



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Das Männerbild der Lieder-Edda“

Verfasser

Roland Filzwieser

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. Phil.)

Wien, 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt:
Studienrichtung lt. Studienblatt:

A 312 394
Diplomstudium Geschichte
Diplomstudium Skandinavistik
Univ.-Prof. Dr. Karl Brunner

Betreuer:

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	5
1 Einleitung.....	7
2 Quellen.....	9
2.1 Das mittelalterliche Skandinavien.....	9
2.1.1 Gesellschaft.....	9
2.1.2 Mythologie.....	14
2.1.2.1 Die Götterwelt.....	15
2.1.2.2 Niedere Mythologie.....	24
2.2 Überlieferung.....	30
2.3 Codex Regius.....	31
2.3.1 Götter-Lieder.....	33
2.3.2 Helden-Lieder.....	49
2.4 Eddica Minora.....	62
2.5 Snorra Edda.....	65
3 Äußere Attribute.....	69
3.1 Männliche Attribute.....	70
3.1.1 Der Blick.....	75
3.1.2 Statussymbole.....	78
3.2 Weibliche Attribute.....	89
3.2.1 Die Strahlende.....	92
3.2.2 Statussymbole.....	93
4 Männlichkeit und ihre Antithese.....	95
4.1 Ehre und Rache.....	96
4.2 Spott, Níð und Ergi.....	106
4.3 Magie, Seið und Galdrar.....	117
4.3.1 Runen in der Magie.....	125
5 Männertypen der Edda.....	130
5.1 Sterki, der Starke.....	130
5.2 Fróði, der Kluge.....	133
5.3 Hefnandi, der Rächer.....	136
6 Frauen in der Edda.....	138
6.1 Starke Frauen und Walküren.....	138
6.2 Brautwerbung und Ehe.....	141
7 Conclusio.....	147
Bibliographie.....	151
Edda-Handschriften.....	151
Quellen.....	151
Literatur.....	153
Lebenslauf	157

Vorwort

Für die mythologischen Edda-Lieder beziehungsweise die germanische Mythologie begann ich mich eigentlich bereits in frühester Kindheit zu interessieren, nachdem ich mit der sehr atmosphärischen Verfilmung des dänischen Comics *Valhalla* von Peter Madsen konfrontiert wurde. Dieses Interesse blieb dann jedoch lange Zeit latent und kam erst richtig zu tragen, als sich im Laufe meines Geschichtstudiums herausstellte, dass ich mich besonders für das Früh- und Hochmittelalter sowie für kulturwissenschaftliche Themen begeistern konnte. Dazu kam, dass ich recht spät auch noch meine Liebe zu Sprachen entdeckte, was es mir, bedingt durch meine bereits vorhandenen Interessen, recht offensichtlich machte, dass ich meinem Studium der Geschichte noch Skandinavistik hinzufügen wollte. In der folgenden Zeit lernte ich Norwegisch und belegte einen Kurs für Altnordisch bei Herrn Doz. Dr. Robert Nedoma, und so war das einzige, was ich mit Sicherheit sagen konnte, als ich in der ersten Stunde meines Diplomandenseminars bei Herrn Prof. Karl Brunner saß, dass ich für meine Arbeit gerne mit altnordischen Quellen arbeiten würde. Worauf mir Herr Prof. Brunner in der folgenden Zeit ungemein dabei half, dieses Thema auszuarbeiten, welches mich von Anfang an in seinen Bann zog. Doch bevor ich ans Werk ging, entschloss ich mich allerdings noch, für ein Semester über Erasmus an die Universität Oslo zu gehen, um dort meine Altnordisch- wie auch Norwegisch-Kenntnisse zu vertiefen, welche mir bei der Studie von Quellen wie auch von fremdsprachiger Sekundärliteratur noch von großem Nutzen sein sollten. Besonderen Dank möchte ich Herrn Prof. Karl Brunner aussprechen, der mir nicht nur bei der Themenfindung half, sondern mich auch sonst stets bei meiner Arbeit unterstützte und konstruktive Kritik übte, mich vor allem aber darin bestärkte, auf meinen eigenen Ideen vertrauend einfach draufloszuschreiben. Danken möchte ich auch meinem Vater Mag. Peter Filzwieser, der mit großer Geduld meine Arbeit immer wieder gegenlas und mir Ratschläge gab, sowie Herrn Doz. Dr. Robert Nedoma, dessen Lehrveranstaltungen über Altnordisch und die Edda-Dichtung mir nicht nur viele Ideen und Anregungen gaben, sondern der mich auch auf wichtige Sekundärliteratur aufmerksam machte. Zuletzt möchte ich auch noch Herrn Prof. Terje Spurkland und Herrn Prof. Jon Gunnar Jørgensen von der Universität Oslo danken, die mir in all meinen Fragen und Interessen zu altnordischer Literatur mit Rat und Tat zur Seite standen.

1 Einleitung

In der Einleitung zur Ausgabe der heroischen Lieder der Edda von 1928, aus der bekannten Thule-Reihe, schreibt Andreas Heusler: *„Wenn in dem deutschen Hildebrandliede und der englischen Beowulfdichtung ein milderer Geist waltet, mehr Herzenswärme und beschauliche Lebensfreundlichkeit, so liegt das einmal an dem Unterschiede der Volksnaturen und der Umwelt. In den Nordländern ist die germanische Reckenart auf die Spitze getrieben; unter diesem Himmel, im Umgang mit eisiger See und fahler Wildnis steigerte sich die der Volksfamilie angeborene Kampfnatur.“*¹ Stellungnahmen wie diese waren es wohl, die in den folgenden Jahren von den Nationalsozialisten freudig aufgenommen und propagiert wurden und zur Konstruktion eines nordischen Männerideals verhelfen, welches die eddische Dichtung für mehr als ein halbes Jahrhundert überschatten sollte. Doch in der Forschung hat sich viel getan, und es steht heute außer Frage, dass der isländische Mann des Frühmittelalters herzlich wenig mit dem nationalsozialistisch verklärten, stählernen Eismeergermanen zu tun hatte, der so lange noch in vielen Köpfen herumschwirrte. Wer diese Männer jedoch genau waren, soll in dieser Arbeit herausgefunden werden, was ihr Handeln beeinflusste und wie sie zu diesem Ruf kamen, der ihnen wohl kaum gerecht wird.

Einer der produktivsten Vertreter der neuesten Forschung zur germanischen Mythologie und der altnordischen Literatur ist Rudolf Simek, der eine Reihe von Werken zu diesem Gebiet verfasst hat, welche praktisch unumgänglich sind, wenn man sich mit einem Thema wie dem hier vorliegenden auseinandersetzen möchte. Aus diesem Grund wird in weiten Teilen dieser Diplomarbeit immer wieder auf jene Werke zurückgegriffen und in vielen Fällen die Ansichten Simeks über Dichtung und Mythologie übernommen werden, denen oft nicht viel hinzuzufügen ist.

Es ist also das Ansinnen dieser Arbeit, dem skandinavischen Männerbild an Hand der Lieder-Edda und, wo es nötig ist, auch anderer altnordischer Quellen, wie etwa den Isländersagas, auf den Grund zu gehen. Hierbei soll wiederholt auch auf altnordische Originaltexte zurückgegriffen und an manchen Stellen auch eigene Übersetzungen angeführt

¹ Felix GENZMER (Übs.), Die Edda. Heldendichtung (Thule. Altnordische Dichtung und Prosa 1, Jena ³1928) 1f.

werden. Dazu einige Anmerkungen zu besonderen Graphemen und Phonemen des Altnordischen beziehungsweise des Altisländischen.

Vokale mit Akzent, wie etwa <í> und <ó> sowie die Ligaturen <æ> und <œ>, bezeichnen im Altnordischen eine längere Aussprache. Die beiden Grapheme <þ> und <ð> bezeichnen eigentlich zwei stellungsbedingte Allophone des selben Phonems, von denen <þ> zumeist im Anlaut vorkommt und dem englischen <th> in *thin* nahe kommt, während <ð> als Inlaut sowie Auslaut auftritt und eher dem <th> im englischen *father* entspricht. In vielen Werken, welche hier zitiert werden, sind <þ> und <ð> bei altnordischen Namen und anderen Worten oft als <th> und <d> umgesetzt, was im Zitat natürlich auch so übernommen wird, ansonsten werden in allen normalisierten altnordischen Texten und Wörtern die originalen Grapheme angegeben, es sei denn, es handelt sich um so gängige eingedeutschte Namen wie Thor (*Pórr*) oder Odin (*Óðinn*). Das Graphem <q>, dessen Laut zu Beginn des 13. Jahrhunderts im Altisländischen mit dem Phonem /ø/ zusammenfiel, wird hier, vielen anderen normalisierten altnordischen Texten folgend, durchgehend als <ö> wiedergegeben werden.²

Eine Ausnahme bilden hierbei aber wiederum Zitate, wie etwa solche aus der Edition der Lieder-Edda von Neckel und Kuhn,³ aus welcher, in dieser Arbeit, in der Regel, alle altnordischen Stellen des *Codex Regius* zitiert werden und welche durchwegs <q> notiert. Für Zitate aus der *Snorra Edda* wird die Texteditionen von Anthony Faulkes⁴ und Finnur Jónsson⁵ benutzt werden. Was die Übersetzungen betrifft, so sind, für die Lieder-Edda, alle Zitate ausschließlich aus der Übersetzung von Arnulf Krause⁶, welche, anders als die meisten anderen deutschen Übersetzungen, wenig Rücksicht auf den Lied-Charakter nimmt und in Prosa übersetzt, was für die Interessen dieser Arbeit, zu bevorzugen ist. Für die Prosa-Edda wird durchwegs die Übersetzung von Karl Simrock⁷ herangezogen werden.

² Robert NEDOMA, *Kleine Grammatik des Altisländischen* (Heidelberg ²2006) 24-29.

³ Gustav NECKEL (Hg.) / Hans KUHN (Hg.), *Edda: Die Lieder des Codex regius nebst verwandten Denkmälern* (Heidelberg ⁴1962)

⁴ Anthony FAULKES (Hg.), *Edda. Prologue and Gylfaginning* (London ²2005)
Anthony FAULKES (Hg.), *Edda. Skáldskaparmál* (London 1998)

⁵ Finnur JÓNSSON (Hg.), *Edda Snorra Sturlusonar* (Kopenhagen 1931)

⁶ Arnulf KRAUSE (Hg. Übs.), *Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda* (Stuttgart 2004)

⁷ Karl SIMROCK (Übs.), Manfred STANGE (Hg.), *Die Edda. Götterlieder, Heldenlieder und Spruchweisheiten der Germanen* (Augsburg 1995)

2 Quellen

2.1 Das mittelalterliche Skandinavien

Obwohl die eddische Dichtung einem dem gesamten Skandinavien des Mittelalters gemeinsamen Kulturkreis entspringen dürfte, ist hier doch Island mit besonderer Aufmerksamkeit zu betrachten, da eine Reihe von verschiedensten Umständen dazu führte, dass diese kleine Insel, etwa 1200 km von allen dichter besiedelten Gebieten entfernt, also sowohl von Skandinavien als auch von Irland, eine der reichhaltigsten Literaturen dieser Zeit hervorbrachte. Lange Zeit nur von irischen Einsiedlern bewohnt, wurde Island schließlich im 9. Jahrhundert von norwegischen Wikingern besiedelt, was 930 zur Bildung des *alþingi*⁸ (All Thing) führte, einer jährlich zusammenkommenden Versammlung aller freien Bauern, zu dem Zweck, Gesetze zu beschließen und Zwistigkeiten zu bereinigen. Dieser isländische Freistaat schaffte es, bis 1264 autonom zu bleiben, dann gelang es dem norwegischen König jedoch durch lange Kämpfe, Island der norwegischen Krone einzuverleiben.⁹

2.1.1 Gesellschaft

Zuallererst ist zu bemerken, dass es sich bei der isländischen Gesellschaft, zur Entstehungszeit der Edda-Lieder, um eine Gesellschaft im Wandel handelt. So beschloss das eben erwähnte *Alþingi* bereits im Jahre 1000 die kollektive Annahme des Christentums, was natürlich auch essenziell, wie im Fall der Edda, für die Betrachtung im Inhalt grundsätzlich heidnischer Literatur ist, wie auch John McKinnell feststellt: „*all the Old Norse poetry that survives comes from a time when Christianity was already to some extent influential in northern Europe.*“¹⁰ Im folgenden Jahrhundert der Christianisierung lernten viele Isländer in

⁸ Das altnordische Wort *þing* bezeichnet in Skandinavien allgemein Rechts- oder Volksversammlungen wie die heutigen Namen für die Parlamente der skandinavischen Länder noch belegen: *Alþingi* (Island), *Storting* (Groß Thing, Norwegen), *Folketing* (Volks Thing, Dänemark)

In dieser Arbeit werde ich hauptsächlich mit den beiden folgenden Altnordisch- Wörterbücher arbeiten:

Walter BAETKE, Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur (Darmstadt ²1976)

Johan FRITZNER, Ordbok over Det gamle norske Sprog (Online-Version der homepage der Universitetet i Oslo)

⁹ Rudolf SIMEK, Die Edda (München 2007) 9f.

In dieser Arbeit, vor allem bei der Darstellung skandinavischer Mythologie, wird in der Regel auf die Schriften von Rudolf Simek zurückgriffen werden, der diese in mehreren Werken ausführlichst und vor allem auf dem neuesten Stand der Forschung, behandelt hat.

¹⁰ John MCKINNEL, *Vǫluspá* and the Feast of Easter. In: *Alvíssmál* 12 (2008) 3.

Domschulen und Klöstern lesen und schreiben, was sicher einer der Gründe war, der dem mittelalterlichen Island eine für Europa überdurchschnittliche Alphabetisierung einbrachte. Die knapp 120.000 Einwohner der Insel direkt unter dem Polarkreis hatten ein hartes Los. Neben Fischfang, dem Sammeln von Vogeleiern und dem Verwerten angetriebener Wale, war Viehzucht die einzige Möglichkeit Nahrung zu erwirtschaften, da die klimatischen Bedingungen den Anbau von Getreide nicht sehr erträglich machten. Doch galt dies auch nicht für die Nahrungsproduktion, so konnte Island zumindest in der Literaturproduktion voll und ganz mit dem europäischen Festland mithalten, ja sogar so manches größere Reich an Quantität wie Qualität bei weitem übertreffen, und dies ohne fürstliche Mäzene oder, wie schon erwähnt, Zentralmacht. Die altnordische Literatur ist eine Verschmelzung von eigenen Stoffen und Dichtungsformen mit anderen europäischen Gattungen wie Prosaerzählung und prosimetrischen Formen, also eine Verbindung von Prosa und Dichtung. Eine wirklich schlüssige Erklärung für diese umfangreiche Literatur und die vielen Bauern auf Island, die des Lesens und Schreibens mächtig waren, gibt es nicht. Jedoch sieht Rudolf Simek einen weiteren möglichen Grund dafür in dem hohen Selbstbewusstsein der freien isländischen Bauern und den langen dunklen Wintermonaten, die zur Untätigkeit zwangen. Dazu führte die fast ausschließliche Viehzucht und ein Mangel an Heu dazu, dass jeden Herbst ungewöhnlich viele Tiere geschlachtet werden mussten, was den Preis für Pergament auf Island, ganz im Gegenteil zu anderen Gebieten Europas, außergewöhnlich niedrig werden ließ, und es für einen großen Teil der Bevölkerung erschwinglich machte, sich Sagas oder andere Texte abschreiben zu lassen.¹¹

Im 13. Jahrhundert begann man auch, die Gedichte der *Skalden*¹² sowie die ältesten der Edda-Lieder aufzuschreiben, welche erst in dieser Zeit nach dem Vorbild älterer Dichtungen wie auch auswärtiger Einflüsse entstanden. Die Lieder der Edda, wenn sie auch von den alten Göttern berichten, sind somit eher als kulturelle Rückschau und Vergangenheitsbewältigung zu betrachten. Sie dürften teils von Personen verfasst worden sein, die die heidnische Zeit noch selbst miterlebt hatten, doch wurden viele Lieder klar von christlichen Verfassern niedergeschrieben, die dies aus künstlerischen oder historisch-antiquarischen Gründen getan haben mögen und selbst auf Quellen wie Skaldendichtung, Runeninschriften und

¹¹ SIMEK, Die Edda, 10f.

¹² Als *skáld* bezeichnete man einen höfischen Dichter des mittelalterlichen Skandinavien, ihre Dichtung die sogenannte Skaldik zeichnet sich durch außergewöhnlich strenge Regeln in Metrik und Alliteration aus.

Augenzeugenberichte über die heidnische Vorzeit angewiesen waren.¹³

Doch wie steht es nun um das Verhältnis zwischen Männern und Frauen in der skandinavischen Gesellschaft der Wikingerzeit? Der heutige Wikinger-Mythos von den Kriegerern, Seefahrern und Siedlern lässt kaum Raum für Berichte über die Rolle der Frau, und „das uns geläufige *«heldische Lebensgefühl» der Wikingerzeit legt eine an Machismo grenzende Verehrung von üblicherweise als männlich apostrophierten Eigenschaften nahe.*“¹⁴ Und tatsächlich werden wohl bei den ersten Überfällen auf England und Friesland nur Männer anwesend gewesen sein, doch wird Mitte des 9. Jahrhunderts auch von Frauen berichtet, als die ersten Skandinavier auf ihren Wikingerzügen nach Frankreich zu überwintern begannen. Diese starke männliche Präsenz auf Plünder- und Handelsfahrten lässt nun die Frage zu, was mit all den zurückgelassenen Höfen in Skandinavien geschah! Auch wenn die zeitgenössischen Quellen berichten, dass vornehmlich jüngere Söhne kinderreicher Familien diese Fahrten unternahmen, so ist doch eine große Anzahl an Frauen und Müttern von abwesenden oder gar verstorbenen Wikingern anzunehmen, die Güter aller Größenordnungen zu verwalten hatten. Dies belegen auch tausende von schwedischen Runensteinen, die von Frauen für die Verstorbenen in Auftrag gegeben wurden.¹⁵

Diese Runensteine sollen wohl oft die Verwandtschaftsverhältnisse zwischen Verstorbenem und Auftraggebern des Steines bezeugen, wie auch die Tatsache erahnen lässt, dass sie nicht an den jeweiligen Gräbern, sondern an gut frequentierten Orten, wie Wegen und öffentlichen Plätzen errichtet wurden, sodass sie von so vielen Personen wie möglich gelesen werden konnten. Auf diese Weise konnten die betroffenen Frauen sozusagen ein Todesattest für ihre in der Fremde gestorbenen Männer veröffentlichen und gleichzeitig ihre Erbensprüche geltend machen.¹⁶

Ein sowohl besonders gutes wie auch komplexes Beispiel ist der Runenstein von Hillersjö im schwedischen Uppland aus dem 11. Jahrhundert, auf dem eine Frau namens Geirlaug detailliert über ihr Erbe Auskunft gibt. Hier eine Transkription in normalisiertem Altnordisch:

¹³ SIMEK, Die Edda, 11f.

¹⁴ Rudolf SIMEK, Die Wikinger (München 42005) 99.

¹⁵ SIMEK, Die Wikinger, 99f.

¹⁶ Terje SPURKLAND, I begynnelsen var þǫttǫr. Norske runer og runeinnskripter (Oslo 2001) 129.

Rað þu! Gæirmundr [f]jikk Gæirlaug møydomi i. Þa fingur þau sun, að[an] hann drunknaði. En sunn do síðan. Þa fikk hon [Gu]ðrik. Ha[nn] þenna. Þa fingur þau barn. En maR æin lifði; hon het [In]ga. Ha[na] fikk Ragnfastr i Snutastaðum. Þa varð hann dauðr ok sunn síðan. En moðir kvam at sunaR arfi. Þa fikk hon Æirik. Þar varð hon dauð. Þar kvam Gæirlaug at arfi Ingu, dottur sinnaR. Þorbiorn skald risti runaR.¹⁷

Rate du! Geirmund bekam Geirlaug in Jungfräulichkeit. Darauf bekamen sie einen Sohn. ehe er (Geirmund) ertrank. Und der Sohn starb danach. Dann bekam sie Gudrik. Er ... diesen. Dann bekamen sie Kinder. Aber ein Mädchen überlebte, sie hieß Inga. Sie bekam Ragnfast von Snutastað. Dann starb dieser und der Sohn darauf. Und die Mutter kam an des Sohnes Erbe. Dann bekam sie Eirik [der dürfte auch gestorben sein]. Darauf starb sie. Da kam Geirlaug an das Erbe Ingas, ihrer Tochter. Der Skalde Thorbjörn ritzte die Runen.¹⁸

Hier ist gut zu sehen, wie tragisch der Alltag für Männer wie auch Frauen sein konnte und vor allem, wie hoch die Sterblichkeit war, wodurch sehr oft geerbt wurde, und wozu man somit auch die rechtlichen Dokumente für dieses Erbe vorlegen musste. Was weiter zu bedenken ist, ist der Umstand, dass die Errichtung eines Runensteines nicht gerade billig war und ein gehobenes Maß an Geld und Einfluss erforderte, was auch einiges über die Stellung der Frau verrät, wenn man die eben nicht so seltenen Steinsetzungen durch Frauen bedenkt. Interessant ist auch der Bericht des maghrebischen Dichters und Diplomaten al-Ghazal, der behauptet, ein Verhältnis mit einer dänischen Königin gehabt zu haben. Auf seine Bedenken hin bezüglich des Königs habe sie ihn ausgelacht und ihm erklärt, dass die skandinavischen Frauen nur aus freien Stücken bei ihren Männern blieben und jene jederzeit verlassen könnten. Berichte arabischer Augenzeugen wie dieser sind jedoch mit Vorsicht zu genießen, da sie von der vergleichsweise selbstbewussten Rolle der Frauen im Norden beeindruckt gewesen sein dürften und zu dem gewonnenen Eindruck wohl noch großzügig hinzu gedichtet haben. Eine grundsätzlich bessere Stellung der skandinavischen Frauen kann jedoch getrost angenommen werden. Was in arabischen Quellen auch wiederholt erwähnt wird, ist die ausgelassene Sexualität der Skandinavier, die sicherlich etwas übertrieben geschildert wurde, was im Übrigen auch für die Berichte der längst christianisierten Iren gilt, die von der Polygamie der Wikinger schockiert waren. Der Normannenhistoriker Dudo wirft den Norwegern gar sexuelle Unersättlichkeit vor und Adam von Bremen berichtet für die

¹⁷ Elias WESSÉN, Sven B.F. JANSSON, Upplands runinskrifter. Granskade och tolkade av Elias Wessén och Sven B.F. Jansson I. In: Sveriges runinskrifter. Utgivna av Kungl. Vitterhets historie och antikvitets akademien 6. (Stockholm 1940) 34.

¹⁸ Eigene Übersetzung, siehe auch: SIMEK, Die Wikinger, 100.

Schweden auch von Vielweiberei, allerdings ebenfalls von der Todesstrafe für Vergewaltiger (IV, 21) und, dass Ehebrecherinnen sofort verkauft worden wären (IV, 6). Die einseitige Ehescheidung durch die Frau ist aus isländischen Quellen bekannt, und die Polygamie im heidnischen Skandinavien dürfte wohl eher aus sozialen Gründen akzeptiert gewesen sein und zur Gewährleistung des Kinderreichtums gedient haben. Die Wertschätzung der Ehe bei den Wikingern ist jedenfalls durch Gesetze zu ihrem Schutz und nicht zuletzt durch ungezählte Doppelgräber ausreichend belegt.¹⁹

Zur Stellung der isländischen Frau in der Ehe findet sich in der *Njáls saga* eine äußerst aufschlussreiche Stelle, diese wurde jedoch wahrscheinlich um 1270-1290 verfasst, also gut 300 Jahre nach dem Beschluss Islands, zum Christentum überzutreten. Der Codex Regius aber, die Haupthandschrift der Lieder-Edda, die in weiterer Folge am ausführlichsten behandelt werden wird, wurde ebenfalls um 1270 oder kurz danach verfasst, und so steht die isländische Gesellschaft zur Zeit der *Njáls saga* im Zentrum unseres Interesses. Dort steht in Kapitel 77:²⁰

In diesem Moment lief Þorbrandr Þorleiksson auf das Dach und durchschlug die Bogensehne Gunnars. [...] Er sprach zu Hallgerð: „Nimm mir zwei Strähnen von deinem Haar und dreh sie mir mit meiner Mutter zu einer Bogensehne zusammen.“ „Liegt dir etwas daran?“ sagt sie. „Mein Leben hängt daran“, sagt er, „denn sie mögen mich nie überwinden, solange ich mit meinen Bogen bin.“ „Dann werde ich dich nun“, sagt sie, „an die Ohrfeige erinnern, (die du mir einst gabst?), und es kümmert mich nicht, ob du dich länger oder kürzer wehrst.“²¹

Beispiele für die Unabhängigkeit der Frauen auf Island, wie dieses, finden sich häufig in den Sagas des 13. Jahrhunderts, sie werden in der Regel jedoch recht negativ dargestellt, was auf christliche Einflüsse zurückzuführen sein mag. Innerhalb ganz Skandinaviens dürften jedoch große regionale und zeitliche Unterschiede für die Frauen bestanden haben. So kann man etwa in einem Gräberfeld in Valsgärde in Schweden aus der vorwikingergezeitlichen Vendelzeit über einen Zeitraum von 300 Jahren reiche Bootsgräber finden, die nur Männern vorbehalten waren, während Frauen in ärmlichen Brandgräbern bestattet wurden. Im nicht so weit entfernten Tuna hingegen verhält es sich genau umgekehrt. Rudolf Simek sieht diese

¹⁹ SIMEK, Die Wikinger, 101f.

²⁰ SIMEK, Die Wikinger, 102f.

²¹ Finnur JÓNSSON, Brennu-Njálssaga (Njála) In: Altnordische Saga-Bibliothek 13 (Halle a.S. 1908) 170f. (eigene Übersetzung) (*Brennu Njáls saga* Kap. 77.)

Trennung auf die jeweiligen Herrschaftslinien des Distriktes bezogen, die offensichtlich dem Patriarchat oder Matriarchat folgen konnten. Letztlich sind die wenigen Aussagen zu den Geschlechterrollen des mittelalterlichen Skandinavien jedoch zu widersprüchlich, um ein wirklich aufschlussreiches Bild zu zeichnen, und so bleibt nur die Interpretation dessen, was Quellen wie die Lieder-Edda bereitstellen.²²

2.1.2 Mythologie

Die altwestnordische²³ Dichtung der Skalden des 9. und 10. Jahrhunderts weist teils schon detailliert auf die selben Inhalte hin, die in der Dichtung des Hochmittelalters, wie den Liedern der Edda und den Werken von *Snorri Sturluson*²⁴, ausführlicher niedergeschrieben sind. Diese Mythen werden jedoch oft zu leichtfertig als von den „germanischen Göttern“ handelnd, gehandhabt, da sich zwar manche Götter wie Odin/Wodan und Thor/Donar in sowohl hochmittelalterlich skandinavischen wie auch völkerwanderungszeitlichen Quellen gut belegt als die selben identifizieren lassen, jedoch bereits die schlechte allgemeine Quellenlage für das übrige Europa markante Unterschiede zu Skandinavien zeigt. So neigt die vorchristliche Skaldendichtung Skandinaviens zu Kollektivbezeichnungen für die Götter wie etwa *reginn* (Mächte) oder *bönd* (Fesseln) sowie *goð* (Götter) und *tifar*²⁵ (ebenfalls Götter). In späteren Quellen wird die Bezeichnung *æsir* (Asen, Einzahl *áss*) für Götter immer dominanter und eine neue, *vanir* (Wanen), tritt hinzu, die bei *Snorri* zu einem eigenen, den Asen gegenübergestellten, Göttergeschlecht werden. Diese Aufteilung in zwei Göttergeschlechter mag überhaupt erst eine späte Erfindung sein, die mit dem ursprünglichen heidnischen Glauben nichts mehr zu tun haben muss, auch wenn der in dem wohl ältesten Edda-Lied, der *Völuspá*²⁶, beschriebene Götterkrieg alte Wurzeln haben kann. Überhaupt soll sich diese Arbeit in der folgenden Darstellung der Götter weniger auf die meist jungen

²² SIMEK, Die Wikinger, 103f.

²³ In den skandinavischen Sprachen wird der Sammelbegriff *norrønt* für Altisländisch und Altnorwegisch benutzt, die sich sprachlich bereits stark vom Altschwedischen und Altdänischen unterschieden, und in dessen Sprachgebiet sich eine viel regere Literaturproduktion entwickelte. Terje SPURKLAND, *Innføring i norrønt språk* (Oslo 2007) 14-16.

²⁴ *Snorri Sturluson* (1179-1241) war ein isländischer Skalde, Historiker und Politiker, dessen bekannteste Werke, die oft auch nach ihm benannte Prosa-Edda, wohl in erster Linie als Handbuch für junge Skalden gedacht, und die so genannte *Heimskringla*, eine Geschichte der norwegischen Könige, waren.

²⁵ Die Einzahl zu *tifar* wäre der Gott *Týr* dessen Name in der Literatur oft auch als Allgemeinbezeichnung für Gott verwendet wird und der etymologisch verwandt ist mit dem lateinischen Wort für Gott *deus*. Rudolf SIMEK, *Götter und Kulte der Germanen* (München 2006) 67.

²⁶ Von altnordisch *völva* = Seherin und *spá* = *Prophezeiung*.

Mythen über jene Götter in der Edda konzentrieren, welche später ohnehin genauer behandelt werden, sondern zuerst auf die älteren Quellen eingehen.²⁷

2.1.2.1 Die Götterwelt

Da sprach Gangleri: „Wer sind die Asen, an die die Menschen glauben sollen?“

Hárr²⁸ sagt: „Zwölf sind die Asen, von Göttergeschlecht.“

Da sprach Jafnhárr: „Nicht sind die Asinnen unheiliger, und nicht vermögen sie weniger.“²⁹

Diese Passage aus der Prosa-Edda des *Snorri Sturluson* hinsichtlich der weiblichen Gottheiten klingt recht vielversprechend, jedoch wird noch gezeigt werden, dass deren Schilderung in dessen Werk wie auch der Lieder-Edda recht spärlich und farblos bleiben soll und völlig hinter der der männlichen Götter zurücktritt. Der wohl bekannteste und am besten belegte Gott ist Odin³⁰, er dürfte besonders bei den Skalden beliebt gewesen sein, wie an den etwa 170 überlieferten Odinsnamen zu erahnen ist, die auf diverse poetische Umschreibungen des Gottes in der Dichtung zurückzuführen sind. Die wohl älteste Gruppe dieser Namen ist die, die den Gott als Stammvater von Herrschergeschlechtern oder Hauptgott bestimmter Stämme, wie etwa die Namen *Gautr* oder *Skilfingr*, ausweisen. Eine weitere Gruppe sind seine Decknamen wie *Grímr*, *Grímnir* (der Maskierte) und *Hárbarðr*, die Odin zu benutzen pflegt, wenn er sich inkognito auf diverse Unternehmungen begibt. Die Niederschriften dieser Abenteuer sind zwar alle recht jung, ihre große Anzahl jedoch deutet darauf hin, dass dieser Charakterzug als sich verbergender Gott ein sehr alter und zentraler sein könnte. Rein dichterische Gründe hingegen dürften all die Namen Odins haben, die ihn als Vater, Gemahl oder anderen Verwandten anderer Götter nennen, die von den Skalden lediglich als Umschreibung des Gottes verwendet wurden. Die jüngsten und wohl auch bereits christlich beeinflussten Namen sind jene, die ihn als eine Art singulären Gott auszeichnen, wie etwa

²⁷ SIMEK, Götter und Kulte, 67.

²⁸ *Hárr* (der Hohe) gemeinsam mit *Jafnhárr* (der Ebenhohe) und *Priði* (der Dritte) drei nicht eindeutig identifizierbare Gottheiten in der *Snorra Edda*, die möglicherweise alle verschiedene Persönlichkeiten Odins darstellen sollen.

²⁹ *Snorra Edda (Gylfaginning 20)* (eigene Übersetzung)

³⁰ Der altnordische *Óðinn*, hieß ursprünglich wohl *Wodan*, der Name ist schon auf der Runenfibel von Nordendorf bei Augsburg vom Beginn des 7. Jahrhunderts belegt, und ist etymologisch mit dem Wort „Wut“ in Verbindung zu bringen. In den skandinavischen Sprachen schwand das anlautende [w-] häufig und so bedeutet die altnordische Entsprechung *óðr* auch „wütend“, kann als Subjektive aber etwa auch „Dichtkunst“ bedeuten.

alfaðir (Allvater). Ebenfalls problematisch, wenn auch sicher unter den interessantesten Namen, sind diese, die Odin direkt mit tradierten Mythen in Verbindung bringen, da die meisten dieser Mythen erst durch *Snorri* im 13. Jahrhundert belegt sind und so nicht eindeutig zu klären ist, ob die jeweiligen Odinsnamen auf dem Mythos gründen oder umgekehrt, jene von *Snorri* als Erklärung für den jeweiligen Namen erdacht wurden. Allerdings sind manche Mythen so gut belegt, dass an ihrem hohen Alter kein Zweifel besteht, wie etwa der Diebstahl des Skaldenmets.³¹ Es soll in dieser Arbeit später noch genauer auf die Bedeutung einiger Namen des Gottes zurückgekommen werden, da Odin als idealtypisierte Gestalt in vielen seiner Eigenschaften, welche seine sprechenden Namen widerspiegeln, für das Männerbild in der Edda recht aufschlussreich sein kann. Odin wird aufgrund von Mythen wie den vorhin genannten somit immer wieder sowohl in Verbindung mit dem Ursprung der Dichtkunst als auch der Runen gebracht, der Hauptaspekt seiner Person ist in den Quellen aber ein völlig anderer. Die wichtigste Aufgabe Odins ist nämlich seine Rolle als Gott des Schlachtenglücks und der Toten, wobei der Tod in der Schlacht in manchen Quellen³² der Wikingerzeit geradezu als Verrat des Gottes empfunden werden kann. Von der anderenorts beschriebenen Todesverachtung ist hier wenig zu spüren. Darüber hinaus sind noch einige äußere Merkmale Odins überliefert, wie seine Einäugigkeit, sein Speer *Gungnir* und sein achtbeiniges Pferd *Sleipnir*, auf welche im Abschnitt über äußere Attribute noch näher eingegangen werden wird.³³

Etwas anders steht es um die Quellenlage des Gottes Thor.³⁴ Noch mehr als sein Vater³⁵ Odin ist dessen große Beliebtheit bei der gesamten Bevölkerung durch unzählige Personen- und Ortsnamen in Verbindung mit dem Namen Thor aus frühester Zeit gut belegt. Trotz der Beliebtheit Odins als aristokratisch-kriegerische Dichtergottheit bei den höfisch geprägten Skalden ist es Thor, der in deren Dichtung am häufigsten erwähnt wird, wenn auch mit deutlich weniger Beinamen. Seine häufige Nennung und Beliebtheit steht sicherlich in

³¹ Zur Geschichte vom Skaldenmet auch *Óðrerir* genannt, siehe Lieder-Edda (*Hávamál* 104-110) und *Snorra Edda* (*Skáldskaparmál* 5)

³² Siehe dazu *Eiríksmál*, *Eyvinds Hákonarmál* und *Egils Sonatorrek*.

³³ SIMEK, Götter und Kulte, 68-70.

³⁴ In den altnordischen Quellen *Þórr* genannt, sein kontinental germanischer Name *Donar* (Donner oder der Donnerer) ist höchst wahrscheinlich ebenfalls schon auf der Runenfibele von Nordendorf, vom Beginn des 7. Jahrhunderts in der Form *wigiponar* (Weihe-Donar?) belegt.

³⁵ Diese Verwandtschaftsbeziehung, wie auch die Vaterschaft Odins zu anderen Göttern, abgesehen von Balder, ist übrigens auch erst in sehr jungen Quellen zu finden und für den ursprünglichen heidnischen Glauben wohl ohne Bedeutung.

direktem Zusammenhang zu seinen Taten als starker Beschützer der Menschen und als Feind der bösen Mächte, vornehmlich der Riesen. Von diesen Taten gibt es zahlreiche Berichte in den heidnischen Skalden-Liedern. Die bekannteste und am besten belegte ist Thors Kampf mit der Midgardschlange³⁶, die auch auf zwei Bildsteinen, dem von Altuna in Schweden (um 1050) und dem Bildstein Ardre VIII (um 800, hier aber nicht gesichert), abgebildet ist. Ein weiteres Zeugnis für Thors Popularität als Schutzgottheit in der spätheidnischen Zeit sind die zahlreichen Erwähnungen und Abbildungen von Thors Hammer auf schwedischen Grabsteinen des frühen 11. Jahrhunderts. Ebenfalls als Amulettanhänger, wenn auch wohl nur als Reaktion auf die christlichen Kreuzanhänger, waren jene Hämmer weit verbreitet. Auch zu diesen und ihrer Verbindung zu den römischen Herkuleskeulen wird im Abschnitt über äußere Attribute zurückgekommen, wie auch zu dem Wagen Thors, der von zwei Ziegenböcken gezogen wurde und dessen Rumpeln noch weit bis in christliche Zeit hinein eine Erklärung für den Donner lieferte.³⁷

Der drittichtigste Gott des skandinavischen Pantheons, aber in seiner Bedeutung bereits weit hinter den beiden eben genannten zurückliegend, ist Freyr.³⁸ In der älteren Forschung wurde er als Fruchtbarkeitsgott betrachtet, seine wahre Hauptbedeutung lag aber höchstwahrscheinlich in seiner Rolle als Ahnherr der schwedischen Königsdynastie der *Ynglinge* in Uppsala, wie auch des Gottes Beiname *Yngvi-Freyr* nahe legt, und denen er Macht, Reichtum und königliche Würde sichern sollte. Zwar berichtet Adam von Bremen (um 1070) von einer Freyr-Statue in Uppsala mit einem übergroßen Phallus, und es wurde auch ein Amulett aus der Wikingerzeit gefunden, das genau dieser Beschreibung entspricht, was wiederum in Richtung Fruchtbarkeitskult deutet, „*aber selbst die so hervorgehobene Virilität des Gottes wird man eher im Kontext der Bedeutung dynastischer Reproduktion sehen dürfen als in den allfälligen Anliegen einer bäuerlichen Bevölkerung.*“³⁹ Auch sein Reittier, ein gewaltiger Eber, wird wohl weniger mit Fruchtbarkeit als mit ungezügelter Kampfeslust in Verbindung zu bringen sein, und dass er laut mittelalterlichen Quellen für

³⁶ Der *Miðgarðsormr* auch *Jörmungandr* ist eine Riesenschlange (*ormr* = Wurm, Schlange oder auch Drache) und ein Kind des Gottes Loki, die so gewaltig ist, dass sie ganz *miðgarðr* (die Welt der Menschen) im Meer liegend umspannt und sich selbst in den Schwanz beißt. Zu Thors Fischfang siehe Lieder-Edda (*Hymiskviða* 22-24) und *Snorra Edda* (*Gylfaginning* 48)

³⁷ SIMEK, Götter und Kulte, 71-75.

³⁸ *Freyr* (auch *Yngvi-Freyr*) bedeutet „Herr“ und ist mit dem althochdeutschen Wort *fro* verwandt, welches dieselbe Bedeutung hat.

³⁹ SIMEK, Götter und Kulte, 76.

Sonne, Wind und Regen zuständig war, lag somit an der Verantwortung der altskandinavischen Könige für *ár ok friðr* (gutes Ernte- Jahr und Frieden). Eine nicht zu leugnende Namensverwandtschaft besteht zwischen *Freyr* und der Göttin *Freyja*, die in den jüngeren Quellen als seine Schwester gilt. Wahrscheinlicher ist jedoch, auch wenn dazu keine Belege zu finden sind, dass hier das gleiche Verhältnis wie zwischen dem nordischen Gott *Njörðr* und der bei Tacitus vorkommenden Erdgöttin *Nerthus* vorliegt, die einander etymologisch entsprechen und wohl die männliche sowie weibliche Version der ursprünglich selben Gottheit darstellen.⁴⁰

Eine besonders wichtige Rolle, wenn auch erst in den Edda-Liedern und der Mythographie des Hochmittelalters, spielt der Gott Balder.⁴¹ Dieser ausschließlich mit positiven Eigenschaften bedachte Gott (was für Gottheiten in der Edda alles andere als die Regel ist), hat seine Hauptaufgabe in seinem unschuldigen Tod, was von christlichen Autoren gern als Präfiguration des Kreuztodes Christi interpretiert wurde. Eine andere Möglichkeit ist natürlich, dass sich dieser Baldermythos überhaupt erst aufgrund jahrhundertelanger Kontakte zwischen Heiden und Christen zu der uns tradierten Form entwickelte. Weiters ist für Balder kein Kult nachzuweisen, was er mit seinem indirekten Mörder gemeinsam hat, auf den nun eingegangen werden soll.⁴²

Der Gott Loki⁴³ ist wohl eine der interessantesten Gestalten der Edda-Dichtung. In vielen Liedern ist er Freund und sogar letzte Rettung der Asen, anderenorts ihr erbittertster Feind. Loki ist bereits im 10. Jahrhundert gut belegt, auch schon in seiner Zwiespältigkeit. Seine meisten Taten als Helfer der Asen sind allerdings erst spät in Aufzeichnungen zu finden. Doch findet sich bereits in der *Völuspá* ein Verweis auf die Erzählung, in der sich Loki in eine Stute verwandelte, um einen Hengst abzulenken, und schließlich Odins Pferd *Sleipnir* gebar, worauf im Kapitel *Níð und Ergi* noch näher eingegangen wird. Weiters soll er auch der Vater der eschatologischen Monster, des Fenriswolfs⁴⁴ und der Midgardschlange sowie der

⁴⁰ SIMEK, Götter und Kulte, 75f.

⁴¹ Auch *Baldr*, (angelsächsisch *Baldæg*) der Name ist eventuell mit dem altnordischen Adjektiv *baldr* (kühn, stark) in Verbindung zu bringen.

⁴² SIMEK, Götter und Kulte, 76f.

⁴³ Der Name *Loki* ist etymologisch nicht geklärt, er könnte in Verbindung zum altnordischen Verb *lúka* (schließen, beenden) stehen, was vielleicht auf seine Rolle bei *ragnarök* hindeuten soll. Ein weiterer seiner Namen ist *Loptr* (in etwa der Luftige) zu altnordisch *lopt* (Luft).

⁴⁴ Der *Fenrisúlfr* oder auch *Fenrir*, ist ein gigantisches Ungeheuer in Wolfsgestalt der zum Mörder Odins bestimmt ist. Sein Name könnte mit Altnordisch *fen* (Sumpf) zusammenhängen.

*Hel*⁴⁵ sein. Eine widersprüchliche Gestalt wie die Lokis findet sich auch in nordwestasiatischen Religionen, war jedoch für die mediterrane Mythologie schwer zu adaptieren. In skandinavischen wie deutschen Volksmärchen der Neuzeit dürfte Loki direkt durch den Teufel ersetzt worden sein, siehe Geschichten vom Teufel als Baumeister oder listenreichem Helfer.⁴⁶

Kaum etwas ist über Heimdall⁴⁷ in den älteren Quellen zu erfahren, in denen er neben einer Erwähnung bezüglich eines nicht näher erläuterten Kampfes gegen Loki nur in der *Völuspá* vorkommt, in der er als Vater aller Menschen bezeichnet wird und am Beginn des Weltuntergangs warnend in ein Horn⁴⁸ bläst.⁴⁹

Religionswissenschaftliche Fragen wirft der Gott Týr⁵⁰ auf. Als die Germanen nämlich den *dies Martis*, den Tag des Mars, für ihre eigene Götterwelt adaptierten, war es nicht Odin/Wodan, der seit den frühesten Quellen als Kriegsgott erscheint und somit dem Mars entsprechen würde, sondern Týr, den sie wählten. Siehe altnordisch *týsdagr*, angelsächsisch *tīwesdæg*, althochdeutsch *ziestag* sowie englisch *Tuesday* und norwegisch *tirsdag*, während Odin interessanterweise auch nicht dem Jupiter, sondern dem Merkur gegenübergestellt wurde: *Dies Mercurii* wurde zu althochdeutsch *Wōdanestag* und altnordisch *Óðinsdagr*. Bis auf seinen Namen ist von Týr sonst jedoch nicht sehr viel belegt. In den kontinentalen Quellen wird er überhaupt nicht erwähnt, und in den älteren skandinavischen reicht es für eine blasse Darstellung. So haben wir es wohl mit einem sehr alten Hochgott zu tun, der bereits seit der Eisenzeit und der Völkerwanderung stetig an Bedeutung verloren hatte.⁵¹

So bleiben noch zwei männliche Gottheiten, für die auf Grund von Ortsnamen ein Kult in heidnischer Zeit angenommen werden kann, obwohl auch sie in den übrigen Quellen schon kaum mehr erwähnt sind. Der erste ist *Njörðr*, dessen etymologische Verbindung zu der bei Tacitus genannten *Nerthus* schon angesprochen wurde. Er kommt auch bei einigen Skalden

⁴⁵ *Hel* bezeichnet sowohl die Totenwelt als auch deren Totengöttin, der Name ist etymologisch mit unserer „Hölle“ verwandt sowie mit althochdeutsch *helan* (verhehlen, verbergen), und könnte somit auf das Verborgene hindeuten.

⁴⁶ SIMEK, Götter und Kulte, 77f.

⁴⁷ *Heimdallr* setzt sich aus *heimr* (Heim, Wohnsitz) und *dallr* zusammen, dessen Bedeutung unsicher ist.

⁴⁸ Das *Gjallarhorn* ein mythisches Horn, zu altnordisch *gjalla* (laut tönen, brüllen).

⁴⁹ SIMEK, Götter und Kulte, 78f.

⁵⁰ Týr althochdeutsch *Zīo* ist etymologisch urverwandt mit dem griechischen *Zeus* und dem lateinischen Wort *deus* (Gott) was auf das hohe Alter dieser Gottheit hindeuten mag.

⁵¹ SIMEK, Götter und Kulte, 58-61.

aus heidnischer Zeit vor und wird dort bereits als Vater der Freyja bezeichnet. Sowohl sein Wohnort *Noatun* (Schiffs-Statt) als auch die wenigen überlieferten Mythenreste über Njörd, stammen aus jüngeren Quellen, dürften jedoch recht alt sein. Sie wie auch die geographische Verteilung der Ortsnamen, die auf den Gott verweisen, deuten auf seine Verbindung zur See und zur Schifffahrt hin, was jedoch die Frage aufwirft, wie das zur „Erdgöttin“ *Nerthus* bei Tacitus passt: „*Im einzelnen haben sie nichts Bemerkenswertes, insgesamt aber verehren sie Nerthus, das heißt die Mutter Erde, und glauben, die Göttin nehme teil am Treiben der Menschen, sie fahre bei den Stämmen umher.*“⁵² Der andere Gott ist *Ullr*, für den die Quellenlage jedoch so schlecht steht, nicht einmal die Ortsnamen sind unumstritten, dass man ihn unter anderem auch schon als bloßen Beinamen Freyrs sehen wollte. Es dürfte jedoch einen Mythos zu ihm gegeben haben, auf den die mehrfach belegte *Kenning*⁵³ „Ulls Schiff“ für Schild, hindeuten könnte. Dieser Mythos ist aber nicht überliefert und bleibt somit reine Spekulation.⁵⁴

All die übrigen in der *Snorra Edda* aufgelisteten Götter sind wohl viel mehr literarische Gestalten als wirkliche Gottheiten eines lebendigen heidnischen Glaubens. Als Beispiel sei hier nur der älteste und bekannteste Skalde, *Bragi Boddason* der Alte erwähnt, der im 9. Jahrhundert lebte und bei Snorri als Gott der Dichtkunst bereits unter den Reihen der Asen zu finden ist. Auch zu den Göttinnen (*ásynjur*) kann die *Snorra Edda* ganze Listen anführen, von denen aber nur zwei sicher eine Rolle als Hauptgottheiten des Pantheons spielten. Es ist gut möglich, dass es eine Vielzahl anderer Göttinnen gab, doch die meisten bei *Snorri* erwähnten Asinnen könnten genauso gut auf Gestalten der niederen Mythologie oder dichterische Umschreibungen anderer Gruppen mythischer Frauen zurückgehen.⁵⁵

Die beiden also erwähnten Hauptgöttinnen sind *Frigg* und *Freyja*, da aber bei den kontinentalen Germanen im Süden Frigg den althochdeutschen Namen *Frîja* und den langobardischen Namen *Frea* trug, und jene weiters den *dies Veneris*, den Tag der Venus, mit althochdeutsch *frijatag* übersetzten, der wiederum von den Skandinaviern aus dem Süden

⁵² Manfred FUHRMANN (Übs.), Tacitus. *Germania* (Stuttgart 1997) 28f. (*Germania* 40.)

⁵³ Als *Kenning*, von altnordisch *kenna* (kennzeichnen) wird in der altisländischen Stabreimdichtung das Stilmittel einer poetischen Umschreibung einfacher Begriffe bezeichnet. Im Gegensatz zur eingliedrigen *Heiti*, etwa der Metapher vergleichbar, ist die *Kenning* eine mehrgliedrige bildhafte Beschreibung, die sich aus einfachen Worten zusammensetzt.

⁵⁴ SIMEK, Götter und Kulte, 79.

⁵⁵ SIMEK, Götter und Kulte, 79f.

übernommen wurde zu altnordisch *fríadagr*, anstatt ihn selbst zu übersetzen, wird die gängige Trennung dieser beiden Göttinnen in Frage gestellt. Die mittelalterlichen Autoren unterschieden nämlich zwischen den Rollen der Frau Odins und Götterfürstin Frigg und der Liebesgöttin Freyja, die sie ganz selbstverständlich der Venus gegenüberstellten. Jedoch ebenfalls abzulehnen ist der Ansatz, alle Göttinnen als unterschiedliche Emanationen der „Großen Göttin“ Freyja zu sehen. Überhaupt deutet wenig im heidnisch-skandinavischen Glauben auf eine „Große Mutter“ hin. Die zahlreichen Namen von Göttinnen sowie die Walküren, Nornen und Disen, auf welche ich noch zurückkommen werde, lassen auf ein breites Spektrum an weiblichen Gottheiten schließen, das keiner dominanten Einzelfigur bedurfte. Freyja ist in den heidnischen Quellen auch noch nicht besonders gut belegt, ihre erste datierbare Erwähnung ist ein Spottvers (*kviðlingr*) des christlichen *Hjalti Skeggjason* auf dem *alþingi* des Jahres 999: „*Sparek eige goð geþja, grey⁵⁶ þykke mér Freyja*“⁵⁷ (Ich unterlasse nicht die Götter anzubellen,⁵⁸ eine Hündin scheint mir Freyja) Auf diesen nicht ganz schmeichelhaften Vergleich der Göttin mit einer Hündin soll im Abschnitt *Níð und Ergi* noch näher eingegangen werden. Ansonsten ist die Göttin noch in der *Völuspá* erwähnt, alle anderen Belege finden sich in den jüngsten der Edda-Lieder aus dem 13. und 14. Jahrhundert. In der heidnischen Zeit dürfte Freyja also noch nicht den gleichen Stellenwert wie Frigg gehabt haben, und auch von der ihr später nachgesagten Promiskuität und ihrer Rolle als Objekt der Begierde diverser Riesen ist noch nicht so viel zu spüren. Ein Grund, warum über die Göttinnen in den älteren Skalden-Liedern so wenig zu finden ist, mag sein, dass jene in erster Linie dem Fürstenpreis gewidmet waren, wofür es naheliegender war, des Herrschers kriegerisches Talent an Gottheiten wie Thor und Odin zu messen, für Anspielungen auf verschiedenste Göttinnen gab es weniger Anlass.⁵⁹

Neben den beiden oben genannten Göttinnen kommen noch *Gefjon*, *Iðunn*, *Fulla*, *Eir*, *Sjöfn*, *Lofn*, *Vár*, *Vör*, *Syn*, *Hlín*, *Snotra* und *Gná* vor, und die, hauptsächlich in Verbindung männlicher Götter als deren Gemahlinnen erwähnten *Gerðr* (Freyr), *Sigyn* (Loki), *Nanna* (Balder) und *Sif* (Thor). Die letzten vier beruhen wohl auf recht jungen systematisierenden Zuschreibungen zu ihren Gatten, während die restlichen Namen meist nur poetische

⁵⁶ Altnordisch *grey* kann „Hündin“ aber auch „Hure“ bedeuten.

⁵⁷ JÓNSSON, Brennu-Njálssaga. 239. (eigene Übersetzung) (*Brennu Njáls saga* Kap. 102.)

⁵⁸ Rudolf Simek übersetzt den ersten Teil mit: „*Ich mag keine bellenden Götter*“ Robert Nedoma mit: „*Ich will nicht die Götter anbellern*“

⁵⁹ SIMEK, Götter und Kulte, 80f.

Umschreibungen gewesen sein dürften. Nicht ganz klar ist dies jedoch bei *Fulla*, zu der sich im Zweiten Merseburger Zauberspruch eine entsprechende *Volla*⁶⁰ findet, was auf eine doch weitere Bekanntheit dieser Göttin deuten könnte. Ansonsten bleiben noch zwei weibliche Gottheiten, die in heidnischer Zeit belegt sind. Die eine ist *Iðunn*, die in einer *Kenning* des 10. Jahrhunderts belegt ist. Hier allerdings bereits in Verbindung mit ihren Äpfeln⁶¹, die dazu dienen, die Götter jung zu halten. Auch *Gefjon* ist bereits früh in einem Skalden-Lied gemeinsam mit dem mythischen König *Gylfi* erwähnt, und zwar in Bragis *Ragnarsdrápa* aus dem 9. Jahrhundert. Der gesamte Mythos⁶² findet sich allerdings erst bei Snorri.⁶³

Weiters noch bedingt zu den Göttinnen zu zählen sind die Nornen, Disen und Walküren. Die Walküren⁶⁴ waren einst wohl Totendämonen, denen das Einsammeln der am Schlachtfeld liegenden Gefallenen zufiel. In der ausgehenden Wikingerzeit scheint sich ihr Charakter jedoch zusehends geändert zu haben, so stellte man sie sich nun weiblich vor und bezeichnete sie als *Óðins meyjar* (Odins Mädchen), die die Krieger zu jenem nach *Valhöll*⁶⁵ brachten. Dies bewirkte auch, dass die nun weiblichen Walküren eine Reihe von Aspekten hinzugewannen, und in den heroischen Edda-Liedern vermenschlichte, kriegerische Mädchen sind, die, zu literarischen Gestalten abgesunken, auch zu Liebe und Tod fähig sind. In dieser Zeit vermischt sich ihre Vorstellung auch zusehends mit den ebenfalls weiblich gedachten *Fylgjen* und *Disen*, deren Konzepte jedoch völlig anderer Herkunft sind.⁶⁶

Deutlich von jenen unterschieden blieben aber die Nornen, selbst in den späten Quellen, da ihnen die Fähigkeit zur Bestimmung oder Vorhersage der Zukunft und somit das Lenken des Schicksals nachgesagt wurde. Sie hielten sich außerdem äußerst lange im Volksglauben, wie die Runeninschrift N351 in der Stabkirche von Borgund in Norwegen um 1200 beweist. Die

⁶⁰ Sowohl *Fulla* als auch *Volla* könnten mit althochdeutsch *fullī* (Fülle, Völle, Sättigung) zusammenhängen und somit eine ursprüngliche Fruchtbarkeitsgöttin bezeichnen.

⁶¹ Es ist wohl zu bezweifeln, dass der Skalde *Thjóðolf*, von dem diese *Kenning* stammt, bereits mit den Hesperidenäpfeln der antiken Mythologie vertraut war, weswegen dieser Mythos zu *Iðunn* recht alt sein kann.

⁶² Im Abschnitt *Gylfaginning* (*Gylfis Täuschung*) der *Snorra Edda* ist beschrieben wie *Gefjon* von König *Gylfi*, Land zum pflügen bekommt, und daraufhin die heutige dänische Insel Seeland, mit Hilfe ihrer Riesen-Söhne, aus dem südschwedischen Schonen lospflügt.

⁶³ SIMEK, Götter und Kulte, 82.

⁶⁴ Das Wort *valkyrja*, altenglisch *wælcyrge*, bildet sich aus altnordisch *valr* (Schlachtetoter) und *kjósa* (auswählen).

⁶⁵ *Valhöll* von altnordisch *valr* (Schlachtfeld, Kampf, Schlachtetoter siehe auch *valkyrja*) und *höll* (Halle), wurde auch oft nur halb mit *Valhall*, *Valhalla* oder *Walhalla* übersetzt.

⁶⁶ SIMEK, Götter und Kulte, 82f.

in der *Völuspá* genannten sprechenden Namen für die drei Nornen *Urðr*, *Verðandi* und *Skuld*⁶⁷ sind zwar recht jung, jedoch werden Nornen allgemein in den älteren Edda- und Skalden-Liedern so häufig erwähnt, dass deren Alter und Popularität außer Frage steht. Im Hochmittelalter wurden sie jedoch in der isländischen Literatur wiederum in die Nähe von Seherinnen, Hexen und zauberkundigen Frauen gerückt.⁶⁸

Die Disen⁶⁹, zu denen wie bereits erwähnt später fälschlicherweise sogar Walküren gezählt werden konnten, bezeichneten eigentlich nur verehrungswürdige oder mythologische Frauen, in der Regel aber solche, die im Jenseits leben. Sie waren möglicherweise weibliche Ahnen, von denen man sich Beistand erwartete, wie so manche belegte Kulte erahnen lassen. So heißt das im Februar in Uppsala abgehaltene Thing im Mittelalter noch *Disting*, also wohl Thing zur Zeit des Disenopfers, auch isländische Autoren berichten mehrmals von diesem auf Reisen nach Schweden erlebten *dísablot*.⁷⁰ Von einer den Disen geweihten Kultstätte, dem sogenannten *dísarsalr* also „Disen Saal“ findet sich sowohl etwas in *Snorris Ynglinga saga* wie auch in der lateinischen *Historia Norvegiae*, letztere ist besonders interessant, da der Verfasser die Bezeichnung *Ædes Dianæ* benutzt, eine Dise also mit Diana identifiziert,⁷¹ dies aber wohl aufgrund ihrer Rolle als Beschützerin der Frauen und nicht wegen ihrer Hauptaufgabe als Göttin der Jagd. Etymologisch mit den *dísir* verwandt sind die althochdeutschen *idisi* (Idisen), die in Glossaren ebenfalls mit „verehrungswürdige Frauen“ also *matronae* übersetzt werden, im Ersten Merseburger Zauberspruch aus dem 10. Jahrhundert verfügen diese jedoch auch über magische Kräfte:⁷²

*Eiris sazun idisi, sazun hera duoder. Suma hapt heptidun, suma heri lezidun,
suma clubodun umbi cuoniouuidi: insprinc haptbandun, inuar uigandun.*

*Einst ließen sich die Idisen nieder, setzten sich hierhin und setzten sich dorthin. /
Einige fesselten (die Feinde), andere hemmten (das feindliche) Heer, / wiederum
andere lösten die Fesseln (des Freundes): / löse dich aus den Fesseln, entflieh
den Feinden.⁷³*

Ein fließender Übergang verbindet die eben erwähnten Disen als weibliche Schutzgottheiten

⁶⁷ *Urðr*, *Verðandi* und *Skuld* bedeuten „das Vergangene“, „das Seiende“ und „das Zukünftige“.

⁶⁸ SIMEK, Götter und Kulte, 83.

⁶⁹ Altnordisch *dísir* (*dís sg.*)

⁷⁰ Das altnordische Wort *blót* bezeichnet ein heidnisches Opfer oder Opferfest.

⁷¹ SIMEK, Götter und Kulte, 84.

⁷² SIMEK, Götter und Kulte, 84.

⁷³ Hans Jürgen KOCH (Hg.), Die deutsche Literatur in Text und Darstellung. Mittelalter I (Stuttgart 1976) 41.

mit den Fylgjen⁷⁴, persönlichen Schutzgeistern von Personen, Familien oder Regionen, mit deren Konzept die mittelalterlichen isländischen Texte schon sehr frei umgehen. Die Fylgjen sind in der Literatur meist Traumfrauen, die mitunter aber auch in Tiergestalt erscheinen können, sie mögen auf eine Art Seelenwesen zurückgehen, deren Verbindung zu christlichen Seelenvorstellungen jedoch nicht geklärt ist. Sie können Vorhersagen treffen und vor bedeutenden Ereignissen in Erscheinung treten, werden aber in der Regel mit schlechten Botschaften in Verbindung gebracht und können nach dem Tod auf ein anderes Familienmitglied übergehen. Weiters wurde das Verlassenwerden durch die eigene Fylgje praktisch mit dem Tod gleichgesetzt.⁷⁵

2.1.2.2 Niedere Mythologie

Noch größere Vorsicht als bei den Göttern ist bei der niederen Mythologie in den mittelalterlichen Quellen geboten. Hier tritt uns eine Unzahl an Zwergen, Riesen, Trollen, Alben und anderen Wesen wie monströsen Tieren entgegen, die, wenn von den christlichen Autoren auch nicht frei erfunden, so zumindest nach christlichen Denkschemata umgedeutet worden sein können. Ein gutes Beispiel ist hier einmal mehr *Snorri*, der die Dunkelalben und Lichtalben zwar aus älteren Quellen übernommen hat, sie dann jedoch selbst offenbar zu einer Art Dämonen und Engel interpretierte.⁷⁶

Eine sehr wichtige Stellung in der nordischen Mythologie haben ohne Frage die Riesen⁷⁷ inne, die nicht nur älter als die Götter sind, die Asen stammen schließlich sogar von jenen ab, sondern auch mächtiger und weiser als sie sein können. Die Riesen werden in der Literatur in verschiedene Kategorien unterteilt, was jedoch eher funktionelle als äußerliche Gründe haben dürfte. In den älteren Quellen ist überhaupt nur wenig darüber zu erfahren, welches Bild man sich von ihnen machte, nur ihre überlieferten Namen verraten ein wenig, so gibt es etwa Eigennamen mit Lärm: *Brymr* (Lärm), *Skerkir* (Lärmer), *Þrúðgelmir* (Kraft-Schreier), *Skríkja* (die Schreierin). Aber auch Dummheit, Dunkelheit und Hässlichkeit scheint den Riesen zugeschrieben worden zu sein: *Dumbr* (der Dumme), *Svárangr* (der Schwerfällige),

⁷⁴ Altnordisch *fylgja* sg. kann auch „Gefolge“ oder „folgen“ bedeuten, und ist somit wohl ein Wesen das einer Person folgt um diese zu beschützen.

⁷⁵ SIMEK, Götter und Kulte, 85.

⁷⁶ SIMEK, Götter und Kulte, 87.

⁷⁷ Altnordisch *risi* sg. auch *jötunn*.

Alsvartr (der ganz Schwarze), *Ama*, *Amr*, *Amgerðr* (der Dunkle), *Bakrauf* (Hintern), *Hruga* (Haufen), *Hengjankjapta* (Hänge-Kinn), *Grisla* (Ferkel), *Hrökkvir* (der Krumme), *Rangbeinn* (Krummbein), *Surtr* (der Schwarze). Doch kommen auch diverse andere schlechte Eigenschaften hinzu wie *Skrymir* (Prahler) und *Hrossthjófr* (Pferdedieb). Positiv besetzt sind nur die wenigsten Namen wie der des Ur-Riesen *Ymir* der mit altindisch *Yama/Yima* und mit lateinisch *geminus* verwandt, auf die gemeinsame ursprüngliche Bedeutung „Zwilling“ zurückgeht. *Ymir* ist es schließlich auch, der in der Edda ganz allein alle weiteren Wesen zeugt. In der *Völuspá* (wohl um 1000) wird er als Beginn allen Lebens dargestellt, wobei jedoch zwei unterschiedliche Versionen der gleichen Strophe überliefert sind: „*Urzeit war es, als Ymir hauste, als weder Himmel noch Erde existierten*“ und „*Urzeit war es, als nichts war, als weder Himmel noch Erde existierten*“. Eine ähnliche Stelle findet sich auch im Wessobrunner Gebet aus dem 9. Jahrhundert: „*daß es nicht gab Erde noch Himmel,*“⁷⁸ was das hohe Alter dieses Stabreimes und der dahinter stehenden Vorstellung zeigt. *Ymir* wird weiters von den Abkömmlingen eines gewissen *Burr*, den drei ersten Göttern⁷⁹, ermordet, die aus seinem Körper die Welt erschaffen. Eine Vorstellung, die auch Skalden des 10. und 11. Jahrhunderts kennen, wenn sie den Himmel als „*Ymirs Schädel*“ und das Meer als „*Ymirs Blut*“ bezeichnen. Dadurch, dass die Ur-Riesen, zu denen auch *Burr* zu zählen ist, nun bereits vor den Göttern bestanden, haben sie diesen gelegentlich auch einiges an altem Wissen voraus, welches die Götter dann einholen müssen, wie im Falle von *Mímir* und *Vafþrúðnir*. Besonders Riesinnen können in altnordischen Texten jedoch auch als effiziente Helfer diverser Helden auftreten, teils auch sexuell konnotiert, was sie zu mütterlichen Helferinnen und Geliebten in einer Person macht. Wenn dies auch in der späteren Literatur schon zu einem Topos wurde, stellt sich doch aufgrund der Häufigkeit die Frage nach dem Grund für diese hohe Bedeutung der Riesinnen. Die neueste Forschung kann hierbei vielleicht weiterhelfen, denn man fand heraus, dass *risi* und *halfrisi* (Halbriese) auch Menschen von Sami⁸⁰-Herkunft bezeichnen konnte. Eine Erklärung für diesen Zusammenfall mag sein, dass die Sami wegen ihrer schamanistischen Praktiken eher als Zauberer gesehen wurden. Darüber hinaus lebten sie als Nomaden außerhalb des geographisch eigenen

⁷⁸ Die deutsche Literatur. Mittelalter I, 49.

⁷⁹ Bei *Snorri* heißen diese drei Götter *Óðinn*, *Vili* und *Vé*.

⁸⁰ Die Samen (Selbstbezeichnung: *Samit* oder *Samek* „*Sumpfleute*“) sind ein nomadisches, indigenes Volk aus dem Norden Fennoskandiaviens.

Horizonts, der an Agrarwirtschaft und die See gebundenen germanischen Bevölkerung Skandinaviens, die diesen eigenen Horizont Midgard⁸¹ (die Welt der Menschen) nannte und ihn von Utgard⁸² (der Welt der Riesen) abgrenzte. Trotz dieser Xenophobie gab es jedoch weit engere Kontakte zwischen Sami und Wikingern als bloß Handel. So kam es auch zu Mischehen, und einige Norweger wurden gar bei Sami aufgezogen oder verbrachten zumindest viele Jahre bei ihnen wie der norwegische Reichseiniger König Harald *hárfagri* (Schönhaar) im 9. Jahrhundert. Das von jenen mitgebrachte, sonst unbekanntes Wissen trug, als magisch betrachtet, sicher einiges zum Bild der weisen Riesen bei. Neben den eher neutralen Bezeichnungen *risi* und *jötunn* gab es jedoch auch die Worte *þurs* und *troll*, welche die selbe Bedeutung haben, nur, dass sie eindeutig negativ konnotiert sind. Besonders die Trolle werden in der hoch- und spätmittelalterlichen Literatur zu den bösen, hässlichen und dummen Gestalten, die uns als Riesen in den deutschen Volksmärchen entgegentreten. Im Unterschied zu diesen gibt es in Skandinavien jedoch keine klare Unterscheidung zwischen Riesen und Trollen. Während *jötunn* gar positiv besetzt sein kann, es wurde besonders für die Ur-Riesen benutzt, bei den Skalden des 10. Jahrhunderts fungierte es als Synonym für Ymir, war *þurs* eine klar negative Bezeichnung. Die Rolle der gleichnamigen Rune þ bei Schadenszaubern, besonders gegen Frauen, ist mehrfach belegt. Die Thursen dürften somit als feindselig gesinnte, zauberkundige Wesen gesehen worden sein.⁸³

Bereits weit weniger ist in den Quellen über die Zwerge⁸⁴ zu finden. Auch sie sind jünger als die Riesen, und sogar, wie die Erde selbst, aus dem Ur-Riesen Ymir geschaffen. Über ihre Körpergröße ist übrigens nichts zu lesen. Was hingegen gut belegt ist, ist, dass man sie sich als unterirdische Bewohner von Bergen und Felsen vorstellte sowie auch als hervorragende Schmiede und Handwerker allgemein. Wie auch bei den Riesen sind es ihre Eigennamen, die so einiges über die Eigenschaften der Zwerge verraten. In den Edda-Liedern und den hochmittelalterlichen Listen sind über 100 Zwergennamen überliefert. Sie zeichnen sie etwa als Handwerker aus: *Fíli* (Feile), *Næfi/Næfr* (der Tüchtige), *Hánarr/Hánnar* (der Kunstfertige) oder aber weisen auf ihre unterirdische Lebensweise fern des Tageslichtes hin, eine Vorstellung, die auch ein Edda-Lied, die *Alvíssmál*, bestätigt, wo der Zwerg *Alvíss* (der

⁸¹ Altnordisch *miðgarðr* bildet sich aus *miðja* (Mitte) und *garðr* (Umzäunung oder Hof).

⁸² Altnordisch *útgardar*, pl. von *út* (außen) bezeichnet die Stätten die weit außerhalb der bekannten Welt liegen.

⁸³ SIMEK, Götter und Kulte, 87-92.

⁸⁴ Altnordisch *dvergr* sg.

Allweise) von der Sonne überrascht und versteinert wird. Ihre Weisheit ist ein weiterer Zug der Zwerge, der nicht nur in diesem jungen Lied angesprochen, sondern auch durch Namen wie *Fjölsviðr* (der sehr Weise) und *Ráðsviðr* (der weise Ratgeber) unterstrichen wird. Weiters dürfte man ihnen auch eine kriegerische Ader angedacht haben, wie einige martialische Namen zeigen, etwa *Thráinn* (der Bedrohliche) und *Thrasir* (der Wütende). Ungeklärt bleibt jedoch, ob man die Zwerge lediglich als geheimnisvolle Bewohner der Berge sah, hierauf kann unter anderem das altnordische Wort *dvergmál*⁸⁵ (Echo) deuten, oder ob sie auch feindselig sein konnten wie etwa das norwegische Wort *dvergskot* (Zwergenschuss) für eine Tierseuche andeuten könnte, das sie gleichzeitig in die Nähe der Alben rückt, die in christlicher Zeit ebenfalls als Krankheitsverursacher angesehen wurden. Wie von antiken Vorbildern beeinflusst wirken die vier Zwerge, die nach *Snorri* das aus Ymirs Schädel bestehende Himmelsgewölbe tragen, welche jedoch auch schon in einer *Kenning* des 10. Jahrhunderts belegt sind. Im Gegensatz zu den bereits besprochenen Riesinnen, die in der altnordischen Literatur recht bedeutend sind, werden weibliche Zwerge jedoch gar nicht erwähnt, ob es solche überhaupt nicht gab oder sie nur nicht überliefert sind, ist ebenso wenig zu klären, wie das ursprüngliche heidnische Bild der Zwerge, das in den Quellen schon stark, von mittelalterlichen christlichen Konzepten beeinflusst, in Richtung neuzeitlichen Volksglaubens tendiert.⁸⁶

Noch weniger ist über die Alben⁸⁷ zu erfahren. Sie sind keine Menschen, Riesen, Zwerge oder Götter, aber ins Detail gehen die Quellen nicht. Auch sie haben sich unter christlichem Einfluss stark verändert, sind gar zu Dämonen und Krankheitsverursachern verkommen, parallel zum eben erwähnten *dvergskot* gibt es auch den *álfaskot*⁸⁸ (Hexenschuss), gegen die man sich mit Bleiamuletten zu schützen suchte. Diese Dämonen des Volksglaubens wollte *Snorri* offenbar mit den mythologischen Vorstellungen der Alben harmonisieren, als er drei Gruppen von Alben konstruierte. Er spricht von *ljósálfar* („Lichtalben“ Engel?), *dökkálfar* („Dunkelalben“ Dämonen?) und *svartálfar* (Scharzalben) die unter der Erde leben und mit den Zwergen gleichgesetzt werden. Dass dieses gelehrte Konstrukt dem heidnischen Bild der

⁸⁵ Wörtlich „Zwergensprache“, altnordisch *mál* (Sprache, Rede) siehe auch etwa *Hávamál* (die Rede des Hohen).

⁸⁶ SIMEK, Götter und Kulte, 92f.

⁸⁷ Altnordisch *álf* sg. könnte etymologisch mit lateinisch *albus* (weiß) verwandt sein und so etwas wie „helle Gestalt“ bedeuten.

⁸⁸ Wörtlich „Albenschuss“, auch im Altenglischen als *ylfa gescot* belegt.

Alben nicht gerecht wurde, muss *Snorri* gewusst haben, von dem angenommen werden kann, dass er die in mehreren Edda-Liedern überlieferte alliterierende Formel „Alben und Asen“ gekannt hat, die jene, weit von Dämonen entfernt, den Göttern zur Seite stellt. In norwegischen Königsgenealogien finden sich weiters Namen sagenhafter Vorfahren wie *Álfr*, *Álfgeirr*, *Gandálfr* und *Álfhild*, die sicher nicht auf negative, sondern mythologisch bedeutende Personen von hohem Rang hindeuten sollen. Dem sagenhaften norwegischen König *Óláfr Guðrøðarson* gab man den Beinamen *Geistaðálfr* (Albe von Geirstad) und brachte ihm angeblich selbst nach seinem Tod noch Opfer dar. Auch sonst sind Opfer an Alben belegt. Der Skalde *Sigvatr* erwähnt in einem Gedicht über eine Reise nach Schweden 1018 ein *álfablót* (Albenopfer). Es könnte sich bei den Alben also ursprünglich gut um nach dem Tod verehrte Vorfahren gehandelt haben, was auch ihre Dämonisierung im Christentum erklären würde, da man sicher nicht wollte, dass die Menschen ihren heidnischen Ahnen opferten. In altenglischen Texten gab es neben der Bezeichnung *ælfsciene* (schön wie ein Albe) auch Unterteilungen der Alben nach ihren Behausungen: *bergælf* (Bergalbe), *feldælf* (Feldalbe) und *wæterælf* (Wasseralbe), was sie auch als Naturgeister vorstellbar macht, aber nicht unbedingt gleichzeitig der Vorstellung der Totenverehrung widersprechen muss. Im Angelsächsischen blieben die Alben überhaupt von negativen Konnotationen verschont und kamen von dort zurück nach Skandinavien und Deutschland, wo sie die bösen Alben wieder verdrängten, an die nur noch der „Alptraum“ erinnert.⁸⁹

Nebst den humanoiden Wesen der niederen Mythologie gibt es in der germanischen Religion auch noch eine Reihe an zoomorphen, die einerseits in kosmologisch bedrohliche Monster mit eschatologischer Bedeutung, und andererseits in tierische Attribute der Götter unterschieden werden können. Die zweite Gruppe wird im Abschnitt über äußere Attribute noch einmal aufgegriffen werden, doch zunächst erneut zu den Monstern des Weltunterganges. Der Wolf Fenrir⁹⁰ ist eine der wichtigsten Gestalten der nordischen Eschatologie überhaupt, da er zu Ragnarök⁹¹ von seinen Fesseln frei kommt und zuletzt Odin

⁸⁹ SIMEK, Götter und Kulte, 93-96.

⁹⁰ Zum *Fenrisúlfr* siehe auch Fußnote 37.

⁹¹ Altnordisch *ragnarøkkr* (Götterdämmerung) bildet sich aus dem Genitiv von *regin pl.* (Mächte, Götter), und *røkkr* (Dunkelheit) und meint den Untergang der Welt wenn die Götter gezwungen sind gegen ihre Feinde wie die Riesen zu kämpfen und dabei sterben. Dies dürfte jedoch auf eine Fehlinterpretation des älteren Wortes *ragna rök pl.* (Götterschicksal) durch *Snorri* zurückgehen, der *rök pl.* (Ursache, Schicksal) in den älteren Edda-Liedern wohl als *rökr* gelesen hatte.

und die Sonne⁹² verschlingt. Der Name Fenrir, wie auch seine Befreiung von den Fesseln, ist bereits im 10. Jahrhundert in der *Hákonarmál* belegt, doch scheint dieses Untier auch noch andere Namen gehabt zu haben. In der *Völuspá* etwa ist von einem „Hund“ namens *Garmr* die Rede, und *Snorri* spricht von einem *Mánagarmr* (Mond-Garmr), da er wohl auch den Mond verschlingen soll. Sein Mythos ist auch anderenorts wie auf angelsächsischen Bilddenkmälern gut belegt. So ist etwa die Verschlingung der Sonne auf dem Stein von Ovington in Northumbria zu finden. Ebenfalls in Northumbria, auf dem Kreuz von Gosforth dürfte zu erkennen sein, wie die Götter bei der Fesselung Fenrirs ein Schwert als Mundsperr einsetzten, auch der Skalde *Eyvind* berichtet im 10. Jahrhundert schon von dieser Tat. Aus der selben Zeit stammt das Thorvald-Kreuz auf der Insel Man, auf dem ein riesiger Wolf zu sehen ist, der einen Mann (Odin?) verschlingt.⁹³

Die Midgardschlange⁹⁴, die ich schon weiter oben in Verbindung mit Thors Fischfang erwähnt habe, ist nicht nur in Zusammenhang mit diesem Mythos noch in heidnischer Zeit gut belegt. Erneut in Northumbria, auf der angelsächsischen Kirche von Escom, findet sich eine Sonnenuhr, die die Erde von einer Schlange umspannt zeigt. Was die Midgardschlange gegenüber dem Fenriswolf auszeichnet, ist, dass sie nicht nur beim Weltende eine Rolle spielt, sondern eine stetige Bedrohung darstellt. Man machte sie etwa für Erdbeben verantwortlich, wie sogar noch deutsche Texte des Mittelalters zu berichten wissen. Der süddeutsche Kleriker Konrad von Megenberg, der selbst schon eher an geologische Ursachen glaubt, hält es im 14. Jahrhundert aber doch noch für notwendig, das „Riesemärchen“ eines Fisches zu erwähnen, der die Welt umspannt und für Erdbeben verantwortlich ist. Dies ist nur eines vieler Beispiele, dass die niedere Mythologie, verglichen mit den Göttern, die Christianisierung wesentlich länger und unbeschadeter überstand. Natürlich umbenannt und umgedeutet war es aber doch möglich Wesen wie den Fenriswolf und die Midgardschlange samt mancher dazugehöriger Mythen weiter zu tradieren, da man an ihnen zeigen konnte, dass Christus dort siegte, wo die alten Götter gescheitert waren.⁹⁵

⁹² In der *Snorra Edda* (*Gylfaginning* 12) sind es zwei andere Wölfe, *Skoll* und *Hati* die Sonne und Mond verschlingen.

⁹³ SIMEK, Götter und Kulte, 96f.

⁹⁴ Altnordisch *Miðgarðsormr* oder *Jörmungandr* siehe auch Fußnote 29.

⁹⁵ SIMEK, Götter und Kulte, 98.

2.2 Überlieferung

Zuallererst ist gar nicht so einfach zu beantworten, was mit dem Begriff „Edda“⁹⁶ genau gemeint ist. Im Hoch- und Spätmittelalter scheinen nur die Schriften *Snorri Sturlusons* so genannt worden zu sein, in den beiden Haupthandschriften des 13. Jahrhunderts, dem *Codex Regius* und der *Snorra Edda* selbst, fehlt diese Bezeichnung jedoch gänzlich. Sie ist erst in Fragmenten von Handschriften des Spätmittelalters zu finden. Die isländischen Humanisten des 16. und 17. Jahrhunderts waren jedoch auch davon überzeugt, dass *Snorri* eine ältere Version der Edda als Vorlage gehabt haben muss. Davon geht auch der Autor der *Laufás*⁹⁷ *Edda*, einer stark bearbeitenden Version der *Snorra Edda* aus. Der Name *Sæmundar Edda*, als Bezeichnung für die verschollene „Ältere Edda“, findet sich erstmals in den um 1623 entstandenen *Grænlandsánnall*. Dieser Name muss allerdings nicht unbedingt so verstanden werden, dass diese Edda dem Isländer, *Sæmundr Sigfússon inn fróði* (dem Gelehrten), tatsächlich zugeschrieben wurde, sondern kann auch einfach dazu gedient haben, sie ins 12. Jahrhundert zurückzudatieren. Eine so alte Handschrift wurde aber nie gefunden, und es ist auch sehr wahrscheinlich, dass viele der Edda-Lieder überhaupt erst nach *Sæmunds* Tod entstanden sind. Die älteste erhaltene Handschrift und zugleich die bedeutendste Version der Lieder-Edda, ist der *Codex Regius*, dessen erster belegter Besitzer der isländische Bischof *Brynjólfur Sveinsson* (1605-1675) war. Davor ist über den Weg der Handschrift nichts mit Sicherheit zu sagen, doch sah *Brynjólfur* in ihr die lange gesuchte *Sæmundar Edda*. Aus dem Besitz des Bischofs ging der Codex dann 1662 in den des dänischen Königs Frederik III über, und wurde in die königliche Bibliothek nach Kopenhagen gebracht, daher auch *Codex Regius*. Im Jahre 1971 wurde er jedoch an Island zurückgegeben, wo er heute im isländischen Handschrifteninstitut in Reykjavík zu finden ist.⁹⁸

Doch nicht nur die Handschriftensammler des 16. und 17. Jahrhunderts vermuteten eine ältere Liedersammlung hinter der *Snorra Edda*, bereits im Spätmittelalter sah man, dass ein Zusammenhang zwischen der Prosa-Edda und den Edda-Liedern bestehen musste, wie

⁹⁶ Wörtlich bedeutet das altnordische Wort *edda* „Urgroßmutter“, seine tatsächliche Bedeutung als Buchtitel ist jedoch umstritten. Es wäre auch eine Herleitung von *óðr* (Dichtkunst) möglich, oder vom Hofe *Oddi* auf Island, den *Snorri* jahrelang bewohnte, sowie auch eine Verbindung zu lateinisch *edo* (verkünden, äußern) diskutiert wurde.

SIMEK, Die Edda, 8f.

⁹⁷ Die Handschrift wurde von *Magnús Ólafsson* (ca. 1573-1636), dem Pfarrer des nordisländischen *Laufás* in *Eyjafjörður* angefertigt.

⁹⁸ SIMEK, Die Edda, 43f.

Handschriften bezeugen, die Teile aus beiden Werken tradieren. In der heutigen Forschung werden viele ältere und irreführende Bezeichnungen wie etwa *Sæmundar Edda* vermieden. Auch die bis weit ins 20. Jahrhundert gebräuchlichen Namen „Ältere Edda“, für die Lieder-Edda, und „Jüngere Edda“, für die Prosa-Edda, wurden als falsch aufgegeben, da *Snorris* Prosa-Edda, auch wenn sie die einzelnen Lieder der Edda als Vorlage hatte, um 1225 abgeschlossen war, und daher gut 45 Jahre älter als der *Codex Regius* ist. Es sind nach Simek daher für das Werk *Snorris* die Begriffe: Edda, *Snorra Edda* und Prosa-Edda, zu favorisieren, während die Liedersammlung der Edda-Lieder als Lieder-Edda, poetische Edda oder Lieder des *Codex Regius* bezeichnet werden können. Dabei sollen die Namen Lieder-Edda und Prosa-Edda aber nicht fälschlicherweise vermuten lassen, dass das eine Werk lediglich aus poetischen Texten, und das andere aus Prosa besteht. Beide sind eine Mischung, die Begriffe beziehen sich jedoch auf den unbestrittenen Schwerpunkt der Texte, in entweder Prosa oder Liedern.⁹⁹

2.3 Codex Regius

Der *Codex Regius*¹⁰⁰ wurde von einem einzelnen isländischen Autor, um oder kurz nach 1270 verfasst, ist aber höchstwahrscheinlich bereits die Abschrift einer älteren Handschrift, die, in Sammelarbeit zusammengestellt, spätestens 1240 in der Form vorlag, in der sie dem *Codex Regius* als Vorlage dienen sollte. Die einzelnen Lieder, die, wie noch gezeigt werden wird, von unterschiedlichem Alter und schwer zu datieren sind, wurden teils aber bereits viel früher gedichtet. Die Handschrift umfasst heute 45 Blätter in sechs Lagen, da eine Lage von acht Blättern im 16. oder vielleicht auch frühen 17. Jahrhundert verloren ging. Diese Lücke enthielt ein oder mehrere Lieder des Sigurd-Stoffkreises, weiters war der Schreiber sehr genau beim Verteilen der Textmenge auf die vorhandenen Blätter. Diese Vorgangsweise macht es möglich, das Ausmaß der Lücke recht genau zu berechnen, außerdem ist sie ein weiteres Indiz für eine bereits ältere schriftliche Vorlage. In jener Vorlage waren die Lieder mit großer Wahrscheinlichkeit bereits in der selben Reihenfolge angeordnet wie später im *Codex Regius*, wodurch nicht eindeutig zwischen den Kompilatoren der beiden Werke unterschieden werden kann. Der *Codex Regius* ist in zwei Teile unterteilt, der erste Teil

⁹⁹ SIMEK, Die Edda, 44f.

¹⁰⁰ Als gängige Kurzform für den *Codex Regius* wird auch „Handschrift R“ benutzt.

besteht aus mythologischen Liedern über die nordischen Götter, und der zweite, aus Liedern der germanischen Heldensage, die ihren Ursprung häufig im südgermanischen Raum haben. Etwas unerwartet stehen zwei Lieder zwischen diesen beiden Teilen. Das erste ist die *Völundarkviða* (Wieland-Lied), die man aus heutiger Sicht wohl eher mitten unter den Helden-Liedern suchen würde, gefolgt von den *Alvíssmál*, einem Wissensstreit zwischen Thor und einem Zwerg, die mehr Sinn vor Wieland im Block der Götter-Lieder machen würden. Auch die beiden Teile in sich sind nach einem bestimmten Muster gegliedert. Der *Codex Regius* beginnt mit der *Völuspá*, dem ältesten unter den mythologischen Liedern, die von der Erschaffung der Welt berichtet, und auch sonst den umfassendsten Überblick über die Mythologie bis hin zur Eschatologie gibt. Gefolgt von einigen Liedern, die in der Hauptsache mit Odin in Verbindung gebracht werden können, nämlich den *Hávamál*, *Grímnismál* und den *Vafþrúðnismál*, dann die *Skírnismál*, die von Freyr handeln. Die nächsten Lieder: *Hárbarðsljóð*, *Hymiskviða*, *Lokasenna* und *Þrymskviða*, haben gemein, dass Thor die dominierende Gestalt in ihnen darstellt. Sie alle, abgesehen von der *Hymiskviða*, sind jedoch bereits etwas schwankhaft erzählt, was vermuten lässt, dass sie recht jung sind. Im zweiten Teil, den Heldenliedern des *Codex Regius*, legte der Kompilator offenbar großen Wert auf den chronologischen Ablauf der fiktiven Ereignisse, denn er verbindet die unterschiedlichen Stoffkreise miteinander und folgt einem strikten genealogischen Prinzip. Alles beginnt mit den drei Helgi-Liedern, nach dem Verfasser die Vorgeschichte der Familie Sigurds. Darauf folgen die Jung-Sigurd-Lieder: *Grípisspá*, *Reginismál*, *Fáfnismál*, *Sigrdrífumál* und das Bruchstück der *Sigurðarkviða*. Bruchstück daher, da hier, durch die Lücke¹⁰¹ im *Codex Regius* nur der Anfang des Liedes erhalten ist. Die Lieder nach dieser Lücke, als eddische Elegien bezeichnet, sind Klagelieder Brynhilds und Gudruns über den Tod Sigurds, wie unter anderem die *Sigurðarkviða in skamma*, *Helreið Brynhildar* oder *Oddrúnargrátr*. Den nächsten Teil bilden eine Reihe von Liedern über den Untergang der Burgunden am Hofe Attilas. Seinen genealogisch sinnvollen Abschluss findet der *Codex Regius* in den *Hamðismál* die vom Tod der Söhne Gudruns, *Hamðir* und *Sörli* berichten, und somit auch das Aussterben des gesamten Geschlechts markieren.¹⁰²

¹⁰¹ Aufgrund der *Völsunga saga*, einer Prosafassung der heroischen Edda-Lieder, entstanden um 1250, lässt sich die Lücke im *Codex Regius* jedoch inhaltlich rekonstruieren, die auch von Sigurd behandelt haben dürfte.

¹⁰² SIMEK, Die Edda, 44-47.

2.3.1 Götter-Lieder

Es überrascht nicht im geringsten, dass der Kompilator des *Codex Regius*, die *Völuspá*¹⁰³ ganz an den Anfang der Handschrift stellt, ist sie doch eine umfassende Zusammenfassung von Erschaffung über Zerstörung bis hin zu erneuter Wiedergeburt der Welt. Darüber hinaus ist die erste Strophe ideal als Einleitung, sowohl für das Lied als auch für die gesamte Handschrift geeignet:¹⁰⁴

*Hlióðs bið ec allar helgar kindir, meiri oc minni, mōgo Heimdalar;
vildo, at ec, Valföðr, vel fyrtelia forn spiöll fira, þau er fremst um man.*

*Gehör erbitt ich aller heiligen Geschlechter¹⁰⁵,
höherer und mindrer Söhne Heimdalls¹⁰⁶;
du willst, dass ich, Walvater¹⁰⁷, wohl erzähle
ält´ste Kunde der Wesen, derer ich mich erinnere.¹⁰⁸*

Nach den beiden einleitenden Strophen, die einen recht spärlichen Rahmen dieses Liedes schaffen, in dem eine Seherin auf das Verlangen Odins ihre Visionen preis gibt, lässt sich ihr Bericht in drei Teile gliedern. Der erste Teil umfasst die nordische Kosmogonie (Str. 3-18), in der von der Erschaffung der Riesen, Götter und Menschen sowie der Zwerge berichtet wird. Eher unorganisch wirkt die sechseinhalb Strophen lange Aufzählung von Zwergennamen, die jedoch in beiden Handschriften vorkommt und selbst von *Snorri* als Teil der *Völuspá* zitiert wird. Weiters enthält Strophe 3 auch die bereits erwähnte Schilderung des urzeitlichen Chaos: „*Urzeit war es, als Ymir hauste, als weder Himmel noch Erde existierten*“, die unter anderem Parallelen zum *Wessobrunner Gebet* aus dem 9. Jahrhundert aufweist, was zwar wenig Bedeutung für die Datierung des gesamten Liedes hat, als gemeingermanische Formel selbst jedoch ein sehr hohes Alter haben dürfte. Im Teil über die Kosmologie (Str. 19-29) kommen elementare Bestandteile der nordischen Mythologie, wie etwa *Yggdrasil*¹⁰⁹, von

¹⁰³ Altnordisch *Völuspá* (der Seherin Weissagung) bildet sich aus *völu* der Genitivform von *völva* (Seherin, zauberkundige Frau) und *spá* (Weissagung, Prophezeiung).

¹⁰⁴ SIMEK, Die Edda, 47.

¹⁰⁵ Die heiligen Geschlechter meint die Götter.

¹⁰⁶ Die Menschen werden oft als Nachkommen des Gottes Heimdall bezeichnet, siehe *Rígsþula*.

¹⁰⁷ Ein Name Odins ist *Valföðr*, von altnordisch *valr* (Schlachtetoter oder auch Schlachtfeld) und *faðir* (Vater).

¹⁰⁸ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 14. (*Völuspá* 1)

Ich werde hauptsächlich mit der Übersetzung der Edda-Lieder von Arnulf Krause arbeiten, da sie nicht, wie etwa die Übersetzung Felix Genzmers, versucht die eddischen Versmaße mitzutradieren, sondern als Vorgabe hat, den Text in Prosa zu übersetzen, und Verssilben sowie Alliteration nur wenn möglich erhält.

¹⁰⁹ Altnordisch *yggdrasil* (das Pferd von *Ygg*) bezieht sich auf einen Mythos um Odin (*Ygg* „der Schreckliche“) der als Selbstopfer neun Nächte an einer Esche hing (*Hávamál* 138). Der Name folgt einer gängigen Beschreibung des Galgens als „Pferd des Gehängten“.

Snorri als Weltenesche interpretiert, oder die bereits behandelten Nornen zur Sprache. Erwähnt wird auch der fälschlich als Wanenkrieg verstandene Krieg der Götter, der Asen Wissenserwerb durch Opfer und Magie als auch magische Praktiken wie *útiſeta* (Totenbeschwörung) und *spádom* (Zukunftsweissagung). Mit den Walküren in Strophe 30 beginnt der letzte Teil über die Eschatologie (30-66), der im Detail über Balders Tod und Bestattung und die Unterwelt Auskunft gibt. Besonders Strophe 39 erinnert an eher hochmittelalterliche Jenseitsvorstellungen als Ort der Strafe für Sünder als an heidnische, auch der darauf erwähnte Totendrache *Níðhögg*¹¹⁰ dürfte christlich beeinflusst sein. Bei der folgenden Schilderung der Ereignisse der Endzeit hingegen, in der alles zerstört wird aber auch gleich eine neue bessere Welt danach versprochen wird, ist es viel schwieriger, die christlichen von den heidnischen Elementen zu trennen. Der Begriff *munu Múspells* (Muspells Mächte, Str. 51) kann jedenfalls ein Hinweis auf alte gemeingermanische Vorstellungen über den Weltuntergang durch Feuer sein. Im Altnordischen wird das Wort zwar unterschiedlich verwendet, so etwa *Muspellsheimr* (Heim der Feuerriesen?, heißer Pol bei der Schöpfung der Welt), aber im Althochdeutschen und Altsächsischen meint es klar einen eschatologischen Weltenbrand. Möglich ist natürlich auch einfach eine Entlehnung aus dem Altsächsischen:¹¹¹

It is probable, at least, that the name Muspell (Völuspá 51.2; Neckel and Kuhn 1983, 12) is derived from the German mu(d)spilli ‘Doomsday’, perhaps in its Old Saxon form. As the occurrence of this word in Völuspá is the earliest surviving example of it in Old Norse, it is at least possible that the poet took it direct from a German source.¹¹²

Die *Völuspá* ist sicher das bedeutendste und höchstwahrscheinlich auch älteste der mythologischen Edda-Lieder, aber die genauen Umstände ihrer Entstehung sind nicht geklärt. Man vermutet ihren Ursprung in einer heidnisch-christlichen Mischkultur, möglicherweise der Englands am Ende der Wikingerzeit. John McKinnell weist auf Parallelen zu einer altenglischen Osternachtspredigt hin, sowie er für die Datierung des Liedes mit der *Þorfinnsdrápa* des *Arnórr Jarlaskáld*, der die *Völuspá* zitiert, auch einen *terminus ante quem* liefern kann: „*Þorfinnsdrápa is said to date from ca. 1065, so it seems*

KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 18.

¹¹⁰ Möglicherweise von altnordisch *níð* (Hohn, Schmähung) und *högg* (Hieb, Schlag), Simek übersetzt den Namen jedoch mit „der hassvoll Tötende“.

¹¹¹ SIMEK, Die Edda, 48-52.

¹¹² MCKINNELL, *Völuspá*, 11.

that *Völuspá* almost certainly existed by then.“¹¹³ In der Vergangenheit wurden in der Forschung je nach Periode die archaisch-germanischen oder die christlichen Elemente der *Völuspá* hervorgehoben, letztlich bleiben jene jedoch unzertrennlich im Lied verwoben.¹¹⁴

Das zweite Lied des *Codex Regius*, sowohl in Bedeutung als auch in seiner Situierung in der Handschrift, sind die *Hávamál*¹¹⁵ (die Sprüche des Hohen). Dieses 164 Strophen umfassende Lied lässt sich grob in mehrere Teile unterschiedlicher Herkunft teilen, die Strophen 80, 111, 162 sowie 164 hinter denen ein Redaktor vermutet werden kann, verbinden die einzelnen Teile miteinander. I. (Str. 1-79) wäre der, bei Simek als „gnomisches Lehrgedicht“ bezeichnete, erste Abschnitt, der auf einer lateinischen Sprichwortsammlung aus dem 3. oder 4. Jahrhundert, der *Disticha Catonis* beruht. Dieser Teil des Liedes, der früher fälschlich als der älteste und genuin germanisch angesehen wurde, dürfte tatsächlich erst nach 1150 entstanden sein. Jedoch vermochte ihn der Dichter sehr gekonnt in das altnordische Versmaß *Ljóðaháttur*¹¹⁶ zu bringen. II. (Str. 81-94) sind weitere Spruchweisheiten, die sich, für diese Arbeit interessant, mit dem Verhältnis zwischen Mann und Frau auseinandersetzen, und auflisten wobei, außer bei den Frauen, noch Misstrauen geboten ist. Diese Ratschläge zum Umgang mit Frauen, die wohl nicht auf klassischen Vorbildern beruhen, könnten von irischen Gnomen¹¹⁷ beeinflusst sein, die sich häufig und ausführlichst mit den negativen Eigenschaften von Frauen auseinanderzusetzen pflegen. III. sind die sogenannten Odinsbeispiele, die inhaltlich ganz hervorragend zum vorangegangenen Teil passen, jedoch sicher anderen Ursprungs sind. Sie berichten von zwei Liebesabenteuern Odins, von denen das erste (Str. 96-102) ansonsten unbekannt ist und das andere (Str. 104-110) vom Raub des Skaldenmets erzählt, ein Mythos, der auch bei *Snorri* (*Skáldskaparmál* 5) erwähnt wird. IV. (Str. 112-137) wird als *Loddfáfnismál* bezeichnet, da es Lehren an einen jungen Mann namens *Loddfáfnir* enthält. Diese Ratschläge, die Rudolf Simek als „feierlich verkündete Trivialitäten“¹¹⁸ umschreibt, und in *Fornyrðislag*¹¹⁹ gedichtet sind, könnten inhaltlich genauso

¹¹³ McKINNELL, *Völuspá*, 7.

¹¹⁴ SIMEK, *Die Edda*, 52.

¹¹⁵ Altnordisch *Hár* oder *Hávi* (der Hohe zu dem adj. *hár*) ist ein Beiname Odins siehe auch Fußnote 21. Altnordisch *mál* (Sprache, Rede) siehe Fußnote 76.

¹¹⁶ Das Versmaß *Ljóðaháttur* (Lied-Ton) zeichnet sich durch einen Wechsel von Langzeilen und Vollzeilen aus, es wird besonders häufig in Verbindung mit Merkgedichten, wie eben denen der *Hávamál* verwendet.

¹¹⁷ Gnomen von griechisch γνῶμαι *gnōmai* sind kurze Sinnsprüche.

¹¹⁸ SIMEK, *Die Edda*, 56.

¹¹⁹ Das Versmaß *Fornyrðislag* (Versmaß alter Erzählungen) besteht lediglich aus Langzeilen, und ist typisch für die Lieder-Edda.

gut aus den ersten beiden Teilen der *Hávamál* stammen. V. (Str. 138-141) ist das *Rúnatala þáttur Óðins* (Runengedicht Odins), das von dessen Selbstopfer zum Erwerb der Runen berichtet. Dieser Teil ist insofern problematisch, als strittig ist, ob dieses Opfer als Übernahme des Kreuzopfers Christi oder aber als schamanistischer Initiationsritus interpretiert werden kann. Dass man sich die Runen schon in ältester Zeit als von den Göttern gegeben vorstellte, belegt jedenfalls die Formel *rúnar raginakundu* (Runen von Göttern kundgemacht), die sich etwa auf dem Runenstein von Noleby (um 600) im schwedischen Västergötland findet. Auf das Runenlied folgen einige Strophen (142-145) als Überleitung zu VI. (Str. 146-164) den *Ljóðatal* (Zauberliedern), dem Schluss der *Hávamál*. Sie enthalten 18 Zaubersprüche beziehungsweise nur deren Anwendungsbereiche, die Sprüche selbst werden nicht verraten. Dennoch verrät dieser Teil einiges über die Vorstellung von Magie im frühmittelalterlichen Skandinavien, ein Thema das noch näher behandelt werden wird. Allgemein sieht man die *Hávamál* heute in der überlieferten Form als ein bewusst zusammengestelltes Werk eines poetisch begabten Redaktors des späten 12. oder frühen 13. Jahrhunderts an, dessen Gelehrsamkeit eher in seiner Entstehungszeit als in alten vorchristlichen Weltanschauungen begründet ist.¹²⁰

Die beiden nächsten Lieder des *Codex Regius* sind die *Vafþrúðnismál* und die *Grímnismál* denen hier noch die *Alvíssmál* zur Seite gestellt werden können, die zwar erst später in der Handschrift vorkommen, jedoch thematisch gut hierher passen, da alle drei Lieder zur mythologischen Wissensdichtung gehören. Die *Vafþrúðnismál* (*Vafþrúðnirs* Sprüche), die schon im *Codex Regius* diesen Namen tragen, sind ein Wissensstreit zwischen dem Riesen *Vafþrúðnir* (der im Verwickeln Starke) und Odin, der unter dem Decknamen *Gagnráðr*¹²¹ auftritt. In den ersten Strophen unterhält sich Odin mit seiner Frau Frigg, die ihm davon abrät, zu dem Riesen zu reisen. Dieser bricht jedoch dennoch auf, und zwar verkleidet unter falschem Namen wie es von Odin an mehreren Stellen berichtet wird. Nach einer kurzen Begrüßung und ersten Fragen an Odin lässt der Riese den Gast Platz nehmen und ein Wissenswettstreit beginnt, bei dem der Verlierer den Kopf verlieren soll. Hierauf stellt *Gagnráðr* alias Odin eine Reihe von Fragen, die letzte davon ist jedoch, was Odin seinem toten Sohn Balder am Scheiterhaufen ins Ohr geflüstert habe, was natürlich nur der Fragende

¹²⁰ SIMEK, Die Edda, 53-59.

¹²¹ Von altnordisch *gagn* (Vorteil, Nutzen) und *ráð* (Rat, Ratschlag), Rudolf Simek übersetzt den Namen jedoch mit „Gegen-Rater“.

selbst wissen kann. Durch diese letzte Frage erkennt *Vafþrúðnir* Odin und gibt sich geschlagen, was wohl auch seinen Tod implizieren soll, der im Lied jedoch nicht mehr erwähnt wird. In der Handschrift AM 748 I, 4to¹²², sind die *Vafþrúðnismál* erst ab Strophe 20 niedergeschrieben, in welcher Odin die Fragen zu stellen beginnt. Auch inhaltlich sind die Fragen ab hier anders, die nun mehr auf die Kosmogonie zielen als die des Riesen, sodass man in den 19 ersten Strophen auch schon eine Zudichtung des 13. Jahrhunderts vermutet hat. Die am Beginn des Liedes stehende Unterhaltung in *Valhöll* könnte als Vorbild für die beiden nächsten Lieder gedient haben, in denen auch ein „Dialog im Himmel“ jedoch nur in den einleitenden Prosateilen erwähnt ist. Ein ähnliches Gespräch zwischen Odin und Frigg findet sich auch in der *Historia Langobardorum* des Paulus Diakonus um 790, was, selbst wenn dieses Thema ursprünglich auf antike Einflüsse zurückgehen mag, eine lange einheimische Tradition dazu vermuten lässt. Alle drei Wissensgedichte, die *Vafþrúðnismál*, *Grímnismál* und die *Alvíssmál* sind im *Ljóðaháttur* gedichtet, welches nicht vor dem späten 10. Jahrhundert verwendet wurde. Man hält weiters bei allen drei gemeinsam zwei unterschiedliche Zeiten ihrer Entstehung für möglich, dies wäre einerseits ebenfalls das späte 10. Jahrhundert, andererseits das späte 12. oder frühe 13., da in beiden Perioden ein reges Interesse für heidnische Mythologie bestand. Da die *Alvíssmál* sowie die *Grímnismál* jedoch mit größerer Wahrscheinlichkeit aus der späteren Periode stammen dürften, ist das wegen der vielen Übereinstimmungen der Lieder auch für die *Vafþrúðnismál* anzunehmen.¹²³

Die *Grímnismál* (*Grímnirs Sprüche*), von denen auch *Snorri* 18 Strophen zitiert, beginnen mit einer recht langen Prosaeinleitung. In jener Einleitung wird von den Brüdern *Agnarr* und *Geirröðr* erzählt, die jeweils von Frigg beziehungsweise Odin aufgezogen werden Um den Platz seines Vaters als König einzunehmen, lässt *Geirröðr* den älteren Bruder jedoch mit einem Boot aufs Meer hinaus treiben, was *Agnarr* das Schicksal beschert, in einer Höhle sitzend mit einer Riesin Kinder zeugen zu müssen. Darauf folgt erneut ein Dialog zwischen Odin und Frigg, die Göttin täuscht hierbei sowohl ihren Mann, dem sie einredet, sein Schützling *Geirröðr* wäre ein ungastlicher König, wovon sich Odin selbst überzeugen will, als auch *Geirröðr*, den sie vor einem üblen Zauberer warnt. Darauf lässt *Geirröðr* den einmal

¹²² Die Handschrift AM 748 I, 4to (auch Handschrift A genannt) enthält sechs Lieder beziehungsweise Liedteile die auch im *Codex Regius* überliefert sind, sowie ein weiteres eddisches Lied, *Baldurs draumar* (Balders Träume).

¹²³ SIMEK, Die Edda, 59-64.

mehr verkleideten unter dem Namen *Grímnir*¹²⁴ auftretenden Odin bei seiner Ankunft sofort festnehmen und zwischen zwei Feuern acht Tage lang foltern. Nur der Sohn des Königs, der ebenfalls *Agnarr* heißt, gibt dem Gefangenen Wasser. Darauf beginnt Odin die *Grímnismál* zu sprechen, wobei die ersten drei Strophen, die mit den drei letzten einen Rahmen für die 48 Strophen an Wissensdichtung bilden, nur erneut Inhalte der Einleitung wiedergeben. Der Hauptteil enthält eine Aufzählung von Wohnsitzen der Götter sowie den Namen anderer mythologischer Wesen, Plätze und Dinge, wobei die Beschreibung der, den Einherjern¹²⁵ Bier reichenden Walküren ein Hinweis auf die späte Entstehung des Liedes ist. Zuletzt werden ganze 55 Beinamen Odins genannt, und das Lied endet mit einem weiteren Prosateil, in dem *Geirröðr*, wohl durch Odin veranlasst, unglücklich fällt und in sein Schwert stürzt. Dem Dichter der *Grímnismál* ging es wohl weniger um die Rahmenhandlung als um die Vermittlung eines poetischen Synonyminventars und alten mythologischen Wissens. Dies ist ein Grund, weswegen die gelehrten Renaissance am Übergang von 12. zu 13. Jahrhundert als Entstehungszeit am ehesten in Frage kommt.¹²⁶

Die *Alvíssmál* (*Alvíss' Sprüche*) schließlich sind das dritte Wissensgedicht, das einen spärlichen Handlungsrahmen aufweist, der einen ungleich umfangreicheren Korpus an Merkstrophen umfasst. Es ist nicht geklärt, warum dieses Lied in der Handschrift erst am Ende der Götterlieder und sogar nach der eher zu den Heldenliedern passenden *Völundarkviða* kommt. Würde es auf Grund seines Protagonisten doch eher zu den Liedern um Thor passen. Im Lied geht es nun um einen ausgesprochen weisen Zwerg namens *Alvíss*¹²⁷, der behauptet, ihm sei die Tochter Thors als Braut versprochen worden. Der Brautvater will jedoch nicht so einfach einwilligen und fordert von dem Zwerg, ihm vorher eine Reihe von Fragen zu beantworten, was jener auch erfolgreich tut. Es folgt eine Aufzählung von unterschiedlichen Synonymen in den neun Welten für Dinge wie etwa Erde, Wind und Feuer. Recht plötzlich verkündet Thor dann jedoch nach der 13. Antwort den Sonnenaufgang, was wohl den Tod des Zwerges implizieren soll, da man glaubte, dass

¹²⁴ Arnulf Krause übersetzt den Namen mit „der Maskierte“

KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 90.

¹²⁵ Die *Einherjar* (die allein Kämpfenden) sind die gefallenen Krieger, die zu Odin nach *Valhöll* kommen, um dort auf Ragnarök zu warten, wo sie den Göttern gegen die Riesen zur Seite stehen sollen.

¹²⁶ SIMEK, Die Edda, 64-67.

¹²⁷ *Alvíss* vom altnordischen Präfix *al-* (ganz, vollkommen) und *víss* (weise, wissend) bedeutet wohl „der Allwissende“ oder „der Allweise“.

Tageslicht Zwerge versteinern würde.¹²⁸

*Í eino briósti ec sác aldreigi fleiri forna stafi;
miclom tálom ec qveð tældan þic: uppi ertu, dvergr, um dagaðr,
nú scínn sól í sali.*

*In einer Brust sah ich niemals mehr altes Wissen;
mit großen Listen, sag ich, bist du überlistet: Oben bist du Zwerg, vom Tag
überrascht,
nun scheint die Sonne in die Säle.¹²⁹*

In dieser letzten Strophe findet sich, wie auch an einigen anderen Stellen des Liedes, ein wörtliches Zitat aus den *Vafþrúðnismál*, denn „*forna stafi*“ kommt auch dort in Strophe 55¹³⁰ vor, weswegen man in der älteren Forschung meinte, die *Alvíssmál* seien eine sehr junge Nachahmung der *Vafþrúðnismál*. Die *Alvíssmál*, die jedoch viel straffer und formal konsequenter komponiert sind, werden heute eher als bewusste, vielleicht ironische Antwort auf die wohl nicht viel älteren *Vafþrúðnismál* betrachtet. Der Dichter war weiters scheinbar sehr gut mit den älteren Skalden-Liedern vertraut sowie selbstbewusst genug, um auch eigene Wortschöpfungen zu kreieren, wo ihm alte Synonyme nicht zur Verfügung standen. Der Umstand, dass es hier gerade Thor ist, der mit Weisheit und List ein Problem löst, anstatt einfach seinen Hammer zu benutzen, und nicht etwa Odin oder auch der listenreiche Loki, kann wohl als bewusst humoristisch interpretiert werden. Den Gipfel an Ironie erreicht die Erzählung dadurch, dass der Gegner des sonst verbal nicht so schlagfertigen Thor gerade ein Zwerg mit dem Namen „der Allweise“ ist.¹³¹

Wir entfernen uns nun von der Wissensdichtung und wenden uns den folgenden Liedern mit durchgehender Dramaturgie zu. Das erste von diesen und gleichzeitig das einzige Edda-Lied, das vom Gott Freyr handelt, ist die *För Skírnis*¹³² (Fahrt *Skírnirs*), in der Freyr „*von der Liebeskrankheit befallen ist*“¹³³ und seinen Diener *Skírnir*¹³⁴ für ihn auf Brautwerbefahrt

¹²⁸ SIMEK, Die Edda, 67-69.

¹²⁹ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 180. (*Alvíssmál* 35)

¹³⁰ *Vafþrúðnir* der soeben Odin erkennt spricht dort in der letzten Strophe: „*feigom munni melta ec mína forna stafi*“ (mit todgeweihtem Mund sprach ich mein altes Wissen)

KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 87. (*Vafþrúðnismál* 55)

¹³¹ SIMEK, Die Edda, 69.

¹³² Im *Codex Regius* wird das Lied *För Skírnis* genannt, was den Inhalt der Brautwerbung auch recht gut trifft, während es in Handschrift A den Namen *Skírnismál* (*Skírnirs Sprüche*) trägt, welcher auch zur gängigen Bezeichnung des Liedes in der Neuzeit wurde.

¹³³ Anne HEINRICHS, Der liebeskranke Freyr, euhemeristisch entmythisiert. In: *Alvíssmál* 7 (1997) 3.

¹³⁴ Altnordisch *Skírnir* zu dem Adjektiv *skírr* (strahlend, hell, rein) könnte als sprechender Name bewusst als

schickt. Auch dieses Lied ist in einen Rahmen aus Prosa gefasst. Es handelt davon, dass sich Freyr in *Hliðskjálf* den Hochsitz Odins setzt, von dem aus er über die ganze Welt blicken kann, und er entdeckt in *Jötunheimr* (Riesenheim) die schöne Riesin *Gerðr. Skaði*¹³⁵, die hier seine Mutter ist, erkundigt sich besorgt bei *Skírnir*, was den Sohn bedrücke. Dieser spricht mit Freyr und willigt schließlich ein, für ihn um die Hand der Riesentochter zu werben, doch verlangt er Freyrs Schwert und Pferd dafür. Nach einem weiteren kurzen Einschub in Prosa über die Reise *Skírnirs* folgen zwei kurze Dialoge zwischen *Skírnir* und einem Hirten sowie zwischen *Gerðr* und ihrer Magd (Str. 11-15). Ab Strophe 16 beginnt dann der zentrale Dialog zwischen dem Gesandten und der Umworbenen, der in vier Phasen unterteilt werden kann. Erst versucht *Skírnir* mit Bestechung (Str. 19-22) *Gerðr* dazu zu bewegen in die Werbung einzuwilligen, dann mit Androhung von Gewalt (Str. 23-25) und Zauber (Str. 26-31). Schließlich greift er tatsächlich zu Runenmagie (Str. 32-36), und spricht einen Fluch aus, den er wieder lösen will, so sich das Mädchen füge: „*Einen Thurs ritz ich dir und drei Stäbe, [...] so ritz ich's ab, wie ich's einritzte, wenn es sein muss.*“¹³⁶ (Str. 36) Diese, wie auch die beiden vorhergehenden Strophen 34 und 35 sieht Rudolf Simek als Verweis auf mittelalterliche, und daher nicht rein heidnische, Zauberpraktiken, während er anderen Stellen einen recht archaischen Eindruck zuspricht. Der Stoff von Freyr und *Gerðr* ist auch bei *Snorri* (*Gylfaginning* 36) zu finden sowie in zwei anderen Edda-Liedern (*Lokasenna* 42, *Hyndluljóð* 30). Ein großer Unterschied zwischen dem vorliegenden Lied und *Snorris* Schilderung ist jedoch, dass jener eine Hochzeit der beiden implizierte, während hier eher von einem rein sexuellen Treffen die Rede zu sein scheint. Die im Lied vorkommenden Runennamen weisen also auf eine eher späte Entstehungszeit, darüber hinaus deutet eine Untersuchung von Anne Heinrichs darauf hin, dass die oben erwähnte „Liebeskrankheit“, im Mittelalter auch *amor hereos* genannt, als Motiv nicht vor dem 12. Jahrhundert in die skandinavische Literatur gelangt sein dürfte. Da *Snorri* in seiner Edda zu Beginn des 13. Jahrhunderts jedoch bereits Strophe 42 der *För Skírnis* zitiert, fällt der mögliche Zeitrahmen somit recht klein aus:¹³⁷

Anspielung auf dessen Herrn Freyr gewählt sein, welcher der einzige männliche Gott in der Edda ist, der mit *skírr* beschrieben wird: „*skírum Frey*“ (*Grímnismál* 43).

Heinz KLINGENBERG, *För Skírnis*: Brautwerbungsfahrt eines Werbungshelfers. In: *Alvíssmál* 6 (1996) 53.

¹³⁵ Ansonsten ist sie lediglich als *Njörðs* Frau erwähnt, und nicht auch noch als Mutter von dessen Kindern *Freyr* und *Freyja*.

¹³⁶ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 115. (*För Skírnis* 36)

¹³⁷ SIMEK, Die Edda, 70-72.

*Daß Freyr gemäß den Angaben der altisländischen Texte von der Liebeskrankheit befallen ist, kann in keiner Interpretation vernachlässigt werden. Gerade dieses Faktum hat neben anderen Beobachtungen dazu geführt, die Datierung der Skírnismál entgegen früheren Annahmen in die Zeit um 1200 zu verlegen.*¹³⁸

Es gibt unzählige Interpretationen zu dem Lied. So überlegte man seit dem späten 19. Jahrhundert ein *hieros gamos*, eine „Heilige Hochzeit“ zwischen „Himmelsgott“ und „Erdmutter“, welche der Gott Freyr und die Riesin *Gerðr* repräsentieren sollten. Später, im 20. Jahrhundert vermutete man eine politische Dichtung über den Ursprung des Ynglingegeschlechts¹³⁹. Denkbar wäre auch, dass die *Skírnismál* lediglich einen Rahmen für die Fluch- und Zauberstrophen darstellen sollten. Das Problem der meisten dieser Thesen ist jedoch, dass sie eine Hochzeit voraussetzen, wo nur eine gewaltsame Unterwerfung *Gerðs* erwähnt ist, welche selbst wieder unterschiedlichst gedeutet werden kann, so etwa als Hinweis auf die Unterwerfung der Sami¹⁴⁰ im Zuge der norwegischen Reichsgründung. Eine andere, besonders für diese Arbeit interessante, Deutung findet sich in einem Artikel von Carolyne Larrington, die die *Skírnismál* als Beleg für die Unterdrückung einer starken Frauengestalt interpretiert, worauf an anderer Stelle noch näher eingegangen wird.¹⁴¹

*Skírnismál is about a woman, apparently autonomous, and with unhampered access to wealth, who is sitting at home in her hall one day when an unknown man arrives and demands that she arrange a sexual rendezvous with a second man, Freyr. She refuses. Bribes and threats are offered and rejected. Finally a violent threat to the very core of her female identity brings about her submission and she agrees to meet the importuner.*¹⁴²

Sieht man von den *Skírnismál* einmal ab, dann bilden die *Hárbarðsljóð* (Lied von *Hárbarðr*) eine Art Überleitung von dem eben behandelten Block über Odin zu dem nun folgenden, in dem Thor die Hauptrolle spielt. Dieses schwankhaft erzählte Lied steht deswegen zwischen jenen Blöcken, weil hier die beiden Hauptgottheiten auf einander treffen. Der sich am Rückweg von einer Fahrt nach Riesenheim befindende Thor kommt an einen Fluss und bittet

¹³⁸ HEINRICHS, Der liebeskranke Freyr, 3.

¹³⁹ Die Rolle Freyrs als Ahnherr der schwedischen Königsdynastie der Ynglinge in Uppsala, wie auch dessen damit zusammenhängender Beiname *Yngvi-Freyr* wurde bereits im Kapitel über die nordischen Götter erwähnt.

¹⁴⁰ Auch der Zusammenhang zwischen den Sami und den Riesinnen in der Literatur wurde im Abschnitt über die niedere Mythologie und die Riesen bereits erwähnt.

¹⁴¹ SIMEK, Die Edda, 72f.

¹⁴² Carolyne LARRINGTON, “What Does Woman Want?” *Mær and munn* in *Skírnismál*. In: *Alvíssmál* 1 (1992 [1993]) 5.

den am anderen Ufer weilenden Fährmann *Hárbarðr*¹⁴³, welcher niemand anders als der verkleidete Odin ist, ihn überzusetzen. Dieser verweigert ihm jedoch die Überfahrt und beginnt sogar ihn zu verspotten¹⁴⁴. Es folgt ein Männervergleich¹⁴⁵, in dem Thor und *Hárbarðr* sich gegenseitig ihre Taten aufzählen, seien es nun solche im Kampf oder im Umgang mit Frauen. Die Art und Weise wie dieses Lied erzählt wird, lässt jedoch eher auf eine Parodie eines solchen Männervergleiches schließen. Thor rühmt sich hierbei, wie nicht anders zu erwarten, hauptsächlich seiner Kämpfe gegen verschiedene Riesen, jedoch auch dessen, dass er Berserkerinnen erschlagen hätte, und zählt seine gesamte Verwandtschaft auf, während *Hárbarðr* wohl nur fiktive Namen als Verwandte angibt und mit seinen Liebesabenteuern prahlt. Dabei behauptet er sogar, dass Thors Frau *Sif* einen Liebhaber habe (Str. 48). Die Auseinandersetzung gipfelt darin, dass *Hárbarðr* behauptet, Odin bekäme die gefallenen Fürsten, Thor jedoch nur die Knechte, und am Schluss muss Thor unter dem Hohn des Fährmanns abziehen und nach der nächsten Brücke suchen. Odin tritt öfter als widerstrebender Fährmann auf, so etwa in einem anderen Prosateil des *Codex Regius* namens *frá dauða Sinfjötla* sowie in Kapitel 212 der „Längsten Saga von Olaf Tryggvason“. Das wohl bekannteste Beispiel findet sich jedoch in der 25. Aventure des Nibelungenliedes, wo ein Fährmann als Widersacher Hagens auftritt. In metrischer Hinsicht sind die *Hárbarðsljóð* das uneinheitlichste aller Edda-Lieder, hier wechseln Prosazeilen mit vier unterschiedlichen Versmaßen, mitunter innerhalb einer Strophe. Dies macht es unmöglich, das Lied mündlich zu überliefern, was auf eine spätere schriftliche Entstehung hindeutet, wohl noch zu Lebzeiten *Snorris* oder kurz danach, welcher das Lied nicht zitiert. Ebenfalls Wortschatz und inhaltliche Übereinstimmungen zur *Lokasenna* verweisen auf das späte 12. oder 13. Jahrhundert, außerdem ist ein derartiger Streit zwischen Odin und Thor um deren Bedeutung in älteren Quellen nirgends belegt und kann somit eher als dichterische Fiktion denn als Bestandteil heidnischer Vorstellungen gesehen werden.¹⁴⁶

¹⁴³ Altnordisch *hár* kann einerseits „Haar“ bedeuten, es gibt jedoch auch ein Adjektiv *hár* (hoch, groß, lang, stark oder stolz). Der zweite Teil des Namens *barð* meint „Bart“, somit könnte *Hárbarðr* in etwa „Langbart“ oder „Haarbart“ bedeuten. Arnulf Krause übersetzt den Namen jedoch mit „Graubart“.
KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 120.

¹⁴⁴ Das Lied hat Züge einer *Senna* eines Spott- oder Schimpfgedichts. Siehe dazu auch das Edda-Lied *Lokasenna*.

¹⁴⁵ Ein Männervergleich wie dieser, altnordisch *mannjafnaðr* war ebenfalls ein vielfach belegter Bestandteil skandinavischer Tradition.

¹⁴⁶ SIMEK, Die Edda, 74-76.

Äußerst altes und weit verbreitetes mythologisches Wissen enthält die *Hymiskviða* (das Lied von *Hymir*), auch wenn das Lied selbst weit jünger sein dürfte. Diese alten Mythen sind, etwa der bereits erwähnte Fischfang Thors, sowie die Kesselholung und die Episode mit seinen Böcken. Die *Hymiskviða* lässt sich in mehrere Teile gliedern, erstens in einen Prolog (Str. 1-7) über die Reise zum Riesen *Hymir*¹⁴⁷, gefolgt vom Hauptteil über den Kampf mit der Midgardschlange, eingerahmt von den Geschehnissen im Haus des Riesen sowie einem Epilog (Str. 37-39). Die Handlung ist im Groben, dass die Götter ein Festmahl bei dem Riesen *Ægir*¹⁴⁸ planen, der jedoch angibt, keinen Kessel zu besitzen, der groß genug wäre, um Bier für alle Götter zu brauen. *Hymir* soll einen meilentiefen Kessel besitzen, und so machen sich Thor und Týr zu ihm auf. Dort angekommen bekommen sie von der Frau des Riesen Unterstützung gegen ihren missmutigen Ehemann, der alles andere als begeistert über die Gäste ist und mit seinem wilden Blick gar Säulen zerstören kann. Beim Abendessen verzehrt Thor alleine zwei der drei aufgetragenen Stiere, und so einigt man sich darauf, für mehr Nahrung fischen zu gehen. Während *Hymir* zwei ganze Wahle fängt, gelingt es Thor gar mit einem Stierschädel als Köder, den er zuvor dem stärksten Stier des Riesen abgerissen hatte, die Midgardschlange zu fangen. Bevor er ihr jedoch mit seinem Hammer einen tödlichen Schlag versetzen kann, entkommt sie wieder ins Meer. Zurück im Haus verlangt *Hymir* eine weitere Kraftprobe von Thor, nämlich einen besonderen Becher zu zerbrechen, was ihm erst gelingt, nachdem er auf anraten der Hausherrin, den Becher dem Riesen selbst an den Kopf wirft. Am Ende schleppt Thor den gewaltigen Kessel auch noch nach Hause und dem Fest steht nichts mehr im Wege. Die *Hymiskviða* dürfte recht spät entstanden sein, man schätzt in der Zeit zwischen 1100 und 1250, denn bei *Snorri* werden nur manche der in diesem Lied zusammengefassten Mythen erwähnt, und so scheint er das gesamte Lied noch nicht gekannt zu haben. Das Lied verfügt auch über eine außergewöhnlich große Zahl an *Kenningar*, was für die Edda-Dichtung ungewöhnlich ist, und es weist einige märchenhafte Elemente auf, wie eine 900 köpfige Riesin, die sehr mittelalterlich wirken. Im Gegensatz zu den zuvor besprochenen Wissensgedichten waren es im Fall der *Hymiskviða* also offenbar die alten Mythen und nicht der dichterische Wortschatz, die man zu bewahren intendierte

¹⁴⁷ In diesem Lied wird der Riese als *Týrs* Vater bezeichnet.

¹⁴⁸ Ein Meerriese, und Gemahl der *Rán* (Raub) einer Totengöttin die die Menschen empfangen soll, die auf See sterben.

und zu einer mehr oder weniger stringenten Geschichte zusammenfasste.¹⁴⁹

Eine *Senna* ist, wie bereits erwähnt, die förmliche altnordische Art sich zu beschimpfen, noch besser veranschaulicht als in der *Hárbarðsljóð* wird dies in dem nächsten Lied des *Codex Regius*, der *Lokasenna* (Lokis Spottreden). Das Lied beginnt mit einer recht langen Prosaeinleitung. Inhaltlich an die *Hymiskviða* anschließend, findet nun das Gelage bei dem Riesen *Ægir* statt. Beinahe alle Götter sind anwesend, nur Thor ist gerade auf Ostfahrt¹⁵⁰. Die Gäste loben die beiden tüchtigen Diener des Riesen, worauf Loki einen von ihnen aus Neid erschlägt, die aufgebrachten Götter verjagen ihn aus der Halle und er flieht in den Wald. Doch Loki kehrt zurück und trifft den anderen Diener vor der Halle, hier setzen die Liedstrophen ein und Loki eröffnet, dass er die anderen Götter nun schmähen werde. Er betritt den Raum und verlangt wieder Platz nehmen zu dürfen und zu trinken zu bekommen, was ihm Bragi im Namen aller verweigert, doch Loki erinnert Odin an ein einst geleistetes Versprechen nie ohne ihn zu trinken, und so ist Odin gezwungen, Loki an der Tafel zu dulden. Nun ist Bragi jedoch sein erstes Opfer und er beginnt ihn zu beschimpfen, worauf in weiterer Folge ein Gott nach dem anderen versucht Loki zu beschwichtigen, dadurch jedoch bloß zur nächsten Zielscheibe seines Spottes wird. Die Beschimpfungen spielen auf eine ganze Reihe von mehr oder weniger bekannten Mythen an, bleiben in ihrem Einfallsreichtum jedoch eher eintönig. Sie beschränken sich bei den Göttern auf Vorwürfe der Feigheit, Zauberei und des Inzestes, während den Göttinnen Untreue und käufliche Liebe nachgesagt wird. Es ist schwer zu sagen, ob alle diese Vorwürfe auf bekannten Mythen beruhen, einige sind zumindest auch in anderen Quellen belegt, und so bleibt es dem zeitgenössischen Publikum vorbehalten, die einzelnen Beschimpfungen als legitime Kritik oder als Verleumdungen an den jeweiligen Göttern zu entlarven. Die *Senna* endet, als plötzlich Thor heimkehrt und Loki unmissverständlich zu verstehen gibt, dass er diese Schmähungen nicht dulden werde, worauf ihm Loki antwortet:¹⁵¹

*Ich sprach vor den Asen, ich sprach vor den Söhnen der Asen,
was der Sinn mir eingab;
aber vor dir allein werd ich hinausgehn, denn ich weiß, dass du zuschlägst.*¹⁵²

¹⁴⁹ SIMEK, Die Edda, 76-80.

¹⁵⁰ Man vermutete das Reich der Riesen im Osten, weswegen Thors Ostfahrten als Kämpfe gegen jene aufzufassen sind.

¹⁵¹ SIMEK, Die Edda, 80f.

¹⁵² KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 161. (*Lokasenna* 64)

Im *Codex Regius* folgt auf das Lied nun ein weiterer Abschnitt in Prosa, in dem von Lokis Flucht in Lachsgestalt sowie von seiner Bestrafung¹⁵³ berichtet wird. Die *Lokasenna* besitzt einen sehr straffen Aufbau, der Wechsel der Sprecher ist konsequent durchgeführt, ebenso die Versmaße *Ljóðaháttir* (Versmaß alter Lieder) und *Galdralag*¹⁵⁴ (Versmaß von Zaubergesängen) sind mit System verteilt. Letzteres Versmaß gibt den Worten Lokis im Übrigen auch den Beigeschmack einer magischen Handlung. Im Grunde wäre es denkbar, dass das Lied in spätheidnischer Zeit entstand, wo eine derartige Verhöhnung der Götter bereits möglich sein könnte. Jedoch ist eine Entstehung in der gelehrten isländischen Renaissance an der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert viel wahrscheinlicher. Hierauf deuten unter anderem die klassischen Einflüsse in der *Lokasenna* und die Tatsache, dass Bragi¹⁵⁵ hier bereits zu den Asen gezählt wird. Außerdem dürfte die Strophe 53 direkt den *Skírnismál* entnommen sein, die selbst erst um 1200 entstanden sein sollen. Da *Snorri* aber die *Lokasenna* in seinem um 1225 entstandenen Werk bereits zitiert, muss sie doch noch vor der Prosa-Edda entstanden sein.¹⁵⁶

Auch der einzige echte Schwank des *Codex Regius*, die *Prymskviða* (Lied von *Prymr*), ist ein bewusst komponiertes Lied. Thor, der hier *Vingþórr* genannt wird, steht einmal mehr im Zentrum und muss sich in eine äußerst peinliche Situation begeben, was wohl eher als Parodie, denn als Überlieferung eines alten Mythos verstanden werden kann. Wie der in jüngeren Handschriften überlieferte zweite Name des Liedes, *Hamarsheimt* (des Hammers Heimholung) schon andeutet, dreht es sich um den Diebstahl von Thors Hammer *Mjöllnir*¹⁵⁷ durch den Riesen *Prymr*¹⁵⁸ und dessen Rückgewinnung. Die *Prymskviða* beginnt, anders als die vorangegangenen Lieder, direkt mit der ersten Strophe, in der Thor erwacht und wütend

¹⁵³ Noch genauer findet sich diese Episode in der *Snorra Edda* (*Gylfaginning* 14) wo diese Bestrafung auch mit Lokis Schuld an Balders Tod in Verbindung gebracht wird.

¹⁵⁴ Das altnordische Verb *gala* meint „rufen“, „krähen“ oder aber auch Zauberslieder „singen“.

¹⁵⁵ *Bragi Boddason* „der Alte“ ist der wohl älteste bekannte Skalde und lebte im 9. Jahrhundert. Seine große Bekanntheit dürfte dazu geführt haben, dass er in späteren Quellen, wie der *Snorra Edda* und der *Lokasenna* zu einem Gott der Dichtkunst erhoben wurde, wie bereits im Abschnitt über die Götterwelt erwähnt wurde.

¹⁵⁶ SIMEK, Die Edda, 81-83.

¹⁵⁷ Die Bedeutung von *Mjöllnir* ist nicht eindeutig geklärt, möglich wäre einerseits „der Blitzer“, oder andererseits „die glänzende Blitzwaffe“.

¹⁵⁸ *Prymr* (Lärm) der bis auf eine Aufzählung von Riesenamen sonst nirgends erwähnt wird, dürfte eine Schöpfung des Lied-Dichters sein, und spielte daher wohl keine Rolle in der nordischen Mythologie. Der Wohnsitz des Riesen *Pjazi* heißt zwar auch *Prymheimr* (Lärmheim), das muss mit dem gleichnamigen Riesen jedoch nichts zu tun haben, da Riesen wie bereits erwähnt, allgemein mit Lärm in Verbindung gebracht wurden.

Rudolf SIMEK, Lexikon der germanischen Mythologie (Stuttgart 2006) 433.

feststellt, dass sein Hammer verschwunden ist. Er spricht mit Loki, welcher sich von Freyja ein Federgewand ausleiht, das es ihm erlaubt zu fliegen, und so begibt sich der Gott auf die Suche. In Jötunheim trifft Loki auf *Prymr*, jener gibt den Diebstahl des für die Götter zur Verteidigung unentbehrlichen Hammers zu und will ihn nur zurückgeben, wenn er dafür Freyja zur Frau bekäme. Diese Forderung trägt Thor auch sogleich der Göttin vor als er davon erfährt, welche jedoch in Wut ausbricht und energisch ablehnt, worauf die Asen zu einer Beratung zusammenkommen. Heimdall schlägt nun vor, Thor mit Frauenkleidern als Freyja zu verkleiden und ihn an ihrer Statt zur Hochzeit zu schicken, was der kämpferische Gott, auf sein Ansehen bedacht, mit wenig Begeisterung aufnimmt: „*Mich werden die Asen unmännlich¹⁵⁹ nennen, wenn ich mir umbinden lasse das Linnen der Braut.*“¹⁶⁰ Doch Loki erklärt sich bereit, Thor als Dienerin verkleidet zu begleiten, und so bricht das Paar, wohl zur Belustigung des zeitgenössischen Publikums, nach Jotunheim auf. *Prymr* fällt auf die List herein und lässt sogleich die Hochzeit mit der vermeintlichen Freyja ausrichten, doch Thor erregt aufsehen durch seinen enormen Appetit und seine Trinkfestigkeit, was die Riesen bei einer Frau noch nicht erlebt haben. Loki erklärt dies damit, dass die Braut aus Sehnsucht tagelang nicht essen konnte. Auch den flammenden Blick der Braut, der den Riesen erschreckt, weiß Loki zu erklären, diesmal mit der Schlaflosigkeit Freyjas. Daraufhin lässt *Prymr* den Hammer hereinbringen und legt ihn in Thors Schoß, um die Braut zu weihen. Sofort ergreift der Ase freudig seine Waffe und erschlägt damit die gesamte Hochzeitsgesellschaft, womit die Gefahr für Götter wie Menschen wieder gebannt ist. Das Lied ist in vier Szenen geteilt, die abwechselnd in Asgard und Jötunheim spielen und von denen die ersten beiden jeweils 14, die letzten beiden 50 Langzeilen aufweisen. Diverse Zitate aus anderen Gedichten sowie die gehobene Sprache und das feierliche Pathos verstärken hierbei im Kontrast zu der Komik nach Simek auch noch den schwankhaften Charakter der *Prymskviða*. Raub und Rückeroberung des Hammers ist sonst nirgends für die nordische Mythologie belegt wie auch die Bräuche zur Segnung der Braut, die wohl eher historisierend sein sollen. Man sah unter anderem *Snorri* selbst als möglichen Verfasser des Liedes, jener erwähnt den gesamten Stoff in seinen Werken jedoch mit keinem Wort. Gleichwohl scheint aber das geistige Umfeld zu *Snorris* Zeiten passend für die Entstehung

¹⁵⁹ Altnordisch *argr* oder auch *ragr* ist das Adjektiv zu dem Begriff *ergi* (etwa Geilheit, Unmännlichkeit) auf welchen später in einem eigenen Kapitel noch genau eingegangen wird.

¹⁶⁰ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 166. (*Prymskviða* 17)

der *Þrymskviða*. Dieses junge, also wohl erst im 13. Jahrhundert entstandene Lied bildet den humorvollen Abschluss der Götterlieder.¹⁶¹

Eine besondere Stellung im *Codex Regius* hat die *Völundarkviða* (Lied von *Völundr*) inne. Dieses Lied, das von dem Schmied *Völundr*¹⁶² handelt, steht nämlich zwischen Götterdichtung und Heldendichtung, jedoch, wie bereits erwähnt, noch vor den weiter oben behandelten *Alvíssmál*, was in der Forschung oft zu erklären versucht wurde. Eine Erklärung könnte sein, dass *Völundr* einfach der einzige nordische Held ist, der sich überhaupt nicht in den Sigurd-Nibelungen-Völsungen-Stoffkreis einordnen ließ, wie es etwa mit *Helgi* getan wurde. Eine weitere Erklärung wollte man darin sehen, dass er im Lied als *Albe*¹⁶³ bezeichnet wird, somit also zwischen Göttern und Menschen stehen könnte. In den anderen Versionen der Wieland-Fabel ist der Schmied jedoch eindeutig ein menschlicher Held, außerdem wird *Völundr* im Hochmittelalter in Island auch mit dem *artifex Daedalos* der griechischen Mythologie gleichgesetzt. Ein weiterer Grund für die Position des Liedes mag auch sein, dass hier der Held wie auch in der vorangegangenen *Þrymskviða* zuletzt lacht: „*Hló Hlórriða hugr í briósti*,“¹⁶⁴ (*Hlórriði*¹⁶⁵ lachte der Sinn in der Brust) „*Hlæiandi Völundr hófz at lopti*;“¹⁶⁶ (Lachend erhob sich *Völundr* in die Luft). In beiden Fällen handelt es sich um das Gelächter vollzogener Rache. Die *Völundarkviða* kann in zwei Teile unterteilt werden. Der eine handelt von dem idyllischen Leben mit den Schwanenmädchen und der andere von Trauer Gefangenschaft und Rache. Da der erste Teil jedoch weit kürzer ausfällt und im Übrigen ansonsten nur in einer weiteren Fassung der Wieland-Sage aus dem 14. Jahrhundert vorkommt, kann eher von einer Einleitung gesprochen werden, die wohl von dem Dichter der *Völundarkviða* hinzugefügt wurde. Das Lied hat jedoch auch eine Prosaeinleitung, die den Inhalt der ersten Strophen vorweg nimmt, in denen drei Schwanenmädchen von Süden

¹⁶¹ SIMEK, Die Edda, 83-85.

¹⁶² Die Sage um *Völundr* der in Deutschland unter dem Namen „Wieland“ bekannt ist, war unter den germanischen Stämmen weit verbreitet, die *Völundarkviða* wird als älteste ausführliche Bearbeitung dieser Sage betrachtet.

KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 231.

¹⁶³ Die *alfar* (Alben) wurden bereits im Abschnitt über niedere Mythologie näher behandelt.

¹⁶⁴ *Þrymskviða* 31. (eigene Übersetzung)

¹⁶⁵ Altnordisch *Hlórriði* (der laute Reiter, der laute Wettergott?) ist in den jüngeren Edda-Liedern ein häufiger Beiname Thors. Der Name ist aber auch schon in der *Vellekla* 15 des *Einarr Skálaglamm* um 986 belegt. Bei *Snorri* heißt die Mutter Thors *Hlóra*, und in seinem Prolog zur *Snorra Edda* erwähnt *Snorri* einen *Lóriði* als den Vater von *Einriði* und den Großvater von *Vingþorr*. Alle drei Namen sind jedoch Beinamen Thors.

SIMEK, Lexikon der germanischen Mythologie, 196.

¹⁶⁶ *Völundarkviða* 38. (eigene Übersetzung)

geflogen kommen. Sie leben acht Jahre mit den Brüdern *Völundr*, *Egill* und *Slagfiðr* zusammen, bevor sie diese wieder verlassen, was die Männer schwer trifft. Zwei der Brüder machen sich auf, ihre Frauen zu suchen, nur *Völundr* bleibt zurück. Dieser Prosateil dürfte übrigens recht jung sein, da die Mädchen hier als Walküren bezeichnet werden. König *Niðuðr* erfährt, dass der Held alleine ist und beraubt ihn erst all seiner Ringe. Auf den Rat der Königin hin lässt er ihn dann auch noch gefangen nehmen und lähmen. Dies gibt *Völundr*, der in einer Schmiede gefangen gehalten wird, nun den Anlass dazu, sich schrecklich zu rächen. Er tötet zuerst die beiden kleinen Söhne des Königs, aus deren Schädeln er Trinkschalen für *Niðuðr* herstellt. Darauf macht er die Königstochter betrunken und vergewaltigt und schwängert jene, bevor er sich mit seinen selbst gefertigten Flügeln zur Flucht aufmacht. Am Ende des Liedes, das durchgehend in *Fornyrðislag* verfasst ist, unterhält sich der König noch mit seiner schwangeren Tochter. Wieland ist eine der bekanntesten Personen der germanischen Heldensage. Er wird neben der *Völundarkviða* unter anderem auch in dem altenglischen Gedicht *Deor* aus dem späten 10. Jahrhundert, der altnordischen *Piðreks saga* des 13. Jahrhunderts und in dem mittelhochdeutschen Versepos *Friedrich von Schwaben* aus dem 14. Jahrhundert erwähnt. Außerdem wird Wieland auch auf dem gotländischen Bildstein *Ardre VIII* aus dem 8. Jahrhundert dargestellt und möglicherweise auch auf dem Runenkästchen von *Auzon*, einer Walknochenschnitzerei aus *Northumbria* um 700. Der Liedstoff ist also zumindest im 7. Jahrhundert bereits bekannt, wenn nicht älter. Denn in der *Vita Sancti Severini*, die wie der Name schon verrät, von dem zwischen 454 und 482 bei dem germanischen Stamm der *Rugier* an der Donau lebenden heiligen *Severin* berichtet, findet sich bereits eine Geschichte, die stark an den Wieland Stoff erinnert. Der Verfasser der *Vita*, *Eugippius*, erzählt nämlich von der rugischen Königin *Giso*, die einige Goldschmiede versklavt hatte. Und um wieder frei zu kommen, nahmen diese den Königssohn als Geisel. Dies wäre somit nicht die erste Heldensage, die ihren Ursprung in der Völkerwanderungszeit hätte. Später kamen dann wohl Einflüsse aus der Antike hinzu, wie eben *Daedalos* und der hinkende Schmied *Hephaistos*. Doch nun zur Datierung des Liedes selbst. Der Wortschatz und die Gemeinsamkeiten zur *Prymskviða* lassen eine Entstehung im 12. oder 13. Jahrhundert vermuten, allerdings finden sich auch altenglische Einflüsse in der *Völundarkviða*. Und so hielt man ebenfalls eine mit dem bereits erwähnten altenglischen *Deor* gemeinsame englische Quelle aus dem 10. Jahrhundert für möglich. Die

Völundarkviða selbst muss hingegen erst nach dem 11. Jahrhundert entstanden sein, da sie die beiden Fürstennamen *Kiárr* und *Hlöðverr* dem Atli-Lied und dem zweiten Gudrun-Lied entnommen haben dürfte und daher nicht älter als jene beiden Lieder sein kann.¹⁶⁷

2.3.2 Helden-Lieder

Nach den beiden Liedern mit Sonderstellung also, der *Völundarkviða* und den *Alvíssmál*, folgt im *Codex Regius* nun ein neuer, mit einer großen Initiale gekennzeichnete Abschnitt, der Lieder der germanischen Heldendichtung enthält. Bedenkt man, dass die diesem Teil verloren gegangene Lage von acht Blättern in etwa 280 Strophen umfasst haben dürfte, so macht das den ursprünglichen heroischen Teil der Lieder-Edda um 30 bis 50 Prozent länger als den mythologischen. Auch in der Herkunft seiner Themen unterscheidet sich der heroische Abschnitt deutlich, wie die bereits behandelte Wieland-Sage finden sich die meisten Mythen hier, auch in anderen Quellen des europäischen Mittelalters. So etwa im angelsächsischen *Beowulf* oder dem mittelhochdeutschen *Nibelungenlied*, während Götterdichtung beinahe ausschließlich auf Island überliefert wurde. Im Unterschied zu diesen beiden eben erwähnten Werken gibt es jedoch in der skandinavischen Tradition ursprünglich nichts von vergleichbarer Länge. Selbst das längste altnordische Heldenlied, die *Atlamál in grænlandsku*, ist mit seinen um 400 Versen kurz, stellt man es neben das *Nibelungenlied* mit weit über 9000 Versen. Große Prosawerke wie die altnorwegische *Piðreks saga*, über Dietrich von Bern oder die altisländische *Völsunga saga* über die Nibelungen basieren alle samt auf älteren Dichtungen. Der Kompilator der Lieder-Edda fasst alle Heldenlieder in einer zusammenhängenden Familiengeschichte zusammen, während ursprünglich wohl ausschließlich die Mythen um Sigurd/Siegfried, die Nibelungen/Völsungen und den Untergang der Burgunden/Gjukungen zusammengehörten. Wenig später scheint aber auch der Stoff um den Hunnenkönig Attila/Etzel/Atli in die Erzählung aufgenommen worden zu sein, und in weiterer Folge wurden auch *Hamðir* und *Sörli* sowie *Helgi* in seinen unterschiedlichen Reinkarnationen mit der Sippe Sigurds verknüpft.¹⁶⁸

Der heroische Teil des *Codex Regius* beginnt mit drei Liedern über zwei unterschiedliche Helden namens *Helgi*, die nur in skandinavischen Quellen überliefert sind und

¹⁶⁷ SIMEK, Die Edda, 85-88.

¹⁶⁸ SIMEK, Die Edda, 89f.

höchstwahrscheinlich auch in Dänemark entstanden sein werden. Die ursprünglich somit also wohl unabhängig existierenden Helgi-Lieder bilden hier eine Art Vorgeschichte zu den Begebenheiten um Sigurd und die Nibelungen. Die Trilogie beginnt mit der *Helgakviða Hundingsbana in fyrri* (dem ersten Lied von *Helgi* Hundingstöter), die in über 56 Strophen in *Fornyrðislag* vom Leben *Helgi Sigmundssons* berichtet. Darauf folgt die *Helgakviða Hjörvarðssonar* (das Lied von *Helgi Hjörvarðsson*), die 43 Strophen umfasst und deren erster Teil ebenfalls in *Fornyrðislag* verfasst ist, der zweite Teil, die so genannten *Hrímgerðamál*, sind eine in *Ljóðaháttur* gedichtete *Senna* zwischen *Helgis* Freund *Atli* und einer Riesin namens *Hrímgerðr*. Das dritte Lied, die *Helgakviða Hundingsbana önnor* (das andere Lied von *Helgi* Hundingstöter), kehrt wieder zurück zum *Helgi* des ersten Liedes, nur wirken dessen 51 Strophen wesentlich uneinheitlicher, und erzählen auch vom Tod des Helden. Die einzige Verbindung zwischen den Helgi-Liedern und dem folgenden Nibelungenstoffkreis besteht jedoch darin, dass *Helgi Hundingsbani* in der *Helgakviða Hundingsbana in fyrri* als *Sigmundsson* zum Halbbruder *Sigurð Fáfnisbanis* gemacht wird.¹⁶⁹

Entgegen der Reihenfolge im *Codex Regius* soll hier aber zunächst mit der *Helgakviða Hjörvarðssonar* begonnen werden, da ihre Handlung zeitlich vor der der beiden anderen Lieder angesiedelt ist. Das Lied ist durch mehrere Prosaeschnitte unterteilt, die ersten fünf Strophen handeln von *Helgis* Vater *Hjörvarð*, und einem Dialog zwischen *Atli* und einem Vogel. Dann folgt eine Episode über *Helgis* Namensgebung durch die Walküre *Sváva* (Strophe 6-11), mit Strophe 12 setzen die *Hrímgerðamál* ein, die für die Handlung eigentlich unerheblich sind. Das Ende bilden zwei Dialoge, einer zwischen *Helgi* und seinem Bruder *Hedinn*, dieser hat unüberlegt geschworen, *Sváva* als Frau zu gewinnen, doch *Helgi* beruhigt den Bruder denn er ahnt seinen Tod in einem ihm bevorstehenden Zweikampf voraus, so dass *Hedinn* seinen Eid erfüllen kann, ohne *Helgi* die Geliebte rauben zu müssen. Der sterbende *Helgi* lässt *Sváva* zu sich kommen und bittet sie, sich seinem Bruder hinzugeben, worauf sie die etwas unklare Antwort gibt, sie habe gelobt, keinen unberühmten Herrscher in die Arme zu nehmen. Das Lied endet schließlich mit dem Satz: „*Helgi oc Sváva er sagt at væri endrborin.*“¹⁷⁰ (*Helgi* und *Sváva* sagt man, wurden wiedergeboren). Die unterschiedlichen Züge des Liedes, wie der spielmannhafte Auszug *Atlis* zur Brautwerbung oder das

¹⁶⁹ SIMEK, Die Edda, 90f.

¹⁷⁰ *Helgakviða Hjörvarðssonar* 43 (eigene Übersetzung)

märchenhafte Schweigen des jungen *Helgi*, bis hin zu dem fabulösen Abschnitt mit der Riesin, deuten darauf hin, dass die *Helgakviða Hjörvarðssonar* nicht vor dem 12. Jahrhundert entstanden sein wird.¹⁷¹

Die *Helgakviða Hundingsbana in fyrri* wurde auch als das jüngere Lied von *Helgi* dem Hundingstöter bezeichnet, da man die *Helgakviða Hundingsbana önnor* für älter hielt. *Helgi*, hier der Sohn von Sigmund und Borghild sowie der Stiefbruder von *Sinfjötli*, erhält seinen Namen dadurch, dass er *Hunding*, den Mörder seines Vaters, und dessen Söhne tötet. Darauf streitet er erfolgreich mit *Höðbrodd* um die Walküre *Sigrun*. Laut Krause fehlt dem Lied allerdings die sonst typische Heldentragik, außerdem erinnere seine detaillierte Schilderung von Flotte und Schlacht sowie seine großzügige Verwendung von *Kenningar* an höfisch-skaldische Preislieder zum Ruhme skandinavischer Fürsten.¹⁷²

Die *Helgakviða Hundingsbana önnor* beginnt als Wiederholung der Handlung des ersten Liedes, jedoch berichtet sie weiter davon was nach *Helgis* Triumph geschah und endet schließlich tragisch. *Helgi* erringt auch hier die Walküre *Sigrun*, doch deren Bruder *Dag*, der als einziger seiner Sippe die Schlacht überlebt, sinnt auf Rache für den Vater, welche er auch bekommt. Mit Odins Speer, den er von dem Gott geliehen bekommt, tötet er *Helgi*, worauf er die traurige Nachricht seiner Schwester überbringt. Doch der tote Held kehrt als Wiedergänger¹⁷³ zurück, um eine letzte Nacht mit *Sigrun* in seinem Grabhügel zu verbringen, als er in den folgenden Nächten nicht mehr erscheint, stirbt die Walküre wenig später aus Trauer, und wieder heißt es zuletzt: „*Helgi oc Sigrún er kallat at væri endrborin. Hét hann þá Helgi Haddingiascaði, enn hon Kára, Hálfðanar dóttir, svá sem qveðit er í Károlióðom, oc var hon valkyria.*“¹⁷⁴ (*Helgi* und *Sigrun*, wird gesagt, wurden wiedergeboren. Er hieß da *Helgi* Haddingefürst und sie *Kara Halfdans* Tochter, so wie es im Kara-Lied gedichtet ist, und sie war Walküre). Somit ergibt sich die Folge der drei Helden *Helgi Hjörvarðs* Sohn, *Helgi* Hundingstöter und *Helgi* Haddingefürst, die nicht nur die Reinkarnation des jeweils

¹⁷¹ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 263.

¹⁷² KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 245-247.

¹⁷³ Ein *draugr*, war nach skandinavischem Volksglauben ein lebender Toter, der in seinem Grabhügel fortlebte oder, als Wiedergänger eine Bedrohung für die Lebenden darstellen konnte. Man tötete ihn indem man ihm den Kopf abschlug und diesen etwa zum Gesäß legte, oder den Leichnam verbrannte und die Asche abseits menschlicher Siedlungen vergrub. Näheres über die draugar schrieb Fernando Guerrero: Fernando GUERRERO, Stranded in *Miðgarðr*. *Draugar* Folklore in Old Norse Sources. (Master-Arbeit des Center for Viking and Medieval Studies der Universität Oslo 2003)

¹⁷⁴ *Helgakviða Hundingsbana önnor* 51 (eigene Übersetzung)

vorigen waren, sondern auch noch den Vornamen und die Liebe zur selben Walküre teilten. Alle drei Helgi-Lieder haben ihren Ursprung wohl weder in der Völkerwanderung noch sind andere historische Ereignisse bekannt, auf denen sie gründen könnten. Die meisten Ortsnamen sind erfunden, darüber hinaus sind die Lieder in der überlieferten Form laut Krause nicht vor dem 11. bis 12. Jahrhundert entstanden und gehen sehr romantisierend mit dem Heidentum um, worauf etwa das bereits sehr menschliche Walkürenbild verweist.¹⁷⁵

Es folgt nun im *Codex Regius* ein reiner Prosateil mit dem Titel *Frá dauða Sinfjötla* (vom Tode *Sinfjötlis*), der von *Sigurðs* (und *Helgis*?) Vater *Sigmund* und dessen anderem Sohn *Sinfjötli* handelt. Nachdem der Sohn von *Sigmund*'s Frau vergiftet wird, bringt der Vater die Leiche an einen Fjord und übergibt sie einem Fährmann, darauf heiratet er *Hjördis* und man erfährt von *Sigurðs* Geburt und von *Sigmund*'s Tod im Kampf gegen die Söhne *Hundings*. Der Text endet mit einem Preis auf *Sigurð*, der als herrlichster Heerkönig (*göfgastan herkonunga*) bezeichnet wird, und fungiert somit gleichzeitig als Einleitung auf die nun folgenden Jung-Sigurd-Lieder.¹⁷⁶

Das erste Lied des *Codex Regius*, das von dem jungen Sigurd/Siegfried handelt, ist die *Grípisspá*¹⁷⁷ (Weissagung *Grípir*). Das Lied ist eine systematische Darstellung von Sigurds Leben mittels eines 53 Strophen langen Dialoges in *Fornyrðislag* zwischen dem Helden und dessen Onkel *Grípir*. Ein kurzer Teil in Prosa und die ersten vier Strophen bilden die Einleitung, Sigurd sucht *Grípir* auf, da dieser die Zukunft vorhersagen kann. Der nun folgende Überblick über den Werdegang des Helden dürfte auf beinahe allen übrigen Eddaliedern des Sigurd-Stoffkreises aufbauen. Erwähnt wird Sigurds baldige Vaternache¹⁷⁸ (Str. 9), die Bezwingung der beiden Brüder *Fáfnir* und *Reginn* (Str. 11), das Erlangen des Drachenhorts (Str. 13) und die Erweckung *Brynhilds* (Str. 15-17). In den Strophen 19 und 21 streibt sich *Grípir* jedoch plötzlich weiterzuerzählen und ist dazu erst bereit, als Sigurd mit Nachdruck darauf beharrt, mehr zu erfahren. Der Onkel berichtet nun von der Verstrickung zwischen Sigurd, Gunnar, *Brynhild* und *Gudrun* (Str. 27-48) und davon, wie *Brynhild Högni*¹⁷⁹ und *Guthorm* gegen Sigurd aufbringt, welche ihn töten werden, wofür letztlich

¹⁷⁵ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 245f.

¹⁷⁶ SIMEK, Die Edda, 91.

¹⁷⁷ Im *Codex Regius* ist das Lied ohne Titel überliefert und wurde in älteren Ausgaben auch als *Sigurðarkviða Fáfnisbana in fyrsta* (erstes Lied von *Sigurð Fáfnisbani*) bezeichnet.

¹⁷⁸ In der *Helgakviða Hundingsbana in fyrri* wird dies angeblich von Sigurds Halbbruder *Helgi* erledigt.

¹⁷⁹ *Högni*, der Hagen des Nibelungenliedes ist hier einer der Söhne *Gjúkis* und somit der Bruder *Gunnars* und

Grimhild¹⁸⁰ verantwortlich gemacht wird (Str. 50f.). Sigurd zeigt sich aber, bezüglich seines bevorstehenden Todes recht unbeeindruckt und fügt sich letztlich in Strophe 53 einfach in sein Schicksal. Die *Grípisspá* kannte also bereits die *Reginsmál*, *Fáfnismál*, *Sigurðarkviða*, *Sigrdrífumál* und die *Helgakviða Hundingsbana* und muss jünger als diese Lieder sein. Eine Entstehung vor dem 13. Jahrhundert ist daher kaum wahrscheinlich, andererseits ist die *Grípisspá* mit ihrer systematischen Darstellung eindeutig Vorlage für Kapitel 16 der *Völsunga saga*, die um 1250 entstand, und somit kann man das Lied wohl in die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts datieren.¹⁸¹

Das nächste Lied, das im *Codex Regius* mit *Sigurðarkviða Fáfnisbana önnur* (das zweite Lied von Sigurd Fáfnirstöter) betitelt ist, wurde in späteren Handschriften in drei einzelne Lieder geteilt, und zwar in die *Reginsmál*, *Fáfnismál* und *Sigrdrífumál*. Die *Reginsmál* (*Regins* Sprüche) bestehen aus einer Einleitung in Prosa, welche die Haupthandlung trägt, einem 26 Strophen langen Dialog in *Fornyrðislag* wie auch *Ljóðaháttur* und zehn weiteren Prosaeinschüben über das Lied verteilt. Auffällig ist hier, dass ab Strophe 16 völlig unpassend, und mit den Themen Verrat und Drachenkampf nichts zu tun habend, ein Teil in *Ljóðaháttur* einsetzt, in dem Sigurd von einem gewissen *Hnikarr*¹⁸² Ratschläge zu Vorzeichen empfängt. Der Teil weist unzählige *Kenningar* auf und mutet allgemein sehr skaldisch an, außerdem finden sich Parallelen zum *Ljóðatal* der *Hávamál* sowie zu den *Grímnismál*, und wie diese beiden Lieder lässt sich auch dieser Teil der *Reginsmál* zur Wissensdichtung zählen. Die eigentliche Handlung dreht sich jedoch um den Zwerg *Reginn*¹⁸³, hier Sigurds Ziehvater. Er ist der Bruder von *Fáfnir*¹⁸⁴ und *Otr* (Otter), letzterer wird in Ottergestalt vom Gott Loki erschlagen, worauf *Reginn* und *Fáfnir* von den drei Göttern Odin, Loki und *Höfnir* fordern, den Otterbald des Bruders zur Buße mit Gold zu füllen. Loki beschafft das Gold, indem er es dem Zwerg *Andvari* (der Vorsichtige) raubt, dieser belegt einen Ring aber mit dem Fluch des Nibelungenhorts, der durch Loki somit an *Hreiðmarr*, den Vater der drei Brüder, weitergegeben wird. Jener wird dann auch wirklich

Guthorms.

¹⁸⁰ Anders als im Nibelungenlied ist nicht Krimhild die Frau Sigurds sondern Gudrun, Grimhild jedoch, heißt deren alle Fäden ziehende Mutter.

¹⁸¹ SIMEK, Die Edda, 92.

¹⁸² Altnordisch *Hnikarr* (Aufhetzer) ist ein Beinamen Odins der auch in den *Grímnismál* 47 belegt ist.

¹⁸³ Altnordisch *reginn* (der Mächtige), siehe auch *regin* (die Mächte, die Götter).

¹⁸⁴ Altnordisch *fáfnir* (der Umarmende), ist somit als Zwerg zu verstehen, der Drachengestalt annimmt, wie auch dem Prosateil im *Reginsmál* nach Strophe 14 zu entnehmen ist.

von seinem Sohn *Fáfnir* ermordet, der damit neuer Eigentümer von Hort und Fluch ist. Dies erzählt *Reginn* seinem Ziehsohn und schmiedet ihm auch das Schwert *Gram*, damit er seinen Bruder den Drachen töte. Übergangslos geht das Lied nun also in die *Fáfnismál* (*Fáfnirs* Sprüche) über und behandelt den bereits angekündigten Kampf mit dem Drachen *Fáfnir*. In Prosa wird zunächst berichtet, wie Sigurd auf dem Weg des Drachen eine Grube aushebt und sich darin versteckt. Als *Fáfnir* über ihn hinweg kriecht¹⁸⁵, durchbohrt ihm Sigurd das Herz. Darauf beginnt ein Dialog in gebundener Sprache zwischen dem Helden und dem tödlich verwundeten Drachen. Die ersten 22 Strophen, die einige mythologische Merkmale enthalten, sind ansonsten dominiert von gegenseitig ausgetauschten Unfreundlichkeiten zwischen den beiden Kontrahenten. Vor seinem Tod belegt *Fáfnir* den Schatz mit einem weiteren Fluch und warnt Sigurd sogar noch vor dem eigenen Bruder *Reginn*, welcher in Strophe 23 erscheint und dem Drachen das Herz aus der Brust schneidet. Sigurd brät das Drachenherz und verbrennt sich daran den Finger, er steckt ihn in den Mund und als er das Drachenblut schmeckt, versteht er plötzlich die Sprache der Vögel. Diese sieben Strophen bezeichnet man als *Igðnaspá* (Prophezeiung der Meisen), in denen die Vögel Sigurd ebenfalls vor *Reginn* warnen, worauf er jenen tötet. Dieser Teil wurde früher als später hinzugedichtet betrachtet, stofflich wird heute jedoch gerade diese Kenntnis der Vogelsprache und die Warnung als ältester Teil des Sigurd-Mythos angesehen, worauf auch einige Bilddenkmäler deuten, welche weit älter als die Edda-Lieder sind. Eines davon ist etwa das Steinkreuz von Kirk Andreas auf der Isle of Man aus dem 10. Jahrhundert oder eine Felsritzung auf dem Ramsundfelsen in Södermannland aus der Zeit um 1030. Die bekannte Darstellung Sigurds und *Regins* auf der Stabkirche von Hylestad in Norwegen stammt allerdings erst aus dem 13. Jahrhundert. Was fast alle dieser Bilddenkmäler darstellen, ist die Ermordung *Fáfnirs* sowie *Regins*, das Braten des Herzens und Ablecken des Fingers wie die Unterhaltung mit den Vögeln. Weiters zeigen diese Abbildungen ausschließlich Sigurds Jugendtaten und nicht etwa seinen Tod oder andere spätere Ereignisse. Und erneut geht das Lied im *Codex Regius* ohne Überschrift und Markierung in den nächsten Teil über, die *Sigrdrífumál* (*Sigrdrífas* Sprüche), in späteren Papierhandschriften auch *Brynhildarljóð*¹⁸⁶ (Lied von Brynhild) genannt. Allerdings sind auf Grund der nun in der Handschrift

¹⁸⁵ Altnordisch *ormr* (Schlange, Drache) ist etymologisch mit „Wurm“ verwandt, somit hat man sich die Drachen der nordischen Mythologie wohl als beinlose Riesenschlangen vorzustellen.

¹⁸⁶ *Sigrdrífa* wurde also schon damals, obwohl nichts im Text darauf hindeutet, mit Brynhilde gleichgesetzt.

folgenden Lücke nur 29 Strophen erhalten, während andere Handschriften 37 überliefern, die in einen Rahmen in Prosa gefasst sind. Das Lied handelt von Sigurd, der nach dem Drachenkampf zum Berg *Hindarfjall* reitet und dort in einer brennenden Schildburg die schlafende *Sigrdrífa* findet und erweckt, nach der vierten Strophe geht das Lied jedoch in Wissensstrophen aus dem Mund der Walküre über. Bis zu Strophe 19 wird dann zunächst Information über den rechten Gebrauch von Runen gegeben, was eher an spätmittelalterliche magische Praktiken denn an heidnische Vorstellungen erinnert. Die Strophen 22 bis 37 hingegen enthalten Ratschläge als Lebenshilfe für einen jungen Mann, ganz im Stile der *Hávamál*.¹⁸⁷

Mitten in dem zuletzt behandelten Lied setzt also nun die erwähnte Lücke im *Codex Regius* resultierend aus den acht verlorenen Blättern ein, auf denen nicht nur die letzten Strophen der *Sigrdrífumál* gestanden haben müssen, sondern auch die ersten etwa 20 Strophen der *Sigurðarkviða in forna* (das alte Sigurd-Lied), das nach der Lücke kommt und daher auch *Brot af Sigurðarkviða* (Bruchstück eines Sigurd-Liedes) genannt wird. Dazwischen wird ein weiteres, auch sonst nirgends überliefertes, verlorenes Lied vermutet, von der Forschung als **Sigurðarkviða in meiri* (das längere Sigurd-Lied) bezeichnet. Inhaltlich ist das Lied zwar rekonstruierbar, da wie schon bemerkt die in Prosa verfasste *Völsunga saga* auf ihm beruhen dürfte, ihr Verfasser aber kannte auch die *Sigurðarkviða in skamma* (das kurze Sigurd-Lied), die im *Codex Regius* zwei Lieder später überliefert ist und in nur 71 Strophen den selben Stoff behandelt. Die *Sigurðarkviða in meiri* wird hingegen zwischen 160 und 280 Strophen lang gewesen sein und beginnt wie auch das kurze Sigurd-Lied mit Sigurds Ankunft am Hofe *Gjúkis*. Er freundet sich mit den Brüdern Gunnar und Högni an und heiratet deren Schwester Gudrun, da ihn ein Zaubertrank seine Liebe zu Brynhild vergessen ließ. Darauf hilft er Gunnar gar Brynhild zu erobern indem er mit dem Prinzen die Gestalt tauscht und teilt sogar drei Nächte mit ihr das Lager, ohne sie dabei anzurühren. Diese Täuschung wird jedoch durch einen Streit zwischen Gudrun und Brynhild aufgedeckt, letztere behauptet sodann vor Gunnar, Sigurd habe in jenen drei Nächten mit ihr geschlafen, um ihn zum Mord an Sigurd zu bewegen. An dieser Stelle setzt auch das *Brot af Sigurðarkviða* wieder ein, in dem von der Ermordung Sigurds sowie von der Klage wie dem Tod von Brynhild berichtet wird, während die *Sigurðarkviða in skamma* ab Strophe 33 in eine sehr ausführliche Klage

¹⁸⁷ SIMEK, Die Edda, 92-96.

Brynhilds über Sigurds Tod übergeht. Im Grunde ist es nicht einmal auszuschließen, dass die Lücke mit ganz anderen Liedern gefüllt war, was bei dem Ordnungssinn des Kompilators der Handschrift jedoch recht unwahrscheinlich ist. Die *Sigurðarkviða in meiri* also muss recht umfangreich und stringenter als die anderen Sigurd-Lieder sowie recht jung gewesen sein, und es wäre denkbar, dass sie höfisch beeinflusst war und dem mittelhochdeutschen Nibelungenlied bereits wesentlich näher kam. Unbestritten ist zumindest, dass sich Sigurd durch das gesamte Mittelalter in Skandinavien großer Beliebtheit erfreute, wie man noch an den spätmittelalterlichen *Riddarasögur* (Ritter sagas) sehen kann, in denen die Helden immer wieder Sigurd heißen, von den Bilddenkmälern, die sogar auf Kirchen dieser Zeit zu finden sind, gar nicht erst zu reden.¹⁸⁸

Die beiden eben behandelten Lieder, die *Sigurðarkviða in forna* sowie die *Sigurðarkviða in skamma* reichen jedoch bereits in den nächsten großen inhaltlichen Abschnitt über die Klagen der beiden Frauen Brynhild und Gudrun hinein, wie auch schon die Tatsache andeutet, dass im *Codex Regius* das erste Gudrun-Lied bereits zwischen diesen beiden zu finden ist. Weiters zu diesen eddischen Elegien über Sigurds Tod gehören also die drei Gudrun-Lieder, die *Guðrúnarkviða in fyrsta*, *Guðrúnarkviða önnur* und *Guðrúnarkviða in þriðia* sowie das *Oddrúnargrátr* und der *Helreið Brynhildar*. Dadurch, dass Gudrun nach Sigurds Tod *Atli*¹⁸⁹ heiratet, welcher hier, wohl eine spezifisch isländische Ausgestaltung, auch der Bruder Brynhilds ist, wird bereits der Übergang auf die nach den Elegien kommenden beiden Atli-Lieder vorbereitet. Nach Sigurd ist es offensichtlich Gudrun, der im Mittelalter, alleine anhand der drei Gudrun-Lieder zu ersehen, die meiste Aufmerksamkeit zuteil wurde. Die *Guðrúnarkviða in fyrsta* (das erste Gudrun-Lied), auch „Gudruns Gattenklage“ genannt, thematisiert in *Fornyrðislag* wie unterschiedlich die beiden Frauen Brynhild und Gudrun mit ihrer Trauer umgehen. Denn während mehrere Frauen Gudrun Trost zusprechen, die aber erst am Ende des Liedes zu weinen vermag, reagiert Brynhild mit Zorn, Hass und Rachedurst. Im abschließenden Prosateil wird sodann davon berichtet, dass Gudrun für sieben Jahre nach Dänemark ging, Brynhild jedoch „*wollte nach Sigurd nicht*

¹⁸⁸ SIMEK, Die Edda, 96-98.

¹⁸⁹ Altnordisch *Atli* bedeutet laut Simek „der Schreckliche“ und ist in der Literatur der Name diverser Helden und Könige, in den *Thulur* sogar ein Beinahme Thors. In den eddischen Atli-Liedern ist Atli/Etzel jedoch mit dem Hunnen *Attila* gleichzusetzen, dessen Name aus dem Gotischen kommt und „Väterchen“ bedeutet. SIMEK, Lexikon der germanischen Mythologie, 29.

*mehr leben*¹⁹⁰ und beging Selbstmord. In dieser Form dürfte das Lied im Übrigen nicht vor dem 11. Jahrhundert entstanden sein.¹⁹¹

Die *Guðrúnarkviða önnur* (das zweite Gudrun-Lied) oder „Gudruns Lebenslauf“ hat zwar das Versmaß *Fornyrðislag* mit dem ersten Lied gemein, es sind jedoch auch einige Unterschiede festzustellen. So haben wir es hier mit einem sich über einige Strophen ziehenden Monolog zu tun, in dem Gudrun einen elegischen, in drei Abschnitte geteilten Rückblick über ihr Leben gibt. Erst lobt sie Sigurd und beklagt seinen Tod (Str. 1-12), danach spricht sie über ihren Aufenthalt in Dänemark, und davon wie sie *Atlis* Werbung nachgab (Str. 12-34), zuletzt entsteht ein Dialog zwischen ihr und *Atli*, der einen Traum über sein Schicksal hatte, die an ihm verübte Rache wird hierbei nur angedeutet. Das Lied ist recht uneinheitlich aufgebaut, was auf Fremdeinfluss oder ein älteres Gudrun-Lied, welches hier integriert wurde, hindeuten kann. Entstanden dürfte es erst im 12. Jahrhundert, mit geringerer Wahrscheinlichkeit vielleicht schon im 11. Jahrhundert sein, obwohl es im Prosateil der *Sigurðarkviða* als „altes Gudrun-Lied“ bezeichnet wird. Im *Norna-Gests þáttr* (Geschichte von *Norna-Gestr*) wird von einer sonst unbekanntem **Guðrúnarræða* (Gudruns Rede) gesprochen, die jedoch mit der *Guðrúnarkviða önnur* identisch sein dürfte.¹⁹²

Auch unter dem Namen „Gudruns Gottesurteil“ ist die *Guðrúnarkviða in þriðia* (das dritte Gudrun-Lied) bekannt, sie ist mit nur 11 Strophen sehr kurz und steht den anderen Liedern auch in elegischer Hinsicht nach. Hier wird Gudrun, die bereits mit *Atli* verheiratet ist, von dessen Nebenfrau *Herkja*¹⁹³ beschuldigt, ein Verhältnis mit *Þjóðrek*¹⁹⁴ zu haben. Gudrun kann mittels eines Gottesurteils jedoch ihre Unschuld beweisen, in einer sogenannten Kesselprobe gelingt es ihr, unversehrt Steine aus einem Kessel mit siedendem Wasser zu holen, *Herkja* hingegen verbrennt sich schwer und wird dazu noch, als Verleumderin entlarvt und hingerichtet. Es wurde für dieses Lied eine niederdeutsche Vorlage vermutet, da es Personen erwähnt, die in den übrigen skandinavischen Liedern zu diesem Thema nicht vorkommen. Was die *Guðrúnarkviða in þriðia* mit jenen jedoch gemein hat ist, dass auch sie

¹⁹⁰ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 364.

¹⁹¹ SIMEK, Die Edda, 98f.

¹⁹² SIMEK, Die Edda, 99f.

¹⁹³ *Herkja* ist mit *Helche*, der ersten Frau *Etzels* im Nibelungenlied gleichzusetzen.

¹⁹⁴ *Þjóðrek* oder *Þidrek* ist der altnordische Name für Dietrich von Bern der auch im Nibelungenlied an *Etzels* Hof anwesend ist.

höchstwahrscheinlich eher im 12. als im 11. Jahrhundert entstanden sein wird.¹⁹⁵

Aus 34 Strophen bestehend und in einen kurzen Rahmen in Prosa gefasst, schließt *Oddrúnargrátr* (*Oddrúns* Klage) im *Codex Regius* direkt an die letzten beiden Gudrun-Lieder an. Das Lied, das ziemlich wahrscheinlich im Island des 13. Jahrhunderts verfasst wurde, beginnt damit, dass *Oddrún* der Königstochter *Borgný* mit Zaubersprüchen bei einer Geburt beisteht. Nach Strophe 11 beginnt die eigentliche Klage *Oddrúns* in der sie erzählt, wie ihr Bruder *Atli* ihr verbot, Gunnar zu heiraten, der sich nach dem Tod ihrer Schwester Brynhild in sie verliebte.¹⁹⁶

Als junges elegisches Rückblicksgedicht, ähnlich dem ersten Gudrun-Lied, kann *Helreið Brynhildar* (Brynhils Helfahrt) bezeichnet werden. Brynhild ließ sich, so der einleitende Prosatext, nach dem Tod Sigurds selbst verbrennen. Auf dem Weg in das Totenreich der *Hel* jedoch trifft sie auf eine Riesin, der gegenüber sie sich in einem nun einsetzenden Streitgespräch für ihre Taten rechtfertigt. Der Dichter scheint recht inkonsequent gewesen zu sein und einiges unpassend vermischt zu haben, so etwa, dass er Brynhild als Walküre bezeichnet, wie etwa *Sigrdrifa* in den *Sigrdrífumál*, gleichzeitig aber lebt sie bei ihrem Pflegevater *Heimir*, was für eine Walküre seltsam scheint. Umstände wie diese ließen daher darauf schließen, dass es sich bei diesem Lied um ein stofflich im 13. Jahrhundert aus unterschiedlichsten Quellen zusammengetragenes Werk handelt.¹⁹⁷

Die *Dráp Niflunga* (Tötung der *Nibelungen*) ist ein ausschließliches Prosastück, das offensichtlich vom Kompilator des *Codex Regius* eingeschoben wurde, um den vorangegangenen Teil mit dem nun folgenden über den Untergang der *Nibelungen* stofflich zu verbinden. Er kommt noch vor dem zweiten und dritten Gudrun-Lied, und tatsächlich entsprechen alle vor und nach ihm stehenden Lieder inhaltlich in gewisser Weise entweder dem ersten oder zweiten Teil des *Nibelungenliedes*, also der *Brünhildsage* oder der *Burgundensage*. Die Handlung dreht sich darum, dass Gunnar und *Högni* das verfluchte Gold *Fáfnirs* an sich nehmen, und als Buße für dessen Schwester Brynhild geben sie *Atli* Gudrun zur Frau. Somit ist die Überleitung geschaffen, was jedoch den Unterschied der eddischen Dichtung zum *Nibelungenlied* ausmacht, ist, dass Gudrun hier nicht versucht

¹⁹⁵ SIMEK, Die Edda, 100.

¹⁹⁶ SIMEK, Die Edda, 100.

¹⁹⁷ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 382.

Rache an ihren Brüdern zu üben.¹⁹⁸

Die Lieder über den Untergang der *Nibelungen*, zu denen auch die beiden nun zu behandelnden Atli-Lieder gehören, sind stofflich zur ältesten Schicht germanischer Heldendichtung zu zählen. Das Schicksal des Hunnenkönigs *Attila* († 453), sowie die Vernichtung des Burgundenreiches durch *Aëtius*¹⁹⁹ im Jahre 436 dürfte bereits in der Völkerwanderungszeit in Gedichten gefasst worden sein. So weiß man etwa schon vor der Mitte des 5. Jahrhunderts von zwei „barbarischen Dichtern“ am Hofe *Attilas*, die dessen Erfolge verherrlicht haben sollen. Es scheint, als wären diese Taten dann mündlich vom 5. bis in das 11. Jahrhundert und bis nach Skandinavien tradiert worden, denn selbst im 9. und 10. Jahrhundert war dort die Verschriftlichung noch nicht so weit fortgeschritten, als dass man annehmen könnte, in dieser Zeit wäre bereits viel niedergeschrieben worden. In welcher Art diese Überlieferung geschah, ob in Prosa oder Liedform, ist jedoch nicht zu sagen. Auf Grund der Sprache kann aber davon ausgegangen werden, dass die Heldenlieder in der auf uns gekommenen Form nicht weiter als in die Wikingerzeit zurückreichen können.²⁰⁰

Die *Atlakviða*²⁰¹ (Atli-Lied) ist bereits im 9. Jahrhundert entstanden und ist damit eines der ältesten, wenn nicht das älteste Lied der Edda überhaupt. Die Burgunden ziehen hier nach Osten an den Hof des Hunnenkönigs *Atli*, der am Dnjepr liegen solle, diesen völkerwanderungszeitlichen Zug hat es übrigens mit dem „Hunnenschlachtlied“ gemein, das ebenfalls sehr alt ist. Seltsam ist, dass der Untergang der Burgunden offensichtlich bereits sehr früh in den Osten verlegt wurde und in diesem Lied nicht, wie tatsächlich 436 am Rhein stattfindet. Das Lied umfasst 43 Strophen und ist im Versmaß *Málahátt*²⁰², an manchen Stellen auch in *Fornyrðislag* verfasst. *Atli* lockt die Brüder ins Hunnenland, indem er ihnen Land schenken will, darunter auch mythische Orte wie den *Myrkviðr*²⁰³, die *Gnitaheide* und

¹⁹⁸ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 387.

¹⁹⁹ Der weströmische Heermeister *Flavius Aëtius*, der mit seinen hunnischen Hilfstruppen direkt für den Untergang des Burgundenreiches um Worms verantwortlich ist, könnte somit neben *Attila* ein weiteres Vorbild für den *Etzel* des *Nibelungenliedes* sein, sowie es der burgundische König *Gundachar* wohl für *Gunther/Gunnar* war.

Rudolf SIMEK, Die Germanen (Stuttgart 2006) 126.

²⁰⁰ SIMEK, Die Edda, 100f.

²⁰¹ Im *Codex Regius* steht das Lied unter der Überschrift, *Atlakviða in grænlandska* (das grönländische Atli-Lied), was jedoch auf einer Verwechslung mit dem darauf folgenden Lied den *Atlamál in grænlandsk* (grönländischen Sprüchen Atlis) beruhen dürfte.

²⁰² Der *Málahátt* (Spruchton) ist dem *Fornyrðislag* sehr ähnlich, mit dem Unterschied, dass er durchschnittlich fünf Silben in An- und Abvers aufweist und nicht nur vier wie im *Fornyrðislag*.

²⁰³ Der *Myrkviðr* (Dunkel-Wald) ist ein bedrohlicher Wald der eher der Sagenwelt der Heldenlieder als der

den Dnjepr. Gudrun versucht Gunnar und *Högni* zu warnen, indem sie ihnen einen mit Wolfshaar umwickelten Ring sendet, doch ihr Bemühen bleibt vergebens. Als sie den Hunnenhof erreichen, lässt sie *Atli* gefangen nehmen, um von ihnen das Versteck des Nibelungenhortes zu erfahren, doch die Brüder bleiben unbeeindruckt. Gunnar verlangt, dass man ihm das Herz *Högnis* präsentiere, worauf man ihm das eines anderen Mannes bringt. Gunnar entgegnet:²⁰⁴

*Hier hab ich das Herz Hjallis des Feigen,
ungleich des Herzen Högnis des Kühnen,
es zittert sehr, da's auf der Schüssel liegt;
zitterte doppelt so viel, als es in der Brust lag.*²⁰⁵

Da schneidet man *Högni* wirklich das Herz aus der Brust, welcher während dieses Vorganges nur lacht, Gunnar erkennt das Herz seines Bruders und meint nun das Geheimnis um das Versteck des Goldes sicher zu wissen, da er der einzige ist, der es noch kennt, worauf man ihn in eine Schlangengrube wirft, wo er Harfe spielend den Tod findet. Nun nimmt Gudrun grausame Rache an *Atli*, erst tötet sie deren zwei gemeinsame Söhne und setzt ihm ihre Herzen vor, darauf tötet sie ihn selbst in seinem Bett und steckt die Halle in Brand. Wie schon angeschnitten, basiert diese Handlung ebenfalls auf einer historischen Begebenheit, denn tatsächlich starb der Hunnenkönig *Attila* 453 nach 19 Jahren Herrschaft an einem Blutsturz und zwar ausgerechnet in seiner Hochzeitsnacht mit *Ildico*, einer gotischen Prinzessin. Dass sich diese Geschichte schnell herum sprach und bald zu Mord und Rache ausgebaut wurde, ist hierbei nicht sonderlich überraschend.²⁰⁶

Wesentlich jünger wie auch weitaus ausführlicher sind die nun folgenden *Atlamál in grænlandsk* (grönländischen Sprüche *Atlis*), sie enthalten 105 erzählende Strophen im Versmaß *Málahátt*, legen hierbei jedoch weniger Gewicht auf den Tod der Burgunden. Das Lied ist wahrscheinlich im 12. oder 13. Jahrhundert entstanden und wurde vom Dichter mit einer Reihe neuer Motive und Personen ausgestattet. Es erinnert in seiner episch breiten Erzählform an die so genannten „Vorzeitsagas“, außerdem ist die gesamte Handlung in eine kleinbäuerliche Gesellschaft versetzt worden, was neben dem Titel ein weiterer Hinweis

nordischen Mythologie direkt zuzuordnen ist, auch wenn er sogar in der *Lokasenna* in Zusammenhang mit *Ragnarök* erwähnt wird.

²⁰⁴ SIMEK, Die Edda, 101f.

²⁰⁵ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 161. (*Atlakviða* 23)

²⁰⁶ SIMEK, Die Edda, 102.

darauf sein kann, dass das Lied möglicherweise tatsächlich auf Grönland verfasst wurde. Besonders gut geeignet scheint das Lied für dieses Thema, weshalb später noch näher auf die *Atlamál in grænlandsk* eingegangen werden soll, es ist voll von Pathos und Überzeichnung, und sogar Gudrun nimmt ab Strophe 47 an dem heldenhaften Kampf teil:²⁰⁷

*Da sah die Hochgeborne, dass sie bitter kämpften,
sie dachte an kühne Tat und warf den Mantel ab;
sie griff ein blankes Schwert und wehrte der Verwandten Leben,
nicht sanft war sie im Kampf, wo immer sie zuschlug.*²⁰⁸

Doch mit dem Tod *Atlis* und der Burgunden ist es in der Tradition der nordischen Heldendichtung noch nicht getan, denn Gudrun übersteht auch dieses Gemetzel, und so kommt es, dass sie nach Sigurd und *Atli* noch ein drittes Mal heiratet, und zwar den sagenhaften König *Jónakr*²⁰⁹ mit dem sie mehrere Söhne hat. Jedoch hat Gudrun auch eine Tochter namens *Svanhild* aus ihrer ersten Ehe mit Sigurd, sie wurde mit dem Gotenkönig *Jörmunrekr*²¹⁰ verheiratet, dieser lässt sie aus Eifersucht von Pferden zu Tode trampeln. Somit ist die Brücke vom Nibelungenstoffkreis zur Ermanarich-Sage geschlagen, ein Thema, mit dem sich zwei weitere Lieder des *Codex Regius* beschäftigen. Das erste davon ist die *Guðrúnarhvöt* (Gudruns Aufreizung) oder auch „Gudruns Sterbelied“, es ist trotz seines nachweislich sehr alten Stoffes in dieser Form relativ jung und wahrscheinlich erst zwischen dem 11. bis 13. Jahrhundert entstanden. Die ersten acht Strophen behandeln, wie am Titel abzusehen, die Aufhetzung (*hvöt*) der beiden Söhne Gudruns, *Hamðir* und *Sörli* zur Rache für ihre Halbschwester. Die übrigen 13 der also insgesamt 21 Strophen bieten einen elegischen Rückblick auf Gudruns Leben und ihre drei Ehen und nähern sich somit wieder den anderen Gudrun-Liedern an. Das letzte Gedicht des *Codex Regius* wird dort *Hamðismál in forno* (das alte *Hamðir* Lied) genannt und steht insofern an der richtigen Stelle, als der Tod der Söhne Gudruns gleichzeitig als endgültiges Ende des gesamten Geschlechts betrachtet werden kann. Die ersten fünf Strophen berichten auch hier von dem Aufruf Gudruns zur Rache an *Jörmunrekr*, darauf (Str. 6-10) scheinen die beiden Söhne darauf hinweisen zu

²⁰⁷ SIMEK, Die Edda, 103.

²⁰⁸ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 438. (*Atlamál in grænlandsk* 47)

²⁰⁹ Ein Ausblick auf Gudruns dritte Ehe mit *Jónakr* wird auch schon in Strophe 62 der *Sigurðarkviða in skamma* gegeben.

²¹⁰ Hinter *Jörmunrekr* verbirgt sich der ostgotische König *Ermanarich*, der sich angeblich das Leben nahm, als 375 die Hunnen für die Ostgoten so gefährlich wurden, dass jene ihr Reich in der heutigen Ukraine aufgeben mussten und nach Westen flüchteten.

wollen, dass durch Rache in ihrer Familie bereits genug Unheil entstanden ist. Schließlich brechen sie aber dennoch auf und erschlagen auf dem Weg ihren Halbbruder *Erp*, der seine Hilfe anbieten will. An *Jörmunreks* Hof angekommen, gelingt es ihnen noch, diesem Hände und Füße abzuschlagen, bevor sie selbst den Tod finden. Das alte *Hamðir* Lied trägt seinen Namen zu Recht, denn es ist neben der *Atlakviða* das älteste Edda-Lied und dürfte spätestens im 10. Jahrhundert entstanden sein, allerdings kannte der Skalde *Bragi Boddason inn gamli* „der Alte“ den Stoff bereits im 9. Jahrhundert.²¹¹

2.4 Eddica Minora

Die Lieder des *Codex Regius* sind jedoch nicht als kanonische Sammlung zu betrachten, so kann man in anderen Handschriften nicht nur eine veränderte Reihenfolge, sondern auch noch einige weitere eddische Lieder finden. Die zweitälteste Edda-Handschrift nämlich, die Handschrift AM 748 I, 4to (kurz A, während der *Codex Regius* als Handschrift R bezeichnet wird), die allerdings nur fragmentarisch erhalten ist, enthält sieben mythologische Edda-Lieder, von denen sechs: *Hárbarðsljóð*, *Vafbrúðnismál*, *Grímnismál*, *Skírnismál*, *Hymiskviða* und *Völundarkviða* auch in Handschrift R vorkommen. Das siebente Lied jedoch ist dort nicht enthalten, und doch ist es allgemeiner Konsens, dass man die sogenannten *Baldrs draumar* (Balders Träume), in jüngeren Papierhandschriften mitunter auch *Vegtamskviða* (*Vegtams* Lied) genannt, zu den eddischen Dichtungen zählen kann. Es besteht aus 14 Strophen, im Versmaß *Ljóðaháttur* verfasst, die einen mythologischen Stoff mit Rahmenhandlung enthalten, wie er auch in so manchem anderen Edda-Lied zu finden ist. Darüber hinaus bestehen wortwörtliche Übereinstimmungen zu *Völuspá* und *Þrymskviða*, wobei nicht genau zu sagen ist, welches Lied nun von welchem beeinflusst wurde. Die Handlung dreht sich nun darum, dass der Gott Balder von Träumen geplagt wird, welche die Asen als böses Vorzeichen verstehen, so macht sich Odin unter dem Decknamen *Vegtamr* auf den Weg in die Unterwelt, wo er eine Seherin, deren Name nicht erwähnt wird, wieder zum Leben erweckt, um sie nach der Zukunft zu befragen. Sie berichtet ihm vom nahenden Schicksal Balders und dessen Rächer, was einen zentralen Mythos darstellt, auf den in einigen anderen Edda-Liedern sowie Skalden-Dichtungen angespielt wird. Wie in den *Vafbrúðnismál* so gibt sich Odin offensichtlich auch in *Baldrs draumar* mit seiner letzten

²¹¹ SIMEK, Die Edda, 103f.

Frage zu erkennen, warum ist in der Forschung jedoch noch nicht eindeutig geklärt. Aber auch Odin scheint in der Seherin jemand anderes zu erkennen: „*Du bist keine Seherin, noch eine weise Frau, sondern du bist dreier Riesen Mutter.*“²¹² Man hat hinter dieser Bezeichnung unter anderem „*die Riesin Angrboða, die Mutter der drei Loki-Nachkommen Hel, Fenrir und der Midgardschlange*“²¹³ gesehen. Darauf schickt die Seherin Odin wieder nach Hause und meint noch, dass dies bis zum Weltuntergang niemandem mehr gelingen soll.²¹⁴

Das nächste Lied ist in der um 1400 entstandenen isländischen Sammelhandschrift *Flateyjarbók* (das Buch von *Flatey*) überliefert und stammt selbst wohl aus dem 13. Jahrhundert. Diese sogenannten *Hyndluljóð* (*Hyndla* Lied), deren pseudo-mythologische Handlung sich ebenfalls um eine Seherin, die Riesin *Hyndla* (Hündchen) dreht, bestehen aus 50 Strophen in *Fornyrðislag*. In das Lied eingebettet ist ein Wissensgedicht, welches mythologische und pseudo-historische Genealogien aufzählt (Str. 11-44), der zweite Teil (Str. 29-44) dieses Abschnittes wird von einem wiederum selbstständigen Lied gebildet, der *Völuspá in skamma* (kurzen *Völuspá*). Schon *Snorri* zitiert die *Völuspá in skamma* unter diesem Namen, womit sie wohl älter sein muss als der Rest der *Hyndluljóð*. Die Handlung dreht sich nun um die Göttin Freyja, die zu der Riesin *Hyndla* kommt, um von jener die Vorfahren eines gewissen *Ottar heimski* (*Ottar* des Einfältigen) aufgezählt zu bekommen, was diese nur sehr widerwillig tut. Sodann folgt eher unorganisch eingeschoben die *Völuspá in skamma* und darauf befiehlt Freyja, der Riesin *Ottar* einen Gedächtnistrunk zu reichen, *Hyndla* beschimpft die Göttin zwar erst, doch gibt dann unter der Androhung von Zauber nach. Die *Hyndluljóð* scheinen ein nicht besonders gut gelungenes gelehrtes Produkt des 12. vielleicht auch 13. Jahrhunderts zu sein, dass es sich hierbei um ein Auftragswerk für einen sonst unbekanntem Norweger namens *Ottar* handeln könnte, dessen postulierte Vorfahren hier aufgezählt werden, wie man oft annahm, hält Rudolf Simek nicht für wahrscheinlich. Betrachtet man die erwähnten Ahnen nämlich genauer, so findet man heraus, dass sie allesamt in der einen oder anderen Form zu den Opfern von Auseinandersetzungen der heroischen wie mythologischen Dichtung zählen. Darüber hinaus werden in Strophe 40 sogar die beiden Kinder Lokis, *Sleipnir* und *Hel*, die hier als Hexe bezeichnet wird, erwähnt, und

²¹² KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 184. (*Baldrs draumar* 13)

²¹³ Beatrice La FARGE, Rezension über (John Lindow, Murder and Vengeance among the Gods. Baldr in Scandinavian Mythology) In: *Alvíssmál* 9 (1999) 113.

²¹⁴ SIMEK, Die Edda, 114f.

es ist schwer vorzustellen, dass man einem menschlichen Auftraggeber eine so unglücklich zusammengestellte Ahnenreihe andichten wollte.²¹⁵

In der älteren Forschung wurde angenommen, dass die *Rígsþula* (Merkgedicht von *Rígr*) zur ältesten Schicht von Edda-Liedern gehört, und datierte sie daher in das 10. Jahrhundert. Mittlerweile ist man sich darüber einig, dass es sich wohl ebenfalls um ein gelehrtes Werk des 13. Jahrhunderts handelt. Das Lied ist in einer Handschrift der *Snorra Edda*, dem *Codex Wormianus* (W, AM 242, fol.) überliefert, der etwa um 1350 entstanden ist. Die *Rígsþula* ist anderen Edda-Liedern in der Form sehr ähnlich, hat aber eine recht eigenwillige Handlung. Es geht um einen gewissen *Rígr*²¹⁶ der laut der kurzen Prosaerleitung mit dem Gott *Heimdallr* zu identifizieren ist. *Rígr* wandert hier umher und kommt zu drei kinderlosen Paaren, mit denen er jeweils drei Nächte verbringt, worauf die Frauen Söhne zur Welt bringen, welche der jeweilige Stammvater der drei mittelalterlichen Stände sein sollen. Der Sohn des ersten Paares, *Ái* und *Edda* (Uhr Großvater und Uhr Großmutter), heißt *Þræll* (Knecht), der des zweiten Paares *Afi* und *Amma* (Großvater und Großmutter) *Karl* (Mann, Bauer) und der des dritten Paares *Faðir* und *Móðir* (Vater und Mutter) heißt *Jarl*²¹⁷ (Fürst). Auch die Gemahlinnen und Kinder dieser drei Männer haben sprechende Namen, welche die gedachten Eigenschaften dieser Stände verdeutlichen sollen. Der wichtigste von ihnen ist einer der Nachkommen *Jarls*, *Konr ungr*²¹⁸, dem *Rígr* Kenntnis über die Runen beibringt und ihn als Sohn annimmt.²¹⁹

In keiner der größeren Edda-Handschriften enthalten sind zwei weitere sehr junge Lieder, wohl erst aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, die seit dem 19. Jahrhundert unter dem Namen *Svipdagsmál* (*Svipdags* Sprüche) zusammengefasst wurden. Beide sind in *Ljóðaháttur* abgefasst und berichten über die Brautwerbefahrt von *Svipdagr*²²⁰ um *Menglöð*. Das erste dieser Lieder wird als *Grógaldur* (Zauberlied der *Gróa*) bezeichnet, *Svipdagr* spricht hier zu

²¹⁵ SIMEK, Die Edda, 115-117.

²¹⁶ *Ríg* stammt aus dem Irischen und ist gen./dat./akk. von *rí* (König).
SIMEK, Lexikon der germanischen Mythologie, 349.

²¹⁷ Mit *Jarl* verwandt ist auch der englische Adelstitel *Earl*.

²¹⁸ *Konr ungr* (junger Nachkomme), ist ein Wortspiel mit altnordisch *konungr* (König) da er auch das Königsgeschlecht begründen soll.

²¹⁹ Karl JOHANSSON, *Rígsþula* och Codex Wormianus. Textens funktion ur ett kompilationsperspektiv. In: *Alvíssmál* 8 (1998) 67f.

²²⁰ Der Stoff um *Svipdagr* (der plötzlich hereinbrechende Tag) findet sich auch noch im Spätmittelalter in den dänischen und schwedischen Balladen vom *Ungen Svejdal* (Jungen *Svejidal*).

seiner toten Mutter die ihm zur Unterstützung für die nahende Fahrt einige hilfreiche Zaubersprüche aufzählt, das heißt, erneut werden sie nur in ihrer Funktion beschrieben und nicht ausgesprochen. Darauf folgen die *Fjölsvinnsmál* (*Fjölsviðrs* Sprüche), die nun in 50 Strophen von der eigentlichen Brautwerbefahrt um *Menglöð* erzählen, die von einem Riesen namens *Fjölsviðr* (Vielwisseur) bewacht, auf einem von einer Waberlohe umgebenen Berg lebt. *Svipdagr* tritt dem Riesen unter dem Pseudonym *Vindkaldr* entgegen und fordert diesen zu einem Wissensstreit. Im Zuge der Unterhaltung kommt jedoch heraus, dass *Svipdagr* selbst es ist, der *Menglöð* als Gemahl bestimmt wurde und so gibt er sich zu erkennen. Die meisten der mythologischen Namen in diesem Lied dürften vom Verfasser selbst erfunden worden sein, dennoch orientiert er sich an anderen eddischen Wissensgedichten, die er offensichtlich zu imitieren versuchte, wenn sich auch Anklänge an Heldensage und Märchen finden.²²¹

2.5 Snorra Edda

Die Prosa-Edda des *Snorri Sturluson* ist, wenn auch nicht eigentliches Thema dieser Diplomarbeit, eine äußerst wichtige Quelle, da sie durch ihre ausführlichen Erläuterungen der nordischen Mythologie nicht selten gesamte Mythen tradiert, welche in der Lieder-Edda oft nur in einem einzigen Satz oder einer Strophe angedeutet werden. Um das Verhältnis von Lieder-Edda und Prosa-Edda zu veranschaulichen, soll hier ein kleines Zitat aus den *Völuspá* zu Lokis Bestrafung angeführt werden, welches ohne weiteres Hintergrundwissen wohl kaum zu verstehen wäre: „*Einen Gefangenen sah sie liegen im Wald der Quellen, eine Unheilsgestalt, Loki ähnlich*²²²; *dort sitzt Sigyn*²²³, *nicht froh um ihren Mann.*“²²⁴ In *Snorris Gylfaginning* hingegen wird ausführlichst davon berichtet, wie Loki, nachdem er den Tod Balders verschuldet hatte, flieht, sich in einen Fisch verwandelt und schließlich von den Asen gefangen genommen wird. Dort steht zu dieser Episode unter anderem:

Nun war Loki friedlos gefangen. Sie brachten ihn in eine Höhle, und nahmen drei lange Felsenstücke, stellten sie auf die schmale Kante und schlugen ein Loch in jedes. Dann wurden Lokis Söhne, Wali und Nari oder Narwi, gefangen. Den Wali verwandelten die Asen in Wolfsgestalt: da zerriß er seinen Bruder Narwi. Da

²²¹ SIMEK, Die Edda, 119.

²²² Gemeint ist Loki selbst.

²²³ *Sigyn* ist Lokis Frau.

²²⁴ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 23. (*Völuspá* 35)

nahmen die Asen seine Därme und banden den Loki damit über die drei Felsen: der eine stand ihm unter den Schultern, der andere unter den Lenden, der dritte unter den Kniegelenken; die Bänder aber wurden zu Eisen. Da nahm Skadi einen Giftwurm und befestigte ihn über ihm, damit das Gift aus dem Wurm ihm ins Antlitz träufelte. Und Sigyn, sein Weib, steht neben ihm und hält ein Becken unter die Gifttropfen. Und wenn die Schale voll ist, da geht sie und gießt das Gift aus; derweil aber tropft ihm das Gift ins Angesicht, wogegen er sich so heftig sträubt, daß die ganze Erde schüttert, und das ist's was man Erdbeben nennt. Dort liegt er in Banden bis zur Götterdämmerung.²²⁵

Somit ist die Prosa-Edda ein unverzichtbarer Leitfaden zur Lieder-Edda und das, wie es scheint, nicht nur für den heutigen Leser. *Snorri* schrieb sein Werk, das heute eher als Handbuch für heidnische Götterlehre gehandelt wird, ursprünglich nämlich vielmehr als Unterstützung für junge Skalden, um ihnen die Prinzipien, Regeln und Inhalte der Skaldendichtung, deren Tradition bereits weit älter war, näher zu bringen. Die altnordische Dichtung ist sehr kompliziert und neben ihrer strengen alliterierenden Metrik ist eines ihrer Hauptmerkmale ihr Habitus, so viele Begriffe wie nur möglich durch so genannte eingliedrige *Heiti* und mehrgliedrige *Kenningar* zu verschlüsseln. Diese Umschreibungen, die bereits in heidnischer Zeit entstanden waren, hatten daher zumeist mit nordischer Mythologie zu tun und bedurften zu *Snorris* Lebzeiten, etwa 200 Jahre nach der Christianisierung Islands, einer dringenden Auffrischung, da es offensichtlich damals bereits schwer wurde, sie zu verstehen, was sich bis heute nicht geändert hat. Es wird daher in dieser Arbeit, besonders in Bezug auf Mythen, immer wieder auch auf das Werk *Snorris* zurückgekommen werden, selbst wenn die Lieder-Edda das eigentliche Thema ist. So ist die *Snorra Edda* nicht nur eine Sammlung und detailgenaue Erzählung noch bekannter Mythen und Heldensagen, sondern befasst sich auch mit allen anderen Aspekten der Dichtkunst, wie Synonymen, Metaphern, Strophenaufbau und Metrik.²²⁶

Die Prosa-Edda war bei weitem nicht das einzige Dichterhandbuch des skandinavischen Mittelalters, was sie jedoch vor allen anderen auszeichnet ist, einerseits der weit gespannte Bogen von Historiographie über Mythologie bis hin zu Stilistik, andererseits aber, und noch weit mehr als dieser, die hohe literarische Qualität, in welcher *Snorri* all dies vermittelt und darüber hinaus sein Humor und seine Ironie, welche seine Werke zu einem beliebten Lesestoff machten. Ganz nach der kirchlich-lateinischen Tradition anderer Handbücher des

²²⁵ SIMROCK, Die Edda, 307f. (*Snorra Edda. Gylfaginning. 50. Loki bundin*)

²²⁶ SIMEK, Die Edda, 20f.

Mittelalters teilt sich auch die *Snorra Edda* in drei Bücher, von einem Prolog eingeleitet. In der *Gylfaginning*²²⁷ befragt König *Gylfi* drei mysteriöse Asen und erhält umfangreiche Antworten in Form von Mythen Erzählungen, während in den *Skáldskaparmál*²²⁸ gezielt Bedeutung, Hintergründe und der Gebrauch der *Kenningar* im Vordergrund stehen. Zuletzt steht noch das *Háttatal*²²⁹ als kommentiertes Lehrgedicht über Metren und Strophenformen der Skaldendichtung. Jedoch ist bis auf den Prolog kein Teil der Prosa-Edda tatsächlich ausschließlich in Prosa abgefasst, sondern prosimetrisch, also durchwegs mit Versen durchsetzt. Das *Háttatal* ist, wie eben erwähnt, mit Ausnahme seiner Kommentare also ohnehin durchgehend in Versen verfasst, und auch im *Gylfaginning* finden sich 66, im *Skáldskaparmál* sogar ganze 509 Strophen, welche zumeist Zitate aus der Lieder-Edda oder von berühmten Skalden darstellen. Doch nicht bloß strukturell, sondern auch formal orientiert sich die *Snorra Edda* an älteren Werken, so sind *Gylfaginning* und *Skáldskaparmál* wie auch viele andere mittelalterliche Lehrwerke als Dialog aufgebaut, während das *Háttatal* der Tradition der *Libri centimetri* folgt, 100-strophigen Gedichten zur Exemplifizierung von Versformen.²³⁰

Die ältesten erhaltenen Handschriften der *Snorra Edda* entstanden um 1300, die unterschiedlichen Fassungen können jedoch stark von einander abweichen. Von den fünf ältesten werden übrigens drei gemeinsam mit einem oder mehreren der sogenannten vier „Grammatischen Traktate“²³¹ überliefert. Andere wurden mit einzelnen Edda-Liedern tradiert oder auch mit einem Verzeichnis von Skalden oder mit Genealogien, was auf ein poetologisch-historisches Interesse der Handschriftenkompilatoren hindeutet und dem *Snorris* selbst wohl recht nahe gekommen sein dürfte. *Snorri* als Verfasser und den Titel „Edda“ nennt übrigens nur eine Handschrift, der *Codex Upsaliensis* (Handschrift U), der in den ersten beiden Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts verfasst wurde und mit den folgenden Worten beginnt:²³²

Bók þessi heitir Edda. Hana hefir saman setta Snorri Sturlu sonr eftir þeim

²²⁷ Altnordisch *Gylfaginning* (*Gylfis Täuschung*)

²²⁸ Altnordisch *Skáldskaparmál* (*Sprüche von der Skaldendichtung*)

²²⁹ Altnordisch *Háttatal* (*Verzeichnis der Versformen*)

²³⁰ SIMEK, *Die Edda*, 22f.

²³¹ Die „Grammatischen Traktate“ sind altisländische Abhandlungen des 12. und 13. Jahrhunderts, welche sich mit verschiedenen Aspekten wie Phonologie, Orthographie und stilistischen Fragen beschäftigen.

²³² SIMEK, *Die Edda*, 23.

hætti, sem hér er skipat. Er fyrst frá ásum ok Ymi, þar næst Skáldskaparmál ok heiti margra hluta, síðast Háttatal, er Snorri hefir ort um Hákon konung ok Skúla hertoga.

Dieses Buch heißt Edda. Es wurde zusammengesetzt von Snorri, Sturlas Sohn, wie es hier geordnet ist. Als erstes handelt es von den Asen und Ymir, als nächstes von der Lehre der Skaldendichtung²³³ und vieler Dinge poetischer Umschreibungen, zuletzt vom Verzeichnis der Versformen²³⁴, welches Snorri über König Hákon und Herzog Skúli gedichtet hat.²³⁵

Allerdings wird in der selben Handschrift später auch noch einmal speziell das *Háttatal* Snorri zugeschrieben wie auch in der *Hákonar saga Hákonarsonar* von Snorris Neffen Sturla Þórðarson und im Dritten Grammatischen Traktat. Es dürfte also zu keiner Zeit wirklich bezweifelt worden sein, dass das gesamte Werk tatsächlich aus der Feder von Snorri Sturluson stammt. Besonders weit abgeändert wurde das Original allerdings in einer in den Jahren 1607-1609 entstandenen Handschrift des isländischen Priesters Magnús Ólafsson. Diese so genannte *Laufás Edda* fasste zunächst alle narrativen Teile zusammen und ordnet anschließend alle Namen und *Kenningar* alphabetisch an, wodurch die *Snorra Edda* als Nachschlagewerk benutzt werden konnte.²³⁶

²³³ *Skáldskaparmál.*

²³⁴ *Háttatal*

²³⁵ *Codex Upsaliensis* 11 (DG 11, 8vo, „U“). (eigene Übersetzung)

²³⁶ SIMEK, *Die Edda*, 23-25.

3 Äußere Attribute

Um tieferes Verständnis davon zu bekommen, wie das Bild des Mannes, und um dies zu erleichtern, wie jenes der Frau in Skandinavien vom 9. bis hin zum 13. Jahrhundert ausgesehen hat, soll hier zunächst versucht werden, die Vorstellungen über das äußere Erscheinungsbild näher zu beleuchten. Es ist in diesem Zusammenhang vielleicht besser, von mehreren Bildern zu sprechen, da sich in jenen rund 400 Jahren zwischen der Entstehung der ältesten Edda-Lieder wie der *Atlakviða* und der der jüngsten Schicht, zu denen die *Svipdagsmál* gehören, wohl viel getan hat. Doch wurde gewiss einiges Altes in den jüngeren Liedern tradiert und einiges Junges in die späteren Handschriften älterer Lieder eingearbeitet, und so wird auch in dieser Arbeit versucht, sowohl die Gemeinsamkeiten wie die Unterschiede ausfindig zu machen. Ein großes Problem während des Versuches, die äußeren Attribute in der Lieder-Edda auszuwerten, ist zunächst, dass sich die Lieder des *Codex Regius* und anderer Handschriften in Bezug auf Bekleidung sowohl von Männern wie auch Frauen nur sehr kurz fassen. Es finden sich bestenfalls eine Hand voll Stellen, die eine gewisse Art von Kleidungsstück erwähnen, doch über dessen näheres Aussehen wird kaum etwas verraten. Ähnlich stellt sich die Lage zur Beschaffenheit männlicher und weiblicher Körper dar, zu der, sieht man davon ab, dass Helden und Götter bestenfalls als ausgesprochen stark geschildert werden, was wenig überraschend auf ein Ideal von einem muskulösen männlichen Körper schließen lässt, beinahe gar nichts gesagt wird. Um ein Schönheitsideal zu entwerfen, stehen also nur spärliche Informationen zu Verfügung. Jene werden im Folgenden allerdings so gut es geht aufgelistet und kategorisiert werden. Darüber hinaus gibt es allerdings noch eine Reihe anderer Attribute, über die etwas mehr zu erfahren ist. Dies wären für die Männer in erster Linie, aber bei weitem nicht nur, diverse Waffen, die manchmal schon alleine als Erkennungsmerkmal dienen können, wenn es etwa gilt, einen Gott auf einem Bilddenkmal zu identifizieren. Bei Frauen kann die gleiche Rolle durch einen Schmuckgegenstand, mitunter aber auch völlig andere Gegenstände, übernommen werden. Daneben gibt es noch die bereits angesprochenen tierischen Begleiter, die bei beiden Geschlechtern gefunden werden können, welche der Natur der meisten Edda-Lied-Stoffe gemäß, in der Überlieferung jedoch ein Übergewicht auf der männlichen Seite aufweisen. Es wird nun also einen Überblick über die äußere Erscheinung der in der Lieder-Edda, und dort,

wo diese völlig schweigt, gelegentlich in anderen Quellen, dargestellten Personen gegeben, was in weiterer Folge unter Zuhilfenahme von Einzelnachweisen zu untermauern werden soll. Das Hauptaugenmerk gilt hierbei den männlichen Attributen, doch wird auch versucht, für die Frauen zu erheben, was an deren Darstellung zu beobachten ist, um sie daraufhin einander gegenüberzustellen.

3.1 Männliche Attribute

Das Edda-Lied, welches noch am ehesten so etwas wie eine Art Schönheitsideal zu vermitteln vermag, ist die *Rígsþula*, die im 13. Jahrhundert entstanden sein dürfte, wobei wohl die gesamte Handlung erst auf den Dichter selbst zurückgeht und keinen älteren Mythos tradiert. Daher sollte man hier von einem Weltbild ausgehen können, das den Vorstellungen Skandinaviens im 13. Jahrhundert entspricht. Um noch einmal kurz zusammenzufassen, geht es darum, dass der Gott *Rígr* mit drei verschiedenen Ehepaaren die Stammväter der mittelalterlichen Stände zeugt, die drei Söhne also vom Knecht bis zum Fürsten immer positiver dargestellt werden. Es werden bei dieser Darstellung nun neben inneren Werten wie Mut und Tüchtigkeit auch einige äußere Merkmale erwähnt, die ein ungefähres, wenn auch nicht unerwartetes Bild davon zeichnen, was aus der Sicht des Verfassers einen schönen Mann ausgemacht haben mag. Es wird zuerst der Urheber des Standes der Knechte, *Þræll*, beschrieben:

*Ein Kind gebar Edda²³⁷, sie besprengten mit Wasser
den Schwarzhäutigen²³⁸, sie hießen ihn Thräll.*

*Er begann zu wachsen und gut zu gedeihn;
an den Händen war die Haut runzlig, knotig die Knöchel,
die Finger dick, hässlich das Gesicht,
gekrümmt der Rücken, lang die Fersen.²³⁹*

Was hier in erster Linie auffällt ist, dass diese beiden Strophen einen von harter bäuerlicher

²³⁷ Altnordisch *Edda* bedeutet „Urgroßmutter“.

²³⁸ Wenn der Knecht mit *hörvi svartan* beschrieben wird, sollte nicht, wie in der ideologischen Forschung des dritten Reiches, der falsche Schluss gezogen werden, dass sich hier eine Verbindung zu Schwarzafricanern herstellen ließe, welche in den altnordischen Quellen nämlich durchwegs als *blámenn* (Blaumänner) bezeichnet werden. Im Gegensatz zu *blá* das in der Verbindung *blá-hvítr* (blau-weiß) sogar „strahlend weiß“ bedeuten kann, ist *svart* eher negativ konnotiert, so können etwa *blámenn* zusätzlich als *svartir* beschrieben werden, wenn jene in irgend einer Form böse sind.

Kirsten WOLF, The Color Blue in Old Norse-Icelandic Literature. In: Scripta Islandica 57 (2006) 55-78.

²³⁹ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 188. (*Rígsþula* 7/8)

Arbeit gezeichneten Mann illustrieren. Inwieweit dies nun lediglich als Merkmale eines Knechtes zu verstehen ist und wo die bewusste negative Konnotation beginnt, sei vorerst dahingestellt. Eindeutig wertend scheint auf den ersten Blick die Stelle: „*hässlich das Gesicht*“, jedoch wird im altnordischen Text das Adjektiv *füll* benutzt, das neben „abscheulich“ auch „stinkend“ oder „unrein“ bedeuten kann, und so ebenso wie die schwarze Haut *Þræls* auch auf dessen körperliche Arbeit zurückgeführt werden könnte.

Nun stellt sich natürlich die Frage, wie der freie Bauer *Karl*, der kurz darauf das Licht der Welt erblickt, dargestellt wird, dessen Tätigkeit sich von der des Knechtes eigentlich nicht so maßgeblich unterscheiden sollte, denn wenn die beiden auch ganz andere Rechte genießen mögen, so arbeiten sie doch im selben Umfeld. Die Unterschiede zwischen ihnen werden also keinesfalls nur auf deren Lebensstil gründen können, sondern zeigen auch, wie der freie Mann durch seine höhere Reputation dem allgemeinen Schönheitsideal schon näher kommt. Natürlich kann hier nicht alles einfach mit der Erklärung Schönheitsideal abgetan werden, so wird sich hinter der Farbsymbolik auch eine gewisse Logik des Verfassers verbergen, der eben drei Stände auf drei unterschiedliche Arten beschreiben musste. Doch eine ungefähre Richtung kann man dieser Einteilung sicherlich abgewinnen. Bei der Schilderung *Karls* sind auch seine Eltern einzubeziehen, die eine ebenso repräsentative Rolle haben wie ihr Sohn. Der Vater wird wie folgt beschrieben: „*der Bart war gepflegt, das Haar war vor der Stirn*,“²⁴⁰ Es scheint also Hygiene hier durchaus eine gewisse Rolle zu spielen, und weiter könnte man diesen Satz dahingehend interpretieren, dass bei einem Mann etwa ein Bart vorausgesetzt wurde, was weiter unten an Hand der *Njáls saga* noch erhärten werde soll. Wie man sich das Haar vor der Stirn vorstellen soll, scheint nicht völlig klar, es könnte aber durchaus auf einen Kurzhaarschnitt hindeuten. Eine ähnliche Beschreibung liefert auch Torsten Capelle wenn er über das Aussehen der Wikinger schreibt:

*Die Männer scheinen das Haar ziemlich kurzgeschnitten getragen zu haben. Häufig werden sie mit Bärten wiedergegeben. Manche haben gerade wegen ihres auffallenden Haar- und Bartwuchses sehr anschauliche Beinamen erhalten: Erich der Rote, Harald Haarschön, und Sven Gabelbart.*²⁴¹

²⁴⁰ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 190. (*Rígsþula* 15)

²⁴¹ Torsten CAPELLE, Die Wikinger. Kultur- und Kunstgeschichte in Grundzügen (Darmstadt 2¹⁹⁸⁸) 34f. Die drei erwähnten Männer sind: *Eiríkr rauði Þorvaldsson*, * um 950; † um 1006 Gründer der ersten skandinavischen Siedlung in Grönland, *Haraldr hinn hárfagri* (König Harald I), * um 852; † um 933 der einen großen Teil Norwegens entlang der Küste einte und *Sveinn Tjúguskegg*, * um 965; † 3. Februar 1014 König Dänemarks, Teilen Norwegens und für kurze Zeit auch von England.

Über *Karl* selbst, dessen Tüchtigkeit als Bauer im Vordergrund steht, ist auch nicht viel mehr zu erfahren, doch auch wenn er laut der Beschreibung gewiss nicht weniger als *Præll* arbeitet, so scheint man das seinem Körper weniger anzusehen, zumindest wird dies nicht erwähnt:

*Ein Kind gebar Amma²⁴², sie besprengten´s mit Wasser,
nannten´s Karl, die Frau hüllte´s in ein Tuch,
rothaarig und rötlich, die Augen bewegten sich.²⁴³*

Der Rest der Strophen über *Karl* behandelt lediglich seine Tatkraft, vom dunklen gekrümmten Knecht fort sind wir nun also beim freien Bauern mit einer gesunden rötlichen Farbe angelangt. Er kann wohl als eine Art Zwischenstufe zweier Extreme gesehen werden, denn auf ihn folgen *Jarl* und sein Vater. Bei ihnen ist der Übergang von dunkel und hässlich zu hell und schön, von schmutzig zu sauber vollends durchgeführt, außerdem ist bei diesen beiden neben der Symbolik eines noch helleren Erscheinungsbildes auch eine nun hinzukommende kriegerische Komponente zu beobachten. Ein wichtiger Aspekt eines Kriegers scheinen in der altnordischen Literatur übrigens die Augen beziehungsweise der Blick zu sein, wie hier später in einem eigenen Abschnitt noch näher behandelt werden wird, da es nämlich auch über den fürstlichen *Jarl* heißt:

*Einen Jungen gebar Modir²⁴⁴, in Seide wickelte sie ihn,
sie besprengten ihn mit Wasser, Jarl ließen sie ihn heißen;
hell²⁴⁵ war das Haar, weiß²⁴⁶ die Wangen,
grimmig waren die Augen wie bei einer jungen Schlange²⁴⁷.²⁴⁸*

Vieles an dem Aussehen dieser Männer mag nun also eher durch eine gewisse Symbolik auf innere Werte und Gesinnung zurück gehen, als auf ein reales Schönheitsideal. So scheint es unwahrscheinlich, dass hell haarige Männer etwa wirklich als männlicher angesehen worden sein könnten, besonders, wenn man sich die später noch zu behandelnde Schilderung schöner Frauen betrachtet. Schmutz und Unreinlichkeit ist auch in der *Lokasenna* ein Thema und offensichtlich eine gröbere Beleidigung, wenn Loki im Streit dort Heimdall nämlich

²⁴² Altnordisch *Amma* bedeutet „Großmutter“.

²⁴³ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 191. (*Rígsþula* 19)

²⁴⁴ Altnordisch *Móðir* bedeutet „Mutter“.

²⁴⁵ Altnordisch *bleikt* (bleich)

²⁴⁶ Altnordisch *bjartr* (scheinend, blank, klar, hell)

²⁴⁷ Zu beachten ist, dass das hier benutzte Wort *ymlingi* von *ormr* kommt, was man neben Schlange, wie bereits erwähnt, auch mit Drache übersetzen könnte.

²⁴⁸ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 193. (*Rígsþula* 34)

vorwirft: „mit schmutzigem²⁴⁹ Rücken wirst du stets sein“²⁵⁰ Was hingegen auch anderenorts wiederholt vorkommt, ist der Bart, der etwa nach der *Brennu Njáls saga*²⁵¹ ein fixer Bestandteil des männlichen Äußeren ist, wenn dort nämlich die beiden Frauen *Bergþóra* und *Hallgerðr* eine Auseinandersetzung haben und letztere im Zuge dieser die Bartlosigkeit *Njáls* anspricht:

Hallgerðr nahm Bergþóras Hand und sprach: „Ihr seid beide gleich viel wert, du und Njáll, du hast einen eingewachsenen Fingernagel an jedem Finger, und er ist bartlos.“ „Das ist wahr“, sagte Bergþóra, „und keiner von uns beiden macht es dem anderen zum Vorwurf. Aber Þorvaldr, dein Mann, war nicht bartlos, und doch rietest du ihm zum Tod.“²⁵²

Nach diesem Abschnitt könnte es *Bergþóra* ihrem Mann also sogar zum Vorwurf machen, dass ihm kein Bart wächst, und *Njál* scheint mit diesem Problem, das er wohl nur durch andere Eigenschaften zu kompensieren vermag, eine Besonderheit zu sein, da es in der Saga immer wieder angesprochen und ihm auch tatsächlich vorgeworfen wird. Denn *Hallgerðr* stachelt *Sigmundur* auf, Spottverse auf *Njál* und seine Söhne zu dichten, dieser meint *Njál* habe keinen Bart, weil er ihn nicht gedüngt habe, und seine Söhne hätten nur deshalb Bärte, weil sie eben jenes täten, und sie seien daher *tað-skegglingar* (Dungbärtler).²⁵³ Auch in anderen Kulturen scheint Bartwuchs wichtig gewesen zu sein, so etwa in der irischen *Táin Bó Cúailnge*²⁵⁴, wo der alle anderen Männer übertreffende Held *Cú Chulainn*²⁵⁵ mit einem ähnlichen Problem konfrontiert ist wie *Njál*, wenn auch aus anderen Gründen:²⁵⁶ „Zum Zeitpunkt der *Táin Bó Cúailnge* ist er nämlich erst siebzehn Jahre alt (Zeile 379-380, Seite 135) und „bartlos“, ein Umstand, der ihm bei manchen Kriegern Spott und Hohn einbringt

²⁴⁹ Jedoch ist „schmutzig“ hier die Übersetzung Arnulf Krauses, das altnordische Wort *örgu* (von *argr*) kann auch noch „unmännlich“, „verdorben“ und vieles mehr bedeuten wie weiter unten in einem eigenen Kapitel ausführlicher behandelt wird.

²⁵⁰ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 156. (*Lokasenna* 48)

²⁵¹ Die *Njáls saga* entstand wohl um 1280, denn die ältesten Handschriften stammen aus der Zeit um 1300. Sie kann auch nicht viel älter sein, denn die Handschriften zeigen keine Spuren der älteren altnordischen Orthographie, die bis etwa 1250 aktuell war. Lägen hier nun Abschriften älterer Handschriften vor, wäre dies zu erwarten.

Rudolf SIMEK/ Hermann PÁLSSON, Lexikon der altnordischen Literatur (Stuttgart 2007) 281f.

²⁵² JÓNSSON, *Brennu-Njálssaga*. 78. (eigene Übersetzung) (*Brennu Njáls saga* 35)

²⁵³ JÓNSSON, *Brennu-Njálssaga*. 98f. (*Brennu Njáls saga* 44)

²⁵⁴ Die *Táin Bó Cúailnge* (Der Rinderraub von *Cúailnge*) ist eine der bedeutendsten irischen Heldensagen, die in ihrer ältesten erhaltenen Form um 1100 entstanden ist.

²⁵⁵ *Cú Chulainn* bedeutet in etwa „Hund des *Culann*“

²⁵⁶ Dagmar HAUNOLD, Selbstdarstellung und Repräsentation in der *Táin Bó Cúailnge*. (Diplomarbeit des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung der Universität Wien 2008) 82.

und auch *Medb* veranlasst, ihn nicht ganz ernst zu nehmen.“²⁵⁷

In der Lieder-Edda sind noch an einigen weiteren Stellen Bärte belegt, so ist Thor etwa in der *Þrymskviða* ebenfalls Bartträger: „Wütend war damals Wingthor“²⁵⁸, als er aufwachte und seinen Hammer vermisste; den Bart begann er zu schütteln, das Haar begann er durcheinander zu werfen,²⁵⁹ Und Odin trägt den Bart sogar in einigen seiner Beinamen, etwa *Langbarðr*²⁶⁰ (Langbart), oder wenn sich Thor in den *Alvíssmál* erneut als *Vingþórr* vorstellt, so meint er weiter: „sonr em ec *Síðgrana*“²⁶¹ (der Sohn bin ich, *Síðgranis*), dann kann dieser Vater nur Odin sein und der Name bedeutet „der mit langem Schnurbart“²⁶². Auch sein Deckname *Hárbarðr*, den er sich in den *Hárbarðsljóð* gibt, um seine Identität vor Thor zu verbergen, spielt auf seinen Bart an und könnte, wie weiter oben schon erwähnt, in etwa „Langbart“, „Haarbart“ oder wie Arnulf Krause ihn übersetzt, „Graubart“ bedeuten. Und auch in den bereits im 9. oder 10. Jahrhundert entstandenen *Hamðismál in forno* heißt es: „*Hló þá Iormunreccr, hendi drap á kampa*,“²⁶³ (Da lachte *Jörmunrekk*, griff sich mit der Hand an den Bart). Natürlich sagen diese Beispiele aus den Liedern des *Codex Regius* alleine noch nichts aus, und es lässt sich aus ihnen nicht ablesen, ob es für einen Mann im Skandinavien des 10. bis 13. Jahrhunderts wirklich unerlässlich war, sich einen Bart wachsen zu lassen. Doch bezieht man die etwa zeitgleich entstandene *Njáls saga* in diese Betrachtung mit ein sowie den Umstand, dass Thor und Odin, in heidnischer Zeit sicherlich eine gewisse Vorbildwirkung hatten sowie in christlicher Zeit in der Literatur wahrscheinlich dem Allgemeinbild angepasst wurden, so kann man doch schließen, dass einen Bart zu tragen, weniger die Ausnahme als die Regel war.

Ein weiterer wenig überraschender Punkt, nur um die Aufzählung zu komplettieren, der in der Edda als positiv bewertete äußerliche Eigenschaft von Männern betrachtet werden kann, ist die Größe. So wird in der Beschreibung von *Helgi Hjörvarðsson* groß und schön in einem Satz erwähnt: „*Hiorvarðr oc Sigrlinn átto son mikinn oc vænan*.“²⁶⁴ (*Hjörvarðr* und *Sigrlinn*

²⁵⁷ HAUNOLD, *Táin Bó Cúailnge*. 82.

²⁵⁸ *Vingþórr* = *Þórr* (Thor)

²⁵⁹ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 163. (*Þrymskviða* 1)

²⁶⁰ Robert NEDOMA, Der altisländische Odinsname *Langbarðr*: „Langbart“ und die Langobarden. In: Walter POHL, Peter ERHART (Hg.), Die Langobarden. Herrschaft und Identität (Wien 2005) 439–444.

²⁶¹ *Alvíssmál* 6. (eigene Übersetzung)

²⁶² Zu dem altnordischen Adjektiv *gran-síðr* (mit lang herabhängenden Schnurbart).

²⁶³ *Hamðismál in forno* 20. (eigene Übersetzung)

²⁶⁴ *Helgakviða Hjörvarðssonar* Prosaieinschub nach Str. 5. (eigene Übersetzung)

hatten einen großen und schönen Sohn). Auch wenn Gudrun ihren Sigurd beweint, führt sie im ersten Gudrun-Lied dessen Größe neben dessen strahlend hellem Aussehen an, um ihn von ihren eigenen Brüdern abzuheben: „*So war mein Sigurd neben den Söhnen Gjukis, wie Speerlauch über Gras gewachsen oder wie ein glänzender²⁶⁵ Stein aufs Band befestigt, ein Edelstein über den Edlen.*“²⁶⁶

3.1.1 Der Blick

Wie weiter oben schon erwähnt, werden die Augen *Jarls* mit denen einer jungen Schlange (eines Drachen) verglichen, und auch Johan Fritzner schreibt in seinem Artikel über das altnordische Wort *ormr*:

Naar Ragnar Lodbroks Søn Sigurðr fik Øge-navnet ormr í augu betegnede dette vist-nok at han havde Øine som en Orm, var som en Orm med Hensyn til Øinene, var hvad man i Folkesproget kalder ormøiet, ormøyd,²⁶⁷

Wenn Ragnar Lodbroks Sohn Sigurðr, den Augen-Namen „Schlange im Auge“ bekam, bedeutete das vermutlich, dass er Augen wie eine Schlange hatte, wie eine Schlange in Hinsicht auf die Augen war, war, was man im Volksmund „schlangenäugig“ nennt,²⁶⁸

Es fällt darüber hinaus im Zuge der Lektüre der Edda-Lieder auf, dass bei der Beschreibung von Männern der Blick eines der am häufigsten erwähnten äußerlichen Merkmale ist. Wobei hier „äußerlich“ unter Anführungszeichen gestellt werden muss, da der „wilde Blick“ wohl als Ausdruck innerer Gesinnung zu verstehen sein dürfte, und sich somit in der Grauzone zwischen äußeren und inneren Eigenschaften bewegt. Auf jeden Fall gibt es unzählige Beispiele in den Edda-Liedern, wie der Blick in der Schilderung von Helden zur Verwendung kommt, um deren Männlichkeit und Überlegenheit zum Ausdruck zu bringen und sie von Frauen und anderen Männern abzuheben. Einmal mehr ist es Thor, in der nordischen Mythologie vielleicht der Inbegriff eines Helden überhaupt, der das erste Beispiel liefert und sich in der *Prymskviða* als Freyja verkleidet nach Riesenheim begibt. Denn als *Prymr* seine vermeintliche Braut küssen will, ist es nicht etwa die Statur des stärksten aller Götter unter dem Brautgewand, die ihn misstrauisch macht, sondern dessen wilder Blick, der

²⁶⁵ Hier wird übrigens das selbe altnordische Adjektiv *bjartr* (scheinend, blank, klar, hell) benutzt, das auch die Wangen *Jarls* in der *Rígsþula* beschreibt.

²⁶⁶ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 362. (*Guðrúnarkviða in fyrsta* 18)

²⁶⁷ FRITZNER, Ordbok over Det gamle norske Sprog (→ *ormr*, m.)

²⁶⁸ Eigene Übersetzung.

ihm entgegen funkelt, als verriete er all die Kraft und Kampfbereitschaft, die ihrem Besitzer inne wohnt. Loki, der Thor als Magd verkleidet begleitet, findet jedoch sogleich eine gute Begründung und vermag den Riesen zu beruhigen:

*Er²⁶⁹ neigt´ sich unters Linnen, lüstern zu küssen, aber er sprang zurück durch den Saal:
„Warum sind erschreckend die Augen Freyjas? Mir scheint aus den Augen Feuer zu brennen.“*

*Es saß die ganz kluge Magd²⁷⁰ dabei, die das Wort fand auf des Riesen Rede:
„Nicht schlief Freyja acht Nächte, so begierig war sie auf Riesenheim.“²⁷¹*

Eine ähnliche Geschichte widerfährt *Helgi Hundingsbani*, als er sich vor König *Hunding* zu verstecken sucht. Der sandte nämlich Männer zu *Helgis* Ziehvater *Hagall* aus, um ihn zu suchen. *Helgi* kann sich auf keine andere Weise retten, als die Kleider einer Magd anzuziehen und zur Mühle mahlen zu gehen. Und tatsächlich bleibt der junge Held unerkannt, doch als *Blindr*, einer der Männer *Hundings*, die falsche Magd erblickt, bemerkt er:

*„Scharf sind die Augen von Hagalls Magd,
es ist kein Knechts Abkömmling, der an der Mühle steht;
die Steine zerspringen, der Mahlkasten stürzt zusammen.*

*Nun hat der Held ein hartes Los bekommen,
denn ein Herrscher muss Gerste mahlen.
Dieser Hand ziemte viel mehr der Schwertgriff als der Mühlsteinstock.“*

Hagall antwortete und sprach:

*„Wenig hat´s zu sagen, wenn der Mahlkasten dröhnt,
denn ein Mädchen des Königs bewegt den Mühlsteinstock.
Sie schritt voran über den Wolken und wagte zu kämpfen wie Wikinger,
bevor Helgi sie zur Gefangenen machte.
Die Schwester ist sie von Sigarr und Högni,
drum hat die Maid der Ylfinge grimmige Augen.“²⁷²*

Wieder muss hier also eine Erklärung für die Augen des vermeintlichen Mädchens gefunden werden, anders als bei Thor ist es im Falle *Helgis* jedoch keine Schlaflosigkeit, sondern die

²⁶⁹ *Þrymr*

²⁷⁰ Loki

²⁷¹ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 168. (*Þrymskviða* 27/28)

²⁷² KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 281. (*Helgakviða Hundingsbana önnor* 2-4)

edle Abkunft, sowie ihre kriegerische Vergangenheit, die *Hagall* als Grund liefert. In Übereinstimmung mit der *Rígsþula* kann also auch hier der Schluss gezogen werden, dass jener Blick eine direkte Verbindung zu einer adeligen Abstammung und oder einer kämpferischen Ader haben muss. Dies ist aber nicht die einzige Stelle an der diese scharfen Augen bei *Helgi Hundingsbani* Erwähnung finden, denn auch in der *Helgakviða Hundingsbana in fyrri* wird über ihn direkt nach seiner Geburt berichtet:

*In der Brünne steht der Sohn Sigmunds,
einen Tag alt, nun ist der Tag gekommen;
er schärft die Augen wie die Helden,
ist der Wölfe Freund²⁷³, wir sollten froh sein.²⁷⁴*

Wir scheinen es also hier mit etwas zwischen angeborener Veranlagung und Ausdruck von Entschlossenheit zu tun zu haben. Dieser Blick kann jedoch auch weit mehr werden als nur ein äußerliches Merkmal, das auf einen gefährlichen Opponenten hindeutet, wie zweifach belegt, durch eine plausible Erklärung auch umgedeutet werden kann. In einigen Fällen kann er nämlich sogar so gesteigert sein, dass es mitunter möglich ist, mit dem bloßen Blick physischen Schaden anzurichten, wie an der *Hymiskviða* zu sehen ist. Thor und Tyr kommen hier zu Tyr's Eltern, um jene um einen besonders großen Kessel zu bitten. *Hymir* ist nicht zu Hause, als sie eintreffen, und *Tyr's* Mutter schlägt vor sich vorerst zu verstecken, da ihr Mann über die Gäste nicht gerade erfreut sein wird. Als der Riese dann von der Jagd heimkehrt, wird er als „hart entschlossen“ beschrieben und mit Eiszapfen im Bart: „*Er ging hinein in den Saal, die Eiszapfen klirrten, es war des Mannes, der kam, Wangenwald²⁷⁵ gefroren.*“²⁷⁶ Seine Frau empfängt *Hymir* und versucht ihm beschwichtigend beizubringen, dass dessen Sohn hier ist samt Thor, dem Erzfeind der Riesen:

*„Du siehst, wo sie sitzen unter dem Giebel des Saals,
so schützen sie sich, eine Säule steht davor.“
Entzwei sprang die Säule vor dem Blick des Riesen,
noch ehe der Balken in zwei Teile brach.*

*Acht fielen herab, aber einer von ihnen,
ein hart gehämmerter Kessel, fiel heil vom Balken.
Vor kamen sie, und der alte Riese*

²⁷³ *Helgi* wird am Schlachtfeld viele Männer töten, was mehr Aas für die Wölfe bedeutet.

²⁷⁴ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 249. (*Helgakviða Hundingsbana in fyrri* 6)

²⁷⁵ Umschreibung für Bart.

²⁷⁶ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 134. (*Hymiskviða* 10)

verfolgte mit den Blicken seinen Feindschützen^{277, 278}.

Hymirs Blick scheint hier so überwältigend zu sein, ob aus reiner Willenskraft oder mittels Magie sei einmal dahingestellt, dass es ihm möglich ist, mit diesem gar Säulen und Balken zu zerstören. Daraufhin sind es auch seine Blicke, die er stets auf Thor richtet, was zunächst einfach als Vorsicht ausgelegt werden kann, der Riese also nur den Feind im Auge behalten möchte. In Betracht des eben zuvor Geschehenen jedoch kann diese Stelle an Bedeutung gewinnen. Zusammenfassend soll nun festgehalten werden, dass, wenn die Schilderungen zu jenem Merkmal in den verschiedenen Liedern auch recht unterschiedlich sein mögen, es doch offensichtlich ist, dass diese „wilden Blicke“ oder anderenorts „scharfen Augen“ ein in der eddischen Dichtung allgemein anerkanntes Mittel zur Beschreibung männlicher Eigenschaften zu sein scheinen. Sei es nun um die betreffende Person als besonders kühn oder kampfbereit darzustellen, ihre edle Herkunft zu unterstreichen oder ihre übernatürlichen Fähigkeiten.

3.1.2 Statussymbole

Eine ziemlich wichtige Rolle in der nordischen Mythologie spielen Kleinode und Tierattribute. Besonders in der Götterwelt sind sie ein nicht wegzudenkender Faktor, und jeder bedeutenderen Gottheit ist mindestens eines, wenn nicht gleich mehrere davon zuzuordnen. Nicht alle diese Attribute sind gleich gut belegt, doch auch wenn viele erst in späteren Quellen näher erwähnt werden, sind einige bereits in sehr frühen Zeugnissen nachzuweisen. Über die genauere Herkunft der meisten dieser Waffen und anderer Kleinode gibt allerdings erst *Snorri Sturluson* in den *Skáldskaparmál* seiner Prosa-Edda um 1225 genauer Auskunft. Dort schneidet der boshafte Loki heimlich *Sif*, der Frau Thors, das Haar ab, was diesen sehr verstimmt und er droht Loki Schlimmes an, wenn er *Sif* nicht neues Haar aus Gold besorge, welches wächst wie echtes Haar. Darauf „*fór Loki til þeira dverga, er heita Ívalda synir, ok gerðu þeir haddinn ok Skíðblaðni ok geirinn, er Óðinn átti, er Gungnir heitir.*“²⁷⁹ (fuhr Loki zu den Zwergen, welche *Ívaldis* Söhne heißen, und die machten das

²⁷⁷ Thor

²⁷⁸ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 135. (*Hymiskviða* 12/13)

²⁷⁹ *Snorra Edda. Skáldskaparmál*. 44. *Af smíðum Ívaldasona ok Sindra dvergs*. (eigene Übersetzung)

Haar und *Skíðblaðnir*²⁸⁰ und den Speer, den Odin besitzt, der *Gungnir*²⁸¹ heißt). Auf dem Heimweg jedoch schloss Loki eine Wette um seinen Kopf mit einem Zwerg namens *Brokkr* darüber ab, dass dessen Bruder *Sindri* nicht ebenso gute Kleinode schmieden könne. Die beiden Brüder machen sich sogleich ans Werk, wobei sie von einer Fliege, die wohl der verwandelte Loki gewesen sein wird, gestört werden, sodass das dritte Kunstwerk, der Hammer, einen zu kurzen Stiel²⁸² erhält. Aber der Zwerg und Loki brechen trotzdem nach Asgard auf, um die Asen entscheiden zu lassen:

Als nun er und Loki ihre Kleinode brachten, setzten sich die Götter auf ihre Richterstühle, und es sollte das Urteil gelten, das Odin, Thor und Freyr sprächen. Da gab Loki dem Odin den Speiß Gungnir, dem Thor das Haar für die Sif und dem Freyr den Skidbladnir und nannte die Eigenschaften dieser Kleinode, daß der Speiß nie sein Ziel verfehle, das Haar wachse, sobald es auf Sifs Haupt komme, und Skidbladnir immer Fahrwind habe, sobald die Segel aufgezogen würden, wohin man auch fahren wollte; und zugleich könne man das Schiff nach Belieben zusammen falten wie ein Tuch und in der Tasche tragen. Darauf brachte Brock seine Kleinode hervor und gab dem Odin den Ring²⁸³ und sagte, in jeder neunten Nacht würden acht ebenso kostbare Ringe von ihm niederträufeln. Dem Freyr gab er den Eber²⁸⁴ und sagte, er renne durch Luft und Wasser Tag und Nacht, schneller als irgendein Pferd, und nie wäre es so finster in der Nacht oder im Dunkelwald, daß es nicht hell genug würde, wohin er auch führe, so leuchteten seine Borsten. Dem Thor gab er den Hammer²⁸⁵ und sagte, er möge so stark damit schlagen, als er wolle, was ihm auch vorkäme, ohne daß der Hammer Schaden nähme; und wohin er ihn auch werfe, so solle er ihn doch nicht verlieren, und nie solle er so weit fliegen, daß er nicht in seine Hand zurückkehre, und wenn es ihm beliebe, solle er so klein werden, daß er ihn im Busen verbergen könne. Er habe nur den Fehler, daß sein Stiel zu kurz geraten sei. Da urteilten die Götter, der Hammer sei das Beste von allen Kleinoden und die beste Wehr wider die Hrimthursen²⁸⁶, und sie entschieden die Wette dahin, daß der Zwerg gewonnen habe.²⁸⁷

²⁸⁰ Altnordisch *Skíðblaðnir* (etwas aus dünnen Holzstücken Zusammengesetztes) das Schiff Freyrs, das in der *Ynglinga saga* 7 jedoch Odin gehören soll.

²⁸¹ Altnordisch *Gungnir* bedeutet „der Schwankende“.

²⁸² Laut *Saxo Grammaticus* ist der Stiel im Kampf abgebrochen. (*Gesta Danorum* III, 73)

²⁸³ Odins Ring *Draupnir* (der Tropfer), von dem selben Ring dürfte auch in den *Skírnismál* 21 die Rede sein.

²⁸⁴ Der Eber Freyrs, *Gullinbursti* (der mit den goldenen Borsten) wird auch *Sliðrugtanni* genannt. Den Namen *Gullinbursti* hat *Snorri* wahrscheinlich nach einer *Kenning* für Eber in *Ulfs Húsdrápa* gebildet.

²⁸⁵ Der Hammer Thors heißt *Mjölnir*, die Bedeutung des Namens ist nicht eindeutig geklärt, möglich wäre einerseits eine Ableitung von dem altslawischen Wort für „Blitz“ somit bedeutete der Name „der Blitzer“, oder von altnordisch *mjöll* (Neuschnee), isländisch *mjalli* (weiße Farbe), was in etwa zu „die glänzende Blitzwaffe“ führen würde.

SIMEK, Lexikon der germanischen Mythologie, 284f.

²⁸⁶ *Hrimþursar* (Reifriesen) ist ein Synonym für Riesen, und hängt wohl damit zusammen, dass der Ur-Riese *Ymir* der mitunter auch als „Reifriese“ bezeichnet wird, aus dem Eis entstanden ist.

²⁸⁷ SIMROCK, Die Edda, 325f. (*Snorra Edda. Skáldskaparmál*. 44. *Af smíðum Ívaldasona ok Sindra dvergs*)

Soviel also zu einer der aufschlussreichsten Stellen über die Attribute der Götter, doch nun sollen die Attribute nach deren Zugehörigkeit zu den einzelnen Personen auflisten und auch jeweils weitere Belege dazu geliefert werden. Beginnen wir hier mit Thor, da sein Hammer, *Mjöllnir*, nicht nur in der oben genannten Geschichte zum nützlichsten Gegenstand bestimmt wurde, sondern auch in spätheidnischer Zeit allgemein große Beliebtheit genoss. Dies belegen nicht nur all die erhaltenen Mythen über Thor, in denen sein Hammer stets eine gewichtige Rolle spielt, sondern auch zahlreiche Bilddenkmäler, die den Gott mit Hammer darstellen. Daneben findet man *Mjöllnir* auch auf sehr vielen schwedischen Grabsteinen des späten 11. Jahrhunderts in verschiedensten Versionen abgebildet, in vier Fällen mit der Grabinschrift „Thor weihe diese Runen“. Die schlichte Abbildung des Hammers alleine wird wohl als Synonym für diese Inschrift zu betrachten sein. Geographisch sehr weit verbreitet, von den britischen Inseln bis Finnland, waren die auch heute wieder populären Amulettanhänger von *Mjöllnir*, die allerdings höchstwahrscheinlich erst eine Reaktion auf die christlichen Kreuzanhänger gewesen sein dürften, denn die Funde stammen ausschließlich aus der Endzeit des Heidentums in Skandinavien.²⁸⁸ Und doch stehen diese Anhänger in einer langen Tradition, da sie direkt von den fränkischen Donaramuletten und römischen Herkuleskeulen beeinflusst sein könnten, die im ersten Jahrtausend ebenfalls weit verbreitet waren. Und auch sonst ist es nicht verwunderlich, wenn Tacitus (*Germania* 9 und *Annales* II 12) Herkules als einen der Hauptgötter der Germanen nennt und damit wohl Donar/Thor meint, haben beide doch einiges gemeinsam als kräftige Kämpfer gegen Ungeheuer, mittels ihrer archaischen Waffen, Herkules mit seiner Keule und Thor eben mit seinem Hammer, der „ursprünglich wohl ein Steinwerkzeug“²⁸⁹ gewesen sein wird.²⁹⁰ Interessant ist hierbei übrigens, dass ganz im Gegensatz zu Neoheiden und anderen Interessenten der nordischen Mythologie heute, diese Anhänger ursprünglich nicht von Männern getragen worden sein dürften, zumindest wurden sowohl die fränkischen Donaramulette als auch die Thorshämmer der Wikingerzeit ausschließlich in Frauengräbern gefunden. Warum dies der Fall war, da die Anhänger doch zur Abgrenzung von den Christen gedacht, und auch von deren Kreuzen, die bekanntlich auch Männer trugen, beeinflusst waren, ist nicht geklärt.²⁹¹ Jedoch ist die Keule

²⁸⁸ SIMEK, Götter und Kulte, 74.

²⁸⁹ SIMEK, Götter und Kulte, 60.

²⁹⁰ SIMEK, Götter und Kulte, 60.

²⁹¹ SIMEK, Götter und Kulte, 75.

des Herkules bei weitem nicht das einzige Gegenstück zu *Mjöllnir*, denn auch andernorts in außermanischer Mythologie sind Götter mit ähnlichen Waffen ausgestattet. So etwa in Form des gallischen Hammergottes *Sucellos*, des irischen *Dagda*, des slawischen *Perkunos* und des indischen *Indra*, womit eine hammerähnliche Blitzwaffe möglicherweise bereits auf einen indogermanischen Ursprung zurückgeht. Wie bereits weiter oben in Zusammenhang mit den schwedischen Grabsteinen und wie in der *Prymskviða*, in der die Braut mit dem Hammer geweiht werden soll, erwähnt, war *Mjöllnir*, wohl nicht nur als Waffe, sondern auch als Weihegerät bedeutsam. Auch bronzezeitliche Felszeichnungen könnten den Hammer eventuell als Instrument der Ehesegnung zeigen, und in der *Snorra Edda* wird von der Geschichte berichtet, wie Thor seine beiden Böcke erst schlachtet und dann mittels seines Hammers wieder zum Leben erweckt:²⁹² „*Thor blieb die Nacht da, und am Morgen stand er auf vor Tag, kleidete sich, nahm den Hammer Mjölnir und erhob ihn, die Bocksfelle zu weihen. Da standen die Böcke auf; aber dem Einen lahmt das Hinterbein.*“²⁹³ Es ist wohl nicht nötig, alle übrigen Belege für Thors Hammer hier noch anzuführen, da er einfach zu häufig in den Quellen vorkommt, doch soll hier der bekannteste und am besten belegte Mythos, der von Thors Fischzug, noch einmal erwähnt werden, der wahrscheinlich schon auf zwei Bildsteinen, dem von Altuna²⁹⁴ in Schweden (um 1050) und dem Bildstein Ardre VIII (um 800) dargestellt wird. Schriftlich wird über dieses Abenteuer in der *Snorra Edda* (*Gylfaginning* 48) berichtet sowie in der *Hymiskviða*:

*An der Angel befestigte der Alleintotschläger der Schlange²⁹⁵,
der die Menschen schützt, den Kopf des Ochsen;
nach der Angel schnappte sie, die die Götter hassen,
von unten die Umgürtung aller Länder²⁹⁶.*

*Tapfer zog der schnellkühne Thor
die giftglänzende Schlange herauf zum Schiffstrand;*

²⁹² SIMEK, Lexikon der germanischen Mythologie, 284f.

²⁹³ SIMROCK, Die Edda, 294. (*Snorra Edda. Gylfaginning. 44. Þórr hóf för sína til Útgarða-Loka*)

²⁹⁴ Auf dem Stein von Altuna ist klar eine Person mit Hammer in der rechten Hand in einem Boot sitzend zu erkennen, von der linken Hand aus geht eine Art Verlängerung die ein Seil sein könnte, an dessen Ende der Stierkopf zu erkennen ist, sowie eine Riesenschlange die nach jenem schnappt und die gesamte untere Bildhälfte ausfüllt. Die Beine der Person scheinen durch das Boot hindurch zu gehen, und auch *Snorri* schreibt, dass Thor mit seinen Beinen den Schiffsrumpf durchbrach und am Meeresgrund zu stehen kam um besseren Halt zu haben.

²⁹⁵ Thor, auch wenn ihm die Midgardschlange bei dieser Auseinandersetzung entkommt, so werden sie sich doch zu Ragnarök gegenseitig töten.

²⁹⁶ Die Midgardschlange, die im Meer liegend die gesamte Welt umspannt.

*den Hammer schlug er auf den hohen Berg des Haars²⁹⁷,
den gar furchtbaren, von oben, des festen Bruders des Wolfs^{298, 299}.*

Doch ist Thors Hammer bei weitem nicht sein einziges Attribut, er besitzt bei *Snorri* auch einen magischen Gürtel und Handschuhe sowie den ebenfalls gut belegten Wagen und die beiden eben erwähnten Böcke:

Thor hat zwei Böcke, sie heißen: Tanngnjóstr³⁰⁰ und Tanngrísnir³⁰¹ und einen Wagen, den er fährt, und die Böcke ziehen den Wagen. Darum wird er Öku-Thor³⁰² genannt. Er hat auch drei Kleinode. Eines von diesen ist der Hammer Mjöllnir, den Hrimthursen und Bergriesen kennen, wenn er geschwungen wird; und das ist nicht verwunderlich. Denn er hat ihren Vätern und Freunden manchen Kopf damit zerschlagen. Sein anderes Kleinod ist der Kraftgürtel, wenn er den um sich spannt, so wächst ihm die Asenkraft um die Hälfte. Noch ein drittes Kleinod hat er, in dem großer Wert steckt. Das sind Eisenhandschuhe. Die darf er nicht missen am Hammerschaft.³⁰³

Der Kraftgürtel und die Eisenhandschuhe werden in der Lieder-Edda jedoch nicht erwähnt, da sie sehr jung sind und wohl ebenfalls nur eine Erfindung *Snorris*, weswegen hier nicht weiter auf sie eingegangen wird. Der Wagen und die beiden Böcke sind hingegen besser belegt, so ist über diese beiden Attribute nicht nur in der Prosa-Edda zu lesen, im *Skáldskaparmál* kommt der Name *reiðar-Týr* (Wagen-Gott) vor, sondern auch die *Hymiskviða* nennt Thor „*hafra dróttinn*“³⁰⁴ (Herr der Ziegen). Außerdem scheinen die Strophen 37 und 38 der *Hymiskviða* auf die oben erwähnte Geschichte über Thors Böcke, die auch in der *Snorra Edda* (*Gylfaginning*. 44) erzählt wird, anzuspielden, wo ein Junge namens *Pjálfi*, daran schuld ist, dass der eine Bock Thors lahmt, was dazu führt, dass er mit seiner Schwester *Röskva* als Thors Diener, diesem nach Asgard folgen muss:³⁰⁵

*Sie fuhrn nicht lang, bis ein Bock Hlorridis halbtot liegen blieb;
das Pferd der Deichsel³⁰⁶ war lahm am Bein,*

²⁹⁷ Den Kopf

²⁹⁸ Die Midgardschlange, hier als Bruder des Fenriswolfes bezeichnet.

²⁹⁹ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 137f. (*Hymiskviða* 22/23)

³⁰⁰ *Tanngnjóstr* (Zähneknirscher), die Namen dieser beiden Böcke sind jedoch recht jung und dürften erst auf *Snorri* zurückgehen.

³⁰¹ *Tanngrísnir* (Zähnefleischer, Grinser)

³⁰² *Öku-Þórr* (Fahr-Thor) heißt Thor jedoch nur bei *Snorri*, der den Namen wohl von altnordisch *aka* (einen Wagen fahren) ableitete.

³⁰³ *Snorra Edda*. *Gylfaginning*. 21. *Frá Ása-Þórr*. (eigene Übersetzung)

³⁰⁴ *Hymiskviða* 20/31.

³⁰⁵ SIMEK, Lexikon der germanischen Mythologie, 415.

³⁰⁶ Der Bock.

und das hatte der unheilskundige Loki³⁰⁷ verursacht.

Aber ihr habt gehört -jeder kann darüber
von den Götterkundigen genauer Auskunft geben-,
welche Buße er vom Lavawüstenbewohner³⁰⁸ bekam,
als er seine beiden Kinder dafür gab.³⁰⁹

Selbst wenn beide Quellen, die diesen Mythenrest überliefern, recht jung sind, so macht die Geschichte doch, ihrer schamanistischen Anklänge wegen einen recht archaischen Eindruck. Ansonsten sind keine weiter nennenswerten Mythen zu Thors Wagen und Böcken überliefert, was diese beiden Attribute in den jüngeren Erzählungen seltsam funktionslos wirken lässt. Sie selbst sind jedoch jeweils einmal in Form von skaldischen *Kenningar* belegt, der Wagen in der *Thórsdrápa* des Skalden *Eilífr* und die Böcke im Bildgedicht des Isländers *Ulfur Uggason*. Und beide haben sich trotz fehlender Mythen gehalten, denn Thors Rolle als Wagenfahrer hielt sich in Ausdrücken des Volksglaubens in Skandinavien bis in die Neuzeit.³¹⁰

Doch nun zu Odin, der eine beträchtliche Anzahl an Attributen aufzuweisen hat. Dies wären zunächst die beiden bereits erwähnten, der Speer *Gungnir* und der Ring *Draupnir* sowie seine Einäugigkeit, sein Hut und ein Mantel, die seine stereotype Darstellung bis in die Neuzeit prägen sollen. Seit frühester Zeit, durch Bildquellen, sind auch die beiden Raben *Huginn*³¹¹ und *Muninn*³¹² sowie das achtbeinige Pferd *Sleipnir*³¹³ für Odin belegt.³¹⁴ Odins Speer heißt also laut *Snorri Gungnir* und wurde von Zwergen hergestellt. Auch wenn diese Erzählung nun recht jung sein mag, so sind der Speer selbst und sein Name bereits im 9. Jahrhundert belegt. Denn schon der mehrfach erwähnte Skalde *Bragi der Alte*, nennt Odin *Gungnis váfaðr* (Schüttler des *Gungnir*), bei *Egill* trägt er den Namen *geirs dróttin* (Herr des Speers) und auch bei *Kormákr* ist *Hroptr* (Odin) der Träger *Gungnirs*. Auch in den *Hávamál* ist der Speer belegt, zum Beispiel in der bekannten ersten Strophe von Odins Selbstopfer

³⁰⁷ Womöglich hat Loki den Jungen dazu angestiftet den Knochen zu zerbrechen.

³⁰⁸ Damit ist wohl der Vater von *Þjálfri* und *Röskva* gemeint.

³⁰⁹ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 141. (*Hymiskviða* 37/38)

³¹⁰ SIMEK, Götter und Kulte, 75.

³¹¹ Altnordisch *Huginn* (der Gedanke).

³¹² Altnordisch *Muninn* (ebenfalls der Gedanke, oder auch der sich Erinnernde).
SIMEK, Lexikon der germanischen Mythologie, 289.

³¹³ Altnordisch *Sleipnir* (der Dahingleitende).

³¹⁴ SIMEK, Lexikon der germanischen Mythologie, 310.

auch Runengedicht genannt:³¹⁵

*Ich³¹⁶ weiß, dass ich hing am windigen Baum³¹⁷ neun ganze Nächte,
vom Speer verwundet und Odin geopfert, selber mir selbst,
an dem Baum, von dem niemand weiß, aus welchen Wurzeln er wächst.³¹⁸*

Wenn man einen Speer über das feindliche Heer schleudert, so weiht man dieses Odin, und mit seinem Speer tötet Odin dann auch die Krieger in der Schlacht, die er zu sich hohlen will, in der *Helgakviða Hundingsbana önnor* leiht er ihn sogar her, um *Helgi* in *Valhöll* empfangen zu können: „*Helgi wurde nicht alt. Dag, Högnis Sohn, opferte Odin um Vatrerrache. Odin lieh Dag seinen Speer.*“³¹⁹ Laut den *Sigrdrífumál* sind „*á Guginis oddi*“³²⁰ (auf Gungnirs Spitze) Runen eingeritzt, was einem allgemeinen Brauch entsprungen sein kann, da man tatsächlich Speerspitzen mit Runeninschriften aus der Völkerwanderungszeit gefunden hat. Wie bei Thor mit seinem Hammer, so könnte auch ein Speergott bereits auf frühen Bildquellen zu sehen sein. So etwa auf südsandinavischen Felszeichnungen aus der Bronzezeit, auf denen ein überlebensgroßer Mann mit Speer unter anderem auch als Odin gedeutet wurde. Und auf Bildsteinen der Wikingerzeit ist ebenfalls sehr häufig ein Reiter mit Speer zu erkennen, der, wenn zu diesem Speer ein achtbeiniges Pferd oder zwei Vögel hinzukommen, wohl als Odin betrachtet werden kann.³²¹ Damit gleich zu dem nächsten Attribut Odins, seinem Pferd *Sleipnir*, das von Loki, der sich in eine Stute verwandelt hatte, mit einem Riesenhengst namens *Svaðilfari* gezeugt wurde: „*Den Wolf zeugte Loki mit Angrboda, und Slepinnir erzeugt er mit Swadilfari;*“³²² Genauer Auskunft über die Vorgeschichte dieser außergewöhnlichen Geburt gibt *Snorri*, er berichtet, dass sich in Urzeiten ein Riese anbot, um für die Asen eine Burg zu bauen, die sie vor ihren Feinden schützen würde, doch er verlangte dafür Freyja sowie Sonne und Mond. Loki riet dazu, unter der Bedingung einzuwilligen, dass er innerhalb eines Winters fertig sei. Der Riese machte sich mit seinem Hengst *Svaðilfari* ans Werk, und als sich abzeichnete, dass er fristgerecht fertig sein werde, wurde es den Göttern bange und sie befahlen Loki, das Problem zu lösen.

³¹⁵ SIMEK, Lexikon der germanischen Mythologie, 160f.

³¹⁶ Odin

³¹⁷ Wahrscheinlich ist hier die Weltenesche *Yggdrasill* gemeint.

³¹⁸ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 65. (*Hávamál* 138)

³¹⁹ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 289. (*Helgakviða Hundingsbana önnor* Prosaeschub vor Str. 30).

³²⁰ *Sigrdrífumál* 17 (eigene Übersetzung)

³²¹ SIMEK, Lexikon der germanischen Mythologie, 161.

³²² KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 207. (*Hyndluljóð* 40)

Dieser verwandelte sich in eine Stute und lockte den Hengst davon, der ihm folgte und der Riese hinterher, und so sabotierte er den Bau an der Burg. Doch diese Sabotage hatte schwerwiegende Folgen für Loki: „*En Loki hafði þá ferð haft til Svaðilfæra, at nokkvoru síðar bar hann fyl. Þat var grátt ok hafði átta fætr, ok er sá hestr beztr með goðum ok mǫnnum.*“³²³ (Und Loki selbst war da *Svaðilfari* begegnet, sodass er wenig später ein Fohlen gebar. Dieses war grau und hatte acht Füße, und es ist der Pferde bestes bei Göttern und Menschen). Und auch anderenorts ist *Sleipnir* gut belegt, so wird er ebenfalls in den *Grímnismál* Strophe 44 als das beste aller Pferde bezeichnet, und im *Gylfaginning* 48 reitet *Hermóðr* auf ihm zur *Hel*, sowie auch Odin selbst in *Baldrs draumar*:³²⁴ „*Odin stand auf, der Geschlechter Gaut, und er legte Sleipnir den Sattel auf; er ritt von dort hinunter nach Niflhel.*“³²⁵ Außerdem sind parallel zu *Gungnirs* Spitze auch „*á Sleipnis tǫnnom*“³²⁶ (auf *Sleipnirs* Zähnen) Runen eingeritzt. Ist *Sleipnir* auch in Lieder- wie Prosa-Edda ausgesprochen gut belegt, so trifft das nicht auf die Skaldendichtung zu, was den Namen selbst als relativ jung ausweist. Er dürfte etwa Ende des 10. Jahrhunderts aufgekommen sein, die Geschichte über die Geburt durch Loki ist wohl erst auf *Snorri* selbst zurückzuführen. Abbildungen von Odin auf einem achtbeinigen Pferd sind jedoch wesentlich älter, man fand solche etwa auf zwei Bildsteinen (Ardre VIII, Tjängvide) auf Gotland aus dem 8. Jahrhundert. Andere Darstellungen Odins zeigen ihn jedoch auf einem normalen Pferd, was zu der Vermutung führte, dass die acht Beine ursprünglich nur einen Eindruck von hoher Geschwindigkeit vermitteln sollten, was dann später zu der Vorstellung des achtbeinigen *Sleipnir* führte. Zuletzt bringen auch zwei Beinamen Odins diesen in Verbindung mit Pferden. Der eine ist *Hrósshársgrani* (Rosshaarsbart), und der andere ist *Jálkr* (Wallach), jedoch bleibt umstritten, ob diese Namen auf eine besondere Bedeutung von Pferden in kultischen Handlungen hinweisen könnten.³²⁷ Als nächstes seien nun die beiden Raben Odins, *Huginn* und *Muninn* erwähnt, wobei ersterer in der Edda wesentlich besser belegt ist. Auch in der Skaldendichtung werden ihre Namen mehrmals genannt, dort aber meist als Allgemeinbezeichnung für „Raben“. *Snorri* schreibt über Odin in diesem Zusammenhang:³²⁸

³²³ *Snorra Edda. Gylfaginning. 42. Æsir rufu eiða sína á borgarsmiðnum.* (eigene Übersetzung)

³²⁴ SIMEK, Lexikon der germanischen Mythologie, 387.

³²⁵ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 182. (*Baldrs draumar* 2)

³²⁶ *Sigrdrífumál* 15 (eigene Übersetzung)

³²⁷ SIMEK, Lexikon der germanischen Mythologie, 388.

³²⁸ SIMEK, Lexikon der germanischen Mythologie, 208.

Hrafnar tveir sitja á oxlum honum ok segja í eyru honum öll tíðindi, þau er þeir sjá eða heyra. Þeir heita svá: Huginn ok Muninn. Þá sendir hann í dagan at fljúgja um allan heim, ok koma þeir aprt at dögurðarmáli. Þar af verðr hann margra tíðinda vís. Því kalla menn hann hrafnu guð.³²⁹

Zwei Raben sitzen auf seinen Schultern und sagen ihm alle Neuigkeiten ins Ohr, diese welche sie sehen oder hören. Sie heißen Huginn und Muninn. Er sendet sie bei Morgengrauen aus, dass sie um die ganze Welt fliegen, und sie kommen wieder zum Frühstück. Davon wird er vielen Neuigkeiten gewahr. Deshalb nennen die Männer ihn Rabengott.³³⁰

Und auch in den *Grímnismál* wird die selbe Schilderung von den beiden gegeben: „*Huginn und Muninn überfliegen jeden Tag die gewaltige Erde; ich sorg mich um Huginn, dass er nicht zurückkommt, doch fürcht ich noch mehr um Muninn.*“³³¹ Wie bei *Sleipnir* ist es auch hier so, dass die Namen jünger sein dürften als die Vorstellung von Raben an der Seite Odins. Zahlreiche *Kenningar* bereits im 10. Jahrhundert zeugen davon, Odin ist, wie eben zitiert, der Rabengott, diese sind „Odins Vögel“, aber auch die Vögel des Schlachtfeldes. Und die Gefallenen, die zu Odin kommen, sind „Fressen für die Raben“. Daher waren Heeresbanner, auf denen Raben abgebildet waren, so genannte *Hrafnsmarki*, im Skandinavien der Wikingerzeit auch äußerst beliebt. Die frühesten Abbildungen von Odin mit zwei Vögeln entstanden jedoch wahrscheinlich schon in der Vendelzeit im 6. und 7. Jahrhundert.³³² In der *Snorra Edda* (*Gylfaginning* 37) und in den *Grímnismál* besitzt Odin übrigens auch zwei Wölfe, die *Geri* und *Freki* heißen.

Der drittichtigste Gott in der nordischen Mythologie ist Freyr, wie auch an der Episode bei *Snorri* über die Herstellung der Kleinode für die Asen abzusehen ist, wo Freyr neben Odin und Thor der dritte Nutznießer ist. Er ist wohl unter allen Göttern der reichste an Fortbewegungsmitteln und kann gleich das beste aller Schiffe sowie einen außergewöhnlichen Eber sein Eigen nennen. Das Schiff *Skíðblaðnir* von dem hier die Rede ist, bietet Platz für alle Asen inklusive voller Bewaffnung, es hat immer Fahrtwind und lässt sich zusammenfalten wie ein Tuch. Die Beziehung der Wanen zur Seefahrt, zu denen Freyr und sein Vater Njörd gehören, lässt sich in den Quellen weit zurückverfolgen. Es finden sich auch zahlreiche Felszeichnungen von Schiffen, die auf einen dahingehenden Kult in der

³²⁹ *Snorra Edda. Gylfaginning. 38. Frá vist Einherja ok Óðins.*

³³⁰ (eigene Übersetzung)

³³¹ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 95. (*Grímnismál* 20)

³³² SIMEK, Lexikon der germanischen Mythologie, 208f.

Bronzezeit deuten könnten. Zu einem kultischen Boot, das ausschließlich für Feierlichkeiten errichtet wurde, würde auch der Name *Skíðblaðnir* passen, der eigentlich „etwas aus dünnen Holzstücken Zusammengesetztes“ bedeutet. Legt man den Namen jedoch in die Richtung aus, dass er etwas mit der Bauweise von Schiffen aus Planken zu tun hat, wären die Felsbilder außer Acht zu lassen, da diese Art von Schiff erst viel später entwickelt wurde. Die märchenhaften Eigenschaften von *Skíðblaðnir* dürfte *Snorri* übrigens von der *Samsons saga fagra* geliehen haben, in der ein ähnliches Schiff erwähnt wird.³³³ Der Name von Freyrs Eber *Gullinbursti* (der mit den goldenen Borsten) ist nur durch *Snorri* überliefert, wo er nach *Gylfaginning* 48 auch einen Wagen zieht. *Snorri* dürfte ihn wahrscheinlich nach einer *Kenning* für „Eber“ aus *Ulf's Húsdrápa* gebildet haben. Auch die anderen märchenhaften Eigenschaften des Ebers, er läuft durch die Luft und über Wasser schneller als jedes Pferd und seine Borsten leuchten wie Scheinwerfer, sind höchstwahrscheinlich auf *Snorri* zurückzuführen. Der Eber selbst als Tier ist für Freyr jedoch schon 986 belegt. Außerdem gilt *Yngvi-Freyr* als Ahnherr der Dynastie der *Ynglinge* in Schweden, wo bereits aus dem 7. und 8. Jahrhundert Bildquellen von schwedischen Gardekriegern mit einem Eber auf dem Helm bekannt sind, der nach Simek „im frühmittelalterlichen Skandinavien weniger ein Symbol der Fruchtbarkeit als vielmehr der ungezügelten Kampfeslust“³³⁴ war.³³⁵ Darüber hinaus besitzt Freyr ein Schwert, das von selbst kämpft, wie es in den *Skírnismál* heißt. Er überlässt es dort jedoch seinem Diener *Skírnir*, damit dieser für ihn um das Riesenmädchen *Gerðr* wirbt. *Skírnir* fordert: „Gib mir das Pferd, das mich trägt durch die dunkle, berüchtigte Waberlohe, und das Schwert, das von selbst kämpft gegen der Riesen Geschlecht.“³³⁶ Daher wird Freyr zu *Ragnarök*, wenn er gegen den Feuerriesen *Surtr* kämpft, sein Schwert laut *Snorri* fehlen was ihm zum Verhängnis wird. „Freyr streitet wider Surtur und kämpfen sie ein hartes Treffen bis Freyr erliegt, und wird das sein Tod, daß er sein gutes Schwert misst, das er dem Skirnir gab.“³³⁷ Weiter lässt *Snorri Gangleri*³³⁸ im *Gylfaginning* sagen, als dieser erfährt, dass Freyr den Riesen *Beli* deshalb mit einem Hirschgeweih tötete:³³⁹ „Es ist sehr zu

³³³ SIMEK, Lexikon der germanischen Mythologie, 381.

³³⁴ SIMEK, Götter und Kulte, 76.

³³⁵ SIMEK, Götter und Kulte, 76.

³³⁶ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 108. (*Skírnismál* 8)

³³⁷ SIMROCK, Die Edda, 309. (*Snorra Edda. Gylfaginning. 51. Frá ragnarökum*)

³³⁸ *Gangleri* (der vom Gehen Müde) ist in den *Grímnismál* 46 ein Beinamen Odins, im *Gylfaginning* bezeichnet *Snorri* damit aber auch den König *Gylfi*.

³³⁹ SIMEK, Lexikon der germanischen Mythologie, 114f.

verwundern, daß ein solcher Häuptling, wie Freyr ist, sein Schwert hingab ohne ein gleich gutes zu behalten. Ein erschrecklicher Schade war ihm das, als er mit jenem Beli kämpfte, und ich glaube gewiss, daß ihn da seiner Gabe gereute.“³⁴⁰ Worauf ihm Hárr antwortet: „Es lag wenig daran, als er dem Beli begegnete, denn Freyr hätte ihn mit der Hand tödten können; aber es kann geschehen, daß es den Freyr übler dünkt, sein Schwert zu missen, wenn Muspels Söhne zu streiten kommen.“³⁴¹

Der Gott Heimdall besitzt ein Horn namens *Gjallarhorn* (das laut tönende Horn), welches er nach der *Völuspá* 46 dazu benutzt, um die Götter vor *Ragnarök* zu warnen, an anderen Stellen der Edda ist es lediglich ein Trinkhorn. Im *Gylfaginning* 27 nennt ihn *Snorri* auch „den weißen Asen“ und *Gullintanni*³⁴², denn er habe goldene Zähne und ein Pferd mit dem Namen *Gulltoppr*³⁴³. Darüber hinaus besitzt auch Heimdall ein Schwert: „*Heimdalar sverð er kallat hofuð*.“³⁴⁴ (Heimdalls Schwert wird Menschenkopf genannt). Die Ursache für diesen seltsamen Namen ist jedoch nicht geklärt.³⁴⁵

Für den Gott Týr sind, abgesehen von seiner Einhändigkeit, keine Attribute überliefert. Er gibt seine Hand als Pfand, um den Fenriswolf in Fesseln zu legen, damit ist er bereits der zweite nordische Gott mit einer Behinderung neben Odin, der sein Auge, ebenfalls als Pfand, für mehr Weisheit hergab. Somit könnte offensichtliche Versehrtheit durch einen Kampf auch als durchaus positiv bewertetes äußeres männliches Merkmal gegolten haben.

Auch Balder besitzt ein eigenes Schiff, welches ihm auch zur letzten Ruhestätte werden soll, im *Gylfaginning* 49 heißt es: „*En Æsirnir tóku lík Baldrs ok fluttu til sævar. Hringhorni hét skip Baldrs. Hann var allra skipa mestr. Hann vildu goðin fram setja ok gera þar á bálfor Baldrs*.“³⁴⁶ (Und die Asen nahmen Balders Leiche und brachten sie zur See. *Hringhorni* hieß das Schiff Balders. Es war das größte aller Schiffe. Die Götter wollten es zu Wasser lassen und dort Balders Brandbestattung abhalten). Der Name *Hringhorni* bedeutet in etwa „Schiff mit einem Kreis am Steven“ und wird wohl ebenfalls erst von *Snorri* geprägt worden sein,

³⁴⁰ SIMROCK, Die Edda, 288. (*Snorra Edda. Gylfaginning. 37. Freyr fekk Gerðar Gymisdóttir*)

³⁴¹ SIMROCK, Die Edda, 288. (*Snorra Edda. Gylfaginning. 37. Freyr fekk Gerðar Gymisdóttir*)

³⁴² *Gullintanni* (der mit den goldenen Zähnen), aufgrund dieses Namens wollte man unter anderem in Heimdall auch bereits einen Gott der Sonne, des Tages oder der Morgenröte sehen.

³⁴³ *Gulltoppr* (Goldmähne) ist ein mythisches Pferd, das auch in den *Grímnismál* 30 Erwähnung findet, und das wohl nur durch die Systematisierung *Snorris* in den Besitz von Freyr gekommen ist.

³⁴⁴ *Snorra Edda. Gylfaginning. 27. Frá Heimdalli*. (eigene Übersetzung)

³⁴⁵ SIMEK, Lexikon der germanischen Mythologie, 176.

³⁴⁶ *Snorra Edda. Gylfaginning. 49. Dauði Baldrs ins góða*. (eigene Übersetzung)

den er offensichtlich auf Grund zweier Quellen erfand. *Úlfs Húsdrápa* schildert die Begebnisse nämlich nach einer isländischen Holzschnitzarbeit, die um 980 entstanden sein dürfte. Diese Arbeit zeigt ein Schiff mit einem Ring am Steven, die überlieferten Stellen der *Húsdrápa* erwähnen das aber nicht, somit kannte *Snorri* entweder mehr Strophen als überliefert sind oder gar die Holzschnitzarbeit selbst.³⁴⁷

Auch der Held Sigurd besitzt ein Pferd und ein außergewöhnliches Schwert, in der Lieder-Edda wählt er sein Pferd *Grani* selbst: „*Sigurd ging zum Gestüt Hjalpreks und wählte sich daraus einen Hengst, der seitdem Grani genannt wurde.*“³⁴⁸ Das Schwert Sigurds heißt in der Eddadichtung, anders als im *Nibelungenlied*, *Gram* (gram, böse, feindlich) und wurde von Sigurds Ziehvater *Reginn* geschmiedet: „*Reginn fertigte Sigurd ein Schwert, das Gram hieß. Es war so scharf, dass er es in den Rhein hielt und eine Wollflocke im Strom treiben ließ, sodass die Flocke wie Wasser durchschnitten wurde. Mit diesem Schwert schlug Sigurd Reginns Amboss entzwei.*“³⁴⁹ Am Ende der *Fáfnismál* eignet sich Sigurd außerdem noch eine Reihe anderer Kleinode an, darunter ein weiteres Schwert mit Namen *Hrotti*: „*Dort nahm er den Schreckenshelm, die Goldbrünne und das Schwert Hrotti und viele wertvolle Dinge und bepackte Grani damit. Aber das Pferd wollte nicht eher gehen, bis Sigurd auf seinen Rücken stieg.*“³⁵⁰

3.2 Weibliche Attribute

Parallel zur Darstellung der Männer wird nun auch in aller Kürze auf die weiblichen Eigenschaften in der *Rígsþula* eingegangen. Denn auch die Mütter und Gemahlinnen der drei Söhne *Rígs* entsprechen dieser Systematisierung von dunkel zu hell, was beim Frauenbild vielleicht noch mehr ins Gewicht fällt als beim Männerbild. So wird die Frau von *Þrell*, der der Dichter den Namen *Þír* (Magd) gab, wie folgt geschildert:

*Dort kam auf den Hof eine Krummbeinige;
Dreck war an den Fußsohlen, der Arm sonnenverbrannt,
nach unten gebogen ist die Nase, sie nannte sich Þír*³⁵¹

Und wieder tritt uns hier eine schmutzige deformierte Person entgegen, wobei allerdings, die

³⁴⁷ SIMEK, Lexikon der germanischen Mythologie, 203.

³⁴⁸ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 316. (*Reginsmál* Prosa-Einleitung)

³⁴⁹ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 322. (*Reginsmál* Prosa-Einschub nach Str. 14)

³⁵⁰ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 316. (*Fáfnismál* Prosa-Schlusssteil)

³⁵¹ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 189. (*Rígsþula* 10)

nach unten gebogene Nase wohl nicht durch harte Arbeit bedingt sein soll, sondern lediglich dazu dient, um *Pír* noch unansehnlicher darzustellen. Völlig anders wird jedoch bereits die Mutter Karls geschildert, der Dichter verrät uns sogar etwas über deren Kleidung und Schmuck, von Schmutz ist nun keine Spur mehr: „*Ein Kopfputz war auf dem Haupt, ein Hemd war über der Brust, ein Tuch war um den Hals, Schmuck auf den Schultern.*“³⁵² Während die vorherige Beschreibung lediglich die Beschaffenheit von einzelnen Körperteilen behandelte, wird darüber hier kein Wort verloren, dafür tritt uns nun eine geradezu detaillierte Aufzählung von Kleidungsstücken entgegen. Wie genau man sich den Kopfputz vorstellen darf, ist unklar, und auch Torsten Capelle schreibt, dass „*für Kopfbedeckungen keine verbindlichen Aussagen gemacht werden können.*“³⁵³ Seine Schilderung der übrigen Bekleidung passt ebenfalls zu den Angaben der *Rígsþula*. So trugen die Frauen häufig einen langen, oft hinten schleppenartig erweiterten Rock, der über den Schultern durch Träger gehalten wurde. Hier erklärt sich auch der „Schmuck auf den Schultern“, denn diese Rockträger wurden von etwa 10cm langen schalenförmigen und mit Ornamenten verzierten Spangen gehalten. Dazu gehörte noch eine aus Wolle gefertigte Oberbekleidung, wie etwa ein Cape oder ein wie ein Umhang um den Hals getragenes Tuch sowie manchmal eine Art Schürze.³⁵⁴ Und auch die Strophe über Karls Gemahlin, *Snör* (Schwiegertochter), verrät einiges über die Frauenbekleidung der Zeit:

*Heim fuhren sie da die Schlüsselbehängte, die Ziegenfellträgerin, vermählten sie
Karl;
Snör heißt sie; sie saß unterm Linnen³⁵⁵; die Eheleute siedelten, teilten Ringe,
breiteten Betttücher aus und gründeten eine Hofwirtschaft.³⁵⁶*

Hier scheint es sich speziell um die Attribute einer Braut und Hausherrin zu handeln, so man bei dem Linnen einen Schleier vermuten will. Und auch ihr Name, der Schwiegertochter bedeutet, weist in diese Richtung. Die Ringe werden wohl Eheringe meinen und die „Schlüsselbehängte“ meint höchstwahrscheinlich, dass die Frau die Schlüssel zum Haus trug. Im selben Zusammenhang werden einer Frau umgehängte Schlüssel auch in einem anderen Edda-Lied erwähnt. In der *Þrymskviða* nämlich, wenn die Asen Thor als Braut verkleiden,

³⁵² KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 190. (*Rígsþula* 16)

³⁵³ CAPELLE, Die Wikinger. 36.

³⁵⁴ CAPELLE, Die Wikinger. 35-37.

³⁵⁵ Hier ist womöglich ein Brautschleier gemeint.

³⁵⁶ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 191. (*Rígsþula* 21)

um ihn an Stelle von Freyja zum Riesen *Prymr* zu schicken, binden sie auch diesem Schlüssel um. Somit sind jene wohl eindeutig mit Hochzeit und Ehe in Verbindung zu bringen, es heißt dort in der *Prymskviða*:

*Da banden sie Thor das Linnen der Braut um
und den großen Halsschmuck der Brisinge³⁵⁷,
sie ließen bei ihm unten Schlüssel klirrn
und Frauenkleider über die Knie falln,
und auf der Brust breite Steine,
und sie richteten geschickt den Kopfschmuck.³⁵⁸*

Auch hier ist von einem „Linnen der Braut“ die Rede, was den Verdacht eines SchleiERS erhärtet, sowie von einem Kopfschmuck, der schon bei Karls Mutter *Amma* beschrieben wurde. Doch nun weiter in der *Rígsþula*, wo *Móðir* (Mutter), die auch die Mutter von *Jarl* ist, in den höchsten Tönen beschrieben wird. Sehr offensichtlich tritt hier die Hell-Dunkel-Symbolik zu Tage, was bei der Beschreibungen von Frauen in der Edda noch größere Bedeutung hat als bei der von Männern, wie im Folgenden noch näher ausgeführt wird.

*Sie richtete den Kopfputz, eine Brosche war auf der Brust,
lange Schleppen, ein blaufarbiges³⁵⁹ Kleid; die Brauen glänzender,
die Brust heller, der Hals weißer als reiner frisch gefallner Schnee.³⁶⁰*

Und wieder wird ein Kopfputz erwähnt, der wohl zur Alltagsbekleidung der gehobenen Stände oder zu einer Festtracht gehört haben dürfte. Dasselbe kann für die bereits oben erwähnte Schleppe angenommen werden, die etwa auf zwei Fibeln, aus Sibble in Södermanland und Tuna in Uppland, welche Frauenfiguren darstellen, gut zu erkennen sind.³⁶¹ Das Kleid könnte als edleres Kleidungsstück gesehen worden sein, als der bereits erwähnte Rock mit dem Oberteil, dominant ist hier jedoch erneut die Symbolik von hell, rein und glänzend. Und nicht sonderlich abweichend, wenn auch weniger im Detail, wird *Móðirs* Schwiegertochter vorgestellt, für die ebenfalls das Adjektiv weiß zu tragen kommt, als *Jarl* ihr begegnet: „*Er traf eine Schlankfingrige, weiß und klug, man hieß sie Erna. Sie freiten um sie und fuhrn heim, vermählten sie Jarl, sie ging unterm Linnen;*“³⁶² So stehen also auch die

³⁵⁷ Das „Halsband der Brisinge“, altnordisch *Brisingamen* ist ein äußerst kostbarer Schmuckgegenstand und ein Attribut der Freyja, auf welches weiter unten noch näher eingegangen werden wird.

³⁵⁸ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 166. (*Prymskviða* 19)

³⁵⁹ Blaues Färbemittel war äußerst rar und teuer und weist daher oft auf hohen Stand hin.

³⁶⁰ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 192. (*Rígsþula* 27)

³⁶¹ CAPELLE, Die Wikinger. 36f.

³⁶² KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 194f. (*Rígsþula* 37/38)

schlanken zierlichen Finger *Ernas* in krassem Gegensatz zu den dicken Fingern und knotigen Knöcheln *Prælls*, wie in einer Diagonale, gezogen von dunkel-männlich zu hell-weiblich.

3.2.1 Die Strahlende

Für keine äußerliche Eigenschaft finden sich in den Liedern der Edda mehr Beispiele als für die Beschreibung von Frauen als strahlend, weiß, hell, glänzend, golden oder ähnliches. Wie vorhin gezeigt, ist dies zwar bei weitem keine Symbolik, die nur auf Frauen anwendbar ist, doch dominieren die dahingehenden Schilderung bei Frauen eindeutig. Werden Männer ähnlich beschrieben, kann dies auf Grund von Systematisierung passieren, wie in der eben erwähnten *Rígsþula*, oder in Form von Ironie, wie es Heinz Klingenberg hinter dem Namen *Skírnir* (zu altnordisch *skírr* „strahlend, hell, rein“) vermutet: „*Skírnir könnte hintergründig ironische Namengebung sein: Denn wie „strahlend, hell“ ist ein Brautwerber (§ 7), dessen Erfolg auf schwarzer Magie beruht, auf Strebezauber, um die Geworbene willenlos zu machen?*“³⁶³ Freilich werden Männer auch ernsthaft mit diesen Adjektiven dargestellt, doch bestätigen Ausnahmen bekanntlich die Regel, so könnte sich der Name *Skírnir* auch auf dessen Herrn Freyr beziehen. Jener ist nämlich „*der einzige männliche Gott in eddischer Dichtung, dem das Epitheton skírr zugesprochen ist (Grímnismál 43).*“³⁶⁴ Die andere Ausnahme ist der Gott Balder, der bei *Snorri* noch viel mehr als schön und hell geschildert wird:

*Von ihm ist nur Gutes zu sagen: er ist der beste und wird von allen gelobt. Er ist so schön von Antlitz und so glänzend, daß ein Schein von ihm ausgeht. Ein Kraut ist so licht, daß es mit Baldurs Augenbrauen verglichen wird, es ist das lichteste aller Kräuter: davon magst du auf die Schönheit seines Haars sowohl als seines Leibes schließen.*³⁶⁵

Doch sind die Belege für die Schilderung von Frauen nichtsdestotrotz noch viel häufiger, sodass diese Eigenschaften sogar in die poetische Umschreibung von Frauen allgemein eingegangen sind. Nur um die Häufigkeit einigermaßen zu verdeutlichen, hier einige Beispiele: Odin spricht von einem Zauberspruch, mit dem er „*hvítarmri kono*“³⁶⁶ (der weißarmigen Frau) den Sinn verdrehen kann. Freyr schwärmt von der schönen *Gerðr*: „*die*

³⁶³ KLINGENBERG, *För Skírnis*. 53.

³⁶⁴ KLINGENBERG, *För Skírnis*. 53.

³⁶⁵ SIMROCK, *Die Edda*, 278. (*Snorra Edda. Gylfaginning. 22. Frá Baldri*)

³⁶⁶ *Hávamál* 161. (eigene Übersetzung)

Arme glänzten, und davon die ganze Luft und das Meer.“³⁶⁷ *Hárbarðr* (Odin) prahlt vor Thor mit einem Frauenabenteuer: „*Ich scherzte mit der Leinenweißen und hatte eine heimliche Zusammenkunft, ich machte die Goldglänzende froh, das Mädchen schätzte die Liebeslust.*“³⁶⁸ Die Frau *Hymirs* und Mutter *Týrs*, die den Asen hilft, wird beschrieben: „*Aber eine andre kam vor, ganz golden, brauenweiß, um dem Sohn Biertrank zu bringen.*“³⁶⁹ Eine Umschreibung für Frau allgemein: „*Göttin des Wasserglanzes*“³⁷⁰ In der *Völundarkviða* wartet der Held auf die Heimkehr seiner Geliebten: „*Dann erwartete er seine lichte Frau, ob sie zu ihm käme.*“³⁷¹ König *Níðuðr* schickt nach seiner Tochter *Böðvildr*: „*bitte Bödwild, die brauenhelle Maid, schön geschmückt zu kommen, mit dem Vater zu sprechen.*“³⁷² *Helgi Hjörvarðsson* spricht zu der Walküre *Sváva*, die ihm soeben den Namen gegeben hatte: „*Was lässt du dem Namen Helgi folgen, hell glänzende Braut,*“³⁷³ Eine weitere Umschreibung für Frau: „*Göttin des Goldes*“³⁷⁴ Und bereits in der alten *Atlakviða* wird Gudrun als „*scírleita*“³⁷⁵ (Hellgesichtige) bezeichnet. Somit dürfte „hell“ in der altnordischen Literatur wohl allgemein synonym mit schön und edel verwendet worden sein, doch offensichtlich mit einem deutlichen weiblichen Beigeschmack.

3.2.2 Statussymbole

Die Statussymbole weiblicher Charaktere in den Liedern des *Codex Regius* und anderer Edda-Handschriften sind schnell aufgezählt, handelt es sich doch nur um einige wenige. Das Attribut von *Frigg*, in der nordischen Mythologie die Gemahlin Odins, ist ein Falkenkleid. So schreibt auch *Snorri* über die für die Göttin zu verwendenden *Kenningar*: „*Hvernig skal kenna Frigg? [...] drottning Ása ok Ásynja, Fullu ok valshams ok Fensala.*“³⁷⁶ (Wie soll man *Frigg* benennen? [...] Herrscherin der Asen und Asinnen, *Fullas*, des Falkenkleides³⁷⁷ und

³⁶⁷ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 107. (*Skírnismál* 6)

³⁶⁸ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 125. (*Hárbarðsljóð* 30)

³⁶⁹ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 134. (*Hymiskviða* 30)

³⁷⁰ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 223. (*Fjölsvinnsmál* 28)

³⁷¹ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 235. (*Völundarkviða* 5)

³⁷² KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 244. (*Völundarkviða* 39)

³⁷³ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 267. (*Helgakviða Hjörvarðssonar* 7)

³⁷⁴ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 383. (*Helreið Brynhildar* 2)

³⁷⁵ *Atlakviða* 35. (eigene Übersetzung)

³⁷⁶ *Snorra Edda. Skáldskaparmál*. 27. *Friggjarkeningar*. (eigene Übersetzung)

³⁷⁷ Altnordisch *valsham* bedeutet eigentlich „Falkenhemd“ oder „Falkengestalt“, da man mit ihm die Gestalt eines Falken annehmen kann.

Fensals³⁷⁸).

Auch Freyja besitzt ein Federhemd³⁷⁹, was bei der erwähnten unklaren Trennung zwischen den beiden Göttinnen nicht verwundert. Es besitzt auch die selben Eigenschaften, wie der *Þrymskviða* zu entnehmen ist, in der sich Thor das Hemd von Freyja borgt, damit Loki nach *Mjöllnir* suchen kann: „Willst du mir, Freyja, das Federhemd leihen, wenn ich meinen Hammer finden könnte?“³⁸⁰ Darüber hinaus fährt sie nach *Snorri* einen Wagen, der von Katzen gezogen wird: „Wenn sie ausfährt, sind zwei Katzen vor ihren Wagen gespannt.“³⁸¹ Und nach den *Hyndluljóð* (Str. 7) nennt sie auch den Eber *Hildisvíni*³⁸² ihr Eigen, den ihr die Zwerge *Dáinn* und *Nabbi* schufen. Ihr bekanntestes und am besten belegtes Attribut ist jedoch das Halsband *Brisingamen*, welches zwar mit „Halsband der Brisinge“ übersetzt wird, wohl aber eigentlich mit norwegisch *brisa* (glänzen) zusammenhängen dürfte. Es sind Überreste eines Mythos erhalten, der von dem Raub des Halsbandes berichtet haben muss. So wird etwa Loki bereits in den *Haustlög* des Skalden *Þjóðólfr ór Hvíni* aus dem 9. Jahrhundert als *Brísings girði* (Dieb von Brisings Gürtel) bezeichnet. Und auch in den *Skáldskaparmál* der *Snorra Edda* wird er „þjófr jǫtna, þjófr hafrs, þjófr Brísingamens ok Iðunnar epla“³⁸³ (Dieb der Riesen, des Bocks und *Brísingamens* und der Äpfel *Iðuns*) genannt, Heimdall jedoch streitet mit ihm darum (*Skáldskaparmál*. 15. *Heimdallarkenningar*) und holt es zurück. Zuletzt wird auch in *Beowulf* davon berichtet, dass *Hama* das *Brösinga mene* aus *Eormenrics* Halle gestohlen habe.³⁸⁴

*Nie unter dem Himmel vernahm ich von herrlicheren
Hortschätzen der Helden, seit Hama davontrug
Zur blinkenden Burg den Brosingehalsschmuck*³⁸⁵

Namentlich erwähnt ist das Halsband in der Lieder-Edda nur in der jungen *Þrymskviða*, Strophe 13: „Wütend wurde da Freyja und schnaubte, der ganze Saal der Asen bebte darunter; es fiel der große Halsschmuck der Brisinge.“³⁸⁶

³⁷⁸ *Fensalir* (Sumpf-Säle) ist *Friggs* Behausung, und wird auch in der *Völuspá* 33 erwähnt.

³⁷⁹ Altnordisch *fjaðrhamr* (Federhemd, -gestalt).

³⁸⁰ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 163. (*Þrymskviða* 3)

³⁸¹ SIMROCK, Die Edda, 280. (*Snorra Edda. Gylfaginning*. 24. *Frá Frey ok Freyju*)

³⁸² Arnulf Krause vermutet hinter *Hildisvíni* (Kampfschwein), den im Lied erwähnten *Óttarr* in Ebergestalt.

³⁸³ *Snorra Edda. Skáldskaparmál*. 23. *Lokakenningar*. (eigene Übersetzung)

³⁸⁴ SIMEK, Lexikon der germanischen Mythologie, 61.

³⁸⁵ Martin LEHNERT (Hg. Übs.), *Beowulf*. Ein altenglisches Heldenepos (Stuttgart 2004) 84. (*Beowulf* 1197-1199)

³⁸⁶ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 165. (*Þrymskviða* 13)

4 Männlichkeit und ihre Antithese

In der skandinavischen Gesellschaft des Mittelalters waren die Grenzen zwischen Männern und Frauen sehr streng gezogen. Das heißt, dass alles, was mit Weiblichkeit in Verbindung gebracht werden konnte, automatisch auch als unmännlich gelten musste, was auch an den klar getrennten sozialen Funktionen von Männern und Frauen zu ersehen ist. Die Domänen der Frau waren der Haushalt, die Fürsorge für die Kinder und andere Arbeiten am heimischen Hof, etwa die Verarbeitung von Milch und Wolle. Diese Domäne, die unter anderem in der *Grágás*³⁸⁷ als *innan stokks* (innerhalb des „Tür-“ Stocks) bezeichnet wurde, war allerdings auch klar der Hausherrin unterstellt, was etwa durch die bereits weiter oben erwähnten Schlüssel am Gürtel symbolisiert wurde. Der Mann hingegen war mehr mit Tätigkeiten weiter entfernt des Hofes betraut, wie dem hüten von Schafen, Fischerei, Handel, Transport und falls er Grundbesitzer war, auch im öffentlichen Leben. Es war daher auch ausschließlich der Mann, der den Hof in der Öffentlichkeit repräsentierte, und nur er war berechtigt, am Thing, der Gesetzesgebung und Gerichtsbarkeit, teilzunehmen. Es lag ebenfalls an den Männern, wie später noch näher beleuchtet werden soll, über die Ehe weiblicher Familienmitglieder zu entscheiden, und besonders wichtig, sie nahmen das Bußgeld für getötete Angehörige oder andere Übergriffe entgegen oder, falls dies nicht genug war, trugen sie die Waffen, die sie wenn nötig auch einzusetzen hatten. Der isländische Freistaat bestand aus einer Gesellschaft, die keine ordnende Macht hatte, welche die Interessen und Rechte des Einzelnen durchsetzte, und so lag es am jeweiligen Mann im Haus, dieses Recht mit Waffengewalt einzufordern. Diese Trennung der Geschlechterrollen brachte auch mit sich, dass es daher für Frauen verboten war, sich wie Männer zu kleiden und Waffen zu tragen, und umgekehrt war es natürlich auch undenkbar für einen Mann, Frauenkleidung zu tragen, wenn dies den Frauen auch weit weniger Schaden zufügen konnte als den Männern, wie weiter unten an Hand des Walkürenmotives noch näher erläutert wird. Doch zunächst soll im Detail auf die gesellschaftlichen Umstände eingegangen werden, die einen Mann dazu zwangen, dem Männlichkeitsideal der Zeit zu entsprechen, welche übrigens bei weitem nicht nur auf den Männern selbst, sondern im selben Ausmaß auch auf der weiblichen Bevölkerung gründeten. Diese militant maskuline Moral war so tief in der

³⁸⁷ Die *Grágás* (Graugans) ist ein altisländisches Rechtsbuch, das auf dem *alþingi* 1118 entstand.

Gesellschaft verankert, dass Frauen sie als ebenso verbindlich wahrgenommen haben dürften wie Männer. So sind es in der bereits zitierten Stelle der *Brennu Njáls saga* die beiden Frauen *Bergþóra* und *Hallgerð*, die einen Streit über die Sitzordnung beginnen.³⁸⁸ Dieser kleine Zwist weitet sich durch das Ehrgefühl der Frauen aus, bis hin zur Eskalation. Der Autor der *Njáls saga* scheint damit wohl sagen zu wollen, dass Ehrwürdigkeiten bei Frauen noch eher zu finden sind als bei Männern. Es dürfte ein schmaler Grat zwischen den Personen bestanden haben, welche ihre Rache blutig einforderten und zwischen denen die dies unterließen. Unter dem Vorwurf der Feigheit war oft selbst der vernünftigste Mann zu fast jeder Bluttat bereit.

Es werden in weiterer Folge nun erst die Vorstellungen von der Ehre eines Mannes im mittelalterlichen Skandinavien beleuchtet, und was von ihm erwartet wurde, um diese aufrecht zu erhalten sowie auch das heikle Reglement, welches jene Ehre beschädigen konnte, sozusagen die Antithese dessen, was ihn zum Mann macht. All dies natürlich mittels Belegen aus der Lieder-Edda und, so nötig, mit anderen aufschlussreicheren zeitgenössischen Quellen, wenn diese dem Verständnis der Edda-Lieder dienlich sein können.

4.1 Ehre und Rache

Die Frau kann sich in dieser Gesellschaft also nicht selbst rächen und muss sich daher ihres Mannes oder eines Verwandten bedienen, die Ansichten von Mann und Frau über dieses System scheinen dabei aber die selben gewesen zu sein. Doch auch was die Gefühle angeht, sind den Männern, wie übrigens teilweise noch heute, gewisse Restriktionen auferlegt. So kann *Hildigunnr* in der *Njáls saga* offen ihre Gefühle zeigen, weinen und ihre Haare raufen, während sie von ihrem Onkel *Flosi* Rache für ihren ermordeten Mann fordert: „*Nor are we asked to remember her superlative act of theatre, and of grief, when she plays her part with exalted histrionic power, in order to bind her uncle, Flosi, to the duty of vengeance - lifting back her hair from her eyes so that he may see her weeping,*“³⁸⁹ während dieser jeden Gefühlsausbruch unterdrückt und lediglich die Farbe im Gesicht ändert.³⁹⁰ An einer anderen Stelle der *Njáls saga* geht einem Mann namens *Otkel* sein Pferd durch, wobei er *Gunnar*

³⁸⁸ Preben Meulengracht SØRENSEN, *Norrønt Nid. Forestillingen om den umandige mand i de islandske sagaer* (Odense 1980) 24f.

³⁸⁹ Ursula DRONKE, *The Role of sexual Themes in Njáls saga* (London 1981) 4.

³⁹⁰ SØRENSEN, *Norrønt Nid.* 25.

leicht verletzt. *Otkel* gibt aber vor, dass er absichtlich so wagemutig geritten sei, wohl um nicht das Ziel des Spottes der anderen zu werden, weil er so schlecht reiten kann. *Gunnar* bleibt zwar recht unbeeindruckt, später wird *Skammkel* jedoch behaupten, *Gunnar* habe der Verletzung wegen geweint. Als Rache tötet dieser gemeinsam mit *Kolskegg* acht Männer, darunter *Skammkel*, anschließend ergibt sich ein aufschlussreicher Dialog:³⁹¹

Gunnar ritt heim und Kolskegg, nach diesem Werk, und sie reiten hart nach den Sandbänken, und Gunnar stürzte vom (Pferde-) Rücken und kam unten zu stehen. Kolskegg sprach: „Hart reitest du nun, Verwandter.“ (Gunnar antwortet:) „Das legte auch Skammkel mir zur Last, als ich dies sagte: «Ihr reitet mich nieder.»“ „Gerächt hast du das nun“, sagt Kolskegg. „Was weiß ich“, sagt Gunnar, „ob ich deswegen ein unmännlicherer Mann werde als andere Männer, weil ich vorher mehr überlege als andere Männer, Männer zu erschlagen.“³⁹²

Was an Hand dieses Beispielen gezeigt werden soll ist, dass es sich bei diesen Rache nehmenden Männern bei weitem nicht nur um gewaltbereite Raufbolde handelt. Sondern, dass es einem Mann in gewissen Umständen, auch wenn es sich wie hier nur um eine kleine Schramme oder Beleidigung dreht, oft gar nichts anderes übrig blieb, als Blut zu vergießen. Oder wie Wilhelm Grönbech schreibt: „Wenn keine Ehre für die Kränkung geholt würde, könnte in der kleinen Wunde sozusagen eine Blutvergiftung entstehen.“³⁹³ Außerdem scheint dieses Ehrgefühl auch unbeeinflusst den Übertritt zum Christentum überstanden zu haben, so handeln die Personen der *Njáls saga* unabhängig des Glaubens nach den selben Prinzipien. John Lindow sieht in dieser Zeit des Überganges einen besonders fruchtbaren Boden für Fehden:

All these feuds took place in a context of ideological uncertainty, where the Reformation was revitalizing religious thinking, just as the íslendingasögur tell us (whether truthfully or not) that the feuds of the Icelandic settlers were played out against the background of a major religious paradigm shift, the conversion from paganism to Christianity, and the contemporary sagas take place during a period of extensive structural realignments in society.³⁹⁴

Interessante Ergebnisse zur Blutrache erzielte auch *Christopher Boehm*, der 1987 in dieser Hinsicht einen abgelegenen Ort in Montenegro mit dem mittelalterlichen Island verglich. Beide Gesellschaften existierten an der Peripherie, waren einer kargen Landschaft ausgesetzt

³⁹¹ JÓNSSON, Brennu-Njálssaga. 118-122. (*Brennu Njáls saga* 53/54)

³⁹² JÓNSSON, Brennu-Njálssaga. 122f. (eigene Übersetzung) (*Brennu Njáls saga* 54)

³⁹³ Wilhelm GRÖNBECH, Kultur und Religion der Germanen. Bd. 1 (Darmstadt ¹³2002) 83.

³⁹⁴ John LINDOW, Bloodfeud and Scandinavian Mythology. In: *Alvísmál* 4 (1994 [1995]) 53.

und noch sehr von ihrer heroischen Vergangenheit eingenommen. Besonders scheinen für ihn die limitierten Ressourcen eine Rolle zu spielen, ob nun in den Bergen von Montenegro, im schottischen Hochland oder den Lavafeldern auf Island, Blutrache drohte überall dort, wo „groups regularly came into contact in situations where avoidance could not easily resolve intergroup conflicts“³⁹⁵ Doch nun zurück zu den Liedern der Edda. Wenn man also im mittelalterlichen Island von einer auf Blutrache zurückgreifenden Gesellschaft ausgeht, stellt sich hier natürlich die Frage, inwieweit sich dies auf die in jener Gesellschaft niedergeschriebenen mythologischen und heroischen Lieder auswirkt. Es finden sich einige Übereinstimmungen, wenn man den Konflikt zwischen Göttern und Riesen dem von durch Blutrache verfeindeten Familien in den Sagas gegenüberstellt. Betrachtet man die gesamte Ereignisspanne der nordischen Mythologie von der Schöpfung bis zum vorläufigen Ende der Welt, so lässt sich hier durchaus eine an Fehde erinnernde Situation erkennen. Der ganze Konflikt, wenn man so will, begann mit der Ermordung des Urriesen *Ymir* durch Odin und seine Brüder, wofür keine genauere Begründung gegeben wird. Möglich wäre hier ein bestehender Konflikt zwischen den Riesen und Asen bereits vor der eigentlichen Erschaffung des Kosmos durch die Söhne *Burrs*. Tatsächlich waren Odin und seine Brüder *Vili* und *Vé*, immerhin schon die dritte Generation nach *Burr*³⁹⁶ und *Búri*³⁹⁷ und durch ihre Mutter *Bestla* auch mit den Riesen verwandt. Der Tod des Riesen kann moralisch durch die Entstehung des Kosmos gerechtfertigt werden, auch wenn sich hier die Frage aufdrängt, wo Riesen und Götter davor lebten. Eine weitere Rechtfertigung könnte nach Lindow die unnatürliche Reproduktion des Riesen, ihm wachsen Nachkommen unter den Achseln und seine Füße zeugen Kinder mit einander, sein. Und auch die Zerstückelung seines Körpers ist ein offensiver Akt für seine Angehörigen:³⁹⁸

Not only would the giants' honor be sullied, but also the head of their family is peremptorily removed. Finally, according to Snorri's account of creation, the flood that ensued from Ymir's blood nearly drowned the entire family of hrímþursar³⁹⁹. Whether the term is to be understood literally as designating a

³⁹⁵ Christopher BOEHM, Blood Revenge. The Enactment and Management of Conflict in Montenegro and Other Tribal Societies (Philadelphia 21987) 240.

³⁹⁶ *Burr* (Sohn) wird in der *Völuspá* am Anfang der Zeit erwähnt und ist der Vater Odins, nach *Snorri* ist seine Frau *Bestla* die Tochter des Riesen *Bölþorn*.

³⁹⁷ *Búri* (Erzeuger, Vater) wird laut *Snorri* in der Urzeit von der Kuh *Auðumla* aus dem Eis freigeleckt, und ist der Vater *Burrs*.

³⁹⁸ LINDOW, Bloodfeud. 52-56.

³⁹⁹ *Hrímþursar* (Frostriesen)

*subset of jötnar or metonymically as designating all of them is unclear, but in either case the motif could be read as part of a preemptory strike, a potent strategy within the Opening Move.*⁴⁰⁰

Nach diesem Erstschlag kann man die „mythologische Gegenwart“, die Summe aller Mythen zwischen Genesis und Eschatologie, als einen recht stabilen Schlagabtausch zwischen Göttern und Riesen betrachten. In den meisten Kulturen wirkt Blutrache sozial äußerst polarisierend, da sie auf dem Gegensatz zweier starker Gruppen aufbaut. Natürlich befindet sich in den meisten Fällen ein gewisser Teil der Bevölkerung in keiner der beiden Gruppen und bleibt daher vom Konflikt relativ verschont. Wie Asen und Thursen sollten die beiden in Blutrache verfeindeten Gruppierungen dem selben Milieu entspringen, soziale Berührungspunkte haben und ungefähr die gleiche Größe beziehungsweise Stärke aufweisen.⁴⁰¹ Beide Gruppen haben also nach dem *Gylfaginning* einen gemeinsamen Vorfahren, den Riesen *Bölþorn*, dort steht über *Búri*: „*Hann gat son þann, er Borr hét. Hann fekk þeirar konu, er Bestla hét, dóttir Bólþorns jötuns, ok fengu þau þrjá sonu. Hét einn Óðinn, annarr Vili, þriði Vé.*“⁴⁰² (Er bekam einen Sohn, der *Burr* hieß. Dieser bekam die Frau, welche *Bestla* hieß, die Tochter *Bölþorns*, des Riesen, und sie bekamen drei Söhne. Der eine hieß *Óðinn*, der andere *Vili*, der dritte *Vé*) Darüber hinaus wären, nach Lindow, *Ymir* und *Burr* gar gemeinsam aufgezogen worden und könnten als „*foster brothers*“⁴⁰³ betrachtet werden. Wie auch immer, ab einem unbestimmten Punkt verschlechterten sich die Beziehungen zwischen den beiden Gruppen, und in der mythologischen Gegenwart werden sie als zwei unterschiedliche Spezies verstanden. Diese Unterscheidung kann sich jedoch, auf Grund der eben dargelegten gemeinsamen Vorfahren, kaum auf eine unterschiedliche Biologie berufen, und auch im Zusammenhang mit völlig anderen durch Blutrache verfeindeten Gruppen kann diese Terminologie auftreten:⁴⁰⁴ „*Sir Robert Gordon wrote of the feud between the MacDonald and MacLean clans: «This warr, whilk fell furth at this tyme between those two races of people [...] was prosecuted to the destruction almost of both their families.»*“⁴⁰⁵ In dieser Polarisierung in der eddischen Dichtung sieht Lindow weniger eine

⁴⁰⁰ LINDOW, Bloodfeud. 56f.

⁴⁰¹ BOEHM, Blood Revenge. 165.

⁴⁰² *Snorra Edda. Gylfaginning. 6. Frá Auðhumlu ok upphafi Óðins.* (eigene Übersetzung)

⁴⁰³ LINDOW, Bloodfeud. 57.

⁴⁰⁴ LINDOW, Bloodfeud. 57.

⁴⁰⁵ Keith BROWN, Bloodfeud in Scotland 1573–1625. Violence, Justice and Politics in an Early Modern Society. (Edinburgh 1986) 15f.

Rekonstruktion der eher komplex aufgebauten germanischen Religion als viel mehr die Interpretation der, in einer durch Fehde geprägten Gesellschaft lebenden Redaktoren der Lieder-Edda. Die beiden Gruppen erweisen sich im Übrigen als für kollektiv untereinander haftbar, so sind die Riesen als Opfer Thors beinahe beliebig austauschbar und der Tod Balders betrifft neben seiner Familie die Gesamtheit der Asen. Und doch weicht die nordische Mythologie vom gewöhnlichen Schema ab, indem man hier keine abwechselnden Morde betrachten kann, um die Verluste ausgeglichen zu halten, wobei hier auch nicht wirklich eine lineare Erzählweise vorliegt. Nichtsdestotrotz scheint *Snorri* jedoch genau jenes erreichen zu wollen, indem er die einzelnen Mythen dahingehend ordnet. So meint er etwa, nachdem er davon berichtete, wie Thor von *Útgardaloki* durch Täuschungen an der Nase herumgeführt wurde und darauf dieser auch noch samt seiner Burg vor Thors Augen verschwindet, dass der Gott sich vornahm, nun dafür nach der Midgardschlange zu suchen. Und auch *Gylfi/Gangleri* lässt er im *Gylfaginning*, nachdem er diese Geschichte erzählt bekam, fragen: „*Eða hvárt hefir Þórr ekki þessa hefnt?*“⁴⁰⁶ (Aber hat Thor das nicht gerächt?) Worauf *Hárr* mit der Geschichte von Thors Fischfang antwortet. Es scheint also anscheinend für *Snorri* eine Art Ersatz zu sein, wenn sich Thor an Stelle *Útgardalokis* an der Midgardschlange rächt, die als Kind von Loki⁴⁰⁷ ebenfalls zu den Riesen oder zumindest zu ihrem Lager gezählt werden kann. Und auch nachdem *Gylfi/Gangleri* vom Tod Balders erfährt und davon, dass Loki nicht nur dies bewirkte, sondern auch, dass Balder nicht wieder aus dem Reich der *Hel* zurückkehren konnte, wie die Asen beinahe erreicht hätten, fragt er erneut: „*Eða hvárt varð honum þessa nakkvat hefnt?*“⁴⁰⁸ (Aber wurde das nicht irgendwie an ihm gerächt?) *Hárr* gibt zur Antwort, es wurde ihm dies so vergolten, dass er noch lange daran denken wird. Lindow schreibt dazu: „*Snorri, then, seems to have regarded a thirst for vengeance as a plausible motivation for some of the acts of the æsir*⁴⁰⁹, and in this he takes a step toward the regular exchange of attacks that frequently characterize bloodfeud.“⁴¹⁰ Doch wie bereits gesagt, die Verluste bleiben mit einer einzigen Ausnahme auf Seiten der Riesen, während die Asen, bis zur Wende in Form von Balders Tod, unverwundbar scheinen, was

⁴⁰⁶ *Snorra Edda. Gylfaginning. 48. Þórr reri á sæ með Hymi.* (eigene Übersetzung)

⁴⁰⁷ Es sei hier nur erwähnt, dass *Útgardalokis* und der Loki, nicht die selbe Person sind, da Loki sogar, als Begleiter Thors, mit zu seinem Namensvetter aufbricht, und hier noch auf der Seite der Asen steht.

⁴⁰⁸ *Snorra Edda. Gylfaginning. 50. Loki bundin.* (eigene Übersetzung)

⁴⁰⁹ *Æsir* (Asen) ist der Plural zu *Áss*.

⁴¹⁰ LINDOW, Bloodfeud. 58.

einen in der Blutfehde üblichen Ausgleich an Tötungen⁴¹¹ unmöglich macht. Die Riesen können sich lange nur in Form von weniger drastischen Schikanen an den Göttern revanchieren. Dass den Riesen Vergeltung jedoch ebenfalls ein Begriff war, zeigt *Snorri* am Tod des Riesen *Pjazi*: „*En Skaði dóttir Pjaza jotuns, tók hjálm ok brynju ok ǫll hervápn ok ferr til Ásgarðs at hefna fǫður síns. En Æsir buðu henni sætt ok yfirbætr ok hit fyrsta, at hon skal kjósa sér mann af Ásum ok kjósa at fótum ok sjá ekki fleira af.*“⁴¹² (Und *Skaði* die Tochter *Pjazis* des Riesen nahm Helm und Brünne und all ihre Waffen und fuhr nach Asgard, ihren Vater zu rächen. Und die Asen boten ihr Ersatz und Überbuße und als erstes, dass sie sich einen Mann unter den Asen wählen solle, und sie solle nur an den Füßen wählen und nicht mehr sehen). Lindow sieht in dieser nur in der *Snorra Edda* erwähnten Geschichte einen Erklärungsversuch von *Snorri* für die Ehe zwischen dem Gott *Njörd* und der Riesin *Skaði*. *Snorri* hätte nichts von Fruchtbarkeitskulten und „Heiliger Hochzeit“ gewusst, was heute oft als Grundlage dieser Verbindung gelte, wohl aber von den Problemlösungspraktiken einer Fehdegemeinschaft. *Skaði* wird jedoch bereits in der Lieder-Edda (*Grímnismál* 11, *Hyndluljóð* 30) als Tochter *Pjazis* bezeichnet, und somit mit diesem in Verbindung gebracht. Sind die Asen aber auch nicht unmittelbar davon bedroht, getötet zu werden, so bemühen sie sich doch stets, ihre Ehre zu verteidigen, wie schon bei Thor gezeigt wurde. Ein weiteres besonders gutes Beispiel ist jedoch die *Lokasenna*, in welcher Loki gezielt die Ehre der Asen und Asinnen attackiert.⁴¹³

Die Fehde endet dann schließlich zu *Ragnarök*, wenn auch nur, weil alle Riesen und die meisten der Götter sterben. Auch *Höðr* ist nun mit seinem Bruder Balder, den er durch Lokis Verschulden tötete und daher aus Rache von seinen eigenen Verwandten ermordet wurde, wieder versöhnt und vereint. Lindows Schluss: „*Thus both the plan and the detail of the mythology find grounding in the background of feud.*“⁴¹⁴ Darüber hinaus meint er hier ein Wunschenken der Isländer zu erkennen, deren verfeindete Gruppen oft nur kurzlebig und komplex verflochten waren. Es ist auch sehr wahrscheinlich, dass eine Person häufig in die missliche Lage kommen konnte, gleich beiden Gruppen anzugehören, was diese dann zu

⁴¹¹ Eine Art später Ausgleich könnte in den Zweikämpfen zu *Ragnarök* gesehen werden, in denen, nach *Völuspá* 53-56, Odin, Thor und Freyr im Kampf gegen den Fenriswolf, die Midgardschlange und den Riesen *Surtr* fallen. *Snorri* erweitert dies noch mit zwei Kämpfen zwischen Týr und *Garmr* sowie Heimdall und Loki.

⁴¹² *Snorra Edda. Skáldskaparmál. 3. Loki náði Iðunni ok dráp Pjaza.* (eigene Übersetzung)

⁴¹³ LINDOW, Bloodfeud. 57-59.

⁴¹⁴ LINDOW, Bloodfeud. 59.

einer schweren Entscheidung zwang oder dazu veranlasste, eine Aussöhnung anzustreben. In der Mythologie hingegen gibt es klare Verhältnisse, wo, von Loki einmal abgesehen, Freunde immer Freunde und Feinde Feinde bleiben. Ein weiterer Aspekt ist, dass die Blutrache dazu dienen kann, die Verluste relativ gering zu halten und offenen Krieg zu vermeiden, was weiterhin ein einigermaßen normales Alltagsleben ermöglicht. Lindow überlegt hier einen möglichen Versuch der Skandinavier, in der Mythologie gedanklich aus diesem Fehdesystem auszubrechen und den Gegner ohne Angst vor eigenen Verlusten zu beseitigen. Er bemerkt weiter, dass besonders Odin und Thor wiederholt alle Regeln einer Fehde brechen. Das Verhalten Odins bezeichnet er mitunter als „*unmanfully and shamefully*“⁴¹⁵, und es ist auch nicht zu leugnen, dass dessen Vorgehen von Betrug und List gezeichnet ist, während Thor wiederholt Frauen erschlägt, welche für gewöhnlich als Ziele der Rache strickt vermieden werden:⁴¹⁶

Thor

*Die Weiber der Berserker erschlug ich auf Hlesey,
sie hatten Schlimmstes getan, betrogen das ganze Volk.*

Hárbarðr

*Eine Schandtat begingst du da, Thor, als du Frauen erschlugst.*⁴¹⁷

Und auch die Ermordung *Ymirs* mit den bereits dargelegten Folgen könnte als Genozid betrachtet werden. Die spezifisch nordische Ausgestaltung der germanischen Mythologie könnte also einiges an Information über die isländischen Ansichten sowie die Praktiken von Ehrgefühl und Rache beinhalten. Ein noch schärferes Bild zeichnen vielleicht die heroischen Lieder des *Codex Regius*, da sie sicherlich fester mit der Lebenswirklichkeit der Skandinavier verknüpft sind. Ein vielleicht nicht so realistisches Beispiel ist die Rache *Völunds*, der für seine Gefangennahme gleich die Söhne des Königs tötet und dessen Tochter vergewaltigt. Doch gerade die Tatsache, dass diese drastische Rache offensichtlich recht eifrig tradiert wurde, spricht für sich. Er ist aber auch darin eine Ausnahme, dass er sich für sich selbst rächt, während sonst auch in den Heldenliedern die Verwandten- oder Vatrache dominiert. So dauert es nicht lange, bis *Helgi* Hundingstöter dessen Söhnen gegenübersteht:

Darauf forderten Hundings Söhne von Sigmunds Sohn Reichtum und Ringe;

⁴¹⁵ LINDOW, Bloodfeud. 65.

⁴¹⁶ LINDOW, Bloodfeud. 65.

⁴¹⁷ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 126. (*Hárbarðsljóð* 37/38)

denn sie hatten dem Fürsten zu vergelten großen Raub und des Vaters Tod.

*Der Fürst bot keine Buße dafür noch den Verwandten Kopfgeld;
hoffen könnten sie auf das große Unwetter der grauen Speere⁴¹⁸ und auf den Zorn
Odins⁴¹⁹*

Helgi Hjörvarðsson kritisiert sogar den eigenen Vater, zwar viele Unschuldige angegriffen, den Tod des eigenen Schwiegervater jedoch noch nicht gerächt zu haben (*Helgakviða Hjörvarðssonar* 10/11), worauf er zu diesem Zweck ein Heer vom Vater erhält. Auch die *Helgakviða Hundingsbana önnor* enthält eine interessante Stelle, die an die oben erwähnten Eigenschaften einer Fehde erinnert, wenn sich hier Könige gegenseitig Verwandte töten, anstatt wie anzunehmen, ihre Konflikte auf dem Rücken ihrer Untergebenen auszutragen:

Hunding hieß ein mächtiger König. Nach ihm ist Hundland benannt. Er war ein großer Kriegsmann und hatte viele Söhne, die auf Kriegszug waren. Unfriede und Feindschaft herrschte zwischen den Königen Hunding und Sigmund. Sie töteten sich gegenseitig Verwandte.⁴²⁰

Doch auch für Sigurd, *Helgis* Halbbruder und die wohl berühmteste Gestalt der Heldensage, ist Vaternache die erste Pflicht. Wenn dieser nämlich seinen Oheim *Grípir*, welcher die Zukunft vorhersehen kann, nach jener befragt, hat dieser eine Menge zu berichten, seine erste gute Nachricht gilt jedoch der bald vollzogenen Rache. „Zuerst wirst du, Fürst, den Vater rächen“⁴²¹ Noch deutlicher gibt Sigurd im nächsten Lied selbst darüber Auskunft, was seine Prioritäten sind, als ihn *Reginn* dazu aufhetzen will, *Fáfnir* zu töten und sich den Schatz zu holen: „Laut würden Hundings Söhne lachen, die *Eylimí*⁴²² das Leben nahmen, wenn´s den Fürsten mehr verlangte,, rote Ringe zu erlangen als Rache des Vaters.“⁴²³ Nach vollbrachter Tat endet das Lied mit *Reginns* Worten:

Nun ist der blut´ge Adler⁴²⁴ mit scharfem Schwert

⁴¹⁸ Umschreibung für Kampf.

⁴¹⁹ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 250f. (*Helgakviða Hundingsbana in fyrri* 11/12)

⁴²⁰ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 280. (*Helgakviða Hundingsbana önnor* Prosaerleitung)

⁴²¹ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 302. (*Grípisspá* 9)

⁴²² *Eylimí* wurde, wie Sigmund, Sigurds Vater von den Hundingsöhnen getötet. Krause schreibt er war Sigurds Großvater.

⁴²³ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 322. (*Reginismál* 15)

⁴²⁴ Der *Blóðörn* (Blutadler) war eine äußerst grausame Art der Tötung. Man trennte dem Opfer bei lebendigem Leib die Rippen vom Rückgrat, faltete sie wie Adlerflügel auseinander, und zog die Lungenflügel heraus. Die Quellen welche den *Blóðörn* überliefern geben jedoch unterschiedliche Gründe für diese Behandlung an. So ist er entweder, wie hier speziell zur Vaternache, zu verstehen. Oder aber man ging so vor um seine Feinde, etwa Odin, zu opfern.

*dem Töter Sigmunds in den Rücken geschnitten.
Keiner ist kühner, der die Erde rötete,
keines Königs Erbe, und den Raben erfreute.⁴²⁵*

Im selben Lied ist auch anderenorts einiges über den Zwang der Vaternache zu lesen. Wenn nämlich *Hreiðmarr* von den Asen Wergeld für seinen getöteten Sohn *Otr* erhält, dieses jedoch nicht mit seinen anderen beiden Söhnen, *Fáfnir* und *Reginn* teilen will, verwundet *Fáfnir* den Vater nachts tödlich. *Hreiðmarr* ruft daher nach seinen Töchtern: „*Lyngheid und Lofnheid, ihr seht mein Leben geraubt! Viel ist's, was die Not erzwingt.*“⁴²⁶ *Lyngheid* aber antwortet ganz nach den oben dargelegten Regeln der Fehde, dass Frauen selbst nicht zur Tat schreiten können: „*Selten wird die Schwester, auch wenn sie den Vater verliert, den Schmerz am Bruder rächen.*“⁴²⁷ Das scheint selbst der sterbende *Hreiðmarr* einzusehen, doch so schnell gibt er nicht auf. Vielleicht musste er nicht einmal so lange überlegen, und seine Antwort entsprach einem gängigen Vorgehen, denn bevor er stirbt, unterbreitet er der Tochter jenen umfangreichen Plan, um doch noch Vergeltung zu erlangen:

*Gebär doch eine Tochter, wolfgesinntes Weib⁴²⁸,
wenn du keinen Sohn hast mit einem Fürsten;
gib dem Mädchen einen Mann in großer Not!
Dann kann ihr Sohn deinen Schmerz rächen.⁴²⁹*

Nicht nur der Sohn oder der Enkelsohn, selbst noch der Urenkel scheint also zur Rache verpflichtet zu sein, während sich *Hreiðmarr* vom Schwiegersohn und dem Mann der Enkelin offensichtlich nichts erwartet. Die erste Wahl des Vaters sollte eigentlich *Reginn* sein, doch von dem, der selbst etwas vom Schatz haben wollte, konnte er wohl ebenfalls keine Hilfe erwarten. Der mit *Hreiðmarr* nicht verwandte Sigurd wird sich jedoch später beider Brüder annehmen, was wohl in jenen Geschehnissen seine moralische Rechtfertigung finden soll. Sigurd ist es im Übrigen auch, der es in der *Sigurðarkviða in skamma* (Str. 22/23) fertig bringt, sich noch persönlich am eigenen Mörder *Gotthorm* zu rächen.

Zuletzt sei noch an Hand Gudruns an die häufige Rolle von Frauen als Aufreizerinnen zur

SIMEK, Lexikon der germanischen Mythologie, 54.

⁴²⁵ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 325. (*Reginsmál* 26)

⁴²⁶ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 320. (*Reginsmál* 10)

⁴²⁷ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 320. (*Reginsmál* 10)

⁴²⁸ Der wölfische Sinn ist sicherlich nicht als Beleidigung zu verstehen, sondern eher als Lob einer mutigen, grimmigen und wilden Frau, die trotz ihrer sozialen Unmündigkeit nicht auf Rache verzichten will.

⁴²⁹ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 320. (*Reginsmál* 11)

Rache erinnert. In der *Guðrúnarhvöt* (Gudruns Aufreizung) fordert sie von ihren Söhnen *Hamðir* und *Sörli*, Rache für deren Halbschwester *Svanhildr Sigurðardóttir*:

*Was sitzt ihr hier, was verschlafft ihr´s Leben?
Warum betrübt´s euch nicht, mit Freude zu sprechen?
Wo Jörmunrek eure Schwester, jung an Alter, von Pferden zertreten ließ,
von weißen und schwarzen, auf dem Heerweg,
von grauen, zugerittenen Rossen der Goten.*

*Ihr gleicht nicht Gunnar und den seinen, seid noch so gesinnt, wie´s Högni war;
ihr würdet sie zu rächen suchen, hättet ihr den Mut meiner Brüder
oder das harte Herz der Hunnenkönige.⁴³⁰*

Die Vorwürfe der Mutter sind schwer, doch *Hamðir* ist nicht ganz ihrer Meinung, ihre Brüder die sie ihnen als strahlendes Beispiel vorhält, waren immerhin die Mörder Sigurds, und weiter schickt er sich gar an ihre Rachelust zu kritisieren. Letztlich beugt er sich aber dem Willen Gudruns, wissend, dass dieses Unterfangen mit seinem Tod enden wird. Die Option sich zu weigern und möglicherweise seine Ehre zu verlieren, scheint er nicht in Betracht zu ziehen:

*Deine Rache der Brüder wurde schlimm und schmerzlich, als du die Söhne
erschlugst.
Wir alle könnten mit vereintem Sinn an Jörmunrek die Schwester rächen.*

*Bringt die Ausrüstung der Hunnenkönige!
Du hast uns aufgestachelt zum Schwerterthing.⁴³¹*

Die *Guðrúnarhvöt* selbst ist recht jung, doch ihr Stoff und sogar einige der Strophen sind den sehr alten *Hamðismál* entnommen. Hier ist Gudruns Rede weit weniger scharf, auch wenn sie den Söhnen nicht verheimlicht, dass der Tod der Schwester an der Ehre der Brüder kratzt: „Nachdem man euch gemindert hat als Volkskönige, lebt allein ihr von meinem Geschlecht. Einsam bin ich geworden wie eine Espe im Wald, beraubt der Verwandten wie eine Föhre der Zweige, beraubt der Freunde wie ein Baum des Laubs.“⁴³² Doch die Kritik *Hamðirs* ist dieselbe, vielleicht sogar um eine Spur vehementer, denn der Bruder *Sörli* ergreift das Wort, um zwischen den Verwandten zu vermitteln. Er ist es hier, der dem Wunsch der Mutter nachkommt, aber auch er nicht ohne Wissen seines Schicksals. *Hamðir* spricht:

⁴³⁰ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 453. (*Guðrúnarhvöt* 2/3)

⁴³¹ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 454. (*Guðrúnarhvöt* 5/6)

⁴³² KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 461. (*Hamðismál* 4)

„Atli glaubtest du zu schaden mit Erps Mord und mit Eitills Tod, dir war´s noch
übler;
jeder soll dem andern das Wunden beißende Schwert
zum Totschlag gebrauchen, ohne sich selbst zu schaden.“

Dies sprach da Sörli, hatte klugen Verstand:
„Ich will nicht mit der Mutter Streitworte wechseln;
noch scheint eurer Rede etwas zu fehlen:
Was verlangst du, Gudrun, das dir kein Leid bringt?

Deine Brüder beweinst du und die lieben Söhne,
die nahen Verwandten in den Kampf geführt;
uns wirst du auch, Gudrun, beide beweinen,
sitzen hier todgeweiht auf Pferden, fern sterben wir.“⁴³³

In diesem Abschnitt sollte die tiefe Bedeutung der Rache und das Ehrgefühl der Männer dargelegt werden, die die Lieder der Edda niederschrieben, und wie sich dies in ihren Werken abzeichnete. Es wurde versucht zu zeigen, dass die Rache das gesamte Weltbild beeinflusst und als oberste Pflicht betrachtet wurde, sei es nun für sich selbst oder für Verwandte, was die eigene Ehre ohnehin mit einbezog. Worauf nun im Folgenden eingegangen werden soll, ist, was die treibenden Kräfte dahinter waren, welche einen Mann lieber in den Tod gehen ließen, als auch nur ein wenig an Reputation zu verlieren. Was denn im mittelalterlichen Island Männlichkeit überhaupt ausmachte.

4.2 Spott, *Níð* und *Ergi*

In der *Njáls saga*, nachdem die Njálssöhne *Höskuldr*, den Ziehsohn des Vaters, erschlugen, droht eine blutige Fehde. Doch gelingt es am Allthing einen Vergleich zu erzielen, und die Buße wird in Form von Silber aufgehäuft, wartend auf die Verwandten des Opfers. *Njál*, der seinen guten Willen zeigen möchte, legt noch ein kostbares seidenes Kleid mit einer Schleppe zu dem Geld und kehrt zurück zu seinem Zelt. Als *Flosi*, welcher das Bußgeld empfangen soll, zurückkehrt, zeigt dieser sich erst recht zufrieden mit der Summe, entdeckt dann jedoch das Kleid und fragt wiederholt, wer dieses dazu gegeben hat. Niemand gibt ihm Antwort, bis er fragt, ob sich denn keiner traue ihm zu antworten, da spricht *Skarphéðinn*, *Njáls* Sohn:⁴³⁴

⁴³³ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 461f. (*Hamðismál* 8-10)

⁴³⁴ SØRENSEN, *Norrønt* Nid. 9.

„Wer glaubst du, hat es dazu gegeben?“ Flosi antwortete: „Wenn du das wissen willst, so werde ich dir sagen, was ich glaube. Meiner Meinung nach muss es dein Vater gewesen sein, der bartlose Kerl. Denn viele, die ihn sehen wissen nicht, ob er ein Mann ist oder eine Frau.“ Skarphéðinn sagte: „Das ist schlecht getan, ihn zu verspotten, nun in seinem hohen Alter. Das hat kein anständiger Mann zuvor fertig gebracht. Euch müsste klar sein, dass er ein Mann ist, da er Söhne gezeugt hat mit seiner Frau. Es gibt wenige von unseren Verwandten, die ungesühnt auf unserem Hof lagen, sodass wir sie nicht gerächt haben.“ Daraufhin nahm Skarphéðinn das seidene Kleid an sich, warf ein Paar dunkelblaue Hosen hin zu Flosi und sagte, dass er für diese mehr Bedarf hätte. Flosi sagte: „Warum sollte ich für diese mehr Bedarf haben?“ Skarphéðinn antwortete: „Weil die Leute sagen, dass du des Schweineberg-Trolls Braut bist, jede neunte Nacht, und da macht er dich zur Frau.“ Flosi trat gegen das Silber und sagte, dass er kein einziges Stück davon haben wolle, und, dass Höskuldr entweder ungesühnt bleiben solle, oder sie ihn ebenfalls rächen würden. Flosi wollte nun keinen Vergleich mehr geben und keinen entgegennehmen, und er sagte zu den Sigfússöhnen: „Lasst uns nun heim gehen!“⁴³⁵

Darauf scheitern alle Versuche, eine friedliche Lösung zu finden, und in weiterer Folge lassen *Njál*, seine Söhne, so wie viele andere Männer ihr Leben, und das auf Grund einer gut gemeinten Geste. Der Stein des Anstoßes ist ein Kleid, das mit seinem femininen Aussehen einen Vorwurf beinhalten könnte, den *Flosi* unmöglich akzeptieren kann, und den *Skarphéðinn*, auf die Kränkung seines Vaters auch offen ausspricht. Was *Flosi* so vorsichtig macht, ist mitunter wenig früher in der *Njáls saga* erklärt, als *Flosi* nämlich nach *Höskulds* Tod zu dessen Witwe *Hildigunnr* kommt. Sie empfängt den Verwandten in allen Ehren, fordert ihn dann jedoch auf, für ihren Mann Rache zu nehmen. *Flosi* antwortet, dass er den Rechtsweg einschlagen und einen friedlichen ehrenvollen Vergleich anstreben will. Darauf holt *Hildigunnr* den blutigen Mantel des Ehemannes hervor und wirft ihn nach ihrem Gast: *„Diesen Mantel gabst du, Flosi, Höskuld und nun gebe ich ihn dir zurück. In ihm wurde er getötet. Dafür nehme ich Gott und gute Männer als Zeugen, dass ich dich bei allen Wundertaten Christi und bei deiner Männlichkeit und Mannhaftigkeit beschwöre, dass du all die Wunden die sein toter Körper trägt rächst, oder du sollst jedes Mannes Neiding⁴³⁶ (níðingr) genannt werden.“⁴³⁷* Worauf *Flosi*, wie bereits angesprochen, mehrfach die Farbe im Gesicht ändert, seine extremen Gefühlsregungen aber noch unterdrücken kann.⁴³⁸ *„Eru*

⁴³⁵ JÓNSSON, Brennu-Njálssaga. 286. (eigene Übersetzung) (*Brennu Njáls saga* 123)

⁴³⁶ *Nið* ist etymologisch mit dem neuhochdeutschen Wort „Neid“ verwandt, auch wenn die Bedeutungen nichts mehr mit einander zu tun haben.

⁴³⁷ JÓNSSON, Brennu-Njálssaga. 265. (eigene Übersetzung) (*Brennu Njáls saga* 116)

⁴³⁸ SØRENSEN, *Norrønt Nid.* 10f.

*köld kvenna ráð*⁴³⁹ (Sie sind kalt, der Frauen Ratschläge) entfährt es ihm. *Hildigunn*s Haltung erinnert hier stark an die Gudruns in der *Guðrúnarhvöt*, jene Aufreizungen (*hvöt*) waren in der Literatur ein bekanntes Motiv. *Flosi* wie auch *Njáll* sind Männer des Friedens, denen bewusst ist, dass die zermürbenden Fehden beendet werden müssen, doch in den Augen *Hildigunn*s ist er ein *níðingr*, ein Feigling, wenn er auf seine Rache verzichtet. Dies ist es auch, und nicht etwa die Sorge um den Toten oder die Wut über den Mord, was die Lage am Allthing eskalieren lässt, die mögliche Bestätigung von *Hildigunn*s Vorwürfen. Und genau das ist es dann auch, was ihm *Skarphéðinn* vorwirft, wenn er meint seine Verwandten wären gerächt worden, wo doch *Flosi* gerade dabei ist, darauf zu verzichten. Somit fordert *Skarphéðinn* *Flosi* geradezu dazu auf, an ihm Rache zu nehmen. Und damit nicht genug, er beschuldigt *Flosi* auch noch Geschlechtsverkehr mit einem Troll gehabt zu haben, was für den Leser heutzutage ziemlich aus der Luft gegriffen und lächerlich klingen mag, doch es trifft den Nagel auf den Kopf. Denn in der skandinavischen Gesellschaft des 12. und 13. Jahrhunderts sind Feigheit und Weiblichkeit zwei Seiten derselben Medaille, und keine Beschuldigung ist für einen Mann schlimmer als jene, kein Mann zu sein. Spott und Beleidigungen dieser Art werden auf Altnordisch *níð* genannt und bilden einen fixen Bestandteil der nordischen Literatur.⁴⁴⁰

Selbstverständlich sind nun weder Sagas noch eddische Dichtung direkt auf die tatsächlichen Ansichten der Zeit umzulegen, und es ist doch auch gerade das eine der Aufgaben der Literatur, Grenzen zu überschreiten. So darf etwa nicht gleich geschlossen werden, dass nur, weil der Held *Sinfjötli* in der *Völsunga saga* von einem Geschwisterpaar gezeugt wurde, inzestiöse Beziehungen in Island an der Tagesordnung standen. Es war sogar ein ernstes Verbrechen, aber der Held bewegt sich eben außerhalb menschlicher Normen. Und doch gründen viele in der altnordischen Literatur vermittelte Moralvorstellungen im Alltagsleben der Zeit. Um die Edda-Lieder in der Alltagswelt besser verorten zu können, müssen wir also zunächst einen Blick auf die skandinavischen Rechtstexte des 13. Jahrhunderts werfen. Hierbei basieren Edda wie auch Sagas auf norwegischem sowie isländischem Recht, welche im Mittelalter noch so ähnlich waren, dass von einem gemeinsamen Kulturraum gesprochen werden kann. Eine wichtige Quelle ist das norwegische *Gulapingslög*, das bis in die zweite

⁴³⁹ JÓNSSON, Brennu-Njálssaga. 265. (eigene Übersetzung) (*Brennu Njáls saga* 116.)

⁴⁴⁰ SØRENSEN, *Norrønt Nid*. 11f.

Hälfte des 13. Jahrhunderts in Kraft war, also zur Entstehungszeit eines großen Teiles der Lieder des *Codex Regius*. Dort steht unter der Überschrift „*Ef maðr níðir annan*“⁴⁴¹ (Wenn ein Mann *níð* gegen einen anderen macht):⁴⁴²

*Kein Mann soll Zungen-níð gegen einen anderen machen, noch Holz-níð. Aber wenn es bekannt wird, dass er dies tat, und er als schuldig befunden wird, so wird er mit Friedlosigkeit bestraft. Er bestreite dies mit dem Eid von sechs Männern, geschieht dies nicht, fällt er der Friedlosigkeit anheim. Niemand soll ýki⁴⁴³ gegen einen anderen machen, oder ehrenrührige Reden. Es heißt ýki, wenn ein Mann etwas über einen anderen sagt, das nicht sein noch werden noch gewesen sein kann. Sagt er, dass er jede neunte Nacht eine Frau ist, und Kinder geboren hat, oder nennt ihn Werwolf, so ist er friedlos, wenn er als schuldig befunden wird. Er bestreite dies mit dem Eid von sechs Männern, geschieht dies nicht, fällt er der Friedlosigkeit anheim.*⁴⁴⁴

Besonders die Stelle über die Verwandlung eines Mannes jede neunte⁴⁴⁵ Nacht in eine Frau erinnert stark an den eben zitierten Abschnitt aus der *Njáls saga*, und auch in anderen Texten, wie der *Króka-Refs saga*, findet sich die selbe Formulierung. Es kann wohl angenommen werden, dass Vorwürfe wie diese in ganz Island und Norwegen bekannt und gebräuchlich waren sowie auch deren Tragweite. Es darf nicht übersehen werden, dass Friedlosigkeit, in Ermangelung einer Exekutive, gleichbedeutend ist mit der Todesstrafe, es war also jedem erlaubt, diesen Mann zu töten. An einer anderen Stelle des *Gulapingslög* ist die Rede von *fullréttis orð*, das sind Wörter, für die volles Bußgeld entrichtet werden musste: „*Es gibt gewisse Wörter, die fullréttis-Wörter heißen. Zum ersten, wenn ein Mann zu einem anderen sagt, dass er Kinder geboren hat. Zum zweiten, wenn ein Mann zu einem anderen sagt, dass er sannsorðinn⁴⁴⁶ ist. Zum dritten, wenn er ihn mit einer Stute vergleicht, oder ihn Hündin⁴⁴⁷*

⁴⁴¹ SØRENSEN, *Norrønt Nid.* 119. (eigene Übersetzung)

⁴⁴² SØRENSEN, *Norrønt Nid.* 16-18.

⁴⁴³ Altnordisch *ýki*, ist verwandt mit dem Verb *auka* (vermehrten, steigern), und hat in den Neuisländischen Worten *ýkjur* (Übertreibung) und *ýkja* (übertreiben) überlebt.

Alison FINLAY, *Monstrous Allegations: An Exchange of ýki in Bjarnar saga Hítðlakappa*. In: *Alvíssmál* 10 (2001) 21.

⁴⁴⁴ Knut ROBBERSTAD (Übs.), *Gulatingslovi* (Oslo ²1952) 153f. (eigene Übersetzung)

⁴⁴⁵ Die Zahl Neun wie auch die Drei und 27 haben große Bedeutung in der germanischen Mythologie, was mit dem Mondkalender zusammenhängen dürfte. Neun kommt auch in zahlreichen Edda-Liedern immer wieder vor. So hängt Odin bei seinem Selbstopfer neun Nächte an einem Baum (*Hávamál*), hat Heimdall neun Mütter, (*Hynduljóð* 35) oder muss Freyr neun Nächte auf *Gerðr* warten (*För Skírnis* 41) Und auch noch an einigen anderen Stellen ist die Neun zu finden. Neun ist wohl deswegen die bedeutendste dieser Zahlen, weil sie die Verdreifachung der Drei ist.

SIMEK, *Lexikon der germanischen Mythologie*, 299.

⁴⁴⁶ Altnordisch *sannsorðinn* bedeutet so viel wie, „nachweislich von einem anderen Mann sexuell benutzt“, was später noch genauer erläutert werden soll.

⁴⁴⁷ Noch heute ist in Großbritannien in bestimmten Gegenden, *bitch* (Hündin, Hure), ein gängiges Schimpfwort,

oder Hure nennt, oder mit sonst einem weiblichen Tier vergleicht.“⁴⁴⁸ Mit Ausnahme des Werwolfes⁴⁴⁹ bauen alle diese Beispiele für *níð* auf dem Gegensatz männlich-weiblich auf.⁴⁵⁰ Speziell einen Mann eine Stute zu nennen ist auch in der Edda eine gängige Form, seinen Gegner zu verspotten. Man denke etwa an Loki, der sich bei *Snorri* in eine Stute verwandelt und einem Hengst ein Fohlen gebärt, eine schändlichere Tat könnte man dem Gott im Denken der Zeitgenossen wohl gar nicht mehr nachsagen. Aber eine besonders umfassende Zusammenfassung all dieser Beschimpfungen geben in der *Helgakviða Hundingsbana in fyrri* Gudmund und *Sinfjötli*, die sich ein hitziges Wortgefecht liefern. Hier beschuldigt zunächst Gudmund *Sinfjötli*, ein Brudermörder und Werwolf zu sein, was also tatsächlich in irgendeiner Form mit den anderen Schmähungen in Verbindung gestanden haben muss, denn die Antwort ist recht umfangreich:

Sinfjötli:

„Du warst eine Wölwa⁴⁵¹ auf Warinsey, ein ränkevolles Weib, brachtest Lügen zusammen, sagtest, keinen Mann zu wollen, keinen gerüsteten Krieger, außer Sinfjötli⁴⁵².“

Warst eine schändliche Hexe, eine Walküre, grimmig, widerwärtig, bei Allvater⁴⁵³. Alle Einherjer mussten miteinander kämpfen, falsche Frau, deinetwegen.⁴⁵⁴

Wir hatten auf Saganes neun Wölfe gezeugt, ich allein war ihr Vater.“

Gudmund:

„Du warst nicht der Vater der Fenriswölfe, älter als alle, sowie ich mich erinnere, seit dich bei Gnipalund Thursenmädchen entmannten, auf Thorsnes.

Siggeirs Stiefsohn⁴⁵⁵ warst du, lagst unter Wölfen, gewöhnt an Wolfsgeheil

auch unter Männern. Und auch das hier verwendete altnordische Wort *grey*, trägt die selbe doppelte Bedeutung.

⁴⁴⁸ SØRENSEN, *Norrønt Nid.* 119. (eigene Übersetzung)

⁴⁴⁹ Eigentlich *gylfin*, ist nicht völlig geklärt, muss aber etwas in die Richtung, Wolf, Werwolf oder von wölfischer Natur befallen, bedeuten.

⁴⁵⁰ SØRENSEN, *Norrønt Nid.* 18f.

⁴⁵¹ *Völva* (Seherin), auf die negative Konnotation von Magie in Verbindung mit *níð* wird im nächsten Kapitel noch näher eingegangen.

⁴⁵² *Sinfjötli* wirft Gudmund also vor, homosexuell, beziehungsweise eine Frau zu sein und ihn begehrt zu haben.

⁴⁵³ *Alföðr* (Odin)

⁴⁵⁴ Das in dieser Strophe transportierte, negative Bild von Walküren und der nordischen Mythologie überhaupt, entspringt sicherlich bereits der Feder eines Christlichen Autors.

⁴⁵⁵ Gudmund spielt hier auf eine Geschichte aus der *Völsunga saga* an, in der *Signy* erst König *Siggeir* heiratet,

draußen in den Wäldern. Über dich kam alles Unheil, als du deinem Bruder die Brust durchbohrtest. Diese Freveltat machte dich berühmt.

Du warst die Braut Granis⁴⁵⁶ auf Brawöll, goldgezümt, warst bereit zum Lauf; ich hab dich manche Strecke müde geritten, erschöpft unterm Sattel, Riesenweib, den Berg hinab.⁴⁵⁷

Das System all dieser auf sexueller Konnotation aufbauender Beleidigungen kann bei näherer Betrachtung vielleicht von dem Gegensatz männlich-weiblich zu dem Gegensatz männlich/menschlich-weiblich/animalisch erweitert werden. Doch die geschlechtliche Komponente ist eindeutig von größerer Bedeutung, wie am *Frostapingslög*, neben dem *Gulapingslög* ebenfalls einer der ältesten erhaltenen Rechtstexte Norwegens, zu sehen ist. Dort gelten nämlich Vergleiche eines Mannes mit einem weiblichen Tier ebenfalls als *fullréttis orð*, was jedoch hinzugefügt wird, ist, dass, einen Mann als Hengst oder als anderes männliches Tier zu bezeichnen, als *hálfaréttis orð*, also Wörter für die halbes Bußgeld entrichtet werden muss, gelten.⁴⁵⁸ Was weiters auffällt, ist, dass hier offenbar im Vergleich zu heute zwei grundlegende Unterschiede in der Denkweise zu bestehen scheinen. So ist Hengst, wenn auch besser als Stute, nach diesem Gesetzestext immer noch ein Schimpfwort, während dies heute für einen Mann wohl eher als eine positive Bezeichnung aufgefasst werden würde. Und auch andere Tiere werden erst in Verbindung mit weiteren Konnotationen wie dumm oder schmutzig zu Beschimpfungen. Der zweite Unterschied ist, dass, wenn *Sinfjötli* Gudmund verhöhnt, mit ihm Wölfe gezeugt zu haben, hier anscheinend ein grundlegend unterschiedlicher oder möglicherweise überhaupt kein Begriff von Homosexualität vorhandenzusein scheint. So würde sich nach heutigem Ermessen *Sinfjötli* doch die selben Vorlieben nachsagen wie seinem Opponenten, die alten Skandinavier hingegen machen anscheinend eine weit größere Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Homosexualität.⁴⁵⁹

Die *Grágás*, die isländische Entsprechung zu den norwegischen Gesetzestexten, geht, wie schon erwähnt, auf Gesetze des 12. Jahrhunderts zurück, und auch hier wird im Grunde das

dann jedoch, wie bereits erwähnt, mit ihrem Bruder *Sigmund*, *Sinfjötli* zeugt.

⁴⁵⁶ Eine Umschreibung für Stute. *Grani* ist der Hengst Sigurds, dessen Braut ist eine Stute.

⁴⁵⁷ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 257-259. (*Helgakviða Hundingsbana in fyrri* 37-42)

⁴⁵⁸ SØRENSEN, *Norrønt Nid.* 19.

⁴⁵⁹ Eine Sichtweise, die sonst besonders aus dem antiken Griechenland bekannt ist.

selbe Urteil über *yki* und *níð* gefällt:

Das ist níð, wenn ein Mann einem Mann einen Holz-níð schnitzt, oder ihm eine níð-Stange ritzt oder errichtet. Es gibt drei Wörter, die sehr ernst sind und mit Friedlosigkeit bestraft werden. Das ist, wenn ein Mann einen anderen Mann ragr nennt, oder stroðinn oder sorðinn. Und sie sollen so, wie andere fullréttis orð behandelt werden, und ein Mann hat das Recht, sich mit Mord für diese drei Wörter zu rächen. Ebenso lange hat ein Mann das Recht auf (Rache-)Mord für Wörter wie für (Übergriffe auf) Frauen, das heißt bis zum nächsten Allthing für beide. Und der Mann der diese drei Wörter sagt, kann von allen Männern als friedlos getötet werden, die im Gefolge des Mannes sind, zu dem diese Worte gesagt werden.⁴⁶⁰

Es sei hier noch einmal festgehalten, dass die hier angedrohte Strafe sozusagen die Höchststrafe darstellt, und neben diesen Beschimpfungen im isländischen Recht sonst nur noch für, wie eben auch zitiert, Vergewaltigung und natürlich für Mord verhängt wurde. Die drei angeführten Worte gehören, wie auch die Schimpfwörter der norwegischen Texte, in den sexuellen Bereich. Die Worte *stroðinn* und *sorðinn* sind das Partizip Perfekt der Verben *streða* und *serða*, wobei das erste Wort eine Metathese des zweiten ist, und welche sehr vulgäre Umschreibungen der Funktion des Mannes beim Geschlechtsverkehr darstellen. Somit ist ein als *stroðinn* oder *sorðinn* beschriebener Mann als von einem anderen Mann als Frau benutzt anzusehen, und das weiter oben zitierte *sannsorðinn* ist lediglich eine Verstärkung davon. In Sagas und Edda ist dieses Vokabular nur sehr selten und wenn, dann meist in Verbindung mit Homosexualität zu finden. Dass es aber auch für heterosexuelle Beziehungen verwendet werden kann, zeigt die *Grettisfærsla*, ein Gedicht welches in der Handschrift AM 556a, 4^o aus dem 15. Jahrhundert überliefert ist. *Ragr* ist noch das häufigste all dieser Schimpfwörter, und es besitzt auch die breiteste Bedeutung. Auch *ragr* ist eine Metathese, und zwar von dem Wort *argr*, das etymologisch mit dem Neudeutschen „arg“ verwandt ist, wenn die heutige Bedeutung auch eine andere ist. Zu den Adjektiven *argr* und *ragr* kamen noch die dazugehörigen Substantive *Ergi* und *Regi* sowie das passive Verb *ergjask* (*argr* werden). Alle diese Worte sind zutiefst herabsetzend, doch im Gegensatz zu *stroðinn* oder *sorðinn* setzen diese nun auch eine gewisse Willigkeit oder Bereitschaft voraus. Ein „arger“ Mann ist also willig, die Rolle einer Frau beim Geschlechtsverkehr einzunehmen, aber auch andere eindeutige Eigenschaften einer Frau oder eines weiblichen Tieres, wie Odin

⁴⁶⁰ SØRENSEN, *Norrønt Nid.* 119f. (eigene Übersetzung)

selbst in der *Lokasenna* spezifiziert, wo er den streitlustigen Loki all dessen bezichtigt:⁴⁶¹

*Átta vetr vartu fyr iorð neðan kýr mól candi oc kona,
oc hefir þú þar born borit, oc hugða ec þat args aðal.*

*Acht Winter warst du unter der Erde, Kühe melkend⁴⁶² und eine Frau,
und du hast dort Kinder geboren, und das meine ich ist eines Argen Natur.⁴⁶³*

Wider erwarten ist es nun allerdings nicht der Fall, dass die weibliche Form des Adjektives *argr*, *örg*, wenn angewendet auf eine Frau, nur bedeuten würde, dass diese Frau heterosexuell oder eben einfach nur eine Frau ist. Vielmehr ist eine Frau, wenn als *örg* bezeichnet, als nymphomanisch, pervers und liederlich zu verstehen. So etwa gut zu sehen in den Fluchstrophen der *Skírnismál*, in denen *Skírnir Gerðr* nicht etwa mit Heterosexualität bedrohen würde: „*Purs ríst ec þér oc þriá stafí, ergi oc oði oc ópola*;⁴⁶⁴ Arnulf Krause übersetzt diese Stelle mit: „*Einen Thurs ritz ich dir und drei Stäbe, Geilheit und Wahnsinn und Ungeduld*;⁴⁶⁵ Jedoch trägt *argr* neben der sexuellen auch noch weitere Bedeutungen, nämlich moralisch unmännlich im Sinne von „feig“ und „weichlich“. Der Gedanke hinter dieser doppelten Bedeutung scheint zu sein, dass sich ein Mann, der sich einem anderen Mann in sexueller Hinsicht unterwirft, dies auch in anderen Lebenslagen tun wird.⁴⁶⁶ Diese enge Verbindung von sexueller und moralischer Unmännlichkeit in der skandinavischen Gesellschaft des 12. und 13. Jahrhunderts ist es, auf der das *níð*-Motiv aufbaut.⁴⁶⁷

Dazu, und auch um zwei der oben in den Rechtstexten zitierten Begriffe, Holz-*níð* und *níð*-Stange, näher zu erklären, findet sich eine interessante Episode in der *Gísla saga Súrssonar* (Kap. 2). Dort fordert ein Mann namens *Hólmgöngu-Skeggi*, wie der Name schon erahnen lässt, *Kolbjörn* zu einem *Hólmgang*⁴⁶⁸ einem Zweikampf. *Kolbjörn*, der erst zusagt, bekommt jedoch Angst, da er sich dem Gegner nicht gewachsen fühlt, und bittet *Gísli*, an seiner Statt

⁴⁶¹ SØRENSEN, *Norrønt Nid.* 20-22.

⁴⁶² Wie bereits erwähnt galten Tätigkeiten innerhalb des Hofes als eher weiblich, darauf spielt Odin hier wohl an.

⁴⁶³ *Lokasenna* 23. (eigene Übersetzung)

⁴⁶⁴ *Skírnismál* 36

⁴⁶⁵ KRAUSE, *Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda*, 115. (*Skírnismál* 36)

⁴⁶⁶ Ein ähnliches Motiv ist auch von antiken griechischen Vasen bekannt, auf denen ein siegreicher Grieche dabei ist, einen unterlegenen Perser zu vergewaltigen, wohinter, ob nun nur als symbolisch oder als tatsächliche praktische Kriegsführung zu verstehen, neben schlichter Erniedrigung wohl eindeutig der gleiche Gedanke stehen dürfte.

⁴⁶⁷ SØRENSEN, *Norrønt Nid.* 22f.

⁴⁶⁸ Altnordisch *hólm-ganga*, ist der Gang auf eine kleine Insel (*hólmi* oder *hólmr*) auf welchen anscheinend bevorzugt Zweikämpfe ausgetragen wurden.

zu gehen, welcher zwar meint, dass dies große Schande über *Kolbjörn* bringen wird, aber schließlich sagt er zu. *Gísli* scheint sich allerdings zu verspäten, denn als *Skeggi* am vereinbarten Treffpunkt ankommt und niemanden vorfindet, trägt er einem seiner Männer auf, ein hölzernes Bildnis von *Gísli* und *Kolbjörn* anzufertigen, auf dem die beiden sehr knapp hintereinander stehen. Dieser „*níð*“, wie er sagt, soll ihnen zur Schade nun immer hier stehen. *Níð* kann also sowohl verbalen (Zungen-*níð*) als auch bildlichen (Holz-*níð*) Spott umfassen.⁴⁶⁹

Es ist also diese Zweifachbedeutung, die den Beschimpfungen ihren sexuellen Anstrich gibt, niemand in der *Njáls saga* wird *Flosi* ernstlich der Homosexualität oder sogar der Unzucht mit einem Troll verdächtigen oder *Njál*, dass er eine Frau ist, sondern der indirekt ausgesprochene Vorwurf der Feigheit oder Schwäche ist es, den *Flosi* fürchtet. Und nicht einmal Thor, die Versinnbildlichung des altnordischen maskulinen Kriegerideals, ist vor diesen Ängsten gefeit, so widerspricht er vehement, als ihn die anderen Asen als Frau verkleiden wollen, und war er auch eben noch bereit, die schöne Göttin Freyja an seine Erzfeinde zu verheiraten, so will er nun doch nicht so weit gehen und riskieren, als *argr* zu gelten:

*Mic muno æsir argan kalla,
ef ec bindaz læt brúðar líni.*

*Mich werden die Asen unmännlich nennen,
wenn ich mir umbinden lasse das Linnen der Braut!⁴⁷⁰*

Und erneut ist es Loki, der sich freiwillig als Frau verkleidet und Thor begleiten will, was neben der Verwandlung in eine Stute bereits die zweite Geschichte ist, in der Lokis Tat die Asen rettet und ihm doch gleichzeitig unmännliche Methoden vorgeworfen werden. Wenn auch alles weibliche bis hin zu Frauenkleidung und Frauenarbeiten als Instrument des Spottes benutzt wurde, darf hier jedoch keinesfalls geschlossen werden, dass weibliche Eigenschaften wie die Rolle der Frau in der Sexualität oder ihre Rolle als Mutter, grundsätzlich gering geschätzt worden wären, erst wenn diese einem Mann nachgesagt wurden, entfalteten sie ihren entehrenden Charakter. Wie Sørensen meint, diene dieser starke Gegensatz Mann-Frau, dieses Tabu für Männer dazu, die männliche Rolle in der

⁴⁶⁹ Folke STRÖM, *Níð, Ergi and Old Norse moral attitudes* (London 1974) 3.

⁴⁷⁰ KRAUSE, *Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda*, 166. (*Þrymskviða* 17)

Gesellschaft aufrechtzuerhalten. Wenn diese Grenzen durch *níð* nun überschritten werden, so gefährdet dies die für die gesellschaftliche Ordnung vermeintlich so wichtige Männlichkeit. Wird die Überschreitung dann jedoch, ob in Realität oder Literatur, zurückgewiesen, festigt das die bestehenden Verhältnisse, anstatt sie zu erschüttern.⁴⁷¹

Wie bereits gezeigt, werden auch andere Tabus überschritten, so etwa die Gegensätze Mensch-Tier, Mensch-Troll oder in sozialer Hinsicht frei-unfrei, aber auch ein starkes auf Fäkalien basierendes Tabu bestand. Daher erzielte man auch eine verstärkte Wirkung, indem man verschiedene Tabus miteinander kombinierte, wie am Beispiel weiblicher Tiere bereits zu erkennen war, doch auch andere Kombinationen waren gebräuchlich. So bezeichnet eine Mutter ihren Sohn in der *Króka-Refs saga* nicht nur als Frau, sondern als Magd, und auch die Bezeichnung *tað-skegglingar* (Dungbärtler) für die Njálssöhne schlägt in diese Kerbe, da ihnen ursprüngliche Bartlosigkeit und Schmutzigkeit nachgesagt wird. Mit dem Fäkalientabu arbeitet auch *Kjartan* in der *Laxdæla saga*, um seine Feinde zu erniedrigen: „*In dieser Zeit war es Brauch, dass die Toilette draußen war, und nicht zu nah am Hof, und so war es auf Laugar. Kjartan postierte Leute an allen Türen der Häuser, und verweigerte einem jeden herauszukommen und zwang sowohl Frauen als auch Männer, drinnen zu scheißen.*“⁴⁷² Dasselbe widerfährt auch einem Mann in der *Sturla Þórðarsons Íslendinga saga* (Kap. 7), und in beiden Fällen zieht dies Tote nach sich. Diese vielseitigen Weisen der Tabuüberschreitung sind wohl der Grund für die komplexe Bedeutung des Wortes *Ergi*.⁴⁷³

Auf Grund dieser starken Tabus ist es daher auch nicht weiter überraschend, dass es in der altnordischen Literatur keine Belege für „richtige“ Homosexualität gibt, und sie ist auch kein Thema in den Rechtstexten, was, wie schon erwähnt, zu der Annahme verleitet, dass man möglicherweise gar keinen Begriff von Homosexualität hatte, oder zumindest, dass sie dann auch einfach als Ausdruck der Moral der jeweiligen Person gedeutet wurde. Weiter stellt sich natürlich die Frage, inwieweit nur passive Homosexualität verurteilt wurde, oder ob die allgemeine Einstellung dazu bereits mit der christlichen Morallehre übereinstimmte. Die Antwort darauf gibt Sørensen mit „sowohl als auch“, doch die aktiv homosexuelle Rolle wurde nicht ausschließlich aus christlicher Sichtweise verurteilt. Denn wie im Edda-Lied

⁴⁷¹ SØRENSEN, *Norrønt Nid.* 29.

⁴⁷² Kristian KÅLUND (Hg.), *Laxdæla saga* In: *Altnordische Saga-Bibliothek* 4 (Halle a.S. 1896) 148. (eigene Übersetzung) (*Laxdæla saga* 47)

⁴⁷³ SØRENSEN, *Norrønt Nid.* 29-31.

Helgakviða Hundingsbana in fyrri zu sehen ist, *Sinfjötli* verspottet Gudmund, ihm Kinder gemacht zu haben, konnte die aktive homosexuelle Position auch dazu benutzt werden, seinen Gegner zu erniedrigen. Und somit musste also, wenn man als Homosexueller erwartungsgemäß Verkehr mit einem Freund hatte, auch dies als illoyal ausgelegt werden. Diese „phallische Aggression“, wie Sørensen sie nennt, gab es natürlich auch in heterosexueller Form, wo sie dann gegen die jeweilige Frau oder indirekt gegen den Mann in dessen Schutz sie stand, gerichtet sein konnte. Wollte man einen Mann damit treffen, war es eher nebensächlich, ob dies mit oder ohne Billigung der Frau geschah, und anders als bei Homosexualität gab es, wie schon gezeigt, sowohl für Vergewaltigung als auch für Ehebruch ausführliche gesetzliche Regelungen.⁴⁷⁴

Neben den beiden bereits erklärten Formen von *níð*, *tunguníð* (Zungen-*níð*) und *tréníð* (Holz-*níð*) wird in der *Grágás* auch ein *níðstöng* (*níð*-Stange) erwähnt. Darüber, was man sich darunter vorstellen darf, gibt die *Egils saga Skallagrímssonar* Auskunft, in der *Egil* einen *níðstöng* als eine Art Bann errichtet:

Er nahm eine Haselstange in die Hand und ging hinaus auf einen Felsvorsprung, der ins Landesinnere wies. Dort nahm er einen Pferdekopf steckte ihn auf die Stange und sprach: „Einen níðstöng errichte ich hier,“ sagte er, „und gegen König Eirik und Königin Gunnhild richte ich diesen níð“ Er wandte den Pferdekopf gegen das Landesinnere; „Ich richte diesen níð gegen die Landgeister die dieses Land bewohnen, auf dass sie umher irren sollen, keiner sein Heim finden oder erreichen solle, bevor sie König Eirik und Gunnhild von diesem Land vertrieben haben!“ Damit stieß er die Stange in eine Felsspalte und ließ sie dort stehen, mit dem Pferdekopf gegen das Landesinnere. Er ritzte Runen in die Stange, und da standen alle Worte die er benutzt hatte.⁴⁷⁵

Eine oft gebrauchte Formel war „*hvers manns níðingr*“ (jedes Mannes Neiding), sie fungierte als unmöglich abzulehnende Aufforderung zum Zweikampf. So forderte *Hildigunn*, wie bereits zitiert, mit diesen Worten *Flosi* auf, Rache zu nehmen, und auch *Egil*, der seinen Gegner *Berg-Önund* zu einem Holmgang fordert, fügt, um sicherzugehen, dass dieser annimmt, die Worte hinzu: „*Aber du seist jedes Mannes Neiding, wenn du dich nicht traust!*“⁴⁷⁶ Diese Formel könnte als Ritual gesehen werden, welches in einem Kampf kulminiert, der Beschuldigte muss die Herausforderung entweder annehmen, oder tatsächlich

⁴⁷⁴ SØRENSEN, *Norrønt Nid.* 31-33.

⁴⁷⁵ Hallvard LIE (Übs.), *Egil Skallagrímssonar saga* (Oslo ³1995) In: *Sagaer i Utvalg* (1995) 125f. (*Egils saga Skallagrímssonar* 57) (eigene Übersetzung aus dem Norwegischen)

⁴⁷⁶ LIE, *Egils saga*. 116. (*Egils saga Skallagrímssonar* 57) (eigene Übersetzung aus dem Norwegischen)

als *níðingr* gelten. Auch in einem schwedischen Rechtstext des 13. Jahrhunderts, dem *Hednalagen*, steht, wenn ein Mann zu einem anderen sagt, er wäre kein Mann, und ihn mit den üblichen Vorwürfen der Unmännlichkeit bedenkt, so soll der Gekränkte antworten: „*Ek är maþr sum þu.*“⁴⁷⁷ (Ich bin ein Mann wie du) und den anderen zu einem Zweikampf fordern. Erscheint der Beschuldigte darauf jedoch nicht zum Kampf, so solle er das sein, was er zuvor genannt worden war, und sein Eid ist nichts mehr wert und er kann auch nicht mehr als Zeuge fungieren, weder für Männer noch für Frauen. Wer den Vorwurf der Unmännlichkeit über sich ergehen lässt, erntet also nicht bloß Spott, er wird rechtlich entmündigt. Was ihn daher völlig unabhängig von seiner persönlichen Meinung praktisch zur Gewalttätigkeit zwingt, wenn er will, dass ihm und seinen Schutzbefohlenen auch zukünftig der ohnehin schon nur spärliche rechtliche Schutz zustehen soll.⁴⁷⁸

4.3 Magie, *Seið* und *Galdrar*

Eine weitere Bedeutung von *argr* und *ragr* ist „zauberkundig“, und auch der *níðstöng*, den *Egil* errichtet, weist in diese Richtung. Wie *níð*, so scheint also auch die nordische Form der schwarzen Magie, *seiðr*, etwas mit sexuellen Handlungen und Tabuüberschreitungen zu tun gehabt zu haben und damit, dass Männer als Frauen auftraten. Das Christentum verbot Magie natürlich, und so ist es nicht verwunderlich, dass die Ausübung von *seiðr* und sexuelle Perversion bald als ein und die selbe Sache betrachtet werden konnten. In der Einleitung der *Heimskringla* berichtet *Snorri* über Odin, dass dieser Magie, und darunter auch *seiðr*, ausübte, er berichtet von ihm:⁴⁷⁹

Alle diese Künste gab er weiter, mittels Runen und Liedern, welche galdrar heißen. Deswegen werden die Asen galdrar-Schmiede genannt. Odin konnte diese Kunst, der die meiste Macht folgte, und der er selbst nachging, welche seiðr heißt. Und durch diese Macht wusste er vom Schicksal der Menschen und den Dingen, die noch nicht geschehen waren, und konnte den Menschen den Tod oder Unglück oder Krankheit geben, und den Männern Weisheit und Kraft nehmen und sie anderen geben. Aber wenn diese Magie ausgeübt wird, folgt ihr so viel ergi, dass die Männer glauben, ihr nicht schamlos nachgehen zu können, und daher wurde diese Kunst den Priesterinnen⁴⁸⁰ beigebracht.⁴⁸¹

⁴⁷⁷ SØRENSEN, Norrønt Nid. 29-31.

⁴⁷⁸ SØRENSEN, Norrønt Nid. 36f.

⁴⁷⁹ SØRENSEN, Norrønt Nid. 22f.

⁴⁸⁰ Altnordisch *gyðja*, kann Göttin aber auch Priesterin bedeuten, was *Snorri*, der die heidnischen Götter, als lediglich magisch begabte Menschen darstellen wollte, wohl gerade recht kam.

⁴⁸¹ *Heimskringla. Ynglinga saga. 7. Frá íþróttum Óðins.* (eigene Übersetzung)

Nach dieser Stelle gab es also zwei Arten der Magie, wovon zur einen *galdrar* gezählt wurden und zur anderen *seiðr*. Dass *seiðr* auch in der eddischen Dichtung als unmännlich gilt und auch dort mit Odin in Verbindung gebracht wird, ist in der *Lokasenna* zu lesen, welche allerdings ebenfalls nicht viel früher als *Snorris Heimskringla* entstanden sein kann, und daher wohl auch bereits christlich beeinflusst ist. Loki antwortet Odin dort auf den bereits zitierten Vorwurf, er wäre *argr*:

*Enn þic síða kóðo Sámseyo í, oc draptu á vétt sem vǫlor;
vitca líki fórtu verþiód yfir, oc hugða ec þat args aðal.*

*Aber du, sagt man führtest seiðr aus auf Sámsey, und du triebst Magie wie die
Völvas;
in Zauberers Gestalt fuhrst du unter´s Menschenvolk, und das meine ich ist eines
Argen Natur.⁴⁸²*

An einer anderen Stelle der *Heimskringla* meint *Snorri* außerdem, *Freyja* habe *seiðr* von den Wanen zu den Asen gebracht: „Die Tochter *Njörðs* war *Freyja*, sie war Opferpriesterin⁴⁸³, und sie machte die Asen als erste mit *seið* bekannt, was bei den Wanen gebräuchlich war. Als *Njörð* noch bei den Wanen war, war er mit seiner Schwester verheiratet, wie es dort Gesetz war.“⁴⁸⁴ *Seið* wurde nach *Snorri* also nicht nur von einer Frau zu den Asen gebracht, sondern es stammt auch von den Wanen, die so schändlich gewesen wären, dass bei ihnen Inzucht gar Gesetz war. Doch anscheinend konnte *seið* auch benutzt werden, um sich Frauen gefügig zu machen, wie dies *Skírnir* in den bereits mehrfach genannten Fluchstrophen der *Skírnismál* mit *Gerðr* tut. Angemerkt sei jedoch, dass alle diese Quellen recht spät entstanden sind und mit Sicherheit auch von Christen verfasst wurden. Was auch immer wieder im Zusammenhang mit *seið* vorkommt, sind Runen, die für Magie eine beträchtliche Rolle gespielt zu haben scheinen. Auch *Skírnir* bekräftigt seine Drohungen mit einem *Purs*, einer þ-Rune þ. Hier seien einmal alle Fluchstrophen, mit welchen er *Gerðr* zwingt, dann doch nachzugeben, angeführt, um sich ein Bild zu machen, wie man sich Magie in der Praxis vorstellte:

*Siehst du dieses Schwert, Mädchen, das schmale, schön verzierte, das ich hier in
der Hand habe? Vor dieser Schneide sinkt der alte Riese nieder, wird dein Vater*

⁴⁸² *Lokasenna* 24. (eigene Übersetzung)

⁴⁸³ *Blótgyðja* von altnordisch *blót* (heidnisches Ritual oder Opferfeier) und dem eben erwähnten *gyðja* (Göttin, Priesterin)

⁴⁸⁴ *Heimskringla. Ynglinga saga*. 4. *Úfriðr við Vani*. (eigene Übersetzung)

todgeweiht. Mit der Zählungsrute schlag ich dich, und ich werde dich zähmen, Mädchen, nach meinem Willen; dorthin sollst du gehen, wo dich der Menschen Söhne nie mehr sehen. Auf dem Hügel der Adler sollst du früh sitzen, weggewandt von der Welt, schauend zur Hel; Speise sei dir mehr leid als einem der Menschen die glänzende Schlange bei den Wesen. Zum seltsamen Anblick werdest du, wenn du herauskommst, auf dich stiere Hrimnir⁴⁸⁵, auf dich starre jeder! Weit bekannter werde du als der Wächter bei den Göttern, gaffe von den Gittern! Wutgeheul und Widerwille, Zwang und Ungeduld, strömen dir Tränen mit Kummer! Setz dich nieder, und ich werd dir sagen schwere Mühsal und zweifachen Kummer. Trolle sollen dich quälen den ganzen Tag auf der Riesen Hof; zur Halle der Reifriesen sollst du jeden Tag schleichen ohne Wahl, schleichen entbehrend der Wahl; Klage zur Freude sollst du dagegen haben und mit Tränen den Kummer begleiten. Mit einem dreiköpfigen Riesen sollst du immer das Dasein fristen oder Mannlos bleiben; dein Verlangen packe dich, deine Auszehrung verzehre dich! Sei wie die Distel, die niedergedrückt wurde am Ende der Ernte. Zum Wald ging ich und zum frischen Baum, den Zauberzweig zu bekommen, den Zauberzweig bekam ich. Zornig ist dir Odin, zornig ist dir der Beste der Asen, dich soll Freyr hassen, frevelübles Mädchen, und du hast bekommen den Zauberzorn der Götter. Hören's die Riesen, hören's die Reifriesen, die Söhne Suttungs, die Asenschar selbst, wie ich verbiete, wie ich verwehre der Männer Freude dem Mädchen, der Männer Genuss dem Mädchen. Hrimgrinnir heißt der Riese, der dich haben soll, unterhalb der Totengitter; dort geben dir Knechte an den Wurzeln des Baums der Ziegen Harn! Bessren Trank bekommst du niemals, Mädchen, nach deinem Wunsch, Mädchen, nach meinem Wunsch. Einen Thurs ritz ich dir und drei Stäbe, Geilheit und Wahnsinn und Ungeduld; so ritz ich's ab, wie ich's einritzte, wenn es sein muss.⁴⁸⁶

Dies ist eine der wenigen Stellen der Edda, in der magische Formeln auch wirklich ausgesprochen werden, anstatt, wie sonst so oft, dass nur deren Anwendungsgebiet genannt wird, weswegen sie im Folgenden etwas näher behandelt werden. Es scheint hier, als wäre *seið* nicht nur schändlich für den Mann, der diese Magie ausübt, sondern all die negativ sexuellen Konnotationen konnten offenbar auch auf ein Opfer übertragen werden. *Skírnir* spricht weiters von einer Zählungsrute (*tamsvöndr*), welche Krause als Zauberstab versteht. Anne Heinrichs meint dazu jedoch: „Das Schwert, mit dem *Skírnir Gerðr* bedroht hat, verwandelt sich metaphorisch in einen *tamsvöndr* 'Zählungsrute'. Eine *kenning* für Schwert, *benvöndr* 'Wundengerte', verwendet *Brynhildr* in *Brot af Sigurðarqviðo* 19“⁴⁸⁷ Später meint *Skírnir*, er habe sich einen Zauberzweig (*gambanteinn*) besorgt: „Es scheint, daß *Skírnir* mit dem *tamsvöndr* sein Ziel nicht erreicht hat und daher zu einem stärkeren

⁴⁸⁵ Ein Riese.

⁴⁸⁶ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 112-115. (*Skírnismál* 25-36)

⁴⁸⁷ HEINRICHS, Der liebeskranke Freyr, 18.

*Mittel greift, auf das sich auch die wirkungsvollen Runen ritzen lassen.*⁴⁸⁸ Und auch Odin selbst spricht in den *Hárbarðsljóð* von einem *gambantein*, welchen er dort von einem Riesen bekommen hatte, und eine an sich gute Gabe für bösen Zauber gebraucht. Und auch hier scheint die Magie dazu eingesetzt worden zu sein, um Frauen zu erobern.⁴⁸⁹

*Miclar manvélar ec hafða við myrcriddor, þá er ec véltu þær frá verom;
harðan iotun ec hugða Hlébarð vera, gaf hann mér gambantein, enn ec véltu
hann ór viti.*⁴⁹⁰

*Viele Verführungskünste verwandte ich bei Dunkelreiterinnen⁴⁹¹,
als ich sie von den Gatten lockte;
ein starker Riese, glaubte ich, war Hlebard,
er gab mir den Zauberzweig, und ich raubt ihm listig den Verstand.*⁴⁹²

In der *Völuspá* wird eine Seherin namens *Heið* erwähnt, die mit *seiðr* vertraut war und mit einem *gandr* hantierte, was hier wohl ebenfalls als Zauberstab zu deuten ist. Das Wort kommt in der *Völuspá* auch ein zweitesmal in dem Zwergennamen *Gandálfr* (zauberkundiger Albe oder eben Zauberstabalbe) vor. Ursprünglich wird mit *gandr* aber wohl eher eine Art helfender Geist bei magischen Handlungen gemeint gewesen sein, wenn man etwa die Endungen der Namen einiger mythologischer Ungeheuer wie *Jörmungandr*⁴⁹³ und *Vanagandr*⁴⁹⁴ betrachtet:⁴⁹⁵

*Heiði hana héto, hvars til húsa kom, völo velspá, vitti hon ganda;
seið hon, hvars hon kunni, seið hon hug leikinn, æ var hon angan illrar brúðar.*

*Heið hießen sie sie, wo immer sie zum Hause kam,
die wohl weissagende Völva, weihte sie gandr;
trieb sie seið, wo sie konnte, trieb sie seið besinnungslos,
stets war sie die Freude böser Bräute.*⁴⁹⁶

Lars Adolfsson spricht davon, dass es für *seið* typisch gewesen wäre, einen Stab zu benutzen, der, so meint er, auch als Phallussymbol betrachtet worden sein könnte. Bei einer Ausgrabung an der Thyraburg in Schleswig-Holstein hätte man 1972 ein 23cm langes, einem

⁴⁸⁸ HEINRICHS, Der liebeskranke Freyr, 20.

⁴⁸⁹ HEINRICHS, Der liebeskranke Freyr, 18-21.

⁴⁹⁰ *Hárbarðsljóð* 20.

⁴⁹¹ Hexen.

⁴⁹² KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 122f.

⁴⁹³ *Jörmungandr* (gewaltiges Ungeheuer) ist ein Beinamen der Midgardschlange.

⁴⁹⁴ *Vanagandr* (das Ungeheuer des Flusses *Ván*) ist ein Beinamen des Fenriswolfes.

⁴⁹⁵ SIMEK, Lexikon der germanischen Mythologie, 125.

⁴⁹⁶ *Völuspá* 22. (eigene Übersetzung)

Penis ähnelndes, Holzstück gefunden, hinter dem man eine kultische Verwendung vermutet. Das Holzstück wurde ins 9. Jahrhundert datiert, und sollte es tatsächlich zur Ausübung von *seið* benutzt worden sein, so wird es höchstwahrscheinlich einem Mann gehört haben, da sich am Fundort zu jener Zeit ein Verteidigungswall der Dänen befand. Und auch in der *Laxdæla saga* wird von einem *seið*-Stab berichtet, den man im Grab einer Seherin gefunden hatte: „Dort ließ sie in die Erde hinunter graben, und dort fanden sie einige Gebeine, schwarz und hässlich. Dort fanden sie auch eine Brosche und einen großen Seiðstab. Die Leute meinten, sie könnten daraus schließen, dass das das Grab einer Völva gewesen war.“⁴⁹⁷ Bisher wurden 39 Gegenstände gefunden, hinter denen man *seið*-Stäbe vermutet, 34 davon in Gräbern. Darunter waren allerdings nur drei norwegische und ein finnisches, welche man als Männergräber identifizieren konnte. Von den Stäben, die außerhalb von Gräbern gefunden wurden, lässt sich das Geschlecht ihrer Besitzer nicht mehr bestimmen. Drei der Männergräber wurden ins 8. Jahrhundert datiert und ein norwegisches in das 10. Ob die Männer in diesen Gräbern, in denen teils auch eine große Anzahl an Waffen gefunden wurde, jedoch tatsächlich Krieger wie auch Zauberer waren, kann wohl nicht mehr eindeutig geklärt werden.⁴⁹⁸

Eine interessante Unterscheidung verschiedener Magier und Magierinnen inklusive deren Herkunft gibt die Riesin *Hyndla* in den *Hyndluljóð*, dort heißt es: „*Ero vǫlor allar frá Viðólfi, vitcar allir frá Vilmeiði, enn seiðberendr frá Svarthöfða, iotnar allir frá Ymi komnir.*“⁴⁹⁹ (Alle *Völv*as kommen von *Viðolf*, alle Zauberer von *Vilmeið*, alle *Seið*-Tragenden von *Svarthöfði*, alle Riesen von *Ymir*). Hier werden also die *Seið*-Tragenden eindeutig von den anderen Magiern wie auch den *Völv*as unterschieden, außerdem werden auch Riesen in dieser Reihe erwähnt. Im letzten Teil der *Hávamál*, den sogenannten Zauberliedern ab Strophe 146, verkündet Odin 18 *ljóð* (Lieder, Strophen, Sprüche), in denen einigermaßen hervorkommt, was man sich alles unter Magie vorstellte. Das erste Lied heißt Hilfe und soll bei jeglichem Streit, bei Sorgen und Kummer helfen, das zweite unterstützt die Ärzte. Das dritte Lied schützt vor Feinden: „*die Spitzen stumpf ich meiner Feindschützen, weder schneiden ihre Waffen noch ihre Listen.*“⁵⁰⁰ Das vierte dient zur Entfesselung: „*Svá ec gel, at*

⁴⁹⁷ KÅLUND, *Laxdæla saga*. 227. (eigene Übersetzung) (*Laxdæla saga* 76)

⁴⁹⁸ Lars ADOLFSSON, *Germanska mannaforbund. Existens och Initiation*. (Diplomarbeit des Instituts für Archeologie und antike Geschichte der Universität Uppsala 2004) 19f.

⁴⁹⁹ *Völuspá in skamma* 5 (*Hyndluljóð* 33) (eigene Übersetzung)

⁵⁰⁰ KRAUSE, *Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda*, 67. (*Hávamál* 148)

*ec ganga má, sprettr mér af fótom fioturr, enn af hǫndom hapt.*⁵⁰¹ (Dann sing⁵⁰² ich, dass ich gehen kann, von den Füßen springt mir die Fessel, von den Händen das Band)⁵⁰³ Der fünfte Zauber befähigt Odin, einen Pfeil mit dem bloßen Blick zu stoppen. „*Einen sechsten kenn ich, wenn mich ein Kämpfer verwundet mit den frischen Wurzeln des Baumes: Und den Mann, der mich erzürnt, verletzt der Schaden eher als mich.*“⁵⁰⁴ Einen siebenten Zauber beherrscht er, wenn ein Saal in Flammen steht, so kann er das Feuer löschen: „*þann kann ec galdr at gala.*“⁵⁰⁵ (Diesen *galdr* vermag ich zu singen) Diese Stelle veranlasst zur Annahme, dass mit den meisten dieser Lieder, eben jene *galdrar* gemeint sein sollen. Der achte Zauber schlichtet Streit und besänftigt Hass. Ein neunter hilft auf hoher See: „*Den Sturm beruhig ich überm Meer und besänftige die ganze See.*“⁵⁰⁶ Der zehnte Zauber ist etwas schwer zu deuten, scheint aber von Hexen zu handeln: „*Einen zehnten kenn ich, wenn ich Zaunreiterinnen durch die Luft fliegen seh: Ich bewirke dann, dass sie dahinziehn verwirrt ihrer Gestalt, verwirrt ihres Sinnes.*“⁵⁰⁷ Stephen Mitchell schreibt zu dieser Stelle:

Interpretations of this passage vary (e.g., Ólsen 1916; Löffler 1916), but central to all readings is the idea of “die wilde Jagd”⁵⁰⁸ (E501, etc.), of Diana, Frau Holle, or Herodias flying in the sky at night with a throng of women. Perhaps best known from the “Canon Episcopi” recorded in the early tenth century by Regino of Prüm (Baluzius 1880,352a–353a), this complex had currency in late medieval Scandinavia (see Riising 1969, 340). The image of the night-riding hag is, as we have seen, well known elsewhere in Nordic sources.⁵⁰⁹

So dies zutrifft, wäre Odin in dieser Strophe sowohl der Urheber als auch der Bekämpfer der

⁵⁰¹ *Hávamál* 149

⁵⁰² Das Verb *gala* bezeichnet spezifisch das Singen von *galdrar* (Zaubergesängen) auf welche noch eingehen werden wird.

⁵⁰³ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 67.

⁵⁰⁴ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 68. (*Hávamál* 151)

⁵⁰⁵ *Hávamál* 152. (eigene Übersetzung)

⁵⁰⁶ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 68. (*Hávamál* 154)

⁵⁰⁷ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 68f. (*Hávamál* 155)

⁵⁰⁸ Die Wilde Jagd (auch Wildes Heer), mittelhochdeutsch *Wuotanes her*, schwedisch *Odens jakt*, norwegisch *Oskoreidi* oder *jolareidi* und englisch *Wild Hunt*, ist eine im gesamten germanischen Raum verbreitete Vorstellung, von einem Reiter, der an der Spitze eines gespenstischen Heeres in den Zwölften, den 12 Tagen um Neujahr, nachts umherzieht. Hat man dies in der älteren Forschung auch mit der vernünftig wirkenden Begründung der Angst vor Winterstürmen und schlichtem Aberglauben erklärt, so kam man später davon ab. Man vermutet heute vielmehr die Spiegelung alter Kulte kriegerischer Kultverbände, welche mit Odin/Wodan in Verbindung standen, der ja auch namentlich in einigen der Bezeichnungen für die Wilde Jagd vorkommt. Dieses kultische Treiben wurde oft von Außenstehenden als Totenheer interpretiert, wie es Simek auch in Tacitus' Bericht über die *Harier*, in seiner *Germania* sieht.

SIMEK, Lexikon der germanischen Mythologie, 491.

⁵⁰⁹ Stephen MITCHELL, *Blåkulla and Its Antecedents. Transvection and Conventicles in Nordic Witchcraft*. In: *Alvíssmál* 7 (1997) 90.

Hexen. Der elfte Zaubergesang dient dazu, die Freunde in der Schlacht zu schützen:

*Undir randir ec gel, enn þeir með ríki fara heilir hildar til, heilir hildi frá,
koma þeir heilir hvaðan.⁵¹⁰*

*Unterm Schild sing ich, dann ziehn sie mit Ruhm heil in den Kampf, heil aus dem
Kampf, kommen sie heil von jedem Ort.⁵¹¹*

Der zwölfte Zauber, das Erwecken von Toten ist für Odin mehrfach belegt und bildet auch die Rahmenhandlung für die *Völuspá*. In den *Hávamál* heißt es jedenfalls:

*Einen zwölften kenn ich, wenn ich oben am Baum
eines Gehängten Leiche baumeln seh:
Dann ritz ich und färbe die Runen,
dass dieser Mann kommt und mit mir spricht.⁵¹²*

Und auch in *Baldrs draumar*, wie in der *Völuspá*, erweckt Odin eine *Völva* vom Tode, um sie zu befragen:

*Þá reið Óðinn fyr austan dyrr, þar er hann vissi völo leiði;
nam hann vittugri valgaldr kveða, unz nauðig reis, nás orð um qvað.⁵¹³*

*Da ritt Odin östlich der Tür, wo er wusste das Grab der Seherin,
er begann der Zauberkundigen Totenzauber zu sagen,
bis sie unter Zwang aufstand, eine Leiche Worte sprach.⁵¹⁴*

Nutzt Odin in den *Hávamál* Runen, so ist hier die Rede von einem *valgaldr* (Toten-galdr), allerdings ist das verwendete Verb dazu nicht das sonst übliche *gala*, sondern schlicht *kveða*, was grundsätzlich nur „sprechen“ bedeutet. Mit dem dreizehnten Zauber kann Odin einen Mann mit Wasser weihen⁵¹⁵, worauf diesem im Kampf nichts passieren wird. Der nächste Zauber dürfte wohl als eine Art Gedächtnisstütze zu verstehen sein, jedenfalls wird hier die offensichtliche Wichtigkeit mythologischen Wissens betont: „Einen vierzehnten kenn ich, wenn ich der Schar der Männer die Götter aufzählen soll: Asen und Alben kenn ich alle, kaum kann das ein Unwissender.“⁵¹⁶ Die nächste Strophe ist nicht so einfach zu deuten: „Einen fünfzehnten kenn ich, den sang Thjodrörir, der Zwerg, vor Dellings Tor: Kraft sang

⁵¹⁰ *Hávamál* 156

⁵¹¹ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 69.

⁵¹² KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 69. (*Hávamál* 157)

⁵¹³ *Baldrs draumar* 4.

⁵¹⁴ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 182.

⁵¹⁵ Die Wasserweihe ist nach Krause auch Bestandteil der heidnischen Religion.

⁵¹⁶ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 69f. (*Hávamál* 159)

er den Asen, den Alben Nutzen, Weisheit Hroptatyr⁵¹⁷.⁵¹⁸ Krause meint, unter *Delling* könnte der Vater von *Dag* (dem Tag) verstanden werden, womit dessen Tor den Tagesanbruch meinen und die Strophe auf die Angst der Zwerge vor dem Tageslicht (siehe auch *Alvíssmál*) anspielen könnte. Die letzten drei Zauber dienen ganz im Sinne der *För Skírnis* dazu, einer begehrten Frau den Sinn zu verdrehen und ihre Gefühle zu verändern, wie es im sechzehnten Zauber heißt. Und auch der darauf folgende scheint ein Liebeszauber zu sein: „*Einen siebzehnten kenn ich, dass mich das jungfräuliche Mädchen kaum meiden wird.*“⁵¹⁹ Der letzte Zaubergesang ist nicht ganz klar: „*Einen achtzehnten kenn ich, den ich nicht nenn einem Mädchen noch eines Mannes Frau – alles ist besser, was einer nur kennt, das folgt dem Schluss der Sprüche -, außer der einen, die mich im Arm hält, oder meiner Schwester.*“⁵²⁰

Eine ähnliche Aufzählung findet sich in dem eddischen Lied *Grógaldr*, also dem *galdr* oder Zaubergesang der *Gróa*. Und auch hier wird eine tote Zauberin wieder erweckt und um Hilfe gebeten, allerdings vom eigenen Sohn: „*Erwach, Groa! Erwach gute Frau! Ich weck dich vor den Toren der Toten. Wenn du dich dessen erinnerst, dass du deinen Sohn auffordertest, zum Grabhügel zu kommen.*“⁵²¹ Der Sohn berichtet von seinem ihm bevorstehenden gefährlichen Weg und bittet darum Zaubergesänge, gelehrt zu bekommen: „*Galdra þú mér gal, þá er góðir eru, bjarg þú, móðir, megi,*“⁵²² (Sing du mir *galdrar*, die gut sind, beschütze du, Mutter, den Sohn). Darauf folgt erneut eine Aufzählung im Stile der *Hávamál*, wobei auch hier nur das Anwendungsgebiet oder der Effekt, nicht aber der Wortlaut der Zaubersprüche erwähnt wird. Es erinnern auch die einzelnen *galdrar* an die Odins, so finden sich Schutzzauber⁵²³, die den Sinn der Feinde zu Versöhnlichkeit wenden, und den Sohn von Fesseln befreit oder vor Flüssen schützt sowie einmal mehr die stürmische See besänftigt. Aber die *Gróa* kennt auch *galdrar* gegen Erfrierungen und „*christliche tote Frauen*“⁵²⁴, womit, so Krause, wohl Tote und Wiedergänger allgemein gemeint sein werden. Mit dem

⁵¹⁷ *Hroptatyr* ist ein Beiname Odins.

⁵¹⁸ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 70. (*Hávamál* 160)

⁵¹⁹ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 70. (*Hávamál* 162)

⁵²⁰ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 71. (*Hávamál* 163)

⁵²¹ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 211. (*Grógaldr* 1)

⁵²² *Grógaldr* 5. (eigene Übersetzung)

⁵²³ Diese magischen Praktiken, das feindliche Heer zu hemmen oder den Fesseln zu entspringen, sind übrigens auch in der althochdeutschen Literatur aus dem „Lösespruch“ des Ersten Merseburger Zauberspruches bekannt, der bereits im ersten oder zweiten Drittel des 10. Jahrhunderts aufgeschrieben worden sein dürfte. Karl WIPF (Übs.), Althochdeutsche poetische Texte (Stuttgart 1992) 64f.

⁵²⁴ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 214. (*Grógaldr* 13)

neunten und letzten *galdr* verspricht sie dem Sohn noch Wortgewandtheit und Weisheit, darauf verabschiedet sie sich.

Doch noch einmal kurz zurück zu *Skírnir*; dieser fordert *Gerðr* nämlich nach dem ersten Drittel seiner Fluchstrophen auf, sich hinzusetzen, um die „*grausame therapeutische Sitzung*“⁵²⁵ zu beginnen, in welcher ihr Kummer, Tränen, Pein und Begierde versprochen wird. Er will ihr Verlangen dermaßen steigern, dass sie gezwungen sein wird, sich an einen dreiköpfigen Riesen heranzumachen, was ihr trotz der Tatsache, dass sie selbst Riesin ist, zuzusetzen scheint. Carolyne Larrington beschreibt *Gerðs* Misere wie folgt: „*Not only is the husband ugly, he also has no social rank and it is the man’s status which defines that of the woman who belongs to him. Gerðr’s new position is characterized by lowliness and marginalization: at the edge of the world,*“⁵²⁶ Anschließend droht *Skírnir* ihr mit dem Zorn der Götter und verwehrt ihr nun aber auch trotz ihrer Begierde jeglichen sexuellen Genuss. Zum Abschluss greift *Skírnir* zu einem Mittel, über dessen Bedeutung für die Magie in der Forschung nach wie vor noch kein Konsens herrscht: „*Die letzte und abschließende Steigerung erreicht der Magier durch Runenritzen*“⁵²⁷

4.3.1 Runen in der Magie

Es soll nun noch ein kleiner Exkurs über Runen als Mittel zur Magie gegeben werden. Terje Spurkland meint, dass die Beherrschung der Runen einer gebildeten Oberschicht vorbehalten war, welche jene in erster Linie einfach zum Schreiben profaner Texte benutzte. Diejenigen in der Bevölkerung hingegen, die nicht fähig waren, den Sinn jener Texte zu verstehen, interpretierten bald magische und mystische Bedeutung in die Runenschrift. Heute sind die meisten Runologen bereits davon abgekommen, den Ursprung der Runen in Magie und Kult zu sehen, was aber bei weitem nicht für alle Zweige der Wissenschaft gilt, welche sich primär oder sekundär mit Runen befassen. Ein häufig angeführtes Argument für eine starke Verbindung zur Magie, sind die Namen der Runen, so bezeichnete jede Rune nicht nur einen Lautwert, sondern hatte auch eine Bedeutung, die meist aus dem kultischen Bereich zu kommen scheint. Die **u**-Rune **Ū** etwa, trug den Namen **ūruR*, was „Auerochse“ oder „wilder Ochse“ bedeutet hat. Nun nahm man an, dass **Ū** für Männlichkeit und Stärke stand, wurde

⁵²⁵ HEINRICHS, Der liebeskranke Freyr. 18.

⁵²⁶ LARRINGTON, What Does Woman Want? 10.

⁵²⁷ HEINRICHS, Der liebeskranke Freyr. 19.

diese Rune mehrmals in ein Amulett geritzt, so sollen diese Eigenschaften vermutlich auf den Träger übergehen. Und ähnlich konnte man mit allen Runen verfahren, auch mit weniger guten Intentionen, etwa mit der **n**-Rune ᚱ deren Name **naudiR* war und „Not“ bedeutete. Darüber hinaus weisen die Namen zweier Runen direkt in die Mythologie, so hieß die **a**-Rune ᚦ **ansuR*, was die urnordische Form von altnordisch *áss* (Ase, Gott) ist, und der Name der **t**-Rune ᚦ war **tīwaR*, und auch zugleich der urnordische Name des Gottes *Týr*. Auf einem Amulett aus Lindholm im südschwedischen Schonen etwa, fand man die Inschrift ᚦᚦᚦᚦᚦᚦᚦᚦ und nach der oben erwähnten magischen Praktik könnte dies nun bedeutet haben, dass der Träger damit einen oder mehrere Asen anzurufen gedachte, wie dies auch *Skírnir* in seinen Fluchstrophen tut. Natürlich konnte man auch ganze magische Formeln in Runen niederschreiben, was aber nichts über den Charakter der Runen selbst aussagt, so bemerkt Spurkland, dass man, nur weil man etwa mit lateinischen Buchstaben vermag, „hokus pokus“ zu schreiben, niemand auf Grund dessen gleich eine magische Bedeutung hinter der lateinischen Schrift allgemein vermuten würde. Darüber hinaus weisen alle Runennamen eine Verbindung zum Lautwert der jeweiligen Rune auf und sind daher wohl erst auf Grund dieses entstanden.⁵²⁸

Und dennoch ist Odin der Gott der Runenkenntnis, welche er in den *Hávamál* durch sein Selbstopfer erwirbt, in dem er neun Nächte ohne Speis und Trank von einem Baum hing. *„Nicht nur die entsprechende Anwendung, sondern auch der Erwerb der Runenkenntnis hatte also magischen Charakter, und Odin als Zaubergott war daher der Erstbesitzer der Runenkunst,“*⁵²⁹ Darüber, dass die Runen von den Göttern stammten, war man sich jedoch bereits recht früh einig, so findet sich sowohl auf dem Runenstein von Noleby (um 600) als auch auf dem etwas jüngeren Stein von Sparlösa die Inschrift **rūnaR raginukundu** (Runen von den Göttern stammend), und noch in den *Hávamál* wird eine beinahe identische Formulierung, *rúnom reginkunnom*, benutzt.⁵³⁰

*Þat er þá reynt, er þú at rúnom spyrr, inom reginkunnom,
þeim er gorðo ginregin oc fáði fimbulpulr, þá hefir hann bazt, ef hann þegir.*⁵³¹

⁵²⁸ SPURKLAND, I begynnelsen var ᚦᚦᚦᚦᚦᚦ. 22f.

⁵²⁹ SIMEK, Lexikon der germanischen Mythologie, 354.

⁵³⁰ SIMEK, Lexikon der germanischen Mythologie, 354.

⁵³¹ *Hávamál* 80.

*Da zeigt sich dann, wenn du nach Runen fragst, den götterentstammten,
die die hohen Götter machten und Fimbulhul⁵³² färbte,
dann macht er´s am besten, wenn er schweigt.⁵³³*

Und ein weiteres Mal wird es erwähnt, nur wenige Strophen später. Darüber hinaus erfährt man ein wenig mehr über den Gebrauch von Runen, und, so scheint es, dieser lag eindeutig im Bereich des Kultischen:

*Rúnar munt þú finna oc ráðna stafi, mioc stóra stafi, mioc stinna stafi,
er fáði fimbulpulr oc gorðo ginregin oc reist hroptr rogn,⁵³⁴*

*Runen wirst du finden und deutbare Stäbe, sehr bedeutende Stäbe, sehr starke
Stäbe,
die Fimbulhul färbte und die hohen Ratenden⁵³⁵ schufen
und der Hropt⁵³⁶ der Ratenden ritzte.⁵³⁷*

*Veiztu, hvé rísta scal, veiztu, hvé ráða scal?
veiztu, hvé fá scal, veiztu, hvé freista scal?
veiztu, hvé biðia scal, veiztu, hvé blóta scal?
veiztu, hvé senda scal, veiztu, hvé sóa scal?⁵³⁸*

*Weißt du, wie man ritzen soll, weißt du, wie man raten soll?
Weißt du, wie man färben soll, weißt du, wie man prüfen soll?
Weißt du, wie man beten soll, weißt du, wie man opfern soll?
Weißt du, wie man darbringen soll, weißt du, wie man vernichten soll?⁵³⁹*

Nun ist es allerdings so, dass das altnordische Wort *rúnar* ein recht dehnbarer Begriff ist, und neben „Runen“ etwa auch schlicht „Wissen“ bedeuten kann, was alle Quellen, die Runen zum Thema haben, in ihrer Bedeutung etwas unsicher macht. Eine ähnliche Aufzählung, wie die der oben genannten *ljóð* Odins in den *Hávamál*, und der *galdrar* der *Gróa* im *Grógaldr*, findet sich auch in den *Sigrdrífumál*. Hier bietet *Sigrdrífa Sigurð* eine Reihe von Runen als hilfreiche Zauber in allen Lebenslagen:

*Biór fori ec þér, brynþings apaldr, magni blandinn oc megintíri;
fullr er hann líoða oc lícnstafa, góðra galdra oc gamanrúna.*

⁵³² Altnordisch *fimbulpulr* (der mächtige Redner) ist ein Beiname Odins.

⁵³³ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 51.

⁵³⁴ *Hávamál* 142.

⁵³⁵ Die Götter.

⁵³⁶ Ein Beiname Odins.

⁵³⁷ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 66.

⁵³⁸ *Hávamál* 144.

⁵³⁹ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 66.

*Bier bring ich dir, Brünenthings Apfelbaum⁵⁴⁰,
mit Macht gemischt und mächtigem Ruhm;
gefüllt ist es mit (Zauber-)Liedern und Heilungsstäben,
mit guten galdrar und Freudenrunen.⁵⁴¹*

Es besteht hier also offensichtlich eine Unterscheidung in Lieder, Stäbe (ebenfalls eine Art von Runen?), *galdrar* und Runen, im Folgenden werden jedoch hauptsächlich letztere genannt. Was hier aber besonders interessant ist, ist, dass *Sigrdrífa* in manchen Fällen die zu verwendende Rune auch beim Namen nennt, also ganz im Sinne der oben vermuteten Praxis von Runenmagie. So lehrt sie *Sigurð* etwa Siegrunen, die er auf Spitze, Schneide und Griff seines Schwertes ritzen soll, und außerdem ist der Namen des angerufenen Gottes beziehungsweise seiner Rune auszusprechen: „*oc nefna tysvar Tý*“⁵⁴² (Und nenne zweimal Týr). Was, wie weiter oben gezeigt, auch der Name der Rune ↑ war. Dass hier aber eindeutig in erster Linie die Rune gemeint ist, ist an der nächsten Strophe zu sehen, in welcher von Bierrunen gegen falsche Frauen die Rede ist und wo man sie hinritzen soll: „*Á horni skal þær rísta oc á handar baki oc merkia á nagli Nauð*“⁵⁴³ (Auf das Horn soll man sie ritzen und auf der Hand Rücken und auf den Fingernagel soll man ein *Nauð* vermerken) Mit diesem *Nauð* ist eindeutig die Rune † gemeint, deren Name urnordisch **naudiR* war, und ebenfalls „Not“ bedeutete. Damit Lauch⁵⁴⁴ ins Getränk zu werfen, so wird in Strophe acht empfohlen, kann man dieses davor schützen, vergiftet zu werden: „*oc verpa lauki í lög*“⁵⁴⁵ *Sigrdrífa* spricht weiter von Geburtsrunen um bei Entbindungen zu helfen, in die Handflächen soll man sie ritzen und ums Handgelenk tragen und die *Disen*⁵⁴⁶ anrufen, und von Brandungsrunen, die man in Steven, Steuerruder und Ruder des Schiffes ritzen soll, für

⁵⁴⁰ Das Thing der Brünen ist eine Umschreibung für Schlacht, dessen Apfelbaum ist der Krieger, hier ist also *Sigurð* gemeint.

⁵⁴¹ *Sigrdrífumál* 5. (eigene Übersetzung)

⁵⁴² *Sigrdrífumál* 6. (eigene Übersetzung)

⁵⁴³ *Sigrdrífumál* 7. (eigene Übersetzung)

⁵⁴⁴ Auf einem knöchernen Messer aus einem Frauengrab in Fløksand, im westnorwegischen Hordaland, fand man die Runeninschrift **lina laukaR** (Leinen und Lauch) die man als magische Formel deutete. Dies einerseits, da sowohl Leinen als auch Lauch zur Konservierung verwendet wurden, und andererseits galt Lauch auch als Heilkraut, dem man gesundheitsfördernde Fähigkeiten nachsagte. Die Runeninschrift **laukaR** (Lauch) alleine wurde außerdem mehrmals auf Brakteaten gefunden, wo sie vermutlich als Symbol für Fruchtbarkeit fungiert haben dürfte. Auf einem weiteren Messer, ebenfalls aus Hordaland, fand man eine Inschrift die nicht ganz klar ist, der Letzte Teil besteht jedoch aus einer Serie der I-Rune †††† hinter der man eine Variante von **lina laukaR** vermutet.

SPURKLAND, I begynnelsen var Ƿnþǫrk. 56f.

⁵⁴⁵ *Sigrdrífumál* 8.

⁵⁴⁶ Zu den *Disen*, Näheres weiter oben im Kapitel über die Götterwelt.

sichere Seefahrt. Astrunen soll man in Rinde und nach Osten gewandtes Geäst eines Baumes ritzen, um als Arzt zu wirken, und Rederunen die einem am Thing bei Gericht helfen, muss man kennen. Dann erzählt *Sigrdrífa* von Weisheitsrunen, welche Odin selbst ersann, und darauf folgt die Erwähnung eines sonst unbekanntes Mythos, sowie einer Aufzählung von Orten an denen Runen geritzt sind, so wie die bereits genannten Zähne *Sleipnirs* und die Spitze *Gungnirs*. Darüber hinaus scheint es zur Praxis der Runenmagie gehört zu haben, die Runen wieder abzuschaben, wie es auch *Skírnir Gerðr* versprach, oder es war zumindest möglich ihre Kraft von dem Ort des Einritzens dadurch an einen anderen Ort zu übertragen, denn zuletzt meint *Sigrdrífa*:

*Alle wurden abgeschabt, die eingeritzt waren,
und mit dem heil'gen Met vermischt und gesandt auf weite Wege.
Sie sind bei den Asen, sind bei den Alben,
einige sind bei den weisen Wanen, einige haben die Menschen.*⁵⁴⁷

⁵⁴⁷ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 345f. (*Sigrdrífumál* 18)

5 Männertypen der Edda

Im Folgenden soll versucht werden, die funktionellen Männertypen der Lieder-Edda aufzulisten. Das heißt, an Hand der unterschiedlichen Charaktere zu ermitteln, welche Eigenschaften, die nach dem bisher dargelegten Wertesystem als männlich oder eben unmännlich galten, besonders betont werden. Dabei kann natürlich ein bestimmter Männertyp allein nie deckungsgleich mit einem literarischen Charakter sein. Vielmehr ist es die Intention in dieser Arbeit nachzuweisen, dass jeder Charakter, der positiv dargestellt werden soll, zu einem gewissen Grad alle oder zumindest die meisten dieser Typen aufweist. Diese Einteilung wurde nun so vorgenommen, wie sie schwerpunktmäßig einigermaßen logisch erschien, wobei jedoch weder alle eventuell möglichen Männertypen berücksichtigt wurden, noch ausgeschlossen werden kann, dass sich einige dieser Typen auch etwas überschneiden könnten. Es war hier in erster Linie ein Anliegen aufzuzeigen, was bei der Darstellung von Männern in den Liedern der Edda völlig überzogen oder zumindest stark betont wird und nicht eine Einteilung zu kreieren, die einen vollkommenen Überblick verschafft.

5.1 *Sterki*, der Starke

Übermenschliche Stärke wird bei den Göttern und Helden der eddischen Dichtung gar nicht so häufig erwähnt, wie man dies vielleicht vermuten würde, doch die Beispiele die gegeben werden, sparen nicht mit Übertreibungen. Das beste Vorzeigemodell vor allen anderen ist natürlich Thor, der so gut wie alle seine Probleme ausschließlich durch seine überlegene Kraft und Bewaffnung zu lösen pflegt: „*Pórr er þeira framast; sá er kallaðr Ásaþórr eða Okuþórr. Hann er sterkastr allra guðanna ok manna.*“⁵⁴⁸ (*Pórr* ist deren vornehmster, er wird *Ásaþórr* oder *Okuþórr* genannt. Er ist der stärkste aller Götter und Menschen.) Neben Thor sind es in erster Linie Riesen und auch einige Helden, deren große Stärke erwähnt wird. Gut zu betrachten ist eine Gegenüberstellung der Kraft Thors mit der eines Riesen in der *Hymiskviða*, genauer, an dem bereits mehrfach erwähnten und zitierten Fischfang Thors, wo dieser mit bloßen Händen einem Stier den Kopf abreißt, um diesen als Köder zu benutzen. Aber auch *Hymir* hat einiges an Stärke vorzuweisen und fängt gleich zwei ganze Wale anstatt

⁵⁴⁸ *Snorra Edda. Gylfaginning. 21. Frá Ása-Þórr.* (eigene Übersetzung)

von Fischen: „*Der berühmte Hymir, der kühne, zog allein zwei Wale auf einmal an der Angel herauf;*“⁵⁴⁹ Darauf folgt eben der Kampf Thors mit der Midgardschlange, welche man sich immerhin, die gesamte Welt umschlingend, im Meer liegend, vorstellte, um die Dimensionen von Thors Gegner zu veranschaulichen. In der *Snorra Edda* fügt *Snorri* der Geschichte noch hinzu: „*Pá varð Þórr reiðr ok færðisk í ásmegin, spyrndi við svá fast at hann hljóp báðum fótum gognum skipit ok spyrndi við grunnni, dró þá orminn upp at borði.*“⁵⁵⁰ (Da wurde Thor zornig und fuhr in seine Asenkraft und stemmte sich fest dagegen, sodass er mit beiden Füßen das Schiff durchbrach und sich gegen den Meeresgrund stemmte, dann zog er die Schlange herauf an Bord). Nachdem die Schlange entkommt, rudern die beiden nachhause, doch der Wettstreit geht weiter, so trägt Thor gleich das gesamte Riesenschiff zurück:

*Hlorridi ging, ergriff den Steven, hob samt Schöpfwasser das Meerross⁵⁵¹ hoch;
allein samt Ruder und samt Schöpfgefäß trug er des Riesen Brandungsschwein⁵⁵²
zum Hof und durch die Schlucht der Waldberge.*

*Und der Riese, immer voll Trotzgier, stritt mit Thor um die Körperkraft;
er sagte, dass kein Mann stark sei, auch wenn er kräftig rudern könnte, außer er
zerbreche den Kelch.⁵⁵³*

Aber, wie schon erwähnt, nicht einmal Thor schafft es, den Kelch zu zerbrechen, bis er ihn, auf den Rat von *Hymirs* Frau hin, dem Riesen selbst an den Kopf wirft. Doch kaum haben die Asen den gewünschten Kessel gewonnen, schon stellt sich die nächste Kraftprobe, denn der gewaltige Kessel muss nachhause gebracht werden, wobei der mächtige *Týr*, der dies zuerst versucht, kläglich versagt: „*Tyr versuchte´s zweimal zu bewegen, beide Male stand der Kessel unbeweglich.*“⁵⁵⁴ Und wieder ist es an Thor, seine Kraft spielen zu lassen: „*Der Vater Modis⁵⁵⁵ griff den Rand, und stieg über die Diele den Saal hinab; aufs Haupt hob sich Sifs Gatte⁵⁵⁶ den Kessel, und an den Fersen klirrten die Ringe.*“⁵⁵⁷ Sowohl in der *Hymiskviða* 15 als auch in der *Þrymskviða* 24 beeindruckt Thor übrigens auch mit seinem enormen Appetit, was ebenfalls als Zeichen von Kraft und Männlichkeit gegolten haben mag.

⁵⁴⁹ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 137. (*Hymiskviða* 21)

⁵⁵⁰ *Snorra Edda. Gylfaginning*. 48. *Þórr reri á sæ með Hymi*. (eigene Übersetzung)

⁵⁵¹ Umschreibung für Schiff.

⁵⁵² Umschreibung für Schiff.

⁵⁵³ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 138f. (*Hymiskviða* 27/28)

⁵⁵⁴ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 140. (*Hymiskviða* 33)

⁵⁵⁵ Umschreibung Thors.

⁵⁵⁶ Umschreibung Thors.

⁵⁵⁷ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 140. (*Hymiskviða* 34)

Doch auch menschlichen Helden werden unter anderem übermenschliche Kräfte oder zumindest übernatürliches kämpferisches Geschick nachgesagt, wie dies bereits *Högni* in der alten *Atlakviða* unter Beweis stellt, als er von *Atlis* Männern attackiert wird: „*Sieben erschlug Högni mit scharfem Schwert, und den achten stieß er ins heiße Feuer; so soll der Kühne sich der Feinde erwehren, wie Högni Gunnar wehrte.*“⁵⁵⁸ Doch mit der Zeit kam auch eine großzügigere Ausgestaltung der Manneskraft, so findet der Dichter für die mehr als 300 Jahre später entstandenen *Atlamál in grænlandsk*, die jedoch den gleichen Stoff behandeln, schon ganz andere Worte. Es heißt dort vom Kampf gegen *Atlis* Mannen:

Einen Kampf fochten sie dort, der wurde gepriesen; es übertraf alles andere, was die Kinder Gjukis taten. Man erzählt von den Niflungen, dass sie, solange sie lebten, mit den Schwertern Angriff trieben, Brünnen abnutzten, Helme zerschlugen, wie´s ihre Gesinnung war.

Sie kämpften den ganzen Morgen, bis der Mittag verging, in der Dämmerung und den Vormittag; dann war genug gekämpft, das Feld floss von Blut; achtzehn waren sie überlegen,⁵⁵⁹ bis sie fielen, Beras⁵⁶⁰ zwei Söhne und ihr Bruder.⁵⁶¹

Und auch anderenorts wirken die *Atlamál in grænlandsk*, die im Vergleich mit ihrem alten Vorbild weit weniger von höfischer Tradition beeinflusst sind, und wohl dem Geschmack der Zeit allgemein viel näher, in ein bäuerliches Szenario verlegt wurden, sehr überzogen maskulin. So erinnert ihre Reise mit dem Schiff zu *Atlis* Hof schon fast an eine Szene aus *Asterix*, wenn dort Obelix ein Ruderboot auf Motorbootgeschwindigkeit beschleunigt:

Sie ruderten kräftig, brachen den halben Kiel, sie holten kräftig aus, strengten sich wütend an; die Ruderbänke rissen, die Pflöcke brachen, das Schiff machten sie nicht fest,⁵⁶² als sie aufbrachen.

Nur wenig später, ich will´s Ende erzählen, sahn sie den Hof stehen, den Budli besaß; laut hallte das Tor, als Högni dagegenschlug.⁵⁶³

Doch mit Kraft allein ist nicht alles zu erreichen, und selbst der mächtige Thor stößt an seine Grenzen. In den späten Edda-Liedern wird er in seiner starken maskulinen Gestalt immer wieder kritisiert, sei es nun in Form seiner Travestie in der *Prymskviða* oder durch den Hohn,

⁵⁵⁸ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 421. (*Atlakviða* 19)

⁵⁵⁹ Achtzehn Männer töteten sie bevor sie fielen.

⁵⁶⁰ Eigentlich *Kostbera*, ist hier *Högnis* Frau. *Högnis* beide Söhne und sein Schwager sterben also.

⁵⁶¹ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 439. (*Atlamál in grænlandsk* 49/50)

⁵⁶² Sie machen das Schiff nicht fest und lassen es abtreiben, da sie ohnehin nicht mit ihrer Rückkehr rechnen. Dieses Motiv findet sich auch im *Nibelungenlied* bei der Donauüberquerung.

⁵⁶³ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 436. (*Atlamál in grænlandsk* 35/36)

den er in den *Hárbarðsljóð* durch Odin über sich ergehen lassen muss. Gerade in den *Hárbarðsljóð* bringt es Odin/*Hárbarð*, der sicher vor Thor am anderen Ufer eines Sundes sitzt, auf den Punkt, dass Stärke eben nicht alles ist. Darüber hinaus gibt er auch noch ein gutes Beispiel für die zuvor besprochene doppelte Tabuüberschreitung, indem er Thor Feigheit vorwirft und mit dem Furzen auch das Fekalientabu ins Spiel bringt, was in der Edda auch an anderen Stellen wiederholt ähnlich formuliert wird. *Hárbarð* spricht:

Hárbarð:

„Thor hat genug Macht, aber keinen Mut; aus Furcht und Feigheit hast du dich in den Handschuh gesteckt⁵⁶⁴, und du schienst da nicht Thor zu sein; weder wagtest du damals wegen deiner Furcht zu niesen noch zu furzen, dass es *Fjalarr*⁵⁶⁵ hörte.“

Thor:

„Harbard, du Unmännlicher⁵⁶⁶, ich würd dich zur Hel erschlagen, wenn ich über den Sund langen könnte.⁵⁶⁷“

Ein weiteres gutes Beispiel für Kritik an oder zumindest einen Schwank über den Muskelprotz Thor sind die *Alvíssmál*. In diesen lässt der Dichter, aus welchen Gründen auch immer, Thor anstatt der für ihn so berühmten Gewohnheit einfach zuzuschlagen, den allwissenden Zwerg *Alvíss* allein durch eine List beseitigen. Dieses Vorgehen in Form eines Wissensstreits, für welches sonst Odin berühmt ist, schafft nun zugleich eine gute Überleitung zum nächsten Männertyp der Lieder-Edda.

5.2 *Fróði*, der Kluge

Mit klugen oder weisen Männern ist die eddische Dichtung nicht sparsam, und das nicht nur bei positiven Gestalten wie Odin oder diversen Helden. So sind besonders unter den Riesen wiederholt betont weise Charaktere zu finden, und wird dem sehr widersprüchlichen Loki auch viel Übles nachgesagt, so ist er doch die in der Edda, neben Odin, wohl am häufigsten mit Klugheit und List in Verbindung gebrachte Gestalt. Doch zunächst zu Odin, der nichts unversucht lässt, um sein Wissen zu mehren und unter Beweis zu stellen und sogar sein Auge gab, um Weisheit zu erlangen. In den *Vafþrúðnismál* etwa sucht Odin den weisen Riesen

⁵⁶⁴ Dies ist eine Anspielung auf den Mythos von Thors Fahrt zu *Útgardaloki*, in dessen Handschuh er und seine Gefährten unwissentlich übernachteten. (*Snorra Edda. Gylfaginning*, 45. *Frá skiptum Þórs ok Skrýmis*)

⁵⁶⁵ Wohl eine Umschreibung für Zwerg. Nicht einmal dieser konnte dies hören?

⁵⁶⁶ Der Originaltext lautet „*Hárbarðr inn ragi*“. Thor nennt ihn also *ragr/argr*.

⁵⁶⁷ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 124. (*Hárbarðsljóð* 26/27)

Vafþrúðnir auf, um mit ihm einen Wissensstreit auszutragen. Vor seinem Aufbruch meint Odin zu seiner Frau: „*Rat du mir nun, Frigg, da mich's zu fahren lockt, Wafþrúðnir aufzusuchen; große Wissbegier hab ich, mich in altem Wissen mit dem allweisen Riesen zu vergleichen.*“⁵⁶⁸ Freilich ist dies nur eine Rahmenhandlung für ein Wissensgedicht, und so bedingt die Vermittlung des mythologischen Wissens mehr oder weniger einen Wissensstreit, doch die hohe Bedeutung dieses mythologischen Wissens bleibt so oder so die selbe. Darüber hinaus scheint es in der altnordischen Literatur zum Habitus des Klugen zu gehören, Odin und Loki hier allen voran, mit unlauteren Mitteln zu kämpfen, denn sowohl Odin als auch *Vafþrúðnir* vermögen alles zu beantworten, bis Odin eine Frage stellt, die nur er selbst wissen kann und somit seine wahre Identität offenbart, er nannte sich bis dahin *Gagnráðr*⁵⁶⁹, und den Wettstreit beendet. Worauf der Riese, der mit dem Wissensstreit auch seinen Kopf verliert, resigniert resümiert:

*Kein Mensch weiß, was du in Urtagen dem Sohn ins Ohr sagtest; mit todgeweihtem Mund sprach ich mein altes Wissen und von Ragnarök. Nun erprobt ich mit Odin mein Redegeschick, du wirst stets der Weiseste sein.*⁵⁷⁰

Wie bereits erwähnt wurde, ist eine weitere Übersetzung des altnordischen Wortes *rúnar* (Runen) auch „Wissen, Gelehrsamkeit“ und so ist Odins Selbstopfer wohl, neben dem Empfangen der Runen an sich, auch als Wissenserwerb allgemein zu sehen. Odin berichtet in den *Hávamál* von den neun Nächten, die er an einem Baum hing und meint:

Weder Brot reichten sie mir noch Trinkhorn, ich blickte nach unten; ich nahm die Runen auf, nahm sie schreiend, ich fiel wieder herab.

*Neun mächtige Lieder*⁵⁷¹ *lernt ich vom berühmten Sohn Bölþorns, Bestlas Vater,*⁵⁷² *und ich nahm einen Trunk des trefflichen Mets, geschöpft aus Oðrærir*⁵⁷³.

⁵⁶⁸ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 73. (*Vafþrúðnismál* 1)

⁵⁶⁹ Von altnordisch *gagn* (Vorteil, Nutzen) und *ráð* (Rat, Ratschlag), Rudolf Simek übersetzt den Namen jedoch mit „Gegen-Rater“.

⁵⁷⁰ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 87. (*Vafþrúðnismál* 55)

⁵⁷¹ *Fimbulljóð* (mächtige Lieder) hier sind wohl ebenfalls, wie auch weiter oben, Zauberlieder gemeint.

⁵⁷² Nach der *Snorra Edda*, (*Gylfaginning*. 6. *Frá Auðhumlu ok upphafi Óðins*) ist *Bestla* die Tochter *Bölþorns*, und Odins Mutter. Von einem Sohn *Bölþorns* ist sonst nichts bekannt, der nach dieser Strophe also an Stelle von *Bölþorn*, Odins Großvater wäre. Doch in jedem Fall ist wohl von einem sehr alten und weisen Riesen die Rede, der hier sein Wissen an Odin weitergibt.

⁵⁷³ *Óðrærir* (der zur Ekstase anregende, der Berauschte) ist, der Name des Skaldenmets. In der *Snorra Edda* (*Skáldskaparmál*) ist *Óðrærir* jedoch, wohl durch genau die hier zitierte Strophe inspiriert, ein Kessel in dem zwei Zwerge, mit dem Blut *Kvasirs*, der von den Göttern geschaffen wurde und so weise war, „*daß ihn Niemand um ein Ding fragen mag, worauf er nicht Bescheid zu geben weiß.*“ (*Skáldskaparmál* 5. *Upphaf Suttungamjadar*), den Skaldenmet erst brauen.

*Da begann ich zu gedeihn und klug zu sein und zu wachsen und mich wohl zu fühlen; Wort gab mir Wort aus dem Wort, Werk gab mir Werk aus dem Werk.*⁵⁷⁴

Und Wissen ist es auch in erster Linie, was sich *Sigurð* in den *Sigrdrífumál* erwartet, bevor ihn *Sigrdrífa* die oben genannten Runen lehrt: „*Sigurd sprach und bat sie, ihn Weisheit zu lehren, denn sie wisse Begebenheiten aus allen Welten.*“⁵⁷⁵ Und auch sonst ist klug zu sein eine der häufigsten Charakterisierungen von Männern in der eddischen Dichtung, hier einige Beispiele: In den *För Skírnis* wird Freyr als „*inn fróði*“⁵⁷⁶ (der Kluge) bezeichnet. *Hárbarð* lobt einen anderen Mann als „*inn ráðsvinni*“⁵⁷⁷ (den Ratklugen). *Atli* sendet einen „*kunnan segg*“⁵⁷⁸ (kundigen Mann) zu Gunnar, um diesen ins Hunnenreich zu locken. Und auch von *Sörli* wird in den *Hamðismál* berichtet: „*svinna hafði hann hyggio*“⁵⁷⁹ (klugen Verstand hatte er), dies allerdings unmittelbar bevor er dem Wunsch seiner Mutter folgend trotz besseren Wissens in den sicheren Tod ging.

Wie Odin, so greift auch Loki oft auf unlautere Mittel und Tricks zurück, allerdings wohl aus unterschiedlichen Gründen. De Vries sieht Loki als „*Vertreter einer impulsiven Intelligenz verbunden mit unbändigem Tätigkeitsdrang und maligner Einstellung*“⁵⁸⁰ als *Trickster*, wie er auch in archaischen Religionen des außermanischen Bereiches wiederholt zu finden ist. Man kann Loki wohl eher als Rhetoriker, denn als wahrlich weise bezeichnen, und seine Redegewandtheit stellt er wiederholt unter Beweis, wenn er sich in der *Lokasenna* etwa gleich mit der Gesamtheit der Asen im Wortstreit misst.⁵⁸¹ Dort meint *Eldir*, ein Diener, draußen vor der Halle zu Loki: „*Weißt du, wenn du hineingehst in Ägirs Hallen, das Gelage anzusehn, wenn du Verleumdung und Streit auf die Holden Ratenden schüttest, werden sie´s an dir abwischen.*“⁵⁸² Worauf Loki nur selbstbewusst zu entgegnen weiß: „*Weißt du´s, Eldir, wenn wir allein streiten werden mit bösen Reden: Reich werd ich sein an Antworten, wenn du auch viel sagst.*“⁵⁸³

SIMEK, Lexikon der germanischen Mythologie, 324f.

⁵⁷⁴ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 65. (*Hávamál* 139-141)

⁵⁷⁵ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 341f. (*Sigrdrífumál* Prosaerweiterung vor Str. 5)

⁵⁷⁶ *För Skírnis* 2. (eigene Übersetzung)

⁵⁷⁷ *Hárbarðsljóð* 8. (eigene Übersetzung)

⁵⁷⁸ *Atlakviða* 1. (eigene Übersetzung)

⁵⁷⁹ *Hamðismál* 9. (eigene Übersetzung)

⁵⁸⁰ SIMEK, Lexikon der germanischen Mythologie, 255.

⁵⁸¹ SIMEK, Lexikon der germanischen Mythologie, 254f.

⁵⁸² KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 145. (*Lokasenna* 4)

⁵⁸³ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 145. (*Lokasenna* 5)

5.3 Hefnandi, der Rächer

Auf die Bedeutung der Rache im mittelalterlichen Island wurde bereits im Abschnitt *Ehre und Rache* näher eingegangen. Doch neben bedeutenden Personen der Lieder-Edda wie *Sigurðr*, *Guðrún* und *Hamðir*, die sich mit Hingabe der Rache widmen, treten in den mythologischen Edda-Liedern noch zwei weitere Gestalten auf, deren einzige Aufgabe und Bedeutung die des Rächers zu sein scheint. Der erste dieser beiden ist *Vali*⁵⁸⁴, welchem die Aufgabe zufällt, Balders Tod an dessen Bruder *Höðr* zu rächen, wie es in *Baldrs draumar* heißt: „*Rind gebärt Wali in den Westsälen dieser Sohn Odins wird, eine Nacht alt, kämpfen; die Hände wäscht er nicht und kämmt nicht das Haar, eh er zum Scheiterhaufen trägt Balders Feindschützen*“⁵⁸⁵.⁵⁸⁶ Und auch die *Hyndluljóð* erwähnen dies: „*Balder sank hin am Todeshügel; ihn zu rächen, nannte sich Wali würdig, seines Bruders Handtöter*“⁵⁸⁷ erschlug er;⁵⁸⁸ Wahrscheinlich ist auch mit dem Rächer Balders in der *Völuspá* *Vali* gemeint, denn auch dieser hat seine Rache bereits im Alter eines Tages vollzogen.⁵⁸⁹

*Aus diesem Holz wurde, das dünn schien, das gefährliche Harmgeschoss, Höd schoss es; Balders Bruder*⁵⁹⁰ *war schnell geboren, Odins Sohn begann eine Nacht alt zu töten.*

*Er wusch nicht die Hände und kämmt nicht das Haar, eh er zum Scheiterhaufen trug Balders Feindschützen*⁵⁹¹; *aber Frigg beweinte in Fensalir die Not Walhalls. Wisst ihr noch etwas?*

*Da kann Wali Todesbände knüpfen, sehr fest waren die Fesseln, aus Därmen.*⁵⁹²

Die zweite Gottheit, die beinahe ausschließlich in Zusammenhang mit ihrer Rache erwähnt wird, ist *Víðarr*⁵⁹³, auch er ist ein Sohn Odins und wird nach den *Ragnarök* und dem Untergang der anderen Götter gemeinsam mit seinem Bruder *Vali* und den Thorssöhnen

⁵⁸⁴ Bei Saxo Grammatikus heißt der Rächer Balders *Bous* der selbst stirbt, nachdem er an *Hötherus* Rache übte. SIMEK, Lexikon der germanischen Mythologie, 457.

⁵⁸⁵ *Höðr*

⁵⁸⁶ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 184. (*Baldrs draumar* 11)

⁵⁸⁷ *Höðr*

⁵⁸⁸ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 205. (*Hyndluljóð* 29)

⁵⁸⁹ SIMEK, Lexikon der germanischen Mythologie, 457.

⁵⁹⁰ Berücksichtigt man Str. 34 die *Vali* dann in unklarem Zusammenhang erwähnt, und Str. 33 die beinahe den selben Wortlaut wie in *Baldrs draumar* aufweist, so kann wohl angenommen werden, dass auch hier die Rede von *Vali* ist.

⁵⁹¹ *Höðr*

⁵⁹² KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 22f. (*Völuspá* 32-34)

⁵⁹³ *Víðarr* ist Altnordisch und bedeutet soviel wie „Der weithin Herrschende“.

Móði und *Magni* in der neuen Welt leben. Doch seine Hauptbedeutung besteht darin, den Tod seines Vaters Odin an dessen Mörder dem Fenriswolf zu rächen:⁵⁹⁴ „*Da kommt der starke Sohn Siegvaters*⁵⁹⁵, *Widarr*, *um gegen das Waltier*⁵⁹⁶ *zu kämpfen; er lässt dem Sohn Hwedrungs*⁵⁹⁷ *seine Hand mit dem Schwert ins Herz stechen; da ist der Vater gerächt.*“⁵⁹⁸ Die selbe Tat wird ihm auch in den *Vafþrúðnismál* nachgesagt, nur dass er hier kein Schwert benutzt, sondern dem Wolf das Maul entzwei reißt: „*Der Wolf wird den Menschenvater*⁵⁹⁹ *verschlingen, das wird Widarr rächen; die feindlichen Kiefer wird er spalten zum Tod des Wolfs.*“⁶⁰⁰ Und auch in den *Grímnismál* wird *Víðarr* mit der Vatterache in Verbindung gebracht: „*Busch wächst und hohes Gras in Widarrs Land, auch Wald; dort spricht der Junge vom Rücken des Pferds, kühn, den Vater zu rächen.*“⁶⁰¹ Viel ausführlicher noch, berichtet *Snorri* über *Víðars* Rache und ergänzt sie auch gleich mit einem Ratschlag an sein Publikum:

*Der Wolf verschlingt Odin, und wird das sein Tod. Als bald kehrt sich Widar gegen den Wolf und setzt ihm den Fuß in den Unterkiefer. An diesem Fuße hat er den Schuh, zu dem man alle Zeiten hindurch sammelt, die Lederstreifen nämlich, welche die Menschen von ihren Schuhen schneiden, wo die Zehen und Fersen sitzen. Darum soll diese Streifen ein jeder wegwerfen, der darauf bedacht ist, den Asen zu Hilfe zu kommen. Mit der Hand greift Widar dem Wolf nach dem Oberkiefer und reißt ihm den Rachen entzwei, und wird das des Wolfes Tod.*⁶⁰²

⁵⁹⁴ SIMEK, Lexikon der germanischen Mythologie, 467.

⁵⁹⁵ *Sigföðr* ist ein Beiname Odins.

⁵⁹⁶ Das *valdýr*, ist das Tier, das die Leichen der Gefallenen frisst, hier wohl der Fenriswolf.

⁵⁹⁷ *Hwedrun* ist ein Beiname Lokis.

⁵⁹⁸ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 28f. (*Völuspá* 55)

⁵⁹⁹ *Aldaföðr* ist ein Beiname Odins.

⁶⁰⁰ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 86. (*Vafþrúðnismál* 53)

⁶⁰¹ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 94f. (*Grímnismál* 17)

⁶⁰² SIMROCK, Die Edda, 309f. (*Snorra Edda. Gylfaginning*. 51. *Frá ragnarökum*)

6 Frauen in der Edda

Zuletzt soll hier noch versucht werden, die Rollen der Frau in den Edda-Liedern grob zu skizzieren und zu ermitteln, in welchem Maße Frauen entweder nach den selben Maßstäben wie Männer beurteilt werden oder eventuell ihre ihrer eigenen Geschlechterrolle folgenden positiven Eigenschaften aufweisen. Es scheint die Fragestellung recht interessant, ob positive Frauengestalten in dieser männlich dominierten Dichtung eben lediglich als weibliche Männertypen oder als eigenständige weibliche Heldenfiguren dargestellt werden beziehungsweise einen eigenen dem männlichen Helden entsprechenden Typus aufweisen. Außerdem war es ein Anliegen dieser Arbeit zu ermitteln, wie viel die Lieder-Edda über die Stellung der Frau in Ehe und Familie verrät und wie sich diese zu der des Mannes verhält. Es soll dies alles in Hinblick auf das zuvor ausführlich dargelegte Wertesystem für Männer im mittelalterlichen Island erarbeitet werden. Dazu wird dieser Abschnitt über Frauen in zwei Unterkapitel gliedert. Zunächst wird genauer auf Starke Frauen der Edda eingegangen und dabei auch das Walkürenbild der späteren Edda-Lieder berücksichtigt werden, daraufhin folgt der Versuch aufzuzeigen, was über die Regeln von Brautwerbung und Ehe in Erfahrung zu bringen ist.

6.1 Starke Frauen und Walküren

Wie bereits näher behandelt, basierten sexuelle und moralische Vorstellungen im Skandinavien des Mittelalters also auf einem strengen Gegensatz zwischen männlich und weiblich, und das Alltagsleben war durch klare Grenzen der Geschlechter geregelt. Und dennoch, oder gerade deswegen, sind Frauen in Männerrollen ein gängiges Motiv der altisländischen Literatur, die ganz im Gegensatz zu Männern in Frauenrollen jedoch äußerst positiv bewertet worden sein dürften. Ein sehr gutes Beispiel hierfür ist *Auðr Ketisdóttir*, welche nach dem Tod sowohl des Vaters, Ehemannes wie auch des Sohnes ihre Angehörigen selbst von Schottland nach Island führte und dort Land nahm. Sie handelte hier in der Rolle eines Mannes, da alle Männer, die für sie hätten Verantwortung übernehmen müssen, tot waren und das in Übereinstimmung mit dem geltenden Recht, welches ihr in diesem Falle volle Mündigkeit zusprach. Aber dies wurde ebenso zu einem literarischen Motiv, so in der *Laxdæla saga*, in der sie als das ehrenwerte Familienoberhaupt auftritt und in jeder Hinsicht

eines Mannes Haltung und soziale Funktionen übernommen hat.⁶⁰³ Etwas später in der *Laxdæla saga* wird ein Thema behandelt, das uns in der umgekehrten Form bereits aus der *Njáls saga* bekannt ist. Dort wird eine Frau beschuldigt, in Männerkleidung umher gegangen zu sein, und ihr Mann nutzt diese Verleumdung, um sich von ihr scheiden zu lassen, da sie klar die Geschlechtergrenzen überschritten habe. Damit nicht genug, weigern sich ihre Brüder auch noch, diese Beleidigung am Ex-Mann zu rächen, was deren Aufgabe gewesen wäre, und somit bleibt der guten Frau gar keine andere Wahl, als eben dies zu tun was ihr zuvor fälschlicherweise vorgeworfen wurde. Sie schlüpft also tatsächlich in Männerkleidung, greift sich ein Schwert und ein Pferd und macht sich auf, ihre Rache selbst einzufordern.⁶⁰⁴

Kurz vor Sonnenuntergang setzte Auð sich auf den Pferderücken, und da war sie bestimmt in Hosen. Der Junge ritt das andere Pferd, aber er konnte ihr kaum folgen, so hart trieb sie das Pferd an. Sie ritt südwärts über Sælingsdalshei und stoppte nicht vor dem Hofzaun von Laugar. Da stieg sie ab. Sie bat den Jungen, die Pferde zu hüten, während sie zum Haus ging. Auð ging zum Eingang, und die Tür stand offen. Sie ging zum Feuerhaus⁶⁰⁵ und weiter zur Schlafkoje, in der Þórð lag und schlief. Die Tür war geschlossen, aber der Riegel nicht vorgeschoben. Sie trat in die Schlafkoje, dort lag Þórð und schlief mit dem Gesicht nach oben. Da weckte Auð Þórð, er aber drehte sich zur Seite, als er sah, dass jemand gekommen war. Sie schwang das Schwert, stach damit nach Þórð und fügte ihm schwere Verletzungen zu. Sie traf die rechte Hand, und er wurde an beiden Brustwarzen verletzt. Darauf stach sie so fest zu, dass das Schwert im Bett stecken blieb. Danach ging Auð fort, holte das Pferd, sprang auf dessen Rücken und ritt heim. Þórð wollte aufspringen, als er gestochen wurde, aber schaffte es nicht, da er vom Blutverlust erschöpft war. Osviv erwachte davon und fragte, was los war. Þórð antwortete, dass er einer Gewalttat zum Opfer gefallen wäre. Osviv fragte, ob er wüsste, wer ihm dies angetan hatte, und er stand auf und verband seine Wunden. Þórð sagte, dass er glaubte, es war Auð, die dies getan hatte. Osviv sagte, dass sie ihr nachreiten sollten, er meinte, sie wäre hierher gekommen, und nun hätte sie ihre Strafe wohl verdient. Þórð sagte, dass es ganz im Gegenteil gewesen wäre, denn sie habe nur getan, was sie tun musste.⁶⁰⁶

Deutlich positiv, gerade vom Opfer selbst, wird Auðs Tat hier beurteilt, die doch lediglich deren Pflicht erfüllen würde, was ihre männlichen Verwandten versäumt hatten. Eine ähnliche Episode findet sich in der *Gísla saga*, in welcher Þórdís versucht, ihren Bruder

⁶⁰³ KÅLUND, *Laxdæla saga*. 6-16. (*Laxdæla saga* 4-7).

⁶⁰⁴ SØRENSEN, *Norrønt Nid*. 24-26.

⁶⁰⁵ Altnordisch *eldhús*, war ein etwas kleineres Gebäude auf skandinavischen Höfen, welches mit einer Feuerstelle ausgestattet war und zum Backen, Brauen und Waschen verwendet wurde.

⁶⁰⁶ KÅLUND, *Laxdæla saga*. 102f. (eigene Übersetzung) (*Laxdæla saga* 35)

ebenfalls mit dem Schwert zu rächen.⁶⁰⁷ Und auch die bereits weiter oben einmal zitierte Stelle über *Skaði*, die ihren Vater an den Asen rächen will und zu diesem Zweck, Rüstung und Waffen anlegt, kann hier erwähnt werden: „*En Skaði dóttir Þjaza jötuns, tók hjálm ok brynju ok ǫll hervápn ok ferr til Ásgarðs at hefna föður síns.*“⁶⁰⁸ (Und *Skaði*, die Tochter *Þjasis* des Riesen, nahm Helm und Brünne und all ihre Waffen und fuhr nach Asgard, ihren Vater zu rächen.)

Ein Gesetzestext, das sogenannte *Staðarhólsbók*⁶⁰⁹, verbot Frauen, Männerkleidung zu tragen, ihre Haare wie ein Mann zu schneiden, Waffen zu tragen oder sich allgemein wie ein Mann zu betragen. Ein entsprechendes Gesetz gab es selbstverständlich auch für Männer, nur dass jenen, wie bereits ausführlichst dargelegt, dies weit härter ausgelegt werden konnte. Mit diesen Beispielen aus der Literatur von Frauen, die die Waffenpflicht von Männern übernehmen, nähern wir uns bereits dem Walkürenmotiv, welches von den heroischen Liedern der Edda wohl bekannt ist. Die Walküre vermag es, in der männlichen Kriegerrolle aufzutreten und nach deren Moralkodex zu handeln, womit sie alle Grenzen der realen Gesellschaftsordnung überschreitet, gleichzeitig jedoch eine Frau in all ihren positiven Eigenschaften zu verbleiben. Ein ausgezeichnetes Beispiel hierfür ist die *Brynhildr* der *Völsunga saga*, die als Vorbild für Männer wie auch Frauen geschildert wird. Sie vollbringt mit ihren Waffen große Taten und ist ein nicht zu unterschätzender Gegner, doch zugleich ist sie die schönste aller Frauen und darüber hinaus noch äußerst geschickt in der bei Frauen hoch angesehenen Handarbeit. Diese Kombination von an sich unvereinbaren Idealen kann jedoch durch die Ehe abgelöst werden, es liegt nach Sørensen gar latent in der Gestalt *Brynhilds* verborgen, dass ihre Kraft eine Hürde ist, die es für den Helden zu überwinden gilt, um sich ihrer Weiblichkeit verdient zu machen.⁶¹⁰ In der *Hrólfs saga Gautrekssonar* hält *Hrólfr* um die Hand der Prinzessin *Þornbjörg* an, welche jedoch gar nicht verheiratet werden will und überhaupt lieber ein Mann wäre. Es hieß von ihr, dass sie ihre Freier töten oder schänden lasse, sie blende, kastriere oder auf andere Art verstümmle, und so zieht *Hrólfr* mit der Billigung deren Vaters gegen die Prinzessin in den Krieg und besiegt sie auch. Die Versuche, um ihre Hand anzuhalten, fasst die Prinzessin als Beleidigung des selben

⁶⁰⁷ *Gísla saga* 37.

⁶⁰⁸ *Snorra Edda. Skáldskaparmál. 3. Loki náði Iðunni ok dráp Þjaza.* (eigene Übersetzung)

⁶⁰⁹ *Staðarhólsbók* 155/254.

⁶¹⁰ SØRENSEN, *Norrønt Nid.* 26f.

Ausmaßes auf, als würde man einen Mann der Weiblichkeit bezichtigen. Nach dem Sieg jedoch, als die Prinzessin zu ihrem Vater zurückgebracht und die Hochzeit mit *Hrólf* vereinbart wird, wechselt sie völlig ihre Einstellung, liefert die Waffen beim Vater ab, begibt sich zu ihrer Mutter und fügt sich in ihre Rolle als Frau.⁶¹¹ Dennoch sind Frauen in Männerrollen in der altisländischen Literatur ein positiv belegtes Motiv, mit dem keinerlei Verachtung verbunden wurde, sondern das ganz im Gegenteil häufig gar einen elementaren Teil der Heldinnenrolle darstellt, wenn sie vom Helden auch überwunden werden soll. Die Walküre unterstreicht damit das männliche Ideal und die militante Moral, während der sexuelle Gegensatz jedoch aufrecht erhalten bleibt, selbst für sie ist die Ehe die eigentliche Bestimmung, und wenn sie sich dieser widersetzt, riskiert sie, ihre positiven Konnotationen zu verlieren.⁶¹²

6.2 Brautwerbung und Ehe

Die Lieder-Edda behandelt eine Vielzahl an Brautwerbungen, welche einerseits sicherlich an überregionale mittelalterliche Erzählschemen gebunden sind, andererseits jedoch auch einiges über die Praktiken der skandinavischen Brautwerbung verraten. Heinz Klingenberg meint zu diesem Thema:

*Mittelalterliches Erzählen ist weitgehend gebundenes Erzählen, gebunden an Tradition, Stoffgeschichte, Motivüberlieferungen, an überindividuelle Erzählthemen, -schemen und -formeln, nicht zuletzt an jeweilige Lebenswirklichkeit zur Zeit des Erzählens. Aber auch für eddische Götter- und Heldenlieder gilt: Erst das Zusammenspiel zwischen überindividuellem und individuellem Erzählen zeitigte die vorliegenden, unverwechselbaren, mehr oder minder problemträchtigen Dichtungen.*⁶¹³

Im Folgenden soll nun also an Hand der *För Skírnis* und anderer Edda-Lieder näher auf den literarischen Aufbau von Brautwerbungen und deren gesellschaftlichen Hintergrund eingegangen werden. Klingenberg unterscheidet hier zwischen „persönlicher“ wie „stellvertretender Werbung“ und zwischen „einfacher“ wie „schwieriger Werbung“. Darüber hinaus gliedert er in „individuelles“ und „überindividuelles Erzählen“. Individuell ist die Fernliebe des Gottes *Freyr*, welcher sich nicht nur dem Widerstand in den eigenen Reihen,

⁶¹¹ SØRENSEN, *Norrønt Nid.* 85f.

⁶¹² SØRENSEN, *Norrønt Nid.* 27.

⁶¹³ KLINGENBERG, *För Skírnis.* 21.

Asen und Alben sind gegen die Werbung, gegenübersteht, sondern auch einen Werbungshelfer benötigt, der Riesen und den Widerwillen der Umworbenen selbst zu überwinden hat. Es handelt sich hier im Übrigen also um eine „stellvertretende, schwierige Brautwerbung“, dies ist die überindividuelle Erzählung in Form von charakteristischen Stationen im Handlungsgerüst der *För Skírnis*. Die Stationen lassen sich wie folgt einteilen: A (Str. 1–9) Eine Beratungsszene am Ausgangsort, welche die Brautwerbung auslöst und Ausrüstung sowie Aussendung des Boten enthält. B (Str. 10) Eine anschließende Reise des Boten, dient der Überbrückung der Schauplätze und betont deren Länge, Mühsal und Gefährlichkeit. C (Str. 11–39) Die Zentrale Szene ist die „stellvertretende, schwierige Brautwerbung“ des Boten, die wiederum gegliedert ist mit erneutem überindividuellem Handlungsablauf. Es folgen aufeinander die Ankunft des Boten und Meldung seiner Ankunft (Str. 15), die Aufforderung der Frau, den Boten zu sich zu führen (Str. 16), der Empfang des Boten und die Frage nach dem Grund seines Erscheinens (Str. 17), zuletzt die eigentliche Werbung und Reaktion der Geworbenen (Str. 18–39). D (Prosateil vor Str. 40) Rückreise des Boten zum Ausgangsort. E (Str. 40–42) Rückkehr des Boten am Ausgangsort (das überindividuelle Schema rundet sich ab) und Empfang durch seinen Herrn, der nach dem Ergebnis fragt und Antwort erhält. Die *För Skírnis* enden jedoch nicht in einem Hochzeitsfest (vollständiges Schema), sondern lediglich mit einem Versprechen der Braut zu einem Treffen nach neun Nächten.⁶¹⁴

Eine Brauterwerbung lässt sich also, wie vorhin erwähnt, ganz gleich ob in Märchen, Mythos oder Heldensage, in der Spielmannsepik, Heldenepik, Tristandichtung und natürlich auch in der Poesie und Prosa Islands wie Lieder-Edda, Vorzeitsagas, Rittersagas, Märchensagas, *Íslendingasögur* und *Konungasögur* vorkommend, mittels der Gegensätze „persönliche“ wie „stellvertretende“ sowie „einfache“ und „schwierige“ Brauterwerbung in vier Haupttypen einteilen:

Typologie:	einfache Werbung	schwierige Werbung
persönliche Werbung	Ia	IIa
stellvertretende Werbung	Ib	IIb

⁶¹⁴ KLINGENBERG, *För Skírnis*. 21-23.

Problem- sowie Trivilliteratur tendieren in der Regel dazu, eine „schwierige“ Brauterwerbungs handlung als Disposition von Konfliktgeschehen zu nutzen, hierbei ist besonders das Spannungsfeld zwischen den beiden Polen des begierigen Werbers, mit oder ohne Werbungshelfer, und der umworbenen Frau, mit oder ohne Brautvater, maßgeblich. Ein Beispiel aus der nordischen Literatur für Typ Ia und Ib wäre etwa die Brautwerbung König *Sigmunds* in der *Piðreks saga*, für Typ IIa, die nordgermanische Version der Hildesage. Typ IIb findet sich auch in der deutschen Version der Hildesage im mittelhochdeutschen Heldenroman *Kudrun* (zwischen 1230 und 1240), deren überindividuelles Brautwerbungsschema ebenfalls in fünf typische Stationen geteilt werden kann, wie sie zuvor bei den *För Skírnis* gezeigt wurden. Das bekannteste Beispiel für Typ IIb ist jedoch wohl die Brautwerbung um *Brynhildr*, sowohl in der nordischen als auch der deutschen Version, bei der *Sigurðr/Siegfried* den Werbungshelfer spielt.⁶¹⁵

Doch die Lieder-Edda hält noch eine Reihe weiterer Brautwerbungen bereit, von denen als zentrale Themen vieler Edda-Lieder hier noch einige erwähnt werden sollen. Auch in der *Prymskviða* kann von einem Typ Ib gesprochen werden, in dem Loki den unfreiwilligen Werbungshelfer spielt und Freyja respektive Thor die werbungsfeindliche Braut. Die *Alvíssmál* werden von einer Brautwerbung des Typs IIa getragen, in denen der Werber *Alvíss* dem unwilligen Brautvater Thor persönlich gegenübersteht. Im Gegensatz zu den *För Skírnis*, in denen, wenn auch mit Zwang, die Einwilligung der Braut angestrebt wird, ist hier jedoch die Meinung des Brautvaters ausschlaggebend, der auf die Behauptung des Zwerges, die Braut sei ihm bereits versprochen worden und dieses Wort sei nicht mehr zu brechen, klarstellt:⁶¹⁶ „*Ich will's brechen, denn ich hab als Vater am meisten Gewalt über die Braut; ich war nicht daheim, als sie dir versprochen wurde, der Einzige, der bei den Göttern diese Gabe gibt.*“⁶¹⁷ Auch Odins Bemühungen um die Riesentochter *Gunnlöð* in den *Hávamál* sieht Klingenberg als Brautwerbung des Typs IIa: „*Spuren im Text deuten auf ein Eheversprechen Odins*“⁶¹⁸ es heißt dort nämlich: „*Den Ringeid hat Odin, glaub ich, geschworn, wie soll man seinen Schwüren trauen? Suttung betrog er um den Trank und Gunnlöð betrübt er.*“⁶¹⁹ Zwischen Typ Ia und IIa stehen die beiden zusammenhängenden

⁶¹⁵ KLINGENBERG, *För Skírnis*. 24.

⁶¹⁶ KLINGENBERG, *För Skírnis*. 32.

⁶¹⁷ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 171f. (*Alvíssmál* 4)

⁶¹⁸ KLINGENBERG, *För Skírnis*. 32.

⁶¹⁹ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 58. (*Hávamál* 110)

Lieder *Grógaldr* und *Fjölsvinnsmál*, in denen der „persönliche“ Brautwerber *Svipdagr* nur vermeintlich zu einer „schwierigen“ Brautwerbung aufbricht, denn er ist der Frau vorbestimmt, und bei der Nennung seines wahren Namens öffnen sich ihm Tür und Tor.⁶²⁰

Doch bei all den erwähnten Brautwerbungen der Lieder-Edda zeichnet sich der wenig überraschende Grundtenor ab, dass der Frau im mittelalterlichen Skandinavien selbst wohl eher selten die Entscheidung überlassen wurde, ob und wen sie heiraten möchte.⁶²¹ So lag es wohl meist am Freier, respektive seiner Sippe, und dem Brautvater, wie dies Thor im Zitat weiter oben bemerkte, welche die Ehe beschloss. Und nicht selten kommt es in der Edda vor, dass sich eine Frau dieser Entscheidung über ihren Kopf hinweg widersetzt, doch dieses Aufbegehren verlangt schon nach der Persönlichkeit einer Walküre und eines Helden als Geliebten, also erst eines weiteren Mannes, um, wie in der *Helgakviða Hundingsbana önnor*, erfolgreich zu sein:

Sigrun:

*Ich wurde Hödbrodd vor dem Heer versprochen, aber einen anderen Herrscher
wollt ich heiraten; doch ich fürcht mich, Fürst, vor der Verwandten Zorn, ich
habe den Wunsch meines Vaters gebrochen. Högnis Maid sprach nicht gegen ihr
Herz, sie sagte, dass sie Helgis Huld wolle.*

Helgi:

*Kümmre dich nicht um Högnis Wut noch um den üblen Sinn deiner Verwandten.
Du sollst, junges Mädchen, mit mir leben, hast eine Sippe, Gute, die ich nicht
fürchte.*⁶²²

In dem Edda-Lied *Oddrúnargrátr* versuchen gleich zwei Frauen, sich über den Willen ihres männlichen Vormundes hinwegzusetzen und treffen ihre Liebhaber heimlich. Die erste dieser beiden ist *Borgný*, die sich hinter dem Rücken ihres Vaters, König *Heiðrekr*, mit einem Mann namens *Vilmundr* trifft und schwanger wird, *Oddrún* kommt, um bei der Entbindung zu helfen, sie spricht zuerst zu einer Dienerin:

Oddrún:

Welcher Fürst hat ihr Schande angetan? Wie kamen Borgnys heftige Leiden?

⁶²⁰ KLINGENBERG, *För Skírnis*. 32f.

⁶²¹ Entgegen der Lieder-Edda finden sich in den *Íslendingasögur* jedoch ungleich mehr Beispiele in denen die Braut durchaus gefragt wird ob sie den Werber auch wirklich wolle, es seien hier rein exemplarisch die *Njáls saga* und die *Laxdæla saga* erwähnt. Häufig erkundigt sich dort der Vater erst bei der Tochter ehe er in die Werbung einwilligt, oder verweist den jeweiligen Mann gar gleich weiter an die Umworbene, und so bleibt die Beurteilung dieses Themas für das mittelalterliche Island allgemein, wohl strittig.

⁶²² KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 284f. (*Helgakviða Hundingsbana önnor* 16/17)

Die Dienerin:

*Wilmund heißt der Freund der Krieger; er wärmte das Mädchen mit warmer
Decke, fünf ganze Winter, was sie dem Vater verschwieg.⁶²³*

Darauf klagt *Oddrún* ihr eigenes Leid, sie ist hier die Schwester *Brynhilds* und *Atlis*, deren Vater bestimmt vor seinem Tod eigentlich *Oddrún* zur Gattin *Gunnars* und *Brynhild* dazu, Walküre zu werden, was hier etwas entmythisiert wirkt: „*So begann der müde König die letzte Rede zu halten, eh er starb: Er befahl, mir rotes Gold zu geben und mich südwärts zu senden dem Sohne Grimhilds⁶²⁴. Aber Brynhild gebot er, den Helm zu nehmen, er sagte, sie solle Wunschmaid⁶²⁵ werden.*“⁶²⁶ *Atli*, dem nach dem Tod des Vaters, die Vormundschaft über seine Schwestern zufällt, hat jedoch andere Pläne und handelt genau umgekehrt. *Oddrún* berichtet weiter:

*Aber ich begann Gunnar zu lieben, den Brecher der Ringe,⁶²⁷ wie´s Brynhild
sollte.*

*Sie boten Atli rote Ringe und meinem Bruder nicht geringe Bußen; er⁶²⁸ bot noch
für mich fünfzehn Höfe, die Rückenlast Granis,⁶²⁹ wollt er sie haben.*

*Atli jedoch sagte, er wolle Munt⁶³⁰ nicht vom Sohn Gjukis. Wir konnten nicht der
Liebe widerstehen, drum lehnt ich den Kopf an den Ringbrecher.*

*Manche meiner Verwandten sprachen, meinten; sie hätten uns beide überrascht;
aber Atli sagte, ich würde derart Vergehen nicht begehnen noch Schande bereiten.*

Aber so etwas sollte kein Mensch einem anderen bestreiten, wenn Liebe wirkt.⁶³¹

Wenn in diesen Beispielen auch deutlich gemacht wird, wer über das Leben dieser Frauen letztlich die Entscheidungen fällt, nämlich deren männlicher Vormund, so ist doch nicht ein gewisses Verständnis beziehungsweise etwas Sympathie zu leugnen, welche die Autoren für die Lage dieser Frauen aufzubringen scheinen. *Borgný* und *Oddrún* sind hier eindeutig die Protagonistinnen, und das Handeln der Männer, welches ihnen so viel Leid beschert, ist das

⁶²³ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 407. (*Oddrúnargrátr* 5/6)

⁶²⁴ *Gunnar*.

⁶²⁵ Walküre.

⁶²⁶ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 409. (*Oddrúnargrátr* 15/16)

⁶²⁷ *Gunnar* wird hier als freigebiger Fürst dargestellt, der Ringe unter seinen Untertanen verteilt.

⁶²⁸ *Gunnar*.

⁶²⁹ Die Rückenlast *Granis*, also *Sigurds* Pferd, könnte *Fáfnirs* Schatz, oder aber Gold allgemein bezeichnen.

⁶³⁰ *Munt* oder altnordisch *mundr*, ist das Brautgeld, welches der Bräutigam für seine Braut zu entrichten hatte.

⁶³¹ KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, 410f. (*Oddrúnargrátr* 20-24)

Hauptthema. Und dennoch wird nicht an den diese Probleme schaffenden Gesetzen gerüttelt, und *Oddrún* scheint fast schuldbewusst davon zu berichten, dass ihr Bruder sich gar nicht vorstellen konnte, seine Entscheidungen, die doch *Oddrún* so großes Leid bereitet hatten, könnten von ihr missachtet werden.

7 Conclusio

Abschließend ist also zu sagen, dass das Männerbild der Lieder-Edda auf zwei wichtigen Umständen beruht. Erstens handelt es sich bei den Göttern und Helden der Lieder-Edda natürlich um Ausnahmepersönlichkeiten, für welche, wie schon erwähnt, die allgemeinen gesellschaftlichen Regeln nur bedingt gelten und die den Rezipienten veranschaulichen sollen, wozu der Mensch mit den richtigen physischen wie psychischen Voraussetzungen fähig wäre. Zweitens aber sind durchgehend immer wieder reale zeitgenössische Ansichten und Werte in der Edda nachzuweisen, denen manchmal selbst ein Thor unterworfen ist. Diese beruhen auf einem empfindlichen System, welches dazu diente, die gesellschaftliche Ordnung aufrecht zu erhalten und ein einigermaßen funktionierendes Rechtssystem für eine kleine Insel ohne Zentralmacht zu sichern, welche sich an der Peripherie der mittelalterlichen Welt befand. Hierbei scheinen Heidentum und Christentum eine eher untergeordnete Rolle gespielt zu haben. Wie an Hand vieler unterschiedlicher Textbeispiele gezeigt wurde, trugen Heiden wie Christen, Männer wie Frauen im selben Maße zur Aufrechterhaltung dieser Ordnung bei. Was die scharfe Trennung von männlichen und weiblichen Domänen betrifft, so kann man nur mutmaßen, warum es Frauen im Regelfall verboten war, selbst ihr Recht in der Gesellschaft einzufordern. Natürlich mögen hier auch physische Veranlagung und althergebrachte gesellschaftliche Prägungen eine Rolle gespielt haben sowie auch der Gedanke zu verhindern, dass Witwen mit der Rache für ihren getöteten Mann einfach sich selbst überlassen wurden. Darüber hinaus fällt jedoch auf, dass dieses militante Männlichkeitsideal offensichtlich dahingehend ausgebaut wurde, den größtmöglichen gesellschaftlichen Druck auf die zum Handeln Verpflichteten auszuüben. So würde *Flosi* in der *Njáls saga* wohl ganz gerne auf eine Fehde verzichten und lediglich Bußgeld annehmen. Die Vorwürfe von *Hildigunnr* aber, die sich zwar nicht selbst rächen darf, dafür aber umso mehr Druck auf ihr Familienoberhaupt ausüben kann, gewährleisten, dass der Gerechtigkeit Genüge getan wird. In diesem Sinne war der die Rache vollziehende Mann nur die Spitze des Eisberges einer ganzen Sippe, die darauf bedacht war, dass dies auch wirklich geschah. Um diesen Konsens der Isländer über die Aufgaben von Männern und Frauen aufrecht zu erhalten, waren die Lieder der Edda und andere altnordische Literatur ein bestimmt nicht zu unterschätzendes Medium. Die Unterschiede zwischen Mann und Frau scheinen somit eher

funktionell und ständisch begründet, die Struktur ihrer Rollenzuweisungen verlaufen darüber hinaus aber relativ parallel zueinander. Selbstverständlich soll damit nicht die Lage der Frau im mittelalterlichen Skandinavien beschönigt werden. Wie groß die Einschränkung ihrer persönlichen Freiheit war, wird in der Edda wiederholt thematisiert und auch in dieser Arbeit ausführlich behandelt, doch eigentlicher Gegenstand jener Untersuchung waren die Männer. Und für jene kann hier nur resümiert werden, dass *Snorri* und seine Zeitgenossen, zumindest nach dem was aus der Lieder-Edda und anderen Quellen zu schließen ist, ganz bestimmt nicht viel von den eingangs erwähnten furchtlosen, gar Todes verachtenden, durch Wind und Wetter gestählten Nordmännern hatten, von denen die nationalsozialistische Propaganda so gern phantasierte. In den Liedern der Edda sowie den Sagas treten uns eine große Zahl verschiedenster Männertypen entgegen, von denen viele offensichtlich versuchen, einer gewalttätigen Auseinandersetzung aus dem Weg zu gehen, Konflikte diplomatisch zu lösen, wissend, dass sie viel zu verlieren haben, sich schlicht und einfach fürchten oder einzig und allein darum zur Tat schreiten, weil sie wissen, dass sie anderenfalls gesellschaftlich marginalisiert oder gar enteignet und getötet würden. Und dass rauere Sitten als in anderen Teilen Europas geherrscht hätten, ist ebenfalls zu bezweifeln. Wenn überhaupt, dann kann höchstens von etwas anarchischeren Zuständen auf Island gesprochen werden, was durch das Fehlen einer Zentralmacht nur verständlich ist. Die spezifisch sexuell konnotierten Beschimpfungen unterstreichen sicherlich den Eindruck einer männlich heterosexuell geprägten Gesellschaft. Dieses Denken ist aber, wie gezeigt, bei weitem nicht nur in dieser Zeit und an jenem Ort zu finden und hat wohl viel mit Herrschaft und Dominanz zu tun.

Eine weitere Komponente, welche in Zusammenhang mit den äußeren Attributen und Statussymbolen von Männern in der Edda-Dichtung auffiel, war, dass materieller Besitz sicherlich auch eine große gesellschaftliche Rolle gespielt hat. Wenn man nun für Island, Grönland und die Färöer sowie auch für Festlandskandinavien von einer mehrheitlich bäuerlichen Bevölkerung ausgeht, so nimmt es kein Wunder, wenn Repräsentation in der Lieder-Edda hauptsächlich über einfache Dinge wie Schwerter, Pferde und das Ausrichten von Festen passiert. Welche darüber hinaus wohl ohnehin auch noch für gehobene Schichten ein wichtiger Faktor gewesen sein dürften. Selbstverständlich sind all jene Eigenschaften, die zu den Vorurteilen und einseitigen Schilderungen der Wikinger und ihrer unmittelbaren Nachfahren geführt haben, ebenfalls in den Quellen zu finden. Und sie

werden, wenn auch in der Realität sicher weit weniger als in der Literatur, eine größere Rolle im Leben dieser Menschen gespielt haben als in dem unseren. Doch können in den vielen Einzelschicksalen der überaus reichen altnordischen Literatur immer wieder Männercharaktere in all ihren Facetten entdeckt werden, wie sie wohl in jeder Gesellschaft auftreten könnten.

Bibliographie

Edda-Handschriften

AM 748 I, 4to („A“, fragm., nach 1300)

CODEX REGIUS der Lieder-Edda (GkS 2365, 4to, „R“ ca. 1270)

CODEX REGIUS der *Snorra Edda* (GkS 2367, 4to, „R“ ca. 1325)

CODEX UPSALIENSIS 11 (DG 11, 8vo, „U“ 1300-1320)

CODEX WORMIANUS (AM 242, fol, „W“ ca. 1350)

FLATEYJARBÓK (GkS 1005, fol, „F“ ca. 1382-1387)

HAUKSBÓK (AM 544, 4to „H“ ca. 1306-1308)

Quellen

BREMENSIS Adam: *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*.

DIACONUS, Paulus: *Historia Langobardorum*.

EUGIPPIUS: *Vita Sancti Severini*.

FAULKES, Anthony (Hg.): *Edda. Prologue and Gylfaginning* (London ²2005)

FAULKES, Anthony (Hg.): *Edda. Skáldskaparmál* (London 1998)

GENZMER, Felix (Übs.): *Die Edda. Götterdichtung, Spruchweisheit und Heldengesänge der Germanen* (Kreuzlingen/München ⁵2000)

GENZMER, Felix (Übs.): *Die Edda. Heldendichtung* In: *Thule. Altnordische Dichtung und Prosa 1* (Jena ³1928)

GRAMMATICUS Saxo: *Gesta Danorum*.

HÄNY, Arthur (Hg. Übs.): *Die Edda. Götter- und Heldenlieder der Germanen* (Zürich 1987)

- HOLM-OLSEN, Ludvig (Übs.): *Edda-Dikt* (Trondheim ²2001)
- HOLM-OLSEN, Ludvig (Übs.): *Eddadikt. Gudedikt ~ Heltedikt* (Gjøvik 2002)
- JÓNSSON, Finnur (Hg.): *Edda Snorra Sturlusonar* (Kopenhagen 1931)
- JÓNSSON, Finnur (Hg.): *Brennu-Njálssaga (Njála)* In: *Altnordische Saga-Bibliothek* 13 (Halle a.S. 1908)
- JORDAN, Wilhelm (Übs.): *Die Edda. Die heiligen Lieder der Ahnen* (Engerda 2001)
- KÅLUND, Kristian (Hg.): *Laxdæla saga* In: *Altnordische Saga-Bibliothek* 4 (Halle a.S. 1896)
- KRAUSE, Arnulf (Hg. Übs.): *Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda* (Stuttgart 2004)
- LEHNERT, Martin (Hg. Übs.): *Beowulf. Ein altenglisches Heldenepos* (Stuttgart 2004)
- LIE, Hallvard (Übs.): *Egil Skallagrimssons saga* (Oslo ³1995) In: *Sagaer i Utvalg* (1995)
- NECKEL, Gustav (Hg.); KUHN, Hans (Hg.): *Edda: Die Lieder des Codex regius nebst verwandten Denkmälern* (Heidelberg ⁴1962) Die 5. Auflage von 1983 ist online benutzbar im Rahmen von TITUS auf der homepage der Universität Frankfurt unter: <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/germ/anord/edda/edda.htm> (10.10. 2009)
- ROBBERSTAD, Knut (Übs.): *Gulatingsslovi* (Oslo ²1952)
- SEIP, Didrik Arup (Übs.): *Laksdøla saga* (Oslo ²1995) In: *Sagaer i Utvalg* (1995)
- SIMROCK, Karl (Übs.): Andreas HEUSLER (Hg.), *Das Nibelungenlied. Mittelhochdeutsch und neuhochdeutsch* (Wiesbaden keine Jahresangabe)
- SIMROCK, Karl (Übs.); STANGE, Manfred (Hg.): *Die Edda. Götterlieder, Heldenlieder und Spruchweisheiten der Germanen* (Augsburg 1995)
- STURLASON, Snorre; Erik EGGEN (Übs.): *Den yngre Edda* (Oslo ⁵1998)
- STURLUSON, Snorri: *Edda*. Online benutzbar im Rahmen von heimskringla.no unter: http://www.heimskringla.no/wiki/Edda_Snorra_Sturlusonar (10.10. 2009)
- STURLUSON, Snorri: *Heimskringla*. Online benutzbar im Rahmen von heimskringla.no unter: <http://www.heimskringla.no/wiki/Heimskringla> (10.10. 2009)

STURLUSON, Snorre; HOLTSMARK, Anne (Übs.); SEIP, Didrik Arup (Übs.): *Snorres Kongesagaer* (Gjøvik ⁴1998)

TACITUS, Publius Cornelius; FUHRMANN, Manfred (Übs.): *Germania* (Stuttgart 1997)

WIPF, Karl (Hg. Übs.): *Althochdeutsche poetische Texte* (Stuttgart 1992)

Literatur

ADOLFSSON, Lars: *Germanska mannaförbund. Existens och Initiation*. (Diplomarbeit des Instituts für Archeologie und antike Geschichte der Universität Uppsala 2004)

BAETKE, Walter: *Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur* (Darmstadt ²1976)

BOEHM, Christopher: *Blood Revenge. The Enactment and Management of Conflict in Montenegro and Other Tribal Societies* (Philadelphia ²1987)

BROWN, Keith: *Bloodfeud in Scotland 1573–1625. Violence, Justice and Politics in an Early Modern Society*. (Edinburgh 1986)

CAPELLE, Torsten: *Die Wikinger. Kultur- und Kunstgeschichte in Grundzügen* (Darmstadt ²1988)

DRONKE, Ursula: *The Role of sexual Themes in Njáls saga* (London 1981)

FINLAY, Alison: *Monstrous Allegations: An Exchange of ýki in Bjarnar saga Hítödlakappa*. In: *Alvíssmál* 10 (2001)

FRITZNER, Johan: *Ordbok over Det gamle norske Sprog*. Online benutzbar auf der homepage der Universitetet i Oslo unter:

<http://www.edd.uio.no/perl/search/search.cgi?appid=86&tabid=1275> (10.10. 2009)

GUERRERO, Fernando: *Stranded in Miðgarðr. Draugar Folklore in Old Norse Sources*. (Master-Arbeit des Center for Viking and Medieval Studies der Universität Oslo 2003)

HAUNOLD, Dagmar: *Selbstdarstellung und Repräsentation in der Táin Bó Cúailnge*. (Diplomarbeit des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung der Universität Wien 2008)

- HEINRICHS, Anne: *Der liebeskranke Freyr, euhemeristisch entmythisiert*. In: *Alvíssmál* 7 (1997)
- JOHANSSON, Karl: *Rígsþula och Codex Wormianus. Textens funktion ur ett kompilationsperspektiv*. In: *Alvíssmál* 8 (1998)
- KLINGENBERG, Heinz: *För Skírnis: Brautwerbungsfahrt eines Werbungshelfers*. In: *Alvíssmál* 6 (1996)
- KOCH, Hans Jürgen (Hg.): *Die deutsche Literatur in Text und Darstellung. Mittelalter I* (Stuttgart 1976)
- La FARGE, Beatrice: Rezension über (John LINDOW, *Murder and Vengeance among the Gods. Baldr in Scandinavian Mythology*) In: *Alvíssmál* 9 (1999)
- LARRINGTON, Carolyne: "What Does Woman Want?" *Mær and munr in Skírnismál*. In: *Alvíssmál* 1 (1992 [1993])
- LINDOW, John: *Bloodfeud and Skandinavian Mythology*. In: *Alvíssmál* 4 (1994 [1995])
- McKINNELL, John: *Völuspá and the Feast of Easter*. In: *Alvíssmál* 12 (2008)
- MITCHELL, Stephen: *Blåkulla and Its Antecedents. Transvection and Conventicles in Nordic Witchcraft*. In: *Alvíssmál* 7 (1997)
- NEDOMA, Robert: *Der altisländische Odinsname Langbarðr: „Langbart“ und die Langobarden*. In: Walter POHL (Hg.); Peter ERHART (Hg.), *Die Langobarden. Herrschaft und Identität* (Wien 2005)
- NEDOMA, Robert: *Kleine Grammatik des Altisländischen* (Heidelberg ²2006)
- SCHMALE, Wolfgang: *Geschichte der Männlichkeit in Europa (1450-2000)* (Wien/Köln/Weimar 2003)
- SIMEK, Rudolf: *Die Edda* (München 2007)
- SIMEK, Rudolf: *Die Germanen* (Stuttgart 2006)
- SIMEK, Rudolf: *Die Wikinger* (München ⁴2005)
- SIMEK, Rudolf: *Götter und Kulte der Germanen* (München ²2006)

- SIMEK, Rudolf; PÁLSSON, Hermann: *Lexikon der altnordischen Literatur* (Stuttgart 2007)
- SIMEK, Rudolf: *Lexikon der germanischen Mythologie* (Stuttgart 2006)
- SØRENSEN, Preben Meulengracht: *Norrønt Nid. Forestillingen om den umandige mand i de islandske sagaer* (Odense 1980)
- SPURKLAND, Terje: *I begynnelsen var ÞNÞFR<. Norske runer og runeinnskrifter* (Oslo 2001)
- SPURKLAND, Terje: *Innføring i norrønt språk* (Oslo 2007)
- STRÖM, Folke: *Níð, Ergi and Old Norse moral attitudes* (London 1974)
- WESSÉN, Elias; JANSSON, Sven B.F.: *Upplands runinskrifter. Granskade och tolkade av Elias Wessén och Sven B.F. Jansson 1* In: *Sveriges runinskrifter. Utgivna av Kungl. Vitterhets historie och antikvitets akademien* 6. (Stockholm 1940)
- WOLF, Kirsten: *The Color Blue in Old Norse-Icelandic Literature*. In: *Scripta Islandica* 57 (2006)

Lebenslauf

Persönliche Daten

Name: Roland Filzwieser
Geboren: 28. Februar 1982 in Graz,
Staatsbürgerschaft: Österreich

Studium

2006 – 2010: Studium der Geschichte und Skandinavistik
an der Universität Wien:

2008: Erasmus-Aufenthalt in Norwegen
an der Universitetet i Oslo:

2002 – 2006: Studium der Geschichte und Germanistik
an der Karl-Franzens Universität Graz:

Schulbildung

1998 – 2002 Bundesoberstufenrealgymnasium Graz
Hasnerplatz, Matura am 10. Juni 2002