um abzukürzen, wie es scheint, herausgegeben. Weil es aber mühevoll war, die Worte einzeln einzufügen, und was von welchem Autor gesagt wurde namentlich anzuzeigen, habe ich es für weitaus praktischer gehalten, aus der Seite die ersten Buchstaben der Namen einzudrucken, durch die jene kraftvoll bezeichnen, wo die Predigt desjenigen Vaters, die ich übertragen habe, beginnt und wo sie aufhört, eifrig bemüht, dass durch alles hindurch nicht die Worte der Großen gestohlen werden und man mir nicht nachsage, dass ich diese wie mein eigenes aufgesetzt hätte, und ich bitte sehr und flehe die Leser beim Herrn an, dass, wenn sie vielleicht unsere Werke, wie auch immer sie beschaffen seien, der Abschrift für würdig erachten, auch daran denken, die genannten Namenszeichen, wie sie sie in unserem Exemplar vorfinden, beizufügen.“).

¹⁴⁵¹ „Non autem dico hoc sanctorum patrum vel eciam ceterorum actorum veterum scriptis presumptuose derogando, nostrumque iactanter et inaniter extollendo, presertim cum hoc ipsum opus utique meum simpliciter non sit, sed illorum potius ex quorum dictis fere totum illud contextui, nam ex meo pauca vel quasi nulla. Ipsorum igitur est auctoritate, nostrum autem sola parcium ordinatione. Nec ignoro me non omnia que scripta sunt inuenisse vel legere potuisse, nec me profiteor eciam ex hiis que legere potui cuncta que ibi notabilia sunt excerptis, alioquin volumen in immensum oporteret extendi, sed de bonis ut arbitror meliora, vel certe de melioribus non nulla collegi.“ (Lusignan: Préface, S. 119, dt. „Ich sage aber nicht, dass dieses aus der Heiligen Väter oder auch der übrigen alten Autoren Schriften als Voraussetzung abspreche, und unseres prahlerisch und selbstgefällig hervorhebe, vor allem weil dieses Werk ganz einfach überhaupt nicht meines ist, sondern eher jener, aus deren Worten ich beinahe alles jenes zusammengewebt habe, aus meinem allerdings wenig oder beinahe nichts. Derer ist also die Autorität, unsere aber einzig die schlichte Anordnung. Und ich weiß sehr wohl dass ich nicht alles, was geschrieben wurde, entdeckt habe oder lesen konnte, und ich bekenne, dass ich auch von jenen, die ich lesen konnte, nicht alles, was dort bemerkenswert erscheint, herausgeschrieben habe, denn anderenfalls wäre der Band ins Unermessliche ausgedehnt worden, sondern dass ich aus dem Guten das, wie ich meine, bessere, aber sicher aus dem besseren manches gesammelt habe.“).

gen gewesen, die Vorbilder seinem Vorgehen entsprechend zu variieren, allerdings in der Unsicherheit, sich dadurch signifikant von der Tradition abzuheben.

Ähnlich ist es auch bei *Dunst*, deren Prolog bereits zitiert wurde. Auch ihr Autor stellt sich in erster Linie als Kompilator dar und geht auf den Schritt des Übersetzens nicht ein.¹⁴⁵² Bei anderen Autoren kann jedoch eine Differenzierung beobachtet werden: Bergr Sökkason etwa äußerte sich zu *Nik* über sein Vorhaben, „at snara lífssogu hins sæla Nicholai erkibyskups helldr fullari, en adr finnz skrifud i fornum bokum“¹⁴⁵³. Die Terminologie scheint dabei neben *norraena* („norronisieren, vernordischen“) insbesondere *snara* (*í norrænu*) („(ins Altnordische) übersetzen“) umfasst zu haben.¹⁴⁵⁴ Insgesamt ist diese Formulierung jedoch eher selten; stattdessen findet man in Übersetzungen einer Vorlage in der Regel Hinweise auf den Verfasser dieser Quelle: „Málsgreinar eins og t.d. *segir sá sem sǫguna hefir saman sett, diktat, lýsa að vísu ekki neinu hugtaki sem nútímamenn gætu kallað höfund en þær skírskota óneitanlega til ákveðins hlutverks*.“¹⁴⁵⁵ Vorworte der ursprünglichen Verfasser wurden in der Regel beibehalten und Hinweise auf diese ergänzt, sobald Meinungsäußerungen oder die Verwendung der 1. Person Sg./Pl. dies nötig machten. In diesen Fällen nannten die Bearbeiter zumeist den Namen des Verfassers, etwa in der *Jóns saga postola IV*; der wesentliche Unterschied sowohl zur *Nik* als auch zur *JBapt*² bestand allerdings darin, dass sie überhaupt nicht – oder nur zu einem sehr geringen Teil – kompilatorisch tätig wurden, weil sie nur eine Hauptquelle altnordisch wiedergaben.

¹⁴⁵² Vgl. aber über die Autoren von *JBapt*² und *Dunst*: „Grímur segist *lesa saman* og það gerir Árninn einnig, líta þeir fremur á sig sem safnendur og tveir þeir fyrrnefndu jafnframt sem túlkendur, því að þeir glósa textann.“ (Sverrir Tómasson: Formálar íslenskra sagnaritara á miðöldum, S. 184). Sverrir Tómasson identifiziert zwar die topischen Anklänge und Traditionen der altnordischen Autorenprologe, differenziert jedoch leider nicht zwischen unterschiedlichen Verfasseraktivitäten und lässt somit ein schlüssiges Fazit bzw. eine Einordnung in die Entwicklungen des 13. und 14. Jhs. vermissen.

¹⁴⁵³ Heilagra manna sögur, II S. 50; dt. „die Lebensgeschichte des seligen Erzbischofs Nikolaus eher vollständiger zu übersetzen, als man sie in alten Büchern geschrieben findet“.

¹⁴⁵⁴ Auch wenn Sverrir Tómasson von „the verbs *snara* (edit) and *lesa saman* (compile), both with the original meaning of gathering“ (Sverrir Tómasson: Formálar íslenskra sagnaritara á miðöldum, S. 409) spricht, weist doch das Zeugnis diverser altnordischer Texte darauf hin, dass *snara* nicht als Herausgeben, sondern Übersetzen verstanden wurde, vgl. „laata froðer klerkar hverjar bækr, sem þeir finna, [at] snara til þeirrar þjóðar tungu, sem i þi landi talaz“ (Den tredje og fjerde grammatiske afhandling i Snorres Edda tilligemed de grammatiske afhandlingers prolog og to andre tillæg, hrsg. v. Björn Magnússon Ólsen, København 1884 [Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur 12, Islands grammatiske litteratur i middelalderen 2], S. 153, dt. „es lassen kluge Kleriker diejenigen Bücher, die sie finden, in diejenigen Volkssprachen übersetzen, die in demjenigen Land gesprochen werden.“), „En at mönnum sé því ljósari ok megi því meiri nytsemi at hafa ok skemtan, þá lét herra Bjarni han(a) snara or ensku máli í norroenu.“ (Karlsmagnus saga ok kappá hans. Fortællinger om Keiser Karl Magnus og hans Jævninger i norsk Bearbejdelse fra det trettende Aarhundrede, hrsg. v. Carl Richard Unger, Kristiania 1860, S. 50, dt. „da ließ Herr Bjarni es (das Buch) aus der englischen Sprache in die altnordische übersetzen“) oder „herra Hacon Noregs konungur hinn coronadi son Magnusar konungs leet snara þa bok upp i norønu sem heitir heilagra manna blomstr“ (Stjorn, S. 2, dt. „Herr Hakon, gekrönter König Norwegens, Sohn König Magnus, ließ das Buch ins Altnordische übersetzen, das Blüten der Heiligen heißt“).

¹⁴⁵⁵ Sverrir Tómasson: Formálar íslenskra sagnaritara á miðöldum, S. 183 f.

Die Unterscheidung, ob es sich nun um eine amplifizierende Übersetzung oder um eine (übersetzte) Kompilation handelte, richtete sich folglich nach der Tätigkeit, die für den Bearbeiter im Vordergrund stand. Bei *Nik* arbeitete Bergr auf der Grundlage einer existierende Vita des Johannes von Bara, in die er nur wenige Exkurse und Erläuterungen aus anderen Quellen einfügte. Prozesse des Auswählens und Anordnens traten somit in den Hintergrund, weil die übergeordnete Struktur durch die Hauptquelle vorgegeben war. Der gleiche Autor hingegen äußerte sich in *Mich* im Stile der *JBapt*², und auch dieser Text fußte auf mehreren Quellen, die gewissermaßen auf einem Niveau miteinander verknüpft wurden. Der Sagaautor war hier ebenfalls verantwortlich für den Ablauf der Ereignisse, für das Auswählen der Quellen und deren relative Anordnung zueinander. Natürlich brachte er sich auch als Übersetzer ein; diese Tätigkeit ist jedoch gewissermaßen sekundär zu verstehen. Außerdem schlossen aufgrund des unterschiedlichen Zustandes der verwendeten Quellen – ein Nebeneinander von altnordischen Zitaten und eigenen Übersetzungen aus dem Lateinischen konnte sowohl für *Mich* als auch für *Nik* nachgewiesen werden – die Tätigkeiten von Übersetzern und Kompilatoren eine Überschneidung keineswegs aus. Vielmehr gingen die unterschiedlichen Formen von Verfasserwirksamkeit derart leicht ineinander über, dass „weder möglich ist, diese beide [sic!] Traditionen voneinander zu unterscheiden noch Übersetzung und Kommentar oder Auslegung voneinander zu trennen.“¹⁴⁵⁶ Die Sagaautoren distanzieren sich jedenfalls von der Verantwortung als *auctor* i. e. S., indem sich Bescheidenheitsbekundungen und Tätigkeitsbeschreibungen nicht auf die inhaltliche Ebene bezogen, sondern lediglich die Auswahl des Gesagten, die Stoffmenge und die Anordnung berücksichtigten. Somit zeigt sich spätestens bei Bergr Sökkason ein Anschluss an das Verständnis von Autorschaft, wie es auf dem Kontinent im 13. Jh. gepflegt wird. Das Zeugnis der *JBapt*² lässt dieses Autorkonzept bereits bei Grímr Holmsteinsson greifbar werden: Auch er stellte das Übersetzen hintan und thematisierte seine Arbeit als Kompilation. Gleichzeitig übernahm er Verantwortung für die Auswahl und Anordnung des Materials und knüpfte somit in seinem Selbstverständnis an das an, was *compilatores* wie Vinzenz von Beauvais über ihre Arbeit formulierten. Diese Erkenntnis macht die Suche nach einer bereits kompilierten Täufervita¹⁴⁵⁷ als unmittelbare Vorlage für die *JBapt*² freilich obsolet.

4.3.4 Fazit

Bei Betrachtung der Arbeitsweise wird offenkundig, dass Grímr Holmsteinsson vor allem als versierter *compilator* tätig war. Sein Arbeitsprozess umfasste sämtliche hierzu notwendigen Schritte, nämlich die Auswahl und Anordnung der Quellen – und genau das ist es ja letztlich, wofür er in seinen Rechtfertigungen Verantwortung übernahm. Innerhalb dieses Komplexes fungierten die Referenzen und Zitate als Ver-

¹⁴⁵⁶ Würth: Die mittelalterliche Übersetzung, S. 30.

¹⁴⁵⁷ Vgl. etwa Battista: The Ten Names of John, S. 363.

weise auf diejenigen, die als *auctores* für die Inhalte des Zitierens verantwortlich waren; sie waren die wahren *auctoritates*. Im Gegensatz zu zeitgenössischen lateinischen Kompilatoren betätigte sich Grímr jedoch zusätzlich als Übersetzer, und nachdem die Verwendung existierender Übersetzungen bei keiner Quelle belegt werden konnte, sollte man annehmen, dies hätte den größten Teil seiner Arbeit ausgemacht. Wenn er sich als Übersetzer ausgegeben hätte, wäre seine Verantwortung jedoch darauf reduziert worden, dass die Materialauswahl und Anordnung nicht bei ihm lag. Charakteristisch für Island ist die Vermischung unterschiedlicher Formen von Verfasserschaft – Übersetzung, Kompilation, Kommentar – die zu einer „Neuproduktion und damit Emanzipation von der Autorität der Vorlage“¹⁴⁵⁸ führten.

Auch wenn sich eine solche Vermischung der einzelnen Tätigkeiten in der *JBapt*² beobachten lässt, bezogen sich sämtliche Äußerungen des Autors über seine Arbeit lediglich auf den Prozess der Materialauswahl und -anordnung. Der Vergleich mit anderen altnordischen Autoren hat ergeben, dass dies vermutlich darauf zurückzuführen ist, welcher Aspekt für den Autor tatsächlich dominierte – und zwar auf einer konzeptionellen Ebene, nicht hinsichtlich des tatsächlichen Arbeitsaufwands. Außerdem muss eine nicht unerhebliche Rolle gespielt haben, dass der Sagaautor sich nicht an eine dezidierte Tradition von Übersetzerprologen hätte anlehnen können. Arbeitsweise und Haltung des *JBapt*²-Autors sind somit typisch für einen Kompilator des 13. Jhs.; ähnliches scheint auf seine Übersetzungspraxis zuzutreffen. Damit steht die *JBapt*² jedoch initial in der isländischen Adaption von Verfahren und Einstellungen, die auf dem Kontinent bereits weit verbreitet waren.

Wie bei anderen Kompilatoren des 14. Jhs. wurden die Ansichten und Überzeugungen des Sagaautors in seinem Verfahren deutlich, wie etwa bei Bergr Sökkason: „his choice shows his attitude towards the material, his editorial methods and aims with the compilation.“¹⁴⁵⁹ Auch der Verfasser der *JBapt*² drückte durch die Materialauswahl und -anordnung sowie die Gestaltung der Übergänge seinem Stoff einen persönlichen Stempel auf und wurde nicht zuletzt als Hagiograph (siehe Abschnitt 5.1), Exeget (siehe Abschnitt 5.2) und politisch Argumentierender (siehe Abschnitt 5.3) und damit als handelndes Individuum greifbar.

¹⁴⁵⁸ Würth: Die mittelalterliche Übersetzung, S. 25.

¹⁴⁵⁹ Sverrir Tómasson: Icelandic Lives of St Nicholas, S. 169.

5. Schwerpunkte der *JBapt*²

Inhaltlich wird von der *JBapt*² ein breites Spektrum abgedeckt: Zum einen umfasst die Lebensbeschreibung des heiligen Johannes des Täufers die Inhalte und Funktionen hagiographischer Texte; zum anderen decken die aus den patristischen Quellen hinzukompilierten Kommentare exegetische Funktionen ab. Drittens sind kirchenrechtliche Abschnitte eingefügt, die eine politische Funktion in Bezug auf die Entstehungszeit des Textes erfüllen könnten. Diese Aspekte werden – wie zuvor gezeigt – natürlich nur über die Auswahl und Übersetzung des rezipierten Materials greifbar und nicht über eigenes Schreiben. Dass es sich beim Sagatext mehrheitlich um Zitate anderer Autoren handelt, wird dabei vorausgesetzt unter der Annahme, dass der Sagaautor weitestgehend frei innerhalb des ihm zu Verfügung stehenden Materials wählen konnte und hierüber seine eigenen theologischen, politischen und anderen Vorstellungen zum Ausdruck bringen konnte.

Die drei Komponenten Hagiographie, Exegese und Politik sollen nachfolgend isoliert voneinander betrachtet werden. Im Anschluss soll verglichen werden, inwieweit Hagiographie und Exegese dazu dienen können, die politische Botschaft zu kommunizieren und sich die eigentümliche Form der *JBapt*² logisch aus der Vermittlung dieser Botschaft ergibt.

5.1 Die *JBapt*² als hagiographischer Text

Der Status als Heiliger, also einer der „Menschen, die mit besonderer Leuchtkraft transparent machen, daß die Gnade siegt und die Welt erlöst ist“¹⁴⁶⁰, ist bei Johannes dem Täufer unbestritten: Johannes der Täufer war als Heiliger bereits in frühchristlicher Zeit durch Brauch anerkannt,¹⁴⁶¹ seit sich die Märtyrerverehrung auf biblische Figuren des NT und AT ausgedehnt hatte.¹⁴⁶² Er wurde „zum ersten überregional verehrten Heiligen der christlichen Kirche in Ost und West“¹⁴⁶³, dessen Kult sich im

¹⁴⁶⁰ Karl Hausberger: Art. „Heilige/Heiligenverehrung III. Anfänge der christlichen Heiligenverehrung“, in: Theologische Realenzyklopädie 14, S. 646–651, hier S. 647.

¹⁴⁶¹ Vgl. Arnold Angenendt: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, 2. Aufl., Hamburg 2007, S. 182.

¹⁴⁶² Vgl. Hausberger: Heilige/Heiligenverehrung III. Anfänge der christlichen Heiligenverehrung, S. 649.

¹⁴⁶³ Michael Tilly: Art. „Johannes der Täufer“, in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon 3, S. 575–589, hier S. 576.

gesamten Einflussbereich des Christentums nachweisen lässt, so auch in Island. Dies lässt sich an der großen Anzahl von Patrozinien¹⁴⁶⁴ ermessen, denen zufolge Johannes der Täufer nach Maria, Nikolaus, Olaf, Petrus und Þorlákr einer der populärsten Heiligen war. Besonders intensiv war sein Kult scheinbar im Norden und Osten der Insel; besonders auffällig ist der große Anteil an Kirchen am Lagarfljót.¹⁴⁶⁵ In Zusammenhang mit den Patrozinien ist zudem eine größere Anzahl von Abbildungen und Darstellungen belegt. Auch die liturgischen Kalender berücksichtigten die beiden Festtage Johannes des Täufers, und zwar die *navitas* am 24. Juni als *lögheilagr dagr með meira hald*¹⁴⁶⁶ bereits ab der offiziellen Annahme des Christentums, die *decollatio* am 29. August hingegen als *leyfisdagr*.¹⁴⁶⁷ Die explizite Einführung für manche Kirchen belegt den nachgeordneten Rang dieses Tages. Andere Täuferfeste sind von den isländischen Kalendern nicht berücksichtigt, weder die bereits im Mittelalter umstrittene *conceptio* am 24. September noch die *inventio* am 24. Februar. Die erhaltenen liturgischen Schriften überliefern für die Festtage Johannes des Täufers mehrere Gebete, Hymnen und Antiphonen. Es sind zwei Predigten, *In die sancti*

¹⁴⁶⁴ Belegt fünfzehn Mal als Kirchpatron (Auðkúla, Árskógur, Blöndudalshólar, Glaumbær, Hjarðarholt, Hólar í Eyjafirði, Laugaland, Miklholt, Núpur í Dýrafirði, Saurbær á Hvalfjarðarströnd, Staðarbakki, Tjörn í Svarfaðardal, Vallanes, Vesturhópshólar und Viðidalstunga) sowie zehn Mal als Kopatron (Álftamýri, Árbær í Holtum, Grunnavik, Hagi á Barðaströnd, Hvammur í Hvammssveit, Hvöll í Dalasýslu, Kálfanes, Silfrastaðir, Sælingsdalstunga und Viðey klaustur) (Cormack: The Saints in Iceland, S. 109 f.).

¹⁴⁶⁵ Allerdings kann dies auch auf die erhöhte Quellendichte in der Region zurückzuführen sein vgl. ebd., S. 111 f.

¹⁴⁶⁶ Dies entspricht dem kontinentalen *festum duplex*: 24-stündiges Fasten, Arbeitsniederlegung, Vigil und obligatorischer Messbesuch (ebd., S. 13 f.).

¹⁴⁶⁷ Demnach war Klerikern, nicht jedoch Laien, der Messgang vorgeschrieben; es bestand kein allgemeines Arbeitsverbot und es wurde auch nicht gefastet (ebd., S. 16).

*Johannis baptiste*¹⁴⁶⁸ und *Nativitas sancti Johannis baptiste*¹⁴⁶⁹, erhalten. Außerdem gibt es eine anonym überlieferte Heiligensaga, die *JBapt*¹ aus dem 12. oder 13. Jahr-

¹⁴⁶⁸ Die Predigt unter der Rubrik *In die sancti Johannis baptiste* stammt aus der sog. *Norsk homilubók* (AM 619 4to), die um 1200 eventuell in Bergen kompiliert wurde. Das Homiliar mit peripokischer Sortierung *per circulum anni* von Weihnachten bis Allerheiligen enthält die Predigt für die *nativitas* Johannes des Täufers am 24. Juni auf 52v:11–54r:8 (Gammel norsk homiliebog, S. 142–145; Gammel Norsk Homiliebok. Cod. Am 619 4to udg. for Kjeldeskriftfondet ved Gustav Indrebø, hrsg. v. Gustav Indrebø, Oslo 1931 (Skrifter utgitt for Kjeldeskriftfondet 54), S. 105–108). Diese behandelt anhand der biblischen Geschichte Verkündigung, Geburt und Beschneidung Johannes des Täufers sehr detailliert; es schließt sich eine summarische Beschreibung seines Charakters und seiner Taten als Rufer zur Umkehr, Täufer mit Wasser und Vorläufer Christi in Geburt, Lehre, Taufe und Tod. Einige der Elemente werden vertieft behandelt wie die Verneinung, Christus zu sein, die Taufe Jesu und dessen Urteil über Johannes. Der Text bietet zudem eine Erklärung, warum Johannes als Jesu Vorläufer in der Kraft und im Geiste des Elija bezeichnet wird. Der Tod des Täufers wiederum ist nach den biblischen Quellen detaillierter dargestellt. Im finalen Absatz konkretisiert die Predigt ihre Absicht. Es wird die Bedeutung von Heiligen generell aufgrund ihres Vorbildcharakters betont und der Zuhörer zur Nachahmung aufgefordert. Zentral stehen hierbei die Begriffsfelder „Erleiden von Drangsal“, „Vollbringen guter Werke“ und „Spenden von Almosen“. Ziel dieser Tätigkeiten sei es, am Tag des Jüngsten Gerichtes Gnade bei Gott zu finden und das ewige Leben zu erreichen. Die Predigt schließt mit einer lateinischen Gebetsformel. Als Hauptquelle wählt der Verfasser jeweils ein Evangelium je Perikope, nämlich Lukas für die Geburtsepisode und Markus für die Schilderung des Todes, wenngleich es als Handlungsreferat ohne direkte Rede wiedergegeben wird. Das Wirken des Johannes zu dessen Lebzeiten wird stärker verdichtet dazwischen geschoben und springt dabei zwischen verschiedenen Bibelperikopen hin und her; bei der Taufe beispielsweise werden die Evangelien auch synthetisiert. Widersprüche und Unstimmigkeiten zwischen den einzelnen Evangelisten werden nicht thematisiert. Der Text ist frei von offensichtlich exegetischen Verfahren, sondern konzentriert sich auf den Handlungshergang der Täuferbiographie.

¹⁴⁶⁹ Die *Islensk Homilubók* (SKB perg. 15 4to), die vor 1200 eventuell in einem isländischen Benediktinerkloster kompiliert wurde, enthält in ihren zwei unabhängigen Predigtreihen mit zusätzlichem nicht-sermonalem Material im ersten konventionell *de tempore* angelegten Teil die Predigt *Nativitas Sancti Johannis Baptistae* für den 24. Juni auf 5r:6–7r:23 (*Homiliu-bók*; *Homiliu-bók* (Icelandic Sermons). Perg. 4to No. 15 in the Royal Library, Stockholm, hrsg. v. Fredrick Paasche, København 1935 (Corpus Codicum Islandicorum Medii Aevi 8); Andrea van Arkel-de Leeuw van Weenen: *The Manuscript Sthm*. Perg. 15 4o: A Diplomatic Edition and Introduction, Diss., Utrecht: Rijksuniversiteit, 1977). In der Predigt wird der lukianische Kindheitsbericht mit allen wesentlichen Elementen (Verkündigung, Geburt, Beschneidung, Namensgebung) wiedergegeben. Es folgt die Charakterisierung Johannes des Täufers und seine Predigten sowie die Verneinung, Christus zu sein. Die Taufe Jesu umfasst die Elemente von Lk mit der anfänglichen Weigerung des Johannes und dem Heiligen Geist in Gestalt einer Taube. Die Enthauptung wird durch Gefangennahme und Gastmahl wiederum detaillierter ausgeführt. Der biographische Teil schließt mit einem Hinweis auf die Irrwege der Reliquien. Der anschließende appellative Teil der Predigt betont den außergewöhnlichen Rang des Festes und des Heiligen, der aus einem Vergleich mit Jesus entwickelt wird. Dabei wird die Relevanz des Johannes für jeden einzelnen Christen betont, besonders die Einhaltung der festlichen Vorschriften. Die Predigt endet mit einem Gebet für die Gläubigen. Der narrative Teil der Predigt fußt auf den Evangelien; dabei wechseln sich Handlungsparaphrase und freie Wiedergabe längerer Perikopen ab, die auch direkte Rede enthalten (vgl. Kirby: *Biblical Quotation*, II, S. 53). Bei der Verwertung des biblischen Materials folgt der Verfasser jeweils einem Evangelium und bietet keine Alternativen aus anderen. Die chronologische Reihenfolge wird weitestgehend beibehalten, wenngleich das Wirken des Täufers assoziativ und damit nicht immer zeitlich kohärent eingefügt wird. Für den Kommentarteil wurden Passagen einer Predigt des Caesarius von Arles verwendet, wobei die Vorlage mit einigen Lizenzen behandelt wird und Sätze oder Passagen ausgelassen werden. (vgl. Bekker-Nielsen: *Caesarius of Arles*, S.14 ff.).

hundert.¹⁴⁷⁰ Die *Jóns saga baptista*³ (*JBapt*³) ist dagegen mutmaßlich norwegischen Ursprungs und zudem nur fragmentarisch erhalten.¹⁴⁷¹

Unter diesen Voraussetzungen ist davon auszugehen, dass die *JBapt*² an diese Verehrung anknüpfte und damit dem Genre der Hagiographie zuzurechnen ist. Wie der Text den genreeigenen Konventionen und Traditionen folgt, darüber hinaus eigenes entwickelt und in Wechselwirkung mit dem Kult stehen könnte, soll nachfolgend besprochen werden.

¹⁴⁷⁰ Handschriften AM 625 4to (Kopien AM 669b 4to, Lbs 776 4to), AM 238 VIII fol. (fragm.), AM 235 fol. (fragm.). Die Edition berücksichtigt lediglich AM 625 4to (Widding u. a.: *The Lives of the Saints in Old Norse Prose*. S. 315). Erhalten ist die Saga in Überlieferungsgemeinschaften mit anderen kürzeren Heiligensagas und fungiert innerhalb dieser Legendarie als *nativitas*-Vita. Auf diesen Anlass weist auch der kurze Prolog zur Eröffnung hin. Die *JBapt*¹ umfasst die wesentlichen Stationen des Lebens Johannes des Täuflers: In aller Ausführlichkeit wird die Kindheit (Verkündigung, Visitation, Geburt, Beschneidung, Namensgebung und *Benedictus*) wiedergegeben. Nach der Beschreibung von Lebensweise und Charakter folgt die Verneinung, Christus zu sein. Die Predigten werden um einige Motive gekürzt und summarisch behandelt. Ausführlicher wird die Taufe Jesu behandelt, während andere Perikopen (Fasten, Wegbereiter-Motiv) in ein Lob des Täuflers eingepasst werden, dem sich die Anfrage des Johannes aus dem Kerker anschließt. Der Passionsbericht wiederum ist von ähnlicher Ausführlichkeit wie die Geburt (Begründung, Gastmahl, Enthauptung und Begrabung). Der Invention der Gebeine folgt die erste und zweite Invention und Translation des Kopfes nach Edissa. Danach bricht der Text in der Edition ab, ist jedoch in den übrigen Handschriften nicht wesentlich länger. Die Saga ist nüchtern und handlungszentriert, Geburt und Enthauptung des Täuflers werden freilich detaillierter nacherzählt. Grundsätzlich werden Perikopen gekürzt und die direkte Rede in die indirekte umgewandelt bzw. paraphrasiert. Widersprüche zwischen den Evangelisten werden nicht thematisiert. Dem Text kann keine eindeutige lateinische Vorlage zugeordnet werden, sodass er vermutlich eine eigenständige Kompilation des biblischen Materials darstellt. In der Regel werden die Berichte der verschiedenen Evangelisten zu einer einheitlichen Narrative verbunden, weshalb eventuell eine Evangelienharmonie verwendet wurde (Kirby: *Biblical Quotation*, II, S. 37). Ebenso möglich wäre es, dass der Autor die biographischen Kerninformationen der *HistSchol* entnommen hätte (Battista: *The Ten Names of John*, S. 363). Zusätzlich zur biblischen Grundlage konnte die Verwendung der *SpecEccl*-Predigt *De sancto Johannis baptistae* nachgewiesen werden.

¹⁴⁷¹ Die *JBapt*³ muss vor der Mitte des 13. Jahrhunderts in Norwegen entstanden sein (Agnete Loth: *Et gammelnorsk apostolsagafragment*: AM 237b fol. In: *Afmælisrit Jóns Helgasonar* 30. júní 1969, hrsg. v. Jakob Benediktsson, Reykjavík 1969, S. 219–234, hier S. f. 223). Die schlecht dokumentierte Überlieferungsgemeinschaft in der Handschrift AM 237b fol. deutet darauf hin, dass die Saga anlässlich der *decollatio* verfasst worden sein könnte. Anstelle der üblichen detaillierten Kindheitsberichte beginnt die *JBapt*³ mit dem Aufbruch des Heiligen in die Wüste, wo er insgesamt zwanzig Jahre lang bleibt. Er gründet das Kloster *hospital beati iohannis baptiste*, welches vom Heiligen Geist erfüllt wird. Nach fünfzehn Jahren kommt Kaiser Tiberius aus Rom, um Johannes zu treffen. Dieser reist jedoch durch Judäa, predigt die Erlösung der Sünden und taufte im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Es schließt sich eine Aufzählung wichtiger Bezeichnungen für den Täufer an; nach der Nennung der Motive Vorläufer, Licht und Engel, die mit den entsprechenden Bibelstellen auf Lateinisch und Altnordisch belegt werden, bricht die Überlieferung ab. Verglichen mit der übrigen Täufertradition ergibt sich in der *JBapt*³ ein gänzlich anderes Bild, indem die Evangelien scheinbar nur stark paraphrasierend im späteren Teil der Saga aufgegriffen werden. Aus der heute erhaltenen Form lässt sich jedoch nicht feststellen, ob ursprünglich weitere Bibelperikopen, eventuell in anderer Form, rezipiert wurden. Die Quellen für den erhaltenen Teil sind unbekannt.

5.1.1 Märtyrerbiographie

Der Sagaautor gibt zu Beginn der *JBapt²* an, „lif hins sæla Johannes baptiste“¹⁴⁷² schreiben zu wollen. Diese zunächst biographische Zielsetzung schlägt sich bereits im Aufbau des Textes nieder, denn mit *vita*, *passio* und *inventio et translatio* werden alle Stationen im Leben eines Heiligen durchlaufen. Eine Bezeichnung als klassische Heiligenbiographie (*sacred biography*¹⁴⁷³) ist somit gerechtfertigt. Für das Fehlen von *miracula* liegt im hagiographischen Dossier Johannes des Täuflers eine plausible Erklärung, da mit ihm traditionell¹⁴⁷⁴ keine Wundertätigkeit verbunden wird, wie es auch in der *JBapt²* angeführt wird: „Sea ma hvorr maðr, er þetta heyrir, hversu mikit mark Judar gafu til, hve mikils verðleiks sæll Johannes var fyrir þeirra augum, þar sem þeir truðu þann mann, sem ekki takn gerði i sinu lifi, mega af dauða risa“¹⁴⁷⁵. In dem die Lebensgeschichte jedoch nicht nur hintereinandergereiht wird, sondern eine prägnante Strukturierung durchläuft, die mit *epistula dedicatoria*, Prolog und Epilog einen konventionellen Rahmen erhält, wird die literarische Gestaltung durch einen Autor deutlich. Dadurch ist die *JBapt²* klar von der legendarischen Hagiographie abzugrenzen, der diese Merkmale grundsätzlich fehlen, nämlich die Einträge größerer Legendare in lateinischer wie auch altnordischer Sprache. Hierin besteht zudem ein erster Unterschied zur *JBapt¹*, die eine solche literarische Ausgestaltung ebenfalls ermangelt. Stattdessen steht die *JBapt²* Heiligenviten wie der *Vita S. Martini* des Sulpicius Severus oder der *Vita S. Antonii* des Athanasius nahe. Von beiden liegen bereits früh entstandene Übersetzungen in altnordischer Sprache vor. Die meisten früheren Heiligensagas fallen jedoch in den legendarischen Bereich. Erst im 14. Jh. nimmt das Format der Heiligenleben und ihre literarische Ausgestaltung bedeutend zu; es wird greifbar in den Werken Bergr Sökkasons (*Mich* und *Nik*) oder den umfassenden Biographien über Thomas Becket (*Thomas saga erkibyklus*). Hieran zeigt sich bereits, dass die *sacred biography* in altnordischer Sprache in zwei Gruppen fällt: Zum einen wurden Vertreter dieses Genres relativ genau aus dem Lateinischen übersetzt; somit agieren die isländischen Bearbeiter streng genommen als Übersetzer. In anderen Texten jedoch lässt sich ein erhöhter Bearbeitungsgrad feststellen, bei denen die genrespezifischen Elemente der *sacred biography* erst bei der Entstehung der altnordischen Stofffassung zu verzeichnen sind; die Bearbeiter agieren hier selbstständig als Heiligenbiographen. Zu dieser letzten Gruppe muss auch Grímr Holmsteinnsson gezählt werden, schließlich gibt es keinerlei Grund zur Annahme, er wäre einer verlorenen lateinischen Vorlage gefolgt.

Die Saga ordnet Johannes den Täufer ausdrücklich als Märtyrer ein, führt sie

¹⁴⁷² Postola sögur, S. 849, dt. „das Leben des seligen Johannes des Täuflers“.

¹⁴⁷³ Heffernan: Sacred Biography, S. 16.

¹⁴⁷⁴ „Johannes tat kein Zeichen; aber alles, was Johannes von diesem gesagt hat, das ist wahr.“ (Joh 10,41).

¹⁴⁷⁵ Postola sögur, S. 918, dt. „Jeder Mensch, der dies hört, kann sehen, welche große Bedeutung die Juden ihm beimaßen, von welchem großem Wert der selige Johannes in ihren Augen war, als sie glaubten, dass der Mann, der in seinem Leben keine Wunder vollbracht hatte, von den Toten auferstehen könne“.

doch die Enthaltensamkeit, die Predigt und das Martyrium als seine herausragenden Qualitäten an, etwa „hann hafði .iii. aureolas, þat er þria luti, þa sem hundraðfall-dr avoxtr heyrir hverium til, skirlifi oc predican oc pislarvætti“¹⁴⁷⁶ oder „sæll Johannes var fyrir orð sialfs sannleiksins koronaðr með pislarvættis koronu“¹⁴⁷⁷. Entsprechend wird auch die Schilderung seines Todes als Martyrium bezeichnet: „sa hveir, er heyrir, megi at nogrn skilia, hvilik er dyrð þessa pislarvattz hins sæla Johannes“¹⁴⁷⁸. Schließlich ist Johannes der Märtyrer, der gerade durch sein Leiden und Sterben triumphiert („pislarsigr“¹⁴⁷⁹). Bemerkenswert ist, dass die Todesumstände Johannes des Täufers in zwei von drei Handschriften als Martyrium („Pisl Johannis baptista.“¹⁴⁸⁰) überschrieben sind, während das dritte Manuskript AM 239 fol. „Her segir fra drapi Johannis baptiste“¹⁴⁸¹ hat. In Ermangelung eines Stemmas lässt sich leider nicht klären, welche der beiden Varianten die vom Autor gewählte Überschrift sein könnte; zumindest aber zeigt die Rubrik von AM 232 fol. und AM 236 fol., dass das 35. Sagakapitel zu irgendeinem Punkt in der Überlieferungsgeschichte als Martyrium wahrgenommen wurde. Dies ist insofern bemerkenswert, als sich die Todeserzählung auf die Darstellung bei Mk 6,27–28 beschränkt:

Eptir þat for þessi rækiligi þionn hins udygga hofðingia oc hio af bol hofuð sæls Johannis i sialfri myrkvastofunni. Var þat þegar fram borit a disk i holl Herodis oc gefit meyiunni, senn hon gaf þat mæðr sinni.¹⁴⁸²

Die Schilderungen des Sagakapitels konzentrieren sich vielmehr auf die Darstellung des Gastmahls und eine rhetorisch ausgefeilte Rede gegen Herodes und dessen Stieftochter. Hier zeigt sich ein erheblicher Unterschied zu den klassischen Märtyrerviten, in denen zumeist der zugehörige Prozess geschildert wird sowie das Dahinscheiden des Protagonisten:

Every martyr, as a rule, is animated by the same sentiments, expresses the same opinions and is subject to the same trials, while the holy confessor who has earned his reward by an edifying life must needs have possessed all the virtues of his profession¹⁴⁸³.

¹⁴⁷⁶ Ebd., S. 927, dt. „er drei hatte Heiligenscheine, das sind drei Dinge, zu jedem von welchen hundertfache Frucht gehört, reine Lebensweise und Predigt und Martyrium.“

¹⁴⁷⁷ Ebd., S. 910, dt. „der selige Johannes wurde für die Worte der Wahrheit mit der Märtyrerkrone gekrönt“.

¹⁴⁷⁸ Ebd., S. 917, dt. „ein jeder, der zuhört, verstehe zu genüge, welcherart die Ehre dieses Märtyrers, des seligen Johannes, ist“.

¹⁴⁷⁹ Ebd., S. 927, dt. „Martyriumssieg“.

¹⁴⁸⁰ Ebd., S. 913, dt. „Martyrium Johannes des Täufers.“

¹⁴⁸¹ Ebd., S. 913 n13, dt. „Hier wird von der Ermordung Johannes des Täufers erzählt“.

¹⁴⁸² Ebd., S. 916, dt. „Hiernach ging dieser gewissenhafte Diener des unwürdigen Herrschers hin und schlug den Kopf des seligen Johannes ebenda im Kerker ab. Dieser wurde dann auf einem Teller in die Halle des Herodes getragen und dem Mädchen gegeben, dann gab es ihn seiner Mutter.“

¹⁴⁸³ Hippolyte Delehaye: *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles 1927 (Subsidia Hagiographica 18), S. 24 f.

Der Autor der *JBapt*² hält sich jedoch eng an sein biblisches Material und nimmt sich keine Freiheiten bezüglich einer nicht-biblich begründeten Ausgestaltung etwa der Passion heraus. Die Klassifikation Johannes des Täufers als Märtyrer für Jesus Christus indes ist keine Eigenart der isländischen Saga, sondern entspricht der mittelalterlichen kirchlichen Auffassung, auch wenn sein Tod der Passion Christi vorausgeht und er somit im engeren Sinne nicht als Märtyrer für den gekreuzigten Jesus Christus sterben konnte.

5.1.2 Panegyrik und Elegie

Der Lobpreis des Heiligen ist ein typisches Element hagiographischer Texte, wodurch diese in die Nähe der Panegyrik rücken. Neben einzelnen Passagen, die panegyrisch ausgestaltet sein können, findet sich dieses Merkmal häufig pointiert in Prolog und Epilog von Heiligenbiographien. Dies ist auch in der *JBapt*² der Fall. Bereits in der *epistula dedicatoria* kommt das Lob des Heiligen als Beweggrund für die kompilatorische Arbeit zum Ausdruck:

I þrǫidia stad syndiz mer sa orskurdr her til heyra, at miklum soma miklir lutir. Af því lét ek frammi allt þat, er mer þotti af þessa dyra mannz lofi her til heyriligt, ok þat sem ek truda vitrum monnum ’mundu sǫgubót i þickia.¹⁴⁸⁴

Die gesamte Saga enthält positive Attribute zu Johannes und Heraushebungen seiner Verdienste wie „storburðugr“¹⁴⁸⁵, „göfugr“¹⁴⁸⁶ oder „háleitr“¹⁴⁸⁷; diese sind jedoch in der Regel in Narrative oder Kommentar eingebunden und damit nicht als rein panegyrische Passagen zu bezeichnen.

Das epiloghafte 41. Kapitel dient besonders dem Lobpreis des Heiligen. Hierfür werden sämtliche Elemente, welche sich über die Saga verteilt finden, gesammelt und darüber betont: Nach der Aufzählung der „sextan lof hans“¹⁴⁸⁸ wird das Unvermögen, den Heiligen gebührend zu loben, zum Ausdruck gebracht. Die topische Bescheidenheitsbekundung – „hversu megu ver at makkligleikum lofa sęlan Johannem“¹⁴⁸⁹ – führt zur Steigerung des folgenden Lobpreises, schließlich müsste Johannes ja viel stärker gelobt werden, wenn der Autor dazu imstande gewesen wäre. Anschließend werden eine Reihe von Eigenschaften aufgezählt, die zumeist im Superlativ stehen wie „hinn fremsta i stillingunni“¹⁴⁹⁰, „hinn vitrazti“¹⁴⁹¹, „hinn hæsti

¹⁴⁸⁴ Postola sögur, S. 849 f., dt. „Drittens scheint mir hier die Redewendung zu passen, dass Großen Großes gebührt. Daher habe ich all das hervorgetan, was mir hier zum Lob dieses teuren Mannes passend schien, und das, wovon ich glaubte, dass verständige Männer zustimmen würden, dass es die Erzählung verbessere.“

¹⁴⁸⁵ „Hochgeboren“, vgl. ebd., S. 851.

¹⁴⁸⁶ „Vornehm“, vgl. ebd.

¹⁴⁸⁷ „Erhaben“, vgl. ebd., S. 867. 869.

¹⁴⁸⁸ Ebd., S. 926, dt. „seine sechzehn Lobpreisungen“.

¹⁴⁸⁹ Ebd., S. 928, dt. „wie können wir den seligen Johannes auf gebührende Weise preisen“.

¹⁴⁹⁰ Ebd., S. 929, dt. „der vorderste in der Mäßigung“.

¹⁴⁹¹ Ebd., S. 929, dt. „der verständigste“.

i sannri tru¹⁴⁹², „hinn agætazti at vaninni“¹⁴⁹³ oder „hinn haleitazta i ast bæði við guð oc menn“¹⁴⁹⁴.

Auch in die Erzählung selbst sind Abschnitte eingefügt, die dem Lobpreis des Heiligen ohne narrativen Fortschritt dienen. Dabei sind sie zumeist am Ende eines Sinnabschnitts positioniert und bieten einen Moment des Innehaltens und der Reflexion bzw. Meditation über den Heiligen, beispielsweise zum Abschluss der Kindheits Erzählung:

Sva haleitr var Johannes, at hann fyrirlet foðurligt hus með ollum auðæfum, en girntis eyðimerkr með fullkomnum fatækleik, oc var þar alt til þess er guð villdi, at hans predican birtiz firir Israels folki. Eigi vildi hann neyta kennimannz tign eptir feðr sinum oc taka logligar inntekiur, þat er ofr oc frumfornir, sva oc tiundir folksins, fyrirlet hann alla hluti, at hann tæki eitt at moti, þat er almatkan guð; oc sa gerir hverr at hans dæmi, er sva nemr Crist at bera i sinum likama, at hann fyrirletr auð en elskar aureign, ferr fra krasum til föstu oc tekr harklæði við silkiklæðum, þogn moti skemtan oc skroksogu, vokur moti svefni, starf moti sysluleysi, eymð við sælu, stríðu við bliðu, anaúð við frelsi, motstaðliga luti við farsælu, skirleik oc bindendi moti lostasemi oc allri ofgeytlan.¹⁴⁹⁵

Stilistisch unterscheiden sich diese Passagen von den eher simplen erzählenden Passagen und dem technisch geprägten exegetischen Kommentar durch einen verstärkten Gebrauch rhetorischen Schmucks (siehe Abschnitt 4.2.3.1). Hierzu gehören Parallelismen und Chiasmen des Satzbaus, die Argumentation vermittelt Oppositionspaaren („harklæði við silkiklæðum“) und Hendiadyoin und die Verwendung von Stab- („skemtan oc skroksogu“) und Endreimen („stríðu við bliðu“). Durch die reiche Bildersprache, umschreibenden Substantivgebrauch, ausschmückende Adjektivattribute und die konsequente Anwendung der Alliteration wird die Kernaussage bedeutend weiter ausgeführt.

Die Grenze zwischen Panegyrik und Totenklage ist fließend; beide zeichnen sich durch ihr hohes Stilregister aus und haben insofern inhaltliche Schnittmengen, als die Totenklage eben auch auf die Vorzüglichkeit des Beklagten hinweist. Dies zeigt sich in Kap. 31:

¹⁴⁹² Ebd., S. 929, dt. „der höchste im wahren Glauben“.

¹⁴⁹³ Ebd., S. 929, dt. „hinsichtlich der Hoffnung der herausragendste“.

¹⁴⁹⁴ Ebd., S. 929, dt. „der erhabenste in der Liebe sowohl zu Gott als auch zu den Menschen“.

¹⁴⁹⁵ Ebd., S. 867 f., dt. „So erhaben war Johannes, dass er das väterliche Haus mit allen Reichtümern verließ und sich nach der Wüste mit vollständiger Armut sehnte, und dort blieb, bis dass Gott wollte, dass seine Predigt das Volk Israel erleuchte. Er wollte die Priesterehren nicht nach seinem Vater genießen und die rechtmäßigen Einkünfte nehmen, d. h. Opfer und Gaben sowie der Zehnt des Volkes, und er verließ alle Dinge, um nur eines entgegenzunehmen, und das ist der allmächtige Gott; und so handelt jeder nach dessen Beispiel, der lernt, Christus in seinem Körper zu tragen, dass er den Reichtum verlässt und Mangel liebt, vom Genuss zum Fasten übergeht und Wollkleider für Seidenkleider austauscht, Schweigen gegen Unterhaltung und Lügengeschichten, Wachen gegen Schlaf, Mühsal für Müßiggang, Not gegen Glück, Streit gegen Ruhe, Knechtschaft gegen Freiheit, Widrigkeiten gegen Wohlfahrt, Keuschheit und Askese gegen Wollust und alles Leben im Überfluss.“

I dag neykiaz mannligr lutir oc skialfa hiortun, dõknar synin, deyfaz eyrun, slivovaz skilningin, þa er oss er sagðr kraptr Johannis enn grimleikr Herodes, eða hvat er þa stoðugt i mannligum vitzmunum, er mikileikr mannlástanna tapar mikileikr mannkostanna. Herodes tok Johannem oc setti hann i bond i myrkvastofu. Johannes er skoli mannkostanna oc meistaradomr mannligs lifs, forn [corr. form] heilagleiks, spegill skirlifis, lofan lastveri, eptirdæmi reinlifis, gata iðranar, likn lasta, læring siðferða. Johannes er meiri enn maðr, aliafn englum, fylling hins forna lógmals, helgan guðspiallz, rodd postola, þangn spamanna, lampi heimsins, fyrirrennari domandans, oddamaðr Kristz oc manna, vattr drottins oc hiastandandi meðalgongumaðr allrar guðs þrenningar.¹⁴⁹⁶

Auch hier zeigt sich eine kraftvolle Bildsprache; das anfängliche Klagen angesichts des bevorstehenden Todes des Johannes geht über in die summarische Aufzählung sämtlicher Vorzüge des Heiligen, einen Tugendkatalog, der zudem mit Herodes durch einen Parallelismus kontrastiert und somit gesteigert wird. Die Totenklage wird in der *JBapt*² jedoch nicht an das Sterben des Johannes angeschlossen, sondern ersetzt weitestgehend die Schilderung seines Martyriums. Durch ihre stilistischen Merkmale dient sie dazu, das Publikum zum Miterleben und Mitleiden (*compassio*) zu bewegen, sodass sich die inhaltliche Botschaft besser entfalten könne.

5.1.3 Tugendkatalog

Die in Kap. 41 genannten „sextan lof“¹⁴⁹⁷ reichen nicht nur zum Lob des Täufers, sondern bilden zusammengenommen mit den anschließenden „x. nofn“¹⁴⁹⁸ den Tugendkatalog Johannes des Täufers, wie er für hagiographische Werke üblich ist. Hierin wird subsummiert, aus welchen Gründen der Heilige verehrens-würdig ist, und die Eckpunkte seines Lebens werden stichpunktartig aufgeführt. Darunter fallen auch die einzelnen *virtutes*,

þeira er hverr ma finna i lifssogu sæls Johannis; þviat þott ver rannsakim greinir þeira .vii. mannkosta, er naliga felaz allir undir, oc fiorir heita

¹⁴⁹⁶ Ebd., S. 902, dt. „Am heutigen Tag werden die menschlichen Eingeweide zerschlagen und die Herzen erbeben, die Sicht trübt sich, die Ohren ertauben, der Verstand wird stumpf, an dem uns die Tugend des Johannes, aber der Ingrim des Herodes genannt wird, oder was steht da noch fest in menschlichen Sinnen, wenn die Größe der menschlichen Laster die Größe der Tugenden vernichtet. Herodes nahm Johannes und legte ihn im Kerker in Fesseln. Johannes ist die Schule der menschlichen Tugenden und die Meisterschaft des menschlichen Lebens, die Form der Heiligkeit, der Spiegel der Jungfräulichkeit, der Lobpreis der Tugendhaftigkeit, das Beispiel der Keuschheit, der Weg der Umkehr, die Vergebung der Sünden, die Lehre der Sittlichkeit. Johannes ist mehr als ein Mensch, den Engeln ebenbürtig, die Erfüllung des alten Bundes, die Heiligung des Evangeliums, die Stimme der Apostel, das Schweigen der Propheten, die Lampe der Welt, der Vorläufer des Richters, der Fürsprecher Christi und der Menschen, der Bekenner des Herrn und beistehender Vermittler der ganzen Dreifaltigkeit Gottes.“

¹⁴⁹⁷ Ebd., S. 926, dt. „sechzehn Lobpreisungen“.

¹⁴⁹⁸ Ebd., S. 927, dt. „zehn Namen“.

kardinales, enn þrír theologice, þa finz hinn sæli Johannes i aullum gradum allra þeira hinn agætasti.¹⁴⁹⁹

Sie sollen verdeutlichen, in welcher Hinsicht Johannes der Täufer teilhaftig ist an der göttlichen *virtus*. Neben gewissen enkomiaistischen Anteilen hält der Tugendkatalog dem Gläubigen also den Heiligen als Beispiel für die christliche Lebensführung vor Augen. Dies zeigt sich ebenso in der oben zitierten Kontrastierung von Johannes und Herodes, in denen die kataloghaften Aufzählungen von Tugenden und Lastern als Verhaltensvorgaben und zur Abschreckung für den Leser eingesetzt werden.

Nicht zuletzt sind es die verwendeten Attribute, die Johannes als Heiligen ausweisen, wird seinem Namen doch in gut der Hälfte aller Nennungen „sæll“¹⁵⁰⁰, seltener „heilagr“¹⁵⁰¹, beigefügt. Auch der Begriff Freund Gottes ist ein übliches Epitheton in Heiligenviten und kommt mehrfach in der *JBapt*² zur Verwendung, z. B. „þessa guðs vinar hins sæla Johannis“¹⁵⁰², „þessa hins agæta manz guðs vinar oc fyrirrennara Johannis“¹⁵⁰³ oder „hans kæran astvin sælan Johannem“¹⁵⁰⁴. Die Bezeichnung als Kämpfe Christi hingegen charakterisiert Johannes vor allem als Märtyrer und passt zu der oben beobachteten Terminologie hinsichtlich seiner Lebensgeschichte. So ist von den „agæt verk valdra vigmanna oc kappa hins krossfesta Kristz“¹⁵⁰⁵ oder „Cristz köppum“¹⁵⁰⁶ die Rede, zu denen auch Johannes als „hinn oyfirstigli gi oc hinn gófgi guðs kappi“¹⁵⁰⁷ zu zählen ist.

5.1.4 Hagiographische Argumentationsführung

Kap. 34 umspannt ebenfalls eine Reihe von Formulierungen und Argumentationsgängen, die aus anderen hagiographischen Werken bekannt sind. So wird der Heilige als „þessi enn tiguligi cedrus paradisi hinn sæli Johannes“¹⁵⁰⁸ bezeichnet. Die Bezeichnung als Paradieszeder beziehungsweise Zeder des Libanon ist in der geistlichen Literatur verbreitet; sie findet sich in hagiographischen Texten wie der *Vita Nicholai* oder der *S. Otmari vita* des Walahfrid Strabo¹⁵⁰⁹ ebenso wie in der Brief-

¹⁴⁹⁹ Ebd., S. 929, dt. „von denen beinahe alles abhängt, und vier heißen Kardinal(tugenden) und drei theologische (Tugenden), erweist sich doch der selige Johannes in allen Schritten von ihnen allen als der herausragendste.“

¹⁵⁰⁰ Ebd., S. 850. 851. 854 u. a., dt. „selig“.

¹⁵⁰¹ Ebd., S. 908. 910. 928 u. a., dt. „heilig“.

¹⁵⁰² Ebd., S. 913, dt. „dieses Gottesfreundes, des seligen Johannes“.

¹⁵⁰³ Ebd., S. 921, dt. „dieses vorzüglichen Mannes, Gottesfreundes und Vorläufers Johannes“.

¹⁵⁰⁴ Ebd., S. 923, dt. „sein lieber Freund, der selige Johannes“.

¹⁵⁰⁵ Ebd., S. 929, dt. „die vorzüglichen Werke auserwählter Krieger und Kämpfer des gekreuzigten Christus“.

¹⁵⁰⁶ Ebd., S. 849, dt. „den Kämpfen Christi“.

¹⁵⁰⁷ Ebd., S. 876, dt. „der unübertreffliche und angesehene Krieger Gottes“.

¹⁵⁰⁸ Ebd., S. 912, dt. „diese edle Zeder des Paradieses, der selige Johannes“.

¹⁵⁰⁹ „Sed quamvis flatibus temporariae adversitatis pulsata, radicem petrae veritatis habens infixam paradisi cedrus inconvulsa permansit.“ (Scriptores rerum Sangallensium. Annales, chronica et historiae aevi Carolini, hrsg. v. Georg Heinrich Pertz, Hannover 1829 [Monumenta Germaniae Historica, Scriptores II], S. 43, dt. „Aber obwohl er von vielen Stürmen zeitweiliger Widerwärtigkeiten

literatur¹⁵¹⁰. Sie soll – wie die Allegorie in der *JBapt*² – verdeutlichen, dass jemand gefestigt im Glauben ist wie eine Zeder im Libanon, ausgehend von Ps 92,12–15¹⁵¹¹. In der altnordischen Literatur ist die Zeder als Pflanze überaus selten; scheinbar wird sie ausschließlich in der geistlichen Literatur verwendet.¹⁵¹² Der Kontext ist dabei mit der *JBapt*² durchaus vergleichbar.

Sämtliche Handlung wird in der *JBapt*² auf Gottes Walten zurückgeführt. So kann etwa die Gefangennahme und Enthauptung des Johannes überhaupt erst stattfinden, weil Gott dies zulässt:

Ok því at nu var at þeiri stundu komit, er enn eilifi faðir villdi leiða enn agæta Johannem or bondum ens dauðliga likama til hvíldar, gaf hann fyrr nefndum Herodi valld yfir hans likamligu lifi, at fyrir þislarvættis sigr mætti hans verðleikr uætlanligr verða i andligu lifi.¹⁵¹³

Das faktische Übel indes wird auf die Anstachelung des Erzfeindes zurückgeführt, der sich durch den Heiligen bedroht sieht; dem gegenüber steht die göttliche Allmacht.¹⁵¹⁴ Die göttliche *providentia* kommt jedoch nicht nur an dieser Stelle zum Ausdruck, sondern zieht sich als Handlungsmotor ebenfalls durch die Translationsberichte von Kap. 38–40. Auch das Leiden des Heiligen durch seine Reliquien wird auf Gottes Eingreifen bzw. Erlaubnis zurückgeführt:

Nu þo at guðlig mildi þoldi, at þessi uhæfa færi fram, sendi hann þo með sinni fagrliгри forsió i þann sama stað, sem nu var nefndr, tva munka af munklífi Philippi, þess er þa var byskup i Jerusalem, oc hófðu þeir

erschüttert wurde, hatte die unerschütterte Zeder des Paradieses eine Wurzel, die in den Fels der Wahrheit eingeschlagen war.“)

¹⁵¹⁰ „[E]cce venerabilem fratrem nostrum Portuensem episcopum, qui dextera divina tanquam cedrus libani plantatus in ecclesie paradiso, altitudine contemplationis erectus, virtutum odore suavis, fame sinceritate penitus imputribilis“ (Epistolae Saeculi XIII e regestis pontificum romanorum selectae tomus I, hrsg. v. Carolus Rodenberg, Berlin 1883 [Monumenta Germaniae Historica, Epistolae Saeculi XIII 1], S. 176, dt. „siehe unseren ehrwürdigen Bruder, den Bischof von Porto, welcher wie von göttlicher Hand so wie die Zeder des Libanon in das Paradies der Kirche gepflanzt war, aus der Tiefe der Kontemplation aufgerichtet, süß durch den Duft der Tugenden, völlig unverweslich durch die Lauterkeit seines guten Rufes.“)

¹⁵¹¹ „Der Gerechte wird grünen wie ein Palmbaum; er wird wachsen wie eine Zeder auf dem Libanon. Die gepflanzt sind in dem Hause des HERRN, werden in den Vorhöfen unseres Gottes grünen. Und wenn sie gleich alt werden, werden sie dennoch blühen, fruchtbar und frisch sein, daß sie verkündigen, daß der HERR so fromm ist, mein Hort, und ist kein Unrecht an ihm.“ (Ps 92,12–15)

¹⁵¹² Beleg ist der Begriff *cedrus* für die Hagiographie, die altnordische Predigtliteratur und die Bibelübersetzung *Stj*; ferner für religiöse Dichtung. Der einzig nicht-religiöse Text mit einem Beleg ist eine spätmittelalterliche originale *riddara saga*, die *Sigrarðs saga ok Valbrands*. (Vgl. Heizmann: Wörterbuch, S. 10. 73).

¹⁵¹³ Postola sögur, S. 912, dt. „Und da nun der Augenblick gekommen war, da der ewige Vater den hervorragenden Johannes aus den Fesseln des vergänglichen Körpers zur Ruhe leiten wollte, gab er dem zuvor genannten Herodes die Gewalt über sein körperliches Leben, damit sein Wert durch den Sieg des Martyriums im seelischen Leben unaussprechlich werden möge.“

¹⁵¹⁴ Ebd., S. 912.

þangat sott til þess at flytia þar fram til guðs sinar fyrirheitnar bænir.¹⁵¹⁵

An anderer Stelle zeigt sich der göttliche Eingriff in das Schicksal in Form von Visionen und Traumerscheinungen¹⁵¹⁶ oder durch die wundersame Lenkung des Schiffs zum vorbestimmten Ort¹⁵¹⁷. Folgerichtig werden auch sämtliche Negativereignisse, die in der Bibel geschildert werden, als Warnungen, Bußen¹⁵¹⁸ oder Strafen Gottes¹⁵¹⁹ ausgelegt. Teil dieses Heilsplans ist natürlich auch die bloße Existenz des Heiligen, denn dieser wurde ausschließlich gesandt, um den Menschen auf Erden zu helfen:

Pat byriar oss at skilia oc i minning at hallda, at varr drottinn oc lausnari, sa er allan heiminn vissi tapaðan fyrir synð hinna fyrstu manna, let ser soma sakir sinnar omællðrar miskunnsemðar at tendra i heimi þessum marga liosa lampa til þess at leiða allt mannkyn, þat er tapaz hafði fyrir flærð hins forna fianda, til ens sanna lioss, oc voru fyrstir af þeim helgir hofuðfeðr oc spamenn.¹⁵²⁰

¹⁵¹⁵ Ebd., S. 920, dt. „Und wenn auch die göttliche Gnade erduldet, dass diese Ungehörigkeit geschah, sandte er doch mit seiner schönen Vorhersehung in denselben Ort, der soeben genannt wurde, zwei Mönche aus Jerusalem aus dem Kloster des Philippus, welcher Bischof in Jerusalem war, und sie waren dorthin gekommen, um dort vor Gott ihre verheißenen Gebete vorzutragen.“

¹⁵¹⁶ „Enn þa er svefn hafði fallit a hann af mæði sokum, kom yfir hann guðleg rödd, su er sva sagði“ (ebd., S. 925, dt. „Und als ihn der Schlaf wegen seiner Müdigkeit übermannt hatte, kam eine göttliche Stimme über ihn, die so sagte“).

¹⁵¹⁷ „Oc þa er hann baðs fyrir, dro upp mikit sky yfir skipit, oc af þessu skyi flaug ein dufa hvít sem snior oc settiz a skutstafn skipi þeira. Þar stoð hon urærilig sva daga sem nætr, þar til er þeir toku Aquitaniam við siðu uthafsins oc laugðu i höfn, þa er Agolinensis heitir.“ (ebd., S. 924 f., dt. „Und als er darum bat, zog eine große Wolke über dem Schiff auf, und aus dieser Wolke flog eine Taube so weiß wie Schnee und setzte sich auf den Achtersteven ihres Schiffes. Da blieb sie bewegungslos tags wie nachts, bis sie Aquitanien auf der Seite des Atlantiks erreichten und in dem Hafen anlegten, welcher Angély heißt.“).

¹⁵¹⁸ „Hinn mikli Gregorius segir þat berum orðum, fyrir hveria sok guðlig mildi skipaði sva til um skipti rikianna, at enir ebresku letu sakir synðagialldz þa tru, sem feðr þeira hofðu lengi af guði halldit, enn heiðinn domr, sa er gofgaði marga guði, var þa samankallaðr i retta tru oc til gofgunar eins guðs.“ (ebd., S. 868, dt. „Der große Gregorius sagt mit klaren Worten, weshalb die göttliche Milde die Reichsteilung derart einrichtete, dass einzig die Hebräer zur Vergebung der Sünden vom Glauben abließen, den ihre Väter lange Zeit an Gott gehabt hatten, aber das Heidentum, welches viele Götter anbetete, da im rechten Glauben und der Anbetung eines Gottes zusammengerufen wurde.“).

¹⁵¹⁹ „Þessi Herodes Askalonita let drepa hina saklausu sveina oc vall moðkum til bana, hann reð riki oc konungsnafni .xxx. ara oc atta ár.“ (ebd., S. 852, dt. „Dieser Herodes Askalonita ließ die unschuldigen Jungen töten und wimmelte zur Strafe vor Würmern; er hielt das Reich und den Königsnamen 38 Jahre lang.“) oder „þessum sama Herode, er vera villdi banamaðr sealfs drottins, sem nu heyrðut þer, oc siðarr samðykkti piðs hans oc klæddi spottsamliga, kom skiot hefnd yfir hann, fyrir þat er han sparði eigi sig til enna mestu ohappa“ (ebd., S. 919, dt. „demselben Herodes, welcher der Mörder des Herrn selbst sein wollte, wie ihr nun gehört habt, und der dann seiner Peinigung zustimmte und ihn zum Spott verkleidete, widerfuhr bald die Rache dafür, indem ihm selbst das größte Unglück nicht erspart blieb“).

¹⁵²⁰ Ebd., S. 850, dt. „Pat byriar oss at skilia oc i minning at hallda, at varr drottinn oc lausnari, sa er allan heiminn vissi tapaðan fyrir synð hinna fyrstu manna, let ser soma sakir sinnar omællðrar miskunnsemðar at tendra i heimi þessum marga liosa lampa til þess at leiða allt mannkyn, þat er

Seiner besonderen Stellung entsprechend wird nun Johannes hervorgehoben „sva sem solin, er biartari skinn æ himnum enn onnur himintung!“¹⁵²¹. Die göttliche Gnade ist dabei zugleich kausal für die Handlung der Saga und soll für den Leser durch die Lektüre des hagiographischen Textes und die daraus resultierende Besserung des Glaubens und Verhaltens erwirkt werden. Da der heilige Protagonist gleichzeitig als Mensch und als von Gott gesandter und auserwählter Glaubenszeuge aufgefasst wird, zeugt die Narrative damit von aktuellen Geschehnissen und von der metaphysischen Wahrheit zugleich.¹⁵²² Eine identische Argumentation findet sich auch in anderen altnordischen Heiligensagas, etwa *JJ*.¹⁵²³ Sie eignet zudem einer Vielzahl frühchristlicher Märtyrerviten, in denen gerade der gewaltsame Tod auf die Erlaubnis Gottes zurückzuführen ist. Anders gestaltet es sich bei Bekennern, die oft ein langes und erfülltes Leben führten, an deren Ende sie ihren Tod bewusst vorbereiteten, etwa *Nik* oder die lateinische *Vita S. Martini*.

5.1.5 *adhortatio, imitatio et emendatio*

Der Nutzen eines hagiographischen Textes ergibt sich für den Leser unmittelbar aus der Lektüre. Ihm wird der Heilige als „exemplar of the Christian life“¹⁵²⁴ vorgestellt – ein Ideal, dem es nachzueifern galt (*imitatio*). Zu einer Besserung seiner Lebensführung im christlichen Sinne (*emendatio*) sollte der Leser jedoch nicht nur durch das schillernde Beispiel des Heiligen ermutigt werden, sondern bisweilen explizit ermahnt (*adhortatio*), um die moralische Botschaft zu vermitteln – und gerade zu diesem Ziel trägt die o.g. Schemahaftigkeit der Hagiographie weiter bei.¹⁵²⁵

Sämtliche dieser Aspekte lassen sich auch in der *JBapt²* wiederfinden. Bereits im Widmungsbrief wird die *emendatio* explizit gemacht, sei doch die Saga „morgum manni til trubotar“¹⁵²⁶ verfasst. Hieraus bezieht die Saga ihren Nutzen für den Leser, der nicht rein zur Unterhaltung liest, sondern für sein Seelenheil vorsorgt. Dies

tapaz hafði fyrir flærð hins forna fianda, til ens sanna lioss, oc voru fyrstir af þeim helgir hofuðfeðr oc spamenn.“

¹⁵²¹ Ebd., S. 850, dt. „so wie die Sonne, welche am Himmel heller scheint als andere Gestirne, weil er mit den höheren Gottesgaben hier im Erdenreich geschmückt war.“

¹⁵²² Heffernan: *Sacred Biography*, S. 12.

¹⁵²³ „Pa er faðir allra miskunnsemda ok giafari goðra <o>mbuna vissi kominn þann tíma, er hann vill-di leiða sina kærzutu vini Petrum ok Paulum or myrkvastofu þessar veralldar hinnar v<o>lltu til eilífs ríkis ok oætlanligar sælu, kallaði fiandinn til sin sinn æskingaron hinn níþingliga Neronem ok eggjaði hann at sl<o>ckva hina liosuztu lampa heilagrar kristni Petrum ok Paulum með svivirð-ligum dauða.“ (Postola sögur, S. 108, dt. „Als der Vater aller Barmherzigkeit und der Geber aller guten Dinge wusste, dass die Zeit gekommen war, dass er seine liebsten Freunde Petrus und Paulus aus dem Kerker dieser gewalttätigen Welt zum ewigen Reich und unaussprechlichen Freude führen wollte, rief der Freund zu sich seinen Adoptivsohn, den verkommenen Nero, und stachelte ihn dazu an, die hellsten Lampen der heiligen Christenheit, Petrus und Paulus, mit gewaltsamem Tod auszulöschen.“).

¹⁵²⁴ Thomas Head: *Hagiography*, 1999, URL: <http://www.the-orb.net/encyclp/religion/hagiography/hagio.htm> (besucht am 15. 11. 2011).

¹⁵²⁵ Ebd.

¹⁵²⁶ Postola sögur, S. 849, dt. „vielen Leuten zur Glaubensbesserung“.

kommt auch in der *Andreas saga postola I* zum Ausdruck: „Guði til lofs ok dyrðar, hans heilugum monnum til sæmdar ok virðingar, skulum wer frammbera nockura atburði af lifi ok iarteignum hins heilaga Andree postola, heyrandi monnum til gleði ok andligrar hugganar.“¹⁵²⁷ An diesem Modell zeigt sich ebenfalls, wie der Zuhörer gleichzeitig Nutzen aus der Lektüre ziehen soll. Die Freude ist hierbei eindeutig anderer Natur als der *skemtan*, den die *JBapt*² zweimal¹⁵²⁸ bei den Lesern weltlicher Sagas kritisiert.

Daher wird die Beispielhaftigkeit Johannes des Täufers, „er [...] iðrandi monnum gaf dæmi með sialfs sins lofligum lifnaði“¹⁵²⁹ mehrfach betont. Seine gesamte Lebensführung wird als vorbildlich geschildert und als Richtschnur für jeden Gläubigen angeführt, der sich um sein Seelenheil sorgt: „allt sitt lif lifði hann auðrum til eptirlikingar, þeim sem þurfu at fa yfirbot annmarka eða ser vilia afla i himinriki eilift verkaup.“¹⁵³⁰ Dabei geht es nicht nur um die Reue und Askese, sondern auch um die Demut, die Johannes nicht nur von seinen Zuhörern einfordert¹⁵³¹, sondern auch selbst lebt¹⁵³². Dieses Leitbild entfaltet sich jedoch nicht nur über die Darstellung Johannes des Täufers, sondern wird im exegetischen Kommentar weiter unterstrichen, denn „helldr er sa fyrir honum mikill, sem hann elskar umfram alla hluti oc honum fylgir i því at fylla ok frambera mikileik hans boðorða með fullum vilia oc verki, orðum oc eptirdæmi.“¹⁵³³ Daher soll ein Leser, der nach einem gottgefälligen Leben strebt, es Johannes dem Täufer gleichtun,¹⁵³⁴ denn dieser ist ja nach Lk 1,15 groß vor Gott.

Die gesamte Geschichte des Heiligen wirkt dabei als positives Exempel aus der Heilsgeschichte, während gleichzeitig das Schicksal des Verfolgers als Negativbeispiel eingesetzt wird. Dies bestätigt sich in der *JBapt*², wo Herodes der Große zur

¹⁵²⁷ Ebd., S. 354, dt. „Gott zum Lob und Preis, seinen Heiligen zu Ehre und Ruhm, sollen wir vorzeigen einige Ereignisse aus dem Leben und den Wundern des heiligen Apostels Andreas, den Zuhörern zur Freude und geistigen Erbauung.“

¹⁵²⁸ „[H]jelldr enn at sinna heimskra manna þocka, þeira sem allt þickir þat langt, er fra Cristz köppum er sagt, ok skemtaz framarr med skróksögur.“ (ebd., S. 849, dt. „als sich um die Gunst törichter Leuten zu scheren, die wenig herumgekommen sind und denen all das lang(weilig) vorkommt, was von den Kämpfern Christi gesagt wird, und die sich lieber mit erfundenen Geschichten unterhalten.“) und „Trui ek ok þessa lengð munu þeim oskapfellda, sem giarnari vilia heyra verallegar vikinga sögur enn agæt verk valdra vigmanna oc kappa hins krossfesta Kristz“ (ebd., S. 929, dt. „Ich glaube auch, dass ihnen, welche lieber weltliche Wikinger geschichten als die vorzüglichen Werke auserwählter Krieger und Kämpfer des gekreuzigten Christus hören wollen, diese Länge nicht zusagen würde“).

¹⁵²⁹ Ebd., S. 906, dt. „der (...) dem Büßer mit seinem eigenen löblichen Lebensstil ein Beispiel gab.“

¹⁵³⁰ Ebd., S. 871 f., dt. „sein ganzes Leben lebte er anderen zur Nachahmung, welche die Korrektur ihrer Verfehlungen zu erhalten bedurften oder welche sich ewigen Lohn im Himmelreich verschaffen wollten.“

¹⁵³¹ „Hugleiði atsemð yður yðr til nytsemðar oc eptirdæmis oc agætz litillætis, hvat sæll Johannes villdi i þessi þrætu“ (ebd., 896, dt. „Eure Liebe beachte euch zum Nutzen und zur Nachahmung und erhabener Demut, was der selige Johannes in diesem Streit wollte“).

¹⁵³² „[H]jann syndi af ser litilætis dæmi“ (ebd., S. 891, dt. „er gab ein Zeichen der Demut von sich gab“).

¹⁵³³ Ebd., S. 854, dt. „sondern derjenige ist vor ihm groß, welcher ihn über alles liebt und ihm darin folgt, die Größe seiner Gebote mit vollem Willen und Werk, Worten und Beispielen erfüllt und verkündet.“

¹⁵³⁴ „oc sa gerir hverr at hans dæmi“ (ebd., S. 868, dt. „so handelt jeder nach dessen Beispiel“).

Strafe für den Kindermord von Betlehem eines schrecklichen Todes stirbt: „Þessi Herodes Askalonita let drepa hina saklausu sveina oc vall moðkum til bana“¹⁵³⁵. Auch Herodes Antipas muss als Rache für seine Verfolgung von Johannes und Jesus Entmachtung und Exil ertragen, wie in Kap. 37 geschildert.¹⁵³⁶ Das Martyrium selbst wird dabei nicht als Strafe oder Abschreckung gesehen, denn „hórundin eða heimrinn oc fiandinn geri þat lett, er guð gerir þungt“¹⁵³⁷. Gerade das Erleiden von Drangsal für Gott ist es, was den Heiligen als solchen qualifiziert und wozu der Leser ermutigt werden soll. Gleichermaßen dienen Teile der Saga als abschreckendes Beispiel,

til þess at þeir [...] dragi dæmi af þessu, hvart guð mun þyrma sinum uvinum, þar sem hann þyrmir eigi vinum sinum, at þeir viti af því líkum dæmum, hversu ogurliga þeir munu pinaz, er hann hata, þar sem þeir pinaz mikiliga, er hann elska, eða með hvílikri fyrðæming þeir munu at dominum lostnir vera, er hann rekr fra ser með bolvanarorðum, ef þeira líf verðr þrongt, er hann berr hit hæsta viti með agætum lofsorðum.¹⁵³⁸

Die Saga zeigt somit nicht nur auf, welche Entlohnungen auf jene warten, die ein gottgerechtes Leben führen, sondern warnt auch denjenigen, der vom rechten Weg abgekommen ist, vor einer Strafe. Anhand von Johannes dem Täufer – manifest in Worten und Werken – wird also ein christliches Ideal in der *JBapt*² transportiert, das dem Leser als Richtschnur im Positiven wie Negativen dienen soll. Als katechetisches Werkzeug¹⁵³⁹ exemplifiziert die *JBapt*² somit die Glaubensdoktrin an einem einzelnen Menschen, bewegt diesen emotional und regt ihn zur Nachahmung an. In einer gesellschaftlichen Gruppe gelingt es somit „to teach the proper mode of behavior in society, behavior which the saint offers as a model of supreme excellence, since the saint’s behavior is grounded on the *imitatio Christi*“¹⁵⁴⁰.

Neben dieser Vorbildhaftigkeit, die implizit wirkt, wendet sich der Sagaautor jedoch auch explizit mit einer *adhortatio* an den Leser: „Ok ef ver höfum her til illa lífat, litum nu a þessu hans agæta Jóhannis oss til iðranar, oc a líf hans oss til eptirdæ-

¹⁵³⁵ Ebd., S. 852, dt. „Dieser Herodes Askalonita ließ die unschuldigen Jungen töten und wimmelte zur Strafe vor Würmern“.

¹⁵³⁶ „[Þ]essum sama Herode, er vera villdi banamaðr sealfs drottins, sem nu heyrðut þer, oc síðarr samðykki þess hans oc klæddi spottsamliga, kom skiot hefnd yfir hann [...]“ (ebd., S. 919, dt. „demselben Herodes, welcher der Mörder des Herrn selbst sein wollte, wie ihr nun gehört habt, und der dann seiner Peinigung zustimmte und ihn zum Spott verkleidete, widerfuhr bald die Rache dafür“).

¹⁵³⁷ Ebd., S. 931, dt. „das Fleisch oder die Welt und der Feind machen das leicht, was Gott schwer macht“.

¹⁵³⁸ Ebd., S. 930 f., dt. „damit sie (...) sich ein Beispiel daran nehmen, ob Gott seine Feinde schonen wird, wo er seine Freunde nicht schont, damit sie von solchen Beispielen wissen, wie schrecklich diejenigen gepeinigt werden, die ihn hassen, wo diejenigen groß gequält werden, die ihn lieben, oder mit welchem Urteil sie zu rechnen hätten, die er mit Fluchworten von sich wies, wenn ihr Leben in Bedrängnis geriet, denen er mit herausragenden Lobesworten Zeugnis ablegte.“

¹⁵³⁹ Vgl. Heffernan: *Sacred Biography*, S. 6.

¹⁵⁴⁰ Ebd., S. 69.

mis algjörar yfirbotar“¹⁵⁴¹. Hier wird der Leser in die erste Person Plural einbezogen und damit direkt zu Umkehr, Buße und Orientierung an Johannes dem Täufer aufgefordert. Insbesondere der Aufruf zur Buße erfährt dabei direkte Rückkopplung an die Predigt Johannes des Täufers, welche ihre Glaubwürdigkeit durch seine exemplarische Lebensführung erzielte:

fyrir því valdi hann sér snarpleik eyðimerkr, at hann mætti fyrir þat dæmi, er hann tamði sitt horund frá öllum lýstingum þessa heims lífs þegar a barns alldri, frialsligar kalla frá þessarrar veralldar astsemð þa menn, sem hans kenning sottu til sannrar iðrunar, með sinum fogrum fortolum.¹⁵⁴²

Dies gilt zunächst für die Adressaten seiner Predigten auf der Handlungsebene der Saga wie im obigen Beispiel, kann sich darüber hinaus allerdings ebenso an die Leser des Textes richten sowie an jeden, der gegen die Gebote des Täufers verstößt, denn dann „er þeim fyrir dæmi orð Johannis hafandi.“¹⁵⁴³

5.1.6 *Der Heilige als Mittler*

In der *JBapt*² kommt die Funktion des Heiligen als Mittler zwischen Gott und den Menschen in mehrfacher Hinsicht zum Ausdruck: Zum einen erhofft der Autor für sich selbst, durch das Abfassen der *JBapt*² die Zustimmung Johannes des Täufers zu erhalten und Vorteile für sein Seelenheil erwirken zu können.¹⁵⁴⁴ Ziel ist es, den heiligen Johannes dazu zu bewegen, bei Gott ein gutes Wort für ihn einzulegen. Dies geschieht gerade dadurch, dass das verfasste Werk Gott und dem Heiligen zum Lob gereicht:

Ok þott æigi vinniz til þess gipta, at ek verda i valdra manna tólu vars herra, mega ek þo fyrir arnadarord sæls Johannis með domi bersyndugra manna fordaz bruna helvitis fyrir makliga ok vidrkvæmiliga idranar ávóxtu ok bida sællar vanar i hinni sidarri sealfs drottins tilkvámu.¹⁵⁴⁵

¹⁵⁴¹ Postola sögur, S. 931, dt. „Und wenn wir bis jetzt schlecht gelebt haben, nehmen wir uns nun das Martyrium des ehrenwerten Johannes als Anstoß zur Reue, und sein Leben als Vorbild zur vollständigen Buße, denn dann kann er all das, was er will, von Gott für uns erbitten, wenn wir seinem Beispiel folgen.“

¹⁵⁴² Ebd., S. 867, dt. „er hatte sich aus dem Grund die Härte der Wüste gewählt, dass er wegen des Beispiels, dass er sein Fleisch bereits im Kindesalter vor allen Lustbarkeiten des irdischen Lebens im Zaum gehalten hätte, von der Liebe zu dieser Welt viel befreiter diejenigen Menschen, welche seine Lehre zur wahren Buße aufsuchten, mit seinen schönen Ansprachen wegrufe.“

¹⁵⁴³ Ebd., S. 879, dt. „muss ihnen das Wort des Johannes zum Beispiel gereichen“.

¹⁵⁴⁴ „[P]er unnut mer þers ödrum framarr, sem þer sád mik ödrum framarr þurfanda, enn þat er aflausn andmarka, ef almattigum gudi ok hans haleita fyrirrennara Johanni þætti nockut þess vert fyrir þenna samanburd.“ (ebd., S. 849, dt. „Ihr gönnt mir dieses vor allem, wovon Ihr gesehen habt, dass ich seiner vor allem bedarf, und das ist die Erlösung von den Sünden, falls etwas hiervon dem allmächtigen Gott und seinem erhabenen Vorläufer Johannes für diesen Zweck wert zu sein scheint.“).

¹⁵⁴⁵ Ebd., S. 850, dt. „Und obschon Glück nicht dazu ausreicht, dass ich zur Zahl der Erwählten unseres

Diese Schreibabsicht für das persönliche Seelenheil kommt in vielen Vorworten von Heiligenviten topisch zum Ausdruck, muss aufgrund dieser Konventionalität aber nicht weniger der Wahrheit entsprechen. Schließlich ist der Heilige nach christlichem Verständnis aufgrund seiner ständigen Bilokation bei Gott und auf Erden ein hervorragender Mittler, vereint er doch Aspekte der Göttlichkeit mit der Kenntnis menschlicher Schwächen und Sorgen.¹⁵⁴⁶

Zum anderen kann der Heilige für jeden Menschen – insbesondere den Leser – bei Gott eintreten, „þviat þa ma hann allt þat, er hann vill, þiggja af guði oss til handa, ef ver fylgjum hans dæmum.“¹⁵⁴⁷ Dies wird dadurch erwirkt, dass der Heilige um Fürsprache gebeten wird:

Komum nu fyrir auglit Jesu Kristz með algiorri synða iatning oc biðium selan Johannem, at hann arni oss þeirar miskunnar af hinum eilifa konungi, at sva sem hann skirði mannfolkit i Jordan undir van ukominnar synðalausnar, skirims ver nu oc þvaimz af ollum varum anmorkum i iðranar tarum¹⁵⁴⁸.

Dabei wird Johannes eindeutig nicht angebetet, sondern um Fürsprache gebeten. Hier kommt die Trennung zwischen der *adoratio* Gottes und der *veneratio* der Heiligen zum Ausdruck, die seit jeher offizielle Doktrin der Kirche war, auch wenn sich dies in der religiösen Praxis bisweilen vermischte.¹⁵⁴⁹

Das Gebet um die Gnade Gottes sowie die Vermittlung des Heiligen zieht sich durch die Abschlüsse beinahe aller Heiligensagas, unabhängig von deren Länge und intendierter Lesesituation. So stehen solche Gebete ebenso in den kurzen Festtagsviten¹⁵⁵⁰ wie in den langen Sagas. In den längeren Texten wird dabei die Vermittlung des Heiligen besonders ausgeführt, etwa in der *Andreas saga postola II*¹⁵⁵¹ oder der

Hern gehören werde, kann ich doch durch die Fürsprache des seligen Johannes bei dem Urteil über die Sünder das Feuer der Hölle durch die geziemende und angebrachte Frucht der Reue umgehen und die selige Hoffnung beim letzten Kommen des Herrn erwarten.“

¹⁵⁴⁶ Vgl. Angenendt: Heilige und Reliquien, S. 115.

¹⁵⁴⁷ Postola sögur, S. 931, dt. „denn dann kann er all das, was er will, von Gott für uns erbitten, wenn wir seinem Beispiel folgen.“

¹⁵⁴⁸ Ebd., S. 931, dt. „Kommen wir nun vor das Angesicht Jesu Christi mit vollständiger Bekenntnis der Sünden und bitten wir den seligen Johannes, dass er für uns vom ewigen König dessen Gnade erwirke, dass wir nun so, wie er die Menschheit im Jordan in der Hoffnung auf die noch nicht eingetretene Vergebung der Sünden getauft hat, getauft und von allen unseren Fehlern in Tränen der Reue gewaschen werden mögen“.

¹⁵⁴⁹ Vgl. Hausberger: Heilige/Heiligenverehrung III. Anfänge der christlichen Heiligenverehrung, S. 653.

¹⁵⁵⁰ Vgl. etwa die *Tveggja postola saga Simonis ok Jude I*, *Jacobs saga postola I*, *Jons saga postola I* u. v. m.

¹⁵⁵¹ „Sækium nu aa þessum tímum ok öllum einkannliga þenna blezaða guðs postola Andream at trausti ok arnaðarorði, ok biðium þess, at hann þiggi oss til handa af guði alla þa hluti, er hann sier at wer þurfum mest at þiggja bæði þessa heims ok annars. Fysumz nu, goðir menn, af öllu hiarta lofa ok dyrka, virða ok vegsama hinn sæla Andream postola á hans hatiðardeghi, sva sem wer kunnum framaz oss til friðar ok farsælu, at hann arne oss af guðe drottne vorum Jesu Kristo þat, sem oss er nauðsynligzt firir sal ok lif en almatkum guði drotni varum Jesu Kristo til lofs ok dyrðar“ (Postola

*Jons saga postola I.*¹⁵⁵² Nur wenige Sagas kommen völlig ohne diesen konventionellen Schluss aus, so wie die *Bartholomeus saga postola I.*¹⁵⁵³ Es handelt sich speziell um eine *lectio* für die Festtage¹⁵⁵⁴, worauf auch der kurze Umfang der ähnlich endenden Sagas hinweist. Denkbar ist, dass sich an die Lesung noch eine Predigt anschloss, die nicht gemeinsam mit der Saga überliefert ist und die ihrerseits mit einem Appell an den Heiligen und ein Gebet abschloss.

5.1.7 Zur Konventionalität der *JBapt*²

Der Rekurs auf gattungsspezifische Gemeinplätze bringt in der *JBapt*² die Teilhabe des Protagonisten an der gottimmanenten Wahrheit und Heiligkeit zum Ausdruck, denn „the saints share collectively in the luminous life of the incarnate Christ. In sum, sanctity is derived from the sacred, which is radically singular.“¹⁵⁵⁵ Entsprechend kann der Heilige – in dem Fall Johannes der Täufer – nicht individuell ausgestaltet werden, weil er durch die schematische Überformung als historische Person hinter dem Typus zurücktreten soll. In der *JBapt*² zeigt sich dies daran, dass sich der Text kaum von den biblischen Vorgaben löst, sondern die ergänzten exegetischen Auslegungen und historischen Details sich vielmehr eng auf diese beziehen und somit zum Verständnis dieser Inhalte beitragen. Eine narrative Ausgestaltung sämtlicher Bibelverse, beispielsweise durch eine Darlegung der Beweggründe des Protagonisten, fehlt völlig. Andererseits sucht man jedoch einige Gemeinplätze der

sögur, S. 382 f., dt. „Ersuchen wir nun in dieser und allen Zeiten besonders diesen gesegneten Apostel Gottes Andreas zu Trost und Gnadenworten auf und bitten wir darum, dass er für uns von Gott all diejenigen Dinge erbitte, von denen er sieht, dass wir sie am meisten von dieser und der anderen Welt erbitten müssen. Streben wir nun danach, gute Menschen, mit allem Herzen zu loben und anzubeten, zu verehren und zu preisen den seligen Apostel Andreas an seinem Festtag, so gut wir nur können, zu unserem Frieden und Wohlergehen, damit er uns von Gott, unserem Herrn Jesus Christus dasjenige erwirke, das uns für Seele und Leben, dem allmächtigen Gott, unserem Herrn Jesus Christus aber zum Lob und Preis notwendig ist.“).

¹⁵⁵² „Biðium nu þar með af ollum hug þenna hinn dyrliga guðs astvin Johannem, at þar er honum varð auðit skirra lifs ok hreinna en hverium annarra karlmanna, at hann styrki oss með sinu arnaðarorði til betra lifs ok skirra, en ver hofum hingat til haft. En fyrir þat sama astriki, sem almattigr guð unni honum umfram aðra postola, þa styrki hann oss til sannrar astar við almatkan guð, ok at ver faim yfirbot allra varra misgerða við sialfan hann, ok at ver mættim vera með sannri iðran ok hialpsamligum viðbunaði vars andlatz teknir til paradisar hvílldar, þa er ver skiliumz við þetta lif.“ (ebd., S. 435, dt. „Bitten wir nun mit allen Gedanken diesen teuren Gottesfreund Johannes, dass er uns stärke mit seinem Gnadenwort zu einem besseren und keuscheren Leben, als wir es bislang gehabt haben, wo ihm ein keuscheres und reineres Leben gewährt war als jedem anderen Mann. Und für dieselbe Liebe, mit welcher ihn der allmächtige Gott vor anderen Aposteln liebte, stärke er uns dann zur wahren Liebe für den allmächtigen Gott, und dass wir die Vergebung aller unserer Missetaten gegen diesen selbst erhalten, und dass wir durch wahre Reue und hilfreichen Verdienst unseres Todes zur Ruhe des Paradieses aufgenommen werden mögen, wenn wir aus diesem Leben Abschied nehmen.“).

¹⁵⁵³ „En síþan fór hann til goþs þess er liver oc riker of allar allder allða. Amen.“ (ebd., S. 762, dt. „und dann fuhr er zu Gott, der lebt und herrscht in alle Ewigkeit. Amen“).

¹⁵⁵⁴ „Messudag holldum ver i dag Bartholomeo postola“ (ebd., S. 743, dt. „Heute feiern wir den Messtag für den Apostel Bartholomäus“).

¹⁵⁵⁵ Heffernan: Sacred Biography, S. 7.

Hagiographie in der *JBapt*² vergebens. Die Versatzstücke, welche die Hagiographie auch als Schemaliteratur erscheinen lassen, dienen in diesen Texten jedoch dazu, die Heiligkeit der behandelten Person zu belegen, indem ihre Konformität mit der Tradition betont wird. Dies gilt bereits bei den ältesten Märtyrerlegenden, ist jedoch umso wichtiger bei Kanonisierungsviten, deren Anknüpfung an Topoi und Handlungsmuster früherer Quellen als Beweis der Heiligkeit dienen soll, um die gewünschte Anerkennung des Kultes zu erwirken. Bei Johannes dem Täufer ist eine solche Legitimierungsstrategie freilich nicht notwendig, denn seine Heiligkeit ist durch die biblischen Quellen bewiesen, sein Kult am Ende des 13. Jhs. in ganz Europa einschließlich Island flächendeckend etabliert. Der Sagaautor verfügte somit über größere Lizenzen bezüglich einer individuellen Ausgestaltung der Ereignisse.

Tatsächlich handelt es sich bei Johannes dem Täufer um einen außergewöhnlichen Heiligen, dessen Lebensbeschreibung sich zwar stereotyper Elemente bedient, aber in viel größerem Maße von den biblischen Erzählungen abhängt. In diesen kann keine „paradigmatic action“¹⁵⁵⁶ aufgegriffen werden, da sie selbst den Maßstab für die in späterer Hagiographie etablierte Heiligkeit setzt. Dies kann man u. a. daran ablesen, dass andere Heilige durch die Modellierung an Johannes dem Täufer ihrerseits Legitimation erfahren, etwa in der *Barbare saga*¹⁵⁵⁷, der *Antonius saga*¹⁵⁵⁸ oder der *Nikolaus saga erkibyskups II*¹⁵⁵⁹.

Als einer der wichtigsten Heiligen der christlichen Kirche, dessen Rang nach Jesus und Maria auch in der *JBapt*² betont wird,¹⁵⁶⁰ und seine Gesandtschaft durch Gott ist die Teilhabe Johannes des Täufers an Gottes Heiligkeit offenbar und muss demnach nicht sekundär konstruiert oder bewiesen werden. Somit wirkt der gesam-

¹⁵⁵⁶ Ebd., S. 6.

¹⁵⁵⁷ „I þessum brunni tok Barbara skirn af nökurum helgum manne, ok lifdi hun þar nokkura tid við skogar hunang ok likti fæzlu sina ok lif eptir Johanni baptista“ (Heilagra manna sögur, Bd. I, S. 154, dt. „In diesem Brunnen empfing Barbara die Taufe von einem heiligen Mann, und sie lebte dort einige Zeit von wildem Honig und nahm für ihre Nahrung und ihre Lebensführung Johannes den Täufer zum Vorbild“).

¹⁵⁵⁸ „[M]eð þessvm sama hætti gladdiz ok hinn sæli Johannes baptista þaa enn eigi fædr miklvm fagnaði, er hann skilði sæla mey Mariam, er þaa bar skapara allra lvtu i hinu helgazta herbergi sins kvíðar, vera komna at vitia sinnar móðvr Elisabet.“ (ebd., Bd. I, S. 75, dt. „“).

¹⁵⁵⁹ „[S]jæll Nicholaus er pedissequus heilags Johannis, þat þydz fylgiari eða forunatur, þviat senniliga hefir hann gengit hans fotspor i hreinleik ok hardlifi, i tungunnar vardveizlu, i vandlatu bindendi, sem þegar hof hann upp i voggu liggjandi um sinn dreckandi sitt modurbriost a degi.“ (ebd., Bd. II, S. 64, dt. „der selige Nikolaus ist der *pedisequus* des hl. Johannes, d. h. Nachfolger oder Vorgänger, denn wahrlich ging er in seinen Fußspuren in Reinheit und Entbehrlichkeit, in der Achtsamkeit der Zunge, in der Enthaltsamkeit der Eitelkeit, welche er bereits begann, als er in der Wiege lag und von der Mutterbrust nur einmal täglich trank.“) oder „ritningin setr Johannem baptistam sva sem meistara en sælan Nicholaum sva sem þionostumann með þeiri grein, at kynferdugr þionostumadr er natturligr godum meistara.“ (ebd., Bd. II, S. 85, dt. „die Schrift setzt Johannes den Täufer wie den Meister und den seligen Nikolaus so wie den Dienstmann mit der Erklärung, dass ein hochgeborener Dienstmann natürlich ist für einen guten Meister.“).

¹⁵⁶⁰ „Hit sextanda, at burðartið hans er tignuð næst burðartið Kristz oc varrar fru.“ (Postola sögur, S. 927, dt. „Das sechzehnte, dass seine Geburt direkt nach der Geburt Christi und unserer Frau verehrt wird.“).

te Text zwar konservativ in seinen Elementen, bezieht seine Szenen jedoch aus der Bibel und verwendet kaum Versatzstücke aus anderen hagiographischen Texten. Johannes der Täufer tritt nicht als historische Person hinter dem Typus des Märtyrers zurück, um durch diesen Legitimation zu erfahren, sondern ist bereits durch die Bibel als Fundament des Glaubens autorisiert und legitimiert. Wo dieser Mechanismus nicht benötigt wird, ist das Werk weniger ein Teil der hagiographischen Schemaliteratur, und der Autor kann weitere Elemente wie die Exegese oder kirchenrechtliche „Exkurse“ nach eigenem Gutdünken hinzufügen, ohne seinen Text als hagiographisches Zeugnis unglaubwürdig zu machen. Es erlaubt ihm, eine bereits virulente Tradition – im mittelalterlichen Island belegt durch ältere Viten und *sermones* – zu bearbeiten und auf stilistische Veränderungen und theologische Entwicklungen hin zu aktualisieren.¹⁵⁶¹ Die Koexistenz von kurzen Legenden und längeren, detailreichen Viten, die sich bis zum Ende des 13. Jh. herausgebildet hat,¹⁵⁶² findet somit in der *JBapt*² eine Weiterführung. Der große Unterschied zu den Entwicklungen im lateinischen, aber auch volkssprachlichen Raum besteht darin, dass hier jedoch keine Kanonisierungsliteratur geschrieben wird, sondern andere Zwecke bedient werden, die sich über die nicht-hagiographischen Erweiterungen der Saga erschließen lassen.

5.1.8 Aufgegriffene Elemente der Täufertradition

Die *JBapt*² rezipiert sämtliche Stationen des Lebens Johannes des Täufers, wie es in den Evangelien geschildert wird. Damit stellt sie sich in eine ganze Reihe von Texten über Johannes, bei denen die wesentlichen biographischen Elemente übereinstimmen, vermutlich aufgrund der Quellenlage: Anders als bei nicht-biblischen Heiligen war die Textgrundlage schon früh vereinheitlicht, als kanonisch anerkannt und flächendeckend in Europa verbreitet. Da die Evangelien die gesamte Lebensspanne Johannes des Täufers abdeckten, bot sich hier kaum die Möglichkeit für legendarische Ausschmückungen. Dies beweist auch die Tatsache, dass die apokryphen Evangelien¹⁵⁶³ kaum ergänzende Berichte zum Leben des Johannes enthalten und dass er

¹⁵⁶¹ Vgl. Berschin: Biographie und Epochenstil, Bd. 5, S. 85 f.

¹⁵⁶² Vgl. etwa Michael Lapidge/Rosalind C. Love: The Latin Hagiography of England and Wales (600–1550), in: Hagiographies: Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550, hrsg. v. Guy Philippart, Bd. III, Turnhout 1996–2001, S. 407–428, hier S. 256.

¹⁵⁶³ Ergänzend wird im Protevangelium des Jakobus davon berichtet, wie auch die Familie des Johannes von der Kindesverfolgung betroffen ist und Zacharias als Märtyrer stirbt, während Elisabeth und Johannes in die Wüste fliehen (Evangelia Infantiae Apocrypha. Apokryphe Kindheitsevangelien, hrsg. v. Gerhard Schneider, Freiburg i.Br. 1995 [Fontes Christiani 18], S. 138–141). Das Protevangelium war ebenso wie das rezipierende lateinische Kindheitsevangelium im Westen jedoch kaum verbreitet (Robert McLachlan Wilson: Art. „Apokryphen des Neuen Testaments“, in: Theologische Realenzyklopädie 3, S. 316–362, hier S. 333). Einzig die jüdenchristlichen Evangelien weichen von den kanonischen Evangelien ab, indem sie die Taufe Jesu durch Johannes sowie dessen Ernährungsgewohnheiten unterschiedlich darstellen. Ihre Verbreitung im Mittelalter war jedoch äußerst gering, sodass sie nicht nach Island gelangten. Eine ebenfalls apokryphe *Vita et Miracula Ioannis baptistae*, eigentlich eine Kirchweihhomilie des ägyptischen Bischofs Serapion von Thmuis (um 390 n. Chr.)

nicht Gegenstand der ebenfalls apokryphen Apostel- und Märtyrerakten wurde. Die einzige fundamentale Ergänzung zu den Evangelien stellt das apokryphe Nikodemusevangelium dar, welches auch in isländischer Übersetzung aus dem 12. Jh. erhalten ist (*Niðrstigninga saga I*¹⁵⁶⁴). Hier wird von der Höllenfahrt Christi berichtet, im Zuge derer auch Johannes als Christi Vorläufer auftritt und die Menschen der Unterwelt zur Buße aufruft. Auch wenn den mittelalterlichen Isländern der Stoff des Nikodemusevangeliums bekannt war, wird er in der *JBapt*² nicht rezipiert, ebenso wenig in der *JBapt*¹ oder den Predigten. Dies mag darauf zurückzuführen sein, dass die *JBapt*¹ sowie die Predigten im liturgischen Kontext anzusiedeln sind und somit eine stärkere Verpflichtung zur Einhaltung des kirchlichen Kanons hatte. In der *JBapt*² hingegen wird mehrfach das große Bemühen des Sagaautors deutlich, sich innerhalb der kirchlich anerkannten Lehrmeinung zu bewegen. Die Rezeption von Schriften, die bereits seit dem *Decretum Gelasianum* (6. Jh.) als inoffiziell galten, hätte vermutlich diese Zielsetzung unterhöhlt.

Die *JBapt*² gibt die von ihr aufgegriffenen biographischen Elemente mit einer überwiegend konstanten Ausführlichkeit wieder. Die Detailschärfe der biblischen Vorlagen wird dabei einschließlich direkter Rede übernommen; Ausnahmen bilden die Abschnitte, die als Hintergrundinformationen beispielsweise das Schicksal der Heiligen Familie referieren und daher paraphrasiert werden. Nachdem keine vergleichbar ausführlichen Viten zu Johannes dem Täufer erhalten sind, zeigt sich an den übrigen erhaltenen lateinischen und altnordischen Texten, dass deren Verankerung im liturgischen Kontext für eine Auswahl und Gewichtung der erzählten Episoden und eine Raffung der Narrative sorgt.

Eine solche Verteilung der heiligenbiographischen Episoden auf die beiden Festtage lässt sich bei den Predigten im Homiliar des Paulus Diaconus beobachten: Die *nativitas*-Texte konzentrieren sich auf Verkündigung und Geburt bei einer starken Raffung des weiteren Lebenslaufes, während Texte zur *decollatio* häufig erst bei der Enthauptung des Täufers einsetzen und das postmortale Leben – d.h. Translationen und Wunder – in den Fokus rücken. Direkte Rede wird konsequent ausgelassen, eventuell mit Ausnahme von Schlüsselaussagen wie dem *Agnus Dei*. Auch die beiden altnordischen *nativitas*-Predigten führen alle biblischen Stationen an, gehen jedoch besonders ausführlich auf die Verkündigung, Geburt und Beschneidung ein. Die Elemente seines Erwachsenenlebens werden in *In die sancti Johannis baptiste* summarisch behandelt und häufig nur als Stationen erwähnt, in denen sich eine der Täufer tugenden besonders zeigt. Gleiches gilt für *Nativitas sancti Johannis baptiste*, wobei die Anordnung der einzelnen Elemente assoziativ erfolgt und daher nicht immer der Chronologie verpflichtet ist. Auffällig ist das Fehlen der direkten Rede in den Predigten, was vor allem darin resultiert, dass die Jesusworte über Johannes ausgelassen werden. Lediglich der Tod wird etwas ausführlicher beschrieben.

gelange mit ihren fantastischen und legendarischen Details zu Kindheit und Reliquien des Täufers vom koptischen Bereich niemals in den Westen (Evangeliae Infantiae Apocrypha, S. 76).

¹⁵⁶⁴ Die Passage über Johannes den Täufer ist im Vergleich mit dem lat. Original inhaltlich unverändert; Edition: Heilagra manna søgur, Bd. II, S. 2.

Die Predigten gehen jedoch nicht auf den post-mortalen Teil des Heiligenlebens ein (*In die sancti Johannis baptiste*) bzw. erwähnen ihn nur am Rande (*Nativitas sancti Johannis baptiste*). *Decollatio*-Predigten sind aus dem Norden nicht erhalten. Vergleichbar wäre daher nur der in der *JBapt²* rezipierte lateinische *ChrysolSerm* 127. In diesem spielt die gesamte Biographie keine Rolle; stattdessen beschäftigt sich die Predigt situativ mit der Enthauptung und einer Anklage des Herodes.

Eine vergleichbare Gewichtung der biographischen Teile findet man auch in lateinischen Legendaren vor: Dort umfassen *nativitas*-Viten in der Regel die gesamte Lebensspanne Johannes des Täufers, während die *decollatio*-Einträge mit der Enthauptung beginnen und anschließend die Inventions- und Translationslegenden wiedergeben. Ein Beispiel hierfür steht etwa in der *Legenda aurea* des Jacobus a Voragine.¹⁵⁶⁵ Im altnordischen Raum zeigt sich die Betonung der Kindheit (Verkündigung, Visitation, Geburt, Beschneidung, Namensgebung und *Benedictus*) in der *JBapt¹*, die ja explizit für die *nativitas* intendiert war. Sie erzählt zwar ebenfalls das gesamte Leben des Johannes nach und geht dabei ähnlich ausführlich auf die Taufe Jesu und die Enthauptung ein, behandelt aber andere Elemente wie die Predigten Johannes des Täufers nur summarisch. Im Unterschied zu den eher assoziativ erzählten Predigten hält sich die *JBapt¹* jedoch streng an eine chronologische Ereignisfolge, verzichtet dabei aber – im Gegensatz zur *JBapt²* – auf eine Thematisierung von Unterschieden zwischen den einzelnen Evangelisten. Indem sowohl die *JBapt¹* als auch die *JBapt²* eine Täuferpredigt aus *SpecEccl* verwenden, ist das vermittelte Täuferbild weitgehend identisch.¹⁵⁶⁶

Größere Lizenzen boten sich der Täuferhagiographie scheinbar für die postmortalen Abschnitte, die nicht mehr biblischerseits vorgegeben waren. Bemerkenswert ist, dass sich die *JBapt²* durch die Verwendung des *SpecHist* letztlich auf Frankreich beschränkt. Somit gibt sie Angély als letzten Depositionsort von Kopf und Gebeinen an, obgleich im 13. Jh. eine größere Zahl von Orten behauptete, im Besitz des Kopfes zu sein, unter anderem San Silvestro in Capite in Rom, die Omayyadden-Moschee in Damaskus und die Kirche von Amiens in Frankreich. Dorthin sollte ihn der Überlieferung zufolge Wallo im Jahre 1204 aus Konstantinopel gebracht haben, die Konstantinopler Gemeinde hingegen behauptete weiterhin, im Besitz der kostbaren Reliquie zu sein. Kenntnisse von diesen Gnadenorten gelangten nachweislich bis nach Island: So beschreibt der Pilgerführer des Nikolás Bergsson aus der Mitte des 12. Jhs., der sog. *leiðarvisir*, eine Route ins Heilige Land anhand von Täuferangaben.¹⁵⁶⁷ In Kosmographien¹⁵⁶⁸ werden Täuferkirchen anderer Länder ebenso

¹⁵⁶⁵ Vgl. Iacopo da Varazze: *Legenda aurea*, hrsg. v. Giovanni Paolo Maggioni, 2. Aufl., 2 Bde., Firenze 1998 (*Millennio medievale* 6, Testi 3).

¹⁵⁶⁶ Vgl. Battista: *The Ten Names of John*, S. 363.

¹⁵⁶⁷ Rudolf Simek: *Altnordische Kosmographie. Studien und Quellen zu Weltbild und Weltbeschreibung in Norwegen und Island vom 12. bis zum 14. Jahrhundert*, Berlin, New York 1990 (*Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 4), S. 481. 483. 155.

¹⁵⁶⁸ Etwa in der *Hauksbók*, ebd., S. 483.

genannt wie in hagiographischen Texten.¹⁵⁶⁹ Die Lokalisierung der Reliquien kann man dem Gnadenortverzeichnis diverser enzyklopädischer Handschriften wie der *Hauksbók* entnehmen. Sie platzieren die Gebeine in Rom, das Kreuz des Täufers und die Reliquien in Miklagarð (Konstantinopel).¹⁵⁷⁰ Die *Hauksbók* führt durch die Kompilation mehrerer Quellen den Kopf Johannes des Täufers gar zweimal an.¹⁵⁷¹ Während die beiden Täuferpredigten überhaupt nicht auf die Reliquien eingehen, nennt die *JBapt¹* einen Niederlegungsort der Gebeine, der sich völlig von der *JBapt²* unterscheidet, aber mit der übrigen Tradition in Island korrespondiert, denn „oll bein Joans [. . .] fundusc sidan at aqvedinni stundu, oc ero nu þar dyrud af einum(!) æzta manni(!), en nu er mestr hofodstadr i heiminum i Latrane þar sem heimili pafans er“¹⁵⁷². Die Legenden über Invention und Translation des Kopfes sind nur fragmentarisch erhalten, sodass sie sich einem Vergleich mit der *JBapt²* entziehen. Der Autor der *JBapt²* kann deshalb den älteren Text nicht verwendet haben. Unklar ist, ob er ihm grundsätzlich bekannt war und er sich bewusst nicht auf ihn bezog. Dies lässt sich anhand des Textes ebenso wenig überprüfen wie die Frage, ob der Sagaautor auf die übrigen isländischen Quellen zum Verbleib der Reliquien Johannes des Täufers absichtlich nicht zurückgriff, oder ob er sie nicht kannte. Immerhin scheint es, als hätte er sich vor allem auf lateinische, kirchlicherseits anerkannte Texte gestützt. Hierin könnte der Grund liegen, weshalb die übrigen, in der Volkssprache verfassten Quellen nicht benutzt wurden.

5.1.9 Entstehung und Verwendung hagiographischer Texte

Auch das gesamte Entstehungsumfeld der *JBapt²* entspricht in hohem Maße dem Muster der gesamten hochmittelalterlichen Hagiographie. Auch wenn „virtually everyone in the Middle Ages was exposed to the lives of the saints in one form or another“¹⁵⁷³, sind die Entstehungsumstände und das hauptsächlichliche Publikum gerade der literarischen Hagiographie primär in klerikalen Kreisen zu suchen. Geistliche Gemeinschaften – Klöster, Priester und geistliche Würdenträger – bildeten im Mittelalter den Ausgangspunkt für die Produktion religiöser Literatur,¹⁵⁷⁴ und so nimmt es nicht Wunder, dass die *JBapt²* von einem Priester und im Auftrag eines Abtes verfasst wurde.

¹⁵⁶⁹ Beispielsweise in *Ant* oder der *Mariu saga egipzku* (Heilagra manna sögur, Bd I, S. 121 bzw. S. 482).

¹⁵⁷⁰ Vgl. Simek: Altnordische Kosmographie, S. 492. 492. 493.

¹⁵⁷¹ Vgl. ders.: Die zwei Häupter Johannes des Täufers. Byzantinische Reliquien in altnordischen Handschriften, in: Skandinavistikfúzetek. Papers in Scandinavian Studies 5 (1992), S. 25–38, hier S. 32.

¹⁵⁷² Postola sögur, S. 848, dt. „alle Gebeine des Johannes (...) wurden zu gegebener Zeit gefunden, und wurden dann dort von einem vorzüglichen Mann verehrt, aber nun ist die größte Hauptstadt in der Welt im Lateran, dort wo die Heimat des Papstes ist.“

¹⁵⁷³ Heffernan: Sacred Biography, S. 14.

¹⁵⁷⁴ Vgl. Coué: Hagiographie im Kontext, S. 174.

Autor und Auftraggeber

Interessant ist, dass die Namen von Autor und Auftraggeber der *JBapt*² bekannt sind. Die Mehrzahl hagiographischer Autoren, die für Legenden, aber auch Kanonisierungsviten tätig wurden, wirkte anonym, was auf eine Vielzahl von Gründen zurückgeführt wird. Im kultischen Kontext, der für die *JBapt*² ausgeschlossen werden kann, ist insbesondere die Ikonizität der Texte ausschlaggebend dafür, dass Namen von Autoren nur in den seltensten Fällen überliefert sind. Frühmittelalterliche Autoren sahen sich zudem häufig als Werkzeug Gottes und dürften auch aus diesem Grund auf eine Nennung ihres Namens verzichtet haben. Das Verfassungsumfeld spielte in vielen Fällen ebenfalls eine entscheidende Rolle, denn für Texte, die innerhalb einer gefestigten Gemeinschaft kursierten, war eine explizite Nennung des Verfassers häufig nicht nötig.¹⁵⁷⁵ Insgesamt ist die Anonymität vor allem bei hagiographischen Texten aus dem kultischen Bereich üblich. Die anonym erhaltene *JBapt*¹, die gegenüber der *JBapt*² ein geringeres literarisches Eingreifen des Autors aufweist und daher vermutlich eher im Bereich der Gebrauchsliteratur anzusiedeln ist, ist ein prägnantes Beispiel.

Auch aus der altwestnordischen hagiographischen Produktion sind uns nur wenige Autorennamen erhalten. Während die Überlieferung zwar für anderes geistliches Schrifttum wie Pilgerführer und Dichtung einige Verfasser bereithält,¹⁵⁷⁶ kann die Anonymität der übersetzten Heiligenviten auch darauf zurückzuführen sein, dass sie eher den Namen des lateinischen Autors erhielten, sofern er bekannt war.¹⁵⁷⁷ Häufig wird der Name der altnordischen Sagaautoren nicht im Rahmen des Textes überliefert, wie wir es bei der *JBapt*² vorfinden, sondern in anderen historiographischen Texten¹⁵⁷⁸ oder in Marginalia oder Rubriken einer der Handschriften.¹⁵⁷⁹ In manchen Fällen ist fraglich, ob in den Handschriften der Name des Verfassers nachträglich eingefügt wurde, wenn er nur in einem Traditionsstrang überliefert ist.¹⁵⁸⁰ Die

¹⁵⁷⁵ Jeroen Deploige: Anonymat et paternité littéraire dans l'hagiographie des Pays-Bas méridionaux (ca. 920-ca. 1320): Autour du discours sur l' 'original' et la 'copie' hagiographique au moyen âge, in: .Scribere sanctorum gesta., Recueil d'études d'hagiographie médiévale offert à Guy Philippart, hrsg. v. Étienne Renard u. a., Turnhout 2005 (Hagiologia 3), S. 77–107.

¹⁵⁷⁶ Nikulás Bergssons (gest. 1259) *Leiðarvísir*, Gunnlaugr Leifssons (gest. 1218/19) *Merlínusspá*, (vgl. Johansson: *Texter i rörelse*, S. 96), ferner Brandr Jónssons (gest. 1264) *Alexanders saga* und *Gyðinga saga*.

¹⁵⁷⁷ Vgl. *Dunst*, *Thomas saga erkibyups* oder *Ant*.

¹⁵⁷⁸ Beispielsweise wird Kygri-Björn Hjaltason (gest. 1238) in der Handschrift AM 383 4to (Anhang zur *Guðmundar saga*, um 1345) als Autor der *Mariu saga* genannt. Die heutige Textform stellt wahrscheinlich eine Überarbeitung oder Neufassung aus dem 14. Jh. dar.

¹⁵⁷⁹ In der Handschrift AM 221 fol. wird der Auftraggeber der *JBapt*², Runólfr Sigmundsson, als Verfasser von *Aug* in einer Rubrik genannt: „Her hefr saugu hins mykla Augustini sva sem herra Runolfr aboti Sigmund[arson] af Veri snaraði af latino“ (Heilagra manna sögur, Bd. I, S. 149, dt. „Hier beginnt die Saga des großen Augustinus, so wie sie Herr Runólfr Sigmundsson, Abt von Ver, aus dem Lateinischen übersetzt hat.“); dieser Titel fehlt in den drei übrigen Manuskripten.

¹⁵⁸⁰ Der einzige Beleg für die Autorschaft Bergr Sökkasons an *Mich* besteht in der Handschrift AM 657a 4to, die zum Gedenken an „saalu broður Sokka sonar“ aufruft, während AM 657c 4to hier „saalu minnar“ hat (ebd., Bd I, S. 713). Nachdem alle anderen Aussagen des Verfassers in der

Nennung des Autors innerhalb eines Prologes findet sich in *Nik*, in der sich Bergr Sökkason ganz ähnlich wie Grímr Holmsteinnsson einführt.¹⁵⁸¹ Auch in anderen späteren hagiographischen Texten aus dem nordisländischen Umfeld, nämlich der *Saga Guðmundar Arasonar Hóla-Biskups* und der *Dunstanus saga*, führen die Autoren ihren Namen (Arngrímr Brandsson bzw. Árni Lárentíusson) an. Es ist jedoch keineswegs ein flächendeckendes Phänomen, denn selbst die Mehrheit der vermutlich zeitgleich entstandenen Heiligensagas ist anonym überliefert, etwa die in ähnlichem Stil und nach ähnlicher Struktur verfassten *Pétr* oder *JJ*.¹⁵⁸²

Typisch für Hagio-Biographien ist, dass ihre Abfassung nicht auf die eigene Motivation der Verfasser zurückgeführt wird, sondern auf den Auftrag durch andere.¹⁵⁸³ Hiervon zeugen die Widmungen an Würdenträger in einem Widmungsbrief oder dem Prolog, die trotz topischer Ausführungen als authentisch einzuschätzen sind. Auch diese Auftraggeber stammen zumeist aus dem Klerus – etwa Äbte oder Bischöfe –, es sind jedoch auch weltliche Herrscher darunter; im späteren Mittelalter auch Kaufleute und andere Laien.¹⁵⁸⁴ Während sich die *JBapt*² hier also in eine virulente Tradition einreicht, kommt dies in anderen altnordischen Heiligenleben nicht zum Ausdruck – auch nicht in den Prologen von *Mich* oder *Nik*.

Als Trägergruppe und avisiertes Publikum ist zunächst das direkte soziale Umfeld des Auftraggebers und des Autors anzunehmen. Im Falle eines Abtes kann es sich um die religiöse Gemeinschaft handeln, der er vorstand, aber ebenso um offizielle Würdenträger, denen der hagiographische Text überreicht wurde, um bestimmte Ziele zu erwirken. Hierin stimmt die *JBapt*² mit zeitgenössischen hagiographischen Texten Islands überein: Die Überlieferungs- und Entstehungsumstände zeugen davon, dass vor allem die spirituellen Zentren Ausgangspunkt und Verbreitungsziel für religiöse Literatur waren. Hierzu sind zunächst die Bischofssitze in Skálholt und Hólar zu zählen, wo durch die Einrichtung von Domschulen und die zugehörigen Bibliotheken und Sammlungen ein erster „literate nucleus who could have quickly proceeded to more ambitious activities“¹⁵⁸⁵ entstehen konnte. Verstärkt gilt dies jedoch für die geistlichen Orden. Innerhalb der Klostermauern verfassten und kopierten sowohl Benediktiner als auch Augustiner nachweislich hagiographische Literatur; bei den Benediktinern waren sowohl Mönche als auch Nonnen involviert.

ersten Person stehen (vgl. ebd., Bd. I, S. 676 f.) scheint der Name nachträglich eingefügt worden zu sein. Dies ist natürlich kein Argument gegen die Historizität der Autorschaft, sondern lediglich der Überlieferung.

¹⁵⁸¹ „Ollum guds vinum ok sinum, þeim sem þenna bækling sia eda heyra, sendir brodir Bergr Sökkason kvediu guds ok sina.“ (ebd., Bd. II, S. 49, dt. „Allen Gottesfreunden und seinen (Freunden), die dieses Büchlein sehen oder hören, sendet Bruder Bergr Sökkason seine Grüße und die Grüße Gottes.“).

¹⁵⁸² Dies hat weitreichenden Spekulationen über mögliche Autoren Vorschub geleistet, vgl. etwa Hallberg: Stilsignalement och författarskap oder Stefán Karlsson: Icelandic Lives of Thomas a Becket: Questions of Authorship.

¹⁵⁸³ Coué: Hagiographie im Kontext, S. 174.

¹⁵⁸⁴ Vgl. Berschin: Biographie und Epochenstil, Bd. 5, S. 12–19.

¹⁵⁸⁵ Kirby: Bible Translation, S. 34.

Besondere Aktivität konnte in den Klöstern Helgafell¹⁵⁸⁶ und Reynistaður¹⁵⁸⁷ bei der Entstehung und Dissemination von Handschriften nachgewiesen werden, wenngleich einzelne Manuskripte auch für Laien produziert wurden. Auch zeugen die *máldagar* davon, dass hagiographische Codices in Klöstern und an den Bischofs-sitzen besessen wurden, doch auch hier wissen wir nur ungenügend etwas darüber, ob und in welchem Maße Laien Legendare und andere Heiligenleben besaßen und lasen.

Lesesituationen

Auch wenn für das Verfassen einer Täuferbiographie ein aktiver Kult vorausgesetzt ist, kann die *JBapt*² nur bedingt für den kultisch-liturgischen Einsatz geeignet gewesen sein. Ihr langes biographisches Format hätte die Grenzen einer hagiographischen *lectio* zur *nativitas* oder *decollatio* gesprengt. Allerdings muss konzediert werden, dass zumindest eine an den liturgischen Rahmen angelehnte Lesesituation durchaus für längere altnordische Heiligenleben belegt ist, etwa für *Mich*:

litill bæklíngir heilags Michaelis hofuðengils, til þess eina skrifaðr ok samansettir, at hann íafnlega lesiz æ messuðagh Michaelis kirkjusoknar monnum til skemtanar, einkanlega í þeim stöðum sem hann er kirkiu-drottinn yfir¹⁵⁸⁸.

Allerdings wird hier nicht deutlich gemacht, dass die Saga tatsächlich in der Liturgie gelesen werden sollte und etwa anstelle der Predigt oder alttestamentlichen *lectio* zu stehen käme; was allerdings betont wird, ist der Einsatz in der Gemeinde („kirjusokn“). *Mich* ist mit ihren knapp 38 Seiten etwa halb so umfangreich wie die *JBapt*² sodass überaus fraglich ist, ob ein so langer Text wie die Täufersaga (83 S.) für einen ähnlichen Einsatz geeignet gewesen wäre.

Die überwiegende Mehrheit etwa der *Heilagra manna sögur* geht über die Abmessungen der o.g. *Mich* nicht hinaus, sondern ist mit fünf bis zwanzig Seiten bedeutend kürzer. Gleiches gilt für diejenigen *postola sögur*, bei denen die Anpassung an den homiletischen Gebrauch nachweisbar ist.¹⁵⁸⁹ Man sieht dieses Längenverhältnis auch an der Täuferhagiographie: So umfasst die *JBapt*¹, die für die *nativitas* gedacht war,¹⁵⁹⁰ mit ihren acht Seiten nur ein Zehntel der *JBapt*². Dass die beiden Texte in

¹⁵⁸⁶ Ólafur Halldórsson: Helgafellsbækur fornar, Reykjavík 1968 (Studia Islandica 24), Vgl.

¹⁵⁸⁷ Vgl. Svanhildur Óskarsdóttir: Genbrug í Skagafjörður: Arbejdsmetoder hos skrivere i klostret på Reynistaður; Svanhildur Óskarsdóttir: Opbyggelige historier fra Reynistaður: Bibelmateriale i AM 764 4to.

¹⁵⁸⁸ Heilagra manna sögur, Bd. I, S. 676, dt. „das kleine Büchelein des hl. Erzengels Michael, einzig dafür geschrieben und zusammengesetzt, dass es regelmäßig am Michaelstag den Leuten der Gemeinde zur Freude gelesen werde, besonders an den Orten, an denen er der Kirchpatron ist.“

¹⁵⁸⁹ Vgl. Roughton: Stylistics and Sources, S. 37.

¹⁵⁹⁰ „Þessi hatid er helgod með allmatkum gudi enum gofga hans dyrlingi Joani baptista, oc hon er með annare setni(n)gu en flestar adrar hatidir, af því at þessi dagr er halldin í mining hingadburdar hans“ (Postola sögur, S. 842, dt. „Dieser Festtag ist mit Gott dem Allmächtigen seinem stolzen Liebling

unterschiedlichen Kontexten gelesen wurden, zeigt sich auch in deren handschriftlicher Überlieferung: Die *JBapt¹* steht vor allem in größeren Verbänden mit anderen kurzen hagiographischen Texten, die in den Handschriften oft nach den Festtagen der Heiligen sortiert sind – Legendare also. Anders die *JBapt²*: Sie ist häufig nur mit wenigen anderen, ebenfalls umfangreicheren Heiligenleben in einen Codex kompiliert, vorzugsweise mit biblischen Heiligen (*Mar, JJ, Pétr*). Eine Sortierung anhand kalendarischer oder anderer üblicher Kriterien¹⁵⁹¹ ist in den Manuskripten nicht zu beobachten, was beweist, dass diese zumindest ursprünglich nicht für den liturgischen Gebrauch intendiert waren, wenngleich dies nichts über ihre spätere Verwendung aussagt.

Bedeutend längere Texte, deren Umfang der *JBapt²* nahe kommt, sind etwa *Mar* oder andere kompulatorische *postola sögur* wie *JJ* oder *Pétr*. Diese Texte behandeln vor allem biblische Heilige und tragen einen größeren Anteil zusätzlichen – d. h. exegetischen und enzyklopädischen – Materials in sich. Trotz wortreicher Ergänzungen enthalten diese Texte jedoch – anders als die *JBapt²* – keinerlei Hinweise auf mögliche oder intendierte Lesesituationen. In umfangreicheren Heiligensagas, die bereits im 12. Jh. übersetzt worden sein müssen, sind solche Aussagen zwar häufiger zu finden, beispielsweise in der *Antonius saga* (70 S.): „Lesit þessa bok optliga, ok geymit allra mest at lesa hana fyri bræðrvm [. . .] En ef navzvn beiðir, lesit hana ok fyri heiðnvm mavnnvm“¹⁵⁹². Leider handelt es sich hierbei jedoch um die wortgetreue Übersetzung einer lateinischen Vorlage.¹⁵⁹³ Diese Texte zeigen, dass nicht nur ihre gesamte kunstfertige Komposition auf die Originale zurückgeht, sondern ebenfalls sämtliche enthaltenen Aussagen hinsichtlich Entstehung und Rezeption. Inwieweit sich diese auf die angefertigten altnordischen Übersetzungen übertragen lassen, geht aus den Texten indes nicht hervor.

Innerhalb klösterlicher Gemeinschaften wurden längere Heiligenviten als Tischlesungen über mehrere Tage oder Wochen verteilt gelesen – so wie eine Fülle anderer erbaulich-religiöser Texte, darunter auch exegetisches Material. Die Tischlesung stellte die primäre Form gemeinsamer Lektüre in Form der Vorlesung dar, die von allen mittelalterlichen geistlichen Gemeinschaften praktiziert wurde und auch bei den Augustiner-Chorherren in Pykkvabær aller Voraussicht nach vorgeschrieben war. Einen Anlass für die Auswahl der Lektüre könnte dabei durchaus der Festtag des Heiligen geboten haben. Bei Johannes dem Täufer bot die *nativitas* als Hochfest zweiter Klasse einschließlich einer Oktav Raum für ein ausgedehntes Gedächtnis

Johannes dem Täufer geheiligt, und sie steht unter anderen Voraussetzungen als die meisten anderen Feste, denn dieser Tag wird gefeiert in Gedenken an seine Geburt.“).

¹⁵⁹¹ Üblich ist neben der Sortierung *per anni circulum* anhand der Festtage des jeweiligen Heiligen auch eine Anordnung nach dessen Rang, d.h. Apostel, Märtyrer, Bekenner, Jungfrauen etc. (vgl. Guy Philippart: *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Turnhout 1977 [Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental 24-25]).

¹⁵⁹² *Heilagra manna sögur*, Bd. I, S. 120 f., dt. „Lest dieses Buch oft, und achtet vor allem darauf, es den Mönchen vorzulesen (. . .) Aber wenn es nötig ist, lest es den Heiden vor“.

¹⁵⁹³ Vermutlich handelt es sich um die evragische Übersetzung von Athanasius' *Antonius-Vita*, vgl. Widding u. a.: *The Lives of the Saints in Old Norse Prose*.

des heiligen Johannes über eine Woche – ein ausreichend langer Text könnte demnach sehr wohl in diesem Rahmen platziert worden sein. Die *JBapt*² bietet allerdings keinerlei textinternen Hinweise darauf, ob der Text für eine solche Lesesituation gedacht war. Eventuell könnte die Einteilung in mehrere Kapitel als Vorbereitung hierfür gedient haben: In vielen lateinischen Viten lässt sich an der Textform nachweisen, dass der Umfang an die zur Verfügung stehende Zeit angepasst oder die *vita* in eine bestimmte Anzahl von Kapiteln eingeteilt worden war¹⁵⁹⁴. Die Struktur der *JBapt*² mit bis zu 41 Kapiteln von höchst unterschiedlicher Länge¹⁵⁹⁵ lässt zunächst einmal nicht den Schluss zu, dass hier von einer Anpassung an die Bedürfnisse der Tischlesung ausgegangen werden darf. Fraglich ist hierbei die Rolle derjenigen Kapitel, die in einer der Handschriften nicht abgeteilt werden, oder bei denen eine Rubrik mit „Capitulum“ zu finden ist. Hier könnte eine Praxis zugrunde liegen, die in Berger Sökkasons *Nik* thematisiert wird: „Þa bidr ek annat, at sa, er soguna less, segi iafnan capitulum, fyrr en annat byriz, þviat malshattrinn beidir þess i morgum stodum.“¹⁵⁹⁶ Hier wird zumindest von einem lauten (Vor-)Lesen ausgegangen. Allerdings erfolgte jegliches Lesen im Mittelalter – auch das private ohne Zuhörer – murmelnd und hätte auch in diesem Fall eine Ausrichtung am „málsháttur“ impliziert. Gemeint ist hiermit übrigens der Prosacursus, der in den Werken Berger Sökkasons belegt werden konnte. Ein Cursus wurde in der *JBapt*² allem Anschein nach nicht verwendet. Als Hinweis auf eine kontinuierliche Lektüre, eventuell in vorgelesener Form, lassen sich auch kurze Zusammenfassungen deuten, die bspw. in der *Jons saga postola IV* in regelmäßigen Abschnitten eingestreut werden.¹⁵⁹⁷ Solche Zusammenfassungen fehlen in der *JBapt*² ebenfalls.

Ob die *JBapt*² zur privaten Lektüre, wie sie Klerikern zudem zur Erbauung geboten war, oder als gemeinsame Lesung intendiert war, geht nicht klar aus dem Text hervor – anders als in anderen längeren Heiligensagas. Möglich ist auch, dass dem Sagaautor kein spezifischer Lesekontext vor Augen schwebte, oder aber dass ihm bewusst war, dass sowohl die gemeinsame wie private Lektüre für seinen Text infrage kam. Dies kommt in anderen Heiligensagas explizit zum Ausdruck, etwa der *An-*

¹⁵⁹⁴ Berschin: Biographie und Epochenstil, Bd. 5, S. 49–55.

¹⁵⁹⁵ Das kürzeste Kapitel ist Kap. 32 mit neun Zeilen, Kap. 29 ist mit zwölf Zeilen nur unwesentlich länger. Dagegen haben Kap. 18 und Kap. 28 jeweils etwa viereinhalb Seiten, Kap. 33 gar siebeneinhalb Seiten. Die meisten Kapitel umfassen jedoch zwei bis drei Seiten. Die Abfolge kurzer und langer Kapitel ist unregelmäßig und scheint von den jeweiligen Inhalten abzuhängen.

¹⁵⁹⁶ Heilagra manna sögur, Bd. II, S. 49, dt. „Zweitens bitte ich darum, dass derjenige, der die Saga liest, immer *capitulum* sage, ehe ein neues beginne, denn der Sprachduktus gebietet dies an vielen Stellen.“

¹⁵⁹⁷ „Medr næsta capitulo lásu vær, hversu [...]“ (Postola sögur, S. 494, dt. „Im letzten Kapitel haben wir gelesen, wie (...)“), „Greint var fyrr, hvilikan andlatzdag [...]“ (ebd., S. 495, dt. „Zuvor wurde erklärt, welchen Todestag (...)“) oder „Heyrðum ver, hversu [...]“ (ebd., S. 506, dt. „Wir hörten, wie (...)“)

*dreas saga postola II.*¹⁵⁹⁸ In *JJ* werden der Leser sowie der Schreiber angeführt;¹⁵⁹⁹ hierbei bleibt offen, ob der Leser nicht auch ein Vorleser sein könnte.

Dass die *JBapt*² auch in den Jahrhunderten nach ihrer Komposition zwar als hagiographischer Text wahrgenommen wurde, jedoch in keinem liturgischen Kontext Verwendung fand, spiegelt sich auch in der handschriftlichen Überlieferung in AM 232 fol., AM 233 fol., AM 236 fol. und AM 239 fol. wider.¹⁶⁰⁰ Tatsächlich ließ sich in keiner Handschrift nicht-hagiographisches Material nachweisen, wenn es nicht in bedeutendem Abstand zur Kopie hinzukompiliert wurde. Die meisten der begleitenden Texte sind dabei ebenfalls längeren Umfangs, und die Anordnung der Heiligensagas im Manuskript folgt keinem erkennbaren Schema. Als Legendarien für den liturgischen Gebrauch disqualifizieren sich die Exemplare aus diesem Grunde, zumal keine entsprechenden Marginalia zu finden sind, die diese Schlussfolgerung entkräften könnten.

Schreibzwecke

Als auslösender Schreibanlass wurde bei hagiographischen Texten traditionell ein bestimmtes Bedürfnis nach religiösem Erleben und Erbauung angeführt. Dieses wird allein angesichts der enthaltenen Gebete und Aussagen des Autors in Widmungsbrief und Prolog sicherlich richtig sein, nur lässt sich daraus die Abfassung einer zusätzlichen Täufervita nicht erklären. Schließlich war nachweislich mindestens die *JBapt*¹ in Island verfügbar, und es gab ebenfalls altnordische Heiligenpredigten über Johannes. Als alleinige Ursache kann also der Bedarf an erbaulicher Lektüre kaum erhalten. Zwar kann das Konzept, was als „heilig“ begriffen wird, durchaus Veränderungen unterworfen sein, und es können dogmatisch-theologische Entwicklungen ebenfalls Änderungen einer bestehenden Heiligenvita zeitigen; der Vergleich von *JBapt*¹ und *JBapt*² beweist jedoch eine große Ähnlichkeit der enthaltenen Elemente.¹⁶⁰¹

Die Überarbeitung eines Textes konnte bei lateinischen Viten häufig auf eine konkrete sozio-politische Situation zurückgeführt werden, in der die Neufassung unter anderem zum Stillen von Bedürfnissen dienen sollte.¹⁶⁰² Eines dieser Bedürfnisse stellt die Anerkennung des Heiligenkults dar, für die Kanonisierungsviten mehrfach überarbeitet wurden und ab der Einführung des Verfahrens 1230 einen starken Trend zur formalen Normierung durchlaufen.¹⁶⁰³ Die überregionale Propagierung und Eta-

¹⁵⁹⁸ „Biðr ek lesandi menn ok heyrandi þessa frasogn“ (ebd., S. 354, dt. „Ich bitte diejenigen Leute, die diese Erzählung lesen oder hören“).

¹⁵⁹⁹ „hverr er less ok skrifar eðr sinn kost leggjr til hana at skrifa, taki <0>mbun af yckr þaðum“ (ebd., S. 711, dt. „jeder der liest und schreibt oder seine Aufmerksamkeit auf sie lenkt um zu schreiben, erfahre Gnade von euch beiden“).

¹⁶⁰⁰ Aufgrund des fragmentarischen Zustandes entziehen sich AM 238 IX fol., AM 651 II 4to/AM 385 I 4to, AM 667 IX und XII 4to einer Einschätzung.

¹⁶⁰¹ Vgl. Battista: *The Ten Names of John*, S. 363.

¹⁶⁰² Vgl. zur Überarbeitung merowingischer Viten Coué: *Hagiographie im Kontext*, S. 2.

¹⁶⁰³ Dies wird bei den zahlreichen Vitenüberarbeitungen und Neufassungen in der anglo-lateinischen

blierung eines Kultes war – neben religiösen Motiven – mit ökonomischen Vorteilen und erheblichem Prestige verbunden und wurde aus diesen Gründen nachhaltig und zielgerichtet von vielen Bistümern und Klöstern verfolgt.¹⁶⁰⁴ Zudem wurden Viten verfasst, um Rechtsansprüche auf Besitz oder Rang zu legitimieren; hier ist allerdings weniger von einer Vereinheitlichung und Konformität der Textgestalt auszugehen. So wurde aus Prestige Gründen ein Amtsvorgänger als wahrer Heiliger dargestellt, um sich im Rahmen eines Rangstreits unter den Bistümern auf approbierte Traditionen zu berufen und das eigene Ansehen über die anderen zu erheben.¹⁶⁰⁵

Eine wie auch immer geartete Förderung des Kultes scheint die Abfassung der *JBapt*² jedoch zumindest nicht alleine veranlasst zu haben. Die Kanonisierung kann als Schreibzweck ausgeschlossen werden, war doch die Heiligkeit des Johannes schon seit der Spätantike kirchlicher Konsens; zudem wäre eine volkssprachliche Vita zu diesem Ziel ungeeignet gewesen, da diese in der *lingua franca* der Kirche, d. h. auf Latein, abgefasst werden mussten. Auch in Island hätte die Verehrung Johannes des Täufers kaum gefördert werden müssen, ist sie doch durch Patrozinien, den liturgischen Kalender und mehrere frühere Texte belegt. Aus der Saga selbst geht kein näherer Bezug auf eine spezifische Kirche oder einen Festtag hervor. Allerdings führt der Autor nicht nur aus, dass Johannes dem Täufer mit der *nativitas* (24. Juni) und der *decollatio* (29. August) gleich zwei Festtage zugestanden seien, sondern bespricht auch Gedenktage, die in Island nachweislich nicht begangen wurden. So diskutiert er das Für und Wider der *conceptio* (24. September), die in der Kirche bereits früh umstritten war und im 15. Jh. schließlich ganz verboten wurde:

Heðan af hefir sa vandit verit i kristninni sums staðar at hallda getnaðar-tið þeira guðs moður, at þau voru bæði helgut i moður kviði. Enn sumir kennifeðr segia, at fyrir þa skylld eigi eigi þann dag at hallda, at þau voru bæði með eptirlifis synð getin. En þar er af þeim, er þann dag vilia hallda, því a moti kastað, at þetta hald se skipat i þa minning, er þau voru i moður kviði helgut, en eigi fyrir getnað þann sem með synð var. Hinir svara þa, at eigi er vist, nær þau fengi þa helgan, oc því eigi með ongu moti einn dag fyrir þat at hallda. Sumum meistorum synist, at hverr eigi sealfraði at vera þess, hvart hann helldr þetta dagshald eða eigi, þar sem hvarirtveggju hafa nær fullar skynsemðir fyrir ser.¹⁶⁰⁶

Hagiographie deutlich. Diese weisen zunehmend einen vereinheitlichten Aufbau sowie größere Detailschärfe auf und versuchen, durch den Vergleich mit akzeptierten Heiligen und die Unterfütterung mit immer neuen, aktuellen Wundergeschichten die Heiligkeit des Protagonisten zu belegen (Lapidge/Love: *The Latin Hagiography*, S. 256).

¹⁶⁰⁴ Vgl. Angenendt: *Heilige und Reliquien*.

¹⁶⁰⁵ Coué: *Hagiographie im Kontext*.

¹⁶⁰⁶ *Postola sögur*, S. 854, dt. „Daher gab es mancherorts in der Christenheit die Gewohnheit, seine Empfängnis und die der Gottesmutter zu begehen, dass beide im Mutterleib geheiligt wurden. Aber manche Priester sagen, dass dieser Tag aus dem Grund nicht begangen werden dürfe, weil sie beide mit der Sünde der Wollust empfangen worden seien. Und dem wird von denjenigen, welche diesen Tag begehen wollen, entgegnet, dass diese Feier in der Erinnerung daran eingerichtet worden sei,

Auch das sog. „zweite Martyrium“ Johannes des Täufers wird erwähnt, zusammen mit der Niederlegung der Gebeine in Konstantinopel. Allerdings bringt der Sagaautor die Daten hier offenbar durcheinander:

Var þa enn hófuð Jóhannis í iorð grafit með hinni mestu vegsemð. Tok þa til þat hátíðarhalld at hallda(z) quarto kal. Septembris, hátíð ens sēla Jóhannis, í þessi sömu borg Emissa af hinum sama Marcello presti í þa minning, er þetta sama hófuð var or iorðu tekit oc vegsamliga grafit í hinni hæstu hófuðkirkiu þessar somu borgar. Sumir meistarar segia þenna dag halldinn vera í þa minning, er hans virðuligu bein voru brend oc samanlesin, oc kalla þetta annat pislarvætti Jóhannis, er hans heilagur domr var brendr oc dreifðr oc með dusti blandinn.¹⁶⁰⁷

Mit den vierten Kalenden des September wird somit der 29. August als Festtag angegeben, an dem zur Verfassungszeit bereits die *decollatio* begangen wurde, jedoch keiner der Tage, die mit den Reliquien in Verbindung gebracht werden: So ist die Auffindung der Gebeine bzw. des Kopfes im *Martyrologium Romanum* am 24. Februar verzeichnet; die Orthodoxie setzte den Feiertag dieser *tertia inventio* des Kopfes, welche den Anlass für das besprochene Täuferfest lt. der *JBapt*² setzte, auf den 25. Mai. Die *JBapt*² übernimmt den gesamten Passus aus der *HistSchol*, bei der die Datierung selbst jedoch fehlt:

Ex quo tempore coepit in eadem urbe Decollatio Joannis celebrari, ipsa die, ut arbitramur, qua caput inventum est, sive revelatum; quod post Constantinopolim translatum est, et inde ad Gallias. Alii tradunt non esse festum Decollationis, sed de Collatione ossium ejus prius facta et combusta.¹⁶⁰⁸

Hier bleibt fraglich, ob es sich um eine selbstständige Ergänzung des Sagaautors handelt, der offensichtlich die Daten durcheinanderwirft, oder ob er sich nach einer Glossierung seiner Quelle richtet. In jedem Fall aber zeigt sich, dass die *JBapt*² mit

dass sie beide im Mutterleib geheiligt worden seien, und nicht wegen der Empfängnis, welche mit Sünde war. Jene antworten darauf, dass nicht sicher sei, wann sie diese Heiligung empfangen hätten, und dass daher auf keinen Fall ein Tag gefeiert werden dürfe. Manchen Meistern zufolge scheint es jedem selbst überlassen zu sein, ob er diesen Tag begehe oder nicht, da beide (Positionen) für sich jeweils fast völlige Logik haben.“

¹⁶⁰⁷ Ebd., S. 923, dt. „Dann wurde der Kopf des Johannes mit der größtmöglichen Ehrerbietung in der Erde begraben. Da begann man, die vierten Kalenden des September als Festtag zu begehen, als Fest des seligen Johannes, in eben dieser Stadt Emissa durch denselben Priester Marcellus in der Erinnerung daran, dass derselbe Kopf aus der Erde genommen und mit Ehren in der höchsten Hauptkirche eben dieser Stadt begraben worden war. Manche Meister sagen, dieser Tag würde in der Erinnerung daran gehalten, dass seine ehrwürdigen Gebeine verbrannt und eingesammelt wurden und nennen dies das zweite Martyrium des Johannes, bei dem seine Reliquien verbrannt und verstreut und mit Staub vermischt wurden.“

¹⁶⁰⁸ *Historia scholastica*, Ev 73: 1575B.

den Vorgaben der isländischen Kirche bzgl. der Festtage übereinstimmt, und es lassen sich aus den o. g. Zitaten auch keine Indizien gewinnen, dass eine Einführung der kalendarisch nicht berücksichtigten Feste damit erreicht hätte werden sollen.

Aus zeitgenössischen Dokumenten lassen sich auch keine Bestätigungen ableiten, dass etwa Täuferreliquien nach Island gelangt wären, deren Kult man durch die *JBapt*² hätte fördern wollen. Nachdem die Annalen, aber auch die *ÁBp* mehrmals auf den Erhalt von anderen Reliquien eingehen, ist ein solcher Kompositionsanlass für Johannes den Täufer unwahrscheinlich. Ferner ist unbekannt, ob etwa im fraglichen Verfassungszeitraum eine Kirche neu errichtet worden war, die Johannes geweiht wurde, sodass die Saga im Rahmen der Feierlichkeiten anzusiedeln wäre. In dieser Hinsicht sind die isländischen Quellen jedoch sehr zurückhaltend, und es ist durchaus möglich, dass Grímr Holmsteinnson seinen Auftrag in einem solchen Zusammenhang erhielt.

Hagiographische Texte konnten zudem eingesetzt werden, um über die wiederholte Lektüre die Gemeinschaft zu stärken und über Lokalheilige Identität zu stiften „to promote social cohesion“¹⁶⁰⁹. Bei Johannes dem Täufer wäre dies nur dann naheliegend, wenn sich eine gesellschaftliche Gruppe in herausragendem Maß auf ihn bezogen hätte. Hierfür gibt es jedoch in den Quellen keine Anzeichen. Als überregional verehrter Heiliger bot er den Isländern kein größeres Identifikationspotenzial als jeder andere Heilige, weil er keine direkte Verbindung zu Island und seiner Bevölkerung hatte. Eine Neufassung der Täuferbiographie erklärt sich somit nicht aus der Eigenschaft des Textes als hagiographisches Zeugnis, sondern muss auf einen anderen Beweggrund zurückzuführen sein.

5.2 Die *JBapt*² als exegetischer Text

Mit dem Begriff Exegese wird ein hermeneutisches Verfahren der Theologie bezeichnet. Es bezieht sich auf jegliche Form der Bedeutungsfindung aus dem geistlichen Text heraus, wobei dieses Verfahren im Laufe der Zeit diverse Entwicklungen unterlaufen hat. Ferner dienen exegetische Verfahren als Konstruktionsgrundlage für andere, bspw. literarische, Werke.

In der Exegese unterscheidet man zwei bis vier Bedeutungsebenen des biblischen Textes, sog. Schriftsinne (*sensus*). Dabei ist die streng wörtliche Ebene (*sensus litteralis*) von der geistlich-spirituellen Bedeutungsebene (*sensus spiritualis*) zu unterscheiden. Dieser *sensus spiritualis* kennt nun seinerseits verschiedene Ausformungen, die sich aus ihrem religiösen Bezug ergeben: Der *sensus allegoricus* verweist auf die Glaubensinhalte und ist dogmatisch zu verstehen, wenngleich er in einer enger gefassten Form, dem *sensus typologicus*, eine wechselseitige Sinngebung zwischen Altem und Neuem Testament herstellt. In einem weiteren Sinne hat die sogenannte Allegorese oder allegorische Exegese die Funktion, über die Redefiguren bzw. Tropen und Metaphern – und damit über den sprachlichen Ausdruck –

¹⁶⁰⁹ Heffernan: Sacred Biography, S. 18.

„den feststehenden Formulierungen einen neuen und zeitgenössischen Inhalt beizulegen und dadurch auch die Autorität kanonischer Schriften zu bewahren.“¹⁶¹⁰ Der *sensus moralis* dient dazu, Handlungsmaximen zu rekonstruieren und die Tugend hinter der Wortebene aufzuspüren. Alternativ wird er auch *sensus tropologicus* genannt. Endzeitlichen Bezug auf den Tag des Jüngsten Gerichts hingegen stellt eine Interpretation nach dem *sensus anagogicus* her. Der häufig zitierte Merckvers Augustinus' des Dänen (gest. 1285) fasst die vier Bedeutungsebenen zusammen: „Littera gesta docet, quid credas allegoria, // moralis quid agas, quid speres (v. l. quo tendas) anagogia.“¹⁶¹¹ Als eine Interpretationsform des wörtlichen Sinns gilt der *sensus historicus*, der eben diese *gesta* zu fassen sucht. Dabei muss konzediert werden, dass sich einerseits nicht jede Bibelstelle zur Auslegung nach allen vier Sinnen eignet, und dass andererseits die mittelalterlichen Autoren aller Theoriebildung zum Trotz nicht konsequent in ihrer Anwendung verfahren.

Der Zugang zu den jeweiligen *sensus* ist von Autor zu Autor verschieden: So kann eine fundierte historische oder rhetorische Ausbildung über systematischen Vergleich zu einer Bedeutungserhellung führen, es finden sich aber auch assoziativ-mystische Herangehensweisen. Im Hochmittelalter resultierte die Entstehung der Universitäten in einer allmählichen Abspaltung der systematischen bzw. spekulativen Theologie vom reinen Bibelstudium.¹⁶¹² Wenn sich auch sämtliches christlich-religiöses Schrifttum mit der Bibel auseinandersetzt und interpretatorisch tätig ist, fällt jedoch ein Großteil dessen in den spekulativen und systematischen Bereich. Exegetische Gattungen im engeren Sinne orientieren sich eng am biblischen Text, sodass sie kaum von diesem zu lösen sind. Generell unterscheidet man, ob die entsprechende Bibelpassage enthalten ist (*cum textu*) oder ob eine Bibel begleitend konsultiert werden muss (*sine textu*). Die textbegleitende Form, bei der Kommentar und auszulegender Text beieinanderstehen, bezeichnet man als *continuatio litterae*. Ein weiteres Kriterium ist der Umfang der auszulegenden, mithin zu kommentierenden Passage. Das *commentum* zum Sinn der Schrift deckt in der Regel ganze Bibelbücher ab und erklärt die dortigen Abschnitte fortlaufend. Weil es zumeist auf einen historischen Autor zurückgeht, spiegelt es einen hohen Grad an kompositorischer und damit exegetischer Einheit wider. Dies schließt die Übernahme ganzer Passagen aus anderen Werken nicht aus; bei vielen Autoren ist sie gar die Regel. Dem gegenüber steht die Tradition der Kommentierung einzelner Sinneinheiten (im Wesentlichen Wörtern, Wortgruppen oder Sätzen) in den Bibelhandschriften; sie wird als Glossierung bezeichnet. Dabei wird anhand der Platzierung zum Bibeltext differenziert, ob es sich um Randglossen (*glossa marginalia*) oder Glossen zwischen den Textzeilen (*glossa interlinearis*) handelt. Die Verortung ist dabei willkürlich und

¹⁶¹⁰ C.-M. Edsman: Art. „Allegorie I. Religionsgeschichtlich“, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. I, S. 238, hier S. 238.

¹⁶¹¹ Zitiert nach Udo Kindermann: Einführung in die lateinische Literatur des mittelalterlichen Europa, Turnhout 1998, S. 99, dt. „Die Letter lehrt die Taten, was du glauben sollst [lehrt] die Allegorie, der Moralis was du tun sollst, was du hoffen sollst die Anagogie.“

¹⁶¹² Entwicklung beschrieben bei: Smalley: The Study of the Bible in the Middle Ages, S. 196–263.

unfest; vermutlich hängt sie vom verfügbaren Freiraum ab. Im Gegensatz zum *commentum* handelt es sich bei den Glossen um anonyme Beigaben, häufig Exzerpte aus anderen Texten und damit um generische Textsorten. Neben diesen beiden Formen der Kommentierung, welche die Gesamtheit eines Werkes in Betracht nehmen, greifen die patristischen *scholia* lediglich einzelne Passagen auf. Dies ist ebenfalls bei den Sammlungen von *homiliae* der Fall; das sind Lehrvorträge oder Predigten. Der wesentliche Unterschied zum *sermo* besteht im direkten Schriftbezug der *homilia* zur Tageslesung, während der *sermo* allgemeineren und frei zu wählenden Bezuges ist. In der handschriftlichen Überlieferung ist die *homilia* meist ohne oder nur mit anzitiertem Bibeltext wiedergegeben, sodass sie vom Charakter den Kommentierungsformen *sine textu* nahesteht. Zwar wird auf die liturgisch vorgegebenen Leseabschnitte immer wieder Bezug genommen und der entsprechende Vers wiederholt; im Gegensatz zu den *commentaria* ist die Wiedergabe der Perikope jedoch weniger systematisch und vollständig. Die Bibelkatenen bieten eine Zusammenstellung älterer exegetischer Schriften zur fortlaufenden Erklärung der Bibel und stehen damit den Glossen nahe; allerdings sind sie *sine textu* konzipiert. Hier wird der Bezugsvers zumeist nur durch die ersten paar Worte, die teils noch bedeutend abgekürzt werden, anzitiert.

Aus Island und Norwegen ist keinerlei exegetisches Schrifttum in lateinischer Sprache erhalten, und ebensowenig gibt es volkssprachliche Texte, die in einem engeren Sinne den exegetischen Gattungen (*commentum*, *scholia* oder *homilia*) zuzurechnen wären. Allerdings enthalten narrative Textgattungen, die in engem Bezug zur Bibel stehen, einen hohen Anteil kommentierender Passagen. Der Text mit dem sicherlich größten Anteil exegetischen Materials ist die *Stjórn* (*Stj*).¹⁶¹³ Eine zweite Gruppe stellen die Heiligensagas dar, die sich mit biblischen Personen beschäftigen wie *Mar*, *Mich* und *MM* und vor allem die *postola sögur* des 14. Jahrhunderts wie *JJ*, *Pétrund Páll*. Wie *Stj* ergänzen sie im Anschluss an einzelne Aussagen oder Ereignisse Absätze in ihrer Narrative, in denen die übertragene Bedeutung der Bibelverse oder ergänzende Informationen zum wörtlichen Verständnis auf der Grundlage exegetischer, historiographischer oder enzyklopädischer Quellen eingeflochten werden. Leider wurden sie bislang nur hinsichtlich ihrer Quellenverwendung erforscht; die Beurteilung ihrer exegetischen Leistungen unterbleibt dabei oder wird als Doktrin verkannt, ohne zwischen verschiedenen Ebenen zu differenzieren.¹⁶¹⁴ Außerdem finden sich mit den Übersetzungen der Evangelienpredigten Gregors des Großen alt-nordische *homiliae*; da diese gegenüber den lateinischen Originalen keine inhaltliche

¹⁶¹³ Hiermit wird die Bibeladaption über die gesamten historischen Bücher des Alten Testaments bezeichnet, die zwischen 1295 und 1325 am Hof König Hákon V. entstanden sein soll. Unklar ist, ob ursprünglich das gesamte Alte Testament abgedeckt wurde, ob die historischen Bücher Gen–2 Makk den eigentlichen Umfang darstellten, oder ob der heutige Zustand Gen–2 Kön das Endziel markierte. Vermutlich geht *Stj* auf verschiedene Bearbeiter zurück, da die Ausführlichkeit des Kommentars von *Stj* I (Gen 1–Ex 18) in den späteren Abschnitten nicht fortgesetzt wird.

¹⁶¹⁴ Vgl. etwa „These additional comments over and above the *Hist. Act.* mostly reflect the hagiographic aim of the compiler of the saga. Other commentary material however reflects his knowledge of issues of doctrine and his desire to clarify difficult passages.“ (Collings: *The Codex Scardensis*, S. 45).

Gestaltung der Übersetzer aufweisen, stellen sie keinen spezifischen altnordischen Beitrag zur Exegese dar.

5.2.1 Thematisierung der Exegese in der *JBapt*²

Das Anliegen des Autors, in der *JBapt*² die Lebensgeschichte Johannes des Täufers mit Erläuterungen zu versehen, wird bereits zu Beginn in der *epistula dedicatoria* formuliert: „þat var ydvalt atkvæði, at ek birta ord hans med glosom.“¹⁶¹⁵ Dass es sich um einen exegetischen Kommentar handelt, geht aus dem *terminus technicus* „glósa“ hervor, der im Sinne von „Erklärung, Deutung“ auf religiöse Texte beschränkt ist und dort ausschließlich im zuvor genannten Sinn verwendet wird.¹⁶¹⁶ Der Brief verdeutlicht auch, weshalb diese Glossierung überhaupt nötig ist, denn der Autor glaubte, „ef obóckfrodur menn heyrdu hans hin fôgru blom ok hinar myrku figurur, at þeim mundu þær a þa leid onytsamar, sem gimsteinar ero svinum“.¹⁶¹⁷ Die Bibel ist demnach voller (dunkler) Figuren, deren Bedeutung sich nicht auf den ersten Blick erschließt, wenn sie nicht durch einen Kommentar erhellt werden. Bereits diese Lichtmetaphorik ist topisch in der mittelalterlichen exegetischen Literatur. In besonderem Maße gilt das für die Aussagen biblischer Figuren. Gerade die Weisungen der Propheten oder die Gleichnisse Jesu tragen dabei nicht nur eine versteckte Bedeutung in sich, schließlich „[h]afa þau sva margfallðan skilning, ef fróðir menn lita a þau, at æ oc æ finnz i þeim hulit annat agæti, þa er annat er upp grafit“¹⁶¹⁸. Wichtig ist dem Autor umso mehr eine systematische Annäherung, schließlich gilt es nicht, einen Sinn in den Text hineinzuzinterpretieren, sondern den verborgenen Sinn aufzuspüren. Hierbei helfen die erprobten Schriften der Kirchenväter, indem sie die Konformität der in der *JBapt*² vorgenommenen Exegese mit der Lehrmeinung der Kirche garantieren.¹⁶¹⁹

Die *JBapt*² hält über den gesamten Text eine deutliche Trennung von Literal- und Spiritualsinn aufrecht, die sich auch in der Terminologie niederschlägt. Häufig kehrt die Unterscheidung zwischen „likamliga“ (lat. „corporaliter“) und „andliga“ (lat. „spiritualiter“) wieder, insbesondere wenn ein Sachverhalt eben nicht wörtlich zu verstehen ist wie in diesem Beispiel:

Þess ma oc spyria, hvi engillinn sagðiz iafnan standa fyrir guðs augliti en vera nu sendr til Zakariam; þviat þat ma eigi skilia eptir likamligri

¹⁶¹⁵ Postola sögur, S. 849, dt. „es war Euer Geheiß, dass ich seine Worte durch Glossen erhelle.“

¹⁶¹⁶ Vgl. Ordbog over det norrøne prosasprog, Einträge „glósa (sb.f.)“, „glósa (vb.)“, „glósan (sb.f.)“, „glósera (vb.)“ und „glósulauss (adj.)“

¹⁶¹⁷ Postola sögur, S. 849, dt. „wenn ungelehrte Männer seine schöne Blüte und dunklen Stilmittel hörten, sie ihnen auf die Weise unnütz sein würden, wie es Perlen den Säuen sind“.

¹⁶¹⁸ Ebd., S. 928 f., dt. „Sie haben so vielfältige Bedeutung, wenn kluge Männer auf sie hören, dass sich wieder und wieder etwas anderes Rühmenswertes in ihnen verborgen findet, wenn etwas anderes hervorgegraben wird“.

¹⁶¹⁹ „Das Allegorisieren ist an sich gefahrlos zu nutzen, weil es durch die Maßgabe eingeschränkt wird, daß es zu einer zwar nahezu beliebigen, aber dem geoffenbarten und tradierten Glauben konformen Interpretation führen müsse.“ (Kindermann: Einführung, S. 99)

staðasetning, at engill sa, sem eigi var i ollum stoðum senn, megi bæði standa a himni fyrir guðs augliti oc vera þo hingat sendr a iarðriki.¹⁶²⁰

Übertragen oder eben „andliga“ zu verstehende Passagen oder Ausdrücke werden zumeist als „figura“ (Figur, lat. *figura*) bezeichnet:

Enn af því at þessir menn, sem sæll Johannes atti tal við, voru margvisir, var makligt, at hann hneykti þeira vizku, er þeir hugðu aðr at oyfirstiglig væri, oc bryti niðr ofdramb þeira oc dul með myrkum *figurum*, þeim sem þeir mætti undirstanda, at skilia, at þeir voru eigi at eins sannsakaðir oc verðir harðrar pinu, helldr oc fullkomliga með hans usigranligri vizku unnir oc yfirkomnir fyrir sannar skynsemðir.¹⁶²¹

Der Gebrauch des Begriffs illustriert, dass hauptsächlich Metaphern oder andere Formen des uneigentlichen Sprechens gemeint sind.¹⁶²² Dabei ist der Gehalt einer solchen Figur nicht auf eine solche rein grammatikalische Funktion beschränkt: Insgesamt geht es darum, dem Geist Ausdruck zu verleihen – sei es nun der göttlichen Wahrheit oder dem Geist Gottes:

oc þa luti, sem hann heyrði af feðr, þvíat hann a ser fōður, talar hann her i heimi; oc heyrir hann þo eigi a þa lund fauður, sem maðr heyrir mann, helldr berr hann fram fōðurligt orð, sem hann er sialfr, a þa leið sem maðr berr fram *með ritanlegum figurum* þat orð með sinum eiginligum munn, sem aðr hefir hann getið þat er fyrirhugsat i hiarta, oc a þa leið sem maðr getr sitt orð a tima, sva gat guð sitt orð fyrir utan alla tima.¹⁶²³

Für diese Stelle konnte keine Parallele gefunden werden. Es liegt hier jedoch ein Geistes- und Ideenbegriff zugrunde, wie er der mittelalterlichen Theologie insgesamt eignet, nämlich im Sinne des (Neu)Platonismus. Es handelt sich beim Platonismus – der Begriff Neuplatonismus ist neuzeitlichen Ursprungs, bezeichnet aber das

¹⁶²⁰ Postola sögur, S. 855, dt. „Man kann auch fragen, weshalb es vom Engel heißt, er stünde immer vor dem Angesicht Gottes und sei nun zu Zacharias gesandt; denn dies darf man nicht nach leiblichem Verständnis so verstehen, dass dieser Engel, der nicht an allen Orten zu sehen war, zugleich im Himmel vor Gottes Angesicht stehen und doch hierher auf die Erde gesandt sein könne.“

¹⁶²¹ Ebd., S. 877, dt. „Und da diese Männer, mit denen der selige Johannes die Unterredung hatte, reich an Künsten waren, war es angemessen, dass er die Künste, welche sie zuvor für unübertrefflich hielten, zunichte machte und ihre Prahlerei und Einbildung mit dunklen Bildern zerstörte, welche sie verstehen konnten, d. h., dass sie nicht nur zu Recht angeklagt und härter bestraft, sondern auch mit seiner unbesiegbaren Klugheit geliebt und zur wahren Erkenntnis bekehrt wurden.“

¹⁶²² In dieser Bedeutung kommt die „figura“ auch in altnordischen Grammatiken und der Enzyklopädik vor (vgl. Ordbog over det norrøne prosasprog, Eintrag „figura“)

¹⁶²³ Postola sögur, S. 898, „und über die Dinge, die er vom Vater gehört hat, weil er einen Vater hat, spricht er hier in der Welt; und dennoch hört er den Vater nicht auf die Weise, wie ein Mensch einen Menschen hört, sondern er verkündet das väterliche Wort, welches er selbst ist, auf die Weise wie ein Mensch mit schreibbaren Bildern das Wort mit seinem eigenen Mund verkündet, wie wenn er hervorgebracht hat, was er zuvor in seinem Herzen gedacht, und auf die Weise, wie der Mensch sein Wort zur Zeit hervorbringt, so brachte Gott sein Wort außerhalb jeder Zeit hervor.“

gleiche Konzept – um eine philosophische Strömung, die aufbauend auf der Ideenlehre Platons und Plotins versucht, die Metaphysik der geistlichen Welt durch drei zentrale Seinsheiten/Hypostasen (nämlich das Eine, den Geist und die Seele) zu erfassen.¹⁶²⁴ Diese werden als letztes Prinzip und Grund aller Ideen aufgefasst. In der christlichen Philosophie, etwa bei Ambrosius und Augustinus, wird dieses Prinzip an Gott verankert und teils mit der Trinität gleichgesetzt. Über Augustinus übte diese Grundhaltung einen nachhaltigen Einfluss auf die Philosophie und Theologie des Mittelalters aus. Weiteres Erbe des Platonismus gelangte von den Schriften des Dionysius Areopagita durch die Vermittlung des Johannes Scotus Eriugena in den Westen, wobei letzterer sie mit der Lehre des Augustinus verband. Aufgrund der starken Prägung, welche die mittelalterliche Theologie durch Augustinus erfuhr, kann davon ausgegangen werden, dass es sich bei der oben zitierten Stelle um einen weiter verbreiteten Gedankengang handelt und nicht um einen selbstständigen und bewussten Beitrag des Sagaautors. Ein möglicher Transmissionskanal bestünde in der *GO*. Deren frühneuzeitliche Drucke enthalten zwar zu den betreffenden Bibelversen keine entsprechenden Einträge. Da eine Vielzahl der Glossen zum Johannesevangelium jedoch den Werken des Augustinus und des Johannes Scotus Eriugena entnommen wurde, kann eine Vermittlung über einzelne *GO*-Exemplare nicht ausgeschlossen werden.

An einigen Stellen wird „figura“ im Sinne von *praefiguratio* verwendet:

matti þetta lögmal sannliga kallaz *skuggi eða figura ukominna luta*, enn su miskunn oc sa sannleikr man veitaz fyrir Jesum Cristum, at sia figura man at sonnu verða, þa er hann þvær folkit af syndum með sinu eiginligu bloði.¹⁶²⁵

Bisweilen ist hiermit auch eine Vorausbedeutung im typologischen Sinn gemeint: „þessir menn spurðu undir spamanz nafni, hvart hann væri Elias, at skilia endrborinn, fyrir því at *figura* skirnar hafði i þessum spamonnum fyrirfarit, Elia oc Heliseo“¹⁶²⁶. Wenngleich hier deutlich auf das typologische Verhältnis von Elija und Johannes angespielt wird, wird keine Entsprechung für den lateinischen Fachterminus „typologic“ verwendet. Ebenso unterbleiben die Ausdrücke „moraliter“ oder „anagogice“. Hieran bestätigt sich zum einen ein geringes Interesse an der theoretischen Annäherung an die Biblexegese, zum anderen aber auch ein gering ausgearbeiteter Spiritualsinn.

¹⁶²⁴ Vgl. Einführung bei Fritz-Peter Hager: Art. „Neuplatonismus“, in: Theologische Realenzyklopädie 24, S. 341–363.

¹⁶²⁵ Postola sögur, S. 887, dt. „wahrlich könnte man dieses Gesetz einen Schatten oder ein Bild künftiger Dinge nennen, und diese Gnade und Wahrheit wird durch Jesus Christus zuteil, dass dieses Bild wahr wird, wenn er das Volk mit seinem eigenen Blut von den Sünden rein wäscht.“

¹⁶²⁶ Ebd., S. 888, dt. „diese Männer fragten unter dem Namen des Propheten, ob er Elija sei, d. h. wiedergeboren, weil das Bild der Taufe in diesen Propheten vorhergegangen war, Elija und Elischa“.

5.2.2 Historischer Sinn und Literalsinn

Die in terminologischer Hinsicht beobachtete Unterscheidung zwischen wörtlichem und übertragenem Sinn zieht sich auch als Grundsatz durch die exegetische Praxis. Die Schriftdeutung vollzieht sich damit in zwei Schritten: Zuerst wird die Wortbedeutung geklärt und Verständnisfragen durch zusätzliche Erläuterungen vorgebeugt. In einem zweiten Schritt wird ein Spirituelsinn erarbeitet, der in der Regel nicht weiter ausgeführt wird. Dieser Spirituelsinn ist allegorisch ausgerichtet, kann jedoch auch typologische Anklänge haben. Ein moralischer oder anagogischer Sinn wird so gut wie gar nicht ausgearbeitet; wo er anzutreffen ist, wird er nicht explizit gemacht.

Die Auslegung nach dem *sensus literalis*, der fast ausschließlich historisch aufgefasst wird, dominiert die *JBapt*². Insbesondere führt das Bestreben, den Wortsinn möglichst vollständig zu durchdringen, zu einer Reihe von „Exkursen“, die nach dem Stichwortprinzip eingebunden werden. Regelmäßig dienen sie dazu, den Hintergrund einer Situation zu erläutern oder sie zeitlich oder örtlich festzulegen. So sind den Herrschergenealogien oder Bevölkerungsgruppen ganze Kapitel gewidmet: Kap. 2 führt über den Herrscher Herodes und sein Reich in den geschichtlichen Rahmen der Handlung ein; dies geschieht erneut in Kap. 12, wo die Funktion dieser Erläuterungen konkretisiert wird:

Oc er fyrir þa sok int, hverir konungar voru oc höfðingiar fyrir heidnum monnum, oc sva hverir kennimenn voru i Judea, at Johannes kom þangat at predica, sem marga kallaði til sannrar truar oc aflausnar eiginna synda af hvarritveggia þioð oc bæði var konungr oc byskup.¹⁶²⁷

Die ergänzenden Erläuterungen können demnach nicht (ausschließlich) auf ein enzyklopädisches Interesse an Vollständigkeit oder Darbietung des gesamten Kenntnisstandes zurückgeführt werden, sondern sind ein wesentlicher Bestandteil der Exegese. Kap. 17 erläutert etwa mithilfe eines Zitats aus der *HistSchol* ausführlichst die Gewohnheiten von Sadduzäern und Pharisäern und könnte auf den ersten Blick als überflüssig angesehen werden. Die Einbindung in und die Relevanz für den Handlungsverlauf der Saga ergibt sich jedoch aus der Tatsache, dass Pharisäer und Sadduzäer die Adressaten der in Kap. 18ff wiedergegebenen Rede des Johannes sind und sich insbesondere die Kritik des Johannes an der Scheinheiligkeit der Pharisäer erst aus deren engen und wörtlichen Schriftverständnis ergibt, wie es in Kap. 17 dargelegt wurde. Dieses Kapitel ist auch insofern interessant, als hier die rein wörtliche Bibelauslegung der Juden mit dem übertragenen Verständnis der Christen kontrastiert wird:

Breyttu þessir menn því sva, sem nu var sagt, at þeir skildu sem guðs orð ætti líkamliga at hallda enn eigi andliga at skilia. Enn nu skilia cristnir

¹⁶²⁷ Ebd., S. 868 f., dt. „Und es wird aus dem Grund erwähnt, welche Könige und Herrscher über das Heidenvolk waren, und welche Priester in Judäa waren, dass Johannes dorthin kam um zu predigen, der viele zum wahren Glauben und Vergebung der eigenen Sünden von beiden Völkern rief und zugleich König und Hohepriester war.“

menn, at þa hafi þeir decalogum fyrir augum, er þeir rita hann a blaði rettrar minningar, halldandi þau .x. laga boðorð, sem hann kennir, fyrir sinum hugskotzaugum, oc þa hafi þeir hann i hendi, er þeir hallda hann i verki.¹⁶²⁸

Hier übersetzt der Sagaautor nicht wortwörtlich aus der *HistSchol*, sondern ergänzt verdeutlichend die Auffassung heutiger Christen.

Vor allem Erklärungen einzelner Wörter zielen auf den *sensus litteralis* ab; sie sind meist in den Bibelversen eingeschoben und ähneln daher der Interlinearglossierung der *GO*, etwa „Þvi at sa heitir rex, þat er stiornari, er rett gerir enn engi annarr“¹⁶²⁹. Auslegungen des *sensus litteralis* bzw. des *sensus historicus* können prinzipiell aus allen verwendeten Quellen entnommen werden. Allerdings entstammt der Großteil dieser Ergänzungen der Interlinearglossierung der *GO* oder der *HistSchol*, die hierzu die größte Fülle bieten.

Der *sensus litteralis*, insbesondere in seiner Auffassung als *sensus historicus*, scheint sich als Motivation für das Kompilieren durch sämtliche Gattungen zu ziehen, in denen biblische Themen behandelt werden. Dies wird darauf zurückzuführen sein, dass die betreffenden Texte als Bibelnacherzählungen (*Stjórn*) oder Heiligensagas (*JJ* u. v. m.) Züge der Historiographie in sich tragen. Das Verständnis der als fremd einzustufenden Landschaften, Gegenstände und Gebräuche zwingt den Autor, diese dem Publikum nahezubringen, damit der Text für ihn nützlich sei. Entsprechend ist eine Verdeutlichung der Inhalte – gleichzusetzen mit dem *sensus litteralis* – zwar im Prinzip ein exegetisches Arbeiten, aber auch Teil des Kulturtransfers. Bei Historienbibeln, zu denen ja auch *Stj* zu zählen ist, kann es durchaus beabsichtigt sein, auf der Ebene von *sensus litteralis* / *historicus* zu verbleiben.

5.2.3 Spirituality

Eine ausführliche Kommentierung des Wortsinns einer Passage kann die Grundlage für den Spirituality bilden. Demnach ist er vorrangig zu klären. Falls sich der Vers für eine Kommentierung nach dem *sensus spiritualis* eignet, baut dieser meist auf dem Wortsinn auf:

Sia sami ewangelista greinir oc um fæzlu Johannis, at hann at skogarhunang oc þat sem locuste heitir, oc innir Beda i glosa super Marcum, at þetta eru smair foglar, þeir sem snart oc skamt beina flug sinn fra iorðu enn fluga skiott niðr til hennar. Þa kalla Norðmenn engisprett, oc

¹⁶²⁸ Ebd., S. 873, dt. „Diese Männer setzten dies so um, wie eben gesagt wurde, weil sie es so verstehen, dass Gottes Wort körperlich eingehalten werden müsse und nicht geistig verstanden werden dürfe. Aber nun verstehen die Christen, dass sie dann den Dekalog vor Augen hätten, wenn sie ihn auf das Blatt der rechten Erinnerung schreiben, indem sie die zehn Gebote des Gesetzes, die er lehrt, vor die Augen ihres Geistes halten, und dass sie ihn dann in Händen halten, wenn sie ihn in ihren Werken halten.“

¹⁶²⁹ Ebd., S. 880, dt. „Denn derjenige heißt *rex* (König), d. h. Lenker, der Rechtes tut, und kein anderer“.

merkia þeir fugligt oc ustóðuligt hugarfar Juda, þviat þeir voru stundum trufastir, þa er þeir reyndu a ser bardaga guðligrar milldi eða sa hans takn, þau er hann veitti þeim leysandi þa undan margföldum nauðum, ufríðe eða þrælkan oc herleiðingum, þann tima er þeir voru pindir sakir sins synðagialldz oc hirtir til goðra luta, sva sem beinandi skiotan flug til himins með mannkosta vængium. Enn þa er þeir voru ottalausir um sialfa sig, gleymðu þeir guði oc goðum verkum oc blotuðu skurðgoð, þau sem þeir smiðuðu eptir liking iarðligra kvikvenda, sva sem fallandi af hæð himnesk(r)a verka oc guðleg(r)ar gófgunar i saurugt lif oc i svi-virðlegar heimsins girndir. vSkogarhunang þat sem eigi er vax fraskilt ne sictat með mannligri list, en helldr þo með ser naturuligan sætleik, merkir heiðit folk, þat sem eigi var fágat með list guðleg(r)ar kenningar enn skildi greiniliga likamliga spekt sva sem þann sætleik, er sialf naturan dictaði af guðs giofum. Þviat sæll Johannes kallaði marga menn af þessum hvarumtveggja lyð i eining þess likama, sem sialfr hann var i, en sa sami likami er heilóg kristni samansófnuð undir vars herra nafni fyrir hans ofalsaða tru.¹⁶³⁰

Meistens wird dieser Spiritualsinn wie in diesem Beispiel nicht weiter ausgearbeitet; eine Hierarchisierung von *sensus allegoricus*, *moralis* und *anagogicus* findet nicht oder zumindest nicht systematisch statt. Stattdessen kann der Spiritualsinn einem der vorgenannten Aspekte genügen; zumeist ist er allegorisch angesetzt oder typologisch ausgeformt. Überaus selten ist eine moralische Auffassung, noch seltener die anagogische. In einem Fall werden mehrere Ebenen des Spiritualsinns aufgezeigt:

Þvi ma spyria, hvar himinriki þolir ofrefli. En þvi ma sva til svara, at stundum kallaz su himnesk hirð, sem rikir með Kristi i himinriki, en stundum su kristni, sem honum þionar her i heimi, stundum sönn oc

¹⁶³⁰ Ebd., S. 872, dt. „Derselbe Evangelist erklärt auch zur Ernährung des Johannes, dass er Waldhonig und das aß, was Heuschrecken heißt, und Beda führt in der Glosse über das Markusevangelium aus, dass dies kleine Vögel sind, die schnell und plötzlich ihren Flug von der Erde wenden und alsbald wieder zu ihr herabfliegen. Die Leute aus dem Norden nennen sie Grashüpfer, und sie bezeichnen die vogelartige und unbeständige Gesinnung der Juden, denn diese waren manchmal treugläubig, als sie die Kampfeskraft göttlicher Milde an sich erfuhren oder seine Zeichen sahen, die er ihnen zuteil werden ließ, indem er sie aus vielerlei Nöten, Unfrieden, Sklaverei oder Kriegen erlöste, als sie zur Vergeltung der Sünden gepeinigt und zu guten Dingen durch Tadel angehalten wurden, als wenn sie den schnellen Flug mit den Schwingen der Tugenden zum Himmel lenkten. Aber da sie nichts für sich befürchteten, vergaßen sie Gott und die guten Taten und opferten Götzen, welche sie nach dem Aussehen irdischer Lebewesen schmiedeten, so als ob sie von der Höhe himmlischer Werke und göttlicher Anbetung in sündiges Leben und die schändlichen Gelüste der Welt herabstürzten. Der Waldhonig, von welchem kein Wachs getrennt ist und welcher nicht durch menschliche Kunst gewonnen wird, und doch eine natürliche Süße in sich trägt, bezeichnet das Heidenvolk, welches mit der Kunst der göttlichen Lehre kaum zu erreichen war, aber die körperliche Weisheit genau verstand, so wie die Süße, welche die Natur selbst von Gottes Gnaden erdichtete. Denn der selige Johannes rief viele Menschen von diesen beiden Völkern zur Vereinigung in diesem Leib, in dem er selbst war, und derselbe Leib ist die heilige Christenheit, die vereinigt wird unter dem Namen unseres Herrn durch seinen unverfälschten Glauben.“

hiartlig trua, stundum heilug ritning, sem dæmi finnaz til, þau er allar essar sǫgur sanna eptir rettum skilning.¹⁶³¹

Im Anschluss werden die einzelnen Bedeutungen ausgeführt. Eine einzige, allumfassende Quelle konnte hierfür nicht gefunden werden, und es handelt sich höchstwahrscheinlich um eine Kompilation aus mehreren unterschiedlichen Kommentaren und Predigten. Hierin könnte auch der Grund liegen, weshalb die verschiedenen Aspekte nicht terminologisch zum Ausdruck kommen – denn dies wäre in einer durchgehenden Vorlage vermutlich angelegt gewesen – sondern lediglich auf deren Wahrheit „nach dem rechten Verständnis“ verwiesen wird.

Üblich ist hingegen, dass *historicus* und *spiritualis* ineinander greifen bzw. aufeinander aufbauen:

Oc enn sagði sæll Johannes: „Sa kom siðarr en ek, sem fyrr var enn ek, oc eigi em ek makligr at leysa skoklæðapveng hans.“

Þat er sva at skilia: í því sigrar sa mig, sem mer er siðarr er í veroldina fæddr, at hann þrongva eigi timar sins getnaðar, oc þo at hann se a tima af moðurinni fæddr oc getinn, þa er hann fyrir alla tima oc fyrir utan tima af guði feðr getinn, enn ek em fyrir því eigi verðr at fletta hans fætr, at ek vil fyrir ongan mun draga a mig þat brudguma nafn, sem mer heyrir með ongu moti. [spiritualis/allegoricus]

Ma þessi en siðustu orð sæls Johannis betr skilia, ef sagt er, hvi hann tok sva til mals.

Sa siðr var með enum fyrrum monnum, ef sa maðr, sem einhveria konu atti með lögum at fa, hafnaði hennar eiginorði, at sa hans frændi, sem skylldastr var okvændr skylldi leysa skopvengi af fæti hans, er konunni hafnaði, oc eiga þa konu siðan, sem hans frændi villdi eigi fa. [historicus]¹⁶³²

Hier bildet der *sensus historicus* über eine genaue Erläuterung der geschichtlichen Umstände die Grundlage des *allegoricus*, der im Anschluss an diesen noch einmal

¹⁶³¹ Ebd., S. 908, dt. „Und hierauf kann man so antworten, dass manchmal die himmlische Schar, welche mit Christus im Himmelreich regiert, und manchmal die Christenheit, die ihm hier auf Erden dient, manchmal der wahre und herzliche Glaube, manchmal die Heilige Schrift so genannt werden, wofür es Beispiele gibt, welche alle diese Bezeichnungen nach dem rechten Verständnis belegen.“

¹⁶³² Ebd., S. 889 f., dt. „Weiter sagte der selige Johannes: Der kommt nach mir, der vor mir war, und ich bin es nicht wert, seine Schnürsenkel zu lösen. Das muss man so verstehen: Darin übertrifft mich der, der später als ich in diese Welt geboren wurde, dass ihn die Stunden seiner Geburt nicht bedrängen, und obgleich er zu einer Zeit von einer Mutter geboren und empfangen wurde, da ist er vor aller Zeit und außerhalb der Zeit von Gott dem Vater gezeugt; und ich bin nicht wert, seine Füße zu entkleiden, weil ich auf keinen Fall den Namen des Bräutigams auf mich ziehen will, welcher mir auf keinen Fall gehört. Diese letzten Worte des seligen Johannes kann man besser verstehen, wenn gesagt ist, weshalb er zu diesen Worten griff. Die Sitte war damals unter den Menschen, wenn der Mann, der mit irgendeiner Frau rechtmäßig verlobt war, den Anspruch auf sie aufgab, dass sein Verwandter, der notwendigerweise ledig sein sollte, die Schnürsenkel von dessen Füßen lösen sollte, welcher sich von der Frau abwandte, und dann diese Frau haben sollte, welche sein Verwandter nicht haben wollte.“

wiederholt wird. Die allegorische Auffassung ist dabei diejenige, in der sich der *sensus spiritualis* am häufigsten in der *JBapt²* findet.

Hierin stimmt die *JBapt²* weitestgehend mit dem überein, was auch in anderen alt-nordischen Werken dokumentiert werden konnte: *Stj* erarbeitet in der Regel zunächst den wörtlichen Sinn; erst wenn dieser nicht zur vollständigen Erhellung eines Bibelverses führt, greift der Bearbeiter zum *andligr skilningr*, welcher fast ausschließlich allegorisch aufgefasst ist.¹⁶³³ Auch in dieser Hinsicht wählt der Verfasser der *Stj* sein Material bewusst aus, disponiert es und passt es – auch durch ergänzende Erklärungen – an den Kenntnisstand seiner Adressaten an, bei denen ein geringerer Ausbildungsstand vorausgesetzt werden muss.¹⁶³⁴

5.2.4 Typologische Auffassung des Spiritualsinns und Bezüge zwischen AT und NT

Die typologische Spielart des *sensus allegoricus* ist in der *JBapt²* unterrepräsentiert. Sie kommt nur dann zum Tragen, wenn diese Typologien bereits von der Bibel vorgegeben werden, wie in diesem Beispiel:

Her af segir enn sæli Jeronimus: Þvi at hinn sæli Johannes hafði til þess komit i þenna heim at renna fyrir sinum herra i krapti oc anda Elie, hirti hann a þa leið Herodem oc Herodiaden, sem forðum hirti Elias Achab oc Jezabel, oc vildi helldr þola konungsins reiði en gleyma guðs boðorðum fyrir uleyft eptirmæli við sialfan hann.¹⁶³⁵

Johannes der Täufer wird als Erfüllung dessen angesehen, was im AT bereits vorbereitet ist, nämlich als wiederkehrender Elija in Mal 3,23¹⁶³⁶. Diese Prophezeiung wird in Lk 1,17 auf Johannes den Täufer bezogen, was der von der *JBapt²* angeführte *HierMt* aufgreift, um typologische Parallelen zwischen beiden Figuren herzustellen und somit das bevorstehende Kommen Gottes, dem ja nach biblischer Prophezeiung das zweite Kommen des Elija vorausgehen soll, anzukündigen. Rezipiert wird dies auch in der *JBapt²*:

En sæll Gregorius leysir þat sva, at hinn heilagi Johannes var Elias i anda, eptir þvi engillinn sagði, at hann mundi fyrir fara drotni i krapti oc i anda Elie; var þat oc viðrkvæmiligt, at drottinn Jesus segði lærisveina

¹⁶³³ Astås: Et bibelverk fra middelalderen, S. 594.

¹⁶³⁴ Vgl. ebd., S. 320 f.

¹⁶³⁵ Postola sögur, S. 902, dt. „Hierüber sagt der selige Hieronymus: Da der selige Johannes in diese Welt gekommen war, um in der Kraft und im Geiste des Elija seinem Herrn voranzugehen, tadelte er auf die Weise Herodes und Herodias, wie ehemals Elija Ahab und Isebel tadelte, und lieber wollte er den Zorn des Königs erdulden als Gottes Gebot durch unrechtmäßige Nachgiebigkeit jenem gegenüber zu vergessen.“

¹⁶³⁶ „Siehe, ich sende euch Elia, den Propheten, ehe der Tag Jahwes kommt, der große und furchtbare. Und er wird das Herz der Väter zu den Kindern, und das Herz der Kinder zu ihren Vätern wenden, auf daß ich nicht komme und das Land mit dem Banne schlage.“ (Mal 3,23)

sina andligan skilning af Johanne hafa, þar sem þeir höfðu af honum greiningarvit þegar til þess at skilia andliga luti, oc því kallaði hann Johannem Eliam, at hann var a þa leið skipaðr til þess at vera fyrirrennari lausnarans i hinni fyrri hans tilkvomu, sem Elias man vera fyrirrennari domandans i hinni síðari hans hingatkvomu.¹⁶³⁷

Über den Vergleich mit Elija wird damit nicht nur bezweckt, Johannes den Täufer als vorhergesagten Boten Gottes zu legitimieren; vielmehr erfüllt die Typologie eine christologische Funktion, indem hierüber nämlich das Kommen Christi angekündigt wird. Johannes der Täufer wird hierdurch also einmal mehr zum Vorläufer des Herrn.

Ein weiterer AT-NT-Bezug, der als Hinweis auf das nahe Kommen Christi zu sehen ist, besteht in der Rezeption von Jes 40,3–5¹⁶³⁸ in allen vier Evangelien. Entsprechend greift ihn die *JBapt*² gleich zweimal auf, zunächst im Rahmen des ersten Auftretens von Johannes bei den Synoptikern Mt 3,3, Mk 1,3 und Lk 3,4–6¹⁶³⁹ und dann bei den von Joh 1,23 übernommenen Eigenaussagen des Johannes.¹⁶⁴⁰ An beiden Stellen handelt es sich also streng genommen nicht um eine Syntheseleistung des Sagaautors, sondern um einen Bezug, der bereits vorgegeben war und den er nicht umgehen konnte. Allerdings geht er noch einen Schritt weiter und ergänzt aus den exegetischen Quellen eine entsprechende Erklärung:

Enn kennifeðr helgir segia þa glosu yfir þau, at sialfr hann se þessi rödd fyrir laungu spað i bok Ysaie, er kallar i Judea þeiri, sem eyðimork er i

¹⁶³⁷ Postola sögur, S. 910, dt. „Und der selige Gregor löst das so, dass der heilige Johannes Elija im Geiste war, gemäß dem, was der Engel sagte, dass er dem Herrn in der Kraft und im Geiste des Elija vorausginge; es war auch passend, dass der Herr Jesus sagte, dass seine Jünger ein spirituelles Verständnis von Johannes hatten, als sie von ihm sogleich den Verstand dazu hatten, d. h. zu den geistigen Dingen, und daher nannte er den Johannes Elija, dass er auf diese Weise dazu bestimmt war, der Vorläufer des Erlösers bei dessen früherem Kommen zu sein, wie Elija der Vorläufer des Richters bei dessen späterem Kommen sein wird.“

¹⁶³⁸ „vox clamantis in deserto parate viam Domini rectas facite in solitudine semitas Dei nostri omnis vallis exaltabitur et omnis mons et collis humiliabitur et erunt prava in directa et aspera in vias planas et revelabitur gloria Domini et videbit omnis caro pariter quod os Domini locutum est“ (Jes 40,3–5, dt. „Eine Stimme ruft: Bahnt für den Herrn einen Weg durch die Wüste! Baut in der Steppe eine ebene Straße / für unseren Gott! Jedes Tal soll sich heben, jeder Berg und Hügel sich senken. Was krumm ist, soll gerade werden, und was hügelig ist, werde eben. Dann offenbart sich die Herrlichkeit des Herrn, alle Sterblichen werden sie sehen. Ja, der Mund des Herrn hat gesprochen.“).

¹⁶³⁹ Vgl. „Næst þessum orðum sagði sæll Johannes til folksins: Rödd kallar i eyðimork: greiði þer gautu guðs, sva sem Ysayas spamaðr kendi, oc gerit stigu hans retta. Hverr dalr man fyllaz, en fioll oc halsar munu lægiaz, rangir hlutir munu rettaaz, en snarpir slettaz, oc alt hold man sia hialprað guðs.“ (Postola sögur, S. 870, dt. „Nach diesen Worten sprach Johannes zum Volk: Eine Stimme ruft in der Wüste; bereitet die Straße Gottes, wie es der Prophet Jesaja gelehrt hat, und macht seine Wege eben! Jedes Tal wird gefüllt, und Berge und Höhenkämme geebnet, falsche Dinge werden gerichtet, Unebenheiten geglättet und alles Fleisch wird den Beistand Gottes sehen!“).

¹⁶⁴⁰ Vgl. „Sendimenn helldu a somu eyrindi oc mælltu: 'Hveriu skulum ver annsvara þeim höfðingium, er oss sendu, fra því, hvat þu segir af sealfum þer?' Hann svaraði: 'Ek em rödd kallanda i eyðimork, greiði þer guðs götur, sva sem Ysaia spamaðr kendi.' (ebd., S. 888 f., dt. „Die Gesandten hielten an demselben Anliegen fest und sprachen: Wie sollen wir den Herrschern, die uns gesandt haben, davon antworten, was du über dich selbst sagst? Er antwortete: Ich bin die Stimme, die in der Wüste ruft: Ebnet die Wege des Herrn, so wie der Prophet Jesaja lehrte.“).

þessum stað kólluð, af þeiri sok er hon var þa sakir synðagialldz af guði fyrirlatin oc at þrotum komin, nema hon þektiz i því hans gagnsamliga kenning at bua veg vars herra til sins eiginligns hiarta oc gera hans stigu retta, þat er at verpa af ser ranglæti enn taka retta tru oc gera goð verk.¹⁶⁴¹

Hier handelt es sich streng genommen jedoch nicht um eine Typologie, sondern lediglich um einen Bezug auf die zuvor getätigte Prophezeiung.

Insgesamt zeigt sich, dass sämtliche typologischen Auslegungen der Bibelverse zum Ziel haben, Johannes den Täufer im Hinblick auf Jesus Christus zu profilieren und seine Rolle als Vorläufer und Verkündiger zu erklären. Dass die *JBapt*² keine weiteren Typologien in Angriff nimmt, liegt am behandelten Stoff: Typologien dienen insbesondere dazu, die Einheit von AT und NT im Sinne von Verheißung und Erfüllung aufzuzeigen, und genau in dieser Hinsicht funktionieren die angeführten Beispiele. Darüber hinaus ist eine Legitimierung des Stoffes insofern unnötig, als Johannes der Täufer seine Autorität als Heiliger aus seiner Vorläuferschaft für Jesus Christus bezieht.

Hierin besteht also ein grundsätzlicher Unterschied zu den exegetischen Verfahren von *Stj*. Aufgrund ihrer alttestamentlichen Thematik muss sie immer wieder den Bezug zu den Evangelien als Kernelement des Christentums herstellen und die Bedeutung ihres Stoffes für den Leser dadurch hervorheben, dass hier die Ereignisse des Neuen Testaments, nämlich das Kommen Jesu Christi, verheißen werden. Hierfür bedient sie sich des *andligr skilningr*, der dann typologisch aufgefasst wird.¹⁶⁴² Ein religiöser Autor, der die Bedeutung des Alten Bundes für Christen herausarbeiten möchte, betont vorrangig den allegorischen Sinngehalt des Gesagten und versucht, über typologische Bezüge zwischen Altem und Neuem Testament die Vorausbedeutung des Früheren auf das Spätere zu verdeutlichen und eine Einheit herzustellen. Somit ist die Dominanz allegorisch-typologischer Exegese für Kommentare über Bücher des Alten Testaments charakteristisch. Dies gilt umso mehr für die historischen Bücher, die im Gegensatz zu den Propheten und Psalmen handlungsorientiert sind. Entsprechend wäre eine Prävalenz typologischer Exegese in der *JBapt*² auch nicht zu erwarten gewesen.

¹⁶⁴¹ Ebd., S. 870, dt. „Und die heiligen Lehrväter geben für sie die Deutung, dass er selbst diese Stimme sei, welche im Buch Jesaja vor langer Zeit prophezeit worden ist, welche in Judäa ausruft, das dort Wüste genannt wird, weil sie dorthin zur Vergebung der Sünden von Gott gesandt und aus keinem anderen Grund zur Menge gekommen war, als dass diese hierin dessen verdienstvolle Lehre empfing, die Wege unseres Herrn zu ihrem eigenen Herzen zu bereiten und seine Straßen herzurichten, d. h. alle Irrungen von sich abzuwerfen und den rechten Glauben anzunehmen und gute Taten zu vollbringen.“

¹⁶⁴² Astås: Et bibelverk fra middelalderen, S. 594.

5.2.5 Spuren mystischer Exegeseansätze

Auch Anklänge an die mystische Exegese lassen sich in der *JBapt*² nachweisen, wenn auch bedeutend seltener als die monastische Methode:

Yfir þessa vitran alla saman segir Bernardus langa skyring, af þeiri rita ek fa orð, sakir leti at forðaz langmæli, þau er hann glosar yfir þessi orð Ecce ancilla domini, fiat mihi secundum verbum tuum. Se her ambatt drottins. I þessum orðum er litillæti synt, at miskunnar sæti var fyrirbuit. Hvert er þetta hit haleita litillæti, er eigi lettir fyrir vegsemðinni oc eigi kann dramba i dyrðinni? Moðir guðs var hon valit oc nefnir sig þo ambatt. Oc fyrirfarandi þessa giof þekkiliga fyrirheitiz iok hon með viðtengðum verðleika sinnar sætuztu bænar: Verði mer, sagði hon, eptir þinu orði; sem (hon) segði með þessum hætti: Verði mer þat orð, sem i upphafi var guð, hold af holdi minu eptir þinu orði; verði mer þetta orð eigi til þess framsagt at liða um, helldr getiz með mer at vera holdi skryd enn eigi lopti; [...].¹⁶⁴³

Im Gegensatz zu den zuvor beobachteten Auslegungen, die entweder mit dem Väterzitat oder dem Schriftbeweis arbeiten und systematisch an den Bibelvers heran treten, zeigt sich eine assoziative Herangehensweise. Der Exeget versetzt sich in den biblischen Sprecher – hier ist es Maria – hinein und durchlebt gewissermaßen die Situation. Dies ist charakteristisch für die Werke des Bernhard von Clairvaux, der an dieser Stelle zitiert wird. Dass sich sein Einfluss – und damit der gesamte Einfluss der zisterziensisch-monastischen Methode – auf diese Passage beschränkt, ist darauf zurückzuführen, dass das Zitat höchstwahrscheinlich über das *SpecHist* vermittelt wurde. Da es sich um eine exegetische Strömung handelt, die sich im 12. Jahrhundert als Gegenbewegung zur Scholastik entwickelte, ist die geringe Rezeption des Schrifttums in der *JBapt*² insofern folgerichtig, als die übrigen Quellen entweder bedeutend früher entstanden sind oder eben der Scholastik zuzurechnen sind. Eine Glossierung oder Kommentierung, als welche die Arbeitsweise in der *JBapt*² zu charakterisieren ist, widerspricht der monastischen Assoziation; das Bernhard-Zitat ist somit eher als Zufall zu charakterisieren denn als Methode.

Ähnliches lässt sich ebenfalls bei *Stj* beobachten, die wie die *JBapt*² einen großen Teil ihres Materials aus dem *SpecHist* bezieht. Ihm werden auch Abschnitte entnom-

¹⁶⁴³ Postola sögur, S. 856 f., dt. „Über diese gesamte Offenbarung erzählt Bernhard eine lange Erklärung, von welcher ich, um Langatmigkeit zu vermeiden, wenige Worte schreibe, mit welchen er die Worte *Siehe die Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Wort* glossiert: Siehe, die Magd des Herrn. In diesen Worten wird mit Bescheidenheit gezeigt, dass der Sitz der Bescheidenheit bereitet war. Was ist dies für eine erhabene Bescheidenheit, welche nicht vor Ehre weicht und im Ruhm nicht übermütig wird? Als Gottesmutter war sie erwählt, und doch nennt sie sich Magd. Und dies vergangene Geschenk der wohlgefälligen Verheißung vermehrte sie mit dem zusammengenommenen Verdienst ihres süßesten Gebetes: Mir geschehe, sagte sie, nach deinem Wort; als ob sie auf diese Weise gesprochen hätte: Mir geschehe das Wort, das am Anfang Gott war, Fleisch von meinem Fleisch nach deinem Wort; mir sei das Wort nicht vorgebracht, dass es vergehe, sondern empfangen, dass es bleibe, in Fleisch gefügt, nicht in Luft“.

men, die sich eher durch eine „mediterende munkefromheten“¹⁶⁴⁴ auszeichnen und daher nicht mit der ansonsten vorherrschenden viktorinischen Vorgehensweise übereinstimmen. Für beide Texte stellt sich daher die Frage, warum – wenn man „en reflekteret teologisk oppfatning“¹⁶⁴⁵ für andere Teile der Quelle voraussetzen kann – dennoch Zitate übernommen werden, die zum übrigen Programm nicht zu passen scheinen. Über die Gründe lässt sich nur spekulieren. Erstens kann es sein, dass das theologische Programm weniger durchdacht war, als es sich uns anhand des fertigen Werkes darstellt. Durch die Verwendung von Zitaten, die letztendlich aus patristischen Predigten und Kommentaren stammen, vermitteln die altnordischen bibelauslegenden Texte den Eindruck, die Autoren hätten die Zitate ausgewählt, da sie mit ihrer persönlichen Auffassung oder Zielsetzung übereinstimmen. Dieser Eindruck könnte jedoch auch dadurch entstehen, dass die Kirchenväter aller individuellen Merkmale zum Trotz eine recht einheitliche Exegese betreiben, die zudem bereits durch rezipierende Kommentare und vermittelnde Kompilationen zu einer Art mittelalterlichem Exegese-Standard gefiltert sind. Was sich dem Leser also als eine bewusste Auswahl und achtsame Zusammenstellung in Hinblick auf ein bestimmtes exegetisches Programm darstellt, wäre dann in Wahrheit durch die Spezifika des verwendeten Materials verursacht. Dies gilt insbesondere für die Verfügbarkeit einzelner Zitate: Wenn etwa nur eine mystische Auslegung zu einem Bibelvers enthalten war, hätte der Saga- bzw. Historienbibelautor nur die Möglichkeit gehabt, die Stelle gar nicht zu kommentieren oder aber an die Vorgaben seiner Quellen zu halten. Zweitens könnte es durchaus sein, dass die Autoren nicht zwischen den verschiedenen Formen der Bibelexegese zu trennen vermochten, weil sie hierzu nicht ausreichend ausgebildet waren. Schließlich wissen wir nur wenig über das Niveau klerikaler Ausbildung in Island und Norwegen, und es ist durchaus fraglich, wie häufig altnordische geistliche Autoren tatsächlich im Ausland eine höhere Bildung genossen. Aussagen, der Autor eines Textes müsse in England oder Frankreich studiert haben, stützen sich auf Erkenntnisse, die aus den verwendeten Quellen oder dem vermeintlichen Niveau des Argumentationsganges gezogen wurden, und dienen dann wiederum dazu, das Quellenspektrum oder den Inhalt zu erklären. Es besteht die Möglichkeit des Zirkelschlusses, zumal andere Erklärungen für die Textgestalt ebenso plausibel sind und keine externen Dokumente die Vermutungen untermauern können. Drittens ist durchaus denkbar, dass ein entsprechend ausgebildeter Sagaautor zwar durchaus zwischen den einzelnen Formen der Bibelauslegung zu unterscheiden vermochte, diese aber dennoch zusammen in seinem Zieltext verwendete, etwa weil er das jeweilige Zitat als nützlich für sein Publikum erachtete. Zudem konnte er ja bereits in den von ihm verwendeten Vorlagen wie dem *SpecHist* ein Nebeneinander verschiedener Textarten erkennen und diesen vorgegebenen Standard imitieren wollen.

¹⁶⁴⁴ Astås: Et bibelverk fra middelalderen, S. 595.

¹⁶⁴⁵ Ebd., S. 602.

5.2.6 Abhängigkeit von den Quellen

Es kann sein, dass eine „unsaubere“ Form der Exegese bereits in den Quellen verwendet wurde. Das Konzept des vierfachen Schriftsinns war zwar theoretisch ausgefeilt und anhand prägnanter Beispiele durchexerzierbar; praktisch war jedoch nicht jeder Bibelvers für alle Ebenen geeignet. Zudem lassen sich bereits in den verwendeten Quellen Präferenzen für den ein oder anderen *sensus* feststellen: Während die *HistSchol* eine betont historische Biblexegese betreibt, arbeitet Beda vornehmlich allegorisch, legt diesen Sinn jedoch häufig typologisch an.

In theologischer Hinsicht erweist sich die *JBapt*² als stark von ihren Quellen geprägt. Das Nebeneinander von Werken unterschiedlicher theologischer Ausrichtung führt allerdings dazu, dass neben einer deutlichen Grundtendenz einzelne Aspekte aus anderen theologischen Schulen greifbar werden. Den vorherrschenden Quellen *HistSchol* und *SpecHist* folgend, unterscheidet die Saga zwischen einem Literal- und Spiritualsinn, wobei ersterer historisch, letzterer allegorisch oder typologisch fungiert. Insofern spiegelt sie die Bibelarbeit nach dem Stand des 11. und 12. Jahrhunderts wider und zeigt, dass das Niveau der Bibelstudien in hohem Maß vom materiellen Wohlstand abhängt.¹⁶⁴⁶ Vermittelt über das *SpecHist* lässt sich an wenigen Stellen auch eine mystische Auslegungsart beobachten; sie scheint jedoch nicht systematisch angestrebt zu sein sondern auf die verwendete Vorlage zurückzuführen. Trotz dieses Neben- und Durcheinanders theologischer Strömungen gewährleistet die Kompilation der verschiedenen exegetischen Quellen, dass sich die Auslegung der Saga fortwährend innerhalb der kirchlich vorgegebenen Dogmatik bewegt.

5.2.7 Auswahl der *sensus*

Wenn sich im Vergleich mit den Quellen Auswahlprozesse offen nachvollziehen ließen, könnte dies natürlich einen Hinweis darauf liefern, welche *sensus* der Sagaautor nutzen bzw. vermeiden wollte. Leider ist dies aus mehreren Gründen nicht möglich: Erstens führt die Vielfalt verfügbarer Quellen dazu, dass der Autor zwischen mehreren Kommentaren für einen Bibelvers wählen konnte. Darunter sind zwar unterschiedliche Ebenen der Schriftauslegung, die Entscheidung für oder gegen ein Zitat ist dabei jedoch von einer größeren Anzahl von Faktoren abhängig, von denen sich einige aus dem Text heraus nicht erklären. Zweitens erlaubt die parallele Überlieferung des zitierten Textes an einigen Stellen überhaupt keine Aussage dahingehend, welches Werk nun tatsächlich die Vorlage für das *JBapt*²-Zitat bildete. Folglich wäre unklar, mit welchem umgebenden Text zu rechnen ist und damit, was nicht zitiert wurde. Dies gilt in besonderem Maße für die *GO*, bei der nicht einmal grundsätzlich bewiesen werden konnte, dass solche Handschriften bei der Genese der *JBapt*² eingesetzt worden sind. Vorausgesetzt, ein entsprechend kompilierter Kommentar wie die *GO* wäre wirklich verwendet worden, würde das Maß nicht-rezipierter Versatzstücke bedeutend erhöht, gleichzeitig aber aufgrund des offenen Textcharakters die-

¹⁶⁴⁶ Vgl. Smalley: *The Study of the Bible in the Middle Ages*, S. 356.

ser Handschriften derart unübersichtlich, dass es sich in seinen Dimensionen nicht systematisch erörtern ließe. Drittens ist in den Kommentaren und Predigten meist keine Markierung des jeweils angewendeten *sensus* angebracht, die eine Entscheidung des Autors hätten befördern können und die einen solchen Auswahlprozess transparenter hätten machen können. Verstärkt gälte dies auch für die *GO*, wobei hier nicht einmal klar ist, inwieweit bei einer möglicherweise verwendeten Handschrift mit solchen Markierungen überhaupt kalkuliert werden kann. Aus diesen Gründen kann insgesamt eine Überprüfung des Auswahlprozesses, welche ja im Prinzip als Abgleich rezipierter und nicht-rezipierter Textstellen erfolgen müsste, nicht geleistet werden.

Als Tendenz lässt sich immerhin festhalten, dass aus keiner der Quellen Abschnitte übernommen worden, die eine Auslegung nach dem moralischen oder anagogischen Sinn vornehmen. Stattdessen dient der Litteralsinn dem korrekten Verständnis der biblischen Geschichte; seine Auslegung ist unabdingbar für die Handlungsebene. Der Spirituaisinn, der häufig als *allegoricus* auftritt, macht diese Geschichte nun für den Glauben nutzbar; die Saga zeigt somit die Glaubensinhalte anhand der Figur Johannes des Täufers. Die deutliche Abgrenzung von Literal- zu Spirituaisinn einerseits und die aus theoretischer Perspektive unzulängliche Ausarbeitung des letzteren kann dabei zum einen auf die verwendeten Quellen zurückgehen, zum anderen aber vom Autor der *JBapt*² angestrebt gewesen sein. Es deutet alles darauf hin, dass der Autor mit den Prinzipien der Exegese vertraut war, die einzelnen *sensus* identifizieren konnte und auch ohne entsprechende Markierungen in der Lage war, zwischen den einzelnen Kommentierungen nach eigenem Ermessen auszuwählen. Anzeichen für persönliches Unvermögen oder Materialmangel sind nicht zu beobachten.

5.2.8 Entstehung und Verwendung exegetischer Texte

Die Beobachtung bezüglich des Publikums geistlicher Literatur lässt sich ebenfalls auf die Exegese übertragen: Sie wird geschrieben vom Klerus für den Klerus.¹⁶⁴⁷ Wenn auch die patristischen Kommentare den Eindruck vermitteln, Autorennamen seien hier viel häufiger bekannt als in der Hagiographie, so muss man doch eingestehen, dass dies vor allem in der Spätantike so ist. Insbesondere werden die Autorennamen wie in der *JBapt*² ausschließlich über Vorworte vermittelt, ansonsten hefteten sich die meisten Attributionen erst im Laufe des Transmissionsprozesses den Werken an. Da vor allem die früh- und hochmittelalterliche Produktion exegetischer Literatur in hohem Grad von Intertextualität mit früheren Werken geprägt ist, erfolgte der Großteil dieser Zuschreibungen oft irrtümlich. Fehlende Autorennamen lassen sich weitaus häufiger bei *homiliae* verzeichnen, bei denen der Name des Autors nur durch

¹⁶⁴⁷ Anders als bei der hagiographischen Literatur sind die Entstehungsumstände und Lesesituationen der exegetischen Literatur des Mittelalters nicht systematisch untersucht worden. Im Rahmen einer Analyse der *JBapt*² kann dies nicht geleistet werden. Die nachfolgenden Beobachtungen stützen sich demnach auf die Verbreitung und Entstehung der einzelnen in der *JBapt*² rezipierten Texte.

eine frühe Sammlung in einem geschlossenen Corpus überliefert wurde, beispielsweise bei *GregEv* oder *BedEv*. Homiliare hingegen scheinen die Autorennamen – sofern sie überhaupt enthalten waren – oft beliebig zugeordnet zu haben; die Kriterien, weshalb ein Text einem Autor zugeschrieben wurde, sind heute meist nicht mehr nachvollziehbar. Besonders deutlich wird diese Problematik bei dem Predigtcorpus des Augustinus, von denen ein großer Teil mittlerweile Autoren wie Caesarius von Arles oder Petrus Chrysologus zugerechnet wird. Die meisten exegetischen Texte tragen im Rahmen der Vorworte ebenfalls eine Widmung, in der Regel ebenfalls von Klerikern. Auftragsarbeiten sind auch hier häufig. Insgesamt ist davon auszugehen, dass die Lektüre lateinischsprachiger Exegese vor allem im monastisch-klerikalen Umfeld stattfand, in etwa vergleichbar mit der hagiographischen Literatur.

Ein ähnliches Muster lässt sich für *Stj* verzeichnen. Bei ihr geht man davon aus, dass sie von einem Kleriker verfasst wurde, der sich nicht zu erkennen gibt. Auf seine Identität lässt nur der Bildungshintergrund schließen, der sich durch die zahlreichen Zitate im Werk selbst abzeichnet. Als Auftraggeber nennt der Prolog allerdings den norwegischen König und bringt zum Ausdruck, dass die Bibelparaphrase für die Lektüre am Hof gedacht ist und für die Evangelisierung wie Indoktrinierung der Tischgemeinschaft sowie des gesamten Königshauses angefertigt wurde.¹⁶⁴⁸ Die Echtheit dieses Prologes ist übrigens umstritten. Ein bestenfalls rudimentär vorgebildetes Publikum wird jedoch zumindest für die tatsächliche Rezeption anzunehmen sein, was gleichzeitig ein verstärktes Interesse am Literal- gegenüber dem Spiritualsinn sowie das gering ausgearbeitete Profil des Letzteren erklären könnte. Es könnte sich nämlich durchaus um Zugeständnisse gegenüber der intendierten Leserschaft handeln. Ablesbar ist diese Anpassung an den Kenntnishorizont der Leserschaft auch, wenn der *Stj*-Autor ein ausgeprägtes Bewusstsein für die geringe

¹⁶⁴⁸ „Nu sua sem virduligr herra Hacon Noregs konungr hinn coronadi son Magnusar konungs leet snara þa bok upp i noręnu sem heitir heilagra manna blomstr. þeim skynsonum monnum til skemtanar sem eigi skilia edr vndirstanda latinu. huer er gengr ok segir af serhuerium heilogum monnum aa þeirra haatidum ok messudogum. vpp aa þann haat uildi hann ok at þeim godum monnum metti yfir sealfs hans bordi af þessarri guds havll ok herbergi. þat er af heilagri skript. medr nockurre skemtanar uissu kunnigt verda. sua þo at hinum uisorum metti eigi mikil puingan i uera. af huerium stormerkium eda huerium tilfellum sunnudagar ok adrir þeir timar eru haldnir sem eigi er odrum heilogum monnum eikannliga sungit enn sialfum gudi. Vil hann sua i sialfs sins herbergi þij. sem hann ueitir i sinum beztum monnum. liosliga lesaz lata fyrir ollum odrum monnum af þij guds husi. þat er af heilagri ritningu. medr hueriu er sialfr hann seðr setliga alla sina menn.“ (Stjorn, S. 2, dt. „Wie nun der ehrenwerte Herr Hákon, der gekrönte König Norwegens, Sohn des Königs Magnus, das Buch ins Altnordische übersetzen ließ, das „Blüte der Heiligen“ heißt, verständigen Menschen zur Unterhaltung, welche des Lateinischen nicht kundig sind oder es verstehen, die (= die Blüte) handelt und erzählt von jedem Heiligen an ihren Festtagen und Messetagen, aauf dieselbe Weise wollte er auch dass den guten Menschen an seinem Tische von dieser Halle und Haus Gottes, d.h. von der Heiligen Schrift, mit einiger Weisheit der Unterhaltung bekannt werde, sodass den weiseren kein großer Zwang darin wäre, von welchen Wundern oder welchen Ereignissen die Sonntage oder andere Zeiten gehalten werden, die nicht anderen Heiligen besonders gesungen werden, sondern Gott selbst. So will er es in seinem Hause selbst, wie er seinen besten Menschen gewährt, auch erhellend verlesen lassen vor allen anderen Menschen von diesem Gotteshaus, d.h. von den Heiligen Schriften, wodurch er selbst allein alle seine Menschen sättigt.“).

Bibelsicherheit seiner Adressaten offenbart, sodass er – insbesondere im Vergleich mit dem Publikum der von ihm verwendeten Quellen – einen größeren Aufwand bezüglich Erklärungen leistet. Hierauf sind die zusätzlichen enzyklopädischen Informationen zurückzuführen, die der Autor einstreut. Dennoch misst man der volkssprachlichen Bearbeitung des Stoffes eine wichtige Rolle bei der Evangelisierung und Indoktrinierung der Laien zu, die des Lateinischen unkundig waren, und stellt *Stj* somit in die Nähe altnordischer Predigtübersetzungen. Daraus hat man ebenfalls geschlossen, exegetische Exkurse in der altnordischen Literatur wären grundsätzlich für Laien gedacht gewesen; da sie sich doch vornehmlich in jüngeren Heiligensagas wiederfinden, von denen ihrerseits behauptet wurde, sie hätten sich an ein klerikales Publikum gerichtet, kann diese Schlussfolgerung nicht per se als richtig gelten. In einem klerikalen Umfeld ist auch von Gemeinschaftsmitgliedern auszugehen, die des Lateinischen weniger kundig waren, und aus diesem Grund exegetischer Literatur in der Volkssprache bedurft hätten. Dies steht in Einklang mit der Beobachtung, dass die betreffenden Werke den *sensus historicus / literalis* und den *sensus spiritualis* herausarbeiten, was darauf hindeuten könnte, dass höchstwahrscheinlich kein theologisch höchst versiertes Publikum erreicht werden sollte. Schließlich waren die Bibelstudien genau ausgerichtet auf die jeweiligen Bedürfnisse der Kirche und der Gläubigen.¹⁶⁴⁹ Ähnliches ist auch in der *JBapt*² zu registrieren. Für diesen Text ist sowohl in seiner Komposition wie handschriftlichen Überlieferung klar, dass zumindest ein höfischer Lesekontext ausgeschlossen werden muss, zumal die *JBapt*² Island allem Anschein nach nie verließ. Eine Lesesituation außerhalb des Klerus ist damit höchst zweifelhaft.

Exegetische Literatur war noch stärker auf die Geistlichkeit beschränkt als die Hagiographie. So ist bei den patristischen Schriften zu unterstellen, dass sie sich bis zum Entstehen der Universitäten im Besitz religiöser Institutionen befanden – vorrangig in Klöstern und an Bischofssitzen – und Priester und Mönche zu ihrem ursprünglichen Publikum zählten. Daneben war natürlich die Bibelexegese Teil der Ausbildung, sodass auch an Schulen und später an Universitäten mit einem gewissen Anteil exegetischen Schrifttums gerechnet werden muss; inwieweit dies jedoch auf die Bildung von Laien zutrifft, ist unbekannt. Dies lässt sich etwa in den erhaltenen Handschriften von *BedLk* nachweisen, die fast ausschließlich aus Klöstern und Universitäten stammen. Allerdings ist fraglich, ob diese Beschränkung auf den Klerus ausschließlich auf ein inhaltliches Interesse zurückzuführen ist, oder ob nicht auch die lateinische Sprache ein Hindernis bei der Verbreitung von Bibelkommentaren war. Bemerkenswert ist das Faktum, dass die längeren Bibelkommentare der Kirchenväter in so gut wie keine Volkssprache übersetzt wurden. Gleiches gilt für selbstständige exegetische Werke, die ausschließlich in lateinischer Sprache verfasst wurde. Stattdessen sind es vor allem die kürzeren exegetischen Gattungen, allen voran die *homilia*, die sowohl als Übersetzungen wie originale Predigten in den Volkssprachen komponiert wurden. Ihnen kommt scheinbar ein anderes Verwendungsspek-

¹⁶⁴⁹ Vgl. Smalley: *The Study of the Bible in the Middle Ages*, S. 358 ff.

trum zugute, da sie als Musterpredigten gelesen werden konnten und die reine Bibelarbeit in einem unmittelbaren Bezug zum Leser resultierte. Somit stellen sie ein niederschwelliges Angebot innerhalb der exegetischen Literatur dar.

Auch im altwestnordischen Sprachbereich lässt sich keine selbstständige Produktion von exegetischer Literatur finden, weder auf Latein noch in der Volkssprache. Übersetzungen der patristischen Bibelkommentare fehlen völlig; einzig die Evangelienpredigten Gregors des Großen sowie seine *Moralia* hatte man aller Wahrscheinlichkeit nach ins Isländische übertragen. Auf einen Mangel an exegetischen Vorlagen kann das Fehlen solcher Übersetzungen jedoch nicht ausschließlich zurückzuführen sein, wenn man die Auskünfte der *máldagar* einbezieht. Es stellt sich die Frage, ob einfach kein entsprechender Bedarf an einer solchen Übersetzung bestand, denn in den einschlägigen Institutionen verfügte man scheinbar über eine mindestens rudimentäre Ausstattung exegetischer Materialien.

In Ermangelung weiterführender Schulen oder gar Universitäten sind im Prinzip sämtliche denkbaren Lesesituationen exegetischer Literatur in Island im klösterlichen oder priesterlichen Kontext angesiedelt: Überhaupt sind gerade für Island vornehmlich die Klöster denkbar, in denen die Lektüre von exegetischer Literatur ihren festen Platz nicht nur in der täglichen Tischlesung hatte, sondern auch zur privaten Erbauung entweder vorgeschrieben (bei den Benediktinern) oder geboten (bei den Augustinern) war. Auch an den beiden Bischofssitzen und den dort eingerichteten Schulen macht der gemeinsame Alltag vergleichbare Lektüresituationen wahrscheinlich.

5.3 Die *JBapt*² als (kirchen)politischer Text

Neben der Auslegung der Bibelverse i. e. S. bindet die *JBapt*² in Kap. 19–21 Auszüge aus kirchenrechtlichen Quellen ein. Sie schließen sich an die Standespredigt Johannes des Tüfers an und liefern einen Anwendungsbezug seiner Worte. Sie sind dabei nicht nur qualitativ von den exegetischen Auslegungen der Saga verschieden, sondern zeichnen sich auch quantitativ durch ein abweichendes Verhältnis von Bibeltext zu Kommentar aus, indem ein Bibelvers über drei Kapitel gestreckt wird. Ihre Bedeutung wird auch über die mittige Platzierung der Kapitel innerhalb des gesamten Werkes unterstrichen; mehrere Querverweise wie „Hversu ma trua, at hann væri eigi hinn vitrazti, þar sem hans orð eru uleysiligt lögmal almattigs guðs oc full af hans hinni haleitustu vizku?“¹⁶⁵⁰ betonen die Abschnitte zusätzlich. Neben jeder Beispielhaftigkeit der Worte, auf die der Text ebenfalls eingeht („er þeim fyrir dæmi orð Johannis hafandi“¹⁶⁵¹), macht die *JBapt*² die Predigtinhalte verbindlich für den Leser.

¹⁶⁵⁰ Postola sögur, S. 929, dt. „Wie kann man glauben, dass er nicht der verständigste sei, wo doch seine Worte unauflösbare Gesetze Gottes des Allmächtigen sind und voll von seiner erhabensten Weisheit?“

¹⁶⁵¹ Ebd., S. 879, dt. „muss ihnen das Wort des Johannes zum Beispiel gereichen“.

Dabei thematisieren sie Fragestellungen, die zum Entstehungszeitraum der Saga aktuell¹⁶⁵² waren: Sie betreffen zum einen die Stellung von Kirche und Klerus im mittelalterlichen Staat, insbesondere im Verhältnis zu weltlichen Machthabern und in ökonomisch-rechtlichen Fragen. Zum anderen greift die *JBapt*² einzelne Gruppen weltlicher Machthaber heraus und führt für ihren Machtbereich ein gebührieliches Verhalten aus. Über diese Themen, die durch kompositorische Mittel weiter betont werden, erlaubt der präzise Vergleich mit dem Verfassungszeitraum der Saga, diesen weiter einzugrenzen.

5.3.1 Stellung des kanonischen Rechts

Die *JBapt*² beruft sich auf die Naturgesetze („natturulögin“¹⁶⁵³), womit diejenigen gemeint sind, die von Gott – und damit von der Kirche – gegeben sind. Aus ihnen folgt unbedingt, dass das Kirchenrecht vom weltlichen Recht unabhängig sein solle: „Eru oc þessi log öll eða skipanir onyt oc mega ekki eptir natturulögunum, þviat ekki logmal hefir neitt afl moti guði, oc enn minni hefir ekki valld moti enum meira.“¹⁶⁵⁴ Der weltliche Herrscher, dessen Macht gottgegeben ist und damit begrenzt, kann also keine Gesetze gegen den göttlichen Willen erlassen, ohne dass Gott dies bestrafen wird. Dies illustriert die *JBapt*² auch anhand der Gegner von Johannes. So besteht das Verbrechen des Herodes darin, dass er sich gegen dieses Naturgesetz verbricht und sich selbst zum Gott aufschwingt: „Heyrðu Herodes, bið ek, segðu, [. . .] hvar er nu guð, hvar er nu maðr, hvar er nu leyfi, hvar er nu login, hvar er nu sealf rettindi natturunnar?“¹⁶⁵⁵ Somit wird die natürliche Ordnung durcheinandergebracht; Herodes widerfährt zunächst die politische Niederlage und dann die Vertreibung ins Exil, wie es Kapitel 37 verdeutlicht. Dieser Bestrafungsmechanismus kommt bereits bei seinem Vorgänger Herodes Askalonita zum Ausdruck, dessen Mord an den unschuldigen Kindern geahndet wird: „Þessi Herodes Askalonita let drepa hina saklausu sveina oc vall moðkum til bana“¹⁶⁵⁶. Einzig Johannes ist es, der das Naturgesetz zu überwinden vermag: „kom fyrrum til hans andligr fagnað umfram natturulögin“¹⁶⁵⁷, weil Gott ihn dazu befähigt hat. Seine Autorität wird damit unterstrichen. Die *JBapt*² verdeutlicht also, dass das weltliche Gesetz dem göttlichen untergeordnet ist. Dieses wiederum wird auf Erden durch die Kirche repräsentiert, sodass das weltliche unter

¹⁶⁵² Übersicht vgl. Tab. 5.3.7 auf S. 466.

¹⁶⁵³ Postola sögur, S. 881, dt. „Naturgesetze“.

¹⁶⁵⁴ Ebd., S. 880, dt. „Es sind all diese Gesetze oder Bestimmungen ungültig und machtlos nach den Gesetzen der Natur, denn das Gesetz vermag gar nichts gegen Gott, und der Geringere hat keine Gewalt gegenüber dem Größeren.“

¹⁶⁵⁵ Lat. „iura naturae“, vgl. ebd., S. 903, dt. „Höre, Herodes, bitte sage, wo ist nun die Grenze der zu vollführenden Dinge, wo ist nun die Schamesröte, wo ist nun der gerechte Wille des gerechten Anklägers, wo ist nun Gott, wo ist nun der Mensch, wo ist nun das Erlaubte, wo ist nun das Gesetz, wo ist nun die Gerechtigkeit der Natur selbst?“

¹⁶⁵⁶ Ebd., S. 852, dt. „Dieser Herodes Askalonita ließ die unschuldigen Jungen töten und wimmelte zur Strafe vor Würmern“.

¹⁶⁵⁷ Ebd., S. 861, dt. „es kam zuerst jenseits der Naturgesetze die geistige Freude zu ihm“.

dem kirchlichen Recht steht.

Schwächung des Kirchenrechts im 13. Jh.

Das Verhältnis zwischen kirchlicher und weltlicher Gesetzgebung war bereits im kontinentalen Investiturstreit Stein des Anstoßes gewesen: Gegenüber neu erstarkenden Königshäusern hatte sich die westliche Kirche durch das Engagement von Papst Innozenz III. von der weltlichen Macht loszusagen versucht, was durch das Vierte Lateranum¹⁶⁵⁸ nachhaltig implementiert und in der Folgezeit auf Landesebene durch die Bischöfe umgesetzt wurde. Im Erzbistum Nidaros konnte die Krone zu weitreichenden Zugeständnissen gegenüber der Kirche bewegt werden, was vor allem der Einsatz des Erzbischofs Jón rauði bewirkte. Er sah weitreichende Eingriffe in den Machtbereich der Kirche durch die Gesetzesrevisionen bis 1269. Durch das Konkordat von Tønsberg¹⁶⁵⁹ wurden 1277 ältere Privilegien der Kirche bestätigt und neue etabliert: König Magnús gestand nun der Kirche eine weitreichende Autonomie in der Jurisdiktion zu: Die *compositio* überließ der Kirche das Richterrecht in allen Kirchenrechtsfällen gemäß der kirchlichen Lehre und dem kanonischen Recht; allerdings wurde die Jurisdiktion in allen Fällen *mero iure* (nach reinem Recht) bemessen.¹⁶⁶⁰ Besonders hervorgehoben wurden Verstöße gegen die kirchliche Lehre und Praxis (v.a. Ehe, Sakrilegien, Inzest, Meineid, Wucher, Simonie, Apostasie, Unzucht, Hurerei, Ketzerei), Fälle der kirchlichen Ökonomie und des kirchlichen Rechtsstatus (v.a. das Patronatsrecht) und Erbfälle zugunsten der Kirche. Anscheinend war diese Auflistung der *compositio* nicht genau genug, da die Zuständigkeitsbereiche bereits bei der zweiten Revision der Reichsgesetze wieder neu verhandelt wurden.

Die prinzipielle Trennung zwischen weltlichem und kirchlichem Machtbereich

¹⁶⁵⁸ Das Vierte Laterankonzil wurde vom 11. bis 30. November 1215 in Rom abgehalten; trotz geringer Beteiligung der Ostkirche war es ein ökumenisches Konzil. Es wurden 70 Edikte erlassen, die vor allem den Zielen des damaligen Papstes Innozenz III. dienten, nämlich der Verurteilung von Häresien und Irrlehren, der Proklamation der kirchlichen Freiheit im Investiturstreit und dem Aufruf zum Fünften Kreuzzug. Außerdem wurden durch die Edikte das Verhalten von Klerikern geregelt und die jährliche Beichte für alle Gläubigen verpflichtend gemacht. Weitere Regelungen betreffen das Zusammenleben von Christen mit Juden und Muslimen. Nach Bestätigung der Dekrete durch das Konzil fanden diese Aufnahme in den *Liber Extra* und wurden von den europäischen Teilkirchen weitestgehend angenommen. (vgl. W. Maleczek: Art. „Laterankonzil. 4. Laterankonzil, IV.3. Rezeption und Wirkung“, in: Lexikon des Mittelalters. Bd. 5, S. 1742–1744).

¹⁶⁵⁹ Das Konkordat von Tønsberg 1277 (lat. *compositio*, ano. *settargjerd*) war eine Überarbeitung des Konkordats von Bergen 1273, bei dem erstmals kirchliche Rechte (Einfluss im Thronfolgerecht, volle Jurisdiktionsgewalt u. a.) sowie Privilegien (Anspruch auf Bußzahlungen, Falkenkauf, freie Priesterwahl, Freistellung vom Leidang, Ausnahme von Handelsverboten, Münzrecht u. a.) verbrieft waren. Zudem verpflichtete sich der König zur Zahlung des Kirchenzehnts und garantierte den Bischöfen die formale Gleichstellung mit der weltlichen Aristokratie. Das Konkordat erhielt jedoch keine Gültigkeit, weil Erzbischof Jón rauði auf dem 2. Konzil von Lyon keine Zustimmung des Papstes erwirken konnte und die konzilsbedingte Auflage des Kreuzzugszehnts des kgl. Einverständnisses bedurfte, was dieser zum Anlass nahm, das Konkordat für unwirksam zu erklären. (vgl. Haug: Konkordat – Konflikt – privilegium, S. 91-93).

¹⁶⁶⁰ Der Konkordat von Bergen führte hier noch das kanonische Recht an (vgl. ebd., S. 93).

geriet bei der Machtergreifung durch Magnús' Sohn Eiríkr in Gefahr: Die Vormundschaftsregierung ratifizierte das Konkordat von 1277 nicht, was de facto einer Rückkehr zum alten Christenrechtsteil der Landesgesetze gleichkam. Die Unabhängigkeit des Kirchenrechts war somit außer Kraft gesetzt durch „formynderregjerigens ultraroyalistiske standspunkt, at kongen var enerådende som lovgiver innenfor sitt territorium“¹⁶⁶¹, ebenso waren sämtliche Privilegien der Kirche zunichte gemacht. Als Reaktion hierauf wurden annähernd zeitgleich Provinzialstatuten erlassen, die den Zuständigkeitsbereich der Kirche erneut umrissen, auf die Steuerfreiheit der Kleriker pochten und Gründe für den Kirchenbann *ipso facto* anführten. Es entbrannte ein erbitterter Streit¹⁶⁶² zwischen Kirche und Krone, der schließlich zur Exkommunizierung hochrangiger Regierungsmitglieder sowie zur Exilierung des Erzbischofs führte.

Durch den Status Islands als norwegisches *skattland* und die Einbindung der isländischen Bistümer in das Erzbistum Nidaros wirkten sich die Streitigkeiten, aber auch Einigungen zwischen Krone und Metropolit in Norwegen, unmittelbar auf die Stellung des isländischen Klerus aus,¹⁶⁶³ was zu einer nahezu parallelen Entwicklung im Verhältnis von weltlicher und kirchlicher Macht führte.¹⁶⁶⁴ In Island war bereits seit 1253 gesetzlich geregelt, dass im Zweifelsfalle das Kirchenrecht über dem Landesrecht stehen sollte, was auch durch die Annahme von *Járns* nicht ernsthaft in Gefahr geriet. Árnis Christenrecht, das 1275 vom Althing verabschiedet wurde, festigte die Stellung der Bistümer im isländischen Staat weiter; doch bereits durch *Jb* geriet diese in Gefahr. Der Bischof verweigerte zunächst seine Zustimmung, denn „[b]lyskupi þótti ok margir hlutir í henni móti Guðs lögum.“¹⁶⁶⁵ Als kritisch sah er insbesondere an, dass es fortan nur einen Gesetzessprecher für weltliches und christliches Recht gleichermaßen geben solle, und dass einzig der König den Kirchenbann aussprechen könne. Ferner kritisierte er, dass in *Jb* Themenfelder abgedeckt wurden, die nach seinem Dafürhalten Gegenstand des Kirchenrechts waren. In diesen Konfliktfällen „vildi ok herra byskup halda því fullkomliga, sem lögtekít var í lögréttu anno domini 1253 um allt landit, at þar sem á greindi Guðs lög ok landslög, þá skyldi jafnan Guðs lög ráða.“¹⁶⁶⁶ Die Verabschiedung der königlichen Gesetzesverbesserungen hätte für die isländischen Bistümer eine Rückkehr

¹⁶⁶¹ Ebd., S. 99.

¹⁶⁶² Die genauen Streitpunkte werden in der Forschung unterschiedlich bewertet; je nach eigenem Forschungsschwerpunkt wird als zentrale Frage die Ökonomie, die Jurisdiktion oder die Zehntregelung angeführt (vgl. ebd., S. 97 ff.).

¹⁶⁶³ Vgl. Jón Viðar Sigurðsson: Island og Nidaros, S. 124.

¹⁶⁶⁴ „Den kirkepolitiske utviklingen på Island gjenspeilte i stor grad den norske, og det var erkebiskopen som satte dagsordenen for de islandske biskopene, og hans rettesnor var i denne perioden kirkens reformprogram.“ (ebd., S. 131).

¹⁶⁶⁵ Biskupa sögur, S. 86, dt. „Dem Bischof schienen auch viele Teile in ihr (*Jb*) entgegen Gottes Gesetzen.“

¹⁶⁶⁶ Ebd., S. 91, dt. „auch wollte der Herr Bischof alles völlig so aufrechterhalten, wie es in der Gesetzkammer im Jahre des Herrn 1253 verabschiedet worden war für das ganze Land, dass, wann immer Gottes Gesetz und das Landesgesetz etwas auslegten, dann immer Gottes Gesetz gelten sollte.“

zu den Verhältnissen vor 1253 bedeutet, was nach den kanonischen Reformen des 12. und 13. Jhs. undenkbar gewesen wäre. Neben der gemeinsamen Übereinkunft der Isländer zur Hoheit des Kirchenrechts von 1253 verwies Árni auch auf das o. g. Konkordat von 1277, wonach die Kirche jurisdiktorische Unabhängigkeit in allen ihren Belangen habe.¹⁶⁶⁷ Nachdem der Codex letztlich doch angenommen worden war, führte die Weigerung der bischöflichen Partei dazu, dass deren Anhänger, die sich nicht im geistlichen Stand befanden, des Landes verwiesen wurden, während Árni in den Folgejahren mehrfach zum Mittel der Exkommunikation greifen musste, um seine Interessen zu verteidigen. Seine Haltung untermauerte er in den 1280-er Jahren anscheinend mithilfe der Statuten, die auf der Bergenser Provinzialsynode 1280 unter seiner Mitwirkung verabschiedet worden waren.¹⁶⁶⁸

Prekärer wurde die Lage durch die Gesetzesnovellen unter Eiríkr, die Bischof Árni als Eingriff in den kirchlichen Machtbereich wertete, zumal kurz darauf der norwegische Erzbischof Jón verstarb und eine Neuwahl nicht vor 1288 erfolgte: 1283 sandte König Eiríkr einen Brief an seine Vertretung in Island, in der er – neben Bestimmungen, dass die *staðar* wieder in die Hand der Laien übergeben werden sollen, eine Rückkehr zu den Verhältnissen vorsah, „sem var a dogum Hakonar konungs Hakonarsonar ok Sigurdar erkibiskups. [...] sva ok at slikr skal vera kristindomsrettir i sma ok storu. sem var um þeirra daga.“¹⁶⁶⁹ Dies bedeutete im Wesentlichen eine Rückkehr zum Primat des Königsrechtes vor dem Kirchenrecht, für Island zudem die Restaurierung des Eigenkirchenwesens, welche der Bischof und sein Ratgeber Runólfur Sigmundsson als Vergehen werteten:

Hann segir ok, at konungsmenn tóku rangliga á sik dóma ok lögsögn yfir andligum hlutum. Hann segir ok at konungsmenn gerði rangt er þeir þyngðu eðr lögræntu frændr hans eðr mága eðr starfsmenn fyrir þat er þeir skildu eigi við hann en þar sem hann vildi eigi láta réttindi sín eðr heilagrar kirkju fyrir þeim.¹⁶⁷⁰

¹⁶⁶⁷ „[Þ]ví vil ek ljósan gera mik at ek mun engum hlutum játa þeim í mót standa hans vilja, ok svá þeir sem mínum ráðum vilja fylgja. Er þat fyrst um valveidar ok lögmans kapitula ok um sáttargerðir þeira Magnúss konungs ok erkibiskups, því at þar stendr í at byskup skal lög segja en eigi leikmenn yfir öllum sökum þeim sem heyra til heilagri kirkju, prófa þær ok dæma“ (ebd., S. 94, dt. „dessen will ich mich erklären, dass ich keinem dieser Teile zustimmen kann, die seinem Willen entgegenstehen, und auch keiner von denjenigen, die meinem Ratschlag folgen wollen. Das erste betrifft die Kapitel über die Falkenjagd und den Gesetzssprecher und über die Übereinkunft von König Magnús und dem Erzbischof, denn darin steht, dass der Bischof Recht sprechen soll und nicht die Laien in allen Fällen, welche zur Heiligen Kirche gehören, sie prüfen und urteilen.“)

¹⁶⁶⁸ Nach Aussage der *ÁBp* verwies Árni in den Streitigkeiten mehrfach auf diese Statuten (vgl. ebd., S. 79, 132).

¹⁶⁶⁹ *Diplomatarium Islandicum*, Bd. II, S. 241, dt. „wie es zu den Tagen König Hakon Hakonarsons und Erzbischof Sigurds war. Außerdem soll das Christenrecht im Kleinen wie im Großen so sein, wie es in ihren Tagen war.“

¹⁶⁷⁰ *Biskupa sögur*, S. 125, dt. „Er sagt auch, dass die Königsleute sich fälschlicherweise die Gerichte und Rechtsprechung über geistliche Belange angeeignet hätten. Er sagt auch, dass die Königsleute sündigten, wenn sie seine Verwandten oder Schwager oder Bediensteten bedrängten oder dafür anklagten, dass sie sich nicht von ihm trennten, und von ihren oder der Heiligen Kirche Rechte nicht

In einem offenen Brief an die Kleriker seines Bistums wies Árni darauf hin, dass diejenigen, die das weltliche Recht über das kirchliche setzten, in den Kirchenbann fielen, denn „leikmenn eigu <eigi> vald ok lög at segja eðr skipa yfir kristnum rétti, þótt nokkorir af þeim hafi annat flutt“¹⁶⁷¹ – wie es auch von der *JBapt*² angeführt wird. Gleichzeitig verwehrt sich der Bischof jedoch dagegen, die Erlasse des Königs anzunehmen, sondern verwies auf seine Gehorsampflcht gegenüber dem Erzbischof von Nidaros – eine Entscheidung war somit vertagt bis zu dessen Neuwahl im Jahr 1288. Der isländische Bischof befand sich damit in einer Situation der Rechtsunsicherheit, war er doch einerseits dem römischen Kirchenrecht, andererseits der Krone verpflichtet: „The result was a somewhat fluid legal situation in ecclesiastical affairs“¹⁶⁷². Erst durch die Neuwahl des Erzbischofs konnte 1288 diese Unsicherheit beseitigt werden, denn im Zweifelsfall waren die isländischen Bischöfe nun der Weisung des Nachfolgers Jörundr unterstellt. Der Zuständigkeitsbereich der Kirche war gegenüber den ursprünglichen Forderungen und dem Konkordat von 1277 weiterhin stark eingeschränkt, zumal es Jörundr nicht gelang, den aktiven kirchenpolitischen Reformkurs beizubehalten.¹⁶⁷³

Im Jahre 1290 wurde das Verhältnis von kirchlichem zu weltlichem Recht endgültig durch eine Gesetzesnovelle König Eiríks geregelt, und zwar zuungunsten der Kirche. Die Einigung zwischen Krone und Kirche kam einer Rückkehr zum alten Kirchenrecht gleich, wobei das Althing zur Jurisdiktion in Kirchenrechtsfragen ermächtigt wurde.¹⁶⁷⁴ Zwar stand dies in Widerspruch zu den früheren Bestrebungen der Kirche, sich aus dem Zugriff der Weltlichkeit zu lösen; die erhaltenen Quellen bieten jedoch keinen Grund zur Annahme, dass die Streitigkeiten in der Folgezeit angedauert hätten. Natürlich fehlt hier die Aussage einer zeitgenössischen historiographischen Quelle, da die *ÁBp* mit dem Jahr 1290 endet. Auch die Diplome enthalten keinen Hinweis darauf, dass die Stellung des Kirchenrechts in der Folgezeit weiter diskutiert worden wäre: Sämtliche Bischofserlasse beschränken sich auf Fragen der Dogmatik und der Seelsorge, während die *rettarbætr* der 1290-er Jahre, die König Eiríkr nach Island entsandte, das Zusammenleben der nicht-klerikalen isländischen Bevölkerung betreffen. Dies legt die Vermutung nahe, dass durch die Übereinkunft von Erzbischof und König im Jahr 1290 die Angelegenheit endgültig geregelt

vor ihnen abließen.“

¹⁶⁷¹ Ebd., S. 131 f., dt. „Laien dürfen keine Macht und Gesetze sagen oder erlassen über das Christenrecht, auch wenn einige von ihnen etwas anderes getan haben.“

¹⁶⁷² King Magnus Hákonsson's laws of Norway, S. 18.

¹⁶⁷³ Vgl. Hamre: Striden, S. 192.

¹⁶⁷⁴ Vgl. Fassung B des *rettarbót*: „Er þad fyrst ad allur christenndomz Riettur og þær saker sem þar kunnu til ad falla sie effter þui sem ad fornu vered hefftur. og ad aller hluter sækest effter logum. sem adur. enn eige med vtsetningu aff h[eilagre] kyrkiu. edur þionustu banne. þuiat logmenn eru til þess skipader. ad segia log vm Christendoms Riett. sem vm önnur mal.“ (Diplomatarium Islandicum, Bd. II, S. 275, dt. „Das ist das erste, dass das gesamte Recht der Christenheit und diejenigen Dinge, die hierzu gehören können, nach dem sei, was von Alters her gewesen ist, und dass alle Fälle nach den Gesetzen verhandelt werden wie zuvor, und nicht mit der Exkommunikation durch die Heilige Kirche, oder durch den Bann von der Messe, denn die Gesetzessprecher sind dazu ermächtigt, Gesetz zu sprechen bezüglich des Christenrechts wie bezüglich des anderen.“).

war, wengleich die Kirche fast vollständig von ihren Forderungen Abstand nehmen musste.

Historische Anknüpfungspunkte für die JBapt²

Aufgrund der thematischen Gemeinsamkeiten zwischen den rechtlichen Entwicklungen, die sich in den diplomatischen Quellen und der *ÁBp* abzeichnen, und der Diskussion um Königs- und Kirchenrecht in der *JBapt²* ist davon auszugehen, dass die Entstehung der Saga mit dieser Entwicklung in engem Zusammenhang steht. Die zweite Hälfte des 13. Jhs. war gekennzeichnet durch einen Machtkampf zwischen Kirche und Krone, der aufgrund seines wechselhaften Verlaufs zudem eine zeitliche Einordnung der *JBapt²* in die jeweils aktuellen Positionen erlaubt.

Die Saga vertritt eine Haltung, die das Kirchenrecht über das weltliche Recht, insbesondere die Entscheidungsgewalt des Königs, stellt. Zwar wird dieses Primat des kanonischen Rechts als Faktum präsentiert, erklärt sich jedoch vielmehr aus einer historischen Situation, in der eben dieses Primat umstritten war.¹⁶⁷⁵ Dies war zu zwei Zeitpunkten der Fall: vor Abschluss des Konkordats von Tønsberg 1277 und zwischen der Machtergreifung König Eiríks und dessen Erlass, zum alten Christenrecht zurückzukehren (1281–1290). Ein Verfassungszeitpunkt der *JBapt²* vor 1277 ist insofern unwahrscheinlich, als die Machtverhältnisse zwischen König und Kirche zu dieser Zeit zwar in Norwegen diskutiert wurden, die isländischen Bistümer hiervon jedoch verhältnismäßig geringfügig betroffen waren, da das Kirchenrecht von Gesetzes wegen über das Landesrecht gestellt war. Ernsthaft in Gefahr geriet das Primat der isländischen Bischöfe erst nach dem Tode König Magnús', zumal die *Jb* und die königlichen Gesetzesnovellen die isländischen gesetzlichen Besonderheiten aushebelten. Wenn die *JBapt²* also einen Zeitpunkt reflektiert, zu dem das kanonische Recht durch das weltliche bedroht wurde, kommt nur eine Komposition zwischen 1281 und 1290 ernsthaft infrage. Vor dem Hintergrund, dass die Sedisvakanz von 1282 bis 1288 zu einer Verunklarung der rechtlichen Position der Kirche führte, könnte der Verfassungszeitraum zudem auf diese Spanne von sechs Jahren weiter eingegrenzt werden.

5.3.2 *Steuerprivilegien*

Die *JBapt²* leitet aus der Überordnung oder zumindest Unabhängigkeit der Kirche in juristischer Hinsicht die Notwendigkeit einer ökonomischen Autonomie ab. Da die Neueinführung von Steuern nur in Ausnahmen gestattet sei und die Zustimmung der

¹⁶⁷⁵ Natürlich könnte man die Verhandlung kirchenpolitischer Fragestellungen auch auf die kirchenrechtlichen Reformen durch den norwegischen Erzbischof Jón 1273 und den Skálholt-Bischof Árni 1273/74 zurückführen. Dies ist insofern fragwürdig, als die Lösung in den *staðamál* zum damaligen Zeitpunkt als endgültig wahrgenommen wurde und das neue Kirchenrecht doch recht zügig vom Althing verabschiedet wurde.

Kirche erfordere, wird die Besteuerung von Klerikern ebenso wie deren Enteignung von der *JBapt*² als unrechtmäßig bezeichnet:

Enn þar sem þessi pina gnæfir yfir þeim, er almuginn þröngva, hvat man þa, ef þeir hófðingiar, sem leikmanna vald hafa, leggja tolla eða alögur eða skatta skyllða a klerka eða kennimenn ok a kirkiur, dragandi undir sig þeira logsogn, eða taka þat, sem kirkiur eða klerkar eiga, or kirkna vernd? Þessir falla i hit meira bann, oc sva þeir sem visvitandi taka við sva fengnum penningum eða veita til þessa rað, fullting eða leyfi opinberliga eða leyniliga.¹⁶⁷⁶

Die Bestrafung dieses schlimmen Vergehens gegen Gott erstreckt sich mit der Exkommunikation zwar zunächst auf das Diesseits, beinhaltet dabei allerdings auch eine eschatologische Komponente, da die Delinquenten die Teilhabe am göttlichen Heilsversprechen verwirkt hätten. Es wird auch der Anspruch auf die Besitztümer wegen Häresie verurteilter Kleriker erhoben:

Sumir meistarar segia, at Pharisei oc Saducei voru villtir af fornri villu ebreskra manna, oc fyrir þa sok hafi enn sæli Johannes setta þeim þessa skript, oc af þessu hans dæmi hefir heilug kristni þat logtekit, at upp-næmir eru penningar þeir allir, er opinberir villumenn hafa at varðveita, oc ef þeir eru klerkar, falla þeira fiarlutir undir kirkiu, en ef þeir voru leikmenn, undir konungligt valld.¹⁶⁷⁷

Allerdings wird dieser Abschnitt als Empfehlung deklariert, nicht als unumstößliches Gesetz.

Neben der Besteuerung von Klerikern geht die *JBapt*² darauf ein, dass neue Steuern nur mit der Zustimmung der Kirche und nur in Notfällen erhoben werden dürften: „En nyiar alögur ma konungr eða hófðingi fyrir nauðsyn at eins a leggja oc einkanliga með roksemð heilagrar kirkiu oc fyrir retta sok“¹⁶⁷⁸. In anderen Fällen, so erklärt die Saga, seien diese neuen Auflagen unrechters und müssten aus den Gesetzesbüchern genommen werden: „Eigu þeir eða þeira arfar þetta allt með fullu aprt at giallda oc rettri stóðu at bæta oc skafa þessar skipanir af sinum bokum oc fullkomliga at onyta

¹⁶⁷⁶ Postola sögur, S. 880, dt. „Und wo diese Pein über jenen, welche die Allgemeinheit drangsalierten, schwebt, was wird da, wenn diese Herrscher, die die Macht über die Laien haben, unnötige Zölle oder Abgaben oder Steuern den Klerikern oder Priestern oder der Kirche auferlegen, indem sie sich ihrer Rechtsprechung bemächtigen, oder das aus dem Schutz der Kirche nehmen, was Kirchen oder Kleriker besitzen? Diese fallen in den großen Bann, so auch diejenigen, die wissentlich so erhaltenes Geld entgegennehmen oder hierzu offen oder verborgen Rat, Hilfe oder Erlaubnis erteilen.“

¹⁶⁷⁷ Ebd., S. 878, dt. „Manche Gelehrte sagen, dass die Pharisäer und Sadduzäer vom früheren Irrglauben der Hebräer abtrünnig gewesen seien, und dass der selige Johannes ihnen diese Strafe auferlegt hätte und nach seinem Beispiel habe es die heilige Christenheit zum Gesetz gemacht, alles Geld aufzunehmen, das offensichtliche Häretiker verwahrten, und wenn sie Kleriker sind, fällt ihr Eigentum der Kirche, aber wenn sie Laien waren, des Königs Gewalt zu.“

¹⁶⁷⁸ Ebd., S. 879, dt. „Neue Abgaben jedoch darf der König oder Herrscher nur in Notfällen auferlegen und vor allem nur mit der Zustimmung der heiligen Kirche und aus gutem Grund“.

oc or logum taka, að þeir fai lausn af þeim, sem valld hefir til at leysa þess kyns mal.¹⁶⁷⁹ Betont wird zudem, dass ihnen ja bereits von göttlicher Seite ein schlimmes Ende bevorstehe: „oc ma i þessum orðum sia, hveria pinu hann [= Gott] eignaði þeim, sem vond lög skipaði, þat er ofn oc elldz bruna, lat sǫmða, bond oc bana, usigr i orrustum.“¹⁶⁸⁰ Die *JBapt*² gibt hier jedoch nicht nur an, dass der Kirche in Steuerfragen eine Sonderstellung zukomme, sondern bezieht vielmehr eine grundsätzliche Haltung, worin die Besteuerung von Laien anscheinend eingeschlossen ist.

Kirchliche Privilegien im 13. Jh.

Im Rahmen des Konkordats von Tønsberg 1277 war ebenfalls die Steuerfreiheit von Klerikern geregelt worden, geriet jedoch in Gefahr, als dieses durch die Vormundschaftsregierung 1280 nicht ratifiziert wurde. Entsprechend thematisieren die Provinzialstatuten desselben Jahres auch die Besteuerung von Klerikern, welche *ipso facto* zum Kirchenbann führe:

Sa er hinn setti atburð ef veralldligir valldz menn. iarlar. stiornar menn. systlumenn eða aðrir þeir sem þessir skipa i sin stærf i borgum eða bæium. gera krafir eða uskyllduligar pyndingar aa klerka ok kirkiur ok þeirra eignir. firir komandi suo ualldi ok framkuæmd forstiora heilagrar kirkiu. nema þeir lati af lœgliga aa minntir. þa viti þeir sik vera i banni ok suo huerr er þeim fylgir til þess. þuiat eingar krafir eða þegnskylldu mega leikmenn með réttu leggja aa klerka eða kirkiur. en huerr sem tekr valld eptir næckurn þann er sliku hafði fram halldit ok vill hann ægi aftr bæta innan fyrsta mánaðar þess hattar ranginndi eða oftekiur þess sem þat valld eða starf hafdi firir honum. þa fellr hann i þat sama bann. þuiat hann samþyckir þui sama sem hann gerði.¹⁶⁸¹

Dass nicht nur der Inhalt, sondern auch die Formulierungen der *JBapt*² stark ähneln, kann auf zweifache Weise erklärt werden: Zum einen könnten beide Texte unab-

¹⁶⁷⁹ Ebd., S. 880, dt. „Sie oder ihre Erben müssen all dies in voller Höhe zurückzahlen und der rechten Stelle Schadenersatz zahlen und diese Erlasse aus ihren Büchern kratzen und überhaupt nicht anwenden und aus dem Gesetz nehmen, bevor sie Absolution erhalten von demjenigen, der die Macht hat, solcherlei Urteil aufzuheben.“

¹⁶⁸⁰ Ebd., S. 880, dt. „und es lässt sich an diesen Worten sehen, welche Pein er demjenigen, welcher schlechte Gesetze verfasste, zueignete, nämlich die Flammen und Glut des Feuers, Verlust der Ehre, Fesseln und Bann, Niederlage in Kämpfen.“

¹⁶⁸¹ Norges gamle love, Bd. III, S. 235, dt. „Das ist der sechste Fall, wenn weltliche Mächtige, Jarle, Regierungsleute, Präfekte oder andere, die diese an ihrer statt in Städten oder Dörfern dazu einsetzen, Forderungen oder unrechtmäßige Verpflichtungen an Klerikern und Kirchen und deren Besitz stellen und sich damit der Gewalt und Verdienste der Lenker der Heiligen Kirche entziehen, wenn sie rechtmäßigen Ermahnungen nicht nachgeben. Dann wissen sie sich im Bann und ebenso jedem, der ihnen hierin folgt, denn keine Forderungen oder Dienstpflicht können Laien zu Recht Klerikern oder Kirchen auferlegen. Und jeder, der die Gewalt von jemandem übernimmt, der solchermaßen verfahren war, und innerhalb der ersten Monate dieserart Frevel und Anmaßung, wozu er diese Macht oder Arbeit hatte, nicht büßen will, da fällt er in den gleichen Bann, denn er stimmt demselben zu, wie er es tat.“

hängig voneinander auf die *Summa de poenitentia* des Raymundus von Pennaforte zurückgegriffen haben, die in Island zumindest teilweise übersetzt waren.¹⁶⁸² Zum anderen wäre bei einer Entstehung der Saga nach 1281 davon auszugehen, dass ein isländischer geistlicher Autor mit den Inhalten der Statuten vertraut war und diese als Quelle verwendet haben könnte. Für eine direkte Rezeption des norwegischen Textes in der *JBapt*² ist jedoch der Wortlaut zu unterschiedlich, und zudem konnten *SummPoen*-Zitate über den fraglichen Passus hinaus in der Saga nachgewiesen werden. Immerhin beweist das Zitat, dass ab etwa 1280 die ökonomischen und steuerlichen Privilegien der isländischen Kirche durch die rechtlichen Neuerungen des norwegischen Königs in Gefahr geraten waren und in der *JBapt*² auf ähnliche Art und Weise behandelt werden wie in diplomatischen Quellen.

Die Neuregelungen des Steuerrechts hatten dabei unmittelbare Auswirkungen für die isländischen Bistümer in den 1280-er Jahren, und somit wandte sich auch der Skálholt-Bischof Árni hiergegen, indem er auf die Regelungen von Tønsberg verwies.¹⁶⁸³ Die kritische Sicht auf die Besteuerung der Kirche galt dabei nicht nur der Verabschiedung entsprechender Steuergesetze, durch die der Klerus eingeschlossen war, sondern auch deren Umsetzung.¹⁶⁸⁴ Eingetrieben werden sollten die Steuern ab 1281 vom *sýslumaðr* Ásgrímr, wobei die Besteuerung Skálholts insbesondere deshalb auf Árnis Widerstand traf, weil Hólar davon ausgenommen war.¹⁶⁸⁵ Bei den einstweiligen Verhandlungen von Brautarholt und Skálholt konnten zwar Kompromisse erzielt werden, welche zumindest die Bischofssitze von der Steuerpflicht enthoben.¹⁶⁸⁶ Nachdem diese jedoch aus verschiedenen Gründen als gescheitert ange-

¹⁶⁸² Die gemeinsame Überlieferung der übersetzten Exzerpte zusammen mit anderen kirchenrechtlichen Texten und Dekreten verleiht ihr den Status eines Rechtstextes.

¹⁶⁸³ „Ok er hljóð fekk mælti Árni byskup: '[...] Hann [Magnúss] veitti ok kirkjunni þat privilegium, at konungar skyldu eigi mega breyta eðr snúa fornum lögum fóstrlandsins eðr eign kirkjunnar í fjárfpynd, eðr leikmenn eðr lærdóminn til þvingunar ok ófrelsis'" (Biskupa sögur, S. 94 f., dt. „Und als er Gehör bekam, sprach Bischof Árni: ‚Er gewährte auch der Kirche das Privilegium, dass Könige die Gesetze des Heimatlandes oder den Besitz der Kirche nicht in Steuerzahlungen brechen oder wenden dürfen, oder Laien oder den Klerus zu Zwang oder Unfreiheit'"“).

¹⁶⁸⁴ Gleichzeitig geht die *ÁBp* auf die Weigerung der Laien ein, den Kirchenzehnt zu entrichten; eine solche Problematik wird allerdings von der *JBapt*² nicht aufgegriffen.

¹⁶⁸⁵ „Nokkoru síðar kómu margar misþykkjugreindir upp hér á landi milli manna. Fyrrnefndr herra Ásgrímr heimti skatta ok þingfararkaup at heimamönnum staðarins í Skálaholti, en byskup bannaði at þau væri greidd því at honum þótti ótrúligt at konungr mundi pynda vilja Skálaholtsstað um þat sem frelsaðr var Hólastaðr." (Biskupa sögur, S. 102, dt. „Wenig später kamen viele Streitigkeiten hierzulande zwischen den Menschen auf. Genannter Herr Ásgrímr zog Steuern und die Thingabgabe von den Anwohnern des Kirchengutes in Skálholt ein, aber der Bischof verbot, dass sie gewährt würden, denn ihm schien es ungläublich, dass der König das Skálholtsgut darin besteuern wolle, wovon das Hólargut befreit war."“).

¹⁶⁸⁶ „Eptir þat ritaði herra byskup ok Hrafn [...] til Eiríks konungs með fögrum orðum at hann léti tíund greiðaz af öllum eignum sínum á Íslandi ævinliga til sáluhjálpar sjálfum sér en til nytsemðar staðnum, ok at eigi heimtiz skattar ok þingfararkaup af báðum byskupsstólunum" (ebd., S. 130, dt. „Danach schrieben Herr Bischof und Hrafn (...) an König Eiríkr mit schönen Worten, dass er den Zehnt von seinem gesamten Besitz auf Island gewähre, zu seinem eigenen Seelenheil und zum Nutzen der Güter, und keine Steuern oder die Thingabgabe von beiden Bischofssitzen einziehen ließe"“).

sehen wurden, versuchten die Vertreter der weltlichen Macht weiterhin, die entsprechenden Abgaben einzufordern, bis 1288 die besagte endgültige Einigung auf dem Althing erzielt werden konnte. Steuerzahlungen seitens der Kirche werden in den verbleibenden Kapiteln der *ÁBp* nicht thematisiert.

5.3.3 Kirchenbesitz

Im oben zitierten Abschnitt werden nicht nur Steuern thematisiert, die Klerikern widerrechtlich auferlegt werden. Ein weiterer Schwerpunkt liegt auf der Enteignung der Kirche durch die Laien, die „taka þat, sem kirkiur eða klerkar eiga, or kirkna vernd“¹⁶⁸⁷. Nach dem Kirchenrecht galt es als Simonie, also als Kauf und Verkauf geistlicher Ämter und Eigentums. Die Simonie wurde nicht nur in den Zeiten des kontinentalen Investiturstreits angeprangert, sondern war auch die Kernfrage des isländischen *staðamál*.

Kirchengüter im 13. Jh.: der staðamál

Gegenstand des Streits waren die Kirchengüter (*staðar*), bei denen die Kirche den Anspruch auf die Investitur Geistlicher sowie alle Einkünfte erhob. Seinen Willen konnte der südisländische Bischof Árni in den Jahren 1272–1284 und 1288–1292 sowie ab 1298 durchsetzen. Zu dieser Zeit gehörten die *staðar* zum Besitz der Kirche, darunter der Präzedenzfall Oddi, der mächtigste *staðr* in ganz Island. Eine Beschäftigung mit dem Tatbestand der Simonie innerhalb des Klerus ist in diesem Zeitraum daher wenig wahrscheinlich.

Da sich die Saga explizit auf die Enteignung von Kirchen bezieht, bestand vor 1272 ebenfalls kein Anlass zur Thematisierung des Sachverhaltes, denn die Abschaffung des Eigenkirchenwesens erhielt erst mit dem Amtsantritt von Árni 1271 überhaupt Aktualität. Die bischöflichen Forderungen auf die *staðar* konnten damals mithilfe des Althings binnen Jahresfrist umgesetzt werden, auch wenn sich einzelne Bauern anfänglich widersetzten. Für eine Diskussion von Enteignung und Simonie in Bezug auf den *staðamál* kommen somit nur die Jahre 1284–1288 und 1292–1298 in Betracht. Die Zeit von 1284 bis 1288 zeichnet sich dabei aufgrund der Konflikte zwischen Kirche und Laien als besonders ereignisreich ab: Seit dem Tod Erzbischof Jóns waren in kirchenrechtlichen Fragen die Statuten der Bischofssynode 1281 für die isländischen Bischöfe verbindlich, die gleichzeitig der norwegischen Krone gegenüber zum Gehorsam verpflichtet waren. Die von Eiríkr nach Island übersendeten Gesetzesnovellen, mit denen 1284 die *staðar* zurück an die Großgrundbesitzer gingen, standen jedoch in Konflikt mit besagten Statuten; aufgrund der Sedisvakanz in Nidaros konnte jedoch kein aktuelles Votum des Metropoliten eingeholt werden, wie sich die isländischen Suffragane nun verhalten sollten. Die in kanonischer Hinsicht vorherrschende Rechtsunsicherheit wirkte sich daher unmittelbar auf den *staðamál*

¹⁶⁸⁷ Postola sögur, S. 880, dt. „das aus dem Schutz der Kirche nehmen, was Kirchen oder Kleriker besitzen?“

aus, handelte es sich hierbei doch um einen auch ökonomisch bedeutsamen Anwendungsfall des Rechts. Entsprechend schwierig gestaltete sich die Position Bischof Árnis, der sich nicht gegen das geltende Kirchenrecht verbrechen wollte. Bei den Einigungsversuchen von Brautarholt 1284 und Skálholt 1285 taktierte er, indem er sich zwar unter den Schiedsspruch des Königs stellte, hieran jedoch Bedingungen knüpfte, welche die Gegenseite nicht umsetzen konnte; diese nahm ihn daraufhin als wortbrüchig wahr. 1286 verwies er dann auf seine Gehorsampflcht gegenüber dem Erzbischof von Nidaros und vertagte somit eine Entscheidung in den *staðamál* bis zu dessen Neuwahl. Zwischenzeitlich verbot er die Kommunion für alle auf Kirchengütern instituierten Laien, die er als Kirchendiebe bezeichnete,¹⁶⁸⁸ und verhängte den Kirchenbann über diejenigen, die sich seinem Verbot widersetzten.¹⁶⁸⁹ Als Höhepunkt des Güterstreits lässt sich der Sommer 1287 ausmachen: Auf dem Althing wurden alle Kirchenleute entrechtet, die sich entgegen den weltlichen Regelungen *staðar* angeeignet hatten, und gleichzeitig der Ruf der „Kirchendiebe“ wiederhergestellt; Árni reagierte darauf wiederum mit der Verhängung des Kirchenbanns.¹⁶⁹⁰ Die Einigung auf dem Althing 1288 sorgte für eine vorübergehende Beruhigung der innerisländischen Konflikte, indem der *staðamál* an die Entscheidung von König und Erzbischof gebunden wurde, „svá gengu ok skilríkir menn í vörzlur fyrir staðafé, at eigi eyddiz þar til dómr fellr á.“¹⁶⁹¹ Diese erfolgte zwar erst 1289; in der Zwischenzeit war das Konfliktpotenzial anscheinend gering, nachdem die *ÁBp* von keinen weiteren Komplikationen berichtet, ebensowenig wie bis zum Ende der Erzählung 1290. Belegt ist, dass durch königliche Verfügung 1292 abermals eine Rückgabe der *staðar* an die Laien erfolgte, und sie gelangten erst 1298 endgültig in den Besitz der Kirche. Die Quellen zeichnen für die 1290-er Jahre ein bedeutend ruhigeres Bild als von der ersten Phase des *staðamál in siðarri*. Allerdings muss hier bedacht werden, dass sich die Quellenlage bedeutend verändert, was ggf. zu einem unterschiedlichen Informationsstand führt: Durch die *ÁBp* treten die Beweggründe der Kirche bis 1290 deutlich hervor und führen aufgrund der lebhaften Darstellung dazu, dass die 1280-er Jahre als äußerst unruhig wahrgenommen werden. Für die 1290er hingegen bleiben nur die Annalen, deren Darstellung doch bei Weitem dürftiger ist und die Motivation einzelner Agenten völlig beiseite lässt. Wenn die Zeit von 1284 bis 1288 aufgrund der ereignisreichen Konflikte zwischen Kirche und Laien nun einen wahrscheinlichen Anlass zur Einflechtung kirchenpolitischer Themen in die *JBapt*² geboten hätte – und ihren Verfassungsrahmen damit auf diesen Zeitraum begrenzen würde –, sollte man eine Beeinflussung durch die Detailschärfe der verfügbaren Informationen einbeziehen, die ggf. die 1290-er Jahre ruhiger erscheinen lässt, als sie tatsächlich waren. Eine Rechtsunsicherheit kann allerdings nur für die Jahre 1282–1288 angeführt werden, denn nach der Wahl von Jörundr zum Erzbischof mussten sämtliche

¹⁶⁸⁸ Vgl. Biskupa sögur, S. 141. 167.

¹⁶⁸⁹ Vgl. ebd., S. 161 f.

¹⁶⁹⁰ Vgl. ebd., S. 167 ff.

¹⁶⁹¹ Ebd., S. 181, dt. „so bürgten auch verständige Männer für den Besitz der Güter, dass dort nichts entnommen würde, bis ein Urteil gefällt wäre.“

kritischen Entscheidungen an ihn referiert werden. Auch wenn 1292 also die Besitzverhältnisse der isländischen Kirchengüter auf den Stand von 1262 wiederhergestellt wurden und Island damit zu den Zuständen der Eigenkirchenzeit zurückkehrte, was der Auffassung von Bischof Árni stark zuwider gelaufen sein sollte, so war er doch gegenüber dem Erzbischof weisungsgebunden, ebenso alle ihm untergebenen Priester. Vor diesem Hintergrund scheint eine Beeinflussung durch die politische Situation der Kirche in der Zeit 1282–1288 doch bei Weitem wahrscheinlicher.

5.3.4 *Der Kirchenbann als Strafinstrumentarium*

Aus den Kapiteln der *Summa de poenitentia* übernimmt die *JBapt*² nicht nur die zahlreichen Vorschriften des Kirchenrechts und Verhaltensmaßregeln für weltliche Herrscher, sondern zitiert auch die Strafinstrumentarien, die bei Verstößen Anwendung finden sollen. So droht die Saga im Falle der unrechtmäßigen Besteuerung von Klerikern mit dem Kirchenbann:

Pessir falla i hit meira bann, oc sva þeir sem visvitandi taka við sva fengnum penningum eða veita til þessa rað, fullting eða leyfi opinberliga eða leyniliga. [...] Verr oc þessa menn engi hefd ne landzsiðr. Eigu þeir eða þeira arfar þetta allt með fullu aprt at giallda oc retrri stęðu at bæta oc skafa þessar skipanir af sinum bokum oc fullkomliga at onyta oc or logum taka, aðr þeir fai lausn af þeim, sem valld hefir til at leysa þess kyns mal.¹⁶⁹²

Interessant ist, dass die Saga trotz der Verwendung der *SummPoen* die Vorlage nicht eins zu eins übernimmt, sondern weiter ausführt als ihre Quelle: „Facientes igitur et consentientes peccant mortaliter, et haeredes eorum, nisi destruant, nulla consuetudine obstante; immo videtur quod, nisi admoniti tales leges vel statura eraserint, ipso iure sint excommunicati.“¹⁶⁹³ Weitere Strafen sind diverse Geldbußen, die sämtlichen Missetaten innerhalb juristischer Verfahren anhängen.¹⁶⁹⁴

¹⁶⁹² Postola sögur, S. 880, dt. „Diese fallen in den großen Bann, so auch diejenigen, die wissentlich so erhaltenes Geld entgegennehmen oder hierzu offen oder verborgen Rat, Hilfe oder Erlaubnis erteilen. (...) Diesen Männern steht auch weder Besitz noch Landesrecht zu. Sie oder ihre Erben müssen all dies in voller Höhe zurückzahlen und der rechten Stelle Schadenersatz zahlen und diese Erlasse aus ihren Büchern kratzen und überhaupt nicht anwenden und aus dem Gesetz nehmen, bevor sie Absolution erhalten von demjenigen, der die Macht hat, solcherlei Urteil aufzuheben.“

¹⁶⁹³ *SummPoen*, II,5,43: S. 523.

¹⁶⁹⁴ Bspw. „Eigu allir þeir, er i moti fyrr greindri reglu taka fe fyrir monnum, aprt at luka þeim er attu eða þeira erfingium, ef þeir finnaz, eða ella eptir kirkiunnar domi fatækum monnum, oc standa i dauðligri synd, til þess er þeir giallda aprt“ (Postola sögur, S. 882, dt. „Sie alle, die entgegen den zuvor genannten Regeln den Menschen ihren Besitz abnehmen, müssen es denjenigen zurückzahlen, die es besaßen, oder deren Erben, wenn es welche gibt, oder sonst nach dem Kirchenurteil den Armen, und in Todsünde stehen, bis sie es zurückgezahlt haben“.).

Anwendung des Kirchenbanns im 13. Jh.

Der Kirchenbann spielte in den isländischen *staðamál* eine ebenso große Rolle wie im Konflikt zwischen dem norwegischen König und dem Erzbischof Jón rauði. In letzterem Fall wurde die Exkommunikation zunächst durch die Statuten von Bergen 1281 in einer Reihe von Fällen als Strafe der Wahl deutlich gemacht:

Suo hit sama setium wer bannsetningar suerð i gengum alla þa menn sem með illuilla leita niðr at briota eða firi koma frelsi heilagrar kirkju innan Niðaross erkibiskups dæmis eðr þær lofsamligar siðueniur sem kirkirnar eigu hafa sakir fornar hefðar.¹⁶⁹⁵

Der in den Statuten angegebene Gültigkeitsbereich kam schnell zur Anwendung, da Jón die fraglichen Vergehen bereits in den ersten Erlassen der Vormundschaftsregierung angelegt sah. So verhängte er im Jahr 1282/83 den Kirchenbann gegen viele Regierungsmitglieder, die wiederum dafür sorgten, dass Kleriker entrechtet und des Landes verwiesen wurden.

Eine vergleichbare Problematik stellte sich dem Skálholtbischof Árni in den darauffolgenden Jahren: Die 1281 erlassenen erzbischöflichen Statuten waren für ihn bindend, und er wertete die Neuregelungen in den *staðamál* sowie in den Gültigkeitsbereichen von kirchlichem und königlichem Recht als Verstoß hiergegen. Daher musste er ab 1284 gleich mehrfach zum Instrumentarium des Kirchenbanns greifen. Zunächst wies er die Gesetzesversammlung darauf hin:

Svá er mér flutt at þér hafit greinarlaust allt þat lögtekitt sem í konungsbréfi ok drottningar er ritat, því sem í fyrra sumar kom til Íslands, ok brotit byskupabréfit, þat sem ek lét lesa í þessari sömu lögréttu sem nú stöndum vér í, ok létu menn <staðfest> með lófataki nýtt ófrelsi móti heilagri kirkju. Þat má ok eigi annat skilja en at þér sét af sjálfu verkinu, ef þetta er satt, í hit meira bann fallnir.¹⁶⁹⁶

Trotz einer einstweiligen Einigung zwischen Laien und Kirche hielt der Bischof gegenüber den Priestern seines Bistums im Jahr 1284 die Behauptung aufrecht, dass die Laien durch ihre gesetzlichen Maßnahmen in das Kirchenrecht eingriffen:

En ef þeir seilaz á Guðs rétt ok heilagrar kirkju með framkvæmð verkanna á dómum yfir kristnum rétti eðr lögsögum, þá falli þeir í þat bann

¹⁶⁹⁵ Norges gamle love, Bd. III, S. 230, dt. „So setzen wir innerhalb des Erzbistums Nidaros des Bannes Schwert gegen alle diejenigen Männer, die mit Böswilligkeit danach trachten, das Heil der heiligen Kirche zu zerstören oder zu verderben oder diejenigen löblichen Gewohnheiten, welche die Kirchen haben sollten aus altem Brauch.

¹⁶⁹⁶ Biskupa sögur, S. 123, dt. „So wurde mir berichtet, dass ihr ohne Unterschied all das gesetzlich verabschiedet habt, was in dem Brief des Königs und der Königin geschrieben ist, welcher vorigen Sommer nach Island kam, und den Brief des Bischofs gebrochen habt, welchen ich in derselben Gesetzeskammer, in der wir jetzt stehen, vorlesen ließ, und dass Leute mit Handschlag neues Unheil gegen die Kirche bestätigt haben. Dass kann man auch nicht anders verstehen, als dass ihr durch die Tat selbst, wenn dies wahr ist, in den großen Kirchenbann gefallen seid.“

sem lögbækr heilagrar kirkju vátta ok þar með opit bréf míns herra Jóns erkibyskups ok hans undirbyskupa.¹⁶⁹⁷

Zur flächendeckenden Anwendung kamen diese Regelungen erst, als die Kirchen der *staðar* mit Gewalt enthoben wurden: Im September 1286 exkommunizierte Árni mehrere Bauern, weil sie in diesem und anderen Punkten gegen das Kirchenrecht verstießen.¹⁶⁹⁸ Auslöser für diese Situation war, dass der *hirðstjóri* Hrafn Oddsson die Bauern dazu aufgerufen hatte, Kleriker mit Gewalt von den Kirchengütern zu vertreiben und Laien an ihrer statt einzusetzen, und trotz Árnis Ermahnungen hiermit fortfuhr.¹⁶⁹⁹ Eine vorläufige Einigung zwischen Hrafn und Árni vom Winter 1286/87 hatte nur kurz Bestand, nachdem die Kleriker auf dem Sommerthing 1287 entrechtet wurden und der *hirðstjóri* die zuvor durch Árni Exkommunizierten als unschuldig erklären ließ. Der Bischof setzte daraufhin erneut den Kirchenbann ein und „kallaði alla þá í banni sem á þessu þingi höfðu verit ok lét leysa hvern er til handa gekk, ok svá hvern þann er Hrafn samneytti ef hann kom því til vegar.“¹⁷⁰⁰ Der Zustand, dass sich Geistlichkeit und Weltlichkeit mit den ihnen eigenen Waffen, d. h. Kirchenbann bzw. Entrechtung, gegenseitig bekämpften, hielt über den gesamten Winter 1287/88 an, und auch kurz vor dem Sommerthing 1288 zeigte sich Bischof Árni erneut bereit, den Kirchenbann über seine Gegner zu verhängen, wenn diese nicht zu einem Vergleich bereit seien.¹⁷⁰¹ Hierzu kam es aber nicht mehr, denn auf dem Thing konnte eine Einigung zwischen allen Parteien erzielt werden. Spätestens nach der Entscheidung durch Erzbischof und König wird von keiner vergleichbaren Situation in den verbleibenden Kapiteln der *ÁBp* berichtet. Eine Diskussion über die Anwendung des Kirchenbanns in isländischen Quellen lässt sich daher mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit auf die Jahre 1284–1289 festlegen.

Dass die Anwendbarkeit des Kirchenbanns zudem von zentraler Bedeutung für die Kleriker war, zeigt sich auch an der Zusammensetzung von kirchenrechtlichen Handschriften der Zeit.¹⁷⁰² Sie enthalten neben dem Kirchenrecht Árni Þorlákssons zusätzlich Auszüge aus kirchenrechtlichen Quellen, nämlich aus den *libelli* des Gottfried von Vendôme zum Investiturstreit, den aktuellen *canones* sowie der *SummPoen*,

¹⁶⁹⁷ Ebd., S. 131, dt. „Und wenn sie gegen das Recht Gottes und der Heiligen Kirche mit dem Fällen von Urteilen im christlichen Recht oder der christl. Rechtsprechung verstoßen, da fallen sie in den Bann, den die Gesetzesbücher der hl. Kirche bezeugen und dadurch gegen den offenen Brief meines Herren, des Erzbischofs Jón und seiner untergebenen Bischöfe.“

¹⁶⁹⁸ Kap. CXIII ff. der *ÁBp* berichtet davon, dass Eiríkr Marðarson wegen der Aneignung der Kirchen von Selárdalur und Holt í Önundarfirði und der Unterschlagung des kirchlichen Anteils an einem Wal am 08.09.1286 exkommuniziert wird (ebd., S. 160). Gleiches trifft Klemet aus Gnúp, Þorgrínur Einarsson und Einarr Vatnsfirðingr aus ähnlichen Gründen (ebd., S. 161).

¹⁶⁹⁹ Vgl. ebd., S. 167.

¹⁷⁰⁰ Ebd., S. 168, dt. „er rief all diejenigen in den Bann, die auf diesem Thing gewesen waren und ließ denjenigen erlösen, der sich ihm unterwarf, und ebenso denjenigen, mit dem Hrafn Umgang hatte, wenn er dies fertigbrachte“.

¹⁷⁰¹ Vgl. ebd., S. 176.

¹⁷⁰² Bspw. AM 30 fol, AM 351 fol, AM 175 4to, AM 688C 4to, AM 42A 8vo (vgl. *Diplomatarium Islandicum*, Bd. II, S. 216–222).

welche die Grundlage der Kap. 19–21 der *JBapt*² bildet und wie gezeigt im damaligen Kirchenrecht sowie der *ÁBp* eingesetzt wurde: „Þetta stendr venjulega í handritunum næst eptir bannsklausurnar, og hefir því Árni biskup líklega borið það fyrir sig um leið og hann fór með þær til stuðnings.“¹⁷⁰³ Alle Auszüge sind ins Altnordische übersetzt und beziehen sich vornehmlich auf die Anwendung des Kirchenbanns. Dies beweist, dass die Exkommunikation zur Entstehungszeit der *JBapt*² in Inland diskutiert wurde, woran die entsprechenden Passagen der Saga anschließen dürften.

5.3.5 Verpflichtung zum Leidang

Die Saga rekurriert ferner auf Maßnahmen des Kriegsrechts:

Enn þa er lond eru reinsut oc goðr er friðr, a ekki nyia tolla at auka, enn i vorn fostriarðar sinnar oc einkannliga borgar sinnar, biar eða kastala, þorps eða heraðs, *er maðr eigi skylldr at eins penninga sina til at leggja, helldr oc starf sitt oc vokur til varðhallds oc at giora varnir, oc þar með likama sinn, ef þörf er a, at hann megi hallda ser heilum oc sinni eign.*¹⁷⁰⁴

Es wird dem Herrscher neben der Besteuerung also ein Anrecht auf Truppenerhebung gewährt, allerdings wird dieses an den Verteidigungsfall gebunden, sodass der Angriffsfall eventuell indirekt ausgeschlossen wird. Übernommen wird das Zitat aus *SummPoen*, welche auch das übrige Material des Sagakapitels liefert:

Sunt enim quaedam causae justae: Una, pro defensione patriae, et maxime suae civitatis, castris vel villae; *ad hoc enim tenentur omnes non solum res suas partiri, sed etiam corporaliter laborare, munire se in castro vel civitate, et vigilare ut sic seipsos, et res suas salvent.*¹⁷⁰⁵

In der Saga wird dieses Zitat lose mit der Standespredigt Johannes des Täufers verknüpft, in der es jedoch keinen unmittelbaren Anknüpfungspunkt hat.

Schaut man in die isländische Geschichte, gab es einen konkreten Anlass, Fragen der Landesverteidigung zu thematisieren: Obwohl bereits unter König Magnús die allgemeine Leidangpflicht in eine -steuer umgewandelt worden war, galt diese

¹⁷⁰³ Ebd., Bd. II, S. 216.

¹⁷⁰⁴ Postola sögur, S. 879, dt. „Aber wenn das Land gesäubert und der Frieden gut ist, muss er keine neuen Zölle erheben, aber zur Verteidigung seines Vaterlands und besonders seiner Stadt, des Hofes oder des Kastells, des Dorfes oder des Bezirks, ist der Mann nicht nur verpflichtet, sein Geld beizutragen, sondern auch seine Arbeit und Nachtschichten, um Wache zu halten und Verteidigung zu leisten, und dazu noch seinen Körper, wenn es sein muss, damit er sich und seinen Besitz unversehrt erhalten möge.“

¹⁷⁰⁵ *SummPoen*, II,5,15: S. 482, dt. „Es gibt nämlich gewisse gerechte Gründe, erstens für die Verteidigung des Vaterlandes, und insbesondere seiner Stadt, seines Lagers oder Dorfes: hierzu nämlich sind alle verpflichtet, nicht nur ihre Dinge zu teilen, sondern auch körperlich zu arbeiten, sich im Lager oder der Stadt zu verschanzen oder zu wachen, damit sie sich selbst und ihre Dinge auf diese Weise beschützen.“

nur in Friedenszeiten. Im Zuge des lange schwelenden Konflikts¹⁷⁰⁶ zwischen dem Nachfolger König Eiríkr und dem schwedischen Königshaus machte die norwegische Krone im Jahr 1286 erstmals von ihrem gesetzlich etablierten Recht Gebrauch, auch in Island Truppen zu auszuheben. Im selben Sommer wurde der Priester Guðmundr Hallsson mit einer entsprechenden Anweisung nach Island geschickt.¹⁷⁰⁷ Es sollten 40 Leute je Landsviertel¹⁷⁰⁸ eingezogen werden, was auf den Widerstand des *hirðstjóri* Hrafn traf, der selbst zur Teilnahme verpflichtet gewesen wäre; auch die übrigen isländischen Bauern zeigten wenig Bereitschaft, der königlichen Anweisung Folge zu leisten. Die Koinzidenz zwischen den Inhalten der *JBapt*² und dem historischen Ereignis der Truppenaushebung in Island erlaubt eine Datierung der Saga auf das Jahr 1286 oder kurz danach. Um einiges bedeutender ist aber die Darstellung der Situation in der *ÁBp*: Mangelnde Bereitschaft der Isländer fürchtend, hatte der König Bischof Árni gebeten, das Aufgebot zu unterstützen, und ihm hierfür ein Entgegenkommen im *staðamál* zugesichert.¹⁷⁰⁹ Sogleich schlug sich Árni auf die Seite des Königs, da er erstens die Möglichkeit sah, die Situation der Kirche zu verbessern, zweitens erstmalig von der Leidangspflicht Gebrauch gemacht wurde und drittens die Isländer glaubten, es bestünde kein Bedarf an Truppen, sondern es ginge dem König lediglich um die Erpressung von Geld. Dem entgegnete der Bischof:

„Þótt minn herra, Eiríkr konungr, hefði mik kallat til ráða eður meðal-göngu í þessa ferð, ætti ek eigi at neita. Sýniz mér eiga konungr þegnum sínum at ráða, eður hversu mættu þér hans fulltings krefja, ef yður kynni nauðsyn á landvörn vera, ef þér vilið nú ei stoða annarra nauðsyn? Ok svá sem jarðligir konungr veitir mönnum stundligan mála fyrir stundligt starf, svá þiggjum vér af himneskum konungi gjöf hins eilífa lífs. Því má enginn sá trúr vera jarðligum konungi sem ótrúr er himneskum konungi, at Guðs ást er fylling laganna. En þar sem þér trúið þetta fépynd vera, hví má sá ei, ef nauðsyn fullkomin kallar, at skynsamligra krefja fépenings er *manninn má réttiliga leiða í hættu lífsins, ok þar á ofan á maðrinn fyrir sameiginligt starf, vás ok vökur til varðhalds yfir sínum höfðingja sér ok sínu hyski til friðar ok fullra náða, ok makliga þarf-naz sá öllum þessum velgerningum af öðrum er þvílíks varnar öðrum ok heitir drottinssviki ok níðingr ok bleyðimaðr. Konungr á í góðum friði vanan skatt eður leiðangr, en í nauðsyn því meira sem nauðsyn er meiri, þar til er öll hans eign ok hans þegna er þeim sameiginlig.*¹⁷¹⁰

¹⁷⁰⁶ Indem die Schweden drohten, Vik anzugreifen, zeichnete sich ein bewaffneter Konflikt ab, sodass sich die norwegische Krone verpflichtet sah, so viele Truppen wie möglich aufzubieten.

¹⁷⁰⁷ Vgl. *Islandske annaler*, S. 51.

¹⁷⁰⁸ *Biskupa sögur*, S. 156.

¹⁷⁰⁹ Ebd., S. 157.

¹⁷¹⁰ Ebd., S. 157 f., dt. „Weil mein Herr König Eiríkr mich zu Rat oder Zusammenarbeit in dieser Angelegenheit gerufen hat, vermag ich nicht abzulehnen. Mir scheint es, dass der König seine Diener zu regieren hat, oder wie könntet ihr sonst seine Hilfe erbitten, wenn euch bekannt wird, dass Notwendigkeit zur Landesverteidigung besteht, wenn ihr jetzt nicht die Not eines anderen stützen wollt?“

Neben einem Bibelzitat¹⁷¹¹ und klerikalen Gemeinplätzen greift die Bischofssaga ebenfalls auf das in der *JBapt*² verwendete Zitat aus der *SummPoen* zurück. Das Summenzitat in der *ÁBp* beweist zweifellos, dass eine Reaktion auf die königlichen Truppenerhebungen im Jahr 1286 in Island diskutiert wurde. Dies geschah nicht nur in den Kreisen derjenigen, an die sich der Aufruf, selbst in den Krieg zu ziehen und Männer zu entsenden, unmittelbar richtete. Auch der Klerus war indirekt vom Leidang betroffen und diskutierte die Frage nach dessen Rechtmäßigkeit auf der Grundlage des geltenden Kirchenrechts. So nimmt es nicht Wunder, dass auch die *JBapt*² diese Thematik aufgreift.

Was sich anhand dieses einzelnen Zitates nicht beantworten lässt, ist die Frage nach einer wechselseitigen Beeinflussung zwischen den beiden Sagas. Aufgrund ihres früheren Entstehens kann höchstens die *JBapt*² als Vorlage für die *ÁBp* gedient haben. Die Diskussion um den Leidang ist in der Bischofssaga sicherlich historisch – schließlich wird die Truppenaushebung durch andere Dokumente belegt. Die Ausgestaltung der oben zitierten Szene und die genaue Wortwahl des Bischofs hingegen ist nicht geschichtlich verbrieft, sondern fällt aller Voraussicht nach in den Bereich der freien Gestaltung durch den Autor. Dieser hätte nun direkt auf die *SummPoen* zurückgreifen oder sich aus der *JBapt*² bedienen können. Abgesehen von einer grundsätzlichen Tendenz, Bischof Árni nach dem Vorbild Johannes des Täufers zu stilisieren und auf biblische Topoi zurückzugreifen, macht die recht gute Verbreitung der *SummPoen* in Island (siehe Abschnitt 3.1.27) wahrscheinlich, dass der Autor der Bischofssaga direkten Zugriff auf *SummPoen* hatte und diese direkt verwenden konnte, zumal die Zitate in der *JBapt*² exzerpiert und nach Bedarf zu einem neuen Argumentationsgang kompiliert sind. Dieser Verschnitt stellt einen kompakteren Zusammenhang her als in *SummPoen* vorgegeben, findet sich jedoch in äußerst ähnlicher Form in der *ÁBp* wieder. Für eine Datierung der Saga ist relevant, dass hier keinerlei Aussage darüber getroffen wird, inwieweit Kleriker von der Leidangspflicht betroffen sein könnten. Eine Regelung, dass nämlich Angehörige der Kirche von Truppenaushebungen ausgenommen waren, war durch den Konkordat von Tønsberg 1277 getroffen worden und hatte allem Anschein nach in den 1280-er Jahren Bestand. Auch wenn die Erlasse dieser Zeit das Konkordat außer Kraft setzten, waren

Und so wie der irdische König den Leuten endliche Sachen bei endlichen Nöten gewährt, so erbitten wir vom himmlischen König das Geschenk des ewigen Lebens. Denn niemand darf an den irdischen König glauben, der dem himmlischen König nicht glaubt, dass Gottes Liebe die Erfüllung der Gesetze ist. Und wo ihr glaubt, dieses sei Gelderpressung, weshalb darf er nicht, wenn vollständige Not dazu ruft, umso verständiger Geldstücke fordern, der er den Menschen rechtmäßig in Lebensgefähr geleiten kann, und dazu hat der Mensch gemeinsame Arbeit, Strapazen und Nachtwachen zur Bewachung seines Häuptlings/Herrschers und seinem Hausvolk zum Frieden und vollen Gnade, und verdienstermaßen entbehrt derjenige aller dieser Wohltaten von anderen, der solcherart anderen vorenthält und heißt Verräter an seinem Herren und Schurke und Feigling. Der König hat während des guten Friedens die gewöhnliche Steuer oder den Leidang, aber in der Not soviel mehr davon, wie die Not größer ist, bis dass all das Eigentum seiner selbst und seiner Untertanen ihnen gemeinschaftlich sind.“

¹⁷¹¹ „plenitudo ergo legis est dilectio“ (Röm 13,10, dt. „Gottes Liebe ist die Erfüllung der Gesetze.“) (vgl. auch Kirby: Biblical Quotation, S. 355).

von dem Leidang von 1286 Kleriker ausgenommen. Dass also die Saga hier eine Position vertritt, welche die Rechtmäßigkeit des Leidangs hervorhebt, ist also nicht auf einen Konflikt zwischen Krone und Kirche zurückzuführen, sondern auf den Widerstand der isländischen Laien, zu denen auch die Anhänger des Königs gehörten, gegen eine bis dahin unübliche Praxis.

5.3.6 Weltliche Machtinhaber

Die *JBapt*² adressiert im Rahmen der Standespredigt eine Reihe von Personen, denen gemeinsam ist, dass sie Teilhaber der weltlichen Macht sind: Angesprochen werden der König, Ritter und Königsdiener sowie Richter, Zeugen und Anwälte. Im zugrundeliegenden Lukasevangelium werden neben den Volksmengen (*turbas*, Lk 3,7.10) Zöllner (*publicani*, Lk 3,12) und Soldaten (*milites*, Lk 3,14) besonders angesprochen. Diesen Kreis erweitert die *JBapt*² nun um andere Funktionen, vermutlich auch deshalb, weil sich die Termini nicht ohne erläuternde Übersetzung in die altnordische Sprache und Dingwelt übertragen ließen.

Ritter, Königsleute und Steuereintreiber

Die Saga erweitert etwa den Adressatenkreis der Predigt eigenständig, und zwar nicht im Rahmen des Kommentars, sondern direkt im Bibelzitat: „Riddarar oc þeir menn, sem konungliga stíorn hofðu, komu oc til Jóhannem oc spurðu. Hvat skulum ver gera? Hann fyrirbauð þeim crímen concutionis.“¹⁷¹² Der lateinische *miles* des Bibelverses wird hier also nicht nur durch einen entsprechenden altnordischen Terminus (*riddari*) wiedergegeben, wengleich diese Entsprechung bereits verhältnismäßig genau ist und eigentlich keiner Erläuterung bedurfte. Dennoch fügt die *JBapt*² die Formulierung „oc þeir menn, sem konungliga stíorn hofðu“ hinzu; andere Übersetzungen von *milites* innerhalb der Saga sind „ena somu konungs menn“¹⁷¹³ sowie „riddara“¹⁷¹⁴. Der Einschub könnte darauf zurückzuführen sein, dass der Sagaautor aktuelle kirchenrechtliche Regelungen zu Steuererlassen und -eintreibungen an diese anschließt, die ohne eine solche Erklärung keinen Anknüpfungspunkt hätten. An anderer Stelle werden die biblischen *publicani* näher erläutert:

„Þessu nafni eru stundum kallaðir þeir menn er með soknir fara, sva oc þeir menn sem heimta skatta, tolla eða alógur af folkinu, eða þeir sem nyiar alógur eða pyndingar leggja a menn; sva ok þeir sem fremia nokkurn þann kaupskap eða rangan fiarafla, sem trautt eða með ongum kosti ma synðalaust fremia“¹⁷¹⁵

¹⁷¹² Postola sögur, S. 881, dt. „Ritter und die Männer, welche die königliche Gewalt hatten, kamen auch zu Johannes und fragten: „Was sollen wir tun?“ Er verbot ihnen das Verbrechen der Erpressung.“

¹⁷¹³ Ebd., S. 883, dt. „dieselben Königsleute“.

¹⁷¹⁴ Ebd., S. 884, dt. „Ritter“.

¹⁷¹⁵ Ebd., S. 879, dt. „Mit diesem Namen werden manchmal die Männer bezeichnet, die Rechtsklagen betreiben, sowie die Männer, die Steuern, Zölle oder Abgaben vom Volk eintreiben, oder diejenigen,

Die Erklärung wird *BedLk* entnommen. Dabei übersetzt der Sagaautor bei Weitem ausführlicher als seine Quelle.¹⁷¹⁶ Die Staatsangelegenheiten der lateinischen Vorlage („*rerum publicarum*“) werden dabei deutlich freier wiedergegeben, nämlich durch einen Relativsatz („*þeir sem nyiar ałögur eđa pyndingar leggja a menn*“), der gleichzeitig eine Interpretation vornimmt, weil von Steuern und Abgaben hier überhaupt nicht die Rede war. Eine solche verdeutlichende, interpretierende und aktualisierende Übersetzung einzelner Termini könnte durchaus daraus hervorgehen, dass der Sagaautor hier einen Bezug herzustellen versuchte auf zeitgenössische Funktionsträger. Erstens könnte hierin ein Bezug auf den königlichen Rat bzw. die norwegische Vormundschaftsregierung liegen, die zusammen mit dem noch minderjährigen König Eiríkr 1280 eingesetzt wurde und vor allem für die anti-klerikale Gesetzgebung der Folgejahre verantwortlich zeichnete. Dies ist jedoch insofern unwahrscheinlich, als diese zwar durchaus neue Steuerregelungen erließen, jedoch nicht für die Umsetzung dieser Vorschriften vor Ort sorgten. Im *skattland* Island hingegen waren hierzu etwa 12 *sýslumenn* eingesetzt, deren Aufgabe es war, die Landesbezirke zu verwalten, „at one and the same time, tax-collectors, police officers and judges within their districts.“¹⁷¹⁷ Hierzu trieben sie die Königssteuern ein, urteilten in Gerichtsfällen und verhängten die Strafen.¹⁷¹⁸ Eingesetzt wurden sie vom *hirðstjóri*, dem königlichen Repräsentanten in Island, in dessen Aufgabenbereich ebenfalls die Eintreibung der Königssteuer, der Schutz des königlichen Besitzes und Rechtes und die Einhaltung des Königsfriedens fiel. Sein Machtbereich umfasste zudem das Althing, welches er einberufen sollte und zu welchem er die *lögmenn* ernannte. Der *hirðstjóri* war somit „eins konar eins manns ríkisstjórn.“¹⁷¹⁹ Wenn nun die *JBapt*² diejenigen anführt, die Steuern erlassen und eintreiben sowie die Königsmacht besitzen, könnte sie sich im Prinzip auf sämtliche isländischen Repräsentanten des Königs, also *sýslumenn* und *hirðstjóri* beziehen. Die Namen aller zwölf *sýslumenn* zur möglichen Entstehungszeit der *JBapt*² sind unbekannt; aus der *ÁBp* wissen wir jedoch mindestens von Eyjólfur, der seinem Vater Ásgrímr Þorsteinsson, einem der Gegner von Bischof Árni Þorláksson in den 1280-er Jahren, im Jahr 1285 im Amt nachfolgte.¹⁷²⁰ Prominenter allerdings war Hrafn Oddsson, welcher als *hirðstjóri* die Interessen des norwegischen Königs in Island vertrat und somit zum erbitterten Gegner der kirchli-

die den Menschen neue Abgaben oder Zwänge auferlegen; so auch diejenigen, welche mit irgendwelchen Handelswaren oder minderwertigen Gütern handeln, welche man schwerlich oder unter keinen Umständen handeln kann, ohne Sünde auf sich zu laden“.

¹⁷¹⁶ „Publicani etenim sicut etiam nomina probant appellantur hi qui uectigalia publica exigunt siue qui conductores sunt uectigalium fisci uel *rerum publicarum*. Nec non et hi qui saeculi huius lucra per negotia sectantur eodem uocabulo censentur.“ (Bedae Venerabilis In Lucae evangelium expositio. I,iii,12-13; 2366-2370).

¹⁷¹⁷ Gunnar Karlsson: *Iceland's 1100 Years: The History of a Marginal Society*, London 2000, S. 94.

¹⁷¹⁸ „Sýslumenn tóku við héraðsstjórn af héraðshöfðingjum. Hlutverk sýslumanna var þrífætt: að innheimta tekjur konungs, dæma í deilumálum og refsa í brotamálum, og gæta friðar og reglu. [...] Sýslumenn voru yfirstétt landsins, helstu eignamenn og valdamenn.“ (Íslenskur söguatlas, hrsg. v. Árni Daníel Júlíusson, 3 Bde., Reykjavík 1990–1993, Bd. 3, S. 108).

¹⁷¹⁹ Ebd.

¹⁷²⁰ Vgl. Biskupa sögur, S. 141.

chen Interessen in den 1280-er Jahren wurde. Anlass zu den Streitigkeiten zwischen Hrafn und Árni waren unterschiedliche Positionen im Rechtsstreit zwischen Krone und Kirche. Interessant für die Entstehungszeit der *JBapt*² in einem klerikalen Umfeld ist nun, dass die *ÁBp* für die 1280-er Jahre tatsächlich eine Reihe von Konflikten zwischen der Kirche und den Vertretern der königlichen Macht in Island schildert. Wie beschrieben war die Lage der Kirche in Island durch die Machtkämpfe zwischen der Vormundschaftsregierung und dem Erzbischof von Nidaros seit 1283 schwierig geworden. Im gleichen Jahr traf ein Königsbrief in Island ein, der die Position des Klerus weiter schwächen sollte und der mit Hrafns Hilfe 1284 vom Althing angenommen wurde. Zwar war Árni zwischenzeitlich bereit, die Entscheidungsgewalt des Königs – und damit die faktische Gewalt Hrafns als dessen Vertreter – solange zu akzeptieren, bis ein neuer Erzbischof geweiht sei; nachdem die Gegenseite jedoch ihre Teile der Übereinkunft nicht erfüllte, waren die Einigungen zunichte. Stattdessen eskalierte der Konflikt zwischen Árni und Hrafn in den Jahren 1286–1288: Der Bischof suchte die Position der Kirche zu stärken, indem er diejenigen Bauern, welche die *staðar* übernommen hatten, mit dem kleinen bzw. großen Kirchenbann belegte, wie er ebenfalls in der *JBapt*² thematisiert wird. Gleichzeitig schob er einen Vergleich auf, indem er die Entscheidung bis zur Neuwahl des Erzbischofs vertagte und sich somit dem Schiedsspruch des Königs entzog. Hrafn hingegen – selbst von der Exkommunikation betroffen – ließ die Anhänger der bischöflichen Partei als Landesverräter brandmarken, stachelte die Bauern gegen die Kirche auf¹⁷²¹ und zitierte sogar Priester vor das Althing. Eine Einigung kam erst 1288 zustande – unter der Zeugenschaft von sowohl dem Auftraggeber der *JBapt*² als auch ihrem Autor. Wenn sich die *JBapt*² also zu „þeir menn, sem konungliga stíorn höfðu“ äußert, ihr Fehlverhalten anprangert und eine Verhaltensrichtschnur nach den Vorgaben der Kirche entwirft, könnte hierin eine Parallele zur zeitgenössischen weltlichen Führungsriege in Island bestehen.

Der König

Eingeschlossen in den Kreis derjenigen, welche die Macht ausüben, ist natürlich auch der König selbst. Als dieser könne nach den Maßgaben der *JBapt*² jedoch nur derjenige gelten, der Recht walten lasse, „[þ]vi at sa heitir rex, þat er stíornari, er rett gerir enn engi annarr“¹⁷²². Insgesamt geht die Saga jedoch nur wenig auf den König selbst ein, sondern wendet sich vielmehr an diejenigen, die seine Macht in Vertretung ausüben und seine Aufträge ausführen. Insofern spiegelt die Wahrnehmung der Saga die isländischen Verhältnisse wider: Zwar war Island als norwegisches *skattland* an den König des Mutterlandes gebunden und ihm zu Treue und Abgaben verpflicht-

¹⁷²¹ „[P]au bréf Hrafns Oddssonar [...] sem opinberliga skylduðu menn til at brjóta niðr byskupligt vald ok kirkjunnar rétt“ (ebd., S. 160, dt. „die Briefe Hrafns Oddssons, welche offen die Leute dazu verpflichteten, die bischöfliche Macht und das Recht der Kirche niederzubrechen“).

¹⁷²² Postala sögur, S. 880, dt. „Denn derjenige heißt *rex* (König), d. h. Lenker, der Rechtes tut, und kein anderer“.

tet. Gleichzeitig hatte sich das Land jedoch eine zunächst weitreichende legislative Selbstständigkeit erhalten, die etwa darin greifbar wird, dass sämtliche gesetzlichen Änderungen der Zustimmung des Althings bedurften. Dieses Prinzip wurde nach Annahme der *Jb* insofern ausgehöhlt, als der Einfluss der Königstreuen bedeutend wuchs, indem sie mehr und mehr wichtige Ämter im Staat besetzten; die Annahme späterer *réttarbætr* erfolgt daraufhin unter dem Druck des königlichen *hirðstjóri* nur noch pro forma.

Richter und Anwälte

Neben denen, die unmittelbar mit der Ausübung der königlichen Macht betraut sind, widmet die *JBapt*² einen großen Teil der Standespredigt Personen, die in Gerichtsprozessen Verantwortung tragen: dem Gericht bzw. den Richtern (je nach Handschrift der Saga „domari“¹⁷²³, „domr“¹⁷²⁴, „domandi“¹⁷²⁵), Anwälten („sa er i malafylgiu starfar“¹⁷²⁶), Klägern und Zeugen („umvandanarmaðr“¹⁷²⁷). Dabei kommt nicht nur eine Terminologie zum Einsatz, die den Sachverhalt des Ausgangstextes möglichst genau referiert, sondern die sich stark von den einheimischen jurisdiktorischen Prozessen beeinflusst zeigt. Dies wird deutlich am Terminus „soknari“, der zwar an einer Stelle als Übersetzung des lat. „accusator“¹⁷²⁸, sich jedoch andernorts¹⁷²⁹ auf die bereits genannten „Riddarar oc þeir menn, sem konungliga stiorn höfðu“¹⁷³⁰ rückbezieht. Es zeigt sich hier also, dass nach Auffassung des Sagaauteurs die Verfolgung von Rechtsangelegenheiten ebenfalls Sache der königlichen Vertretung ist. Diese Funktion, die in unserem heutigen Rechtssystem vermutlich dem Staatsanwalt entspricht, wurde in Island nach der Verabschiedung der *Jb* und der damit einhergehenden Umstrukturierung des Rechtssystems ebenfalls vom *hirðstjóri* und den

¹⁷²³ Ebd., S. 881. 881. 881. 882. 883. 885.

¹⁷²⁴ Ebd., S. 882. 883.

¹⁷²⁵ Ebd., S. 882. 882. 883. 883. 883. 884. 884. 884.

¹⁷²⁶ Ebd., S. 882, dt. „jemand, der als Rechtsbeistand arbeitet“.

¹⁷²⁷ Ebd., S. 882.

¹⁷²⁸ „[E]ða soknari lætr af rettri asokn annarligs mals, sva oc ef soknari tekr fe til at sækia einnvern eða lata sækia.“ (ebd., S. 882, dt. „so auch wenn der Kläger Güter entgegen nimmt, um jemanden anzuklagen oder die Anklage zu unterlassen. Letztere müssen zurückzahlen, nicht demjenigen, er sie gab, sondern demjenigen, dem Übel aus der Gabe erwuchs, außer derjenige, der gab, hätte zur Güte gegeben, da muss er die Bezahlung zurückgeben“) von lat. „Item si aliquis accusator accepit pecuniam ob accusandum vel non accusandum, crimen concussionis commisit“ (*SummPoen*, II,5,41: S. 521).

¹⁷²⁹ „Kennir hinn fyrr nefndi Johannes soknaranum sva at þyrma undirmonnum sinum, þeim er hann hefir i sinu valldi sva sem i sinni hendi, sva sem þeim, er kerit berr, dugir þyrmiliga með því at fara, þvíat domarinn ma at likendum sakir valldz eða vitzmuna a þessa lund leika at viti eða pen(n)gum sinna undirmanna.“ (Postola sögur, S. 882, dt. „Der zuvor genannte Johannes lehrt die Kläger, ihre Untergebenen, welche er in seiner Gewalt so wie in seiner Hand hat, dermaßen mit Umsicht zu behandeln, so wie es demjenigen ansteht, der die Schale trägt, hiermit achtsam zu verfahren, denn der Richter kann aufgrund seiner Macht oder Urteilsfähigkeit auf diese Weise mit der Strafe oder dem Geld seiner Untergebenen spielen.“).

¹⁷³⁰ Ebd., S. 881, dt. „Ritter und die Männer, welche die königliche Gewalt hatten“.

sýslumenn erfüllt. Zudem hatten letztgenannte Assistenten, die als *sóknarmenn* oder *réttara*, später ebenfalls als *sýslumenn* bezeichnet wurden und die sie bei der Ausübung ihrer Aufgaben unterstützten.¹⁷³¹ Alle drei Ämter waren nicht nur mit der Verfolgung von Rechtsfällen betraut, sondern gleichzeitig mit der Umsetzung der jeweiligen Strafen.

the Law Council became predominantly an appeal court, which judged cases that were taken there from local courts. At the same time, the Quarter Courts and the Fifth Court of the old Althing were abolished. Thus the distinction which seems to have existed between legislative and judicial power in the Commonwealth [...] disappeared, and the term *dómr* (verdict), which had only referred to judgements in individual cases, came to mean either such a judgement or a general ruling of a legislative nature.¹⁷³²

Während also bis dato die Verfolgung von Strafsachen eine Angelegenheit des Geschädigten war, oblag sie nun dem königlichen Vertreter¹⁷³³; dies ergab sich aus dem Verständnis, dass jedwedes Verbrechen ein Bruch des Königsfriedens war. Diese Verschmelzung von Funktionen zeigt sich auch daran, dass sich die Begrifflichkeiten in ihrer Bedeutung mehr und mehr überschneiden. Nicht zuletzt ist es ablesbar am Nebeneinander o. g. Termini *dómari*, *dómr* und *domandi* in den Handschriften der *JBapt*², auch wenn es sich um ein Phänomen handelt, das vermutlich erst im Transmissionsprozess der Saga einsetzt.

Dadurch, dass *sýslumenn* und *hirðstjóri* in kleineren Angelegenheiten selbst die Urteile fällten und erhebliches Mitspracherecht in den jeweiligen Gerichten durch die Ernennung der Richter hatten, könnten sich die Aussagen zu den Richtern ebenfalls auf sie beziehen. Der Hauptteil der Jurisdiktion hingegen lag beim jeweiligen *héraðsdómur* bzw. als übergeordnete Instanz beim *Alþingisdómur*; in Zweifelsfällen konnte der norwegische König um ein Urteil ersucht werden.¹⁷³⁴ Die in den Landesgerichten urteilenden Richter wurden vom *sýslumaðr* bzw. vom *lögmaðr* ernannt. Hier lässt sich kaum erheben, ob zur entsprechenden Zeit Konflikte zwischen der Kirche und den bei gerichtlichen Prozessen beteiligten Personen bestanden haben könnten, da die *ÁBp* hierzu keine konkreten Aussagen macht. Eindeutig ist, dass die Prozesse zur Entrechtung kirchlicher Anhänger in der Zeit 1286–1288 durch das Althing nicht vom Bischof gutgeheißen wurde. Inwieweit in diesen Prozessen die von der Saga angeprangerten Verbrechen (*calumnia*, *concussio*) eine Rolle spielen, lässt sich nach dem aktuellen Quellenstand daher nicht beurteilen; es ist jedoch nicht aus-

¹⁷³¹ Vgl. Íslenskur söguatlas, Bd. 3, S. 108.

¹⁷³² Gunnar Karlsson: The history of Iceland, S. 89 f.

¹⁷³³ Vgl. Íslenskur söguatlas, Bd. 3, S. 108.

¹⁷³⁴ In das Althing waren 84 sog. *nefndarmenn* auf Lebenszeit durch die *sýslumenn* gewählt. Sie bestimmten die sog. *lögrétta*, die legislative Gewalt des Staates. *Lögrétta* oder *hirðstjóri* bestimmten zudem zwei *lögmenn*, welche ihrerseits die 4–12 Mitglieder des *Alþingisdómur* wählten. In den *héraðsdómur* wurden die Richter durch die *sýslumenn* berufen.

geschlossen. In jedem Fall demonstriert die *JBapt*² ein gesteigertes Interesse an einer gerechten Verfahrensführung vor Gericht. Dies geht mindestens einher mit einer starken Umwälzung des isländischen Rechtssystems ab 1281, die sich im Übrigen auch in anderen Texten niederschlägt, die in etwa zeitgleich mit der *JBapt*² entstanden sein müssen,¹⁷³⁵ etwa in der *Brennu-Njáls saga*, der *Landnámabók* (Sturla-Fassung), der *Bandamanna saga*, der *Eyrbyggja saga*, der *Fostbræðra saga*, der *Gunnlaugs saga ormstungu*, der *Hrafnkels saga freysgoða* und der *Hænsa-Þóris saga*¹⁷³⁶. Während diese Texte jedoch einen deutlich laikalen Bezug aufweisen und die kritische Position der isländischen Bevölkerung gegenüber dem neuen Königsrecht zum Ausdruck bringen, positioniert sich die *JBapt*² aus dem Blickwinkel des Klerus. Hier wäre es gewiss lohnenswert, durch einen Vergleich der entsprechenden Texte den Diskurs um die juristischen Veränderungen im 13. Jahrhundert genauer zu beleuchten.

Verhaltensregeln

Das ideale Verhalten, das für die o. g. Personengruppen in der *JBapt*² angeführt wird, wird direkt aus der Standespredigt Johannes des Täufers abgeleitet. Grundlage der Argumentation ist das Verständnis der weltlichen Macht als von Gott gegeben, wie es die Saga aus den Worten des Johannes nach Joh 3,27 ableitet: „Ekki ma maðr neitt a sig taka, nema þat sem honum er af himni gefit“¹⁷³⁷. Jegliche Macht ist also Ausdruck der göttlichen Gnade, auch diejenige, die man vermeintlich selbst ergriffen hat.¹⁷³⁸

Dass Gott allein Macht verleihen kann, wird an der Figur des Tetrarchen Herodes deutlich:

Ok því at nu var at þeiri stundu komit, er enn eilifi faðir villdi leiða enn agæta Johannem or bondum ens dauðliga likama til hvíldar, gaf hann fyrr nefndum Herodi valld yfir hans likamligu lifi, at fyrir pislarvættis sigr mætti hans verðleikr uæflanligr verða i andligu lifi.¹⁷³⁹

Erklärungen dieser Form sind beliebte Topoi insbesondere der Märtyrer-Hagiographie und bringen die zugrundeliegende Überzeugung von der göttlichen Allmacht und Steuerung des Gangs der Welt zum Ausdruck. Damit folgt auch, dass Gott die Macht entziehen kann. Der Herrscher wird somit in jeder Hinsicht von Gott abhängig; implizit folgt daraus, dass er Gottes Geboten und Gesetzen Folge leisten muss, wenn er

¹⁷³⁵ Vgl. Biskupa sögur, S. xxxiv.

¹⁷³⁶ Björn Sigfússon: Staða Hænsa-Þóris sögu í réttarþróun 13. aldar, in: Saga 1960–1963, S. 345–370.

¹⁷³⁷ Postola sögur, S. 898, dt. „Ein Mensch kann sich nichts nehmen, außer dem, was ihm vom Himmel gegeben wird“.

¹⁷³⁸ Vgl. ebd., S. 909.

¹⁷³⁹ Ebd., S. 913, dt. „Und da nun der Augenblick gekommen war, da der ewige Vater den hervorragenden Johannes aus den Fesseln des vergänglichen Körpers zur Ruhe leiten wollte, gab er dem zuvor genannten Herodes die Gewalt über sein körperliches Leben, damit sein Wert durch den Sieg des Martyriums im seelischen Leben unaussprechlich werden möge.“

die göttliche Gunst nicht verwirken will. Dies wiederum bedeutet, dass er auf die Zustimmung der Mittlerin göttlicher Gnade auf Erden, nämlich der Kirche, angewiesen ist; der oben ausgeführten Position der Kleriker wird zusätzlich Gewicht verliehen. Das Herrscherideal „von Gottes Gnaden“ der *JBapt*² kommt deutlich zum Ausdruck.

Aus diesem Machtverständnis heraus erinnert die Saga in ihren exegetischen Passagen an die Demut gegenüber rangmäßig Unterlegenen:

Commestor segir, at þat er skyllt rettlæti at leggja sig undir hlyðni við ser meiri menn fyrir guðs sakir, enn þat er nægianda litillæti at lyða sinum iafnaka, en framarr er enn nægianda litillæti at hlyða ser minna manni. Fylldi varr herra því þetta dæmi, at alldri um alldr syndiz nokkurum manni vanvirða at taka umvandan eða sacramenta kirkiunnar af ser minna manni.¹⁷⁴⁰

Besonders auffällig ist die Betonung nicht nur der Sakramente, sondern auch der Zurechtweisungen. Dadurch ist die Kirche eine allgemein gesellschaftliche moralische Instanz über den unmittelbar seelsorgerischen Bereich und die Mittlerfunktion zwischen Gott und den Menschen hinaus. Zudem zementieren solcherart Aussagen die Stellung der Kirche: Sie fordern den Gehorsam der Laien (und damit wohl insbesondere der weltlichen Herrscher) nicht direkt ein, sondern appellieren auch hier an die Maßgaben des gottgefälligen Lebens. Verbindlich werden diese durch das Beispiel und die Autorität Jesu Christi.

Erpressung und Bestechlichkeit werden damit kontrastiert, dass ja bereits vonseiten der Herrscher – seien sie nun kirchlich oder weltlich – Entlohnungen vorgesehen seien:

Rettliga ma domari eða ridari taka sinn mala, þann sem lógin segia honum, at eigi þurfi hann, þa er kostinn vantar, með rani at taka, at skilia þat expens, sem hann eða hans sveinar þurfa til mala eða klæða eða farargreiða, meðan þeir acta almennings nauðsyniar. Hafa því helgir pafar oc aðrir heimsins formenn rentu skipað til hvers starfs, at postolinn Paulus segir: Engi er skylldr auðrum at þiona a sinum kosti, er því sannligt, at logbrotsmaðrinn leggi af sinum kosti fyrir þann, er honum þrongvir til þess at hallda lógin oc ryðr til rettinda hinum retlata, þeim sem helldr login, oc hvergi er skuldbundinn undir lógin.¹⁷⁴¹

¹⁷⁴⁰ Ebd., S. 892, dt. „Comestor sagt, dass es die erforderliche Gerechtigkeit ist, einem größeren Mann Gehorsam zu erweisen, aber es ist genügende Gerechtigkeit, seinem Ebenbürtigen zu gehorchen, aber mehr als genügende Gerechtigkeit, einem geringeren Manne als ihm selbst zu gehorchen.“

¹⁷⁴¹ Ebd., S. 885, dt. „Rechters kann ein Richter oder Ritter sein Maß nehmen, welches ihm das Recht nennt, damit er, wenn die Mittel fehlen, nicht durch Raub nehmen muss, d. h. die Aufwendung, die er oder seine Diener für Essen oder Kleidung oder Reiseaufwendungen brauchen, während sie die Bedürfnisse der Allgemeinheit ausführen. Die heiligen Päpste und andere Herrscher der Welt haben Löhne für jede Arbeit festgesetzt aus dem Grund, dass der Apostel Paulus sagt: Niemand muss anderen auf seine Kosten dienen, weshalb es recht und billig ist, dass der Verbrecher von seinem Besitz demjenigen gibt, der ihn dazu drängt, das Gesetz einzuhalten und jenen Rechtschaffenen

Dabei wird deutlich, dass die Richter und Ritter in ihrer Funktion als Wahrer des (nach göttlichen Maßstäben rechten, vgl. oben) Gesetzes eine wichtige und herausragende Rolle für die Gesellschaft spielen. Ihr Fehlverhalten, nämlich die Erpressung und Bestechlichkeit, kann einerseits aus fehlender gerechter Entlohnung resultieren, andererseits aus dem persönlichen Makel mangelnder Mäßigung. Hier entsteht dann ein Kontrast zum fürsorgenden Charakter von Kirche und Staat und der Schutzfunktion ihrer Amtsträger:

Virðuligr prestur Beda segir, at sæll Johannes minti með rettri stilling rid-dara a þat i þessum orðum, at eigi tæki þeir fyrir alygi penninga eða með hernaði af þeim, er þeir voru skyldir at veita vernd við ollum hernaði oc fullting til allra rettra mala.¹⁷⁴²

Das andere Fehlverhalten, das in der *JBapt*² gerügt wird, ist die Falschaussage bzw. Verleumdung. Anders als die übrigen Verstöße betreffen diese Maßgaben eine nicht näher spezifizierte Allgemeinheit („allir þeir, er slikt gera“¹⁷⁴³) und sind nur lose an die zuvor apostrophierten Richter gebunden („domandi eða einnhverr annarr“¹⁷⁴⁴). Verglichen mit den übrigen Passagen wird das Vergehen knapp behandelt, sodass sich die Frage stellt, ob die Kürze auf die Quellenlage zurückzuführen ist oder auf einem geringeren Interesse an der Thematik beruht.

5.3.7 Konsequenzen für die Entstehung der *JBapt*²

Wie gezeigt koinzidiert die Entstehung der *JBapt*² mit einer Vielzahl kirchenpolitischer Entwicklungen, sodass Grund zur Annahme besteht, dass die Verwendung kirchenrechtlicher Quellen in der Saga auf diesen Entstehungskontext zurückzuführen ist. Wesentliche Punkte der Saga betreffen die rechtliche und ökonomische Situation der Kirche, wenden sich explizit an die königliche Repräsentanz in Island und dokumentieren die nach kirchlicher Auffassung zu verhängenden Strafen bei Verstößen gegen das kanonische Recht. Aussagen zum gebührlchen Verhalten von Klerikern etwa werden aus den Quellen nicht übernommen.¹⁷⁴⁵ Ihre Position vertritt die Saga als Status quo, nicht als Forderung, und leitet sie aus der Standespredigt Johannes des Täufers ab. Da sie auf unterschiedliche Weise betont wird, liegt die Vermutung nahe, dass die kirchenrechtlichen Exkurse nicht nur unspezifisch durch zeitnah schwelende

den Weg zur Gerechtigkeit freiräumt, welche das Gesetz einhalten, und jeder ist in keinem Punkt schuldig unter dem Gesetz.“

¹⁷⁴² Ebd., S. 884, dt. „Der ehrwürdige Priester Beda sagt, dass der selige Johannes die Ritter dessen zu Recht mit diesen Worten erinnerte, damit sie nicht Geld für eine Verleumdung oder durch Verheerung von jenen nehmen, welchen sie Schutz gegen alle Verheerungen und Hilfe in allen Prozessen leisten sollten.“

¹⁷⁴³ Ebd., S. 883, dt. „all jene, die solches tun“.

¹⁷⁴⁴ Ebd., S. 883, dt. „der Richter oder irgendjemand anderes“.

¹⁷⁴⁵ Nachdem die Saga insgesamt Zitate aus unterschiedlichen Kapiteln der *SummPoen* verwendet, gehe ich davon aus, dass größere Teile des Textes vorlagen und der Sagaautor seine Zitate hieraus nach freien Stücken auswählen konnte.

Konflikte beeinflusst wurden, sondern vielmehr Ziel und Zweck der gesamten Saga darstellen.

Damit spiegelt sie die Haltung der Kirche wider, wie sie vom norwegischen Erzbischof im Konflikt mit der Krone Anfang der 1280-er Jahre vertreten wurde, umso mehr aber von dem südisländischen Bischof Árni Þorláksson in den Auseinandersetzungen mit den isländischen Laien und der königlichen Stellvertretung in Island. Archivalische Quellen belegen zudem die enge persönliche Verbindung des Sagaautors und ihres Auftraggebers mit Bischof Árni, weshalb die Entstehung der *JBapt*² höchstwahrscheinlich durch die zeitaktuellen Entwicklungen begünstigt, wenn nicht gar veranlasst wurde.

*Datierung der JBapt*²

Der Vergleich der *JBapt*² mit zeitgenössischen historiographischen und archivalischen Quellen hat ergeben, dass sich die Saga in die Entwicklung des 13. Jahrhunderts genauer einordnen lässt, als dies bislang aus den biographischen Eckdaten von Autor und Auftraggeber möglich war. Der Verfassungszeitraum lässt sich von 1264 (Ernennung des Auftraggebers zum Abt) bis 1298 (Todesjahr des Autors) in einem ersten Schritt dadurch begrenzen, dass die isländische Kirche bis 1277 ihre Machtposition weitestgehend ausgebaut hatte und somit kein Anlass bestanden hätte, die Abgrenzung der kirchlichen von der weltlichen Macht zu betonen. Insbesondere betrifft dies auch die Frage der Simonie, da die isländischen Bistümer das althergebrachte Eigenkirchenwesen hatten abschaffen können und die Besitzhoheit über die Kirchengüter (*staðar*) erlangten. Ernstlich infrage gestellt wurde diese erst durch die Vorlage der *Jb* 1281 sowie die Verfügungen der Vormundschaftsregierung 1282. Der Tod des Erzbischofs 1283 sorgte dabei für eine Situation, in der die rechtliche Lage der Kirche aufgrund der doppelten Gehorsamspflicht gegenüber Krone und Rom nicht eindeutig geklärt werden konnte. Das Engagement des norwegischen Königs, dessen Repräsentanten Hrafn sowie der isländischen Bauern führte dazu, dass mit Althingsbeschluss von 1284 die Kirche sämtliche *staðar* an die Laien zurückgeben musste. Dies erlaubt es in einem zweiten Schritt, den Verfassungszeitraum der *JBapt*², welche die maßgeblich ins Wanken geratene kirchliche Position bestärkt, weiter einzugrenzen. Erst die Neuwahl des Erzbischofs von Nidaros im Jahr 1288 konnte die Rechtsunsicherheit der Kirche insofern aufheben, als nun sämtliche Entscheidungen auf eine höhere Ebene delegiert wurden. Zudem wurde im gleichen Jahr eine Einigung zwischen den isländischen Bauern und der Kirche getroffen, bei der Sagaautor und -auftraggeber als Zeugen zugegen waren, und die dafür sorgte, dass die *staðar* zurück in die kirchliche Kontrolle gelangten. Aufgrund ihrer Zeugenschaft bei der Einigung muss Grímr Hólmsteinnsson und Runólfr Sigmundsson bewusst gewesen sein, dass sich die Lage der Kirche maßgeblich verbessert und stabilisiert hatte, wodurch die in der *JBapt*² formulierten Anliegen weniger dringlich geworden waren. Die Entstehung der *JBapt*² lässt sich daher mit einiger Sicherheit auf die Zeit 1284–1288 festlegen.

Zudem wird die Legitimität der Landesverteidigung in der *JBapt*² aufgegriffen, wobei sich der Sagaautor auf dieselben Quellen stützt wie der Autor der *ÁBp*. Dadurch dass beide Texte für das Jahr 1286 die Notwendigkeit des Leidangs diskutieren – noch dazu mit ähnlichem Wortlaut – und sich in diesem und dem darauffolgenden Jahr die Lage des südisländischen Bistums bedeutend zuspitzt, ist äußerst wahrscheinlich, dass die *JBapt*² um 1286/1287 entstanden ist als Reaktion auf die Bedrängnis, in der sich die Kirche zum damaligen Zeitpunkt befand.

*Verfassungsanlass der JBapt*²

Nichts deutet darauf hin, dass die Saga aufgrund ihrer kirchenrechtlichen Aussagen paränetische Funktion haben sollte und die erwähnten Kirchengegner zur Besserung ihres Verhaltens bewegen sollte, denn hierfür fehlen Indizien wie etwa appellative Aussagen. Außerdem besteht Grund zum Zweifel, dass der Text – vornehmlich wegen seines exegetischen und hagiographischen Gehalts – überhaupt von einem laikalen Publikum gelesen wurde. Durch die Formulierung eines Status quo könnte der Text vielmehr für ein klerikales Publikum verfasst worden sein, das bereits mit den wesentlichen Aussagen des Kirchenrechts in dieser Thematik vertraut war. Seine Funktion wäre somit, diese Gruppe ihrer rechtlichen Stellung zu vergewissern und sie in Zeiten der Rechtsfreiheit von innen heraus zu stärken.

Denkbar ist zudem, dass die *JBapt*² auch Teil des offiziellen bischöflichen Programms war, die Rechte der Kirche systematisch zu verkünden, wie es die *ÁBp* für den Winter 1287/188 bezeugt:

Þetta sannaði hann með predikun í heilagri kirkju, þetta ávítaði hann með bréfum ok sendipistlum í öllu sínu byskupsdæmi, ok þetta sama bar hann fram í hversdagligu samtali. Við þat vaknaði hann ok sofnaði at æ var hans hugr á lögmáli síns sæta lávarðar endrbæting ok leiðrétting kristinnar.¹⁷⁴⁶

In dieser Funktion wäre allerdings anzunehmen, dass entweder der Bischof selbst hinter der Beauftragung Gríms durch Runólfr Sigmundsson steckte, oder dass der Abt die Saga als Geschenk für den Bischof verfassen ließ.

Für den Verfassungskontext bieten die Quellen jedoch noch einen anderen möglichen Anlass, denn es heißt in den Statuten der Bergenser Bischofssynode von 1281:

þa skipum wer þat með skylldu at upp skal wera lesnar opinberlega firir alþýðu sinn aa hueriu aare at ollum biskups stolum regluligar skipanir heilagra feðra. þær sem skyra i huerium atburðum menn fella aa sik fullkomit bann. slikt hit sama skal þeim lyst vera i hinum æzstum heraðs

¹⁷⁴⁶ Biskupa sögur, S. 173, dt. „Dies bekräftigte er mit der Predigt in der Heiligen Kirche, dies bezeugte er mit Briefen und Rundschreiben in seinem ganzen Bistum, und dasselbe trug er vor in alltäglichen Gesprächen. Hiermit erwachte er und schlief ein, sodass sein Gedanke bei dem Gesetz seines süßen Herrn immer die Besserung und Leitung der Christenheit war.“

kirkium til þess at sialf ovitzkan su semm fyrr hafði framlikt verit at hrata i syndina stœduiz af upptekinni illzku þa er ho serr ok ottaz ogn pinunnar. En þessir atburðir finnaz upptaldir með slikri skipan i guðs lœgum sem her segir.¹⁷⁴⁷

Wie oben gesehen greift die *JBapt*² einen der vielen Punkte auf, die den Statuten zufolge die Exkommunikation *ipso facto* nach sich ziehen. Es könnte daher sein, dass Runólfur Sigmundsson den Sagaautor mit der *JBapt*² beauftragte, um dieser Verpflichtung nachzukommen, das Kirchenrecht zu verkünden. Allerdings gilt es hierbei einzuwenden, dass sich die Saga durch ihre bedeutende Länge doch weniger dafür eignete, bei einer Versammlung am Stück verlesen zu werden. Somit hätte sie höchstens dazu dienen können, diese Themen in Situationen zu verbreiten, in denen eine längere, kontinuierliche Lesesituation möglich war, vornehmlich innerhalb klösterlicher Gemeinschaften. Der Text hätte sich auch dazu geeignet, innerhalb des Bistums gezielt an Priester verbreitet zu werden, beispielsweise über die zahlreichen Priestertreffen, zu denen der Bischof regelmäßig lud.

¹⁷⁴⁷ Norges gamle love, Bd. III, S. 233, dt. „da erlassen wir als Verpflichtung, dass vor der Allgemeinheit in jedem Jahr an allen Bischofssitzen öffentlich verlesen werden sollen die regelhaften Erlasse der Heiligen Väter, welche erläutern, in welchen Fällen die Leute den großen Kirchenbann auf sich ziehen. Genauso soll dies in den großen Bezirkskirchen erläutert werden, damit die Unkenntnis selbst, die zuvor lange dazu verführte, in Sünde zu verfallen, von der begonnenen Böswilligkeit gebannt würde, wenn sie die Flamme der Strafe sieht und fürchtet. Und diese Angelegenheiten finden sich aufgezählt mit diesem Erlass in Gottes Gesetzen, die hier genannt werden.“

Tab. 5.1. In Kap. 2.2 und 5.1 erwähnte Ereignisse

Jahr	Norwegen	Island
1262		Island wird norwegisches <i>skattland</i>
1263	Magnús Hákonarson wird König von Norwegen	
1264		Runólfur Sigmundsson wird Abt von Pykkvabær
1265		
1266		
1267	Reform der <i>Gulapingslög</i>	
1268	Reform der <i>Borgar-</i> und <i>Eiðsivapingslög</i> , Jón rauði wird Erzbischof von Niðaros	
1269	Reform der <i>Fróstapingslög</i> , Konflikt zwischen Krone und Kirche	Árni Þorláksson wird Bischof von Skálholt, versucht <i>staðar</i> zu gewinnen
1270		
1271		Entsendung der <i>Járns</i> nach Island
1272		<i>Járns</i> vom Althing verabschiedet, wichtigste <i>staðar</i> im Besitz der Kirche
1273	Erlass der <i>Hirðaskrá</i> , <i>JKr</i> verfasst, Konkordat von Bergen (nicht ratifiziert)	
1274	Reform der <i>Landslög</i>	
1275		Á <i>Kr</i> vom Althing verabschiedet
1276	Erlass der <i>Bæiarlög</i>	
1277	Konkordat von Tønsberg: Bestätigung und Ausbau kirchl. Privilegien	
1278		
1279		
1280	Kg. Magnús Hákonarson stirbt, Krönung Eiríkr Magnússon, Einsetzung der Vormundschaftsregierung, Provinzialsynode	Entsendung der <i>Jb</i> nach Island
1281	Synodalstatuten, <i>réttarbætr</i> , Konflikt zwischen Krone und Kirche, Ebf. Jón rauði im Exil	<i>Jb</i> vom Althing verabschiedet
1282	Ebf. Jón rauði stirbt, Beginn der sechsjährigen Sedisvakanz	
1283		Entsendung von <i>réttarbætr</i> bzgl. Gültigkeit des Kirchenrechts und <i>staðar</i>
1284		<i>réttarbætr</i> vom Althing verabschiedet: <i>staðar</i> gehen an die Laien, vorl. Einigung von Brautarholt
1285		vorl. Einigung von Skálholt

Jahr	Norwegen	Island
1286		Höhepunkt des <i>staðamál</i> , Kg. Eiríkr beruft Leidang ein
1287		
1288	Jørundr wird Erzbischof von Niðaros	<i>staðar</i> gehen an die Kirche durch ebfl. Beschluss
1289		
1290		Althing erhält Jurisdiktion in Belangen des Kirchenrechts
1291		
1292		Rückgabe der <i>staðar</i> an die Laien
1293		
1294		
1295		Einigungsurkunde bzgl. <i>staðar</i>
1296		
1297	Konkordat von Ögnvaldsnes: Unabhängigkeit der Kirche, Endgültige Beilegung des <i>staðamál</i>	
1298		Bf. Árni Þorláksson stirbt, Grímr Hólmsteinnsson stirbt
1299	Kg. Eiríkr Magnússon stirbt	

5.4 Verknüpfung von Hagiographie, Exegese und Politik in der *JBapt*²

In der *JBapt*² lässt sich ein Nebeneinander hagiographischer (siehe Abschnitt 5.1) und exegetischer (siehe Abschnitt 5.2) Aussagen und Mechanismen beobachten, die sich gleichmäßig über den gesamten Sagatext verteilen und dessen Gestalt maßgeblich prägen. Abweichend von diesem Muster der Heiligenbiographie mit eingewobener Bibelauslegung platziert der Sagaautor in der Mitte des Textes, d. h. Kap. 19–21, einen kirchenrechtlichen „Exkurs“, der in sprachlicher und quellentechnischer Hinsicht anders funktioniert als der übrige Text. Er greift kirchenrechtlich aktuelle Themen der Verfassungszeit auf. Durch die Exponiertheit dieses Exkurses ist davon auszugehen, dass diese Aussagen nicht nur durch die kirchenpolitischen Entwicklungen dieses Zeitraums beeinflusst, sondern bewusst dort eingefügt wurden.

Im Folgenden soll erarbeitet werden, warum diese Aussagen ausgerechnet in der *JBapt*² zu finden sind. Geklärt werden soll, wie die Grundstruktur und die spezifischen Mechanismen der hagiographischen und exegetischen Genres dazu beitragen, die politischen Aussagen zu fördern. Außerdem wird der Blick darauf zu lenken sein, weshalb ausgerechnet Johannes der Täufer als Ausgangspunkt für die kirchenpolitische Thematik gewählt wurde.

5.4.1 Heiligkeit des Protagonisten und des Textes

Wie gezeigt, bedient sich die *JBapt*² typisch hagiographischer Elemente: Der Heilige wird als Beispiel für den göttlichen Heilsplan angeführt, wodurch er zum Vorbild für den Leser wird und ihn zur *imitatio* anregen soll. Typologische Bezüge, dem „Denken und Schreiben in Entsprechungen und Gegensätzen“¹⁷⁴⁸, ermöglichen und erleichtern dem Leser die Identifikation mit dem Heiligen, wodurch er stärker zu einer *emendatio* angehalten ist.

Durch die Teilhabe des Heiligen an der Heiligkeit Gottes geht zudem ein Teil dieser Heiligkeit in den Text über; man spricht auch von der Ikonizität des Textes.¹⁷⁴⁹ Ein solcher ikonenhafter Status des Textes, der eine Kritik an den Inhalten zugunsten eines ehrerbietigen Gebrauchs ausschloss, kann für die *JBapt*² weder verifiziert noch ausgeschlossen werden. Anzumerken bleibt die grundsätzliche Möglichkeit, dass der Saga als hagiographischem Zeugnis ein gewisses Maß an Verehrung widerfahren sein könnte, das für ihren Inhalt, darunter eben auch die kirchenrechtlichen „Exkurse“, als Schutzraum fungierte. Einerseits erfolgte also eine Legitimierung, andererseits eine Heiligung – und damit nicht nur eine institutionelle, sondern gewissermaßen göttliche Akzeptanz. Eventuell kann man hier auch die Hoffnung des Autors sehen, sich durch die Anknüpfung an Johannes den Täufer der Mittlerfunktion des Heiligen für das eigene Anliegen bei Gott zu vergewissern, in dessen Händen

¹⁷⁴⁸ Coué: Hagiographie im Kontext, S. 12.

¹⁷⁴⁹ „the text’s iconicity“ (Heffernan: Sacred Biography, S. 36).

er den Ausgang der Geschichte sah. Hierin eingeschlossen ist ein Vertrauen auf die göttliche Gnade, schließlich bedeutet schon der Name des Johannes Gottes Gnade – „Johannes þyðist guðs miskunn“¹⁷⁵⁰.

5.4.2 Wahrheitsanspruch von Text und Auslegung

Seine Teilhabe an der göttlichen Wahrheit und Heiligkeit wird durch die *virtus* des Heiligen, dargestellt in Lobpreis und Tugendkatalogen, illustriert. Folglich werden auch die Aussagen des Heiligen als göttlich inspiriert und wahr eingeschätzt. Im Falle der *JBapt*² sind dies direkte Ermahnungen, Aufrufe zu Umkehr und Buße und vor allem die Verhaltensregeln der Standespredigt, an die in der *JBapt*² nun die Aussagen des Kirchenrechts in besonderer Ausführlichkeit angebunden werden. Die Predigten Johannes des Täufers werden somit als direkte *adhortatio* eingesetzt; inhaltlich kommt ihr Aufruf zur Buße dem Appell an die *emendatio* gleich.

Daneben finden sich im Verlauf der Saga diverse Hinweise auf die Rechtmäßigkeit seiner Aussagen.¹⁷⁵¹ Die exegetischen Abschnitte der *JBapt*² erfüllen eine Schlüsselfunktion hinsichtlich der Predigten und Ermahnungen: Sie erklären die dunkle und geheimnisvolle Bildersprache des Täufers und gewährleisten somit das rechte Verständnis durch den Leser. Damit diese Auslegungen konform sind mit der offiziellen Lehrmeinung der Kirche, kompiliert sie der Sagaautor aus akzeptierten Lehrwerken der Kirche, vornehmlich den Schriften der Kirchenväter, die ihrerseits zusammen mit Bibel und päpstlichen Dekreten das Rückgrat des Kirchenrechts bilden. Somit bedient sich der Sagaautor Mechanismen, Argumentationsmustern und Funktionen, die in seinem klerikalen Umfeld alltäglich sind. Während das Kirchenrecht auf diesen Schriften aufbaut, führt die Zitation zusätzlicher patristischer Zitate zu einer Konsolidierung und Legitimierung der enthaltenen Aussagen.

5.4.3 Lesekontexte

Eine Analyse der Lesesituationen für hagiographische und exegetische Literatur im mittelalterlichen Island und auf dem lateinischen Kontinent hat keine Hinweise darauf ergeben, dass entsprechende Texte in größerem Umfang von Laien gelesen und rezipiert wurden. Daraus folgt, dass auch die *JBapt*² die klerikalen Kreise, von denen

¹⁷⁵⁰ Postola sögur, S. 872, „Johannes bedeutet Gottes Gnade“.

¹⁷⁵¹ „Hin fegrstu blom hans blezaðrar tungu eru full af skynsemi oc himneskum röksemðum, oc ma kalla í hans sogu sva morg orðin sem stormerkin, þau er sem hinn feitasti seimr eru, því sætari sem þau eru smæra mulit. Hafa þau sva margfalldan skilning, ef froðir menn lita a þau, at æ oc æ finnz í þeim hulit annat agæti, þa er annat er upp grafit“. (ebd., S. 928, „Die schönsten Blüten seiner gesegneten Zunge sind voll von Wissen und himmlischer Autorität, und in seiner Geschichte können so viele Worte als Wunder bezeichnet werden, die – wie der dickste Honig – umso süßer sind, je seltener sie genossen werden. Sie haben so vielfältige Bedeutung, wenn kluge Männer auf sie hören, dass sich wieder und wieder etwas anderes Rühmenswertes in ihnen verborgen findet, wenn etwas anderes hervorgegraben wird“.).

sie in Auftrag gegeben und verfasst wurde, zumindest unmittelbar nach ihrer Entstehung nicht verlassen hat. Auch bis zur Reformation konzentriert sich ihre Überlieferung (siehe Abschnitt 2.3.1) auf Klöster und Kirchen.

Der Autor der Saga, Grímr Holmsteinsson, muss sich bereits bei der Komposition seines Werkes darüber im Klaren gewesen sein, mit welchem Publikum er für die *JBapt*² zu rechnen hatte und dass sie höchstwahrscheinlich von Klerikern gelesen würde. Eine Integration kirchenrechtlicher Aussagen in den Täuferstoff hätte somit in erster Linie Kleriker im Kloster Pykkvabær, in Skálholt oder im gesamten Bistum erreicht. Vor diesem Hintergrund wird deutlich, weshalb die *JBapt*² die Stellung der Kirche aus ihrer klerikalen Perspektive und vor allem die Hauptargumente der Kirche gegenüber Krone und Laien als Status quo, nicht jedoch als Handlungsaufforderung formuliert: Sie skizziert den Anspruch und das Denken der gesellschaftlichen Gruppe, für die sie verfasst wurde, um sie dieser zu vergewissern und sie ins Bewusstsein zu rufen.

Diese Ziele konnten besonders gut erreicht werden über eine Textgattung, deren Verbreitung weitestgehend auf die Zielgruppe beschränkt war und für die im Alltag dieser Zielgruppe mit einem festen Lesekontext gerechnet werden konnte. Gleichzeitig bedeutete dies den Ausschluss möglicherweise unerwünschter Personen – der Leser der *skröksögur*.

Dass mit hagiographischen Texten nicht nur kultverwandte Ziele verfolgt wurden, ist auch in anderen Zusammenhängen bekannt. So wurden Heiligenviten erwiesenermaßen von geistlichen Gemeinschaften eingesetzt, um den Zusammenhalt der Gruppe von innen heraus zu stärken, politische Agenten zur Handlung zu bewegen oder das Prestige eines Ortes nachhaltig zu verbessern.¹⁷⁵² Dabei wurden genrespezifische Lesesituationen genutzt, um ihre Botschaften an das Zielpublikum gekonnt zu platzieren und zu inszenieren. So konnte sich die gemeinschaftsbildende Komponente des Textes besonders gut über die vorgeschriebene Tischlesung entfalten, während Handlungsaufforderungen und Prestigesteigerungen etwa durch die Nutzung von Heiligenviten innerhalb von Prozessionen und Visitationen erzielt werden konnten:

Die Frage, warum ausgerechnet Hagiographie zur Verteidigung partikularer Interessen herangezogen wurde, kann teilweise dadurch erklärt werden, daß die Hagiographie im kirchlich-öffentlichen Leben ihren festen Platz hatte, andere Gattungen dagegen nicht angesehen waren, zum anderen aber auch nicht im Rahmen des kirchlichen Lebens zum öffentlichen Vortrag kamen, wie dies bei den Viten als Tischlesung der Fall war.¹⁷⁵³

Ein bestehender Kult – der ja auch für Johannes der Täufer in Island erwiesen ist – war damit unabdingbar für den Erfolg der politisch-wirtschaftlichen Zielsetzung.¹⁷⁵⁴

¹⁷⁵² Vgl. Coué: Hagiographie im Kontext, S. 172.

¹⁷⁵³ Ebd., S. 176.

¹⁷⁵⁴ Vgl. ebd., S. 173.

Insofern kann die Wahl der Täufervita durchaus beabsichtigt gewesen sein, damit die enthaltene Botschaft dem gewünschten Publikum gezielt überbracht werden konnte.

5.4.4 Wahl des Heiligen

Es stellt sich die Frage, warum die kirchenpolitischen Inhalte ausgerechnet in eine Heiligenbiographie Johannes des Täufers integriert wurden. Neben Argumenten, die sich aus dem spezifischen Heiligendossier des Täufers ergeben, soll dabei auch betrachtet werden, ob der Heilige nicht auch ausgewählt wurde, um Parallelen zu Zeitgenossen zu suggerieren.

5.4.4.1 Spezifika des Heiligendossiers

Das Heiligendossier Johannes des Täufers bietet für eine Aktualisierung des Stoffes in Hinblick auf das geltende Kirchenrecht mehrere Anknüpfungspunkte, was ihn zu einem idealen Heiligen für diese Zwecke macht.

Wofür Johannes der Täufer nach Auffassung des Sagaautors steht, wird in den „sextan lof hans“¹⁷⁵⁵ aus der *SummVirt* sowie die „x. nofn“¹⁷⁵⁶ des *SpecEccl* deutlich. Zunächst gilt er als idealer und wichtigster Heiliger¹⁷⁵⁷, denn er tut sich nicht nur durch Keuschheit, Predigt und Martyrium hervor¹⁷⁵⁸, sondern erwarb seine Heiligkeit bereits im Mutterleibe und war dadurch sowohl Juden und Heiden als auch Christen bekannt.¹⁷⁵⁹ Viel wichtiger ist allerdings seine Funktion als Gottes Prophet, was dazu beitragen kann, die enthaltenen Aussagen wie gezeigt weiter zu legitimieren.¹⁷⁶⁰ Auch als Vorläufer und Zeuge Christi erhält seine Position zusätzlich Gewicht.¹⁷⁶¹ Er ist somit von Gott als Warnung für die Juden gesandt; durch den Bezug

¹⁷⁵⁵ Postola sögur, S. 926, dt. „seine sechzehn Lobpreisungen“.

¹⁷⁵⁶ Ebd., S. 927, dt. „zehn Namen“.

¹⁷⁵⁷ „Hit sextanda, at burðartið hans er tignuð næst burðartið Kristz oc varrar fru.“ (ebd., S. 927, dt. „Das sechzehnte, dass seine Geburt direkt nach der Geburt Christi und unserer Frau verehrt wird.“).

¹⁷⁵⁸ „hann hafði .iiii. aureolas, þat er þria luti, þa sem hundraðfalldr avoxtr heyrir hverium til, skirlifi oc predican oc pislarvætti.“ (ebd., S. 927, dt. „Das zehnte, dass er drei Heiligenscheine hatte, das sind drei Dinge, zu jedem von welchen hundertfache Frucht gehört, reine Lebensweise und Predigt und Martyrium.“).

¹⁷⁵⁹ „Hit ellipta, at hans heilagleikr var kunnr bæði Juðum oc heidningium oc kristnum monnum.“ (ebd., S. 927, dt. „Das elfte, dass seine Heiligkeit sowohl Juden als auch Heiden und Christen bekannt war.“).

¹⁷⁶⁰ Vgl. „Hit þrettanda, at hann var hinn fyrsti predicari himinrikis, þviat þeir er fyrrum kendu monnum kenningar, hetu monnum iarðligum hlutum, oc sva het oc sialft logmalit, en þaðan af var predicat himinriki, sem Matheus vattar, at Johannes sagði: Iðriz þer annmarka, þviat nalgaz nu himnariki.“ (ebd., S. 927, dt. „Das dreizehnte, dass er der erste Prediger des Himmelreiches war, denn diejenigen, welche zuvor die Menschen mit Lehren unterwiesen hatten, hatten die Menschen weltliche Dinge geheißten, und so hatte es sie auch das Gesetz geheißten, aber von da an wurde das Himmelreich gepredigt, wie Matthäus bezeugt, dass Johannes sagte: Tut Buße für die Sünden, denn das Himmelreich ist nahe.“).

¹⁷⁶¹ „hann var spamaðr oc hof þat embætti þegar i moður kvíði berandi guði vitni með spadomligum fagnaði [...] hann var eigi at eins spamaðr helldr framarr en spamaðr, oc syndi Jesum með eiginligum fingri at vitni Mathei, þa er hann sagði: Se her lamb guðs.“ (ebd., S. 926, dt. „er war ein Prophet und

auf die Verfassungszeit können sich seine Aussagen jedoch ebenfalls an die Leser der Saga wenden.¹⁷⁶²

Viel konkretere Verbindungspunkte zwischen der Handlungsebene und dem angeführten Kirchenrecht lassen hier vielmehr eine sinnvolle Kausalität vermuten. In seinen Predigten und seiner Herrscherkritik bietet sich nicht nur ein an sich guter Anlass, die rechtlichen Exkurse einzubinden, sondern sie bilden auch den Ausgangspunkt des Kirchenrechts wie im *DecrGrat*. Hier wird der Militärdienst vom Vorwurf des Verbrechens befreit, solange er nicht um der Kriegsbeute willen geleistet werde. Begründet wird dies unter anderem durch die Standespredigt Johannes des Täufers:

Item: §. 2. ‘Interrogauerunt Iohannem milites, dicentes: Quid faciemus et nos? Ait illis, neminem concutiatis, neque calumpniam faciatis, sed estote contenti stipendiis uestris.’ Sic autem se cognoscere debet omnis homo, qui militat. Non enim de his tantum militantibus scriptura loquitur, qui armata milicia detinentur, sed quisquis miliciae suae cingulo utitur, dignitatis suae miles ascribitur, atque ideo hec sententia potest dici (uerbi gratia) militibus, protectoribus, cunctisque rectoribus. Quicumque sibi stipendia publice decreta consequitur, si amplius querit, tamquam calumpniator et concussor Iohannis sententia condempnatur.¹⁷⁶³

Während aufgrund der Überlieferung unklar ist, ob der Sagaautor sich auch dieses Kompendiums bediente, ist die Verwendung von Zitaten aus der *SummPoen* in der *JBapt*² erwiesen (siehe Abschnitt 3.1.27). Auch dieser Text verwendet die Standespredigt:

Ad hoc dico quod ordinarii iudices non debent petere, etiam expensas, cum propter iustitiam tenendam suas habeant dignitates et redditus assignatos. Ad istos enim extenditur verbum Ioannis Baptistae in Luca:

begann diese Aufgabe bereits im Mutterleib, indem er mit prophetischer Freude Zeugnis für Gott ablegte (...) er war nicht bloß ein Prophet, sondern mehr als ein Prophet, und nach dem Zeugnis des Matthäus mit dem eigenen Finger auf Jesus zeigte, als er sagte: Siehe das Lamm Gottes.“)

¹⁷⁶² „Enn su er sok til þess, hvi guðlig milldi let ser soma slikar aminningar at veita Juðum, sem íafnan stendr hans uprotanlig astemð, er a aullum tímum lætr ser soma at kalla oss synða menn til sannrar iðranar annmarka, oc at ver megim enga afsakan finna um þa luti, sem ver gerum i moti hans vilia at efsta domi.“ (ebd., S. 870 f., dt. „Und das ist der Grund, weshalb die göttliche Milde geruhte, den Juden solche Warnungen zukommen zu lassen, dass seine nie versiegende Liebe immer steht, welche zu allen Zeiten ruhen wird, uns sündige Menschen zur wahren Reue der Sünden zu rufen, und dass wir beim Jüngsten Gericht keine Entschuldigung für die Dinge finden dürfen, welche wir seinem Willen entgegen getan haben.“)

¹⁷⁶³ Decretum magistri Gratiani, C.23 q.1 c.5, dt. „Dazu § 2. ‚Es fragten die Soldaten Johannes und sagten: Was sollen auch wir tun? Er sagte jenen, ‚misshandelt niemanden, erpresst niemanden, seid zufrieden mit eurem Sold.‘ So aber muss jeder Mensch sich prüfen, der Kriegsdienst tut. Denn die Schrift spricht nicht nur von den Soldaten, die den Waffendienst ableisten, sondern wer auch immer seinen Kriegsdienst vollführt, wird als Soldat seines Rangs bezeichnet, und daher kann dieses Urteil (dank des Wortes) für Soldaten, Schutzleute und alle Führer gesagt werden. Und wer auch immer öffentlich festgesetzten Lohn erhält, wird, wenn er mehr fordert, dennoch als Erpresser und Misshandler mit der Aussage des Johannes verurteilt.“

‘Neminem concutiatis, neque calumniam faciatis, et contenti estote stipendiis vestris.’¹⁷⁶⁴

Die Stelle wird zwar nicht direkt in der *JBapt*² rezipiert, könnte jedoch zusätzlich zum zitierten Beda-Ausschnitt verwendet worden sein:

Beda segir her yfir: Rettliga ma domari eða ridari taka sinn mala, þann sem lógin segja honum, at eigi þurfi hann, þa er kostinn vantar, með rani at taka, at skilia þat expens, sem hann eða hans sveinar þurfa til mala eða klæða eða farargreiða, meðan þeir acta almennings nauðsyniar.¹⁷⁶⁵

Förderlich könnte hierfür auch gewesen sein, dass Johannes der Täufer unter sämtlichen Heiligen auch als Herrscherkritiker galt. Indem er die Verbindung von Herodes und Herodias anprangerte und auf der Einhaltung von Gottes Gesetzen beharrte, führte er letztlich seinen eigenen Tod herbei und starb als Märtyrer Gottes.¹⁷⁶⁶ Dies könnte ein weiterer Aspekt gewesen sein, der die Wahl des Heiligen für die Saga begünstigte.

Für die Auswahl Johannes des Täufers könnten zwar viele einzelne Aspekte seines Heiligendossiers verantwortlich gewesen sein, die zu einer sinnvollen Vorbildfunktion führen konnten. Am wichtigsten scheint dabei, dass die Predigten Johannes des Täufers ihrerseits Teil des Kirchenrechts waren. Somit wäre es natürlich möglich gewesen, dass Runólfur Sigmundsson den Sagaautor mit einer Heiligenbiographie über Johannes den Täufer beauftragt hätte und dieser zufällig kirchenrechtliche Aussagen hineinkompiliert hätte. In einem solchen Fall wäre die Auswahl des Heiligen am ehesten auf kultbedingte Gründe zurückzuführen gewesen, für die jedoch kein aktueller Anlass nachgewiesen werden konnte. Wahrscheinlicher ist, dass aufgrund der Tatsache, dass die fraglichen kirchenrechtlichen Quellen (*DecrGrat*, *SummVirt*) ohnehin zum Verfassungszeitraum kursierten und vielfach verwendet wurden, eine umgekehrte Kausalität zugrunde liegt: Die Urheber wollten die Themen des Kirchenrechts verbreiten, und nachdem ihre Quellen bereits eine unabdingliche Verknüpfung

¹⁷⁶⁴ *SummPoen*, II,5,37: S. 513, dt. „Dazu sage ich, dass gewöhnliche Richter nichts fordern dürfen, auch keine Zulagen, weil sie ihre Würde und zugewiesenes Gehalt haben, um die Gerechtigkeit zu wahren. Auf diese wird nämlich das Wort Johannes des Täufers bei Lukas ausgedehnt: ‚Misshandelt niemanden, und tut keine Erpressung, und seid zufrieden mit eurem Sold.‘“

¹⁷⁶⁵ *Postola sögur*, S. 885, dt. „Rechtens kann ein Richter oder Ritter sein Maß nehmen, welches ihm das Recht nennt, damit er, wenn die Mittel fehlen, nicht durch Raub nehmen muss, d. h. die Ausgabe, die er oder seine Diener für Essen oder Kleidung oder Reiseaufwendungen brauchen, während sie die Bedürfnisse der Allgemeinheit ausführen.“ Zitat nach „Justissimo doctor eximius moderamine praemonet ne ab eis calumniando praedam requirant quibus militando prodesse debuerant docens idcirco stipendia constituta militiae ne dum sumptus quaeritur praedo grassetur.“ (Beda Venerabilis *In Lucae evangelium expositio*, I,iii,14: 2377-2379).

¹⁷⁶⁶ „Hit fiortanda, at hann var uvin lastanna oc enn snarpasti vandlaetismaðr um alla usiðu, oc þetta vandlaeti var hans dauðasok. Hit fimtanda, at hann var hinn mesti hafnanarmaðr heimsins.“ (*Postola sögur*, S. 927, dt. „Das vierzehnte, dass er ein Feind der Laster und der schärfste Eiferer gegen alle Unsitten war, und dieser Eifer war seine Todesursache. Das fünfzehnte, dass er der größte Entsager der Welt war.“).

der Themen mit Johannes dem Täufer vorgaben, wurde eine Täufersaga als Form gewählt und die kirchenrechtlichen Inhalte prominent in dieser platziert.

Eine französische Politisierung des Johannesstoffs

Dass die Lebensgeschichte Johannes des Täufers Anknüpfungspunkte für eine Politisierung bot, ist auch aus dem französischen Sprachraum belegt, der ohnehin über eine reiche Täuferliteratur verfügte.¹⁷⁶⁷ Während der Prosatext mit dem Incipit „Molt devroit chascuns cretiens et chascune“¹⁷⁶⁸ beweist, dass die Ausarbeitung narrativer Passagen und die Kompilation mit moralischen und theologischen Kommentaren in der Heiligenbiographie in Täuferviten stattfand,¹⁷⁶⁹ ist *La Vie saint Jehan Baptiste*¹⁷⁷⁰ aufgrund einer politisch geprägten Aktualisierung des Johannesstoffs auffällig. Dieses Gedicht mit dem Incipit „Au nom de Dieu devant tout euvre“¹⁷⁷¹ erzählt die Lebensgeschichte des Johannes aus den Evangelien heraus und erweitert diese beträchtlich;¹⁷⁷² zu den Quellen zählen die *HistSchol*, Homilien und Kirchengeschichten sowie Johannes Beleths *Rationale Divinorum Officiorum*. Viele Zitate sind markiert und zeugen von dem Versuch des Autors, quellentreu zu arbeiten; der Text wird eingerahmt durch Prolog und Epilog. Der pikardische Autor, vermutlich ein Kleriker, verbindet mit der Täufergeschichte einen Kommentar zur sozialpolitischen Situation Frankreichs und nutzt die Figuren und Ereignisse der Vita als didaktische Beispiele, anhand derer sich die Kritik der aktuellen materiellen und spirituellen Lage entfaltet: „Saint John and those who followed him through the centuries are presented to the reader as examples to imitate, while those who opposed the Baptist are contrasted to his followers as counter-examples to avoid.“¹⁷⁷³ Die Forschung sieht die Vita als zeitnahe Reaktion auf die Politik König Philipps IV. (des Schönen, 1285–1314). Dieser war nicht nur der maßgebliche Opponent von Papst Bonifaz VIII., sondern machte zudem die Kurie abhängig von Frankreich und erzwang ihre Übersiedelung nach Avignon im Jahr 1309. Außerdem führte er eine Finanzreform durch, in der er 1296 eine zehnpromtente Klerikersteuer erhob; die Papstbulle „Clericis laicos“ stellt eine Reaktion auf diese Besteuerung dar. Thematisiert wird die antiklerikale Gesinnung Frankreichs nun vom Verfasser von *La Vie saint Jehan Baptiste*, der die

¹⁷⁶⁷ Es sind insgesamt 30 Werke erhalten, davon zehn Gebete, fünf Versviten und fünfzehn Prosaviten. Viele Texte stammen aus dem 14. Jh.

¹⁷⁶⁸ Der Text ist in 11 Handschriften von der Mitte des 13. bis zum 15. Jahrhundert erhalten und etwa 5 Folios lang. Seine Grundlage bildet das 244 Alexandriner umfassende Gedicht „De saint Johan dirai ço que jo truis escrit“ aus dem 12. Jahrhundert.

¹⁷⁶⁹ Vgl. Perrot: *La vie de saint Jean Baptiste*, S. 1094.

¹⁷⁷⁰ Eine Edition bietet *The Life of John the Baptist. A Critical Edition of an Old French Poem of the Early 14th Century According to the Mss. B. N. fr. R3719 and Nouv. Acq. 7515*, hrsg. v. Robert Gieber, Tübingen 1978; ausführlicher Kommentar und englische Übersetzung bei Garside: *The Legend of Saint John the Baptist*.

¹⁷⁷¹ Der Text besteht aus 7783 Achtsilbern im Paarreim und wurde zwischen 1260 und 1322 verfasst; der Umfang beträgt acht Kapitel.

¹⁷⁷² Vgl. Grosse: *Vies de saint Jean-Baptiste*, S. 100 f.

¹⁷⁷³ Garside: *The Legend of Saint John the Baptist*, S. V.

Standespredigt (Lk 3,17-19) nicht nur vergleichbar mit der *JBapt*² ausführt, sondern *expressis verbis* auf seine Zeit überträgt. Auch bei diesem Text wird vermutet, dass er sich an ein klerikales Publikum, eventuell auch an kirchenaffine Laien von herausragendem Bildungsgrad richtete.¹⁷⁷⁴ Selbst wenn sich zwischen dem französischen Text und der *JBapt*² keine inhaltlichen Überschneidungen feststellen lassen, die eine wechselseitige Beeinflussung begründen könnten, illustriert doch dieser Text, dass eine Politisierung des Täuferstoffs im 13./14. Jh. praktiziert wurde. Die *JBapt*² stellt somit keine singuläre Erscheinung dar, es wäre jedoch vermessen, von einer Tradition zu sprechen. Deutlich wird indes, dass aufgrund des engen Beziehungsgeflechts zwischen kirchenrechtlichen und biblischen Quellen Anlass bestand, aktuelle Sozial- und Herrscherkritik mit der Lebensgeschichte Johannes des Täufers zu verbinden und sich darüber hinaus klerikaler Genres zu bedienen, um diese Kritik innerhalb der eigenen gesellschaftlichen Gruppe verbreiten zu können.

5.4.4.2 Parallelen zu historischen Personen

Fraglich ist, ob neben der ohnehin vorhandenen Verbindung zwischen der Täufergeschichte und den politischen Aussagen der *JBapt*² nicht auch Parallelen zu historischen Personen dazu geführt haben könnten, eine Heiligensaga über Johannes den Täufer zu verfassen und somit indirekt auf diese Personen anzuspielen.

Johannes als alter Árni?

Weil die überwiegende Mehrheit der historischen Ereignisse im 13. Jh. von der *ÁBp* überliefert wird, drängen sich in erster Linie Ähnlichkeiten zwischen Johannes dem Täufer und Bischof Árni Þorláksson auf, welche die Auswahl des Heiligen begünstigt haben könnten. Während einige Vergleiche auf den behandelten Inhalte und kirchenrechtlichen Entwicklungen der Zeit beruhen (siehe Abschnitt 5.3), sind es zudem grundsätzliche Eigenschaften des Bischofs sowie Parallelen in der Darstellung der Protagonisten. Hier ist es schwierig zu überprüfen, inwieweit diese Ähnlichkeiten der Realität entsprachen oder nicht etwa auf die nachträgliche literarische Gestaltung der Figur Árni Þorlákssons zurückzuführen sind.

In der Figur Árni Þorlákssons finden sich Merkmale, die auch Johannes den Täufer auszeichnen. Es sind dies die Unerschrockenheit des Auftretens und Unbeugsamkeit gegenüber Schmeichelei und Hetzrede. Nachdem Árni in seinen Anfangsjahren äußerst populär in Island gewesen war, war er vonseiten der Laien besonders in den späten 1280er Jahren schlecht gelitten. Grund hierfür ist seine Hartnäckigkeit in Bezug auf seine Forderungen, wie die *ÁBp* mehrfach illustriert.¹⁷⁷⁵ Neben einer

¹⁷⁷⁴ Vgl. Grosse: *Vies de saint Jean-Baptiste*, S. 101.

¹⁷⁷⁵ „Á þessu sama vári stóð fyrnefndr Árni byskup frammi fálíðr vígmaðr í fylking síns signaða herra, ok þó at hann sýndi ástar eld almáttigs Guðs tendraðan í sínu hjarta með orðum ok eptirdæmum verkanna sem framaz fekk hann við komiz, ok þar með iðuligri ástundan ok óbrigðum vilja“ (Biskupa sögur, S. 168, dt. „In demselben Frühjahr (1287) stand der zuvor genannte Bischof Árni vorne als

allgemeinen Märtyrertopik zeigt sich in diesem unerschrockenen Auftreten und der Unermüdlichkeit seiner Bemühungen eine Haltung, die mit Johannes dem Täufer vergleichbar ist. Dieser ist nach den Worten Jesu kein „Rohrblatt im Wind“.¹⁷⁷⁶ Vergleichbar mit Johannes ist nicht nur Árnis Hartnäckigkeit, sondern ebenfalls sein Erbarmen mit reuigen Sündern.¹⁷⁷⁷ Auch Johannes tauft diejenigen, die ihre Sünden tatsächlich bereuen, um sie auf die Vergebung der Sünden durch Jesus Christus vorzubereiten.¹⁷⁷⁸ Trotz wiederholter Bitten der *staðamenn* hebt Árni den einmal verhängten Kirchenbann – sei es nun der kleine oder der große – nicht auf, solange er keinen Willen zur Besserung sieht. Hierin folgt er ganz dem Beispiel Johannes des Täufers. Aufbauend auf der Verfolgung der Gesetze ist Árni gezwungen, in seinem Rahmen Herrscherkritik zu üben. Sie fußt darin, dass der König als maßgebliche Instanz im Prinzip nicht über dem göttlichen Gesetz steht; somit handelt es sich nicht um Obrigkeitkritik im eigentlichen Sinn. Neben dem Aufruf zur Buße ist die Herrscherkritik eines der Merkmale, mit dem Johannes der Täufer am häufigsten assoziiert wird, zeigt er doch König Herodes seine Vergehen gegen das göttliche Recht auf. Mehrfach hält Árni seine Mitmenschen zu Buße und Umkehr an, insbesondere für ihre Vergehen gegen Gott im Zusammenhang des *staðamál*. Analysiert wurde, ob

Kämpfe ohne große Mannschaft in den Schlachtreihen seines erwählten Herren, und dennoch zeigte er mit Worten und dem Beispiel seiner Taten und darüber hinaus mit eifrigen Mühen und unbrechbarem Willen, dass das Feuer der Liebe zu Gott dem Allmächtigen in seinem Herzen entzündet war, so gut er es vermochte.“)

¹⁷⁷⁶ Mt 11,7 und Lk 7,24, aufgegriffen etwa in „Gregorius segir, at með þessum figurum greindi varr herra Johannem frá falsórum oc eptirlífismonnum, þeim sem alla vega lata sla i ymissum tilfellum, oc hniga sem reyrvendir i hvossu veðri, fyrir stormi motmælis ok blidum blę eptirmælis, oc fra þeim er með sinum blautum bunaði bera vitni um þat, at þeir stunda framar a ríki oc metnað i þessum fallvalta heimi, sem ver byggium, enn annars heims dyrð, sem sa Johannes, er eigi gerði bliðan eptirmæli ne reiðan motmæli, oc likam huldi með ulfallda hari, oc iðrandi monnum gaf dæmi með sialfs sins lofigum lifnaði.“ (Postola sögur, S. 906, dt. „Gregorius sagt, dass unser Herr mit diesen Bildern Johannes von den Betrügnern und Wollüstigen unterschied, welche in verschiedenen Fällen verschiedene Wege einschlagen und sich wie Rohr im rauen Wind beugen, vor dem Sturm des Widerspruchs und der lauen Brise der Schmeichelei, und von ihnen, die mit ihrem weichen Gewand davon Zeugnis ablegen, dass sie stärker nach Macht und Ehre in dieser vergänglichen Welt streben, in welcher wir wohnen, als die Herrlichkeit der anderen Welt, wie dieser Johannes, der weder freundliche Schmeichelei noch zornigen Widerspruch tat, und der den Körper mit Fellen verhüllte und dem Büßer mit seinem eigenen löblichen Lebensstil ein Beispiel gab.“).

¹⁷⁷⁷ „Hlífði hann hvergi óvinum kirkjunnar meðan þeir heldu sik í þrái við Guð ok við hann, en líknaði hvervetna þeim er til hans miskunnar krupu með algerrri yfirbót.“ (Biskupa sögur, S. 147, dt. „Er verschonte keinen der Feinde der Kirche, während sie sich im Widerstand gegen Gott und gegen ihn befanden, und er erbarmte sich jedem von denen, welche zu seiner Gnade mit vollkommener Reue gekrochen kamen.“).

¹⁷⁷⁸ Mk 1,4–5, vgl. „Hinn sami Comestor segir, at fyrir því var af guðspiallamanninum skirn Johannis kólluð iðranarskirn, at hann eggjaði menn til at iðraz afgerða sinna, oc skirði þa eina, sem hann sa at iðrandi voru, oc sagði fyrir, at su skirn mundi skiott birtaz oc fram koma, er syndir mundi fyrirgefa oc af þva“ (Postola sögur, S. 869, dt. „Derselbe Comestor sagt, dass die Taufe des Johannes vom Evangelisten Bußtaufe genannt wurde, weil er die Menschen dazu anstachelte, ihre Verfehlungen zu büßen, und weil er nur diejenigen taufte, bei denen er sah, dass sie bußfertig waren, und er verkündete, dass sich die Taufe bald zeigen und wirklich werden würde, welche die Sünden vergeben und abwaschen könne“).

das bei Johannes dem Täufer so dominante Vorläufermotiv in der *ÁBp* zu finden ist. Explizit ist dies nicht der Fall; eine Vorläuferthematik könnte höchstens in seinem Handeln für den norwegischen Erzbischof zu finden sein. Diese Vermutung jedoch nicht belast- und belegbar.

Neben einer ähnlichen Charakterisierung von Täufer und Bischof, die sicherlich auch an die Realität rückgekoppelt ist, evoziert die *ÁBp* Assoziationen mit Johannes dem Täufer über den Rückgriff auf klassische Typologien. So wird Árni mehrfach mit dem Propheten Elija verglichen, indem seine Unerschrockenheit im Gegensatz zum *hirðstjóri* Hrafn herausgestellt wird: „En virðuligr herra Árni byskup sem Helias óttaðiz eigi liðsfjölda sinna óvina; kallaði alla pá í banni sem á þessu þingi höfðu verit ok lét leysa hvern er til handa gekk.“¹⁷⁷⁹ Bereits in der Bibel ist eine Verbindung von Elija und Johannes dem Täufer typologisch vorgegeben: Nach der Aussage Jesu ist Johannes Elija, der wiederkommen soll (Mt 11,12–14) beziehungsweise wiedergekommen war (Mt 17,10–13 par Mk 9,11–13); er handelt in der Kraft und im Geiste des Elija (Lk 1,17). Dies wird auch in der *JBapt*² rezipiert.¹⁷⁸⁰ Bei Autor und Leserschaft der *ÁBp* muss diese Typologie als bekannt vorausgesetzt werden, wofür es keiner speziellen theologischen Ausbildung bedurft hätte: Als Teil des *Benedictus* war Lk 1,17 fester Bestandteil des morgendlichen Stundengebets, zu dem die Kleriker verpflichtet waren. Erneut wird dies eingesetzt, wenn Árnis Gegner Hrafn mit Elijas Gegner Achab verglichen wird:

Hér at móti þagði eigi Árni byskup með öllu, ok þótt Hrafn vildi sem annarr Achab gera at kálgarði vingarð hins réttláta Naboth, lét Árni byskup sem annarr Helias fljúga yfir sína óvini eld ögnar mála af heilögum ritningum, takandi dæmi af fornu ok nýju lögmáli hvílíkan enda lífsins höfðu niðrbrotsmenn rétrar trúar ok saurganarmenn heilagra mustara, Antiochus Epiphanes ok aðrir hans makar, Heróðes ok Pílatas, Gaius Sesar ok Theodoricus valónir, er alþýða kallar Þiðrek af Bern¹⁷⁸¹.

¹⁷⁷⁹ Biskupa sögur, S. 168, dt. „Und der ehrwürdige Herr Bischof Árni fürchtete wie Elija nicht die Heerscharen seiner Feinde, belegte sie alle mit Bann, die auf diesem Þing gewesen waren und ließ jeden daraus lösen, der sich ihm unterwarf.“

¹⁷⁸⁰ „Þvi at hinn sæli Johannes hafði til þess komit i þenna heim at renna fyrir sinum herra i krapti oc anda Elie, hirti hann a þa leið Herodem oc Herodiaden, sem forðum hirti Elias Achab oc Jezabel, oc vildi helldr þola konungsins reiði en gleyma guðs boðorðum fyrir uleyft eptirmæli við sialfan hann.“ (Postola sögur, S. 920, dt. „Da der selige Johannes in diese Welt gekommen war, um in der Kraft und im Geiste des Elija seinem Herrn vorauszugehen, tadelte er auf die Weise Herodes und Herodias, wie ehedem Elija Ahab und Isebel tadelte, und lieber wollte er den Zorn des Königs erdulden als Gottes Gebot durch unrechtmäßige Nachgiebigkeit jenem gegenüber zu vergessen.“).

¹⁷⁸¹ Biskupa sögur, S. 172 f., dt. „Dagegen schwieg Bischof Arni keineswegs, und obwohl Hrafn wie ein zweiter Achab den Weingarten des rechtschaffenen Naboth zu einem Kohlgarten machen wollte, ließ Bischof Arni wie ein zweiter Elija über seine Feinde das Feuer von Drohworten von den heiligen Schriften sprühen, indem er Beispiele aus dem Alten und Neuen Testament nahm, welch ein Lebensende die Zerstörer des wahren Glaubens und die Schänder der heiligen Tempel hatten, Antiochus Epiphanes und seinesgleichen, Herodes und Pilatus, Gaius Caesar und der Wallone Theoderich, den die Allgemeinheit Dietrich von Bern nennt.“

Indem nun die *ÁBp* den Bischof mit Elija vergleicht, wird beim Leser die typologische Assoziation geweckt, ohne dass ein Vergleich ausgeführt werden muss: *Árni* ist *wie* ein zweiter Elija, und Johannes der Täufer ist der zweite Elija; somit ist *Árni wie* Johannes. Das typologische Geschichtsverständnis der *ÁBp* wird zudem an anderen Stellen deutlich, beispielsweise durch Vergleiche der Isländer mit Pharisäern und Juden.¹⁷⁸² Auch die Vergeltung der Sünden als Kausalität für die negativen Ereignisse in Island zieht sich programmatisch durch die *ÁBp*: „[s]áum ver þá sakir várs syndagjalds sanna Guðs reiði yfir oss komna“¹⁷⁸³. Dies ist vergleichbar mit Johannes Aufruf zur Abkehr von den Sünden, etwa „Hverr sa sem syni er eigi trur, man eigi lif sia, helldr er yfir honum guðs reiði“.¹⁷⁸⁴

Die Übereinstimmungen zwischen Johannes und *Árni* zeigen sich an vielen Stellen. Ein Großteil von ihnen liegt jedoch auf der Ebene der literarischen Ausgestaltung der Bischofsbiographie. Die meisten der zuvor geschilderten Eigenschaften sind uns zwar übereinstimmend in *JBapt*² und *ÁBp* überliefert und werden eine Rückkopplung an die Realität gehabt haben. Der Verfasser der Bischofssaga hatte *Árni* höchstwahrscheinlich persönlich gekannt und arbeitete zudem in einem Umfeld, in dem Zeitgenossen den Wirklichkeitsanspruch seines Textes überprüfen konnten. Gewisse Übertreibungen dienten dabei der Verdeutlichung ohnehin vorhandener Charakteristika, sodass auch der historische hartnäckige Widerstand im *staðamál* die Grundlage für eine zugespitzte Darstellung in der *ÁBp* bildete. Somit hatte der Autor zwar eine Reihe von Gestaltungsmöglichkeiten; ihr historisches Fundament war jedoch vorgegeben und konnte aus Gründen der Glaubwürdigkeit nicht verändert werden. Gleichzeitig offenbart die *JBapt*² keine Anzeichen für die Anpassung des Täuferstoffs an eine besondere Programmatik. Vielmehr hat sich gezeigt, dass die *JBapt*² ihre wesentlichen biographischen Elemente mit einer bestehenden einheimischen Täufertradition teilt. Entsprechend stimmt sie in ihrer Szenenauswahl und den Täuferstopoi mit der Tradition überein und dokumentiert nur in den kirchenrechtlichen Passagen der Standespredigt deutliche Aktualisierungstendenzen. Hier erscheinen sie jedoch losgelöst von Johannes dem Täufer, sodass eine Stilisierung der Figur mit Blick auf *Árni Þorláksson* ausgeschlossen werden kann. Vielmehr scheint die Bischofssaga in einzelnen Elementen an die Täuferthematik angelehnt gewesen zu

¹⁷⁸² „á þá leið sem Júðum fór með fagnaðar processione á pálmadegi móti várum herra, – þorðu eigi at verja líf hans á písladeigi hans, – ok var þó at hváru eigi um skipt með öllum trúan, heldr þrotin. Ok svá sem Júðar þessir sömu fögnuðu litlu síðar Krists upprisu, fögnuðu ok margir hverir af hinum innstu hjartarótum skamms bragðs leiðréttu lærdómsins.“ (*Árna saga biskups*, S. 117, dt. „auf dieselbe Weise, wie die Juden mit einer Freudenprozession am Palmsonntag unserem Herrn entgegenkamen, sein Leben aber am Tage seiner Passion nicht zu schützen wagten, – und dennoch hatte sich keineswegs der ganze Glaube geändert, sondern die Nöte. Und so wie dieselben Juden sich wenig später Christi Auferstehung erfreuten, freuten sich auch viele einzelne in kurzer Zeit aus den innersten Wurzeln ihres Herzens über die Verbesserung durch die Lehre.“).

¹⁷⁸³ *Biskupa sögur*, S. 137, dt. „Da sahen wir, dass zur Vergeltung unserer Sünden der Zorn des wahren Gottes über uns gekommen war“.

¹⁷⁸⁴ *Postola sögur*, S. 899, dt. „Jeder, der dem Sohn nicht glaubt, wird das Leben nicht sehen, sondern über ihm ist Gottes Zorn.“.

sein, was sich aus einer Bekanntschaft des Verfassers mit der älteren *JBapt*² erklären ließe,¹⁷⁸⁵ aber ebenso gut mit einer Rezeption des Täuferstoffs losgelöst von der Saga. Denkbar für die *JBapt*² allerdings wäre eine grundsätzliche Auswahl des Stoffs in Anlehnung an Árni Þorláksson. Dafür hätte es keiner minutiösen Übereinstimmungen bedurft; ausreichend wäre es gewesen, wenn ein solcher Vergleich in den bischöflichen Kreisen verbreitet gewesen wäre. Die Formulierungen der *ÁBp* wären somit eine spätere Manifestation desselben Phänomens. Nachweisen lässt es sich dennoch nicht. Angemerkt werden kann immerhin, dass eine persönliche Affinität von Árnis Familie zu Johannes dem Täufer belegt ist, weil seine Schwester nach Johannes' Mutter Elisabeth benannt war und scheinbar auch eine dem Täufer geweihte Kirche im Familienbesitz war.¹⁷⁸⁶

Johannes als alter Jón rauði?

Es bietet sich noch eine weitere Möglichkeit, die Figur Johannes des Täufers mit einer historischen Person in Verbindung zu bringen, und zwar mit Jón rauði, Erzbischof von Niðarós 1268–1282. Über den biographischen Hintergrund weiß man wenig; Vatersname und Herkunft sind unbekannt. Er war 1267 Kanoniker in Niðarós¹⁷⁸⁷, hielt sich an der römischen Kurie auf¹⁷⁸⁸ und wurde am 24. Juni 1268 von Papst Clemens IV. in Viterbo zum Erzbischof berufen¹⁷⁸⁹. In den folgenden Jahren hielt er anscheinend engen Kontakt mit der Kurie, nahm am zweiten Konzil von Lyon 1274 teil¹⁷⁹⁰ und setzte den vom Papst begonnenen kirchlichen Reformkurs in seinem Erzbistum auch im Konflikt mit dem norwegischen König um. Hier bestünde eine erste Parallele mit der Figur Johannes des Täufers, zeichnete sich der Erzbischof doch durch eine strenge Haltung gegenüber den Herrschern und die unermüdliche Anklage ihrer Verfehlungen aus, besonders nach der Machtergreifung durch den königlichen Rat. In den Streitigkeiten mit dieser Vormundschaftsregierung verhängte er den großen Kirchenbann über mehrere ihrer Mitglieder und wurde im Jahr 1282 exiliert. Am 21. Dezember 1282 verstarb er in Skara in Västergötland,¹⁷⁹¹ sein Leichnam wurde im Folgejahr in Niðarós beigesetzt. Den Annalen zufolge wurde Jón für hei-

¹⁷⁸⁵ Dies ist äußerst wahrscheinlich, denn beide Texte sind mit Sicherheit im Bistum Skálholt entstanden in einem Abstand von etwa 25 Jahren. Die Thematisierung des *staðamál* in der *ÁBp* offen, in der *JBapt*² indirekter stellt zudem eine Verbindung her, die ein Interesse des Autors am älteren Text nahelegt. Auch die quellentreue, kompilierende Arbeitstechnik weist trotz der unterschiedlichen Voraussetzungen erhebliche Ähnlichkeiten auf, die sich neben dem Umfeld durchaus durch eine Orientierung des *ÁBp*-Autors an der *JBapt*² erklären ließen. Die große Anzahl bis heute erhaltener Handschriften der Täufer saga deutet auf eine immense Popularität im Mittelalter hin, wenn man die hohen Verlustraten vor allem bei hagiographischen Texten einbezieht; dies erhöht die Möglichkeit, dass auch dem Autor der *ÁBp* eine Kopie zur Verfügung stand.

¹⁷⁸⁶ Cormack: *The Saints in Iceland*, S. 95, 112.

¹⁷⁸⁷ Vgl. *Íslandske annaler*, S. 36. 137.

¹⁷⁸⁸ Vgl. ebd., S. 36.

¹⁷⁸⁹ Vgl. *DN*, Bd. VI, S. 34a.

¹⁷⁹⁰ *Íslandske annaler*, S. 139.

¹⁷⁹¹ Vgl. ebd., S. 141.

lig gehalten;¹⁷⁹² ein Kult konnte sich aber anscheinend nicht etablieren.¹⁷⁹³

Folgende Aspekte könnten – neben der o. a. Herrscherkritik und Unbeugsamkeit – eine Identifikation begünstigen: Zunächst ist der Eigenname zu nennen. Die *JBapt*² bevorzugt die latinisierte Form „Johannes“, die in lateinischsprachigen Dokumenten ebenfalls für den Erzbischof verwendet wird.¹⁷⁹⁴ Eine zweite Parallele besteht in dem Beinamen „der Standhafte“, den der Geistliche nach Ausweis der isländischen *Annales Vetustissimi* trug: „[Obiit] Jon Erkibiskvp hinn stað fasti .12. kl. janvarij.“¹⁷⁹⁵ Allerdings lässt sich dieser Beinamen nur durch diese Stelle belegen; verbreiteter ist in den Quellen die Bezeichnung „der Rote“, die sich auf seine Haarfarbe bezieht. Ein dritter Hinweis könnte im Datum des päpstlichen Bestätigungsbriefs von Weihe und Amt als Erzbischof von Niðarós liegen, da der 24. Juni gleichzeitig der Festtag der Geburt Johannes des Täufers ist. Es ist nicht mit Sicherheit festzustellen, ob am Tag des päpstlichen Bestätigungsbriefs tatsächlich die Weihe erfolgte und ob dieses Datum auch allgemein bekannt war. Die Quellen sprechen nicht dafür, dass Erzbischof Jón sich in irgendeiner Weise persönlich dem Täufer verpflichtet fühlte oder ob es sich gar um seinen bevorzugten Heiligen handelte.

Weitere Gemeinsamkeiten bestehen darin, dass das in der *JBapt*² proklamierte kirchenrechtliche Programm im Wesentlichen von Jón rauði in seinem Erzbistum umgesetzt wurde, was sich in dem von ihm verfassten Kirchenrecht und den 1281 erlassenen Statuten ablesen lässt. Zwischen beiden Texten konnte außerdem eine Überschneidung der zugrundeliegenden Quellen nachgewiesen werden. Geprägt wurden diese durch folgende Punkte: Erstens sollte die Unabhängigkeit der kirchlichen Legislative und Jurisdiktion für Kleriker sowie für Laien in kirchlichen Zusammenhängen gewährleistet sein. Zweitens betrieb Jón die Einziehung der Kreuzzugssteuer in seiner Funktion als päpstlicher Kollektor. Drittens lassen sich die kirchlichen Privilegien in Form von ökonomischen Vorteilen anführen, und zwar in Form von Steuerfreiheit, Ausnahme vom *leiðangr*, Handelsprivilegien, Münzrecht und dem Recht auf Strafzahlungen und den Zehnten. Diese Anliegen wurden zum Abfassungszeitraum der Saga akut, da der Königliche Rat die rechtlichen Verhältnisse vor 1277 wiederherstellen wollte, wodurch die Kirche sämtliche Privilegien und Unabhängigkeit wieder verloren hätte. Indem der innernorwegische Konflikt zwischen Krone und Klerus an die wenig kompromissbereite Haltung Erzbischof Jóns gebunden war, wurde er – bedingt nicht nur durch die weltliche Eingliederung ins Reich, sondern vielmehr durch die Einbindung Islands in das Erzbistum Niðarós – auch bestimmend für die innerisländischen Verhältnisse. Erzbischof Jón wurde damit zur Schlüsselfigur auch für die isländischen Bistümer, zumal Árni seine Entscheidungen bezüglich der neuen Gesetze immer von der Haltung des Metropoliten abhängig machte und sie in Zeiten der Sedisvakanz 1282–1288 gar aufschob. Ein isländischer Autor, der eine Heiligensaga für eine rein isländische Trägergruppe verfasste, hätte somit durchaus

¹⁷⁹² „[H]yggja menn hann helgan“ (ebd., S. 260. 383, dt. „Leute hielten ihn für heilig“).

¹⁷⁹³ Vgl. Ludvig Daae: *Norges Helgener*, Christiania 1879, S. 176f.

¹⁷⁹⁴ Vgl. etwa *DN*, Bd. VI, S. 34a.

¹⁷⁹⁵ *Íslandske annaler*, S. 50.

Gründe gehabt, sich auf eine solch herausragende norwegische Persönlichkeit zu beziehen und sie zu thematisieren.

Zusammenfassung

Die Saga greift wie gezeigt eine Reihe von kirchenpolitischen Fragen auf, die gleichermaßen mit den historischen Persönlichkeiten Árni Þorláksson und Jón rauði verknüpft sind. Dass die erhaltenen Aussagen über Bischof Árni diesen näher an die Figur Johannes des Täufers stellen, so wie ihn die *JBapt²* darstellt, kann wie gezeigt in einer Stilisierung und Modellierung der *ÁBp* an der Täufersaga oder -thematik liegen. Es kann daher nicht als ausschlaggebend gewertet werden, dass die *JBapt²* als Anspielung auf den Bischof intendiert war. Auch für Erzbischof Jón lässt sich ein solcher Beweis nicht erbringen, zumal wir hier über bedeutend weniger aussagekräftige Quellen verfügen. Nachdem die kirchenpolitischen Programme der beiden Bischöfe inhaltlich deckungsgleich sind und auf ähnliche Quellen zurückgreifen, kann eine vollständige Unterscheidung zwischen beiden nicht geleistet werden und folglich nicht individuell mit den Aussagen der *JBapt²* verglichen werden. Vielmehr bringt die Täufersaga die Haltung der Kirche im Bistum Niðarós in der Zeit 1281–1288 im Konflikt mit der Krone zum Ausdruck, die bereits durch die Beschlüsse des zweiten Konzils von Lyon 1274 auch vonseiten der Kurie vorgegeben war.

5.4.5 *Fazit*

In der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts war die Rolle der Kirche innerhalb des norwegischen Staates gefährdet, was man an den Streitigkeiten zwischen Krone und dem Erzbischof von Nidaros ablesen kann. In Island verschärfte sich diese prekäre Lage durch den Anspruch der Großgrundbesitzer, das Eigenkirchenrecht weiterhin aufrecht zu erhalten, auch wenn dieses diversen kirchenrechtlichen Neuerungen zuwider lief. Sie spitzte sich in den Jahren 1282–1286 enorm zu, denn aufgrund der Sedisvakanz im Erzbistum Nidaros war die Entscheidung, wie im Falle der isländischen *staðar* zu verfahren sei, durch den Skálholt-Bischof Árni vertagt worden. Gleichzeitig waren mehrere Gesetzesnovellen durch die Vormundschaftsregierung König Eiríks erlassen worden, welche die Rechtshoheit der Kirche weiter bedrohten. Durch den Aufschub sämtlicher Entscheidungen bis zu einer Neuwahl des Erzbischofs befand sich die isländische Kirche gewissermaßen in einem rechtsfreien Raum.

Hier hinein positioniert sich nun die *JBapt²*, indem sie einen kirchenrechtlichen Status quo formuliert und aus kanonischen Quellen diejenigen Passagen auswählt, die sich unmittelbar auf das Verhältnis zwischen Kirche und Krone sowie auf die kirchlichen Besitzansprüche beziehen. Somit klarifiziert sie das geltende Kirchenrecht für ihre klerikalen Leser und weist sie insbesondere auf ihre Rechte hin. Sie bedient sich der genrespezifischen Erklärungsmuster ebenso wie ihrer Verbreitungsmöglichkeiten und zeigt sich darin als ein Text, der von und für Kleriker geschrieben wurde, um eine kirchenpolitische Aussage zu verbreiten. Die verwendeten Zitate

fungieren dabei als Garant dafür, dass sich die Auslegungen innerhalb der kirchlichen Lehrmeinung befanden und stützen den Argumentationsgang des Textes weiter. Durch die ohnehin vorhandene Verknüpfung der Lebensgeschichte Johannes des Täufers mit dem zitierten Kirchenrecht liegt nahe, die Thematisierung der Kanonistik primär im Schaffensprozess anzusetzen. In einer schwebenden Rechtslage stünde somit der Versuch, das aus kirchlicher Sicht richtige Recht innerhalb des Zielpublikums zu verbreiten, an erster Stelle. Dieses Recht gab bereits eine Verbindung zur Person Johannes des Täufers vor, sodass die Entscheidung für eine Täuferbiographie hieraus folgte. Parallelen zu zeitgenössischen Klerikern können durchaus von der Saga gesucht gewesen sein, lassen sich jedoch vom heutigen Standpunkt heraus nicht belegen.

6. Zusammenfassung und Ausblick

6.1 Zusammenfassung der Ergebnisse

Ziel dieser Untersuchung war es, die Entstehung der *JBapt*² aus textgenerischer und soziopolitischer Sicht zu erforschen.

Hierzu wurden zum einen die vom Autor verwendeten Quellen und Methoden systematisch nachgewiesen als auch vergleichend ausgewertet; hierzu wurden latinisierte Stichpunkte aus allen Sätzen der Saga in Textdatenbanken gesucht. Die erho-benen Übereinstimmungen wurden anschließend miteinander verglichen und bewert-et. Im Vergleich mit der Nachweisbarkeit der fraglichen Quellen in Island wurde nachverfolgt, welche der häufig parallelen Überlieferungsvarianten eines Zitates in unterschiedlichen Texten als Transmissionskanal infrage kommen. Außerdem wurde untersucht, inwieweit der Autor sein Material anpasst, aufbereitet und zusammenfügt sowie die unterschiedlichen Taktiken herausstellt, die er bei der Übersetzung seiner Quellen in die altnordische Sprache verfolgt.

Zum anderen wurde recherchiert, aufgrund welchen spezifischen Bedarfs die Täuferthematik Ende des 13. Jhs. durch Grímr Hólmsteinsson bearbeitet wurde, und zwar in einer höchst speziellen Kombination von Hagiographie, Exegese und Kirchenrecht. Hierfür wurden zunächst die Charakteristika des Textes diesen drei Genres zugeordnet und in ihrer Tradition positioniert. Anschließend wurde anhand archivalischer und anderer historischer Zeugnisse die Saga in ihren Entstehungshin-tergrund eingeordnet und der Beitrag von Hagiographie und Exegese zur kirchenpoli-tischen Position der *JBapt*² bewertet.

6.1.1 Ergebnisse

Zur *JBapt*²

Die *JBapt*² wurde in der zweiten Hälfte des 13. Jhs. in Südisland verfasst. Die histo-rischen Entwicklungen dieser Zeit sind von der Eingliederung Islands in das norwe-gische Königreich und einem Konflikt zwischen Krone und Klerus gekennzeichnet; charakteristisch für das 13. Jh. sind somit gesetzliche Veränderungen, die einem In-vestiturstreit ähnlichen Unruhen des *staðamál* sowie gesellschaftliche Umbrüche.

Autor und Auftraggeber entstammen dem Umfeld des südisländischen Bischofs Árni Þorláksson: Saggautor Grímr Hólmsteinsson (vermutlich vor 1237–1298) war

ein Zeitgenosse und Verwandter; er verfügte über Erfahrungen in Gerichtsverhandlungen und wurde vom Bischof an wichtigen Orten im *staðamál* eingesetzt. Darüber hinaus besteht die Möglichkeit, dass er ein weiteres kirchliches Amt innehatte, etwa Propst oder *ármaðr*. Runólfur Sigmundsson, der Auftraggeber, gehörte ebenfalls dem bischöflichen Umfeld an. Früh in das Augustinerkloster von Þykkvabær eingetreten, wurde er dort im Jahre 1264 Abt. In den Jahren des *staðamál* unterstützte er Árni sowohl als Gesandter in besonderen Anliegen wie auch durch sein umfassendes Wissen insbesondere im kanonischen Recht. Seine Bildung kam zudem in literarischen Werken zum Ausdruck. Von Zeitgenossen wurde er ebenfalls als gebildet geschildert, zudem scheint er ein ausgeglichener, auf Mäßigung bedachter Charakter gewesen zu sein. Spätestens 1288 wurde er Offizial des Bistums Skálholt und vertrat den Bischof, während sich dieser in Norwegen aufhielt. Er starb am 30. Dezember 1306. Aus den Lebensdaten beider Personen ergibt sich für die *JBapt*² ein Verfassungszeitraum von 1264 bis 1298. Gleichzeitig spielen beide nicht unbedeutende Rollen im Kampf des Bischofs um die Rechte und Besitztümer der Kirche im 13. Jh., indem sie nämlich die bischöfliche Partei gegenüber Laien und Krone vertraten und als Zeugen in richtungsweisenden Verhandlungen des *staðamál* fungierten. Als Leserschaft kommen einerseits Angehörige des Klosters Þykkvabær infrage, bei denen es sich sowohl um Geweihte als auch Laien gehandelt haben kann. Andererseits bildet das Umfeld von Bischof Árni Þorláksson ein denkbare Publikum. Hier sind zum einen Würdenträger und Priester des Bistums Skálholt zu zählen, zum anderen aber sicherlich auch Teile der Verwandtschaft des Bischofs, zumal dieser viele seiner Verwandten in maßgeblichen Positionen innerhalb des Klerus unterbrachte.

Die *JBapt*² ist in einer für hagiographische Texte hohen Anzahl von zehn Handschriften erhalten; sie steht in überwiegend religiös-hagiographischen Überlieferungsgemeinschaften mit anderen längeren Apostelsagas und der *Maríu saga*, keinesfalls jedoch innerhalb von Legendarien. Einträge in den *máldagar* deuten darauf hin, dass es sich um einen überaus populären Text gehandelt haben muss, von dessen Fortwirken auf die isländische Literatur nichts bekannt ist. Gesichert scheint, dass die Saga niemals über die Landesgrenzen hinaus gelangt ist.

Der Aufbau des Textes folgt einer streng biographischen Chronologie und trägt deutlich Züge literarischer Gestaltung. Inhaltlich wird die Lebensgeschichte Johannes des Tüfers nach den Erzählungen der Evangelien mit exegetischem Kommentar wiedergegeben, in die außerdem Abschnitte zum damals aktuellen Kirchenrecht eingeflochten werden.

*Die Quellen der JBapt*²

In der Saga konnte die Verwendung von 37 Einzeltexten von insgesamt 23 verschiedenen Autoren nachgewiesen werden. Bedingt durch die parallele Überlieferung dieser Stellen in mehreren Werken konnte der konkrete Transmissionsweg des einzelnen Zitats nicht immer zweifelsfrei belegt werden. Alle zitierten Autoren haben unmittelbaren Bezug zur christlichen Kirche; sie waren entweder *patres* oder

doctores ecclesiae oder durch die Verwendung in anderen geistlichen Werken legitimiert. Ähnliches gilt für den Charakter der Werke: Neben der Bibel kamen vor allem Predigten und Evangelienkommentare zur Anwendung, aber auch Legenden, historiographische und kirchenrechtliche Quellen. Diese Auswahl stimmt zum einen damit überein, was der Sagaautor in seinen hauptsächlich verwendeten Quellen *HistSchol* und *SpecHist* erkennen konnte und führt zum anderen zu einem konservativen Kanon an zitierfähigen Autoren und Werken in der *JBapt*². Aus vielen Texten wurde nicht unmittelbar zitiert; stattdessen bezog der Autor den weitaus größten Teil seines Materials über *HistSchol* und *SpecHist*. Außerdem spielten liturgische Spezialhandschriften eine entscheidende Rolle bei der Vermittlung von Predigten und Kommentarauszügen, sodass sich die Anzahl der tatsächlich im Original konsultierten Texte stark eingrenzen lässt. Bewiesen werden konnte ganz konkret die Verwendung eines *PD*-Homiliars und eines Homiliars, das der Handschrift Pembroke College 25 nahesteht. Dies stellt eine Bestätigung bestehender Thesen dar, denen zufolge englische Homiliare eine große Rolle in der isländischen religiösen Literatur gespielt haben.

Arbeitsweise des Sagaautors

Die Arbeitsweise lässt sich einerseits als kompilatorische Tätigkeit, andererseits als Übersetzung charakterisieren: Als Kompilator wählt der Sagaautor sein Material seinem Thema entsprechend aus und ordnet es der gewünschten chronologischen Abfolge gemäß an; es könnte allerdings sein, dass er bereits mit einer Vorauswahl arbeitete und durch die vermittelnden Quellen und Homiliare ein eingeschränktes Spektrum vorgegeben war. Um die Materialien miteinander zu verknüpfen, setzt der Sagaautor unterschiedliche Techniken ein; redaktionelle Eingriffe in Form von Überleitungen, Querverweisen innerhalb der Saga und Referenzen auf die zitierten Autoren und Werke verleihen dabei seinem Werk eine einheitliche Form.

In seiner Funktion als Übersetzer verfolgt er unterschiedliche Strategien im Umgang mit fremden Sach- und Vorstellungswelten, die er teils als lateinischen Funktiolikt übernimmt, erklärt, übersetzt oder durch die Neuschöpfung von Wörtern in die Zielsprache überführt. Die Verwendung altnordischer Texte oder Übersetzungen biblischer wie nicht-biblischer Schriften konnte nicht belegt werden. Auch zeigte sich die große rhetorische Versiertheit des Sagaautors anhand unterschiedlicher Stilregister: Entsprechend den Anforderungen der jeweiligen Quelle und der inhaltlichen Ausrichtung des Sagaabschnitts überführt er die vorgegebenen stilistischen Eigenheiten gezielt in die altnordische Sprache, wobei er spracheigene Redemittel verstärkend ergänzt oder sprachfremde durch diese ersetzt. Das Werk ist demnach gekennzeichnet durch ein Neben- und Miteinander verschiedener Stilregister, die gekonnt eingesetzt werden, um die enthaltenen Botschaften zu unterstreichen.

Auch wenn der Sagaautor neben seiner kompilatorischen auch eine übersetzende Aufgabe wahrnimmt, geht er in seinem Arbeitsprogramm, das er in der *epistula dedicatoria* ausführt, nur auf seine Rolle als Kompilator ein. Hierin lehnt er sich an die Tradition der Vorworte von Kompilatoren wie Vinzenz von Beauvais an. Der Ver-

gleich mit anderen altnordischen Prologen ergab, dass die Verantwortung bezüglich der Kompilatorenrolle als überwiegend, aber auch wichtiger wahrgenommen wurde. Aus diesem Grund und auch aufgrund der Tatsache, dass keine Tradition für übersetzte Werke bestand, entschied sich der Sagaautor wohl für den *compilatio*-Prolog. Hierüber beweist er, dass sich auch in Island die Ausdifferenzierung verschiedener Formen von Verfasserschaft allmählich vollzog, und zeigt sich somit auf der Höhe seiner Zeit.

Schwerpunkte der JBapt²

Die *JBapt²* weist eine Vielzahl von Elementen auf, die sie als typische Heiligenbiographie kennzeichnen: die Darstellung des Heiligen als Märtyrer, panegyrische und elegische Abschnitte, Tugendkataloge und hagiographische Argumentationsführungen. Außerdem gibt der Sagaautor in seinem Vorwort die charakteristischen hagiographischen Schreibzwecke *adhortatio*, *imitatio* und *emendatio* an. Bezüglich ihres Entstehungsumfeldes stimmt die *JBapt²* ebenfalls mit der überwiegenden Mehrheit von Heiligenbiographien überein, was darauf hindeutet, dass die üblichen Lesesituationen, insbesondere die Tischlesung im Refektorium und die private Lektüre von Klerikern, auch für die Täufersaga vorausgesetzt werden können.

In exegetischer Hinsicht kennzeichnet die Saga eine deutliche Trennung zwischen Literal- und Spiritualsinn, die sowohl terminologisch zum Ausdruck kommt als auch praktisch durchgeführt wird. Eine weitere Unterscheidung des *sensus spiritualis* hinführend zu einer Systematik der vier Schriftsinne konnte nicht bewiesen werden. Zumeist wird der Spiritualsinn allegorisch aufgefasst, selten allerdings auch typologisch. Auch hier zeigt sich der große Einfluss der verwendeten Quellen. Die exegetischen Lesesituationen und Entstehungsumstände decken sich weitestgehend mit denen von Heiligenbiographien, sodass sich in dieser Hinsicht keine Differenzierung abzeichnet.

Der Vergleich mit den politischen Entwicklungen des 13. Jhs. hat ergeben, dass die *JBapt²* insbesondere die Stellung der Kirche im Staat, exemplifiziert anhand von Rechten, Privilegien und Besitz, thematisiert und sich somit direkt im *staðamál* und den Konflikten zwischen Krone und Klerus positioniert. Außerdem werden aktuell eingesetzte Strafinstrumentarien wie die Exkommunikation aufgegriffen und die Rechtmäßigkeit des Leidangs diskutiert. Letztlich wird das rechte Verhalten von Machthabern besprochen, was Parallelen eröffnet zu zeitgenössischen Agenten. Zusammengenommen beweisen diese Übereinstimmungen, dass die *JBapt²* von den politischen Entwicklungen ihrer Entstehungszeit betroffen war. Gleichzeitig können sie den fraglichen Datierungszeitraum auf die Jahre 1286–1288 eingrenzen und die Entrechtung der Kirche 1286 als mutmaßlichen Anlass für die Entstehung der Saga in Verbindung bringen.

Die genrespezifischen Eigenheiten von Hagiographie und Exegese stehen in der *JBapt²* nicht nur Seite an Seite mit dem Kirchenrecht, sondern können die politischen Botschaften, die sich hinter diesem verbergen, unterstützen. Damit scheint die

Auswahl des Heiligen und der Gattung darauf abzielen, gewünschte Auszüge aus dem Kirchenrecht innerhalb einer klerikalen Trägerschicht zu verbreiten. Denkbar ist mithin, dass die kirchenpolitische Thematik das vorrangige Anliegen war und erst hiervon ausgehend die Täuferbiographie als äußere Form nicht nur hinsichtlich der literarischen Ausgestaltung, sondern auch der Wahl des Heiligen ausgesucht wurde. Dies geht aus der Einbindung der Täuferzitate bereits in den kirchenrechtlichen Quellen der *JBapt²* hervor.

Sämtliche Arbeitshypothesen haben sich somit bewahrheitet: Es handelt sich bei der *JBapt²* um einen sowohl hagiographischen als auch exegetischen Text, dessen politischen Elemente über die Handlungsebene hinaus auf ihr Entstehungsumfeld weisen. Sie stehen in direkter Verbindung zu den zeitgenössischen Streitigkeiten des *staðamál* und könnten zudem die Auswahl des Heiligen motiviert haben.

6.1.2 Fazit

Anhand der *JBapt²* wird deutlich, dass die Verwendung von Hagiographie als „geistliche Waffe“ für klerikale Trägergruppen nicht allein auf die lateinische Sprache beschränkt ist, sondern auch in der Volkssprache geschrieben werden konnte. Die Gründe für diesen Sachverhalt können vielfältig sein. Sicherlich zu verwerfen ist, dass die Sprachkenntnisse des Autors unzureichend für eine Komposition in lateinischer Sprache waren, denn die *JBapt²* zeugt von profunder Kenntnis der lateinischen Texte und einen virtuosen Umgang mit den Vorlagen. Hierfür ist eine gründliche und vertiefte Ausbildung in der lateinischen Sprache wiewohl der Theologie Grundbedingung. Sie kann jedoch vermutlich nicht für alle Priester des Bistums gleichermaßen vorausgesetzt werden, sodass die Komposition in der Volkssprache vermutlich ein Zugeständnis an die Leserschaft war. Sowohl am Bischofssitz in Skálholt als auch im Kloster Þykkvabær ist von Lesern bzw. Hörern auszugehen, deren Ausbildungsstand keine oder nur rudimentäre Lateinkenntnisse zuließ, etwa Laienbrüder oder Kleriker, die nur die niederen Weihen empfangen hatte. Außerdem spricht das erhaltene Material dafür, dass die Volkssprache in Island zumindest teilweise auch die Funktionen des Lateinischen übernommen hatte, denn es sind kaum Zeugnisse originaler Textproduktion in lateinischer Sprache aus Island erhalten.¹⁷⁹⁶ Das deutet darauf hin, dass der Volkssprache ein ähnliches Prestige zukam, wie es das Lateinische auf dem Kontinent hatte; für die *JBapt²* kann daher ein eben solches Prestige vorausgesetzt werden.

Eine weitere interessante Beobachtung besteht darin, dass sich diese Hagiographie nicht nur mit lokalen Heiligen befassen muss, um ihre Funktion zu erfüllen, sondern dass auch auf ererbte internationale Heilige wie Johannes den Täufer zurückgegriffen wurde. Umso mehr gilt dies, als kein einheimischer Heiliger die maßgeblichen Kriterien erfüllt hätte, die in einer inhaltlichen Anknüpfung ebenso bestanden wie in einem etablierten Kult, um die formulierten Anliegen zu autorisieren.

¹⁷⁹⁶ Vgl. Würth: Die mittelalterliche Übersetzung, S. 27 f.

Zu überprüfen wäre folglich, ob nicht auch andere Apostel- und Heiligensagas stärker in diese Richtung gelesen werden müssen, zumal die stilbildende Bedeutung der *JBapt*² von der neueren Forschung durchaus erkannt wurde.

Die Saga ist deutlich in Erwartung einer Lösung des Konfliktes geschrieben, der gegen Ende der 1280er Jahre in Island zwischen Landesrecht/Krone und Episkopat greifbar ist und auf den die Saga immer wieder anspielt – der sich jedoch noch nicht eingestellt hat. Die vermeintlich irrelevanten Exkurse des Textes sind direkte Reaktionen auf die gesellschaftlichen Umbrüche und formulieren die klerikalen Anliegen ihrer Entstehungszeit. Damit handelt es sich bei der *JBapt*² nicht um reine Hagiographie. Sie ist auch – anders als vom Autor formuliert – kein ausschließlich exegetischer Text. Vielmehr enthält er deutlich politisch motivierte Passagen und könnte als Propagandaschrift für die bischöflichen Forderungen in den *stadamál* gelesen werden, indem Johannes mittels typologischer Verfahren als Vorbild für Bischof Árni stilisiert wird. Schwierig ist es dennoch, zugrunde liegende Denkmuster – denn um nichts anderes handelt es sich bei der Typologie – nachzuweisen. Insbesondere fehlt es an vergleichbaren Texten. Natürlich gibt es Werke, die deutlich mit Typologien arbeiten, darunter *Stj* und eine Reihe von aktualisierten Heiligenviten – diese sind jedoch nicht gleichzeitig exegetisch. Andererseits gibt es exegetische Werke, die Herrscherkritik üben – dies jedoch explizit, nicht unterschwellig. Es stellt sich die Frage, ob Grímr tatsächlich so schöpferisch war, verschiedene Aspekte zu seinem Werk zu verschmelzen, oder ob dieser Ansatz zu spekulativ ist. Ein französischer Täufertext aus dem späten 13./frühen 14. Jh. zeigt immerhin ähnliche Tendenzen, wenngleich zwischen diesem und der *JBapt*² keine Verbindung zu bestehen scheint. Ein Blick in die Rezeptionsgeschichte der *JBapt*² zeigt, dass die Saga ab der Mitte des 14. Jahrhunderts in ausschließlich hagiographischen Überlieferungsgemeinschaften erhalten ist. Zu diesem Zeitpunkt, nämlich nach der Einigung zwischen Krone und Episkopat 1297, sind die primären Anliegen, wie sie in Kapitel 19 bis 21 der *JBapt*² formuliert werden, überholt. Seinen hagiographischen und exegetischen Passagen hat es der Text schließlich zu verdanken, dass er weiterhin gelesen und kopiert wurde – nun aber unter einem anderen Blickwinkel als zu seiner Entstehungszeit.

6.2 Skizze einer Agenda für die Altskandinavistik

Bei der Beschäftigung mit der *JBapt*² bin ich immer wieder an Grenzen gestoßen. Während einige in der Natur der Sache liegen – sei es die Notwendigkeit der stofflichen und zeitlichen Eingrenzung oder der Überlieferungsstand der mittelalterlichen Literaturen – sind viele dem aktuellen Stand der Forschung geschuldet und resultieren aus der jahrzehntelangen Vernachlässigung der altnordischen religiösen Literatur. Nachfolgend möchte ich daher fünf Perspektiven für die altskandinavistische Forschung aufzeigen, die sich während der Arbeit mit der *JBapt*² als sinnvoll gar dringend abgezeichnet haben. Dabei betrachte ich nicht nur größere Forschungsfelder, sondern möchte den Blick besonders auf diejenigen Einzeltexte lenken, de-

ren Betrachtung aus meiner Erfahrung Ergebnisse verspricht, die ihrerseits unsere Kenntnis der mittelalterlichen Literatur Islands signifikant vertiefen könnten.

6.2.1 Perspektive 1: Der einzelne Text

Ein enormes Hindernis bei der Beschäftigung mit der religiösen, zumal hagiographischen Literatur Islands und Norwegens ist in erster Linie der desolate Editionsstand der Texte. Zugänglich sind die meisten Heiligensagas nur über die Editionen C. R. Ungers,¹⁷⁹⁷ die zwar einen guten Überblick über den größten Teil der erhaltenen Texte geben, aufgrund der angewendeten editorischen Prinzipien heute jedoch als überholt gelten. Sinnvoll wäre es daher, einzelne Texte unter Berücksichtigung sämtlicher Überlieferungsstränge neu zu transkribieren und kritisch annotiert herauszugeben. Dabei liegt nahe, verschiedene Bearbeitungen eines Stoffes in *einer* Edition zusammenzufassen, da Neubearbeitung und veränderte Abschrift aufgrund der Problematik des offenen Textes häufig fließend ineinander übergehen und eine klare Unterscheidung im Ermessen des Betrachters liegen dürfte. Auf diesen Editionen, die in digitaler Form die spätere Recherche enorm vereinfachen sollten, könnten dann Studien aufbauen, die sich mit den Quellen, der Überlieferung und dem Entstehungskontext beschäftigen. Besonders wichtig erscheint mir die Verankerung des Textes in seinem kultischen und außerkultischen Kontext, die sich neben der Textgestalt auch aus den Überlieferungsgemeinschaften ermessen lässt. Insofern könnte die Edition ganzer Überlieferungsgemeinschaften, bspw. von Legendaren, die Beschäftigung mit dem einzelnen Heiligenleben nicht ersetzen, als sie eine solche Interpretation bereits vorzunehmen müsste.

Es gibt keine Texte, bei denen eine solche systematische, einzelne Edition in besonderem Maße indiziert wäre; vielmehr sollte sie grundsätzlich alle heute überlieferten Texte und Textfragmente betreffen. Ist man gezwungen, Prioritäten zu setzen, halte ich diejenigen Texte für besonders vielversprechend, die ab der zweiten Hälfte des 13. Jhs. entstanden sind und ein höheres Maß kompilatorischer Autorenwirksamkeit enthalten, etwa *JJ* und *MM*. Andererseits wird man gerade bei der Edition dieser Texte und der Nachzeichnung der in ihnen enthaltenen Versatzstücke feststellen, dass die fehlenden kritischen Editionen der zugrundeliegenden Quellen ein nicht zu unterschätzendes Hindernis darstellen, sodass die Ergebnisse von einer ähnlichen Vorläufigkeit geprägt sein dürften wie bei der hier vorliegenden Arbeit zur *JBapt*². Insgesamt dürfte jedoch deutlich sein, dass die systematische Beschäftigung mit einzelnen Heiligensagas eine unabdingbare Grundlage für weitere Studien darstellt. Ohne ein entsprechend gesichertes Textcorpus erübrigen sich sämtliche der nachfolgend skizzierten Perspektiven, es sei denn, diese Studien würden die fehlende Grundlagenarbeit zusätzlich leisten können.

¹⁷⁹⁷ Vgl. Thomas saga erkibyskups; Marfu saga; Postola sögur; Heilagra manna sögur.

6.2.2 *Perspektive 2: Die Rezeption lateinischer Texte*

Einige der lateinischen Quellen haben sich bislang nicht nur in der *JBapt*², sondern auch in anderen, vornehmlich religiösen Texten, als besonders wichtig erwiesen. Es sind dies die *HistSchol* und das *SpecHist*. Ihnen ist gemeinsam, dass sich die Präsenz der Texte überhaupt nicht über die *máldagar* und Handschriftenfragmente nachweisen lässt, die vielen Zitate in den verschiedensten altnordischen Texten beweisen jedoch, dass sie in Island vorhanden gewesen sein müssen. Es scheint alles darauf hinzudeuten, dass die hier kursierenden Kopien ein erhöhtes Maß an Textkorruption und Glossierungen aufwiesen. Um diese Textstruktur näher zu untersuchen, müssten – ausgehend von einzelnen Studien zu den rezipierenden Texten – sämtliche Belegstellen erhoben und miteinander verglichen werden. Sinnvoll wäre hierbei die Kollation in tabellarischer Form, bei denen die altnordischen Versatzstücke mit dem lateinischen Text gegenübergestellt würden. Die Untersuchung wird allerdings dadurch bedeutend erschwert, dass derzeit keine brauchbaren Editionen erhältlich sind, sodass ein Vergleich der Versatzstücke mit dem lateinischen Text wiederum einer gewissen Unsicherheit und Vorläufigkeit nicht entbehrt. Solange also die editorischen Grundlagen für ein annähernd belastbares Corpus fehlen, verbleibt dieses Desiderat leider undurchführbar.

6.2.3 *Perspektive 3: Corpusstudien der altnordischen Hagiographie*

Erste gute Ansätze waren die jüngst erschienenen Corpusstudien zur altnordischen Hagiographie. Hier wurden Phänomene wie die Jungfrauensagas herausgegriffen¹⁷⁹⁸ oder einzelne Handschriften, die in ihrem Charakter Legendaren gleichkommen, als Ausgangspunkt genommen, verschiedene Texte zu untersuchen und literaturgeschichtlich zu verorten.¹⁷⁹⁹ Allerdings fehlt nach wie vor ein grundlegender Überblick über die hagiographischen Gattungen in altnordischer Sprache, der in diachroner Perspektive die Wechselwirkungen der Texte mit Geschichte und Kult untersucht. Überblicke über die altnordische Hagiographie wurden bislang nur in größeren Literaturgeschichten geleistet und standen dort entweder innerhalb ihres eigenen Kulturkreises oder im gattungsinternen Vergleich mit anderen europäischen Literaturen.¹⁸⁰⁰ Folglich wurden entweder die Verknüpfungen dieser Texte mit dem religiösen Kult weitestgehend ausgeklammert oder Wechselwirkungen mit der Landesgeschichte übersehen. Ein ganzheitlicher Ansatz müsste jedoch die Besonderheiten der Heiligensagas sowohl hinsichtlich des religiösen Kults als auch isländisch-norwegischer Besonderheiten in den Blick nehmen. Ein solcher Ansatz könnte zu-

¹⁷⁹⁸ Birte Carlé: *Skøger og jomfruer i den kristne fortællekunst: Den skandinaviske tradition og dens rødder i middelhavslændene*. Odense 1991 (Odense University Studies in Scandinavian Languages and Literatures 20); Carlé: *Jomfru-fortællingen*.

¹⁷⁹⁹ Roughton: *Stylistics and Sources*; Roughton: *AM 645 4to and AM 652/630 4to: Study and Translation of Two Thirteenth-Century Icelandic Collections of Apostles' and Saints' Lives*; Collings: *The Codex Scardensis*.

¹⁸⁰⁰ Vgl. Überblick bei Steinunn Le Breton-Filippusdóttir: *Hagiographie vernaculaire*.

dem eruieren helfen, inwieweit literarische Moden und Stile mit einzelnen Autoren einhergehen.

6.2.4 Perspektive 4: Synchroner Betrachtung des kulturellen Systems Islands

Besonders reizvoll wäre es, die Wechselwirkungen zwischen der religiösen und säkularen Literatur Islands synchron zu betrachten. Ein naheliegender Zeitausschnitt böte die Zeit des *staðamál*, bei dem die Ergebnisse dieser Studie verglichen werden könnten mit zeitnah entstandenen Werken wie der *Njáls saga* und der *Sturlunga saga*, aber auch der *Thómass saga erkibyskups*.

6.2.5 Perspektive 5: Die Verfügbarkeit lateinischer Literatur in Island

In dieser Arbeit wurde bereits mehrfach darauf hingewiesen, dass Autor- und Werkreferenzen in der altnordischen Literatur sowie die Einträge der *máldagar* nur unzureichend widerspiegeln können, welche lateinischen Texte in Island (und Norwegen) verbreitet waren, sondern dass man sich dieser im Prinzip nur in Kombination mit den Versatzstücken in altnordischen Texten selbst annähern könnte. Dabei muss der Forscher mit den ebenfalls mehrfach problematisierten Intertextualitätsphänomenen rechnen und die Möglichkeit der Vermittlung von Zitaten bewusst einbinden, damit ein Sekundärzitat nicht als Beleg für das Original gewertet wird. Wünschenswert wäre als erster Schritt die Erstellung einer Datenbank, in der die Belegstellen gesammelt und mit ihren zugrundeliegenden Originalen und parallelen Überlieferungsmöglichkeiten aufgeführt würden. In diese sollten die Ergebnisse der oben avisierten Studien eingespeist werden; eine regelmäßige Aktualisierung dieser Ergebnisse wäre unumgänglich. Abfragemöglichkeiten sollten möglichst ergebnisoffen gehalten werden und in beide Richtungen funktionieren, sodass sowohl alle Quellen eines Textes als auch alle Versatzstücke einer Quelle in der altnordischen Literatur einschließlich ihrer Transmissionsalternativen recherchierbar wären. Erste Ansätze erscheinen aktuell bei dem Datenbankprojekt *TROLLNORR*¹⁸⁰¹, welches sich an der Universität Bonn im Aufbau befindet. Durch eine Kooperation mit diversen europäischen Datenbanken im Rahmen des Netzwerks *Medieval Europe - Medieval Cultures and Technological Resources*¹⁸⁰² soll hier die wünschenswerte Interdisziplinarität gewährleistet werden und einer grundsätzlichen philologischen Einengung der Perspektive vorgebeugt werden. Leider dürfte sich auch hier abzeichnen, dass ein solches Projekt aufgrund des großen Aufwandes nur langfristig betrieben werden kann. Vorerst könnten wohl nur bisherige Forschungsergebnisse rezipiert werden,

¹⁸⁰¹ TROLLNORR. TRansfer Of Literature and Learning to the NORRøn World, Universität Bonn, Institut für Germanistik, Vergleichende Literatur- und Kulturwissenschaft, Abteilung für skandinavische Sprachen und Literaturen, 2011, URL: <http://www.trollnorr.net/index.html> (besucht am 10. 05. 2012).

¹⁸⁰² ISCH COST Action IS 1005. Medieval Europe – Medieval Cultures and Technological Resources, European Cooperation in Science und Technology, 2011, URL: http://www.cost.eu/domains_actions/isch/Actions/IS1005 (besucht am 10. 05. 2012).

was wiederum in hohem Maße davon abhängt, in welchem Umfang die oben geforderten Edition und Studien entstehen. Somit ist fraglich, ob *TROLLNORR* jemals dazu kommen wird, über die bereits heute verfügbaren Erkenntnisse hinaus eigene Grundlagenforschung betreiben zu können,¹⁸⁰³ welche für einen spürbaren Erkenntnisgewinn jedoch dringend notwendig wäre.

6.3 Grenzen der altskandinavistischen Forschung

Die verschiedenen Schichten, die in Texten wie der *JBapt*², einer „*compilation of compilations*“¹⁸⁰⁴, aufgezeigt werden können, vermitteln den Eindruck, die Arbeitsweise des Autors sei völlig offengelegt. Tatsächlich jedoch kennen wir nur das Resultat bzw. können es an einzelnen Stellen erahnen. Die gleichmäßige Verteilung des Stoffes und das ebenfalls konstante Verhältnis von *textus* und *commentum* suggeriert, dass der Sagaautor den Stoff geordnet haben muss, ehe er zu schreiben begann. Aber in welcher Reihenfolge sich dies tatsächlich vollzogen hat, liegt weiter im Dunkeln: Hat der Autor direkt aus den Handschriften seiner Quellen gearbeitet, oder hat er zuvor Exzerpte gesammelt? Wie gestaltete sich die Arbeitssituation, hatte er während des Schreibens überhaupt Zugriff auf die Originale? Wo hat der Sagaautor gearbeitet, welche Bibliothek stand ihm zur Verfügung? Und vor allem: Wie ist der Autor vorgegangen, hat er zuerst eine grobe Struktur ggf. stichpunktartig entworfen und diese fortschreitend mit Inhalt gefüllt? Hat er zuerst das Leben Johannes des Täufers niedergeschrieben und dann den Kommentar ergänzt – eventuell durch eine Glossierung als Zwischenschritt? Wir wissen insgesamt zu wenig über die Arbeitsweise mittelalterlicher Autoren und ihre Arbeitsbedingungen, und vermutlich werden wir uns durch jegliche Forschung einer Antwort auch nur annähern können. Aber selbst wenn es sichere Anhaltspunkte zu verbreiteten Verfahren gäbe, könnte uns dies vermutlich wenig über die Präferenzen und Abläufe eines individuellen Verfassers geben, schließlich verfolgt dieser bereits innerhalb eines Werkes unterschiedliche Strategien.

Die Beschäftigung mit Texten, die vor solch langer Zeit zurück verfasst wurden, steht immer unter einem gewissen Rechtfertigungszwang, zumindest gegenüber vermeintlich nutzbringender und anwendungsorientierter Forschung, und befindet sich fortwährend in der Gefahr, als „*l'art pour l'art*“ gesehen zu werden. Tatsächlich aber ist mediävistische Forschung keine solche: Sie hält uns den Spiegel der Vergangenheit vor und lässt uns exemplarisch erahnen, wie ähnliche menschliche Fragestellungen zu anderen Zeiten gelöst wurden – insofern wirkt sie wie eine mittelalterliche

¹⁸⁰³ Vgl. „Die Anwendbarkeit soll in einem frei zugänglichen OPAC (Online Public Access Catalogue) über die solchermaßen teils auf schon verfügbaren Forschungen beruhenden, teils durch Grundlagenforschung erst festzumachenden eruierten Werke und Verfasser bestehen, der im Anschluss an dieses Projekt als Basis für eingehende Fallstudien zu ausgewählten Bereichen und Texten dienen kann, aber auch durch Ergebnisse dieser Studien ergänzt werden soll.“ (*TROLLNORR*, „Projektbeschreibung“).

¹⁸⁰⁴ Battista: *The Compiler*, S. 10.

Typologie. Übertragen auf die *JBapt*² bedeutet dies, dass uns dieser Text zeigt, wie politische Probleme dazu geführt haben, dass literarische Stoffe neu gedacht und schließlich für persönliche Zwecke beansprucht wurden. Ebenso zeigt er uns einen Umgang mit fremdem „geistigem Eigentum“, der unserer heutigen Einstellung und Rechtssituation völlig entfernt zu sein scheint – aber doch in seinem Zitieren und Adaptieren der Netzkultur des 21. Jahrhunderts vielleicht näher steht als die wissenschaftliche Literatur des 20. Jahrhunderts.

Bibliographie

Handschriften

AM 114 fol.

AM 122a fol.

AM 122b fol.

AM 175 4to.

AM 204 fol.

AM 220 VI fol.

AM 221 fol.

AM 232 fol.

AM 233 fol.

AM 235 fol.

AM 236 fol.

AM 237b fol.

AM 238 IX fol.

AM 238 VIII fol.

AM 238 XVIII fol.

AM 239 fol.

AM 30 fol.

AM 325 X 4to.

AM 351 fol.

AM 385 I 4to.

AM 42A 8vo.

AM 625 4to.

AM 637 4to.

AM 651 II 4to.

AM 667 IX 4to.

AM 667 XII 4to.

AM 669b 4to.

AM 688C 4to.

Cambridge, Fitzwilliam Museum McClean Hs. 7.

Cambridge, Pembroke College Hs. 23.

Cambridge, Pembroke College Hs. 24.

Cambridge, Pembroke College Hs. 25.

Cambridge, St John's College Hs. 42/B.20.
 Cambridge, St. John's College Hs. 62.
 Cambridge University Library Hs. Kk IV.13.
 Chartres, Bibl. munic. Hs. 25 (olim 44).
 Dublin, Trinity College Hs. 270/D.4.9.
 Edinburgh, National Library Hs. Adv. 18.2.4.
 Eton, College Library Hs. 91.
 Grenoble, Bibl. munic. Hs. 278 (470).
 Grenoble, Bibl. munic. Hs. 32.
 Lincoln, Cathedral Chapter Library Hs. 158.
 Lincoln, Cathedral Chapter Library Hs. 199.
 London, BM Add 11.127.
 London, British Library Hs. Harley 3353.
 London, British Library Hs. Royal 2. C. III.
 München, BSB Clm 14003.
 München, BSB Clm. 14041.
 München, BSB Clm. 6233.
 Oxford, Balliol College Hs. 240.
 Oxford, Bodleian Library Hs. Digby 100.
 Paris, Bibl. Nat. Hs. lat. 3794.
 Reykjavík, Lbs 776 4to.
 St. Gallen, Stiftsbibliothek Cod. Sang. 547.

Volltextdatenbanken

Acta Sanctorum Full-Text Database, ProQuest Information und Learning Company, 2001.
 Base Speculum historiale. Texte du Ms. Douai B.M. 797, Atelier Vincent de Beauvais, Centre de médiévistique Jean Schneider (ERL 7229), MSH Lorraine, 2004, URL: <http://atilf.atilf.fr/bichard/scripts/artem2/initvdb.exe>.
 Die digitalen Monumenta Germaniae Historica (dMGH), Monumenta Germaniae Historica und Bayerische Staatsbibliothek, 2010, URL: <http://www.dmgh.de/>.
 LLT-A. Library of Latin Texts, Centre Traditio Litterarum Occidentalium und Brepols Publishers, 2011, URL: <http://clt.brepolis.net/llta/Default.aspx>.
 Patrologia Latina. The Full-Text Database, ProQuest LLC, 2012, URL: <http://pld.chadwyck.co.uk/>.

Quellen

A Saga of St Peter the Apostle: Perg. 4:o No. 19 in The Royal Library, Stockholm, hrsg. v. Peter Godfrey Foote, København 1990 (Early Icelandic Manuscripts in Facsimile 19).

- Acta Sanctorum Iunii, ex Latinis et Graecis aliarumque gentium Monumentis, servata primigenia veterum Scriptorum phrasi, Collecta, Digesta, Commentariisque et Observationibus Illustrata, a Godefrido Henschenio P. M., Daniele Papebrochio, Francisco Baertio, et Conrado Janningo, e Societate JESU Presbyteris Theologis. Tomus IV. Complexus diem Mensis vigesimum, et quatuor sequentes. Hrsg. v. Godefridus Heschenius u. a., Antwerp 1707.
- Alfræði íslenzk. Íslandsk encyclopædisk litteratur. Hrsg. v. Krister Kaalund, 3 Bde., København 1908, 1914-1918 (Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur 37, 41, 45).
- Ambrosii Mediolanensis Expositio euangelii secundum Lucam, in: Ambrosii Mediolanensis opera 4. Expositio euangelii secundum Lucam. Fragmenta in Esaiam, hrsg. v. Marc Adriaen, Turnhout 1957 (Corpus Christianorum Series Latina 14), S. 1-400.
- Árna saga biskups, hrsg. v. Þorleifur Hauksson, Reykjavík 1972 (Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, Rit 2).
- Aurelii Augustini Hipponiensis De doctrina christiana, hrsg. v. Joseph Martin, Turnhout 1962 (Corpus Christianorum Series Latina 32), S. 1-167.
- Aurelii Augustini In Johannis Evangelium tractatus CXXIV. Post Mavrinus textvm edendvm cvravit D. Radbodvs Willems, hrsg. v. Radbodus Willems, Turnhout 1954 (Corpus Christianorum Series Latina 36).
- Aurelius Augustinus Hipponiensis: Die christliche Bildung (De doctrina christiana), hrsg. v. Karla Pollmann, Stuttgart 2002 (Universal-Bibliothek 18165).
- Base Speculum historiale. Texte du Ms. Douai B.M. 797, Atelier Vincent de Beauvais, Centre de médiévisitique Jean Schneider (ERL 7229), MSH Lorraine, 2004, URL: <http://atilf.atilf.fr/bichard/scripts/artem2/initvdb.exe>.
- Beati Flacci Albini seu Alcuini Commentaria in S. Joannis evangelium. In: Patrologia latina, hrsg. v. Jean-Paul Migne, Bd. 100, Paris 1851, S. 733-804.
- Bedae Venerabilis anglo-saxonis Homiliae, in: Patrologia latina, hrsg. v. J.-P. Migne, Bd. 94, Paris 1850, S. 733-804.
- Bedae Venerabilis Homiliarum euangelii libri ii, in: Bedae Venerabilis opera homiletica. Opera rhythmica. Bd. III/4, hrsg. v. Damien Hurst, Turnhout 1955 (Corpus Christianorum Series Latina 122), S. 1-378.
- Bedae Venerabilis In Lucae evangelium expositio. In: Bedae Venerabilis opera exegetica Bd. II/3. In Lucae evangelium expositio. In Marci evangelium expositio, hrsg. v. Damien Hurst, Turnhout 1960 (Corpus Christianorum Series Latina 120), S. 5-425.
- Biblia latina cum glossa ordinaria Walafridis Strabonis aliorumque et interlineari Anselmi Laudunensis. Hrsg. v. Anton Koberger, 4 Bde., Strassburg 1480-1481.
- Biblorum sacrorum cvm glossa ordinaria iam ante qvidem a Strabo Fvlgensi collecta nunc autem novis, cvm graecorum, tvn latinorum patrum expositionibus, locupletata: Annotatis etiam ijs, quæ consule antea citabantur, locis: Et Postilla Nicolai Lyrani: Additionibus Pauli Burgensis ad ipsum Lyranum: ac easdem

Matthiæ Toringi Replcis: Per Fratrum Franciscum Feuarddentium Ordinis Minorum, Ioannem Dadræum, & Iacobum Cuilly, Doctores Theologos Parisiensis: Tomvs Qvintvs: Hac sane quidem Veneta editione a quam plurimarum dictionum mendis expurgatus, multis quoque verbis, & versibus alias prætermissis supplementus. Venetiis 1603.

Bibliotheca mvndi sev specvli maioris Vincentii Bvrgvndi præsvlis Bellovacensis, ordinis prædicatorvm, theologi ac doctoris eximii, tomvs qvartvs, qui Speculum historiale inscribitvr: In quo vniuersa totius orbis, omniumque populorum ab orbe condito vsque ad Auctoris tempus Historia continetur, pulcherrimum actionum ciuiliū & ecclesiasticarum Theatrvū. Omnia nunc accuratè recognita, distinctè ordinata, suis vnicuique autori redditis exactè sententiis; summarijs prætereà & obseruationibus, quibus antea carebant, illustrata. Opera & studio Theologorum Benedictinorum Collegij Vedastini in Alma Academia Dvacensi. Nachdr. Graz, Akad. Druck- & Verlagsanstalt 1965, Duacii 1624.

Biskupa sögur, hrsg. v. Guðrún Ása Grímsdóttir, Bd. 3, Reykjavík 1998 (Íslenzk fornrit 17).

Biskupa sögur gefnar út af hinu Íslenzka Bokmentafèlagi, hrsg. v. Guðbrandur Vigfússon u. a., København 1858–1878.

Breviarium ad Usum Insignis Ecclesiae Sarum I–III, hrsg. v. F. Procter und C. Wordsworth, Canterbury 1882–1886.

Cassiodori - Epiphaniī Historia ecclesiastica tripartita : historiae ecclesiasticae ex Socrate, Sozomeno et Theodorito in vnm collectae et nuper de Graeco in Latinvm translatae libri nvmero dvodecim, hrsg. v. Walter Jacob und Rudolf Hanslik, Bd. 7, Wien 1952 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 71).

Cassiodori Senatoris Institutiones, hrsg. v. Roger A. B. Mynors, Oxford 1961.

De virtutibus et vitiis i norsk-islandsk overlevering og udvidelser til Jonsbogens kapitel om domme, hrsg. v. Ole Widding, København 1960 (Editiones Arnarnæanæ Ser. A 4).

Decretalium collectiones: decretales Gregorii P. IX., liber sextus decretalium Bonifacii P. VIII., Clementis P. V. constitutiones, extravagantes tum viginti Ioannis P. XXII. tum communes / post Aemilii Ludouici Richteri curas ad librorum manu scriptorum et editionis Romanae fidem recognouit et adnotatione critica instruxit Aemilius Friedberg. Hrsg. v. Emil Ludwig Richter; Emil Friedberg, Bd. 2, Leipzig 1928 (Corpus Iuris Canonici).

Decretum magistri Gratiani. Ed. Lipsiensis secunda post Aemilii Ludouici Richteri curas ad librorum manu scriptorum et editionis Romanae fidem recognovit et adnotatione critica instruxit Aemilius Friedberg, hrsg. v. Aemilius Friedberg, Leipzig 1879 (Corpus iuris canonici 1).

Den tredje og fjærde grammatiske afhandling i Snorres Edda tilligemed de grammatiske afhandlingers prolog og to andre tillæg, hrsg. v. Björn Magnússon Ólsen, København 1884 (Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur 12, Islands grammatiske litteratur i middelalderen 2).

- Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, hrsg. v. Hans Dieter Betz, 4. Aufl., Tübingen 2008.
- Diplomatarium Islandicum: Íslenzkt Fornbrefasafn sem hefir inni að halda brèf og gjörninga, dóma og máldaga, og aðrar skrár, er snerta Ísland eða íslenzka menn, hrsg. v. Jón Sigurðsson u. a., 16 Bde., København und Reykjavík 1857-1972.
- Diplomatarium Norvegicum. Oldbreve til kundskab om Norges indre og ydre forhold, sprog, slægter, sæder og rettergang i middelalderen. Hrsg. v. Christian Christoph Andreas Lange und Carl Richard Unger, Christiania 1847-1995.
- Dunstanus Saga, hrsg. v. Christine Elizabeth Fell, København 1963 (Editiones Arnæmagnæanæ Ser. B 5).
- Eberhardi Bethuniensis Graecismus ad fidem librorum manu scriptorum, hrsg. v. Johann Wrobel, Breslau 1887 (Corpus grammaticorum medii aevi 1).
- Elucidarius in Old Norse Translation, hrsg. v. Evelyn Scherabon Firchow und Kaaren Grimstad, Reykjavík 1989 (Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, Rit 36).
- Epistolae Saeculi XIII e regestis pontificum romanorum selectae tomus I, hrsg. v. Carolus Rodenberg, Berlin 1883 (Monumenta Germaniae Historica, Epistolae Saeculi XIII 1).
- Eruditissimi viri magistri Petri Comestoris Historia scholastica opus eximium. In: Patrologia latina, hrsg. v. Jean-Paul Migne, Bd. 198, Paris 1855, 1049-1722A.
- Eusebii Caesariensis Historia ecclesiastica, Eusebii Caesariensis Historia ecclesiastica: Rufini continuatio. Hrsg. v. Theodor Mommsen, 2 Bde., 1903-1908 (Corpus Berolinense 9,1-2).
- Evangelia Infantiae Apocrypha. Apokryphe Kindheitsevangelien, hrsg. v. Gerhard Schneider, Freiburg i.Br. 1995 (Fontes Christiani 18).
- Flavii Iosephi opera 1-4. Antiquitatum Judaicarum. Hrsg. v. Benedikt Niese, 4 Bde., Berlin 1892.
- Fornmanna sögur: eptir gömlum handritum útgefnar að tilhlutun hins konúngliga norræna fornfræða félags, 12 Bde., København 1825-1837.
- Gamal Norsk Homiliebok. Cod. Am 619 4to udg. for Kjeldeskriftfondet ved Gustav Indrebø, hrsg. v. Gustav Indrebø, Oslo 1931 (Skrifter utgitt for Kjeldeskriftfondet 54).
- Gammel norsk homiliebog (Codex arn. Magn. 619 qv.) Hrsg. v. Carl Richard Unger, Christiania 1864.
- Garside, Dale Christy: 'The Legend of Saint John the Baptist.' A translation and critical edition of the fourteenth-century French manuscript, Diss. Cincinnati: University of Cincinnati, 1989.
- Glosa super Graecismvm Eberhardi Bethuniensis, hrsg. v. Anne Grondeux, Turnhout 2010 (Corpus Christianorum Continuatio Medievalis 225).
- Glossa Ordinaria in Lamentationes Ieremie prophete. Prothemata et Liber I. A Critical Edition with an Introduction and Translation, hrsg. v. Alexander André, Stockholm 2005 (Acta Universitatis Stockholmiensis, Studia Latina Stockholmiensia 52).

- Glossa ordinaria pars 22: in canticvm canticorum, hrsg. v. Mary Dove, Turnhout 1997 (Corpus Christianorum Continuatio Medieualis 170).
- Gregorii I Magni homiliae in euangelia, hrsg. v. Raymond Étaix, Turnhout 1999 (Corpus Christianorum Series Latina 141).
- Gregorii I Magni homiliae in Hiezechihelam prophetam, hrsg. v. Marc Adriaen, Turnhout 1971 (Corpus Christianorum Series Latina 142).
- Gvillelmi Peraldi, ordinis praedicat. ss. theolog. profess. ac episcopi Lvgdvnsensis. Svmmæ virtvtvm ac vitorvm tomvs primvs/secvndvs. Hac postrema editione in gratiam concionatorvm, confessariorvm, et religiosæ Vitæ cvltorvm. Iuxta nouas Concordantias Romanæ Correctionis, à mendis, & erroribus purgatæ, & ss. Scripturæ locis correspondentibus (aliàs omiðis) notisque marginalibus illustratæ. Studio & opera R. P. F. Rodolphi Clvtii, eiusdem Ordinis Alumni. cvm indicibvs locvpletissimis. Hrsg. v. Rodolphus Clutius, 2 Bde., Paris 1646–1648.
- Gyðinga saga, hrsg. v. Kirsten Wolf, Bd. 42, Reykjavík 1995 (Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, Rit).
- Hegesippi qui dicitur Historiae libri V, hrsg. v. Vincenzo Ussani, Nachdr. der Ausg. Wien 1932, New York 1960 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 66/1.2).
- Heilagra manna sögur: Fortællinger og legender om hellige mænd og kvinder, hrsg. v. Carl Richard Unger, Christiania 1877.
- Helgastaðabók: Nikulás saga. Perg. 4to nr. 16 Konungsbókhöfðu í Stokkhólmi, hrsg. v. Selma Jónsdóttir u. a., Reykjavík 1982 (Manuscripta Islandica Medii Ævi 2).
- Hid nya testament. Oddur Gottskálksson útlagði á norrænu. Prentað í Hróarskeldu árið 1540. Nýja testamenti Odds Gottskálkssonar, hrsg. v. Sigurbjörn Einarsson u. a., Reykjavík 1988.
- Homiliu-bók (Icelandic Sermons). Perg. 4to No. 15 in the Royal Library, Stockholm, hrsg. v. Fredrick Paasche, København 1935 (Corpus Codicum Islandicorum Medii Ævi 8).
- Homiliu-bók. Isländska homilier efter en handskrift från tolfte århundradet, hrsg. v. Theodor Wisén, Lund 1872.
- Honorii Augustodunensis Speculum ecclesiae, in: Patrologia latina, hrsg. v. J.-P. Migne, Bd. 172, Paris 1854, S. 807–1104.
- Iacopo da Varazze: Legenda aurea, hrsg. v. Giovanni Paolo Maggioni, 2. Aufl., 2 Bde., Firenze 1998 (Millennio medievale 6, Testi 3).
- Innocentii papae hujus nominis tertii sermones de sanctis, in: Patrologia latina, hrsg. v. Jean-Paul Migne, Bd. 217, Paris 1855, S. 451–596C.
- Iohannis Scotti seu Erivgenae Homilia svper In principio erat verbvm et Commentarivs in Evangelivm Iohannis, hrsg. v. Édouard A. Jeunau und Andrew J. Hicks, Turnhout 2008 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 166).
- Íslandske annaler indtil 1578, hrsg. v. Gustav Storm, Christiania 1888.
- Járnsíða og kristinréttur Árna Þorlákssonar, hrsg. v. Haraldur Bernharðsson u. a., Reykjavík 2005 (Smárit Sögufélags).

- Jónsbók: Kong Magnus Hakonssons Lovbog for Island, vedtaget paa Altinget 1281 og Réttarbætr, de for Island givne Retterbøder af 1294, 1305 og 1314. Udg. efter Haandskrifterne ved Ólafur Halldórsson, hrsg. v. Ólafur Halldórsson, København 1904.
- Jónsbók. The Laws of Later Iceland, the Icelandic Text according to MS AM 351 fol. Skálholtsbók eldri, hrsg. v. Jana K. Schulman, Saarbrücken 2010 (Bibliotheca germanica, Series nova 4).
- Jus ecclesiasticum novum sive arnæanum constitutum anno domini MCCLXXV. Kristinretr inn nyi edr Arna Bikups. Ex Mss legati magnæani cum versione latina, lectionum varietate notis, collatione cum jure canonico, conciliis, juri-bus ecclesiasticis exoticis, indiceque vocum primus edi, hrsg. v. Grimus Johannis Thorkelin, Hafniæ 1777.
- Karlamagnus saga ok kappá hans. Fortællinger om Keiser Karl Magnus og hans Jævninger i norsk Bearbejdelse fra det trettende Aarhundrede, hrsg. v. Carl Richard Unger, Kristiania 1860.
- King Magnus Hákonsson's laws of Norway and other legal texts: Gl. Kgl. Saml. 1154 Fol. in the Royal Library, Copenhagen, hrsg. v. Magnus Rindal, Oslo 1983 (Corpus codicum Norvegicorum Medii Aevi Series in 4to 7).
- Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder: Fra vikingetid til reformationstid, hrsg. v. Johannes Brøndsted u. a., 22 Bde., København 1956-1978.
- Leifar fornra kristinna fræða Íslenzkra. Codex Arna-Magnæanus 677 4to auk annara enna elztur brota af Íslenzkum guðfræðisritum, hrsg. v. Þorvaldur Bjarnason, København 1878.
- Lexikon des Mittelalters. CD-ROM-Ausgabe, hrsg. v. Charlotte Bretscher-Gisinger und Thomas Meier, Stuttgart 1977-1999.
- Liturgica Islandica, hrsg. v. Lilli Gjerløw, 2 Bde., København 1980 (Bibliotheca Arnamagnæana XXXV-XXXVI).
- Lives of Saints: Perg. fol. nr. 2 in the Royal Library, Stockholm, hrsg. v. Peter Godfrey Foote, København 1962 (Early Icelandic Manuscripts in Facsimile 4).
- Lögbók Magnúsar konungs, lagabætis, handa Íslendingum eður Jónsbók hin forna lögtekin á Alþingi 1281, hrsg. v. Sveinn Skúlason, Akureyri 1858.
- Mariú saga: Legender om jomfru Maria og hendes jertegn, hrsg. v. Carl Richard Unger, Christiania 1871.
- Norges gamle love indtil 1387, hrsg. v. R. Keyser und P. A. Munch, 3 Bde., Christiania 1846-1849.
- Oddaannáler og Oddverjaannáll, hrsg. v. Eiríkur Þormóðsson und Guðrún Ása Grímsdóttir, Reykjavík 2003 (Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, Rit 59).
- Ouidius de mirabilibus mundi. Hg. v. Montague Rhodes James, in: Essays and Studies presented to William Ridgeway, Disney Professor of Archaeology on his sixtieth birthday, 6. August 1913, hrsg. v. Edmund Crosby Quiggin, Cambridge 1913, S. 290-296.

- Paschasii Radberti De partu virginis, De assumptione sanctae Mariae uirginis, hrsg. v. Albert Ripberger und Edith Ann Matter, Turnhout 1985 (Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis 56C), S. 109–162.
- Patrologiae cursus completus sive bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium ss. patrum, doctorum scriptorum que ecclesiasticorum qui ab aevo apostolico ad usque Innocentii III tempora floruerunt (...) accurante J.-P. Migne, hrsg. v. Jean-Paul Migne, 221 Bde., Paris 1844–1855.
- Pauli Winfridi Diaconi Homilarius hoc est praestantissimorum ecclesiae patrum sermones sive conciones ad populum, primum a Paulo Diacono jussu Caroli Magni in unum collecti, in: Patrologia latina, hrsg. v. Jean-Paul Migne, Bd. 95, Paris 1879, S. 1159–1565.
- Pembroke 25 Sermo 44 (fols. 99v–102r), hrsg. v. Theresa O’Byrne, 2008, URL: <http://www.stoa.org/Pembroke25/Website-tv/HTML/44.html> (besucht am 02. 11. 2011).
- Petri Comestoris scolastica historia. Liber Genesis, hrsg. v. Agneta Sylwan, Turnhout 2005 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 191).
- Postola sögur: Legendariske fortællinger om apostlernes liv, deres kamp for kristendommens udbredelse samt deres martyrdød, hrsg. v. Carl Richard Unger, Christiania 1874.
- Reykjahólabók. Íslandske Helgenlegender, hrsg. v. Agnete Loth, 2 Bde., København 1969 (Editiones Arnarnagæanæ Ser. A 15-16).
- S. Bonaventuræ opera theologica selecta. Hrsg. v. Leonardus M. Bello, Bd. I, Florence 1934.
- S. Gregorii Magni moralia in Job cura et studio Marci Adriaen, hrsg. v. Marc Adriaen, 2 Bde., Turnhout 1979–1985 (Corpus Christianorum Series Latina 143 A–B).
- S. Hieronymi Presbyteri Commentariorum in Matheum libri iv, hrsg. v. Damien Hurst und Marc Adriaen, Turnhout 1969 (Corpus Christianorum Series Latina 77).
- S. Raimundus de Pennaforte. T. C: Summa de matrimonio. Decretales novae, responsiones ad dubitabilia circa communicationem Christianorum cum Sarracenis, quaestiones variae canonico - pastorales, summula de consanguinitate et affinitate curantibus Xaverio Ochoa et Aloisio Diez, hrsg. v. Xaverio Ochoa und Aloisio Diez, Roma 1976 (Universa Bibliotheca Iuris B).
- Saga heilagrar Önnu, hrsg. v. Kirsten Wolf, Reykjavík 2001 (Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, Rit 52).
- Sancti Augustini Hipponensis Episcopi Opera Omnia, multis sermonibus ineditis aucta et locupletata. Editio nova, hrsg. v. Armand Benjamin Caillaud, Paris 1842 (Patres Quinti Ecclesiae sæculi. Sanctus Augustinus 24).
- Sancti Bernardi Homiliae super 'Missus est' (In laudibus Uirginis Matris), in: Sancti Bernardi Sermones, hrsg. v. Charles Holwell Talbot Jean Leclercq und Henri M. Rochais, Bd. 1, Roma 1966 (Sancti Bernardi opera omnia 4), S. 12–58.

- Sancti Caesarii Arelatensis sermones. Nunc primum in unum collecti et ad leges artis criticae ex innumeris mss. recogniti. Studio et diligentia Germani Morin, hrsg. v. Germain Morin, Turnhout 1953 (Corpus Christianorum Series Latina 103, 104).
- Sancti Eusebii Hieronymi Epistvlae, hrsg. v. Isidor Hilberg, Bd. 54–56, Wien 1910–1918 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum).
- Sancti Maximi episcopi taurinensis Sermones in tres classes distributi, in: Patrologia latina, hrsg. v. Jean-Paul Migne, Bd. 172, Paris 1847, S. 529–760.
- Sancti Petri Chrysologi Collectio sermonum a Felice Episcopo parata; sermonibus extravagantibus adiectis, hrsg. v. Alejandro Olivar, Turnhout (Corpus Christianorum Series Latina 24-24C).
- Scriptores rerum Sangallensium. Annales, chronica et historiae aevi Carolini, hrsg. v. Georg Heinrich Pertz, Hannover 1829 (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores II).
- Skálholtsbók eldri. Jónsbók etc. AM 351 fol. Hrsg. v. C. Westergård-Nielsen, København 1971 (Early Icelandic Manuscripts in Facsimile 9).
- Skardsbók, Jónsbók and other laws and precepts. Ms. no. 350 fol. in the Arna-Magnæan Collection of the University Library of Copenhagen, hrsg. v. Jakob Benediktsson, København 1943 (Corpus Codicum Islandicorum Medii Ævi 16).
- Staðarhólsbók. The ancient lawbooks Grágás and Járnsiða. Ms. No 334 fol. in the Arna-Magnæan Collection in the University Library of Copenhagen, hrsg. v. Ólafur Lárusson, København 1936 (Corpus Codicum Islandicorum Medii Ævi 9).
- Stjórn. AM 227 fol. A Norwegian version of the Old Testament transcribed in Iceland with an introd. by Didrik Arup Seip, hrsg. v. Didrik Arup Seip, København 1956 (Corpus Codicum Islandicorum Medii Ævi 20).
- Stjorn. Gammelnorsk bibelhistorie fra verdens skabelse til det babyloniske fangenskab, hrsg. v. Carl Richard Unger, Christiania 1862.
- Sturlunga saga efter Membranen Króksfjarðarbók udfyldt efter Reykjarfjarðarbók. Hrsg. v. Krister Kaalund, 2 Bde., København und Kristiania 1906–1911.
- Summa Raymundi de Peniafort ordinis precatorum cum glossis Joannis de Friburgo. Ad sanctissimum D.N.P. Clementem XI. Secunda editio auctior et correctior. Paris 1603.
- Summae virtutum, ac vitiorum, tomus primus/secundus. Gvilielmo Peraldo episc. Lvgdvnensi, ordinis prædicatorvm avthore. Omnia nunc denuò innumeris mendis repurgata, accuratiúsque quàm antehac unquam excusa. Lugdunum 1585.
- The Arna-Magnæan Manuscript 677, 4to. Pseudo-Cyprian Fragments, Prosper's Epigrams, Gregory's Homilies and Dialogues, hrsg. v. D. A. Seip, København 1949 (Corpus Codicum Islandicorum Medii Ævi 18).
- The Etymologies of Isidore of Seville, hrsg. v. Stephen A. Barney, New York 2006.
- The Icelandic Legend of Saint Dorothy, hrsg. v. Kirsten Wolf, Toronto 1997 (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Studies and Texts 130).

- The Life of John the Baptist. A Critical Edition of an Old French Poem of the Early 14th Century According to the Mss. B. N. fr. R3719 and Nouv. Acq. 7515, hrsg. v. Robert Gieber, Tübingen 1978.
- Theologische Realenzyklopädie. Hrsg. v. Gerhard Müller u. a., 36 Bde., Berlin 1976–2004.
- Thomas saga erkibyskups: Fortælling om Thomas Becket erkebiskop af Canterbury. To bearbejdelser samt fragmenter af en tredje, hrsg. v. Carl Richard Unger, Christiania 1869.
- Thomasskinna: Gl. kgl. saml. 1008 fol. in the Royal Library, Copenhagen, hrsg. v. Agnete Loth, København 1964 (Early Icelandic Manuscripts in Facsimile 6).
- Vita Sancti Servatii episcopi et confessoris, in: *Passiones Vitaeque Sanctorum Aevi Merovingici et Antiquiorum Aliquot*, hrsg. v. Bruno Krusch, Hannover 1896 (*Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum Rerum Merovingicarum* 3), S. 89–91.
- Weenen, Andrea van Arkel-de Leeuw van: *The Manuscript Sthm. Perg. 15 4o: A Diplomatic Edition and Introduction*, Diss., Utrecht: Rijksuniversiteit, 1977.

Wörterbücher

- Baetke, Walter: *Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur*, 3. Aufl., Berlin 1983.
- Blaise, Albert und Henri Chirat: *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens. Revu spécialement pour le vocabulaire théologique par Henri Chirat. Rééd., suivie d'addenda et de corrigenda*, Turnhout 1967.
- Cleasby, Richard: *An Icelandic-English Dictionary. Based on the ms. collections of the late Richard Cleasby. Enlarged and completed by Gudbrand Vigfusson, ala. With an introduction and life of Richard Cleasby by George Webbe Dasent, D.C.L.* Hrsg. v. Gudbrand Vigfusson, Oxford 1874.
- Fritzner, Johan u. a.: *Ordbog over der gamle norske sprog. Med et bind tillegg og rettelser red. av Didrik Arup Seip og Trygve Knudsen*, 4 Bde., Nachdr. der Ausg. Kristiania 1886–1896, Oslo 1954.
- Georges, Karl Ernst und Heinrich Georges: *Ausführliches lateinisch-deutsches Wörterbuch. Aus den Quellen zusammengetragen und mit besonderer Bezugnahme auf Synonymik und Antiquitäten. Unter besonderer Berücksichtigung der besten Hilfsmittel*, 14. Aufl., Nachdr. der 8. Ausg., Leipzig 1976.
- Hergemöller, Bernd-Ulrich: *Promptuarium ecclesiasticum medii aevi. Umfassendes Nachschlagewerk der mittelalterlichen Kirchensprache und Theologie*, Frankfurt am Main 2011.
- Lewis, Charlton T. und Charles Short: *A Latin dictionary. Founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary. Rev., enl., and in great part rewritten by Charlton T. Lewis and Charles Short*, Oxford 1966.
- Noreen, Adolf: *Altisländische und altnorwegische Grammatik. (Laut- und Flexionslehre) unter Berücksichtigung des Urnordischen. Altnordische Grammatik, Bd. 1*. 5. Aufl., Halle 1970.

- Norrøn ordbok. 4. utgåva av gamalnorsk ordbok ved Hægstad og Torp, hrsg. v. Leiv Heggstad u. a., Oslo 1997.
- Ordbog over det norrøne prosasprog, Nordisk Forskningsinstitut, Den Arnamagnæanske Kommission und Den Arnamagnæanske Samling, URL: <http://dataonp.hum.ku.dk/index.html> (besucht am 23. 04. 2012).
- Ordbog over det norrøne prosasprog: Registre. Hrsg. v. Helle Degnbol u. a., 3 Bde., København 1989–2004.
- Sleumer, Albert: Kirchenlateinisches Wörterbuch. Ausführliches Wörterverzeichnis zum Römischen Missale, Breviarium, Rituale, Graduale, Pontificale, Caeremoniale, Martyrologium, sowie zur Vulgata und zum Codex iuris canonici; desgleichen zu den Proprien der Bistümer Deutschlands, Österreichs, Ungarns, Luxemburgs, der Schweiz und zahlreicher kirchlicher Orden und Kongregationen, hrsg. v. Joseph Schmid, 2., sehr verm. Aufl. des Liturgischen Lexikons / unter umfassendster Mitarb. von Joseph Schmid, Limburg a. d. Lahn 1926.
- Stelten, Leo F.: Dictionary of ecclesiastical Latin. With an appendix of Latin expressions defined and clarified, 3. Aufl., Peabody 1997.
- Vries, Jan de: Altnordisches etymologisches Wörterbuch, 2. Aufl., Leiden 1962.
- Zoëga, Geir T.: A Concise Dictionary of Old Icelandic, Oxford 1910.

Literatur

- Agerschou, Agnes: Et fragment af Jóns saga baptista, in: *Opuscula I* (1961), S. 97–104.
- Allan, Verity L.: *Theological Works of the Venerable Bede and their Literary and Manuscript Presentation, with Special Reference to the Gospel Homilies*, Master of Letters thesis, Oxford: St Cross College, 2006.
- Andersen, Merete Geert: *Katalog over AM Accessoria 7. De latinske fragmenter*, København 2008 (*Bibliotheca Arnamagnæana XLVI*).
- Andrée, Alexander: The Glossa ordinaria on the Gospel of John: A Preliminary Survey of the Manuscripts with a Presentation of the Text and its Sources, in: *Revue bénédictine* 118 (2008), S. 109–134, 289–333.
- Angenendt, Arnold: *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, 2. Aufl., Hamburg 2007.
- Astås, Reidar: *Et bibelverk fra middelalderen. Studier i Stjórn*. 2 Bde., Oslo 1987.
- Astås, Reidar: *Lærd stil, høvisk stil og florissant stil i norrøn prosa*, in: *Maal og Minne* 1987, S. 24–27.
- Barré, Henri: *Les homeliaries Carolingiens de l'école d' Auxerre: authenticité, inventaire, tableaux comparatifs, initia*, Città del Vaticano 1962.
- Battista, Simonetta: *Interpretations of the Roman Pantheon in the Old Norse Hagiographic Sagas*, in: *Old Norse Myths, Literature and Society. Proceedings of the 11th International Saga Conference, 2-7 July 2000*, University of Sydney, hrsg. v. Geraldine Barnes und Margaret Clunies Ross, Sydney 2000, S. 24–34.

- Battista, Simonetta: Old Norse Hagiography and the Question of the Latin Sources, in: Scandinavia and Christian Europe in the Middle Ages. Papers of the 12th International Saga Conference. Bonn/Germany, 28th July – 2nd August 2003, hrsg. v. Rudolf Simek und Judith Meurer, Bonn 2003, S. 26–33.
- Battista, Simonetta: The Compiler and Contemporary Literary Culture in Old Norse Hagiography, in: Viking and Medieval Scandinavia 1 (2005), S. 1–14.
- Battista, Simonetta: The Ten Names of John: A Theological Passage in *Jóns Saga Baptista*, in: Studi anglo-norreni in onore di John S. McKinnell. ‚He hafað sundorgecynd‘, hrsg. v. Maria Elena Ruggerini und Veronka Szőke, Cagliari 2009, S. 357–364.
- Baumeister, Th.: Art. „Petrus Chrysologus“, in: Lexikon des Mittelalters 6, S. 1959.
- Bautz, Friedrich Wilhelm: Art. „Gratian“, in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon 2, S. 288–289.
- Bautz, Friedrich Wilhelm: Art. „Gregor I.“ In: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon 2, S. 296–304.
- Bautz, Friedrich Wilhelm: Art. „Gregor IX“, in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon 2, S. 317–320.
- Bekker-Nielsen, Hans: Caesarius af Arles som kilde til norrøne homilier, in: *Opuscula XXV,1* (1961), S. 10–16.
- Bekker-Nielsen, Hans: Caesarius and *Stjórn*, in: *Saga og Språk. Studies in Language and Literature. Presented to Lee M. Hollander.* Hrsg. v. John M. Weinstock, Austin 1972, S. 39–44.
- Bekker-Nielsen, Hans: Den ældste tid, in: *Norrøn fortællekunst: Kapitler af den norsk-islandske middelalderlitteraturs historie*, hrsg. v. Hans Bekker-Nielsen u. a., København 1965, S. 9–26.
- Bekker-Nielsen, Hans: Et overset brudstykke af en af Gregor den Stores homilier, in: *Opuscula II,1* (1961), S. 37–51.
- Bekker-Nielsen, Hans: Art. „Kirkefedrene i vestnordisk litteratur“, in: *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* 9, S. 690–693.
- Bekker-Nielsen, Hans: Legender – helgensagaer, in: *Norrøn fortællekunst: Kapitler af den norsk-islandske middelalderlitteraturs historie*, hrsg. v. Hans Bekker-Nielsen u. a., København 1965, S. 118–126.
- Bekker-Nielsen, Hans: On a Handlist of Saints’ Lives in Old Norse Prose, in: *Mediaeval Studies* 24 (1962), S. 323–334.
- Bernt, G.: Art. „Alkuin, II. A. als lit. Persönlichkeit“, in: *Lexikon des Mittelalters* 1, S. 419.
- Berschin, Walter: *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, 5 Bde., Stuttgart 1986–2004 (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 8–10, 12, 15).
- Berschin, Walter: *Griechisch-lateinisches Mittelalter. Von Hieronymus zu Nikolaus von Kues*, Bern und München 1980.

- Bertram, Martin: Signaturenliste der Handschriften der Dekretalen Gregors IX. (Liber Extra), 2010, URL: www.dhi-roma.it/bertram_extrahss.html (besucht am 02.11.2011).
- BHLms. Index analytique des Catalogues de manuscrits hagiographiques latins publiés par les Bollandistes, Société des Bollandistes und Centre "Hagiographies"(FUNDP), 1998, URL: <http://bhlms.fltr.ucl.ac.be/> (besucht am 16.11.2011).
- Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis, Bruxelles 1898–1901 (Subsidia hagiographica 6).
- Björn Sigfússon: Staða Hænsa-Þóris sögu í réttarþróun 13. aldar, in: *Saga* 1960–1963, S. 345–370.
- Böhm, Roland: Art. „Johannes von Freiburg“, in: *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon* 3, S. 361–362.
- Boulhosa, Patricia Pires: *Gamli sáttmáli. Tilurð og tilgangur*, Reykjavík 2006 (Smárit Sögufélags).
- Boyer, Régis: *La vie religieuse en Islande (1116-1264) d'après la Sturlunga saga et les Sagas des évêques*, Diss., Paris: Université de Paris IV, 1970.
- Brun, Laurent und Gregory G. Guzman: *Archives de littérature du Moyen Age (AR-LIMA): Vincent de Beauvais*, Laurent Brun, Département de français, Université d'Ottawa, 2012, URL: http://www.arlima.net/uz/vincent_de_beauvais.html#his (besucht am 03.04.2012).
- Brunhölzl, Franz: *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, München 1975-1992.
- Brunhölzl, Franz: Art. „Josephus im MA“, in: *Lexikon des Mittelalters* 5, S. 634–635.
- Carlé, Birte: *Jomfru-fortællingen: Et bidrag til genrehistorien*, Odense 1985 (Odense University Studies in Scandinavian Languages and Literatures 12).
- Carlé, Birte: *Skøger og jomfruer i den kristne fortællekunst: Den skandinaviske tradition og dens rødder i middelhavslændene*, Odense 1991 (Odense University Studies in Scandinavian Languages and Literatures 20).
- Collings, Lucy Grace: *The Codex Scardensis: Studies in Icelandic Hagiography*, Diss., Ithaca: Cornell University, 1969.
- Cormack, Margaret: *Saints' Lives and Icelandic Literature in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, in: *Saints and saga. A symposium. Proceedings of the 16th International Symposium organized by the Centre for the Study of Vernacular Literature in the Middle Ages held at Odense University on 18-19 november, 1991*, hrsg. v. Hans Bekker-Nielsen und Birte Carlé, Odense 1994, S. 27–47.
- Cormack, Margaret: *The Saints in Iceland: Their Veneration from the Conversion to 1400*, Bruxelles 1994 (Subsidia Hagiographica 78).
- Coué, Stephanie: *Hagiographie im Kontext. Schreibanlaß und Funktion von Bischofsviten aus dem 11. und vom Anfang des 12. Jahrhunderts*, Berlin/New York 1997 (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 24).

- Cross, James E.: Cambridge Pembroke College Ms. 25: A Carolingian sermonary used by Anglo-Saxon preachers, London 1987 (King's College London Medieval Studies 1).
- Curtius, Robert: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern und München 1967.
- Daae, Ludvig: Norges Helgener, Christiania 1879.
- Delehaye, Hippolyte: Les légendes hagiographiques, Bruxelles 1927 (Subsidia Hagiographica 18).
- Deploige, Jeroen: Anonymat et paternité littéraire dans l'hagiographie des Pays-Bas méridionaux (ca. 920-ca. 1320): Autour du discours sur l' 'original' et la 'copie' hagiographique au moyen âge, in: „Scribere sanctorum gesta., Recueil d'études d'hagiographie médiévale offert à Guy Philippart, hrsg. v. Étienne Renard u. a., Turnhout 2005 (Hagiologia 3), S. 77–107.
- Diderichsen, Paul: Art. „Lærd og folkelig stil“, in: Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder 9, S. 118–119.
- Die deutsche Rechtschreibung. Herausgegeben von der Dudenredaktion. Auf der Grundlage der neuen amtlichen Rechtschreibregeln. 24. Aufl., Mannheim u. a. 2006 (Duden 1).
- Duchenne, Marie-Christine: Notices descriptives des manuscrits du Speculum maius (I. Le Speculum historiale. Manuscrits de la Biblioteca Apostolica Vaticana), in: Spicae 4 (1986), S. 11–29.
- Duchenne, Marie-Christine u. a.: Une liste des manuscrits du 'Speculum historiale' de Vincent de Beauvais, in: Scriptorium 41 (1987), S. 286–294.
- Düchting, R.: Art. „Vinzenz v. Beauvais, I. Leben und Werke“, in: Lexikon des Mittelalters 8, S. 1705–1706.
- Edsman, C.-M.: Art. „Allegorie I. Religionsgeschichtlich“, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. I, S. 238.
- Einar Ólafur Sveinsson: Sagnaritun Oddaverja. Nokkrar athuganir. Reykjavík 1937 (Studia Islandica 1).
- Eiríkur ÞHormóðsson: Bókæign Möðruvallaklausturs 1461, in: Mímir 1968, S. 18–20.
- Ernst, Josef: Johannes der Täufer. Interpretation - Geschichte - Wirkungsgeschichte, Berlin, New York 1989 (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 53).
- Étaix, Raymond: L'homiliaire Cartusien, in: Sacris erudiri 13 (1962), S. 67–112.
- Étaix, Raymond: Répertoire des manuscrits des homélies sur l'Évangile de saint Grégoire le Grand, in: Sacris erudiri 36 (1996), S. 107–145.
- Fell, Christine Elizabeth: Bergr Sökkason's Michaels Saga and Its Sources, in: Saga-Book 16 (1962-1965), S. 354–371.
- Finnur Jónsson: Den oldnorske og oldislandske litteraturs historie. 3 Bde., København 1920–1924.

- Foote, Peter Godfrey: *The Pseudo-Turpin Chronicle in Iceland: A Contribution to the Study of the Karlamagnús Saga*, London 1959 (London Mediaeval Studies Monograph 4).
- Frank, K. S.: Art. „Hieronymus, Kirchenlehrer, 2. Werke“, in: *Lexikon des Mittelalters* 5, S. 3–4.
- Frank, K. S.: Art. „Maximus, 3. M., Bf. v. Turin“, in: *Lexikon des Mittelalters* 6, S. 427.
- Gerhards, Albert: Art. „Stundengebet. I. Geschichte“, in: *Theologische Realenzyklopädie* 32, S. 268–276.
- Gerwing, M.: Art. „Wilhelm Peraldus“, in: *Lexikon des Mittelalters* 9, S. 182–183.
- Grégoire, Réginald: Art. „Bernhard v. Clairvaux, I. Leben und Wirken“, in: *Lexikon des Mittelalters* 1, S. 1992–1994.
- Grégoire, Réginald: Art. „Bernhard v. Clairvaux, II. Theologie“, in: *Lexikon des Mittelalters* 1, S. 1994–1995.
- Grégoire, Réginald: *Homéliaires Liturgiques Médiévaux. Analyse de Manuscrits*, Spoleto 1980.
- Grégoire, Réginald: *Les homéliaires du moyen âge: Inventaire et analyse des manuscrits*, Roma 1966 (Rerum Ecclesiasticarum Documenta Series Maior: Fontes 6).
- Grondeux, Anne: *Le Graecismus d'Évrard de Béthune à travers ses gloses. Entre grammaire positive et grammaire spéculative du XIIIe au XVe siècle*. Turnhout 2000 (Studia artistarum 8).
- Grossel, Marie-Geneviève: *Vies de saint Jean-Baptiste en vers et récits: permanence et nuances d'un culte*, in: *Jean-Baptiste, Le Précurseur au Moyen Âge. Actes du 26e colloque du CUER MA, 22-23-24 février 2001*, hrsg. v. Chantal Connochie-Bourgne, Aix-en-Provence 2002 (Senefiance 48), S. 93–109.
- Guðbrandur Jónsson: *Íslensk bókasöfn fyrir siðabyltinguna*, in: *Landsbókasafn Íslands, Árbók 1946-1947 (1948)*, S. 64–78.
- Guenée, Bernard: *Lo storico e la compilazione nel XIII secolo*, in: *Aspetti della letteratura latina nel secolo XIII. Atti del primo Convegno internazionale di studi dell'Associazione per il Medioevo e l'umanesimo latini (AMUL), Perugia 3-5 ottobre 1983*, hrsg. v. Claudio Leonardi und Giovanni Orlandi, Perugia und Firenze 1986 (Quaderni del Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici nell'Università di Perugia 15), S. 57–76.
- Gunnar F. Guðmundsson: *Kristni á Íslandi Bd. II: Íslenskt samfélag og Rómakirkja*, Reykjavík 2000.
- Gunnar Harðarson: *Littérature et spiritualité en scandinavie médiévale. La traduction norroise de Arrha Animae de Hugues de Saint-Victor*, Paris und Turnhout 1995 (Bibliotheca Victorina V).
- Gunnar Karlsson: *Iceland's 1100 Years: The History of a Marginal Society*, London 2000.
- Gunnar Karlsson: *The history of Iceland*, Minneapolis 2000.

- Guzman, Gregory G.: Additional manuscripts of the *Speculum Historiale* of Vincent de Beauvais in the Vatican library, in: *Manuscripta* 35 (1991), S. 35–38.
- Guzman, Gregory G.: Additional manuscripts of the *Speculum Historiale* of Vincent de Beauvais in the Vatican library II, in: *Manuscripta* 38:1 (1994), S. 68–73.
- Guzman, Gregory G.: Manuscripts of the *Speculum historiale* in the Vatican Library, in: *Manuscripta* 32 (1988), S. 20–27.
- Hall, Thomas N.: Old Norse-Icelandic Sermons, in: *The Sermon*, hrsg. v. Beverly Maine Kienzle, Turnhout 2000 (*Typologie des sources du Moyen Age occidental* 81, 83), S. 661–709.
- Hall, Thomas N.: *The Contents of Cambridge, Pembroke College 25*, [unveröff.], 2010.
- Hall, Thomas N.: The early medieval sermon, in: *The Sermon*, hrsg. v. Beverly Maine Kienzle, Turnhout 2000 (*Typologie des sources du Moyen Age occidental* 81, 83), S. 203–269.
- Hallberg, Peter: *Stilsignalement och författarskap i norrön sagalitteratur: Synspunkter och exempel*, Göteborg 1968 (*Nordistica Gothoburgensia* 3).
- Halldór Hermansson: *Sæmundr Sigfússon and the Oddaverjar*, Ithaca 1932 (*Islandica* 22).
- Halvorsen, Eyvind Fjeld: Art. „Lærd og folkelig stil: Island og Norge“, in: *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder IX*, S. 119–123.
- Hamre, Lars: *Striden mellom erkebiskop Jørund og domkapitlet i Nidaros*, in: *Ecclesia Nidrosiensis 1153–1537. Søkelys på Nidaroskirkens og Nidarosprovinsens historie*. Hrsg. v. Steinar Imsen, 2003 (*Senter for Middelalderstudier, NTNU. Skrifter* 15), S. 187–214.
- handrit.is, Landsbókasafn Íslands - Háskólabókasafn, 2009–2012, URL: <http://handrit.is/is/search/regular> (besucht am 19. 01. 2012).
- Hathaway, Neil: ‚*Compilatio*‘: From Plagiarism to Compiling, in: *Viator. Medieval and Renaissance Studies* 20 (1989), S. 19–44.
- Haug, Eldbjørg: *Konkordat – Konflikt – privilegium. Sættargjerden som indikator på forholdet stat–kirke fra Magnus Lagabøter til Christian I (1277–1458)*, in: *Ecclesia Nidrosiensis 1153–1537. Søkelys på Nidaroskirkens og Nidarosprovinsens historie*. Hrsg. v. Steinar Imsen, 2003 (*Senter for Middelalderstudier, NTNU. Skrifter* 15), S. 83–120.
- Hausberger, Karl: Art. „Heilige/Heiligenverehrung III. Anfänge der christlichen Heiligenverehrung“, in: *Theologische Realenzyklopädie* 14, S. 646–651.
- Head, Thomas: *Hagiography*, 1999, URL: <http://www.the-orb.net/encyclop/religion/hagiography/hagio.htm> (besucht am 15. 11. 2011).
- Head, Thomas: *Hagiography and the Cult of Saints. The Diocese of Orléans, 800–1200*. Cambridge 1990 (*Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, Fourth Series* 14).
- Heffernan, Thomas J.: *Sacred Biography: Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, New York 1988.

- Heil, W.: Art. „Alkuin, I. Leben und Wirken“, in: Lexikon des Mittelalters 1, S. 417–419.
- Heizmann, Wilhelm: Das altisländische Marienleben. 2 Bde., Habil.-Schr. Göttingen: Georg-August-Universität, 1993.
- Heizmann, Wilhelm: Die Nahrung des Täufers in der *Jóns saga baptista*: wort- und kulturgeschichtliche Anmerkungen zum altisländischen Pflanzennamen *buxhorn* (*Ceratonia siliqua* L.) In: ‚Wörter und Sachen‘ als methodisches Prinzip und Forschungsrichtung Bd. I, hrsg. v. Ruth Schmidt-Wiegand, Hildesheim, Zürich, New York 1999 (*Germanistische Linguistik* 145-146), S. 163–184.
- Heizmann, Wilhelm: Wörterbuch der Pflanzennamen im Altwestnordischen, Berlin und New York 1993 (*Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 7).
- Helle, Knut: *Konge og gode menn i norsk riksstyring ca. 1150-1319*, Bergen 1972.
- Helle, Knut: *Norge blir en stat 1130–1319*, Bergen 1974 (*Handbok i Norges historie* 3b).
- Herbers, Klaus: *Der Jakobuskult des 12. Jahrhunderts und der Liber Sancti Jacobi*. Studien über das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft im hohen Mittelalter, Wiesbaden 1984 (*Historische Forschungen* 7).
- Herbers, Klaus: Politik und Heiligenverehrung auf der Iberischen Halbinsel. Die Entwicklung des „politischen Jakobus“, in: *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, hrsg. v. Jürgen Petersohn, Sigmaringen 1994 (*Vorträge und Forschungen, Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte* 42), S. 177–276.
- Hoffmann, Erich: Politische Heilige in Skandinavien und die Entwicklung der drei nordischen Reiche und Völker, in: *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*. Hrsg. v. Jürgen Petersohn, Sigmaringen 1994 (*Vorträge und Forschungen, Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte* 42), S. 277–324.
- Hofmann, Dietrich: *Die Legende von Sankt Clemens in den skandinavischen Ländern im Mittelalter*, Frankfurt/Main 1997 (*Beiträge zur Skandinavistik* 13).
- ISCH COST Action IS 1005. *Medieval Europe – Medieval Cultures and Technological Resources, European Cooperation in Science and Technology*, 2011, URL: http://www.cost.eu/domains_actions/isch/Actions/IS1005 (besucht am 10.05.2012).
- Íslenskur söguatlas, hrsg. v. Árni Daníel Júlíusson, 3 Bde., Reykjavík 1990–1993.
- Jacob, Walter und Rudolf Hanslik: *Die handschriftliche Überlieferung der sogenannten Historia tripartita des Epiphanius–Cassiodor*, Berlin 1954 (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 59 (R. 5, Bd. 4)).
- Jakob Benediktsson: *Stjórñ og Nikulás saga*, in: *Gripla VI* (1984), S. 7–11.
- James, Montague Rhodes: *A descriptive catalogue of the manuscripts in the library of St John’s College Cambridge*, Cambridge 1913.
- James, Montague Rhodes und Ellis H. Minns: *A descriptive catalogue of the manuscripts in the library of Pembroke College, Cambridge. With a hand list of the printed books to the year 1500 by Ellis H. Minns*, Cambridge 1905.

- Janus Jónsson: Um klaustrin á Íslandi, in: *Timarit hins íslenska bókmenntafélags* 8 (1887), S. 174–265.
- Johannessen, Ole Jørgen: Litt om kildene til Jons saga baptista II, in: *Opuscula* II,2 (1977), S. 100–115.
- Johansson, Karl G.: *Texter i rörelse: Översättning, original textproduktion och trading på norra Island 1150-1400*, in: *Übersetzen im skandinavischen Mittelalter*, hrsg. v. Vera Johanterwage und Stefanie Würth, Wien 2007 (*Studia Mediaevalia Septentrionalia* 14), S. 83–106.
- Jón Helgason: *Málið á Nýja Testamenti Odds Gottskálkssonar*, Kopenhagen 1929 (*Safn Fræðafjelagsins um Ísland og Íslendinga* 7).
- Jón Jóhannesson: *Íslendinga saga*, 2 Bde., Reykjavík 1956–1958.
- Jón Viðar Sigurðsson: *Changing Layers of Jurisdiction and the Reshaping of Icelandic Society c. 1220–1350*, in: *Communities in European history: representations, jurisdictions, conflicts*, hrsg. v. Juan Pan-Montojo und Frederik Pedersen, Pisa 2007 (*Creating links and innovative overviews for a New History. Research Agenda for the citizens of a growing Europe. Thematic work group 1, States, legislation, institutions* 2), S. 173–187.
- Jón Viðar Sigurðsson: *Island og Nidaros*, in: *Ecclesia Nidrosiensis 1153–1537. Søke-lys på Nidaroskirkens og Nidarosprovinsens historie*. Hrsg. v. Steinar Imsen, 2003 (*Senter for Middelalderstudier, NTNU. Skrifter* 15), S. 121–142.
- Jónas Guðlaugsson: *Þykkvabæjarklaustur*, in: *Sunnudagsblað – Alþýðublaðið* 13 (1966), S. 294–299.
- Jørgensen, Ellen: *Catalogus codicum Latinorum medii aevi Bibliothecae Regiae Hafniensis*, Kopenhagen 1928.
- Kienzle, Beverly Maine: *Introduction*, in: *The Sermon*, hrsg. v. ders., Turnhout 2000 (*Typologie des sources du Moyen Age occidental* 81, 83), S. 143–174.
- Kilström, Bengt Ingmar: *Art. „Kyrkofäderna och kyrkolärarna“*, in: *Kulturhistorisk leksikon för nordisk middelalder* 9, S. 686–689.
- Kindermann, Udo: *Art. „Eberhard v. Béthune“*, in: *Lexikon des Mittelalters* 3, S. 1523.
- Kindermann, Udo: *Einführung in die lateinische Literatur des mittelalterlichen Europa*, Turnhout 1998.
- Kirby, Ian J.: *Bible Translation in Old Norse*, Genève 1986 (*Université de Lausanne, Publications de la Faculté des Lettres* XXVII).
- Kirby, Ian J.: *Biblical Quotation in Old Icelandic-Norwegian Religious Literature*. 2 Bde., Reykjavík 1976-1980 (*Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, Rit* 9-10).
- Kirby, Ian J.: *The Bible*, in: *Old Icelandic Literature and Society*, hrsg. v. Margaret Clunies Ross, Cambridge 2000 (*Cambridge Studies in Medieval Literature* 42), S. 287–301.
- Kålund, Kristian: *Katalog over de oldnorsk-islandske Håndskrifter i Det store kongelige Bibliotek og i Universitetsbiblioteket (udenfor den arnamagnæanske samling) samt den arnamagnæanske samlings tilvækst*, Kopenhagen 1900.

- Kålund, Kristian: Katalog over Den Arnamagnæanske Håndskriftsamling. 2 Bde., København 1888–1894.
- Küppers, K.: Art. „Lesung I. Lateinische Kirche“, in: Lexikon des Mittelalters 5, S. 1911.
- La réécriture hagiographique dans l'occident médiéval: Transformations formelles et idéologiques, hrsg. v. Monique Goullet und Martin Heinzlmann, Ostfildern 2003 (Beihefte der *Francia* 58).
- Lachner, Raimund: Art. „Raimund von Peñafort“, in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon 7, S. 1281–1285.
- Laistner, Max Ludwig Wolfram: A Hand-List of Bede Manuscripts, Ithaca 1943.
- Laistner, Max Ludwig Wolfram: Source-Marks in Bede Manuscripts, in: Journal of Theological Studies 34 (1933), S. 350–354.
- Langgärtner, G.: Art. „Caesarius, hl., Bf. v. Arles, III. Bedeutung für die altgallische Liturgie“, in: Lexikon des Mittelalters 2, S. 1361–1362.
- Lapidge, Michael und Rosalind C. Love: The Latin Hagiography of England and Wales (600-1550), in: Hagiographies: Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550, hrsg. v. Guy Philippart, Bd. III, Turnhout 1996-2001, S. 407–428.
- Lehmann, Paul: Skandinaviens Anteil an der lateinischen Literatur und Wissenschaft des Mittelalters. 2 Bde., München 1936–1937 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philologisch-historische Abteilung 2, 7).
- L'hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures, hrsg. v. Monique Goullet u. a., Sigmaringen 2010 (Beihefte der *Francia* 71).
- Lindorfer, Bettina: ‚Zungensünden‘ und ewiges Strafgericht, in: Blutige Worte. Internationales und interdisziplinäres Kolloquium zum Verhältnis von Sprache und Gewalt in Mittelalter und Früher Neuzeit, hrsg. v. Jutta Eming und Claudia Jarzebowski, Göttingen 2008 (Berliner Mittelalter- und Frühneuezeitforschung 4), S. 53–74.
- Liste des sources du Speculum maius (naturelle, doctrinale, historique), MERL 7229. Centre de Médiévisitque Jean-Schneider, Université de Nancy 2, URL: <http://medievistique.univ-nancy2.fr/contentId%3D7965> (besucht am 30. 03. 212).
- Lobrichon, Guy: Une nouveauté: les gloses de la Bible, in: Le Moyen Age et la Bible, hrsg. v. Pierre Riché und Guy Lobrichon, Paris 1984 (Bible de Tous les Temps 4), S. 95–114.
- Loth, Agnete: Et gammelnorsk apostelsagafragment: AM 237b fol. In: Afmælisrit Jóns Helgasonar 30. júní 1969, hrsg. v. Jakob Benediktsson, Reykjavík 1969, S. 219–234.
- Lumpe, Adolf: Art. „Josephus, Flavius“, in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon 3, S. 710–713.
- Lusignan, Serge: Préface au Speculum maius de Vincent de Beauvais: Réfraction et diffraction, Montréal und Paris 1979 (Cahiers d'études médiévales 5).

- Magnús Lyngdal Lárusson: ‚Kátt er þeim af kristinrétti, kærur vilja margar læra.‘ Af kristinrétti Árna, setningu hans og valdsviði, in: Gripla XV (2004), S. 43–90.
- Maleczek, W.: Art. ‚Innozenz III., Papst‘, in: Lexikon des Mittelalters 5, S. 434–437.
- Maleczek, W.: Art. ‚Laterankonzil. 4. Laterankonzil, IV.3. Rezeption und Wirkung‘, in: Lexikon des Mittelalters. Bd. 5, S. 1742–1744.
- Marnier, Astrid Maria Katharina: ‚kennifeðr helgir‘: Lateinische Autoritäten in der altnordischen Hagiographie, M. A.-Arb. Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, 2007.
- Martimort, Anne G.: Les lectures liturgiques et leurs livres, Turnhout 1992 (Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental 64).
- McDougall, David: ‚Pseudo-Augustinian‘ Passages in ‚Jóns saga baptista 2‘ and the ‚Fourth Grammatical Treatise,‘, in: Traditio 44 (1988), S. 463–483.
- McDougall, Ian: Acc. 7c, Hs. 94. Fragments of an English homiliary in the Arnarnæan collection, in: Opuscula XI (2003), S. 268–288.
- McDougall, Ian: Latin Sources of the Old Icelandic Speculum Penitentis, in: Opuscula X (1996), S. 136–185.
- Minnis, Alastair J.: Late-Medieval Discussions of ‚compilatio‘ and the Rôle of the ‚compiler‘, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 101 (1979), S. 385–421.
- Minnis, Alastair J.: Medieval Theory of Authorship: Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages, 2. Aufl., Aldershot 1988.
- Miracles, Vies et réécritures dans l’Occident médiéval, hrsg. v. Monique Goulet und Martin Heinzelmann, Sigmarining 2006 (Beihefte der *Francia* 65).
- Morard, Martin: About the biblical text in glossed bibles, CNRS u. a., 2010, URL: <http://glossae.free.fr/?q=en/content/about-biblical-text-glossed-bibles> (besucht am 10. 12. 2011).
- Morard, Martin: The main glosses to the Bible in the 12th and 13th Centuries: orientation note, CNRS u. a., 2010, URL: <http://glossae.free.fr/?q=en/content/main-glosses-bible-12th-and-13th-centuries-orientation-note> (besucht am 10. 12. 2011).
- Morard, Martin: Vocabulaire technique de la Bible au Moyen Âge (Work in progress), CNRS u. a., 2010, URL: <http://glossae.free.fr/?q=en/content/vocabulaire-technique-de-la-bible-au-moyen-age-work-progress> (besucht am 10. 12. 2011).
- Morin, Germain: Études, textes, découvertes: contribution à la littérature et à l’histoire des douze premiers siècles, Maredsous und Paris 1913 (Anecdota Maredsolana Sér. 2 1).
- Mutzenbecher, Almut: Zur Ueberlieferung des Maximus Taurinensis, in: Sacris erudiri 6,2 (1954), S. 343–372.
- Nahmer, Dieter von der: Art. ‚Caesarius, hl., Bf. v. Arles, I. Leben und Wirken‘, in: Lexikon des Mittelalters 2, S. 1360–1361.
- Nedoma, Robert: Kleine Grammatik des Altisländischen, 2. Aufl., Heidelberg 2006.

- Norrøn fortællekunst: Kapitler af den norsk-islandske middelalderlitteraturs historie, hrsg. v. Hans Bekker-Nielsen u. a., København 1965.
- Nygaard, M.: Den lærde stil i den norrøne prosa, in: Sproglig-historiske studier tilegnede Professor C. R. Unger, hrsg. v. Sophus Bugge u. a., Kristiania 1896, S. 153–170.
- Oesterle, H.-J.: Art. „Augustinus, hl. Kirchenlehrer, lat. Kirchenvater, I. Leben“, in: Lexikon des Mittelalters I, S. 1223–1225.
- Oesterle, H. J.: Art. „Augustinus, hl. Kirchenlehrer, lat. Kirchenvater, II. Werke“, in: Lexikon des Mittelalters I, S. 1225–1227.
- Ólafur Halldórsson: Helgafellsbækur fornar, Reykjavík 1968 (Studia Islandica 24).
- Ólafur Lárusson: Grágás og lögbækurnar, Reykjavík 1922 (Árbók Háskóla Íslands, Fylgirit 1921/1922).
- Olivar, Alejandro: Los sermones de San Pedro Crisólogo. Estudio crítico, Montserrat 1962 (Scripta et documenta 13).
- Olmer, Emil: Boksamlinger på Island (1179-1490), in: Göteborg Högskolas Årsskrift 8 (1902), S. VIII–84.
- Otten, Willemien: The Texture of Tradition: The Role of the Church Fathers in Carolingian Theology, in: The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists, hrsg. v. Irena Backus, Leiden, New York und Köln 1997, S. 3–50.
- Paasche, Fredrik: Über Rom und das Nachleben der Antike im norwegischen und isländischen Schrifttum des Hochmittelalters, in: Symbolae Osloenses 13 (1934), S. 113–145.
- Parkes, Malcolm Beckwith: The Influence of the Concepts of *Ordinatio* and *Compilatio* on the Development of the Book, in: Medieval Learning and Literature: Essays Presented to R. W. Hunt, hrsg. v. Jonathan James Graham Alexander und M. T. Gibson, Oxford 1976, S. 115–141.
- Patriotische Heilige. Beiträge zur Konstruktion religiöser und politischer Identitäten in der Vormoderne, hrsg. v. Dieter R. Bauer u. a., Stuttgart 2007 (Beiträge zur Hagiographie 5).
- Paulmier-Foucart, Monique: Vincent de Beauvais et le Grand miroir du monde, Turnhout 2004 (Témoins de Notre Histoire 10).
- Perrot, Jean-Pierre: La vie de saint Jean Baptiste en prose propre aux légendiers français méthodiques: adaptation d'un poème anonyme du XIIIe siècle, in: Et c'est la fin pour quoy sommes ensemble. Hommage à Jean Dufournet, Professeur à la Sorbonne Nouvelle. Littérature, histoire et langue du Moyen Âge. Hrsg. v. Jean-Claude Aubailly u. a., Bd. 3, 1993 (Nouvelle bibliothèque du Moyen Age 25), S. 1089–1102.
- Pettersson, Jonatan: Fri översättning i det medeltida Västnorden, Stockholm 2009 (Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm Studies in Scandinavian Philology, New Series 51).

- Philippart, Guy: Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques, Turnhout 1977 (Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental 24-25).
- Quinto, R.: Art. „Petrus Comestor“, in: *Lexikon des Mittelalters* 6, S. 1967–1968.
- Rappenecker, Monika: Art. „Petrus Comestor“, in: *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon* 7, S. 343–345.
- Richards, Mary P.: Texts and their traditions in the medieval library of Rochester Cathedral Priory, Philadelphia 1988 (Transactions of the American Philosophical Society held at Philadelphia for promoting useful knowledge 78,3).
- Roughton, Philip: AM 645 4to and AM 652/630 4to: Study and Translation of Two Thirteenth-Century Icelandic Collections of Apostles' and Saints' Lives, Diss., Boulder: University of Colorado, 2002.
- Roughton, Philip: Stylistics and Sources of the Postola Sögur in AM 645 4to and AM 652/630 4to, in: *Gripla XVI* (2005), S. 7–50.
- Rushforth, Rebecca: Cambridge, Pembroke College 25: The Manuscript and Its Historical Context, 2010, URL: <http://www.stoa.org/Pembroke25/Website-tv/essays/Rushforth.pdf> (besucht am 17. 11. 2011).
- Salmon, Pierre: L'office divin au moyen âge: Histoire de la formation du bréviaire du IXe au XVIe siècle, Paris 1959 (Lex Orandi 27).
- Sandvik, Gudmund und Jón Viðar Sigurðsson: Laws, in: *A companion to Old Norse-Icelandic literature and culture*, hrsg. v. Rory McTurk, Malden, Oxford und Victoria 2005 (Blackwell companions to literature and culture 31), S. 223–244.
- Schieffer, R.: Art. „Leo I. d. Gr., Papst“, in: *Lexikon des Mittelalters* 5, S. 1876–1877.
- Schipper, Bill: Ambrose: Expositio evangelii secundum Lucam, Memorial University of Newfoundland, 2001, URL: <http://www.mun.ca/Ansaxdat/ambrose/exeget/luke.htm> (besucht am 15. 11. 2011).
- Schmaus, M.: Art. „Augustinus, hl. Kirchenlehrer, lat. Kirchenvater, III. Fortwirken im Mittelalter“, in: *Lexikon des Mittelalters* 1, S. 1227–1229.
- Schneider, Robert J.: Vincent of Beauvais, Dominican Author: From compilatio to tractatus, in: *Lector et compilator: Vincent de Beauvais, frère prêcheur. Un intellectuel et son milieu au XIIIe siècle. Rencontres à Royaumont*, hrsg. v. Serge Lusignan und Monique Paulmier-Foucart, Grâne 1997, S. 97–111.
- Schnitker, Th. A. und D. v. Huebner: Art. „Brevier“, in: *Lexikon des Mittelalters* 2, S. 640–641.
- Seip, Jens Arup: Ennu en kristenrett fra gammelnorsk tid, in: (Norsk) *Historisk Tidsskrift* 31 (1937-1940), S. 573–627.
- Sigurður Líndal: Stjórnskipunarhugmyndir og stjórnarhættir til loka hámiðalda, in: *Saga Íslands*, hrsg. v. dems., Bd. 3, Reykjavík 1978, S. 1–16.
- Sigurður Líndal: Um þekkingu Íslendinga á rómverskum og kanónískum rétti frá 12. öld til miðrar 16. aldar, in: *Úlfjótur afmælisrit: 50 ára*, hrsg. v. Þóroldur Jónsson, Reykjavík 1997, S. 241–273.

- Simek, Rudolf: *Altnordische Kosmographie. Studien und Quellen zu Weltbild und Weltbeschreibung in Norwegen und Island vom 12. bis zum 14. Jahrhundert*, Berlin, New York 1990 (Ergänzungsbande zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 4).
- Simek, Rudolf: Die zwei Häupter Johannes des Täufers. Byzantinische Reliquien in altnordischen Handschriften, in: *Skandinavistikai füzetek. Papers in Scandinavian Studies* 5 (1992), S. 25–38.
- Simek, Rudolf: Enzyklopädisches Schrifttum als Quelle von Berg Sokkasons Nikulás Saga, in: *Gripla VIII* (1993), S. 219–230.
- Simek, Rudolf und Hermann Pálsson: *Lexikon der altnordischen Literatur: Die mittelalterliche Literatur Norwegens und Islands*, 2. Aufl., Stuttgart 2007 (Kröners Taschenausgabe 490).
- Skórzewska, Joanna A.: *Constructing a Cult. The Life and Veneration of Guðmundr Arason (1161–1237) in the Icelandic written sources*, Leiden u.a. 2011 (The Northern World 51).
- Smalley, Beryl: *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 2. Aufl., Oxford 1952.
- Smith, Lesley: *The Glossa ordinaria. The making of a medieval Bible commentary*, Leiden 2009 (Commentaria 3).
- Spencer, Helen: ‚A Lost Penitential Homily‘ Found, in: *Mediaeval Studies* 44 (1982), S. 271–305.
- Stefán Karlsson: *Icelandic Lives of Thomas a Becket: Questions of Authorship*, in: *Proceedings of the First International Saga Conference, University of Edinburgh 1971*, hrsg. v. Peter Godfrey Foote u. a., London 1973, S. 212–243.
- Steinunn Le Breton-Filippusdóttir: *De la 'vita' à la saga: Étude de structures et procédés littéraires hérités de l'hagiographie latine à partir de textes anciens traduits en norrois*, Diss., Paris: Université de Paris IV, 1994.
- Steinunn Le Breton-Filippusdóttir: *Hagiographie vernaculaire d'Islande et de Norvège*, in: *Hagiographies: Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*. Hrsg. v. Guy Philippart, Bd. III, Turnhout 1996–2001, S. 361–451.
- Strauch, Dieter: *Mittelalterliches nordisches Recht bis 1500. Eine Quellenkunde*. Berlin und New York 2011 (Ergänzungsbande zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 73).
- Straw, Carol: *Gregory the Great*, Aldershot 1996 (Historical and Religious Writers of the Latin West, Authors of the Middle Ages 12).
- Surdel, Alain-Julien: *L'hagiographie médiévale de saint Jean-Baptiste. Evangiles, légendiers sanctoraux et récits de voyage en Terre sainte*, in: *Jean-Baptiste, Le Précurseur au Moyen Âge. Actes du 26e colloque du CUER MA, 22-23-24 février 2001*, hrsg. v. Chantal Connochie-Bourgne, Aix-en-Provence 2002 (Senefiance 48), S. 201–216.
- Svanhildur Óskarsdóttir: *Dómsdagslýsing í AM 764 4to*, in: *Opuscula X* (1996), S. 186–193.

- Svanhildur Óskarsdóttir: Genbrug i Skagafjörður: Arbejdsmetoder hos skrivere i klostret på Reynistaður, in: Reykholt som makt- og lærdomssenter i den islandske og nordiske kontekst, hrsg. v. Else Mundal, Reykholt 2006 (Snorrastofa, Rit 3), S. 141–153.
- Svanhildur Óskarsdóttir: Heroes or Holy People? The Context of Old Norse Bible Translations, in: Übersetzen im skandinavischen Mittelalter, hrsg. v. Vera Johantewage und Stefanie Würth, Wien 2007 (Studia Mediaevalia Septentrionalia 14), S. 107–122.
- Svanhildur Óskarsdóttir: Opbyggelige historier fra Reynistaður: Bibelmateriale i AM 764 4to, in: Den nordiske renessansen i høymiddelalder, hrsg. v. Jón Viðar Sigurðsson und Preben Meulengracht Sørensen, Oslo 2000 (Tid og Tanke 6), S. 101–109.
- Svanhildur Óskarsdóttir: Prose of Christian Instruction, in: A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture, hrsg. v. Rory McTurk, Malden, Oxford und Victoria 2005 (Blackwell companions to literature and culture 31), S. 338–353.
- Svanhildur Óskarsdóttir: The Book of Judith: A Medieval Icelandic Translation, in: Gripla XI (2000), S. 79–124.
- Svanhildur Óskarsdóttir: The World and Its Ages: The Organisation of an 'Encyclopaedic' Narrative in MS AM 764 4to, in: Sagas, Saints and Settlements, hrsg. v. Gareth Williams und Paul Bibire, Leiden 2004 (The Northern World 11), S. 1–11.
- Svanhildur Óskarsdóttir: Universal History in Fourteenth-Century Iceland: Studies in AM 764 4to, Diss., London: University College, 2000.
- Svanhildur Óskarsdóttir: Writing Universal History in Ultima Thule: The Case of AM 764 4to, in: Mediaeval Scandinavia 14 (2004), S. 185–194.
- Sverrir Tómasson: Formálar íslenskra sagnaritara á miðöldum, Reykjavík 1988 (Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, Rit 33).
- Sverrir Tómasson: Helgisögur, mælskufræði og forn frásagnarlist, in: Skírnir 157 (1983), S. 130–162.
- Sverrir Tómasson: Icelandic Lives of St Nicholas, in: Helgastaðabók: Nikulás saga. Perg. 4to nr. 16 Konungsbókhlöðu í Stokkhólmi, hrsg. v. Selma Jónsdóttir u. a., Reykjavík 1982 (Manuscripta Islandica Medii Aevi 2), S. 147–176.
- Sylwan, Agneta: Petrus Comestor, *Historia Scholastica*: une nouvelle édition, in: Sacris erudiri 39 (2000), S. 345–382.
- Þorleifur Hauksson und Þórir Óskarsson: Íslensk stílfraði, Reykjavík 1994.
- Tilly, Michael: Art. „Johannes der Täufer“, in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon 3, S. 575–589.
- Tilly, Michael: Johannes der Täufer und die Biographie der Propheten. Die synoptische Täuferüberlieferung und das jüdische Prophetenbild zur Zeit des Täufers, Stuttgart, Berlin und Köln 1994 (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament VII,17).

- Tracey, M. J.: Art. „Tugenden und Laster, Tugend- und Lasterkataloge, III. Lateinische Tugend- und Lasterkataloge“, in: *Lexikon des Mittelalters* 8, S. 1086–1087.
- TROLLNORR. TRansfer Of Literature and Learning to the NORRøn World, Universität Bonn, Institut für Germanistik, Vergleichende Literatur- und Kulturwissenschaft, Abteilung für skandinavische Sprachen und Literaturen, 2011, URL: <http://www.trollnorr.net/index.html> (besucht am 10. 05. 2012).
- Tryggvi J. Oleson: Book Collections of Icelandic Churches in the Fifteenth Century, in: *Nordisk Tidskrift för Bok- och Biblioteksvesen* 47 (1960), S. 90–103.
- Tryggvi J. Oleson: Book Collections of Icelandic Churches in the Fourteenth Century, in: *Nordisk Tidskrift för Bok- och Biblioteksvesen* 46 (1959), S. 111–123.
- Tryggvi J. Oleson: Book Collections of Medieval Icelandic Churches, in: *Speculum* 32 (1957), S. 502–510.
- Tryggvi J. Oleson: Book Donors in Mediaeval Iceland, in: *Nordisk Tidskrift för Bok- och Biblioteksvesen* 44, 48 (1957, 1961), S. 88–94, 10–21.
- Turville-Petre, Gabriel: *Origins of Icelandic Literature*, Oxford 1953.
- Turville-Petre, Gabriel: The Old-Norse Homily on the Assumption and the Maríu Saga, in: *Mediaeval Studies* 9 (1947).
- Turville-Petre, Joan: Sources of the Vernacular Homily in England, Norway and Iceland, in: *Arkiv för Nordisk Filologi* 75 (1960), S. 168–182.
- Turville-Petre, Joan: Translations of a Lost Penitential Homily, in: *Traditio* 19 (1963), S. 51–78.
- Tveitane, Mattias: Interpretatio Norroena. Norrøne og antikke gudenavn i Clemens saga, in: *The Sixth International Saga Conference, Helsingør 28.7.-2.8.1985, Workshop Papers, København 1985*, S. 1067–1082.
- Uecker, Heiko: *Geschichte der altnordischen Literatur*, Stuttgart 2004 (Universal-Bibliothek 17647).
- Vernet, A.: Art. „Bernhard v. Clairvaux, III. Werke“, in: *Lexikon des Mittelalters* 1, S. 1994–1995.
- Vollmann, B. K.: Art. „Honorius Augustodunensis“, in: *Lexikon des Mittelalters* 5, S. 122–123.
- Voorbij, Johannes Benedictus: *Het 'Speculum historiale' van Vincent van Beauvais: Een studie van zijn onstaansgeschiedenis*, Diss., Groningen: Rijksuniversiteit, 1991.
- Weber, Richard K.: *Vincent of Beauvais: A Study in Medieval Historiography*, Diss. Ann Arbor: University of Michigan, 1965.
- Weidmann, Clemens: *Vier neue Predigten des Augustinus, Augustiniana*, 2002, URL: <http://homepage.univie.ac.at/clemens.weidmann/augustinus/vierpredigten.htm> (besucht am 03. 11. 2011).
- Widding, Ole: Jærtegn og Maríu saga. Eventyr, in: *Norrøn fortællekunst: Kapitler af den norsk-islandske middelalderlitteraturs historie*, hrsg. v. Hans Bekker-Nielsen u. a., København 1965, S. 127–136.

- Widding, Ole u. a.: The Lives of the Saints in Old Norse Prose. A Handlist, in: *Mediaeval Studies* 25 (1963), S. 294–337.
- Wiegand, Friedrich: Das Homiliarium Karls des Grossen auf seine ursprüngliche Gestalt hin untersucht, Leipzig 1897 (Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche I, 2).
- Williard, Rudolph: Vercelli Homily XI and Its Sources, in: *Speculum* 24 (1949), S. 76–87.
- Wilson, Robert McLachlan: Art. „Apokryphen des Neuen Testaments“, in: *Theologische Realenzyklopädie* 3, S. 316–362.
- Würth, Stefanie: Der „Antikenroman“ in der isländischen Literatur des Mittelalters. Eine Untersuchung zur Übersetzung und Rezeption lateinischer Literatur im Norden, Basel 1998 (Beiträge zur nordischen Philologie 26).
- Würth, Stefanie: Die mittelalterliche Übersetzung im Spannungsfeld von lateinischsprachiger und volkssprachiger Literaturproduktion: Das Beispiel der *Veraldar saga*, in: *Übersetzen im skandinavischen Mittelalter*, hrsg. v. Vera Johanterwage und Stefanie Würth, Wien 2007 (*Studia Medievalia Septentrionalia* 14), S. 11–32.
- Zapp, H.: Art. „Gratian“, in: *Lexikon des Mittelalters* 4, S. 1658.
- Zapp, H.: Art. „Raimund (Raymund) v. Peñafort“, in: *Lexikon des Mittelalters* 7, S. 414–415.
- Zier, Mark A.: The Manuscript Tradition of the *Glossa Ordinaria* for Daniel, and Hints at a Method for a Critical Edition, in: *Scriptorium* 47 (1993), S. 3–25.