

## Altskandinavische Opferrituale und das Problem der Quellen

Die Erforschung von Religionsformen, die uns als lebendige Erscheinungen nicht länger begegnen, ist mit besonderen Schwierigkeiten verbunden. Der unmittelbare Zutritt zu einer noch bestehenden Religion gibt Annäherungsmöglichkeiten, die uns beim Studium verschwundener Religionen fehlen. Wir können Opferrituale, Feste und Einzelriten nicht mehr beobachten oder an ihnen teilzunehmen. Religiöse Vorstellungen, Mythen und Lehren sind uns in ihrem einst beigegebenen Zusammenhang nur selten zugänglich. Es gibt keine Möglichkeit, sich auf aktuelle und repräsentative Dokumente zu verlassen, geschweige denn auf Informanten oder Fragebögen zurückzugreifen.

Die zweite Schwierigkeit liegt im Charakter des Materials, das sich aus einer längst verschwundenen Kultur<sup>1</sup> erhalten hat. In welcher Weise ist es auf uns gekommen? In der Art von polemischen Zusammenfassungen und Notizen oder als sachliche Beschreibung aus historisch-antiquarischem Interesse? Wenn es sich um ursprünglich mündliche Überlieferungen handelt, erheben sich weitere Fragen. Wurden diese Überlieferungen bei ihrer Niederschrift in irgendeiner Weise verfälscht, oder sind sie während der Zeit des Tradierens in einem neuen Milieu umgestaltet worden? Wer waren die Tradenten? Letztlich muß man sich fragen, ob das uns vorliegende schriftliche Material als repräsentativ oder nur als marginal anzusehen ist.

Bei Quellen anderer Art, vornehmlich den materiellen Überresten einer verschwundenen Kultur, stellen sich Fragen zu ihrer Funktion oder symbolischen Bedeutung. In manchen Fällen wissen wir nicht einmal, wozu ein archäologischer Gegenstand einst benutzt wurde.

---

<sup>1</sup> Der Begriff „Kultur“ deckt in meinem Sprachgebrauch den ganzen Bereich menschlicher Wirksamkeit und schließt demzufolge auch die Religion ein.

Was die altskandinavische Religion<sup>2</sup> anbelangt, kommt noch ein Problem hinzu, nämlich die Knappheit an authentischem Material. Bei näherem Hinsehen sind nur wenige Traditionen in genuin vorchristlicher Form auf uns gekommen. Wir sind daran gewöhnt, die altisländische Literatur als Ausdruck für altnordische oder gar altgermanische Sitten und Anschauungen anzusehen. Man vergißt dabei, daß der weitaus größte Teil dieser Literatur in der Tat als Vehikel der christlich mittelalterlichen Kultur dient. Sogar von dem, was übrigbleibt, kann nicht alles unbedingt als authentisch vorchristlicher Stoff gelten. Vieles ist schon von dem christlich-mittelalterlichen Kontext geprägt, in dem es überliefert wurde.

Um die Quellenlage der altskandinavischen Religion zu verstehen und den Wert verschiedener Typen von Quellen richtig bestimmen zu können, müssen wir einige allgemeine Überlegungen anstellen, die sich auf den Prozeß eines Religionswechsels beziehen. Welche Elemente der alten Kultur haben die besten Aussichten, sich über einen Religionswechsel hinwegzuretten? Damit hängt die Frage zusammen, auf welche Weise die neue Religion sich durchsetzt. Man muß sich auch fragen, welche Gruppen ein Interesse hatten, etwas von der alten Kultur zu bewahren.

Wenn man die Christianisierung des Nordens betrachtet, wird es klar, daß dieser Prozeß im großen und ganzen von oben durchgeführt wurde, von denjenigen, die die politische Macht besaßen. Das Christentum ist seinem Wesen nach eine exklusive Religion, die von einer ausgesprochenen Intoleranz gegen andere Religionsformen getragen ist. Das Zusammenwirken von politischer Macht und Glaubensexklusivität im Religionswechsel wurde für das Bestehen vorchristlicher Überlieferungen und vorchristlichen Brauchtums verhängnisvoll. Nur auf Island mit seinen besonderen sozialen und politischen Verhältnissen konnte sich etwas von der altskandinavischen religiösen Vorstellungswelt retten. Es wird oft behauptet, daß der Ritus konservativ sei, während der Mythos sich viel leichter verändere<sup>3</sup>. Ich möchte aber, wenn es um die Christianisierung des Nordens geht, das Gegenteil behaupten. Das erste, was den Reli-

---

<sup>2</sup> Ich brauche hier den Terminus „altskandinavische Religion“, um die vorchristliche Religion der skandinavischen Bevölkerung in Nordeuropa zu bezeichnen, im Unterschied zu den Religionen der anderen Völker des Nordens, der Samen und der Finnen; siehe dazu Hultgård 1991.

<sup>3</sup> Siehe zum Beispiel Widengren 1969: 210–211. Die Aussagen Widengrens über den Konservatismus des Ritus dürften weithin als repräsentativ gelten. Behauptungen wie „Der Sinn der Handlung kann wechseln und verschieden gedeutet werden, die Handlung selbst bleibt dieselbe“ und „Auch der Mythos kann natürlich den Religionswechsel überdauern, aber niemals in unveränderter Form“ enthalten viel Richtiges, aber treffen nicht für alle Situationen zu.

gionswechsel *nicht* überdauern konnte, war eben der öffentliche Kultus, der ja auch Ausdruck einer gemeinsamen Ideologie war. Der öffentliche Kultus wurde in Skandinavien vielfach von der herrschenden Schicht getragen und Vertreter dieser sozialen Gruppe, wie die Häuptlinge und die Könige, übten auch sakrale Funktionen aus. Da diese Schicht eine neue, glaubensexklusive Ideologie annahm, mußte sich unbedingt auch der öffentliche Ritus verändern. Einzelne rituelle Handlungen aus der alten Religion, die sich auf eine Privatperson oder ein Gehöft bezogen, konnten bis ins christliche Mittelalter weiterleben. Für das Vollziehen gemeinsamer Opferrituale von größerem Umfang bestand jedoch keine Möglichkeit mehr, nachdem das Christentum als einzige offizielle Religion eingeführt worden war.<sup>4</sup> Elemente der vorchristlichen Vorstellungswelt konnten dagegen den Religionswechsel überdauern in der Form von Volksglauben oder als rein literarischer oder erzählerischer Stoff, der nicht mehr Gegenstand eines religiösen Glaubens war.

Man muß schließlich Rücksicht auf die regionalen Unterschiede im Prozeß der Christianisierung nehmen. Die offizielle Bekehrung Islands verlief anders als in Norwegen, über die Christianisierung Dänemarks und Schwedens sind wir schlechter unterrichtet, aber man darf keineswegs dasselbe Szenario wie in Norwegen voraussetzen. Es ist auch wichtig festzuhalten, daß die Christianisierung sich innerhalb derjenigen Gebiete, die später die mittelalterlichen Königreiche Skandinaviens darstellten, zum Teil sehr unterschiedlich vollzog. Die Küstengebiete im südlichen Norwegen wurden früher vom Christentum durchdrungen als das Hinterland. In Schweden hielt sich die altskandinavische Religion länger in den Landschaften der Sviar um den Mälarsee herum, aber auch dort kann man klare regionale Unterschiede beobachten (vgl. Gräslund 1985: 303–305). In Dänemark tritt das südliche Jütland als ein frühes Zentrum der Christianisierung hervor. Auf Gotland scheint das Christentum mit der altskandinavischen Religion zwei Jahrhunderte lang zusammengelebt zu haben, bevor die offizielle Annahme des Christentums durchgeführt wurde (Thunmark-Nylén 1989).

Die prinzipiellen Erwägungen, die ich oben angeführt habe, bilden den Hintergrund, auf dem man das Problem unserer Kenntnisse von altskandinavischen Opferritualen zu sehen hat.

---

<sup>4</sup> Auf ähnliche Weise argumentiert Olsen 1966: 25.

### Kurzer Überblick über die Diskussion

Bei der Darstellung vorchristlicher Opferriten in Skandinavien wird immer wieder auf einige Quellentexte in der altisländischen Literatur hingewiesen. Sie gehören zum eisernen Bestand der Handbücher und Monographien über altgermanische und altskandinavische Religion, und bilden den Kern einiger Spezialstudien über das altskandinavische Opferritual. Die Haupttexte finden sich in Snorris Heimskringla und in den isländischen Familiensagas. Im allgemeinen wird dabei der Quellenwert dieser Texte hoch angeschlagen oder sogar als Beschreibung tatsächlicher Opferhandlungen aufgefasst. Ich nenne als repräsentative Beispiele für diese Auffassung Helge Ljungberg (1938), Nils Lid (1942), Jan de Vries (1957), Folke Ström (1961), Gabriel Turville-Petre (1964), Åke V. Ström (1966; 1975).

Andererseits hat es an einzelnen kritischen Stimmen nicht gefehlt, die den historischen Wert der Opferbeschreibungen Snorris und der Sagas angezweifelt haben (Baetke 1951; Walter 1966; Holtsmark 1970). Es sind aber zwei größere Arbeiten zu nennen, die eine systematische und breit angelegte Auseinandersetzung mit der üblichen Einschätzung der altisländischen Opfer- und Tempelberichte geben (Olsen 1966; Düwel 1985). In seiner Beschreibung des vorchristlichen Kultus läßt Olaf Olsen alle Notizen der Isländersagas und des Landnámabók systematisch beiseite als historisch unzuverlässig und verhält sich auch ziemlich kritisch gegenüber Snorris Schilderungen in der Heimskringla. Klaus Düwel begründet seine Umwertung von Snorris Zuverlässigkeit als Zeuge vorchristlicher Opferpraxis auf eingehende wortgeschichtliche und quellenkritische Studien, und seine Untersuchung muß in jede weitere Diskussion einbezogen werden, weil sie dazu zwingt, die ganze Frage unserer Kenntnisse altskandinavischer Opferrituale neu aufzunehmen. Lassen wir aber zuerst die Texte selbst reden!

### Die Haupttexte und ihre literarische Einfassung

Eine zusammenhängende Beschreibung eines Opferfestes und eines Kulthauses (*hof*) findet sich nur in drei Texten: in der Saga von Hakon dem Guten Kap. 14 (in Snorris Heimskringla), in der Eyrbyggjasaga Kap. 4 und in der Kjalnesingasaga Kap. 2.<sup>5</sup> Ich gebe hier die zwei erstgenannten

---

<sup>5</sup> Es gibt zwar andere Quellentexte über altskandinavische Opferfeste. Sie beschreiben aber nur einen Teil des Rituals näher, wie Kap. 17 der Saga von Hakon dem Guten (die Trinksitten), oder aber man findet allgemeine, sehr komprimierte Angaben, die nur gewisse Einzelheiten vermitteln, wie Adam von Bremen über das große Opferfest in Uppsala and Thietmar von Merseburg über ein ähnliches Fest in Lejre.

Beschreibungen in Übersetzung mit Angabe der wichtigsten Begriffe auf altisländisch.

Heimskringla, saga Hákonar goða Kap. 14.

Sigurd Jarl war ein sehr eifriger Götterverehrer (*blótmaðr*), und so war auch sein Vater Hakon. Sigurd Jarl veranstaltete im Namen des Königs alle Opferfeste (*blótveiztur*) dort in Trøndelag. Es war alte Sitte (*forn siðr*), daß, wenn man eine Opferfeier (*blót*) abhalten sollte, alle Bauern dorthin kommen sollten, wo es ein Kulthaus (*hof*) gab, und das Essen mitbrachten, das sie haben mußten solange das Fest währte. Bei diesem Fest sollten alle Männer Bier mitbringen. Man hatte auch allerlei Kleinvieh geschlachtet, sowie Pferde, und all das Blut, das daraus kam, wurde Opferblut (*hlaut*) genannt, und Opferblutgefäße (*hlautbollar*) das, worin jenes Blut stand; und Opferblutzwige (*hlautteinar*) das, was wie Weihwedel (*stokklar*) geformt war. Damit sollte man alle „Opferaltäre“ (*stallar*) röten und auch die Wände des Kulthauses, außen und innen, und dann die Menschen besprengen. Das Fleisch aber sollte man zum Festessen kochen. Feuer mit Kesseln (*katlar*) darüber sollten auf dem Boden mitten im Kulthaus brennen. Man sollte einen Becher (*full*) um das Feuer herumtragen und derjenige, der das Opfermahl veranstaltete und zugleich Häuptling war, sollte dann den Becher und die Opferspeise (*blótmatr*) segnen (*signa*). Erst den Trunk (*full*) auf Odin — den sollte man auf den Sieg und auf die Herrschaft des Königs trinken — und darauf den Trunk auf Njord und Frey für gute Ernte und Frieden (*til árs ok friðar*). Viele Männer hatten auch die Gewohnheit, danach den Bragetrunke (*Braga full*) zu trinken, die Männer tranken auch die Trünke auf ihre Verwandten, auf diejenigen, die in den Grabhügel gelegt waren, und das wurde Erinnerungsbecher (*minni*) genannt.

Der Abschnitt (Kap. 14) endet mit einer Lobpreisung der Gastfreundschaft Sigurd Jarls, und Snorri hebt dabei als Beispiel das große Festmahl in Lade hervor, das er im Kapitel 17 dann näher schildert. Zur Bestätigung des freigebigen Charakters des Jarls zitiert er schließlich eine Strophe aus der Sigurdsdrapa von Kormak Ögmundarson.

Das Kapitel 14 fügt sich in einen bestimmten Erzählzusammenhang (Kap. 13–18) ein, der den Konflikt zwischen Hakon dem Guten und den Bauern in Trøndelag darstellt. Hakon, der eine christliche Erziehung bei König Ethelstan in England erhalten hat, wünscht bei seiner Rückkehr, die Norweger zum Christentum zu bekehren (Kap. 13). Bei dem Frostathing in Trøndelag stößt er jedoch auf hartnäckigen Widerstand von seiten der Bauern, die darauf bestehen, daß der König mit ihnen an den Opferfeiern teilnehmen müsse (Kap. 15). Sigurd Jarl tritt nun ein, um den Streit zu schlichten, und rät dem König, den Willen der Bauern zu erfüllen, jedoch ohne daß er alles mitmache, was der Verlauf der Opferzeremonie verlange (Kap. 16). Snorri erwähnt dann zwei Opferfeiern (Kap. 17 und

Kap. 18), bei denen der König wider seinen Willen gewisse Kulthandlungen ausführen muß, und Snorri bringt von diesen Opferfesten einige Szenen. Bei dem ersten Fest, das sich in Lade im Herbst abspielte, wurde der König vom Jarl aufgefordert, sich auf den Hochsitz zu setzen (*var ok svá, at konungr sat í háseti sínu*), was eine klare kultische Bedeutung hatte. Als der erste Trunk eingeschenkt war, sprach der Jarl und weihte ihm dem Odin, und trank dem König zu, aber dieser machte dann das Kreuzeszeichen (*krossmark*) über den Becher. Einer der Bauerhäuptlinge nahm daran Anstoß und sagte: „Warum tut nun der König so, will er nicht anbeten (*blóta*)?“ Sigurd Jarl griff vermittelnd ein und sagte, daß der König nur so tue wie „alle diejenigen, die an ihre eigene Macht und Stärke glauben und ihren Becher auf Thor segnen (*signa*). Er machte das Hammerszeichen (*hamarsmark*), ehe er trank.“ Mit dieser Erklärung fanden sich die Bauern ab.

Snorri gibt dann eine zweite Szene vom Opferfest in Lade. Am nächsten Tag verlangten die Bauern, daß der König vom Pferdefleisch (*hrossaslátr*) esse, was er unter keinen Umständen wollte. Darauf baten sie ihn, vom Sud (*soðit*) zu trinken, was er auch ablehnte. Dann bat man ihn, vom Fett (*flotit*) zu essen, aber der König hielt an seiner Weigerung fest. Wiederum trat der Jarl vermittelnd ein und bat den König nur, über dem Henkel des Kessels mit Opferspeise den Mund zu öffnen (*gína yfir ketilhqdduna*). Der König band dann ein Leinentuch um den Kesselhenkel und hielt den Mund offen darüber und „ging darauf zum Hochsitz, und es gefiel allen gut“.

Die letzte Auseinandersetzung zwischen Hakon und den Tröndbauern geschah laut Snorri um die Zeit des Julfests in Mære, einem anderen Hauptsitz der Trönder weiter landeinwärts am Fjord gelegen. Bei dem Festmahl baten die Bauern den König, die Götter anzubeten (*blóta*), wenn nicht, sollte er bestraft werden. Ein bewaffneter Zusammenstoß drohte, aber durch erneutes Eingreifen des Jarls Sigurd wurde die Situation gerettet. Der König kostete etwas von der Pferdeleber und trank alle Erinnerungsbecher, diesmal ohne Kreuzeszeichen: *drakk hann þá qll minni krossalaust*. Der König verließ nach dieser Demütigung im Zorn Drontheim, fest entschlossen, mit einer grösseren Heeresmacht zurückzukommen. Damit beendet Snorri die Schilderung von Hakons Versuch, die Bauern in Tröndelag zum Christentum zu bekehren.

Snorris Erwähnungen des Opferkults in Tröndelag verteilen sich also erstens auf einen einleitenden Abschnitt in Kap. 14, der den allgemeinen Ablauf eines „heidnischen“ Opferrituals zusammenfaßt, und zweitens auf einige „wirkliche“ Szenen aus einem Opferritual, von denen zwei sich auf

das Fest in Lade beziehen (Kap. 17) und eine auf das Fest in Mære (Kap. 18). Nun hat, wie Düwel betont, der einleitende Abschnitt in Kap. 14 die Funktion, den Lesern eine allgemeine Einführung in den vorchristlichen Opferkult zu geben, die dem Verfasser dann „den steten Rückbezug auf einzelne Akte der Kultfeier“ erlaubt.<sup>6</sup>

Die Eyrbyggjasaga enthält eine Darstellung des alten Opferkultes, die der Schilderung Snorris in Heimskringla sehr ähnelt, aber auch Details über das Aussehen des Kultgebäudes bietet. Kapitel 4 der Saga beschreibt die Landnahme von Thorolf Mostrarskäg auf Island. Er hat seine Hochsitzpfeiler aus der norwegischen Heimat mitgebracht und wirft sie über Bord, als er Land sieht. In einen von ihnen war ein Bild von Thor geschnitzt. An der Stelle, wo die Pfeiler an das Ufer gelangen, sollen Thorolf und seine Begleiter das Land in Besitz nehmen. Thorolf baut ein Gehöft, das er Hofstaðir nannte. Dann fährt die Saga fort:

Eyrbyggjasaga Kap. 4 (mittlerer Teil).

Dort ließ er ein Kulthaus (*hof*) aufführen, und das war ein großes Gebäude. Es gab eine Tür an den Langseiten, und zwar nahe an der einen Kurzseite. Drinnen standen die Hochsitzpfeiler und darauf waren Nägel. Sie wurden Götternägel (*reginnaglar*) genannt. Alles drinnen galt als geschützter Platz. Weiter innen im Kulthaus gab es einen Raum von ähnlicher Art wie jetzt der Chor in der Kirche, und dort stand der Opferaltar (*stalli*) mitten auf dem Boden, wie ein Kirchenaltar (*altari*), und darauf lag ein Ring aus einem Stück geschmiedet, der zwanzig Unzen schwer war, und auf ihn sollte man alle Eide schwören. Den Ring sollte der Kulthauptling (*hofgoði*) bei allen Volksversammlungen an seinem Arm (oder: in seiner Hand) tragen. Auf dem Opferaltar sollte auch ein Opferblutgefäß (*hlautbolli*) stehen und darin ein Opferblutweig (*hlautteinn*) nach der Art eines Weihwedels (*stökkull*). Damit sollte man das Blut, das Opferblut (*hlaut*) genannt wurde, aus den Gefäßen verspritzen. Das war solches Blut, das man von den geschlachteten Tieren auffing, die man den Göttern als Gabe mitgebracht hatte. Rings um den Opferaltar im Innenraum (*afhús*) hatte man die Götter aufgestellt. Alle sollten an das Kulthaus Abgaben entrichten und dem Kulthauptling zu allen Fahrten verpflichtet sein, wie jetzt die Dingmänner ihren Hauptlingen. Der Kulthauptling (*goði*) aber sollte das Kulthaus aus eigenen Mitteln unterhalten, damit es nicht verfiel, und darin Opferfeste (*blótveizlur*) veranstalten.

Die Kjalnesingasaga Kap. 2 enthält eine ähnliche Schilderung wie die Eyrbyggjasaga, bringt aber im wesentlichen nichts Neues und erscheint außerdem als ein spätes Werk von geringem Quellenwert (vgl. Sigfússon 1981). Diese Saga wird im folgenden nur gelegentlich berücksichtigt.

<sup>6</sup> Das wird richtig von Düwel 1985: 20 hervorgehoben. Das verhindert nicht, daß Snorri auch ein historisches Interesse am vorchristlichen Opferkult hatte.

### Kritik der altisländischen Kultberichte

Alle drei Berichte geben vor, Ereignisse und rituelle Verhältnisse des 10. Jahrhunderts darzustellen, sind aber erst im Laufe des 13. Jahrhunderts verfaßt worden, die Kjalnesingasaga am Anfang des 14. Jahrhunderts. Die Frage der Quellen und der Zuverlässigkeit der Überlieferung drängt sich also auf und wird hier in den Blickpunkt gerückt.

Snorris Schilderung mit der Darstellung des Rituals in Kap. 14 und den Szenen aus dem Opfergelage in Kap. 17 und 18 ist die ausführlichste und wohl auch die älteste<sup>7</sup> und wird hier der Diskussion zugrunde gelegt. Für den Abschnitt Kap. 13–18 in der Saga von Hakon dem Guten, welcher deutlich eine literarische Einheit bildet (vgl. auch Düwel 1985: 18), standen Snorri sicherlich verschiedene Quellen zur Verfügung, aber in den Beschreibungen der Opferfeiern scheint er nicht viele Einzelheiten in seinen schriftlichen Quellen vorgefunden zu haben<sup>8</sup>. Man könnte annehmen, daß er in Bezug auf den Opferkult auch mündliches Erzählgut bei seinen Reisen nach Norwegen aufgegriffen habe, aber in diesem Fall kommt man nicht über Mutmaßungen hinaus. Die Zuverlässigkeit Snorris muß also auf andere Wege geprüft werden.

Wie Baetke und Walter gesehen haben, kann die Trunkszene in Kap. 17 wenig Glaubwürdigkeit als ein Stück kultischer Realität aus dem zehnten Jahrhundert beanspruchen (Baetke 1951: 28; Walter 1966: 363–67).<sup>9</sup> Der Terminus *signa*, der sich auch in der Ritualbeschreibung Kap. 14 findet, ist ein christlich-lateinisches Lehnwort, das aber wohl früh in das Altnordische übernommen wurde.<sup>10</sup> Der christliche Ursprung von *signa*, das in

<sup>7</sup> Die Priorität Snorris wird von Düwel 1985: 6, 10–11 ausdrücklich hervorgehoben. Das Verhältnis der Tempelschilderungen in Eyrbyggjasaga und Heimskringla scheint mir nicht restlos geklärt zu sein. Einar Ól. Sveinsson, im Vorwort § 2 zur Ausgabe der Saga in Íslenzk fornrit meint, eine gemeinsame Quelle liege den beiden Berichten zugrunde. Was die Schilderung der Blutriten betrifft, ist aber eine Abhängigkeit der Eyrbyggjasaga von Heimskringla wahrscheinlich. Die Saga von Hakon dem Guten ist um 1230 geschrieben; die Eyrbyggjasaga fällt in die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts (vgl. Jakobsen 1987; Perkins 1991). Die Kjalnesingasaga schließlich gehört sicher zur jüngeren Schicht der Familiensagas (vgl. Sigfússon 1981).

<sup>8</sup> An literarischen Quellen, aus denen Snorri geschöpft haben mag, kommen in erster Linie Ágrip und Fagrskinna in Betracht und außerdem die beiden lateinischen Geschichtswerke Historia Norvegiae und Theodricus' Historia de antiquitate regum Norvagiensium. In diesen Schriften findet man fast keine Detailkenntnis über die von Snorri erwähnten Opferfeste in Lade und Mære; vgl. auch Walter 1966: 360–362; Düwel 1985: 20.

<sup>9</sup> Schon Steenstrup 1929 bestritt die historische Echtheit der Szene, in der Jarl Sigurd das Kreuzeszeichen des Königs als das Hammerszeichen erklärte.

<sup>10</sup> Walter 1966: 364 meint, daß man nichts Genaueres darüber weiß, „wie und wann



seiner Verwendung auch dem kirchlich-rituellen *benedicare* entspricht, besagt, daß dieser Terminus nicht als echt vorchristliches Ritualwort gedient haben kann, wenn man nicht annimmt, daß das Wort vor der Wikingerzeit Aufnahme gefunden habe und im altskandinavischen Kultus dann verwendet worden sei. Dafür gibt es aber keine Belege und eine solche Entlehnung kommt mir auch unwahrscheinlich vor.<sup>11</sup> Das Wort *hamarsmark*, an dieser Stelle erstmalig bezeugt, ist deutlich dem christlichen Begriff *krossmark* nachgebildet und es ist zumindest zweifelhaft, ob man im vorchristlichen Skandinavien eine symbolische Gebärde in der Hammerform machte wie die Christen das Kreuzeszeichen (Steenstrup 1929: 45; Walter 1966: 365–66). Gleichfalls erklärt sich die Wendung *hann gerði hamarsmark yfir* als eine Nachbildung des Ausdrucks *gera krossmark*, der seinerseits aus dem lateinischen *signum crucis facere* herzuleiten ist (Walter 1966: 366). Die Erklärung Jarl Sigurds, daß der König nur so tat wie diejenigen, die an ihre eigene Stärke und Macht glaubten und ihren Becher für Thor segneten, enthält einen klaren Widerspruch und verrät die Hand des Verfassers Snorri, der damit eine besondere erzählerische Wirkung erzielen wollte.<sup>12</sup> Dabei gebraucht Snorri einen bei christlichen Autoren beliebten Topos über die „Heiden“ oder „Barbaren“, die in ihrem Hochmut nur an die eigene Kraft glauben (vgl. Weber 1981; See 1988: 94–95).<sup>13</sup>

Ferner erscheint die eindrucksvolle Szene vom Kosten des Opferfleisches

---

das Wort im Norden Aufnahme gefunden hat“. Die Entlehnung gehört aber sicherlich der frühen Missionszeit an; das Wort *signa* findet sich auf einem uppländischen Runenstein aus dem elften Jahrhundert (U 942). Die Inschrift mit *signa* im Dom von Nidaros fällt ins zwölfte Jahrhundert (auch I, 53)

<sup>11</sup> Das Wort *signa* erscheint zwar in dem Eddagedicht *Sigrdrífumál* Str. 8 im Ausdruck *full skal signa*. Diese Strophe und wohl auch die Kompilation des ganzen Gedichts gehört in die Periode, in der das Christentum im Norden schon eingebürgert war; vgl. zu Strophe 8 Walter 1966: 364.

<sup>12</sup> Das ist klar von Walter 1966: 367 gesehen: „der Glaube an die eigene Kraft hat die Verehrung von Göttern in kultischen Handlungen, also auch die Verehrung Thors, wohl stets ausgeschlossen“. Ähnlich auch Weber 1981. Walter bemerkt ferner, daß ein mittelniederdeutsches Lehnwort *skenkja* „(einen Trunk) schenken“ sich in die Erzählung Snorris im c. 17 eingeschlichen hat. Das Wort „mag bei Snorri und seinen Zeitgenossen einen gewissen festlichen, (aus der Fremde kommenden) feierlichen Klang gehabt haben“ (Walter 1966: 367).

<sup>13</sup> Die Formel *trúa á mátt sinn ok megin* galt lange Zeit als echter Ausdruck einer bestimmten altskandinavischen oder altgermanischen Mentalität, sie steht aber unter dem Verdacht, nicht mehr als ein weit verbreitetes Barbaren- und Heidencliché zu sein. Der Topos kann dazu verwendet werden, sowohl den gottwidrigen Hochmut der „Heiden“ oder „Barbaren“ zu denunzieren als auch die „heidnischen“ Vorfahren als edle Helden zu charakterisieren; siehe dazu Weber 1981; Simek 1984: 257–58; See 1988: 89–96.

durch den König (Kap. 17), die in einem kunstfertigen Dreierschritt aufgebaut ist (vgl. Düwel 1985: 19), großenteils als eine eigene Schöpfung Snorris aus einer bestimmten Darstellungsabsicht heraus.<sup>14</sup>

In der Szene aus dem Opferfest in Mære (Kap. 18) verwertet Snorri zwar älteres Traditionsgut, das er aber mit neuen Einzelheiten schmückt. Sowohl das Ágrip als auch die Fagrskinna, die beide vor der Zeit Snorris verfaßt wurden, erwähnen eine Kultfeier in Mære, bei der die Tröndbauern den König dazu zwingen, eine Opferhandlung auszuführen (siehe weiter unten).

Die Darstellung des Opferrituals bei den Tröndern in Kap. 14 erweckt beim ersten Anblick einen zuverlässigen Eindruck durch die ritualtechnischen Termini und die genauen Angaben über Kulthandlungen.<sup>15</sup> Die gründliche wortgeschichtliche Untersuchung dieser Termini, die man bei Düwel (1985) findet, ergibt aber, daß es sich bei den meisten von ihnen keineswegs um altererbte kultische Ausdrücke handelt. Die Wörter *hlaut* und *hlautteinn* in der Bedeutung „Opferblut“ beziehungsweise „Opferblut-zweig“ sind nicht als vorchristliche Termini sicher belegt und scheinen eine Uminterpretation durch Snorri selbst zu sein, ausgehend von *hlaut* in der Bedeutung „(Opfer)Los“ und *hlautteinn* als „Loszweig“ (Düwel 1985: 21–32; vgl. auch Simek 1984: 182–183)<sup>16</sup>. Beide Wörter sind in dieser nicht-christlichen Verwendung klar bezeugt (Hymiskviða 1, Vqluspá 63, Lausavisa von Thorvald Kodransson); die Losbefragung war ja bei den Germanen ein beliebter Divinationsritus. Damit entfällt auch die Grundlage für *hlautbolli* „Opferblutkessel“ als genuin vorchristlicher Terminus (Düwel 1985: 33). Auch *stallr* und *stalli* können nicht mit Sicherheit als vorchristliche Bezeichnungen für „Opferaltar“ nachgewiesen werden. Für *stallr* muß man laut Düwel die Grundbedeutung „Gestell“ ansetzen, und das Wort erhält in der nicht-christlichen Dichtung eine sakrale Bedeutung erst durch einen Zusatz wie z.B. in *véstallr*, und es ist dann nicht unbedingt an einen Altar zu denken (Düwel 1985: 38–40). Das Wort *stalli* dagegen kommt in der frühen Poesie nicht vor, sondern ist

<sup>14</sup> So Düwel 1985: 20, der betont daß „die Dramatik des Geschehens“ für Snorri viel wichtiger war, als einen Einblick in die Bekehrungsgeschichte Norwegens zu geben.

<sup>15</sup> So begründet z.B. Ström 1966: 330 seine Zuversicht, ein authentisches Bild der Opferrituale aus den Quellen gewinnen zu können: „Die Anhaltspunkte unseres Wissens über die Opferriten sind einige technische Ausdrücke, die am wenigstens in Verdacht kommen, christliches Lehngut zu sein, weil sie überhaupt in christlichen Zusammenhängen keine Verwendung und keine Parallelen haben.“

<sup>16</sup> Schon Jan de Vries war sich darüber klar, daß für *hlaut* und *hlautteinn* „irgendeine Bedeutungsverschiebung stattgefunden hat“: vom ursprünglichen „Los“ und „Losstäbe“ zum „Opferblut“ und „Opferblutzeige“ (Vries 1957: 417).

erst in christlicher Zeit aufgekommen, um den Opferaltar der polytheistischen Religionen zu bezeichnen (Düwel 1985: 41–47). Die altisländische Literatur unterscheidet streng zwischen dem christlichen *altari* und dem „heidnischen“ *stallr* oder *stalli*, wie die Eyrbyggjasaga Kap. 4 zeigt.

Die Kulthandlungen, die sich laut Snorri auf das Opferblut bezogen, das Röten der „Altäre“ und der Wände des Kulthauses sowie das Besprengen der Kultgemeinde mit dem Blut, sind in früheren Notizen über altgermanische Opferpraxis nicht bezeugt, sondern Snorris Schilderung sei eher von alttestamentlichen Opfertexten inspiriert, die schon im frühen Mittelalter gewissermaßen als Vorformen kirchlicher Riten galten (Düwel 1985: 35–36). Snorri sei anscheinend bestrebt, die „heidnische“ Kultpraxis so zu schildern, daß der Abstand zwischen der natürlichen Religion seiner Vorfahren und dem Christentum seiner Zeitgenossen so klein wie möglich erscheine (Düwel 1985: 127).

Auch die detaillierte Beschreibung, die Snorri vom kultischen Trinken gibt, ist angezweifelt worden (Olsen 1966: 60; Holtsmark 1970: 42; und vor allem Düwel 1985). Snorri habe das Trinkzeremoniell der mittelalterlichen Gilden gekannt und es auf die „heidnische“ Vorzeit projiziert. Er konnte dabei an den Begriff *full* anknüpfen, der ihm aus der altnordischen Dichtung bekannt war, aber dessen präzise Bedeutung zu seiner Zeit unklar geworden war. Erst in nachchristlicher Zeit hat sich die Bedeutung „Becher“ eingebürgert<sup>17</sup>. Das Wort *minni* in der Bedeutung „Trunk“ sowie das Minnetrinken sind von den schon bekehrten Germanenvölkern in den Norden gelangt. Der vorchristliche Ursprung dieses kontinentalen Minnetrinkens wird von Düwel stark angezweifelt. Die Formeln *til sigrs ok ríkis konungi sínun* und *til árs ok friðar*, die laut Snorri den Trunk auf die Götter begleiteten, hätten keine altskandinavische Vorbilder, sondern seien als Rückprojektionen christlicher Segnungen, besonders beim Minnetrinken, zu erklären.

Zusammenfassend stellt Klaus Düwel also fest, daß die Schilderung Snorris vom Opferfest in Lade eine erzählerische Rekonstruktion sei, die sich weder auf mündliche Überlieferung noch auf schriftliche Quellen stützen könne. Die Tempelbeschreibungen in Eyrbyggjasaga und in der noch späteren Kjalnesingasaga sind laut Düwel von Snorris Heimskringla abhängig und haben somit keinen selbstständigen Quellenwert. Wenn man die Ergebnisse der Untersuchungen Olsens und Düwels zusammenhält,

---

<sup>17</sup> Das Wort *full* erscheint in Kenningar für den Dichternet und kann wahrscheinlich sowohl den Trank als auch das Gefäß und die darin enthaltene Flüssigkeit bezeichnen (Düwel 1985: 71–72, 120).

wird es klar, daß unsere Kenntnisse altskandinavischer Opferrituale und Kultgebäude in eine neue und problematischere Lage gekommen sind.

Die Frage der Kultgebäude oder Tempel im vorchristlichen Norden, die Olaf Olsen (1966) so eingehend überprüft hat, wird im folgenden nur am Rande gestreift, weil es die Kulthandlungen sind, die den Hauptgegenstand der vorliegenden Studie bilden. Ich möchte hier einige, zum Teil kritische Bemerkungen zur Diskussion über die altskandinavischen Opferrituale vorlegen, und etwas ausführlicher die Formel *ár ok friðr* behandeln. Dabei geht es in erster Linie um das Problem der Zuverlässigkeit der auf uns gekommenen Quellen. Mein Ausgangspunkt ist im wesentlichen religionsgeschichtlich, aber natürlich läßt sich die philologische Argumentation davon nicht trennen.

### **Genuine und rekonstruierte Elemente in den altisländischen Kultberichten**

Nach den Untersuchungen von Olsen (1966; 1970), Walter (1966), Holtsmark (1970) und vor allem Düwel (1985) ist daran festzuhalten, daß die Kultberichte Snorris und der Eyrbyggja- und Kjalnesingasagas hauptsächlich literarische Rekonstruktionen darstellen, deren religionsgeschichtlicher Wert durch den Mangel an authentischen Überlieferungen als unsicher erscheint. Zentrale Elemente des geschilderten Opfervorgangs, wie das Besprengen der Kultgemeinde mit dem Opferblut und die Verwendung von Opferblutzweigen bei diesem Kultakt, scheinen eine reale Grundlage zu entbehren. Die Begriffe *hlaut*, *hlauttein* und *hlautbolli* in der Bedeutung „Opferblut“, „Opferblutweig“ und „Opferblutkessel“ können wohl nicht länger als technische Termini der vorchristlichen Opferpraxis angesehen werden. Dasselbe gilt für das Wort *minni* in der Bedeutung „Erinnerungsbecher“, soweit es in einen vorchristlichen Kontext versetzt wird. Das rituelle Trinkzeremoniell eines altskandinavischen Opfergelages, wie es Snorri in der Saga von Hakon dem Guten schildert, enthält Züge, die wenig geschichtliche Glaubwürdigkeit beanspruchen können. Dagegen sind andere Elemente in der Schilderung Snorris nicht so leicht als freie Rekonstruktion oder als christliche Formeln zu erklären.

Einige allgemeine Bemerkungen mögen an dieser Stelle angebracht sein, bevor einzelne Momente des Opfervorganges besprochen werden. Man muß sich darüber im klaren sein, daß man es für die Wikingerzeit eher mit einer großen Variation von Opferritualen zu tun hat, als mit einem

in allen Einzelheiten fest geregelten Ritual, das über den ganzen skandinavischen Raum verbreitet gewesen wäre. Die altskandinavische Religion hatte ja keine zentrale Organisation und keine fixierte Liturgie wie die römische Kirche, sondern jeder Kultplatz hatte höchstwahrscheinlich seine eigenen Rituale, die als lokale oder regionale Ausgestaltungen gewisser Grundelemente verstanden werden müssen. Diese Rituale waren sicher ihrem Vorstellungsinhalt nach auch verschieden, da die Kultfeiern dem Wechsel der Jahreszeiten angepaßt waren. Die Vielfalt lokaler Kultrituale in einer ethnischen Religion des vorchristlichen Europas zeigt uns deutlich Pausanias' Beschreibung von Griechenland im zweiten nachchristlichen Jahrhundert, und sie kann als gutes Modell dafür dienen, wie man sich das Spektrum der altskandinavischen Opferrituale zu denken hat.

Das Opferfest, das Snorri in seinem allgemeinen Ablauf schildert, sollte dann in erster Linie als ein Trönder Ritual gedeutet werden. Natürlich hängt diese Interpretation davon ab, in welchem Grad man Snorris Schilderung als Rekonstruktion ohne authentische Grundlage auffaßt. Da die Eyrbyggjasaga eine fast identische Darstellung der Handhabung des Opferblutes gibt, könnte man annehmen, daß für dieses Moment derselbe Ritus auf Island in Brauch war. Doch ist hier eher auf eine literarische Abhängigkeit der Eyrbyggjasaga zu schließen. Dagegen vermittelt die Eyrbyggjasaga eine unabhängige Tradition in der Schilderung des Kultgebäudes, und die religionsgeschichtliche Zuverlässigkeit dieser Tradition muß folglich für sich untersucht werden. Jedenfalls darf man nicht davon ausgehen, daß die Darstellung des Opferrituals in der Saga von Hakon dem Guten allgemeine Gültigkeit für ganz Skandinavien besitzt.

Noch ein Umstand verdient Beachtung. Obgleich die rituellen Termini, die Snorri verwendet, nicht alle als authentisch vorchristlich gesichert sind, kann man daraus nicht den Schluß ziehen, daß es die Sachen nicht gegeben habe, welche die Wörter bezeichnen.<sup>18</sup> Das muß unabhängig vom Ursprung der Termini festgestellt werden. Diesen Sachverhalt erkennt natürlich auch Düwel an, aber er drückt ihn in sehr allgemeinen Wendungen aus<sup>19</sup>. Um ein Beispiel zu geben, wurde, wie Düwel betont, das Wort *stalli* „Altar“ in vorchristlicher Zeit nicht gebraucht, aber das Vorkommen eines entsprechenden Gegenstands für das rituelle Schlachten

<sup>18</sup> Ähnlich argumentiert richtig Meulengracht Sørensen 1991: 239.

<sup>19</sup> Ich zitiere: „Damit soll nun keineswegs grundsätzlich die Existenz von germanischen Opferveranstaltungen und Tempelkulten bezweifelt werden. Nur kann nach meiner Auffassung Snorris Schilderung nicht mehr als tradiertes Zeugnis für die Einzelheiten in Ablauf und Gestaltung des nordgermanischen, geschweige denn des germanischen Tempelkultes gelten“ (Düwel 1985: 119).

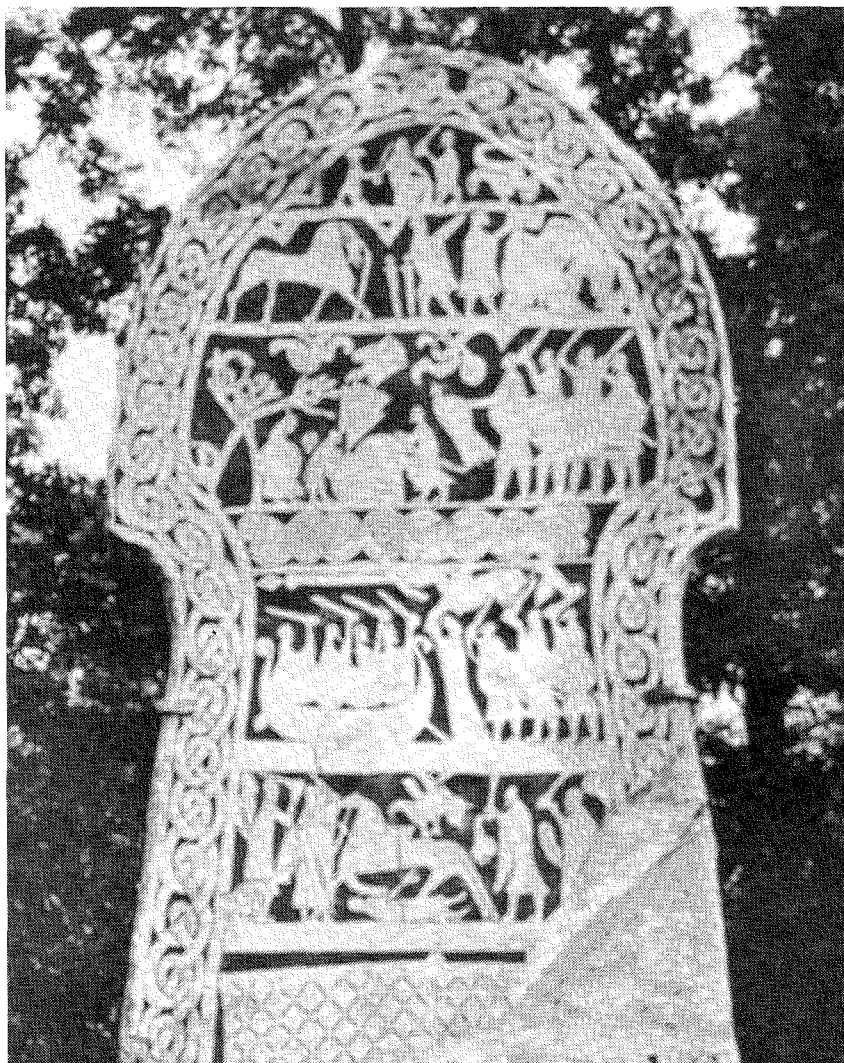
oder für die rituelle Übergabe der Opfermaterie an die Gottheit ist in einem Opferkultus sehr wahrscheinlich. In der Tat scheint ein solcher Gegenstand auf einem der gotländischen Bildsteine abgebildet zu sein (Fig. 1). Der Stein enthält im oberen Teil eine rituelle Szene, die sich im Mythos oder in der Wirklichkeit abgespielt haben mag. In der Mitte sieht man ein Gestell und darauf eine Menschengestalt; das Gestell ist von zwei Männern umgeben, und die ganze Szene erweckt den Eindruck einer Opferveranstaltung. Das Gestell, das auf dem Bildstein abgebildet ist, könnte dem kultischen Gegenstand *stalli* oder *stallr* nahekommen,<sup>20</sup> den Snorri und der Verfasser der Eyrbyggjasaga erwähnen. Problematisch bleibt aber die Identifikation dieses Gegenstands mit einem Opferaltar. Wenn *stalli* oder *stallr* eine Konstruktion für das Schlachten der Opfertiere bezeichnete, würde diese wohl kaum drinnen im *hof* zu suchen sein. Es könnte aber ein Gestell sein, auf dem man etwa gewisse Teile des Opfertieres zur Übergabe an die Gottheit legte oder auf dem sich irgendein Kult- oder Göttersymbol befand (vgl. auch Olsen 1966: 61). Diese Konstruktion könnte den Namen *stallr* tragen, der in der vorchristlichen Überlieferung belegt ist, aber in der Bedeutung „Altar“ nicht gesichert ist. Snorri spricht, ohne Vergleich mit einem Kirchenaltar, von *stallana* im Plural, was nicht so gut zu einer Bedeutung „Altar“ passt, und es ist durchaus möglich, daß er an eine andere Art von Kultgegenständen als an einen Altar dachte; Alfred Jakobsen schlägt einen Sockel oder irgendein Gestell vor, auf dem die Götter saßen oder standen (Jakobsen 1987: 224). Der Verfasser der Eyrbyggjasaga wollte anscheinend das Wort *stallana*, das er bei Snorri vorfand, näher bestimmen und machte deshalb die Gleichsetzung mit dem Altar einer Kirche. Seine Beschreibung des *hof* erweckt übrigens den Eindruck, dem Grundplan einer christlichen Kirche nachgebildet zu sein. Snorri scheint über diesen Punkt besser unterrichtet gewesen zu sein.

### Der Opfervorgang

Es fällt auf, daß der Opfervorgang bei Snorri nur fragmentarisch beschrieben ist. Er richtet sein Interesse auf das rituelle Handhaben des Opferblutes und auf das Trinkzeremoniell. Ein Opfervorgang ist aber ein rituelles

---

<sup>20</sup> Die Form *stallana* bei Snorri kann sowohl auf *stalli* als auch auf *stallr* zurückgeführt werden.



Figur 1. Der obere Teil von dem Bildstein Hammars (I) in Lärbro, Gotland (Lindqvist 1941: Fig. 81).

Geschehen, das mehrere Einzelriten umfaßt und das mit anderen Kulturhandlungen verbunden sein kann. Zur Beschreibung eines Opferrituals gehören auch Angaben über die Opfermaterie.

Der Knappheit an altskandinavischen Quellen, die Snorris Bild eines Opferfestes bestätigen könnten, läßt sich zum Teil durch vergleichendes Material aus anderen Religionen abhelfen. Eine solche religions-geschichtliche

Bewertung hat natürlich ihre Grenzen, sie vermag aber immerhin die Glaubwürdigkeit der Darstellung Snorris zu unterbauen oder zu entkräften. Zusammen mit vereinzelt zuverlässigen Notizen der altskandinavischen Überlieferung ergibt der religionsgeschichtliche Vergleich eine ziemlich gute Grundlage für eine Bewertung der Angaben Snorris. Dabei sollte man den vergleichenden Stoff in erster Linie aus den Religionen des alten Europa und des vorderen Orients heranziehen.

Von den Blutriten, die bei Snorri und in der Eyrbyggjasaga erwähnt werden, kommt mir das Besprengen der Teilnehmer mit Opferblutweigen als verdächtig vor (vgl. auch Holtsmark 1970: 42; Simek 1984: 181–182; Düwel 1985: 34–36, 119). Der Verfasser der Eyrbyggjasaga ist schon vorsichtiger, indem er nur das Verspritzen des Opferblutes mit dem Opferblutweig erwähnt, nicht aber das, was besprengt werden sollte. Die Anregung zu seiner Beschreibung dürfte Snorri, wie Düwel vermutet, dem Alten Testament (Exodus 12 und 24) entnommen haben, oder aber die Szene mit der Besprengung der Kultteilnehmer dürfte „der Phantasie der hochmittelalterlichen christlichen Autoren entsprungen sein“ (Simek 1984: 181–182). Das Opferritual des jüdischen Tempelkultus kennt kein Verspritzen des Blutes auf die Kultgemeinde, und ein solcher Ritus ist bei den Völkern des alten Europas und des alten Orients nur schwach belegt.<sup>21</sup> Dagegen erscheint das Röten der *stallar* und der Wände des Kultgebäudes mit dem Opferblut als religionsgeschichtlich glaubwürdiger. Die Besprengung des Brandopferaltars mit dem Blut der geopfert Tiere war ein wichtiges Moment im jüdischen Tempelkult (vgl. Hultgård 1987: 89). In den meisten griechischen Opferritualen wurde das Opferblut auf den Altar gegossen oder gegen den Altar verspritzt.<sup>22</sup> Das altarmenische Tieropfer, von der Kirche in leicht abgewandelter Form sanktioniert und noch praktiziert, enthielt ursprünglich sowohl das Röten des Opferaltars und der Wände des Heiligtums. Heute werden in Armenien nur die Außenwände beim Eingangstor der Kirche mit dem Opferblut gerötet, wie ich es selbst 1970 beobachtet habe.

Das Färben sakraler Gegenstände mit dem Opferblut kann durch andere skandinavische Belege gestützt werden, die meiner Ansicht nach genuine

---

<sup>21</sup> Die Beschreibung eines israelitischen Bundesrituals in Exodus 24: 4–9 erwähnt, daß Moses zwölf Stiere opferte und ihr Blut teils auf den Altar, teils auf das Volk verspritzte. Hier haben wir es mit einem semitischen Bundesschließen zu tun, in welchem die Besprengung mit dem Opferblut ein symbolisches Verwandtschaftsverhältnis zwischen den Kontrahenten schafft. Es ist wahrscheinlich diese Stelle des Exodus, in der Form der Vulgata oder einer altisländischer Übersetzung, die Snorri inspiriert hat; vgl. oben.

<sup>22</sup> Siehe z.B. Pausanias VIII, 2: 3. Der griechische Opfervorgang wird bei Burkert 1983: 3–7 zusammengefaßt.



Traditionen vermitteln. Das Eddagedicht Hyndlulioð, das zwar ziemlich spät kompiliert ist, aber ältere mythisch-rituellen Traditionen verwertet, läßt die Göttin Freya von Ottar sagen:

<i>hǫrg hann mér gerði, hlaðinn steinum, nú er griót þat at gleri orðit, rauð hann í nýju nauta blóði, æ trúði Óttarr á ásynjur.</i>	Er machte mir einen <i>hǫrg</i> von Steinen aufgebaut, nun ist der Steinhauften glatt wie Glas geworden, er rötete ihn mit frischem Blut von Stieren, immer verließ sich Ottar auf die Göttinnen. Hyndlulioð 10.
--	--

Der rituelle Inhalt dieser Strophe ist kaum als spätere Rekonstruktion anzusehen, und vielleicht spiegelt er altnorwegische Verhältnisse wieder.<sup>23</sup> Man kann natürlich darüber streiten, was hier mit *hǫrg* gemeint ist (vgl. Olsen 1966: 105), aber soviel ist klar, daß es sich um eine kultische Konstruktion handelt, die mit Opferblut gerötet wird.

Im Königskatalog der Hervarar Saga Kap. 20 (Heiðreks Saga 1924), der auf ostnordischen Traditionen beruht, die von dem Skalden Markus Skeggjason am Ende des 11. Jahrhunderts nach Island vermittelt wurden (vgl. zuletzt Reifegerste 1989: 196–200), werden schwedische Herrscher aufgezählt. Der letzte Teil des Katalogs ist mehr erzählerisch und schildert den Konflikt zwischen Inge und Blot-Svein. Inge wurde von den Sviar vertrieben, die Blot-Svein zum König machten. Das wurde mit einer Art Kommunionsoffer bestätigt. Ein Pferd wurde auf den Thingplatz geführt, geschlachtet und das Fleisch zum Essen zubereitet, und mit dem Blut wurde das *blóttre* gerötet. Man kann das Wort *blóttre* als „Opferbaum“ deuten (so Ström 1966; Reifegerste 1989), aber es mag auch „Opferholz“ bedeuten und einen hölzernen Kultgegenstand bezeichnen, den man mit dem Opferblut rötete. Die Notiz des Königskatalogs in der Hervarar Saga über das Opfermahl bei den Sviar unter Blot-Svein hat keine Parallele in der altnordischen Literatur und scheint überlieferungsgeschichtlich gesehen ein zuverlässiges Element zu sein.

Ein zentrales Moment der meisten Opferrituale ist das gemeinsame Opfermahl, und seine Bedeutung wird gleichfalls von Snorri in der Saga von Hakon dem Guten stark hervorgehoben, sowohl in der allgemeinen Darstellung eines Opferfestes (Kap. 14) als auch in den Szenen aus zwei verschiedenen Opferfeiern, die er in den Kapiteln 17 und 18 bringt. Für

<sup>23</sup> Vgl. Holtsmarks zusammenfassende Bewertung der Hyndlulioð (Holtsmark 1981).

das Opfergelage sind wir fast ausschließlich auf Angaben bei Snorri angewiesen. Außer den Abschnitten in der Saga von Hakon dem Guten kommen vor allem einige Notizen in den Kapiteln 107–109 der Saga von Olof dem Heiligen in Betracht. Aus religionsgeschichtlicher Sicht enthält Snorris Darstellung einer *blótveizla* im Kapitel 14 an sich nichts Unwahrscheinliches. Die Kultteilnehmer versammeln sich an einem Kultplatz, bringen Opfertiere, Speise und Trank mit.<sup>24</sup> Die Tiere werden geschlachtet, die dazu bestimmten Opferelemente werden der Gottheit übergeben, und ein rituelles Mahl wird gehalten. Das rituelle Röten heiliger Gegenstände mit dem Opferblut vertritt in der Saga von Hakon dem Guten (Kap. 14) und der Eyrbyggjasaga (Kap. 4) das Moment der Übergabe der Opfermaterie an die Gottheit. Nun beweist natürlich die religionsphänomenologische Gültigkeit der Schilderung Snorris nicht die Authentizität seiner Schilderung, aber sie gewinnt an Wahrscheinlichkeit. Wie oben gesagt, finden sich relativ ausführliche Notizen über Opfergelage nur bei Snorri, aber es gibt einige unabhängige Quellenzeugnisse, die ein Opfermahl bei Skandinavien bezeugen, obgleich sie es nicht näher beschreiben.

Ein wichtiger Hinweis scheint mir in Aris *Íslendingabók* vorzuliegen. Bei der Anahme des Christentums auf dem Allthing Islands wurden gewisse Zugeständnisse der „heidnischen“ Partei vorläufig gemacht. In Bezug auf die Austragung von Kindern (*barna útburður*) und das Essen von Pferdefleisch (*hrossakiqtz át*) solle noch das alte Gesetz gelten. Einige Jahre später wurde auch diese Art von Heidentum (*sú heiðni*) abgeschafft, sagt Ari. Nun kann man die Bedeutung des Essens von Pferdefleisch nur richtig verstehen, wenn man es in den alten Opferkultus einsetzt (vgl. unten die Tradition von Hakon und der Pferdeleber). Die Notiz in dem *Íslendingabók* besagt, daß die Opfermahle mit Pferdefleisch so wichtig waren, daß ein rituelles Essen noch einige Jahre nach der Einführung des Christentums geduldet wurde.

Das Gutalag und die Gutasaga, die miteinander in enger Beziehung stehen und die beide wahrscheinlich aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts stammen,<sup>25</sup> enthalten kurze Notizen über den vorchristlichen Kultus der Gutar. Schon der Umstand, daß die einleitenden Worte des Gutalag dazu ermahnen, das „Heidentum“ zu verneinen (*naika haiðnu*), und daß ein besonderes Kapitel (*af blótan*) zum Verbot des alten Kultus

<sup>24</sup> Vgl. auch Olsen 1966: 43: "Håkon den Godes saga afspejler sikkert en ægte tradition, når det berettes, at deltagerne i de store blótgilder hver for sig medbragte fortæring".

<sup>25</sup> Diese Datierung wird von Wessén (1981a; 1981b) gegeben und lässt sich auch durch neuere archäologische Ergebnisse stützen (vgl. Thunmark-Nylén 1989).

vonnöten war, zeigt, daß die altskandinavische Religion immer noch eine lebendige Realität zu der Zeit war, als das *Gutalag* verfaßt wurde. Die Glaubwürdigkeit der Angaben im *Gutalag* und in der *Gutasaga* über die vorchristliche Religion wird durch archäologische Funde bestärkt. Dabei wird deutlich, daß altskandinavische, „wikingzeitliche“ Begräbnisformen bis um 1200 in großem Umfang praktiziert wurden, parallel mit den christlichen Beerdigungen auf den Friedhöfen, die mit den dreißiger Jahren des 11. Jahrhunderts einsetzen (Thunmark-Nylén 1989). Zwei Kultgemeinden, die altskandinavische und die christliche, lebten also auf Gotland Seite an Seite bis zum Anfang des 13. Jahrhunderts, als das Christentum die einzige offizielle Religion wurde, ein Ereignis, das im *Gutalag* seine gesetzliche Bestätigung fand. Die Bedeutung der Opfermahle kommt sowohl im *Gutalag* als auch in der *Gutasaga* klar zum Vorschein. Das Kapitel *af blötan* verordnet, daß, wenn irgendjemand der Gottesverehrung mit Essen oder Trinken, das nicht christlicher Sitte folgt (*haizl nekkvara þā mið mati eða mið drykkju senni sum ai fylgir kristnum siði*)<sup>26</sup>, für schuldig erklärt wird, er drei Mark den Männern der Kirche büßen soll. Die *Gutasaga* erzählt, daß die *Gutar* früher ihre Söhne und Töchter und auch ihr Vieh den Göttern weihten, zusammen mit Essen und Bier (*blōtaðu þair synum ok dytrum ok fileði mið mati ok mungāti*). Die *Saga* beschreibt dann die drei Ebenen der Opferfeste, die höchste für die ganze Insel, die regionale für die drei Landesteile und die lokale für ein kleineres Thinggebiet. Bei den lokalen Opferfesten mit Viehopfer, Essen und Bier war die Kultgemeinde kleiner; die Teilnehmer wurden „Opferbrüder“ genannt, weil sie zusammen das Opferfleisch kochten und aßen: *En smeri þing hafðu mindri blötan með fileði, mati ok mungāti sum haita suðnautar þī et þair suðu allir saman*. Man vergleiche die Wendung Snorris *en slátr skyldi sjóða til mannfagnaðar* bei der Darstellung des Opferfestes zu Lade in der *Saga* von Hakon dem Guten Kap. 14.

Adam von Bremens Schilderung des Uppsalakultus enthält Andeutungen der rituellen Gelage, welche die große neunjährige Opferfeier begleiteten. Man pflegte bei dieser Art von Opferritual (*in eiusmodi ritu libationis*) Gesänge vorzuführen, die vielfältig und nach Adams Auffassung unsittlich seien (*Gesta Hammarburg. IV,27*). Der Terminus *ritus libationis* bezeichnet wohl das Opferfest mit Speise- und Trinkgelagen, bei denen die rituellen Gesänge ertönten. Ein Scholion zu diesem Abschnitt (*IV,27*) spricht von den Opfermahlen (*commessiones*), welche die Opfer begleiteten.

Snorri knüpft wiederholt seine Angaben über den Opferkultus an die

<sup>26</sup> Der Text ist hier und in den folgenden Zitaten ins Altgutnische normalisiert.

*hof*, die man sich als Gehöfte von Häuptlingen oder Großbauern zu denken hat. Der große Raum des *hof* diente nicht nur den Bedürfnissen der Einwohner des Gehöfts, sondern dorthin kamen auch die Leute der Nachbarschaft, um Kultfeste zu feiern (vgl. die Definition von Olsen 1966: 94). Die Verlegung des Hauptkultus von Opfermooren, Quellen und kleinen Seen auf die *hof* hatte sich schon vor der Wikingerzeit vollzogen (vgl. Fa-  
 bech 1991), und die archäologischen Funde unterstreichen die Bedeutung der *hof* als Kultgebäude (vgl. Gräslund 1992). Vielfach wurden kleine rituelle Goldbleche mit Menschen- oder Götterfiguren ("guldgubbar") in den ausgegrabenen Resten eben dieser Anlagen gefunden; die Funde zeigen den rituellen Gebrauch dieser Gebäude. Zur Zeit sind die Goldbleche von mehr als 24 Orten in Skandinavien bekannt, die allergrößte Zahl aus Gebäuden vom Typus des *hof* (Gräslund 1992). Die bekanntesten sind Helgö und Eskilstuna in Schweden, Borg und Mære in Norwegen. Der letztgenannte Ort ist ja bei Snorri der Schauplatz einer der beschriebenen Opferszenen. Bei der Ausgrabung des Gehöfts Borg auf den Lofoten kam neben dem gewöhnlichen Herd eine Konstruktion zu Tage, die als eine rituelle Feuerstätte gedeutet wurde, und die wohl nur bei gemeinsamen Opfermahlen verwendet wurde (Munch 1989: 329). Auch hier ist der Vergleich mit Snorri einleuchtend. Bei der Darstellung des allgemeinen Opferfestes der Trönder im Kap. 14 der Saga von Hakon dem Guten heißt es: *eldar skyldu vera á miðju gólfi í hofinu ok þar katlar yfir.*

Genuines Überlieferungsgut verbirgt sich in den Szenen, die Snorri im Kap. 17 und 18 der Saga von Hakon dem Guten gibt (vgl. oben S. 227). Als der König sich wiederholt weigert, an den Kulthandlungen teilzunehmen, wird er von Sigurd Jarl gebeten, doch wenigstens über dem Henkel des mit Opferspeise gefüllten Kessels den Mund zu öffnen. Der König tut das, bindet aber ein Leinentuch um den Kesselhenkel. Bei dem Julfest in Mære sah sich laut Snorri der König dazu genötigt, etwas von der Pferdeleber zu kosten: *kømr þá svá, at Hákon konungr át nokkura bita af hrosslifr.* Daß Hakon dem Willen der Bauern entgegenkam und am Opferkult teilnahm, berichtet auch die Fagrskinna, wenngleich bloß in allgemeinen Wendungen: *þá gørði hann eptir bæn þeira ok blótaði* (Fagrsk. Kap. 9). Das Ágrip weiß aber Näheres darüber zu erzählen: Hakon biß in die Pferdeleber, aber er warf ein Tuch darum, um nicht in das bare Fleisch zu beißen. Das war laut dem Ágrip die einzige Opferhandlung, die der König ausführte (*blótaði eigi qðruvís*). Das Stück wird als mündliche Tradition vom Verfasser des Ágrip eingeführt: *svá er sagt, at hann biti á hrosslifr . . .* Die Auseinandersetzung Hakons mit den Tröndbauern hat sich aller Wahrscheinlichkeit nach im Gedächtnis der nachfolgenden

Generationen in Form von kleinen Anekdoten erhalten; eine wird vom Verfasser des *Ágrip* gegeben. Snorri hat diese Anekdote und vielleicht noch andere gekannt, aber scheint das Motiv mit dem Leinentuch in eine andere Situation versetzt zu haben und damit das ursprüngliche Traditionsstück in zwei aufgespaltet zu haben.

Im Hinblick auf das rituelle Trunkzeremoniell, wie man es bei Snorri findet, sind wir auf allgemeine Erwägungen verwiesen, denn es gibt keine anderen Quellenzeugnisse, die seine Angaben beglaubigen könnten. Daß es ein sakrales Trinken bei den Opferfesten gegeben hat, daran braucht man nicht zu zweifeln. Die Notizen des *Gulalags* und der *Gutasaga* zeugen deutlich davon, aber die Einzelheiten entziehen sich unserem Wissen. Das Vorkommen sakraler Trinkgelage wird auch durch die Bedeutung, welche die altskandinavische Mythologie dem Met und seiner Kraft beimißt, nahegelegt; die mythische Symbolik wurde im Ritus vergegenwärtigt (vgl. Drobin 1991). Mag Snorri auch Anregungen seiner Darstellung des Trunkzeremoniells von dem Minnetrinken in den Gilden bekommen haben, so ist damit die Frage vom Ursprung dieses Trinkens in Skandinavien nicht erledigt. Es scheint mir sehr unwahrscheinlich, daß z.B. das sakrale Gelage, das im älteren *Gulathingsgesetz* vorgeschrieben wird, von der Kirche geschaffen wurde. Eine Erklärung wie diejenige, die das *Ágrip* gibt, kommt mir mehr glaubhafter vor. Olaf Tryggvason ließ die Opferfeiern und das sakrale Trinken abschaffen (*felldi blót ok blótdrykkjur*), aber um dem Volk entgegenzukommen, führte er stattdessen Trinkzeremonien an den christlichen Festtagen ein: *hátiðadrykkjur jól ok páskar, Jóansmessu mungát ok haustöl at Mikjalsmessu* (*Ágrip* Kap. 19).

Snorri beendet seine Darstellung des Opferfestes bei den Tröndern mit einer Skaldenstrophe von Kormak Ögmundarson, die von Snorri als eine Erinnerung an eine große Opferfeier zitiert wird, eine Feier, die von Sigurd Jarl veranstaltet und bezahlt wurde. Düwel meint, diese Interpretation stamme von Snorri selbst, die Strophe hätte jedoch ursprünglich nur den Zweck gehabt, Sigurd Jarl als einen freigebigen Mann zu charakterisieren, der „seine Vorräte und Schätze nicht schont, um seine Gäste zu erfreuen“ (Düwel 1985: 17). Snorris Interpretation des Ausdrucks *vés valdr* als „Herrscher der Heiligtums“, die als Stütze seiner Darstellung von der *blótveizla* diene, scheint mir jedoch die naheliegendste zu sein und die Richtigkeit der Interpretation Snorris wird von Grønvik (1989) näher begründet. Die Strophe besagt aber auch, daß es Sitte war, Essen und Bier<sup>27</sup> zum Opferfest mitzubringen, jedoch daß für die besondere Gelegen-

<sup>27</sup> In der Interpretation der Kenning *eskis fats afspring* als „das Bier“ folge ich Bjarni

heit, auf die sich die Strophe bezieht, der Jarl das Opfergelage bezahlte (vgl. Holtsmark 1970: 40–41). So aufgefaßt, wird die Strophe Kormaks ein wichtiges Indizium für das Vorkommen von Opferfesten auf den *hof*, wohin sich die Bauern begaben, Speise und Bier mit sich bringend.

### Die Formel *ár ok friðr*

Snorris Schilderung des Trinkzeremoniells bei einem Opferfest enthält auch einige rituelle Trunksprüche. Besondere Aufmerksamkeit soll hier der Kultformel *ár ok friðr* gewidmet werden, die man traditionell als einen Inbegriff des altskandinavischen Opferkultus angesehen hat. Sein vorchristlicher Ursprung steht aber seit ein paar Jahrzehnten zur Diskussion. Mehrere Forscher haben Zweifel am vorchristlichen Ursprung dieser Formel erhoben. Lange weist darauf hin, daß die ältesten Belege sich „ausnahmslos erst in der christlichen Dichtung“ finden (Lange 1958: 119). Olsen, der dem vorchristlichen Ursprung gleichfalls skeptisch gegenübersteht, bemerkt, daß die Verwendung der Formel *ár ok friðr* in Verbindung mit Olav dem Heiligen bei den frühen christlichen Skalden den Schluß zuläßt, die Formel könne nicht zuvor als „heidnischer“ Kultspruch gedient haben (Olsen 1966: 46). Düwel knüpft an Lange an und meint, daß die zeitliche Priorität der christlichen Zeugnisse der Formel sich auch durch die Prosaliteratur bestätigen lasse (Düwel 1985: 66–69). Die Formel *ár ok friðr* kommt schon in den altnorwegischen Landschaftsgesetzen vor, außerdem in der frühen Heiligenliteratur. Auch das einfache *blóta til árs* sei „eine Analogiebildung zum christlichen Gebet um gute Ernte, dem *heita til árs*“ (Düwel 1985: 67). Die Tatsache, daß die Formel erst in der christlichen Dichtung auftaucht, ist für Klaus von See entscheidend. Sie zeige zugleich, daß die Formel von einem vorherigen „heidnischem“ Gebrauch pejorativ nicht belastet war (See 1988: 84–87). Das Wortpaar *ár ok friðr* ist laut von See mit der frühesten christlichen Mission nach Skandinavien gekommen und scheint sein Vorbild in den Begriffen *pax* und *prosperitas* zu haben, die schon in der Bibel gepaart sind. Die Stelle in Rimberts *Vita Anskarii*, wo der Ausdruck *pax et prosperitas* vorkommt und in den Mund eines „Heiden“ gelegt ist (Kap. 26), könnte als eine Übertragung des altnordischen *ár ok friðr* Begriffes gedeutet werden, aber „allein schon Alliteration und Metrik der lateinischen Formel scheinen

---

Aðalbjarnarson in seiner Bemerkung zu dieser Stelle in der Ausgabe der *Heimskringla* (siehe Snorri 1979).

dafür zu sprechen, daß sie im Gegenteil das Vorbild für *ár ok friðr* war“ (See 1988: 87). Er zieht die Schlußfolgerung, daß „die hochmittelalterlichen Texte in ihren Passagen über *ár ok friðr* Vorstellungen auf die Heiden anwenden, die durchaus auch dem Christentum selbst geläufig sind“ (See 1988: 87).

Die Formel *ár ok friðr*, die mit verschiedenen Zusätzen und in verschiedenen Abwandlungen variiert werden kann, erscheint in Snorris Schilderung des Opferfestes von Lade in der Form *drekka Njarðar full ok Freys full til árs ok friðar*. In anderen Zusammenhängen verwendet Snorri die beiden Begriffe *ár* und *friðr* ebenso mit einem besonderen Bezug auf die Fruchtbarkeitsgötter Frey und Njord. So heißt es in der Ynglingasaga Kap. 9, daß die Sviar glaubten, Njord herrsche über gute Ernte und gebe Reichtum an Vieh, weil zu seiner Zeit guter Frieden und allerlei Fruchtbarkeit waren (*friðr allgóðr ok allz konar ár*). Von seinem Nachfolger Frey wird gesagt, daß er *vinsæll ok ársæll* war. In seinen Tagen herrschte der Frodefrieden und da war *ár um þá lqnd*. Frey wurde stärker als andere Götter verehrt, eben darum, weil die Leute des Landes *af friðinum ok ári* reicher als vorher wurden (Heimskringla, Ynglingasaga Kap. 10). Die heilspendende Kraft Freys geht auch auf seinen Sohn Fjölfnir über, der *ársæll ok friðsæll* benannt wird (Heimskringla, Ynglingasaga Kap. 11). Mit ähnlichen Wendungen wie in der Ynglingasaga wird Frey auch in der Gylfaginning charakterisiert, und Snorri faßt den Wirkungsbereich des Gottes formelhaft zusammen: *á hann er gott at heita til árs ok friðar*. Der Prolog der Snorra Edda greift auch dasselbe Thema auf, aber schreibt es den vermenschlichten Asen zu. Diese waren auf ihrem Zug nach Norden stets von Fruchtbarkeit und Frieden begleitet, was ihnen Glauben verschaffte: *þá var þár ár ok friðr, ok trúðu allir, at þeir væri þess ráðandi* (Prolog Kap. 5).

Die Begriffe Fruchtbarkeit und Frieden werden bei Snorri in einem zweiten Kontext gebraucht, der auch in der Schilderung von den Auseinandersetzungen zwischen Hakon dem Guten und den Tröndern zum Ausdruck kommt. Die Bauern wollen, daß der König die Götter verehere, um Fruchtbarkeit und Frieden herbeizubringen: *þeir vilja, at konungr blóti til árs þeim ok friðar* (Heimskringla, Hákonar saga góða Kap. 16).

Damit gibt Snorri die beiden Hauptkontexte an, in denen nach seiner Auffassung die Formel *ár ok friðr* (mit ihren Varianten) in der altskandinavischen Religion verwurzelt war. Sind nun seine Angaben bloß eine Anwendung christlicher Begriffe auf die Religion seiner Vorfahren, die ihm teilweise schon von der frühen christlichen Tradition im Norden vorgegeben war? Oder haben wir es mit einem authentischen Zug des

vorchristlichen Kultus zu tun, der den Religionswechsel überdauert hat und von Snorri vermittelt worden ist? Die Antwort auf diese Fragen kann nicht gegeben werden, ohne gewisse methodische Erwägungen vorzuschicken.

Der früheste schriftliche Beleg einer Vorstellung oder einer Formel, geschweige denn das älteste handschriftliche Zeugnis, ist nicht unbedingt mit dem Alter oder Ursprung jener Vorstellung oder Formel gleichzusetzen. Auch wenn die Formel *ár ok friðr* zuerst in christlichen Texten belegt ist, schließt diese Tatsache nicht von vornherein einen vorchristlichen Ursprung aus. Es besteht immerhin die Möglichkeit, daß die Zeugnisse von *ár ok friðr* in der christlichen Skaldendichtung, in den Landschaftsgesetzen und den frühen Übersetzungen der Heiligenliteratur eine Übernahme und *interpretatio christiana* einer altskandinavischen Kultformel darstellen.<sup>28</sup> Der christliche Charakter der Formel muß auf andere Weise bewiesen werden. Hier bieten sich zwei Wege an. Einerseits sollte man im Stande sein, auf ein plausibles Vorbild im mittelalterlichen Christentum hinzuweisen. Andererseits sollten die Formel und die damit verbundenen Vorstellungen als gänzlich abwesend und als etwas Fremdartiges in der altskandinavischen Religion herausgestellt werden.

Zum christlichen Vorbild für *ár ok friðr* ist nicht viel bemerkt worden.<sup>29</sup> Die Frage nach einem eventuellen Vorbild ist aber wichtig und bedarf einer eingehenderen Prüfung als die Ansätze, die bisher gemacht wurden. Von See meint ein biblisches Gegenstück gefunden zu haben und verweist auf Erstes Buch Esra 9,12 und Psalm 121,7 in der Vulgata (See 1988: 87). Die Kopplung der beiden Begriffe in diesen Passagen ist aber keine formelhafte und vermittelt nur die altjüdische Variante einer beinahe universellen Hochschätzung des Friedens und der Wohlfahrt. Übrigens sind es periphere Stellen, die nicht zum zentralen Bestand der christlichen Bibelpredigt gehören. Sie können deshalb kaum die Anregung für das Aufkommen der Formel *ár ok friðr* gegeben haben. Wenn man nach einem Modell suchen will, dann muß man die Aufmerksamkeit auf diejenigen Texte richten, die einen weitreichenderen und unmittelbaren Einfluß ausübten als der Bibeltext an sich. Ich denke dabei an die liturgischen Texte, die kirchlichen Benediktionen und die Homilien, besonders die volkssprachlichen Predigten (vgl. Hultgård 1990: 345–347).

Die römisch-katholische Liturgie betont stark den Opfercharakter der Messe und setzt dabei die Gebete und Doxologien in einen rituellen Rah-

<sup>28</sup> Diese Auffassung wird klar von Ström 1982 formuliert, und zuletzt von Dillman 1991: 166 N. 2 gut zusammengefaßt.

<sup>29</sup> Weder Lange, Olsen noch Düwel gehen auf dieses Problem ein.



men, der religionsphänomenologisch gesehen dem altskandinavischen Opferkult sehr ähnelt. Überblickt man die wichtigsten Messeordnungen der westlichen und östlichen Kirchen, fällt es auf, daß die Gebete dieser Liturgien kaum formelhafte Ausdrücke von der Art enthalten, die als Vorbild für die skandinavischen Wendungen mit *ár* und *fríðr* gedient haben können. Die normative römische Liturgie des frühen Mittelalters, der *Ordo missae romanus* (Lietzmann 1923), spricht zwar mehrmals vom göttlichen Frieden, der durch das Messeopfer den Menschen vermittelt werde, aber das Wort *pax* hat hier eine andere, mehr spirituelle Bedeutung und erscheint außerdem mit anderen Begriffen verbunden, die in die Vorstellungssphäre des altskandinavischen *ár* gar nicht hineinpassen. So heißt es im Gebet *Hanc igitur* des Canon Missae: *quaesumus, Domine, ut placatus accipias: diesque nostros in tua pace disponas, atque ab aeterna damnatione nos eripi . . .* Ähnlich spricht der Priester im Stück *Libera nos*, das eine Erweiterung des Gebetes *sed libera nos a malo* im Pater Noster darstellt: *da propitius pacem in diebus nostris, ut ope misericordiae tuae adjuti, et a peccato simus semper liberi, et ab omni perturbatione securi.* Die innerliche, spirituelle Bedeutung von *pax* wird in dem Gebet, das dem Agnus Dei folgt, klar ausgesprochen: *Domine Jesu Christe, qui dixisti Apostolis tuis: Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis, ne respicias peccata mea . . .* In der gallischen Liturgie, dem *Ordo missae gallicanus* (Lietzmann 1923), der stärker variiert werden konnte, kommen an erster Stelle des litaneiartigen Gebets nach der Predigt die Worte: *Oramus te domine . . . pro altissima pace et tranquillitate temporum nostrum.* Hier klingt ein bekannterer Ton an, aber immer noch entfernt vom Inhalt der *ár* *ok fríðr* Formel. Die *Collectio Post Nomina* derselben Liturgie drückt die Hoffnung aus, daß die Opfergabe (*oblatio*) derjenigen, deren Namen vor dem Altar gesprochen würden, Gott angenehm werde und den Gebern reichlichen Segen bringen werde, *ut illis sit in beneficiis copiosa.* Die byzantinische Liturgie, die in der Wikingerzeit einen gewissen Einfluss auf Skandinavien ausgeübt haben mag, enthält natürlich den allgemeinen Friedensgruß *εἰρήνη πᾶσιν* und verbindet auch den Friedensbegriff mit der Darbringung der Opfergaben an Gott (*τὴν ἁγίαν ἀναφορὰν ἐν εἰρήνῃ προσφέρειν*), die als ein Opfer des Lobpreises betrachtet wird (*ἔλεος, εἰρήνην, θυσίαν αἰνέσεως*).

Das große Gebet nach der Anaphora enthält in der Basileios-Liturgie eine Reihe von Bitten an Gott, die mit *μνήσθητι* „gedenke an . . .“ eingeleitet werden. Diese Reihe endet mit einem Stück, in dem man Gott u.a. um seine Gaben bittet, daß er „mäßiges und nützliches Wetter schenke, heilsame Regen für die Erde zur Fruchtbarkeit gebe“, *εὐκράτους καὶ ἐπωφελῆς*

τοὺς ἀέρας ἡμῖν χαρίσαι, ὄμβρους εἰρηνικοὺς τῇ γῆ πρὸς καρποφορίαν δωρήσαι. Die letzte Bitte lautet: „zeige uns deinen Frieden (τὴν σὴν εἰρήνην) und deine Liebe, Herr, unser Gott, denn alles hast du uns gegeben“. Die Enarxis der Basileios-Liturgie bringt auch ein Gebet, in dem der Priester Gott um Errettung und Segen für das Volk und Bewahrung der ganzen Kirche „in Frieden“ bittet. Die byzantinische Liturgie kennt also auch eine Bitte um die Fruchtbarkeit der Erde, aber eine formelhafte Paarung der Begriffe „Fruchtbarkeit und Frieden“ gibt es nicht.

Die kirchlichen Benediktionen, die außerhalb der Hauptliturgien bei verschiedenen Gelegenheiten verwendet wurden, sind als eine mehr spezielle Art von Segnungen anzusehen, die das generelle Gepräge der Gebete in der Messe entbehren. Wenngleich besondere Segnungen z.B. über die Saat oder die Früchte im Gebrauch waren,<sup>30</sup> findet man in diesen Benediktionen keine Entsprechungen zu den Formeln *ár ok friðr* mit ihrem allgemeinen und zusammenfassenden Charakter.

Wenden wir uns der volkssprachlichen Predigt- und Legendenliteratur zu, die vom 12. Jahrhundert an, zum Teil noch früher, ins Altwestnordische übertragen wurde, so begegnen wir ziemlich frühen Zeugnissen der Formel *ár ok friðr*. Es ist natürlich wichtig, die eventuelle Vorlage der Formel in den lateinischen Texten zu finden, von denen die isländischen und norwegischen Übersetzer ausgingen. Das ist aber problematisch, weil die volkssprachlichen Predigtsammlungen im allgemeinen keine buchstäblichen Übersetzungen darstellen. Außerdem kombinierte man ziemlich frei verschiedene Stücke aus den vielen Homilienkompilationen des Mittelalters, von denen manche verlorengegangen sind. Es scheint mir jedoch fraglich, ob es eine exakte Vorlage für den Begriff *ár* gegeben hat. Diese Vermutung läßt sich mit den Eriksmirakeln aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts veranschaulichen. Das *Exemplum* 41 bringt die Geschichte von den Bauern in einigen Gemeinden in Uppland, die dem heiligen Erik eine silberne Ähre darbringen, um gutes Wetter und Regen zu bekommen. Der lateinische Text lautet an der entscheidenden Stelle: *si per ejus interventum Dominus, secundum agrorum exigentiam, serenitatem et pluviam tribueret oportunam* (Miracula 1828:41). Der altschwedische Text paraphrasiert diese Stelle und verwendet dabei den

---

<sup>30</sup> Ich verweise auf die Sammlungen von Frantz 1909 und Linderholm 1927. Die Formeln für die *Benedictio seminum* der katholischen Kirche finden sich erst seit dem 11. Jahrhundert (Frantz 1909/2: 9). Linderholm teilt einige Formeln mit, die im Manuale Upsaliense von 1487 (*Benedictio seminis* nr. 76) und Manuale Lincopense von 1525 (*Ad fruges*, nr. 64) angeführt werden. Wie oben gesagt, gibt es in diesen Benediktionen keine formelhaften Wendungen, die der Formel *ár ok friðr* entsprechen.

Begriff "ährswext" und fügt noch am Ende hinzu "och godan áhrswext", Ausdrücke, die sich in dem lateinischen Text nicht finden.

Es gelingt somit nicht, ein einleuchtendes Vorbild der altskandinavischen Formel *ár ok friðr* (mit seinen Varianten) im mittelalterlichen Christentum zu finden. Wir müssen uns jetzt fragen, inwieweit diese Formel in Einklang mit altskandinavischen Vorstellungen steht und auch wie die Überlieferungsgeschichte der Formel sich skizzieren läßt. Den Ausgangspunkt bildet wiederum Snorris Gebrauch der Wendungen mit *ár ok friðr*.

Snorri setzt zwar den Gebrauch der *ár ok friðr* Formel in einen euhemeristischen Kontext ein,<sup>31</sup> aber das bedeutet nicht, daß die Formel gelehrte Erfindung oder christliches Lehngut sein muß. Wie Gerd Wolfgang Weber zutreffend sagt, diene der Euhemerismus „der Weg-Erklärung eines Phänomens, nicht dessen Erfindung“ (Weber 1991: 15). Auf welchem Überlieferungsgut konnte Snorri denn bauen, wenn er die Kultformel *ár ok friðr* sowohl mit der Verehrung Freys und Njords als auch mit der sakralen Funktion des Königs oder Häuptlings verknüpft?

Bekanntlich kommt die Formel in den Edda-Liedern nicht vor und taucht in der Skaldendichtung erst mit christlichen Dichtern auf, aber diese Tatsache beweist nicht einen christlichen Ursprung der Formel. Sehr wenig, wenn irgend etwas, von echten Kultformeln und Kulthymnen hat sich durch den Religionswechsel retten können, wie ich in den einleitenden, prinzipiellen Erwägungen darzulegen versucht habe. Es braucht also nicht zu verwundern, daß keine Zeugnisse der *ár ok friðr* Formel sich in diesen beiden Überlieferungssträngen erhalten haben, in denen ohnehin der genuin kultische Stoff nur schwach vertreten ist.

Wir müssen uns anderen Quellen zuwenden, die Auskunft über den vorchristlichen Kultus geben. Daß sich ein geschichtlicher Kern aus Snorris Erzählung vom Versuch Hakon des Guten, die Bauern in Trøndelag zum Christentum zu bekehren, herauschälen läßt, unterliegt keinem Zweifel. Die historischen Werke, die vor Snorri in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts verfaßt worden sind, erwähnen alle auf verschiedene Weise — mit Ausnahme der Geschichte des Theodoricus Monachus — die Auseinandersetzung des Königs mit den Tröndbauern. Die Fagrskinna sagt, daß die Trönder dem König die Wahl stellten, entweder die Götter zu verehren wie die vorigen Könige und dabei das alte Gesetz für Wohlstand

<sup>31</sup> In der *Ynglingasaga* und im Prolog der *Snorra Edda* sind die Götter als hervorragende Menschen der Vorzeit geschildert, und dieser grundlegende Euhemerismus bildet auch den Rahmen der *Gylfaginning*; vgl. Baetke 1950: 20–32. Man kann jedoch diskutieren, wie weit der Euhemerismus von Snorri darüber hinaus geht; vgl. die unterschiedlichen Meinungen von Weber (1991) und von von See (1988: 69–87).

und Frieden zu erfüllen: *ok fylla svá en fornu lög til árs ok friðar*, oder vom Königtum vertrieben zu werden (Fagrsk. Kap. 9). Hier wird die Formel mit alter sakraler Sitte verbunden, ohne daß man literarische Ausschmückung oder besondere erzählerische Absichten spürt. Von den beiden Hauptkontexten, in denen Snorri die Vorstellung von *ár ok friðr* vermittelt ist es eben derjenige eines sakralen Herrschertums,<sup>32</sup> der sich am deutlichsten in den vorhandenen Quellen widerspiegelt. Besonders wichtig sind diejenigen Quellenbelege, die einem vorchristlichen Milieu entstammen oder vorchristliche Verhältnisse klar reflektieren.

Das Bild eines guten Herrschers, der seine sakrale Funktion in Gerechtigkeit ausübt, zeichnen einige Skalden des 10. Jahrhunderts von Hakon Jarl. Einar Helgason, genannt Skálaglam, schildert in der Vellekla, wie Hakon die Opferfeste und Heiligtümer wiederherstellt (Str. 15), die von den Erikssöhnen vernachlässigt oder zerstört geworden waren (vgl. Fagrsk. Kap. 16: *Hér má heyra, at synir Eiríks brutu niðr blótin*). Das hat zur Folge, daß, wie Strophe 16 sagt, die Götter sich wohlwollend wieder den Opfern zuwenden (*herþarfir hverfa ... til blóta ... ásmegir*), der Jarl (*ríkr hlakkar móts, rauðbríkar rækir* = des Kampfgetöses Mächtiger, des Schildes Handhaber) gewinnt Ehre durch solches (*fremsk ... slíku*). Die Erde hat gutes Wachstum wie zuvor (*nú græx jörð sem áðan*), und der freigebige Jarl läßt dann die Männer fröhlich die heiligen Plätze der Götter besuchen: *aptr geirbrúar hapta, auðrýrir lætr qru, óhryggva vé byggva*. In Strophe 18, die nur in der Fagrskinna überliefert ist, sagt der Skalde von Hakon, daß kein hochgeborener Krieger auf der Erde erschienen sei, der einen solchen Frieden bewirkt habe — außer Frode:

*Engi varð á jörðu  
ættum góðr nema Fróði,  
gæti-Njórðr sás gerði  
geirbríkar frið slíkan*

Diese Strophen in der Vellekla zeigen deutlich, wie fest die Erwartungen auf reichliche Ernte, Frieden und Sicherheit mit der richtigen Verehrung der Götter durch den Herrscher verbunden waren. Wenngleich das Wort *ár* hier nicht verwendet wird, ist jedoch der Inhalt des Begriffes klar

---

<sup>32</sup> Mit dem Terminus „sakrales Herrschertum“ ist hier nur soviel gemeint, daß der Herrscher (König oder Häuptling) eine wichtige Funktion im Kultus ausübt. Beim Vollzug gewisser Kulthandlungen zu besonderen Gelegenheiten vertritt er den Stamm oder die Kultgemeinde den Göttern gegenüber. Ich meine, daß die Ausführungen Baetkes über die Sakralität des altskandinavischen Herrschertums etwas Richtiges erfaßt haben (Baetke 1964: 51–68); vgl. seine Konklusion: „Als Verwalter des höchsten Kultamts ist der König gewissermaßen Vermittler — nicht Träger — des Heils“.

ausgedrückt. Die Fagrskinna bemerkt ganz richtig dazu: *þá var friðr góðr með árinu, sem enn segir Einarr*. Snorri malt das in der Heimskringla weiter aus (Heimskringla, Ol. Tryggv. Saga Kap. 16), wenn er Strophe 16 der Vellekla zitiert. Im ersten Winter, in dem Hakon über das Land herrschte, gingen die Heringe überall dicht ans Land; wo man gesät hatte, wuchs das Getreide, und Samenkörner waren reichlich vorhanden, so daß die Äcker neu besät werden konnten. Das erweckte schnell Hoffnungen auf erneute gute Ernten (*varð þat brátt árvænt*).

Ein wichtiges Zeugnis für die Verbindung zwischen den Vorstellungen von *ár*, also „Wohlstand, Fruchtbarkeit, gute Ernte“, und dem Opferkultus gibt uns der Stentoften-Stein in Blekinge (DaRun 357), der zusammen mit den anderen Steinen der Blekinge-Gruppe aller Wahrscheinlichkeit nach dem 7. Jahrhundert angehört. Der runentragende Stein war von fünf größeren Steinen umgeben. Wenngleich einige Runensequenzen der Inschrift noch keine befriedigende Interpretation erhalten haben, ist immerhin so viel klar, daß es sich um eine kultische Inschrift handelt.<sup>33</sup> Ein Blekinger Häuptling namens Hapuwolfr hat das Denkmal errichten lassen, und die dritte vertikale Linie der Inschrift **hapuwolafrgafj** liest sich überzeugend als *Hapuwolfr gaf jára*, das ist „Hapuwolfr gab ein gutes Jahr“. Hier findet sich der Begriff *jára* (> altnordisch *ár*) in einem genuin vorchristlichen Kultkontext und bestätigt demnach die Authentizität des wikingerzeitlichen *ár* als echt altskandinavischen Begriff für „gute Ernte, Wohlstand und Fruchtbarkeit“. Die ersten Linien der Inschrift unterstreichen den Opfercharakter. Die Runenfolgen **niuhaborumr** und **niuhagestumr** werden von Santesson (1989) als Erwähnung von Zahl und Art der Opfertiere gedeutet. Die ersten drei Linien sind also zu übersetzen:

„Mit neun Widdern, mit neun Hengsten gab Hapuwolfr ein gutes Jahr“.

Der Gummarp Stein (DaRun 358), der auch zu den Blekinge-Steinen gehört, erwähnt wahrscheinlich denselben Mann, der in der Stentoften-Inschrift genannt ist: **hapuwolafa[r] sate þria fff**, was als „Hapuwolfr ließ drei Stäbe setzen, fff“ gedeutet werden kann. Meiner Ansicht nach geht es hier, wie auf dem Stentoften-Stein, nicht um Privatmagie, sondern um öffentlichen Kultus. Das Denkmal will daran erinnern, daß Hapuwolfr Wohlstand für die Blekinger Kultgemeinde durch Opferfeiern bewirkt hat.

<sup>33</sup> Das ist richtig von Marstrander 1953: 128 gesehen und gewissermaßen auch von Moltke 1981: 141. Durch die Neuinterpretation von Santesson 1989 tritt der kultische Charakter noch stärker hervor.

Die drei *f* Runen sind sicherlich als Begriffsrunen zu deuten, und stehen für *fehu* > altnord. *fé* = „Vieh, Besitz, Reichtum“.

Der zweite Kontext, in den Snorri die Formel *ár ok friðr* hineinsetzt, ist der Kultus von Frey und Njord. Die Glaubensvorstellungen, die in der Wikingerzeit mit diesen Gottheiten verknüpft waren, lassen sich ohne Schwierigkeit in den Bereich der Begriffe Wohlstand, Fruchtbarkeit und Frieden einfügen. Auch wenn wir von Snorris Werken absehen, gibt es in Quellen, die zeitlich vor Snorri liegen, klare Belege für eine solche Einordnung.

Adam von Bremen schildert in einem kurzen Abschnitt den Kultus von Thor, Wodan und Fricco, den Hauptgöttern der Sviar zu Uppsala (Gesta Hammarburg IV,26–27). Der Wirkungsbereich jeder Gottheit wird kurz angegeben. Dabei charakterisiert er Fricco (= Freyr) als denjenigen, der den Menschen Frieden und Wonne schenke (*pacem voluptatemque largiens mortalibus*). Adam teilt uns auch mit, daß sein Standbild mit einem großen Phallus versehen sei, und daß man ihm opfere, wenn Hochzeit gefeiert werden solle. An der Richtigkeit von Adams Information ist grundsätzlich nicht zu zweifeln, und die Verehrung Freys als Spender von Frieden und Fruchtbarkeit muß somit als ein authentischer Zug angesehen werden. Die Schilderung des Nerthuskultus, die Tacitus in Germania Kap. 40 gibt, bestätigt die Verknüpfung der Vorstellungen von Frieden und Freude mit einer Gottheit, die zu derselben Gruppe gehört wie Frey, Njord und Freya. Es fällt auf, welche große Rolle der Friedensbegriff in dieser Schilderung spielt. Wenn die Göttin unter den Menschen verweilt, werden Kriege nicht angefangen, Waffen nicht getragen, Eisengeräte eingeschlossen. Zu dieser Zeit erfährt man und liebt man den Frieden und die Ruhe (*pax et quies*), und die Tage sind froh, und die Plätze, die die Göttin besucht, sind festlich geschmückt.

Die eigenartige Schilderung in der Vita Anskarii (Kap. 26) von einem Mann (*quidam . . . adveniens*), der in Birka als Bote der einheimischen Götter auftrat, bezeugt die altskandinavische Vorstellung, daß Fruchtbarkeit und Frieden von der göttlichen Welt gegeben werden. Durch die Verehrung der Sviar hätten die Götter das Land *cum multa abundantia* erhalten und ihnen *pax et prosperitas* gegeben, lautete die Botschaft des Mannes. Nun solle man nicht einen fremden Gott einführen, sondern die Opfer vermehren und, wenn man noch einen Gott haben wolle, könne man den alten König Erik unter die Götter aufnehmen. Hinter der lateinischen Sprachfassung und Rhetorik verbirgt sich eine genuine Tradition einer Konfrontation zwischen der christlichen Mission und einem Vertreter der altskandinavischen Religion in einem wichtigen Handelsplatz Schwedens

im 9. Jahrhundert, und die oben genannten lateinischen Ausdrücke geben sicherlich altskandinavische Begriffe wider.

Es läßt sich also feststellen, daß die Formeln mit *ár ok friðr* Vorstellungen ausdrücken, die kongenial mit der altskandinavischen Religion sind. Durch den Vollzug der Opferfeiern wird den Menschen göttliche Hilfe und Zuwendung den Menschen zuteil; gute Ernte, Fruchtbarkeit und Frieden, auch als Harmonie, Sicherheit und Wohlergehen zu verstehen, fassen das Wesentliche zusammen, worum die Menschen im alten Skandinavien die Gottheit baten.

In vielen Religionen, besonders in ethnischen, werden im Kultus der Gottheit ähnliche Gebete dargebracht, und allein diese Tatsache weist darauf hin, daß man Gebetsformeln für Fruchtbarkeit und Frieden auch in der altskandinavischen Religion erwarten kann. Das antike Judentum, das eine ethnische Religion war, kann als Beispiel dienen. Die synagogale Liturgie, aus dem der christliche Gottesdienst hervorgegangen ist, richtet im Achtzehngebet (der *'amidāh*) an Yahve die Bitte um Fruchtbarkeit und Frieden. Das dritte Gebet sagt: „Gib Tau und Regen über die Erde und sättige die Welt mit deiner reichen Güte. Sei gelobt Adonai, der du die Jahre segnest“ (palästinische Rezension; hebräischer Text bei Staerk 1930: 12). Das letzte Gebet faßt in dem *šalōm* — Begriff das zusammen, worum die Gemeinde gebeten hat: „sende deinen Frieden (*šalōm*) über Yisra'el, dein Volk, und segne uns alle in Einheit. Sei gelobt Adonai, der du den Frieden schaffst“ (hebräischer Text bei Staerk 1930: 14).

Die mittelalterliche Übernahme der altskandinavischen Formeln mit *ár ok friðr* scheint sich früh vollzogen zu haben und gehörte wohl einer synkretistischen Phase an,<sup>34</sup> in der das Christentum noch nicht zur vollen Machtstellung gekommen war und daher geneigt war, sich der vorchristlichen Kultur anzupassen. Die Überlieferungsgeschichte der Formel läßt sich damit in Einklang bringen. Das erste Zeugnis findet sich schon um 1031, wie oben erwähnt wurde, in der *Glælognskviða* von Thorarinn loftunga. Von Olaf dem Heiligen wird gesagt, daß Gott durch ihn allen Menschen Wohlstand und Frieden gebe (Str. 9b):

---

<sup>34</sup> Vgl. die Ausführungen Langes über Synkretismus (Lange 1958: 17–23), u. a. „Das Ergebnis jeder Bekehrung oder andersartigen Religionsübertragung ist notwendig synkretistisch“. Lange betont, daß die synkretistischen Formen nicht nur in Übergangszeiten auftreten, sondern sich bis auf den heutigen Tag erhalten haben (1958: 18). Ich meine aber, daß die Übergangszeit mehr Mischformen und mehr Aneignung einheimischer Elemente aufweist. Die meisten von ihnen werden von der Kirche unterdrückt, wenn das Christentum fest organisiert und etabliert wird.

*hann um getr af Guði sjölfum  
ár ok frið öllum mönnum.*

Der Gedanke an den König als Spender der Fruchtbarkeit und des Friedens kommt in der folgenden Zeit öfter zum Ausdruck. Das Ágrip berichtet von Sigurd Jorsalafar, daß in seinen Tagen überaus gute Zeiten herrschten: *gørðisk þá gótt of hans daga bæði of ár ok of margfalda aðra gæzku* (Ágrip Kap. 55). Die kleine Strophe aus Sigurds Hand, die das Ágrip zitiert, hebt auch die Bedeutung des Friedensbegriffes hervor (*byggd land ok friðr standi*).

Einige Zeugnisse in den norwegischen Landschaftsgesetzen gehören noch der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts an.<sup>35</sup> Das Gulathinggesetz beginnt mit einer Mahnung, sich nach Osten zu wenden und *biðja til hins helga Krist árs ok friðar* (Kap. 1). In den Vorschriften über das sakrale Biertrinken (Kap. 6–7), die in dem älteren Gulathinggesetz stehen, heißt es beide Male, daß man das Bier an Allerheiligen und am Heiligabend weihen solle, *til Krist þakka ok sankta Mariu, til árs ok til friðar*. In dem Frostathinggesetz wird ein Fasten an gewissen Tagen vorgeschrieben *til árs ok friðar ok til heilsu öllum mönnum* (Kap. 32). Auch das Gutalag bringt im Eingangsstück die Formel und ermahnt, den allmächtigen Gott zu bitten, daß *hann unni oss ár ok frið, sigr ok hailsu*.<sup>36</sup> Diese beiden Ausdrücke scheinen aus der altskandinavischen Religion übertragen zu sein, während die abschließende Ermahnung desselben Abschnittes Begriffe vermittelt, die der christlichen Sphäre deutlicher entstammen: „und uns sei am meisten nötig, für Leben und Seele zu beten“ (*til lífs ok siðlar*).

Die Stellen mit Zeugnissen der Formel *ár ok friðr* aus der frühen Legendeliteratur, die Düwel verzeichnet, lassen sich mit weiteren Belegen aus den volkssprachlichen Homilien ergänzen. Eine Predigt über die Quatembertage, die zum ältesten Bestand der altwestnordischen Homilien gehört (vgl. Gjerløw 1981: 362; Holtsmark 1930: 270), verknüpft das Fasten dieser Tage mit dem Gang des Ackerbaus. Die Quatembertage seien von Moses eingeführt worden, um Gott zu bitten, daß er Fruchtbarkeit gebe (*hann setti fyrstu þessa til árs*). Das Winterfasten diene dazu, daß Gott die Erde nicht so sehr gefrieren lasse (*at guðs miskunn láti eigi só mikin þela verða í jörðu*), daß die Saat zur rechten Zeit in die Erde komme. Das Frühlingsfasten solle die Saat im Boden verwurzeln lassen, und das Sommerfasten sei dazu da, das Getreide zur Ernte reifen zu lassen. Das

<sup>35</sup> Die schriftliche Fixierung des älteren Gulathinggesetzes fällt in die zweite Hälfte des 11. Jahrhunderts; vgl. Knudsen 1981.

<sup>36</sup> Die vorher genannten Stellen sind auch bei Düwel angegeben.



Herbstfasten schließlich diene dazu, mit Gottes Hilfe die Ernte einzubringen. Zum Schluß wird betont, wenn das Gebot der Quatemberstage richtig gehalten werde, dann werde der Herr Jesus Christ *gefa oss ár ok frið á jörðu en leiða oss eptir dóms dag í eilifa dýrð með sér sjölvum á himna*. Die Quatemberpredigt ist wie die meisten altwestnordischen Homilien von lateinischen oder angelsächsischen Vorlagen abhängig, aber sie ist in freier Übertragung auf uns gekommen und altskandinavischen Verhältnissen angepaßt. Der Zweck des Winterfastens, daß der Boden nicht tief frieren werde (das Wort *beli*, schwedisch "tjäle", norwegisch "tele", ist bezeichnend), versteht sich nur auf Grund der strengen Winter des Nordens. Ähnlich verhält es sich meines Erachtens mit dem Begriff *ár* und mit der formelhaften Paarung von *ár ok friðr*, die in der altskandinavischen agraren Vorstellungswelt ihre Wurzeln haben.

Das altnorwegische Homilienbuch, das volkssprachliche Predigten aus dem 12. Jahrhundert, oder in einigen Fällen sogar aus dem 11. Jahrhundert enthält, zeigt auch Beispiele der Übernahme der Begriffe *ár und friðr*. Der *Sermo ad populum* (GNH 1931: 35,16–38,4), der von Indrebø (GNH 1931: \*60) als ein norwegisches Originalstück angesehen wird, betont in den abschließenden Ermahnungen, daß der Gehorsam dessen, was hier gepredigt werde, „Nutzen und gute Lebensbedingungen, Fruchtbarkeit und Frieden, Freude und Glück“ (*gagn ok goða luti, ár ok frið, fagnað ok farsælu*) in dieser Welt mit sich bringen werde (GNH 1931: 37, 16–19). Die Folgen des Ungehorsams werden an dieser Stelle der Predigt klar festgestellt und bezeichnenderweise mit den negativen Formen von *ár* und *friðr* ausgedrückt, was den einheimischen Ursprung der Formel *ár ok friðr* stützt: *þá vil várr dróttin oss berja fyrir þat, bæðe með manndauða ok úáran ok ufríði ok hvítvni er ilt er* (GNH 1931: 37, 21–22).

Die oben genannten Belege der Formel *ár ok friðr* fallen alle in die Zeit vor Snorri und sind in einem christlichen Zusammenhang überliefert. Sie zeugen aber von einer frühen Aneignung altskandinavischer Begriffe, die in den Dienst der christlichen Verkündigung gestellt wurden, ohne daß die Kirche damit auf ihre zentralen Lehren verzichtete. Formeln wie *blóta* oder *heita til árs (ok friðar)* sind demnach als echte vorchristliche Formeln aufzufassen, die durch die mündliche Tradition den Religionswechsel überlebt haben.

### Schlußbemerkung

Obwohl Snorris Schilderung der Opferfeste in Trøndelag nicht als ein authentischer Bericht vorchristlicher Opferrituale gelten kann, war er doch in einer weit besseren Lage als der moderne Forscher, sich über altskandinavische Verhältnisse zu erkundigen (vgl. auch Meulengracht Sørensen 1991: 243). Bei seiner Darstellung wurde er nicht nur von erzähltechnischen Motiven getrieben, sondern er hatte auch ein lebendiges Interesse an der „heidnischen“ Vorzeit. Das bedeutet nicht, daß alles was er über Opferrituale bringt, echt vorchristlich zu sein braucht. Snorri hat für einige Züge seiner Schilderung die Anregungen von dem christlichen mittelalterlichen Milieu bekommen. Genuine Elemente sind aber in seine zusammenfassende Rekonstruktion auch eingegangen, wie ich in dieser Studie zu zeigen versucht habe. Man darf die Kultberichte der Saga von Hakon dem Guten und der Eyrbyggjasaga gewiß nicht als unmittelbare Zeugnisse des vorchristlichen Opferkultus lesen, aber man kann sie auch nicht gänzlich als literarische Fiktion verwerfen. Altüberlieferter Stoff und christlich-mittelalterliche Tradition sind zusammengewoben worden, und es ist nicht immer leicht die Elemente voneinander zu trennen. Der Versuch muß aber unternommen werden.

### Zitierte Literatur

#### Quellen

#### *Altnordische Texte*

#### Adam von Bremen

1917 *Magistri Adam Bremensis Gesta Hammarburgensis Ecclesiae Pontificium*. Hrsg. von B. Schneider. Hannover.

#### *Ágrip*

1984 *Ágrip af Nóregskonunga sögum*. Fagrskinna — Nóregs konunga tal. Hrsg. von Bjarni Einarsson. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag. (Íslensk fornrit, 29)

#### *Eyrbyggjasaga*

1985 *Eyrbyggja saga*. Brands þáttur orva. Eiríks saga rauða. Grœnlendinga saga. Grœnlendinga þáttur. Hrsg. von Einar Ól. Sveinsson und Matthías Þórðarson. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag. (Íslensk fornrit, 4)

#### GNH *Gamal Norsk Homiliebok*

1931 *Gamal Norsk Homiliebok*. Cod. AM. 619 4<sup>o</sup>. Hrsg. von Gustav Indrebø. Oslo: Universitetsforlaget. [Neudruck 1966]

---

\* Ich danke Herrn cand.phil. Jürgen Beyer, Clare College, Cambridge, für Verbesserungen meines Deutschs.

*Guta lag och Guta saga*

1905–1907 *Guta lag och Guta saga*, jämte Ordbok. Hrsg. von Hugo Pipping. København. (Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur, 33)

*Heiðreks Saga*

1924 *Heiðreks Saga*. *Hervarar saga ok Heiðreks konungs*. Hrsg. von Jón Helgason. København. (Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur, 48)

*Hyndluljóð*

1971 *Hyndluljóð*. In: Jón Helgason (Hrsg.), *Eddadigte*; Bd. 2: *Gudedigte*: pp. 80–88. Oslo: Dreyers Forlag. (Nordisk filologi)

*Kjalnesinga saga*

1959 *Kjalnesinga saga*. Hrsg. von Jóhannes Halldórsson. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag. (Íslensk fornrit, 14)

*Norges gamle Love*

1885 *Norges gamle Love indtil 1387*; Bd. 1–3. Hrsg. von R. Keyser und T. A. Munch. Christiania.

**Snorri Sturluson**

1968 *Edda: Gylfaginning og prosafortellingene av Skálskaparmál*. Hrsg. von Anne Holtsmark und Jón Helgason. København: Ejnar Munksgaard. (Nordisk filologi. A. *Texter*, 1) [2. Aufl.]

1979 *Heimskringla*; 3 Bde. Hrsg. von Bjarni Aðalbjarnarson. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag. (Íslensk fornrit, 26–28)

*Völuspá*

1971 *Völuspá*. In: Jón Helgason (Hrsg.), *Eddadigte*; Bd. 1: *Gudedigte Voluspá, Hávámál*; pp. 1–15. Oslo: Dreyers Forlag. (Nordisk filologi)

*Kirchliche Texte des Mittelalters***Lietzmann, Hans** (Hrsg.)

1923 *Ordo Missae Romanus et Gallicanus*. Bonn: Marcus und Weber.

**Baumstark, Anton** (Hrsg.)

1909 *Die konstantinopolitanische Messliturgie vor dem IX Jahrhundert*. Übersichtliche Zusammenstellung des wichtigsten Quellenmaterials von Anton Baumstark. Bonn: Marcus und Weber.

**Brightman, F. E.** (ed.)

1896 *Liturgies Eastern and Western*; vol. 1. Oxford: Clarendon.

**Linderholm, Emanuel** (Hrsg.)

1927 *Signelser och Besvärjelser från medeltid ock nytid*; fasc. 2. Stockholm: Norstedt & Söner.

*Miracula*

1828 *Miracula S. Eriici Regis et Martyris*. In: *Scriptores Rerum Suecicarum*; vol. 2: 278–316. Uppsala.

**Rimbart**

1884 *Vita Anskarii auctore Rimberti*. Hrsg. von G. Waitz. Hannover: I. B. Hahn. (*Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum*)

**Andere Quellen****Staerk, D. W.** (Hrsg.)

1930 *Altjüdische liturgische Gebete*. Berlin: Walter de Gruyter. [2. Aufl.]

**Tacitus Cornelius P.**

1988 *Germania*. Hrsg. von Allan Lund. Heidelberg: C. Winter.

**Literatur****Baetke, Walter**

- 1950 *Die Götterlehre der Snorra-Edda*. Berlin: Akademie-Verlag. (Berichte über die Verhandl. der Sächs. Akad. der Wiss. zu Leipzig. Phil.-hist. Klasse, 97/3)
- 1951 *Christliches Lehngut in der Sagareligion*. Berlin: Akademie-Verlag. (Berichte über die Verhandl. der Sächs. Akad. der Wiss. zu Leipzig. Phil.-hist. Klasse, 98/6)
- 1964 *Yngvi und die Ynglingar: Eine quellenkritische Untersuchung über das nordische "Sakralkönigtum"*. Berlin: Akademie-Verlag. (Sitzungsberichte der Sächs. Akad. der Wiss. zu Leipzig. Phil.-hist. Klasse, 109/3)

**Burkert, Walter**

- 1983 *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley: University of California Press.

**Dillmann, François-Xavier**

- 1991 *L'Edda. Récits de mythologie nordique par Snorri Sturluson. Traduit du vieil islandais, introduit et annoté par François-Xavier Dillmann*. Paris: Gallimard.

**Drobin, Ulf**

- 1991 *Mjödöt och offersymboliken i fornordisk religion*. In: Louise Bäckman, Ulf Drobin, und Per Arne Berglie (Hrsg.), *Studier i religionshistoria tillägnade Åke Hultkrantz professor emeritus den 1 juli 1986*; pp. 97-141. Löberöd: Bokförlaget Plus Ultra.

**Düwel, Klaus**

- 1985 *Das Opferfest von Lade. Quellenkritische Untersuchungen zur germanischen Religionsgeschichte*. Wien: Halosar.

**Fabech, Charlotte**

- 1991 *Samfundsorganisation, religiøse ceremonier og regional variation*. In: Ch. Fabech und J. Ringtved (Hrsg.), *Samfundsorganisation og regional variation: Norden i romersk jernalder og folkevandringstid. Beretning fra 1. nordiske jernalderssymposium 11-15 april 1989 på Sandbjerg slott*; pp. 283-303. Århus. (Jysk arkæologisk selskabs skrifter, 27)

**Franz, Adolf**

- 1909 *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*; 2 Bde. Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagsbuchhandlung.

**Gjærløw, Lilli**

- 1981 *Imbredagene*. In: *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid*; Bd. 7: 361-363. København: Rosenkilde og Bagger [2. Aufl.]

**Gräslund, Ann-Sofie**

- 1985 *Den tidiga missionen i arkeologisk belysning — problem och synpunkter*. *Tor* 20: 291-313.
- 1992 *Kultkontinuitet — myt eller verklighet? Om arkeologins möjligheter att belysa problemet*. In: B. Nilsson (Hrsg.), *Kontinuitet i kult och tro från vikingatid till medeltid*; pp. 129-150. Uppsala: Lunne Böcker.

**Grønvik, Ottar**

- 1989 Kormaks vers om Sigurd jarls blot. In: Bjørn Eithun et al. (Hrsg.), Festskrift til Finn Hønedbø 29. desember 1989; pp. 82–90. Oslo: Novus.

**Holtmark, Anne**

- 1930 En gammel norsk homilie i AM 114qv. *Arkiv för nordisk filologi* 46: 259–272.  
 1970 *Norrøn mytologi. Tro og myter i vikingetiden*. Oslo: Det Norske Samlaget.  
 1981 Hyndluljóð. In: Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid; Bd. 7: 200–201. København: Rosenkilde og Bagger [2. Aufl.]

**Hultgård, Anders**

- 1987 The Burnt-Offering in Early Jewish Religion. Sources, practices and purpose. In: Tullia Linders and Gullög Nordquist (eds.), *Gifts to the Gods*; pp. 83–91. Uppsala: Uppsala universitet. (Boreas, 15; Acta Universitatis Upsaliensis)  
 1990 Old Scandinavian and Christian Eschatology. In: Tore Ahlbäck (ed.), *Old Norse and Finnish Religion and Cultic Place-Names*; pp. 344–357. Åbo: Donner Institute. (Scripta Instituti Donneriani Aboensis, 13)  
 1991 Övergångstidens eskatologiska föreställningar. In: Gro Steinsland et al. (Hrsg.), *Nordisk Hedendom. Et symposium*; pp. 161–168. Odense: Odense Universitetsforlag.

**Jakobsen, Alfred**

- 1987 Anmeldelse av Düwel (1985). *Maal og Minne* 1987: 219–227.

**Knudsen, Trygve**

- 1981 Gulatingsloven. In: Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid; Bd. 5: 559–565. København: Rosenkilde og Bagger [2. Aufl.]

**Lange, Wolfgang**

- 1958 Studien zur christlichen Dichtung der Nordgermanen, 1000–1200. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

**Lid, Nils**

- 1942 Gudar og gudedyrking. In: Nils Lid (Hrsg.), *Religionshistorie*; pp. 80–153. Stockholm: Albert Bonnier. (Nordisk kultur, 26)

**Lindqvist, Sune (Hrsg.)**

- 1941 *Gotlands Bildsteine*; 1 Bde. Stockholm: Wahlström & Widstrand.

**Ljungberg, Helge**

- 1938 Den nordiska religionen och kristendomen. Uppsala: Almqvist & Wiksell. (Nordiska texter och undersökningar utg. i Uppsala av Bengt Hesselman, 11)

**Marstrander, Carl**

- 1953 De nordiske runeinnskrifter i eldre alfabet. *Viking* 16: 1–278.

**Meulengracht Sørensen, Preben**

- 1991 Håkon den Gode og guderna. Nogle bemærkninger om religion og centralmagt i det tiende århundrede — og om religion og kildekritik. In: Peder Mortensen and Birgit M. Rasmussen (Hrsg.), *Høvdingesamfund og Kongemagt. Fra stamme til stat i Danmark*; Bd. 2: 235–245. Moesgård: Jysk arkaeologisk selskab. (Jysk Arkaeologisk Selskabs Skrifter, 22/2)

**Moltke, Erik**

- 1981 *Runes and Their Origin. Denmark and Elsewhere*. Copenhagen: The National Museum of Denmark.

**Munch, Gerd Stamsø**

1989 Hus og hall. En høvdinggård på Borg i Lofoten. In: Gro Steinsland et al. (eds.), *Nordisk Hedendom. Et symposium*; pp. 321–333. Odense: Odense Universitetsforlag.

**Olsen, Olaf**

1966 Hørg, hov og kirke. Historiske og arkæologiske vikingetidsstudier. København.

**Perkins, R. M.**

1991 Eyrbyggja saga. In: Heinrich Beck et al. (Hrsg.), *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*; Bd. 8: 49–57. Berlin: Walter de Gruyter [2. Aufl.]

**Reifegerste, Matthias**

1989 Die Hervarar Saga. Eine kommentierte Übersetzung und Untersuchungen zur Herkunft und Integration ihrer Überlieferungsgeschichten. Köln: Norden.

**Santesson, Lena**

1989 En blekingsk blotinskrift. En nytolkning av inledningsraderna på Stentofstenen. *Fornvännen* 84: 221–229.

**See, Klaus von**

1988 Mythos und Theologie im skandinavischen Hochmittelalter. Heidelberg: Winter. (Skandinavistische Arbeiten, 8)

**Sigfússon, Björn**

1981 Kjalnesinga saga. In: *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid*; Bd. 8: 434–435. København: Rosenkilde og Bagger [2. Aufl.]

**Simek, Rudolf**

1984 *Lexikon der germanischen Mythologie*. Stuttgart: Kröner. (Kröners Taschenausgabe, 368)

**Steenstrup, Johannes**

1929 Hammer og kors. *Arkiv för nordisk filologi* 44: 44–61. [Tilläggsband, Festschrift Axel Kock]

**Ström, Folke**

1961 *Nordisk hedendom. Tro och sed i förkristen tid*. Göteborg: Akademiförlaget.

1982 År och fred. In: *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid*; Bd. 20: 450–452. København: Rosenkilde og Bagger [2. Aufl.]

**Ström, Åke V.**

1966 Die Hauptriten des wikerzeitlichen nordischen Opfers. In: Kurt Rudolph, Rolf Heller, und Ernst Walter (Hrsg.), *Festschrift Walter Baetke dargebracht zu seinem 80. Geburtstag am 28. März 1964*; pp. 330–342. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger.

1975 Germanische Religion. In: Åke V. Ström und Haralds Biezais, *Germanische und Baltische Religion*. Stuttgart: Kohlhammer. (Die Religionen der Menschheit, 19/1)

**Thunmark-Nylén, Lena**

1989 Samfund och tro på religionsskiftets Gotland. In: Anders Andrén (Hrsg.), *Medeltidens födelse. Förhandlingar från ett symposium på Krappereuds slott*; pp. 213–232. Lund: Gyllenstiernska Krappereudstiftelsen.

**Turville-Petre, Gabriel**

- 1964 *Myth and Religion of the North: The Religion of Ancient Scandinavia*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

**Vries, Jan de**

- 1957 *Altgermanische Religionsgeschichte*; Bd. 1. Berlin. (Grundriss der germanischen Philologie, 12) [2. Aufl.]

**Walter, Ernst**

- 1966 Quellenkritisches und Wortgeschichtliches zum Opferfest von Hlaðir in Snorris Heimskringla (Hák. goð. c. 17). In: Kurt Rudolph, Rolf Heller, und Ernst Walter (Hrsg.), *Festschrift Walter Baetke dargebracht zu seinem 80. Geburtstag am 28. März 1964*; pp. 359–367. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger.

**Weber, Gerd Wolfgang**

- 1981 Irreligiositet und Heldenzeitalter. In: U. Dronke et al. (Hrsg.), *Speculum Norroenum*. Studies G. Turville-Petre; pp. 474–505. Odense: Odense University Press.
- 1991 Euhemerismus. In: Heinrich Beck et al. (Hrsg.), *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*; Bd. 8: 1–16. Berlin: de Gruyter [2. Aufl.]

**Wessén, Elias**

- 1981a Gutalagen. In: *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid*; Bd. 5: 600–602. København: Rosenkilde og Bagger [2. Aufl.]
- 1981b Gutasagan. In: *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid*; Bd. 5: 602–604. København: Rosenkilde og Bagger [2. Aufl.]

**Widengren, Geo**

- 1969 *Religionsphänomenologie*. Berlin: Walter de Gruyter.