

Tradition und Tendenz

ZUR FRAGE DES CHRISTLICH- VORCHRISTLICHEN SYNKRETISMUS IN DER NORDGERMANISCHEN LITERATUR

Von ÅKE V. STRÖM

I. Verschiedene Formen von Synkretismus

Die Frage vom Synkretismus in der nordischen oder überhaupt germanischen Religion kann nicht auf das Problem der Religionsmischung zwischen den genannten Religionsformen und dem Christentum beschränkt werden. Schon im Jahre 1910 hielt der 1960 hingeschiedene Marburger Germanist und Religionsgeschichtler Karl Helm einen Vortrag an einer deutschen Philologen- und Lehrerversammlung in Graz¹, wo er mit systematischer Genauigkeit folgende Formen von Synkretismus im Bereich des germanischen Heidentums findet :

1. Die christlich-heidnische Mischung

- a.* das Nachleben heidnischer Elemente im Christentum bis auf den heutigen Tag;
- b.* die Vermengung heidnischer und christlicher Anschauungen bei allen Germanen im Zeitalter der Bekehrung;
- c.* Eindringen christlicher Elemente ins Heidnische, die mehr oder weniger assimiliert wurden (z. B. im Ragnarökmythus).

2. Vermengung des germanischen Heidentums mit anderen heidnischen Religionen

- a.* Römische Einflüsse.
- b.* Keltische Einflüsse.

¹ Karl Helm, „Synkretismus im germanischen Heidentum“, *Verhandlungen der 50. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Graz*, Leipzig 1910, S. 127-129.

c. Finnisch-germanische Vermengung.

d. Slawische Beeinflussung.

3. Die innergermanischen Mischungen¹.

Punkt 1b „beruht auf einem bewußten Kompromiß“, und die dritte Gruppe ist „von hervorragender Wichtigkeit“. Hier setzt Helm z. B. „die Vermengung von Asen- und Vanenkult“, die verschiedenen Lagerungen der Odinsgestalt usw. Als Zusammenfassung bietet er folgende: „Die germanische Religionsgeschichte ist zum guten Teil Geschichte des religiösen Synkretismusses, und gerade dies gibt uns Hoffnung, daß wir die germanische Religion immer klarer in ihrer historischen Entwicklung werden erkennen können.“² So weit Helm.

Die neuere religionsgeschichtliche Forschung auf germanischem Gebiet scheint aus verschiedenen Gründen kaum diese Linien verfolgt zu haben. Untersuchungen des römischen, keltischen usw. Einflusses auf die germanische Religion flossen spärlich. Vor einigen Jahren hat Jan de Vries die Kelten- und Germanenfrage aufgeworfen³, Einar Ó. Sveinsson und Bo Almqvist haben die Beziehungen zwischen Irland und Island entdeckt⁴, und Alf Sommerfelt hat in Polemik gegen Folke Ström den irischen (und südgermanischen) Einfluß auf den Norden beachtet⁵. Nur die Frage des finnisch-germanischen und des lappisch-germanischen Synkretismus ist etwas ausführlicher erörtert worden, z. B. von A. Olrik, W. von Unwerth⁶ und K. Krohn⁷ oder Helge Ljungberg bezüglich des Gottes Tor⁸. Merkwürdiger-

¹ Helm, op. cit., S. 128.

² Helm, op. cit., S. 129.

³ J. de Vries, *Kelten und Germanen (Bibliotheca Germanica, 9)*, Bern 1960.

⁴ E. Ó. Sveinsson, „Celtic elements in Icelandic tradition“, *Béaloideas* 25, 1957, S. 3–24, B. Almqvist, „*Er konungsgarðr rúmr inngangs, en þröngur brottfarar*“, *Arv* 22, 1966, S. 173–193.

⁵ A. Sommerfelt, „Har syden og vesten vært uten betydning for nordisk heden-skap?“, *Maal og Minne*, 1962, S. 90–96. Jfr tidigare Reidar Th. Christiansen, „Til spørsmålet om forholdet mellem irsk og nordisk tradisjon“, *Arv* 8, 1952, S. 1–41.

⁶ A. Olrik, „Nordisk og lappisk Gudsdyrkelse“, *Danske Studier* 1905, S. 39–57, W. von Unwerth, *Untersuchungen über Totenkult und Odinnverehrung, Germanistische Abhandlungen*, 37, Breslau 1911 (die Einleitung mit dort angeführter Literatur). Derselbe, „Namensgebung und Wiedergeburtsglaube bei Nordgermanen und Lappen“, *Festschrift Hillebrandt*, Halle 1913, S. 179–187.

⁷ K. Krohn, *Skandinavisk mytologi*, Helsingfors 1922. Vgl. auch E. Arbman, „Underjord och heliga fjäll i de skandinaviska lapparnas tro“, *Arv* 16, 1960, S. 115–136.

⁸ H. Ljungberg, *Tor*, I, Uppsala 1947, S. 48–58. Jetzt auch H. Mebius, *Värrö, Studier i samernas förkristna offerriter*, Uppsala 1968, S. 109–120.

weise hat Helm nicht mit orientalischen Einflüssen gerechnet (unten S. 245).

Die innergermanische Mischung wurde früher viel mehr behandelt. Aber was für Material bietet sich dar, um ein allmähliches Gemengsel von Asa- und Vanakult festzustellen oder um verschiedene Lagerungen der Odिंगgestalt zu zerlegen?

Vor allem pflegt man hier die Ortsnamen hervorzuheben. Die nordische Religionsforschung machte einen großen Schritt vorwärts, als die Norweger Johs. Stenstrup und Oluf Rygh in den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts und Magnus Olsen im zwanzigsten Jahrhundert das Ortsnamensmaterial die literarischen und archäologischen Quellen ergänzen liessen¹. Wenn aber die Ortsnamenforscher nordische Gottesverehrung behandeln, verzeichnen sie oft nicht nur die Kultplätze und deren Frequenz, sondern sie arbeiten gern mit eigenen Theorien über Wanderungen, Zeitverhältnisse, Lagerungen von Göttern usw., die aus ihrem Material nicht gerade hervorgehen². Zwei Beispiele, ein früheres und ein späteres, mögen dies erläutern.

Sich hauptsächlich auf die Ortsnamen beziehend, suchte Elias Wessén 1924 die Einwanderung verschiedener Götter zeitlich festzustellen. Der Odingsglaube ist erst 175–350 n. Chr. im Norden angelangt³, während die Übersiedlung von Nerthus (Njord) früher stattgefunden hat: sie geht von Jutland aus teils nach West-Norwegen, teils nach dem Mälarsee-Tal⁴. Der Ortsnamenforscher „M. Olsen ist aus gewissen Gründen dazu geneigt, sie an einen Zeitpunkt nicht später als etwa der Geburt Christi zu verlegen“⁵. Zwischen Njord und Odin kam Ull, aber „die jüngere Geschlechtsfolge der Vanen, Frö und Fröja, sind rein nordische Götter“⁶.

¹ Darüber S. K. Amtoft, *Nordiske Gudeskikkelser i bebyggelseshistorisk Belysning*, København 1948, S. 7–18; M. Olsen, „Stedsnavn, Norge“, *Nordisk kultur*, V, Stockholm 1939; O. Lundberg, „Kultminne i stadnamn, Sverige“, *Nordisk kultur*, XXVI, Stockholm 1942, S. 42.

² Kritik von J. de Vries, „La toponymie et l'histoire des religions“, *Revue de l'histoire des religions* 145, 1954, S. 207–230. Gewisse Warnungen spricht schon Hj. Lindroth aus (*Våra ortnamn och vad de lära oss*, Uddevalla 1923, 2. Aufl. 1931, S. 39 f., 126–128).

³ E. Wessén, *Studier till Sveriges hedna mytologi och fornhistoria* (Uppsala universitets årskrift 1924: 6), Uppsala 1924, S. 26. Vgl. Derselbe, „Schwedische Ortsnamen und altnordische Mythologie“, *Acta philologica Scandinavica*, 4, 1929, S. 97–115, und J. Sahlgren, *Vad våra ortnamn berättar*, Stockholm 1932, S. 60 f.

⁴ E. Wessén, *Studier*, S. 52.

⁵ Wessén, op. cit., S. 53.

⁶ Wessén, op. cit., S. 69. „Det yngre släktledet bland vanerna, Frö och Fröja, äro rent nordiska gudar.“ Auf S. 76 scheint jedoch behauptet zu werden, Frö sei eingewandert!

Ein Vierteljahrhundert später hat ein dänischer Ortsnamenforscher, S. K. Amtoft, im Jahre 1948 sehr eingehende Rückschlüsse betreffs verschiedener Götter gezogen. Die Ull-Verehrung ist älter als die Tor-Religion¹. Die Riesentochter Skaði stellt „die örtliche Kontinuität zwischen dem älteren und dem jüngeren Steinzeitalter“ dar: Megalithicum = Riesen (!), in der Edda so ausgedrückt:

*en nú Skaði byggvir,
skír brúðr goða,
fornar tóptir foður*

Aber jetzt wohnt Skade,
die schimmernde Götterbraut,
auf des Vaters damaligen Höfen.

(*Grimnismál*, Str. 11),

während der riesenbekämpfende Tor die hereinbrechende jüngere Zeit vertritt². Die Ehe zwischen Odin und Frigg ist der mythologische Ausdruck „einer Mischung zwischen den Nachkommen des ackerbauenden Steingrabvolkes und einer anderen Volksgruppe in Götland, bei welcher die Odinstgestalt entstanden ist“³, usw.

Wie allgemein angenommen solche Gesichtspunkte sind, zeigen die unbefangenen Worte des schwedischen Geschichtlers Sven Ulrik Palme: „Unter den Göttern, die Ull und Njord verdrängten, befanden sich der Donnergott Tor und der aristokratische Kriegstott Odin ... Die Ortsnamen zeigen, daß die Disen früher zum Kult des Gottes Ull gehört haben. Während der Missionsperiode gehören sie statt dessen dem Kult Odins.“⁴

Diese Konstruktionen sind ganz unannehmbar. Die Götternamen, die am häufigsten in Person- und Ortsnamen vorkommen, sind Tor, Ull, Njord, Tyr, Odin, Frö und Fröja⁵. Eben alle diese Namen sind aber alte indo-

¹ Amtoft, op. cit., S. 57, 98.

² Amtoft, op. cit., S. 106.

³ „en Opblanding af det agerdyrkende Stengravsfolks Efterkommere med en anden Folkegruppe i Götland, hos hvem Odin-Skikkelsen er opstaaet“ (Amtoft, op. cit., S. 219).

⁴ „Bland de gudar, som trängde ut Ull och Njord, fanns åskguden Tor och den aristokratiska krigsguden Oden ... Ortnamnen visar att diserna tidigare hört till kulten av guden Ull. Under missionsskedet har de i stället hört till kulten av Oden“ (S. U. Palme, *Kristendomens genombrott i Sverige*, Stockholm 1959, S. 33).

⁵ A. Bæksted, *Nordisk gudelære*, København 1943, S. 89. *Nordisk kultur*, XXVI, passim.

oder gemeingermanische Benennungen mit im späteren Falle sachlichen indogermanischen Entsprechungen. Sie sind sämtliche *nicht* eingewandert, sondern zeigen innennordische Lautentwicklung¹. Ganz abzulehnen ist darum das abschreckende Ziel von Amtofts Darstellung: „Es ist eine Hauptthese meiner Arbeit, daß die nordische Götterlehre ... das Endergebnis einer religionsgeschichtlichen Entwicklung ist, die genau mit der Vorzeitbebauung und dem werdenden Gesellschaftswesen der nordischen Länder zusammengehört und deren wichtigste Phasen darum in den dänischen und übrigen nordischen Ortsnamen eingeschrieben stehen.“²

Wir kommen endlich zur christlich-germanischen Mischung (Punkt 1 bei Helm). Daß heidnische Elemente in unserer christlichen Kultur bis auf den heutigen Tag nachleben, spürt man z. B. in den Wochentagsnamen, Festbräuchen und Volkssitten³. Die Vermengung heidnischer und christlicher Anschauungen beim Religionswechsel hat nur begrenztes geschichtliches Interesse. Die ungleich wichtigste Frage ist ohne Zweifel Punkt 1c: die Frage vom Eindringen christlicher Elemente in und Assimilation mit derjenigen germanischen Religion, die uns die nordischen Quellen zeigen. Das Interesse der vorliegenden Arbeit gilt also der Frage des christlich-vorschriftlichen Synkretismus in der nordgermanischen Literatur, insbesondere die christlichen Einschüsse in den nordischen religiösen Quellen.

Diese Frage ist viel erörtert und umschrieben worden, aber noch kaum gelöst. Jeder neue Beitrag möchte darum Interesse verdienen, besonders weil die Auseinandersetzung in ein gewisses Stillwasser geraten ist. Als Beispiele nehmen wir zwei Probleme auf: die Behandlung der Eschatologie und die Glaubwürdigkeit der Sagen.

¹ Georges Dumézil, *Les dieux des Germains*. Essai sur la formation de la religion scandinave (*Mythes et religions*, 38), Paris 1959, S. 52, 55, 97, 109.

² „Det er en Hovedtesis for nærværende Arbejde, at den norrøne Gudelære ... er Slutresultatet af en religionshistorisk Udvikling, der hører nøje sammen med Oldtidsbebyggelsen og de nordiske Rigers begyndende Samfundsorganisation, og hvis vigtigste Faser derfor staaer skrevet i de danske og de øvrige nordiske Stednavne“ (Amtoft, op. cit., S. 17 f.).

³ Darüber ganz kurz Åke V. Ström, „Scandinavian belief in fate“, *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*,⁴ II, S. 88. Auf die heute noch spürbare vorchristlich-christliche Kulturkontinuität hoffe ich ausführlicher zurückkommen zu können.

II. Tradition und Tendenz in eschatologischen Darstellungen

Diese Frage ist in der germanistischen Forschung folgendermaßen beantwortet¹:

1. Noch in den achtziger Jahren sprach man von einer *spezifischen nordischen Eschatologie*, die eigentlich keine Ähnlichkeiten mit mythologischem Stoff anderer Herkunft zeigte. Führend wurde hier K. Müllenhoffs Abhandlung über die *Völuspá*².

2. Einen *christlichen Einfluß* auf die Eschatologie behauptete um 1890 Sophus Bugge, der den Balder-Mythus teils aus den Traditionen von Achilleus und Paris, teils aus der Legende von Longinus und dem sterbenden Christus herleitete³. Am weitesten ging wohl hier E. H. Meyer, der sowohl die Kosmologie als auch die Eschatologie aus mittelalterlichen Postillen, vor allem aus denjenigen des Honorius von Augustodunum (gestorben um 1156) ableiten wollte⁴.

3. Außer diesem christlichen Einfluß behauptete man in den zehner und zwanziger Jahren eine direkte oder indirekte *orientalische Einwirkung*. Bahnbrechend wurden hier Axel Olriks monumentale Arbeiten über Ragnarök, den Weltuntergang⁵. Der dänische Gelehrte unterscheidet 18 Momente im eschatologischen Geschehen und findet unter ihnen 4 keltische, 2 persische, 4 allgemein orientalische, 2 christliche, schon während der Wikingerzeit eingeschmolzen, und 6 spezifisch nordische⁶. Auf dieser orientalischen Linie bewegen sich dann Gustav Neckel, der 1920 Balder und Frö als ein und dieselbe Gestalt rechnet mit Entstehung aus Adonis- und anderen Vegetationskulten⁷, Richard Reitzenstein, der den Ursprung der nordischen

¹ Vgl. die anders orientierte Übersicht in Åke V. Ström, „Indogermanisches in der *Völuspá*“, *Numen*, XIV, 1967, 1968, S. 168–172.

² K. Müllenhoff, „Über die *Völuspá*“, *Deutsche Altertumskunde*, 5, Berlin 1883, S. 1–165.

³ S. Bugge, *Studier over de nordiske Gude- og Heltesagns Oprindelse*, I, Kristiania 1880. Deutsche Übersetzung: *Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensagen*, München 1889.

⁴ E. H. Meyer, *Die Eddische Kosmogonie*, Freiburg i. Br. 1891.

⁵ A. Olrik, Om ragnarök, [I], *Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie*, 1902, S. 157–291; II, *Danske Studier*, 1913, S. 1–283. Deutsche Übers.: *Ragnarök, Die Sagen vom Weltuntergang*, Berlin und Leipzig 1922.

⁶ Olrik, op. cit., S. 131.

⁷ G. Neckel, *Die Überlieferung vom Gotte Balder*, Dortmund 1920.

Weltuntergangsmysen in manichäischen Vorstellungen finden wollte¹, Elias Wessén, der auf einen Kulturstrom deutete, „der in den Jahren 175–350 n. Chr. von den Ländern nördlich vom Schwarzen Meer aus nach Skandinavien führte“², und viele andere. Eine nützliche Zusammenfassung der Resultate der Forschungsrichtung auf diesem Gebiet gibt der Bonner Philologe H. Hempel in einem Aufsatz, der wert ist, etwas näher referiert zu werden³.

Die nordischen Göttermysen, meint Hempel, dürften nicht in nordischer, sondern in gemeinermanischer Zeit entstanden sein, etwa in der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr., und manches ist also vorchristlich⁴. Olrik, Neckel und Franz Rolf Schröder⁵ haben eine Schicht orientalisches-hellenistischer Einflüsse entdeckt, durch die pontischen Goten vermittelt, die „seit etwa 200 n. Chr. am Schwarzen Meer im Bannkreis von Byzanz wohnten“⁶. Von dort kommt folgendes:

1. *Die Zahlmystik* in der Runenschrift⁷.

2. *Die Kosmologie*, wo z. B. die 12 hohen Götter und Himmelswohnungen (*Grímnismál* 4–17) die 12 Tierkreisbilder Babyloniens darstellen⁸ und der himmlische Valhall aus Ciceros *Somnium Scipionis* und dem Jerusalem des Neuen Testaments geholt sind (*Hárbarðsljóð* 24, *Völuspá* 46, 49 und 51)⁹. Es heißt hier mit einer typischen und beachtenswerten Formulierung: Das „erinnert nicht von ungefähr an das himmlische Jerusalem, sondern ist mit ihm wurzelverwandt“¹⁰.

¹ R. Reitzenstein, „Weltuntergangsvorstellungen“, *Kyrkohistorisk Årsskrift*, 24, 1924, S. 129–212; „Die nordischen, persischen und christlichen Vorstellungen vom Weltuntergang“ (*Vorträge der Bibliothek Warburg 1923–24*), Leipzig 1926, S. 149–169.

² „... den kulturström, som under tiden 175–350 e. Kr. ägt rum från länderna norr om Svarta havet till Skandinavien“ (Wessén, op. cit., S. 26).

³ H. Hempel, „Hellenistisch-orientalisches Lehngut in der germanischen Religion“, *Germanisch-romanische Monatsschrift*, 16, 1928, S. 185–202.

⁴ Hempel, op. cit., S. 186.

⁵ F. R. Schröder, *Germanentum und Hellenismus*, Heidelberg 1924.

⁶ Hempel, op. cit., S. 193.

⁷ Hempel, op. cit., S. 188 f. Vgl. Sigurd Agrell, *Senantik mysteriereligion och nordisk runmagi*, Stockholm 1931, besonders S. 7–15, 233–270, und jetzt R. I. Page, „Anglo-Saxon runes and magic“, *Journal of the British Archaeological Association*, III: 27, 1964, S. 14–31 (auch mit nordischem Material).

⁸ So auch Agrell, op. cit. 76–86.

⁹ Hempel, op. cit., S. 189 f.

¹⁰ Hempel, op. cit., S. 190.

3. *Die Götterdämmerung*, wo Hempel einen rein christlichen Teil, einen orphischen, einen persischen und einen chaldäisch-hellenistischen unterscheidet. Die vermeintliche Ähnlichkeit mit christlichen Vorstellungen beruht hier, nach dem Verfasser, „mehr auf Verwandtschaft der östlichen (vorderasiatischen) Quellen, als auf christlicher Übermalung“¹.

4. *Der Baldermythus*, wo Hempel sich der Neckelschen Adonis-Theorie anschließt². Der Tod Nannas mit Balder und ihre Scheiterhaufenlegung mit ihm wird vom Verfasser mit einem Hinweis auf eine Notiz bei Bion von Smyrna (1. Jahrhundert v. Chr.) erklärt, welche besagt, daß der tote Adonis mit Aphrodite gebettet wurde³.

5. *Der Ritt Hermods* in die Unterwelt (*Hyndluljóð* 2, *Snorra Edda* 33 f.) gibt Ištars Höllenfahrt wieder, wo die Herrscherin der Unterwelt, Ereškigal, genau wie die nordische *Þökk*, sich weigert zu weinen⁴.

Das wichtigste in diesem Zusammenhang ist Hempels Behauptung, viele Momente stammen „aus dem arischen Osten, und aus diesem stammt wohl auch der Gang des ganzen Welt dramas, den man oft als christlich angesehen hat“⁵. Diese Motive im eschatologischen Drama „sind östlich aber nicht semitisch-griechisch, sondern arisch und kaukasisch ..., durch die pontischen Goten als Vermittler“ gekommen⁶.

Während der vergangenen 40 Jahre sind nicht viele neue Gesichtspunkte zustande gekommen. Zunächst an Bugge anschließend, aber in Opposition gegen Neckel, wollte Magnus Olsen den Gott Balder als einen „weißen Christus“ im heidnischen Anzug betrachten, nach Norden ungefähr 700 n. Chr. eingewandert⁷. Wenn hier und anderswo behauptet wird, daß Balder seine helle Züge von Christus übernommen hat, dürfte das Umgekehrte richtig sein: in der christlichen Überlieferung wird Christus nie „hell“ oder „weiß“ genannt, außer im Norden, wo er, meine ich, nach Muster von Balder („*bjartr at lyser af honum*“, „*Baldrs brár er allra grása*

¹ Hempel, op. cit., S. 191 f.

² Hempel, op. cit., S. 194.

³ Hempel, op. cit., S. 201.

⁴ Hempel, op. cit., S. 200.

⁵ Hempel, op. cit., S. 192.

⁶ Hempel, op. cit., S. 193.

⁷ M. Olsen, „Om Balderdigtning og Balderkultus“, *Arkiv för nordisk filologi*, 40, 1924, S. 148–175. Zustimmung von H. de Boor, *Deutsche Islandsforschung* 1930, Bd. I, Breslau 1930, S. 129.

hvítast“, *Snorra Edda*, *Gylfaginning* 18) oder Heimdall („*hvítastr ása*, *Brymskviða* 15) den Namen *Hvíta-Kristr* (z. B. *Sighvatr Þorðarson*, *Vísur* 25)¹ oft führt.

Andere Forscher, wie Sigurður Nordal und Helmut de Boor, machten geltend, daß die nordische Eschatologie wirklich heidnische Religion war.² Als jetzt Werner Betz eine zusammenfassende Darstellung der germanischen Religion in der Neuauflage eines deutschen Standardwerkes schreiben soll³, fängt er mit einer Übersicht der *Völuspá* an, die er als das Werk eines reformatorischen Dichters im 10. Jahrhundert auffaßt, von starkem Balderglauben getragen und „in den Zeiten eines heidnisch-christlichen Synkretismus“ lebend⁴. Der Dichter spricht, gemäß Betz, nicht von zwei Religionen, sondern von drei „Welten“: eine zur Untergang verurteilte Odin-Welt, eine Balder-Welt und eine nach diesem Übergang kommende Christus-Welt, und er ist ganz und gar der Meinung: Balder „führt zu Christus hin“⁵.

Das Balder-Problem ist vor kurzem von Aage Kabell aufgenommen worden⁶. Seine sonderbare Behandlung von Balder in der *Völuspá* habe ich am anderen Ort geprüft⁷. In der *Snorra Edda* finden wir, meint Kabell, „das novellistische Verfahren Snorris“ und seine „neutestamentliche Tendenz“⁸. *Hqðr* kann nicht in der älteren Tradition blind gewesen sein, was schon Viktor Rydberg verneint hatte⁹, sondern das Urmärchen beleuchtet „die These der Rache“ durch das Aufwerfen der Frage: Wie geht es mit der rächenden Pflicht, wenn ein Bruder den anderen getötet hat? Die Antwort lautet nach Kabell so: ein dritter wird geboren¹⁰!

Wir kommen auf das *Baldr-Hqðr*-Problem zurück (unten S. 261) und

¹ E. Kock, *Den norsk-isländska skaldediktningen*, I, Lund 1946, S. 130.

² Siehe Åke V. Ström, *Numen*, XIV, S. 170.

³ W. Betz, „Die altgermanische Religion“, *Deutsche Philologie im Aufriß*, 2. Aufl., Berlin 1962, Kol. 1547–1656.

⁴ Betz, op. cit., Kol. 1550.

⁵ Betz, ib.

⁶ Aa. Kabell, *Balder und die Mistel (Folklore Fellows Communications, 82: 1, No. 196)*, Helsinki 1965.

⁷ Åke V. Ström, *Numen*, XIV, S. 188 f.

⁸ Kabell, op. cit., S. 13.

⁹ V. Rydberg, *Undersökningar i germanisk mytologi*, II, Stockholm 1889, S. 282–295; Kabell, op. cit., S. 13.

¹⁰ Kabell, op. cit., S. 20.

begnügen uns hier mit Johannes Brøndsteds Stellungnahme: „Die Balder-Gestalt steht als eine in ihrer Art einzige Erscheinung innerhalb des nordischen Mythuskreises und ein von der Forschung noch nicht gelöstes Rätsel. Einige Forscher haben christliches Einwirken durch mittelalterliche Legendenbildungen sehen wollen, andere deuten an Übereinstimmungen mit orientalischen Mythen vom toten Vegetationsgott, über den die Natur trauert und klagt. Man hätte jedoch von beiden diesen vorgeschlagenen Quellen erwartet, daß sie das Auferstehungsthema mitbringen würden, was aber in dem Baldermythus ganz und gar fehlt.“¹

Die Frage von Tradition und Tendenz, d. h. vorchristlich-christlichem Synkretismus in der nordischen Eschatologie, ist also noch aktuell.

III. Tradition und Tendenz in den Sagen

Es kann natürlich nie bestritten werden, daß die altwestnordischen Prosatexte (ostnordische gibt es ja nicht) Eindrücke von der christlichen Religion erfahren haben, zu der fast alle Gewährsmänner, z. B. Snorri Sturluson, gehörten. Können wir eine Methode finden, um die echte heidnische Tradition und die christliche Tendenz der Tradenten zu unterscheiden?

Das Problem der Quellen zu unserer Kenntnis von der nordischen Religion der Wikingerzeit ist schwierig und noch streitig. Eine Übersicht der Auseinandersetzung bis zum Ende der dreißiger Jahre ist von Helge Ljungberg gegeben worden², und eine Art Fortsetzung bietet Peter Hallberg³. Eine führende Theorie ist die *Freiprosatheorie*: die Sagen sind mündlich tradiert vom 10.–11. Jahrhundert bis an die Niederschrift im 13. Jahrhundert (Heusler, Neckel, Ljungberg). Die andere nennt man die *Buchprosatheorie*: die Sagen sind als literarische Werke im 12.–14. Jahrhundert verfaßt (Maurer, Nordal, Strömbäck). Beide Schulen meinen aber, daß in den Sagen nur Volksglaube und „niedrigere Religion“ etwas vollständiger

¹ J. Brøndsted, *Vikingerne*, København 1960, S. 236. Englische Übersetzung, *The Vikings*, London 1960, S. 258.

² H. Ljungberg, *Den nordiska religionen och kristendomen*, Uppsala 1938, S. 33–56. Deutsche Übers.: *Die nordische Religion und das Christentum*, 1940, S. 27–59.

³ P. Hallberg, *Den isländska sagan*, 2. Aufl., Stockholm 1964, Kap. „Mündliche Tradition und schriftliche Verfasserschaft“, S. 43–62. Engl. Übers. *The Icelandic saga*, Lincoln 1962, S. 49–69.

dargestellt wird, während die „höhere Religion“ zwar nicht falsch, aber sehr unvollständig gezeichnet wird¹.

1. Die „Tendenzisten“

Eine bestimmte deutsche Schule hat aber während bald 100 Jahren die ernsthaftesten Versuche gemacht, die traditionszerstörende Tendenz des christlichen Einflusses auf Snorri und die Sagen zu betonen, nämlich die Leipziger Nordisten. Der unermüdliche Eugen Mogk (Professor in Leipzig 1893–1925), der sich schon 1879 schriftlich mit Snorri beschäftigte, hat der Frage von Tradition und Tendenz eine Reihe von Arbeiten gewidmet, die zusammenfassende über Snorri 53 Jahre nach der ersten². Mogk dekretiert, daß es eine solche Götterwelt, wie sie Snorri in seiner Edda malt, nimmer gab. Machtvorstellungen, Personifikation der Erde, verkörperte Naturmächte, Fylgien, Totengeister und Gespenster — alles andere entstand als synkretistische Begleiterscheinungen „in der spätesten Zeit des Heidentums“³.

Mogks Schüler und Nachfolger in Leipzig, Walter Baetke, hat in einer Reihe von Altersschriften denselben Ton angeschlagen⁴. Die erstgenannte setzt ein mit einer kräftigen Loyalitätserklärung gegen Mogks Beurteilung von Snorri als Traditionsträger und seiner christlichen Tendenz⁵ und ge-

¹ Ljungberg, op. cit., S. 48; D. Strömbäck, *Sejd. Textstudier i nordisk religionshistoria*, Lund 1935, S. 3.

² E. Mogk „Untersuchungen über die Gylfaginning“, *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, herausgegeben von H. Paul und W. Braune, 6, 1879, S. 477–537, und 7, 1880, S. 203–334; „Germanische Mythologie“, H. Paul, *Grundriß der germanischen Philologie*, Straßburg 1891, I, S. 982–1138 (2. Aufl., 2. Abdr. 1907, III, S. 230–406); *Germanische Religionsgeschichte und Mythologie* (Sammlung Göschen, 15), Berlin und Leipzig 1914, 3. Aufl. 1927; *Novellistische Darstellung mythologischer Stoffe Snorris und seiner Schule (Folklore Fellows Communications, 51)*, Helsinki 1923; *Zur Bewertung der Snorra Edda als religionsgeschichtliche und mythologische Quelle des nordgermanischen Heidentums (Berichte über d. Verh. d. Sächs. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse, 84: 2)*, Leipzig 1932.

³ Mogk, *Germanische Religionsgeschichte*, 2. Aufl., 1921, S. 9, 14, vgl. S. 14–63.

⁴ W. Baetke, *Die Götterlehre der Snorra-Edda (Berichte usw., siehe Note 2, 97: 3)*, Berlin 1950; *Christliches Lehngut in der Sagareligion|Das Svoldr-Problem. Zwei Beiträge zur Sagakritik (Berichte, 98: 6)*, Berlin 1951; *Yngvi und die Ynglinger. Eine quellenkritische Untersuchung über das nordische ‚Sakralkönigtum‘*, Berlin 1964.

⁵ Mogk hat „doch überzeugend nachgewiesen, daß Snorri sich bei der Behandlung des überlieferten mythologischen Stoffes große Freiheiten erlaubt hat und daß

staltet sich (von Seite 4 an) als Streitschrift gegen eine Darstellung von Hans Kuhn¹, wo die These vorgeführt wird, Snorri habe tatsächlich an die von ihm erzählten Mythen geglaubt². Das letzte Buch Baetkes besteht aus grimmiger Polemik gegen die gesamte Auffassung des sakralen Königtums im Norden, das er durch Quellenkritik beseitigen will. Die mittlere von den genannten gehört mehr unmittelbar zu unserem Thema und soll uns darum ein wenig beschäftigen.

Gewisse Beispiele christlichen „Lehngutes“ machen einen fast peinlichen Eindruck. Die Eidesformel des Ulfjót-Gesetzes, *hjalpi mér sva Freyr ok Njorðr ok hinn almatki qs*, „Es helfe mir Frey und Njord und der allmächtige Ase“ (*Snorra Edda, Hauksbók*, Kap. 268) sollte aus der christlichen Dreieinigkeitslehre stammen³ — was denn auch von den Triaden Ägyptens, z. B. Ptah–Sokaris–Osiris — oder von Indiens *trimūrti*, *Brahmā*, *Viṣṇu*, *Śiva*, gelten könnte⁴. *Flóki Vilgerðarsons* drei Raben, unter denen zum mindesten einer (oder alle drei) den Weg nach Island zeigen sollen⁵, faßt Baetke als Erinnerung „an Noahs drei Tauben; schon die Dreizahl macht [den Bericht] verdächtig“⁶ — trotzdem daß Noah gemäß 1. Mos. 8: 7–12 *einen* Raben und *eine* Taube benutzte, weshalb man dem Sagaschreiber (in christlicher Zeit!) besser Kenntnis der Bibel als dem Professor Baetke zutrauen muß. Warum nicht statt dessen an die klar vorchristlichen Vögel der vergilischen Nekyia gehen, wo es von Aeneas heißt:

Kaum war diese gesagt, als zwo leichtschwingige Tauben,
nah' dem Gesichte des Mannes, zur Stund' herschwebten am Himmel

sowohl seine dichterische Phantasie wie seine Gelehrsamkeit an der Gestaltung der in der Edda vorliegenden Göttergeschichten wesentlichen Anteil haben“ (Baetke, *Die Götterlehre*, S. 6).

¹ H. Kuhn, „Das nordgermanische Heidentum in den ersten christlichen Jahrhunderten“, *Zeitschrift für deutsches Altertum*, 79, 1942, S. 33–166.

² Kuhn, op. cit., S. 133, 165.

³ Baetke, *Christliches Lehngut*, S. 35.

⁴ Siehe über diese S. Morenz, *Ägyptische Religion*, Stuttgart 1960, S. 150–156; J. Gonda, *Die Religionen Indiens*, I, Stuttgart 1960, S. 261, II, 1963, S. 65. *Trimūrti* wird „eine übrigs von der christlichen abweichende Trinität“ genannt (I, S. 354). Zahlreiche, oft sehr alte germanische Triaden erwähnt schon K. Weinhold, *Abh. Akad. Wiss. Berlin* 1897:2, S. 4.

⁵ *Landnámabók, Sturlubók*, Kap. 5. Im *Hauksbók* heißt es, daß Flóki „*fekk at blóti miklu ok blótaði hrafnu tju, þá er honum skyldu leið vísa*“ (Kap. 2).

⁶ Baetke, *Christliches Lehngut*, S. 33.

und sich senkten auf grünender Flur. — Es erkannte der hohe Heros die Vögel der Mutter sofort und betete freudig:
 „Seid — ist irgend ein Weg — mir Führer und lenkt durch die Lüfte hin zu den Hainen den Flug“ ...

(Verg. Aen. VI: 190–195)¹

Hier dreht es sich wirklich um Vögel, die nicht Trockenheit bezeugen, sondern den Weg zeigen.

Wichtiger sind aber folgende Erwägungen, die einige für die ganze Schule typische Züge ins Auge fassen.

1. Das Buch Baetkes enthält oft Behauptungen, daß dies oder jenes in den Quellen vollständig fremd oder undenkbar im Heidentum wäre (S. 34, 37, 40 und 45). Als spezifisch christliche Erscheinungen, „dem Heidentum fremd“, werden hier z. B. folgende erwähnt:

a. „ein starkes persönliches Verhältnis zwischen Mensch und Gott“ (S. 34) — obgleich z. B. das Skaldengedicht von *Hallfreðr* oder Sigurður Nordals und Anne Holtsmarks Analysen von Bekehrungen innerhalb des Heidentums (von Freys- an Odinsglauben oder Tors- an Odinsglauben) uns ein persönliches heidnisches Gottesverhältnis zeigen²;

b. die „irrtümliche Verquickung von Kult und Zauber“ (S. 37) — ob schon wir wissen, daß *blót* mit Ordal und Omina verknüpft war³;

c. „der Tod als Strafe für Gottlosigkeit“ (S. 40) — obwohl solche göttliche Rache in den nichtchristlichen, besonders den sog. „primitiven“ Religionen gewöhnlich ist;

d. „daß die Gottheit dem Menschen ihren Willen im Traum offenbart“ (S. 44 f.) — wiewohl das eddische Lied *Baldrs draumar* dasselbe sagt und

¹ *P. Vergilii Maronis Opera* ... recognovit Gualtherus Ianell, Ed. maior (Bibl. Teubn.), Lipsiae 1930, S. 214 f. Übers. nach *Publius Virgilius Maro*. Deutsch in der Versweise der Urschrift von Prof. Dr. Wilhelm Binder, zweiter Band, 8. Aufl. (*Langenscheidtsche Bibliothek sämtlicher griechischen und römischen Klassiker in neueren deutschen Musterübersetzungen*, Bd. 76), Berlin und Stuttgart 1855–1913, S. 131 f.

² *Hallfreðr, Visur*, 6–10 (Kock, op. cit., S. 86); S. Nordal, „Átrúnaður Egils Skallagrímssonar“, *Skírnir*, 98, 1924, S. 145–165; A. Holtsmark, „Vitazgjafi“, *Maal og Minne*, 1933, S. 111–133, spez. S. 129–133, und dazu H. Ljungberg, op. cit., S. 102–105, 119–121.

³ Siehe Åke V. Ström, „Scandinavian belief in fate“, S. 75.

wir ein reichliches Material vorfinden, das uns zeigt, „that Icelanders had an indigenous tradition of dream-symbolism“¹.

2. Verschiedene Götter werden ohne weiteres als Decknamen des christlichen Teufels aufgefaßt („das Kind dem Odin ‚gegeben‘“, S. 11, Note 4, „der ihn bekommt, dem es gehört“, S. 43). Wenn Odin in den Sagen bald als gut, bald als böse dargestellt wird, hat das, gemäß Baetke, seinen Grund in einer Differenz zwischen der ursprünglichen Auffassung des Heidentums und dem hineingelesenen Teufelsglauben der Kirche (S. 13, Note 2) — obzwar die entsprechenden Götter der anderen vorchristlichen indogermanischen Religionen, z. B. Varuna und Ahura Mazda, gleichermaßen zwei ethische Aspekte zeigen².

3. Baetke verwirft die Freiprosatheorie mit *derjenigen* Begründung, daß „keine mündliche Erzählung unbeschadet von einer Generation zur anderen [gelangt]“ (S. 18)³ — obgleich auch die prosaischen Partien des Veda von Generation zu Generation von *ṛṣi*'s mündlich in einem Jahrtausend unbeschadet tradiert worden ist⁴. In diesem Zusammenhang zieht Baetke unberechtigt allgemeine Schlußfolgerungen aus Nordals Ermittlung von *Hrafnkatla* als Kunstprodukt (S. 21–23)⁵. Auch im Norden war die mündliche Tradition lebendig (siehe z. B. *Háv.* 164)⁶.

Baetkes Schüler führen offensichtlich die Tendenztheorie weiter in Mogks Fußstapfen. Ernst Walter hat die Opferepisode auf Lade (*Saga Hákonar*

¹ G. Turville-Petre, „Dream symbols in old Icelandic literature“, *Festschrift Walter Baetke*, Weimar 1966, S. 343–354 (Zit. auf S. 354). Vgl. Åke V. Ström, „Formes de mystique dans le Nord préchrétien“. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis IV*, *passim* (sous presse).

² Siehe Gonda, op. cit., I, S. 76 f. (von Varuna), G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran (Uppsala universitets årsskrift 1938: 6)*, Lund 1938, S. 249–253 (von Ahura Mazda).

³ So auch: „Daß eine mündliche Überlieferung die Vorgänge ... über 250 bis 300 Jahre bewahrt hätte ... widerspricht allen Gesetzen der Tradition“ (Baetke), *Hrafnkels saga freysgoða (Altnordische Textbibliothek, N.F. 1, Halle 1952, S. 4)*.

⁴ Gonda, op. cit., S. 9, K. C. Chakravarti, *Ancient Indian culture and civilization*, Bombay und London 1952, S. 51–54.

⁵ S. Nordal, *Hrafnkatla (Studia Islandica, VII)*, Reykjavik–København 1940; Baetke, *Christliches Lehngut*, S. 21–23; *Hrafnkels saga*, S. 1–20. Über Scovazzis Kritik siehe unten S. 258, über Th. M. Anderssons S. 256.

⁶ Siehe J. de Vries, *Festschrift von der Leyen*, München 1963, S. 175; H. Kuhn, *Anzeiger für Deutsches Altertum*, 75, 1964, S. 1–5 und die unten, S. 262, Note 2 genannten Aufsätze.

Góða, Kap. 17) behandelt und meint, für diese „gibt es keine historische Beglaubigung“¹, ja, „auch mit einem Synkretismus in kultischer Hinsicht ist es nichts“ (S. 365). Vor allem sind folgende Einzelheiten christlich und darum verdächtig :

1. Das Wort *signa* kommt zwar in *Sigrdrifumál* 8, *Hyndhuljoð* 28 und einer *lausavisa* von Eigill vor, aber Walter erklärt die erste Strophe als „späte Zutat“, in der zweiten ist eben die in Frage stehende Zeile „falsch placiert“ und gegen die Echtheit der dritten bestehen „schwerwiegende Bedenken“ (S. 365). Ich habe an anderem Ort das hohe Alter des Wortes *signa* mit Parallelen zu *Sigrdrifumál* 8 gestützt² und füge hier noch ein heidnisches Beispiel von *signa* hinzu: *signa ok magna* (*Flateyjarbók* III: 245).

2. Das Wort *hamarsmark*, sagt Walter, ist „wahrscheinlich von Snorri selbst nach dem Vorbild von *krossmark* (lat. *signum crucis*) erfunden worden“ (S. 366). Daß die beiden wetteifernden Riten, Hammerzeichen und Kreuzeszeichen — von den Wörtern abgesehen — während der Missionszeit parallel ausgeführt worden sind, wird durch Bø's Feststellung deutlich: „Der Unterschied kann zwischen dem Kreuzeszeichen und dem alten Hammerzeichen nicht groß gewesen sein, und die Ähnlichkeit kann dazu mitgewirkt haben, daß das Kreuzeszeichen so schnell als Symbol der Schutzmacht des neuen Glaubens aufgefaßt wurde.“³

3. Die Phrase *trúa á e-n* tritt nach Ljungberg, wie Walter mit Billigung anführt, erst mit dem Christentum auf (S. 367, Note 36)⁴. Jetzt hat aber Geo Widengren bemerkt, daß die Hypothese vom christlichen Ursprung der Phrase schwach begründet ist, weil „déjà des réflexions sur la date des textes où est employé le verbe *trúa* doivent exclure une influence chrétienne“⁵.

¹ E. Walter, „Quellenkritisches und Wortgeschichtliches zum Opferfest von Hlaðir in Snorris Heimskringla“, *Festschrift Baetke*, Weimar 1966, S. 363.

² Ström, *Numen*, XIV, S. 176 f.

³ „Skilnaden /kan/ ikkje ha vori så stor mellom k. /krossteikn/ og det gamle hamarteiknet, og likskapen kan ha vori medverkande til at k. så snøgt vart oppfatta som symbol på den vernande makt i den nye trúa“ (O. Bø, Art. „Korstecken“, *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid*, 9, Malmö 1964, Sp. 203). Walter behauptet falsch (op. cit. S. 366, Note 32), Bø habe von dem Wort des Hammerzeichens gesagt: „Ordet er mykje eldre enn kristendommen i /vestnordisk/ mål.“ Das gilt vom Wort *signa*!

⁴ Ljungberg, „Trúa“, *Arkiv för nordisk filologi*, 62, 1947, S. 151–171.

⁵ G. Widengren, „Mythe et foi à la lumière de la phénoménologie religieuse“, *Archivio di Filosofia*, Roma 1966, S. 330.

2. Die „Traditionisten“

Es gibt indessen auch eine ganz andere Auffassung des Wertes der nordischen Prosa als Quelle für unsere Kenntnis der alten Religion. Schon im Jahre 1930 klagte Gustav Neckel: „Das Ansehen der altnordischen Literatur leidet in ganz Europa und Amerika darunter, daß ihr Quellenwert so niedrig im Kurs steht.“¹ Nach einer wohldokumentierten Auseinandersetzung erreicht er folgende Schlußfolgerung: „Die Gesinnung der Sagamenschen ist im wesentlichen die vorchristlich-germanische.“²

Zu dem gleichen Ergebnis kommt der isländische Literaturgeschichtler Einar Ó. Sveinsson, der auf der Grundlage von zwei früheren umfassenden Arbeiten³ eine Zusammenfassung der Probleme der Sagen gegeben hat⁴. Er stellt fest, daß es natürlich klerikale Einflüsse und christliche Gesichtspunkte in den Sagen gibt, „but it is wise to be cautious in estimating their value as criteria of age ... The sources show that they were much stronger at the end of the thirteenth century than they were at the beginning of it.“⁵ Vom rein Geschichtlichen schreibt er, nach Vergleichung mit den Ulster-Annalen, daß die isländischen Quellen zuverlässiger sind⁶, und vom Religionsgeschichtlichen: „Die Ideen sind weltlich, von altem nordischen Ursprung; vom großen christlichen Einfluß scheint nicht die Rede zu sein.“⁷

Eine fast identische Zusammenfassung gibt der schwedische Literaturgeschichtler Peter Hallberg: „Die sich in Rede und Handlungen der Menschen abzeichnende Ideologie ist altnordischen, heidnischen Ursprunges; die Spuren christlicher Ethik gehen selten unter die Oberfläche, wenn sie

¹ G. Neckel, „Der Wert der isländischen Literatur, besonders für die Erkenntnis germanischer Frühzeit“, *Deutsche Isländforschung 1930* (siehe oben S. 247, Note 7), Bd. I, S. 22.

² Neckel, op. cit., S. 47.

³ E. Ó. Sveinsson, *Dating the Icelandic sagas. An essay in method* ([London] *Viking Society for Northern research*, Text series, III), London 1958, und *Les sagas islandaises*, (*Archives des lettres modernes*, no (36), Paris 1961. Vgl. Ders., „The value of the Icelandic sagas“, *Saga-Book* 15, 1957–61, S. 8–10.

⁴ E. Ó. Sveinsson, „Íslendingasögur“, *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid*, 7, Malmö 1962, Sp. 496–513 (mit guten Literaturangaben).

⁵ Sveinsson, *Dating the Icelandic sagas*, S. 109.

⁶ Sveinsson, „Íslendingasögur“, op. cit., Sp. 502.

⁷ „Íslendingasögur's ideer er verdslige, af gammel nordisk oprindelse; der synes ikke at være tale om megen kristen indflydelse“ (Sveinsson, op. cit., Sp. 509). Vgl. *Les sagas islandaises*,⁵ S. 52, und M. C. van den Toorn, „Saga und Wirklichkeit“, *Arkiv för nordisk filologi*, 72, 1957, S. 193–205.

überhaupt da sind.“¹ In vielen Fällen können wir der Spur der Tradition direkt nachgehen, z. B. wenn *Ari froði* (1067/68–1148) seine 1113 in ihrem 88. Lebensjahr gestorbene Traditionsvermittlerin Thurid Snorristochter als „vielwissend und zuverlässig“ preist². „Es liegt also auf der Hand, daß diese alte Frau einen wesentlichen Teil ihres Wissens direkt von Leuten, die im 10. Jahrhundert lebten, gehabt haben kann“, d. h. vor Islands Bekehrung³.

Das Jahr 1964 war ein fruchtbares Jahr für diese Fragen. Der Amerikaner Theodore M. Andersson nahm das alte Problem in einer frischen Darstellung auf, wo er über die Auseinandersetzung bis 1960 Bericht erstattete und selber die Freiprosatheorie verteidigte unter Kritik von Björn M. Ólsen, Sigurður Nordal und sogar Einar Ól. Sveinsson⁴. Über Baetke schreibt er: „His basic criticism of freeprose theory rests on a misconception, and this misconception biases not only his own premises but in a visible way the work of his disciples. It is the notion that freeprose depends primarily on the assumption that the sagas are historical... The idea that a historical tradition could be transformed into an unhistorical tradition is circumvented.“⁵

Im selben Jahr schrieb der Norweger Byrge Breiteig einen Aufsatz über Snorris Asenlehre⁶, wo er trotz vielen mir unbegreiflichen Ideen in Polemik gegen Nordal, Wessén, Kuhn und Baetke auf guten Gründen geltend macht, daß sich Snorri als ein gewissenhaft arbeitender Geschichtler zeigt, der die heidnische Theologie kannte und sie zu entwirren suchte⁷. Etwas Entsprechendes führte Breiteigs Landsmännin Professor Anne Holtsmark an:

¹ „Den ideologi som avtecknar sig i människornas tal och handlingar är av gammalnordiskt, hedniskt ursprung; spåren av kristen etik tränger sällan under ytan, där de över huvud taget finns“ (P. Hallberg, *Den isländska sagan*, S. 2, *The Icelandic saga* S. 2).

² *Þuríðr Snorradóttir* wird *margspök ok óljúgfróð* genannt (*Íslendingabók*, Kap. 1, *Íslendingabók og Landnámabók*, ed. Vald. Ásmundarson, Reykjavík 1891, S. 4).

³ Hallberg, op. cit., S. 33. „Det är tydligt, att denna gamla kvinna kan ha haft en väsentlig del av sitt vetande direkt från folk som levat på niohundralet“ Engl. Übers. S. 38 f.

⁴ Th. M. Andersson, *The Problem of Icelandic Saga Origins*, New Haven 1964. Er stimmt Sveinsson betreffs *Hrafnkatla* bei (S. 40, N. 40).

⁵ Andersson, op. cit., S. 108 f.

⁶ B. Breiteig, „Snorre Sturlason og æsene“, *Arkiv för nordisk filologi*, 79, 1964, S. 117–153. Vgl. Anker Teilgård Laugesen, „Snorres opfattelse af Aserne“, ib., 56, 1942, S. 301–315.

⁷ Breiteig, op. cit., S. 137 139, 153.

bei Snorri kann unterschieden werden 1. reine heidnische Mythen, die er tradiert, 2. christliche Kenntnis, die er besitzt, 3. eigenes Material, durch das er die beiden ersten Lagerungen zusammenzufügen sucht¹. Im folgenden Jahr gab ein dritter Norweger, Hallvard Magerøy, eine Übersicht der Auseinandersetzung teils von Alter und Heimat der Edda-Lieder², teils von der Entstehung der Sagaliteratur³. Er verweilt da besonders bei den Ansichten Finnur Jónssons und Jón Helgasons, daß die Edda heidnisch ist, besonders die mythologischen Gesänge, und daß eine mündliche Periode der Niederschrift vorangegangen ist⁴.

Ziemlich außer acht gelassen in der nordischen Forschung, erschien schon 1960 eine italienische Abhandlung, die scheinbar nur eine kleine Sage behandelt, nämlich *Hrafnkatla*, aber sich zu einer Abrechnung der Sagenkritik überhaupt erweitert⁵. Der Verfasser, Professor Marco Scovazzi in Pavia, hat früher eine Anzahl Arbeiten über germanisches Recht und altgermanische Sprachwissenschaft herausgegeben (1955–1958).

In seiner sorgfältigen Analyse von *Hrafnkels* Sage findet der Verfasser keine Spuren christlicher Ideenwelt oder Einstellung, sondern „einen heidnischen Geist, fest an der ideellen Tugend gebunden, die wir als ‚Ehre‘ [bezeichnen] ... *Hrafnkels* Moral und Benehmen sind rein heidnisch“⁶.

Mit größter Genauigkeit verzeichnet Scovazzi dann etwa 70 Forscher, jeden in einem eigenen Abschnitt, die Sagen-Probleme behandelt haben, und stellt ihre Standpunkte kritisch dar. Große Aufmerksamkeit wird dabei der Schule Baetkes gewidmet und den vorgefaßten Meinungen über

¹ A. Holtsmark, *Studier i Snorres mytologi*, Oslo 1964.

² H. Magerøy, *Norsk-islandske problem (Foreningene Nordens historiske publikasjoner, IV, Omstridde spørsmål i Nordens historie, III)*, Gjøvik 1965, S. 84–106. Vgl. P. Hallberg, *Den fornisländska poesien*, Stockholm 1962, 2. Aufl. 1965.

³ Magerøy, op. cit., S. 94–106.

⁴ Jónsson: „Edda-kvæda lyt tilhøyra ein heiden kultur“, Helgason: „Forud for den skriftlige fiksering ligger en periode af mundtlig tradition“, „Til den hedenske tid henføres ... de belærende mytologiske digte (*Grimnismál, Vafprúðnismál*)“ (Magerøy, op. cit. S. 86, 90 f.)

⁵ M. Scovazzi, *La saga di Hrafnkell e il problema delle saghe islandesi*, Brescia 1960. Das Buch wird ganz kurz von Th. Andersson erwähnt, op. cit., S. 42, 66; E. Ó. Sveinsson, *Kulturhistoriskt lexikon*, 7, Sp. 511.

⁶ ... „uno spirito pagano fortemente attaccato a quel bene ideale, che definiamo ‚onore‘ ... La morale e le azioni di *Hrafnkell* sono schiettamente pagane“ (Scovazzi, op. cit., S. 39).

christliche Tendenz in den Sagen, die hier in allen Arbeiten nach dem zweiten Weltkrieg zum Vorschein kommen¹. Bei „il Baetke“ herrscht, gemäß dem Kritiker, „eine gebietende Offenbarung, als ob ihm ein neuer Auftrag gezeigt worden wäre, der ihn triebe, um jeden Preis mit unglaublicher Hartnäckigkeit ein neues Evangelium zu verbreiten“².

Noch wichtiger ist aber Scovazzis positives Verfahren. Mit stichhaltigen Zeugnissen aus der *Fóstbræðra* Sage, der *Morkinskinna*, der *Hungrvaka*, der *Sturlunga* Sage und den Mönchen Theodricus und Saxo³ deutet er an „das Dasein einer Volkstradition, eine Verehrung des väterlichen Altertums, ein lebhaftes Interesse der Isländer für das Zurückrufen vergangener Begebenheiten“⁴. Das führt zum Überwinden des alten Gegensatzes Freiprosabuchprosa⁵ und befähigt den Verfasser dazu, folgendes Ergebnis festzustellen: „die religiöse Art der Sage, ihr Zeugnis von einem wunderbaren Glauben an das was Lebenssitte der Väter gewesen war, an ihre Verbundenheit mit dem Vergangenen, so reich an ursprünglichen heidnischen Traditionen ... Das Christentum mußte mit Notwendigkeit gegen diese Welt kämpfen.“⁶ Damit ist die Frage vom germanisch-christlichen Synkretismus in den isländischen Sagen in eine neue Lage gekommen.

IV. Ein neuer Weg zur Lösung

In Scovazzis außerordentlich reichem Verfasserverzeichnis vermißt man ein paar Namen von Forschern, die sich zwar nicht gerade mit den Sagen beschäftigt haben, aber geradezu eine neue Phase in der vergleichenden

¹ Scovazzi, op. cit., S. 70–84, 248–257, 265.

² ... „una rivelazione imperiosa, come se gli fosse stata additata una nuova missione, tale da indurlo a diffondere, a qualsiasi prezzo, con ostinazione incredibile, un nuovo Vangelo“ (Scovazzi, op. cit., S. 71).

³ Scovazzi, op. cit., S. 272–282.

⁴ „... l'esistenza, o meno, di una tradizione popolare, il culto delle antichità patrie, l'interesse vivissimo degli *Islandesi* per la rievocazione degli eventi remoti“ (Scovazzi, op. cit., S. 267).

⁵ Scovazzi, op. cit., S. 286–291.

⁶ „... il carattere sacro della saga, la sua testimonianza di una fede meravigliosa in quello che era stato il costume di vita dei padri, nel loro attaccamento al passato ricco di originali consuetudini pagane ... Il Cristianesimo doveva necessariamente lottare contro quel mondo“ (Scovazzi, op. cit., S. 291).

indogermanischen Religionsforschung (mit Nachwirkungen auch für Norden) bezeichnen, nämlich Georges Dumézil und Stig Wikander¹. Von Dumézils Ergebnissen auf diesem Gebiet schreibt Gabriel Turville-Petre, daß Mogks und Baetkes Argumente um 1950 noch unwidersprechlich schienen. „So long as Icelandic literature was studied solely by those who studied nothing else, the road was blocked.“² Aber durch Dumézils vergleichendes Material wurde z. B. außer Frage gestellt, „that Snorri, for all his clerical upbringing, had undergone a strict training in Norse mythology“³. Und Jan de Vries bezeugt in derselben Weise, daß Wikanders indische Entsprechungen jeden Gedanken an Zufall oder selbständige Parallelentwicklung ausschließen⁴. „It is beyond doubt that many of the mythical themes known from Indian, Greek and Teutonic sources must have been inherited from Indo-European times.“⁵

Dumézil hat in seinem *Loki*, 1948, Mogks Snorri-Kritik zerbröckelt und in der deutschen Auflage jenes Buches, 1959, auch gegen Baetke die Spitze gerichtet⁶. Durch Heranziehen indischer, iranischer und römischer vorchristlicher Parallele zu einem nordischen Motiv nach dem anderen gelingt es ihm, einen festen Grund für das Feststellen des Alters der Vorstellungen zu legen. Auf dieselbe Weise hat Wikander Übereinstimmungen zwischen nordischen Erzählungen und indischer Epik mit dazu gehörigem Mythos gefunden.

Der neue hier geöffnete Weg führt zu ganz konkreten Zielen. Die Methode verbietet uns zu vergessen (was lange genug der Fall war), daß die nordische Religion nicht nur germanisch, sondern indogermanisch war, mit *Ṛgvedas*,

¹ Siehe teils „Bibliographie des travaux de Georges Dumézil“, *Hommages à Georges Dumézil* (Collection Latomus, XLV), Bruxelles 1960, S. XI–XVIII, und Dumézils Arbeiten, besonders *Loki*, 1948, deutsche umgearbeitete Übers. 1959, *La saga de Hadingus*, 1953, und *Les dieux des Germains*, 1959, teils Stig Wikander, „Från Brávalla till Kurukshetra“, *Arkiv för nordisk filologi* 75, 1960, S. 183–193, und „Germanische und indo-iranische Eschatologie“, *Kairos*, 2, 1960.

² G. Turville-Petre, „Professor Dumézil and the literature of Iceland“, *Hommages à Georges Dumézil* (siehe Note 1), S. 210.

³ G. Turville-Petre, op. cit., S. 213.

⁴ J. de Vries, „Germanic and Celtic heroic traditions“, *Viking Society for Northern research*, Saga-book XVI: I, London 1962, S. 38.

⁵ J. de Vries, op. cit., S. 39.

⁶ G. Dumézil, *Loki*, Evreux 1948, S. 91–109, *Loki*, Darmstadt 1959, S. 61–76; über Baetke siehe ib., S. 54, Note 3.

Avestas, Homers und Titi Livii Religion verwandt. Die sprachliche Verbindung spricht von einer sachlichen, aber auch wo gemeinsame sprachliche Ausdrücke fehlen, sind oft Mythen und Vorstellungen übereinstimmend. So oft wir auf sichere Entsprechungen zu nordischen Mythenfragmenten und Religionsfragmenten in anderen indogermanischen Religionen stoßen, können wir nicht von Neuentstehungen, Lehngütern oder Einwirkungen sprechen, sondern von einem (oft ganz anders entwickelten) Erbe. Wir wollen das jetzt durch ein paar Beispiele in aller Kürze prüfen.

Folke Ström, der mit halbem Herzen diese vergleichenden Gesichtspunkte billigt und aufnimmt¹, nennt den Fimbulwinter als eine Ausnahme. Er meint, diese Vorstellung habe in unseren Quellen „eine sehr lockere Verknüpfung mit Ragnarök“, ja sogar: „Es ist Snorri, der in seiner Edda den Fimbulwinter in diesen Zusammenhang hineinsetzt.“² Dadurch habe der isländische Christ einen synkretistischen Zusatz zur indogermanischen Tradition gemacht, und zwar weil „die Idee vom vernichtenden Winter gerade naheliegend in so einem Klima wie das nordische ist“³.

Jetzt kommt aber der Fimbulwinter nicht nur in dem *Vafþrúðnismál* 55 und der *Völuspá* 41, sondern auch im *Bahman yašt* 2: 31 und 53 vor⁴, und die nordisch-christliche Tendenz erweist sich also als ein Irrtum.

Ein anderer Forscher, der halbherzig die Gesichtspunkte Dumézils vertritt, ist der Isländer Ólafur Briem in seiner Behandlung vom Problem der Asen und Vanen. Er meint, gerade wie Dumézil, daß die Asen mit den Göttern Indiens und Griechenlands zusammenhängen können⁵ und daß der Vanenstreit nicht in Einwanderungen seinen Grund hat, denn „nach einstimmigem Zeugnis der Archäologie haben keine größere Völkerüber-

¹ „Den utväg som då står till buds innebär, att de bägge kulturkretsarna [Iran und Norden] i sin eskatologi bevarat ett gemensamt tankearv från indoeuropeisk tid“ (F. Ström, *Nordisk hedendom*, 2. Aufl. 1967, S. 240).

² „... en mycket lös anknytning till ragnarök ... Det är Snorre, som i sin Edda sätter in fimbulvintern i detta sammanhang“ (F. Ström, *ib.*).

³ „Idén om en förhärjande vinter [är] rätt närliggande i ett klimat sådant som det nordiska“ (F. Ström, *op. cit.*, S. 241).

⁴ *The Sacred Books of the East*, Bd. V, *Pahlavi texts*, I, Oxford 1880, S. 203 f., 211, und dazu Axel Olrik, *Ragnarök*, Weimar 1922, S. 19.

⁵ Ó. Briem, *Vanir og æsir* (*Studia Islandica, Islenszk fræði*, 21), Reykjavík 1963, S. 71 f. Gerade die Götter Griechenlands läßt Dumézil aber außer acht!

siedlungen nach Nord-Europa während der letzten viertausend Jahren stattgefunden“¹. Aber statt dessen will Briem die Göttergruppen Asen und Vanen auf verschiedene geographische Gebiete verteilen.

Eine nähere Untersuchung zeigt aber, daß der Vanenstreit ein Teil des ganzen eschatologischen Dramas mit dessen indogermanischem Hintergrund ist. Wie ich an anderem Ort in Einzelheiten habe erweisen können, haben die isländische *Völuspá* und der iranische *Bundahišn* nicht weniger als 21 gemeinsame Motive, die (mit ein paar bedeutungslosen Ausnahmen) in derselben Reihenfolge in den beiden Texten vorkommen, nämlich: 1. die Urkluft im Anfang, 2. das Auftreten von Sonne, Mond und Sternen, 3. Götterverführung, 4. die ersten Menschen unvollkommen, 5. die Menschen bekommen Seele und Tätigkeit, 6. der Weltbaum mit weißer Flüssigkeit begossen, 7. die Weltquelle macht den Baum immergrün, 8. der ‚Unsterbliche‘ wird erschossen, 9. der Frevler wird gefesselt, 10. die Bösen waten durch tödliche Ströme, 11. der Hund (Hunde) an der Höllenhöhle, 12. die Gemeinschaftsformen lösen sich auf, 13. die Wolfzeit, 14. der Frevler kommt los, 15. gute und böse Mächte gehen paarweise gegen einander, 16. die Himmelskörper stürzen, 17. Feuer vernichtet die Welt, 18. ein goldenes Zeitalter bricht ein, 19. Brüder und Vettern finden sich, 20. der Opferdienst wird erneut, und 21. der Gewaltige kommt². Niemand dürfte vollen Ernstes behaupten wollen, daß eine derartige Übereinstimmung zufällig sein könnte oder als Lehnput von den pontischen Goten zu erklären wäre.

Mit dieser Methode können wir jetzt auch die Frage von Tendenz und Tradition in der Baldr-Hqðr-Episode entscheiden. Baldr wird von Hqðr mit einem Pfeil aus Mistel, der einzig tötenden Waffe, erschossen (*Völuspá* 31–32, *Snorra Edda* I: 49)³. Aage Kabell (siehe oben S. 248) hat behauptet, daß „Hqðr nicht in der älteren Tradition blind gewesen sein /kann/“ und daß die Erzählung „das novellistische Verfahren Snorres außerhalb jeder Diskussion /stellt/“⁴. Jetzt kommen aber nahe Parallelen im anglosachsichen,

¹ „En samkvæmt vitnisburði fornleifafraeðinnar hafa engir stórkostlegir þjóðflutningar orðið til Norður-Evrópu síðustu fjögur þúsund ár“ (Briem, op. cit., S. 8).

² Å. Ström, „Indogermanisches in der *Völuspá*“, *Numen*, XIV, 1967, S. 183–194.

³ Snorri Sturluson, *Edda (Nordisk filologi, A: 1)*, København 1950, S. 63.

⁴ Aa. Kabell, „Balder und die Mistel“, *Folklore Fellows Communications*, 82: 1, No. 196, Helsinki 1965, S. 13.

griechischen, iranischen und indischen Bereich vor¹, und der Mythos wurzelt also in indogermanischer Tradition.

Die literaturgeschichtliche Forschung, vor allem Scovazzis, ist, wie wir gesehen haben, dazu bereit, den norrönen Quellen großen Wert in ihrer Zeichnung der heidnischen Welt- und Lebensanschauung beizumessen. Man kann auch der mündlichen Überlieferung ein besser begründetes Vertrauen schenken². Zu diesem Ergebnis kann auch die Religionsgeschichte auf sichererem Wege kommen, und zwar durch Vergleichung mit klar vorchristlichen, besonders indoiranischen Texten. So schließt sich der Kreis: wir kommen zu Hempels Auffassung über nordische Motive „aus dem arischen Osten“ (oben S. 247) zurück, aber jetzt nicht mehr als Lehngut, sondern als „wurzelverwandt“, als gemeinsames Erbe.

Von diesem festen Ausgangspunkt aus kann die Forschung dann weitergehen und so mit dem indogermanischen Material als Wünschelrute die einzelnen Skaldengedichte, Eddalieder und Sagen genau untersuchen, um dadurch zwischen Ursprünglichem und Synkretistischem in Mythos, Ritus und Moral, zwischen Tradition und Tendenz zu unterscheiden. Das ist eine mühselige Aufgabe.

¹ *Herebeald-Hæðcyn* (*Beowulf* 2434-43), *Achilles* (*Statius, Achilleis* 1: 134, 2: 269), *Sām* (*Bundahišn* 29: 7), *Kṛṣṇa* (*Mahābhārata* 16: 4) — alle mit Pfeilen erschossen, und zwar gewöhnlich im einzigen verletzbaren Körperteil. Vgl. Å. Ström, *Numen*, XIV, S. 188, mit dort angeführter Literatur.

² Siehe außer den oben S. 253 genannten Arbeiten die folgenden: Siegfried Beyschlag, „Möglichkeiten mündlicher Überlieferung in der Königssaga“, *Arkiv för nordisk filologi* 68, 1953, S. 109-139, E. Ó. Sveinsson, *Les sagas islandaises*, S. 18, und Th. M. Andersson, „The textual evidence for an oral family saga“, *Arkiv för nordisk filologi* 81, 1966, S. 1-23.