

Mythologie

von Bernt Ø. Thorvaldsen

In den norrönen Textquellen begegnen uns viele Mythen und mythische Vorstellungen, die mit der vorchristlichen Religion verbunden sind. Dieses Quellenmaterial ist von großer Bedeutung für unser Verständnis der religiösen Vorgeschichte des Nordens. Die mythologischen Texte sind in Dokumenten aus dem 13. Jahrhundert und später überliefert, mindestens 200 Jahre nach der offiziellen Christianisierung des Nordens. Sie zeugen von einem Interesse an der vorchristlichen Periode weit in das christliche Mittelalter hinein. Im Vergleich zu den verstreuten und fragmentarischen Quellen im übrigen germanischsprachigen Gebiet ist das norröne Mythenmaterial umfangreich; daher spielen die vorwiegend isländischen Textquellen der germanischen Religionsgeschichte in der Forschung eine große Rolle. Dieses Kapitel gibt eine Einführung in die norröne Mythologie auf Grundlage der norrönen Textquellen. Der erste Teil präsentiert diese Mythologie aus der Vogelperspektive und konzentriert sich auf die Hauptzüge der Mythologie und auf allgemeine Problemstellungen der Mythenforschung. Der Mythos von Thors Fischzug, d.h. seinem Kampf mit der Midgardschlange, bildet den Ausgangspunkt für die Diskussion verschiedener Varianten dieses Mythos. Im zweiten Teil werden zwei weitere Mythen aufgegriffen: die Erzählung von der Erschaffung der Welt aus dem Körper des Riesen Ymir und der Mythos vom Gott Freyr und der Riesin Gerðr.

Mythos und Mythologie

Mythen sind Erzählungen über religiöse Mächte, und norröne Mythen sind Erzählungen über Mächte, die der norrönen vorchristlichen Religion angehören. Sol-

Dieser Text ist Kap. 13 im *Handbuch der norrönen Philologie* (Bd. 2), herausgegeben von Odd Einar Haugen und übersetzt von Astrid van Nahl, Oslo: Novus 2021. Das gesamte Handbuch und die einzelnen Kapitel sind kostenfrei als Open Access zugänglich auf den Webseiten des Novus Verlags, <http://omp.novus.no/index.php/novus/catalog/book/18>, oder im Bergen Open Research Archive, <https://bora.uib.no/bora-xmlui>.

che Erzählungen haben einen mythologischen Wortschatz und spiegeln religiöse und ideologische Vorstellungen wider. Mythenforscher stellen oft die Frage nach dem Ursprung eines Mythos: Stammt er aus vorchristlicher Tradition oder hat er seinen Ursprung in christlicher Zeit? Enthält er vielleicht Elemente aus vorchristlicher wie auch aus christlicher Zeit? Aus religionsgeschichtlichem Blickwinkel ist es von großer Bedeutung, den religiösen Kontext, dem ein Mythos entstammt, zu bestimmen. Bei der Einschätzung des Alters eines einzelnen Mythos spielt die Fragen nach dem Alter der Textquellen folglich eine große Rolle, selbst wenn auch junge Texte alte Mythen enthalten können. Die sichersten Beispiele für vorchristliche Mythen sind jene, auf die sich Hinweise in vorchristlichen Quellen, z.B. in der älteren Skaldendichtung, finden. Ein Skaldengedicht ist oft mit einem namentlich bekannten Dichter verbunden und enthält Hinweise auf Mythen und historische Ereignisse. Viele Skaldengedichte lassen sich also relativ genau datieren, selbst wenn man oft zweifeln darf, ob ein Gedicht echt ist oder aus der christlichen Zeit stammt. Eddalieder sind schwieriger zu datieren, da sie weder mit dem Namen eines Skalden verbunden sind noch eindeutige historische Hinweise enthalten. Die Datierung eines Eddaliedes kann um mehrere Jahrhunderte variieren, da es keine sicheren Kriterien für diese Datierung gibt (zu Edda- und Skaldendichtung siehe Bd. 1, Kap. 5, S. 288–290). Die unsichersten Quellen sind Texte, die nachweislich nach Übernahme des Christentums verfasst wurden, aber dennoch von Göttern, Riesen und anderen Wesen aus vorchristlichen Religionen erzählen. Das wichtigste Beispiel ist Snorri Sturlusons *Edda*, die sogenannte *Snorra Edda*, auch *Prosaedda* oder fälschlicherweise *Jüngere Edda* genannt, sowie das lateinische Geschichtswerk *Gesta Danorum* ('Geschichte der Dänen') von Saxo Grammaticus. Außerdem spielt die Mythologie noch eine gewisse Rolle in vereinzelt Sagas aus dem 13. Jahrhundert und später, z.B. in der *Egils saga Skallagrímssonar* und der *Víga-Glúms saga*. Zu den norrönen Textquellen lassen sich weitere Quellen hinzuziehen, zum Beispiel archäologisches Material, Personen- und Ortsnamen wie auch verwandte Mythen aus anderen kulturellen Kontexten. Dieses Kapitel stellt die norrönen Textquellen in den Mittelpunkt und bezieht andere Quellentypen nur dann mit ein, wenn sie sehr relevant sind.

Der Begriff 'Mythologie' wird unterschiedlich gebraucht; dieses Kapitel unterscheidet zwei Bedeutungen. Zum einen ist Mythologie die Lehre von Mythen; die Mythologie Snorris in seiner *Edda*, in der er viele norröne Mythen systematisiert und nacherzählt, ist ein Beispiel dafür, ebenso die kurzgefasste Übersicht über die norröne Mythologie, wie sie dieses Kapitel präsentiert. In solchen Fällen versteht man unter Mythologie also die systematische Darstellung des vorliegenden Mythenmaterials. Zum anderen wird der Begriff 'Mythologie' aber auch für die Vorstellungen von mythologischen Wesen und mythischen Phänomenen gebraucht, die sich im vorchristlichen Kontext äußerten. Die alten Skaldengedichte setzen oft die Existenz einer zeitgenössischen Mythologie voraus, z.B. durch Hinweise auf

Mythen, die man für das Verständnis des Textes kennen muss. In solchen Fällen ist die Mythologie ein Referenzrahmen des Dichters, ein Rahmen, dessen Kenntnis er oder sie beim Publikum voraussetzt. Diese beiden Bedeutungen fallen nicht notwendigerweise zusammen; z.B. ist Snorris Mythologie kaum identisch mit der vorchristlichen Mythologie. Für Forscher, die sich der vorchristlichen Mythologie in norrönen Quellen annähern wollen, gilt die Maßvorgabe, dass die Mythologie, wie sie sich in ihren Forschungsarbeiten präsentiert, auch der entspricht, die bei den vorchristlichen Menschen tatsächlich existierte.

Der Begriff 'norröne Mythologie' ist problematisch. Unsere Quellen sind unterschiedlichen Ursprungs; ein Skaldengedicht aus dem 9. Jahrhundert (wie die *Ragnarsdrápa* von Bragi Boddason) wurde vor dem Hintergrund einer Mythologie gedichtet und gedeutet, die sich in manchen Punkten von der unterscheidet, die sich in der *Húsdrápa* des Úlfr Uggason findet, einem Gedicht, das vermutlich gegen Ende der Wikingerzeit verfasst wurde (983, laut Skj AI: 136). Einige Unterschiede zwischen diesen beiden Quellen werden unten in dem Abschnitt über die Midgardschlange diskutiert. Die norröne Mythologie als ethnisch religiöser Referenzrahmen stand im Laufe der vorchristlichen Periode nicht still; sie war auch nicht allorts identisch. In den Ortsnamen, die auf norröne Götter hinweisen (Brink 2007), zeigt sich geographische Variation, die davon zeugt, dass verschiedene Götter an verschiedenen Orten verehrt wurden (siehe auch Kap. 12, bes. S. 351–353). An den Ortsnamen lässt sich erkennen, dass die in der norrönen Mythologie verankerten Götter auch außerhalb des westnordischen Gebietes verehrt wurden, z.B. in Schweden und Dänemark (zu den Begriffen 'norrön' vgl. die Einleitung, Bd. 1, S. 19–21). Hat man es zudem mit Texten zu tun, die von christlichen Verfassern stammen und zugleich als mythologische Quellen gebraucht werden, zeigt sich deutlich, dass hinter all unseren Quellen keine gemeinsame Mythologie zu finden sein wird. Erwartungsgemäß lassen sich gemeinsame Eigenschaften und relativ stabile Elemente finden, aber auch Variation und Vorstellungen, die miteinander kollidieren, ohne dass dabei die eine Variante notwendigerweise richtig und die andere falsch ist.

Der folgende Abschnitt greift diese Problematik in Verbindung mit einer der wichtigsten und problematischsten Quellen der norrönen Mythologie auf: der *Snorra Edda*. Hinweise auf Seitenzahlen zu dieser Edda beziehen sich, wenn nicht anders vermerkt, auf die normalisierte Ausgabe von Anthony Faulkes: *Gylfaginning* (2005) und *Skáldskaparmál* (1998). Snorri wird in diesem Kapitel als Verfasser der *Snorra Edda* bezeichnet, aber der Leser sollte wissen, dass die Handschriften seiner Edda so unterschiedlich sind, dass dies eine Vereinfachung darstellt. Das Original ist nicht überliefert, und die nachfolgende Handschriftenüberlieferung zeigt so große Variation, dass Snorris Urheberschaft untrennbar mit späteren Redaktoren und Schreibern verwoben ist. Die Eddalieder in diesem Kapitel werden zitiert nach den Ausgaben von Jón Helgason (1955 und 1956) und

nach der Übersetzung von Arnulf Krause (1997). Die Hinweise auf Skaldengedichte beziehen sich auf die Ausgabe *Den norsk-islandske skjaldedigtning* (Skj) von Finnur Jónsson, Referenzen zur *Ynglinga saga* auf Bd. 1 der *Heimskringla* (hrsg. Bjarni Aðalbjarnarson 1941–1951).

Snorra Edda

Eine der Hauptquellen norröner Mythen ist Snorri Sturlusons *Edda*, geschrieben zwischen 1220 und 1225. *Gylfaginning* ('Gylfis Verblendung') ist ein mythologischer Teil dieses Werks, der norröne Mythen in Prosa präsentiert und mehrfach Zitate aus Eddaliedern enthält. Die *Snorra Edda* ist deutlich der Versuch, eine systematische, zusammenhängende Darstellung norröner Mythen zu geben, also eine Mythologie zu schaffen, doch handelt es sich dabei keineswegs um eine neutrale, wissenschaftliche Wiedergabe der mythologischen Systematik, wie sie sich bei den vorchristlichen Isländern oder Nordmännern fand. Snorri präsentiert ein System norröner Mythen entlang einer mythischen Zeitlinie von der Schöpfung bis zu den Ragnarök und der Zeit danach, zum Teil auf Grundlage von Eddaliedern wie der *Völuspá*, und zeichnet dabei ein Bild von der räumlichen und sozialen Organisation der Welt.

Eine wesentliche Absicht Snorris war, Kenntnisse über die norröne Skaldenkunst zu vermitteln, um jungen Skalden zu ermöglichen, Skaldengedichte zu schreiben und die schon existierende ältere, teils vorchristliche Dichtung zu verstehen. In den *Skáldskaparmál*, dem Teil der *Snorra Edda*, der sich mit der Skaldensprache befasst, kommt diese Intention klar zum Ausdruck:

En þetta er nú at segja ungunum skáldum þeim er girnask at nema mál skáldskapar ok heyja sér orðfjöld þá skili hann þessa bók til fróðleiks ok skemtunar. En ekki er at gleyma eða ósanna svá þessar sögur at taka ór skáldskapinum for[nar ke]nningar þær er höfuðskáld hafa sér líka látit. En eigi skulu kristnir menn trú á heidin goð ok eigi á sannynði þessar sagnar annan veg en svá sem hér finnsk í upphafi bókar ... (*Skáldskaparmál*: 5)

Aber dies ist nun jungen Dichtern zu sagen, die danach trachten, die Sprache der Dichtkunst zu verwenden und sich den Wortschatz mit den alten Namen anzueignen, oder die danach streben zu begreifen, wie ein Gedicht umschrieben wird. Sie mögen dieses Buch für ihr Wissen und zur Unterhaltung benutzen. Aber diese Überlieferungen dürfen nicht vergessen oder es darf nicht als falsch angesehen werden, aus der Dichtkunst die alten Kennungen zu verwenden, die schon den Hauptskalden gefielen. Jedoch sollen Christen nicht an heidnische Götter glauben und den Wahrheitsgehalt dieser Geschichten nicht anders verstehen als so, wie man es am Anfang des Buches findet. (Krause 1997: 87 f.)

Snorri betont, man solle an die heidnischen Götter nichts anders glauben als so, wie es „am Anfang des Buches“ stehe, also in Verbindung mit einem Prolog, der hier gleich näher betrachtet wird. Sollte es im 13. Jahrhundert, einige Jahrhunderte nach der Christianisierung, nicht selbstverständlich sein, dass die Menschen nicht mehr an die heidnischen Götter glauben? Ist diese Aussage womöglich an potenzielle Kritiker an Snorris „Liebäugeln“ mit Heidentum und heidnischer Dichtkunst gerichtet? Bei näherem Blick auf den Prolog der *Snorra Edda* muss man sich Snorris Kommentar vor Augen führen, man dürfe die mythischen Erzählungen nicht vergessen (*gleyma*) oder sie zu etwas Unwahrem machen. Es sei also nicht so, dass die vorchristlichen Mythen Lüge seien, auch wenn der Glaube an die heidnischen Götter auf falschen Auffassungen beruhe. Um diese Aussage zu beleuchten, soll der Prolog, auf den Snorri verweist, näher betrachtet werden.

Im Prolog zur *Snorra Edda* (*Gylfaginning*: 3–6) werden die norrönen Götter in ein euhemeristisches Erklärungsmodell gestellt; der Prolog enthält auch Gedanken darüber, dass kluge Heiden Gottes Existenz durch Naturbeobachtung erahnen können (siehe Dronke und Dronke 1977; zur Diskussion vgl. Beck 2004: 145–154; von See 1999: 275–310; J.A. van Nahl 2013a: 33–40). Die euhemeristische Seite des Prologs zielt in aller Kürze darauf, dass die Götter ursprünglich Menschen waren, die von sich selbst und anderen zu Göttern erhöht wurden. Solche Modelle finden sich in verschiedenen Texten des europäischen Mittelalters; sie wurden vermutlich benutzt, um einem christlichem Publikum die vorchristliche Religion verständlicher und in gewissem Grad akzeptabel zu machen (siehe die Textbox über Euhemerismus, nächste Seite). Im Prolog wird erklärt, wie die Menschen (laut Codex Wormianus durch die babylonische Sprachverwirrung) Gottes Namen vergaßen und so in religiösem Irrglauben landeten. Odin war der Herrscher über Asgard in Asia (Troja), und er wanderte zusammen mit seinen Anführern in den Nordwesten, bis er zum Schluss in Sigtuna (heute Schweden) landete. Diese Anführer wurden von den Leuten um sie herum als Götter verehrt, und das erklärt, wie Mythen über sie entstanden sind.

Blickt man auf die Rahmenerzählung der *Gylfaginning* (siehe bes. S. 7 f., 54 f.), wird erkennbar, dass Odin und die Asen zauberkundig waren. Der Titel *Gylfaginning* kann als Verweis auf die magische Illusion verstanden werden, der Gylfi in der Rahmenerzählung ausgesetzt wird. Ein zauberkundiger König namens Gylfi verkleidet sich als alter Mann und sucht Odin in Sigtuna auf. Die Götter kreieren eine Illusion von Valhall, wo Gylfi auf die drei Wesen *Hár* ‘der Hohe’, *Jafnhár* ‘der Gleichhohe’ und *Priði* ‘der Dritte’ trifft, die seine Fragen zur norrönen Mythologie beantworten. Am Ende der Erzählung, nachdem die künftigen Ragnarök beschrieben sind, zerbricht diese magische Illusion. Es wird nicht ganz klar, welche Implikationen die Rahmenerzählung hat, vor allem wenn man mit in Betracht zieht, dass Snorri eine Halbstrophe des vorchristlichen Skalden Þjóðólfr ór Hvíni zitiert, in der der

Dichter beschreibt, wie Valhall aussieht (*Gylfaginning*: 7). Soll man das so verstehen, dass die Vorstellungen Þjóðólfs und anderer Heiden von Valhall faktisch ihren Ursprung in der Täuschung haben, der Gylfi ausgesetzt war? Kann man, als Gylfi später viele Mythen von Hár, Jafnhár und Þriði erfährt, fragen, ob auch diese Mythen ihren Ursprung in der Täuschung Gylfis haben? Und wie lässt sich dieses Modell im Verhältnis zu der obigen Aussage verstehen, in der Snorri erklärt, die paganen Mythen sollten nicht als „unwahr“ aufgefasst werden? Es gibt viele ungeklärte Fragen, die sich mit Snorris Mythologie und dem euhemeristischen Erklärungsversuch verbinden. Neue Forschungsansätze bieten Beck 2013; Glauser 2013; Marold 1998; J.A. van Nahl 2013a.

Euhemerismus

Euhemerismus leitet seinen Namen von dem griechischen Philosophen Euhemeros von Messene (3. Jahrhundert v. Chr.) ab. Er war der Meinung, dass menschliche Helden in den Vorstellungen des Volkes zum Gegenstand einer Götterverehrung wurden. Seine Arbeiten wurden ins Lateinische übersetzt und dem christlichen Referenzrahmen angepasst. In der norrönen Literatur findet sich euhemeristisches Gedankengut nicht nur in der *Snorra Edda* und der *Ynglinga saga*, sondern auch in Aris *Íslendingabók*. Das dänische Geschichtswerk *Gesta Danorum* von Saxo Grammaticus präsentiert eine euhemeristische Erklärung der heidnischen Götter, die sich von der in der *Snorra Edda* unterscheidet. Bei Saxo werden Mythen in dem Sinne euhemeristisch dargestellt, dass mythische Wesen durchgehend in einem historischen, menschlichen Kontext handeln. In der *Snorra Edda* hingegen ist euhemeristisches Gedankengut deutlich weniger dominant, und auch entsprechende Erklärungsansätze Snorris fehlen oft. So wird z.B. der norröne Schöpfungsmythos in der *Gylfaginning* ohne eine Spur von Euhemerismus erzählt. Es findet sich keinerlei explizite Erklärung, wie diese Mythen zu verstehen sind, selbst wenn sie in einem scharfen Kontrast zu christlichen Schöpfungsmythen und Geschichtsauffassungen stehen. Gleiches lässt sich auch über die Vorstellungen von Ragnarök sagen, die Snorri präsentiert, weil auch diese kosmologische Dimensionen haben, ohne dass deren Grundlage in der Geschichte erklärt wird. Vielleicht muss man diese Geschichten innerhalb der Rahmenerzählung der *Gylfaginning* verstehen, wo dies Geschichten sind, die von den Göttern selbst (die also Menschen sind) erzählt werden. Sind die Mythen damit Ausdruck des Versuchs von Odin und anderen Anführern, sich selbst als Götter in Szene zu setzen?

Vor dem Hintergrund der Intention, die in den *Skáldskaparmál* (vgl. das Zitat oben) und in dem euhemeristischen Modell des Prologs zum Ausdruck kommt, lässt sich die *Snorra Edda* mit Sicherheit als ein Kind ihrer Zeit, des christlichen 13. Jahrhunderts, bezeichnen. Das soll nicht heißen, dass das Werk als Quelle für vorchristliche Mythologie wertlos ist, denn der Text zeigt eine umfassende Kenntnis älterer Überlieferung: vorchristliche Skaldendichtung, mythologische Eddadichtung und vermutlich mündlich überlieferte Mythen und mythologische Kenntnisse. In diesem Zusammenhang ist vor allem Eines zu nennen, das für die Quellenkritik von großer Bedeutung ist. Die Wenigsten bezweifeln, dass Teile der von Snorri zitierten und erwähnten vorchristlichen Skaldendichtung aus der vorchristlichen Periode überliefert sind, zuerst mündlich, später schriftlich. Die mündliche Tradition hängt vom menschlichen Gedächtnis ab, und es versteht sich von selbst, dass nur Stoff von Bedeutung, der als relevant verstanden wurde, in mündlicher Tradition überliefert ist. Nach der Weitervermittlung von Gedichten und Liedern mythologischen Inhalts sowie nach der offiziellen Christianisierung Islands um das Jahr 1000 muss es in dem Umfeld, in dem die Skaldengedichte vorgetragen wurden, eine gewisse Kenntnis der Mythen gegeben haben. Ohne diese Kenntnis wären Teile der Skaldendichtung unverständlich und bedeutungslos geblieben; die Werke waren also wohl fest im Gedächtnis verankert und wurden von den Skalden an nachkommende Generationen weitergegeben. Das heißt nicht, dass die Vorstellungen über die vorchristliche Mythologie in der christlichen Überlieferung von Skaldengedichten stabil waren, vielmehr dass man in einem gewissen Grad Mythen und Vorstellungen, die als Schlüssel zum Verständnis der Gedichte dienten, bewahrte (vgl. Guðrún Nordal 2001).

Die *Snorra Edda* ist vermutlich Ausdruck dafür, dass diese Deutungsschlüssel dabei waren zu „rosten“ und dass ein gewisser Bedarf entstanden war, mythologisches Wissen schriftlich festzuhalten, damit die alte Skaldendichtung und ihre Sprache weiterhin verständlich und anwendbar blieb. Da Snorri seine Version der norrönen Mythologie mit der klaren Intention, Skaldendichtung als Genre zu bewahren, präsentiert, mag man annehmen, dass dies seine eigene Kreativität und Umdeutung des alten Stoffes beschnitten hat. Wenn das Werk als Lehrbuch der Skaldenkunst funktionieren sollte, konnte die präsentierte Mythologie nicht in völliger Disharmonie zu jener stehen, die in der alten Skaldendichtung zum Ausdruck kommt, die er selbst zitiert und paraphrasiert.

Natürlich kommt es auch vor, dass die Dichtung missverstanden und die Mythologie umgedeutet wird. Es gibt aber nur wenig Grund zu der Annahme, dass Snorris Mythologie in Kontrast zu der vorchristlichen Mythologie steht, die zu vermitteln sein Ziel war. Die *Snorra Edda* kann nicht als eine unproblematische Quelle für vorchristliche Vorstellungen gesehen werden, aber man kann sie deshalb doch nicht als Quelle dazu ausschließen; die wissenschaftliche Erforschung der norrönen Mythologie muss die einzelnen mythologischen Informationen vor

dem Hintergrund einer Reihe von Fragen zu Snorris Quellen und seiner möglichen Intention beurteilen.

Nutzt man die *Snorra Edda* als Quelle für vorchristliche Mythen, muss man mehrere Fragen aufgreifen. Zuerst ist es wichtig zu untersuchen, welche Quellen Snorris Darstellung zugrunde liegen können, und in vielen Fällen ist es auch möglich herauszufinden, welches Eddalied oder Skaldengedicht Snorri benutzt hat. In der Einleitung zu Finnur Jónssons Ausgabe der *Snorra Edda* (1931: li–lvii) findet sich eine Auflistung wichtiger Quellen zu Snorris Darstellung; die Quellengrundlage wird noch einmal aufgegriffen in den Einleitung in Anthony Faulkes' Ausgabe (siehe z.B. Hrsg. 2005: xx–xxvii, 1998: xiii–xviii). Es ist sehr wahrscheinlich, dass Snorri auch mündliche und schriftliche Quellen benutzt hat, die wir nicht kennen (und deren Spuren daher nicht entdeckt werden). Er zitiert mythologische Quellen, die sich anderweitig nirgends finden, z.B. der so genannte *Heimdallargaldr*, der in der *Gylfaginning* dem Gott Heimdallr in den Mund gelegt wird (S. 26). Wäre dieser Text bekannt, wäre unser Verständnis dieses Gottes möglicherweise anders, als es nun ist. Zusätzlich zur Analyse der Quellengrundlage der mythologischen Darstellungen in der *Snorra Edda* muss man zu verstehen versuchen, wie Snorri diese Informationen seiner eigenen zeitgenössischen Sicht des Heidentums anpasst. Gibt es beispielsweise in den mythologischen Erzählungen Spuren eines Euhemerismus? Zeigen Snorris Interpretationen Andeutungen von Missverständnissen oder bewusster Beschönigung der Quellen? Ein weiterer wichtiger Faktor ist das Verhältnis zwischen den einzelnen Mythen und dem inneren Zusammenhang in der *Snorra Edda*. Drücken vielleicht manche der Angaben im Werk Snorris Bedürfnis aus, eine ganzheitliche und zusammenhängende mythologische Erzählung zu schaffen? Wie sind die einzelnen mythologischen Informationen bereinigt und geschliffen, so dass sie in den Textzusammenhang und die ideologischen Rahmen des Werkes passen?

Snorris Mythologie hatte große Auswirkungen in der Mythenforschung, nicht zuletzt in den Versuchen, systematische Darstellungen der norrönen Mythologie zu etablieren, und auch in diesem Kapitel wird die *Snorra Edda* eine entscheidende Rolle für die Darstellung der Mythologie spielen. Zuerst ist es nun an der Zeit, darüber zu reflektieren, was die Arbeit mit der Mythologie als einem System von mythischen Wesen, Phänomenen, Vorstellungen und Erzählungen eigentlich beinhaltet. Worauf verweist ein solches System? Welche Art von Parallelen haben die mythologischen Systeme in der Wirklichkeit der Vorzeit, die zu beschreiben sie vorgeben? Man muss sich vor Augen führen, dass in den für vorchristlich gehaltenen Quellen nur selten übergreifende mythologische Systeme präsentiert werden. Unsere Überlieferung besteht aus vielen Hinweisen auf ähnliche oder andersartige Mythen, z.B. in den Kenningen der Skalden und den Nacherzählungen von Mythen in Eddaliedern (und einigen wenigen Skaldengedichten). Stellt man die Informationen aus verschiedenen Quellen zusammen, ist es keineswegs

selbstverständlich, dass das Produkt den Vorstellungen der vorchristlichen Vorzeit entspricht.

Um die Herausforderungen einer mythologischen Systematisierung deutlich zu machen, lässt sich an die grundlegenden Ebenen der norrönen Quellen erinnern. In Kap. 2 unterscheidet Odd Einar Haugen zwischen *Dokument*, *Version* und *Text* (siehe Bd. 1, S. 93–98). Die faktisch vorliegende Handschrift (das *Dokument*) beinhaltet eine bestimmte Kette von Wörtern. Wenn sich der gleiche oder annähernd gleiche Text in mehreren Dokumenten findet, spricht man von verschiedenen *Versionen*. Der Begriff *Werk* wird zur Beschreibung verschiedener Dokumente gebraucht, die sich dennoch so stark decken, dass sie die gleiche Idee, den gleichen Inhalt und die gleiche Struktur widerspiegeln. Die Grenze, ab der es sich um verschiedene Versionen eines Werks oder um verschiedene Werke selbst handelt, ist nicht immer leicht zu ziehen. Bei den mythologischen Quellen lassen sich zwei weitere Ebenen hinzufügen: der Mythos und die Mythologie. Der Mythos ist eine Erzählung, die selten von einem Dichter geschaffen wird, vielmehr „sozial“ ist in dem Sinne, dass sie in einer Gemeinschaft schon bekannt ist und Sinn verleiht. Generell wollen Dichter bereits bekannte Mythen wiedererschaffen und nacherzählen. (Natürlich wurden trotzdem alle Mythen irgendwann von Menschen geschaffen.) Die Mythologie ist die Gesamtheit von Mythen und mythischen Vorstellungen, auf deren Grundlage sich ein Verfasser äußert; das Publikum deutet dann diesen Text innerhalb seiner mythologischen Wertevorstellungen. Im Folgenden wollen wir einen Mythos näher betrachten, der sich in verschiedenen Quellen aus unterschiedlichen Orten und Zeiten findet, nämlich die Erzählung von Thor und der Midgardschlange.

Das Skaldengedicht *Ragnarsdrápa* wird üblicherweise in die erste Hälfte des 9. Jahrhunderts datiert; es ist nur fragmentarisch überliefert (Skj AI: 1–4; BI: 1–4). Sein Dichter Bragi Boddason schildert darin Mythen, die vermutlich auf einem Schild dargestellt waren, den er als Geschenk eines dänischen Königs (Ragnarr loðbrók?) bekam. Auf diesem Schild war vielleicht abgebildet, wie Thor die Midgardschlange angelt; in diesem Fall würde Bragi das Motiv des Schildes vor dem Hintergrund des Mythos beschreiben (in den Strophen 14–19); zu den Strophen 16–17 vgl. Bd. 1, Kap. 5, S. 305–306. Eine kurze inhaltliche Zusammenfassung dieser Strophen zeigt, wie der Skalde den Mythos darstellt, vielleicht vor dem Hintergrund des Schildbildes. Thor wolle seine Kraft gegen die Schlange erproben (Str. 14), sagt Bragi. Der Gott ergreift den Hammer mit der rechten Hand (Str. 15, vgl. 18), als die Schlange anbeißt. Thor befindet sich in einem Boot auf dem Meer, und die Angelschnur strafft sich, als die Schlange auf dem Meeresgrund entlang geschleppt wird (Str. 16). Von unten herauf starrt die Midgardschlange auf Thor (Str. 17). Ein Mann, der die Angelschnur kappt, wünscht keinen Streit mit dem Meer (Str. 19). Aus Bragis Strophen lässt sich eine einfache Erzählung ableiten: Thor zieht aus, um die Midgardschlange zu angeln, zieht die Schlange aus der

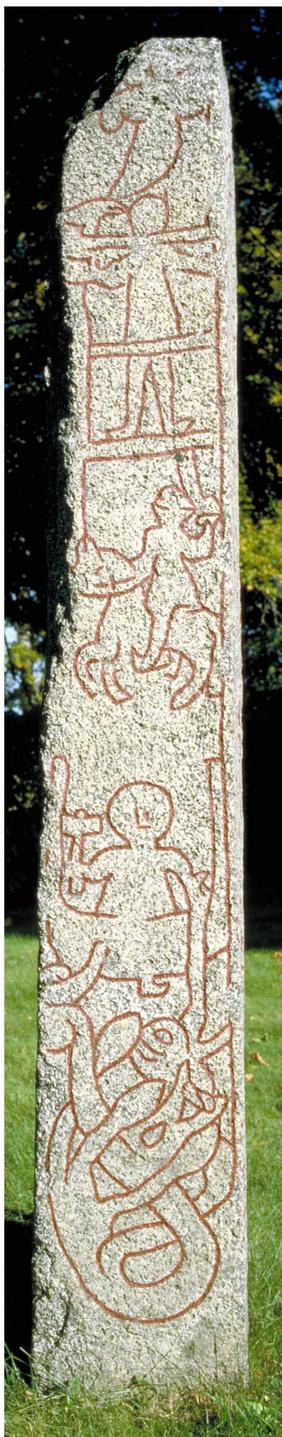
Tiefe empor und will sie mit dem Hammer erschlagen, aber sein Reisegefährte zerschneidet die Angelschnur. Bei Bragi wird die Schlange vermutlich als ein riesiges Wesen aufgefasst, das die Welt umspannt; sie wird z.B. in Str. 17 als *þvengr* 'Riemen, Schnürsenkel' des Meeres bezeichnet und erstreckt sich zwischen den Enden der Länder (vgl. *endiseiðr allra landa* in Str. 15). Auch andre Skaldengedichte spiegeln solche Vorstellungen wider; so nennt z.B. Ólvir hnúfa die Schlange *umbgjörð allra landa* 'Gürtel aller Länder' (Skj AI: 6; BI: 6). Hinter solchen Ausdrücken steht die Vorstellung, dass die Schlange die Welt an ihrem Platz hält; sie wird der Gürtel, der Riemen der Länder genannt, und sie umkränzt die Welt. Der Mythos von Thors Fischzug erhält auf diese Art eine besondere Bedeutung, denn der Versuch, die Midgardschlange zu erschlagen, ist praktisch eine Bedrohung der materiellen Weltordnung. Daher hat der Mitreisende, der die Angelschnur kappt, eine wichtige Funktion: Er verhindert, dass die Welt aus den Fugen gerät. So wird die Weltordnung bewahrt und bekräftigt (Meulengracht Sørensen 1986: 269–270). Wo die Grenze zwischen Bragis Gebrauch seiner mythologischen Kenntnisse und seinem Versuch, das Bild auf dem Schild zu beschreiben, verläuft, ist nicht einfach zu entscheiden, da der Schild wohl nicht bewahrt ist. Man kann nur annehmen, dass der Skalde den Mythos in die Beschreibung des Schildes hineinnimmt, sodass dem Publikum die mythische Bedeutung des Bildmotivs angedeutet wird. Es ist wichtig sich zu erinnern, dass der Mythos bekannt war – dem, der den Schild machte, dem Dichter und vermutlich auch dem zeitgenössischen Publikum. Das, was aus unserem Blickwinkel als Andeutung und Unklarheit erscheint, kann dem ursprünglichen Publikum der Ragnarsdrápa durchaus ganz selbstverständlich gewesen sein.

Úlfr Uggasons *Húsdrápa* ist ein Skaldengedicht, das ähnlich wie die *Ragnarsdrápa* eine Art verbale Antwort auf Bilddarstellungen ist (Skj AI: 136–138; BI: 128–130). Das Gedicht entstand in Island und ist vermutlich etwa 150 Jahre jünger als das von Bragi. Üblicherweise wird die *Húsdrápa* auf etwa 980 datiert, also etwa zwanzig Jahre vor die Einführung des Christentums als offizieller Religion auf dem Allthing. Das Gedicht beschreibt Bilder an den Wänden eines neu errichteten Gebäudes (vgl. hrsg. Einar Ól. Sveinsson 1934: 80), und diese Ornamente stellen unter anderem Thors Fischzug dar (Str. 3–6). Der Mythos von Thors Fischzug zeigt sich bei Úlfr etwas anders als bei Bragi. Wieder befindet sich Thor mit einem Begleiter in einem Boot, aber als die Midgardschlange an die Oberfläche kommt, schlägt Thor ihr den Kopf ab (Str. 6). Nach dem Mythenverständnis bei Bragi bedeutet dies, dass die Welt in Chaos und Auflösung gestürzt wird, weil sich das Band, das die Länder zusammenhält, nun gelöst hat. Meulengracht Sørensen (1986: 274) schreibt, Úlfs Mythos handle nicht von dem Gleichgewicht zwischen den kosmischen Kräften, sondern vom Triumph der Götter über destruktive Kräfte (z.B. die Midgardschlange). Das heißt, dass einige von Úlfs Kenningen für die Midgardschlange auf der alten Rolle der Schlange als Umspänner der Welt

Die Midgardschlange in der *Niðrstigningar saga*

Das apokryphe Nikodemusevangelium (lat. *Evangelium Nicodemi*) war im Mittelalter weit verbreitet; es wurde in mehrere Volkssprachen übersetzt, unter anderem in das Norröne, unter dem Titel *Niðrstigningar saga* (vgl. Haugen 1994b). Das Evangelium behandelt u.a. den Prozess gegen Jesu, seine Kreuzigung und seinen Abstieg in das Reich des Todes. In der norrönen Übersetzung finden sich zwei Interpolationen, in denen Satan im Zusammenhang mit der Kreuzigung als Midgardschlange bezeichnet wird. Die Kreuzigung wird als frommer Betrug (*pia fraus*) dargestellt, bei dem Jesus ein Köder mit verstecktem Haken ist. Als Jesus als Mensch hervortritt, lockt er die Midgardschlange (Satan) ihn zu verschlucken, und Satan wird durch den göttlichen Haken (*ǫngullinn guðdómsins*) gefangen. Das Bild des gekreuzigten Jesus als Köder für Satan ist in dem norrönen Kontext nicht sonderlich bemerkenswert, auch wenn die Midgardschlange zu dessen norröner Bearbeitung gehört. Die Kombination Satan und Midgardschlange liegt nahe, da Erzählungen, wie Satan auf den Haken beißt, an Thors Fischzug gegen die Midgardschlange erinnern. Gleichwohl ist es schwierig zu erkennen, warum der Übersetzer sich für die Gestalt der Midgardschlange im Text entschieden hat – vielleicht, um dem norrönen Publikum die Erzählung leichter verständlich zu machen? In dem Fall müssten wir davon ausgehen, dass zu der Zeit, als das Nikodemusevangelium übersetzt wurde (vermutlich im 12. Jahrhundert), die Vorstellungen von der Midgardschlange noch vertraut waren. Im Gegensatz zu den ältesten vorchristlichen Skaldengedichten, die den Mythos von Thors Fischzug erzählerisch darstellen, spiegelt die *Niðrstigningar saga* nicht die Vorstellung, dass die Schlange die materielle Welt zusammenhält. Hätte diese Vorstellung jedoch existiert, würde der christliche Mythos eine ganz andere Bedeutung in der *Niðrstigningar saga* erhalten, als er sie innerhalb des christlichen Wertesystems hatte.

basieren, beispielsweise *stirðþinull storðar*, ‘steifer Netzstrang der Erde’ (Str. 5), wo *þinull* auf den Strang verweist, in dem die äußersten Maschen des Netzes befestigt sind und der dessen Längskanten verstärkt; die Kenning *men storðar* ‘Halsschmuck der Erde’ (Str. 4) verweist ebenfalls auf die Vorstellung von einer Schlange, die rund um die Welt liegt. Dennoch deutet nur wenig in dem Gedicht darauf, dass die Welt in ein Chaos gestürzt wird, als Thor die Schlange erschlägt. Vielleicht war die Rolle der Schlange für Úlfr von nicht so zentraler Bedeutung wie für Bragi? Man kann möglicherweise – Meulengracht Sørensen (1986: 270)



weist darauf hin – einen gewissen Humor in Úlfs Gedicht spüren, wenn Thors Begleiter als *þjokkvaxinn þiklingr* ‘schwer gewachsener Dickwanst’ bezeichnet wird. Man kann auch noch anführen, dass Úlfr Uggason nicht an Gewalttaten gegen die christlichen Missionare teilnahm, als er im Jahr 999 von dem Skalden Þórvaldr veili dazu aufgefordert wurde (vgl. die Analyse bei Bergsveinn Birgisson 2008: 418–420). Man kann sich vorstellen, dass die *Húsdrápa*, die wahrscheinlich rund zwanzig Jahre früher entstand, Ausdruck einer gewissen Loslösung von dem Sinn war, den die vorchristlichen Mythen früher beinhalteten. Jedenfalls ist die Rolle der Schlange wie auch der Sinn des Mythos bei Úlfr anders als bei Bragi. Auch wenn beide Skalden der vorchristlichen Religion anhängen, haben sie ein unterschiedliches Verhältnis zur Mythologie, auf die sie verweisen. Das zeigt, wie problematisch es ist, hinter den norrönen Quellen eine harmonische Mythologie vorauszusetzen. Selbst wenn wir es bei Bragi und Úlfr mit dem gleichen Mythos zu tun haben, ist dieser so andersartig, dass ihm innerhalb der Mythologie nicht die gleiche Funktion zukommt.

Der Mythos ist auch in anderen Quellen überliefert (vollständige Quellen bei Meulengracht Sørensen 1986; von See et al. 1997), z.B. in dem Eddalied *Hymiskviða* sowie auf verschiedenen Bildsteinen (z.B. auf dem Stein von Altuna, vgl. Abb. 13.1). Auch Snorri kannte unterschiedliche Versionen des Mythos. So zitiert er in der *Snorra Edda* z.B. die *Ragnarsdrápa* und die *Húsdrápa*, und er war sich über die Variation in den Darstellungen dieses Mythos durchaus im Klaren. In der *Gylfaginning* (S. 44–45) präsentiert Snorri eine detailreiche Erzählung über Thors Fischzug und nennt die meisten

Abb. 13.1. Der Runenstein von Altuna (Uppland, Schweden). Die eine Seite zeigt in der unteren Hälfte Thors Fischzug gegen die Midgardschlange. Der Altunastein wird in die zweite Hälfte des 11. Jahrhunderts datiert; die Ornamentik ist im sogenannten Urnesstil ausgeführt.

Charakteristika, die aus den anderen Quellen bekannt sind. Tatsächlich nennt Snorri aber ein Motiv, das aus den überlieferten Textquellen nicht bekannt ist, das sich jedoch deutlich in Bilddarstellungen spiegelt: Er schreibt, dass Thor mit den Füßen durch den Boden des Bootes stoße (siehe Abb. 13.1). Hinsichtlich der zentralen Frage, ob Thor die Schlange tatsächlich tötet, herrscht in der *Gylfaginning* eine gewisse Unsicherheit. Hymir, Thors Bootsgefährte, zerschneidet die Angelschnur, während Thor seinen Hammer auf die Schlange wirft, *ok segja menn at hann lysti af honum hofuðit við grunninum. En ek hygg hitt vera þér satt at segja at Miðgarðsormr lifir enn ok liggir í umsjá* (S. 45), ‘man sagt, er habe unter den Wellen ihren Kopf abgeschlagen. Ich jedoch halte dies für wahr, um es dir zu erzählen, daß die Midgardschlange noch lebt und im Ozean liegt’ (Krause 1997: 66). Hier steht der Text der Mythosversion der *Húsdrápa* (die Snorri kennt) entgegen, vermutlich weil Snorri die Schlange später noch benötigt. In der Erzählung über die Ragnarök heißt es nämlich, dass die Schlange und Thor miteinander kämpfen und beide in diesem Kampf fallen (S. 50).

In der *Gylfaginning* sieht man den Mythologen Snorri bei der Arbeit, und es wird deutlich, dass er die norrönen Mythen in einer zusammenhängenden Erzählung präsentieren will. Aber es ist auch problematisch, wenn man von den vorliegenden Quellen ausgeht und die vorchristliche Mythologie so verstehen will, wie verschiedene Dichter und Bildkünstler sie aufgefasst haben.

Da der Mythos in einer Reihe von Textvarianten und Bilddarstellungen aus dem 9. bis 13. Jahrhundert vorkommt, lässt sich gut beobachten, wie der gleiche Mythos eine unterschiedliche Rolle spielt und an unterschiedlichen Orten und in unterschiedlichen Zeiten unterschiedliche Bedeutungen erhält. Damit wird klar, dass der Begriff ‘norröne Mythologie’ als Hinweis auf ein vorchristliches „Mythensystem“ die Vereinfachung einer Wirklichkeit ist und bleibt, die bedeutend komplexer ist. Das heißt nicht, dass der Begriff wertlos wäre, denn auch wenn z.B. der Mythos von Thors Fischzug in der vorchristlichen Zeit Inhalt und Bedeutung ändert, finden sich so viele Gemeinsamkeiten, dass die unterschiedlichen Quellen als Varianten ein und desselben Mythos zu sehen sind. Man kann auch erkennen, dass Snorri recht gewissenhaft in der Nutzung alter Quellen ist, denn er flicht die Informationen aus den Quellen zusammen und äußert eine gewisse Unsicherheit da, wo seine Quellen nicht übereinstimmen: Hat Thor nun der Midgardschlange das Leben genommen oder nicht?

Mythos und Mythologie lassen sich als zusätzliche Ebenen zu den Dokumenten (Handschriften) und Werken (*Ragnarsdrápa*, *Húsdrápa* und *Gylfaginning*) verstehen. Der Mythos von Thors Fischzug unterscheidet sich bei den drei Dichtern, die hinter den Quellen stehen: Bragi Boddason, Úlfr Uggason und Snorri Sturluson. Dieses Beispiel beleuchtet recht gut, wie Mythen und Mythologie der historischen Entwicklung unterliegen und in den einzelnen Quellentexten Gegenstand individueller Deutung werden.

Übersicht über die norröne Mythologie

Die norrönen Mythen sind, wie alle Erzählungen, von Zeit und Raum bedingt, zum einen, weil Erzählungen jeder Art Ereignis- und Handlungsketten enthalten, die sich innerhalb von Zeit abspielen. Zum anderen wurden die norrönen Mythen – Erzählungen innerhalb der vorchristlichen Religion – in einem gewissen Verständnis als wahr aufgefasst. Sie haben sich in der Wirklichkeit abgespielt oder sie würden sich da abspielen. Damit sind die Mythen mit den Vorstellungen von Zeit, von mythischen Zeitaltern verbunden (eine zentrale Monographie zum Thema bietet Beck 1994). Die Systematisierung der Zeitalter in den norrönen Mythen basiert im Großen und Ganzen auf Eddaliedern wie der *Völuspá*, den *Vafþrúðnismál* und dem *Hyndluljóð* sowie der *Gylfaginning*. In ihrer Abhandlung *Det hellige bryllup og norrøn kongeideologi* ‘Die Heilige Hochzeit und die norröne Königsideologie’ (1991: 287–291) präsentiert Steinsland ein einfaches, dreigliedriges Modell, das in der Tabelle in Abb. 13.2 links steht. Die fünf Zeitalter in der rechten Spalte entsprechen Margaret Clunies Ross’ *Prolonged Echoes* (1994: 229–242).

ZEITALTER	
Vorzeit	der Anfang
	die aktive Schöpfung
Gegenwart	die mythische Gegenwart
Zukunft	die nahe Zukunft
	die ferne Zukunft

Abb. 13.2. Die Zeitaltermodelle der nordischen Mythologie, von Gro Steinsland (links) und Margaret Clunies Ross (rechts).

Diese beiden Modelle fallen zusammen, da beide die Zeitalter an Vorzeit, Gegenwart und Zukunft orientieren. Der Unterschied besteht darin, dass Clunies Ross Vorzeit und Zukunft in zwei Kategorien unterteilt. Die Vorzeit ist die mythische Vergangenheit der Welt, in der sich ihre Ordnung etabliert. Clunies Ross unterscheidet zwischen dem, was am Anfang geschieht, und der aktiven Schöpfung. In der erstgenannten Periode existieren Wesen und Phänomene, aber sie ist nicht von aktiven, persönlichen Schöpferkräften charakterisiert. In der aktiven Schöpfung sind es mythische Wesen, die die Welt formen, etwa als Odin und seine Brüder den Riesen Ymir erschlagen und aus seiner Leiche die sichtbare Welt erschaffen (ein Mythos, auf den wir unten zurückkommen). Die mythische Gegenwart lässt sich am ehesten als eine Übergangsphase zwischen Schöpfung und Ragnarök verstehen; die meisten norrönen Mythen realisieren sich in dieser

Periode, auch der Mythos von Thor und der Midgardschlange. In der von Clunies Ross so genannten nahen Zukunft wartet die Zerstörung der materiellen Welt und ihrer sozialen Systeme. Die Götter treffen auf ihre Feinde in einem Kampf, in dem die meisten Götter ihren Tod finden und die Welt untergeht. *Ragnarøkkr* (n.sg.), 'Götterdämmerung' oder *ragnarøk* (n.pl.), 'Schicksal/Ende der Götter' sind die norrönen Begriffe für diesen Untergang. In der letzten Periode, der fernen Zukunft, entsteht eine neue Welt, in der Menschheit und Götter leben werden, wobei unklar bleibt, ob es sich um eine bessere oder perfekte Existenz handelt oder ob auch die ferne Zukunft, wie die vorausgehenden Zeitalter, eskalierende Konflikte in sich birgt.

Steinsland wie auch Clunies Ross verstehen die mythische Zeit als ein lineares Phänomen, nicht als eine zyklische Bewegung des Typs, den man z.B. aus der indischen Religion kennt. Der dänische Religionshistoriker Jens Peter Schjødt (1981) befürwortet die Auffassung, dass die norröne Mythologie Spuren einer zyklischen Zeitauffassung enthalte und die ferne Zukunft bis zu einem gewissen Grad die mythische Vorzeit reproduziere oder ihr entspreche, z.B. in der *Völuspá*. Auch wenn diese Auffassung auf einigen Widerstand gestoßen ist (zur *Völuspá* vgl. Mundal 1989) und die norrönen Quellen hauptsächlich ein lineares Zeitverständnis widerspiegeln, ist nicht auszuschließen, dass zyklische und lineare Zeitauffassungen Seite an Seite existiert haben oder dass sich die Zeitvorstellungen von einer zyklischen zu einer linearen Auffassung hin entwickelt haben. Steinsland und Clunies Ross berufen sich hauptsächlich auf Eddalieder als Quellen, und man weiß nicht mit Sicherheit, auf welch alten Traditionen diese Lieder basieren. Dass Bragi Boddason im 9. Jahrhundert das gleiche Verhältnis zum mythischen Zeitalter hatte oder dass Úlfr Uggason am Ende des 10. Jahrhunderts darüber ähnlich dachte, mag wahrscheinlich sein, bleibt aber nur eine Hypothese.

Bei den räumlichen Verhältnissen in der Mythologie hängen solche Vorstellungen davon ab, von welchem mythischen Zeitalter gerade die Rede ist. Die materielle Welt hat sich in der Schöpfung verändert, und es handelt sich um die gegenwärtige Welt, das Resultat der Schöpfung, die hier kommentiert wird. Wichtige Quellen für solche Vorstellungen sind beispielsweise die Eddalieder *Völuspá*, *Grímnismál* und *Vafþrúðnismál* sowie Snorris *Gylfaginning*. Man stellte sich auf horizontaler Ebene die Welt grob als eine runde Scheibe vor, in deren Mitte, Asgard, sich die Wohnungen der Götter befinden. In der Mitte von Asgard wächst die Weltesche Yggdrasill. In diesem Baum hält sich das Eichhörnchen Ratatoskr auf, das mit Nachrichten zwischen einem Adler auf dem Gipfel des Baumes und dem Drachen, Niðhöggr, der an den Wurzeln nagt, hin und her läuft.

In der Nähe von Yggdrasill befand sich Valhall, der Wohnsitz von Odin. Außerhalb von Asgard liegt Midgard, der Aufenthaltsort der Menschen. Am entferntesten in der Peripherie liegt Jötunheimr oder Utgard; in diesem Gebiet halten sich die Riesen und Bergriesen auf, Wesen also, die meist als Feinde der Götter

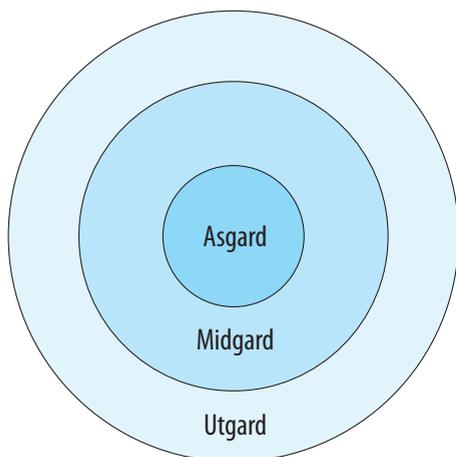


Abb. 13.3. Ein einfaches Modell über horizontale Verhältnisse in der norrönen Mythologie

und Menschen auftreten. (Als mythologischer Ortsname ist nur *Útgardr* in der *Snorra Edda* belegt; es bleibt unsicher, ob *Jötunheimr*, meist im Plural als *jötna heimar* gebraucht, als Ortsname aufgefasst werden kann oder einfach nur das 'Heim der Riesen' bezeichnet.)

Viele norröne Mythen handeln von meist feindlichen Begegnungen zwischen Göttern und Riesen. Götter ziehen von Asgard nach Utgard; so begibt sich etwa Odin zu dem Riesen Suttungr, um den Skaldenmet an sich zu bringen, oder es ziehen Riesen von Jötunheimr in die Welt der Götter, wie zum Beispiel der Riese Hrungnir, der prahlend in Asgard eindringt. Es ist ein faszinierender Gedanke, dass das mythische Weltbild vertrautes Menschenleben widerspiegelt, z.B. die Organisation von Höfen auf bewirtschafteter und öder Fläche (Hastrup 1990: 25–43). Wenn das stimmte, bedeutet das vielleicht, dass der Hof als Phänomen dem mythischen Weltbild seine Bedeutung gab und umgekehrt. Es ist schwierig, alle mythologischen Orte in einem Modell unterzubringen, und man darf auch bezweifeln, dass eine detaillierte geistige Karte der Mythenlandschaft überhaupt existierte. Jedenfalls können sich Forscher nur schwer auf *ein* homogenes Modell einigen (vgl. Wellendorf 2006). Über andere kosmologische Verhältnisse als die hier aufgeführten gibt es in den norrönen Quellen zahlreiche Informationen, einige dieser Verhältnisse werden weiter unten noch aufgegriffen (vgl. Simek 1990).

Die dominierende Thematik in norrönen Mythen ist der Gegensatz zwischen Göttern und Riesen oder, wenn man so will, zwischen Utgard und Asgard. Es gibt norröne Begriffe, die auf ein größeres, übergeordnetes Götterkollektiv verweisen, z.B. *goð*, *regin* und *þond*. Die folgenden Abschnitte stellen einige Götter kurz vor, zunächst Odin und seine wichtigsten Söhne, Thor und Baldr, danach Götter unklaren Ursprungs oder mit einer Verbindung zu den Riesen: Heimdallr, Týr und Loki. Es gibt wenigstens zwei Untergruppen von Göttern, *ásir*, 'Asen' und *vanir*,

‘Wanen.’ Zu der erstgenannten Gruppe gehören auch die weiblichen Gottheiten der *ásynjur*, ‘Asinnen’ (vgl. Simek 2006; J.A. van Nahl 2014a). Die Wanen werden unten in einem eigenen Abschnitt vorgestellt, danach die Riesen; am Ende der Übersicht stehen weitere Kollektive: Alben, Zwergen, Disen und Nornen. Diese Übersicht zielt auf die Darstellung wichtiger Eigenheiten der norrönen Mythologie. Sie will einen Überblick, keine vollständige Übersicht über die Mythologie geben. Wenn relevant, wird Sekundärliteratur einbezogen, besonders wenn es direkt um die Lesung von Quellen geht.

Odin, Thor und Baldr

In der norrönen Mythologie spielt **Odin** eine wichtige Rolle. In mythischer Urzeit wurde er von der Riesin Bestla geboren; sein Vater hieß Borr (auch Burr), dessen Vater war Búri. Zusammen mit seinen Brüdern Vili und Vé tötet Odin den ersten Riesen, den es gab, den Urriesen Ymir, und schafft aus dessen Körper die Welt. Auch an folgenden Schöpfungstaten hat Odin Teil. In *Völuspá* 17–18 heißt es, er habe zusammen mit Hǫnir und Lóðurr die ersten Menschen, Askr und Embla, geschaffen. Hǫnir ist ein rätselhafter Gott. Sein Name deutet einen Zusammenhang mit Hühnern an; ansonsten ist er bekannt aus dem Mythos des Vanenkrieges, in dem er als Geisel zu den Vanen geschickt wird (*Ynglinga saga*: 12–13). Lóðurr taucht nur in Verbindung mit der Erschaffung des Menschen auf sowie in einer Kenning für Odin in Eyvindr Finnssons *Háleygjatal*: *vinr Lóðurs*, ‘Lóðurs Freund’ (Skj AI: 69; BI: 61, Str. 10). In der *Gylfaginning* (S. 13) geschieht die Erschaffung des Menschen durch Odin, zusammen mit seinen Brüdern Vili und Vé. In der mythischen Jetztzeit wohnt Odin in Valhall, im Zentrum Asgards; er ist mit Frigg verheiratet. Mit ihr zeugt er die Söhne Baldr und Hermóðr, hat aber weitere Söhne mit mehreren Riesinnen: Thor mit Jörð, Vali mit Rindr und Víðarr mit Gríðr. Odin besitzt zwei Raben, Hugin und Munin, die in der Welt umher fliegen und Informationen (auch Sinneseindrücke?) für Odin sammeln. Er besitzt ein achtbeiniges Pferd, Sleipnir, das von Loki in Gestalt einer Stute empfangen wurde. Odin hat nur ein Auge, da das zweite – so erzählt es die Seherin in *Völuspá* 28 – als Pfand in Mímirs Brunnen aufbewahrt wird.

Mit Odin zusammen lebt die Gruppe der *einherjar* in Valhall. *Einherjar* sind im Kampf gefallene Krieger, die nach ihrem Tod in die Halle Odins Einlass fanden. Während der Ragnarök werden die *einherjar* an der Seite der Götter gegen die Riesen kämpfen. Zusätzlich befiehlt Odin noch eine Gruppe weiblicher Wesen, die *valkyrjur*, ‘Walküren’. Die Bezeichnung *valkyrja* leitet sich ab von *valr*, ‘(auf dem Schlachtfeld) gefallene Krieger’, während *-kyrja* etymologisch mit dem Verb *kjósa*, ‘(er)wählen’ zusammenhängt. Eine Walküre ist also eine Frau, die auswählt, wer auf dem Schlachtfeld stirbt oder was mit den gefallenen Kriegern geschieht (vgl. Egeler 2011).

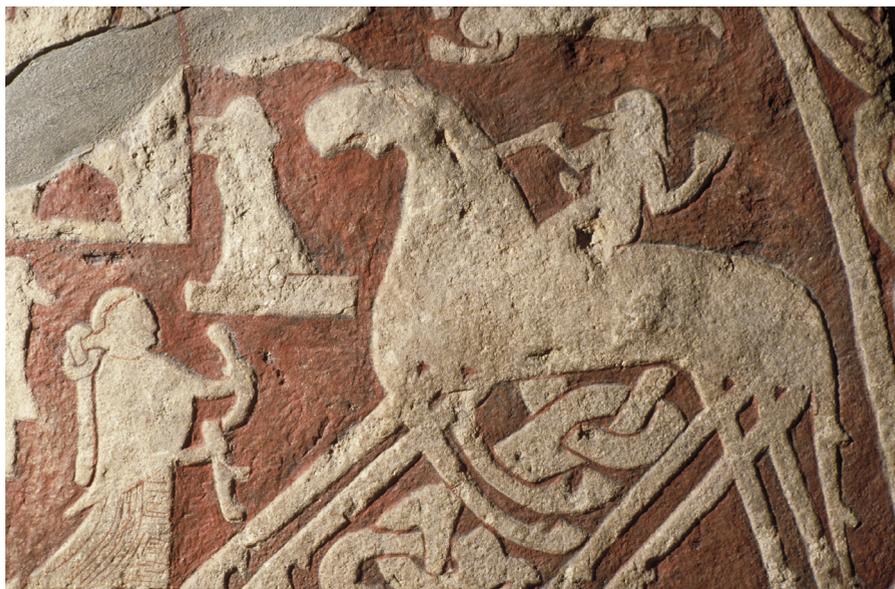


Abb. 13.4. Ausschnitt aus den Runenstein von Tjängvide (Gotland, Schweden). Bei dem achtbeinigen Pferd handelt es sich vermutlich um eine Darstellung Sleipnirs. Aber ist der Reiter Odin oder vielmehr der Getötete, zu dessen Erinnerung der Stein errichtet wurde?

Odin wird oft mit Konflikten, Krieg und Tod verbunden; er tritt oft als zynische, manipulierende Gestalt auf, gern mit falscher Identität. Das zeigt sich in dem Mythos beispielsweise an der Art und Weise, wie Odin sich den Skaldenmet aneignet, indem er sich etwa *Bölverkr* nennt und sich im Laufe des Mythos in eine Schlange und einen Adler verwandelt. Auf diese Weise erhält Odin Zugriff auf ein wichtiges kulturelles Gut, das zuvor im Besitz der Riesen war. In *Hávamál* 138–141 erwirbt er Kenntnisse in der Runenkunst und Runenmagie, indem er sich selbst aufhängt. Odins Zauberkenntnisse sind eine der ihm zur Verfügung stehenden Waffen. Auch seine Verbindung mit den Toten lässt sich im Gebrauch des Zaubers erkennen, da er imstande ist, tote Trollfrauen wiederzuerwecken (*Baldrs draumar*) und mit Mimirs abgeschlagenen Haupt zu sprechen. Odin ist ein Gott, der unablässig nach Kenntnissen, Weisheit und Ressourcen sucht, vermutlich weil er so stark in die Steuerung der Götterwelt involviert und an der Aufrechterhaltung seiner eigenen Macht interessiert ist. Dennoch kann keine Eroberung, kein Ränkespiel Odins den kommenden Untergang stoppen. Wenn die Ragnarök anbrechen, wird Odin vom Fenriswolf verschlungen.

Thor ist der Sohn Odins mit *Jörð*, oft verbunden mit Donner und Blitz, wie auch die Etymologie des Namens *Pórr* und das moderne norwegische *torden*, ‘Donner’ andeuten (Bjorvand und Lindeman 2007: 1171–1172). Über *Jörð*, die Mutter,

Der Mythos vom Skaldenmet

Die *Skáldskaparmál* erzählen, wie der Skaldenmet erschaffen wurde und wie Odin in dessen Besitz kam (S. 3–5). Zu Beginn steht ein Vergleich zwischen den Vanen und den Asen, die gegeneinander Krieg führten. Dieser Vergleich besagt, dass beide Parteien in ein Gefäß spucken sollten. Aus dem Speichel schaffen die Götter Kvasir, der so wei-se ist, dass er alle Fragen beantworten kann. Die beiden Zwerge Fjalar und Galar töten Kvasir und fangen sein Blut in dem Kessel Óðrörir und den Gefäßen Són und Boðn auf. Sie vermischen das Blut mit Honig und brauen den Skaldenmet, der denjenigen, der davon trinkt, zu einem Skalden und weisen Menschen macht. Die Zwerge bekommen Besuch von dem Riesen Gillingr und dessen Frau. Gillingr fährt mit den Zwergen aufs Meer hinaus, die seinen Tod durch Ertrinken verursachen; danach töten die Zwerge seine Frau. Gillingr hat indessen einen Sohn namens Suttungr, der seinen Vater rächen und die Zwerge töten will. Diese retten aber ihre Haut, indem sie Suttungr den kostbaren Skaldenmet als Bußzahlung geben. Odin sucht Suttungs Bruder Baugi auf und nennt sich Bolverkr. Mit Hilfe eines Zaubers verschafft er sich Einlass bei dem Riesen. Mittlerweile ist der Met im Inneren der Hnitbjörg versteckt; Bolverkr bohrt mit dem Bohrer Rati ein Loch in den Berg und verwandelt sich in eine Schlange. Er schlängelt sich durch das Bohrloch und begegnet dort Suttungs Tochter Gunnlōð. Drei Nächte schläft er mit ihr, leert in der ersten Nacht den Kessel Óðrörir, in den beiden folgenden Nächten die Gefäße Són und Boðn. Als der Skaldenmet ausgetrunken ist, verwandelt Odin sich in einen Adler und fliegt nach Asgard. Suttungr verfolgt Odin, auch er in Gestalt eines Adlers, und nur mit aller Not entkommt Odin nach Asgard. Dort haben die Asen Gefäße aufgestellt, und Odin speit den Skaldenmet hinein. Etwas davon geht allerdings daneben, und dieser Met mache schlechte Skalden, heißt es bei Snorri. Dieser Mythos, der sich in einer Variante auch in den *Hávamál* 104–110 findet, bezeugt Odins Verbindung mit der Skaldenkunst. In der Skaldensprache gibt es viele Anspielungen auf diesen Mythos; so wird z.B. die Dichtung *Kvasis dreyri*, ‘Kvasirs Blut’ genannt oder *Óðins mjǫðr*, ‘Odins Met’ oder *Dvallins drykk*, ‘Dvalins (des Zwergen) Trank’ (vgl. Meissner 1921: 427–430).

ist nur wenig bekannt, aber der Name spricht für eine Verbindung mit der Erde (*jǫrð*, f.). Nach der *Snorra Edda* ist Jǫrð die Tochter von Ánarr und Nótt (‘Nacht’), Nótts Vater war laut *Gylfaginning* (S. 13) der Riese Narfi. Etwas später im Text (S. 30) wird Jǫrð unten den Asinnen genannt. In einem Gedicht von Hallfreðr vandræðaskáld über Jarl Hákon, der *Hákonardrápa*, spielt der Dichter auf den My-

thos von Odins erotischer Eroberung der Jǫrð an; es handelt sich vielleicht um die wichtigste Quelle über die Vorstellungen von Thors Mutter (vgl. Ström 1981). Hallfreðr beschreibt den Sieg des Jarls über die Dänen in der Schlacht von Hjörungavagr wie auch Odins aggressive Eroberung der Jǫrð; der militärische Erfolg wird einem Frauenraub zur Seite gestellt. Das deutet darauf hin, dass Jǫrð eine Riesin war, die Odin für seine eigenen Zwecke ausnutzte, wie er es auch mit Gunnlǫð, Gríðr und Rindr tat (die beiden Letztgenannten sind die Mütter von Víðarr und Váli).

Thor wohnt in Thrúðheimr. Mit seiner Frau Sif zeugte er den Sohn Moði und die Tochter Thrúðr, mit der Riesin Járnsaxa den Sohn Magni. Thor ist bekannt für seine Stärke; er besitzt den Hammer Mjöllnir sowie einen Kraftgürtel. Er tritt als ungewöhnlich mächtiger und aggressiver Gott auf und spielt in den Auseinandersetzungen der Götter mit den Riesen eine zentrale Rolle.

Einmal besiegte Thor den mächtigen Riesen Hrungnir, wie das Skaldengedicht *Haustlǫng* erzählt. Die *Skáldskaparmál* (S. 20–24) bringen einen längeren Mythenbericht, in dem Hrungnir nach einem Pferdewettlauf mit Odin in Asgard ankommt. Hrungnir wird eingeladen und man serviert ihm Met. In volltrunkenem Zustand droht er, den Göttern auf verschiedene Art und Weise zu schaden: Er will sie alle töten außer Freyja und Sif, die er beide selbst mit nach Jötunheimr nehmen will. Auch Valhall soll nach Jötunheimr verlegt, Asgard im Meer versenkt werden. Da trifft Thor ein und wird rasend vor Wut, dass der Riese überhaupt in Asgard eindringen konnte. Da Odin dem Hrungnir Frieden und Schonung versprochen hat, tötet Thor den Riesen nicht sofort, aber es wird ein Holmgang zu einem späteren Zeitpunkt vereinbart. Obwohl die Riesen einen künstlichen Mann aus Lehm erschaffen, Mǫkkurkalfi, der Hrungnir im Kampf helfen soll, geht Thor als Sieger hervor. Hrungnir benutzt einen Wetzstein als Waffe in diesem Kampf, der aber zersplittert, als Thors Hammer ihn trifft. Einer der Splitter dringt in Thors Schädel ein. Deshalb, so heißt es in den *Skáldskaparmál* (S. 22), solle man keine Wetzsteine über den Boden werfen, denn dann bewege sich der Splitter in Thors Haupt. Ein weiterer Mythos über die Streitigkeiten Thors mit den Feinden der Götter ist der Mythos von Thor und Geirrǫðr, der sich in der *Snorra Edda* findet sowie in einem kryptischen Skaldengedicht, der *Þórdrápa* von Eilífr Goðrúnarson (vgl. Bd. 1, Kap. 5, S. 310–311). In der *Snorra Edda* verleitet Loki Thor, Geirrǫðr ohne Hammer und Kraftgürtel aufzusuchen, aber wie auch immer gelingt es Thor, einen Kraftgürtel und Eisenhandschuhe von einem Trollweib auszuleihen. Dies rettet ihn. Als Geirrǫðr einen glühenden Eisenklumpen nach ihm wirft, ergreift Thor diesen mit den Eisenhandschuhen und wirft ihn auf Geirrǫðr zurück, der von dem glühenden Metall durchbohrt wird (vgl. J.A. van Nahl 2014b).

Thor scheint in einem kontinuierlichen Kampf mit Feinden der Götter zu stehen. Der oben beschriebene Mythos von seinem Fischzug gegen die Midgardschlange kann ebenfalls als Ausdruck dieser Funktion verstanden werden, auch wenn die auf die Schlange weisenden Kenninge darauf hindeuten, dass Thor in

diesem Mythos eigentlich der Weltordnung vertraut. In der Erzählung von Thors Fahrt zu Útgarðaloki (*Gylfaginning*: 37–43) erscheint er geringer und schwächer als in vielen anderen Mythen. Thor reist zusammen mit Loki und zwei Menschenkindern, Þjálfi und Röskva. Auf dieser Reise zeigt es sich, dass die Begleiter an den Herausforderungen, auf die sie treffen, scheitern; vor allem Thor steht auffallend klein an Größe und Stärke da. Als sie zu Útgarðaloki kommen, nehmen sie an Wettbewerben teil. Loki tritt in einen Esswettstreit mit Logi, Þjálfi läuft mit Hugi um die Wette. Loki wie auch Þjálfi bleiben auf der Strecke. Thor wird drei Prüfungen ausgesetzt und versagt in allen. Er versucht ein dickes Trinkhorn zu leeren, versucht eine Katze vom Boden aufzuheben und unterliegt einer alten Frau (Elli) im Kampf. Am folgenden Tag offenbart Útgarðaloki, dass Thor und seine Begleiter Opfer eines Narrenspiels geworden waren: Logi war das Feuer, Hugi der Gedanke, das Trinkhorn war das Meer, die Katze die Midgardschlange und Elli das personifizierte Alter. Selbst Götter können solch mächtige Phänomene nicht besiegen! (Vgl. aber die Deutung bei J.A. van Nahl 2013a: 70–84 und 157–158.) Dieser Mythos stellt Thor in ein humoristisches Licht, indem er den sonst so starken, unüberwindbaren Gott fast als einen Kümmerling darstellt. Auch der Mythos, in dem Thors Hammer von dem Riesen Þrymr gestohlen wird, macht Thor zu einer komischen Gestalt. Das Eddalied *Þrymskviða* erzählt, dass Þrymr den Hammer wieder herausrücken will, wenn er Freyja als Braut bekomme. Um dieses Problem zu lösen, verkleidet sich der mächtige Thor als Freyja, und das Lied weiß das witzige Bild des männlichen Thor in weiblichem Brautkleid auszuschmücken. Im *Hárbarðsljóð*, einem als relativ jung geltenden Eddalied, beginnt Thor einen Zank mit Hárbarðr (der eigentlich Odin in einer seiner zahlreichen Verkleidungen ist). Egal, wie alt das Lied nun wirklich ist, es zeigt einen interessanten Gegensatz zwischen den mythologischen Rollen Thors und Odins.

Baldr ist der Sohn von Odin und Frigg. Er ist mit Nanna verheiratet und laut Snorri haben die beiden einen Sohn namens Forseti. In *Grímnismál* 15 heißt es, das dieser Forseti in Glitnir wohnt. In norrönen Quellen wird in der *Gylfaginning* (45–49) ein Mythos über Baldr erzählt, und es finden sich weitere Bezüge zu dem Gott und den Baldr-Mythen in der Edda- und Skaldendichtung. Baldr hat beunruhigende Träume, und Frigg verlangt von allen Dingen, von Lebenden und Toten, einen Eid, dass sie Baldr nicht schaden oder verletzen. Aber Frigg versäumt es, diesen Eid vom Mistelzweig zu verlangen. Das erfährt Loki, und er überlistet den blinden Gott Høðr, dass dieser mit einem Mistelzweig auf Baldr schießt. Getroffen, fällt Baldr tot um.

Frigg versucht, Baldr aus dem Totenreich der Hel zurückzuholen. Einer der Söhne Odins, Hermóðr, reitet in das Totenreich, um Hel zu überreden, Baldr nach Asgard zurückkehren zu lassen. Hel akzeptiert das unter der Bedingung, dass alle um Baldr weinen sollen. Fast gelingt das, aber das Trollweib Þökk will nicht um Baldr weinen, und so misslingt Friggs Plan. Diese Þökk ist laut *Gylfaginning* kein

Der Baldr-Mythos bei Saxo

Im dritten Buch der *Gesta Danorum* des Saxo Grammaticus wird eine euhemeristische Variante des Baldr-Mythos präsentiert. Bei Saxo ist Baldrs (*Balderus*) Liebe zu Nanna, Tochter des Königs Gevarus, Ursache für den Streit zwischen Baldr und Hǫðr (*Hotherus/Høtherus*). Nanna hat nämlich ein Auge auf den schwedischen Prinzen Hǫðr geworfen, und Baldr will seinen Rivalen töten. Von einigen mystischen Meerjungfrauen erfährt Hǫðr von Baldrs Verliebtheit; sie klären ihn auch darüber auf, dass Baldr ein Halbgott (*semideus*) ist, der schwer zu bekämpfen sei. Er erfährt, dass gewöhnliche Waffen Baldr nichts anhaben können, dass es aber ein Schwert gibt, das dem Halbgott schaden könne. Dieses Schwert kann Hǫðr sich besorgen. Er und Gevarus greifen Baldr in einer Seeschlacht an, an der Thor mit seinem Hammer sowie andere Götter auf Baldrs Seite teilnehmen. Sie besiegen die Götter, da Hǫðr Thors Hammer unschädlich machen kann, und Baldr muss fliehen. Später wendet sich das Kriegsglück, und Hǫðr lebt in Einsamkeit und Kummer, bis er die Meerjungfrauen wiedertrifft. Sie geben ihm neue Hoffnung auf einen Sieg über Baldr. Diesmal fordern sie Hǫðr auf, Baldrs stärkendes Essen zu sich zu nehmen, da er dadurch selbst die Stärke erhalten würde, Baldr zu besiegen. In einer Nacht wandert Hǫðr in Baldrs Lager und trifft die Frauen, die Baldrs magisches Essen besitzen. Er darf davon essen und kann endlich Baldr die Todeswunde zufügen. Odin (*Othinus/Othynus/Othin*), Baldrs Vater, erfährt von einem Seher, dass Baldr sterben wird, rächt sich aber an der Tochter des russischen Königs, Rinda. Odin vergewaltigt sie und sie bringt später den Sohn Bous (entspricht in der nordischen Tradition Váli) zur Welt, der schließlich Hǫðr das Leben nimmt.

Geringerer als ein verwandelter Loki. Dem Begräbnis Baldrs wird in der *Gylfaginning* Aufmerksamkeit gewidmet; auch in der *Húsdrápa* 7–11 kommt es vor. Um den Totschlag an Baldr zu rächen, zeugt Odin einen Sohn mit der Riesin Rindr. Dieser Sohn ist Vali, und Vali nimmt Hǫðr später das Leben. In Saxos *Gesta Danorum* (Buch 3, hrsg. Friis-Jensen 2005, Bd. 1: 191–213) wird der Baldr-Mythos als eine völlig euhemerisierte Geschichte wiedergegeben, aber man erkennt dennoch einige zentrale Charakteristika der norrönen Version der Erzählung wieder (siehe die Textbox oben).

Heimdallr, Týr und Loki

Die drei mythischen Wesen Heimdallr, Týr und Loki sind unklaren Ursprungs, zeigen aber auffallend starke Verwandtschaftsbande mit den Riesen. In der *Snorra*



Abb. 13.5. Baldrs Tod, ein Gemälde in klassischem Stil von Christoffer Wilhelm Eckersberg (1783–1853).

Edda werden hingegen alle Drei als Asen angesprochen. Im Vergleich zu Thor, Thor und Baldr (und insofern auch zu Viðarr und Vali) sind diese Götter mit Odin und seiner Weltordnung lockerer verbunden.

Heimdallr wird in mehreren Quellen als Sohn von neun Müttern bezeichnet, neun Riesinnen, die Schwestern waren. In einigen Handschriften der *Snorra Edda* wird Heimdallr auch als Sohn Odins genannt (Hrsg. Finnur Jónsson 1931: 99; Cöllén 2015), aber diese Angabe findet sich andernorts nicht. Es ist verwunderlich, dass Heimdallr in den norrönen Quellen mit den neun Riesenmüttern verknüpft wird, vor allem, da üblicherweise Personen mit Bezug zu ihrem Vater gezeigt werden (vgl. den Gebrauch der Patronymika). Vermutlich zeigt es, dass der Ursprung in den neun Riesenmüttern für diese Gottheit von spezieller Bedeutung ist. Ansonsten ist Heimdallr mit den Göttern in sehr vielerlei Hinsicht verbunden. In der *Þrymskviða* 15 wird Heimdallr als Ase wie auch als Wane genannt, und er wird als Wächter der Götter bezeichnet (*vörðr goða*). Die *Gylfaginning* (S. 25–26) berichtet, er wohne in Himinbjörg, am Ende des Himmels, wo er die Brücke Bifröst gegen die Bergriesen bewache. Passenderweise benötigt Heimdall weniger Schlaf als ein Vogel. Auch von seinen außerordentlich scharfen Sinnen hat Heimdallr in

seiner Rolle als Wächter der Götter guten Nutzen: Er sieht tagsüber und nachts gleich gut, und sein Gehör ist so exzellent, dass er Gras und Wolle wachsen hört. *Völuspá* 46 und *Gylfaginning* (S. 50) erzählen, dass Heimdallr beim Anbruch der Ragnarök in das Gjallarhorn blase. Laut Snorri töten Loki und Heimdallr einander im Kampf. Die Prosaeinleitung zur *Rígsþula* berichtet, dass der Gott Rígr mit Heimdallr identisch sei, und in dem Lied selbst wird Rígr als Stammvater aller drei Menschenklassen bezeichnet: Herrscher, Bauern und Knechte. Dieser Mythos spiegelt sich vermutlich in *Völuspá* 1 und *Hyndluljóð* 43 wider. Weniger sicher ist, ob Heimdallr sich auch hinter dem Wesen verbirgt, das laut der *Hauksbók*-Handschrift der *Völuspá* (vgl. hrsg. Bugge 1867: 26, Str. 58) und *Hyndluljóð* 44 nach den Ragnarök kommen soll (vgl. Steinsland 2005: 225–227).

Auch Týr wird in den *Skáldskaparmál* (S. 19) als Sohn Odins bezeichnet, doch wird diese Angabe von keiner anderen Quelle bestätigt. Der Name Týr hängt mit griech. *Zeus* und lat. *Jupiter* (gen. *Iovis*) zusammen, und die Pluralform *tívar* bedeutet im Norrönen ‘Götter’. *Gylfaginning* (S. 25, 27–28) erzählt, dass Týr seinen Arm als Pfand in das Maul des Fenriswolfs legte, als die Asen den Wolf mit der Fessel Gleipnir binden wollten. Der Wolf verlangte dies als Garantie, dass er wieder von der Fessel befreit würde. Als die Götter das nicht erfüllen, beißt der Wolf Týrs Arm ab. In der Ragnarök-Schilderung in der *Gylfaginning* (S. 50) heißt es, dass Týr mit dem Hund Garmr kämpfe und die beiden einander töten. Garmr ist wohl identisch mit dem Fenriswolf. In dem Eddalied *Hymiskviða* begleitet Týr Thor auf seiner Reise zu dem Riesen Hymir, jener Reise, die unter anderem eine Fahrt auf das Meer hinaus beinhaltet, bei der Thor die Midgardschlange angelt. In diesem Lied wird Týr vermutlich als Sohn von Hymir und dessen Frau aufgefasst. Hymirs Frau nennt Týr *áttniðr jötna*, ‘Abkömmling der Riesen’, und es heißt da, sie habe ihm Bier gebracht (Str. 9). Als die gleiche Frau dem Riesen Hymir berichtet, dass der Sohn gekommen sei (*nú er sonr kominn*, Str. 11), scheint der Dichter Týr als Sohn des Hymir aufzufassen. Alternativ lassen sich diese Hinweis als Referenz einer generell nahen Verwandtschaft zwischen Göttern und Riesen fassen (vgl. Simek 2006: 445).

Loki wird in den norrönen Mythen oft zu den Göttern gerechnet. Laut Skaldendgedichten und *Snorra Edda* ist er der Sohn des Riesen Farbauti. Seine Mutter wird Laufey oder Nál genannt, sie könnte eine Göttin sein, aber das bleibt unsicher. Mit Sigyn hat Loki die Söhne Narfi und Vali. In der *Gylfaginning* (S. 27–28) und *Hyndluljóð* 40 ist Loki auch Vater des Fenriswolfs, dessen Mutter das Trollweib Angrboða ist. Laut *Gylfaginning* gebiert Angrboða zwei weitere Kinder: die Midgardschlange und Hel. Die nordischen Quellen assoziieren Hel mit dem Tod; in der Eddadichtung und der *Snorra Edda* ist sie die Herrscherin über die nordischen Totenreiche. Auch das Totenreich selbst wird *Hel* genannt, und laut *Gylfaginning* (S. 47) liegt es ‘nach Norden und abwärts’ (*niðr ok norðr liggir helvegr*). Es beherbergt vor allem die an Alter und Krankheit Gestorbenen. In dem Mythos

vom „Riesenbaumeister“ (*Gylfaginning*: 34–36) verwandelt sich Loki in eine Stute und wird trächtig. Das Resultat dieses erotischen Abenteuers ist Sleipnir, Odins bemerkenswerter achtbeiniger Hengst. Auch die Skaldendichtung reflektiert etwas von diesen Verwandtschaftsverhältnissen. Eine sehr interessante Strophe ist *Húsdrápa* 2, mit der Beschreibung eines Kampfes zwischen Heimdallr und Loki. In dieser Strophe wird deutlich, dass die beiden mythischen Wesen vor dem Hintergrund ihrer Verwandtschaft kontrastiert werden. Heimdallr wird *mógr átta móðra ok einnar*, ‘Sohn von acht und einer Mutter’, genannt, Loki *firna slógr mógr Fárbauta*, ‘Farbautis schlauer Sohn’. Snorri deutet die Strophe als Erzählung über eine Auseinandersetzung über Freyjas Schmuckstück Brisingamen, aber die Kenning, die Snorri in diese Richtung interpretiert (*hafnýra*, ‘Meeresniere’), macht als Bezeichnung für ein Schmuckstück wenig Sinn; sie passt vielmehr als Ausdruck für eine Insel, vgl. Kenninge wie *fjarðar epli*, ‘Apfel des Fjords’ (Schier 1976). Vielleicht ist es ein Beispiel dafür, dass Snorri eine Skaldenstrophe missdeutet hat, die von einem Kampf um ein Land oder eine Insel (oder – nach Schier – um die Welt selbst) handelt und aus dem Heimdallr als Sieger hervorgeht (vgl. auch Thorvaldssen 2003; Heizmann 2009).

Trotz seines zweifelhaften Ursprungs und seiner destruktiven Nachkommenschaft ist Loki ein Riesensohn, der in die Götterwelt der mythischen Jetztzeit integriert ist, vielleicht weil die Mutter einem göttlichen Geschlecht entstammt, wie Meulengracht Sørensen (1977: 764) postuliert. *Lokasenna* 9 erwähnt ein besonders nahes Verhältnis zwischen Loki und Odin, eine zu Urzeiten eingegangene Blutsbrüderschaft, die möglicherweise die Grundlage für Lokis Integration in die Götterwelt bildet. In den Mythen spielt Loki so unterschiedliche Rollen, dass er zu einer sehr zweideutigen Gestalt wird. Manchmal scheint er den Interessen der Götter zu dienen, in anderem Zusammenhang ist er ihr Feind. In der Erzählung über den Riesen Þjazi und die Göttin Idun (*Idunn*), einem Mythos in dem Skaldengedicht *Haustlong*, wird er gezwungen, Idun zu Þjazi zu locken, aber er hilft auch mit, dass sie wieder nach Asgard zurückkommt. Idun ist übrigens mit Bragi verheiratet, einem Gott, der ähnlich wie Odin mit der Skaldenkunst verbunden ist. In der Erzählung von Thors Kampf mit dem Riesen Geirrþøðr, wie er in den *Skáldskaparmál* (S. 24–30) erzählt wird, heißt es, dass Loki von dem Riesen Geirrþøðr gefangen werde. Der Riese lässt Loki hungern, bis dieser gelobt, einen Auftrag auszuführen, der den Göttern möglicherweise schadet: Er arrangiert es so, dass Thor ohne Hammer und Kraftgürtel zu Geirrþøðr fährt. In einigen Mythen reist Loki zusammen mit Thor, z.B. in dem Mythos von Útgardaloki sowie in der *Þrymskviða*. In dem Eddalied reisen Thor und Loki zum Hof des Riesen Þrymr, verkleidet als Frauen, d.h. als Braut und Zofe. Laut *Skáldskaparmál* (S. 41–43) hat Loki einmal das ganze Haar von Sif, Thors Frau, abgeschnitten. Thor wird rasend vor Wut und verlangt, dass Loki Haar aus Gold herbeischafft, das wie normales Haar wachse. Aufgrund seiner Schlaueit beschafft Loki Sif das Goldhaar und

auch andere kostbare mythische Gegenstände, wie den Speer Gungnir, das Schiff Skíðblaðnir und den Goldeber Gullinbursti.

In dem Eddalied *Lokasenna*, ‘Lokis Zankreden’, zeigt sich ein deutlicher Abstand zwischen Loki und dem Rest des Götterkollektivs, denn dieses Gedicht präsentiert einen unüberwindbaren Konflikt zwischen Loki und den Göttern. Im Baldrmythos (siehe oben den Abschnitt über Baldr) tritt Loki eindeutig als Feind der Götter auf. Nach Baldrs Tod wird Loki von den Asen gefangen gesetzt. Nach dem Mythos in der *Gylfaginning* (S. 45–49) wird er mit den Därmen seines Sohnen gebunden, eine Gift tropfende Schlange über sich. Sigyn sammelt das tropfende Gift in einem Gefäß, aber jedes Mal, wenn das Gefäß geleert werden muss und das Gift auf Loki tropft, krümmt er sich in solchen Schmerzen, dass die Erde erbebt. Das ist die Erklärung für das Vorkommen von Erdbeben. Wenn die Ragnarök beginnen, scheint Lokis Rolle geklärt: Nun kämpft er auf der Seite der Riesen und soll sich nach *Gylfaginning* (S. 51) mit Heimdallr in einem Kampf schlagen, der damit endet, dass beide sich gegenseitig töten. In einigen Mythen (z.B. in dem von Sifs Haar) ist er nahezu ein unartiger Spaßvogel, in anderen einer, der den Göttern hilft. Während der Ragnarök und der Zeit direkt vor dem Untergang ist er ein mächtiger und durchtriebener Feind der Asen. Mehrfach hat man auf Gemeinsamkeiten Lokis mit Odin hingewiesen: Sie teilen nicht nur eine gemeinsame Vergangenheit und sind Blutsbrüder, sondern sie zeigen beide die Tendenz, ihre äußere Form zu verwandeln und als andere Personen aufzutreten, um ihre Ziele zu erreichen. Auch ist bei beiden Schlaueit ein hervorstechender Charakterzug.

Wanen

In *Völuspá* 21–26 heißt es, dass Asen und Wanen sich einst in einem Krieg gegeneinander befanden. Nach der *Ynglinga saga* (S. 12–13) endete dieser Krieg mit einem Vergleich und dem Austausch von Geiseln: Njǫrðr und Freyr aus der Gruppe der Wanen wurden gegen Hǫnir und Mimir aus der Gruppe der Asen ausgetauscht. Die in die Götterwelt integrierten Wanen (Njǫrðr, Freyr und Freyja) werden in der norrönen Quellen selten von den Asen unterschieden, und es kommt sogar vor, dass die Wanen Asen genannt werden. Dennoch haben die Wanen einige Eigenheiten: Sie sind enger als die Asen mit Fruchtbarkeit und Wachstum verbunden, und vermutlich waren sie auch Gegenstand eines Fruchtbarkeitskultes in vorchristlicher Zeit. Außerdem gibt es Spuren unterschiedlicher Normen bei den beiden Göttergruppen, denn bei den Wanen wurde zweifellos die Ehe zwischen nahe Verwandten, etwa Bruder und Schwester, akzeptiert. Eine Zeitlang war Njǫrðr mit seiner eigenen Schwester verheiratet, auch wenn er später eine Ehe mit der Riesin Skaði eingeht. Es heißt auch, dass die mit seiner Schwester gezeugten Kinder, Freyr und Freyja, ein Ehepaar waren. Bei den Asen waren solch inzestuöse Verhältnisse nicht erlaubt (Clunies Ross 1994:96 ff.); im Mittelalter und davor waren sie immer mit einer negativen Einstellung verbunden.

Njörðr ist mit der Riesin Skaði verheiratet. Diese Heirat kam als Vergleich zustande, nachdem die Götter Skaðis Vater getötet hatten. Skaði durfte sich aus den Reihen der Götter, von denen sie nur die Füße sah, einen Bräutigam wählen. Sie glaubte, dass sie Baldr wählte, aber es zeigte sich, dass Njörðr die schöneren Füße hatte. Die Ehe funktioniere nur schlecht, berichtet die *Gylfaginning* (S. 23–24), denn während Njörðr nur am Meer glücklich sein kann, gefällt es Skaði am besten oben auf den Bergen. Deshalb wohnen sie abwechselnd in Nóatún am Meer und in Þrymheimr auf dem Berg, jeweils neun Nächte lang. Möglicherweise ist Njörðr ein sehr alter Gott, der im Laufe der Zeit größere Veränderungen durchlaufen hat (Simek 2006: 302–304). Schon Tacitus schrieb im ersten Jahrhundert nach Christus von einer germanischen Göttin Nerthus, und dieser Name ist eine etymologische Parallele zum norrönen Njörðr. Bei Tacitus ist diese Nerthus mit einem Fruchtbarkeitskult verbunden, was wiederum der allgemeinen Verbindung von Wanen und Fruchtbarkeit und Wachstum entspricht. Es scheint, als wäre der Name *Njörðr* Ausgangspunkt für eine Reihe von Ortsnamen gewesen (Brink 2007: 118–119), und das bedeutet häufig, dass es um den Gott an den entsprechenden Orten einen Kult gab.

Freyr ist der Sohn von Njörðr und dessen Schwester. Der einzige vollständige Mythos über Freyr findet sich in der *Gylfaginning* (S. 30–32) und in den *Skírnismál*; hier erobert Freyr die Riesin Gerðr als Ehefrau. Ferner wird in der *Snorra Edda* berichtet, dass Freyr ein Schiff namens *Skíðblaðnir* und einen goldenen Eber, *Gullinbursti*, besitze. *Gylfaginning* erzählt auch, wie Freyr während der Ragnarök nur mit einem Hirschgeweih als Waffe gegen den Riesen Beli kämpft. Snorri meint, Freyr habe sein Schwert seinem Diener *Skírnir* gegeben, der einmal nach Jötunheimr reiste, um in Freyrs Namen um Gerðr zu werben. Die *Ynglinga saga* (S. 12–25) versteht Freyr in einem euhemeristischen Rahmen als König in Schweden. Hier trägt er auch den Namen *Yngvi* und bildet den Ursprung des Königsgeschlechtes der *Ynglinger*. Die Saga stellt Freyr als Menschen dar; sein Tod wird drei Jahre geheim gehalten. Freyr wird verehrt und man opfert ihm. Das sind Anhaltspunkte, die darauf hindeuten, dass die Darstellung der *Ynglinger* in der *Ynglinga saga* auf einem mittelalterlichen Missverständnis basieren könnte, vor allem auf Grundlage des *Ynglingatal* von Þjóðólfr ór Hvini (vgl. Bergsveinn Birgisson 2008). Vor allem in Schweden begegnen viele Ortsnamen, die von der Verehrung des Gottes zeugen (Brink 2007: 109–111). *Gylfaginning* (S. 24) erzählt, Freyr herrsche über Regen und Sonnenschein, und fährt fort: *á hann er gott at heita til árs ok friðar*, ‘Es ist günstig, ihn um gute Ernte und Frieden anzurufen’ (Krause 1997: 37). In Sagas wie der *Víga-Glúms saga* und der *Hrafnkels saga Freysgoða* spielen Freyr und sein Kult eine bedeutende Rolle (vgl. Meulengracht Sørensen 1992).

Freyja ist die Schwester des Freyr und vielleicht auch seine ehemalige Ehefrau. Nach der *Gylfaginning* (S. 24, 29) wohnt sie in Fólkvangr, ist die schönste aller Göttinnen und mit Óðr verheiratet, eine diffuse Gestalt, von der es heißt,

sie sei lange abwesend gewesen. Mit Óðr hatte Freyja eine Tochter, Hnoss. Die *Ynglinga saga* erwähnt noch eine Tochter, Gersemi, ‘Edelstein, Kostbarkeit’ (S. 25). Freyja reist in einem von Katzen gezogenen Wagen; sie wird in Liebesanlässen angerufen. Wenn Freyja in die Schlacht zieht, erhält sie die Hälfte der gefallenen Krieger; die andere Hälfte steht Odin zu (vgl. *Grímnismál* 14). Das Bild, das die *Gylfaginning* von der Göttin in der Schlacht zeichnet, weckt Assoziationen an die Walküren. Es gibt keine vollständigen Mythen über sie, mit Ausnahme der Rahmenerzählung in den *Hyndluljóð*, einem Eddalied in der *Flateyjarbók* vom Ende des 14. Jahrhunderts. Eine der Strophen, Str. 33, wird auch in der *Gylfaginning* (S. 10) zitiert. Es heißt, die Strophe gehöre zur *Völuspá in skamma*, ‘der kurzen *Völuspá*.’ In der *Flateyjarbók* sucht Freyja die Seherin Hyndla auf, um sie zu bewegen, die Vorfahren eines Óttarr, eines Menschen also, aufzusagen. Es scheint, als habe dieser Óttarr, der zu diesem Anlass die Gestalt eines Ebers hat, auf dem Freyja reitet, kein eindeutiges Wissen über seine eigene Abstammung. Er benötigt aber diese Information in einer Erbschaftssache, und Freyja zwingt Hyndla, Óttars Vorfahren bis zurück zu den Göttern aufzuzählen. In der *Ynglinga saga* (S. 13) wird erzählt, dass Freyja und andere Wanen mit der Zauberkunst *seiðr* vertraut waren und dass sie diese die Asen lehrte. Bevor in der *Völuspá* der Wanenkrieg beschrieben wird, heißt es, die Asen hätten versucht, der Gullveig oder Heiðr das Leben zu nehmen, aber sie hätte alle Mordversuche überlebt und wäre als zauberkräftige Seherin umhergewandert. Man könnte diese Gullveig mit Freyja identifizieren, denn ihre Aktivitäten lassen sich mit dem danach beschriebenen Wanenkrieg in Zusammenhang bringen (vgl. Clunies Ross 1994: 198–211), aber das ist keineswegs sicher. Vielleicht sollte man sie eher mit der in *Hyndluljóð* 41 genannten Hexe oder mit dem Trollweib Hyrrokkin identifizieren (Mundal 2002: 27)? Natürlich kann es auch sein, dass die Gestalt der Gullveig ein mythisches Wesen ist, das nur an dieser einen Stelle in der *Völuspá* vorkommt.

Riesen

Das erste Lebewesen ist nach dem Schöpfungsbericht der *Gylfaginning* der Riese Ymir, der Stammvater der Riesen. Die *Gylfaginning* nennt ihn *jötunn*, ‘Riese’ und *brímpurs*, ‘Reifriese’. Es scheint, als weisen in den mythologischen Quellen Begriffe wie *purs*, *bergbúi*, *risi* und *troll/troll* auf die gleiche Gruppe von mythischen Wesen; *gýgr* wird von Frauen aus dieser Gruppe gebraucht. Die Riesen sind alte und mächtige Wesen, die nicht klar von den Göttern abgegrenzt sind. Wie schon erwähnt, gibt es viele Beispiele dafür, dass Götter mit Riesinnen wie Bestla, Rindr, Gríðr, Járnsax und Jörð Kinder zeugten. Heimdallr wird auch zu den Göttern gerechnet, obwohl er von neun Riesinnen geboren wurde. Týr wird in der *Hymiskviða* vermutlich als Sohn des Riesen Hymir aufgefasst. Auch Loki ist ein Riesensohn, und seine Loyalität – jedenfalls im Rahmen der Ragnarök – gilt dem Geschlecht des Vaters. Freyr geht die Ehe mit einem Riesenmädchen namens

Gerðr ein. Die Bande zwischen Göttern und Riesen sind also vielfältig und stark; das ist für das Verständnis des Konfliktes zwischen den beiden Gruppen wichtig.

Das Verhältnis zwischen Riesen und Göttern ist auffallend unausgewogen. Wie oben gezeigt, finden sich mehrere Geschichten, wie Riesen versuchen, Göttinnen zu erobern. Þjazi schafft es mit Lokis Hilfe, die Göttin Idun zu entführen, doch sie wird gerettet und Þjazi getötet. Der kraftvolle Riese Hrungrnir zielt deutlich darauf, Freyja und Sif zu sich nach Jötunheimr zu holen, aber diesen Plan verhindert Thor. Þrymr ist ein weiterer Riese, der Freyja als Braut haben möchte, mit fatalen Folgen für ihn selbst. Die *Þrymskviða* erzählt, dass die aus Asgard kommende Braut in Wirklichkeit der als Freyja verkleidete Thor ist, und diese männliche Braut bringt Þrymr und seinem Volk den Tod. Die gleiche Thematik findet sich in den *Alvissmál*, aber dort ist es der Zwerg Alvíss, der sich eine Göttin als Braut wünscht, die Tochter des Thor. Alvíss endet als versteinertes, toter Zwerg. Es gilt deutlich als unerhört, dass Frauen aus den Reihen der Götter ein Verhältnis mit Wesen aus niederen sozialen Schichten der mythischen Welt eingehen, während Götter sich aufgrund ihrer Machtposition durchaus Riesinnen als Frauen nehmen können. Der Konflikt zwischen Riesen und Göttern ist in großem Ausmaß ein Kampf um Ressourcen, wie etwa oben an Odins Kampf um verschiedene kulturelle Güter (Dichtung, Runenkunst) zu sehen war. Man könnte sagen, dass der Krieg zwischen Riesen und Göttern eine wirklichkeitsnahe und zeitlose Form eines Konfliktes ist: Es handelt sich um die Kontrolle zentraler Ressourcen. In der *Þrymskviða* wird die Natur des Konfliktes sehr zutreffend beschrieben. Thors Hammer wird gestohlen, und der Riese Þrymr fordert im Gegenzug für den Hammer Freyja als Braut. Heimdallr schlägt vor, dass die Asen Thor als Braut verkleiden und ihn zu Þrymr schicken. Als Thor sich weigert, Frauenkleider zu tragen, kommentiert Loki das folgendermaßen: *Þegar muno iǫtnar / ásgarð búa, / nema þú þinn hamar / þér um heimtír*, ‘Bald werden die Riesen / Asgard bewohnen, / außer du holst deinen Hammer / dir wieder (Str. 18; Krause 2004: 166). Der Hammer ist die wichtigste Waffe im Kampf gegen die Riesen, und verlieren die / Götter die Kontrolle über diese Waffe, riskieren sie den Verlust ihrer Ländereien an die Riesen. Innerhalb dieses kontinuierlichen Machtkampfes spielt die Kontrolle über Heirat und Sexualität eine bedeutende Rolle.

Auch wenn der Krieg zwischen Riesen und Asen Gegenstand vieler Mythen ist, beschränkt sich die Funktion der Riesen nicht auf ihre Rolle als Feinde der Götter. Wenn es berechtigt ist, Ægir und Rán – wie oft geschehen – als Wesen aus dem Geschlecht der Riesen aufzufassen, können diese beiden nur schwer zu dem beschriebenen Konflikt gehören. Es spricht wenig dafür, dass Rán oder Ægir zu irgendeinem Zeitpunkt die Asen angreifen oder gegen sie arbeiten (und umgekehrt). Im Gegenteil erzählt die *Lokasenna*, dass sich die Götter zum Festmahl bei Ægir trafen. Ægir ist mit dem Meer verbunden, vgl. das Substantiv *ægir*, ‘Meer’.

Seine Frau Rán empfängt die im Meer ertrunkenen Menschen, eine Funktion, auf die es auch in der Skaldendichtung Hinweise gibt. Ægir hat neun Töchter – vielleicht sind sie identisch mit den neun Müttern des Heimdallr?

Mit den Riesen verbinden sich weitere Rätsel, z.B. in der *Vǫluspá*, wo Riesinnen auftauchen, ohne dass das Lied ihre Rolle erklärt. Vielleicht haben sie teil an der Erschaffung der Zwerge und Menschen (vgl. Mundal 2002)? Man darf sich auch daran erinnern, dass die Riesen im Besitz von Wissen und kulturellen Gütern sind oder zumindest waren; jedenfalls erobert Odin den Skaldenmet wie auch die Runenkunst von Riesen. Riesen sind die ältesten Wesen, und vielleicht verfügen sie deshalb über spezielle Einsichten und Eigenschaften. Unter den Adjektiven, die in der norrönen Poesie für Riesen gebraucht und im *Lexicon poeticum* (Hrsg. Finnur Jónsson 1931: 332) aufgelistet werden, finden sich ebenfalls einige Hinweise auf das hohe Alter, die Macht und Klugheit der Riesen.

Zwerge, Alben, Disen und Nornen

In norrönen Quellen gibt es verschiedene Kategorien von Wesen; einige ihrer Kollektive wurden bereits genannt: Einherjar und Walküren, beide eng mit Odin verbunden. Der folgende Abschnitt behandelt vier weitere Gruppen, die in norrönen Mythen eine gewisse Rolle spielen: Zwerge, Alben, Disen und Nornen.

Zwerge sind Wesen, die in Bergen, Steinen und unter der Erde wohnen; die Quellen nennen ausschließlich männliche Zwerge, bis auf einen einzigen Hinweis auf eine Zwergin (*dyrgja*) in der *Þjalar Jóns saga* (vgl. Clunies Ross 1994: 168; ONP 3: 408). In der *Gylfaginning* (S. 15) heißt es, dass sie zunächst als Maden im Fleisch des Ymir existierten und später von den Göttern in menschenähnlicher Gestalt erschaffen wurden. Diese Vorstellung kann sich auch hinter der Kenning *níðerfi aurmýils Narfa* in einer von Egill Skallagrímssons Strophen (Skj AI: 52; BI: 45–46, lausavísa 15) verbergen, wenn wir der (mündlich mitgeteilten) Idee von Bergsveinn Birgisson folgen. *Aurmýils Narfi* kann etwas wie ‘Narfi des Erdklumpens/Sandklumpens’ bedeuten, also ‘des Erdklumpens Mann’, was sich im Blick auf Snorris Erzählung über den unterirdischen Aufenthaltsort der Zwerge als ‘Zwerg’ verstehen lässt. Das Wort *mýill/mýll* bezeichnet oft einen kleinen Brocken, Kugel oder Stein, gegebenenfalls von *aurr*, ‘Erde, Schlamm, Kies, Sand’. Damit könnte die Kenning auf den Zustand der Zwerge als kleine Maden in der Erde hinweisen. Das *níðerfi* des Zwergs, das ‘Nachkommen-Bier(trinken)’, dient in dem Fall als Hinweis auf den Skaldenmet, denn der Met war eine Zeitlang im Besitz der Zwerge (*Skáldskaparmál*: 3). Diese Deutung ist aber nicht sicher, denn *aurmýils Narfi* kann auch als ‘Riese’ gedeutet werden, wenn man *aurmýill* in der Bedeutung von ‘Stein’ versteht, wie Finnur Jónsson es im *Lexicon poeticum* (Hrsg. 1931: 24) vorschlägt; Riesen werden in mehreren Kennungen als ‘Bewohner des Steins/Berges’ bezeichnet. In diesem Fall könnte die gesamte Kenning *níðerfi aurmýils Narfa* als ‘des Riesen Nachkommen-Bier(trinken)’ gedeutet werden, und

das passt ebenfalls zum Mythos über den Skaldenmet (den der Riese Suttungr eine Zeitlang besaß). Auch die *Völuspá* erzählt von der Erschaffung der Zwerge: Die Götter verfügten über reichlich Gold, bis drei mächtige Riesinnen aus Jötunheimr kamen, *unz þriár kvómo / þursa meyar / ámátkar miðk / ór iötunheimom*, ‘bis drei Töchter / der Riesen kamen, / sehr mächtige / aus Riesenheim’ (Str. 8; Krause 2004: 16). Der Dichter impliziert, dass diese Trollweiber auf irgendeine Weise bei den Göttern einen Goldmangel bewirken konnten, und vielleicht haben deshalb die Götter unmittelbar danach die Zwerge erschaffen (vgl. Mundal 2002: 20–21). Zwerge gelten als herausragende Handwerker, denn sie schmiedeten die gefährlichsten Waffen und die herrlichsten Kostbarkeiten. Die Götter haben großen Nutzen vom Zwergenhandwerk; so sind z.B. Sifs Goldhaar, das Wunderschiff *Skíðblaðnir* und der Hammer *Mjöllnir* zwergengeschmiedet. Vielleicht verbirgt sich hinter der Erschaffung der Zwerge eine weitsichtige Strategie, die den Göttern Gold und andere Kostbarkeiten sichert? In diesem Zusammenhang ist es interessant, dass die Götter in der *Völuspá* nur zwei Menschen erschaffen (Ask und Embla), während das Lied mehrere Dutzend Zwerge nennt.

Alben begegnen in einer der festen Formeln in der Eddadichtung, wo sie mit den Asen gekoppelt sind (*ásir ok alfar*). Der Ursprung des Wortes *alfr* ist unsicher, hängt aber möglicherweise mit lat. *albus*, ‘weiß’, zusammen. Auch wenn das Wort in anderen germanischen Sprachen belegt ist, z.B. im Altenglischen, ist nicht sicher, dass norr. *alfr* mit den gleichen Vorstellungen zusammenhängt wie in den englischen Quellen, in denen sich vielleicht keltischer Einfluss geltend machen konnte (Simek 2006: 10). In *Gylfaginning* (S. 19) schreibt Snorri, es gäbe *ljósalfar*, ‘Lichtalben’ und *dökkalfar*, ‘Dunkelalben’, die sich in Natur und Aussehen unterscheiden. Die Lichtalben sind hell und schön, die Dunkelalben hingegen schwarz, und sie leben unter der Erde. Es scheint, als gäbe es einen Zusammenhang zwischen den Zwergen und den Alben, da beide ihren Wohnort in der Erde haben. Außerdem sind zwei der in *Völuspá* 12 gelisteten Zwergennamen Zusammensetzungen mit *-alfr*: *Gandalfr* und *Vindalfr*. Dem darf man aber letztlich nicht allzu viel Bedeutung beimessen, da auch männliche Personennamen mit *-alfr* gebildet werden, z.B. *Alfr* und *Alfgeirr*. Man kann auch einen Zusammenhang zwischen den Alben und Freyr sehen, da nach *Grímnismál* 5 Freyr von den Göttern Alfheimr als Geschenk bekam. Die Alben wurden vermutlich kultisch verehrt, wie es der Begriff *alfablót* nahelegt (vgl. Simek 2006: 12–13). Sigvatr Þórðarson berichtet in seinen *Austrfararvísur* (Str. 4–8, Skj AI: 234–235; BI: 221–222), dass er 1018 auf einer Reise nach Schweden nicht in die Höfe gelangen konnte, weil dort das *alfablót* abgehalten wurde.

Disen sind weibliche Wesen, die wahrscheinlich auch kultisch verehrt wurden. In der norrönen Literatur kennt man das *disablót*, und es finden sich Ortsnamen, die auf eine Verehrung der Disen hindeuten. Was bedeutet das Wort? *Dís* wird in Namen und als Bezeichnung von Frauen gebraucht, etwa wenn Freyja in der

Gylfaginning (S. 29) *Vanadís* oder die Riesin Skaði *ǫndurdís*, ‘Ski-Dise’ genannt werden. In solchen Fällen kann das Wort schlechthin ‘Frau’ bedeuten, eine Verwendung, die auch in anderen germanischen Sprachen belegt ist (Simek 2006: 73–74). Diese allgemeine Bedeutung steckt vermutlich auch in der *Haustlǫng* 17 hinter *ímundísir*, ‘Kampfdisen’ (Skj AI: 19–20; BI: 17–18). Kampfdisen sind Frauengestalten, die nach Þjóðólfr ór Hvíni den Kampf zwischen Thor und Rangnir beeinflussen und folglich als Walküren verstanden werden müssen (*Lexicon poeticum*, hrsg. Finnur Jónsson 1931: 323; Egeler 2011). Es kann also sein, dass *dís* nicht auf eine spezifische Kategorie mythischer Wesen zielt, sondern eine Sammelbezeichnung für weibliche Geisterwesen unterschiedlicher Art ist. In der Poesie wird das Wort für weibliche Heilige gebraucht (vgl. Mundal 1974, Kap. 4).

Nornen sind wie die Disen weibliche Wesen. Als der Skalde Torf-Einarr sich über den Totschlag an der Mutter seines Vaters freut, sagt er, *rétt skiptu því nornir*, ‘recht handelten die Nornen damit’ (Skj AI: 32; BI: 28, *lausavisa* 2). Das spiegelt eine Vorstellung von Nornen als lenkenden Wesen, eine Vorstellung, die in der *Gylfaginning* (S. 18) vertieft wird, wo von den drei Nornen Urðr, Skuld und Verðandi (gedeutet als Formen des Verbs *verða*: Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart) die Rede ist; diese wohnen in einem schönen Saal unter der Esche Yggdrasill am Brunnen der Urðr und bestimmen das Schicksal der Menschen (vgl. *Völuspá* 20). Aber es gibt nach Snorri weitere Nornen, jene, die zu den neugeborenen Kindern kommen. Sie können unterschiedlicher Abstammung sein: Einige kommen aus dem Göttergeschlecht, andere aus dem Albengeschlecht und wieder andere aus dem Zwergengeschlecht (was tatsächlich darauf hindeuten könnte, dass es Zwerginnen gibt). Die Vorstellungen von Nornen spiegeln sich in der Eddadichtung wider, vor allem in der Heldendichtung. Es gibt deutliche Ähnlichkeiten zwischen Nornen und Walküren, denn auch Walküren sind weibliche Wesen, die das Leben von Menschen direkt beeinflussen, auch wenn ihr primärer Wirkungsbereich das Schlachtfeld ist. Es scheint, als wären weibliche mythische Wesen eng mit dem Schicksal verbunden; das gilt auch für die *vǫlur*, die ‘Seherinnen’. Solche Prophetinnen sind nicht nur in der Lage, das Schicksal vorauszusagen; auf die eine oder andere Weise können sie auch die Zukunft beeinflussen. Dafür finden sich u.a. Beispiele in den Prosatexten der *Vatnsdóla saga*, *Qrvar-Odds saga* und des *Norna-Gests þátrr*.

Was lässt sich mit Mythen anfangen?

Die kurze Übersicht oben lieferte eine verhältnismäßig quellennahe Beschreibung von mythischen Wesen und den Mythen selbst. In dem Abschnitt über Thor und die Midgardschlange wurde der Mythos auch gedeutet: Die Schlange hält die Welt zusammen, und Thors Versuch, sie zu töten, kann in mehreren Quellen als Bedrohung der Weltordnung verstanden werden. Thors Reisegefährte, der Riese,

hält das Gleichgewicht der Macht in der Welt aufrecht, indem er die Angelschnur durchschneidet und so den Totschlag verhindert. Damit hat man dem Mythos eine Bedeutung zugeschrieben, die in den Quellen nicht explizit genannt wird, auf die es aber gute Hinweise gibt, z.B. in den Kenningen für die Midgardschlange, die anfangs kommentiert wurden. Es ist *eine* der Aufgaben des Mythenforschers, mythische Informationen zu koordinieren, um Bedeutung und Gehalt von Mythen verstehen zu lernen. Die philologische Grundarbeit – Interpretation von Dokumenten und Werken sowie Klärung der sinngebenden historischen Kontexte – bildet die Grundlage für jeden Gebrauch norröner Mythen, auch in anderen Fächern und Disziplinen wie der Religionsgeschichte, Kunstgeschichte und Archäologie. Vertieft man sich in die Forschungsgeschichte der oben genannten Mythen, zeigt sich Uneinigkeit in Bezug auf die Bedeutung der Mythen und das Lesen von Textquellen.

In ihrem Buch *Norrøn religion* greift Gro Steinsland unterschiedliche Sichtweisen auf Mythen, Mythologie und Religion auf, mit speziellem Blick auf Schulen und Methoden, die für die Forschung der norrönen Mythen von Bedeutung waren und sind. Hier sollen nur einige wenige Richtungen und Tendenzen auf Grundlage von Gro Steinsland (2005, vgl. Kap. 1, 2 und 5) angeführt werden. In der Mythenforschung des 19. Jahrhunderts befassten sich Forscher oft mit „großen Kontexten“; z.B. ließen sich Mythenforscher von vergleichenden Modellen der Sprachforschung inspirieren und formulierten so Theorien über die Entwicklung der Mythen innerhalb des indogermanischen Gebiets. Ähnlich wie die Sprachforscher ältere Sprachebenen rekonstruierten, rekonstruierten die Mythenforscher ältere Mythen und Mythologien, indem sie z.B. norröne, griechische, indische und persische Quellen miteinander verglichen. In der sogenannten naturmythologischen Schule verstand man Mythen als Ausdruck von Naturphänomenen; in Verbindung mit den komparatistischen Methoden wurden z.B. Theorien über indogermanische Himmelsgötter und Meeresgötter etabliert. Eine andere Richtung innerhalb der Mythenforschung ist die sogenannte Mythos-Ritual-Schule, die auf Rituale Gewicht legte und in den Mythen eine Art Erklärungen dieser Rituale sah. Innerhalb der Forschung zur norrönen Religion hat sich vor allem Bertha Phillpotts (1920) auf Rituale spezialisiert; sie betonte, dass die dramatischen Eddalieder ältere „heilige Dramen“ widerspiegeln. Später gerieten ideologische und soziale Funktionen der Mythen in den Randbereich, wie die Arbeiten des Sozialanthropologen Bronislaw Malinowski zeigen (z.B. Malinowski 1932). Mythen galten als Träger von Moral und Werten. Unter die Sammelbezeichnung *Strukturalismus* fallen verschiedene Ansätze; am bekanntesten ist der Sozialanthropologe Claude Lévi-Strauss (z.B. 1963), der die Tiefenstruktur von Mythen studierte, Gegensätze oder „binäre Extreme“ wie männlich/weiblich, Chaos/Ordnung oder Leben/Tod. Folgt man Lévi-Strauss, dann behandeln Mythen solch fundamentale Gegensätze. Auch Georges Dumézil kann als Strukturalist bezeichnet werden; er arbeitete mit norrönen Mythen in indogermanischen Perspektive. Er machte

unter anderem geltend, dass die Dreiteilung der Gesellschaft, wie z.B. die Einteilung der *Rígsþula* in Knechte, Bauern und Herrscher, ein ganz besonderes indogermanisches Phänomen war (vgl. Dumézil 1973). Andere Mythenforscher (z.B. Mircea Eliade 1963) haben auf die psychologische Funktion der Mythen hingewiesen: Es seien Erzählungen, die dem Menschenleben seine Bedeutung verleihen, z.B. wenn Schöpfungsmythen zum Verständnis der Jetztzeit bemüht werden.

In der norrönen Mythenforschung gibt es viele und unterschiedliche Ansätze zu Mythen, und keine Mythentheorien oder allgemeine Theorien zu ihrer Deutung sind derzeit allein vorherrschend. Verflechtungen verschiedener theoretischer Rahmen und eine große methodische Vielfalt machen wie in vielen anderen Forschungsgebieten, nicht zuletzt in den Geisteswissenschaften, die Situation der Mythenforschung aus. Vergleichende Methoden (im weitesten Verständnis des Wortes) sind in der Mythenforschung weiterhin zentral. Hinsichtlich des Alters eines Mythos' steht manchmal ein Fragezeichen: Könnten die Mythen in der *Snorra Edda* oder in einem Eddalied wie der *Þrymskviða* und den *Alvíssmál*, die ihren Ursprung nicht in vorchristlichen Glaubensvorstellungen haben, von einem christlichen Verfasser gedichtet worden sein? Um solche Fragen besser zu beantworten, kann man die norrönen Textquellen mit Stoffen aus anderen Kontexten vergleichen. Wenn ein mythisches Wesen wie Ymir deutliche Parallelen in einer Reihe von indogermanischen Quellen hat, auf die wir unten zurückkommen werden, deuten diese Parallelen darauf hin, dass der Mythos alte Elemente enthält. Andererseits ist es recht wahrscheinlich, dass der Euhemerismus, dem man in der *Snorra Edda* und in Saxos *Gesta Danorum* begegnet, nicht vorchristlichen, westnordischen Ursprungs ist. Er wird in frühen historiographischen Arbeiten genutzt, wenn man eine Erklärung für den Paganismus der Vorfäter braucht. Manchmal ist es auch der Blick auf jüngere Quellen relevant, wenn diese norröne Mythen zu enthalten scheinen. Ein Beispiel ist die sogenannte *Torekallvíska* (Hrsg. Bugge und Moe 1897), die erst im 19. Jahrhundert in Norwegen niedergeschrieben wurde, jedoch auffallend der *Þrymskviða* in der Liederreda gleicht. Ist diese Erzählung also aus dem Mittelalter überliefert oder vielleicht schon aus vorchristlicher Zeit? Man kann auch die Ortsnamenforschung in die vergleichende Arbeit miteinbeziehen um herauszufinden, wann und wo welche Götter verehrt worden sind. Archäologische Quellen sind wie die Bildkunst eine relevante Quelle für die vergleichende Mythenforschung, wie z.B. die Bilddarstellungen von Thor und der Midgardschlange. Koordinierung und Vergleich der Informationen aus unterschiedlichen Quellen gehören zu den wichtigsten Aufgaben der Mythenforschung, und sie spiegeln sich in den meisten Analysen, egal, welches Verständnis von Mythen und Mythologie dahinter steht.

Die folgenden Abschnitte behandeln zwei Mythen, die zusammen mit dem Mythos von Thor und der Midgardschlange zentrale Herausforderungen beim Studium norröner Mythen beleuchten. Der Mythos vom Riesen Ymir soll



Abb. 13.6 Ymir, von Lorenz Frølich (1820–1908).

zeigen, wie Mythen vor dem Hintergrund von Ideologie und Normen analysiert werden können, in Verbindung z.B. mit Verwandtschaft und Geschlechterrollen. Diese Tendenz findet sich in Margaret Clunies Ross' zweibändigem Werk *Prolonged Echoes* (1994, 1998). Das zweite Beispiel ist der Mythos von der Eroberung der Gerðr durch Freyr; er illustriert die quellenkritischen Herausforderungen bei der Erforschung norröner Mythen: Die Forscher haben dem gleichen Mythos einen sehr unterschiedlichen Sinn zugeschrieben, vom Ausdruck eines vorchristlichen Fruchtbarkeitskultes bis hin zur Vermittlung einer christlichen Moralisierung.

Ymir

Einer der Stoffe, denen in der neueren Mythenforschung verstärkt Aufmerksamkeit zuteil wurde, sind die Erzählungen vom Riesen Ymir in der mythischen Urzeit. Nach der *Snorra Edda* entsteht die Welt dadurch, dass die Wärme von Muspellsheim auf Kälte und Eis aus Niflheim trifft. Als das Eis schmilzt, formt sich aus den Tropfen Ymir. Die Vergleichende Mythenforschung hat lange auf Verbindungen von Ymir und Wesen wie Yama und Yima in indischen und persischen Quellen hingewiesen (Schröder 1931: 5–8, Witzel 2017). Auch die Kuh Auðhumla, die wie Ymir durch das Aufeinandertreffen der Kälte von Niflheim und der Wärme von Muspellsheim entsteht, kann norröner Ausdruck eines Mythenmaterials indogermanischen Ursprungs sein (Schröder 1931: 81–89).

Das bedeutet nicht, dass Snorris Schöpfungsbericht gänzlich vorchristlichen Ursprungs ist, denn einige Verhältnisse in Snorris Schöpfung sind vermutlich Ausdruck gelehrter Spekulationen, inspiriert von anderer mittelalterlicher Lite-

ratur. Jedenfalls gibt es eindeutige Beispiele, dass der Text Mythen in anachronistem Zusammenhang bringt (vgl. J.A. van Nahl 2013b). Als etwa von der Erschaffung Asgards berichtet wird, fügen einige Handschriften hinzu, Asgard sei Troja genannt worden (vgl. hrsg. Finnur Jónsson 1931: 16, Fußnote), also ganz in Übereinstimmung mit dem euhemeristischen Verständnismodell, das der Prolog präsentiert (vgl. auch Klingenberg 1992, 1993, 1994).

Grundlegende Eigenschaft von Schöpfungsmythen ist die Erklärung von Gegenwart und Zukunft vor dem Hintergrund der Ereignisse in der Urzeit. Die norröne Mythenforschung hat nähere Zusammenhänge aufgezeigt zwischen den Ereignissen in den Schöpfungsmythen und denen, die zu den Ragnarök führen. Wichtige Arbeiten, die diesen Zusammenhang betonen, sind *Prolonged Echoes* (1994) von Margaret Clunies Ross sowie *Murder and Vengeance among the Gods* (1997) von John Lindow, ebenso *The Nordic Apocalypse. Approaches to Voluspá and Nordic days of judgement* von T. Gunnell und A. Lassen (2014). In der *Gylfaginning* fragt Gylfi, wie die Menschen entstanden seien, und er will auch wissen, ob Ymir ein Gott sei. Hár antwortet:

Fyr øngan mun játum vér hann guð. Hann var illr ok allir hans ættmenn. Þá køllum vér hrímþursa. Ok svá er sagt at þá er hann svaf, fekk hann sveita. Þá óx undir vinstri hønd honum maðr ok kona, ok annarr fótr hans gat son við øðrum. En þaðan af kómu ættir. Þat eru hrímþursar. Hinn gamli hrímþurs, hann køllum vér Ymi. (*Gylfaginning*: 10–11; Hrsg. Faulkes 1988)

Auf keinen Fall erkennen wir ihn als Gott an; er war schlecht wie alle seine Nachkommen. Wir nennen sie Reifriesen. Es wird erzählt, daß, als er schlief, zu schwitzen begann. Da wuchsen ihm unter dem linken Arm ein Mann und eine Frau. Und der eine Fuß zeugte mit dem anderen einen Sohn, von dem ganze Sippen abstammen. Das sind die Reifriesen. Den alten Reifriesen nennen wir Ymir. (Übers. Krause 1997: 20)

Hier findet sich also eine Erklärung, wie die Reifriesen entstanden sind, eine Gruppe von Wesen, die vermutlich mit den Riesen generell identisch ist. In einer der von Snorri zitierten Quellen heißt es jedenfalls, *at iøtnar allir / [eru] frá Ymi komnir*, ‘alle Riesen kommen von Ymir’ (*Voluspá hin skamma*, vgl. *Hyndluljóð* 33; Krause 2004: 206). Es ist interessant, auf welcher wunderlichen Weise Ymirs Kinder entstehen: Ohne Beteiligung einer Frau wachsen sie aus Ymirs Schweiß, und sein einer Fuß zeugt ein Kind mit dem anderen. Damit erscheint Ymir als ein androgynes und zweigeschlechtiges Wesen. Wie Else Mundal (1998) ausführt, ist Androgynie in der norrönen Kultur negativ konnotiert; einer der Gründe ist die scharfe kulturelle Trennung zwischen den Geschlechtern. In groben Beleidigungen oder *níð* war es üblich, dem männlichen Opfer weibliche Eigenschaften zuzuschreiben, indem man z.B. hervorhob, dass der Beleidigte ein Kind geboren hatte. Wenn der

männliche Riese Ymir daher ein Kind zur Welt bringt, darf man wohl zu Recht davon ausgehen, dass dies als pervers und unwürdig galt. Die logische Folge davon ist, dass der einer solchen Handlung entsprungene Nachkomme auch das Gepräge solch pervertierten Ursprungs trägt. Riesen werden oft als Repräsentanten des Chaos und des Untergangs der Gesellschaft verstanden.

An späterer Stelle der *Gylfaginning* will Gylfi wissen, wie sich die Kuh Auðhumla ernährte, jene Kuh also, die ähnlich wie Ymir entstand, als das Eis Niflheims schmolz und auf die Wärme von Muspellsheim traf. Sie leckte die salzigen Eisbrocken, sagt Hár, und nach und nach kam eine Männergestalt aus dem Eis hervor:

Sá er nefndr Búri. Hann var fagr álitum, mikill ok máttugr. Hann gat son þann er Borr hét. Hann fekk þessar konu er Bestla hét, dóttir Þolþorns jötuns, ok fengu þau þrjá sonu. Hét einn Óðinn, annarr Vili, þriði Vé. (*Gylfaginning*: 11)

[...] der wird Búri genannt. Er war von schöner Gestalt, groß und stark. Er hatte einen Sohn, der Borr hieß. Dieser nahm eine Frau, die Bestla hieß, die Tochter des Riesen Bölthorn, und mit ihr hatte er drei Söhne: der erste hieß Odin, der zweite Wili, der dritte We. (Übers. Krause 1997: 20)

Hár fährt damit fort, die große Macht zu beschreiben, die diese drei Brüder besitzen: *Þat er mín trúa at sá Óðinn ok hans bræðr munu vera stýrandi himins ok jarðar* (*Gylfaginning*: 11), „Und das ist mein Glaube, daß dieser Odin und seine Brüder die Lenker von Himmel und Erde sein werden“ (Krause 1997: 21). Man sieht, dass die Geschlechter der Riesen und der Götter in der *Gylfaginning* nicht vollständig getrennt sind: Odins Mutter ist eine Riesin. Nach Meulengracht Sørensens Theorie der beiden Heldentypen (siehe Textbox nächste Seite) wäre Odin damit ein positiver Held, das Ergebnis der Beziehung einer Frau von außerhalb und eines Mannes von innerhalb. So erklärt Odins Ursprung seine besondere Macht und seine Eigenschaften, und wenn dieses Verständnis richtig ist, haben wir es mit einem Mythos zu tun, der norröne Geschlechternormen widerspiegelt.

Snorris Schöpfungsbericht erzählt ferner, dass Borr's Söhne Ymir erschlugen. Danach bauen die Götter aus dem Körper des Riesen die Erde:

Þeir tóku Ymi ok fluttu í mitt Ginnungagap, ok gerðu af honum jörðina, af blóði hans sæinn ok vötnin. Jörðin var gør af holdinu en björgin af beinum, grjót ok urðir gerðu þeir af tönnum ok jöxlum ok af þeim beinum er brotin váru. (*Gylfaginning*: 11)

Sie nahmen Ymir, schafften ihn ins Ginnungsgap und erschufen aus ihm die Erde: aus seinem Blut das Meer und die Gewässer; die Erde wurde aus dem Fleisch gemacht, die Berge aus den Knochen. Die Steine und Geröll machten sie aus seinen Zähnen, den Backenzähnen und aus den Knochen, die zerbrochen waren. (Übers. Krause 1997: 21)

Positive und negative Helden

Preben Meulengracht Sørensen legte (1977) eine Theorie zu sexuellen Verbindungen und Eheschließungen zwischen verschiedenen sozialen Gruppen innerhalb der norrönen Literatur sowie über die Nachkommenschaft solcher Exogamie vor. Er definierte zwei Arten von Verhältnissen, in denen die Nachkommen zwei Heldentypen entsprechen: Der negative Held entspringt der Beziehung einer höherstehenden Frau mit einem sozial niedriger stehenden Mann. Dieser Held ist – von einem höheren Blickwinkel aus – das Resultat eines normbrechenden Verhältnisses. Der negative Held wird vermutlich zu einer ungewöhnlich mächtigen Gestalt, er tritt dem höherstehenden Geschlecht der Mutter destruktiv gegenüber. Der entgegengesetzte – positive – Heldentyp entspringt der Beziehung eines höher stehenden Mannes mit einer sozial niedriger stehenden Frau, ein Verhältnis, das nicht mit den Interessen und Normen höherstehender Gruppen kollidiert. Wie der negative Held, wird auch dieser ein außergewöhnlich mächtiges Wesen, loyal gegenüber dem höherstehenden Vatergeschlecht. Meulengracht Sørensen nennt Odin als Beispiel für einen positiven Helden, da dessen Mutter Bestla vermutlich dem Riesengeschlecht entstammt, während man den Vater Borr (Burr) als Gottheit verstehen kann.

Auf diese Vorstellung deuten auch die Eddalieder *Vafþrúðnismál* (Str. 21) und *Grímnismál* (Str. 40–41) sowie die Skaldendichtung. Guðrún Nordal (2001: 271–308) sieht einen Zusammenhang dieses Mythos' mit dem mittelalterlichen Platonismus. In *Timaios* beschreibt Platon den Kosmos als einen großen Körper, und diese Gedanken fanden auf verschiedene Art und Weise Eingang in die Philosophie des Mittelalters, z.B. in Analogien zwischen der Welt (Makrokosmos) und dem menschlichen Körper (Mikrokosmos), in denen der König als Haupt der Gesellschaft beschrieben werden konnte; in einem anderen Beispiel wurde die Kirche als Haupt und der König als Brust gesehen (vgl. auch Anne Holtsmarks „Elementene“ in: KLN 3: 593–594; Dronke und Dronke 1977). Ohne einen vorchristlichen Ursprung des Ymirmythos auszuschließen, sieht Guðrún Nordal (2001: 307) in einem Skaldengedicht, das die Welt als einen Körper darstellt, eher ein Gedicht aus dem 13. Jahrhundert, als dass es von den im Gedicht als Verfasser genannten Skalden stammt, z.B. Egill Skallagrímsson und Eilífr Goðrúnarson. Wahrscheinlich hätten neuplatonische Impulse die *Snorra Edda* und die Skalden des 13. Jahrhunderts beeinflusst, so Guðrún Nordal, aber es gebe nur wenig Grund zu der Annahme, dass Analogien zwischen dem menschlichen Körper und Umgebung erst mit dem Neuplatonismus in den Norden kamen. Zum einen ist Perso-

nifikation ein universelles Phänomen; es ist eine der Methoden zur Beschreibung und zum Verständnis der Umgebung und abstrakter Phänomene. Ein einfaches Beispiel aus den (nicht nur) nordischen Sprachen, das seinen Ursprung keineswegs im Neuplatonismus hat, ist die Beschreibung geographischer Verhältnisse auf der Grundlage von Entsprechungen zwischen Landschaft und menschlichem Körper: die Arme eines Fjordes, der Rücken eines Berges und ähnliche Analogien spiegeln sich in Ortsnamen (vgl. Bergsveinn Birgisson 2008: 33–38). Es ist wichtig sich zu erinnern, dass der Ymirmythos eine Parallele in einem anderen Kontext als der Mittelalterphilosophie hat, wie Franz Rolf Schröder (1931: 5–8) zeigte, und das deutet in jedem Fall darauf hin, dass das mythische Wesen selbst (Ymir) zur ältesten Schicht der norrönen Mythologie gehört (vgl. auch Weber 1986).

Unsere unmittelbare materielle Umgebung wäre also aus dem Körper eines toten Riesen geformt, und die formenden Kräfte sind Odin und seine Brüder Vili und Vé. Die Frage drängt sich auf, ob dieser Mythos von mehr als der bloßen Schöpfung der materiellen Welt handelt. Clunies Ross (1994: 197) wie auch Lindow (1997: 170–171) gehen davon aus, dass der Mythos um diesen Totschlag in der Mythologie einen ganz zentralen Platz einnimmt; beide verweisen auf die Verwandtschaft zwischen Ymir und den Söhnen des Borr (Burr). Wie bekannt, wird Bestla als eine Riesin dargestellt, als weiblicher Nachkomme des Ymir. Das bedeutet auch, dass Odin und seine Brüder Totschlag an einer Verwandten begehen, einen Sippenmord, und eine solche Handlung ist ein Bruch der Norm. Der Totschlag kann als Anfang des Konfliktes zwischen Göttern und Riesen verstanden werden, jenes Konfliktes also, der sich in den meisten norrönen Mythen findet und erst in den Ragnarök zu seinem Ende kommt. In Quellen wie der *Gylfaginning* (S. 49–53) und der *Völuspá* wird die Ordnung der materiellen Welt wie auch der Welt Odins in den Ragnarök zerstört. Lindow zieht Parallelen zwischen den mythischen Konflikten und ähnlichen Fehden, wie sie z.B. die Isländersagas schildern. Man kann sich gut vorstellen, dass es der gleiche Gedankengang von Rache und Konflikt ist, der den beiden Phänomenen zugrunde liegt. In diesem Fall wäre der Ymirmythos von großer Bedeutung, denn er würde dann nicht nur die Schöpfung der Welt erklären, sondern vielmehr auch den zentralsten und schicksalsschweren mythischen Konflikt begründen, den zwischen Göttern und Riesen. Steinsland schreibt: „Jotnene har helt fra urtiden hatt noe å hevne, det oppsto en spenning allerede i opphavet“ (2005: 113, ‘Die Riesen hatten von der Urzeit an etwas zu rächen; schon zu Beginn entstand eine Spannung’). Man kann sich also fragen, ob der Totschlag von Ymir eine symbolische Handlung ist, eine Reaktion gegen den Vorfahr, der sich gemäß norrönen Normen als ein perverses und ehrloses Wesen hervorgetan hat. Markiert der Totschlag an Ymir auch, dass die Ordnung der Götter das von Ymir repräsentierte Chaos unterdrücken und verdrängen soll? Wenn ja, würde der Ymirmythos von der Schöpfung auf symbolischer und materieller Ebene handeln. Die Schöpfung wird zu einer ambivalenten

Handlung, weil sie den Keim zu Untergang und Ragnarök in sich trägt.

Versteht man den Ymirmythos auf diese Weise, so ergeben sich viele Möglichkeiten, andere Mythen in seinem Licht zu verstehen. Der Mythos beleuchtet Vorstellungen von mythischen Zeitaltern, denn die Ragnarök können mehr oder weniger als direkte Folge des Totschlags an Ymir verstanden werden. Zwischen diesem Totschlag und den Ragnarök, also in der mythischen Gegenwart, vollzieht sich der Konflikt, der mit dem Totschlag an Ymir beginnt. Der Versuch der Götter, den Untergang zu verhindern, kann nicht gelingen, weil (nahezu) alle mythischen Wesen innerhalb von Odins Weltordnung mit einem Verwandtschaftsband verbunden sind, das sie zu Teilnehmern an der Fehde zwischen Riesen und Asen macht. Greift man den Ausgangspunkt in Meulengracht Sørensens Theorie von Eheschließung und sexuellen Verhältnissen zwischen verschiedenen Gruppen auf, lassen sich unter den Göttern viele positive Helden erkennen, z.B. Odin, Thor, Viðarr, Vali und Magni. Von den Söhnen Odins hat praktisch nur Baldr keine Riesin als Mutter (solange man Jörð als Riesin auffasst). Stimmt es, dass Lokis Mutter eine Asin ist, wie Meulengracht Sørensen vorschlägt (1977: 764), wäre Loki ein negativer Held, und es entsteht eine gewisse Symmetrie dadurch, dass er für Baldrs Tod sorgt. Die positiven Helden Odin, Vili und Vé töteten Ymir auf die gleiche Weise, wie der negative Held Loki den Gott Baldr tötet (wenn auch indirekt mit Hilfe von Høðr). Man darf hinzufügen, dass Loki, ähnlich wie der Urriese Ymir, als androgynes Wesen auftritt (Mundal 1998); vielleicht ist er mehr als ein simpler Rächer des Vatergeschlechts (der Riesen)? Vielleicht repräsentiert er in der Zukunft das Chaos, für das in der Urzeit Ymir stand?

Ein Einwand gegen die allzu weite Ausdehnung dieser Verwandtschaftserklärungen kommt aus dem Quellenmaterial selbst. Viele Informationen in diesem Abschnitt stammen aus der *Snorra Edda*; es gibt keine Garantie, dass z.B. Bestla in der vorchristlichen Tradition als Riesin aufgefasst wurde, selbst wenn es nahe liegt, oder dass Borr kein Reifriese war. Auch andere Quellen als die *Snorra Edda* nennen Bestla als Odins Mutter, aber außerhalb der Edda wird sie nirgendwo ausdrücklich als Riesin bezeichnet. Möglicherweise werden die Verwandtschaftsverhältnisse von Snorri betont oder teils auch konstruiert. Man darf vielleicht behaupten, dass der mythologische Krieg, als Fehde aufgefasst, in der *Snorra Edda* entwickelt oder hervorgehoben wurde. Trotzdem weiß man, dass Verwandtschaft und Fehden eine entscheidende Rolle in Texten des 13. Jahrhunderts oder später spielen, vor allem in den Isländersagas, und es ist denkbar, dass Snorri solche Verhältnisse nutzt, um seinem heterogenen Quellenmaterial Struktur zu verleihen. Sehr wahrscheinlich war auch die Verwandtschafts- und Fehdethematik für die norröne Mythologie wie auch für die vorchristliche Zeit wichtig. Die Hinweise der Skalden auf verschiedene mythische Wesen begründen sich oft auf Verwandtschaftsverhältnissen (vgl. Meissner 1921: 251–259). Auch vorchristlichen Dichtern schienen solche Verhältnisse für die Mythologie wichtig. Viele der kulturellen Ideale, Normen und Vorstellungen hinter den vorchristlichen Mythen lebten noch

lange nach der Christianisierung um die Jahrtausendwende. Die Kontinuität im kulturellen Wertesystem, z.B. in den Verwandtschaftsnormen, war als Faktor daran beteiligt, dass vorchristliche Mythen bis weit in das christliche Mittelalter hinein verstanden werden konnten, trotz ihres kontroversen Ursprungs in der heidnischen Vorzeit.

Gerðr und Freyr

Die Frage, ob unsere Quellentexte tatsächlich auch echte Quellen für die vorchristliche Mythologie sind, wird die Forschung im Bereich norröner Mythen immer beherrschen. Die Handschriften, die die Hauptquellen für die Mythologie bilden, entstanden ein paar Jahrhunderte nach der Christianisierung, und oft genug bleibt es unsicher, ob die dort zitierten Edda- oder Skaldenstrophen aus vorchristlicher Tradition stammen oder nicht. Ein Blick auf den Mythos vom Wanengott Freyr und von der Riesin Gerðr macht diese quellenkritische Problematik besonders deutlich. Der Mythos von Freyrs Eroberung der Gerðr ist nur in der *Gylfaginning* (S. 30–32) sowie in den *Skírnismál* belegt, auch wenn eine Heirat der beiden auch aus anderen Quellen bekannt ist, etwa aus der *Ynglinga saga* und den *Hyndluljóð* 30. In der *Ynglinga saga* steht dieses Verhältnis innerhalb eines eindeutig euhemeristischen Rahmens (S. 24–25). Hier wird erzählt, dass Freyr König von Schweden war und mit Gerðr einen Sohn namens Fjölfnir hatte. In der Erzählung von Freyr und Gerðr sahen einige Forscher den Ausdruck eines archaischen Kultes und einer genuin norrönen Überlieferung, andere hingegen betonten, der Mythos habe nur wenig mit vorchristlicher Mythologie zu tun und das Eddalied *Skírnismál* sei im Grunde ein Text über christliche Problemstellungen.

Die *Gylfaginning* erzählt, dass der Wanengott Freyr sich einmal in Odins Hochsitz Hliðskjálfir setzte. Dort fiel sein Blick auf die Riesin Gerðr, Tochter von Gymir und Aurboða. Freyr war so betört von ihr, dass er weder schlafen noch essen konnte. Auf Wunsch seines Vaters Njörðr spricht Freyr mit seinem Diener Skírnir. Er erzählt ihm, was geschehen ist, und bittet Skírnir zu Gymir zu reisen, um dort um Gerðs Hand anzuhalten. Skírnir erhält für die Reise Freyrs großartiges Schwert und erledigt den Auftrag erfolgreich. Zwar bringt er die Braut nicht direkt nach Hause zu Freyr, trifft aber die Absprache, dass die Hochzeit nach neun Nächten auf Barri (Variante: Barrey, vgl. hrsg. Finnur Jónsson 1931: 41; Krause 2004: 116) stattfinden soll. Snorri zitiert eine Strophe aus dem Eddalied *Skírnismál* (Str. 42), in der Freyr diese unerträgliche Wartezeit beklagt, und schließt damit, dass Freyr sein ausgezeichnetes Schwert vermissen wird, wenn er bei den Ragnarök gegen die Feinde der Götter kämpfen soll. Das Götterlied *Skírnismál* ist im Codex Regius 2365 4^o (ca. 1275) überliefert sowie in der etwas jüngeren Handschrift AM 748 I 4^o (ca. 1300).

Auch wenn der Mythos in groben Zügen der gleiche wie in der *Gylfaginning* ist, gibt es gewisse Unterschiede in den Erzählungen. Der größte Teil des Liedes

handelt davon, wie Skírnir Gerðr einschüchtert, dem Willen Freyrs nachzugeben, denn im Eddalied ist Gerðr weitaus widerspenstiger als in der *Gylfaginning* (wo keine Drohungen genannt werden). Der meiste Platz im Eddalied ist einer geschickten Drohung gewidmet, die Skírnir gegen Gerðr richtet. Diese bewegt Gerðr zur Absprache eines Treffens mit Freyr neun Nächte später, in einem Hain namens Barri. Auch wenn es in keinem Skaldengedicht vorchristlichen Ursprungs Hinweise auf Mythen von Gerðr und Freyr gibt, ist das wirkliche Alter des Mythos von Skírnir und Gerðr schwer festzulegen.



Abb. 13.7. Solche aus dünnen Goldplättchen gefertigten Figuren (gullgubber) finden sich in den skandinavischen Ländern, hauptsächlich in Pfostenlöchern von Langhäusern. Sie haben die Größe eines Fingernagels (1–2 Quadratzentimeter). Man datiert sie in die späte Völkerwanderungs- und die frühe Wikingerzeit. Die hier abgebildeten Figuren stammen aus Klepp auf Jæren.

Magnus Olsen deutete (1909) die Hochzeit von Freyr und Gerðr als Ausdruck eines alten Fruchtbarkeitskultes. Er vermutet, dass Motive mit den sogenannten Gullgubber-Plättchen Ausdruck eben dieses Kultes seien. Die Gullgubber stellen oft ein Paar dar, das einander zärtlich zugewandt ist; Frauen sind meist mit

offenem Haar abgebildet, wie unverheiratete Frauen (vgl. Abb. 13.7). Nach Olsens Interpretation repräsentiert Freyr den Himmel, während Gerðr ein Bild für die Erde ist. Unter den Forschern fand Olsens Deutung große Zustimmung, nicht zuletzt weil Freyr infolge anderer Quellen eng mit Fruchtbarkeit und Wachstum verbunden ist. Gro Steinsland hat später *Skírnismál* innerhalb ihrer Theorie vom sakralen Königtum gedeutet. In ihrer Dissertation *Det hellige bryllup og norrøn kongeideologi* (1991: 30–171) präsentiert sie die ausführlichste Deutung der *Skírnismál*. Sie legt großes Gewicht auf einer Teil der Gegenstände im Gedicht, die ihrer Meinung nach Ausdruck einer königsideologischen Thematik sind: Odins Hochsitz Hliðskjalfr sowie die Dinge, die Skírnir nach Jötunheimr mitbringt, wie den Ring, den Stab und die Äpfel. Als Freyr sich auf Hliðskjalfr setzt, wird diese Handlung zu einem „mytisk modell for den norrøne fyrstens maktovertakelse“ (‘einem mythischen Modell der Machtübernahme des norrönen Fürsten’; Steinlands 1991: 169). Herrscher bzw. ihre Stammväter werden als das Ergebnis von Verhältnissen zwischen extremen Gegensätzen verstanden; *Skírnismál* dreht sich um das Verhältnis eines Wanengottes mit einer Riesin, also um eine Allianz zwischen sich bekriegenden Parteien in der norrönen Mythologie. Solche Verhältnisse beinhalten eine besondere, kraftvolle Kreativität, die die einzigartige Macht des Herrschers stützt. In Steinslands Deutung der *Skírnismál* ist es daher wichtig, dass das Verhältnis von Freyr und Gerðr nach der *Ynglinga saga* Ausgangspunkt der Ynglingerkönige wird (Steinsland 1991: 188–199). Dort ist der erste König der Ynglinger, Fjölfnir, ein Sohn von Gerðr und Freyr (*Ynglinga saga* 4, 24); Steinsland will daher die *Skírnismál* als einen Mythos über den Ursprung der Ynglingerkönige sehen. Eines der mit dieser Theorie verbundenen Probleme ist, wie z.B. Clunies Ross ausführt (1994: 141–142), dass die *Ynglinga saga* ein euhemeristisches Verständnis der Mythologie präsentiert und daher mythologische Motive anachronistisch verwendet. Es lässt sich ergänzen, dass Fjölfnir in Verbindung mit Gerðr/Freyr weder in den *Skírnismál* noch in der *Snorra Edda* genannt wird. Wäre die Beziehung von Freyr und Gerðr so zentral für das Entstehen des Ynglingergeschlechts, dürfte man eine Erwähnung in Texten, die das Verhältnis thematisieren, erwarten.

Lars Lönnroth (1977) wie auch Clunies Ross (1994: 131–143) sind in ihren Deutungen der *Skírnismál* von einer strukturalistischen Mythenforschung beeinflusst; nicht zuletzt ist Claude Lévi-Strauss (vgl. z.B. 1963) eine wichtige methodische Quelle der Inspiration. Im strukturalistischen Forschungsparadigma entwickelte man ein klares Bewusstsein in Bezug auf Zusammenhänge zwischen dem Inhalt von Mythen und den sozialen Normen im Kontext der Mythen. Lönnroth wie Clunies Ross benutzen in ihren Analysen *binäre Extreme*, also fundamentale kulturelle Gegensätze, wie das Verhältnis von Kultur/Natur, männlich/weiblich oder Chaos/Ordnung. Man geht davon aus, dass solche Gegensätze zur Tiefenstruktur einer Kultur gehören und den einzelnen Mythen ein zugrundeliegendes Bezugssystem verleihen. Lars Lönnroth konzentriert sich auf das Verhältnis von Antrieb

(Natur) und Eheschließungsnormen (Kultur) und betont, dass Freyrs Verlangen nach der Riesin Gerðr das Überschreiten einer Norm beinhalte; eine Heirat über die eigene soziale Gruppe hinaus ist mit einem Tabu belegt. Nach Lönnroth manifestiert sich eine solche Überschreitung in den *Skírnismál*. „Detta [medieringen] sker genom att t.ex. låta den mytiske hjälten överskrida tabut men på ett sådant sätt att han likväl till slut inser dess naturnödvändighet och anpassar sig därefter“ (‘Diese [Mediation] geschieht etwa dadurch, dass der mythische Held ein Tabu überschreitet, aber so, dass er am Ende gleichwohl die natürliche Notwendigkeit erkennt und sich anpasst’; Lönnroth 1977: 160–161).

In den *Skírnismál* steht vor allem Gerðr für diese Mediation: Sie weist die Brautwerbung durch ein Auftreten zurück, „som det ägnar och anstår en isländsk hövdingadotter“ (‘wie es einer isländischen Fürstentochter geziemt und ansteht’; S. 172). Des Weiteren verweist Lönnroth auf die Zukunftsvisionen, die Skírnirs Fluchworte Gerðr gegenüber enthalten; Gerðr wird hier als ein Wesen „av ädlare slag enn de jättar som omger henne“ (‘von edlerer Art als die sie umgebenden Riesen’; S. 173) dargestellt. Auf diese Weise wird der Gegensatz zwischen Natur (Freyrs Tätigkeit) und Kultur (Eheschließungsnormen) ausgeglichen, denn Gerðrs Natur lässt erkennen, dass sie ihre Heimat eher bei den Göttern als bei den Riesen und Reifriesen hat. Dadurch ist nach Lönnroths Auffassung Freyrs Tun keine eigentliche Überschreitung der kulturellen Normen. Vielmehr habe der Mythos durch seine Mediation der Gegensätze Natur/Kultur eine normbewahrende und konservative Funktion.

Im ersten Band ihrer *Prolonged Echoes* (1994: 131–143) präsentiert Clunies Ross eine weitere, verwandte Deutung des Mythos. Wie Lars Lönnroth unternimmt sie keinen Versuch, *Skírnismál* präzise zu datieren, greift allerdings die Datierung des Liedes als Erwiderung auf eine Arbeit Theodore M. Anderssons (1985) auf. Andersson betont, dass die Brautwerbung („the bridal quest“) im späten 12. Jahrhundert als Thema Einlass in die norröne Literatur gefunden habe; diese Sicht will Clunies Ross nicht ohne Weiteres stützen. Vielmehr verweist sie auf einen weiteren Hintergrund dieses Mythos’ sowie der Brautwerbungsstruktur. Auch andere norröne Mythen thematisieren das Verhältnis von Göttern und Frauen aus den Reihen der Riesen; es gibt ein allgemein mythisches Muster, in dem Gottheiten nach unterschiedlichen Ressourcen bei Riesen suchen – und Frauen können als eine solche Ressource verstanden werden. Vor dem Hintergrund der systematischen Ähnlichkeit mit anderen Mythen betont Clunies Ross, dass die zugrundeliegende mythische Struktur wahrscheinlich traditionell sei, auch wenn die Verfasser „under the influence of foreign bridal quest romances or even ideas of courtly love“ (Clunies Ross 1994: 134) gewesen seien.

In ihrer eigenen Interpretation der *Skírnismál* führt Clunies Ross Lönnroths Gedanken weiter, dass man das Lied in Verbindung mit Eheschließungsnormen deuten könne. In nur geringem Maße greift sie Lönnroths Theorie über den

Gegensatz zwischen Natur und Kultur, die offensichtliche Kollision von Skírnirs Tun und den sozialen Normen auf. Dennoch geht auch sie davon aus, dass die Eheschließung eines Gottes und einer Riesin mit einem Tabu verbunden ist. Clunies Ross greift mehrere Beziehungen zwischen dem Mythos und sozialen Normen auf, die Lönnroth außer Acht lässt. Aus Gerðrs Perspektive ist Freyrs gewaltsame Werbung nicht nur als Drohung und Zwang aufzufassen. Gerðr ist eine Riesin, sie gehört einer Gruppe von geringerem Rang als die Götter an. Auch wenn das Lied sich auf die gewaltsame und magische Bedrohung Skírnirs gegenüber Gerðr konzentriert, hat die Werbung auch eine positive Seite. Durch ihr Nachgeben erlangt Gerðr einen sozialen Aufstieg anstelle der grauenvollen Zukunft, die Skírnir ihr vorspiegelt, falls sie nicht gehorche (vgl. die Drohung in Str. 26–36). Die drei untenstehenden Beispiele illustrieren diesen Punkt (Clunies Ross 1994: 140):

BEDROHTE ZUKUNFT

Leid und Wahnsinn erleben (Str. 26, 29)
wertlos sein (Str. 31)
Ziegenurin trinken (Str. 35)

IMPLIZIERTES IDEAL

Freude erleben
gewürdigt sein
Met und Wein trinken

Neben einem magischen Angriff ist Skírnirs Drohung auch eine effektive Strategie, um Gerðr aufzuzeigen, was auf dem Spiel steht und was sie gewinnen kann, wenn sie Freyrs Brautwerbung akzeptiert. Ernst und Reichweite von Skírnirs Drohung, so Clunies Ross, diene dazu, die Ernsthaftigkeit von Freyrs Werbung zu zeigen. Egal, wofür sie sich entscheidet, Gerðr geht ein Risiko ein. In den norrönen Mythen finden sich andere Beispiele dafür, dass Riesinnen ohne eine Form von Ehe oder damit verbundenen sozialen Privilegien sexuell ausgenutzt werden, wie z.B. Odins erotische Abenteuer beweisen (Clunies Ross 1994: 138). Gerðrs Widerspenstigkeit lässt sich teils als Reaktion auf das Risiko sehen, dem sie durch ein Verhältnis mit Freyr ausgesetzt wäre, ein Risiko, das allerdings ansprechender ist als das, welches sie durch eine Ablehnung der Werbung einginge. Clunies Ross (1994: 134) versteht *Skírnismál* als Ausdruck einer norrönen Tradition, ist aber gleichzeitig gegenüber dem Einfluss jüngerer Werbungsstrukturen in der europäischen Literatur offen, die nach Theodore M. Andersson (1985) aus dem späten 12. Jahrhundert stammen (vgl. Kalinke 1990; Bornholt 2005). Clunies Ross schließt auch einen breiteren Einfluss aus Darstellungen höfischer Liebe nicht aus. Wie Lars Lönnroth datiert Clunies Ross weder *Skírnismál* noch den dahinterstehenden Mythos. Sie arbeitet auch nicht mit Theorien, wie sich der Text vielleicht in mündlicher und schriftlicher Tradition entwickelt habe, abgesehen von der Bemerkung, dass er vermutlich mehrere Bearbeitungen durchlaufen habe (Clunies Ross 1994: 133). Dass die *Skírnismál* in der *Snorra Edda* als Quelle für die vorchristliche Mythologie zitiert werden, ist ihrer Meinung nach ein Hinweis darauf, dass der Text norröne Tradition widerspiegle. Man kann sich fragen, ob

das unklare Verhältnis der Textüberlieferung für ihre Deutung ein Problem ist, da man nur schwer versteht, was sie dem Begriff „Tradition“ zugrunde legt. Ist er so zu verstehen, dass die jüngeren Impulse in *Skírnismál* auf eine ältere, vorchristliche Tradition „gekleistert“ sind? Und was ist mit den Normen, auf die Clunies Ross verweist und die sich mit dem Mittelalter verbinden – handelt es sich um Normen in Übereinstimmung mit den vorchristlichen Perspektiven, die der Text bewahrt hat? Kurz gesagt: Wie kann man einen Text mit Stoff aus unterschiedlichen Zeiten mit *einem* Gesellschaftskontext verknüpfen? Das gleiche Problem findet sich auch in Lönnroths Analyse, denn wie können zugrundeliegende kulturelle Kategorien, wie etwa der Gegensatz von Natur und Kultur, mit einem gesellschaftlichen Kontext korrelieren, wenn man das Lied nicht datiert? Ist beispielsweise das Verhältnis von Natur/Kultur in der ganzen Periode gleich, in der die *Skírnismál* gedichtet und tradiert wurden?

Die genannte Forschung versteht *Skírnismál* als eine mythologische Quelle, entweder als eine primäre vorchristliche Erzählung (Magnus Olsen, Gro Steinsland) oder als einen Text mit vorchristlichen und mittelalterlichen Inhalten (so verstehe ich Lars Lönnroth und Margaret Clunies Ross). Wie oben erwähnt, ist der in den *Skírnismál* und der *Snorra Edda* erzählte Mythos nicht in anderen älteren Quellen belegt. Es ist daher denkbar, dass Text wie auch Inhalt aus der Zeit nach der Christianisierung stammen. Mehrere Forscher haben argumentiert, die *Skírnismál* seien ein junges Lied aus dem 12. oder 13. Jahrhundert, allerdings von unterschiedlichen Standorten und Methoden her (z.B. Bibire 1986, Klingenberg 1996, von See u.a. 1997, Herschend 2018). Anne Heinrichs (1997) bietet eine Deutung der *Skírnismál* und des Mythos' von Freyr und Gerðr, in der sie argumentiert, das Lied erzähle keinen vorchristlichen Mythos, sondern sei ganz im Gegenteil von einem christlichen Verfasser mit christlich-moralischer Intention geschrieben. Da ihre Interpretation zu den (in neuerer Zeit) kühnsten Versuchen gehört, ein Eddalied als ungeeignete Quelle für die norröne Mythologie zu deuten, sei auf diese Interpretation ein näherer Blick gewagt.

Es gibt zwei Hauptpunkte in Anne Heinrichs' Argumentation. Zum einen argumentiert sie, dass Freyrs krankhafte Liebe lateinische Werke zur Medizin widerspiegle, wie etwa das weit verbreitete Werk *Viaticum peregrinantis* von Constantinus Africanus (gest. 1087). Hier wird neben seelischen Leiden auch die krankhafte Liebe angesprochen, und Heinrichs verweist u.a. auf Parallelen der Freyr'schen Symptome in den *Skírnismál* mit denen, die in lateinischen Quellen beschrieben werden, wie z.B. asoziales Benehmen, Kummer und mangelhafter Appetit. Diese und andere Motive aus der lateinischen Literatur sind für Heinrichs klare Hinweise darauf, dass Lied und Mythos ein Produkt des 12./13. Jahrhunderts sind. Anne Heinrichs' zweiter Hauptpunkt ist, dass die *Skírnismál* Freyr in einen euhemeristischen Rahmen darstellen. Er solle keineswegs als Gott aufgefasst werden, sei vielmehr als Mensch dargestellt, weil ihn ein typisch menschliches Leid erfülle,

krankhafte Liebe, und weil auch andere Merkmale der *Skírnismál* Ausdruck eines Euhemerismus seien. Im Blick auf Skírnir legt Heinrichs großes Gewicht auf die Zeilen, die er in *Skírnismál* 18 spricht, nachdem Gerðr ihn gebeten hat, sich zu identifizieren: Emkat ek álfa / né ása sona / né víssa vana, 'Ich bin keiner der Alben / oder der Asen Söhne / oder der weisen Wanen' (Krause 1997: 110). Das bedeutet nach Heinrichs (1997: 27), dass er kaum etwas anderes als ein Mensch sein kann. Da wir es nun mit einem tragenden Motiv (krankhafte Liebe) und einer Erklärung vom Urprung des Mythos (Euhemerismus) zu tun haben und beide Phänomene aus der christlichen Philosophie des Mittelalters herrühren können, muss nach Heinrichs der Text als Produkt eines gelehrten christlichen Isländers des 12.–13. Jahrhunderts verstanden werden. Auf dieser Grundlage, betont Heinrichs, könne der Text moralisch gedeutet werden, als christliche Verurteilung von Freyrs falscher Göttlichkeit und seinen menschlichen und sündigen Begehrlichkeiten. Die mythologischen Motive und Hinweise in den *Skírnismál* seien damit nicht als Ausdruck einer vorchristlichen norrönen Mythologie zu verstehen: „The author uses the mythical elements to camouflage his true intention, while at the same time deliberately undermining their credibility by means of rhetorical irony“ (Heinrichs 1997: 36). Wenn Anne Heinrichs' Sicht der *Skírnismál* richtig ist, lassen sich weder diese noch der Mythos, wie er sich in der *Snorra Edda* findet, als Quelle der nordischen Mythologie verstehen. Der Mythos von Freyr und Gerðr sei ein Pseudomythos, der eigentlich von menschlichen Sünden und Schwächen aus einem christlichen Blickwinkel handelt.

Diese Deutung liegt durchaus im Rahmen des Möglichen; das zeigt, welche große Unsicherheit damit verbunden ist, ein Eddalied als Quelle für vorchristliche Mythologie zu nutzen. Wenn man ein Eddalied als Mythenquelle benutzt, dann nicht um von dem Postulat wegzukommen, dass entweder das Lied oder sein Inhalt Wurzeln hinter den eigentlichen Quellen haben, nämlich Handschriften aus dem 13. Jahrhundert und später; man kann in mehreren Fällen zweifeln, dass solche Hypothesen richtig oder wahrscheinlich sind. Es finden sich trotzdem Gründe zu fragen, ob Heinrichs' Deutung die wahrscheinlichste Beurteilung des Quellenwertes der *Skírnismál* widerspiegelt. Es finden sich vereinzelt Umstände in den *Skírnismál*, die eine christlich-moralische Deutung problematisch machen. Zum Beispiel ist es wichtig, dass Freyr praktisch das Objekt seiner sündigen Begierde erhält und zwar dadurch, dass er Skírnir heidnische Zauberei gebrauchen lässt, wie sie von christlicher Perspektive aus als reine Teufelei erscheinen mag. Der Dichter belohnt also Freyr, den Menschen, der als falsche Gottheit mit sündigem Begehren dasteht (wenn man Heinrichs' Lesung folgt), indem er ihm das Objekt seiner Begierde schenkt, und das trotz der teuflischen Mittel, die er anwendet. Müsste dieses unchristliche Verhalten nicht eher bestraft als belohnt werden, wenn der Dichter das Moralisieren im Sinn hatte?

Man muss auch auf ein zentrales Problem mit der euhemeristischen Deutung

hinweisen, ein Problem, das alle Postulate eines verborgenen Euhemerismus im norrönen Mythenmaterial betrifft. Es gibt nur wenig Zweifel an dem Ausgangspunkt, dass die Götter in der vorchristlichen norrönen Religion anthropomorph (menschenähnlich) waren. Dadurch wird es ungeheuer schwierig, die menschlichen Züge aus der vorchristlichen Tradition von euhemeristischen Motiven, die von christlichen Dichtern eingeführt wurden, zu trennen. Begriffe wie z.B. *maðr*, *seggr*, *már* sind z.B. in der norrönen Sprache nicht gegen die Domäne der Menschen abgegrenzt, auch göttliche Wesen können mit solchen Wörtern bezeichnet werden. Erkennt man in einem Eddalied wie den *Skírnismál* Forderungen nach Euhemerismus, so lässt sich einwenden, dass schon die dramatische Form selbst menschliche Züge der Götter hervorheben kann. So wurde behauptet, dass Eddalieder wie die *Skírnismál* eine dramatische Tradition widerspiegeln, in der die übernatürlichen Wesen des Liedes von menschlichen Akteuren gespielt werden (Gunnell 1995). So kann also die Form des Dramas zur Vermenschlichung des Inhalts beigetragen haben. Der wichtigste Einwand gegen *Skírnismál* als christliches Eddalied ist meiner Ansicht nach die Argumentation, dass euhemeristische und christlich-moralische Motive hinter den mythischen Motiven im Lied „camoufliert“ werden (siehe das Zitat oben). Warum sollte ein christlicher Verfasser als Ausgangspunkt seine christliche Intention hinter einem Geflecht von Motiven aus der norrönen Mythologie verstecken wollen? Würde sich eine solche Intention nicht einfacher ohne mythologische Verpackung ausdrücken lassen, z.B. um das Jahr 1200? Eine solche Strategie wäre vielleicht einfacher zu begründen, wenn man die *Skírnismál* in die Periode direkt nach der Christianisierung datierte, denn dann könnte man das Lied möglicherweise als ein Werkzeug christlicher Missionierung sehen.

Die Diskussion um Gerðr und Freyr lässt sich mit einem wichtigen quellenkritischen Punkt abschließen, auf den Meulengracht Sørensen in seinem Artikel „Om eddadigtenes alder“ (1991) hingewiesen hat: Man muss prinzipiell zwischen Form und Inhalt unterscheiden. Selbst wenn sich eine mehr oder minder wahrscheinliche Argumentationskette für die Datierung eines Liedes wie die *Skírnismál* konstruieren lässt, bedeutet eine junge Form nicht unbedingt, dass der Inhalt das gleiche Alter hat. Ein junger Text – seien es die *Snorra Edda*, *Skírnismál* oder die *Víga-Glúms saga* – kann einen älteren Inhalt, vielleicht sogar vorchristlichen Ursprungs, präsentieren. Wenn man also davon ausgeht, dass *Skírnismál* um 1200 entstanden ist, kann der im Lied dargestellte Mythos trotzdem aus vorchristlicher Zeit stammen, oder der Verfasser mag der Überzeugung gewesen sein, dass der Inhalt vorchristliche Mythologie widerspiegeln würde. Wird ein Verfasser um 1200 notwendigerweise damit befasst gewesen sein, zu moralisieren oder katholische Theologie in eine Dichtung über norröne Mythen und Mythologie einzubringen? Es gibt definitiv Gründe für eine Argumentation, dass es sich bei den *Skírnismál* um ein junges Lied handelt und dass der Verfasser Christ war, aber wie wir ge-

rade sehen konnten, ist es auch nicht einfach zu begründen, *warum* ein Verfasser die *Skírnismál* mit einer moralisierenden christlichen Motivation schaffen wollte. Es ist gut möglich, dass auch christliche Dichter schlechthin gute, packende und humoristische Geschichten aus älterer mythischer Tradition erzählen konnten. Eigentlich ist die *Snorra Edda* genau dafür ein Beispiel. Trotz Snorris euhemeristischen Modells und seiner Harmonisierung älteren Quellenmaterials lässt sich kaum sein Wunsch bezweifeln, dem Publikum des 13. Jahrhunderts älteres mythisches Material zu vermitteln, ohne den Ursprung des Mythenstoffes in der heidnischen Religion zu verbergen oder die heidnische Mythologie in bedeutendem Ausmaß zu beschönigen.

Die Forschung zur norrönen Mythologie hat sich vielfach mit Fragen nach dem Ursprung der Mythen beschäftigt, ob die Quellen echte vorchristliche Mythen widerspiegeln oder Elemente sowohl vorchristlichen als auch christlichen Ursprungs enthalten. Die hier vorliegende kurze Einführung in die *Skírnismál*-Forschung zeigt, wie herausfordernd bei einer so unsicheren Datierung der Texte wie bei den Eddaliedern eine solche Bewertung der Quellen ist. In dem Abschnitt über Ymir wurde erwähnt, dass die Mythen mit Geschlechter- und Verwandtschaftsnormen zusammenhängen, die sich nach der Christianisierung nicht radikal geändert haben. Es ist außerordentlich wichtig, Mythenquellen mit Blick auf Änderungen und Kontinuitäten zu erforschen – in jedem einzelnen Mythos und innerhalb der Wertesysteme, auf denen er gründet. Man muss sich auch daran erinnern, dass Äußerungen über die norröne Mythologie aus dem 13. Jahrhundert nicht notwendigerweise als übertünchtes Christentum oder missverständene Vorzeit gedeutet werden müssen. Snorri Sturluson und die Sagaverfasser zeigen, dass sie sich deutlich des Unterschieds zwischen vorchristlicher und christlicher Religion bewusst waren; kaum etwas deutet darauf hin, dass eine regelrechte Verfälschung heidnischer norröner Mythen unter den christlichen Verfassern des Mittelalters ein verbreiteter Sport war.

Weiterführende Literatur

Um sich einen Eindruck von der Vielfalt der Mythenforschung zu verschaffen, sollte man einige neuere Anthologien dazu ansehen. Gute Beispiele dafür sind *Old Norse mythology – Comparative perspectives* (Hrsg. Hermann et al. 2017), *Old Norse religion in long-term perspectives. Origins, changes and interactions* (Hrsg. Andrén et al. 2006) sowie *Reflections on Old Norse myths* (Hrsg. Hermann et al. 2007). In den 90er Jahren wurden drei Anthologien publiziert, in denen Forscher verschiedener Disziplinen wichtige Beiträge zum Verständnis vorchristlicher Mythen und Religion liefern (Hrsg. Steinsland et al. 1991, Schjødt et al. 1994, Drobin et al. 1999). Literatur zu speziellen mythologischen Stoffen zu finden ist eine herausfor-

derung. Nützliche Referenzen finden sich in Steinslands *Norrøn religion. Myter, riter, samfunn* (2005) und Clunies Ross' *Prolonged echoes* (besonders Bd. 1), aber einen vollständigen Überblick über die gesamte Forschung zu einem mythologischen Thema zu finden, ist schwierig. Rudolf Simeks *Lexikon der germanischen Mythologie* (2006, 4. überarb. Aufl. 2021) bringt ausführliche Informationen und verweist zumindest auch auf neuere Forschung, ohne – als Handbuch – naturgemäß vollständig zu sein. Ein weiteres Nachschlagewerk ist *Medieval Scandinavia* (Hrsg. Pulsiano und Wolf 1993); es enthält viele Hinweise auf relevante Forschungsliteratur bis 1993. Die Datenbank *Bibliography of Old Norse-Icelandic Studies* (BONIS), früher in gedruckter Form erschienen, ist bis 2002 in elektronischer Form abrufbar, aber auch sie bietet keine kompletten und aktualisierten Bibliographien. Hinweise auf vieles aus der älteren Forschungsgeschichte enthält Jan de Vries' *Altgermanische Religionsgeschichte* (1956–1957; 3., unveränd. Aufl. 1970). Dieses Überblickswerk enthält auch umfassende Hinweise auf das Quellenmaterial. Auch andere Handbücher geben nützliche Informationen über Forschung und Quellenmaterial, zum Beispiel Anne Holtsmarks *Norrøn mytologi* (1970), Folke Ströms *Nordisk hedendom* (1961) und John Lindows *Old Norse mythology* (2021). Auch P.A. Munchs *Norrøne gude- og heltesagn* in der Ausgabe von Anne Holtsmarks sind ein nützliches Hilfsmittel. Es enthält Munchs Text von 1840, kommentiert von Holtsmark (Munch 1981 [1840]). Andere wichtige Hilfsmittel im Blick auf Primärquellen ist das *Lexicon poeticum* (Hrsg. Finnur Jónsson 1931) mit Hinweisen auf poetische Ausdrücke und Namen (z.B. der mythischen Wesen. Rudolf Meissners *Die Kenningar der Skalden* (1921, nachdruck 1984) ist ebenfalls von großem Nutzen, da das Buch alle Kenninge auflistet, die auf die einzelnen Gottheiten hinweisen.

Literaturverzeichnis

- ANDERSSON, THEODORE M. 1985. Helgakviða Hjörvarðssonar and the European bridal-quest narrative. *Journal of English and German Philology* 84, 51–75.
- ANDRÉN, ANDERS, CATHARINA RAUDVERE & KRISTINA JENNBERT (Hrsg.) 2006. *Old Norse religion in long-term perspectives. Origins, changes and interactions. An international conference in Lund, Sweden, June 3–7, 2000*. Lund: Nordic Academic Press.
- BECK, HEINRICH 2004. Zur Diskussion über den Prolog der Snorra-Edda. In: KARIN HOFF et al. (Hrsg.), *Poetik und Gedächtnis. Festschrift für Heiko Uecker zum 65. Geburtstag*, 145–154 (Arbeiten zur Skandinavistik 17). Frankfurt am Main: Peter Lang.
- 2013. Snorri Sturlusons Mythologie. Euhemerismus oder Analogie? In: HEINRICH BECK, WILHELM HEIZMANN & JAN ALEXANDER VAN NAHL (Hrsg.),

- Snorri Sturluson. Historiker, Dichter, Politiker*, S. 1–21 (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 85). Berlin: de Gruyter.
- 1994. *Snorri Sturlusons Sicht der paganen Vorzeit* (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Klasse 1994/1). Göttingen.
- BERGSVEINN BIRGISSON 2008. *Inn i skaldens sinn. Kognitive, estetiske og historiske skatter i den norrøne skaldediktingen*. Avhandling for graden doctor artium (dr. art). Bergen: Universitetet i Bergen.
- BIBIRE, PAUL 1986. Freyr and Gerðr. The story and its myths. In: RUDOLF SIMEK, HANS BEKKER-NIELSEN & JÓNAS KRISTJÁNSSON (Hrsg.), *Sagnaskemmtun. Studies in honour of Hermann Pálsson on his 65th birthday, 26th May 1986*, 19–40. Wien: Böhlau.
- Bibliography of Old Norse-Icelandic Studies* (BONIS), 1963–1983. Copenhagen: The Royal Library.
- BJARNI AÐALBJARNARSON (Hrsg.) 1941–1951. *Heimskringla*. 3 Bde. (Íslenzk fornrit 26–28). Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag.
- BJORVAND, HARALD & FREDRIK OTTO LINDEMAN 2007. *Våre arveord. Etymologisk ordbok*. Novus forlag: Oslo. – 1. Aufl. 2000.
- BORNHOLT, CLAUDIA 2005. *Engaging moments. The origins of medieval bridal-quest* (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 46). Berlin: de Gruyter.
- BRINK, STEFAN 2007. How uniform was the Old Norse religion? In: JUDY QUINN, KATE HESLOP & TARRIN WILLS (Hrsg.), *Learning and understanding in the Old Norse world. Essays in honour of Margaret Clunies Ross*, 105–135. Turnhout: Brepols.
- BUGGE, SOPHUS (Hrsg.) 1867. *Norræn fornkvæði. Islandsk Samling af folkelige Oldtidsdigte om Nordens Guder og Heroer*. Christiania: Mallings. – Nachdruck Oslo: Universitetsforlaget, 1965.
- BUGGE, SOPHUS & MOLTKE MOE (Hrsg.) 1897. *Torsvisen i sin norske form. Udgivet med en afhandling om dens oprindelse og forhold til de andre nordiske former*. Christiania: Aschehoug.
- CLUNIES ROSS, MARGARET 1994. *Prolonged echoes. Old Norse myths in medieval Northern society*. Bd. 1: *The myths* (The Viking collection 7). Odense: Odense University Press.
- CÖLLEN, SEBASTIAN 2015. Heimdallr – der rätselhafte Gott. Eine philologische und religionsgeschichtliche Untersuchung (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 71). Berlin: de Gruyter.
- DROBIN, ULF, JENS PETER SCHJØDT, GRO STEINSLAND & PREBEN MEULENGRACHT SØRENSEN (Hrsg.) 1999. *Religion och samhälle i det förkristna Norden. Ett symposium*. Odense: Odense Universitetsforlag.
- DRONKE, URSULA & PETER DRONKE 1977. The prologue of the Prose Edda. Explorations of a Latin background. In: JÓNAS KRISTJÁNSSON & EINAR G.

- PÉTURSSON (Hrsg.), *Sjötiú ritgerðir helgaðar Jakobi Benediktssyni 20. júlí 1977*, 153–76 (Rit 12). Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar.
- DUMÉZIL, GEORGES 1973. *Gods of the ancient Northmen* (Publications of the UCLA Center for the Study of Comparative Folklore and Mythology 3). Berkeley: University of California Press.
- EGELER, MATTHIAS 2011. *Walküren, Bodbs, Sirenen. Gedanken zur religionsgeschichtlichen Anbindung Nordwesteuropas an den mediterranen Raum* (Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde 71). Berlin: de Gruyter.
- ELIADE, MIRCEA 1963. *Myth and reality*. New York: Harper & Row.
- FAULKES, ANTHONY (Hrsg.) 1988. *Snorri Sturluson: Edda. Prologus and Gylfaginning*. London: Viking Society for Northern Research.
- (Hrsg.) 1998. *Snorri Sturluson: Edda. Skaldskaparmál*. Bd. 1, *Introduction, text and notes*. Bd. 2, *Glossary and index of names*. London: Viking Society for Northern Research.
- FINNUR JÓNSSON (Hrsg.) 1931. *Edda Snorra Sturlusonar*. Kopenhagen: Gyldendal.
- (Hrsg.) 1931. *Lexicon poeticum antiquae linguae septentrionalis. Ordbog over det norsk-islandske skjaldesprog oprindeligt forfattet af Sveinbjörn Egilsson (1913–1916)*. 2. Aufl. Kopenhagen: Lyng og Søn. – Nachdruck Kopenhagen: Lyng og Søn, 1966.
- FRIIS-JENSEN, KARSTEN (Hrsg.) 2005. *Saxo Grammaticus: Gesta Danorum. Danmarkshistorien*, Bd. 1–2. Übers. von Peter Zeeberg. Kopenhagen: Det Danske Sprog- og Litteraturselskab & Gads Forlag.
- GAO = *Germanische Altertumskunde Online*, <https://www.degruyter.com/view/db/gao>
- GLAUSER, JÜRG 2013. Unheilige Bücher. Zur Implosion mythischen Erzählens in der 'Prosa-Edda'. In: CARMEN CARDELLE DE HARTMANN & SUSANNE UHL (Hrsg.), *Heilige Bücher*, S. 106–121 (Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung 18). Berlin: Akademieverlag.
- GUÐRÚN NORDAL 2001. *Tools of literacy. The role of skaldic verse in Icelandic textual culture of the twelfth and thirteenth centuries*. Toronto/Buffalo/ London: University of Toronto Press.
- GUNNELL, TERRY 1995. *The origins of drama in Scandinavia*. Cambridge: Brewer.
- GUNNELL, TERRY & ANNETTE LASSEN (Hrsg.) 2014. *The Nordic apocalypse. Approaches to Voluspá and Nordic days of judgement* (Acta Scandinavica 2). Turnhout: Brepols.
- HASTRUP, KIRSTEN 1990. *Island of anthropology. Studies in past and present Iceland* (The Viking collection 5). Odense: Odense University Press.
- HAUGEN, ODD EINAR 1994b. Soga om nedstiging i dødsriket. Den norrøne omsetjinga av Nikodemus-Evangeliet. *Agora: Journal for metafysisk spekulasjon* 12, 2: 84–114.

- HEIZMANN, WILHELM 2009. Der Raub des Brisingamen, oder: Worum geht es in Húsdrápa 2? In: HEINRICH BECK, KLAUS BÖLDL & WILHELM HEIZMANN (Hrsg.), *Analecta septentrionalia. Beiträge zur nordgermanischen Kultur- und Literaturgeschichte*, S. 502–530 (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 65). Berlin: de Gruyter.
- HERMANN, PERNILLE, JENS PETER SCHJØDT, & RASMUS TRANUM KRISTENSEN (Hrsg.) 2007. *Reflections on Old Norse myths*. Turnhout: Brepols.
- HERMANN, PERNILLE, STEPHEN A. MITCHELL, JENS PETER SCHJØDT & AMBER J. ROSE (Hrsg.) 2017. *Old Norse mythology – Comparative perspectives*. Harvard: The Milman Parry Collection of Oral Literature.
- HERSCHEND, FRANDS 2018. How Norse is Skírnismál? – A comparative case study. *Journal of Archaeology and Ancient History* 23, 1–44.
- HOLTSMARK, ANNE 1970. *Norrøn mytologi. Tru og mytar i vikingtida*. Oslo: Samlaget.
- JÓN HELGASON (Hrsg.) 1955. *Eddadigte*. Bd. 1. *Völuspá. Hávamál* (Nordisk filologi A: 4). 2. Aufl. Kopenhagen: Munksgaard. – 1. Aufl. 1951. Nachdruck Oslo: Dreyer, 1971.
- (Hrsg.) 1956. *Eddadigte*. Bd. 2. *Gudedigte* (Nordisk filologi A: 7). 3. Aufl. Kopenhagen: Munksgaard. – 1. Aufl. 1952. Nachdruck Oslo: Dreyer, 1971.
- KLINGENBERG, HEINZ 1992. Trór Þórr (Thor) wie Trös Aeneas. Snorra Edda Prolog, Vergil-Rezeption und Altisländische Gelehrte Urgeschichte. *alvíssmál* 1: 17–54.
- 1993. Odin und die Seinen. Altisländischer Gelehrter Urgeschichte anderer Teil. *alvíssmál* 2: 31–80.
- 1994. Odins Wanderzug nach Schweden. Altisländische Gelehrte Urgeschichte und mittelalterliche Geographie. *alvíssmál* 3: 19–42.
- 1996. For Skírnis: Brautwerbungsfahrt eines Werbungshelfers. *alvíssmál* 6, 21–62.
- KLNM. Siehe *Kulturbistorisk leksikon for nordisk middelalder*.
- KRAUSE, ARNULF (Hrsg./Übers.) 2004. *Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda*. Stuttgart: Reclam.
- Kulturbistorisk leksikon for nordisk middelalder*. 22 Bde. Oslo/Stockholm/Kopenhagen, 1956–1978. – Nachdruck Kopenhagen: Rosenkilde og Bagger, 1980.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE 1963. *Structural anthropology*. New York: Basic Books.
- Lexicon Poeticum*. Siehe SVEINBJÖRN EGILSSON (Hrsg) 1931.
- LINDOW, JOHN 1997. *Murder and vengeance among the gods. Baldr in Scandinavian mythology* (FF Communications 262). Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.
- 2001. *Handbook of Norse mythology*. Santa Barbara, California: ABC-CLIO.
- 2021. *Old Norse Mythology*. New York: Oxford University Press.
- LÖNNROTH, LARS 1977. Skírnismál och den fornisländska äktenskapsnormen. In: BENT CHR. JACOBSEN, CHRISTIAN LISSE, JONNA LOUIS-JENSEN & EVA RODE

- (Hrsg.), *Opuscula septentrionalia. Festschrift til Ole Widding 10.10.1977*, 154–178. Kopenhagen: C. A. Reitzels Boghandel.
- MALINOWSKI, BRONISLAW 1932. *The sexual life of savages in North-Western Melanesia. An ethnographic account of courtship, marriage and family life among the natives of the Trobriand Islands, British New Guinea*. 3. Aufl. London: Routledge und Kegan Paul.
- MAROLD, EDITH 1998. Der Dialog in Snorris Gylfaginning. In: HANS FIX (Hrsg.), *Snorri Sturluson. Beiträge zu Leben und Werk*, 131–180 (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 18). Berlin: de Gruyter.
- MEISSNER, RUDOLF 1921. *Die Kenningar der Skalden. Ein Beitrag zur skaldischen Poetik* (Rheinische Beiträge und Hilfsbücher zur germanischen Philologie und Volkskunde 1). Bonn/Leipzig: Schroeder. – Nachdruck, Hildesheim: Olms 1984.
- MEULENGRACHT SØRENSEN, PREBEN 1977. “Starkaðr, Loki og Egill Skallagrímsson. In: JÓNAS KRISTJÁNSSON & EINAR G. PÉTURSSON (Hrsg.), *Sjöttíu ritgerðir helgaðar Jakobi Benediktssyni 20. júlí 1977*, Bd. 2, 759–768 (Rit 12). Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar.
- 1986. Thor’s fishing expedition. In: GRO STEINSLAND (Hrsg.), *Words and objects. Towards a dialogue between archaeology and history of religion*, 257–278 (Instituttet for sammenlignende kulturforskning. Serie B. Skrifter). Oslo: Universitetsforlaget. – Wieder abgedruckt in PREBEN & SOFIE MEULENGRACHT SØRENSEN 2001. *At fortelle historien. Studier i den gamle nordiske litteratur* (Hesperides 16). Trieste: Edizioni Parnaso.
- 1991. Om eddadigtenes alder. In: GRO STEINSLAND (Hrsg.), *Det hellige bryllup og norrøn kongeideologi. En analyse av hierogami-myten i Skírnismál, Ynglingatal, Háleygjatal og Hyndluljóð*, 217–228. Oslo: Solum.
- MUNDAL, ELSE 1989. Korleis endar egentleg Völuspá? In: BJØRN EITHUN u.a. (Hrsg.), *Festschrift til Finn Hødnebo 29. desember 1989*, 210–223. Oslo: Novus.
- 1998. Androgyny as an image of chaos in Old Norse mythology. *Maal og Minne* 1998: 1–9. – Nachdruck in ODD EINAR HAUGEN, BERNT ØYVIND THORVALDSEN & JONAS WELLENDORF (Hrsg.): *Fjöld veit hin fræða. Utvalde arbeid av Else Mundal*, 285–296 (Bibliotheca Nordica 4). Oslo: Novus 2012.
- VAN NAHL, JAN ALEXANDER 2013a. *Snorri Sturlusons Mythologie und die mittelalterliche Theologie* (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 81). Berlin: de Gruyter.
- 2013b. Snorri Sturlusons Konstruktion eines Deus Omnipotens. In: HEINRICH BECK, WILHELM HEIZMANN & JAN ALEXANDER VAN NAHL (Hrsg.), *Snorri Sturluson. Historiker, Dichter, Politiker*, S. 23–48. (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 85). Berlin: de Gruyter.
- 2014a. Asen. GAO. DOI: 10.1515/gao_RGA_320_v2
- 2014b. Geirrøðr. GAO. DOI: 10.1515/gao_12.

- OLSEN, MAGNUS 1909. Fra gammelnorsk myte og kultus. *Maal og Minne* 1909: 17–36.
- ONP. Siehe *Ordbog over det norrøne prosasprog*.
- PHILLPOTTS, BERTHA S. 1920. *The Elder Edda and ancient Scandinavian drama*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PULSIANO, PHILLIP & KIRSTEN WOLF (Hrsg.) 1993. *Medieval Scandinavia. An encyclopedia* (Garland Encyclopedias of the Middle Ages 1). New York: Garland.
- SCHJØDT, JENS PETER 1981. Völuspá – cyklisk tidsopfattelse i gammelnordisk religion. *Danske studier* 76: 91–95.
- SCHJØDT, JENS PETER, ULF DROBIN, JUHA PENTIKÄINEN, GRO STEINSLAND & PREBEN MEULENGRACHT SØRENSEN (Hrsg.) 1994. *Myte og ritual i det førkristne Norden. Et symposium*. Odense: Odense Universitetsforlag.
- VON SEE, KLAUS 1999. Der Prolog der Snorra Edda. In: KLAUS VON SEE (Hrsg.), *Europa und der Norden im Mittelalter*, 275–310. Heidelberg: Winter.
- VON SEE, KLAUS, BEATRICE LA FARGE, EVE PICARD, ILONA PRIEBE & KATJA SCHULZ (Hrsg.) 1997. *Kommentar zu den Liedern der Edda*. Bd. 2: *Götterlieder (Skírnismál, Hárbarðsljóð, Hymiskviða, Lokasenna, Þrymskviða)*. Heidelberg: Winter.
- SIMEK, RUDOLF 2006. *Lexikon der germanischen Mythologie*. 3., völlig überarbeitete Aufl. Stuttgart: Kröner. – 1. Aufl. ebda. 1984; 2. Aufl. ebda., 1995, 4., vollständige durchgesehene und erweiterte Auflage ebda. 2021.
- Skj. A und B. *Den norsk-islandske skjaldedigtning*. Siehe FINNUR JÓNSSON (Hrsg.) 1912–1915.
- STEINSLAND, GRO 1991. *Det hellige bryllup og norrøn kongeideologi. En analyse av hierogami-myten i Skírnismál, Ynglingatal, Háleygjatal og Hyndluljóð*. Oslo: olum.
- 2005. *Norrøn religion. Myter, riter, samfunn*. Oslo: Pax.
- STEINSLAND, GRO, ULF DROBIN, JUHA PENTIKÄINEN & PREBEN MEULENGRACHT SØRENSEN (Hrsg.) 1991. *Nordisk hedendom. Et symposium*. Odense: Odense Universitetsforlag.
- STRÖM, FOLKE 1961. *Nordisk hedendom. Tro och sed i förkristen tid*. Göteborg: Akademiförlaget.
- 1981. Poetry as an instrument of propaganda. Jarl Hákon and his poets. In: URSULA DRONKE (Hrsg.), *Speculum norroenum. Norse studies in memory of Gabriel Turville-Petre*, 440–458. Odense: Odense University Press.
- SVEINBJÖRN EGILSSON 1931. *Lexicon Poeticum Antiquæ Linguae Septentrionalis*. 2. überarb. Aufl. von FINNUR JÓNSSON. – Nachdruck Kopenhagen: Lyngse, 1966; lat. Original: Kopenhagen: J.D. Qvist, 1860.
- Thorsdrápa*. Siehe BUGGE & MØE (Hrsg.) 1897.
- THORVALDSEN, BERNT Ø. 2003. Kampen om den kommende verden. *Nordica Bergensia* 29: 171–193.

- WEBER, GERD WOLFGANG 1986. Edda, Jüngere. In: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 6, 394–412.
- WELLENDORF, JONAS 2006. Homogeneity and heterogeneity in Old Norse cosmology. In: ANDERS ANDRÉN, CATHARINA RAUDVERE & KRISTINA JENNBERT (Hrsg.) 2006. *Old Norse religion in long-term perspectives. Origins, changes and interactions. An international conference in Lund, Sweden, June 3–7, 2004*, 50–53. Lund: Nordic Academic Press.
- WITZEL, MICHAEL 2017. Ymir in India, China – and beyond. In HERMANN et.al. 2017: 365–380.