

Nordische Kreuzzugsdichtung

Autor(en): **Naumann, Hans-Peter**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Beiträge zur nordischen Philologie**

Band (Jahr): **15 (1986)**

PDF erstellt am: **16.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-858370>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

HANS-PETER NAUMANN

Nordische Kreuzzugsdichtung

I.

Im Jahre 1103 brach der dänische König Eiríkr Sveinsson inn góði (Erik Ejegod) zu einer Pilgerfahrt ins Heilige Land auf, die ihn mit seiner Gattin und zahlreicher Mannschaft über Rußland und Konstantinopel bis nach Zypern führte, wo er indessen noch im gleichen Jahr in Paphos starb, ohne das befreite Jerusalem betreten zu haben. Königin Bóthildr, eine Halbschwester Kaiser Heinrichs IV., setzte die Reise fort und erreichte Jerusalem, verstarb aber wenig später am Ölberg und wurde im Tal Josaphat bestattet. Als die Nachricht vom Tode Eiríks bis nach Island gedrungen war, entstand hier, kaum vor Herbst 1104, ein skaldisches Lobgedicht, die *Eiríksdrápa* des Markús Skeggjason (gest. 1107), in der nicht nur der heraushebenden politischen und kirchlichen Verdienste des Königs gedacht wird, sondern die zugleich etwas von den inneren Beweggründen verrät, welche Eiríkr nach Auffassung des Dichters zur Kreuznahme gedrängt haben mochten. In Str. 28, 1–2, heißt es¹:

Lýst skal hitt, es læknask fýstisk
liðhraustr konungr sór en iðri;

«Erzählt soll werden, daß es den tapferen König danach verlangte, innere Wunden zu heilen», und die Verse 4 und 7 setzen als weitere Motivierung hinzu: *sól at græða* «um die Seele zu retten» und *bjart lif qðlask* «sich ein herrliches Leben [im Himmel] zu erwerben». Obschon Eiríks Pilgerinteressen zu allererst und in verinnerlichter Weise auf Erlösungswunsch und Sündentilgung gerichtet sind

¹ Zitate aus der Skaldendichtung folgen, wo nicht anders vermerkt, der Ausgabe von F. JÓNSSON, *Den norsk-islandske Skjaldedigtning*, A Tekst efter Håndskrifterne, I–II, B Rettet Tekst, I–II, København 1912–15 (zit. Skj.). *Eiríksdrápa* = Skj. B, I: 414–420. Zur Prosaüberlieferung vgl. *Saxonis Gesta Danorum*, lib. 12, VII, ed. J. OLRÍK et H. RÆDER, Tomus I, København 1931; *Knýtlinga saga*, Kap. 71–82 = *Danakonunga sqgur*, B. GUÐN-ASON gaf út (Íslenzk fornrit XXXV), Reykjavík 1982. Die *Knýtlinga saga* ist hinsichtlich der Jerusalemfahrt des Königs unmittelbar von der *Eiríksdrápa* abhängig. Zu den historischen Umständen vgl. M. OLSEN, *Lovsigemandens Markus Skeggesøns arvekvæde over kong Erik Ejegod*, in: *Edda* 15 (1921), S. 161–169. Zur Überlieferungslage der *Eiríksdrápa* und der übrigen hier behandelten Fürstenpreisgedichten vgl. zuletzt B. FIDJESTØL, *Det norrøne fyrstediktet*, Øvre Ervik 1982; zu Markús Skeggjason S. 152 f., 244–246.

und er überdies in ein durch den ersten Kreuzzug bereits befriedetes Jerusalem (*byggð Jórsala friði tryggða* 28,8) hätte einziehen können, wird die Fahrt gleichwohl mit starkem Heeresaufgebot (*með helming harðan* 28,3) unternommen.

Der Gedanke des Gottesstreitertums wird im Gedicht an anderer Stelle noch deutlicher. Die Strophen 5, 8, 15–22 schildern Eiríkr im Kampf um das Kreuz gegen die heidnischen Wenden: unter «wehenden Fahnen» (*merki blés of hilmíng sterkan* 19,4)² greift der «Wendenfeind» (*Vinda rýrir* 5,1) und «Vernichter des Verrätervolks» (*svikfolks eyðir* 5,7) das «Heidenheer» (*heiðinn herr* 21,1) und das «Heer der [heidnischen] Tempel» (*hqrqa herr* 19,1) in seiner Burg an; die Menschen mit den «heidnischen Herzen» (*heiðin vóru hjqrta lýða* 22,1) werden überwältigt und in zahlloser Menge dem Feuer überantwortet (*eldi sveif af ótal hqlða* 22,3).

Das Nachrufgedicht *Eiríksdrápa*, nicht im skaldischen Hauptversmaß *dróttkvætt*, sondern im lateinisch beeinflussten *hrynhent* verfaßt und schon dadurch den Anspruch christlicher Dichtung erhebend, propagiert zwar nicht explizit die Idee vom heiligen Krieg, aber die vom Heilsgedanken bewirkte Bußfahrt nach Palästina wird ausdrücklich als bewaffnetes Unternehmen dargestellt, und es wird bis in die sparsam gesetzten Kenningar hinein deutlich, daß auch der Wenzug des Königs sich gegen die verworfenen Feinde des Glaubens richtet.

Obwohl bereits im vorigen Jahrhundert der Franzose Paul Riant dichterische Zeugnisse als Quellen für eine umfassende nordische Kreuzzugsgeschichte verwertet und bekanntgemacht hatte³, sind Zusammenhänge zwischen Kreuzzugsthematik und ihren spezifisch nordgermanischen Literarisierungsformen bisher kaum vertieft worden. Fredrik Paasche, dem die Forschung die erste Monographie zur lange vernachlässigten christlichen Skaldendichtung verdankt, erkannte in der *Eiríksdrápa* zwar «et glimt av korstogstid og korstogsekstase», läßt es aber ansonsten bei allgemeinen Bemerkungen bewenden.⁴ Auch Jan de Vries greift in seiner Literaturgeschichte den Gedanken auf⁵, verfolgt ihn jedoch nicht weiter. Für einen so hervorragenden Kenner der christlichen Dichtung der Bekehrungsjahrhunderte wie Wolfgang Lange sind die auf Rom- und Palästinafahrten bezogenen Aussagen der Skalden nicht mehr als bruchstückhafte fromme Formeln und Gedanken neben anderen christlichen Themen. Aber

² Obschon Str. 19 keine näheren Angaben macht, ist hier wohl nicht einfach an kriegsrische Feldzeichen zu denken, sondern dem Heidenfeldzug entsprechend an Fahnen sakralen Charakters (*vexillum Christi, vexillum crucis*), wie sie seit der Jahrtausendwende in England und auf dem Kontinent zu beobachten sind; vgl. C. ERDMANN, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart 1935, Nachdr. Darmstadt 1980, S. 30–50.

³ P. Riant, *Expéditions et pèlerinages des Scandinaves en Terre Saint au temps des croisades*, Paris 1865; hier zitiert nach der dänischen Ausgabe: *Skandinavernes Korstog og Andagtsreiser till Palæstina (1000–1350)*, Kjøbenhavn 1868. – Vgl. weiter KLNLM, Bd. IX, 1964, s.v. *korståg*; KLNLM, Bd. XIII, 1968, s.v. *pilegrim*.

⁴ F. PAASCHE, *Kristendom og kvad. En studie i norrøn middelalder*, Kristiania 1914, S. 54–57.

⁵ J. DE VRIES, *Altnordische Literaturgeschichte*, I–II, Berlin ²1964–67, hier I, S. 284f.

auch Lange vernimmt in Str. 28 der *Eiríksdrápa* «unerhört neue Worte», und er läßt mit diesem Preislied das christliche Mittelalter in der nordischen Dichtung überhaupt erst beginnen.⁶

Die allgemeine Zurückhaltung dürfte sich aus dem Gegenstand selbst erklären. Gattungsmäßig definierbare Kreuzzugsdichtung, die dem mittelhochdeutschen «Kreuzzuglied» oder seinen französisch-provenzalischen und lateinischen Entsprechungen⁷ vergleichbar wäre, haben weder Island noch die übrigen skandinavischen Länder hervorgebracht. Was im Norden an poetischer Überlieferung auf eine wie immer auch geartete Kreuzzugs-idee bezogen werden kann, erfährt bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts nahezu ausschließlich in Dichtungen skaldischer Art Gestalt – entweder im personenbezogenen Preislied oder – seltener – als ereignisgebundene Einzelstrophe. Skaldische Stellungnahme zum Kreuzzugsgeschehen setzt somit von vornherein persönliche Beteiligung des Fürsten oder Dichters voraus und greift über die konkrete historische Situation nicht hinweg. Wie Wolfgang Lange gezeigt hat, liegt es zugleich im Wesen früher christlicher Skaldik, daß religiöse Sinnggebung, gerade wenn sie enkomiaistischen Konventionen folgt, nur zögernd Kenningsprache und Reimtechnik durchdringt und mehr oder weniger auf die «Randzone des Gedichts» verwiesen bleibt.⁸ Ähnliches gilt für kreuzfahrtbezogene Motivik, die ebenfalls nur in engem Strophenrahmen durchsichtig wird und sich nirgends zu dichtungstragender Thematik verselbständigt.

Auch in der *Eiríksdrápa* reduziert sich ideologische, im Sinne eines *bellum Deo auctore* interpretierbare Aussage auf wenige Strophenbereiche oder Verszeilen, während die Schilderung der Jerusalemfahrt des Königs und die sie motivierenden Reflexionen ganz auf den Ausgang des Preislieds abgedrängt sind. Wenngleich die inhaltlichen Kriterien durchaus vorliegen, wie man sie zur Definition kontinentaleuropäischer Kreuzzugsliteratur allgemein beizuziehen pflegt⁹, so leuchtet andererseits ein, daß der Begriff «nordische Kreuzzugsdich-

⁶ W. LANGE, *Studien zur christlichen Dichtung der Nordgermanen 1000–1200*, Göttingen 1958 (= Palæstra 222), S. 41f.

⁷ Vgl. die noch immer richtungsweisende und übergreifende Darstellung von F.-W. WENTZLAFF-EGGEBERT, *Kreuzzugsdichtung des Mittelalters*, Berlin 1960; vgl. weiter G. SPRECKELMEIER, *Das Kreuzzuglied des lateinischen Mittelalters*, München 1974 (= Münstersche Mittelalter-Schriften 21); P. HÖLZLE, *Die Kreuzzüge in der okzitanischen und deutschen Lyrik des 12. Jahrhunderts*, 2 Bde, Göttingen 1980 (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik 278, 1–2); R. WISNIEWSKI, *Kreuzzugsdichtung*, Darmstadt 1984.

⁸ W. LANGE (s. Anm. 6), S. 33–42.

⁹ Der Anthologie von U. MÜLLER, *Kreuzzugsdichtung*, Tübingen ²1979 gilt grundsätzlich «jede Dichtung, die in irgendeiner Weise das *bellum Deo auctore* oder die Pilgerfahrt ins Heilige Land zum Thema hat» als «Kreuzzugsdichtung» (S. V.). Im *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*, I, Berlin ²1958 rechnet WENTZLAFF-EGGEBERT zur Kreuzzugsliteratur alle Dichtungen, «die eine Kreuzfahrt zum Thema haben» bzw. «die den Kreuzzugsgedanken in poetischer Form vertiefen oder historische Vorgänge wieder erkennen lassen» (S. 885). Eine ähnlich extensive Definition vertritt P. HÖLZLE, *Kreuz-*

«tung» nur in stark verengtem Umfang brauchbar sein kann und vor allem thematischer Eingrenzung dient.

Die folgenden Beobachtungen wollen demnach keine Subgattung der Skaldendichtung einführen, sondern versuchen zu zeigen, welche Kreuzzugsauffassung die skaldische Überlieferung bis kurz nach der Mitte des 12. Jahrhunderts freilegt und welche poetischen Präfigurationen diese Auffassung im 11. Jahrhundert vorbereiten. Bereits der dritte Kreuzzug 1189–1192 mit Friedrich Barbarossa liegt außerhalb der Reichweite skaldischer Dichtung. Erst mit dem Ausgang des Mittelalters nehmen Reimchronik und Volksballade den Kreuzzugsgeanken noch einmal in neue historische und geistesgeschichtliche Zusammenhänge hinein.

II.

Im Altnordischen ist das Wort *kross* in der symbolhaften Bedeutung «Crucifix» im 12. Jahrhundert zweimal in der Skaldenpoesie belegt, und zwar gewiß nicht zufällig zuerst in der *Eiríksdrápa* des Markús Skeggjason und danach um die Jahrhundertmitte ein weiteres Mal bei einem Kreuzzugsdichter, bei Jarl Rognvaldr von den Orkaden.¹⁰ Eine Entsprechung zum relativ modernen Terminus «Kreuzzug» kennt die altnordische Überlieferung aber ebensowenig wie das deutsche Mittelalter.¹¹ Die nordische Bezeichnung für die bewaffnete oder unbewaffnete Wallfahrt nach Palästina in den Prosaquellen ist *Jórsalaferð*, wozu sich die Pilgerbenennungen *Jórsalafari* und *Jórsalamaðr* stellen.¹² Einer der Prosanachweise fällt mit dem Annaleneintrag der *Flateyjarbók* für 1096 zusammen und dürfte eine skandinavische Beteiligung, allerdings völlig unklarer Herkunft und Zusammensetzung, für den ersten Kreuzzug sichern, der 1099 mit der Einnahme Jerusalems endet.¹³ Die ältere, skaldische Umschreibung von mittellateinisch *peregrinatio* ist jedoch das Simplex *fqr* «Fahrt» und findet sich bereits in

zug und Kreuzzugsdichtung. Das Problem ihrer Definition, in: Fs. K. H. Halbach, Göttingen 1972 (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik 70), S. 55–72; ausführlich auch HÖLZLE (s. Anm. 7), S. 53 ff.

¹⁰ *Eiríksdrápa*, Str. 29, Skj. B, I: 419 (*Bóru menn [. . .] skrin ok krossa*); Rognvaldr jarl, *Lausavisur*, Str. 29, Skj. B, I: 486, vgl. unten. Die wortgeschichtliche Behandlung von *kross* bei LANGE (s. Anm. 6), S. 96.

¹¹ Im Deutschen wie in den nordischen Sprachen taucht der Begriff nicht vor dem 18. Jahrhundert auf; GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 5, Sp. 2201; *Svenska Akademiens ordbok*, Bd. 14, Sp. 2500. Die mittelhochdeutschen Ausdrücke sind *gotes vart* und *vart über mer*, daneben selten und spät belegt auch *kriuze vart*; vgl. P. HÖLZLE (s. Anm. 7), S. 31 f. mit umfangreichen Quellenangaben.

¹² Die Prosabelege bei J. FRITZNER, *Ordbog over Det gamle norske Sprog*, Bd. 2, S. 241.

¹³ Ausgabe C. R. UNGER og G. VIGFÚSSON, *Flateyjarbók*, Bd. 3, Christiania 1868, S. 510: [1096] *Hofz Jorsalaferd af Nordrlondum*. [1099] *Christnir menn vnnu Jorsalaborg*.

der um 1040 gedichteten *Erfidrápa Óláfs helga* des Sigvatr Þórðarson (gest. um 1045).¹⁴

Der Isländer Sigvatr, den man gern als den Hauptskalden des heiligen Olaf bezeichnet, gehört nicht allein zu den ersten, die sich dichtend zur christlichen Lehre bekennen¹⁵, sondern tritt zugleich als Exponent einer den Kreuzzügen vorausgehenden Frömmigkeitsbewegung des Nordens hervor, die sich ebenso auf Rom wie in den Orient richtet. Es ist nicht auszuschließen, daß diese Pilgerwelle, wie Fredrik Paasche hervorgehoben hat¹⁶, aus apokalyptischer Furcht und in erneuter Erwartung des Jüngsten Gerichts für das Jahr 1033 wesentliche Triebkräfte bezieht. Aber zumindest in der Sagaliteratur ist wiederholt von Wallfahrtswilligen jener Zeit die Rede, die gerade nicht von eschatologischer Stimmung motiviert sind, sondern die aus Gewissensnot handeln und sich von dem Gedanken an aktive Buße leiten lassen. Erinnerung sei an den Initianten der *Njálsbrenna*, Flósi, oder an den Norweger Þórir hundr, einen der Hauptbeteiligten am Fall König Olafs in der Schlacht von Stiklastaðir 1030, der noch im gleichen Jahr das Kreuz nimmt und zum Bußgang nach Jerusalem aufbricht.¹⁷

Auch bei Sigvatr sind es *res animi* persönlichster Art, die ihn im Jahre 1030 zu einer Romfahrt veranlassen. Die Intentionen in Str. 27 seines Preislieds auf Olaf sind in dieser Hinsicht eindeutig, wenn es im ersten Helming heißt, daß der Skalde sich «kampfesmäde» (*hermóðr*) von seinem Schwert, das er vom König persönlich empfangen hat, trennt und sich «auf die gute Romfahrt» (*á góðri fqr Róms*) begibt:

Róms lét ok helt heima
hermóðr á fqr góðri
Gjallar vqnd, þanns, gollu
gaf mér konungr, vaðan.

Die zweite Strophenhälfte vertieft den hier völlig überraschend in skaldischer Bildersprache formulierten Gegensatz zwischen säkularem Kriegshandwerk und christlicher Berufung: die kostbare Waffe (*dýrt sverð, silfri hjaltat vápn*), die den «Hunger des Wolfs» (*sultr ylgjar vers*) stillt, hat Sigvatr niedergelegt, um dem «geweihten [Pilger-]Stab» zu folgen (*en fylgðum vigðum staf*).

Man wird den Gedanken der *conversio*¹⁸ in dieser Strophe kaum von der Olafs-

¹⁴ Str. 27, Skj. B, I: 245.

¹⁵ Zu Sigvats Stellung in der Skaldendichtung der Jahrtausendwende bes. F. PAASCHE, *Sigvat Tordsson. Et Skaldeportræt*, in: Edda 8 (1917), S. 57-86.

¹⁶ *Kristendom og kvad* (s. Anm. 4), S. 14f.; von nicht näher zu fassenden «schwärmerischen Bewegungen und Erregungen des 11. Jahrhunderts», die den Kreuzzugsgedanken vorbereiten, spricht A. WAAS, *Geschichte der Kreuzzüge*, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1956, S. 63.

¹⁷ Weitere Beispiele von religiöser innerer Wandlung nennt J. DE VRIES, *Lit. gesch.* (s. Anm. 5), I, S. 210f.; ausführlich zu den nordischen Pilgerbewegungen vor 1096 P. RIANT (s. Anm. 3), S. 140-161.

¹⁸ Bei Sigvatr werden nicht nur zum ersten Mal Rom, Kaiser und Papst in einem Skaldengedicht genannt, sondern bei ihm liegen überhaupt die Anfänge einer Rezeption euro-

verherrlichung des 11. und 12. Jahrhunderts trennen können, die Sigvatr durch die eigene Preisdichtung wesentlich vorbereitet und mitträgt. Es widerspricht der dargelegten Opposition zwischen Kriegsdienst und Wallfahrtswunsch auch nicht, wenn der bereits im Jahr nach seinem Tod heiliggesprochene König in der aufblühenden Olafsdichtung als ideales Vorbild des Gottesstreiters, als *goðs riðari* «Ritter Gottes» und *sanctus dei miles fortissimus* vorgeführt wird¹⁹, da der begriffliche Inhalt dieser *militia christiania* durchaus noch spirituelle und metaphorische Geltung besitzt, bevor er in der populären Kreuzzugsideologie aufgeht.²⁰ Zweifellos aber trägt die Olafstradition mit ihrer ausgreifenden Legendenbildung und ihren intensiven Kultformen, zu denen auch die Versuche gehören, Olaf in die Nachfolge der Passion Christi zu stellen²¹, zur Verbreitung dieser Ideologie im Norden bei, und es paßt ebenso zu diesem Vorstellungskreis, daß Olafs Bildnis neben dem des heiligen Knut von Dänemark sich in der Geburtskirche von Bethlehem befand.²²

Die frühen nordischen Pilgerfahrten waren keine Einzelercheinung, und sie gingen auch keineswegs nur von westnordischem Gebiet aus. Daß auch Dänemark und Schweden von dieser Bewegung bereits im 11. Jahrhundert erfaßt wurden, bezeugt eindrücklich eine scheinbar abgelegene Quelle wie das *Reichenauer Verbrüderungsbuch* (*Liber confraternitatem Augiensis*). Die in der Bodenseeabtei für den Zweck des Gebetsgedächtnisses angelegten Besucherlisten verzeichnen vom frühen 11. bis ins 12. Jahrhundert auch ca. 700 Pilgernamen hauptsächlich ostskandinavischer Herkunft, unter denen der hohe Anteil weiblicher Namenbelege ganz besonders auffällt.²³

päisch-lateinischen Gedankenguts in der nordischen Dichtung. Zur Verbreitung und stofflichen Verarbeitung des Musters der *conversio animi* in der hochmittelalterlichen Literatur vgl. W. HAUBRICHS, *Reiner muot und kiusche site. Argumentationsmuster und situative Differenzen in der staufischen Kreuzzugslyrik zwischen 1188/89 und 1227/28*, in: *Stauferzeit*, hrg. v. R. KROHN et al., Stuttgart 1979, S. 316f. mit Anm. 61.

¹⁹ Die beiden Belege sind aus Einarr Skúlasons Olafsgedicht *Geisli* (Str. 18,6; Skj. B, I: 431) und aus dem Olafshymnus des *Breviarium Nidrosiense*; vgl. B. KAHLE, *Das Christentum in der altwestnordischen Dichtung*, in: ANF 17 (1901), S. 110f. mit weiteren Beleghinweisen.

²⁰ Zur Entwicklung der Vorstellung einer *militia Dei* oder *militia Christi* vgl. C. ERDMANN, *Entstehung des Kreuzzugsgedankens* (s. Anm. 2), S. 10f. u. ö.; G. SPRECKELMEIER, *Kreuzzugslied* (s. Anm. 7), S. 22-27.

²¹ Die Geschichte der Olafsverehrung und ihre verschiedenen Stränge in der geistlichen Dichtung hat eindrücklich offengelegt W. LANGE (s. Anm. 6), S. 110-137 u. ö.

²² Vgl. B. Z. KEDAR and CHR. WESTERGÅRD-NIELSEN, *Icelanders in the crusader kingdom of Jerusalem: a twelfth-century account*, in: *Mediaeval Scandinavia* 11 (1978-79), S. 199; B. BAGATTI, *Gli antichi edifici sacri di Betlemme*, Jerusalem 1952, S. 99f.

²³ Vgl. F. JÓNSSON og E. JØRGENSEN, *Nordiske Pilegrimsnavne i Broderskabsbogen fra Reichenau*, in: *Aarbøger for Nordisk Oldkyndighed og Historie* 12 (1923), S. 1-26. J. BACHINGER, *Reichenau und Island*, in: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige* 41 (1922), S. 280f.; zur Erschließung des Verbrüderungsbuchs vgl. vor allem die instruktive Einleitung zur Neuauflage: J. AUTEN-

In diesen Zusammenhang fügt sich eine uppländische Runeninschrift ein, die mehrfach Aufmerksamkeit verdient. Sie stammt aus der Mitte des 11. Jahrhunderts, als Schweden erst schwach christianisiert ist, und sie wurde von einer Frau in Auftrag gegeben, die das Andenken ihrer Jerusalemfahrt, von der zurückzukehren sie wohl keine Hoffnung hegte, der Nachwelt sichern wollte.²⁴ Für den zweiten Teil des kurzen Textes, der auf die östliche Pilgerroute über Rußland und Byzanz verweist²⁵, hatten Brate und Bugge²⁶ metrische Form erwogen:

Hon vill *austr* fara
ok *ut* til *Iorsala*.

Man wird das kleine Zeugnis kaum als echten Runenvers interpretieren wollen, aber immerhin deuten Stabsetzung und Rhythmisierung stilisierende Absicht an. Ähnliches gilt für eine weitere, allerdings nicht näher datierbare, uppländische Inschrift zum Gedächtnis an einen Mann namens Eysteinn, «der nach Jerusalem zog und hinten in Griechenland starb» (*es sotti Iorsali[r] ok ændaðis uppe i Grikkium*).²⁷ Die Wallfahrtsrisiken hatte übrigens auch Sigvatr in einer Strophe, in der er sich gegen den Vorwurf verwahrt, bei Stiklastaðir nicht an der Seite seines Königs gestanden zu haben, mit folgenden Worten aufgedeckt: «Ich zog nach Rom unter Gefahren; dafür habe ich Zeugen wie Wasser [. . .]» ([. . .] *vask til Róms í haska; hefk þau vatnærin vitni annarra manna*).²⁸

Neben den frühen Frömmigkeitsbewegungen, deren Intensität selbst aus dürftigen Überlieferungssplintern erkennbar wird, ist ein weiterer Aspekt zu beachten, unter dem die bewaffneten Pilgerfahrten des 12. Jahrhunderts ihre Vorbereitung erfuhren: die Tradition des skandinavischen Söldnertums im Dienste der byzantinischen Kaiser.²⁹ Prominentester Angehöriger der Warägergarde war zwischen 1034–1044 Haraldr Sigurðarson, ein Halbbruder des heiligen

RIETH, D. GEUENICH, K. SCHMID (Hrg.), *Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau* (Einleitung, Register, Faksimile), Hannover 1979 (Monumenta Germaniae historica. Libri memoriales et necrologia. Nova series I). Mit dieser Neuausgabe, die u. a. ein lematisiertes Personennamenregister und eine vorzügliche Reproduktion der Handschrift bereithält, wäre die Möglichkeit gegeben, diese umfangreichste nordische Namenquelle außerhalb Skandinaviens der längst fälligen Neubeurteilung zu unterziehen.

²⁴ *Sveriges runinskrifter*, Bd. 8, S. 4–10, U 605: Stäket, Stockholms näs sn.: *Ingirun, Harðar dottir, let rista runar at sik sialfa*.

²⁵ Zu den verschiedenen nordischen Pilgerwegen vgl. KLNLM, Bd. 13, Sp. 306–313.

²⁶ E. BRATE och S. BUGGE, *Runverser. Undersökningar af Sveriges metriska runinskrifter*, Stockholm 1891, S. 71.

²⁷ *Sveriges runinskrifter*, Bd. 6,1, S. 202f., U 136: Broby, Täby sn. BRATE-BUGGE, *Runverser*, S. 338f.

²⁸ *Lausavisur*, Str. 25, Skj. B, I: 252.

²⁹ Auf die Zusammenhänge zwischen byzantinischem Söldnerwesen und Kreuzfahrertum hatte C. ERDMANN, *Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, (s. Anm. 2), S. 250f. u. ö. aufmerksam gemacht; zur Geschichte der Warägergarde am byzantinischen Hof vgl. zusammenfassend S. BLÖNDAL and B. S. BENEDIKZ, *The Varangians of Byzantium*, Cambridge 1978.

Olaf und als Haraldr harðráði später selbst norwegischer König (1046–1066). In einem um 1067 entstandenen Nachrufgedicht des Stúfr inn blindi (*Stúfsdrápa* oder *Stúfa*) deuten die Str. 2 und 3 an³⁰, Haraldr habe zusammen mit den Byzantinern an den Ufern des Jordan (*á ýmsum borðum Jórðánar*) gekämpft und allen Ernstes Jerusalem erobern wollen (*leggja und sik Jórsali*). Snorri fügt in der *Haralds saga Sigurðarsonar* den Topos vom Jordanbad hinzu und tituliert den Söldnerführer in Übernahme der Pilgerbezeichnung *palmarius* sogar als *pálmari*.³¹ Doch es interessieren hier nicht die offenkundigen historischen Unstimmigkeiten in Vers wie Prosa, belangreich ist vielmehr die von ethischen Wertvorstellungen durchdrungene Argumentation, die ein isländischer Dichter Jahrzehnte vor dem ersten Kreuzzug auf eine militärische Aktion in Palästina bezieht: *rann þat svikum manna* (3,2) «dem Verrat der Menschen wurde ein Ende gemacht»; *þjóð fekk enn vísan váða fyrir sanna afgørð* (3,5/7) «für seine wirklichen Sünden erhielt das Volk auch die verdiente Strafe»; *illá gat frá stilli* (3,6) «der Fürst züchtigte sie hart». Wenn auch nicht ausdrücklich vom Kampf gegen Glaubensfeinde die Rede ist, so legt der in Form eines *klofastef* gestaltete Refrain gleichwohl die Intention nahe, daß Haraldr als *miles Christi* handelt, dem für seine Taten der verdiente himmlische Lohn zusteht:

Hafi ríks þars vel líkar – (2,8)

Vist of aldr með Kristi – (3,8)

Haralds qnd ofar lqndum – (6,4)

«Möge des mächtigen Haralds Seele ewigen Aufenthalt bei Christus im Himmel finden [. . .]»

III.

Auf die tragisch endende bewaffnete Pilgerfahrt des Dänen Eiríkr folgte schon wenige Jahre später unter dem norwegischen König Sigurðr mit dem Beinamen Jórsalafari (1103–1130) das einzige nordische Kreuzzugsunternehmen, das militärisch erfolgreich auf die Geschehnisse im Heiligen Land einzuwirken vermochte. Sigurðr stach 1107 mit einer Flotte von Bergen aus in See und erreichte Jerusalem im Jahre 1109, nachdem er zuvor England, Kastilien, Portugal, die Balearen und Sizilien angelaufen und bereits unterwegs mehrfach in Kämpfe gegen die Ungläubigen eingegriffen hatte. Nach geglückter Belagerung Sidons an der Seite Balduins I. von Jerusalem, bei der die norwegische Flotte übrigens beinahe aufgerieben worden wäre, was die nordischen Quellen allesamt übergehen³², kehrte Sigurðr im Jahre 1111 auf dem östlichen Landweg über Konstantinopel nach Norwegen zurück.

³⁰ Skj. B, I: 373 f.

³¹ *Heimskringla III*, B. ADALBJARNARSON gaf út (Íslenzk fornrit XXVIII), Reykjavík 1951, S. 84 mit Anm. 2.

³² Diesen für den Zeugniswert der Prosaquellen recht aufschlußreichen Hinweis entnehme ich St. RUNCIMAN, *Geschichte der Kreuzzüge*, München 1978, S. 402 f.

Sigurds Kreuzzug ist in der Erzählprosa nicht unkritisch gesehen worden. Im Urteil Snorris scheint er einer tieferen religiösen Motivierung direkt zu entbehren, wenn in der *Heimskringla* einzig die Beutegier der Kreuzfahrer als auslösendes Moment angeführt wird.³³ In der *Morkinskinna*, der etwas älteren, zweiten Hauptquelle der *Sigurðar saga Jórsalafara*, wird neben positiv bewerteter Ruhmsucht immerhin noch der Lohngedanke exponiert (*at kaupa sér guðs miskunn ok góðan orðstír*).³⁴ Das *Ágrip* wiederum sieht diesen Kreuzzug in erster Linie unter dem Aspekt der politischen Konsequenzen, die aus den schwerwiegenden Gelübden Sigurds im Angesicht der heiligen Stätten resultieren müssen.³⁵ Vor diesem Hintergrund kommt der Dichtung besonderer Aufschlußwert zu.

Nicht weniger als drei Skalden, unter ihnen der letzte und zugleich bedeutendste Preisdichter des 12. Jahrhunderts, Einarr Skúlason (geb. um 1090), haben Sigurds lange Jerusalemfahrt verherrlicht; eine auf ein orientalisches Ereignis gehende *lausavísa* stammt vom König selbst. Betrachtet man die Motive der insgesamt 27 gesicherten Strophen, so offenbart sich eine nicht zu übersehende Diskrepanz zwischen jenen Dichtungsbereichen, die überhaupt religiöse Intentionen oder unmittelbare Kreuzzugsrealität erkennen lassen und dem weit umfangreicheren Rest von Liedstrophen, die entweder reiner Situationsbeschreibung dienen oder sich in abgelöster Kriegspoese und traditionellem Fürstenlob erschöpfen und so auch in ganz anderen Zusammenhängen stehen könnten.

Relativ nahe am Kreuzzugsgeschehen bleiben die 6 überlieferten Strophen des um 1120 entstandenen Preislieds des Þórarinn stutfeldr. Zu den Themen dieser in der anspruchsvollen metrischen Variante des *tøglag* verfaßten *Stutfeldardrápa*³⁶ gehören das Auslaufen der Kreuzfahrerflotte in Bergen (Str. 2), die Eroberung einer Sarazenenhöhle durch Kriegslist (Str. 4) sowie die Topoi des Jordanbades und der frommen Geldspende zwecks Pflege der heiligen Grabstätten (Str. 6). Bemerkenswert ist Str. 2, die in ihrem zweiten Helming den Aufbruch der Flotte unter dem Ratschluß Gottes stehend begreift:

[. . .]
 at skip við skop
 skarfogr of lög
 hreins goðs heðan
 hnigu, sex tigr.

«[. . .] daß 60 schöngebaute Schiffe von hier aus in See stachen durch die Fügung des reinen Gottes» (*við skop hreins goðs*). Man hat wiederholt auf den terminolo-

³³ *Heimskringla III* (s. Anm. 31), S. 238.

³⁴ *Morkinskinna*, hrg. v. F. JÓNSSON, København 1932 (STUAGNL 53), S. 337.

³⁵ *Ágrip af Nóregs konunga sögum*, hrg. v. F. JÓNSSON, Halle 1929 (Altnordische Saga-Bibliothek 18), S. 50f.: *at hann skyldi fremia kristni með öllum mætti sínom ok erkibyskupsstól koma í land, ef hann mætti, ok at krossinn skyldi þar vera, sem inn helgi Óláfr hvildi, ok at hann skyldi tíund fremia ok siálfr gera* [. . .]

³⁶ Skj. B, I: 461–463.

gischen Kontrast zwischen dem altheidnisch besetzten Schicksalsbegriff *skop* und dem christlichen Gottesattribut *hreinn* hingewiesen.³⁷ Mir scheint, daß die eigentümliche Begriffswahl *skop* von der Absicht des Dichters bestimmt ist, die Jerusalemfahrt ausdrücklich als «gottgewollte» Entscheidung darzulegen. Dies wäre zugleich ein Fingerzeig, daß Argumente der Kreuzzugswerbung Urbans II.³⁸, wenn auch mit einiger Verzögerung, bis in die nordische Skaldendichtung hineinzuwirken vermochten.

Wenn in der kurzen *Stutfeldardrápa* der Heidenkampf eher nebenbei und in Zusammenhang mit einer unglaublichen Kriegslist aktualisiert wird³⁹, so lassen die anderen Dichtungen um Sigurðr erkennen, daß die Kreuzfahrtabsichten der Norweger sich weniger auf die heilsträchtigen Rituale am Jordan, als vielmehr auf die ständig gesuchten Auseinandersetzungen mit den Sarazenen richten. Auch die als echt geltenden 5 Strophen einer *Sigurðardrápa* des Klerikers Einarr Skúlason⁴⁰ machen hierbei keine Ausnahme: Str. 4 erwähnt zwar das Reinigungsbad im Jordan als lobenswerte Handlung ([. . .] *laugask í hreinu vatni Jórdánar; þat var leyft ráð*), der Rest der Strophengruppe aber konzentriert sich ausschließlich auf militärische Ereignisse, wobei es im Grunde nur einige Ortsnamen wie *Jákóbsland* (Galizien), *Akrborg* (Akkon) oder *Sætt* (Sidon) sind, die Einars durchaus konventionelle Schlachtmetaphorik durchbrechen und überhaupt so etwas wie Kreuzzugsrealität anzuzeigen vermögen.

Um so auffälliger wirkt in diesem Kontext eine *lausavísa*, die in der *Morkin-skinna* von Sigurðr Jórsalafari persönlich überliefert ist.⁴¹ Auch sie bezieht sich auf ein Heidenscharmützel, das im ersten Helming umgemünzt ist auf das Bild des Schildes, den der König «weiß in die Schlacht und rot aus ihr hervorträgt»:

Skjótt bark skjöld enn hvíta
– skald biðr at goð valdi –
ár til eggja skúrar
ótrauðr en frá rauðan.

Besonderes Relief gewinnt die Strophe freilich durch den Einschub in Vers 2, dem Vers 7 eine zweite Berufung auf Gott nachgestellt ist: – *goð ræðr sókn ok sigri* –. In ihrem konkreten Situationszusammenhang, den im zweiten Helming die geographische Bezeichnung *Bláland* verbürgt, sind die beiden Einschubsätze

³⁷ W. LANGE (s. Anm. 6), S. 46 und J. DE VRIES, *Lit. gesch.* (s. Anm. 5), I, S. 291 sehen diese Strophe ganz unter dem Aspekt heidnischer Tradition im Konflikt mit christlichem Gedankengut.

³⁸ Zur Rekonstruktion der Aufrufe Urbans auf dem Konzil von Clermont 1095 vgl. A. WAAS, *Kreuzzüge* (s. Anm. 16), Bd. 1, S. 71ff.; ausführlich zur päpstlichen Popaganda auch C. ERDMANN, *Entstehung* (s. Anm. 2), S. 284–325.

³⁹ Das Abenteuer mit der Sarazenenhöhle, Str. 4, auch Halldór skvaldri, *Útfarardrápa*, Str. 7, offensichtlich ein Wandermotiv, findet sich ähnlich in außernordischer Kreuzzugsüberlieferung und wird u. a. dem sizilianischen Normannen Tankred zugeschrieben; vgl. ST. RUNCIMAN, *Kreuzzüge* (s. Anm. 32), S. 423, 519.

⁴⁰ Skj. B, I: 423 f.

⁴¹ *Lausavísur*, Str. 3, Skj. B, I: 422.

nicht isoliertes christliches Formelgut⁴², sondern hier wird argumentiert, daß die Niederwerfung der Heiden dem König als von Gott gewolltes und geschütztes Unternehmen gilt.

Diese Auffassung bei ähnlich schroffem Nebeneinander von Gottesanrufung und typisch skaldischer Sprechweise findet sich auch in der um 1120 gedichteten *Útfaradrápa* des Halldór skvaldri.⁴³ Nach siegreichen Maurenkämpfen in Spanien und geglückter Passage der Kreuzfahrerflotte durch die Straße von Gibraltar (*Nqrvasundr*) heißt es rückblickend: *goð tjóði yðr*, mit dem Nachsatz – *náskári fló til nýra unda* «der Rabe flog zu den frischen Wunden» (Str. 6).

Der Legitimitätsgedanke verbindet sich bei Halldór mit der Verpflichtung der Kreuzfahrer zu unnachgiebiger Verfolgung der Ungläubigen. Wenn anlässlich des Sieges über die Mauren wenigstens noch die – von den Muslimen allerdings abgewiesene – Alternative «Bekehrung oder Tod» präsent wird ([. . .] *þeims níttu gqrva goðs rétti, boðnum sér* 2,7/8), so macht Halldór an anderer Stelle des Preislieds deutlich, daß die Heiden als «Diener des Teufels» (*þrælar djofuls*) keinerlei Rücksichtnahme verdienen (*bautt enn djofuls þrælum aftig lífs; ósæl qld beið kvql í eldi* 8, 5–8). Es darf bei diesem Negativbild des Heiden nicht einmal überraschen, daß in einer ebenfalls Halldór skvaldri zugeschriebenen *Útfararkviða*, von der eine einzige *fornyrðislag*-Strophe erhalten ist⁴⁴, die Zwillingsformel *eggjar ok eldr* «Feuer und Schwert» eingeführt und explizit auf die Ausrottung einer Sarazenen­schar auf der Insel Forminterra bezogen wird:

Þar varð eggjar
ok eld þola
blámanna lið
áðr bana fengi.

Nicht anders als die Niederwerfung der heidnischen Wenden in Markús Skeggjasons *Eiriksdrápa* wird in den Dichtungen um Sigurðr Jórsalafari die Bekämpfung der Sarazenen als *bellum iustum* gesehen. Doch damit scheinen sich die geistlichen Ziele dieser Kreuzfahrt bereits zu erschöpfen. Von tieferer religiöser Betroffenheit oder gar Sündenbewußtsein als Beweggrund der Kreuznahme wie in der *Eiriksdrápa* kann nirgends die Rede sein. Auch der Lohngedanke, den bereits Stúfr inn blindi in das *klofastef* seines Lobgedichts auf den Waräger Haraldr hineingenommen hatte, wird nicht wieder aufgegriffen.

Der durch die Skaldendichtung vermittelte Mangel an idealer Sinngebung erfährt anschauliche Konkretisation in der bekannten *mannjafnaðr*-Episode der *Sigurðar saga Jórsalafara*, die in abweichenden Versionen in der *Morkinskinna* und bei Snorri überliefert ist.⁴⁵ Im Streit der sich den Thron teilenden Brüder

⁴² So die Beurteilung von W. LANGE (s. Anm. 6), S. 32.

⁴³ Skj. B, I: 458–460.

⁴⁴ Skj. B, I: 457. B. FIDJESTØL, *Fyrstediktet* (s. Anm. 1), S. 156f. möchte diese Strophe aus metrischen Gründen zur *Stutfeldardrápa* Þórarins stellen.

⁴⁵ *Morkinskinna* (s. Anm. 34), S. 382–385; *Heimskringla III* (s. Anm. 31), S. 259–262. Zum unterschiedlichen Stil und divergierenden Argumentationsstruktur beider Fassungen

Eysteinn und Sigurðr fällt nicht nur der Vorwurf des Hochmuts gegen die heimgekehrten Kreuzfahrer⁴⁶, auch ihre Verdienste im Orient erscheinen gering gegen die nutzenstiftenden Aktivitäten, die Eysteinn als *rex pacificus* während ihrer Abwesenheit zugunsten von Kirche und Staat, von Handel und Seefahrt entfaltet hat. Und wenn Snorri die kreuzzugsfeindliche Replik Eysteins mit dem pointierenden Nachsatz beschließt: *meðan þú brytjaðir blámenn fyrir fjándann á Serklandi*⁴⁷, so wird auch der Sinn des Heidenkampfes dementiert, weil das Abschlagen der Sarazenen dem Teufel letztlich nur neue Verbündete in der Hölle zuführt.

IV.

Es haben nach Sigurðr Jórsalafari im 12. Jahrhundert noch zweimal nordische Fürsten Palästina besucht, von denen Dichtungen erhalten sind. In die dreißiger Jahre dürfte die Pilgerfahrt des Norwegers Sigurðr slembidjárn (1130–1139) fallen, von der historisch kaum etwas verlautet, auf die sich aber im Nachrufgedicht *Sigurðarbólkr* (um 1140) des Ívarr Ingimundarson je eine fromme Rom- und Jerusalemstrophe beziehen.⁴⁸ Letztere wiederholt die feste Formel vom sündentilgenden Jordanbad und ist nur dadurch besonders akzentuiert, als christliche Aussage hier in eddisches *fornyrðislag* gefaßt ist.

Ungleich größere Aufmerksamkeit hat die Reise des 1158 gestorbenen und 1192 kanonisierten Orkadenjarls Rognvaldr kali auf sich gezogen. Obwohl bereits 1148 bei einem Aufenthalt in Norwegen geplant, blieb Rognvalds Unternehmen von den Katastrophen des zweiten Kreuzzugs (1147–49) verschont, weil die Flotte nach längerer Verzögerung und einer vorangegangenen Überwinterung in Narbonne erst 1152 das Heilige Land erreichte.

Mit der Jerusalemfahrt Rognvalds bietet sich eine neuartige Überlieferungssituation dar. Ihre Ereignisse werden nicht mehr im Fürstenpreis reflektiert, sondern Rognvaldr selbst tritt als Urheber eines Zyklus' von Stegreifstrophen auf, der ergänzt wird durch Gelegenheitsdichtungen zweier ihn begleitender isländischer Skalden: Ármóðr und Oddi inn lítli.⁴⁹

vgl. L. LÖNNROTH, *Den dubbla scenen. Muntlig diktning från Eddan till ABBA*, Stockholm 1978, S. 53–80; vgl. weiter M. E. KALINKE, *Sigurðar saga Jórsalafara: The fictionalization of fact in Morkinskinna*, in: *Scandinavian Studies* 56 (1984), S. 152–167.

⁴⁶ In der *Morkinskinna* ist der Hochmut der Kreuzfahrer das eigentlich auslösende Moment des *mannjafnaðr*, bei Snorri fehlt diese Motivation; durchaus kritische Stellungnahme zur Kreuzzugsideologie enthält der norwegische Königsspiegel, *Konungs skuggsjá*, hrg. L. HOLM-OLSEN, ²Oslo 1983, Kap. 25.

⁴⁷ *Heimskringla III*, S. 261.

⁴⁸ Skj. B, I: 467.

⁴⁹ Rognvaldr, *Lausavísur*, Str. 15–29, Skj. B, I: 483–486; Ármóðr, *Lausavísur*, Str. 2–4, Skj. B, I: 511f.; Oddi lítli Glúmsson, *Lausavísur*, Str. 2–5, Skj. B, I: 510.

Die Rognvaldr jarl zugeschriebene Dichtung ist vielfach besprochen worden.⁵⁰ Sie erschien der Forschung u.a. deshalb wichtig, weil sie den Einfluß okzitanischer Lyrik nahelegt, mit der Rognvaldr bei seinem südfranzösischen Aufenthalt am Hof der Vizegräfin Ermingerör 1151/52 in Berührung gekommen sein kann. Die bisweilen kontrovers geführte Diskussion hat vor allem auf die an Ermingerör gerichteten Minne- und Abschiedstrophen verwiesen, aber zu wenig beachtet, daß sich hinter diesen Aussageformen ebenfalls literarisch vorgebildete Kreuzzugskonventionen verbergen. Es ist hier nicht möglich, diese Zusammenhänge ausführlicher darzulegen. Einige Hinweise müssen genügen.

In einer Rückblickssituation dichten Rognvaldr und seine Skalden Ármóðr und Oddi auf Ermingerör drei Strophen⁵¹, in denen u. a. die Streitfrage entschieden wird, wer von ihnen bei der Dame den Vorzug verdiene. Wohl zu Recht hat Klaus von See hinter dieser Diskussion die provenzalische Gattungsvorlage der *Tenzone* vermutet.⁵² Zugleich entwickelt Rognvaldr die Fiktion, daß die Reise zum Jordan ihm von Ermingerör persönlich auferlegt sei. Als das Wallfahrtsziel später erreicht ist, erklärt der minnebeflissene Jarl sein Gelöbnis der Frau gegenüber für eingelöst (Str. 27). In das Schema von Kreuzfahrtgebot und -erfüllung spannen sich sodann mehrere Strophen, die teils der Hoffnung Ausdruck geben, die Frau möge von den tapfer geführten Heidenkämpfen des Jarls und seiner Begleiter erfahren, teils auf andere skaldische Art das Motiv der Fernliebe variieren.⁵³ Wenn hier das Geschehen der Jerusalemfahrt Rognvalds als Bezugsrahmen einer auf verschiedene Weise erzeugten Minnefiktion dient, so stimmt dies m. E. zu einem Rollenverständnis, das in frühen Kreuzliedern der Trobadors, bei Marcabru und Jaufre Rudel, vorgebildet ist.⁵⁴

Auch eine andere Beobachtung spricht dafür, daß die *lausavisur* Rognvalds und seiner Skalden im Wirkungsbereich der Trobadordichtung stehen. Gemeint ist die mehrfach ausgespielte Rüge an jene, die sich der Kreuzzugsverpflichtung zu entziehen trachten. Derartige Defätistenschelte klingt ebenfalls schon bei Marcabru an und ist überhaupt ein häufig variiertes Thema im Rügelied (*Sirventes*) der Trobadors.⁵⁵ Ármóðr kontrastiert in zwei seiner Strophen anschaulich die Strapazen der Palästinafahrer mit den Bequemlichkeiten der Daheimgebliebenen: auf Nachtwache bei schwerem Seegang blickt der Skalde über die Schulter nach Kreta hinüber, «während zur Nacht der Faule bei der Frau mit weicher

⁵⁰ Vgl. zusammenfassend *Orkneyinga saga*, F. GUÐMUNDSSON gaf út (Íslenzk fornrit XXXIV), Reykjavík 1965, S. LXIV–LXXIII; T. M. ANDERSON, *Skalds and Troubadours*, in: *Mediaeval Scandinavia* 2 (1969), S. 7–41 mit Anm. 17; vgl. auch 4 (1971), S. 21–41 Replik von B. EINARSSON.

⁵¹ Rognvaldr 16, Ármóðr 3, Oddi 2.

⁵² K. VON SEE, *Skaldendichtung. Eine Einführung*, München-Zürich 1980, S. 14.

⁵³ Rognvaldr 17, 19, 20–22, 25; auch Sigmundur ǫngull, *Lausavisur* 1, Skj. B, I: 512f.

⁵⁴ Zu den Kreuzliedern Marcabrus und Jaufre Rudels vgl. F.-W. WENTZLAFF-EGGEBERT, *Kreuzzugsdichtung* (s. Anm. 7), S. 48–52.

⁵⁵ Vgl. P. HÖLZLE, *Kreuzzüge* (s. Anm. 7), S. 604–617 mit ausführlichen Quellenhinweisen.

Haut schläft».⁵⁶ Rognvaldr erwähnt einen abwesenden Schuft (*hrókr*), dem er einen Streich zu spielen gedenkt (Str. 23), und bei der Ankunft am Jordan werden die Kreuzzugsunwilligen nicht nur mit Invektiven wie *heimdragi*, *kaudi* und *þembiprjótr* belegt, sondern an ihre Adresse geht auch das Defätisten-*nið* der von den Kreuzfahrern im Ufergebüsch des Jordan hinterlassenen Knoten.⁵⁷

Wie bereits betont, stehen die Einzelstrophen Rognvalds und seiner Umgebung außerhalb der enkomiastischen Tradition. Sie geraten daher kaum in Gefahr, panegyrisch zu verflachen wie weite Teile der Preisdichtung auf Sigurðr Jórsalafari, hinterlassen aber andererseits in ihrer Situationsgebundenheit streckenweise den Eindruck einer Stegreifpoesie, die man auch als Touristenskaldik bezeichnen könnte. Auffallender freilich ist, daß die treibenden Grundgedanken der Kreuznahme hinter anderen Themen ganz zurücktreten. Eine spirituelle Verarbeitung des Pilgererlebnisses ist nirgends zu spüren, auch in der letzten, wahrscheinlich am Jordanofer gesprochenen Halbstrophe Rognvalds nicht, die als einzige überhaupt religiöse Aussagen enthält (Str. 29):

Kross hangir þul þessum
– þjóst skyli lægt – fyr brjósti
flykkisk fram á brekkur
ferð, en palmr meðal herða.

Das Kreuz an der Brust und der Palmzweig über der Schulter bleiben jedoch äußerliche Attribute dieser Selbststilisierung des Dichters, und höchstens aus dem – allerdings nicht ganz eindeutigen – Flicksatz: – *þjóst skyli lægt* – wäre ein Anflug stiller Andacht herauszuhören.⁵⁸

Mit dem Verblassen der Kreuzzugs-idee verliert auch das Problem des Heidenkampfes an ethisch-religiöser Schärfe. Die Sarazenen werden zu ebenbürtigen Gegnern, die Rognvaldr an zentraler Stelle als *garpar blámanna* apostrophieren kann (Str. 24). Noch einen Schritt weiter geht die *Orkneyinga saga*. Sie entwickelt aus der Strophensituation die Vorstellung vom «edlen Heiden», der, indem er den Kreuzfahrern mit einer Toleranzgeste begegnet, geradezu ritterliche Tugenden offenbart.

Rognvalds Strophenzklus bezeichnet den Endpunkt der Kreuzzugsskaldik. Im Verlauf weniger Jahrzehnte nur und noch an der Bruchstelle zu heidnischer Tradition hat die skaldische Kunstform einen Themenbereich zu integrieren und in auffallender Variationsbreite verstechnischer Mittel auch formal zu bewältigen versucht, den zum Vergleich die mittelhochdeutsche Literatur sich in vollem Umfang erst mit dem dritten Kreuzzug und damit um Generationen später zugänglich macht. Die großen christlichen Skaldendichtungen aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts wie *Geisli*, *Harmsól* oder *Leiðarvísan* wenden

⁵⁶ Ármóðr 4, Übersetzung R. MEISSNER, ANF 41 (1925), S. 148.

⁵⁷ Rognvaldr 27–28, Sigmundur ǫngull 2. Die merkwürdige Handlung des Knotenbindens am Jordan überliefert auch die *mannjafnaðr*-Episode von Sigurðr und Eysteinn; die näheren Zusammenhänge vgl. bei R. MEISSNER, ANF 41 (1925), S. 149f.

⁵⁸ JÓNSSON, Skj. B, I: 486 übersetzt «vreden skulde være fjærnet».

sich anderen Aspekten der Heilsgeschichte zu, die weit intensiver als die zunehmend profanierte Kreuzzugsidee die geistig-religiöse Zugehörigkeit des Nordens zum Abendland bezeugen. Doch ähnlich den Rezeptionsvorgängen in späthöfischer Epik wirken Kreuzzungselemente in säkularisierter Gestalt noch einmal in ritterlich-höfische oder rein abenteuerhafte Spätformen altisländischer Erzählkunst hinein und eröffnen zumal in Verbindung mit der Brautgewinnungsthematik ein weites Spektrum erzählerischer Möglichkeiten.

