

Erzählen vom Anfang

Schöpfungs- und Gründungsmythen im hochmittelalterlichen Island

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der
Philosophischen Fakultät
der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn
vorgelegt von

Sabine Heidi Walther

aus
Nürnberg

Bonn 2015

Gedruckt mit der Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Zusammensetzung der Prüfungskommission:

Prof. Dr. Marc Laureys, Institut für Klassische und Romanische Philologie
(*Vorsitzender*)

Prof. Dr. Rudolf Simek, Institut für Germanistik, Vergleichende Literatur- und
Kulturwissenschaft
(*Betreuer und Gutachter*)

PD Dr. Thomas Fechner-Smarsly, Institut für Germanistik, Vergleichende
Literatur- und Kulturwissenschaft
(*Gutachter*)

Honorarprofessor Dr. Arnulf Krause, Institut für Germanistik, Vergleichende
Literatur- und Kulturwissenschaft
(*weiteres prüfungsberechtigtes Mitglied*)

Tag der mündlichen Prüfung: 26.11.2012

I. EINLEITUNG	9
II. THEORETISCHE VORÜBERLEGUNGEN ZUM MYTHOS	18
1. Mythos – Überlegungen zur Definition	19
2. Mythos als Form des Erzählens	22
2.1. Der Mythos in André Jolles' System der „Einfachen Formen“	23
2.2. Eine philologische Definition des Mythos als traditionelle überindividuelle Erzählung	26
2.3. Der Mythos als <i>sacred narrative</i> oder <i>sacred history</i> ?	28
3. Mythisches Denken	33
3.1. Der Platz des mythischen Denkens in linearen Geschichtsmodellen	34
3.1.1. Die Entwicklung des menschlichen Geistes in drei Stufen	34
3.1.2. Durch Aufklärung vom Mythos zum Logos	35
3.1.3. Kritik am Modell des Gegensatzes von ‚mythischem‘ und ‚logischem‘ Denken	41
3.2. Mythos in der Religionswissenschaft	45
3.2.1. Die <i>Myth and Ritual Theory</i>	45
3.2.1.1. Die Rezeption und Überwindung der <i>Myth and Ritual Theory</i>	50
3.2.1.2. Die <i>Myth and Ritual Theory</i> und die Lieder der <i>Edda</i>	54
3.2.2. Georges Dumézil: Der Mythos in der komparativ-strukturalistischen Religionswissenschaft	58
3.2.3. Mircea Eliade: Der Mythos in der phänomenologischen Religionswissenschaft	59
3.3. Mythos in der Anthropologie und Ethnologie	61
3.3.1. Bronisław Malinowski: Der Mythos in der Sozialanthropologie – Mythos bei den „Primitiven“	61
3.3.2. Claude Lévi-Strauss: <i>The Structural Study of Myth</i>	63
3.4. Mythos in der Kulturphilosophie	65
3.4.1. Ernst Cassirer: Mythos als symbolische Form	65
3.4.2. Roland Barthes: Der Mythos in der strukturalistischen Semiotik	67
4. Fazit zur Definition des Mythos	71
5. Überlegungen zur Funktion des Mythos	72
6. Anfangserzählungen	80
7. Mythen im Mittelalter	84
7.1. Frühe Kulturkontakte	84

7.2. Die Renaissance des 12. Jahrhunderts	87
-------------------------------------------	----

III. KOSMOGONISCHE VORSTELLUNGEN IM HOCHMITTELALTERLICHEN ISLAND 91

1. Einleitung	91
1.1. Religionswissenschaftliche Typologien von Schöpfungsmythen	91
1.2. Kosmogonien und Anthropogonien in Mesopotamien, Ägypten und Griechenland	93
1.2.1. Mesopotamien	95
1.2.2. Ägypten	95
1.2.3. Griechenland und römische Rezeption	96
2. Christliche kosmogonische Vorstellungen des Mittelalters	103
2.1. Bedeutung des christlichen Glaubens im Mittelalter	103
2.2. Die Schöpfungstheologie des Alten Testaments	104
2.3. Die Schöpfungstheologie des Neuen Testaments	107
2.4. Die Schöpfungstheologie in Spätantike und Mittelalter	107
2.5. Christliche Schöpfungsvorstellungen im skandinavischen Hochmittelalter	113
2.6. Ergebnis	119
3. Die Mikrokosmos-Makrokosmos-Idee von den Vorsokratikern bis ins Mittelalter	122
3.1. Das Konzept von Mikrokosmos und Makrokosmos	122
3.1.1. Einleitung, Definition und Abgrenzung	122
3.1.2. Der Begriff ‚Mikrokosmos‘	124
3.2. Abriss der Forschungslage	125
3.2.1. Systematisierung nach Ruth Finckh	126
3.3. Die Anfänge des Mikrokosmos-Makrokosmos-Modells in der abendländischen Philosophie	128
3.3.1. Der Begriff des Kosmos	128
3.3.2. Mikrokosmos und Makrokosmos bei den Vorsokratikern	129
3.3.3. Platon	136
3.3.3.1. <i>Philebos</i> 28d-30d	136
3.3.3.2. <i>Timaios</i> 29e, 30b-c und 41d-58c	137
3.3.3.3. <i>Politeia</i>	139
3.3.4. Aristoteles	139
3.3.5. Stoa und Epikureismus	140
3.3.6. Macrobius und Calcidius	141

3.3.7. Die medizinische Tradition	142
3.3.8. Jüdisch-hellenistische Philosophie: Philo von Alexandria	143
3.3.9. Die Bibel	145
3.3.10. Die Kirchenväter	146
3.3.11. Isidor von Sevilla und Beda	149
3.4. Mikrokosmos-Makrokosmos-Vorstellungen in der altwestnordischen Literatur	151
3.4.1. Der <i>Elucidarius</i>	151
3.4.2. Der Prolog der <i>Snorra-Edda</i>	159
3.4.3. <i>Afnatturu mann(zin)s ok bloði</i>	167
3.4.4. <i>Stjórn</i>	176
3.4.5. <i>Creatio hominis</i> (in AM 194 8vo)	182
3.4.6. AM 624, 4to	184
3.4.6.1. Astronomischer Traktat	185
3.4.6.2. Lehrer-Schüler-Dialog	187
3.4.7. <i>De natura</i> (in AM 435 12mo)	189
3.4.8. Predigten	193
3.4.9. Belege aus der Sagaliteratur	194
3.5. Ergebnis	194
4. Kosmogonische Motive im Codex Regius der Edda	196
4.1. Medientheoretische Vorüberlegungen	196
4.1.1. Der Übergang von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit	196
4.1.2. Mündliche Dichtung	203
4.1.2.1. <i>Oral Poetry</i> und eddische Dichtung	203
4.1.2.2. Technik und Unterweisung des norrönen oralen Dichters: Wie der Skalde das Dichten lernt	212
4.1.2.3. Überlieferung oraler Lyrik	218
4.1.2.4. Themen des oralen Liedes	220
4.2. Überlieferung und Alter der Gedichte <i>Völuspá</i>, <i>Vafþrúðnismál</i> und <i>Grímnismál</i> der Älteren Edda	222
4.3. <i>Grímnismál</i> und <i>Vafþrúðnismál</i>: Die Erschaffung der Welt aus dem Leib Ymirs	226
4.3.1. <i>Grímnismál</i> : Der Inhalt des Gedichts	226
4.3.2. <i>Vafþrúðnismál</i> : Der Inhalt des Gedichts	230
4.3.3. Die Erschaffung der Welt in <i>Grímnismál</i> und <i>Vafþrúðnismál</i>	232
4.4. Indogermanisches Erbe oder hochmittelalterliche Dichtung?	237
4.4.1. Parallelen in Indien und Iran	241
4.4.1.2. Der indische Puruṣa-Mythos	241

4.4.1.3. Der iranische Mythos von Gayōmart	248
4.4.2. Der babylonische Schöpfungsmythos	249
4.4.3. Fazit	258
4.5. Schöpfung der Welt und Erschaffung des Menschen als spiegelbildliche Vorstellung	261
4.5.1. Die Sieben- bzw. Acht-Teile-Adams-Texte	261
4.5.1.1. Die Tradition der Adamstexte	261
4.5.1.2. Altwestnordische Adamstexte	264
4.5.1.2.1. <i>Creatio hominis</i>	264
4.5.1.2.2. <i>Grímnismál</i> und <i>Vafþrúðnismál</i>	266
4.5.1.2.3. Snorri: <i>Gylfaginning</i>	273
4.5.1.3. Fazit	275
4.5.1.3.1. Gegenargument: Universalie	275
4.5.1.3.2. Gegenargument: Unterschiede im Detail	276
4.5.1.3.3. Gegenargument: Unterschiede im Ganzen: Erschaffung Adams vs. <i>dismemberment</i>	277
4.5.1.3.4. Gegenargument: Alter der frühesten Belege	280
4.5.1.3.5. Gegenargument: Name ‚Ymir‘	284
4.5.2. Ymir als Riesenname und Adam als Riese	286
IV. GRÜNDUNGSMYTHEN IM HOCHMITTELALTERLICHEN ISLAND	291
1. Die Entstehung von historischen Mythen im kulturellen Gedächtnis	291
2. Die Funktionen von Gründungsmythen	295
3. Der Siedlermythos	297
3.1. Historische Bedingungen der Besiedlung Islands	297
3.2. Der Anfang der Besiedlung Islands in <i>Íslendingabók</i> und <i>Landnámabók</i>	302
3.2.1. Die <i>Íslendingabók</i> als Memoria der Haukðœlirfamilie	311
3.2.1.1. Die Konversionsgeschichte als Zentrum der <i>Íslendingabók</i>	311
3.2.1.2. Die Konversion: Historisches Ereignis und Erinnerung	315
3.2.2. <i>Landnámabók</i> als Gründungsmythos aller Isländer?	325
3.2.2.1. Die erhaltenen Fassungen der <i>Landnámabók</i>	328
3.2.2.1.1. Die Fassungen der <i>Sturlubók</i> und der <i>Hauksbók</i>	328
3.2.2.1.2. Die Fassung der <i>Melabók</i>	342
3.2.2.1.3. Die Fassungen der <i>Skarðsárbók</i> und der <i>Þórðarbók</i>	344
3.2.2.2. Ursprüngliche Form und Entwicklung der <i>Landnámabók</i>	348

3.3. Der Siedlermythos in den Isländersagas	352
4. Gelehrte Modelle der Legitimierung und Identitätsfindung	359
4.1. Abkunft von den Trojanern: Prolog der <i>Snorra Edda</i> und <i>Ynglinga saga</i>	361
4.2. Überlieferungszusammenhänge der <i>Snorra Edda</i>	368
4.2.1. Die <i>Snorra Edda</i> im Codex Regius und im Codex Trajectinus	368
4.2.2. Die <i>Snorra Edda</i> im Codex Upsaliensis	369
4.2.3. Die <i>Snorra Edda</i> im Codex Wormianus	376
4.3. Die Geschichte der Ynglingar	380
4.3.1. Snorri Sturlusons <i>Ynglinga saga</i>	380
4.3.2. <i>Ynglingatal</i> : Ein Produkt isländischer Gelehrsamkeit?	389
4.3.3. <i>Historia Norwegie</i>	403
4.3.4. Nórr als heros eponymos Norwegens	405
4.4. Die Geschichte der Skjöldungar	407
4.5. Genealogien	411
4.5.1. Aris Genealogie der Ynglingar und Breiðfirðingar	412
4.5.2. Sturlungengenealogie und die Genealogie des Haukr Erlendsson	413
4.6. Zusammenführung	416
4.6.1. Topoi von Gründungsmythen: Autochthonie vs. Wanderung und primordiale Tat	416
4.6.2. Das Konzept der Genealogie	420
4.6.3. Ynglingar vs. Skjöldungar	422
5. Was bleibt?	425
V. ERGEBNIS: IDENTITÄT UND LEGITIMIERUNG AUS DEM URSPRUNG	428
1. Die Entstehung und Funktion ursprungsmythischer Erzählungen im Island des 13. Jh.	428
2. Denkformen und Erzählformen ursprungsmythischer Erzählungen	431
3. Mittel der Identitätsstiftung und Legitimierung	434
VI. ANHANG	438
1. Gruppen der Adamstexte nach Förster	438
2. Altnordische Adamstexte im Vergleich zu Förster Gruppe A und D	439

VII. BIBLIOGRAPHIE	440
1. Quellen	440
2. Sekundärliteratur	447

I. Einleitung

Ór Ymis holdi var iorð um scöpuð,
enn ór sveita sær,
biorg ór beinom, baðmr ór hári,
enn ór hausi himinn.

Enn ór hans brám gerðo blíð regin
miðgarð manna sonom;
enn ór hans heila vóro þau in harðmóðgo
scý ǫll um scöpuð.¹

Grímnismál 40-41

Wie hat alles angefangen? Woher kommen wir? Diese Fragen scheinen die Menschen durch alle Zeiten und überall auf der Welt zu beschäftigen, denn aus allen Gegenden der Welt kennen wir zahlreiche Weltentstehungsmythen. Die Erzählung über die Schöpfung der Welt aus dem Körper des Urriesen Ymir, die uns im Codex Regius der *Edda* in den Gedichten *Grímnismál* und *Vafþrúðnismál* sowie in Snorri Sturlusons Skaldenlehrbuch *Edda* überliefert ist, beschäftigte skandinavistische und germanistische Mediävisten sowie Religionswissenschaftler gleichermaßen.

Schon früh haben Gelehrte Parallelen in Mythen anderer Völker gefunden und schnell wurde ein Zusammenhang im Sinne eines indogermanischen Erbes hergestellt. Als Beispiel mögen die frühen Arbeiten von Bruce Lincoln dienen.²

¹ Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern. Hrsg. von Kuhn, Hans u. Gustav Neckel. Bd. 1 Text. 5. Aufl. Heidelberg: Winter 1983., S. 65: Grímnismál, Strophe 40-41 (Die Übersetzung stammt wie alle weiteren Übersetzungen von der Verfasserin, sofern nicht anders vermerkt):

Aus Ymirs Fleisch wurde die Erde geschaffen,
und aus dem Schweiß/Blut das Meer,
die Felsen aus den Knochen, die Bäume aus den Haaren,
und aus dem Schädel der Himmel.
Aber aus seinen Wimpern schufen die freundlichen Ratenden
den Menschensöhnen Midgard;
und aus seinem Gehirn wurden alle überaus heftigen
Wolken geschaffen.

² Lincoln, Bruce: The Indo-European Myth of Creation. In: History of Religions 15 (1975). S. 121-145. Lincoln, Bruce: Myth, Cosmos, and Society. Indo-European Themes of Creation and

Lincoln sieht als Basis einen Mythos des schöpferischen Todes (*myth of the 'creative death'*),³ für den er etliche Parallelen bei anderen Völkern findet:

What all these materials reveal is a common pattern of creation mythology, traditional among the Indo-European peoples, in which the world is formed from the dismembered body of the first man and – in some versions – the body of the first bovine.⁴

Lincoln distanzierte sich zwar insbesondere in seinem 1999 erschienen Buch *Theorizing myth. Narrative, ideology, and scholarship*⁵ explizit von seinen früheren Arbeiten, jedoch scheint die Idee weiterhin ihre Anhänger zu haben, besonders da sie in Handbücher Eingang fand.⁶ Auch wenn nicht immer der zitierte Schöpfungsmythos als direkter Ausfluss des indogermanischen Erbes gesehen und spätere Vermittlung in Erwägung gezogen wird, dann aber doch oft unter der Annahme, dass die Germanen in vorchristlicher Zeit gemeinsame kosmogonische Vorstellungen entwickelt hätten. Als Beispiel sei die Religionsgeschichte von Jan de Vries erwähnt, der nachdem er auf die Ähnlichkeit des Ymirmythos zum Wessobrunner Gebet hinwies, folgert:

„Vielleicht ist es wohl zu verwegen, an einen uralten gemeingermanischen Götterhymnus oder ein kosmogonisches Gedicht zu denken [...], aber daß hier aus gemeinsamer Vorzeit eine in feste sprachliche Form gefaßte mythische Konzeption angenommen werden darf, scheint mir kaum zu bezweifeln.“⁷

Destruction. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1986.

³ Lincoln: *Myth, Cosmos, and Society*, S. 3.

⁴ Lincoln: *Myth, Cosmos, and Society*, S. 8.

⁵ Lincoln, Bruce: *Theorizing myth. Narrative, ideology, and scholarship*. Chicago: University of Chicago Press 1999.

⁶ Vgl. z. B. Littleton, C. Scott: *The new comparative mythology. An anthropological assessment of the theories of Georges Dumézil*. Rev. ed. Berkeley: University of California Press 1973. Puhvel, Jaan: *Comparative mythology*. John Hopkins Paperbacks. Baltimore: Johns Hopkins University Press 1987, S. 284-290. Dunn, Marilyn: *The Christianization of the Anglo-Saxons c. 597-c. 700. Discourses of Life, Death and Afterlife*. London: Continuum 2009, S. 66; Fitzgerald, John T.: *Cosmologies of the ancient Mediterranean world*. In: *In die Skriflig/In Luce Verbi* 47 (2013) H. 2. Online verfügbar unter: <http://www.indieskriflig.org.za/index.php/skriflig/article/view/696> [09.11.15].

⁷ Vries, Jan de: *Altgermanische Religionsgeschichte*. 2., völlig neu bearbeitete Auflage. Berlin: de Gruyter 1956-1957. Bd. II, S.361.

Die von de Vries als „verwegen“ bezeichnete These wurde im Eddakommentar von Gering und Sijmons vertreten,⁸ auf den de Vries hier auch verweist.

Im Gegensatz dazu stellte schon Jacob Grimm in seiner Deutschen Mythologie fest, dass sich im Mittelalter heidnische und christliche Vorstellungen mischten:

„rechtsbräuche zumal die gottesurtheile und eidschwüre aber auch markbegänge, einsegnungen, bildtrachten [...], sprüche und formeln wurden, indem sie ihr heidnisches Wesen beibehielten, bloss mit kirchlichen hergängen verbunden. Einzelne gewohnheiten begegneten sich, bei der geburt des kindes übten die heiden ein der christlichen taufe vergleichbares Wassersprengen [...]; das hammerzeichen mahnt an das kreuzzeichen und die aufrichtung der kreuzbäume an irmenseulen und weltbäume der heidenschaft. noch bedeutender wird die stelle scheinen, wo Völuspä und die bibel an einander stossen [...]; in dem weit jüngeren Sölar liod sind einwirkungen der christlichen lehre anerkannt. Bei so manigfalter mischung konnte nicht fehlen, dass auch die inneren Vorstellungen und ansichten des einfachen, der mythe bedürftigen volks allen einfluss dieses wandels erfuhren und wechselseitig das nicht vollends getilgte alte mit unabweisbarem neuen, halb unbewusst, verknüpft wurde. jüdische, christliche lehre begann der heidnischen sich anzuschmiegen, heidnischer wahn und aberglaube an alle stellen vorzudringen und gleichsam zu flüchten, die er von dem neuen glauben unbesetzt fand. bald erscheinen christlicher stof in heidnischer form, bald in christliche form heidnischer stof verkleidet.“⁹

Aus diesen beiden Standpunkten – auf die im Verlaufe der Arbeit näher eingegangen werden wird – folgen einige grundsätzliche Fragen: Handelt es sich bei dem Ymirmythos um indogermanisches Erbe, und zwar in dem Sinne, dass im äußersten Nordwesten Europas ein Mythos bewahrt wurde, der in ‚indogermanischer Zeit‘ entstand, und in ähnlicher Form beispielsweise in Indien erhalten ist? Oder haben die Germanen in vorchristlicher Zeit einen gemeinsamen Schöpfungsmythos entwickelt, der unter anderem durch den Ymirmythos belegt ist? Und: Wie verhält es sich mit der „manigfaltigen mischung“ – wie Grimm es schreibt – von heidnischen und christlichen

⁸ Gering, Hugo u. B. Sijmons: Kommentar zu den Liedern der Edda. Erste Hälfte: Götterlieder. Halle a. S.: Buchhandlung des Waisenhauses 1927 (=Germanistische Handbibliothek VII 3, 1. Hälfte).

⁹ Grimm, Jacob: Deutsche Mythologie I. 4. Ausgabe besorgt von Hugo Elard Meyer. Berlin: Dümmler 1875-1878, S. XXVII-XVIII.

Elementen? Und schließlich: Warum wird im Hochmittelalter überhaupt eine zum christlichen „Mainstream“ alternative Schöpfungsgeschichte erzählt? Genügt hier „antiquarisches Interesse“ als Antrieb, das in diesem wie in vielen anderen Fällen als Begründung für die Produktion isländischer Literatur geltend gemacht wird? Handelt es sich nur um Erzeugnisse der reinen Gelehrsamkeit wie sie auch für die sogenannte „gelehrte Urgeschichte“ angenommen werden, ein Begriff mit dem der Anschluss an die trojanische Geschichte bezeichnet wird? Andreas Heusler jedenfalls meint: „Durch andere mittelalterliche Urgeschichten geht ein chauvinistischer Zug. [...] Die Isländer behandeln die Sache mit der Parteilosigkeit, die im Mittelalter ihr ganzes Schrifttum durchzieht.“¹⁰ Die „Parteilosigkeit“ scheint besonders in Fragen der Abstammung fragwürdig, da Abstammung häufig im Zusammenhang mit Legitimierungsfragen als Argument benutzt wird.

Der Anfang von allem, die Weltenstehung, ist nicht nur ein Thema mythischen Erzählens, sondern auch der Philosophie. Schon die Vorsokratiker fragten nach dem Anfang der Welt, der ἀρχή, dem Urstoff aus dem die Welt entstand. Als Urstoff kam für sie zunächst eines der vier Elemente – Feuer, Wasser, Erde, Luft – oder Mischungen derselben in Betracht. Der Philosoph Thales scheint das Wasser als Urstoff angenommen zu haben,¹¹ Xenophanes Erde und Wasser,¹² Heraklit das Feuer,¹³ Anaximenes die Luft.¹⁴ Einige dieser Philosophen nahmen aber auch bereits abstraktere Vorstellungen von einem Urstoff an, wie Anaximander das Apeiron (τὸ ἄπειρον: das Unbegrenzte).¹⁵ Dieser Gedankengang macht deutlich, dass es diesen Naturphilosophen offenbar nur vordergründig um den physikalischen Urstoff geht, sondern um

¹⁰ Der Ausdruck „gelehrte Urgeschichte“ geht zurück auf einen Aufsatztitel von Andreas Heusler: Heusler, Andreas: Die gelehrte Urgeschichte im isländischen Schrifttum. In: Andreas Heusler. Kleine Schriften. Hrsg. von Stefan Sonderegger. Berlin: de Gruyter 1969. S. 80–161. Das Zitat findet sich auf S. 148.

¹¹ Diels, Hermann u. Walther Kranz: Die Fragmente der Vorsokratiker. 6. Aufl. Berlin: Weidmann 1951-1952 [im Folgenden als DK abgekürzt]: DK 11 B 3 bezeugt dies wohl in der Sache richtig, obwohl das Werk als späte Fälschung gilt. Außerdem bezeugt es nämlich Aristoteles, *Metaphysik* A 3. 983b 6 = DK 11 A 12, *Simpl. Phys.* 23,21 und *Servius ad Aen.* XI 186 (II 497,31) = DK 11 A13, *Arist. de caelo* B 13. 294a 28 = DK 11 A 14.

¹² DK 21 B 29. 33, nur von der Erde spricht DK 21 B 27.

¹³ DK 22 A 5.

¹⁴ DK 13 B2.

¹⁵ DK 12 B1.

die „Prinzipien des Seins überhaupt“¹⁶, wie Johannes Hirschberger in seiner Geschichte der Philosophie schreibt.

Diese Frage nach dem Urstoff, die am Beginn der abendländischen Philosophie steht, am Beginn einer Aufklärung, ist also eigentlich eine metaphysische. Daher geben Religionen Antworten auf diese Frage nach dem Woher – wie auch auf die Frage nach dem Gegenteil, dem Wohin. Das jenseitsorientierte Christentum scheint vor allem nach dem Wohin zu fragen. Doch dieses Gerichtetsein auf ein Ziel impliziert auch das Denken eines Anfangs. Diesen Anfang übernahm das Christentum aus seinen jüdischen Wurzeln: „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde.“ So beginnt das Buch Genesis. Hier wird ein absoluter Anfang gesetzt. Es gibt kein Davor. Aus dem Nichts erschafft Gott die Welt und setzt so den Anfang der Zeit und der Dinge.

Diese Fragen nach dem Woher und dem Wohin stellt sich der Mensch zunächst für das eigene Leben: Wohin gehe ich nach dem Tod? Woher komme ich auf die Welt? Dann stellt sich die Frage nach dem Ursprung des eigenen Volkes, dem Ursprung der Menschheit. Weltentstehungsmythen sind häufig eng verknüpft mit Menschenentstehungsmythen, einerseits ist die Entstehung des Menschen ein Teil der Entstehung der Welt, andererseits werden auch oftmals Parallelen gezogen zwischen Welt und Mensch, zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos.

Dieser Zusammenhang zwischen Mensch und Welt war für die Vorsokratiker bereits dadurch gegeben, dass sowohl die Welt als auch der Mensch aus den vier Elementen zusammengesetzt sind.¹⁷ Verbreitet ist auch der Gedanke, dass alles Leben – und so auch der Mensch – aus der Erde entsteht, so Xenophanes: „Denn aus Erde ist alles, und zur Erde wird alles am Ende.“¹⁸ Nicht fern davon Genesis 2,7: „Da formte Gott, der Herr, den Menschen aus Erde vom Ackerboden und blies in seine Nase den Lebensatem. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen.“

¹⁶ Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie. Frankfurt am Main: Zweitausendeins 1980. Bd. 1, S. 17: „Speziell diese ionische Philosophie hat man immer als Naturphilosophie bezeichnet. Die Naturbetrachtung steht hier faktisch im Vordergrund. Richtiger wäre es trotzdem, statt von Naturphilosophie von Metaphysik zu reden; denn die Rede von den Urgründen und Elementen meint die Prinzipien des Seins überhaupt; es soll damit das Wesen des Seienden als solchen geklärt, nicht aber nur Aufschluß gegeben werden etwa über das letzte Baumaterial bloß der Naturkörper.“

¹⁷ Vgl. z. B. Empedokles DK 31 B8.15.17.21.71.107.

¹⁸ DK 21 B27.

Im Bereich menschlicher Gesellschaften ist die Frage nach den Anfängen offenbar ebenfalls wichtig. Gründungsmythen sind zu einem populären Forschungsgegenstand geworden, sicherlich haben daran Jan Assmanns Arbeiten zum kulturellen Gedächtnis einen nicht geringen Anteil. Vornehme römische Familien wie die Julier suchen nach den Anfängen ihrer Familie, ihrer *gens*, und stoßen auf die ausgewanderten Trojaner, wie auch viele andere Völker im mittelalterlichen Europa, die nach ihren Wurzeln suchen.¹⁹

„Herrschaft braucht Herkunft“²⁰ formuliert Assmann prägnant. Für frühmittelalterliche Gentes ist es wichtig, den Anfang der eigenen Gens erzählen zu können. In der Phase der Reichsbildung ist es für Könige und Thronaspiranten wichtig, die Vorfahren nicht nur zu kennen – schon das allein ist oft nicht einfach –, sondern sich möglichst von einem glanzvollen Spitzenahn herzuleiten. Das heißt, dass die Frage nach den Anfängen auch eine politische Frage ist.

Nicht selten verlieren sich Anfänge von politischen Gemeinschaften in grauer Vorzeit. Das ist in Island nicht der Fall: der historische Anfang der Besiedlung kann als Gründungsmythos nutzbar gemacht werden. Doch nicht nur die Besiedlung selbst, die Schaffung eines eigenen Gesetzes, die Gründung des Alþings 930, die Annahme des Christentums im Jahre 1000 – all diese Ereignisse definieren in der Erinnerung die isländische Nation. Am Anfang jedoch steht wie in anderen Auswanderergesellschaften der Mythos des Siedlers.

Mehrere Quellen berichten uns, dass ein erster Siedler mit dem Namen Ingólfr sich 874 aus Norwegen aufgemacht und auf der nahezu unbewohnten Insel im Atlantik niedergelassen haben soll. Diese Landnahme wird fortgesetzt durch die Ansiedlung weiterer bäuerlicher Familien, die schließlich ein einzigartiges Gemeinwesen ohne König – ja gänzlich ohne Exekutive – ausbilden, zusammengehalten durch ein gemeinsames Gesetz, die Institution des Alþing und das Godentum. Freilich hatte dieses anachronistische Gebilde nicht allzu lange Bestand: Im Jahre 1262 geriet Island unter die Gewalt der norwegischen Krone. Es gibt zahlreiche Texte, die sich mit der Erinnerung an

¹⁹ Zur Gattung der *Origo Gentis* vgl. Plassmann, Alheydis: *Origo gentis. Identitäts- und Legitimitätsstiftung in früh- und hochmittelalterlichen Herkunftserzählungen*. Berlin: Akad.-Verl. 2006 (=Orbis mediaevalis 7).

²⁰ Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. 5. Aufl. München: Beck 2005 (=Beck'sche Reihe 1307), S. 70–71.

die Zeit der Besiedlung auseinandersetzen, viele davon entstanden erst nach der Integration ins norwegische Königreich. Neben diesem Siedlermythos gibt es aber auch den wesentlich durch Snorri Sturluson vermittelten Gedanken, die Asen aus Asien einwandern zu lassen und somit einen Anschluss an den Bildungshintergrund des Kontinents zu suchen. Auch etliche Genealogien schließen derartiges Bildungsgut ein.

In dieser Arbeit werden auf der Seite der politischen Anfangserzählungen, also der Gründungsmythen die *Íslendingabók*, die *Landnámabók*, die Herkunftserzählungen in Isländersagas, der Prolog der *Snorra Edda*, das *Ynglingatal*, die *Ynglinga saga*, die *Skjöldunga saga* sowie Genealogien betrachtet werden. Für den Bereich der Gründungsmythen schienen die Überlegungen von Jan Assmann zum kulturellen Gedächtnis fruchtbar zu machen zu sein:

Das kulturelle Gedächtnis richtet sich auf Fixpunkte in der Vergangenheit. Auch in ihm [wie im kommunikativen Gedächtnis] vermag sich Vergangenheit nicht als solche zu erhalten. Vergangenheit gerinnt hier vielmehr zu symbolischen Figuren, an die sich die Erinnerung heftet. Die Vätergeschichten, Exodus, Wüstenwanderung, Landnahme, Exil sind etwa solche Erinnerungsfiguren, wie sie in Festen liturgisch begangen werden und wie sie jeweilige Gegenwartssituationen beleuchten. Auch Mythen sind Erinnerungsfiguren: Der Unterschied zwischen Mythos und Geschichte wird hier hinfällig. Für das kulturelle Gedächtnis zählt nicht faktische, sondern nur erinnerte Geschichte. Man könnte auch sagen, daß im kulturellen Gedächtnis faktische Geschichte in erinnerte und damit in Mythos transformiert wird. Mythos ist eine fundierende Geschichte, eine Geschichte, die erzählt wird, um eine Gegenwart vom Ursprung her zu erhellen.²¹

Im Bereich der Schöpfungsmythen verwundert es – zumindest aus mitteleuropäischer Perspektive – doch sehr, dass es im christlichen Island des 13. Jahrhunderts zur Bibel alternative Erklärungen des Anfangs der Welt und der Menschen gibt. Die Erklärung, dass hier von Gelehrten vorchristliches Wissen in der *Edda* gesammelt worden wäre bzw. von Snorri Sturluson in seiner *Edda* aus antiquarischem, kulturbewahrendem Interesse verarbeitet worden sei, scheint wenigstens schwach. Die Frage ist: Wie kommen diese Eigenkonstruktionen zustande und welche Funktion hatten sie? Im Mittelpunkt sollen die Eddalieder *Völuspá*, *Grímnismál* und *Váfþruðnismál* stehen.

²¹ Assmann: Das kulturelle Gedächtnis, S. 52.

Aber können Schöpfungsmythen, die gemeinhin als religiöse Mythen aufgefasst werden, unter einem solchen Mythenbegriff, wie Assmann ihn entwickelt, überhaupt behandelt werden? Sind religiöse und politische Mythen nicht grundsätzlich verschieden? Um diese offensichtlich so verschiedenartigen mythischen Erzählungen gemeinsam behandeln zu können, ist es notwendig, eine Definition des Mythos zu finden, die nicht nur auf religiöse Mythen angewendet werden kann wie die Definition von Alan Dundes, der den Mythos als eine „sacred narrative explaining how the world and man came to be in their present form“ definiert.²² Die Basis für die Analyse wird daher eine breitere Definition sein, wie sie von G.S. Kirk, der den Mythos als eine „traditional story“ definiert, die nicht auf „sacred narratives“ beschränkt ist. Das hat zur Folge, dass andere qualifizierende Kriterien gefunden werden müssen, um den Mythos von anderen Arten traditionellen Erzählens unterscheiden.

Auf beiden Gebieten, den Schöpfungsmythen und den Gründungsmythen soll es darum gehen die Texte auf dem Hintergrund der alternativen Erklärungsmöglichkeiten zu betrachten und nach den jeweiligen Funktionen und dahinter stehenden Interessen zu fragen.

Die Frage nach Ursprung und Anfang – sei es einer Gesellschaft, einer Einrichtung, sei es gar des Menschen oder der Welt – ist wohl eine anthropologische Konstante. Sie entspringt aber nicht der puren Neugier, sondern aus diesem Ursprung wird Wesentliches für die Gegenwart und Zukunft abgeleitet, d. h. die Ursprungserzählung wird mit dem Blick auf Gegenwart und Zukunft erzählt, gar konstruiert. Ursprungserzählungen sind daher nichts Statisches. Eine These der Arbeit ist, dass Ursprungserzählungen nicht nur gelehrte Spekulation und Konstruktion sind, sondern dass man aus ihnen Legitimierung für Machtansprüche und Identität beziehen kann. Daher erzählen sie uns mehr über die Gegenwart als über die Vergangenheit.

Aristoteles schreibt in seiner Poetik im Kapitel über die Tragödie: „Ein Anfang aber ist, was selbst zwar nicht aus Notwendigkeit auf etwas anderes folgt, nach dem aber natürlicherweise etwas anderes folgt oder entsteht.“²³ Anfänge von Entwicklungen, seien es Anfänge historischer Prozesse oder

²² Dundes, Alan (Hrsg): Sacred narrative, readings in the theory of myth: University of California Press 1984, S. 1.

²³ Aristoteles (ed. Kassel), Poetik 1450b: ἀρχὴ δὲ ἐστὶν ὃ αὐτὸ μὲν μὴ ἐξ ἀνάγκης μετ’ ἄλλο ἐστίν, μετ’ ἐκεῖνο δ’ ἕτερον πέφυκεν εἶναι ἢ γίνεσθαι.

menschlicher Schicksale erkennt man grundsätzlich erst *ex post*, also vom Ende her. Vom Ende her suchen wir also nach den Anfängen von Entwicklungen.

In dieser Arbeit soll der Frage nachgegangen werden, ob die beiden Arten der Anfangserzählungen, Schöpfungsmythen auf der einen Seite und Gründungsmythen auf der anderen Seite, etwas gemeinsam haben. Was sind ihre Funktionen? Warum sind Anfangserzählungen so wichtig? Wie werden sie erzählt? Und warum haben wir konkurrierende Anfangserzählungen zur selben Zeit, einerseits innerhalb Islands, andererseits vom europäischen Mainstream verschiedene? In diesem Zusammenhang ist es wichtig, den historischen Kontext zu beachten und zu untersuchen, welchen Interessen die jeweiligen Erzählungen dienen.

II. Theoretische Vorüberlegungen zum Mythos

Was ist überhaupt ein Mythos? Vor der Interpretation des ausgewählten Textmaterials, das durch den Titel dieser Untersuchung gleichsam im Vorgriff als mythisch qualifiziert wird, müssen einige grundlegende Fragen zu Inhalt, Form und Funktion des Mythos gestellt und diskutiert werden. Dass das gewählte Material – also sowohl die Schöpfungsmythen als auch die Gründungsmythen – überhaupt unter e i n e n Mythosbegriff fallen können, wie der Titel der Arbeit suggeriert, ist freilich nicht selbstverständlich und bedarf ausführlicher Diskussion. Da es sich um eine literaturwissenschaftliche Arbeit handelt, wird der Mythos zunächst als Form der Erzählung betrachtet werden, daneben wird der Frage nachzugehen sein, ob mit der mythischen Erzählung ein bestimmtes Denken verbunden ist. In diesem Zusammenhang wird das von alters her aufgestellte Gegensatzpaar von Mythos und Logos näher zu betrachten sein. Da Mythen häufig – oder nach manchen Definitionen immer – vom Göttlichen oder Übermenschlichen handeln, sind Mythen auch speziell unter diesem Aspekt Gegenstand anthropologischer und religionswissenschaftlicher Untersuchungen. Ein freilich kurzer Überblick über einige ausgewählte Theorien dieser Fächer erschien unabdingbar, da sich die Frage des Verhältnisses des Mythos zur Religion wegen des Inhalts vieler mythischer Erzählungen stellt. Außerdem trennen viele, vor allem ältere Untersuchungen zur germanischen Mythologie kaum zwischen religionswissenschaftlichen und literaturwissenschaftlichen Fragestellungen. Um solche Untersuchungen angemessen diskutieren zu können, müssen die religionswissenschaftlichen und anthropologischen Voraussetzungen, auf denen die jeweiligen Untersuchungen beruhen, überprüft werden.

Die für diese Untersuchung ausgewählten Texte, die zunächst der Kürze wegen als Schöpfungsmythen und Gründungsmythen bezeichnet werden sollen, sind nur zwei – freilich wichtige – Typen im Repertoire der mythischen Erzählungen. Aber wie können Mythen überhaupt typologisiert werden? Welche Funktionen haben die verschiedenen Typen von Mythen? Gibt es gar eine Funktion ‚des Mythos‘, die allen mythischen Erzählungen zukommt?

Diese theoretischen Überlegungen werden im weiteren Verlauf der Arbeit in zwei Richtungen spezifiziert, zum einen im Hinblick auf die historischen Bedingungen, also das christliche Mittelalter in Island, zum anderen auf die Eigenheiten von Anfangserzählungen, insbesondere Mythen vom Ursprung

der Welt und Gründungsmythen. Es muss also gefragt werden, inwieweit sich in anthropologischen Untersuchungen gewonnene Vorstellungen über traditionelle Gesellschaften auf das Mittelalter übertragen lassen, welche Rolle der Religionswechsel und der damit verbundene der Eintritt in die Literalität spielt. Wenn die Mythen eine Funktion hatten, die über bloße Unterhaltung hinausgeht, – und davon wollen wir für den Moment ausgehen – dann ist es von Bedeutung, sie möglichst in ihrem historischen und gesellschaftlichen Kontext zu betrachten. Selbst wenn ihre Funktion nur wäre, Wissen über die Schöpfung oder über die Besiedlung Islands zu bewahren, muss man selbstverständlich damit rechnen, dass dieses Wissen durch die Zeiten an die jeweils neuen Umstände angepasst wurde.

Die hier zu behandelnden Erzählungen sind in allererster Linie Produkte des christlichen Hochmittelalters. Daher ist zu fragen: Welche Arten von Ursprungserzählungen gibt es im Mittelalter außerhalb Islands in Europa? Welche Möglichkeiten gibt es, im Mittelalter mit vorchristlichen Mythen literarisch umzugehen? Welche Gemeinsamkeiten, aber auch welche Unterschiede zwischen Ursprungsmythen und Schöpfungsmythen als Erzählungen des Anfangs gibt es? Was sind typische Formen und Motive? Was leisten sie?

1. Mythos – Überlegungen zur Definition

Der Begriff ‚Mythos‘ gehört zu unserem alltäglichen Wortschatz. Jeder verbindet eine Vorstellung damit, meist wohl sogar mehrere. Für den engeren Begriff des Mythos als einer mythologischen Erzählung, scheint eine im Alltagsgebrauch verbreitete Definition zu sein, Mythen als Geschichten von Göttern und Helden vergangener Zeiten oder fremder Kulturen aufzufassen: Geschichten also über Apoll und Daphne, über Thors Kampf mit der Midgardschlange oder den Bruderkwitz zwischen Romulus und Remus. Allgemein gebräuchlich aber ist es auch, mit dem Begriff des Mythos Personen oder Dinge zu belegen, mit denen sich bestimmte in einer Kultur allgemein als bekannt vorausgesetzte, häufig positive Vorstellungen verbinden. Man spricht dann vom „Mythos Marilyn Monroe“ oder gar vom „Mythos Auto“.²⁴

²⁴ Definition laut Duden. Deutsches Universalwörterbuch. 6. überarb. und erw. Mannheim: Dudenverlag 2007, S. 1181: „1. Überlieferung, überlieferte Dichtung, Sage, Erzählung o. Ä. aus der Vorzeit eines Volkes (die sich bes. mit Göttern, Dämonen, Entstehung der Welt, Erschaffung der

Manchmal verwenden wir es im abwertenden Sinne für eine irri- ge Vorstellung, eine Lügengeschichte. Ein Beispiel dafür wären sog. *urban myths*²⁵, oder wenn wir beispielsweise sagen, dass etwas „nur“ ein Mythos sei.

Viele wissenschaftliche Disziplinen beschäftigen sich mit Mythen: neben der Literaturwissenschaft, die Anthropologie, die Religionswissenschaft, die Theologie, die Geschichtswissenschaft, die Philosophie, die Psychologie und viele weitere Fächer. Alle diese Fächer haben verschiedene theoretische Hintergründe, Gegenstände und Fragestellungen, bilden daher verschiedene Theorien des Mythos aus, die nicht einmal innerhalb der verschiedenen Disziplinen einheitlich sind. Daher ist es nicht verwunderlich, dass es eine allgemein akzeptierte Definition des Begriffs ‚Mythos‘ nicht gibt, ja nicht geben kann.

Die Begriffsgeschichte erstreckt sich von der griechischen Antike bis heute. Das griechische Wort μῦθος bedeutet zunächst *Wort, Rede, Erzählung*. Schon Platon verwendet den Ausdruck auch für ‚erdachte Geschichten‘, wie sie Dichter sich ausdenken oder wie man sie Kindern erzählt.²⁶ Schon bei Platon tritt der Begriff des μῦθος in einen Gegensatz zum Begriff des λόγος, freilich in der Bedeutung von ‚erdachter Geschichte‘ vs. ‚wahrer Rede‘. Im Allgemeinen will man mit dem Gegensatzpaar von μῦθος und λόγος gegensätzliche Denkrichtungen charakterisieren, ein mythisches und ein wissenschaftliches Denken von einander abgrenzen.

Zwei Elemente aus dieser Begriffsgeschichte scheinen zunächst besonders relevant: Da wir aus der zu untersuchenden Zeit auf Island kaum anderes als schriftlich tradierte Erzählungen haben, liegt die Vorstellung des Mythos als einer speziellen Form der Erzählung nahe, die durch die Bedeutung des

Menschen befasst): ein alter heidnischer M[ythos]

2. Person, Sache, Begebenheit, die (aus meist verschwommenen, irrationalen Vorstellungen heraus) glorifiziert wird, legendären Charakter hat: Gandhi ist schon zu Lebzeiten zum M[ythos] geworden.“

²⁵ Dafür ist besonders im amerikanischen Englisch auch der Begriff *urban legends* verbreitet: vgl. Oxford Dictionary of English. Edited by Angus Stevenson. Oxford University Press, 2010. Oxford Reference Online. Oxford University Press. Universitäts- und Landesbibliothek Bonn. 21 September 2011:

<http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t140.e0916560> : „urban myth (also (N. Amer.) urban legend), noun: a humorous or horrific story or piece of information circulated as though true, especially one purporting to involve someone vaguely related or known to the teller.“

²⁶ Vgl. Platon (ed. Burnet), *Politeia* II, 377a.

griechischen Wortes unterstützt wird. Und zunächst scheint es, man könnte es dabei bewenden lassen, da der Arbeit ja nichts anderes als Texte zugrunde liegen. Will man sich jedoch Fragen nähern, die sich mit der Funktion der Mythen befassen, wird es notwendig sein, sich auch damit zu beschäftigen, ob mit dem Mythos auch eine spezifische Form des Denkens verbunden ist.

Die nicht sehr zahlreichen und schwierig zu deutenden künstlerischen Darstellungen vor allem in Manuskripten und die noch schwieriger zu deutenden archäologischen Funde sollen hier nicht behandelt werden. Nicht nur fallen sie nicht in den Gegenstandsbereich dieser Arbeit, es spricht auch einiges dafür, dass ikonographische Darstellungen mythischer Figuren oder Szenen gegenüber der Erzählung sekundär sind.²⁷

Die Darstellung der Geschichte des Mythosbegriffs und seine Diskussion, wird nicht nur durch die Länge der Begriffsgeschichte und einen unreflektierten Gebrauch des Begriffs in der Alltagssprache erschwert, sondern ganz wesentlich dadurch, dass der Begriff oftmals eine wichtige Rolle innerhalb von größeren gedanklichen Gebäuden spielt, aus dem er nicht einfach herausgerissen werden darf. Mancher Geschichtsphilosoph hat beispielsweise die Vorstellung, dass mythisches Erzählen und mythisches Denken in eine bestimmte, vergangene Zeit gehören. Diese Vorstellung ist mit der These verknüpft, dass es eine Entwicklung von einem mythischen zu einem wissenschaftlichen Denken gegeben habe. Dass die Übergänge fließend und mit mythischem Denken in einigen Bereichen auch heute noch zu rechnen sei, wird dabei allenthalben zugestanden. Aber es stellt sich die Frage, ob es überhaupt berechtigt ist, von einer Entwicklung vom mythischen zum wissenschaftlichen Denken zu sprechen. Die gedankliche Verknüpfung, die

²⁷ Vgl. Burkert, Walter: Mythos – Begriff, Struktur, Funktionen. In: Fritz Graf (Hrsg.): Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms. Stuttgart: Teubner 1993, S. 14-15: „Im Griechischen sind [...] die Mythenbilder eindeutig sekundär gegenüber der Erzählung epischen Stils - es gibt bekanntlich keine mythischen Darstellungen vor dem Ende des 8. Jahrhunderts, ihr Auftreten fällt kaum zufällig mit dem Auftreten der Schriftlichkeit zusammen: Man fängt an Bilder zu lesen. Vor allem aber ist schwer einzusehen, wie es ‚personnages traditionnels‘ ohne Namen, d.h. ohne sprachliche Fixierung geben könnte; es ist auch kaum der Versuch gemacht worden, traditionelle ikonographische Schemata, die sich in der Tat über Jahrhunderte, wenn nicht gar Jahrtausende zurückverfolgen lassen - den Schlangenzwinger etwa, oder das Schema ‚Adler und Schlange‘ - im Ernst als Mythos zu interpretieren. Nicht jede Art von Symbolik ist schon Mythos, auch nicht die fernöstliche ‚Yin und Yang‘-Figur, auch nicht ein Mandala oder eine bloße Zeichnung eines Labyrinths.“

dieser These zugrunde liegt, dass mythisches Denken durch wissenschaftliches Denken abgelöst wird, bedeutet gleichzeitig, dass von einer bestimmten Definition des Mythos ausgegangen wird, nämlich einer nach der der Mythos Wissen überliefert. Ob dies die primäre Aufgabe des Mythos ist, wäre aber zunächst zu klären. Man sieht schon an dieser Problematik, dass die Frage der Definition eng mit der Frage nach der Funktion des Mythos verknüpft ist.

2. Mythos als Form des Erzählens

Geht man nun davon aus, dass der Mythos eine bestimmte Art der Erzählung ist. Welche Form haben solche Erzählungen? Was unterscheidet Mythen von anderen Formen des Erzählens? Und wer erzählt den Mythos eigentlich?

Ganz offensichtlich hat der Mythos normalerweise keinen Autor, obwohl es, wie es zum traditionellen Märchen das Kunstmärchen gibt, zum traditionellen Mythos auch einen ‚Kunstmythos‘ zu geben scheint, wie man ebenfalls bereits am Beispiel Platons feststellen kann, der zahlreiche Mythen erfindet und in seine Werke einbaut, am berühmtesten ist darunter sicherlich der Mythos von Atlantis. Traditionelle Mythen sind jedoch anonym. Wer einen Mythos wie den von Ödipus erfunden hat, wissen wir nicht. Aus demselben Beispiel des Ödipusmythos können wir auch schließen, dass ein Mythos nicht auf einen einzelnen Text beschränkt ist, jedenfalls wenn wir von traditionellen Mythen ausgehen und z. B. Platons ‚Kunstmythen‘ außer Acht lassen. Ein Mythos wird in verschiedenen Varianten, innerhalb verschiedener Texte, Werke, mündlicher Darbietungen rezipiert und bearbeitet, die eventuell einem Autor oder Erzähler zugeschrieben werden können. Wir kennen z. B. den Ödipusmythos aus Tragödien des Sophokles, nämlich König Ödipus, Ödipus auf Kolonos und Antigone, aus Aischylos' Sieben gegen Theben (sein Ödipus ist verloren), aus Senecas Ödipus sowie vielen anderen Werken.

Man kann also annehmen, dass der Mythos als überindividuelle Erzählung in einer Gesellschaft existiert, dort mündlich und/oder schriftlich immer wieder erzählt und damit tradiert wird. Das Kriterium der Überindividualität genügt aber nicht als Alleinstellungsmerkmal, denn es gilt auch für andere Formen traditionellen, vorliterarischen Erzählens wie z. B. das Märchen.

2.1. Der Mythos in André Jolles' System der „Einfachen Formen“

Den vorliterarischen Formen des Erzählens, die gemeinhin keinem Autor zugeschrieben werden können, wandte sich André Jolles (1874-1946) 1930 systematisch zu, den - wie er es nennt - „einfachen Formen“. Er unterschied dabei Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen und Witz. Seine Aufgabe formuliert er als Untersuchung der Formbildung und Deutung der Gestalt.²⁸ Er will ausdrücklich den Bereich ausleuchten, der traditionellerweise nicht in den Literaturgeschichten behandelt wird, wo „das vollendete Kunstwerk oder die einmalige und individuelle Schöpfung eines Dichters“²⁹ beschrieben werden, sondern er will sich „jenen Formen [zuwenden], die weder von der Stilistik, noch von der Rhetorik, noch von der Poetik, ja, vielleicht nicht einmal von der ‚Schrift‘ erfaßt werden, die, obwohl sie zur Kunst gehören, nicht eigentlich zum Kunstwerk werden“³⁰. Mythen sind für ihn also Formen, die dem Künstler zur Verfügung stehen, aus denen er sein – dann individuelles – Kunstwerk schafft.

²⁸ Den Gestaltbegriff bezieht Jolles von Goethe vgl. Jolles, André: Einfache Formen: Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz [1930]. 8., unveränd. Aufl. Tübingen: Niemeyer 2006 (=Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 15), S. 6-7: „Der Deutsche hat für den Komplex des Daseins eines wirklichen Wesens das Wort *G e s t a l t*. Er abstrahiert bei diesem Ausdruck von dem Beweglichen, er nimmt an, daß ein Zusammengehöriges festgestellt, abgeschlossen und in seinem Charakter fixiert sei.’

Diesen Satz Goethes können wir als Grundlage einer morphologischen Aufgabe auch in der Litteraturwissenschaft aufstellen. Auch für die Totalität aller litterarischen Erscheinungen gilt, daß die hervorzubringende Gestalt, die ‘typisch bestimmte morphologische Erscheinung der Dinge, die wirksame Potenz in allem Geschehen’ sei.

Mit Ausschaltung alles dessen, was zeitlich bedingt oder individuell beweglich ist, können wir auch in der Dichtung - im weitesten Sinne - die Gestalt feststellen, abschließen und in ihrem fixierten Charakter erkennen. Bei der einzelnen Dichtung können wir fragen, inwieweit die gestaltbildenden, formbegrenzenden Kräfte hier zu einem erkennbaren und unterscheidbaren Gebilde geführt haben, inwieweit sich eine Gestalt hier bündig verwirklicht hat. Der Gesamtheit aller Dichtung gegenüber erheben wir die Frage, inwieweit die Summe aller erkannten und unterschiedenen Gestalten ein einheitliches, grundsätzlich angeordnetes, innerlich zusammenhängendes und gegliedertes Ganzes – ein System – bildet.

Formbestimmung, Gestaltdeutung heißt für diese Richtung die Aufgabe. Diese Aufgabe für einen besonderen Teil der litterarischen Erscheinungen versuchsweise durchzuführen, soll die Absicht der hier vorzutragenden Abhandlungen sein.“

²⁹ Jolles: Einfache Formen, S. 8.

³⁰ Jolles: Einfache Formen, S. 10.

Auch die bereits angesprochene Problematik, dass sich ein bestimmter Mythos – man denke wieder an den Ödipusmythos – im allgemeinen Verständnis nicht mit der uns jeweils vorliegenden Realisation, also z. B. Sophokles' König Ödipus, vollständig deckt, beschäftigt Jolles, jedoch anders als oben erwähnt. Er verwendet, wie man schon am Titel seiner Studie erkennen kann, den Begriff ‚Mythe‘, den er jedoch nicht als bloße Verdeutschung von Mythos versteht, wie es gelegentlich in älterer Literatur³¹ vorkommt. Er setzt den Begriff ‚Mythe‘ in einen Gegensatz zum Begriff des ‚Mythus‘. Mit ‚Mythus‘ meint er die tatsächliche Realisation, wie sie uns vorliegt, mit ‚Mythe‘ hingegen „die sich aus unserer Geistesbeschäftigung ergebende Einfache Form“³². Die ‚Mythe‘ ist für ihn also eine Abstraktion, ein Konstrukt, der ‚Mythus‘ die existierende mythische Erzählung. Dabei spricht er nicht die Defizienz der konkreten Realisation zu einem ebenso abstrakten Gesamtmythos an, sondern seine Abstraktion unter „Ausschaltung alles dessen, was zeitlich bedingt oder individuell beweglich ist“³³ soll ihn zur eigentlichen Form des Mythos führen, die er ‚Mythe‘ nennt. Diese Unterscheidung macht Jolles auch bei anderen Einfachen Formen, er stellt neben die Vita die Einfache Form der Legende, neben die Saga die Einfache Form der Sage.

Aber was macht nun diese „Gestalt“ der Mythe aus? Warum können wir die Mythe als „Form“ erkennen? Und worin unterscheidet er sich von den anderen „Einfachen Formen“? Hier geht Jolles von bestimmten „Geistesbeschäftigungen“ aus. Für die Mythe ist besonders die Abgrenzung gegenüber der Sage und dem Märchen relevant. Die Sage wird geformt durch „eine Geistesbeschäftigung, in der sich die Welt als Familie aufbaut, in der sie in ihrer Ganzheit nach dem Begriff des Stammes, des Stammbaums, der Blutsverwandtschaft gedeutet wird.“³⁴ Das Märchen hingegen ist bestimmt durch eine Ethik „die antwortet auf die Frage: ‘wie muß es in der Welt zugehen?’ und ein ethisches Urteil, das sich nicht auf H a n d e l n, sondern auf

³¹ Das Deutsche Wörterbuch der Brüder Grimm führt z. B. **nur** die Lemmata „mythe“ und „mythisch“ vgl. Grimm, Jacob und Wilhelm: Deutsches Wörterbuch. 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854-1961. Bd. 12, Sp. 2848. Heute gilt „Mythe“ als veraltet vgl. Duden. Deutsches Universalwörterbuch. 6. überarb. und erw. Mannheim: Dudenverlag 2007, S. 1181.

³² Jolles: Einfache Formen, S. 100.

³³ Jolles: Einfache Formen, S. 6.

³⁴ Jolles: Einfache Formen, S. 74.

G e s c h e h e n richtet“.³⁵ Die zugrundeliegende Ethik des Märchens ist keine philosophische „Ethik des Handelns“, sondern eine gefühlsmäßige, naive Ethik der Erzählung bzw. des in der Erzählung geschilderten Geschehens.³⁶ Dem Mythos bzw. der Mythe entspricht dagegen die Geistesbeschäftigung des Wissens:

Der Mensch will die Welt verstehen, die Welt als Ganzes und in ihren Erscheinungen, wie Sonne und Mond. Aber das heißt nicht, daß er sie schüchtern und zögernd beobachtet, daß er suchend und tastend in sie hineindringen, daß er sie von sich aus erkennen will - der Mensch steht der Welt, die Welt dem Menschen gegenüber und e r f r a g t. Ich erinnere daran, daß f r a g e n - von der germanischen Wurzel *frēeh- sowohl b e g e h r e n, wie f o r s c h e n, wie auch f o r d e r n bedeutet. Der Mensch fordert von der Welt, und ihren Erscheinungen, daß sie sich ihm bekannt geben sollen. Und er bekommt A n t w o r t, das heißt, er bekommt ihr Widerwort, ihr Wort tritt ihm entgegen. Die Welt und ihre Erscheinungen geben sich ihm bekannt. Wo sich nun in dieser Weise aus Frage und Antwort die Welt dem Menschen erschafft - da setzt die Form ein, die wir Mythe nennen wollen.³⁷

Die Geistesbeschäftigung nennt Jolles mit Vorsicht „Wissen, Wissenschaft“, jedoch ist

nicht jenes Wissen gemeint [...], auf das sich Erkenntnis letzten Endes richtet, und selbst nicht jenes von vornherein Gewisse, streng Notwendige, allgemein Gültige, das Erfahrung und Erkenntnis bedingt und begründet und das jeder Erkenntnis vorangeht, sondern daß wir es hier mit jenem unbedingten Wissen zu tun haben, das sich nur ergibt, wenn in Frage und Antwort ein Gegenstand sich selbst erschafft und sich durch das Wort, durch die W a h r s a g e, bekannt gibt und bewährt.³⁸

Jolles geht so weit zu sagen, dass die Mythe mit dem Orakel und der Offenbarung zur gleichen Geistesbeschäftigung gehören.³⁹ Er definiert also die verschiedenen „Einfachen Formen“ nicht durch narrative Kriterien oder formale Kennzeichen der Texte, sondern durch ihnen zugrundeliegende geistige Haltungen des Menschen seiner Welt gegenüber, die er

³⁵ Jolles: Einfache Formen, S. 240.

³⁶ Jolles: Einfache Formen, S. 240.

³⁷ Jolles: Einfache Formen, S. 97.

³⁸ Jolles: Einfache Formen, S. 104.

³⁹ Jolles: Einfache Formen, S. 98-99.

„Geistesbeschäftigungen“ nennt. Diese „Geistesbeschäftigungen“ formen gleichsam die „Einfachen Formen“. Dies erinnert an ein strukturalistisches Verfahren, ist es aber nicht, da er keine strukturelle Analyse des Gegenstandes durchführt, seine Unterscheidungskriterien also nicht aus den Texten, sondern vom Menschen her bezieht. Sein Vorgehen könnte man daher in gewisser Weise als anthropologisch-psychologisch bezeichnen. Daneben scheint es, als ob er die Einfachen Formen auch als ein System betrachtet. Darin bestehen wohl Berührungspunkte mit dem Russischen Formalismus, der auch schon zu dieser Zeit einen Systembegriff für die Literatur entwickelt hatte.⁴⁰

Jolles' Versuch einer Typologie hat einen gewissen Reiz, scheint aber im Ergebnis nicht ausreichend anthropologisch fundiert zu sein. Die Idee einer Mythe, die hinter dem Mythos steht, erinnert an Ernst Cassirers Mythos als symbolische Form, die dieser innerhalb seiner *Philosophie der symbolischen Formen* entwickelt.⁴¹ Die Beziehungen der Arbeit Jolles' zu den etwa zeitgleichen Arbeiten den Russischen Formalismus und zu Cassirers Philosophie verdienen eine nähere Betrachtung.

Inhaltlich beschränkt Jolles den Mythos auf das Erfassen der Welt, eine philosophische oder vorphilosophische Spekulation über die Entstehung der Welt und die Phänomene der Natur. Historische oder quasihistorische Inhalte fallen bei Jolles in den Bereich anderer Formen, vor allem der Sage, der Legende oder auch des Memorabiles.

2.2. Eine philologische Definition des Mythos als traditionelle überindividuelle Erzählung

Den Weg einer rein philologischen Definition des Mythos schlägt Walter Burkert ein:

Ich betrachte [...] Mythos als eine primär sprachliche Manifestation; Mythos empfängt von der Sprache überhaupt wesentliche Charakterisierungen: Sprache ist linear aufgebaut und arbeitet mit Differenzierungen; entsprechend

⁴⁰ Vgl. z. B. Tynjanow, Juri: Über die literarische Evolution [1928]. In: Juri Tynjanow: Poetik. Ausgewählte Essays. Hg. v. Ralf Schröder. Leipzig, Weimar: Kiepenheuer 1982 (Gustav Kiepenheuer Bücherei, 35), S. 31–48.

⁴¹ Jolles könnte Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* gekannt haben, denn der zweite Teil mit dem Titel *Das mythische Denken* ist 1924 erschienen, Jolles erwähnt ihn aber nicht. Vgl. Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen* [1924]. Zweiter Teil. *Das mythische Denken*. Hamburg: Meiner 2010 (=Philosophische Bibliothek 608).

ist jede Erzählung eine Abfolge, eine Sequenz oder ‚Kette‘, die aus Gegensätzen aufgebaut ist. Dies bleibt Mythos und Märchen und vielen anderen Formen von ‚Geschichten‘ gemeinsam.⁴²

Darüber hinaus definiert Burkert den Mythos als eine Form des „traditionellen überindividuellen Erzählens“, auch diese Eigenschaft hat er mit dem Märchen gemeinsam.⁴³ Bei dem Versuch einer philologischen Definition muss der Mythos also von anderen Formen des traditionellen Erzählens wie dem Märchen unterschieden werden. Einen wesentlichen Unterschied zum Märchen sieht er darin, dass der Mythos im Gegensatz zum Märchen einen Wirklichkeitsanspruch besitze, der sich unter anderem in der Verwendung von Eigennamen zeige und zwar von „echte[n] Eigennamen mit eindeutigen Beziehungen auf Örtlichkeiten, Familien, Stämme und Städte.“ Darunter fallen auch die Namen von Göttern und Helden, denn sie existieren auch außerhalb der Erzählung.⁴⁴ Abstrakt formuliert zeichnet sich der Mythos durch „Verschränkung von innersprachlichen Bedeutungen und außersprachlichen Strukturen und Prozessen“ aus.⁴⁵ Aus Geoffrey Kirks *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures* kann man an dieser Stelle hinzufügen, dass Mythen oft einen ernsthaften Zweck verfolgen, während *folktales* einfache soziale Situationen spiegeln.⁴⁶

Burkert und Kirk verstehen den Mythos also als Erzählung. Der Unterschied zu anderen traditionellen Erzählungen, scheint für sie in ihrem spezifischen Bezug zur Welt zu bestehen. Nicht nur scheinen sich Mythen auf bestimmte namentlich genannte Realitäten zu beziehen, sondern darüber hinaus scheinen sie eine Intention zu haben, die über die einfache und allgemeine moralische Belehrung des Märchens hinausgeht. Interessant ist die Frage, wie weit die Narration reduziert werden darf, damit man noch von einem Mythos sprechen kann. Ist etwa schon eine Göttertrias oder „eine Familienstruktur in einem Pantheon schon als ‚mythisch‘ zu nehmen, weil sie

⁴² Burkert, Walter: Denkformen der Kosmologie im Alten Orient und in Griechenland. In: Ursprung. Vortragszyklus 1986/87 über die Entstehung des Menschen und der Welt in den Mythen der Völker. Hrsg. von Mark Münzel. Frankfurt am Main: Museum für Völkerkunde 1987, S. 9.

⁴³ Burkert: Denkformen der Kosmologie, S. 9.

⁴⁴ Burkert: Denkformen der Kosmologie, S. 9.

⁴⁵ Burkert, Walter: Mythos – Begriff, Struktur, Funktionen, S. 17.

⁴⁶ Kirk, G[eoffrey] S[tephen]: *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*. London, Berkeley: Cambridge University Press; University of California Press 1970, S. 41.

sich umsetzen lässt in Erzählung: ‚A hat B begattet, B hat C geboren?‘ Burkert verneint das und meint: ‚Zu einem Mythos gehört Aktion‘.⁴⁷ Man könnte also zusammenfassen: nach Burkert ist der Mythos eine traditionelle, überindividuelle Erzählung einer Handlung, die sich auf die Wirklichkeit bezieht, und zwar konkret, beispielsweise durch die Nennung von Namen wirklicher Personen – worunter auch Götter fallen würden – und Orte.

2.3. Der Mythos als *sacred narrative* oder *sacred history*?

Diese Definition des Mythos nach Burkert und Kirk widerspricht der verbreiteten populären Annahme, die oben formuliert wurde, dass es sich beim Mythos um eine „Göttergeschichte“ handelt. Diese populäre Annahme hat auch ihre Entsprechung in der Wissenschaft unter Folkloristen und Religionswissenschaftlern. Nicht selten begegnet man dort dem Definitionskriterium, dass der Mythos im Gegensatz zum profanen Märchen eine heilige Geschichte erzählt. Zum Beispiel leitet der Ethnologe und Folklorist Alan Dundes 1985 eine Sammlung von Essays zur Mythen­theorie mit folgender Definition ein: „A myth is a sacred narrative explaining how the world and man came to be in their present form.“⁴⁸ Die Frage, wie sich der Mythos zum Heiligen und zur Religion verhält, stellt sich natürlich, und zwar in verschiedener Hinsicht. Zunächst die einfache Frage: Sind nur religiöse Erzählungen Mythen? Der eben zitierte Alan Dundes unterscheidet jedenfalls *myths* und *folktales* nach den Eigenschaften *sacred* und *secular*:

The critical adjective *sacred* distinguishes myth from other forms of narrative such as folktales, which are ordinarily secular and fictional. One can test the distinction between folktale and myth easily enough in Western cultures by placing one of the opening folktale formulas, for example, ‚Once upon a time,‘ before one of the myths of the Old Testament, such as the creation of man, or the flood. Religious individuals would presumably be offended by the implication that such narratives were classified by the raconteur as folktales, that is, as secular, fictional narratives, rather than as sacred narratives. That

⁴⁷ Burkert: Mythos - Begriff, Struktur, Funktionen, S. 18.

⁴⁸ Dundes, Alan (Hrsg): Sacred narrative, readings in the theory of myth: University of California Press 1984, S. 1.

myths are sacred means that all forms of religions incorporate myths of some kind.⁴⁹

Dundes steht hier in der Tradition der Mythosdefinition des Religionswissenschaftlers Mircea Eliade, der feststellt:

„Myth narrates a sacred history; it relates an event that took place in primordial Time, the fabled time of the ‚beginnings‘. In other words myth tells how, through the deeds of Supernatural Beings, a reality came into existence, be it the whole of reality, the Cosmos, or only a fragment of reality – an island, a species of plant, a particular kind of human behavior, an institution. Myth, then, is always an account of a ‚creation‘; it relates how something was produced, began to be. Myth tells only of that which really happened, which manifested itself completely. The actors in myths are Supernatural Beings. They are known primarily by what they did in the transcendent times of the ‚beginnings.‘ Hence myths disclose their creative activity and reveal the sacredness (or simply the ‚supernaturalness‘) of their works. In short, myths describe the various and sometimes dramatic breakthroughs of the sacred (or the ‚supernatural‘) into the World. It is this sudden breakthrough of the sacred that really establishes the World and makes it what it is today. Furthermore, it is as a result of the intervention of Supernatural Beings that man himself is what he is today, a mortal, sexed, and cultural being.

We shall later have occasion to enlarge upon and refine these few preliminary indications, but at this point it is necessary to emphasize a fact that we consider essential: the myth is regarded as a sacred story, and hence a ‚true history‘, because it always deals with realities. The cosmogonic myth is ‚true‘ because the existence of the World is there to prove it; the myth of the origin of death is equally true because man's mortality proves it, and so on.“⁵⁰

Einige historische Beobachtungen stehen im Gegensatz zu dieser These der *sacredness* des Mythos:

1. Die Variabilität der mythischen Erzählung

Im Gegensatz zu dieser Aussage steht die Beobachtung, dass Erzählungen, die gemeinhin als Mythen aufgefasst werden, oftmals – auch gleichzeitig – in verschiedenen Fassungen vorliegen, wie man an hellenistischer Dichtung oder an der Dichtung der römischen Kaiserzeit sehen kann.⁵¹ Hier scheint kein

⁴⁹ Dundes: Sacred narrative, S. 1.

⁵⁰ Eliade, Mircea: Myth and Reality. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press 1963, S. 5-6.

⁵¹ Zur Elastizität des Mythos bei den Griechen vgl. auch Nestle, Wilhelm: Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates. 2. Aufl. Stuttgart: Kröner 1942, S. 11: „Eine dogmatische Formulierung des Inhalts der Religion und

Bezug zur Religion – mehr? – zu bestehen, vielmehr scheint es sich um traditionelles Erzählgut zu handeln, mit dem der Künstler frei arbeiten kann. Auf diesem Hintergrund meint auch der Begründer der *Myth and Ritual Theory* Robertson Smith, „mythology was no essential part of ancient religion, for it had no sacred sanction and no binding force to the worshipper“.⁵²

2. Mythos ohne Religion bzw. nichtreligiöse Mythen

Der Fall Roms als einer Gesellschaft ohne Göttermythen aber doch mit einer Religion dürfte eigentlich ein schlagender Beweis sein, dass Religion ohne Mythen existiert bzw. Mythen keine *sacred narratives* sind. Auch das Beispiel des Ödipusmythos lässt sich gegen eine Beschränkung des Mythos als heilige Erzählung anführen. Eine Definition von Mythos als heiliger Erzählung würde überhaupt eine ganze Reihe von Erzählungen, die wir traditionell als Mythen bezeichnen ausschließen, also z. B. den Ödipusmythos, die Geschichte von Romulus und Remus und viele mehr, die eben nicht religiös sind. Andererseits passen etliche Mythen, in denen sogar Götter vorkommen, von Ton und Handlung her nur mit großen Schwierigkeiten in die Kategorie ‚heilig‘. Man denke nur an Apoll und Daphne, überhaupt alle schwankhaften Göttergeschichten sei es aus dem alten Griechenland oder auch Skandinavien. Dundes' Test, nach dem sich ein Gläubiger durch die Bezeichnung solcher Erzählungen als fiktional und weltlich, angegriffen fühlen würde, funktioniert in diesen Fällen nicht. Es zeigt sich, dass im Mythos offenbar keine – oder jedenfalls nicht nur – Glaubensinhalte vermittelt werden.

Mythen können möglicherweise heilig sein, jedoch scheint dies nicht notwendigerweise so zu sein; die Heiligkeit scheint nicht den Kern ihres Wesens auszumachen. Wenn wir an die Geschichten unseres Alten Testaments denken, so haben sie sicherlich für den christlichen Glauben Bedeutung, aber sie sind doch trotz der Kanonisierung nicht einheitlich, für etliche Themen liegen verschiedene mythische Erklärungen vor. Nicht alle würden wir als „heilig“ bezeichnen wollen.

eine Bindung des Menschen hieran fehlt - außer etwa in den Mysterienreligionen - bei den Griechen vollständig. Der Mythos zeigt vielmehr eine solche Elastizität, dass die Erzählungen von Göttern und Heroen fortwährend im Flusse sind.“ Die Religion der Griechen „ist im wesentlichen Kultreligion“.

⁵² Robertson Smith, William: *Lectures on the Religion of the Semites. Fundamental Institutions. First Series.* New York: Appleton 1889, S. 19.

Wenn wir also davon ausgehen, dass es Mythen gibt, die religiöse Inhalte erzählen, und solche, die profane Inhalte erzählen, könnte man die These aufstellen, dass der Mythos zuerst eine religiöse Erzählung war und in einem späteren Schritt säkularisiert wurde, indem er für weltliche Zwecke eingesetzt wurde, so z. B. Malinowski:

„[M]yth is the natural result of human faith, because every power must give signs of its efficiency, must act and be known to act, if people are to believe in its virtue. [...] Myth, it may be added at once, can attach itself not only to magic but to any form of social power or social claim. [...] Religious myth, however, is rather an explicit dogma, the belief in the nether world, in creation, in the nature of divinities, spun out into a story. Sociological myth, on the other hand, especially in primitive cultures, is usually blended with legends about the sources of magical power.“⁵³

Die Annahme, dass das mythische Erzählen seinen Ursprung im Religiösen hat, ist vermutlich weder zu belegen noch zu widerlegen – sie bleibt Spekulation. Einzuwenden wäre wiederum der Fall Roms, also einer Gesellschaft, die durchaus mythische Erzählungen entwickelte, deren handelnde Personen jedoch keine Götter sind, man denke an wiederum Romulus und Remus oder die ersten Könige Roms. Diese Erzählungen sind völlig von der Religion der Römer getrennt. Religiöse mythische Erzählungen aus Rom kennt man dagegen nicht.⁵⁴

Der fruchtbarere Weg ist wohl, das Verhältnis des Mythos zur Religion im konkreten Fall zu betrachten und zu starke Verallgemeinerungen zu vermeiden. Es gibt religiöse Mythen – und diese mögen sogar den Ursprung dieses Phänomens darstellen –, jedoch können mythische Erzählungen auch in anderen Bereichen Verwendung finden. Mythos ist „not a dead product of past ages, merely surviving as an idle narrative. It is a living force [...]“ wie Malinowski ebenfalls schreibt.⁵⁵

Man sollte daher von einer Definition des Mythos als *sacred narrative* absehen und einer breiteren Definition wie der von Burkert oder Kirk folgen.

⁵³ Malinowski, Bronislaw: *Magic, Science and Religion*. In: *Magic, science and religion and other essays*. With an introduction by Robert Redfield. Hrsg. von Bronislaw Malinowski. Prospect Heights, Ill.: Waveland Press 1954, S. 84.

⁵⁴ Vgl. Graf, Fritz (Hrsg): *Mythos in mythenloser Gesellschaft*. Das Paradigma Roms. Stuttgart: Teubner 1993 (=Colloquium Rauricum 3).

⁵⁵ Malinowski: *Magic, Science and Religion*, S. 83.

Kirk, der den Mythos als eine *traditional story* definiert, warnt ebenfalls vor Verallgemeinerungen. Durch den Vergleich mythischen Erzählens verschiedener Kulturen kommt er zu dem Ergebnis, dass es sich um keine geschlossene Kategorie mit jeweils denselben Charakteristika handle, sondern dass mythisches Erzählen in verschiedenen Kulturen durchaus unterschiedlich ausfallen könne.⁵⁶ Dieses Resultat Kirks sollte zur Vorsicht mahnen, bei jeder Art von Vergleich von Mythen aus unterschiedlichen Gesellschaften und bei der Übertragung von Ergebnissen, die in anderen Kulturkreisen gemacht wurden. Das heißt nun nicht, dass diese Vergleiche und Übertragungen nicht gelegentlich aufschlussreich sein können, nur sollte man sich vor reduktiv-konstruierenden Verallgemeinerungen hüten, wie sie beispielsweise Eliade vornimmt. So attraktiv seine Texte bis heute vielen erscheinen, sie sagen uns vermutlich mehr über das Weltbild und die Geschichtsauffassung Eliades als über die Mythen bestimmter Völker.

Was den Mythos von anderen traditionellen Erzählungen zu unterscheiden scheint, ist also wohl nicht seine Heiligkeit, sondern hängt mit seinem Verhältnis zur Realität zusammen. Der Mythos scheint auch spezielle Funktionen zu haben, die in verschiedenen Bereichen zur Anwendung kommen können. Über die Funktionen des Mythos wird später noch zu sprechen sein. Doch seien hier im Bezug auf das Religiöse einige Gedanken vorweggenommen. Eine Andeutung von „Anwendungsbereichen“ und damit Funktionen machte schon Malinowski, als er in der oben zitierten Stelle von religiösen und soziologischen Mythen sprach.⁵⁷ An ihn schließt auch Burkert an, wenn er schreibt, dass der Mythos „begründet und erklärt“ und zwar in Form von genealogischen Mythen, sog. Charter-Mythen – ein von Malinowski geprägter Begriff –, in Form von Kultmythen (darunter rituellen und aitiologischen Mythen) sowie in Form von „ordnende[n] Beschreibung[en]“ der Welt: „Dies ist der weiteste Rahmen, in dem die Besitzrechte, die kultischen Vergewisserungen, die magischen Handlungen ihren Ort und ihre Wirkung haben. [...] In jedem Fall steht der Mythos, indem er begründet und erklärt, seinerseits außer Frage: Mythos ist *explanans*, nicht *explanandum* [...]“⁵⁸

Nach Burkert „begründet und erklärt“ der Mythos, und zwar in allen Bereichen, darunter auch im religiösen. Er überliefert also im engeren Sinne

⁵⁶ Kirk: *Myth: Its Meaning and Functions*, S. 28.

⁵⁷ Vgl. Anm. 53.

⁵⁸ Burkert, Walter: *Mythos - Begriff, Struktur, Funktionen*, S. 18–19.

keine Glaubensinhalte, ist in diesem Sinne keine auszulegende Quelle. Er ist somit auch nicht, wie von Malinowski⁵⁹ vorgeschlagen, mit der Bibel im Christentum vergleichbar. Auch wenn man in Betracht zieht, dass das Verhältnis des Gläubigen zu den Glaubensinhalten in polytheistischen Religionen vielleicht nicht mit dem des protestantischen Christen zur Bibel vergleichbar ist – eine Vorstellung, die Dundes Formulierung zugrunde zu liegen scheint, wenn er meint, dass der Gläubige sich durch eine Säkularisierung und Fiktionalisierung angegriffen fühlen würde. Wenn Eliade schreibt, dass die Realität für die Wahrheit des Mythos bürgt, so scheint es – obwohl nicht falsch –, für Malinowski und Burkert doch eher umgekehrt zu sein: der Mythos erklärt die Realität und bürgt für eine bestimmte Realität.

Wenn man nicht die *sacredness*, sondern den konkreten und spezifischen Bezug zur Realität zu einem wesentlichen Definitionskriterium des Mythos macht, dann erhält man zwar auf der einen Seite eine gute Abgrenzung gegenüber dem Märchen, auf der anderen Seite wird die Abgrenzung gegenüber Texten mit deutlichen historischen Bezügen schwierig, also Formen, die Jolles als Sage bezeichnen würde. Im Rahmen der in Deutschland wesentlich von Jan Assmann angeregten Studien zum kulturellen Gedächtnis und im Rahmen von Untersuchungen zu politischen Mythen ist diese Grenze des Mythos zur Geschichtsschreibung durchlässig geworden, ja im Prinzip sogar aufgehoben worden. Die vorliegende Untersuchung strebt den Vergleich von im traditionellen Sinne mythischen Erzählungen und historischen bzw. politischen Mythen an. Eine theoretische Auseinandersetzung mit dieser Problematik, der Frage also, ob es sinnvoll ist, Mythos vom dem abzugrenzen, was Jolles Sage und Kirk „legends of a historical or historicizing nature“⁶⁰ nennt, sei auf die Einleitung des Kapitels zu den Gründungsmythen verschoben.

3. Mythisches Denken

Der Ausgangspunkt für die Überlegungen zum Mythos als Erzählung in den letzten Abschnitten war der antike Mythosbegriff. In diesem Zusammenhang

⁵⁹ Malinowski, Bronislaw: *Myth in Primitive Psychology*. In: *Magic, science and religion and other essays*. With an introduction by Robert Redfield. Hrsg. von Bronislaw Malinowski. Prospect Heights, Ill.: Waveland Press 1954, S. 100.

⁶⁰ Kirk: *Myth: Its Meaning and Functions*, S. 34.

wurde auch schon festgestellt, dass der Mythos früh in einen Gegensatz zum Logos trat, womit die Ebene der Erzählung verlassen wird und dem Mythos eine bestimmte Art des Denkens zugesprochen wird. Dieser Gegensatz ist weitgehend ein neuzeitliches philosophisches Konstrukt, das vor dem Hintergrund der griechischen Literatur und Philosophie entwickelt wurde.

3.1. Der Platz des mythischen Denkens in linearen Geschichtsmodellen

3.1.1. Die Entwicklung des menschlichen Geistes in drei Stufen

Seit der Antike haben Historiker und Philosophen unterschiedliche Geschichtsmodelle entwickelt. Während in der Antike auch zyklische Modelle denkbar waren, sorgte die Wende zum Christentum für die Ausbreitung eines linearen, teleologischen Modells: Geschichte ist im christlichen Mittelalter Heilsgeschichte. Teleologische Modelle bleiben über die Aufklärung hinweg erhalten, nur das Telos der Geschichte ändert sich. So tritt an die Stelle des Erlösungsgedankens im 18. und 19. Jahrhundert der Fortschrittsgedanke, der durch Aufklärung und Darwinismus inspiriert war. Von dieser Zeit an wird mythisches Denken gerne in frühere Entwicklungsstufen der menschlichen Kultur oder des menschlichen Geistes verbannt und von der aufgeklärten Gegenwart getrennt.

Ein Beispiel für ein solches Modell ist das sogenannte Dreistadiengesetz des Auguste Comte. Der Begründer des Positivismus stellt an den Anfang seines Werkes *Cours de philosophie positive* (1830–1842) ein Modell der Entwicklung des menschlichen Geistes (*la marche progressive de l'esprit humain*) in drei Stadien. Nach Comte durchläuft jedes wichtige Konzept des menschlichen Geistes diese drei Stadien: das theologische, das metaphysische und schließlich als Ziel das positive Stadium. Es handelt sich also um drei Stadien des menschlichen Denkens. Im theologischen Stadium führt der Mensch die Phänomene auf die Taten übernatürlicher Wesen zurück, im metaphysischen Stadium auf abstrakte Kräfte, im positiven Stadium wird die Suche nach den Ursprüngen aufgegeben zugunsten eines Studiums der Naturgesetze; Vernunft und Beobachtung werden zu den Quellen des Wissens. Auch innerhalb der Stadien kann eine Entwicklung beobachtet werden, die immer von der Vielzahl der Ursachen zur einfachen Ursache verläuft: z. B. erreicht das theologische

Stadium seine höchste Stufe im Monotheismus.⁶¹ Trotz der angenommenen drei Stadien gewinnt man aus Comtes Werk den Eindruck einer Zweiteilung der Entwicklung in eine vorwissenschaftliche und wissenschaftliche Periode und auch er selbst schreibt, dass das zweite Stadium im Grunde nur eine Modifikation des ersten sei. Das mythische Denken hat jedenfalls in der vorwissenschaftlichen Periode seinen Platz.

Auch der Kulturanthropologe James George Frazer hängt einem dreistufigen Modell an. Seine Stufen sind: Magie, Religion und Wissenschaft. Dabei nimmt er an, dass die Phasen einander nicht abrupt ablösen und dass beispielweise auch in der Gegenwart noch Spuren der Magie zu finden seien. Freilich werden diese Spuren dann als Aberglaube (*superstition*) bezeichnet und dadurch nicht nur abgewertet, sondern auch als Gefahr für die Zivilisation betrachtet.⁶²

3.1.2. Durch Aufklärung vom Mythos zum Logos

In den Kontext der Vorstellung einer Fortentwicklung von einem Zeitalter des Mythos zu einem Zeitalter der Vernunft gehören auch die Überlegungen, die im 20. Jahrhundert zum Gegensatz von Mythos und Logos angestellt worden sind:

Mythisches Vorstellen und logisches Denken sind Gegensätze. Jenes ist - unwillkürlich und aus dem Unbewußten schaffend und gestaltend - bildhaft, dieses - absichtlich und bewußt zergliedernd und verbindend - begrifflich. Ursprünglich ist die mythische Vorstellungsbildung die einzige Form, in der der Mensch seine äußere und innere Welt sich verständlich zu machen versucht.⁶³

⁶¹ Comte, Auguste: *Cours de philosophie positive*. Bd. 1. Paris, Bruxelles 1830, S. 3-5. Die drei Stadien beschreibt Comte auch im *Discours d'ouverture du cours de philosophie positive* 1829, sowie in Band 5 und 6 des *Cours de philosophie positive* 1828 und im *Discours sur l'esprit positif* 1844. Vgl. Comte, Auguste: *Rede über den Geist des Positivismus*. Neuausg. ohne französischen Text, mit durchgesehenem Literaturverzeichnis und neuen Registern. Hamburg: F. Meiner 1994 (=Philosophische Bibliothek).

⁶² Den Übergang von Magie zu Religion behandelt er in Frazer, J. G.: *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. Third Edition. Part I. The Magic Art and the Evolution of Kings. Vol. I. London: Macmillan 1920. Kapitel IV Magic and Religion, S. 220-243. Zum Aberglauben vgl. S. 236-237.

⁶³ Nestle, Wilhelm: *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. 2. Aufl. Stuttgart: Kröner 1942, S. 1.

Wilhelm Nestle stellte in seinem hier zitierten Werk *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, das in erster Auflage 1940 erschien, die These auf, dass das griechische Denken sich von einem mythischen zu einem vernünftigen fortentwickle. Er will zeigen

wie in einer überraschend kurzen Zeitspanne, im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr., das mythologische Denken der Griechen Schritt für Schritt durch das rationale Denken ersetzt, ein Gebiet um das andere für eine natürliche Erklärung und Erforschung erobert und daraus die Folgerungen für das praktische Leben gezogen werden. Es handelt sich also um die allmähliche Zersetzung der griechischen Religion [...].⁶⁴

Im 6. und 5. Jahrhundert sei also das kritische Denken bei den Griechen erwacht, ausgelöst durch „hervorragende Einzelpersönlichkeiten“⁶⁵ und durch die Stellung der Wahrheitsfrage⁶⁶. Jedoch sei kein abrupter Umschwung, sondern vielmehr ein allmählicher Übergang zu beobachten, wobei „beide Formen der Weltbetrachtung neben einander her [gingen], doch so, daß eine fortwährende Auseinandersetzung zwischen beiden stattfindet, wobei sich dann doch der Schwerpunkt mehr und mehr vom Mythos nach dem Logos verlagert“.⁶⁷ Im Übergang komme es zur „Erschütterung geltender [...] Autoritäten“:

„Wie man diesen geistigen Prozeß nennen mag: Entzauberung oder Entheiligung, Säkularisierung oder Verweltlichung, Rationalisierung oder Aufklärung, jedenfalls beweist die Geschichte, daß er bei den höchststehenden Kulturvölkern unausweichlich ist und daß er sich aus dem Innern des eigenen Wesens heraus vollzieht. Er kennzeichnet den Übergang von den ‚mittelalterlichen‘ zu den ‚neuzeitlichen‘ Kulturperioden. Was in jenen noch mit unbestrittener Autorität feststand und mit naivem Glauben aufgenommen und befolgt wurde, das wird in diesen fraglich, als Problem zur Erörterung gestellt und, wenn es nicht stichhaltig befunden wird, durch das kritische Denken überwunden.“⁶⁸

⁶⁴ Nestle: *Vom Mythos zum Logos*, S. V.

⁶⁵ Nestle: *Vom Mythos zum Logos*, S. 19.

⁶⁶ Nestle: *Vom Mythos zum Logos*, S. 2–3.

⁶⁷ Nestle: *Vom Mythos zum Logos*, S. 19.

⁶⁸ Nestle: *Vom Mythos zum Logos*, S. 5.

Nur wenig später als Nestles Werk, doch bereits während des Zweiten Weltkriegs entsteht der Essayband *Dialektik der Aufklärung* (Erstveröffentlichung 1944) von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno.⁶⁹ Sie beschäftigen sich ebenfalls mit dem Übergang vom Mythos zum Logos, freilich nicht aus philologischer Sicht und ihr Gegenstand ist auch nicht primär die griechische Antike, vielmehr haben sie den Prozess der Aufklärung im Blick, deren Programm „die Entzauberung der Welt“ sei und die das Ziel habe „den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen.“⁷⁰ Ihre Abhandlung hat also einen anderen Fokus als das Werk Nestles. Während es Nestle darum geht, das Denken der griechischen Antike zu verstehen, problematisieren Horkheimer und Adorno den Prozess der Aufklärung. Begründet durch das Zeitgeschehen sehen sie im Gegensatz zu früheren Denkern vor allem die negativen Folgen, die die Aufklärung haben kann. Nestle ist zwar in erster Linie Philologe, doch auch er kann sich seiner Zeit nicht entziehen. Er sieht seine Gegenwart als krisenhaft, obwohl er sein Werk noch vor dem Zweiten Weltkrieg begonnen und im April 1940 bereits vollendet hatte. Einige Formulierungen zeigen den Einfluss des nationalsozialistischen Zeitgeistes⁷¹, jedoch scheint es nicht so, dass er sich durch den Nationalsozialismus eine Wende zum Besseren verspräche. Er sieht die Krise seiner Zeit, worunter er nicht nur die momentane Situation und Lage in Deutschland, sondern eine längere Entwicklung verstand, als eine religiöse Krise.⁷² In diesem Sinne bezieht er seine Beschäftigung mit der griechischen Aufklärung durchaus auf seine Gegenwart und er sieht wie Horkheimer und Adorno die Krise der Gegenwart als eine Folge der Aufklärung.⁷³

⁶⁹ Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W. (1944): *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998 (Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, 3).

⁷⁰ Horkheimer/Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, S. 19.

⁷¹ Vgl. z. B. Nestle: *Vom Mythos zum Logos*, S. 6: „Diesen Weg vom Mythos zum Logos zu gehen, aus der Unmündigkeit zur Mündigkeit des Geistes emporzuwachsen, scheint den arischen Völkern als denen der höchstbegabten Rasse vorbehalten geblieben zu sein ...“

⁷² Diese Krise macht er zum Hauptgegenstand eines späteren Werks: Wilhelm Nestle: *Die Krisis des Christentums. Ihre Ursachen, ihr Werden und ihre Bedeutung*. Stuttgart: Hannsman 1947.

⁷³ Nestle: *Vom Mythos zum Logos*, S. VI. Weitere Ausführungen zur Krise des Christentums im neuzeitlichen Europa s. S. 8: „Wie die Antike überhaupt und das Griechentum insbesondere für das europäische Geistesleben von grundlegender Bedeutung ist, so dürfte auch der Prozeß des allmählichen Niedergangs der griechischen Religion, der bis zu ihrer endgültigen Überwindung durch das Christentum rund ein Jahrtausend dauerte, gerade für unsere Zeit, die selbst inmitten

Konsequenterweise sieht Nestle die Lösung in einer Integration der Vernunft in die Religion, d. h. er sieht die Religion keinesfalls prinzipiell und zwangsläufig durch die Aufklärung gefährdet, eher im Gegenteil. Die Aufklärung werde initiiert durch die Stellung der Wahrheitsfrage. Das vernünftige Denken versuche daraufhin die Wirklichkeit zu erklären, jedoch bleibe ein Rest: das Irrationale. Dieses wiederum teilt Nestle in das Übervernünftige, damit meint er das Transzendente, und das Widervernünftige. Das Übervernünftige hält Nestle für wertvoll und unverzichtbar.⁷⁴ Dennoch bewertet er das kritische Denken, das schließlich auch vom Polytheismus zum Monotheismus⁷⁵ führte, als durchaus positiv. Kritisches Denken und wissenschaftlicher Erkenntnisfortschritt gefährde nicht die „echte Religiosität“, sie beschneide sie nur in der Breite zugunsten größerer Tiefe.⁷⁶

Für Max Horkheimer und Theodor W. Adorno ist die Krise der Gegenwart und ihre Ursachen, nicht nur der Ausgangspunkt ihrer Überlegungen, sondern ihr Thema schlechthin: „Was wir uns vorgesetzt hatten, war tatsächlich nicht weniger als die Erkenntnis, warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt.“⁷⁷

einer schweren religiösen Krisis steht, nicht ohne Interesse sein und gleichermaßen vor einer Unterschätzung dieser Tat[s]ache wie vor der Erwartung eines schnellen Ablaufs dieser in Europa mit der Renaissance, in Deutschland vor etwa zweihundert Jahren begonnenen Entwicklung warnen.“

⁷⁴ Nestle: Vom Mythos zum Logos, S.3: „Gibt man hiebei auch zu, daß das Übervernünftige, das Transzendente, sich nie in verstandesmäßige Begriffe wird fassen lassen, so wird man doch schwerlich das metaphysische Denken von den Vorsokratikern bis zu den großen Systemen des deutschen Idealismus aus dem Geistesleben Europas streichen wollen. Denn der metaphysische Trieb des Menschen hat sich, aller Erkenntnistheorie und auch aller Gottlosigkeit zum Trotz, als unausrottbar erwiesen [...]“

⁷⁵ Hierbei ist sicher an den philosophischen Monotheismus gedacht wie er bei Platon und Aristoteles, aber auch anderen griechischen Philosophen bereits vorliegt.

⁷⁶ Nestle: Vom Mythos zum Logos, S. 4: Nestle meint „daß ernstes Nachdenken über das Göttliche und Ewige echter Religiosität nie gefährlich, sondern immer nur förderlich sein kann. Ebenso wenig wird wahre Religion durch die sich immer mehr erweiternde wissenschaftliche Erkenntnis der Welt in Frage gestellt: sie wird dadurch nur auf eine höhere Ebene gehoben; was sie an Breitenausdehnung verliert, gewinnt sie an Tiefe, und sie wird so genötigt, sich aus dem Gebiet des Erforschlichen, das sie sich unrechtmäßigerweise unterworfen hatte, sich auf das des Unerforschlichen zurückzuziehen, wo der Glaube an einfache und grundlegende religiöse Werte seine Stelle hat.“

⁷⁷ Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung, S. 11.

Diesen Rückfall in die Barbarei führen sie letztlich auf die Aufklärung selbst zurück. Zwar sei die Aufklärung unverzichtbar für die Freiheit in der Gesellschaft, aber dennoch sei in ihr auch „der Keim zu jenem Rückschritt enthalten, der heute überall sich ereignet.“ Wenn nun die Aufklärung sich dieser Tatsache nicht bewusst sei, komme es in der Folge zur „Selbsterstörung der Aufklärung“, weil die Kritik der Aufklärung so den Feinden der Aufklärung überlassen werde. Die Folge sei ein „Rückfall von der Aufklärung in die Mythologie“.⁷⁸

Sowohl Nestle als auch Horkheimer/Adorno gehen davon aus, dass in der griechischen Antike eine Aufklärung stattgefunden habe, dass es eine Entwicklung vom mythologischen zum logischen Denken gegeben habe, wobei sie betonen, dass sich die Paradigmen durchdrungen hätten, dass also im Mythos bereits der Logos angelegt gewesen sei und umgekehrt der Mythos auch im Logos weiterexistiere. Als anschauliche Produkte des Übergangs vom Mythos zum Logos sehen Horkheimer/Adorno die vorsokratischen Kosmologien:

Die vorsokratischen Kosmologien halten den Augenblick des Übergangs fest. Die Feuchte, das Ungeschiedene, die Luft, das Feuer, die dort als Urstoff der Natur angesprochen werden, sind gerade erst rationalisierte Niederschläge der mythischen Anschauung.⁷⁹

Dieser Anfang der Naturphilosophie bei den Griechen kann sicherlich mit Recht als Akt der Aufklärung gedeutet werden, weil die Naturphilosophie versucht, die Phänomene der Welt mithilfe des Verstandes zu erklären und auf natürliche Ursachen zurückzuführen. Ob man aber so weit gehen darf, hierin überall und in allen Fällen eine allgemeine Mythenkritik zu sehen, scheint mir fraglich. Denn die Kritik etlicher Vorsokratiker und auch Platons Dichterkritik richtet sich im Wesentlichen gegen eine anthropomorphe Vorstellung von Göttern und ist in erster Linie moralisch motiviert. Es ist eine Kritik an den homerischen und hesiodeischen Göttern, die ihre Ursache zunächst in deren charakterlichen Unzulänglichkeiten hat, dann erst eine Kritik am gesamten Anthropomorphismus, der ja impliziert, dass die Götter eben nicht nur äußerlich menschengestaltig sind, sondern auch innerlich die Schwächen der

⁷⁸ Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung, S. 13-14.

⁷⁹ Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung, S. 21-22.

Menschen aufweisen, wie bereits Xenophanes in seinen Σίλλοι eindrucksvoll und klar formuliert:

πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδος τε,
ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνειδέα καὶ ψόγος ἐστίν,
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.⁸⁰
Alles haben Homer und Hesiod den Götter aufgeladen,
Was bei den Menschen zu Schimpf und Tadel gereicht:
stehlen und ehebrechen und einander betrügen.

Auch Platons Theologie nimmt ihren Ausgang von der Kritik der Darstellung der Götter im Epos, die ihm für die Erziehung der jungen Menschen ungeeignet scheint.⁸¹ Dass Platon in seiner Politeia schreibt, dass μῦθοι nur dann zur Kindererziehung geeignet seien, wenn zuvor ihr Wahrheitsgehalt überprüft worden sei, zeigt einerseits, dass er diesen Erzählungen eine gewisse Wirkung zuspricht, und andererseits, dass er sie nicht völlig ablehnt, wenn sie denn auf ihre Wahrheit hin überprüft worden sind. Platons Kritik ist vor allem moralisch motiviert und richtet sich gegen Götter mit allzu menschlichen Schwächen, die Platons Vorstellung vom Göttlichen widersprechen und die in ihrem oft unmoralischen Handeln den Kindern nicht als Vorbild dienen können. Platon meint hier mit μῦθοι nicht nur Mythen im Sinne der hesiodeischen und homerischen Göttergeschichten, sondern alle möglichen Arten von erzählten Geschichten, vielleicht auch Märchen, da er davon spricht, dass sie den Kindern von Müttern und Ammen erzählt werden würden. Letztlich scheint Platon fiktionales Erzählen überhaupt für potentiell gefährlich zu halten – zumindest für Kinder.⁸²

Es wäre aber zu weit gegriffen, Platon eine durchweg ablehnende Einstellung zum Mythos an sich zuzuschreiben. Zum einen verfasst er selbst zahlreiche Mythen, z. B. den Atlantismythos oder den Mythos vom Kugelmenschen, andererseits muss man den Kontext seiner Äußerungen bedenken. Wenn er nämlich meint, Mythen seien zur Kindererziehung nicht geeignet, dann kritisiert er damit nicht die Mythen an sich, sondern dass sie eben für Kinder nicht geeignet seien, weil diese noch nicht fähig wären, die Wahrheit hinter

⁸⁰ DK 21 B 11. Weitere Fragmente des Xenophanes zur Kritik an der anthropomorphistischen Göttervorstellung: DK 21, B 12. 14. 15. 16.

⁸¹ Politeia 376e-403c.

⁸² Vgl. Politeia 376e-403c.

diesen Geschichten zu erkennen, sondern alle Erzählungen nur wörtlich verstehen könnten.

Diese Mythenkritik ist letztlich Teil einer theologischen Debatte und hat mit Kritik an mythischem Denken nur zu dem Teil zu tun, als unter den mythischen Erzählungen auch Geschichten über Götter in Menschengestalt sind. Offenbar ist von dort bis zur Ablehnung des Polytheismus überhaupt nur ein kleiner Schritt, denn nicht nur Platon, sondern auch Xenophanes geht in seinem Werk *Περὶ φύσως* offenbar von *e i n e m* Gott aus,⁸³ auch wenn ihm aus skeptischer Grundhaltung unbehaglich ist, überhaupt Aussagen über das Göttliche zu machen, weil kein genaues Wissen über sie möglich sei, etwaige richtige Aussagen Zufallstreffer und alles Wissen ohnehin scheinhaft sei.⁸⁴

3.1.3. Kritik am Modell des Gegensatzes von ‚mythischem‘ und ‚logischem‘ Denken

Die Konstruktion eines Gegensatzes von Mythos und Logos ist problematisch aus vielerlei Gründen. Zunächst trifft das Gegensatzmodell von Mythos vs. Logos nicht den gesamten Bereich des mythischen Erzählens, sondern nur den Bereich der Naturerklärung und den religiösen Bereich, insofern die Welt als Schöpfung der Götter vorgestellt wird, und geht daher von einem darauf beschränkten Mythosbegriff aus. Im Bereich der Naturerklärung bietet die Naturphilosophie durch die Rationalisierung der Phänomene der Natur ein alternatives Modell zur Erklärung der entsprechenden Phänomene durch göttliches Einwirken.

Ferner ist gerade im Bereich der Naturerklärung eine Durchdringung von mythischen und rationalen Erklärungen zu beobachten, wie schon Nestle selbst zugab. Mythisches Denken ist eben auch ein Denken und umfasst damit ein Vermögen kausale Zusammenhänge zu erkennen, die Nestle „eine Funktion des Logos“ nennt.⁸⁵ Man muss Nestle vielleicht nicht darin folgen,

⁸³ Zu Xenophanes' Gottesvorstellung: DK 21 B 23ff.: εἷς θεός = Gott ist einer (?): DK 21 B 23; Gott ist Sehen, Denken, Hören (DK 21 B 24), besteht also aus geistigen Wahrnehmungen und höheren Sinneswahrnehmungen: Gott ist ein Vernunft- oder Geistprinzip; Gott erschüttert alles ohne Mühe (DK 21 B 25) = lenkt alles?: das ist seine Funktion in bezug auf die Welt; Gott bewegt sich nicht, ist unbeweglich (DK 21 B 26): Gott ist eine Einheit, Geist, ein Lenker ohne Mühe, unbeweglich.

⁸⁴ DK 21 B 34.

⁸⁵ Nestle: Vom Mythos zum Logos, S. 17.

dass er sogar einen gemeinsamen Ursprung von Mythos und Logos in der Seele des Menschen bzw. deren „göttlichen Urgrund“ sieht.⁸⁶

Auch Ernst Cassirer verwarf den Gedanken einer zeitlichen Trennung zwischen den „mythischen Bewusstsein“ und dem „Bewusstsein der theoretischen Erkenntnis“ und meint: „Die Wissenschaft bewahrt auf lange Zeit hinaus uraltes mythisches Erbgut, dem sie nur eine andere Form aufprägt.“⁸⁷

Schon der Mythos kann daher aufklärerisch wirken. Hans Blumenberg ist unbedingt recht zu geben, wenn er meint, „daß die Antithese von Mythos und Vernunft eine späte und schlechte Erfindung ist, weil sie darauf verzichtet, die Funktion des Mythos bei der Überwindung jener archaischen Fremdheit der Welt selbst als eine vernünftige anzusehen, wie verfallsbedürftig immer ihre Mittel im Nachhinein erscheinen mögen.“⁸⁸

Blumenberg geht von einem Ausgangszustand der menschlichen Existenz aus, den er „Absolutismus der Wirklichkeit“ nennt: „Er bedeutet, daß der Mensch die Bedingungen seiner Existenz annähernd nicht in der Hand hatte und, was wichtiger ist, schlechthin nicht in seiner Hand glaubte.“⁸⁹ Diesem „Absolutismus der Wirklichkeit“ setzte sich der werdende Mensch selbst aus, als er sich und zwar nicht aus eigenem positivem Antrieb, sondern um sein Überleben zu ermöglichen, aus dem vertrauten Urwald in die Savanne begab und den aufrechten Gang entwickelte. In dieser Situation des Ausgesetztseins entsteht Angst, die Blumenberg als „Intentionalität des Bewußtseins ohne Gegenstand“ definiert.⁹⁰ Aus dieser Angst entsteht der Wunsch zur Distanzierung von der Welt: „Das geschieht primär nicht durch Erfahrung und Erkenntnis, sondern durch Kunstgriffe, wie den der Supposition des Vertrauten für das Unvertraute, der Erklärungen für das Unerklärliche, der Benennungen für das Unnennbare.“⁹¹ Diese Rationalisierung der Angst leistet nach Blumenberg eben auch schon der Mythos, Blumenberg nennt dies „Leistung der Distanz“⁹². Entsprechend seiner unter dem Gesichtspunkt der

⁸⁶ Nestle: Vom Mythos zum Logos, S. 20.

⁸⁷ Cassirer, Ernst: Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken [1924]. Hamburg: Meiner 2010 (=Philosophische Bibliothek 608), S. XIV.

⁸⁸ Blumenberg, Hans: Arbeit am Mythos [1979]. 6. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, S. 56.

⁸⁹ Blumenberg: Arbeit am Mythos, S. 9.

⁹⁰ Blumenberg: Arbeit am Mythos, S. 10.

⁹¹ Blumenberg: Arbeit am Mythos, S. 11.

⁹² Blumenberg: Arbeit am Mythos, S. 15.

Angst stehenden Sichtweise sieht Blumenberg in der griechischen Philosophie Epikur als den wesentlichen Aufklärer,⁹³ der bekanntlich das Ziel hatte, die Menschen von der Angst zu befreien.

Die Ähnlichkeit der Funktion von Mythos und Wissenschaft unterstreicht aus anthropologischer Sicht Bronisław Malinowski, wenn er meint, dass auch primitive Völker eine Art rudimentärer Wissenschaft besäßen, insofern sie einen religiösen und einen profanen Bereich unterschieden und insofern sie die Natur beobachteten, vernünftige Schlussfolgerungen daraus zögen und im Vertrauen in ihre Vernunft entsprechend handelten.⁹⁴ Der primitive Mensch kann sich in Raum und Zeit orientieren, weiß Sternkonstellationen und Jahreszeiten in Zusammenhang zu bringen, vermag Zusammenkünfte zu planen, er benutzt mechanische Mittel, wie eingekerbte Stöcke als Gedächtnisstützen. Malinowski meint, dass die Primitiven nicht nur „rules of practical behavior“, sondern „theoretical laws of knowledge“ besäßen und ihre Wissensprinzipien daher als wissenschaftlich anzusehen seien.⁹⁵ Im Unterschied zu unserer Kultur seien die Primitiven aber nicht neugierig, betrieben Wissenschaft nicht um der Erkenntnis willen und die Wissenschaft sei auch keine treibende Kraft, die kritisiert, erneuert, aufbaut. Wissenschaft wird nie bewusst als solche betrieben, aber, so Malinowski, dies träfe auch auf Recht, Religion und Regierung unter Primitiven zu.⁹⁶

Malinowski sieht den Unterschied zwischen dem primitiven und dem modernen Menschen nur in der mangelnden Neugier der ersteren und der daraus folgenden Haltung gegenüber der Wissenschaft, nicht in den geistigen Fähigkeiten. Ebenso meint Lévi-Strauss, dass die Menschen früherer Zeiten, denen er ein „mythisches Denken“ zuordnet, nicht weniger „streng-logisch“

⁹³ Blumenberg: Arbeit am Mythos, S. 19-20. Merkwürdigerweise ist gerade die Philosophie Epikurs, wenn sie das unmittelbare ethische Terrain verläßt, merkwürdig altmodisch. So versucht er die Menschen vor der Furcht vor den Göttern zu befreien, indem er diese wirkungslos in Intermundien – Zwischenwelten – verbannt. Wobei er die Existenz dieser Götter im Plural einfach voraussetzt, die im übrigen materiell sind – denn Epikur ist Materialist. Man bedenke, dass Epikur nach dem Tode Platons geboren und vierzig Jahre jünger als Aristoteles ist.

⁹⁴ Vgl. Malinowski, Bronislaw: Magic, Science and Religion. In: Magic, science and religion and other essays. With an introduction by Robert Redfield. Hrsg. von Bronislaw Malinowski. Prospect Heights, Ill.: Waveland Press 1954, S. 17-18.

⁹⁵ Vgl. Malinowski: Magic, Science and Religion, S. 33-34. Die Magie ist von dieser Art Handlungen streng getrennt und für Ausnahme- und Notfälle reserviert vgl. S. 30.

⁹⁶ Vgl. Malinowski: Magic, Science and Religion, S. 35.

gedacht hätten als heutige. Während aber Malinowski die Unterschiede einer andersartigen Mentalität zuschreibt, erklärt sie Lévi-Strauss durch die andersartigen, neu entdeckten Gegenstände auf die der Mensch seine unveränderten Fähigkeiten anwendet.⁹⁷

Zusammenfassend kann man sagen, dass historische Entwicklungsmodelle des menschlichen Denkens von einem mythischen zu einem logischen Stadium nicht unumstritten sind, weil eben im mythischen Denken oft logische Elemente und im logischen Denken oft mythische Elemente enthalten sind. Der strikte Gegensatz zwischen Mythos und Logos ist auch synchron aus eben diesem Grund nicht aufrecht zu erhalten. Ferner hat sich – jedenfalls nach Malinowski und Lévi-Strauss – die logische Denkfähigkeit des Menschen nicht verändert. Außerdem ist, wenn von einem Gegensatz von Mythos und Logos die Rede ist, in der Regel eine Ablösung einer mythischen Erklärung durch eine verstandesmäßige Erklärung von Naturphänomenen gemeint, was den Begriff des Mythos auf eine Art Vorstufe der Naturphilosophie einschränkt, wohingegen doch vieles für einen weiteren Begriff des mythischen Denkens spricht, der auch andere Bereiche, also neben der Natur besonders auch die Gesellschaft, umfasst. Entsprechend eingengt sind in diesem Denkschema auch die Funktionen des Mythos, der hier weitgehend auf die Erklärung der Welt eingeschränkt ist.⁹⁸

Die These des Gegensatzes zwischen Mythos und Logos scheint – hierin ist Blumenberg zuzustimmen – in der Form, wie sie bei Nestle und Horkheimer/Adorno vorliegt, d. h. verbunden mit der Vorstellung einer Fortentwicklung vom Mythos zum Logos, im Wesentlichen eine Idee der Neuzeit zu sein. Eine Idee, die unter einem ganz bestimmten, weitgehend auf Naturerklärung eingeschränkten Mythenbegriff unter Ausblendung von historischen Kontexten im 19. und 20. Jahrhundert entstand, in der sich

⁹⁷ Lévi-Strauss, Claude: The Structural Study of Myth. In: The Journal of American Folklore 68 (1955), S. 428–444, S. 444: „[T]he kind of logic which is used by mythical thought is as rigorous as that of modern science, and that the difference lies not in the quality of the intellectual process, but in the nature of the things to which it is applied. [...] [M]an has always been thinking equally well; the improvement as, not in an alleged progress of man's conscience, but in the discovery of new things to which it may apply its unchangeable abilities.“

⁹⁸ Das gilt umgekehrt auch für den Logos vgl. Nestle, S. 2-3: „In der Anerkennung einer solchen ‚letzten Wirklichkeit‘, eines göttlichen Weltgrundes, können beide, Mythos und Logos, Religion und Philosophie, auf verschiedenen Wegen zum gleichen Ziel gelangen, zu dem beiden übergeordneten Begriff einer Weltanschauung.“

zeitgenössische Diskurse über Entwicklung, Aufklärung und die Krise des 20. Jahrhunderts spiegeln.

3.2. Mythos in der Religionswissenschaft

Auch wenn diese Arbeit einen weiten Mythosbegriff zugrunde legt und daher *sacredness* nicht zu einem Definitionskriterium des Mythos machen will, sind Mythen mit handelnden Göttern dennoch eine so bedeutende Teilmenge, dass sich die Frage der Beziehung des Mythos zur Religion stellt. Selbstverständlich sind Mythen und mythologische Texte wichtige Quellen der Religionshistoriker und Religionswissenschaftler. Für Literaturwissenschaftler handelt es sich nicht um Quellen, sondern um Texte, die Erzählungen nicht nur tradieren, sondern auch konstruieren. Ein Dialog zwischen Religionswissenschaft und Literaturwissenschaft kann sicherlich für beide Seiten blinde Flecke beseitigen. Um diesen Dialog fruchtbar zu gestalten, ist es notwendig, sich mit den theoretischen Hintergründen und der Forschungsgeschichte des jeweils anderen Fachgebiets vertraut zu machen. Hier soll zunächst die lange Diskussion über den Zusammenhang von Mythos und Ritual skizziert werden. Danach soll die Frage des Verhältnisses des Mythos zur Religion allgemeiner diskutiert werden, wobei zwei religionswissenschaftliche Schulen behandelt werden sollen: die strukturalistisch-komparative und die phänomenologische Richtung.

3.2.1. Die *Myth and Ritual Theory*

Hinter dem Schlagwort *Myth and Ritual Theory*⁹⁹ verbirgt sich zunächst keine einheitliche Theorie im engeren Sinne, sondern es werden darunter Ansätze versammelt, deren gemeinsamer Nenner die These ist, dass Mythos und Ritual in irgendeiner Form miteinander verbunden sind.

Für die traditionelle Ansicht über das Verhältnis von Mythos und Ritual kann man den Anthropologen Edward B. Tylor als Beispiel anführen. Der

⁹⁹ Eine Übersicht zur *Myth and Ritual Theory* bieten vor allem die Arbeiten und Anthologien Robert Alan Segals: Segal, Robert Alan (Hrsg.): *The myth and ritual theory: An anthology*: Blackwell Publishers 1998. Segal, Robert Alan (Hrsg.): *Ritual and Myth*: Robertson Smith, Frazer, Hooke, and Harrison. New York: Garland Pub 1996 (=Theories of myth 5). Segal, Robert Alan: *Myth and Ritual*. In: Kreinath, Jens; Jan Snoek u. Michael Stausberg (Hrsg.): *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill 2006, S. 101–122.

Mythos ist für ihn ein Vorläufer der Naturphilosophie. Mit Mythen erklärte sich der „primitive“ Mensch seine Umwelt.¹⁰⁰ Riten sind zum Teil „expressive and symbolic performances, the dramatic utterance of religious thought, the gesture-language of theology“, zum Teil „means of intercourse with and influence on spiritual beings“. Mythos und Ritual verhalten sich für Tylor wie Theorie zu Praxis,¹⁰¹ und man darf wohl aus diesen Worten schließen, dass für ihn die Theorie vor der Praxis kommt, das heißt der Mythos primär, der Ritus sekundär ist.

Die Hauptvertreter der sog. *Myth and Ritual School*, die am Ende des 19. Jh. entstand, entwickelten dagegen die damals neue Ansicht, dass der Mythos sich aus dem Ritual entwickelt habe. Und wenn von *Myth and Ritual Theory* die Rede ist, so meint man meist im engeren Sinne diese Richtung. Als ihr Begründer gilt William Robertson Smith. In seinen *Lectures on the Religion of the Semites* (1889) geht er von der These aus, dass die alten Religionen meist keinen Glauben kannten, sondern nur Institutionen und Praktiken. Die Mythen seien dagegen sekundäre Erfindungen, um die Praktiken zu erklären. Dabei seien die Praktiken fix und müssten genau befolgt werden, während die Mythen variabel wären und ihnen keine dogmatische Bedeutung zukäme.¹⁰²

So far as myths consist of explanations of ritual their value is altogether secondary, and it may be affirmed with confidence that in almost every case the myth was derived from the ritual, and not the ritual from the myth; for the ritual was fixed and the myth was variable, the ritual was obligatory and faith in the myth was at the discretion of the worshipper.¹⁰³

Seine Abwertung der Mythen geht so weit, dass er annimmt, dass Mythen häufig erst entstanden seien, wenn die ursprüngliche Bedeutung des Rituals bereits vergessen worden sei. Daher könnten die Mythen auch nichts über den Ursprung eines Rituals aussagen.¹⁰⁴ Da Mythen für Robertson Smith aber vom

¹⁰⁰ Tylor, Edward B.: *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom* [1871] 6. Aufl. London, New York: Murray, Putnam 1920. Bd. 1, S. 284-285.

¹⁰¹ Tylor: *Primitive Culture*, S. 362.

¹⁰² Robertson Smith: *Lectures on the Religion of the Semites*, S. 18.

¹⁰³ Robertson Smith: *Lectures on the Religion of the Semites*, S. 19.

¹⁰⁴ Robertson Smith: *Lectures on the Religion of the Semites*, S. 19-20: „Now by far the largest part of the myths of antique religions are connected with the ritual of particular shrines, or with the religious observances of particular tribes and districts. In all such cases it is probable, in most cases it is certain, that the myth is merely the explanation of a religious usage; and ordinarily it is

Ritual abhängen, beschreiben sie auch nicht die Welt. Dies ist ein wichtiger Unterschied zur Auffassung Edward B. Tylors, der wie viele andere die Mythen als Versuche der Welterklärung sah.¹⁰⁵

Der berühmteste Vertreter der *Myth and Ritual Theory* war zweifellos James George Frazer. Sein Werk *The Golden Bough*, das erstmals 1890 noch in zwei Bänden erschienen war, umfasste in dritter Auflage 1911-1915 schließlich 12 Bände. Trotz dieses in dritter Auflage monumentalen Umfanges handelt es sich nicht etwa um eine Universalgeschichte der Mythologie, sondern Frazer interessiert ein ganz bestimmtes Thema: „the myth and ritual of the Dying God“.¹⁰⁶ Das Ergebnis ist der Entwurf eines universellen Fruchtbarkeitskultes, dessen zentrale Figur der Fruchtbarkeitsgott ist und der in der Verkörperung des *sacred king* im Extremfall zur Erhaltung der Fruchtbarkeit geopfert werden muss. Dieses Konzept des Sakralkönigtums wurde in der Forschung sehr wirkungsvoll, obgleich es Frazers Werk an theoretischer Fundierung mangelt und es in sich widersprüchlich ist. Schon allein herauszufinden, wie Frazer das Verhältnis von Mythos und Ritual sieht, ist kein einfaches Unterfangen, weil er sich an keiner Stelle allgemein und dezidiert dazu äußert, sondern weil man seinen Standpunkt aus seinem Werk gleichsam herausdestillieren muss. Es scheint fast so, dass er die Arbeiten Robertson Smiths bzw. seines geistigen Umfelds als theoretischen Ausgangspunkt zugrunde legte und er deshalb keine Notwendigkeit sah, sich selbst theoretisch zu äußern.

Das Verhältnis von Ritual und Mythos ist für Frazer im Laufe der Geschichte nicht konstant, vielmehr legt er seinen Überlegungen das Konzept einer kulturellen Evolution zugrunde, wonach sich die menschliche Kultur von einem magischen Stadium zu einem religiösen und schließlich zu einem wissenschaftlichen weiterentwickelt. Im ersten, im magischen Stadium gibt es nur das Ritual, im zweiten Ritual und Mythos, aber sie haben wenig miteinander zu tun. Im Übergang zum dritten, dem wissenschaftlichen Stadium, treten Mythos und Ritual jedoch in Verbindung und genau mit

such an explanation as could not have arisen till the original sense of the usage had more or less fallen into oblivion. As a rule the myth is no explanation of the origin of the ritual to any one who does not believe it to be a narrative of real occurrences, and the boldest mythologist will not believe that.“

¹⁰⁵ Vgl. Segal, Robert Alan (Hrsg): *The myth and ritual theory: An anthology*: Blackwell Publishers 1998, S. 3.

¹⁰⁶ Frazer, J. G.: *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. Third Edition. Part I. The Magic Art and the Evolution of Kings. Vol. I.* London: Macmillan 1920, S. VIII.

diesem kulturellen Stadium befasst sich Frazer hauptsächlich. Wir sehen daraus jedenfalls, dass er historisch einen Primat des Rituals postuliert und dass der Mythos, der offenbar einen anderen Ursprung hat, erst später zum Ritual hinzutritt.¹⁰⁷ Viele Mythen seien für den Zweck erfunden worden, Rituale sekundär zu klären.¹⁰⁸ Auch wenn Frazer Klarheit und Konsistenz seiner zugrunde gelegten Konzepte vermissen lässt, so wurde doch sein Werk weithin rezipiert, regte Gelehrte und Schriftsteller gleichermaßen an und trug so zur Verbreitung der *Myth and Ritual Theory* maßgeblich bei.

William Robertson Smith und James George Frazer blieben mit der These vom Primat des Rituals nicht alleine, sondern sie wurde zur herrschenden Forschungsmeinung, die unter anderem auch von den sog. *Cambridge Ritualists* vertreten wurde, zu denen Samuel H. Hooke und Jane E. Harrison gehörten.

Für Jane E. Harrison ist der Mythos einerseits der gesprochene Teil des Rituals und andererseits sein *plot*. Von der griechischen Wortbedeutung ausgehend ist Mythos für sie die mündliche Äußerung im Gegensatz zur Tat.¹⁰⁹ Sie geht sogar noch einen Schritt weiter, der Mythos im religiösen Sinn sei

¹⁰⁷ Vgl. Segal: *The myth and ritual theory*, S. 3-4.

¹⁰⁸ Frazer, J. G.: *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. Third Edition. Part I. The Magic Art and the Evolution of Kings. Vol. I.* London: Macmillan 1920, S. 20-21: „It needs no elaborate demonstration to convince us that the stories told to account for Diana's worship at Nemi are unhistorical. Clearly they belong to that large class of myths which are made up to explain the origin of a religious ritual and have no other foundation than the resemblance, real or imaginary, which may be traced between it and some foreign ritual. The incongruity of these Nemi myths is indeed transparent, since the foundation of the worship is traced now to Orestes and now to Hippolytus, according as this or that feature of the ritual has to be accounted for. The real value of such tales is that they serve to illustrate the nature of the worship by providing a standard with which to compare it; and further, that they bear witness indirectly to its venerable age by showing that the true origin was lost in the mists of a fabulous antiquity.“

¹⁰⁹ Harrison, Jane E.: *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion*: Cambridge University Press 1927. S. 328-329: „The primary meaning of myth in religion is just the same as in early literature; it is τὸ λεγόμενον as contrasted with or rather as related to τὸ δρώμενον.

Let us take the simplest possible instance in a rite already described, in which – the instances are rare – we have recorded both act and myth. In the Grizzly Bear Dance of the North American Indians the performers shuffle and shamble about like a bear in his cave waking from his winter sleep. That is the action, the δρώμενον. They also at the same time chant the words:

I begin to grow restless in the spring.

I take my robe,

My robe is sacred,

I wander in the summer.

These are the λεγόμενα, the things uttered by the mouth, the myths.“

nicht nur das geäußerte Wort, sondern „a story of magical intent and potency“ im Unterschied zur historischen Erzählung oder dem Märchen¹¹⁰ – ein Punkt auf den später noch eingegangen werden muss. Der Mythos entsteht ihrer Ansicht nach, indem zunächst einzelne Äußerungen, Interjektionen, die bei der Durchführung des Rituals geäußert werden, sich zu einer Erzählung entwickeln. So wird der Mythos zum *plot* des δράμενον unter Verweis auf Aristoteles' Definition des μῦθος als „Zusammensetzung der Geschehnisse“, als Handlung der Tragödie.¹¹¹ Das gilt für den eigentlichen, ursprünglichen Mythos (*myth proper*), auf den Harrison den Begriff des Mythos eigentlich gerne beschränken würde.¹¹² Wenn sie anderer Stelle sagt, Mythos sei meist „ritual practice misunderstood“, so bezieht sich das sicherlich auf die überlieferten mythischen Erzählungen und nicht auf den ursprünglichen Mythos.¹¹³

Ähnlich sieht Samuel H. Hooke den Mythos als gesprochenen Teil des Rituals, der die vollzogenen Handlungen beschreibt und die Geschichte erzählt. Das Ritual ist für ihn aber die nachvollziehende Wiederholung eines ursprünglichen Geschehens¹¹⁴:

In general the spoken part of a ritual consists of a description of what is being done, it is the story which the ritual enacts. This is the sense in which the term 'myth' is used in our discussion. The original myth, inseparable in the first instance from its ritual, embodies in more or less symbolic fashion, the original situation which is seasonally re-enacted in the ritual.¹¹⁵

¹¹⁰ Harrison: *Themis*, S. 330.

¹¹¹ Harrison: *Themis*, S. 330-331; Aristoteles: *Poetik* 6: λέγω γὰρ μῦθον τὴν σύνθεσιν τῶν πραγμάτων.

¹¹² Harrison: *Themis*, S. 331

¹¹³ Jane Harrison im Vorwort zu: Verrall, Margaret de G.: *Mythology & Monuments of Ancient Athens Being a Translation of a Portion of the 'Attica' of Pausanias. With Introductory Essay and Archaeological Commentary by Jane E. Harrison*, London, New York: Macmillan 1890, S. iii: „My belief is that in many, even in the vast majority of cases *ritual practice misunderstood* explains the elaboration of myth. [...] Some of the loveliest stories the Greeks have left us will be seen to have taken their rise, not in poetic imagination, but in primitive, often savage, and, I think, always *practical* ritual.“

¹¹⁴ Hooke, Samuel Henry (Hrsg): *Myth and ritual. Essays on the myth and ritual of the Hebrews in relation to the culture pattern of the Ancient East. With a foreword by D. C. Simpson*. Oxford: Oxford University Press 1933, S. XIX. Mythos als gesprochener Teil des Rituals ebenso bei Harrison: *Themis*, S. 328-329.

¹¹⁵ Hooke (Hrsg): *Myth and ritual*, S. XXI.

3.2.1.1. Die Rezeption und Überwindung der *Myth and Ritual Theory*

Die Lektüre von Frazers *Golden Bough* weckte Bronisław Malinowskis Begeisterung für die Anthropologie. Er widmete ihm seine 1926 entstandene Studie *Myth in Primitive Psychology*¹¹⁶. Sein Vorhaben ist es zu zeigen, wie Mythen als heilige Erzählungen und Handeln zusammenhängen.¹¹⁷ Es ist ihm wichtig, dass die Mythen im Kontext des Lebens der Gesellschaft studiert und nicht als bloße Texte analysiert werden. Wenn man die Studie mit der Frage im Hinterkopf liest, wie er wohl zu den Hauptfragen der *Myth and Ritual Theory* steht, also der Frage, wie Mythos und Ritual zusammenhängen, dann stellt man mit Erstaunen fest, dass Malinowski, trotz des expliziten Anschlusses an Frazer, nicht vom Primat des Rituals ausgeht, vielmehr hat man über weite Strecken der Lektüre den Eindruck, dass Malinowski im Gegenteil eher den Primat des Mythos annimmt. Am Ende der Studie nimmt er zu dem Problem Stellung und nennt die Frage nach dem Primat abwegig:

The beginning of man is the beginning of articulate thought and of thought put into action. Without words, whether framed in sober rational conversation, or launched in magical spells, or used to entreat superior divinities, man would not have been able to embark upon his great Odyssey of cultural adventure and achievement.¹¹⁸

Wenn auch Malinowski die Frage nach dem Primat als abwegig verurteilt, so muss man doch feststellen, dass für ihn der Mythos der Ausgangspunkt ist, sowohl seiner eigenen Überlegungen als auch für die Gesellschaft. Obwohl er in der Nachfolge der *Myth-Ritualists* steht, unterscheidet sich sein Modell grundlegend ihrem. Sein Ausgangspunkt ist der Mythos. Aber er sieht den Mythos nicht nur als Erzählung, sondern er hat eine zweite Seite, die untrennbar zu ihm gehört: er besteht aus Wort und Tat. Diese zweite Seite aber erschöpft sich nicht im Ritual, sondern ist weiter gefasst.

Der Anthropologe Clyde Kluckhohn gilt gemeinhin als der erste, der 1942 die These vom Primat des Rituals angriff, obwohl dies genau genommen schon Malinowski tat. Kluckhohn kommt aufgrund eigener Forschungen bei den Navajo und der Auswertung der Ergebnisse anderer anthropologischer Studien

¹¹⁶ Malinowski: *Myth in Primitive Psychology*, S. 93–148; Widmung an Frazer: S. 93-95.

¹¹⁷ Malinowski: *Myth in Primitive Psychology*, S. 96.

¹¹⁸ Malinowski: *Myth in Primitive Psychology*, S. 147-148.

zu dem Schluss, dass in einer Gesellschaft das mythologische und rituelle System nicht gleichermaßen stark ausgebaut sein müssen.¹¹⁹ Er findet sowohl Belege dafür, dass ein Mythos die Basis für ein Ritual sein kann als auch für den umgekehrten Fall.¹²⁰ Prinzipiell aber sei weder Mythos noch Ritual als primär anzusehen:¹²¹ „Their relationship is rather that of intricate mutual interdependence, differently structured in different cultures and probably at different times in the same culture.“¹²² Mythos und Ritual seien für den Menschen Mittel, mit deren Hilfe er versucht, Kontrolle über Bereiche seiner Welt auszuüben, die jenseits seiner rationalen und technologischen Möglichkeiten liegen. Dabei sind beide, Mythos und Ritual, als Systeme von Symbolen bzw. symbolischen Prozeduren zu verstehen: „The myth is a system of word symbols, whereas ritual is a system of object and act symbols. Both are symbolic processes for dealing with the same type of situation in the same affective mode.“¹²³ Die Ursache dafür, dass Mythen und Rituale seiner Ansicht nach verbunden sind, besteht darin, dass Mythos und Ritual eine gemeinsame psychologische Grundlage haben, ein fundamentales Bedürfnis der Gesellschaft. Während Rituale symbolische Dramatisierungen dieser Bedürfnisse darstellen, dienen Mythen dazu, diese zu rationalisieren.¹²⁴

Der Religionswissenschaftler Mircea Eliade sieht das metaphysische Konzept archaischer Gesellschaften bestehend aus einem Geflecht von Symbolen, Ritualen und Mythen, die sich gegenseitig bestärken in ihrer Sicht der letzten Realität der Dinge, vergleichbar dem Gedanken der Interdependenz bei Kluckhohn.¹²⁵ Das menschliche Handeln erhält seine Bedeutung und seinen

¹¹⁹ Kluckhohn, Clyde: *Myths and Rituals: A General Theory*. In: *The Harvard Theological Review* 35 (1942), S. 48.

¹²⁰ Kluckhohn: *Myths and Rituals*, S. 61.

¹²¹ Kluckhohn: *Myths and Rituals*, S. 55.

¹²² Kluckhohn: *Myths and Rituals*, S. 56.

¹²³ Kluckhohn: *Myths and Rituals*, S. 58.

¹²⁴ Kluckhohn: *Myths and Rituals*, S. 78: „[...] although the relative importance of myth and of ritual does vary greatly, the two tend universally to be associated. For myth and ritual have a common psychological basis. Ritual is an obsessive repetitive activity – often a symbolic dramatization of the fundamental ‚needs‘ of the society, whether ‚economic,‘ ‚biological,‘ ‚social,‘ or ‚sexual.‘ Mythology is the rationalization of these same needs, whether they are all expressed in overt ceremonial or not.“

¹²⁵ Vgl. Eliade, Mircea: *The Myth of the Eternal Return. Cosmos and History*. New York: Harper 1954, S. 3.

Wert durch die Wiederholung des primordialen Akts,¹²⁶ in ähnlicher Weise wie es auch Samuel H. Hooke annahm.¹²⁷ Während für den modernen Menschen historische Ereignisse einmalig sind, glaubt der archaische Mensch, den ursprünglichen Zustand der Welt wiederherstellen zu können durch die mythische Erinnerung und rituelle Wiederholung der primordialen Tat der Götter, Heroen oder Vorfahren.¹²⁸ Diese rituelle Wiederholung kann entweder in einem Ritual bestehen, das durch einen Mythos „gerechtfertigt“ wird, oder in einer rituellen Rezitation des Mythos.¹²⁹ Die Frage nach dem Primat von Ritual oder Mythos stellt sich bei Eliades Konstruktion nicht, wenn ich es recht verstehe, denn den Primat hat die primodiale Tat des Gottes, Heroen oder Vorfahren,¹³⁰ von ihr erzählt man und sie wiederholt man, wobei Mythos als

¹²⁶ Eliade: *The Myth of the Eternal Return*, S. 4-5: „Nutrition is not a simple physiological operation; it renews a communion. Marriage and the collective orgy echo mythical prototypes; they are repeated because they were consecrated in the beginning (,in those days,‘ in illo tempore, ab origine) by gods, ancestors, or heroes. In the particulars of his conscious behavior, the ,primitive,‘ the archaic man, acknowledges no act which has not been previously posited and lived by someone else, some other being who was not a man. What he does has been done before. His life is the ceaseless repetition of gestures initiated by others.“

¹²⁷ Siehe Zitat oben.

¹²⁸ Eliade: *Myth and Reality*, S. 13-14: „For the man of the archaic societies, on the contrary, what happened *ab origine* can be repeated by the power of rites. For him, then, the essential thing is to know the myths. It is essential not only because the myths provide him with an explanation of the World and his own mode of being in the World, but above all because, by recollecting the myths, by re-enacting them, he is able to repeat what the gods, the Heroes, or the Ancestors did *ab origine*. To know the myths is to learn the secret of the origin of things. In other words, one learns not only how things came into existence but also where to find them and how to make them reappear when they disappear.“

¹²⁹ Eliade: *Myth and Reality*, S. 17-18: „In most cases it is not enough to *know* the origin myth, one must *recite* it; this, in a sense, is a proclamation of one’s knowledge, *displays* it. But this is not all. He who recites or performs the origin myth is thereby steeped in the sacred atmosphere in which these miraculous events took place. The mythical time of origins is a ,strong‘ time because it was transfigured by the active, creative presence of the Supernatural Beings. By reciting the myths one reconstitutes that fabulous time and hence in some sort becomes ,contemporary‘ with the events described, one is in the presence of the Gods or Heroes. As a summary formula we might say that by ,living‘ the myths one emerges from profane, chronological time and enters a time that is of a different quality, a ,sacred‘ Time at once primordial and indefinitely recoverable.“

¹³⁰ Eliade: *The Myth of the Eternal Return*, S. 27: „If the myth sometimes followed the rite for example, preconjugal ceremonial unions preceded the appearance of the myth of the preconjugal relations between Hera and Zeus, the myth which served to justify them the fact in no wise lessens the sacred character of the ritual The myth is ,late‘ only as a formulation; but its

Wort und rituelle Handlung zusammenfließen, da eben auch die zeremonielle Rezitation als Wiederholung zählt. Diese Wiederholung, dieses Ritual findet in einem geweihten Raum statt und in heiliger Zeit, wie auch die primordiale Tat.¹³¹

Noch einen Schritt weiter als Malinowski, Kluckhohn und Eliade geht Walter Burkert. Er kritisiert nicht nur die *Myth and Ritual Theory*, sondern stellt den Zusammenhang zwischen Mythos und Ritual gänzlich in Frage. Mythos und Ritual haben für ihn unterschiedlichen Ursprung:

Entwicklungsgeschichtlich sind die Riten weitaus älter, insofern sie bis in die Tierwelt zurückreichen, während Mythos erst mit der spezifisch menschlichen Fähigkeit des Sprechens möglich wurde; dokumentiert aber können Mythen nicht vor der Epoche der Schrifterfindung sein, in der sie offenbar längst vorhanden sind; dazwischen liegen die ‚Ursprünge‘ im unabsehbar weiten Feld des nicht Wißbaren. Es bleibt die Feststellung, daß die sachhaltige Erzählung als solche etwas Neues ist gegenüber den biologisch faßbaren Riten; insofern erwächst der Mythos nicht unmittelbar aus dem Ritual.¹³²

Der Mythos ist für Burkert „traditionelle Erzählung“. Mythos und Ritual können sich jedoch in der Tradition verbinden und sich so gegenseitig erklären und stützen, wobei der Mythos nicht unbedingt Teil des Rituals werden muss, sondern auch in der Vorbereitung des Rituals erzählt werden kann oder hinterher zur Erklärung.¹³³ Der Ritus ist ausdrücklich keine „theaterhafte Dramatisierung des Mythos“.¹³⁴

Der Aspekt des gegenseitigen Stützens und Erklärens erinnert wiederum an Kluckhohns Gedanken der Interdependenz. Kluckhohn jedoch sieht die Verbindung eher psychologisch, Mythos und Ritual entspringen für ihn demselben Bedürfnis, während Burkert evolutionär den Primat des Ritus annimmt, zu dem der Mythos als Erzählung sekundär hinzutreten kann, aber

content is archaic and refers to sacraments that is, to acts which presuppose an absolute reality, a reality which is extrahuman.“

¹³¹ Eliade: *The Myth of the Eternal Return*, S. 21: „Any ritual whatever [...], unfolds not only in a consecrated space (i.e., one different in essence from profane space) but also in a ‚sacred time‘, ‚once upon a time‘ (in illo tempore, ab origine), that is, when the ritual was performed for the first time by a god, an ancestor, or a hero.“

¹³² Burkert, Walter: *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. 2., um ein Nachw. erw. Aufl. Berlin u.a.: de Gruyter 1997 (=De-Gruyter-Studienbuch), S. 41.

¹³³ Burkert: *Homo necans*, S. 41-42; gegenseitige Festigung von Mythos und Ritual: S. 43-44.

¹³⁴ Burkert: *Homo necans*, S. 43.

doch etwas völlig Verschiedenes ist. Diese neuen Gedanken bei Kluckhohn und Burkert entstehen nicht nur unter dem Eindruck ethnologischer Feldforschung, sondern auch durch einen frischen Blick auf das Quellenmaterial. Schon Harrison beklagte in der oben zitierten Stelle,¹³⁵ wie selten doch Ritual und zugehöriger Mythos zusammen belegt werden können. Diese Problematik stellt sich nicht mehr, wenn erst das beschränkende Denkmuster der *Myth-and-Ritual*-Theorie gebrochen ist, man nicht mehr den seltenen Ausnahmefall zum ursprünglichen erhebt und den Regelfall als defizitäre Überlieferung verdammt.

Einen sehr differenzierten Blick auf die Problematik, der die heutige Sicht vielleicht am besten trifft, wirft der klassische Philologe Geoffrey Stephen Kirk. Sein Buch *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*¹³⁶ erschien 1970, zwei Jahre vor Burkerts *Homo necans*. Er wundert sich über den erstaunlichen Erfolg der *Myth and Ritual Theory* und erklärt ihn auch dadurch, dass er speziell für Bibelwissenschaftler attraktiv war. In der Tat scheint es, dass im Nahen Osten öfter Mythen mit Ritualen verbunden waren, doch in der Frage des Primats sei auch hier Vorsicht geboten.¹³⁷ Kirk betont die Unterschiedlichkeit der Formen und Funktionen der Mythen und die Unterschiedlichkeit des kulturellen Umfelds. Vor diesem Hintergrund kommt er zu der schon erwähnten weiten Definition des Mythos, die nicht auf „heilige“ Erzählungen beschränkt ist. War schon bei einer Definition des Mythos als heilige Erzählung die *Myth and Ritual Theory* nicht haltbar, so wird sie bei Ausweitung der Definition des Mythos, wie sie Kirk und Burkert vornehmen, vollends obsolet.

3.2.1.2. Die *Myth and Ritual Theory* und die Lieder der *Edda*

Im Bereich der älteren Skandinavistik hat besonders eine Studie Aufsehen erregt, die aus dem geistigen Umfeld der *Cambridge Ritualists* stammt. Es handelt sich um Bertha Phillpotts *The Elder Edda and Ancient Scandinavian Drama* (1920).¹³⁸ Diese Arbeit verarbeitet die Ergebnisse der *Cambridge Ritualists* zum

¹³⁵ Siehe oben Fußnote 109.

¹³⁶ Kirk, G.S: *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*. London, Berkeley: Cambridge University Press; University of California Press 1970.

¹³⁷ Kirk: *Myth: Its Meaning and Functions*, S. 12.

¹³⁸ Phillpotts, Bertha S.: *The Elder Edda and Ancient Scandinavian Drama*. Cambridge: Cambridge University Press 1920.

griechischen Drama sowie Frazers *Golden Bough*¹³⁹ und versucht in der *Edda* Spuren von rituellen Dramen aufzuspüren.¹⁴⁰ Der Ursprung der behandelten eddischen Gedichte sei in Südnorwegen zu finden. Die ihnen vorausgehenden religiösen Dramen seien spätestens durch die Einführung des Christentums verloren gegangen. Folgendermaßen hätte man sich den an Frazer angelehnten Fruchtbarkeitskult vorzustellen:

It seems that at Lejre and Salhaugar in Sjaelland, at Upsala in Sweden, and possibly at the old Skiringssal in South Norway the Fertility-drama was presented in ancient sanctuaries consecrated by the tombs of kings or gods. There is some reason for believing that it was the central rite of a religious confederacy. This drama was apparently performed only once every nine years, by actors of royal birth, and there was a tradition of an actual slaying. Such stately drama as this was bound by immemorial tradition to one locality. The sanctuary, the goddess, the priest-king could not migrate with the members of the confederate tribes. There is therefore no trace of what we may call literary drama, or of such highly developed tragic drama, outside Southern Scandinavia, where Teutonic peoples had been settled for several thousand years. Drama of this kind develops in the home country, epic among migrating peoples, whether they migrate to France or England or Germany or to Ionia, for the analogy with Greek drama holds good here too.¹⁴¹

Dieser Versuch fand keine Zustimmung unter den Gelehrten und auch aus heutiger Sicht wird man wohl der Arbeit ablehnend gegenüberstehen müssen – schon aus dem einfachen Grund, dass man die als Ausgangspunkt genommenen Arbeiten Frazers und der *Cambridge Ritualists* kritisch bewerten wird, wie die gesamte *Myth and Ritual Theory*, und natürlich vor allem daher,

¹³⁹ Sie erwähnt im Vorwort (S. VII) Diskussionen mit dem klassischen Philologen Gilbert Murray, der zu den *Cambridge Ritualists* zählt trotz seiner Professur für Griechisch an der Universität in Oxford. Sie verweist auf S. 153, Anm. 2 auf Gilbert Murrays *Hamlet and Orestes* (1914), der als Gemeinsamkeit zwischen Hamlet und Orestes die zugrundeliegende „world-wide ritual story of what we may call the Golden-Bough Kings“ nennt, so Murray auf S. 19-20 in: Murray, Gilbert: *Hamlet and Orestes: A Study in Traditional Types. The Annual Shakespeare Lecture 1914*. New York, London: Oxford University Press; Milford 1914. Frazer wird vielfach von Philpotts zitiert, siehe z. B. S. 119, 129, 132, 138, 142, 164, 167.

¹⁴⁰ Philpotts, *The Elder Edda*, S. 199: „In the Eddic collection, otherwise an inexplicable jumble, we can recognise the essential unity of the older poems on native subjects, with their special metre, their dialogic or monologic form, bearing traces of improvisation by one or more speakers, their stage directions, their stock scenes, their taste for disguised or theriomorphic characters, and their fixed traditional plots.“

¹⁴¹ Philpotts: *The Elder Edda*, S. 207.

weil man überhaupt keine Belege für rituelle Dramen - oder Dramen überhaupt – im mittelalterlichen Norden hat finden können.

Terry Gunnell schloss in *The Origins of Drama in Scandinavia* (1995) in gewisser Weise an Bertha Phillpotts an, jedoch geht es ihm nicht um die Rekonstruktion von rituellen Dramen aus den Gedichten der *Edda*, sondern ausgehend von einem weiten Dramenbegriff¹⁴² sammelt und analysiert er archäologische, literarische und volkskundliche Belege von der Bronzezeit bis ins 20. Jahrhundert. Auch die Eddalieder werden von ihm behandelt und er vermutet, dass die dialogischen Lieder wie *Fáfnismál*, *Lokasenna*, *Skírnismál*, *Vafþrúðnismál* und *Hárbarðsljóð* von mehreren Darstellern unter Verwendung von Kostümen und Masken aufgeführt worden seien. Sein Hauptargument ist dabei die Schwierigkeit der Unterscheidung der Sprecher, wenn nur ein Vortragender angenommen wird. Unterstützt wird sein Argument durch Marginalglossen aus der Zeit des Haupttextes im Codex Regius und AM 748 4to, die den Sprecherwechsel kennzeichnen. Es ist klar, dass es Gunnell im Ganzen um eine ganz andere Fragestellung geht als den *Myth-Ritualists* und Bertha Phillpotts, nämlich um die Frage der Performanz, unter deren Formen das Ritual nur eine mögliche Form darstellt. Aber dennoch zieht er letztlich einen hochspekulativen Bogen von den archäologischen zu den folkloristischen Befunden und reiht dort die erwähnten Eddalieder ein, die er dann letztlich doch gerne als Ausläufer einer früheren rituellen Praxis sehen würde und sich damit als später *Myth-Ritualist* erweist.

Aber abgesehen von Phillpotts und Gunnells Überlegungen gibt es wohl eine ganze Reihe von Gelehrten, die Rituale hinter *Edda*-Gedichten vermuten und so einen Zusammenhang zwischen Mythos und Ritual herstellen. Als Beispiel sei hier kurz die Forschungsgeschichte der *Skírnismál* skizziert: Den Anfang machte Magnus Olsen, der 1909 in einem Aufsatz *Skírnismál* in diesem Sinne deutete. In der Werbung Freyrs um die Riesin Gerd sieht er einen $\epsilon\rho\delta\varsigma$

¹⁴² Gunnell, Terry: *The origins of drama in Scandinavia*: Cambridge: D.S. Brewer 1995, S. 12:

Definition des Drama: „Drama‘, in the sense in which the word will be used in this book, has very few restrictions or limitations in its scope. It is a wide ranging phenomenon that overlaps on one side with solo-recitation and story-telling, and on several other sides with the areas of ritual, spectacle, children's games of make-believe and the living art ‚performances‘ of modern artists. The common denominator is the actual *performer* of drama [...].“ [...] „[T]he key feature which differentiates drama from other forms of active oral presentation like recitation or oratory is that of ‚representation‘ or ‚mimicry‘ [...].“

γάμος, den Reflex eines Fruchtbarkeitsritus.¹⁴³ Diese Sicht wurde schon 1928 von Jöran Sahlgren unter Verweis auf keltische Erzählstoffe angegriffen.¹⁴⁴ Ursula Dronke weist diese Ansicht wiederum 1962 zurück und greift Olsens *ἱερὸς-γάμος*-Deutung wieder auf, lässt aber offen, ob es sich dabei um eine „antiquarian reconstruction“ des Dichters oder einen Rest alter Tradition handelt.¹⁴⁵ Lars Lönnroth interpretiert 1977 *Skírnismál* auf dem Hintergrund der *Íslendinga sögur*. Wenn es hier wie in anderen Eddaliedern dramatische Elemente gäbe, so seien diese eher unterhaltender als religiös-ritueller Natur.¹⁴⁶ Nach etlichen Hinweisen in diese Richtung, nicht zuletzt durch den neuen *Edda*-Kommentar unter der Leitung Klaus von Sees,¹⁴⁷ liefert Anne Heinrichs¹⁴⁸ eine schlüssige Interpretation gemäß zeitgenössischer gelehrter Diskurse des 12. Jahrhunderts. Eine Datierung um 1200 wird auch von anderen als wahrscheinlich angenommen, eben wegen des höfischen Charakters.¹⁴⁹ Der Gott Freyr ist demnach von der Liebeskrankheit befallen. Anne Heinrichs kommt zu dem Schluss: „For Scírnis enthält keine ‚echte‘ Mythologie, sondern es ist ein Spottgedicht auf den einstigen Fruchtbarkeitsgott der heidnischen Vorzeit, der euhemeristisch als Mensch aufgefaßt ist.“¹⁵⁰

Wie man am Beispiel der *Skírnismál* sehen kann, blieben *Myth-and-Ritual*-Vorstellungen in der Altskandinavistik noch zu einer Zeit im Schwange, zu der man sich andernorts längst davon gelöst hatte. Man könnte weitere Beispiele nennen, von denen hier nur ein paar herausgegriffen seien. Prominent ist

¹⁴³ Olsen, Magnus: Fra gammelnorsk myte og kultus. In: *Maal og minne* (1909), S. 17–36.

¹⁴⁴ Sahlgren, Jöran: *Sagan om Frö och Gärd*. In: *Namn och bygd* 16 (1928), S. 1–19.

¹⁴⁵ Dronke, Ursula: *Art and tradition in Skírnismál*. In: *English and medieval studies: presented to J.R.R. Tolkien on the occasion of his seventieth birthday*. Hrsg. von Norman Davis u. Charles L. Wrenn. London: Allen & Unwin 1962, S. 250–268; hier 254.

¹⁴⁶ Lönnroth, Lars: *Skírnismál och den förnisländska äktenskapsnormen*. In: *Opuscula septentrionalia. Festskrift til Ole Widding* 10. 10. 1977. Hrsg. von Bent Chr Jacobsen. Hafniae: C.A. Reitzels Boghandel 1977, S. 154–178.

¹⁴⁷ See, Klaus von, Beatrice La Farge u. a.: *Kommentar zu den Liedern der Edda. Band 2. Götterlieder (Skírnismál, Hárbarðslióð, Hymiskviða, Lokasenna, Þrymskviða)*. Heidelberg: C. Winter 1997. Zuvor erschien schon der Pilotband des Kommentars zum Gedicht *Skírnismál*: See, Klaus von, Beatrice La Farge u. a.: *Skírnismál. Modell eines Edda-Kommentars*. Heidelberg: C. Winter 1993.

¹⁴⁸ Heinrichs, Anne: *Der liebeskranke Freyr, euhemeristisch entmythisiert*. In: *alvíssmál* 7 (1997), S. 3–36.

¹⁴⁹ Siehe die Belege bei See et al.: *Skírnismál*, S. 45, 50; See et al.: *Kommentar zu den Liedern der Edda. Bd. 2*, 60, 67.

¹⁵⁰ Heinrichs: *Der liebeskranke Freyr*, S. 28.

dabei Einar Haugen, *The Edda as Ritual. Odin and His Masks* (1985).¹⁵¹ Er glaubt, dass man aus den Gedichten der *Edda* viel über „beliefs and practices of the Germanic peoples“ lernen könne und meint, dass sie oft „very close to the cultic rituals“ seien.¹⁵² Weiterhin ist zu nennen der Archäologe Anders Andrén (1991), der die Rezitation von Eddaliedern bei Schiffsbegräbnissen annimmt.¹⁵³

Alle diese Versuche stützen sich letztlich auf eine überholte wissenschaftliche These und sind als rein spekulativ anzusehen. Die Tatsache allein, dass es in – sehr wenigen – Ausnahmefällen Belege für Mythen und zugehörige Rituale gibt, erlaubt nicht die These, dass es überall auf der Welt so war, vielmehr sprechen viele Belege dagegen. Noch viel weniger ist es erlaubt, diese These als Grundlage der Interpretation zu wählen für Kulturen, bei denen die wir keinerlei Belege für entsprechende Rituale haben.

3.2.2. Georges Dumézil: Der Mythos in der komparativ-strukturalistischen Religionswissenschaft

Angeregt durch die Erkenntnisse der vergleichenden indogermanischen Sprachwissenschaft entwickelt Georges Dumézil (1898-1986) ab etwa 1929 einen komparativen Ansatz in der Mythologie. Wenn es eine gemeinsame Sprache gegeben habe, meint er, so müssten die Sprecher dieser Sprache zwar nicht einer einzigen Rasse angehören oder eine politische Einheit bilden, jedoch ein Mindestmaß einer gemeinsamen Zivilisation und zwar einer intellektuellen und spirituellen d. h. religiösen aufweisen.¹⁵⁴

Durch Vergleiche von mythischen Texten aus verschiedenen Kulturen des indogermanischen Sprachgebiets kommt er zu dem Ergebnis, dass überall dieselben drei gesellschaftlichen „Funktionen“ zu finden sind: die priesterliche Funktion, die kriegerische Funktion und die produzierende Funktion. Ihnen

¹⁵¹ Haugen, Einar: *The Edda as Ritual: Odin and His Masks*. In: *Edda. A Collection of Essays*. Hrsg. von Robert James Glendinning u. Haraldur Bessason. Winnipeg: University of Manitoba Press 1985, S. 3–24.

¹⁵² Haugen: *Edda*, S.21.

¹⁵³ Andrén, Anders: *Förhållandet mellan texter, bilder och ting*. In: Gro Steinsland, Ulf Drobin u. a. (Hrsg.): *Nordisk hedendom. Et symposium*. Odense: Universitetsforlag 1991, S. 19–39.

¹⁵⁴ Dumézil, Georges: *Mythe et épopée*. Bd. 1: *L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*. 5. éd. [Paris]: Gallimard 1968, S.10: „La communauté de langage pouvait certes se concevoir, dès ces temps très anciens, sans unité de race et sans unité politique, mais non pas sans un minimum de civilisation commune, et de civilisation intellectuelle, spirituelle, c'est-à-dire essentiellement de religion, autant que de civilisation matérielle.“

entsprechen in der Gesellschaft der Priesterstand, der Kriegerstand und der Bauernstand. Da diese Gliederung im gesamten Untersuchungsgebiet zu finden sei, müsse sie auch für die ursprüngliche Zivilisation gelten. Diese ursprüngliche Gesellschaft habe dann ihren Götterhimmel entsprechend ihrer irdischen Sozialordnung gestaltet, daher finde man im gesamten Gebiet der Indoeuropäer Göttertriaten mit entsprechenden Funktionen. Dieses Konzept ist als *Ideologie tripartie* bekannt geworden. Dumézil hat sie bereits in früheren Schriften vorbereitet, dann ausführlich 1953 in der Monographie *L'Ideologie tripartie des indo-européens* und später nochmals integriert in die Trilogie *Mythe et Épopée* als Band 1 unter dem Titel *L'Ideologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens* (1968) publiziert.¹⁵⁵

Dumézil fand eifrige Anhänger, wie C. Scott Littleton, Jaan Puhvel, Edgar Polomé und den frühen Bruce Lincoln, bevor er zu einem entschiedenen Kritiker wurde. Zu kritisieren ist prinzipiell, dass Dumézil und seine Anhänger Texte aus verschiedenen Kulturen und Zeiten vergleichen, den medialen und literarischen Aspekt, ihren historischen Hintergrund und ihre zeitgenössische Motiviertheit wenig beachten, ferner dass sie aus Einzelzeugnissen eine Urideologie konstruieren, die dann wieder als Grundlage für die Interpretation der Einzeltexte genommen wird. Es besteht eine Tendenz, zur eigenen Vorannahme unpassende Einzelbeobachtungen entweder klein zu reden oder mit allen Mitteln als passend zu rechtfertigen. Alle diese Einwände gelten auch für die zahlreiche Arbeiten dieser Schule zu den in *Edda* und *Snorra Edda* erzählten Mythen.

3.2.3. Mircea Eliade: Der Mythos in der phänomenologischen Religionswissenschaft

Der Religionswissenschaftler Mircea Eliade (1909-1986) findet für sich folgende Definition des Mythos:¹⁵⁶

Myth narrates a sacred history; it relates an event that took place in primordial Time, the fabled time of the ‚beginnings.‘ In other words, myth tells how, through the deeds of Supernatural Beings, a reality came into existence, be it the whole of reality, the Cosmos, or only a fragment of reality – an island, a

¹⁵⁵ Littleton, C. Scott: Introduction, Part I. In: Haugen, Einar: Gods of the ancient Northmen. Berkeley: University of California Press 1959, S. IX–XVIII.

¹⁵⁶ Eliade: Myth and Reality, S. 5–6.

species of plant, a particular kind of human behavior, an institution. Myth, then, is always an account of a ‚creation‘; it relates how something was produced, began to *be*. [...] In short, myths describe the various and sometimes dramatic breakthroughs of the sacred (or the ‚supernatural‘) into the World. It is this sudden breakthrough of the sacred that really *establishes* the World and makes it what it is today. Furthermore, it is as a result of the intervention of Supernatural Beings that man himself is what he is today, a mortal, sexed, and cultural being.

Der Mythos ist für Eliade also explizit eine heilige Geschichte, die von den Ursprüngen der Dinge oder gar der Welt und des Menschen handelt. Das behandelte Geschehen findet in der Urzeit, also in einer unhistorischen Vorzeit, statt. Die Akteure sind übernatürliche Wesen. Durch ihr Handeln ist die Realität heute so wie sie ist. Die Realität dient als Beweis dafür, dass der Mythos wahr ist.¹⁵⁷

Rituelle Wiederholungen des Mythos sind eine religiöse Erfahrung, weil zum einen vom täglichen Leben verschieden, zum anderen weil die Schöpfungstaten der übernatürlichen Wesen miterlebt werden. Das letztere bedeutet, dass diese Geschehnisse nicht etwa nur erinnert werden, sondern dass der Mensch in die transzendente Welt jenseits der chronologischen Zeit eintritt und die Schöpfungstaten dort tatsächlich wiederholt werden.¹⁵⁸ Wie oben gesehen, ist der Ritualbegriff Eliades weit und umfasst jede Art der Wiederbelebung des Mythos, auch die Rezitation.

Nach Eliade drücken vormoderne und heutige primitive Gesellschaften ihre metaphysischen Konzepte nicht in theoretischer Sprache, sondern in Form von Symbolen, Mythen und Ritualen aus.¹⁵⁹ Er zieht seine Belege aus verschiedenen Zeiten und Kulturen und analysiert sie phänomenologisch. Er will die Variationen und Differenzen der analogen Phänomene weder verschweigen, noch durch Erklärungen negieren. Er vermeidet explizit eine soziologische oder ethnologische Interpretation, sondern beschränkt sich auf die Darstellung der generellen Bedeutung.¹⁶⁰ Ob man freilich einem Mythos generelle Bedeutungen losgelöst von den gesellschaftlichen Umständen zuschreiben kann, und falls ja, wie spezifisch diese Bedeutungen sein können,

¹⁵⁷ Eliade: *Myth and Reality*, S. 6: „[T]he myth is regarded as a sacred story, and hence a "true history," because it always deals with *realities*.“

¹⁵⁸ Vgl. Eliade: *Myth and Reality*, S. 13.

¹⁵⁹ Vgl. Eliade: *The Myth of the Eternal Return*, S. 3.

¹⁶⁰ Vgl. Eliade: *The Myth of the Eternal Return*, S. 73–74.

soll an anderer Stelle diskutiert werden. Jedenfalls zeichnet sich auch dieser Ansatz durch starke Verallgemeinerungen und Zirkelschlüsse, durch bewusste Vernachlässigung medialer und literarischer Aspekte, sowie durch bewusste Nichtbeachtung historischer Hintergründe und eventueller zeitgenössische Motiviertheit der Erzählung aus.

3.3. Mythos in der Anthropologie und Ethnologie

Ebenso wie in der Religionswissenschaft werden Mythen in der Anthropologie und Ethnologie als Quellen für menschliches Denken, Verhalten und Tun herangezogen, jedoch wird hier auch die Funktion von Mythen für die Gesellschaft in den Blick genommen. Dieser Aspekt ist für die Fragestellung dieser Arbeit von besonderer Bedeutung und wird später wieder aufgegriffen werden.

3.3.1. Bronisław Malinowski: Der Mythos in der Sozialanthropologie – Mythos bei den „Primitiven“

Bronisław Malinowski (1884-1942) gilt als einer der Begründer der Sozialanthropologie. Seine Studie *Myth in Primitive Psychology* (1926)¹⁶¹ wurde oben schon erwähnt. Seine These ist

that an intimate connection exists between the word, the mythos, the sacred tales of a tribe, on the one hand, and their ritual acts, their moral deeds, their social organization, and even their practical activities, on the other.¹⁶²

Hier klingt Myth-and-Ritual-Theory an, jedoch wird der Bogen weiter gespannt: Wort und Tat stehen im Zusammenhang, wobei unter Tat nicht nur Rituale, sondern auch ethisches und praktisches Handeln sowie soziale Organisation fallen. Er betont, dass Mythen im Lebenskontext studiert werden müssten, nicht als bloße Texte, da sonst ihre Natur nicht verstanden werden könne. Außerdem seien sie nicht symbolisch zu verstehen, sondern als direkter Ausdruck:

Studied alive, myth, as we shall see, is not symbolic, but a direct expression of its subject matter; it is not an explanation in satisfaction of a scientific interest,

¹⁶¹ Malinowski: *Myth in Primitive Psychology*, S. 93–148.

¹⁶² Malinowski: *Myth in Primitive Psychology*, S. 96.

but a narrative resurrection of a primeval reality, told in satisfaction of deep religious wants, moral cravings, social submissions, assertions, even practical requirements.¹⁶³

Obwohl er also Mythen als *sacred tales* bezeichnet und auch den bereits erwähnten – unglücklichen – Vergleich der Bedeutung der Mythen für die „Primitiven“ mit der der Bibel für gläubige Christen zieht,¹⁶⁴ will er Mythen nicht auf den religiösen Bereich beschränkt sehen, vielmehr befriedigten sie religiöse, moralische, soziale und praktische Bedürfnisse. Hierbei haben Mythen durch die Präsentation der *primeval reality* bewahrende Funktion. Sie rechtfertigen moralische Werte, gesellschaftliche Ordnung, Religion und praktisches Handeln durch ein Präzedens (*justification by precedent*). Er betont, dass der Mythos keine bloße Erzählung sei, auch keine Wissenschaft, keine Kunstform, keine Geschichtsüberlieferung, keine aitiologische Erzählung. Vielmehr erfülle er eine „function *sui generis* closely connected with the nature of tradition, and the continuity of culture“. Der Mythos dient also der Stärkung der Tradition und ist „an indispensable ingredient of all culture“¹⁶⁵

Myth fulfills in primitive culture an indispensable function: it expresses, enhances, and codifies belief; it safeguards and enforces morality; it vouches for the efficiency of ritual and contains practical rules for the guidance of man. Myth is thus a vital ingredient of human civilization; it is not an idle tale, but a hard-worked active force; it is not an intellectual explanation or an artistic imagery, but a pragmatic charter of primitive faith and moral wisdom.¹⁶⁶

¹⁶³ Malinowski: *Myth in Primitive Psychology*, S. 100–101, Zitat auf S. 101.

¹⁶⁴ Malinowski: *Myth in Primitive Psychology*, S. 100.

¹⁶⁵ Malinowski: *Myth in Primitive Psychology*, S. 146: „Myth, as a statement of primeval reality which still lives in present-day life and as a justification by precedent, supplies a retrospective pattern of moral values, sociological order, and magical belief. It is, therefore, neither a mere narrative, nor a form of science, nor a branch of art or history, nor an explanatory tale. It fulfills a function *sui generis* closely connected with the nature of tradition, and the continuity of culture, with the relation between age and youth, and with the human attitude towards the past. The function of myth, briefly, is to strengthen tradition and endow it with a greater value and prestige by tracing it back to a higher, better, more supernatural reality of initial events. Myth is, therefore, an indispensable ingredient of all culture. It is, as we have seen, constantly regenerated; every historical change creates its mythology, which is, however, but indirectly related to historical fact. Myth is a constant by-product of living faith, which is in need of miracles; of sociological status, which demands precedent; of moral rule, which requires sanction.“

¹⁶⁶ Malinowski: *Myth in Primitive Psychology*, S. 101.

Diese Funktionen erfüllt der Mythos, indem für das Alter, die Realität und Heiligkeit der Riten, Zeremonien, sozialen oder moralischen Regeln bürgt.¹⁶⁷ Er liefert nicht bloße aitiologische Erklärung, sondern die Erklärung hat eine Funktion, die über die Befriedigung der Neugier hinausgeht.

In *Magic, Science and Religion* (1948) stellt Malinowski nochmals heraus, dass sich Mythen nicht nur auf den religiösen Bereich beziehen können, es nicht nur religiöse, sondern auch magische und soziologische Mythen gibt. Die magischen Mythen bürgen für die Wirksamkeit der Magie, die soziologischen Mythen unterstützen eine soziale Machtstellung oder einen Machtanspruch.¹⁶⁸

3.3.2. Claude Lévi-Strauss: *The Structural Study of Myth*¹⁶⁹

Claude Lévi-Strauss (1908-2009) ist – wie Georges Dumézil – ein Vertreter des Strukturalismus, jedoch geht es ihm nicht um die Rekonstruktion einer indoeuropäischen Urideologie, sondern um die Strukturen des mythischen Denkens. Dass es solche geben muss, folgert er aus der Beobachtung, dass jeder Mensch in der Lage sei, Mythen auch fremder Kulturen als solche zu erkennen, obwohl ihr Inhalt arbiträr erscheint. Dabei stellt er zunächst fest, dass Mythen sprachliche Äußerungen sind: „[M]yth is language: to be known, myth has to be told; it is a part of human speech“. Als nächsten Schritt überträgt er de Saussures Konzept von *langue* und *parole* auf den Mythos und schließt, dass es einen strukturalen und einen statistischen Aspekt gebe. Diesen Befund hält er jedoch für nicht für befriedigend, da noch eine dritte Ebene des Mythos erkennbar sei. Wenn man nämlich die Zeitreferenzen betrachte, so beziehe sich die *langue* auf eine reversible, umkehrbare Zeit, während sich die *parole* auf eine irreversible, also unumkehrbare beziehe. Beim Mythos komme nun ein dritter Zeitaspekt hinzu, der die Eigenschaften der beiden anderen vereint: Der Mythos handelt nämlich immer von Geschehnissen in der Vergangenheit

¹⁶⁷ Malinowski: *Myth in Primitive Psychology*, S. 107: „The myth comes into play when rite, ceremony, or a social or moral rule demands justification, warrant of antiquity, reality, and sanctity.“

¹⁶⁸ Vgl. Malinowski: *Magic, Science and Religion*, S. 84.

¹⁶⁹ Zuerst veröffentlicht: Lévi-Strauss, Claude: *The Structural Study of Myth*. In: *The Journal of American Folklore* 68 (1955), S. 428–444. Wiederabgedruckt in: Lévi-Strauss, Claude: *A Structural Study of Myth*. In: Lévi-Strauss, Claude: *Structural Anthropology*. [o. O.]: Basic Books 1963, S. 206–231. In französischer Sprache: Lévi-Strauss, Claude: *La structure des mythes*. In: *Anthropologie structurale*. Paris: Plon 1958, S. 227–256.

– manchmal so weit zurückliegend wie die Schöpfung –, aber seinen operativen Wert (*operative value*) erhält der Mythos dadurch, dass sein spezifisches Muster (*pattern*) ewig sei und sowohl die Gegenwart, die Vergangenheit und die Zukunft erkläre. Die Geschichte, die der Mythos erzählt, ist also seine dritte Ebene, sie ist ebenfalls sprachlicher Natur.¹⁷⁰

Der Mythos besteht wie alle anderen sprachlichen Äußerungen aus bestimmten Einheiten, die ihn konstituieren. Parallel zu den Phonemen, Morphemen und Semantemen führt Lévi-Strauss die Mytheme als konstituierende Einheiten des Mythos ein. Mytheme sind die komplexesten dieser konstituierenden Einheiten, denn sie sind auf Satzebene zu suchen. Man erhält sie, wenn man den Mythos in die einfachst möglichen Sätze zerlegt. Jedes Mythem besteht aus einem Satz, der eine Relation ausdrückt. Um die spezifisch mythische Zeitkomponente jenseits von umkehrbar/nicht umkehrbar auszudrücken, werden die Mytheme in Bündeln solcher Relationen geordnet, die erst die wirklichen konstituierenden Einheiten darstellen. Relationen, die zu einem Bündel gehören, können diachron weit von einander entfernt sein.¹⁷¹ Lévi-Strauss ordnet nun die Mytheme so in einer Tabelle an, dass in den horizontalen Zeilen die Handlung des Mythos diachron bewahrt ist. In den vertikalen Spalten werden inhaltlich zusammengehörig empfundene Mytheme zu den erwähnten Bündeln arrangiert.¹⁷²

Die Suche nach der frühesten Version oder dem ‚wahren Mythos‘, hält Lévi-Strauss für irreführend: alle Versionen sind gleichermaßen wichtig, er definiert sogar den Mythos als bestehend aus all seinen Varianten. Alle bekannten Varianten sollen in einer eigenen Tabelle analysiert werden, die zusammen, hintereinander angeordnet ein dreidimensionales Modell ergeben, die drei verschiedene Lesarten ermöglicht. Das Ergebnis einer solchen Analyse ist das Strukturgesetz des jeweiligen Mythos.¹⁷³

Dieser Ansatz analysiert das mythische Denken, indem er den Mythos als Erzählung strukturalistisch analysiert. Funktionale Aspekte, die eine Wirkung des Mythos in die Gesellschaft hinein betrachten, sind diesem Ansatz naturgemäß fremd. Er steht daher den Ansätzen, die den Mythos primär als

¹⁷⁰ Vgl. Lévi-Strauss: *The Structural Study of Myth*, S. 430.

¹⁷¹ Lévi-Strauss: *The Structural Study of Myth*, S. 431.

¹⁷² Lévi-Strauss: *The Structural Study of Myth*, S. 432-434.

¹⁷³ Lévi-Strauss: *The Structural Study of Myth*, S. 435-436.

Erzählung betrachten näher als vielen anderen religionswissenschaftlichen und ethnologischen Ansätzen.

3.4. Mythos in der Kulturphilosophie

3.4.1. Ernst Cassirer: Mythos als symbolische Form

Ernst Cassirers (1874-1945) *Philosophie der symbolischen Formen* ist der Entwurf einer Philosophie der Kultur in drei Bänden: *Die Sprache* (1923), *Das mythische Denken* (1924), *Phänomenologie der Erkenntnis* (1929). Die symbolische Form ist eine „echte geistige Grundfunktion“, in ihr ist „eine ursprünglich-bildende, nicht bloß eine nachbildende Kraft“. Kunst, Erkenntnis, Mythos und Religion – alles symbolische Formen –

leben in eigentümlichen Bildwelten, in denen sich nicht ein empirisch Gegebenes einfach widerspiegelt, sondern die sie vielmehr nach einem selbständigen Prinzip hervorbringen. Und so schafft auch jede von ihnen sich eigene symbolische Gestaltungen, die den intellektuellen Symbolen, wenn nicht gleichartig, so doch ihrem geistigen Ursprung nach ebenbürtig sind. Keine dieser Gestaltungen geht schlechthin in der anderen auf oder läßt sich aus der anderen ableiten, sondern jede von ihnen bezeichnet eine bestimmte geistige Auffassungsweise und konstituiert in ihr und durch sie zugleich eine eigene Seite des ‚Wirklichen‘. Sie sind somit nicht verschiedene Weisen, in denen sich ein an sich Wirkliches dem Geiste offenbart, sondern sie sind die Wege, die der Geist in seiner Objektivierung, d. h. in seiner Selbstoffenbarung, verfolgt. Faßt man die Kunst und die Sprache, den Mythos und die Erkenntnis in diesem Sinne, so hebt sich aus ihnen alsbald ein gemeinsames Problem heraus, das einen neuen Zugang zu einer allgemeinen Philosophie der Geisteswissenschaften erschließt.¹⁷⁴

Die symbolischen Formen sind also Funktionen des menschlichen Geistes. Der Mythos als symbolische Form ist nicht etwa von der Kunst abgeleitet, er ist keine Erfindung, er ist überindividuell und hat seinen Ursprung im Übergeschichtlichen; ebensowenig ist er von der Erkenntnis, der Sprache oder der Religion abgeleitet.¹⁷⁵ Für Cassirer steht im Mittelpunkt seines Interesses

¹⁷⁴ Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen*. Erster Teil. *Die Sprache* [1923]. Hamburg: Meiner 2010, S. 7.

¹⁷⁵ Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen*. Zweiter Teil. *Das mythische Denken* [1924], Hamburg: Meiner 2010 (=Philosophische Bibliothek 608), S. 26.

„nicht der mythische Vorstellungsinhalt als solcher, sondern die Bedeutung, die er für das menschliche Bewußtsein besitzt, und die geistige Macht, die er über dasselbe ausübt.“¹⁷⁶ Der Mythos als symbolische Form hat eine sprachliche, ästhetische und logisch-begriffliche Funktion. Die mythische Erzählung ist eine Funktion der symbolischen Form Mythos.¹⁷⁷

Welche Funktionen schreibt nun Cassirer seiner symbolischen Form ‚Mythos‘ zu? Zunächst stellt er fest, dass die symbolische Bedeutung des Mythos nicht durch Kategorisierung, Auffindung des Ursprungs oder psychologische Analyse gewonnen werden kann:

In alledem zeigt sich, wie die Frage nach der Einheit des Mythos ständig in der Gefahr steht, sich in irgendeiner Einzelheit zu verlieren und sich in ihr zu befriedigen. Ob diese Einzelheit als die eines natürlichen Objektgebiets oder als die eines bestimmten geschichtlichen Kulturkreises oder endlich als die einer besonderen psychologischen Grundkraft angesehen wird, gilt hierbei prinzipiell gleichviel. Denn in all diesen Fällen wird die gesuchte Einheit fälschlich in die Elemente verlegt, statt in der charakteristischen Form gesucht zu werden, die aus diesen Elementen ein neues geistiges Ganze, eine Welt der symbolischen ‚Bedeutung‘ hervorgehen läßt.¹⁷⁸

Diese teleologisch festgestellte geistige Einheit „hat ein selbstgenügsames ‚Sein‘ und einen autonomen Sinn“, ihre „Modalität“ will Cassirer erfassen und ihre Bedingungen verstehen,¹⁷⁹ und zwar nicht von außen her, sondern von innen. Von außen verstehen, würden bedeuten, seinen Inhalt als symbolisch aufzufassen und zu entschlüsseln versuchen. Genau „diese Trennung des Ideellen vom Reellen, diese Scheidung zwischen einer Welt des unmittelbaren Seins und einer Welt der mittelbaren Bedeutung, dieser Gegensatz von ‚Bild‘ und ‚Sache““ sei dem Mythos nicht zu eigen.¹⁸⁰

In dieser Sichtweise, in der keine Differenz zwischen dem „Ideellen und Reellen“ besteht, kann da die Frage nach z. B. einer sozialen Funktion des Mythos überhaupt gestellt werden? Cassirer bejaht dies, denn das gemeinsame mythische Bewusstsein sei „eine der Bedingungen der gesellschaftlichen

¹⁷⁶ Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken, S. 6–7.

¹⁷⁷ Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken, S. 15–16.

¹⁷⁸ Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken, S. 24–25.

¹⁷⁹ Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken, S. 25.

¹⁸⁰ Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken, S. 46–47.

Struktur, als einer der wichtigsten Faktoren des Gemeinschaftsgefühls und des Gemeinschaftslebens“. Weiter:

Der Mythos ist selbst eine jener geistigen Synthesen, durch die erst eine Verknüpfung zwischen ‚Ich‘ und ‚Du‘ ermöglicht wird, durch die eine bestimmte Einheit und ein bestimmter Gegensatz, ein Verhältnis der Zusammengehörigkeit und ein Verhältnis der Spannung, zwischen Individuum und Gemeinschaft hergestellt wird. Die mythische und religiöse Welt wird in der Tat nicht in ihrer eigentlichen Tiefe verstanden, sobald man in ihr nur den Ausdruck, d. h. den einfachen Abdruck irgendwelcher schon vorhandenen Scheidungen – sei es, daß sie dem natürlichen, sei es, daß sie dem sozialen Sein angehören – erblickt. Vielmehr müssen wir in ihr ein Mittel der ‚Krisis‘ selbst, ein Mittel des großen geistigen Sonderungsprozesses erkennen, kraft dessen aus dem Chaos des ersten unbestimmten Lebensgefühls erst bestimmte Urformen des sozialen und des individuellen Bewußtseins entstehen.¹⁸¹

Der Mythos hat also nach Cassirer die Funktion der Gemeinschaftsbildung. Er bildet die Gemeinschaft nicht ab, er erklärt sie nicht, sondern ist ein Mittel zur Bildung gesellschaftlicher Formen.

3.4.2. Roland Barthes: Der Mythos in der strukturalistischen Semiotik

„Was ist heute ein Mythos? Ich werde sogleich eine erste, ganz einfache Antwort geben, die seiner Etymologie vollkommen entspricht: *Der Mythos ist eine Rede.*“¹⁸² Barthes' Interesse gilt zwar den modernen Mythen, den *Mythen des Alltags*, wie der deutsche Titel seines 1957 erschienenen Werkes *Mythologies* lautet und sein Ziel ist letztlich eine Kritik der bürgerlichen Ideologie,¹⁸³ dies sollte aber nicht davon abhalten, seinen allgemein gehaltenen Darlegungen zur strukturalistischen Analyse des Mythos Beachtung zu schenken.

„Le mythe est une parole“¹⁸⁴ – dies ist Roland Barthes' Ausgangspunkt. Den Ausdruck *parole*, der sofort auf de Saussure verweist, überträgt der deutsche Übersetzer mit „Rede“. Barthes siedelt den Mythos also nicht auf der Ebene der

¹⁸¹ Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken, S. 208.

¹⁸² Vgl. Barthes, Roland: *Mythen des Alltags* [1957]. Vollst. Ausg., 1. Berlin: Suhrkamp 2010, S. 251.

¹⁸³ Vgl. Barthes: *Mythen des Alltags*, S. 294-296.

¹⁸⁴ Barthes: *Mythen des Alltags*, S. 324, Anm. 1.

langue an, sondern auf der der Kommunikation.¹⁸⁵ Die *parole*, die Rede, muss bestimmte Bedingungen erfüllen, jedoch nicht inhaltlicher Art:

Da der Mythos eine Rede ist, kann alles Mythos werden, was in einen Diskurs eingeht. Der Mythos bestimmt sich nicht durch den Gegenstand seiner Botschaft, sondern durch die Art, wie er sie äußert: Es gibt formale Grenzen des Mythos, keine substantiellen.¹⁸⁶

Auch wenn Barthes den Mythos eingangs als Rede definiert, so können doch auch Darstellungen wie „die Photographie, der Film, die Reportage, der Sport, Schauspiele, Werbung und Reklame [...] Träger der mythischen Rede“ sein, ja „man kann jede beliebige Materie willkürlich mit Bedeutung ausstatten“.¹⁸⁷ Dies kann nur für einen Augenblick oder auch für einen längeren Zeitraum geschehen. Mythen können sehr alt sein, aber nicht ewig, „denn nur die menschliche Geschichte läßt das Reale in den Zustand der Rede übergehen.“¹⁸⁸ Die Geschichte spielt für Barthes Mythenbegriff eine entscheidende Rolle: „der Mythos ist eine von der Geschichte gewählte Rede; aus der ‚Natur‘ der Dinge kann er nicht hervorgehen.“¹⁸⁹

Auch bei Barthes gibt es keine Einschränkung des Mythischen auf bestimmte Gegenstände – die etwa heilig sind – und zwar nicht nur, weil es auf die von ihm gewählten Mythen der modernen Welt nicht passen würde, sondern weil für ihn das Mythische nicht im Gegenstand selbst, sondern in der „Rede“ liegt. Den Begriff der Rede fasst er sehr weit, sie ist nicht auf mündliche und schriftliche Kommunikation beschränkt, sondern schließt auch andere Darstellungen ein. Die Frage, ob die bildliche Darstellung auch ein Mythos sein kann, fanden wir auch bei Burkert kurz angerissen, der dies im Prinzip ablehnte. Dabei sollte man beachten, dass er dies nicht gänzlich ausschließen wollte, sondern nur für den Bereich griechischer Mythen ablehnte, wo er konstatierte, dass es vor dem Auftreten der Schriftlichkeit keine mythischen Darstellungen gebe. An dieser Stelle trifft man wiederum auf die Frage nach den Minimalerfordernissen für einen Mythos, hier freilich im bildlichen Bereich als Abgrenzung zum Symbol, während zuvor von der

¹⁸⁵ Barthes: *Mythen des Alltags*, S. 252.

¹⁸⁶ Barthes: *Mythen des Alltags*, S. 251.

¹⁸⁷ Barthes: *Mythen des Alltags*, S. 252.

¹⁸⁸ Barthes: *Mythen des Alltags*, S. 252.

¹⁸⁹ Barthes: *Mythen des Alltags*, S. 252.

Minimalanforderungen einer mythischen Erzählung die Rede war.¹⁹⁰ Festzuhalten ist, dass die Frage der Ausweitung des Mythosbegriffes auf bildliche Darstellungen und anderes – wie etwa Sport und Werbung – problematisch ist und genauerer Untersuchung bedürfte. Selbst Barthes gesteht schließlich ein, dass ein Bild „viele Lesarten“ erlaube, wobei verschiedene Typen der bildlichen Darstellungen in unterschiedlichem Maße dazu geeignet seien „Bedeutung zu vermitteln“. Eventuell ist diese Frage auch nicht für alle Kulturen und alle Zeiten gleich zu beantworten, wie uns auch Burkerts Einschränkung seiner Aussage auf den griechischen Bereich deutlich machen sollte.

Die Integration bildlicher Darstellungen in seinen Mythenbegriff gelingt Barthes über einen erweiterten Begriff der Rede (*parole*). Eine Analyse des Mythischen als Sprache (*langue*) lehnt er jedoch ab, sondern er verweist das Mythische in den Bereich der Semiologie.¹⁹¹ Dies scheint mir eine Abgrenzung etwa von Lévi-Strauss' strukturalistischem Modell zu sein, der eine mythische *langue* freilegen will. Barthes hingegen sieht den Mythos zunächst im Bereich der *parole*. Der Mythos verhält sich zu de Saussures semiotischen System der Sprache wie ein System zweiter Ordnung:¹⁹²

¹⁹⁰ Vgl. Burkert, Walter: Mythos - Begriff, Struktur, Funktionen. In: Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms. Hrsg. von Fritz Graf. Stuttgart: Teubner 1993, S. 14-15: „Zunächst in bezug auf diesen [den griechischen Mythos] sei festgehalten, daß Mythos primär im sprachlichen Bereich gegeben ist, und zwar als ‚Erzählung‘ oder ‚Geschichte‘, als ‚narrative Sequenz‘. Es gibt allerdings immer wieder Versuche, diese Festlegung zu übersteigen oder zu hinterfragen und insbesondere der Ikonographie einen gleichberechtigten Status zu sichern; das Sprachliche muß dann transzendiert werden im Sinn einer allgemeineren ‚symbolischen‘ Funktion: Erzählung und Bilddarstellung seien gleichwertige symbolische Formen. [...] Im Griechischen sind allerdings die Mythenbilder eindeutig sekundär gegenüber der Erzählung epischen Stils - es gibt bekanntlich keine mythischen Darstellungen vor dem Ende des 8. Jahrhunderts, ihr Auftreten fällt kaum zufällig mit dem Auftreten der Schriftlichkeit zusammen: Man fängt an Bilder zu lesen. Vor allem aber ist schwer einzusehen, wie es ‚personnages traditionnels‘ ohne Namen, d.h. ohne sprachliche Fixierung geben könnte; es ist auch kaum der Versuch gemacht worden, traditionelle ikonographische Schemata, die sich in der Tat über Jahrhunderte, wenn nicht gar Jahrtausende zurückverfolgen lassen - den Schlangenzwinger etwa, oder das Schema ‚Adler und Schlange‘ - im Ernst als Mythos zu interpretieren. Nicht jede Art von Symbolik ist schon Mythos, auch nicht die fernöstliche ‚Yin und Yang‘-Figur, auch nicht ein Mandala oder eine bloße Zeichnung eines Labyrinths.“

¹⁹¹ Barthes: Mythen des Alltags, S. 253.

¹⁹² Vgl. Barthes: Mythen des Alltags, S. 258-261, das Schema leicht verändert nach der Darstellung auf S. 259.

Sprache (<i>langue</i>)	1. Signifikant	2. Signifikat	
	3. Zeichen		
Mythos	I. Signifikant		II. Signifikat
	III. Zeichen		

Von Barthes' Ausführungen, der von seiner Ausbildung her klassischer Philologe ist, kann man durchaus eine Linie ziehen zu Kirk und Burkert.¹⁹³ Ins Auge fällt trotz der gemeinsamen Basis des Strukturalismus der fundamentale Unterschied des Blickwinkels im Vergleich zu Lévi-Strauss.

Barthes bleibt auch nicht bei der semiologischen Analyse stehen, schon seine Aussage, dass der Mythos eine „von der Geschichte gewählte Rede“ sei, ließ vermuten, dass der Mythos für ihn nicht unpolitisch ist. Mythologie ist für ihn „zugleich Teil der Semiologie als formaler Wissenschaft und der Ideologie als historischer Wissenschaft: Sie untersucht Ideen-in-Form.“¹⁹⁴ Wenn Barthes den Mythos als „entpolitisierte Rede“ bezeichnet, so bedeutet das, dass der Mythos die Dinge in dem Sinne „reinigt“, indem er sie „in Natur und ewiger Dauer“ verankert¹⁹⁵ – er ist also alles andere als unpolitisch:

Er beseitigt die Komplexität der menschlichen Handlungen, verleiht ihnen die Einfachheit der Wesenheiten, unterdrückt jede Dialektik, jeden Rückgang hinter das unmittelbar Sichtbare; er organisiert eine Welt ohne Widersprüche, weil ohne Tiefe, ausgebreitet in der Evidenz; er legt den Grund für eine glückliche Klarheit. Die Dinge tun so, als bedeuteten sie von ganz allein.¹⁹⁶

Für Barthes ist der Mythos im politischen Spektrum rechts angesiedelt, obwohl er auch vereinzelte linke Mythen einräumt. Im Wesentlichen beobachtet Barthes jedoch rechte Mythen, die dazu dienen sollen, das Sein der Bourgeoisie

¹⁹³ Kann könnte auch versuchen Barthes Ausführungen „Der Mythos ist eine Rede“ („le mythe est une parole“) auf dem Hintergrund der ihm als Klassischer Philologe sicherlich bekannten Werk Nestles „Vom Mythos zum Logos“ und weitergehend im Zusammenhang mit Horkheimer/Adornos Dialektik der Aufklärung zu verstehen, die ja wie Barthes ein konkretes politisches Anliegen haben.

¹⁹⁴ Barthes: Mythen des Alltags, S. 255.

¹⁹⁵ Barthes: Mythen des Alltags, S. 296.

¹⁹⁶ Barthes: Mythen des Alltags, S. 296.

zu bewahren. Die Sprache der Linken hingegen zielt auf Veränderung,¹⁹⁷ daher kann eine „wirklich revolutionäre Sprache keine mythische Sprache sein“.¹⁹⁸

4. Fazit zur Definition des Mythos

Nach diesem theoretischen Überblick, ist es Zeit für ein Fazit bezüglich der Definition des Mythos, die dieser Arbeit zugrunde gelegt werden soll. Eine Restriktion des Mythos auf den religiösen Bereich, wie Dundes es tut oder gar Eliade mit seiner phänomenologischen Definition, scheint nicht angemessen ebensowenig die Erwartung formaler Einheitlichkeit, wenn man Kirks Ergebnisse ernst nimmt, der bei seinen Untersuchungen verschiedener Mythen aus verschiedenen Kulturen Folgendes festgestellt hat: „There is no one definition of myth, no Platonic form of a myth against which all actual instances can be measured. Myths, as we shall see, differ enormously in their morphology and their social function.“¹⁹⁹ Formen und Funktionen des Mythos sind verschieden; der Mythos ist eine offene Kategorie, der sich nicht an gleichen Charakteristika in verschiedenen Kulturen erkennen lässt.²⁰⁰

Wenn der Mythos also formal und funktionell nicht einheitlich ist, sondern nur eine traditionelle, überindividuelle Erzählung, dann muss man ihn von anderen traditionellen, überindividuellen Erzählungen abgrenzen. Inhaltlich ist ein bestimmtes Personal konstituierend: Götter oder Helden sind die Handlungsträger; sie tragen individuelle Namen, die auch außerhalb des Mythos existieren. Genauso gibt es einen Bezug auf andere Realitäten

¹⁹⁷ Vgl. Barthes: *Mythen des Alltags*, S. 299-303.

¹⁹⁸ Barthes: *Mythen des Alltags*, S. 300.

¹⁹⁹ Kirk: *Myth: Its Meaning and Functions*, S. 7.

²⁰⁰ Kirk: *Myth: Its Meaning and Functions*, S. 28: „What I have tried to point out in some of these modern field studies is not, of course, an error of observation, but rather the persistent and distorting application of a false preconception, namely that a ‚myth‘ is a closed category with the same characteristics in different cultures. Once one sees that myth as a general concept is completely vague, that it implies no more in itself than a traditional story, then it becomes clear that its restriction to particular kinds of tale, ‚sacred‘ ones or those associated with rituals, is precarious and misleading; especially if the tendencies of one culture in this respect are assumed to be analogous to those of all other cultures at roughly the same material and social level. It is, indeed, important to remember that different cultures *are* different - that the common preoccupations of mankind (with birth and death, food and sex, war and machines) do not express themselves in the same way or the same proportion from culture to culture. ‚General theories‘ of myth and ritual are no simple matter. The contradictory customs and beliefs of even neighbouring groups or cultures have been dramatically explored from Herodotus onwards.“

außerhalb des Mythos: Orte, Familien, Einrichtungen, Spezies werden benannt. Ferner hat der Mythos eine Funktion, die ihn von anderen traditionellen, überindividuellen Erzählungen unterscheidet.

5. Überlegungen zur Funktion des Mythos

Nach dieser Funktion wäre als nächstes zu fragen: Warum also erzählt man einen Mythos? Hat das Erzählen eines Mythos einen Zweck, der über die bloße Unterhaltung hinausgeht? Und wenn ja: Erfüllen alle Mythen denselben Zweck? Dass das Erzählen eines Mythos einen Zweck über die bloße Unterhaltung hinaus haben könnte, lässt der Realitätsbezug vermuten, der sich unter anderem in der Verwendung von Namen zeigt, die auf Realitäten außerhalb der Erzählung verweisen.²⁰¹ Auch die Tatsache, dass mythische Erzählungen stark in ihrer Form und ihrem Inhalt variieren und dennoch von uns als Mythen erkannt werden, könnte uns vermuten lassen, dass ihnen eine bestimmte Funktion zugrunde liegt. Jedoch kann man nicht ausschließen, dass das Empfinden einer Zusammengehörigkeit durch inhaltliche Reihenbildung entsteht, was aber andererseits das Zugrundeliegen einer ursprünglichen mythischen Funktion nicht ausschließen würde.

Für einen Zusammenhang von Definition und Funktion gibt es zwei Möglichkeiten: Entweder man definiert den Mythos als eine traditionelle Erzählung, die Geschichten über Götter, den Ursprung von Dingen usw. umfasst. Die Funktionen müssen dann im historischen Einzelfall untersucht werden. Oder man nimmt eine geistige Funktion an, die den Mythos als symbolische Form oder Darstellung hervorbringt. Als Beispiele wären hier Jolles zu nennen, für den der Mythos, die Form ist, in der sich der Mensch fragend die Welt erschließt,²⁰² aber auch Cassirer, nach dem der Mythos die Funktion der Gemeinschaftsbildung hat.²⁰³ Einer solchen Betrachtung eines Mythos als symbolische Form, der damit eine Ursprungsthese, aufstellt, nach der der Mythos durch eine „Funktion des menschlichen Geistes“ hervorgebracht würde, steht Burkert kritisch gegenüber.²⁰⁴ Wenn man aber

²⁰¹ Vgl. Burkert: Mythos - Begriff, Struktur, Funktionen, S. 9–24, S. 14.

²⁰² Jolles: Einfache Formen, S. 97.

²⁰³ Cassirer, Ernst: Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken, S. 208.

²⁰⁴ Burkert: Mythos - Begriff, Struktur, Funktionen, S. 15: „Nun ist es bekanntermaßen schwierig, sich auf einen Begriff von ‚Symbol‘ oder ‚Symbolisierung‘ zu einigen. Aus beiden genannten

nicht annimmt, dass die Funktion des Mythos ihren Ursprung in einer geistigen Funktion hat, dann wird man von der Analyse der einzelnen mythischen Erzählungen zu eventuellen Funktionsgruppen kommen können. Welche Funktionen werden den Mythen also zugesprochen?

Es gibt die Meinung, dass viele Mythen im weiteren Sinne religiöse Inhalte vermitteln. Zu vermuten jedoch, dass Mythen so etwas wie die Bibel der Heiden gewesen seien, sie also verbindliche Glaubensinhalte vermitteln würden, ist wohl verfehlt, weil hier Konzepte wie „Glaube“ und „Theologie“ aus dem christlichen Hintergrund einer Buchreligion auf andere Kulturen übertragen werden.²⁰⁵

Es gibt ferner die Meinung, dass viele Mythen Wissen über die Welt vermitteln, man denke an Jolles dem Mythos entsprechende „Geistesbewegung“ des Wissens oder an die vor allem im 19. Jahrhundert, aber auch noch später verbreitete Ansicht, dass der Mythos ein Vorläufer der Naturphilosophie, gar der Naturwissenschaft sei. Dafür könnte man Edward B. Tylor als typischen Vertreter anführen. Er meint, dass die Tatsachen der täglichen Erfahrung aufgrund der Annahme der Belebtheit aller Natur in Mythen verwandelt werden. Mythen sind für ihn also so etwas wie eine frühe, rohe Form der Naturphilosophie.²⁰⁶

Andere, wie Bronisław Malinowski widersprechen dieser Ansicht.²⁰⁷ Nach Malinowski bezeugen Mythen ein historisches Ereignis, um für die Zukunft zu garantieren. Dabei bezeugt der Mythos aber nicht nur die Wirksamkeit der Magie, sondern er kann jede soziale Macht und jeden sozialen Anspruch

Theorien werden Funktionen des menschlichen Geistes konstatiert, sei es eher scholastisch oder auch kantianisch, aus denen das Zustandekommen mythischer Aussagen abgeleitet wird. Es handelt sich damit um Aussagen über den Ursprung des Mythos, Ursprung aus einer Phänomenologie des Geistes. Ausgerechnet der strukturell-semiotische Zugang wird so zu einer Ursprungstheorie, mit der alten Frage: Wie kommen die Mythen zustande? Der Skeptiker mag geneigt sein, von einer neuen Mythologie des Geistes zu sprechen.“

²⁰⁵ Malinowski: *Myth in Primitive Psychology*, S. 100.

²⁰⁶ Tylor, Edward B.: *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. 6. Aufl. London, New York: Murray, Putnam 1871, S. Bd. 1, 284–285.

²⁰⁷ Malinowski: *Magic, Science and Religion*, S. 83-84: „Myth is not a savage speculation about origins of things born out of philosophic interest. Neither is it the result of the contemplation of nature – a sort of symbolical representation of its laws. It is the historical statement of one of those events which once for all vouch for the truth of a certain form of magic.“

unterstützen. Malinowski nennt explizit religiöse und soziologische Mythen.²⁰⁸ Mythen wollen also nicht die Welt erklären: „They never explain in any sense of the word; they always state a precedent which constitutes an ideal and a warrant for its continuance, and sometimes practical directions for the procedure.“²⁰⁹ Im religiösen Bereich unterstützen Mythen nach Malinowski gerade die kühnsten und am meisten mit Angst besetzten Bereiche wie das Altern oder den Tod.

Wenn ein Zusammenhang mit einem Ritual besteht, dann wird der Mythos nicht zur bloßen Erklärung des Rituals erzählt. Der Mythos setzt ein Präzedenz, ein Ideal und garantiert für die Fortsetzung, manchmal indem er praktische Anweisungen für das Vorgehen gibt. In der primitiven Kultur erfüllt der Mythos daher eine wichtige Funktion zur Aufrechterhaltung von Religion und Moralität innerhalb der Gesellschaft.²¹⁰

Malinowski lehnt also die Funktion des Mythos als intellektuelle Spekulation über die Welt ab, vielmehr erfüllt er den Zweck einer Garantiefunktion. Diese Funktion ist nicht auf den magischen oder religiösen Bereich beschränkt, sondern umfasst auch den Bereich der Regeln des menschlichen Zusammenlebens. Diese Funktion unterscheidet den Mythos nach Malinowski von andern Arten der Erzählung:

Myth, as a statement of primeval reality which still lives in present-day life and as a justification by precedent, supplies a retrospective pattern of moral values, sociological order, and magical belief. It is, therefore, neither a mere narrative, nor a form of science, nor a branch of art or history, nor an explanatory tale. It fulfills a function sui generis closely connected with the nature of tradition, and the continuity of culture, with the relation between age and youth, and with the human attitude towards the past. The function of myth, briefly, is to strengthen tradition and endow it with a greater value and prestige by tracing it back to a higher, better, more supernatural reality of initial events.

Myth is, therefore, an indispensable ingredient of all culture. It is, as we have seen, constantly regenerated; every historical change creates its mythology, which is, however, but indirectly related to historical fact. Myth is a constant

²⁰⁸ Malinowski: *Magic, Science and Religion*, S. 17–92, S. 83–84.

²⁰⁹ Malinowski: *Myth in Primitive Psychology*, S. 93–148, S. 109–110.

²¹⁰ Malinowski: *Myth in Primitive Psychology*, S. 101: „[I]t expresses, enhances, and codifies belief; it safeguards and enforces morality; it vouches for the efficiency of ritual and contains practical rules for the guidance of man. Myth is thus a vital ingredient of human civilization; it is not an idle tale, but a hard-worked active force; it is not an intellectual explanation or an artistic imagery, but a pragmatic charter of primitive faith and moral wisdom.“

by-product of living faith, which is in need of miracles; of sociological status, which demands precedent; of moral rule, which requires sanction.²¹¹

Der Mythos ist wegen seiner Funktion ein unverzichtbarer Bestandteil jeder Kultur und wird daher ständig neu geschaffen (*regenerated*), das heißt, wenn historische Veränderungen eintreten, werden Mythen verändert. Malinowski nennt an dieser Stelle die Bereiche, in denen Mythos tätig wird und was er liefert: 1. Er ist ein Nebenprodukt des Glaubens, der auf Wunder angewiesen ist. 2. Er ist ein Nebenprodukt des gesellschaftlichen Status, der auf Vorläufer, Gründer angewiesen ist. 3. Er ist Nebenprodukt der moralischen Regel, die eine Sanktion bei Übertritt verlangt.

Diese funktionelle Seite des Mythos wurde, und damit hat Malinowski sicherlich Recht, früher oft deshalb übersehen, weil Mythen außerhalb ihres Lebenskontextes studiert wurden. Das war natürlich naheliegend, weil man ja zunächst die Mythen längst vergangener Zeiten – der alten Inder, Griechen, Römer – studierte, bei denen man über den Kontext oftmals nicht viel wusste.²¹² Den Lebenskontext in den Blick zu rücken, ist das Verdienst der Anthropologie und besonders Malinowskis, der in einer zeitgenössischen Kultur studierte, wie dort mythisches Erzählen und soziales Handeln – seien es rituelle Handlungen, moralisches Verhalten, soziale Organisation oder praktische Aktivitäten – zusammenhängen.²¹³

Im Gegensatz zu Malinowski sieht Mircea Eliade die Funktion des Mythos dagegen abstrahiert vom Lebenskontext.²¹⁴ Der Mythos schafft für Eliade eine

²¹¹ Er nennt *fireside tale* und *legend*. Vgl. Malinowski: *Myth in Primitive Psychology*, S. 93–148, hier: S. 145–146. Wenn wir *fireside tale* und *legend* als Märchen und Sage auffassen, kommen wir bei den Sagen (*legends*) in einen Bereich, dessen Zugehörigkeit zum mythischen Bereich in dieser Arbeit mit positiver Tendenz diskutiert wird.

²¹² Vgl. Malinowski: *Myth in Primitive Psychology*, S. 100–101.

²¹³ Malinowski: *Myth in Primitive Psychology*, S. 96.

²¹⁴ Eliade: *Myth and Reality*, S. 18–19: „[M]yth, as experienced by archaic societies, (1) constitutes the History of the acts of the Supernaturals; (2) that this History is considered to be absolutely *true* (because it is concerned with realities) and *sacred* (because it is the work of the Supernaturals); (3) that myth is always related to a ‚creation‘, it tells how something came into existence, or how a pattern of behavior, an institution, a manner of working were established; this is why myths constitute the paradigms for all significant human acts; (4) that by knowing the myth one knows the ‚origin‘ of things and hence can control and manipulate them at will; this is not an ‚external‘, ‚abstract‘ knowledge but a knowledge that one ‚experiences‘ ritually, either by ceremonially recounting the myth or by performing the ritual for which it is the justification; (5) that in one way or another one ‚lives‘ the myth, in the sense that one is seized by

Verankerung des Menschen in der Geschichte, die als wahr und göttlich angesehen wird. Der Mythos erzählt von den Ursprüngen von Dingen und erklärt, warum die Dinge heute so sind, wie sie sind. Aber „the foremost function of myth is to reveal the exemplary models for all human rites and all significant human activities—diet or marriage, work or education, art or wisdom.“²¹⁵ Also im Mythos werden Modelle, Regeln für das praktische Leben des Menschen gegeben. Die Frage gesellschaftlicher Organisation, von Machtansprüchen, die doch von Mythen oft unterstützt zu werden scheinen, bleibt von Eliade unbeachtet. Der einzige Hinweis auf Einfluss von Individuen auf Mythen und durch Mythen steckt in dem Hinweis, dass, wer das Wissen über die Ursprünge hat, dieses auch manipulieren kann. Die Kontrolle und Manipulation, von der Eliade spricht, scheint jedoch nicht gesellschaftlich-politischer Natur, sondern eher religiöser. Gemeint ist sicherlich der Einfluss, den z. B. ein Priester auf eine Dürreperiode hat. Überhaupt scheint es als ob Eliades archaische Völker in einer unpolitischen Blase leben, in der es auch keine historischen Veränderungen gibt. „Geschichte“ im eigentlichen Sinne ist für ihn ein Produkt des modernen Menschen: nur der moderne Mensch betrachte sich als durch die Geschichte konstituiert, der primitive Mensch betrachte sich durch die Geschehnisse in der mythischen Zeit, in der die *supernatural beings* die Akteure waren. In der Welt der primitiven Menschen ist der ursprüngliche Zustand auch immer wieder herstellbar, während in der historischen der Ablauf der Geschehnisse irreversibel ist.²¹⁶ Der Mythos gehört für Eliade in die Welt der archaischen oder zeitgenössisch primitiven Menschen, die keine lineare Geschichtsauffassung haben. Daher macht Eliade auch keine Aussagen über etwaige Funktionalisierung des Mythos in „historischen“ Zeiten oder gar in der Gegenwart. Für Malinowski dagegen ist der Mythos ein Bestandteil jeder Kultur. Er wird immer wieder neu produziert, jede historische Veränderung schafft neue Mythen.²¹⁷

the sacred, exalting power of the events recollected or re-enacted.“

²¹⁵ Eliade: Myth and Reality, S. 8.

²¹⁶ Vgl. Eliade: Myth and Reality, S. 13.

²¹⁷ Vgl. Malinowski, Bronislaw, S. 146: „Myth is, therefore, an indispensable ingredient of all culture. It is, as we have seen, constantly regenerated; every historical change creates its mythology, which is, however, but indirectly related to historical fact. Myth is a constant by-product of living faith, which is in need of miracles; of sociological status, which demands precedent; of moral rule, which requires sanction.“

Während man Malinowskis Auffassung von der Funktion des Mythos unter den Begriff „Garantie“ zusammenfassen kann und zwar sowohl im religiösen, als auch im gesellschaftlichen, als auch im moralischen Bereich, zweifeln andere daran, z. B. wie oben erwähnt Burkert, ob es überhaupt möglich ist, von einer Funktion des Mythos zu sprechen. Gibt es nicht vielleicht unterschiedliche Typen von Mythen, die, weil sie unterschiedliche gesellschaftliche Kontexte haben, auch unterschiedliche Funktionen erfüllen? Nicht überraschend warnt auch G. S. Kirk vor zu starken Verallgemeinerungen, wobei er explizit die *Myth-and-Ritual*-Schule und Malinowski als negative Beispiele nennt.²¹⁸ Es gibt nämlich für Kirk keinen Mythos an sich, sondern nur eine Pluralität von Mythen, die sich in Form und sozialer Funktion stark unterscheiden können.²¹⁹ Letztlich sieht er sich zurückgeworfen auf Einzelbeobachtungen, aus denen sich zwar allgemeinere Schlüsse ziehen lassen, aber eben keine mythische Funktion an sich zu gewinnen ist. Seine Ergebnisse sind:

1. Es gibt keine unveränderliche Verbindung zwischen Mythen und Göttern oder Ritualen, Mythos ist für ihn also keine *sacred narrative* und der Zusammenhang zwischen Mythos und Ritual nicht zwingend.
2. Die Struktur des Mythos kann strukturelle Elemente der Gesellschaft spiegeln oder Haltungen des Mythenproduzenten, ebenso innere Konflikte des Menschen.
3. Der Mythos kann menschliche Einrichtungen in Beziehung zur ihrer natürlichen Umgebung setzen, eine natürliche und soziale Ordnung etablieren, Einsichten in Themen wie Fruchtbarkeit, Natur und Kultur, Leben und Tod vermitteln.
4. Der Mythos kann die Frage der Beziehungen zwischen Natur und Kultur diskutieren.

²¹⁸ Kirk: *Myth: Its Meaning and Functions*, S. 253.

²¹⁹ Kirk: *Myth: Its Meaning and Functions*, S. 7: „There is no one definition of myth, no Platonic form of a myth against which all actual instances can be measured. Myths, as we shall see, differ enormously in their morphology and their social function. There are signs that so obvious a truth is becoming more widely accepted; and one of the purposes of the present work is to examine the nature of myths in different aspects and against the background of more than one type of culture.“

5. Griechische Mythen haben sich im Laufe der Geschichte dahingehend verändert, dass der narrative Aspekt betont, der imaginative und spekulative in den Hintergrund getreten ist.

Kirk betont bewusst narrativen und spekulativen Aspekt, um ein Gegengewicht zur Betonung der praktischen und zeremoniellen Aspekte durch die Anthropologen zu schaffen.²²⁰ Er zieht aus seinen Studien den Schluss, dass es verschiedene Typen von Mythen gibt und er hält „unitary theories of mythical function“ für Zeitverschwendung, wobei er nicht ausschließt, dass es einen „primary mode of mythical imagination or expression“²²¹ geben kann, der in unterschiedlicher Weise mit unterschiedlichem Zweck angewendet werden kann. Er unterscheidet drei Typen von Mythen nach ihrer Funktion: 1. „primarily narrative and entertaining“, 2. „operative, iterative, and validatory“ und 3. „speculative and explanatory“.²²² Der erste Typus, der unterhaltende, sei eher selten. „[L]egendary myths“ gehörten eher in die zweite Kategorie, weil sie Anführer oder die Geschichte einer Gruppe glorifizierten.²²³ Diese zweite Gruppe fällt mit der von Malinowski geforderten Garantiefunktion für alle Mythen zusammen. In die dritte Gruppe fallen die Wissensmythen nach Jolles und anderen.

Auch bei Walter Burkert sind Malinowskis „charter myths“ nur ein Teil des mythischen Spektrums: Er nennt genealogische Mythen, Charter-Mythen (nach Malinowski) und rituelle Mythen (Kultmythen und Aitia), die teilweise zweckgerichteten, magischen Charakter hätten und eine „Vorprägung der Realität“ böten. Schließlich öffnet Burkert den Begriff auf eine „ordnende Beschreibung, als Prägung der Welt überhaupt“ und sagt:

Dies ist der weiteste Rahmen, in dem die Besitzrechte, die kultischen Vergewisserungen, die magischen Handlungen ihren Ort und ihre Wirkung haben. [...] In jedem Fall steht der Mythos, indem er begründet und erklärt, seinerseits außer Frage: Mythos ist *explanans*, nicht *explanandum* [...].²²⁴

Auch Burkert sträubt sich angesichts des vielfältigen Materials eine Funktion des Mythos zu benennen. Er zählt verschiedene Typen von Mythen auf und

²²⁰ Kirk: Myth: Its Meaning and Functions, S. 252–253.

²²¹ Kirk: Myth: Its Meaning and Functions, S. 252.

²²² Kirk: Myth: Its Meaning and Functions, S. 253–254.

²²³ Kirk: Myth: Its Meaning and Functions, S. 254.

²²⁴ Burkert: Mythos – Begriff, Struktur, Funktionen, S. 9–24, S. 18–19.

skizziert die dazugehörigen Funktionen. Im Ergebnis kann man sagen, dass es nach Burkert Mythen gibt die erklären, garantieren und begründen. Damit ist er im Ergebnis nicht weit von Kirk entfernt, der nur noch vorsichtiger zusätzlich eine primär unterhaltende Klasse ausmacht.

In Bezug auf die Frage nach der mythischen Funktion würde ich mich gerne Kirk anschließen wollen, der drei Gruppen ausmacht: eine primär narrative und unterhaltende, eine operative, wiederholende und garantierende, eine spekulative und erklärende. Dabei möchte ich nicht ausschließen, dass etliche Erzählungen, die auf den ersten Blick in die erste oder dritte Gruppe fallen, bei genauem Hinsehen doch in die zweite Gruppe fallen – zumindest zum Zeitpunkt der „Erfindung“ des jeweiligen Mythos. Wenn der Zweck nicht mehr aktuell war, die Erzählung aber attraktiv, mag sie zur reinen Unterhaltung weitererzählt worden sein. Man kann sich auch vorstellen, dass bei Bedarf der ursprüngliche Zweck oder ein ähnlicher wieder aktiviert bzw. aktualisiert wurde. Ich würde daher vorschlagen, aus Kirks erster Gruppe einen ‚passiven Modus‘ zu machen, in den ein Mythos geraten kann, wenn er gerade nicht aktuell ist, aber narrativ zu attraktiv, um ihn zu vergessen. Dieser Erzählschatz steht den Erzählern dann für spätere Verwendung zur Verfügung und kann wieder aktiviert werden.

Die Eigenschaften von Kirks dritter Gruppe, spekulativ und erklärend, scheint mir häufig auch der zweiten Gruppe zuzukommen. Nur ist vermutlich bei manchen dieser Erzählungen der spekulative Charakter in den Vordergrund getreten – so wie bei der ersten Gruppe der narrative. Man muss sich daher fragen, ob bei aller berechtigten Skepsis dem mythischen Erzählen nicht vielleicht doch eine mythische Funktion im Sinne eines bestimmten Erzählmodus mit einem bestimmten Erzählzweck zugrunde liegt. Dieser dürfte dann im Bereich dessen liegen, was Malinowski aus seinen Beobachtungen und Cassirer aus seinen philosophischen Überlegungen schließen. Denn genauer betrachtet liegen Malinowskis Garantiefunktion und Cassirers Gemeinschaftsbildung nicht weit auseinander. In beiden Fällen geht es um die Schaffung eines gemeinsamen Fundamentes, um die Schaffung von Stabilität. Kirks zweite Gruppe deckt sich mit diesem Befund sehr gut. Nur kommt Kirk argumentativ von der anderen Seite her, er kommt von den existierenden mythischen Erzählungen her und sieht, dass es eben mehr gibt als nur mythische Erzählungen in Sinne von Malinowskis Chartermythen.

Ich würde daher vorschlagen, den Mythos als eine stabilisierende, begründende Erzählung zu sehen, die ihre Wirkung aus der Erklärung bezieht. Die begründende mythische Erzählung hat, um attraktiv zu sein, unterhaltenden Charakter und um begründend zu sein, erklärenden Charakter. In manchen Fällen kann das erklärende oder das unterhaltende Element überwiegen.

Bei Überlegungen über die Mythosfunktion oder Mythenfunktionen muss immer bedacht werden, dass es hier nicht nur um den Ursprung dieser Funktion geht – was eine philosophische Frage ist, deren Klärung hier nicht die Aufgabe sein kann. Diese Frage scheint auch für die praktische Analyse von überlieferten mythischen Erzählungen sekundär, denn wie Burkert so treffend formulierte: „Es kommt bei ‚Mythos‘ nicht auf den Ursprung an, sondern auf die Rezeption und Wirkung.“²²⁵ Kein Mythos würde weitererzählt, wenn er nicht wichtig wäre für die jeweils gegenwärtigen Menschen. Das tradierte Wissen ist dabei seiner Funktion untergeordnet, wird ihr angepasst und kann im Laufe der Zeit aktualisiert werden. Die Bedeutung eines Mythos muss auch nicht gleich bleiben, er kann in neuen Zusammenhängen eine neue Bedeutung gewinnen: der Mythos ist prinzipiell deutungsoffen.²²⁶

6. Anfangserzählungen

Wenn nun Mythen in erster Linie eine begründende Funktion haben, die sie durch Erklärung gewinnen, wird klar, dass Erzählungen über den Anfang von Dingen eine besondere Bedeutung zukommt. Die Fragen einer Gemeinschaft „Wer sind wir?“ und „Woher kommen wir?“ zählen zu den menschlichen Grundfragen, deren Beantwortung im existenziellen Sinne zunächst die Aufgabe der Religion ist. Aber auch für eine Gesellschaft scheint es wichtig zu sein, den Ursprung der Welt und den Ursprung der Gesellschaft zu wissen, da sich aus diesen Ursprüngen die Verpflichtungen für das menschliche Handeln

²²⁵ Burkert: Mythos – Begriff, Struktur, Funktionen, S. 19.

²²⁶ Vgl. Langewiesche, Dieter: Krieg im Mythenarsenal europäischer Nationen und der USA. Überlegungen zur Wirkungsmacht politischer Mythen. In: Der Krieg in den Gründungsmythen europäischer Nationen und der USA. Hrsg. von Nikolaus Buschmann u. Dieter Langewiesche. Frankfurt am Main, New York: Campus 2004, S. 13–22, S. 20.: „Mythen sind deutungsoffen; der Handlungszusammenhang, in dem sie aktiviert oder auch vergessen werden, entscheidet.“

ableiten lassen. Das theoretische Wissen ist also mit einer praktischen Bedeutung verknüpft.²²⁷

Geschichte beginnt im Mittelalter mit der Schöpfung und endet mit dem Jüngsten Gericht; sie hat einen Anfang und ein Ende. Mit einem Mythos wird ein Anfang gesetzt, mit dem eine Geschichte nicht nur beginnt, sondern der auch ihren Gang bestimmt. Wie die Welt und die Menschheit als Ganzes so haben auch gesellschaftliche Gruppen einen Anfang, der zu wissen wichtig ist: Völker, Adelsfamilien, Städte und Institutionen wollen ihren Ursprung wissen. Hohes Alter bedeutet nach Gerd Althoff Vornehmheit und „[a]us Alter wie aus Vornehmheit resultierte Rang, und Rangfragen waren im Mittelalter Existenzfragen.“ Adelsfamilien versuchen sich an einen „Spitzenahn“ anzuspitzen, der häufig fiktiv ist und sich durch „bewußtseinsbestimmenden Leistungen“ auszeichnet, die für die Gruppe von Bedeutung sind.²²⁸

Dieser Zusammenhang von Vornehmheit und Alter sowie die daraus resultierende Wichtigkeit des Anfangs sind nicht universell gegeben, sondern zeit- und kulturgebunden. Für uns heute zählt die Begründung, dass bereits der Großvater etwas in bestimmter Weise getan habe, nicht mehr viel. „Das haben wir schon immer so gemacht“ kann als Begründung nur noch ironisch verwendet werden. Im Mittelalter hingegen wird die Existenz aus der Schöpfung abgeleitet, so Jurij Lotman: „Der Anfang hat in solchen Modellen die Funktion der Definition - er ist nicht nur Zeugnis für die Existenz, sondern nimmt auch den Platz der erst später aufkommenden Kategorie der Ursache ein. Eine Erscheinung erklären, hieß: auf ihre Herkunft verweisen.“²²⁹

²²⁷ Vgl. Cassirer, Ernst: *An Essay of Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New York: Doubleday 1944, S. 124.: „From the first religion had to fulfil a theoretical and a practical function. It contains a cosmology and an anthropology: it answers the question of the origin of the world and the origin of human society. And from this origin it derives man's duties and obligations.“

²²⁸ Althoff, Gerd: *Formen und Funktionen von Mythen im Mittelalter*. In: *Mythos und Nation*. Hrsg. von Helmut Berding. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996, S. 11–33, S. 16–17.

²²⁹ Lotman, Jurij M.: *Die Struktur literarischer Texte*. 4., unveränd. Aufl. München: Fink 1993 (=UTB für Wissenschaft Literaturwissenschaft 103), S. 305–306. : Im Übrigen sind solche Modelle nicht auf das Mittelalter beschränkt: „Die Tendenz, eine Erscheinung durch Hinweis auf ihre Quellen zu erklären, ist vielmehr einem sehr weitgespannten Kreis durchaus neuzeitlicher Kulturmodelle ebenfalls eigentümlich, etwa der entwicklungsgeschichtlich orientierten Epoche der Wissenschaft, in der z. B. an die Stelle der Erforschung der Sprache als Struktur die Sprachgeschichte tritt und statt der Analyse des Funktionierens künstlerischer Texte in der Gesellschaft Ermittlungen über die Herkunft der Texte. Diese Feststellung soll die Wichtigkeit

Neben der Funktion der Begründung der Vornehmheit durch Alter leistet die Anfangserzählung auch und zwar eben durch dieselbe Funktion die Abgrenzung von den anderen, von anderen Gruppen, die ein nicht so hohes Alter, einen weniger hervorragenden Spitzenahn aufweisen oder gar ihre Ursprünge gar nicht wissen. Hervorragende Anfangsgestalten von Familien werden wichtig, wenn die Gesellschaft strukturierter wird, wenn sich eine Adelsgesellschaft herausbildet. Dann muss auch innerhalb der eigenen Gesellschaft ein besonderer Rang begründet werden. Der Extremfall in dieser Hinsicht stellen die Genealogien von Herrscherhäusern dar, die sich gerne bis auf göttliche Abstammung zurückführen. In weniger stratifizierten Gesellschaften können solche Mythen aber auch nur abgrenzende Funktion erfüllen.²³⁰

solcher Forschungen nicht in Zweifel ziehen, sondern lediglich auf ihren Zusammenhang mit bestimmten Typen von Begrenzungen in Kulturmodellen hinweisen.“

²³⁰ Vgl. Lévi-Strauss, Claude: Das wilde Denken. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag 1973, S. 266–267, über totemistische Mythen d. h. Ursprungsmythen von Clanbezeichnungen: „Alle diese Ursprungsmythen der Clanbenennungen ähneln einander so sehr, daß es unnötig ist, Beispiele zu zitieren, die aus anderen Weltteilen stammen, etwa aus Afrika, wo sie ebenfalls in großer Zahl vorkommen. Welches sind nun ihre gemeinsamen Merkmale? Zunächst eine Prägnanz, die keinen Raum für deutliche Abschweifungen lässt, die oft reich an verborgener Bedeutung sind. Eine auf die wesentlichen Konturen beschränkte Erzählung enthält für den Analytiker keine Überraschung bereit [sic]. Zweitens sind diese Mythen fälschlich ätiologisch (vorausgesetzt, daß ein Mythos das wirklich sein kann), insofern die Art der Erklärung, die sie beibringen, sich auf eine kaum veränderte Darlegung der Ausgangssituation beschränkt; von diesem Standpunkt aus zeigen sie einen redundanten Charakter. Ihre Rolle scheint weniger ätiologisch als abgrenzend zu sein: sie erklären einen Ursprung nicht wirklich und weisen auf keine Ursache hin; sondern sie berufen sich auf einen Ursprung oder eine Ursache (die in sich selbst *bedeutungslos* sind), um irgendeine Einzelheit aufzuspießen oder eine Art zu ‚prägen‘. Diese Einzelheit und diese Art erhalten einen differenziellen Wert, nicht aufgrund des besonderen Ursprungs, der ihnen zugeschrieben wird sondern aufgrund der einfachen Tatsache, dass sie einen Ursprung haben, während andere Einzelheiten oder Arten keinen haben. Die Geschichte schleicht sich in bescheidener und fast negativer Form in die Struktur ein: sie gibt nicht Rechenschaft über die Gegenwart, sondern bewirkt eine Auslese unter den Elementen der Gegenwart, indem sie einigen von ihnen das Vorrecht einer Vergangenheit einräumt. Infolgedessen ergibt sich die Armut der totemistischen Mythen daraus, daß jeder ausschließlich die Funktion hat, einen Unterschied als Unterschied zu begründen: sie sind die konstitutiven Einheiten eines Systems. Die Frage der Bedeutung stellt sich nicht auf der Ebene jedes einzelnen Mythos, sondern nur auf der Ebene des Systems, dessen Elemente sie bilden.“

Anfangsgeschichten sind immer fiktiv: „Es gibt keine Augenzeugen von Anfängen“,²³¹ konstatiert Koschorke. Sie sind ein Konstrukt *ex post*. Viele Anfänge sind für die Zeitgenossen „wenig spektakulär“ und selbst wenn das Bewusstsein besteht, einen historischen Moment mitzuerleben, dann kann er doch nur als Endpunkt einer Epoche gesehen werden – denn erst die Zukunft macht den historischen Moment zum Anfang.²³²

Häufig sind Anfangserzählungen paradox, weil sie partiell voraussetzen, was sie zu erklären versuchen, wie Koschorke am Beispiel der Frage verdeutlicht, wie das Böse in die Welt kam: „Wie kam das Böse in die Welt? Durch den Sündenfall. Was hat Adam und Eva zum Sündenfall bewogen? Die Einflüsterung der Schlange. Die Schlange indessen, Inkarnation des Bösen, war schon vor dem Sündenfall im Paradies. Das Böse ist zugleich Folge und Grund des Sündenfalls.“²³³ Die Paradoxie solcher Anfangserzählungen existiert auf zwei Ebenen: transzendental und narratologisch.

Der transzendente Aspekt ist, dass es in diesem Denken offenbar unmöglich ist, Werden aus dem Nichtsein zu denken.²³⁴ Dieser Aspekt ist vor allem für die Betrachtung von Schöpfungsmythen von Bedeutung und er wird an entsprechender Stelle später wieder aufgegriffen werden.

Der narratologische Aspekt ist, dass man innerhalb der Erzählung den Anfang der Erzählung konstituieren müsste: „Ein kulturelles System, das sich an seine eigene Entstehung ‚erinnern‘ wollte, müsste sich über sich selbst hinaus verlängern. Es müsste erkenntnistheoretisch vor den Zeitpunkt seiner Entstehung gelangen können, und dies aus der einzigen zur Verfügung stehenden Perspektive, nämlich der Innensicht.“ Daher kommt es zu „erzähllogischen Irregularitäten“, „zum Schmuggel von Erzählelementen am Nullpunkt der Gründungsszene vorbei.“ Ein Beispiel dafür wäre die Schlange in der oben skizzierten Geschichte vom Anfang des Bösen.²³⁵

Ein Wesensmerkmal von Anfangserzählungen ist, dass sie keine politisch neutralen Erzählungen sind, sondern eine Position in einem Machtgefüge beziehen, da wie bereits ausgeführt höheres Alter höheren Rang bedeutet:

²³¹ Koschorke, Albrecht: Zur Logik kultureller Gründungserzählungen. In: Druffner, Frank u. Marcel Lepper (Hrsg.): *Anfänger!* München: Beck 2007, S. 5–12, S. 5.

²³² Koschorke: Zur Logik kultureller Gründungserzählungen, S. 5–6.

²³³ Koschorke: Zur Logik kultureller Gründungserzählungen, S. 8.

²³⁴ Vgl. Koschorke: Zur Logik kultureller Gründungserzählungen, S. 9.

²³⁵ Koschorke: Zur Logik kultureller Gründungserzählungen, S. 9–10.

Anfangsgeschichten sind insofern nicht nur einfache Rückblenden in die Vorgeschichte der eigenen Zeit, sondern greifen retroaktiv in den Bestand dessen ein, was sich Denken und Handeln der Gegenwart als geschichtliches Apriori zugrunde legen. Auch hier hat man es also weniger mit linearen Zeitverhältnissen als mit Rückkopplungen zwischen dem Anfang und dem, was aus ihm hervorgeht, zu tun. Dabei entsteht innerhalb der narrativen Ordnung eine zirkuläre Kausalität, die nicht mit herkömmlichen Syllogismen zu fassen ist: Die (historische) Ursache wirkt auf die (gegenwärtige) Folge, aber umgekehrt leitet sich aus der Folge eine rückwirkend veränderte Definition der Ursache ab.²³⁶

Ein weiterer Aspekt von Anfangserzählungen ist, dass sie oft nur den Anfang definieren und das Ende offen bleibt, was im Falle mittelalterlicher Chroniken nachfolgende Autoren dazu einlädt, den Text bis in die eigene Gegenwart fortzuführen. Dazu wieder Lotman:

Kulturmodelle mit einer starken Betonung des Anfangs stehen in einem bestimmten Zusammenhang mit dem Auftreten von Texten, welche nur vom Blickpunkt des Anfangs her abgegrenzt sind. Man kann Texte benennen, die als abgegrenzt gelten, wenn sie einen Anfang haben; das Ende wird dabei prinzipiell ausgeschlossen - der Text verlangt nach einer Fortsetzung. Von solcher Art sind die Chroniken. Das sind Texte, die nicht enden können. Wenn der Text abbricht, so muß sich entweder jemand finden, der ihn weiterschreibt, oder der Text wird nun als unvollendet, als defekt empfunden. So ein Text wird, wenn er ein Ende bekommt, unvollständig.²³⁷

Der Autor setzt sich dabei selbst in Beziehung zum Anfang und zum gedachten Telos, das aus dem Anfang entwickelt wird.

7. Mythen im Mittelalter

7.1. Frühe Kulturkontakte

Die Behandlung von Mythen aus heidnischer Zeit – seien es klassisch-antike oder nordisch-germanische – im Mittelalter ist keine simple Angelegenheit. Ginge man für den Moment von der Vorstellung aus, dass es so etwas wie ursprüngliche Mythen gäbe, die sich eine Gruppe von Menschen ohne fremden Einfluss ausdenkt und weitertradiert, so ist klar, dass die Lage im Mittelalter

²³⁶ Koschorke: Zur Logik kultureller Gründungserzählungen, S. 10–11.

²³⁷ Lotman: Die Struktur literarischer Texte, S. 305–306.

jedenfalls vollkommen anders ist. Die Vorstellung eines ursprünglichen Mythos ist deshalb fast absurd, weil kaum eine Gruppe von Menschen in Europa je so isoliert war oder gar heute ist, dass sie völlig unbeeinflusst von anderen handelte. Abgesehen von dem Problem, dass die Annahme eines solchen ursprünglichen Mythos also eher ein gedankliches Konstrukt ist, gilt für das skandinavische Mittelalter, dass die skandinavischen oder nordgermanischen Mythen, wie sie uns beispielsweise in der *Edda* überliefert sind, zumindest durch eine lange Zeit der Beeinflussung gegangen sind. Schon die Sichtweise der „Beeinflussung“ ist problematisch, da sie ein von einem falschen Bild des Mythos ausgeht. Der Mythos ist ein lebendiges Produkt, er wird immer wieder neu erzählt und aktualisiert. Dabei reagiert er auf seine sich verändernde Umwelt, die er ja beeinflussen will, und er integriert neues Wissen, das nicht zuletzt durch Kulturkontakte vermittelt wird.

Immer wenn Händler und andere Reisende in direkten oder indirekten Kontakt mit Nachbarn gekommen sind, ist davon auszugehen, dass materielle und immaterielle Kulturgüter importiert und häufig in der eigenen Kultur wirksam wurden. Diese Spuren der Kulturkontakte können wir in der materiellen Kultur durch die Ausbreitung bestimmter Ornamente, Gefäßformen oder Materialien beobachten. Es ist unwahrscheinlich, dass der Bereich des Wissens davon ausgenommen werden kann, ganz im Gegenteil. Gerade als fortschrittlicher angesehenes Wissen und Kulturtechniken wie das Schreiben breiten sich aus, eher lernt einer vom andern, eher lernt eine Gruppe von der andern, als dass etwas von Grund aus und in völliger Isolation neu entwickelt wird.

Der Kontakt mit Volksgruppen, die im Kontakt mit den Römern standen, die mehr oder weniger romanisiert waren, und später auch noch mit christianisierten Völkern in Mittel- und Westeuropa blieb nicht ohne Wirkung. Nicht nur wollte man die gleichen materiellen Güter, Kleider, Schmuck, Münzen besitzen, auch Formen gesellschaftlicher Organisation besaßen eine Anziehungskraft auf die Menschen im Norden. Ebenso ist es im Bereich des Erzählens. Neues Wissen über die Welt ist attraktiv, sei es im Bereich von Wissen über die Natur, sei es im Bereich von Wissen über fremde Kulturen. Auch wir heute können die Faszination von Erzählungen aus fremden Ländern nachvollziehen, die uns Wissen über eine andere Welt vermitteln.

Die Religion, die wir aus den vorhandenen Quellen für die Nordgermanen rekonstruieren können, ist immer schon eine, die im Kontakt mit der

christlichen Religion stand, sei es auf dem Kontinent, sei es auf den britischen Inseln. In besonderem Maße gilt das für alles, was in schriftlichen Quellen überliefert ist.²³⁸

Als das berühmteste Beispiel für den Synkretismus zwischen skandinavischem Heidentum und Christentum gilt das eddische Gedicht *Völuspá*. Das Gedicht der Seherin über Anfang und Ende der Welt gilt seit Sigurður Nordal den meisten als um 1000 entstanden und durch die Endzeiterwartung der christlichen Zeitgenossen beeinflusst.²³⁹ Eine genauere Datierung schließt Nordal aus literarischen Abhängigkeiten, die für ihn eine Datierung zwischen nicht lange vor 1000 und 1065 wahrscheinlich machen. So deutlich die christlichen Einflüsse auf die *Völuspá* einigen sind,²⁴⁰ so entschieden werden sie von anderen bestritten. Auch das Hauptargument Nordals, die ausgedrückte Endzeiterwartung, die er mit der Endzeiterwartung der Christen identifiziert, erweist sich bei näherem Hinsehen als problematisch, da diese zum einen nicht so weit verbreitet war, wie manche annehmen, und zumal im Norden nicht vorausgesetzt werden kann.²⁴¹

Das eigentliche Problem solcher Datierungen ist jedoch, dass man im besten Fall damit ein Gedicht datiert, das in schriftlicher Form zu dieser Zeit gar nicht vorgelegen hat. Selbst wenn es in welcher Form auch immer um 1000 vorgelegen hätte, würde es sich doch um ein Gedicht handeln, das mit Sicherheit verschieden von dem ist, das uns im Codex Regius der *Edda* (um 1275) oder in der Hauksbók (Anfang des 14. Jh.) überliefert ist.

²³⁸ Zur Vermischung von heidnischen und christlichen Elementen vgl. schon Grimm, Jacob: *Deutsche Mythologie* I. 4. Ausgabe besorgt von Hugo Elard Meyer. Berlin: Dümmler 1875-1878, S. XXVII-XVIII.

²³⁹ Sigurður Nordal: *Völuspá*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980. Für eine frühere Datierung sprechen sich aus: Dietrich, Franz: *Alter der Völuspá*. In: *Zeitschrift für deutsches Alterthum* 7 (1849), S. 304-318, Nerman, Birger: *Hur gammal är Völuspá?* In: *Arkiv för nordisk filologi* 73 (1958), S. 1-4 und Wood, Frederic T.: *The Age of the „Völuspá“*. In: *Germanic Review* 36 (1961), S. 94-107.

²⁴⁰ Vgl. z. B. Heusler, Andreas: *Die altgermanische Dichtung*. Unveränd. Nachdr. d. 2. Neubearb. u. verm. Ausg. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1967 (=Handbuch der Literaturwissenschaft), S. 190.

²⁴¹ Vgl. Samplonius, Kees: *Zu Nordals Datierung der 'Völuspá'*. In: *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik* 19 (1983), S. 139-145 und Würth, Stefanie: *Ragnarök: Götterdämmerung und Weltende in der altnordischen Literatur*. In: *Jahrbuch der Oswald-von-Wolkenstein-Gesellschaft* 13 (2001), S. 29-43.

7.2. Die Renaissance des 12. Jahrhunderts

Bei einer schriftlichen Überlieferung im 13. oder 14. Jahrhundert, wie sie für die Lieder der *Edda* gilt, ist für die Mythologie nicht nur der lange Kontakt mit dem Christentum vor der Christianisierung und schließlich die Christianisierung selbst zu bedenken, sondern auch die inzwischen veränderte Haltung gegenüber nichtchristlichen Mythen. Während in der Zeit der Bekehrung antike Götter oftmals als Gefahr betrachtet wurden, so werden sie im Laufe des Mittelalters durchaus ‚hoffähig‘, so dass man nicht zuletzt aus diesem Grund von einer „Renaissance des 12. Jahrhunderts“ spricht.

Verschiedene Verfahren haben diese Renaissance ermöglicht. Als erstes wäre der Euhemerismus zu nennen. Hier handelt es sich um den Versuch die antiken Götter durch Historisierung zu entdämonisieren. Nach der Theorie des griechischen Philosophen Euhemeros (ca. 340-260 v. Chr.) waren nämlich antike Götter nichts anderes als herausragende Menschen, die von Nachgeborenen oder gar schon Zeitgenossen zu Göttern gemacht wurden. Diese Vorstellung wird gestützt durch historische Beispiele von Herrschern, die sich als Götter verehren ließen, wie hellenistische Herrscher oder römische Kaiser oder durch Beispiele in der Dichtung wie Herakles und Aeneas.

Wesentlich zur Akzeptanz heidnischer Mythen trägt ihr Verständnis als Allegorien bei. Die Allegorie ist dabei keine Erfindung des Mittelalters, schon in der frühesten griechischen Literatur werden Mythen allegorisch gedeutet. Allegorische Hermeneutik ist also ein Verfahren, auf das das Mittelalter zurückgreifen konnte, daneben entsteht auch allegorische Dichtung, die es ebenfalls bereits in der Antike gab. Vorbereitet durch Lukrez, Vergil, Lukan und Ovid wird das Genre gerade in der Spätantike bedeutsam, einer Zeit, in der wichtige Lehrwerke für das Mittelalter entstehen wie Boethius *De consolatione Philosophiae*, Martianus Capellas *De nuptiis Philologiae et Mercurii* oder Prudentius *Psychomachia*. Die Tradition wird in Frankreich im 12. Jahrhundert durch Alanus ab Insulis *Anticlaudianus* und *De planctu naturae*, im 13. Jahrhundert durch den *Roman de la Rose* und etwas später in Italien durch Dantes *Commedia* fortgeführt.

Wenn im Hochmittelalter damit zu rechnen ist, dass isländische Dichter durch Aufenthalte in Frankreich, England und anderswo in Kontakt mit allegorischer Dichtung gekommen sind, warum sollte man ausschließen, dass sie diese Verfahren auch auf die eigenen Traditionen angewandt haben? Aus

diesem Grund ist es hochproblematisch, aus Produkten des 13. Jahrhunderts – und als solche sollte man die Eddalieder vorsichtigerweise sehen – auf Mythen vorchristlicher Zeit oder gar auf die Religion vor Einführung des Christentums zu schließen.²⁴²

Zu alledem kommt noch hinzu, dass es sich bei Eddaliedern um künstlerische Werke handelt. Während es bei der Bibel als der Heiligen Schrift oder bei den Werken einer anerkannten Autorität wie Vergil auf unveränderte Überlieferung ankommt, so kann dies doch nicht auf mythische Stoffe zutreffen, wie schon die vielen Varianten mythischer Erzählungen in der griechischen und römischen Antike beweisen. Gerade Dichter in hellenistischer und römischer Zeit finden (oder erfinden) Varianten mythischer Motive, die abseits der allbekannten Geschichten liegen. Mit einem kreativen Umgang der Dichter mit dem Material ist zu rechnen, so dass sie die Mythen nicht nur bewahren, sondern auch verändern, wie schon Grimm meinte:

Wenn bildende und dichtende kunst sich aus dem volksglauben erheben, so schmücken und schützen sie ihn durch unvergängliche werke; nur das ist auch nicht zu übersehn, dass beide dichter und künstler allmählich aus der heiligkeit des alten typus weichen und zu eigenmächtiger behandlung göttlicher dinge übergehn, die, wie geistig sie sei, der sicherheit des überlieferten abbruch thut.²⁴³

Diese eher negative Sicht der dichterischen Kreativität kennzeichnet die ältere Forschung, die zu gerne Zeugnisse wie die Eddalieder für die Rekonstruktion benutzte – trotz Grimms Warnung. Viel zu selten fragte man im positiven Sinne danach, warum der christliche mittelalterliche Dichter Mythen aus heidnischer Zeit erzählt und was er damit bezweckt.

²⁴² Vgl. z. B. Robertson Smith: Lectures on the Religion of the Semites, S. 20–21.: „There can be no doubt that, in the later stages of ancient religions, mythology acquired an increased importance. In the struggle of heathenism with scepticism on the one hand and Christianity on the other, the supporters of the old traditional religion were driven to search for ideas of a modern cast, which they could represent as the true inner meaning of the traditional rites. To this end they laid hold of the old myths, and applied to them an allegorical system of interpretation. Myth interpreted by the aid of allegory became the favourite means of infusing a new significance into ancient forms. But the theories thus developed are the falsest of false guides as to the original meaning of the old religions.“

²⁴³ Grimm, Jacob: Deutsche Mythologie I. Berlin: Dümmler, 4. Aufl. 1875, S. XXXVII.

Auch in heutiger Forschung wird gerne noch zwischen altnordischen Mythen in eddischer und skaldischer Dichtung sowie bei Snorri auf der einen Seite und ihrer „Rezeption“ im mittelalterlichen Island auf der anderen unterschieden, so z. B. Margaret Clunies Ross in ihrer Einleitung zu ihrem zweibändigen Werk „Prolonged Echoes“:

At all times I have based my observations and deductions firmly on the evidence of extant primary sources, but differently in the two volumes. Whereas Volume 1, *The Myths*, looks mainly at the evidence of the group of texts whose main subject is Old Norse myth, like eddic and skaldic poetry and the Edda of Snorri Sturluson, Volume 2 *The Reception of Norse Myths in Medieval Iceland*, considers a variety of medieval genres whose main focus may not be on myth, but which, in different ways, use myth as a point of reference to locate other imagined worlds, whether legendary, historical or fantastic.²⁴⁴

Eine kategorielle Unterscheidung zwischen Mythen in eddischer und skaldischer Dichtung sowie bei Snorri und ihrer „Rezeption“ im mittelalterlichen Island in Sagas und historiographischen Texten im mittelalterlichen Texten, ist problematisch, weil man damit dem bereits rezipierenden Charakter der erstgenannten Werke verschleiern, die ja nur für uns ein kaum zu überschreitender Anfangspunkt sind. Anders gesagt: mythisches Erzählen ist immer Rezipieren und Neuerzählen.

Eine Möglichkeit einen Einblick in die Vorstellungen vor der Literatur des 13. und 14. Jahrhunderts zu gewinnen, stellen griechische und lateinische Quellen zur Religion der Germanen dar. Doch erweisen sich diese Texte als problematische Quellen in Bezug auf fremde Völker, ihre Lebensweise und Religionen, da griechische und römische Autoren keine neutralen Ethnographen sind. Die Fremden werden – meist im Kontext von Geschichtswerken – als Gegner und Barbaren dargestellt, entweder um dem eigenen als verweicht wahrgenommenen Volk den Spiegel vorzuhalten oder um sie zu dämonisieren durchaus aus eigenem politischem oder zumindest narrativem Interesse.

Die in solchen Werken vielfach aufzufindenden Parallelisierungen zwischen griechisch-römischen und germanischen Göttern, die von späteren Gelehrten zur Erhellung der Funktionen der germanischen Götter benutzt

²⁴⁴ Clunies Ross, Margaret: *Prolonged echoes. Old Norse myths in medieval Northern society. Volume I: The myths.* [Odense]: Odense University Press 1994 (=The Viking Collection 7), S. 9.

wurden und die auch die Rekonstruktion eines germanischen Pantheons unterstützt haben, sind Produkte einer *interpretatio Graeca* bzw. *Romana*. Auch die Römer selbst haben in den Kolonien diese Parallelen nutzbar gemacht:

Das Imperium hatte das religiöse Problem der von ihm umschlossenen Völkerwelt dadurch zu lösen versucht, daß es den Götterhimmel eines jeden einzelnen Volkes mit den anderen parallelisierte und dadurch suggerierte, die Götter aller Völker seien im Wesen gleich und nur im Namen verschieden.²⁴⁵

Diese durch die Römer vorgenommene Parallelisierung prägt nicht nur unser Bild von den germanischen Göttern, sondern schlägt sicherlich im Mittelalter auch auf die Skandinavier selbst wieder zurück, wie man an den gelehrten Gleichsetzungen in Antikensagas und Sachtexen sehen kann. Hinzu kommt noch, dass selbst die vermutlich spärlichen Kenntnisse, die die Römer über germanische Religion hatten, von den Stämmen stammt, die mit ihnen in Kontakt standen und nicht ohne weiteres auf die Nordgermanen übertragen werden können.

²⁴⁵ Angenendt, Arnold: Der eine Adam und die vielen Stammväter. Idee und Wirklichkeit der *origo gentis* im Mittelalter. In: Herkunft und Ursprung. Historische und mythische Formen der Legitimation. Akten des Gerda-Henkel-Kolloquiums, Düsseldorf, 13. bis 15. Oktober 1991. Hrsg. von Peter Wunderli. Sigmaringen: Thorbecke 1994, S. 27–52, S. 35.

III. Kosmogonische Vorstellungen im hochmittelalterlichen Island

1. Einleitung

1.1. Religionswissenschaftliche Typologien von Schöpfungsmythen

Die Schöpfungsmythen der Welt können nach ihrer Herkunft, d. h. regional, eingeteilt werden, häufig findet man jedoch eine typologische Klassifikation, die auf Mircea Eliade und seinen Schüler und späteren Kollegen an der Universität von Chicago Charles H. Long zurückgeht. Bereits Eliade skizzierte im Vorwort zu der weit verbreiteten Anthologie *Die Schöpfungsmythen* (im Original: *La naissance du monde*, Paris 1959) verschiedene Typen von Schöpfungsmythen. Die angeschlossene Anthologie ist aber nicht danach eingeteilt, sondern nach der Herkunft der Mythen. Long greift Eliades vorbereitende Gedanken in seinem Werk *Alpha. The Myths of Creation* (1963) auf und entwickelt eine Typologie, die bis heute von Religionswissenschaftlern verwendet wird. Die fünf Haupttypen von Schöpfungsmythen nach Long sind: 1. *Emergence Myths*, 2. *World-Parent Myths*, 3. *Creation from Chaos and from the Cosmic Egg*, 4. *Creation from Nothing*, 5. *Earth-Diver Myths*.²⁴⁶

Unter *Emergence Myths* versteht man die Vorstellung, dass Menschen von unter der Erde hervortreten – und zwar durch ein Loch – und so gleichsam von einer Erdmutter hervorgebracht werden und auf ihr leben. Nach ihrem Tod wird sie zur Erde, auf der die Menschheit weiterlebt.²⁴⁷ Als Vater kann ein Himmelsgott Teil des Mythos sein, der die Mutter Erde befruchtet, wärmt und zu dessen Licht die Menschen emporsteigen.²⁴⁸ Bei Schöpfungsmythen stehen häufig die Entstehung der Welt und der Menschen mit einander in

²⁴⁶ Vgl. Long, Charles H.: *Alpha. The myths of creation*. 1963. Aufl. Chico Calif: Scholars Press 1963 (=Classics in religious studies / Scholars Press and the American Academy of Religion 4). Longs Typologie wird beispielsweise verwendet von Leeming, David Adams: *Creation myths of the world. An encyclopedia*. 2. Aufl. Santa Barbara, Calif: ABC-CLIO 1994, S. 1–29., der folgendermaßen einteilt: 1. Ex Nihilo Creation, 2. Creation from Chaos, 3. World Parent Creation, 4. Emergence Creation, 5. Earth-Diver Creation. Die beiden Typologien unterscheiden sich außer in der Reihenfolge (Bedeutung?) nur darin, dass die Kategorie „Creation from Chaos“ bei Long noch den ergänzenden Zusatz „and from the Cosmic Egg erhalten hatte“.

²⁴⁷ Vgl. Long: *Alpha. The myths of creation*, S. 35.

²⁴⁸ Vgl. Leeming: *Creation myths of the world*, S. 23.

Verbindung. Bei diesem Typus ist diese Vorstellung sehr ausgeprägt und die Betonung scheint auf der Entstehung der Menschen zu liegen. Viele dieser Mythen sind daher eher anthropogonisch als kosmogonisch. Etliche darunter sind noch enger in ihrem Fokus, bei ihnen geht es um das Erscheinen jeweils eines speziellen Volks.²⁴⁹ Bei diesem Typus sind die Grenzen zum anthropogonen Mythos und zum Origo-gentis-Mythos offenbar fließend.

Unter dem Begriff *World-Parent Myths* fasst man Mythen, bei denen die Welt aus der Vereinigung und Teilung eines primordialen Elternpaares entsteht. Auch hier ist in der Regel die Erde die Mutter und der Himmel der Vater. Sie existieren zunächst in einer Einheit, die auch als primordiales Chaos vorgestellt werden kann. Die Welt entsteht dann durch die häufig gewaltsame Trennung von Himmel und Erde.²⁵⁰ Manchmal kann eines der Wesen, meist die Mutter Erde, auch geopfert und in seine Körperteile zerlegt werden, aus denen dann die Welt in ihren Teilen hervorgeht. In diese Kategorie werden unter anderem der indische Mythos von Purusha, der babylonische von Tiamat und auch der altnordische Ymirmythos eingeordnet.²⁵¹

Creation from Chaos and from the Cosmic Egg fasst alle Mythen zusammen, bei denen die Welt aus einer vorher existierenden undifferenzierten Masse erschaffen wird, gelegentlich auch aus einem vorher existierenden Objekt wie dem kosmischen Ei. Die Schöpfung aus dem Chaos setzt wie die nachfolgend behandelte *Creatio ex nihilo* einen Schöpfergott voraus, der aber nicht schon immer existiert haben muss, und im Gegensatz zur *Creatio ex nihilo* auch noch ein Material, das schon immer existiert hat und nicht aus dem Schöpfer selbst hervorgeht.²⁵²

Die *Creation from Nothing*, lateinisch *Creatio ex nihilo*, setzt die Existenz eines höchsten Gottes in der Leere voraus, der durch seine Entscheidung die Welt erschafft. Der Schöpfergott existiert schon immer, wie die chaotische Masse bei der Schöpfung aus dem Chaos. Im Gegensatz zum Schöpfer aus dem Chaos, der einer formlosen Masse Form gibt, schöpft der Schöpfer aus dem Nichts aus sich selbst heraus. Der Typus kommt in den abrahamitischen

²⁴⁹ Vgl. Leeming: *Creation myths of the world*, S. 21.

²⁵⁰ Vgl. Long, Charles H.: *Alpha. The myths of creation*, S. 64-66.

²⁵¹ Vgl. Leeming: *Creation myths of the world*, S. 18.

²⁵² Vgl. Long: *Alpha*, S.110 und Leeming: *Creation myths of the world*, S. 9.

monotheistischen Religionen vor, ist aber keineswegs auf diese beschränkt, sondern weltweit verbreitet.²⁵³

Earth-Diver Myths setzen ein primordiales Wasser voraus und einen oder zwei Götter mit der Absicht zur Schöpfung. Sie werden oftmals assistiert durch verschiedene Tiere. Diese Tiere werden gewöhnlich in die Tiefe des Wassers geschickt, um die *prima materia* heraufzuholen. Der Schwerpunkt der Erklärung liegt auf der Erschaffung der Erde, nicht auf der eines Kosmos.²⁵⁴

Dieser phänomenologischen Interpretation und Klassifikation mythischer Strukturen²⁵⁵ stehen andere Modelle gegenüber z. B. entwickelt Richard Friedli eine Einteilung, die den Eindruck einer historischen Entwicklung vom Schamanismus über den Monotheismus zum modernen, naturwissenschaftlichen Denken bietet: Er geht von der „[s]chamanistischen Matrix“ aus, verfolgt dann „[k]osmische Zyklen“ und „Ursache-Wirkung-Modelle“. Bei den monotheistischen Religionen macht er eine „Differenz zwischen Schöpfung und Schöpfer“ aus. Sein Zielpunkt ist das „[m]odern-naturwissenschaftliches Paradigma“.²⁵⁶

1.2. Kosmogonien und Anthropogonien in Mesopotamien, Ägypten und Griechenland

Viele Schöpfungserzählungen verbinden den Anfang der Welt mit der Erschaffung des Menschen, manchmal wird in diesem Rahmen auch von der Entstehung der Götter berichtet. Schöpfungserzählungen, egal wie viele Bereiche sie umfassen, sind in der Regel auf die Entstehung des Menschen ausgerichtet, sie sind in gewisser Weise „Ätiologien der menschlichen Lebensumstände“²⁵⁷.

²⁵³ Vgl. Leeming: *Creation myths of the world*, S. 2.

²⁵⁴ Vgl. Leeming: *Creation myths of the world*, S. 24-35.

²⁵⁵ Vgl. Long: *Alpha. The myths of creation*, S. 217: Long nennt sein Vorgehen „historical-phenomenological interpretation.“

²⁵⁶ Friedli, Richard: *Schöpfung. I. Religionsgeschichtlich*. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Hrsg. von Hans Dieter Betz, Don S. Browning u. a. Bd. 7. Tübingen: Mohr Siebeck 1998-2007. 967-970, 967-969.

²⁵⁷ Ahn, Gregor: *Schöpfer/Schöpfung I. Religionsgeschichtlich*. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Hrsg. von Gerhard Müller, Horst Balz u. James K. et al Cameron. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1999. S. 250-258, S. 254.

Da nun diese Lebensumstände in verschiedenen Weltgegenden bedingt durch klimatische, geographische und gesellschaftliche Gegebenheiten sehr unterschiedlich sind, kommt es zu ganz unterschiedlichen Anfangserzählungen. Eine phänomenologische Typologisierung wie die von Charles Long ist daher von begrenztem Wert und sollte mit Vorsicht verwendet werden.

Neben Kosmogonien und Anthropogonien könnte man als drittes die Theogonien stellen. Eine Erklärung, wie die vielen griechischen Götter entstanden, gibt uns Hesiods Lehrgedicht Theogonie zugleich mit einer Kosmogonie. Die Behandlung der Theogonie besteht weitgehend in der Darstellung des Verwandtschaftsverhältnisses zwischen den Göttern, stellt also eher eine Ordnung und Synthese der vielfältigen Lokaltraditionen mithilfe der Genealogie dar. Trotz vereinzelter Vorkommen von Theogonien und Spekulationen über die Geburt der Götter (z. B. Platon, *Nomoi* 886c) scheinen Theogonien nicht denselben Stellenwert wie Kosmogonien und Anthropogonien zu haben, die häufig zusammengehörig betrachtet werden. Dies gilt zumindest für die klassisch antike und noch viel mehr für die jüdisch-christliche Literatur, in anderen Kulturen, wie der des alten Ägypten, mag sich dies anders verhalten.

Auch im Bereich der Menschenschöpfungsmythen, für die eine Untersuchung von Marianne Luginbühl für den Bereich des Alten Orients und Griechenlands vorliegt, kann man verschiedene Typen phänomenologisch unterscheiden. Im mesopotamischen Bereich erkennt sie drei verschiedene Typen der Menschenschöpfung: die *emersio*, die *formatio* und die *sacrificatio*. Beim Typ *emersio* sprießen die Menschen aus der Erde hervor, man verbindet diesen Typ mit Ackerbaugesellschaften. Beim Typ *formatio* wird der Mensch durch einen Gott oder durch mehrere Götter aus einem Material – in der Regel ist es Lehm – geformt. Beim Typ *sacrificatio* wird der Mensch aus dem Blut eines getöteten Gottes oder getöteter Götter erschaffen. Dieser Typ tritt nur zusammen mit den Typen *emersio* und *formatio* auf.²⁵⁸

²⁵⁸ Vgl. Luginbühl, Marianne: Menschenschöpfungsmythen. Ein Vergleich zwischen Griechenland und dem alten Orient. Bern: Lang 1992 (=Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi 58), S. 29-31.

1.2.1. Mesopotamien

In mesopotamischen Mythen ist der Grund der Menschenschöpfung offenbar immer, dass die Menschen für die Götter die schwere Arbeit für ihren Lebensunterhalt übernehmen sollen, die die Götter zuvor selbst verrichten mussten. Der Hintergrund der Entstehung dieser Mythen ist wohl zu Recht in den klimatischen und wirtschaftlichen Umständen Mesopotamiens zu sehen, wo die Zivilisation von einem arbeitsaufwändigen Bewässerungssystem abhängig war. Da das Land sich dort größtenteils im Besitz der Tempel befand, ist die Deutung, dass die zu verrichtende Arbeit für die Götter verrichtet würde, naheliegend.²⁵⁹

Daneben gab es in Mesopotamien die Vorstellung, dass Menschen oder Götter von einer Muttergottheit geboren wurden. Von diesen Muttergottheiten gab es offenbar verschiedene, in manchen Fällen hat die Muttergottheit einen männlichen Partner.²⁶⁰ Eine detaillierte Auseinandersetzung mit dem Schöpfungsmythos im *Enūma Eliš* findet sich in Kapitel III 4.5.2.

1.2.2. Ägypten

In Ägypten wird die Menschenschöpfung ausschließlich in Verbindung mit der Entstehung der Welt und der Götter behandelt – im Unterschied zu Mesopotamien und auch dem Alten Testament. Luginbühl deutet dies als Spiegel der sozialen Struktur Ägyptens, die in zentralistischer Weise auf den Pharaon ausgerichtet war, der die Position eines Gottes einnahm, wohingegen der einzelne Mensch nur „ein Rädchen im Getriebe des Kollektivs“ gewesen sei.²⁶¹ Außerdem scheint in Ägypten die Trennung und Rangfolge zwischen Gott, Mensch und Tier weniger strikt zu sein als in der biblischen Tradition,

²⁵⁹ Vgl. Luginbühl: Menschenschöpfungsmythen, S. 31-33.

²⁶⁰ Vgl. Luginbühl: Menschenschöpfungsmythen, S. 33-34.

²⁶¹ Luginbühl: Menschenschöpfungsmythen, S. 83: „Die Frage nach der Entstehung des Menschen wurde daher der Frage nach der Entstehung der Welt, des Staates, der einzelnen Stadt und des Heiligtums untergeordnet. Die früheren Kosmogonien beschäftigen sich hauptsächlich damit, die Priorität eines Heiligtums und seines jeweiligen Gottes zu untermauern. Die Menschenschöpfung wurde oft auf die Schöpfung des Pharaos beschränkt.“

wie man an Darstellungen sehen kann, die Götter entweder in Tiergestalt oder in einer Mischform als Menschenkörper mit Tierkopf zeigen.²⁶²

Die verschiedenen Städte hatten ihre eigenen Kosmogonien, wobei der jeweilige lokale Gott jeweils als Schöpfergott fungierte. Von besonderer Bedeutung als Schöpfergott scheint der Sonnengott zu sein. Der Sonnenkult fand einen Höhepunkt unter Amenophis IV. (um 1370 v. Chr.), der sich den Namen Echnaton gab und den Sonnengott Aton zum alleinigen Staatsgott erklärte.²⁶³ Hier wird eine Verbindung zwischen Schöpfungsmythos und politischen Zielen eines Herrschers deutlich.

Die Menschen entstehen in den ägyptischen Traditionen entweder aus den Tränen des Schöpfergottes oder sie werden vom Gott Chnum auf der Töpferscheibe geformt, in etlichen Texten bleibt die Schöpfungsweise aber unklar. Der Ausdruck des „Gebärens“ kommt zwar vor in diesem Kontext, ebenso wie die Bezeichnung des wohl androgyn vorzustellenden Schöpfers als Vater oder Mutter, jedoch werden die Menschen nie als seine Kinder bezeichnet mit Ausnahme des Pharaos. Vereinzelt findet sich die Vorstellung, dass Menschen aus Körperteilen oder dem Fleisch eines Gottes entstanden seien. Diese abweichenden Texte deutet man als Produkte einer politisch instabilen Zwischenzeit.²⁶⁴ Am anderen Ende des Spektrums finden sich Texte, in denen der Pharao als Menschenschöpfer bezeichnet wird.²⁶⁵

1.2.3. Griechenland und römische Rezeption

Weltentstehungsmythen sind in Griechenland deutlich weniger verbreitet als Menschenentstehungsmythen. Die ersten ausführlichen Weltentstehungsvorstellungen finden sich bei Hesiod in der schon erwähnten Theogonie, wo eben im Rahmen der Götterentstehung auch die Weltentstehung behandelt wird. Aus dem anfänglichen Chaos entstehen Gaia, Tartaros, Eros und Erebos (die Finsternis) und Nyx (die Nacht), die Aither (den hellen Himmel) und Hemera (den Tag) hervorbringt. Gaia gebiert Uranos (den

²⁶² Vgl. Luginbühl: Menschenschöpfungsmythen, S. 83-84.

²⁶³ Vgl. Luginbühl: Menschenschöpfungsmythen, S. 85.

²⁶⁴ Vgl. Luginbühl: Menschenschöpfungsmythen, S. 86-88; zur Entstehung des Menschen aus den Tränen des Schöpfergottes vgl. auch S. 91-93, zur Formung des Menschen durch den Schöpfergott Chnum vgl. auch S. 93-96.

²⁶⁵ Vgl. Luginbühl: Menschenschöpfungsmythen, S. 96-97.

Himmel), die Berge und Okeanos (das Meer). Eros ist bei dabei die treibende Kraft.²⁶⁶

In der Orphik gibt es das Motiv des Eis. Dieses wird durch Nyx oder Chronos (die Zeit) hervorgebracht. Aus diesem schlüpft Phanes (der Leuchtende), der Urgott der Orphik, den Zeus verschluckt, der damit die Schöpferkraft gleichsam inkorporiert.²⁶⁷

Die vorsokratischen Vorstellungen vom Anfang der Welt fragen nach dem Urstoff oder dem ersten Prinzip (ἀρχή), mit unterschiedlichem Ergebnis; davon wird später noch die Rede sein. Platon nimmt einen Handwerker Gott (δημιουργός) an, der aus der chaotischen Urmaterie schöpft (vgl. Timaios).²⁶⁸

Im mythischen Erzählen überwiegen jedoch Menschenenstehungsmythen. Sie haben häufig die Form von Autochthonenmythen, d. h. sie fragen nach dem ersten Bewohner eines Ortes. Von besonderer Bedeutung und literarischer Wirkung sind die Autochthonenmythen von Erichthonios und Kadmos, die auch in Zusammenhang miteinander stehen.

Der Erichthoniosmythos ist ein Gründungsmythos der Athener. Nach diesem Mythos liebte Hephaistos Athena, die sich aber, um ihre Jungfräulichkeit zu bewahren, vor ihm verbarg. Als er sich ihr dennoch näherte, schlug sie ihn mit einem Speer und sein Samen fiel auf die Erde: aus diesem entstand Erichthonios. Sein Name ist sprechend bzw. gab Anlass zur Geschichte: man verstand ihn zusammengesetzt aus ἔρις (Streit) und χθών (Erde). Neben ἔρις konnte man auch an ἔριον (Wolle) denken, die Geschichte erfuhr dann die Variante, dass Athena mit einem Wollbüschel den Samen von ihren Schenkeln abgewischt und auf die Erde geworfen habe.²⁶⁹ Obwohl aus der Erde geboren, zog Athena das Kind auf. Erichthonios wird manchmal mit Erechtheus gleichgesetzt, manchmal von ihm getrennt betrachtet.²⁷⁰

Der Mythos von Kadmos ist ein Gründungsmythos Thebens. Kadmos wird von seinem Vater ausgesandt um seine von Zeus entführte Schwester Europa

²⁶⁶ Vgl. Merkt, Andreas; Käppel, Lutz: Art. "Weltschöpfung. IV Griechenland und Rom." In: Der Neue Pauly. Herausgegeben von: Hubert Cancik, Helmuth Schneider (Antike), Manfred Landfester (Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte). Brill Online, 2015. [14. Oktober 2015] <http://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/weltschopfung-e12210280>.

²⁶⁷ Vgl. ebd.

²⁶⁸ Vgl. ebd.

²⁶⁹ So Apollodor, Bibliothek 3,14,6,2.

²⁷⁰ Vgl. Luginbühl: Menschenschöpfungsmythen, S. 100-106.

heimzuholen. Da es ihm nicht gelingt, sie zu finden, begibt er sich nach Delphi, wo er den Orakelspruch erhält, sich der Leitung einer Kuh anzuvertrauen und dort eine Stadt zu gründen, wo sie sich niederlegte. Kadmos will die Kuh der Athena opfern und schickt seine Leute zur Aresquelle, um Wasser zu holen. Dort werden die meisten von ihnen von einem Drachen getötet, der die Quelle bewacht. Kadmos tötet daraufhin den Drachen und sät die Zähne des Drachen auf Rat der Athena in die Erde. Daraus entstehen die Spartoi (die „Gesäten“), die einander gegenseitig im Kampf umbringen; nur fünf von ihnen überleben.²⁷¹

Weitere Erdgeborene sind Pelasgos, der Ahnherr der Pelasger, Dysaulos von Eleusis, der von den Einwohnern von Keleai als Heros verehrt wurde, Alalkomeneus von Böotien, der allerdings nicht der Erde, sondern einem See entstieg, Merops von Kos, Eumelos von Patrai, Aras von Phl(e)ius, Ogygos oder Ogyges, der sowohl in Theben als auch in Athen als autochthon angesehen wurde, Kekrops von Attika und Argos, der Ahnherr der Argiver. Einige dieser Autochthonen werden in den Texten nicht nur als Ahnherrn ihres Stammes, sondern auch als Urmenschen bezeichnet, die meisten Autochthonen sind auch Kulturbringer, wie z. B. Eumelos, der den Ackerbau eingeführt hat. Offenbar gab es auch einen Wettstreit darum, wer den ältesten Autochthonen zum Ahnherrn habe, außerdem wurden verschiedene konkurrierende Autochthone später genealogisch miteinander verbunden. Auch ganze Völker können als autochthon angesehen werden: Die Myrmidonen werden von Ameisen in Menschen verwandelt oder gehen nach Pausanias gleich aus der Erde hervor und die Einwohner von Tyros und Berytos entstehen jeweils aus Schlamm bzw. Lehm.²⁷²

Die These, dass es in Griechenland eine Göttin „Mutter Erde“ gegeben habe, ist höchst umstritten. Die Identifizierung und Unterscheidung von frühen Darstellungen griechischer Muttergottheiten ist schwierig und ihr Verhältnis zur kleinasiatischen „Großen Mutter“ ist unklar. Etliche griechische Göttinnen tragen „Mutter“ als Bestandteil in ihren Namen oder werden als „Mutter“ angerufen, so Meter, Demeter, Rhea und Gaia.²⁷³ Obwohl beispielsweise Gaia in Texten als Erdgöttin belegt ist, beispielsweise bei Hesiod (Theogonie 117ff.) als Mutter von Uranus (Himmel), Pontus (Meer) und in der

²⁷¹ Vgl. Apollodor, Bibliothek 3,4,1-2.

²⁷² Vgl. Luginbühl: Menschenschöpfungsmythen, S. 111-129.

²⁷³ Vgl. Luginbühl: Menschenschöpfungsmythen, S. 174-181.

Folge vieler anderer Gottheiten und Monster, ist kultische Verehrung selten. Spätere Texte verwenden Gaia als Allegorie.²⁷⁴ Kultische Verehrung anderer Muttergottheiten, wie Demeter, ist dagegen unumstritten. Die Frage, ob in Griechenland das Konzept einer „Mutter Erde“ als religiöse Vorstellung verbreitet war, erweist sich als nicht belegbar.²⁷⁵ Luginbühl jedoch will die Zeugnisse als „religionsgeschichtliche Dokumente“ ernst nehmen wegen Übereinstimmungen „zwischen den literarischen und kultischen Aussagen über die Funktion der Erdgöttin“ und aufgrund der „zahlreichen Autochthonen- und Erdgeburtsmythen“.²⁷⁶

Neben den lokalen Autochthonenmythen waren in Griechenland auch universale Anthropogonien bekannt. An erster Stelle wäre der Weltaltermythos zu nennen, der in Griechenland zuerst bei Hesiod in seinen *Werken und Tagen* greifbar ist. Vor dem Weltaltermythos erzählt Hesiod auch die Mythen von Pandora und Prometheus, die ihrerseits in die Kategorie der Menschenschöpfungsmythen fallen. Der Weltaltermythos ist von Indien bis Griechenland verbreitet, zeichnet sich durch die Abfolge von vier Zeitaltern aus, die in Indien mit bestimmten Farben, im iranischen, jüdischen und griechischen Bereich mit Metallen belegt werden, wobei damit die Vorstellung eines fortschreitenden Verfalls, einer Dekadenz mit apokalyptischem Ende verbunden ist. Als Ursprungsregion dieses Mythos gilt Babylonien.²⁷⁷

Was erfahren wir nun aus Hesiods Version des Weltaltermythos über die Entstehung der Menschen? Der Text ist etwas unklar: Vers 108 konstatiert gleichen Ursprung von Göttern und Menschen, in Vers 109 heißt es dagegen, dass die Götter zuerst ein goldenes Geschlecht von Menschen erschaffen hätten (*Erga* 106-110), was bei manchen Herausgebern zu Eingriffen in den Text führte:

<p>Εἰ δ' ἐθέλεις, ἕτερόν τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυφώσω εὔ καὶ ἐπισταμένως, σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῆσιν</p>	<p>Ist es dir aber recht, so will ich dir noch eine Geschichte nach Kunst und Regel erzählen. Du aber präge dir ein, daß Götter und sterbliche Menschen vom</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

²⁷⁴ Vgl. Graf, Fritz: Gaia. In: Brill's New Pauly. Hrsgs. von Hubert Cancik and Helmuth Schneider. Brill Online, 2012. Reference. Universitaets- und Landesbibliothek Bonn.

<http://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-s-new-pauly/gaia-e417480> [30.07.2012].

²⁷⁵ Vgl. Graf: Gaia.

²⁷⁶ Luginbühl: Menschenschöpfungsmythen, S. 180-181.

²⁷⁷ Luginbühl: Menschenschöpfungsmythen, S. 197-199.

ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι. gleichen Ursprung herkommen. Als goldenes schufen zuerst, die Χρύσειον μὲν πρῶτιστα γένος μερόπων Unsterblichen die im olympischen Haus ἀνθρώπων wohnen, das Geschlecht der redenden ἀθάνατοι ποίησαν Ὀλύμπια δώματ' Menschen.²⁷⁸ ἔχοντες.

Auch die weiteren Geschlechter, das silberne, ehernen bzw. eisernen werden von den Göttern erschaffen. Originell bei Hesiod ist an dieser Stelle der Einschub des Heroengeschlechts, an dem er als Grieche nicht vorbeigehen konnte, da doch das Zeitalter des Trojanischen Krieges und des Kampfes um Theben eine glorreiche Vergangenheit darstellen, die aber doch näher der Gegenwart liegt als das goldene Zeitalter. Diese Störung des Dekadenmodells wurde von einigen der späteren Rezipienten wie Arat und Ovid beseitigt, von anderen, wie Vergil, jedoch wieder aufgenommen.

Im Weltaltermythos nach Hesiod findet eine wiederholte Menschenschöpfung statt, jedoch erfahren wir wenig über die Umstände: Die erste Schöpfung von Menschen findet durch nicht namentlich bezeichnete olympische Götter statt (siehe die oben zitierte Stelle V. 109-110), ebenso die zweite (V. 127-128), die dritte (V. 143-144) durch „Vater Zeus“, die vierte (V. 157-158) durch „Zeus den Sohn des Kronos“. Über die Schöpfung des fünften, gegenwärtigen Menschengeschlechts (V. 176-177) wird nichts ausgesagt. Woraus und warum die Menschen erschaffen wurden, erfahren wir nicht. Der Fokus der Erzählung Hesiods liegt auf der Dekadenzentwicklung der Menschheit, nicht auf ihrer jeweiligen Schöpfung.²⁷⁹

Hesiods *Erga* enthalten noch zwei andere Mythen, die unserem Zusammenhang von Bedeutung sind: den Mythos von Pandora und den von Prometheus. Der Mythos von Pandora berichtet eine gesonderte Erschaffung der Frau, wie sie auch im zweiten Schöpfungsbericht des Alten Testaments vorkommt. Der Mythos wird auch in Hesiods *Theogonie* geschildert, freilich in einfacherer Form, so dass die ausführlichere Erzählung in den *Erga* als die sekundäre gilt. In groben Zügen lautet der Mythos wie folgt: Zeus will Prometheus für den Raub des Feuers bestrafen und beauftragt Hephaistos aus Erde und Wasser eine schöne Jungfrau zu formen. Athena, Aphrodite und

²⁷⁸ Hesiod: Werke und Tage. Griechisch/Deutsch. Hg. v. Otto Schönberger. Stuttgart: Reclam 1996, S. 10-11.

²⁷⁹ Vgl. Luginbühl, Menschenschöpfungsmythen, S. 211-212.

Hermes tragen spezifische Fähigkeiten und Charakterzüge bei: Athena Webkunst, Aphrodite Schönheit und Charme, Hermes „hündischen Sinn und hinterhältigen Charakter“ (V. 67 *κύνεόν τε νόον καὶ ἐπίκλοπον ἦθος*). Diese Frau namens Pandora erhält Epimetheus, der Bruder des Prometheus, als Geschenk. Sie öffnet nun die sprichwörtlich gewordene Büchse der Pandora, im griechischen Text eher ein Fass (genauer gesagt: einen *πίθος*, ein großes, tönernes Aufbewahrungsgefäß), und entlässt so die Übel in die Welt. Der Fokus dieser Geschichte ist also die Erklärung: Wie kommen die Übel in die Welt? Als Schöpfungsgeschichte handelt es sich um eine Menschenschöpfung vom Typus *formatio*. In den *Erga* wird Pandora vom Schmiedegott Hephaistos aus Erde und Wasser (V. 61), in der *Theogonie* nur aus Erde (V. 571) geformt. Plausibel ist Luginbühls These, dass Pandora ursprünglich als Gattin des Prometheus konzipiert war, schließlich ist der Name seines Bruders Epimetheus („der Im-nachhinein Denkende“) klar sekundär zu Prometheus („der Vorausdenkende“) gebildet. In der ursprünglichen Fassung des Mythos könnten Prometheus und Pandora „eine Art Urpaar wie Deukalion und Pyrrha“ gebildet haben.²⁸⁰

Prometheus, der Gott der Töpfer, ist der bekannteste Menschenschöpfer der griechischen Mythologie, obwohl seine Formung von Menschen aus Ton und die folgende Belebung bei genauem Hinsehen nur spärlich und spät belegt scheint, nämlich bei Lukian.²⁸¹ Bei Platon (Protagoras 320d) erschaffen die Götter die Menschen aus Erde und Feuer, Prometheus und Epimetheus statten sie mit Fähigkeiten aus. Philemon (Frg. 89) bezeugt die Schöpfung von Tieren und Menschen durch Prometheus, ohne zu erwähnen auf welche Weise dies geschah. Bei Äsop (fab. 100) ist Zeus besorgt bei Betrachtung der Geschöpfe über die geringe Zahl der vernunftbegabten Wesen und bittet Prometheus zur Herstellung einer Balance, ein paar der Tiere in Menschen umzuwandeln – eine aitiologische Fabel, die erklärt, warum es Menschen gibt, die äußerlich wie Menschen aussehen, aber innerlich Tiere sind. Offenbar war der Mythos von Prometheus als Menschenschöpfer dennoch weithin bekannt, weil eine ganze Reihe von weiteren Texten darauf anspielen und weil das Motiv häufig bildlich dargestellt wird, vor allem auf kaiserzeitlichen Sarkophagen.²⁸² Luginbühl vermutet plausibel, dass das Motiv der Belebung durch Eintritt einer Seele, die

²⁸⁰ Luginbühl, Menschenschöpfungsmythen, S. 221-222.

²⁸¹ Lukian, Prometheus 11.

²⁸² Vgl. Luginbühl: Menschenschöpfungsmythen, S. 225-226, die Stellen s. Anm. 100.

im Tod den Körper wieder verlässt, um dann wieder in einen Körper einzutreten, ursprünglich in den Zusammenhang der Seelenwanderungslehre der orphisch-pythagoreischen Schule gehört. Die Gleichsetzung von Atem und Seele finden wir auch bei den Stoikern. In jedem Fall, so Luginbühl zurecht, setzt dieses Schöpfungsmodell einen Schöpfergott voraus, der unbelebte Körper aus Ton herstellt und dieser scheint im griechischen Bereich im Gegensatz zum Vorderen Orient und Ägypten ursprünglich nicht existiert zu haben. Dominierend waren in Griechenland die Autochthonenmythen, erst in späterer Zeit, als sich unter östlichem Einfluss ein „Seelenglaube“ entwickelte, verbreitete sich das Modell von Formung und Belebung.²⁸³

Die Geschichte von Deukalion und Pyrrha nach Ovid, *Metamorphosen* VV. 313-415, ist zunächst weniger eine Menschenschöpfungsgeschichte als die Geschichte der Überlebenden einer Sintflut vergleichbar der Geschichte Noahs. Nach der Flut verrichten die beiden ein Opfer und bekommen von Themis den Auftrag, die Knochen der großen Mutter hinter sich zu werfen (V. 383: *ossaque post tergum magnae iactate parentis*). Auf Pyrrhas Zögern hin - sie ist bei Ovid übrigens die Tochter des Epimetheus - deutet Deukalion, der hier ein Sohn des Prometheus ist, den Spruch dahingehend, dass sie Steine hinter sich werfen sollten. Sie probieren es aus, und die Steine, die sie hinter sich werfen, gewinnen Menschengestalt, die von Deukalion geworfenen Steine werden zu Männern, die von Pyrrha geworfenen Steine zu Frauen (400-415). Danach gebiert die Erde als Mutter die Tiere (416-437).

Der Verwandlung von Steinen in Menschen scheint im Griechischen ein Wortspiel zugrunde zu liegen: im Plural λαοί bzw. λάοι (sg. λαός = Volk, λάας = Stein) sind die Wörter für Volk und Stein gleichlautend bis auf die Betonung. Daneben existiert das gleichanlautende Wort λίθος für Stein. Mit λαός und λίθος ist eine Redensart im Griechischen belegt und auch im Hebräischen scheint es eine entsprechende gegeben zu haben.²⁸⁴

Die Neuerschaffung der Menschheit nach der Sintflut durch Steine mutet seltsam an, weil mit Deukalion und Pyrrha ein Menschenpaar zur Verfügung steht, das auf natürlichem Wege Nachkommen zeugen könnte. Es ist daher recht wahrscheinlich, dass die Erzählung soziale Unterschiede rechtfertigen sollte, da λαός das einfache Volk bedeutet. Dieses wurde also aus Steinen

²⁸³ Vgl. Luginbühl: Menschenschöpfungsmythen, S. 227-228.

²⁸⁴ Vgl. Luginbühl, Menschenschöpfungsmythen, S. 230-231.

erschaffen, während der δῆμος, der das freie Volk bezeichnet, also die herrschende Schicht der Polis, von den Göttern und Heroen abstammte.²⁸⁵ Ferner scheint es sich bei der Erzählung von Deukalion und Pyrrha zunächst um einen lokalen Mythos, nämlich der Lokrer, zu handeln²⁸⁶ – aber dies trifft bei der politischen Struktur Griechenlands wohl auf alle Mythen mehr oder weniger zu.

Nach der orphischen Anthropogonie sollen die Menschen aus dem Ruß der von Zeus im Zorn mit dem Blitz erschlagenen Körpern der Titanen entstanden sein. Das Motiv der Erschaffung von Menschen aus einem getöteten Lebewesen kennen wir aus dem babylonischen *Enuma Eliš*. Man vermutet, dass die orphische Anthropogonie von östlichen Mythen beeinflusst sein könnte, da sich dieses Motiv im griechischen Bereich sonst nicht findet.²⁸⁷

2. Christliche kosmogonische Vorstellungen des Mittelalters

2.1. Bedeutung des christlichen Glaubens im Mittelalter

Während christliche Religiosität im Europa der Gegenwart ein spirituelles Angebot unter vielen ist und ein großer Teil der Menschen gänzlich ohne Religion durchs Leben geht, so ist im europäischen Mittelalter Religiosität keine Frage der Wahl, sondern man ist selbstverständlich von Geburt an einer bestimmten religiösen Gemeinschaft zugehörig, sei diese nun christlich, jüdisch oder muslimisch.

Auch ist für viele heutige religiöse Menschen die Religion ein Bereich, den sie von anderen Bereichen des Lebens trennen können, weltanschauliche Neutralität in vielen Bereichen gefordert, Trennung von Kirche und Staat in den meisten westlichen Staaten mehr oder weniger vollzogen, jedenfalls doch so, dass de facto die Kirche politisch kaum noch Macht ausübt, außer im Bereich bestimmter ethischer Fragen. Auch der Einzelne kann durchaus mit gewissen Widersprüchen leben, kann etwa gewisse Geltungsbereiche für die Religion und andere für ein naturwissenschaftliches Weltbild definieren.

²⁸⁵ Vgl. Luginbühl, Menschenschöpfungsmythen, S. 233-234.

²⁸⁶ Vgl. Luginbühl, Menschenschöpfungsmythen, S. 234.

²⁸⁷ Vgl. Luginbühl, Menschenschöpfungsmythen, S. 237.

Dagegen durchdringt im Mittelalter die Religion alle Bereiche des Lebens: das Mittelalter ist ein Zeitalter des Glaubens.²⁸⁸

In den christlichen Gebieten Europas bestimmte die Kirche die religiösen Vorstellungen der Menschen, abweichende Vorstellungen sind die Ausnahme, sie sind Aberglaube. Unglaube im Sinne von Areligiosität oder Atheismus ist im Mittelalter kaum vorstellbar: wo von *infidelitas* die Rede ist, ist immer ein falscher Glaube, nicht jedoch Unglaube gemeint.²⁸⁹

Welche Vorstellungen über die Schöpfung kennt das mittelalterliche Christentum? Was wird gelehrt? Die dominierende und bekannteste Darstellung ist sicherlich die am Anfang des Alten Testaments erzählte Schöpfungsgeschichte. Weitere andere Vorstellungen finden wir am Anfang des Johannesevangeliums, aber daneben gibt es noch weitere Stellen der Bibel, die sich auf den Schöpfungsakt beziehen.

2.2. Die Schöpfungstheologie des Alten Testaments

Im Buch Genesis des Alten Testaments gibt es zwei Menschenschöpfungsgeschichten. In Genesis 1,26-29 erschafft Gott am sechsten Schöpfungstag nach den Tieren schließlich den Menschen nach seinem Bilde als Herrscher über die Tiere. Er schuf ihn als Mann und Frau; er soll die Erde bevölkern. Samen und Früchte sollen ihm als Nahrung dienen, den Tieren hingegen die grünen Pflanzen. Der Bericht gibt keine Auskunft wie, woraus oder warum Gott den Menschen erschuf. Das gewählte hebräische Verbum ist im Vergleich zu den Schöpfungsverben der Texte aus Mesopotamien abstrakt und unanschaulich.²⁹⁰

Obwohl der erste Schöpfungsbericht des Alten Testaments den Anfang desselben bildet, gilt er den Theologen doch als verhältnismäßig späte Zutat, entstanden um 550 v. Chr., in nachexilischer Zeit, unter dem Einfluss altorientalischer Hochreligionen und hervorgerufen durch die Erfahrung der existenziellen Krise. Der allbekannte Bericht am Anfang des Buches Genesis ist nicht die einzige Behandlung des Themas in der Bibel, ja nicht einmal im Alten

²⁸⁸ Vgl. Goetz, Hans-Werner: Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters. Teil I, Bad 1: Das Gottesbild. Berlin: Akad.-Verl 2011 (=Orbis mediaevalis 13,1), S. 30-33.

²⁸⁹ Vgl. Goetz: Gott und die Welt, S. 32.

²⁹⁰ Luginbühl: Menschenschöpfungsmythen, S. 43-44.

Testament. Alle diese Texte bilden jedoch keine einheitliche Schöpfungstheologie, sondern entstehen jeweils unter unterschiedlichen Prämissen.²⁹¹

Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde; die Erde aber war wüst und wirr, Finsternis lag über der Urflut und Gottes Geist schwebte über dem Wasser.

Aus diesem Anfang des Alten Testaments, des Schöpfungsberichtes nach Genesis 1,1-2,4a geht hervor, dass der Schöpfer die Welt aus dem Chaos erschafft und damit auch zeitlich einen Anfang setzt: den Anfang der Zeit. Man deutete diese Schöpfung später als *creatio ex nihilo*, jedoch wird eine solche erst im 2. Buch der Makkabäer 7,28 ausgedrückt:

Ich bitte dich, mein Kind, schau dir den Himmel und die Erde an; sieh alles, was es da gibt, und erkenne: Gott hat das aus dem Nichts erschaffen und so entstehen auch die Menschen.

Der erste Schöpfungsbericht der Genesis schreitet fort mit „Scheidungen und Benennungen der Lebensräume“ und „Klassifizierung der die Räume füllenden Wesen nach Arten, Größe, Gattung, Gestalt und Geschlecht“²⁹², um schließlich beim Menschen anzukommen, den er als sein Abbild, als Mann und Frau und als Herrscher über die Erde erschafft. Der Bericht schließt mit dem siebten Schöpfungstag, an dem Gott ruht. Direkt angeschlossen an diesen Schöpfungsbericht der sog. Priesterschrift, ist ein zweiter, älterer Schöpfungsbericht (9. Jh. v. Chr.), der des sog. Jahwisten, der folgendermaßen beginnt (Genesis 2,4b-7):

Zur Zeit, als Gott, der Herr, Erde und Himmel machte, gab es auf der Erde noch keine Feldsträucher und wuchsen noch keine Feldpflanzen; denn Gott, der Herr, hatte es auf die Erde noch nicht regnen lassen und es gab noch keinen Menschen, der den Ackerboden bestellte; aber Feuchtigkeit stieg aus der Erde auf und tränkte die ganze Fläche des Ackerbodens. Da formte Gott, der Herr, den Menschen aus Erde vom Ackerboden und blies in seine Nase den Lebensatem. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen.

²⁹¹ Vgl. Kratz, Reinhard G. u. Hermann Spieckermann: Schöpfer/Schöpfung II. Altes Testament. In: Theologische Realenzyklopädie. Hrsg. von Gerhard Müller, Horst Balz u. James K. et al Cameron. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1999. S. 258–283, S. 258-259.

²⁹² Kratz u. Spieckermann: Schöpfer/Schöpfung II, S. 258–283, S. 270.

Der Bericht schließt an das Schöpfungsgeschehen des ersten Berichts an, indem es das Geschehen in derselben Zeit situiert, schildert aber nun eine andere Entstehung des Lebens auf der Erde und auch eine andere Anthropogonie: Gott erschafft den Menschen aus Erde und belebt ihn durch Einblasen seines göttlichen Atems. Die Frau wird in diesem Bericht erst später aus der Rippe des Mannes erschaffen (Genesis 2,21-25). Dieser Schöpfungsbericht enthält die Paradiesgeschichte.

Der zweite Menschenschöpfungsbericht des Buches Genesis schildert eine Menschenschöpfung, bei der der Mensch von Gott aus Schlamm der Erde (*limo terrae*, Einheitsübersetzung: Ackerboden) geformt und anschließend durch Einblasen des Lebensatems belebt wird. Zur diesen Vorstellungen in Genesis 2,7 finden sich Parallelen in mesopotamischen Texten und auch an weiteren Stellen des Alten Testaments (Jesaja 64,8; Hiob 10,9; 33,6). In der Regel wird nicht gewöhnliche Erde, sondern Lehm oder Ton für die Herstellung des Menschen verwendet. Man nimmt meist an, dass die Vorstellung eines Töpfers hier das Vorbild war.²⁹³ Die Vorstellung der Schöpfung aus Erde statt Lehm ist wohl – wie ich vermute – sekundär in die Erzählung eingefügt aus der Wendung von Genesis 3,19: „Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis du zurückkehrst zum Ackerboden; von ihm bist du ja genommen. Denn Staub bist du, zum Staub musst du zurück“, in einer Zeit, als ‚Staub‘ bereits „das Symbol der menschlichen Vergänglichkeit und Nichtigkeit“²⁹⁴ geworden war. Diese These ließe sich stützen durch die erwähnte Stelle Jesaja 64,8, wo der gebräuchlichere Ton das Material der Herstellung ist: *et nunc Domine pater noster es tu nos vero lutum et fctor noster et opera manuum tuarum omnes nos* „Nun aber, Herr, bist du unser Vater. / Wir sind der Ton und du unser Bildner, / und wir alle sind das Werk deiner Hände.“ Obwohl *lutum* neben Lehm, Ton allgemeiner auch „weiche Erde, Kot, Dreck“ heißen kann, wird doch durch *fctor* und *opera manuum* deutlich, dass man sich hier einen Töpfer vorstellen soll.

Die Vorstellung Gottes als Vater ist im Alten Testament nur metaphorisch nicht biologisch – und überhaupt nur selten mit der Menschenschöpfung verknüpft. Eine interessante Ausnahme stellt Deuteronomium 32,18 dar, wo Gott zugleich als zeugender Vater als auch als gebärende Mutter dargestellt

²⁹³ Luginbühl: Menschenschöpfungsmythen, S. 44-45

²⁹⁴ Luginbühl: Menschenschöpfungsmythen, S. 45-46.

wird:²⁹⁵ *Deum qui te genuit dereliquisti et oblitus es Domini creatoris tui* „An den Fels, der dich gezeugt hat, dachtest du nicht mehr, du vergaßest den Gott, der dich geboren hat.“ Gott wird biblisch als Schöpfer des Einzelnen, eines Volkes, der ganzen Menschheit oder von Körperteilen dargestellt.²⁹⁶ Es gibt noch zahlreiche weitere schöpfungstheologische Aussagen im Alten Testament: in den älteren Psalmen, in Jesaja, der Weisheitsliteratur (jüngere Psalmen).

2.3. Die Schöpfungstheologie des Neuen Testaments

Im Neuen Testament ist die prominenteste Stelle sicherlich der Prolog des Johannesevangelium (Johannes 1,1-3):

1 Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott. 2 Im Anfang war es bei Gott. 3 Alles ist durch das Wort geworden und ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist.

„Im Anfang“ schließt deutlich an den Anfang des Alten Testaments an, aber hier wird der Logos als Schöpfungsprinzip benannt. Weitere Aussagen zur Schöpfung findet man in den Briefen des Neuen Testaments.

2.4. Die Schöpfungstheologie in Spätantike und Mittelalter

In den ersten Jahrhunderten der Kirche wurden auf der Grundlage der biblischen Texte in Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt, vor allem der griechischen Philosophie, Ideen entwickelt und Texte geschrieben, die für die folgenden Jahrhunderte wichtig und wirksam wurden. Wichtig war zunächst auch die Auseinandersetzung mit der Gnosis und ihrer dualistischen Weltsicht, die die Welt als mangelhaft ansah. Erlösung war für sie nur jenseits der Welt und der Geschichte zu finden. Das Schöpfungswerk Gottes wurde dadurch abgewertet, der Schöpfergott musste ein mangelhafter Gott sein. Über diesem Demiurgen musste es noch einen guten, transzendenten Gott geben, und dieser schöpfte laut manchen Gnostikern aus dem Nichts. Diese Lehre der *Creatio ex nihilo*, die in Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie innerhalb und außerhalb der Gnosis, nämlich in der Apologetik, entsteht, findet Eingang in die Schriften von Theophilus von Antiochien, Irenäus und

²⁹⁵ Vgl. Luginbühl: Menschenschöpfungsmythen, S. 47-48.

²⁹⁶ Luginbühl: Menschenschöpfungsmythen, S. 49-52.

Tertullian. Genesis 1,2 wird ab der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts umgedeutet von einer Schöpfung aus präexistierender Materie zur *Creatio ex nihilo*: der christliche Gott schafft im Gegensatz zum platonischen und stoischen Gott aus sich selbst.²⁹⁷

Augustinus ist vielleicht der wichtigste Bezugspunkt der mittelalterlichen Schöpfungstheologie. Bei seiner Abwendung vom Manichäismus kommt er unter dem Einfluss des Neuplatonismus zur Einsicht, dass alle Schöpfung gut und Gott der einzige Schöpfer sei. Das Böse kommt durch den menschlichen Willen in die Welt. Seine Gottesvorstellung leitet er aus dem neuplatonischen „Einen“ ab, der die Schöpfung aus dem Nichts erschafft und erhält. Die Welt ist für ihn eine fortwährende Schöpfung (*creatio continua*).²⁹⁸

Die Auslegung des Sechs-Tage-Werks, die Hexaemeron-Exegese, spielt naturgemäß eine besondere Rolle für die christliche Schöpfungstheologie. Das entsprechende Werk des Augustinus, *De genesi ad litteram*, wird zu einem sehr viel rezipierten Werk.²⁹⁹

Außer den Schriften des Augustinus gibt es monographische Darstellungen der Erschaffung des Menschen von Laktanz, Gregor von Nyssa, Nemesius von Emesa und Claudianus Mamertus, die von philosophischer und medizinischer Bildung der griechischen Tradition durchdrungen sind.³⁰⁰ Dieses Wissen der Spätantike wurde – zum guten Teil vermittelt durch Isidor und Beda – in der Karolingerzeit wieder aufgegriffen, vor allem Johannes Scottus Eriugenas *De divisione naturae* wäre zu nennen, dessen Werke aber allgemein als wenig rezipiert gelten.³⁰¹ Große Wirkung in dieser Zeit entfaltet hingegen Augustinus' *De genesi ad litteram*.³⁰²

²⁹⁷ Vgl. May, Gerhard: Schöpfer/Schöpfung V. Alte Kirche. In: Theologische Realenzyklopädie. Hrsg. von Gerhard Müller, Horst Balz u. James K. et al Cameron. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1999. S. 296–299, S. 297.

²⁹⁸ Vgl. James, E. O: Creation and cosmology: A historical and comparative inquiry. Leiden: Brill 1970, S. 94-95.

²⁹⁹ Vgl. für die frühe Rezeptionsgeschichte Pollmann, Karla: Von der Aporie zum Code. Aspekte der Rezeption von Augustins ›De Genesi ad Litteram‹ bis auf Remigius von Auxerre († 908). In: Augustinus: Spuren und Spiegelungen seines Denkens. Hrsg. von Norbert Fischer. Bd. 1. Hamburg: Meiner 2009. S. 19–36.

³⁰⁰ Vgl. May, Gerhard: Schöpfer/Schöpfung V. Alte Kirche, S. 298.

³⁰¹ Vgl. Scheffczyk, Leo: Schöpfer/Schöpfung VI. Mittelalter. In: Theologische Realenzyklopädie. Hrsg. von Gerhard Müller, Horst Balz u. James K. et al Cameron. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1999. S. 299–305, S. 299-300.

³⁰² Vgl. Pollmann, Karla: Von der Aporie zum Code. Aspekte der Rezeption von Augustins ›De

Die Schöpfungstheologie des Mittelalters steht zunächst hauptsächlich in der Tradition des Augustinus und in Auseinandersetzung mit dem Platonismus. Durch Anselm von Canterbury (*um 1033, †1109) wird schließlich die Vernunft als Rechtfertigungsinstanz von Glaubensinhalten eingeführt. Ab dem 13. Jahrhundert gewinnt der Aristotelismus an Gewicht. In dieser Linie sind zunächst besonders die Lehren der Schule von Chartres näher zu betrachten. Dort verband man die biblische Lehre mit platonischer Lehre und durch Boethius vermittelten Aristotelismus.³⁰³

Thierry von Chartres (†1155) stellt in seinem *Heptateuch* Exzerpte aus antiken und mittelalterlichen Autoren für den Unterricht in den *Septem artes liberales* zusammen. In seinem Hexaameron-Kommentar *De sex dierum operibus* interpretiert er die Schöpfungserzählung auf dem Hintergrund von Platons *Timaios*. Seine Grundlage war die kommentierte lateinische Übersetzung des Calcidius. Er verwendete als erster die vollständige Logik des Aristoteles (d. h. nicht nur die durch Boethius vermittelten Teile) und wendete das Vier-Ursachen-Schema auf die Schöpfung an. Der Vater entspricht der *causa efficiens*, der Sohn entspricht der *causa formalis*, der Geist entspricht der *causa finalis*, die vier Elemente entsprechen der *causa materialis*. Den über den Wassern schwebenden Geist Gottes (Gen. 1,2) versteht er nicht nur als den heiligen Geist, sondern identifiziert ihn mit der platonischen Weltseele. Dieser Geist wirkt ordnend auf die Entstehung der Welt ein, die sich aus den in den Elementen durch den Antrieb der in ihnen vorhandenen Kräfte entwickelt.³⁰⁴ Bei Vorstellungen dieser Art rücken Gott und seine Welt sehr nahe zusammen und besteht immer die Gefahr, in die Nähe eines Pantheismus zu geraten oder der Welt ihr eigenes Sein zu versagen.³⁰⁵

Thierrys Schüler Clarenbaldus von Arras († um 1187) entwickelte diese Lehre weiter, in deren Umfeld auch Wilhelm von Conches' († um 1154) Arbeiten entstehen. Bernardus Silvestris setzt in seiner *Cosmographia* die

Genesi ad Litteram« bis auf Remigius von Auxerre († 908). In: Fischer, Norbert (Hrsg.): Augustinus: Spuren und Spiegelungen seines Denkens. Bd. 1. Hamburg: Meiner 2009, S. 19–36.

³⁰³ Vgl. Scheffczyk, Leo: Schöpfer/Schöpfung VI. Mittelalter, S. 300.

³⁰⁴ Vgl. Rohls, Jan: Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart. Tübingen: Mohr Siebeck 2002, S. 191.

³⁰⁵ Vgl. Stinglhammer, Hermann: Einführung in die Schöpfungstheologie. 1. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2011, S. 78-79.

Schöpfungsthematik in eine allegorische Dichtung um, die theologisch in platonisch-augustinischer Tradition steht.³⁰⁶

Bei Rupert von Deutz (* um 1070, † 1130) wird die Trinität zum Ausgangspunkt der Schöpfung (*De Trinitate et operibus eius*), die die von platonischen Gedanken durchdrungene Menschwerdung Christi zum Ziel hat. Ferner verbindet er Kosmologie und Heilsgeschichte in einer Sieben-Tage-Gliederung.³⁰⁷

Im 12. Jahrhundert entfaltet die Schule von St. Viktor eine Wirkung durch ganz Europa. Hugo von St. Viktor (*De sacramentis christianae fidei*) verbindet ebenfalls Schöpfungs- und Heilsgeschichte (*opus conditionis* und *opus restorationis*). Die sechs Schöpfungstage entsprechen sechs Weltaltern und finden ihr Ziel in der Menschwerdung Christi. Das richtige Verständnis der Schrift ist ihm ein zentrales Anliegen, daher nehmen exegetische Schriften einen hohen Rang unter seinen Werken ein. Er wendet eine dreistufige Exegese an. Die sichtbare Welt ist für ihn zeichenhaft und verweist auf das Jenseits. Daher ist auch irdische *historia* wichtig und dementsprechend methodisch auszulegen.³⁰⁸

Die Sentenzen (*Sententiae in IV libris distinctae*) des Petrus Lombardus sind in ihrer Wirkung nicht zu unterschätzen, da sie ein wichtiges Unterrichtswerk waren. Sie stehen theologisch in der Tradition Abaelards und der Schule von St. Viktor. Die Sentenzen werden in der Hochscholastik in Kommentaren und Summen angereichert durch aristotelisches Denken und Einflüsse aus der arabischen und jüdischen Philosophie.³⁰⁹

Thomas von Aquin (*1224/5, †1274) wendet sich von der naturkundlichen Betrachtung weitgehend ab und versucht Augustinismus, Neuplatonismus und Aristotelismus zu verbinden, indem er auch widersprüchliche Ansichten synthetisiert. In seiner unvollendet gebliebenen *Summa theologiae* behandelt er den Ausgang (*exitus*) der Geschöpfe aus Gott und ihre Rückkehr (*reditus*) durch Christus.³¹⁰ Dabei wird bei Thomas das aristotelische Denken dominant, indem

³⁰⁶ Vgl. Scheffczyk, Leo: Schöpfer/Schöpfung VI. Mittelalter, S. 300.

³⁰⁷ Vgl. Scheffczyk, Leo: Schöpfer/Schöpfung VI. Mittelalter. In: Theologische Realenzyklopädie. Hrsg. von Gerhard Müller, Horst Balz u. James K. et al Cameron. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1999. S. 299–305, S. 301 und Stinglhammer, S. 79.

³⁰⁸ Vgl. Ehlers, J.: Hugo v. St-Victor. In: Lexikon des Mittelalters. Bd. 5. Stuttgart: Metzler 1977–1999. 177–178.

³⁰⁹ Vgl. Scheffczyk, Leo: Schöpfer/Schöpfung VI. Mittelalter, S. 301–302.

³¹⁰ Vgl. Scheffczyk, Leo: Schöpfer/Schöpfung VI. Mittelalter, S. 299–305, S. 302–303 und Elders, L.:

er die reale Welt in seine Theologie integriert,³¹¹ das aristotelische Ursachenschema sowie die Kausallehre übernimmt.³¹² Das Wissen über die Schöpfung bekommt dadurch zentrale Bedeutung, denn falsches Wissen über die Schöpfung führt zu falschem Denken über Gott:

Sic ergo patet falsam esse quorundam sententiam qui dicebant nihil interesse ad fidei veritatem quid de creaturis quisque sentiret, dummodo circa Deum recte sentiatur, ut Augustinus narrat in libro de origine animae: nam error circa creaturas redundat in falsam de Deo sententiam [...].³¹³ Also ist die Meinung derer offenbar falsch, die sagen, nichts, was jemand über die Schöpfung meint, sei von Bedeutung für die Wahrheit des Glaubens, wenn er nur in Bezug auf Gott richtig meine – wie Augustinus im Buch über den Ursprung der Seele erzählt: denn ein Irrtum in Bezug auf die Schöpfung ergießt sich in eine falsche Meinung über Gott [...].

So verwundert es nicht, dass auch in seiner *Summa theologiae* das Thema der Schöpfung durchgehend Beachtung findet, im Speziellen befassen sich damit im ersten Buch die Quaestiones 44-46. Zunächst werden in der Quaestio 44 vier Artikel abgehandelt:

Primo, utrum Deus sit causa efficiens omnium entium. Secundo, utrum materia prima sit creata a Deo, vel sit principium ex aequo coordinatum ei. Tertio, utrum Deus sit causa exemplaris rerum, vel sint alia exemplaria praeter ipsum. Quarto, utrum ipse sit causa finalis rerum.³¹⁴

1. Ob Gott die Wirkursache alles Seienden sei. 2. Ob die Urmaterie von Gott erschaffen sei oder ob sie ein mit ihm koordiniertes gleichgestelltes Prinzip sei. 3. Ob Gott die Modellursache der Dinge sei oder ob es andere Modelle außer ihm selbst gäbe. 4. Ob er selbst die Finalursache der Dinge sei.

Gott ist der Ausgangspunkt, die Wirkursache (*causa efficiens*) aller Dinge ebenso wie ihr Ziel (*causa finalis*). Da er die Ursache aller Dinge ist, muss auch die *prima materia* von ihm erschaffen sein. Ebenso gibt es auch keine *exemplaria* außerhalb Gottes; sie existieren als platonische Ideen im Denken Gottes.³¹⁵

Thomas v. Aquin. In: Lexikon des Mittelalters. Bd. 8. Stuttgart: Metzler 1977-1999. 706-711.

³¹¹ Vgl. Stinglhammer: Einführung in die Schöpfungstheologie, S. 20.

³¹² Vgl. Stinglhammer: Einführung in die Schöpfungstheologie, S. 81.

³¹³ Thomas von Aquin: Summa contra gentiles II, 3,6.

³¹⁴ Thomas von Aquin: Summa theologiae I, Quaestio 44, Prooemium.

³¹⁵ Vgl. Thomas von Aquin: Quaestio 44, Artikel 1-4.

Die acht Artikel in Quaestio 45 befassen sich mit der Art der Emanation der Dinge aus dem ersten Prinzip:

Primo, quid sit creatio. Secundo, utrum Deus possit aliquid creare. Tertio, utrum creatio sit aliquod ens in rerum natura. Quarto, cui competit creari. Quinto, utrum solius Dei sit creare. Sexto, utrum commune sit toti Trinitati, aut proprium alicuius personae. Septimo, utrum vestigium aliquod Trinitatis sit in rebus creatis. Octavo, utrum opus creationis admisceatur in operibus naturae et voluntatis.

1. Was die Schöpfung sei. 2. Ob Gott irgendetwas erschaffen könnte. 3. Ob die Schöpfung etwas in der Natur sei. 4. Wem kommt es zu, erschaffen zu werden. 5. Ob es Gott allein zukommt zu schaffen. 6. Ob es der gesamten Trinität zukommt oder einer der Personen eigentümlich. 7. Ob eine Spur der Trinität in der Schöpfung enthalten sei. 8. Ob das Schöpfungswerk mit den Werken der Natur und des Willens vermischt sei.

Im ersten Artikel wird die Frage der Schöpfung aus einer vorherexistierenden Materie oder aus dem Nichts diskutiert. Unter Verweis auf Genesis 1 und die dazugehörige Glosse wird die Schöpfung als Schöpfung aus dem Nichts definiert (*quod creare est aliquid ex nihilo facere*). Schöpfung wird daher als Emanation aus der universellen Ursache also Gott betrachtet.

Artikel 2 befasst sich mit der gedanklichen Schwierigkeit der *creatio ex nihilo*, also damit, ob es Gott möglich ist, aus dem Nichts etwas zu erschaffen. Dem begegnet Thomas mit der Aussage, es sei im Gegenteil sogar notwendig, dass alle Dinge von Gott erschaffen worden seien.

Artikel 3 befasst sich mit dem Verhältnis des Schöpfungsakts zum Erschaffenen. Artikel 4 geht der Frage nach, ob Gott auch „zusammengesetzte und abhängige Dinge“ erschafft oder nur „einfache“ Materie, mit dem Ergebnis, dass Schöpfung die Produktion des ganzen Seins/Wesens, nicht nur der Materie bedeute (*Nam creatio est productio totius esse, et non solum materiae*). Die Frage des Artikel 5, ob es nur Gott zukommt zu schöpfen, wird selbstverständlich bejaht, es folgt zwingend aus dem bisher gesagten: kein Geschöpf kann schöpfen (*nulla creatura possit creare*).

Die Artikel 6 und 7 fragen nach dem Bezug der Schöpfung zur trinitarischen Natur Gottes. Das Erschaffen gehört zum Wesen Gottes, das allen drei Personen gemein ist, jedoch haben die drei Personalaspekte jeweils ihre bestimmte Aufgabe bei der Schöpfung. Thomas vergleicht Gott mit einem Künstler, der Willen und Wissen für seine Kunst benötigt. Gott erschafft durch sein Wort – seinen Sohn –, und seine Liebe – den heiligen Geist. Artikel 7 geht

vom Wort des Augustinus aus, dass in der Schöpfung eine Spur der Trinität sichtbar wird.

Artikel 8 behandelt die Frage, ob die Schöpfung mit den Werken der Natur und der Kunst vermischt sei. Dabei wird die Schöpfertätigkeit vom Hervorbringen der Natur (*propagatio*) unterschieden.

Eine weitere Quaestio, die mit der Nummer 46, mit wiederum drei Artikeln, hat den „Anfang der Dauer der Geschöpfe“ zum Gegenstand. Sie fragt, ob Geschöpfe immer existiert hätten, ob ihr „Begonnenhaben“ ein „Artikel des Glaubens“ (*articulus fidei*) sei und schließlich, wie Gott am Anfang Himmel und Erde geschaffen haben soll. Die Grundgedanken der Quaestio 46 sind: Nichts außer Gott ist ewig. Die Annahme, dass die Welt begonnen habe, d. h. das mit der Erschaffung der Welt auch die Zeit begonnen habe, ist für Thomas in der Tat ein *articulus fidei*, ein Axiom, das man nicht beweisen kann:

Respondeo dicendum quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest, sicut et supra de mysterio Trinitatis dictum est.

Ich antworte, dass wir durch den Glauben allein behaupten, dass die Welt nicht immer existierte, und es kann nicht durch Demonstration bewiesen werden, so wie es oben über das Mysterium der Trinität gesagt wurde.

Seinen Abschluss finden Thomas mit einer Auslegung des Anfangs des Buches Genesis *in principio creavit Deus caelum et terram*, worin die Grundzüge der Schöpfungslehre in konzentrierter Form zusammengefasst werden, nämlich, dass die Welt nicht immer existierte, dass es nur einen Schöpfer gibt und dass er alles erschaffen habe.

Wenn auch die Schriften des Thomas von Aquin schon rein zeitlich nicht als Hintergrund der eddischen Dichtung angenommen werden können – die *Summa theologiae* ist etwa 1265-1273 entstanden –, zeigen sie dennoch in konzentrierter und doch ausführlicher Form, was man im Hochmittelalter über die Schöpfung dachte und diskutierte.

2.5. Christliche Schöpfungsvorstellungen im skandinavischen Hochmittelalter

Der Schöpfungsbericht am Anfang des Buches Genesis ist ohne Zweifel bestimmend für die Schöpfungsvorstellung im Mittelalter im christlichen Europa, wobei Skandinavien dort keine Ausnahme bildet. Die Lektüre der Bibel

war zwar dem Experten vorbehalten, jedoch wurde der Inhalt durch diese Experten, Kleriker und Mönche, durch Liturgie und Predigt verbreitet. Zwar ist die Übersetzung der gesamten Bibel in die Volkssprache und die Lektüre der übersetzten Bibel durch Laien ein Phänomen der Reformation, gleichwohl existierten Teilübersetzungen der Bibel beispielsweise im althochdeutschen Bereich schon früh. Vorrangig für das Wissen über die Inhalte der Bibel sind jedoch andere Vermittlungswege.

Im Bereich der Predigten haben wir für das skandinavische Mittelalter neben dem frühen Fragment AM 237 fol. (Mitte 12. Jahrhundert) vor allem zwei Predigtsammlungen überliefert: das *Isländische Predigtbuch* (Königliche Bibliothek Stockholm, Perg. 15 4to) und das *Norwegische Predigtbuch* (AM 619 4to, Kopenhagen). Zwischen allen drei Handschriften bestehen Gemeinsamkeiten, so dass als Ursprung eine gemeinsame altnordische Predigtsammlung des frühen 12. Jahrhunderts angenommen wurde, für die es aber keinen eindeutigen Beweis gibt.³¹⁶

Auch wenn keine Messe allein dem Thema Schöpfung gewidmet ist, wird die Schöpfung doch in Predigten angesprochen, z. B. in der Allerheiligenmesse im Isländischen Predigtbuch.³¹⁷ Grundlage der Predigten und aller anderen Formen der Vermittlung biblischer Inhalte waren Bibelkommentare. Diese basieren wiederum auf den Schriften der Kirchenväter. Das Wissen der Kirchenväter wurde nicht nur in Predigten verwendet, sondern ging auch in grundlegende theologische Unterrichtswerke ein. Hier ist vor allem an Honorius Augustodunensis *Elucidarium* zu denken, der als *Elucidarius* in zahlreiche Volkssprachen übersetzt wurde. Solche vermittelnden, populären Werke wie der *Elucidarius* sind für die Formung der religiösen Vorstellungen sicherlich wichtiger gewesen als die Bibel oder die Schriften der Kirchenväter oder spätere theologische Kommentare.

Das Fragment AM 674a 4to des altnordischen *Elucidarius* gehört zu den ältesten isländischen Handschriften, man datiert es auf 1200 oder früher. Weitere Fragmente aus sieben Handschriften aus späteren Zeiten bis ins 15. oder 16. Jahrhundert zeigen die Bedeutung des Werkes für den Unterricht auf

³¹⁶ Vgl. Svanhildur Óskarsdóttir: Prose of Christian Instruction. In: Rory McTurk (Hrsg.): A companion to old Norse-Icelandic literature and culture. Malden, Mass: Blackwell 2007. S. 338–353, S. 339.

³¹⁷ Vgl. Homiliu-bók. Isländska homilier efter en handskrift från tolfte århundradet. Hrsg. von Theodor Wisén. Lund: Gleerup 1872, S. 39–45.

Island.³¹⁸ Die Schöpfung wird gleich am Anfang des Werkes thematisiert zusammen mit Gottes Natur. Auf die Frage des Schülers, warum man Gott „Vater“ nenne, erklärt der Lehrmeister: *Þuiat hann es alz uphaf oc ero af honom aller hluter scapaþer en speke hans kallasc sonr hans.*³¹⁹ (Weil er der Anfang von allem ist und alle Dinge von ihm geschaffen sind und seine Weisheit nennt man seinen Sohn.) Kurz darauf wird dieser Vergleich Gottes mit dem Vater weitergeführt: *Discipulus. Ef Gop kal-lasc dvrþ oc milde fvr hui heiter hann faþer heldr án moþer. Magister Þuiat af feþr es uphaf alz getnaþar. sua sem af Gope es alz uphaf.*³²⁰ (Wenn man Gott Ehre und Milde nennt, warum heißt er Vater anstatt Mutter? Weil der Vater der Anfang von allem Gezeugten ist, so wie von Gott der Anfang von allem ist.)

Als Ursache der Schöpfung wird die Güte Gottes angegeben. Dann wird der Schöpfungsprozess betrachtet. Gott erschafft die Welt durch einen Sprechakt: *Discipulus huerso vas heimr gorr. Magister Sialfr mēlte Gop oc voro þegar gorver aller hluter.*³²¹ (Wie wurde die Welt gemacht? Gott selbst sprach und sogleich waren alle Dinge erschaffen.) Diese Vorstellung einer zeitlich punktuellen Schöpfung steht im Widerspruch zum biblischen Schöpfungsbericht in Genesis und führt kurz darauf zur Nachfrage des Schülers: *Discipulus. Vas honom duol necquer at scapa eþa scapaþe hann alt senn.*³²² (Gab es irgendeine Verzögerung beim Erschaffen oder schuf er alles auf einmal?) Worauf der Magister folgende Erklärung gibt:

<p>Magister. Aei-no avga bragþe scapaþe hann alt senn sem ritet es. Saes eiliver scapaþe alt senn. Enn hann scifste ollo íhlute á .vi. dogom hofop scepnom .iii. daga en aþra .iii. þeim hlutom es fvr innnan hofop skepnor</p>	<p>In einem Augenblick schuf er alles auf einmal, wie geschrieben steht. Der ewig ist, schuf alles auf einmal. Aber er teilte in alle Teile in sechs Tagen, die [vier] Elemente drei Tagen und in den anderen drei Tagen</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

³¹⁸ Vgl. Elucidarius in Old Norse translation. Hrsg. von E. Scherabon Firchow u. Kaaren Grimstad (Hrsg). Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar 1989 (=Rit. Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi 36). S. xxvi-xxvii. Der leichteren Lesbarkeit und Darstellbarkeit wegen wird im Folgenden aus der aus mehreren Fragmenten montierten Leseausgabe von Evelyn Scherabon Firchow zitiert, die graphetisch weniger anspruchsvoll ist. Im zitierten Bereich folgt die Edition der erwähnten ältesten Handschrift AM 674a to.

³¹⁹ Vgl. The Old Norse Elucidarius. Original text and English translation. Hrsg. von Evelyn Scherabon Firchow. Columbia, SC: Camden House 1992: Buch 1,4. Im Folgenden zitiert als „Elucidarius“.

³²⁰ Elucidarius 1,7.

³²¹ Elucidarius 1,17.

³²² Elucidarius 1, 19-20.

ero. Enn fvrsta dag scop hann eilifs dag þat es andlect lios oc alla andlega skepno.

Annan dag scop hann himin þann es skilr licamlega scepno fra andlegre.

Enn en þriþia dag sę oc iorþ.

Enn .iiii. dag scop hann tiplegan dag þat es sol oc tungl oc stiornor á ennne ofsto hofop **[[674a:9]]** skepno. þat es áhimne. Enn .v. dag sc[op] hann fogla oc fisca. oc sette fogla ílof[-]ste enn fisca ívatne. Enn .vi. dag scop hann dyr oc mann ór ennne neþ[-]sto hofop skepno. þat es ór iorþo.³²³

die Dinge, die innerhalb der vier Elemente sind. Und am ersten Tag schuf er einen ewigen Tag, das heißt, das geistliche Licht und alle geistlichen Geschöpfe. Am zweiten Tag schuf er den Himmel, der die leiblichen Geschöpfe von den geistlichen trennt. Am dritten Tag Meer und Erde. Am vierten Tag schuf er den zeitlichen Tag, das heißt, Sonne und Mond und Sterne in dem obersten Element, das ist im Himmel. Am fünften Tag schuf er Vögel und Fische und setzte die Vögel und die Luft und die Fische ins Wasser. Am sechsten Tag schuf er Tier und Mensch aus dem niedersten Element, das heißt, aus Erde.

Hier wird also der biblische Schöpfungsbericht mit den sieben Schöpfungstagen angereichert durch allerlei Handbuchwissen über den Aufbau der Welt. Die vier Elemente werden zuerst erschaffen, dann die Lebewesen. Dann geht die Erklärung ins Detail der einzelnen Schöpfungstage, wobei Gegensätze und Reihenfolgen zwischen ewig/geistlich und vergänglich/leiblich sowie oberen und unteren Elementen aufgemacht werden.

Das nächste Thema ist das Verhältnis der Geschöpfe zu Gott und die Einrichtung von Himmel und Erde als Gegensätze und der dazugehörigen Geschöpfe, also der Engel und der Menschen, worin der Gegensatz von geistlich und leiblich wieder aufgenommen wird.

Ebenfalls in den Bereich der christlichen Unterweisung gehören die Epigramme des Prosper Aquitanus. Das 58. Epigramm, das im Lateinischen den Titel *De principali omnium rerum causa* trägt, handelt von Gott als Anfang und somit Ursache der Welt. Die Handschrift AM 677 4to gehört zu den ältesten isländischen Handschriften und wird in die Zeit von 1200 bis 1225 datiert.³²⁴

Trotz der eingeschränkten Wirkung der Bibel und der Bibelübersetzung sei hier dennoch auf die *Stjórn* hingewiesen. Die *Stjórn* („Regierung, Herrschaft“) ist eine Bibelkompilation in der Volkssprache, die aber nur die ersten, historischen Bücher der Bibel umfasst. Sie besteht aus drei Teilen

³²³ Elucidaius 1, 19-20.

³²⁴ Þorvaldur Bjarnarson (Hrsg.): *Leifar fornra kristinna frœða íslenzkra: Codex Arna-Magnæanus 677 4to auk annara enna elztu brota af íslenzkum guðfræðisritum*. København 1878. S. 14.

(Stjórn I, II und III), die schwierig zu datieren sind. Ein Prolog nennt zwar Hákon V. Magnússon (1299-1319), jedoch scheinen Teile bereits älter zu sein. Genesis wird in Stjórn I übersetzt, dabei handelt es sich nach Kirby um den jüngsten Teil.³²⁵ Im Ergebnis handelt es sich nicht um eine Übersetzung, sondern eine Kompilation, die Petrus Comestors *Historia scholastica* und Vinzenz von Beauvais' *Speculum historiale* ausdrücklich als Quellen nennt, daneben aber auch andere Quellen heranzieht. Nach Exodus 18 bis zum 2. Buch der Könige handelt es sich mehr oder weniger um eine bloße Übersetzung, die in der Handschrift A eher der *Historia scholastica* als dem biblischen Text folgt.³²⁶

Der Überlieferungskontext der Handschrift A, in welchem die *Stjórn* von der *Rómverja saga*, der *Alexanders saga* und der *Gyðinga saga* gefolgt wird, verrät einen historisierenden Zugriff auf die biblische Geschichte und lässt vermuten, dass hier der Anfang einer Weltchronik³²⁷ und nicht so sehr ein theologisches Werk beabsichtigt war, wobei die Grenze zwischen Theologie und Geschichte im Mittelalter ohnehin nicht klar zu ziehen ist wegen der religiösen Durchdringung aller Lebensbereiche auf der einen Seite und der Neigung zu Historisierung auf der anderen Seite.

In der Einleitung der *Stjórn* wird unter Berufung auf Augustinus bereits die Schöpfung diskutiert und zwar wiederum die Schöpfung durch den Sprechakt.³²⁸ Am Anfang des eigentlichen Werks steht selbstverständlich auch die Schöpfung:

<p>J vpphafi skapadi gud himin þat er sealft himinriki. huat er medr sinum englum ok himneskum krauptum uar þegar i stad fyllt sua sem fyrst ok fremzt milli allra þeirra hluta sem hann skapadi. ok iordina þat er at skilia samblandit ok usamit efni til fiogurra hofutskepna elldz ok loptz. vatz ok</p>	<p>Am Anfang schuf Gott den Himmel – das ist das Himmelreich selbst, das mit seinen Engeln und himmlischen Kräften sogleich auf der Stelle gefüllt war, gleichsam als das erste und hervorragendste unter allen den Dingen, die er erschaffen hat – und die Erde, die sichtlich eine vermischte und untrennbare Materie aus den vier Elementen Feuer und Luft, Wasser und</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

³²⁵ Kirby, Ian J.: Bible Translation in Old Norse, Genève: Droz, Université de Lausanne 1986 (Publications de la Faculté des Lettres XXVI), S. 54.

³²⁶ Simek, Rudolf: *Stjórn*. In: Lexikon des Mittelalters. 10 Bde. Stuttgart: Metzler, [1977]-1999. Bd. 8, Sp. 185.

³²⁷ Simek: *Stjórn*, Sp. 185.

³²⁸ Vgl. *Stjorn. Gammelnorsk bibelhistorie fra verdens skabelse til det babyloniske fangeskab*. Hrsg. von C. R. Unger (Hrsg). Christiania: Feilberg & Landmarks 1862, S. 4.

iardar. sua sem freo ok vndirstöðu til allra Erde ist, gleichsam als Hilfe und Grundlage
likamligra luta.³²⁹ aller leiblichen Teile.

Die Schöpfung ist hier zunächst die Schöpfung des Himmels und der Erde. Der Himmel wird mitsamt seinen Bewohnern in einem Moment erschaffen. Die Erde wird als eine Materie, die untrennbar aus den vier Elementen zusammengesetzt ist, vorgestellt.

Ein anderer Bereich neben Predigten und der Bibelkompilation, in dem Wissen über die Schöpfung diskutiert und vermittelt werden konnte, sind Heiligenviten. Beispiele dafür sind die *Páls saga postula II* und die *Barlaams saga ok Josaphats*.

In der *Páls saga* geht es um die Aussage, dass Páll in den dritten Himmel aufgenommen worden sei. Dagegen wird der Anfang von Genesis kontrastierend gesetzt: *I upphafi skapaði guð himin ok jorð, ok segir at iorðin var auð ok onyt, en um himin segir hann ecki fra.*³³⁰ (Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde und er [Moses] sagt, dass die Erde öde und unbrauchbar war, aber über den Himmel sagt er nichts.) Dann folgt mit Verweis auf eine Glosse die Aussage, dass der Himmel sogleich bevölkert erschaffen worden sei. Dieser Gedanke begegnete uns schon im *Elucidarius* und in der *Stjórn*. Vermutlich ist der Grund darin zu sehen, dass in der biblischen Schöpfungsgeschichte die Engel keine Erwähnung finden. Wenn die Engel existieren und zu Gottes Schöpfung gehören, müssen sie deshalb zusammen mit dem Himmel selbst erschaffen worden sein. In der *Páls saga* werden dann die verschiedenen Bereiche des Himmels behandelt: der erste, der zweite und der dritte Himmel werden in gelehrter Weise und durchaus ausführlich behandelt.

Die *Barlaams saga ok Josaphats* ist ohnehin bekannt dafür, ein Kompendium mittelalterlichen Wissens zu sein, daher erstaunt die Behandlung der Schöpfung in dieser Saga wenig. Ein von König Abenner gefangen genommener ehemaliger vornehmer Untergebener, der Eremit geworden ist, versucht den heidnischen König vom Christentum zu überzeugen. Er kontrastiert sein eigenes gottesfürchtiges Leben mit dem des Königs, der sich undankbar gegenüber Gott zeige, obwohl er doch selbst von Gott erschaffen

³²⁹ Stjorn. Gammelnorsk bibelhistorie, S. 7.

³³⁰ Páls saga postula II, 31 (S. 286), in: Postola sögur. Legendariske fortællinger om apostlernes liv, deres kamp for kristendommens udbredelse, samt deres martyrdöd. Hrsg. von C. R. Unger. Christiania: Bentzen 1874.

sei. Gott habe Himmel und Erde durch das Wort erschaffen, den Menschen gar mit eigenen Händen. Gott erachte den Menschen der Unsterblichkeit würdig und habe ihn als Herrscher über die irdischen Dinge eingesetzt.³³¹

Aus dieser Auswahl von Stellen kann man sehen, dass Wissen über die Schöpfung aus zahlreichen Schriften auch in der Volkssprache in Island bekannt war. Dabei fällt auf, dass dieses Wissen über die Bibelstellen Genesis 1 und Johannes 1 hinausgeht und durch gelehrtes Wissen angereichert ist, das zum Teil sicher schon in den unmittelbaren Quellentexten enthalten war. Doch kann man davon ausgehen, dass dieses begleitende Wissen auch auf Island verstanden wurde, da der Übersetzer es ansonsten entweder weggelassen oder aber erklärt hätte.

2.6. Ergebnis

Überall auf der Welt haben Menschen zu verschiedenen Zeiten die Anfänge der Welt, der Götter, der Erde, der Menschen und ihrer Gesellschaft in mythischen Erzählungen erklärt. Diese Erzählungen variieren stark nach ihrer jeweiligen kulturellen und natürlichen Umwelt, auch wenn bestimmte Motive sich wiederholen. Eine typologische Einteilung nach solchen Grundmotiven wie sie Long vornahm ist höchst problematisch, weil sie einerseits eine Zusammengehörigkeit von Mythen suggeriert, die in der Realität nicht gegeben ist. Sie nährt andererseits zu Unrecht Spekulationen über kulturelle Zusammenhänge, wo keine sind. Das kosmogonische Ei oder die Schöpfung durch das Wort tauchen beispielsweise in sehr unterschiedlichen Kulturen auf, ohne dass diese miteinander „verwandt“ wären. Ferner kann die Verwendung einer solchen phänomenologischen Typologie dazu führen, dass Unterschiede zwischen Mythen gleichen Typus nicht beachtet werden.

Ein weiteres grundlegenderes Problem einer solchen Typologie der Schöpfungsmythen der Welt ist, dass sie wie alle phänomenologischen Ansätze von einer grundsätzlichen Vergleichbarkeit ausgeht und alle historischen Zusammenhänge, in denen die Erzählungen stehen, vernachlässigt. Schon unser Schöpfungsbegriff ist ein Konzept, das durch unsere abendländische Tradition geprägt ist, die sich ihrerseits aus der jüdisch-christlichen Lehre und griechischer Philosophie gespeist wurden. Dabei wird ein Anfang der Welt

³³¹ Vgl. Barlaams ok Josaphats saga (1981). Hg. v. Magnus Rindal. Oslo: Norsk historisk kjeldeskrift-institutt (Norrøne tekster, 4), S. 13.

definiert und dann eine Folge von Ereignissen angenommen, die zur Entstehung von Kosmos, Göttern und Menschen führt. In der Regel werden bei diesem Geschehen bestimmte Phasen unterschieden. Das zugrunde liegende Geschichtskonzept ist linear.³³² Diesem Geschichtsverständnis unterliegt im Übrigen auch die Typologie von Friedli, die oben erwähnt wurde.

Das Konzept der Schöpfung als Anfang wirkt sich auf das Geschichtsverständnis aus. Daher sind in den Kulturen, für die dieses Konzept von Bedeutung ist, Anfänge wichtig, und gleichzeitig haben sie immer auch ein Ziel vor Augen, ein Telos, worauf die Geschichte hinausläuft, anders als in zyklischen Geschichtsmodellen.³³³ Das bedeutet nicht, dass die Frage nach Schöpfung, nach Anfängen unberechtigt wäre, man sollte nur darauf achten, sie nicht auf Kulturen anzuwenden, die womöglich anderen Denkparadigmen unterliegen. Für unsere europäische mittelalterliche Kultur scheint die Frage nach den Anfängen dagegen äußerst relevant. Und der wichtigste Anfang überhaupt ist im mittelalterlichen Denken die Schöpfung durch Gott, mit der die Bibel, die Grundlage der christlichen Religion, beginnt.

Motive von Schöpfungserzählungen – und von Anfangserzählungen überhaupt – sind nur innerhalb ihres historischen Kontextes relevant, ihre Abstraktion von den historischen Kontexten macht sie geradezu bedeutungsarm. Sie dürfen nicht von ihrem Autor, ihrem Rezipienten und der damit verbundenen Erzählabsicht in ihrer Umwelt getrennt werden.

Schöpfungserzählungen erklären, warum die Welt heute so ist, wie sie ist. Sie sind aitiologisch. Dieser Aspekt wird Schöpfungserzählungen auch von Religionsphänomenologen wie Mircea Eliade zugestanden.³³⁴ Darüber hinaus verweist auch Eliade darauf, dass der Kosmogonieerzählung auch eine darüber hinausgehende Bedeutung zukommen könnte:

Wenn man das Verhalten des Menschen der primitiven Gesellschaften gegenüber einem unbekanntem Territorium näher untersucht, so stößt man immer auf eine quälende Hast, es in einen Kosmos umzugestalten durch die

³³² Vgl. Ahn, Gregor: Schöpfer/Schöpfung I. Religionsgeschichtlich, S. 250.

³³³ Vgl. Ahn, Gregor: Schöpfer/Schöpfung I. Religionsgeschichtlich, S. 250–258, S. 251.

³³⁴ Vgl. Eliade, Mircea: Myth and 'Sacred History'. In: Religious Studies 2 (1967), S. 174: „They [i.e. myths of origin] reveal how the cosmos was shaped and changed, how man became mortal, sexually diversified and compelled to work in order to live; they equally reveal what the supernatural beings and the mythical ancestors did, and how and why they abandoned the earth, and disappeared.“

symbolische Wiederholung der Kosmogonie. In einer früheren Arbeit haben wir einige Beispiele angeführt. Erinnern wir uns an einige von ihnen: Als die skandinavischen Siedler von Island Besitz ergriffen und es urbar machten, waren sie sich bewußt, daß sie einen primordialen Akt ausführten: die Umwandlung von Chaos in den Kosmos durch den göttlichen Akt der Schöpfung. Und im vedischen Indien wurde von einem Territorium ebenfalls dadurch Besitz ergriffen, daß man einen dem Agni geweihten Feueraltar errichtete; die Errichtung eines solchen Altars war nur die mikrokosmische Nachahmung der Schöpfung. [18] Auf diese Weise ging das soeben besetzte Gebiet vom chaotischen Zustand in den organisierten Zustand über; es wurde ‚kosmisiert‘. Die Besitznahme eines unbekanntes oder fremden Gebietes, die Errichtung eines Dorfes, die Aufstellung eines Heiligtums oder einfach eines Hauses - sie alle stellen symbolische Wiederholungen der Kosmogonie dar.³³⁵

Ich bin mir nicht sicher, ob Ingólfr, der imaginierte erste Siedler, sich bewusst war, einen „primordialen Akt“ zu vollziehen. Wenn wir an Entdeckerfiguren wie Flóki oder Butter-Þorolfr aus der Landnámabók denken, so sind diese doch Abenteurergestalten, die sich in erster Linie ein wirtschaftlich lukratives Unternehmen versprechen. Dennoch ist dieser Bezug zwischen Schöpfung und Besiedlung auf einer bestimmten Ebene relevant, aber nicht, wo ihn die Phänomenologen sehen wollen, im menschlichen Geist jedes Einzelnen, sondern im Konstrukt eines Erzählers oder Autors. Was für Besiedlungsgeschichte und Gründungsmythen selbstverständlich ist, nämlich zu fragen, wer die Geschichte, wie, wann und aus welchem Grund erzählt, diese Haltung soll hier auch gegenüber den Schöpfungsmythen eingenommen werden. Das ist umso mehr berechtigt, als es Schöpfungserzählungen gibt, die explizit als Aitiologien bestimmter gesellschaftlicher Bedingungen gestaltet sind; implizit gilt das jedoch für alle Schöpfungserzählungen, da sie immer wie oben zitiert „Ätiologien der menschlichen Lebensumstände“³³⁶ sind. Dies nur auf die natürliche Umwelt zu beziehen, wäre sicherlich verkürzt.

³³⁵ Eliade, Mircea: Vorwort: Gefüge und Funktion der Schöpfungsmythen. In: Eliade, Mircea (Hrsg.): Die Schöpfungsmythen. Düsseldorf: Albatros 2002, S. 11–34, S. 17–18.

³³⁶ Ahn, Gregor: Schöpfer/Schöpfung I. Religionsgeschichtlich, S. 254.

3. Die Mikrokosmos–Makrokosmos–Idee von den Vorsokratikern bis ins Mittelalter

3.1. Das Konzept von Mikrokosmos und Makrokosmos

3.1.1. Einleitung, Definition und Abgrenzung

Mit den Begriffen ‚Ma.[krokosmos]‘ und ‚Mi.[krokosmos]‘ wird eine Beziehung zwischen der Welt als ganzer (dem Universum) einerseits und einzelnen Teilen in ihr zum Ausdruck gebracht, und zwar in der Weise, daß das Universum und der jeweilige Teil als Kosmos (..), d. h. als nach bestimmten Kriterien gegliederte Einheit angesehen wird; dabei werden Universum und Teil in bezug auf ihre grundlegenden Strukturen als ähnlich oder identisch interpretiert, so daß Analogieschlüsse vom Teil auf das Ganze und umgekehrt möglich sind. Von besonderer Bedeutung ist hierbei die Vorstellung des Menschen als Mi[krokosmos].³³⁷

Das Konzept von Mikrokosmos und Makrokosmos begegnet uns durchgehend in der abendländischen Literatur, beginnend bei den philosophischen Spekulationen der Vorsokratiker, über Platon und Aristoteles, bei den Kirchenvätern, in mittelalterlichen Enzyklopädien und Fachtexten und sogar noch bis in die Neuzeit. Wenn man genauer hinschaut, so entdeckt man, dass diese Texte ganz unterschiedlich sind und dass mit einer bloßen Subsumierung unter der Überschrift „Mikrokosmos-Makrokosmos-Idee“ nicht viel gewonnen ist. Zum einen können Mikrokosmos und Makrokosmos auf verschiedene Dinge bezogen sein – dass also der Mensch der Mikrokosmos ist, ist nur **eine** Möglichkeit, wenn auch die häufigste. Zum anderen sind die Gesichtspunkte, unter denen der Mikrokosmos und der Makrokosmos verglichen werden sehr unterschiedlich. Weit verbreitet ist beispielsweise die Idee, dass der Mikrokosmos und der Makrokosmos aus denselben vier Elementen bestehen: Feuer, Wasser, Luft und Erde. Eine andere Vergleichsmöglichkeit ist, dass der Mikrokosmos und der Makrokosmos gleichen Gesetzen gehorchen.

Eine grundsätzliche Frage stellt sich bei diesem Konzept: Beruht die Ähnlichkeit, aufgrund derer Analogieschlüsse vom Mikrokosmos auf den Makrokosmos und umgekehrt möglich sind, auf Teilhabe im Sinne der platonischen Ideenlehre? Diese Frage ist nur am konkreten Text zu

³³⁷ M. Gatzemeier: Art. Makrokosmos/Mikrokosmos. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 5. Basel/Stuttgart 1980, Sp. 640.

beantworten. Jedoch stellt man bei der Lektüre der Textstellen fest, dass die Autoren darüber in der Regel nicht nachzudenken scheinen,³³⁸ vermutlich weil in den Texten nicht die Idee als solche im Fokus steht, sondern oftmals als ein Thema unter vielen, z. B. in enzyklopädischen Texten, auch der Mensch als Mikrokosmos behandelt wird. Die Analogie als solches wird also nicht thematisiert und womöglich kritisch hinterfragt, sondern sie wird benutzt, um einen Sachverhalt anschaulich zu machen. Hinzu kommt, dass das Motiv sehr verbreitet ist, so dass die Autoren von der Bekanntheit desselben ausgehen können und die Verwendung nicht rechtfertigen müssen. Erst die Hochscholastik diskutiert die Problematik der Teilhabe im Rahmen einer regelrechten Analogielehre.³³⁹

Die Autoren gehen also schlichtweg von einer Analogie zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos aus, ohne diese näher zu begründen. Die Analogie ist ein Begriff aus dem Bereich der Mathematik, der von Platon erstmals in die Philosophie übertragen wurde. Dabei kommt es – oft schon bei Platon – zu einer Abschwächung der Bedeutung von der mathematischen Verhältnisgleichheit zur Ähnlichkeit. Das Verfahren des Analogieschlusses – dass man also von einem Bekannten auf ein Unbekanntes schließt – kennt bereits Aristoteles, jedoch erst sein Schüler Theophrast benennt es als Analogieschluss (συλλογισμὸς κατ' ἀναλογίαν).³⁴⁰ Im Bereich der Sprache wird die Analogie bei der Bildung von Beispielen, Gleichnissen, Vergleichen, Metaphern und Wortübertragungen wirksam.³⁴¹

Von den Analogien zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos sollen hier solche betrachtet werden, bei denen der Mensch als Mikrokosmos in Analogie zur Welt als Makrokosmos gesetzt wird, da hierin der gegenseitige Bezug von Welt- und Menschenschöpfung in naturphilosophischen Begriffen ausgedrückt wird, der im Zusammenhang dieser Arbeit von Interesse ist. Dabei sind nicht nur Textstellen mit Begriffen wie *microcosmus*, *minor mundus* bzw. der altwestnordischen Lehnübersetzung *minni heimr* zu betrachten, sondern

³³⁸ S. auch Finckh, Ruth: *Minor mundus homo*. Studien zur Mikrokosmos-Idee in der mittelalterlichen Literatur. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999 (=Palaestra 306), S. 53 und 422ff.

³³⁹ H. Schwarz: Art. Analogie. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 1. Basel/Stuttgart 1971, Sp. 220.

³⁴⁰ Schwarz: Analogie, Sp. 215-216.

³⁴¹ M. J. F. M. Hoenen: Art. Analogie. In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Bd. 1. Tübingen 1992. Sp. 501-2.

auch solche, in denen ohne explizite Nennung der Begriffe derartige Vorstellungen verwendet werden. Durch sorgfältige Analyse und Klassifikation sollen Traditionslinien aufgezeigt werden, die wiederum erhellend für die einzelnen Texte sein können.

3.1.2. Der Begriff ‚Mikrokosmos‘

Der Begriff ‚Mikrokosmos‘, allerdings getrennt geschrieben als μικρός κοσμός, ist wohl zuerst bei Demokrit (2. Hälfte des 5. Jh. vor Chr.) belegt. Von ihm ist auch der Spruch überliefert, dass der Mensch eine kleine Welt sei.³⁴² Wichtig für die Verbreitung des Begriffes im Mittelalter sind vor allem Isidor von Sevilla und Beda Venerabilis. Bei Isidor von Sevilla in *De rerum natura* findet sich im Kapitel IX *De mundo* die Aussage:

Siquidem Graece mundus κόσμος, homo autem μικρόκοσμος, id est, minor mundus, est appellatus [...].

Da ja auf Griechisch Welt ‚Kosmos‘, Mensch aber ‚Mikrokosmos‘, das bedeutet, kleinere Welt genannt wird [...].

Auch Beda (*De temporum ratione* 35) setzt den Menschen in Beziehung zur Welt und sagt:

Sed et homo ipse, qui a sapientibus microcosmos, id est minor mundus, appellatur, hisdem per omnia qualitatibus habet temperatum corpus [...].

Aber auch der Mensch selbst, der von den Weisen Mikrokosmos, das heißt kleinere Welt, genannt wird, hat einen Körper, der von denselben Qualitäten in jeder Hinsicht bestimmt wird [...].

Über das Elucidarium des Honorius Augustodunensis kommt der Begriff *minor mundus* auch in den Norden, und so finden wir *minni heimr* als Lehnübersetzung für *minor mundus* im altnordischen Elucidarius sowie in der *Stjórn*.³⁴³

³⁴² Vgl. Anm. 390. Also nicht erst bei Aristoteles wie Gatzemeier Sp. 640 meint, obwohl er in Sp. 641, Anm. 1 auch auf die hier Anm. 390 zitierte Demokrit-Stelle (DK B 34) verweist.

³⁴³ Elucidarius in Old Norse translation. Hrsg. von E. Scherabon Firchow u. Kaaren Grimstad. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar 1989 (=Rit 36): Hs. AM 674a: S. 40, Z. 1; *Stjorn*. Gammelnorsk bibelhistorie fra verdens skabelse til det babyloniske fangeskab. Hrsg. von C. R. Unger (Hrsg). Christiania: Feilberg & Landmarks 1862, S. 20, Z. 24 u. 29.

3.2. Abriss der Forschungslage

Unter den Monographien und Aufsätzen zum allgemeinen Thema der Mikrokosmos-Idee, ist zunächst zu nennen die Dissertation von Adolf Meyer: *Wesen und Geschichte der Theorie von Mikro- und Makrokosmos* (1900).³⁴⁴ Diese Arbeit ist jedoch veraltet und fehlerbehaftet. Ihre Schwerpunkte liegen in der Antike und der Neuzeit, während der Autor dem Mittelalter eher geringere Aufmerksamkeit widmet. Er versucht eine Kategorisierung in vier Klassen, wobei er „eine mythologisch-physische, eine psychische, eine metaphysische, eine soziologische“ Klasse unterscheidet.³⁴⁵ Einen weiten Bereich, der sogar jüdische und islamische Traditionen umfasst und bis in die Neuzeit reicht, behandelt im Überblick George Perrigo Conger in seiner Dissertation *Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy* (1922).³⁴⁶ Ebenfalls philosophiegeschichtlich orientiert ist der Aufsatz von Rudolf Allers: *Microcosmos from Anaximander to Paracelsus* (1944).³⁴⁷ Aus theologischer Sicht geschrieben ist M. Kurdzialek: *Der Mensch als Abbild des Kosmos* (1971).³⁴⁸

Eine sehr fundierte, mediävistisch-philologisch ausgerichtete Arbeit, die mittellateinische und mittelhochdeutsche Überlieferung in den Mittelpunkt stellt, verfasste Ruth Finckh unter dem Titel *Minor Mundus Homo. Studien zur Mikrokosmos-Idee in der mittelalterlichen Literatur*.³⁴⁹ Bevor sie ausführlich in gesonderten Kapiteln Bernardus Silvestris, Alanus ab Insulis, Gottfried von St. Victor, Hildegard von Bingen, Gottfried von Straßburg, Albrechts Jüngerem Titirel und Frauenlob behandelt, gibt sie einen gründlichen Überblick über die Mikrokosmos-Idee beginnend bei orientalischen und vorsokratischen Quellen bis zur Scholastik. Sie zitiert die wichtigsten Textstellen in den Originalsprachen und gibt eine Übersetzung. Besonders herauszuheben ist

³⁴⁴ Adolf Meyer: *Wesen und Geschichte der Theorie von Mikro- und Makrokosmos*. In: Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte 25 (1900) 1-122.

³⁴⁵ Meyer: *Wesen und Geschichte der Theorie vom Mikro- und Makrokosmos*, S. 104.

³⁴⁶ George Perrigo Conger: *Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy*. New York 1922.

³⁴⁷ Rudolf Allers: *Microcosmos from Anaximander to Paracelsus*. In: *Traditio* 2 (1944) 319-407.

³⁴⁸ Marian Kurdzialek: *Der Mensch als Abbild des Kosmos*. In: *Miscellanea Mediaevalia* 8 (1971) 35-75. Der Vollständigkeit halber ist noch zu nennen Gerhard E. Sollbach: *Die mittelalterliche Lehre vom Mikrokosmos und Makrokosmos*. Hamburg 1995. Diese Arbeit ist eher populärwissenschaftlich.

³⁴⁹ Ruth Finckh: *Minor Mundus Homo. Studien zur Mikrokosmos-Idee in der mittelalterlichen Literatur*. Göttingen 1999 (= *Palaestra* 306).

aber, dass sie die Textstellen nicht nur chronologisch vorstellt, sondern dass sie sie klassifiziert. Sie teilt sie ein in 21 Typen und gibt dazu am Ende ihres Buches eine Übersichtstabelle.³⁵⁰ Das ist äußerst nützlich, weil man anhand dieser Klassifizierung Traditionslinien verfolgen kann. Diese Klassifikation ist viel überzeugender als die Kategorisierung Allers, der nach philosophischen Gesichtspunkten folgendermaßen kategorisiert:

1. Elementaristischer Mikrokosmismus
2. Struktureller Mikrokosmismus: a) kosmozentrisch, b) anthropozentrisch
3. Holistischer Mikrokosmismus
4. Symbolistischer Mikrokosmismus
5. Psychologischer und metaphorischer Mikrokosmismus

Finckh geht gegenüber diesem sehr abstrakten, philosophischen Ansatz von Allers von den einzelnen literarischen Motiven aus. Das führt zu viel mehr Klassen und entbehrt der Zusammenfassung unter deutende Gesichtspunkte, wie Allers es versuchte. Jedoch scheint der von Finckh eingeschlagene Weg zumindest für den Philologen der bei weitem bessere, aus folgenden Gründen: 1. Wie Allers selbst zugibt, treten die einzelnen Varianten selten in reiner Form auf. Schon das macht die Klassifizierung nach Allers unpraktikabel für eine weitere Verwendung. 2. Die Übergänge zwischen z. B. elementaristischem und kosmozentrischem strukturellem Mikrozentrismus sind fließend. 3. Der Begriff „elementaristischer Mikrozentrismus“ ist irreführend, weil die Vorstellung, die man intuitiv damit verbinden würde, nämlich die Lehre von den vier Elementen, von Allers nicht hier, sondern unter „2. Struktureller Mikrokosmismus: b) anthropozentrisch“ eingeordnet wird.

3.2.1. Systematisierung nach Ruth Finckh

Im Gegensatz zu den oben zitierten Kategorisierungen von Meyer und Allen, teilt Ruth Finckh nach literarischen Motiven ein. Manche ihrer Bezeichnungen geben die Herkunft des Motivs an, manche nicht, da sie zu verbreitet sind. Die genaue Herkunft jedes dieser Motive herauszufinden und eine Datenbank der entsprechenden Textstellen zu erstellen, wäre sicherlich hilfreich, um auf diesem Hintergrund mehr über die Quellen der isländischen Autoren zu erfahren, kann aber an diese Stelle nicht geleistet werden. Die Übersicht soll hier einen ersten Eindruck vermitteln, mit wie vielfältigen Motiven wir es zu

³⁵⁰ Ebd., S. 469-471.

tun haben. Ferner ist sie die Grundlage für die Klassifizierung der Textstellen in dieser Arbeit. Ich werde in den folgenden Kapiteln diejenigen Typen näher erklären, die im Bereich des Altnordischen tatsächlich eine Rolle spielen. Ich zitiere hier die Bezeichnungen und Erklärungen aus Ruth Finckhs Tabelle, S. 469-471:

1. Elementenlehre:

Mensch und Kosmos bestehen aus den vier Elementen, wobei Erde und Fleisch, Wasser und Blut, Luft und Atem, Feuer und Körperwärme einander entsprechen.

2. galenische Humoralpathologie:

Die vier Körpersäfte des Menschen stehen in Beziehung zu den vier Elementen, den Jahreszeiten usw.

3. pythagoreische Harmonielehre:

Mensch und Kosmos gehorchen den gleichen Harmoniegesetzen; menschliche Musik bildet die Sphärenharmonie ab, der Körper entspricht den Proportionen des Alls.

4. platonisches Leib-Seele-Modell:

Weltkörper und Menschenkörper, Weltseele und Menschenseele entsprechen einander in ihrer Funktion.

5. platonischer Minderwertigkeitsgedanke:

Der Mensch ist dem Kosmos aufgrund seiner Fehlerhaftigkeit unterlegen.

6. platonischer Kopf-Sphären-Vergleich:

Der menschliche Kopf entspricht in seiner Form der Himmelskugel, die Augen stehen für die Gestirne.

7. platonische Appellstruktur:

Die Ordnung der Welt soll dem Menschen zum Vorbild dienen, so dass er sich in Nachahmung der kosmischen Harmonie um innere Vollendung bemüht.

8. aristotelische Bewegungstheorie:

Der Bewegungsursprung im Einzelwesen entspricht dem im Kosmos.

9. politisch-religiöses Hierarchiemodell nach Calcidius:

Die Dreigliederung von Körper und Seele des Menschen entspricht der Ständeordnung und der Trias Gott-Engel-Mensch.

10. neuplatonische Emanationslehre:

Der Mensch ist Mittelpunkt eines ontologischen Kontinuums, das vom Göttlichen bis zum Materiellen reicht.

11. neuplatonischer Kreativitätsgedanke:

Menschliche Kreativität und Sexualität entsprechen der Schöpferkraft Gottes.

12. Senecas Adersystem:

Die Wasser- und Luftadern der Erde entsprechen den Venen und Arterien.

13. Namensetymologie zu ADAM:

Der Name Adam ergibt sich aus den Anfangsbuchstaben der griechischen Himmelsrichtungen.

14. augustinische Sinne-Elemente-Analogie:

Der Gesichtssinn entspricht dem Feuer, der Tastsinn der Erde, Geruch, Geschmack und Gehör beruhen auf Wasser und Luft.

15. augustinische Paradieslehre:

Die Menschen befanden sich vor dem Sündenfall in konfliktloser Harmonie mit der Schöpfung.

16. augustinischer Lebensalter-Weltalter-Vergleich:

Die sechs Lebensalter entsprechen den sechs Weltaltern. Jahreszeiten und Tageszeiten können in den Vergleich mit einbezogen werden.

17. gregorianische Reihe:

Der Mensch hat mit den Steinen das Sein, mit den Pflanzen das Leben, mit den Tieren das Fühlen und mit den Engeln das Erkennen gemeinsam.

18. Vergleich Körperzonen-Weltbereiche:

Die Brust des Menschen entspricht der Luft, der Bauch dem Meer, die Füße der Erde.

19. biblische Herleitung:

Die Mikrokosmos-Idee wird aus Mc 16,15, Io 1,10 oder anderen Bibelstellen abgeleitet.

20. jüdische Adamslehre:

Adam wurde aus verschiedenen Naturelementen erschaffen, wobei unter anderem Steine den Knochen, Pflanzen dem Haar und Wolken den Gedanken zugeordnet sind.

21. psychologische Mikrokosmos-Idee:

Die Seele bildet in ihrer Gliederung den Kosmos ab.

21a. Sternbahn-Analogie:

Sternbahnen und gegenläufige Planetenbahnen entsprechen dem inneren Gleichgewicht des Menschen.

21b. Erkenntnis-Analogie:

Der Mensch erfaßt in seinem Geist den Kosmos und wird dadurch zum Mikrokosmos.

3.3. Die Anfänge des Mikrokosmos–Makrokosmos–Modells in der abendländischen Philosophie

3.3.1. Der Begriff des Kosmos

Der griechische Begriff κόσμος bedeutet Ordnung, Anstand, Schmuck; Weltordnung, Welt; staatliche Ordnung, Regierung.³⁵¹ Es wird in den ältesten

³⁵¹ Frisk, Hjalmar (1960): Griechisches etymologisches Wörterbuch. 2 Bände. Heidelberg: Winter. Bd. 1, S. 929.

Texten für die Ordnung des Heeres oder der Herrschaft gebraucht.³⁵² In den ältesten griechischen Zeugnissen – bei Homer und Hesiod – stand ‚Kosmos‘ für militärische, institutionelle oder herrschaftsbezogene Ordnung; ähnlich verwenden die Historiker Herodot und Thukydides ‚Kosmos‘ für die Verfassung des Staates. Auch in der Philosophie ist Kosmos für die Ordnung des Staates gebräuchlich, so bei Demokrit und Aristoteles. In der Philosophie der Vorsokratiker erfährt der Begriff eine Erweiterung auf die Ordnung der Welt hin. Jedoch gebraucht erst Platon Kosmos für den Himmel, das All, das Ganze.³⁵³ Die lateinische Lehnübersetzung von griechisch *kosmos* ist *mundus*, gebildet zum Adjektiv *mundus* ‚schmuck, sauber, reinlich, nett‘.³⁵⁴

3.3.2. Mikrokosmos und Makrokosmos bei den Vorsokratikern

Das Konzept von Mikrokosmos und Makrokosmos begegnet uns schon ganz am Anfang der abendländischen Philosophie. Bereits Anaximander (ca. 610-540 v. Chr.), der als erster eine systematische Naturphilosophie vorlegte, ein Werk mit dem Titel Περὶ φύσεως³⁵⁵ (Über die Natur) – wie viele nach ihm –, erklärt das Funktionieren des Weltalls durch einen Vergleich mit irdischen Dingen.

Jedoch sollte man noch einen Schritt weiter zurückgehen. Eine wichtige Frage, die sich viele vorsokratische Naturphilosophen stellten, ist die Frage nach dem Urstoff, der ἀρχή, aus der alles Seiende hervorgeht. Schon allein diese Frage bedingt einen Zusammenhang zwischen „kleiner“ Welt und „großer“ Welt, wie auch immer man beide definieren mag. Als Urstoff kam

³⁵² Zur Begriffsgeschichte vgl. Kranz, Walther: Kosmos. Bonn: Bouvier 1955 (Archiv für Begriffsgeschichte. Bausteine zu einem historischen Wörterbuch der Philosophie, 2,1).

³⁵³ Vgl. Graßhoff, Gerd: Kosmologie. A. Wortbedeutung. In: *Der Neue Pauly*. Herausgegeben von: Hubert Cancik und Helmuth Schneider (Antike), Manfred Landfester (Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte). Brill Online 2012. Universitäts- und Landesbibliothek Bonn. [20 August 2012]

<<http://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/kosmologie-e621140>>

³⁵⁴ Georges, Karl Ernst: Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch. 2 Bde. 8. Auflage Hannover: Hahn 1913 (ND Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995), 2. Bd., Sp. 1051: 1. mundus.

³⁵⁵ Diels, Hermann u. Walther Kranz: Die Fragmente der Vorsokratiker. 6. Aufl. Berlin: Weidmann 1951-1952. (künftig abgekürzt: DK) 12 Anaximandros A 7: ἐθάρρησε πρῶτος ὦν ἴσμεν Ἑλλήνων λόγον ἐξευγκεῖν περὶ φύσεως συγγεγραμμένον. (Er hat als erster von den Griechen, soweit wir wissen, gewagt, eine Schrift ‚Über die Natur‘ abzufassen und zu veröffentlichen.)

zunächst eines der vier Elemente – Feuer, Wasser, Erde, Luft – in Betracht. Zum Beispiel scheint Thales das Wasser als Urstoff angenommen zu haben,³⁵⁶ Xenophanes Erde und Wasser,³⁵⁷ Heraklit das Feuer.³⁵⁸ Der schon erwähnte Anaximander aber nimmt nicht eines dieser Elemente als Urstoff an, sondern das Grenzenlos-Unbestimmbare, das Apeiron:

[...] ἀρχὴν [...] εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον [...]· ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.³⁵⁹

Für den Urstoff der seienden Dinge hielt er das Apeiron [...] Woraus die seienden Dinge ihre Entstehung haben, dorthin findet auch ihr Vergehen statt, wie es notwendig ist: denn sie geben einander gerechte Strafe und Buße für das Unrecht nach der Ordnung der Zeit.

Anaximander verwendet hier Begriffe aus dem Rechtswesen der menschlichen Gesellschaft, nämlich δίκη und τίσις, um das Entstehen und Vergehen der Dinge zu erklären. Es war also bereits in der frühesten griechischen Philosophie üblich, eine Verbindung zwischen der „großen“ und der „kleinen“ Welt zu sehen, allein schon deswegen, weil man annahm, alles Seiende sei aus einem Urstoff hervorgegangen. Ferner finden wir bereits bei Anaximander die Übertragung von Begriffen aus dem Rechtsleben der menschlichen Gesellschaft auf das All.

Einen neuen Aspekt trägt Anaximenes bei,³⁶⁰ weil er wohl als erster eine Parallele zwischen der Seele im Körper des Menschen und der Luft in der Welt gezogen hat, und damit den Menschen zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen machte:

³⁵⁶ DK 11 B 3 bezeugt dies wohl in der Sache richtig, obwohl das Werk als späte Fälschung gilt. Außerdem bezeugt es nämlich Aristoteles, *Metaphysik* A 3. 983b 6 = DK 11 A 12, *Simpl. Phys.* 23,21 und *Servius ad Aen.* XI 186 (II 497,31) = DK 11 A 13, *Arist. de caelo* B 13. 294a 28 = DK 11 A 14. (check Lexikonart. zu Thales)

³⁵⁷ DK 21 B 29. 33, nur von der Erde spricht DK 21 B 27.

³⁵⁸ DK 22 A 5.

³⁵⁹ DK 12 B 1.

³⁶⁰ Nach der Überlieferung „Schüler“ des Anaximander, und deshalb wohl jünger (gestorben 528/4). Deshalb liefert wohl Anaximander und nicht Anaximenes (wie Finckh: *Minor mundus homo*, S. 25, aber auch Conger (1922) S. 2 u. a. meinen) den ersten Beleg für die Mikrokosmos-Makrokosmos-Idee, wenn man die Elementenlehre nicht mit einbezieht.

οἶον ἢ ψυχὴ [...] ἢ ἡμετέρα ἀήρ οὔσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀήρ περιέχει³⁶¹

Wie unsere Seele, die Luft ist, uns beherrscht, so umfaßt auch den ganzen Kosmos Hauch und Luft.

Die Seele scheint in seiner Vorstellung den Körper zu durchdringen. Dadurch beherrsche sie den Körper. Und ebenso verhalte es sich mit Luft und Kosmos.

Bei Heraklit hingegen entsteht alles aus der Vereinigung von Gegensätzlichem. Er schließt: ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα³⁶² (aus allem Eines und aus Einem Alles). Andere Fragmente Heraklits sprechen von Kreisläufen: Feuer, Erde, Wasser und Luft seien in einem Kreislauf oder Seele, Wasser und Erde sowie die gegensätzlichen Eigenschaften kalt und warm, feucht und trocken.³⁶³ Besonders durch die Einbeziehung der Seele in den Kreislauf wird deutlich, dass nicht nur die unbelebte, sondern auch die belebte Welt denselben Prinzipien unterliegt und aus denselben Stoffen besteht. Heraklit scheint darüber hinaus die Vorstellung zu vertreten, dass nicht nur die Entstehung der Dinge durch den Kreislauf der Elemente geschieht, sondern dass auch während der Existenz der Dinge ein Austausch stattfindet. Er soll den Schlafenden einen Mitwirker an der Welt genannt haben, das heißt, dass der Mensch selbst im Schlaf in Verbindung zum Kosmos steht und an ihm mitwirkt.³⁶⁴ Jedoch scheint dieser Austausch nicht nur im Schlaf und unwillkürlich zu geschehen. Auch bewusst kann der Mensch sich nicht nur seines individuellen Verstandes bedienen, sondern soll sich darüber hinaus des gemeinsamen Verstandes bedienen. Dafür nennt er eine Parallele, die noch einen Schritt weiter führt. Mit dem individuellen und dem gemeinsamen Verstand sei es wie mit der Stadt und dem Gesetz. Das menschliche Gesetz nähre sich nämlich von dem göttlichen.³⁶⁵ Das Bild des Nährens verdeutlicht,

³⁶¹ DK 13 Anaximenes: B 2, 17-19.

³⁶² DK 22 B 10.

³⁶³ Feuer, Erde, Luft, Wasser: DK 22 B 76; Seele, Wasser, Erde: DK 22 B 36. 77; kalt, warm, feucht, trocken: DK 22 B 126.

³⁶⁴ DK 22 B 75: τοὺς καθεύδοντας οἶμαι ὁ΄Η. ἐργάτας εἶναι λέγει καὶ συνεργοὺς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων. (Heraklit sagt, glaube ich, dass die Schlafenden tätig sind und mitwirkend an den Geschehnissen im Kosmos.)

³⁶⁵ DK 22 B 114: ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῶι πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θεοῦ· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσῳ ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται) (Wer mit Verstand reden will, muss sich stärken durch den gemeinsamen Verstand aller, wie eine Stadt durch das Gesetz und

dass die Verbindung zwischen kleiner und großer Welt der Aufrechterhaltung dient also das Leben ermöglicht. Es scheint hier sogar von drei Ebenen die Rede zu sein: einer individuellen, einer gemeinsamen und einer göttlichen.

Epicharm bezeichnet Wasser, Erde, Hauch und Sonne als die Elemente der Welt.³⁶⁶ Er setzt den Körper mit der Erde, den Geist mit dem Feuer gleich,³⁶⁷ wobei er sagt, der menschliche Geist sei von der Sonne genommen.³⁶⁸ Die Welt sei entstanden aus der Mischung von Feuer und Wasser, Wärme und Kälte, Trockenheit und Feuchte.³⁶⁹ Ein als unecht geltendes Fragment handelt von der Vernunft, die den Menschen lenke und die aus der göttlichen Vernunft geboren sei.³⁷⁰

Auch Empedokles, bei dem Liebe und Streit die beherrschenden Prinzipien sind, geht von der Lehre der vier Elemente aus. Der Mensch entstehe aus einer Mischung der Elemente, ihre Scheidung bedeute den Tod. Für den Zusammenhalt ist das Prinzip der Liebe, auch Aphrodite genannt, verantwortlich, für die Trennung der Streit.³⁷¹ Ferner nimmt er einen Kreislauf von Elementen und Kräften an.³⁷² Konkret wird er bei der Entstehung von Blut und Fleisch sowie bei der des Auges.³⁷³ Ferner vergleicht er den Kreislauf des Blutes im Körper mit dem Wasser, indem er die Funktion der Blutgefäße durch Vergleich mit einem speziellen Wassergefäß veranschaulicht.³⁷⁴ Offenbar leitet Empedokles auch die Erkenntnisfähigkeit des Menschen davon ab, dass die Elemente im Menschen selbst enthalten sind:

γαίηι μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,
αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ αἰδηλον,
στοργῆν δὲ στοργῆι, νεῖκος δέ τε νεΐκει λυγρῶι.³⁷⁵

Durch Erde nämlich schauen wir die Erde, durch Wasser das Wasser,

noch viel stärker. Es nähren sich nämlich alle menschlichen Gesetze von dem einen [Gesetz] Gottes: denn dieses herrscht, soweit es will, und es reicht aus für alle und ..). In diesem Zusammenhang ist wohl auch DK 22 B 2 zu verstehen.

³⁶⁶ DK 23 B 49.

³⁶⁷ DK 23 B 48.

³⁶⁸ DK 23 B 50.

³⁶⁹ DK 23 B 51.

³⁷⁰ DK 23 B 57.

³⁷¹ DK 31 B 8. 15. 21. 71. 107. Zu Liebe und Streit siehe auch DK 31 B 17.

³⁷² DK 31 B 26.

³⁷³ Blut und Fleisch: DK 31 B 98; Auge: DK 31 B 84-86. 109a

³⁷⁴ DK 31 B 100.

³⁷⁵ DK 31 B 109.

durch Äther den göttlichen Äther, aber durch Feuer das vernichtende Feuer, die Liebe aber durch Liebe und den Hass aber durch den traurigen Hass.

Platon wird später speziell das Sehen auf ähnliche Weise erklären.

Philolaos bietet neben der Elementenlehre die pythagoreische Harmonielehre und ein System von Gleichsetzungen. Seine Elementenlehre umfasst merkwürdigerweise fünf Elemente anstatt vier: neben Feuer, Wasser, Erde und Luft nennt er noch „der Kugel Lastschiff“ (ὁ τᾶς σφαίρας ὀγκός),³⁷⁶ was rätselhaft ist, vielleicht weil das Zitat aus dem Zusammenhang gerissen oder überhaupt fehlerhaft überliefert ist, denn sein später geschildertes System geht von einer Vierheit aus. Wenn auch dort die ursprünglichen Elemente nicht genannt sind, so könnte man doch aus den vielen später noch zu behandelnden Parallelen schließen, dass auch Philolaos eigentlich vier Elemente zugrunde legt und dass mit „der Kugel Lastschiff“ die Erde gemeint ist.

Die pythagoreische Harmonielehre wird bei ihm zum ersten Mal wirklich greifbar, hat doch Pythagoras selbst keine Schriften verfasst. Die Harmonie, womit die Oktave in der Musik und mathematisch das Verhältnis von 1 zu 2 gemeint ist, hält die Weltordnung zusammen und enthalte die übrigen Intervalle. So wird eine Verbindung zwischen irdischer Musik und Weltordnung geschaffen.³⁷⁷

Vermutlich an eine Lehre von den vier (und nicht fünf) Elementen angeschlossen schildert Philolaos vier Prinzipien (ἀρχαί) der vernunftbegabten Lebewesen: Gehirn, Herz, Nabel, Genitale, wobei das Gehirn dem Prinzip des Verstandes, das Herz dem Prinzip der Seele und der Empfindung, der Nabel dem Prinzip des Einwurzelns und Emporwachsens des Embryos, das Genitale dem Prinzip der Samenentleerung und Zeugung entspricht. Darauf folgt eine weitere Gleichsetzung: das Gehirn entspreche dem Prinzip des Menschen, das Herz dem des Tieres, der Nabel dem der Pflanze, das Genitale umfasse alle zusammen, weil alles aus dem Samen blühe und wachse.³⁷⁸

Archytas ist der nächste Zeuge der pythagoreischen Harmonielehre, bei der die Mathematik das verbindende Prinzip zwischen großer und kleiner Welt

³⁷⁶ DK 44 B 12.

³⁷⁷ DK 44 B 6. 11 (B 22-23 unecht).

³⁷⁸ DK 44 B 13.

ist: sie ist die Natur des Alls sowie der Musik. Und sie gibt ein Modell für eine gerechte Gesellschaft, der der richtige Maßstab (λογισμός) zugrunde liegen muss.³⁷⁹

Bei Anaxagoras entstehen die Dinge der Welt und auch der Mensch durch Abscheidung aus der Gesamtmasse der Stoffe und durch Zusammenfügung.³⁸⁰ Die Abscheidung führt aber nicht dazu, dass Stoffe völlig gesondert von einander existieren,³⁸¹ vielmehr ist in allem ein Teil von allem enthalten (ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι). Nur der Geist (νοῦς) hat eine Sonderstellung: er ist nicht in allem enthalten, nur in manchem.³⁸² Denn der Geist vermischt sich nicht mit den anderen Dingen, vielmehr gibt er den Impuls, der zur Umdrehung führt, die wiederum die Abscheidung bewirkt. Der Geist herrscht über die übrigen Dinge³⁸³, ist ewig³⁸⁴ und ist immer gleichartig, der größere wie der kleinere: νοῦς δὲ πᾶς ὁμοίος ἐστι καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάττων).³⁸⁵ Das bedeutet wohl, dass der Weltgeist und der Geist im Menschen von identischer Substanz sind.

Diogenes von Apollonia geht von den klassischen vier Elementen aus. Er sagt, dass alles Seiende seinem Wesen nach gleich sei und dass die verschiedenen Dinge durch Abänderung desselben entstünden, wobei die Wesensgleichheit bewahrt bleibe. Sonst, so meint er, könnten sich die Dinge nicht miteinander vermischen oder einander nützen oder schaden.³⁸⁶ Das beherrschende Prinzip ist die Luft (ἀέρ). Durch sie leben die Lebewesen, sie ist Seele und Verstand (ψυχὴ ἐστι καὶ νόησις). Eine Trennung des Lebewesens von der Luft führt zum Tod und zum Verlust des Verstandes.³⁸⁷

Doch Diogenes geht noch einen Schritt weiter: Die Luft, dieser Stoff der alle lenke und beherrsche, sei nichts anderes als Gott und sei in allem waltend. Alles habe an der Luft teil, die jedoch in vielen Abwandlungen auftrete, wobei

³⁷⁹ DK 35 B 1-3.

³⁸⁰ DK 59 B 1-6.

³⁸¹ DK 59 B 8.

³⁸² DK 59 B 11.

³⁸³ DK 59 B12.

³⁸⁴ DK 59 B 14.

³⁸⁵ DK 59 B 12.

³⁸⁶ DK 64 B 2.

³⁸⁷ DK 64 B 4.

sie jedoch auch wiederum dieselbe bleibe. Durch sie würden alle leben, wahrnehmen und Verstand haben.³⁸⁸

Leukipp schrieb ein Werk mit dem Titel Μέγας Διάκοσμος (Große Weltordnung), in dem er verneint haben soll, dass die Sterne Lebewesen seien. Das bedeutet, dass er sich hier mit einer fremden Vorstellung auseinandersetzt, die behauptet die Sterne seien belebt. Dies stünde im Zusammenhang der Übertragung der Belebtheit vom Mikrokosmos auf den Makrokosmos.³⁸⁹

Zuletzt sei im Besonderen auf den bereits anfangs zitierten Demokrit hingewiesen. Er soll als erster vom Menschen als einer kleinen Welt, einem Mikrokosmos gesprochen haben. Leider ist unklar in welchem Werk oder Zusammenhang er dies tat. Nur dieses kurze Fragment existiert: ἐν τῷ ἀνθρώπῳ μικρῷ κόσμῳ ὄντι κατὰ τὸν Δημόκριτον ταῦτα θεωροῦνται (... dass in dem Menschen eine kleine Welt sei nach Demokrit, dies meinen sie).³⁹⁰ Jedoch ist uns ein Werktitel Μικρὸς Διάκοσμος (Kleine Weltordnung) überliefert,³⁹¹ als dessen Anfang Fragment DK 68 B 165 passen würde,³⁹² wo es heißt: λέγω τάδε περὶ τῶν ξυμπάντων. — ἄνθρωπός ἐστιν ὃ πάντες ἴδμεν ... (Ich sage folgendes über das Weltall. – Der Mensch ist, was wir alle wissen ...). Dort schliesse sich dann gut das erste Zitat an: Der Mensch ist, wie wir alle wissen, eine kleine Welt.

Zusammenfassend kann man sagen, dass bereits bei den Vorsokratikern ein breites Spektrum an Mikrokosmos-Makrokosmos-Vorstellungen vorhanden ist. Zum einen führt die Frage nach der ἀρχή dem Urstoff, aus dem große und kleine Welt hervorgehen, aber auch die Lehre von den vier Elementen, aus denen alles besteht, zu einer Verbindung von Mikro- und

³⁸⁸ DK 64 B 5.

³⁸⁹ Zusammenfassung bei Aristot. de gen. et corr. A 8. 324b 35.

³⁹⁰ Im größeren Kontext: DK 68 B 34: David Prol. 38, 14 Βυσσε καὶ ὡσπερ ἐν τῷ παντὶ ὁρώμεν τὰ μὲν μόνως ἄρχοντα οἷον τὰ θεῖα, τὰ δὲ καὶ ἄρχοντα καὶ ἀρχόμενα οἷον τὰ ἀνθρώπεια (ταῦτα γὰρ καὶ ἄρχονται ἐκ τῶν θείων καὶ ἄρχουσι τῶν ἀλόγων ζώων), τὰ δὲ μόνως ἀρχόμενα ὡς τὰ ἄλογα ζῶια, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ μικρῷ κόσμῳ ὄντι κατὰ τὸν Δημόκριτον ταῦτα θεωροῦνται. καὶ τὰ μὲν μόνως ἄρχουσιν, ὡσπερ ὁ λόγος, τὰ δὲ καὶ ἄρχονται καὶ ἄρχουσιν ὡς ὁ θυμός ... τὰ δὲ μόνως ἄρχονται ὡσπερ ἡ ἐπιθυμία. [...] ἀλλὰ καὶ τὸ ζῶιον οἷον μικρόν τινα κόσμον εἶναι φασιν ἄνδρες παλαιοὶ περὶ φύσιν ἱκανοί. [In der Ausgabe Gesperrrtes wird von der Verf. hier fett formatiert.]

³⁹¹ DK 68 B 4c. 5.

³⁹² Vgl. DK S. 134.

Makrokosmos. Zum anderen werden weitere Stoffe oder Prinzipien eingeführt (oder aus den Elementen entnommen), die sowohl den Mikro- wie den Makrokosmos beherrschen, sei es das Apeiron des Anaximander, die Gleichsetzung von Seele und Luft bei Anaximenes und Diogenes von Apollonia, bei dem die Luft sogar Gott ist. Darüber hinaus wird auch von der menschlichen Gesellschaft auf den Kosmos geschlossen, dafür steht beispielsweise Anaximander. Ferner führen die Pythagoreer die Mathematik als Verbindung zwischen Mensch und Kosmos ins Feld.

3.3.3. Platon

3.3.3.1. *Philebos* 28d–30d

Im platonischen Dialog *Philebos* wird diskutiert, ob Vernunft oder Lust besser seien. Sokrates vertritt die Ansicht, dass die Vernunft für das Lebendige wichtiger sei, Protarchos vertritt in der Nachfolge des Namengebers des Dialogs *Philebos* die Ansicht, die Lust und das Wohlbefinden seien dem Lebendigen am angemessensten. Dabei kommt es zu folgenden Aussagen über das Verhältnis von Körper und Welt:

1. Die Vernunft beherrscht und ordnet alles. Man kann das am Lauf der Gestirne erkennen (28e):

τὸ δὲ νοῦν πάντα διακοσμεῖν αὐτὰ φάναι καὶ τῆς ὄψεως τοῦ κόσμου καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἀστέρων καὶ πάσης τῆς περιφορᾶς ἄξιον [...].

Zu sagen, dass die Vernunft aber alles anordnet, ist dem Anblick sowohl von Welt, Sonne, Mond und Sternen als auch dem des gesamten Umlaufs angemessen [...].

2. Die Körper der Lebewesen und das Ganze bestehen aus denselben Elementen (29a-b):

τὰ περὶ τὴν τῶν σωμάτων φύσιν ἀπάντων τῶν ζώων, πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ πνεῦμα καθορῶμένῃ που καὶ γῆν [...] ἐνόητα ἐν τῇ συστάσει.

Was zur Natur der Körper aller Lebewesen gehört, Feuer, Wasser, Luft und Erde [...] finden wir doch in der Zusammensetzung des Ganzen.) Allerdings findet man im Körper alles nur in schwächerer, schlechterer Beschaffenheit als im Ganzen und die Elemente im Körper nähren sich und entstehen aus denen im Ganzen.

3. Da das Ganze also aus denselben Elementen besteht wie der Körper, können wir das Ganze auch Körper nennen (29e):

πάντα γὰρ ἡμεῖς ταῦτα τὰ νυνδὴ λεχθέντα ἄρ' οὐκ εἰς ἓν συγκείμενα ἰδόντες ἐπωνομάσαμεν σῶμα;

Πρώταρχος· τί μήν;

Σωκράτης· ταῦτόν δὴ λαβὲ καὶ περὶ τοῦδε ὄν κόσμον λέγομεν· διὰ τὸν αὐτὸν γὰρ τρόπον ἂν εἴη που σῶμα, σύνθετον ὄν ἐκ τῶν αὐτῶν.

([Sokrates:] Dies alles, wovon wir gesprochen haben, wenn wir es zu einem verbunden sehen, nennen wir es nicht Körper? Protarchos: Warum nicht? Sokrates: Dasselbe nimm nun von dem an, was wir Welt (Kosmos) nennen. Denn auf dieselbe Weise wäre sie doch auch ein Körper, da sie aus denselben zusammengesetzt ist.)

4. Da nun unser Körper eine Seele hat, woher sollte diese kommen, wenn nicht auch das Ganze beseelt wäre (30a)?

Σωκράτης· τὸ παρ' ἡμῖν σῶμα ἄρ' οὐ ψυχὴν φήσομεν ἔχειν;

Πρώταρχος· ὀρθόν ὅτι φήσομεν.

Σωκράτης· πόθεν, ὦ φίλε Πρώταρχε, λαβόν, εἴπερ μὴ τό γε τοῦ παντὸς σῶμα ἔμψυχον ὄν ἐτύγχανε, ταῦτά γε ἔχον τούτῳ καὶ ἔτι πάντη καλλίονα;

Sokrates: Unser Körper, werden wir nicht sagen, der habe eine Seele?

Protarchos: Offensichtlich werden wir das sagen.

Sokrates: Woher, mein lieber Protarchos, hat er sie erhalten, wenn nicht auch gerade der Körper des Ganzen beseelt ist, dasselbe habend wie er und noch in allem schöner?

Dann greift Platon zurück auf etwas, das weiter vorne im Dialog behandelt wurde: die vier Arten des Seienden und wo dabei Lust und Vernunft zu situieren seien. Die vier Arten des Seienden sind: das Unbegrenzte, das Begrenzte, das Gemischte und die Ursache der Vermischung. Man war zu dem Ergebnis gelangt, dass die Lust zur Gattung des Unbegrenzten gehöre, die Vernunft aber zur Gattung der Ursache (23c-31b1). Weisheit und Vernunft sind ohne Seele unmöglich.

3.3.3.2. *Timaios* 29e, 30b–c und 41d–58c

Der Dialog *Timaios* besteht in seinem Hauptteil in einer Rede des Timaios über die Entstehung der Welt. Dabei teilt er ein in 1. das nach Vernunft Geschaffene, 2. das aus Notwendigkeit Vorhandene, 3. das aus Vernunft und Notwendigkeit zusammen Erzeugte.

Im ersten Teil behandelt er ausgehend von der Unterscheidung von Seiendem und werdenden die Welt als Abbild, den Leib und die Seele der Welt, die Zeit und die Planeten, die Lebewesen und schließlich den Menschen. Der Schöpfergott ist gut und hat deshalb alles in größter Ähnlichkeit zu ihm selbst geschaffen.³⁹³ Die Welt ist ferner als ein beseeltes und vernunftbegabtes Lebewesen, ein ζῶον ἔμψυχον ἔννοον τε, zu betrachten, das durch Gottes kluge Vorsehung, πρόνοια, entstanden ist.³⁹⁴ Die Entstehung des Körpers, der Seele und der Welt werden zusammen beschrieben. Der Mensch hat seinen Kopf nach der Gestalt des Alls. Er ist der göttlichste und uns beherrschende Körperteil. Der Körper ist die Dienerschaft des Kopfes. Seine Vorderseite ist edler als seine Rückseite, deshalb ist unser Gang vorzugsweise vorwärts, deshalb ist unsere Vorderseite anders gestaltet als unsere Rückseite, deshalb also ist unser Gesicht vorne. Dort sind die Sinnesorgane angebracht, die der Seele dienen. Besonderer Bedeutung kommt den Augen zu, die Licht sowohl empfangen als auch ausströmen lassen.³⁹⁵ Sie sind dazu da, dass wir die Bewegungen des Weltgebäudes erkennen und auf das eigene Nachdenken anwenden können. Gehör und Stimme, ihnen zugeordnet Sprache und Musik, dienen der Zugänglichmachung der Harmonie, die Kunst zum Ordnen der Seele; dabei kommt dem Rhythmus Bedeutung zu.

Im zweiten Teil geht er zurück an den Anfang der Welt und noch dahinter zurück. Bei der Erklärung der Beschaffenheit der Welt ist die Elementenlehre der Ausgangspunkt. Doch die Beobachtung des Auftretens der Elemente in verschiedener Form führt zu dem Schluss, dass die Elemente nicht ewig sein

³⁹³ Timaios 29e: ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος: τούτου δ' ἐκτὸς ὧν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ.

³⁹⁴ Timaios 30b-c: οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννοον τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν.

³⁹⁵ Er scheint hier an die oben erwähnten Gedanken des Empedokles anzuschließen. Auch Goethe scheint noch dadurch beeinflusst zu sein:

Wär nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt es nie erblicken;
Läg nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt uns Göttliches entzücken?

Vgl. Johann Wolfgang von Goethe: Gedichte (Ausgabe letzter Hand. 1827). Goethe: Werke, S. 1211 (vgl. Goethe-BA Bd. 1, S. 667): <http://www.digitale-bibliothek.de/band4.htm>. Ähnlich im Entwurf einer Farbenlehre: Goethes nachgelassene Werke, Bd. 12, Stuttgart/Tübingen: Cotta, 1833, S. 5: Wär' nicht das Auge sonnenhaft, / Wie könnten wir das Licht erblicken? / Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft, / Wie könnt' uns Göttliches entzücken?

können. Daher muss ihre Entstehung geklärt werden: ihnen liegt eine zu prägende Masse zugrunde, die ewig ist. Die Elemente entsprechen geometrischen Formen. Aus dieser Vorstellung entwickelt Platon eine Lehre, die die verschiedenen Erscheinungsformen, sowohl die verschiedenen Aggregatzustände als auch die Mischungen der Elemente erklärt. Sinneswahrnehmungen werden erklärt. Es folgt die Zuordnung von Eigenschaften, also z. B. werden dem Feuer die Eigenschaften warm, scharf und spitz zugeordnet. Ebenso wird alles in eine Skala von hart bis weich und schwer bis leicht eingeordnet. Es folgt eine Behandlung der Empfindungen und der vier Säfte. Körperteile werden in Relation zu den Elementen gesetzt.

Im dritten Teil werden die sterblichen Teile der Seele und ihr Sitz im Körper, die Organe des Körpers, die Natur der Pflanzen, Blutkreislauf und Atmung, Krankheiten des Körpers und der Seele, die Entstehung der Frauen, die Geschlechtsorgane und die übrigen Lebewesen behandelt.

Der *Timaios* ist für den Platonismus im Mittelalter von besonderer Bedeutung. Nicht nur wurde er zwei Mal ins Lateinische übersetzt, wobei die Übersetzung und der Kommentar des Calcidius ungleich weiter rezipiert wurden als die des Cicero. Unabhängig von den Übersetzungen des *Timaios* wurde platonisches Gedankengut – und zwar nicht nur das des *Timaios* – durch die Kirchenväter, insbesondere Augustinus, aber auch durch Macrobius, Martianus Capella und Boethius vermittelt.

3.3.3.3. *Politeia*

In der *Politeia*, vor allem im 4. Buch, wird eine Parallele zwischen den drei Ständen im Staat und den drei Seelenteilen gezogen, wobei die Parallele nicht nur strukturell, sondern auch funktional festgestellt wird.³⁹⁶ Bereits hier finden wir das Motiv, dass eine soziale Ordnung mit der menschlichen Natur begründet wird.³⁹⁷

3.3.4. Aristoteles

Im Gegensatz zu Platon, findet man bei Aristoteles die Idee von Makrokosmos und Mikrokosmos eher spärlich und en passant, z. B. wenn er sich in seinen

³⁹⁶ Vgl. Conger: *Theories of Macrocosms and Microcosms*, S. 8.

³⁹⁷ Vgl. *Politeia*, Buch 4, 434-435. 441, Buch 9, 580d-e.

Physica mit der bei Platon im *Timaios* geäußerten Theorie des Kosmos als Lebewesen auseinandersetzt.³⁹⁸ Auf die Frage nach der Entstehung von Bewegung führt Aristoteles als Argument für die Selbstbewegung des Kosmos die Bewegung der Lebewesen an. Lebewesen können sich im Gegensatz zu Unlebtem von sich aus bewegen, d. h. sie bewegen sich, ohne von außen bewegt zu werden:

τὸ δὲ ζῶον αὐτό φαμεν ἑαυτὸ κινεῖν. ὥστ' εἴπερ ἡρεμεῖ ποτὲ πάμπαν, ἐν ἀκινήτῳ κίνησις ἂν γίγνοιτο ἐξ αὐτοῦ καὶ οὐκ ἕξωθεν. εἰ δ' ἐν ζῳῷ τοῦτο δυνατὸν γενέσθαι, τί κωλύει τὸ αὐτὸ συμβῆναι καὶ κατὰ τὸ πᾶν; εἰ γὰρ ἐν μικρῷ κόσμῳ γίγνεται, καὶ ἐν μεγάλῳ...

Vom Lebewesen aber sagen wir, dass es sich selbst bewegt. So dass wenn es einmal gänzlich ruht, dann wird wohl in einem Unbewegten Bewegung entstehen aus ihm selbst und nicht von außen. Wenn es aber bei dem Lebewesen geschehen kann, was hindert [uns anzunehmen], dass dasselbe sich ereignen kann auch bezüglich des Alls? Denn wenn es im Mikrokosmos geschieht, dann auch im Makrokosmos [...].³⁹⁹

In ähnlicher Weise setzt er sich mit den entsprechenden Ideen der *Politeia* im *Politikos* auseinander, ohne jedoch die Idee zum integralen Bestandteil zu machen und ohne neue Gedanken zum Modell beizutragen.

3.3.5. Stoa und Epikureismus

Die Stoiker greifen auf Vorstellungen der Pythagoreer zurück und nehmen ein Prinzip der Sympatheia an, das das Universum mit seinen Teilen verbindet.⁴⁰⁰ Weiterhin ist den Stoikern die Analogie von besonderer Wichtigkeit, wodurch Schlüsse vom sinnlich wahrgenommenen Bekannten auf das Unbekannte und vom Kleinen auf das Große ermöglicht werden.⁴⁰¹ Da für Stoiker – ebenso wie Epikureer – ethische Fragen im Mittelpunkt stehen, sind ihre Gedanken im Bereich der Idee von Makrokosmos und Mikrokosmos von untergeordneter Bedeutung.

³⁹⁸ Aristoteles' Physik. Vorlesung über Natur. Zweiter Halbband: Bücher V(E)-VIII (Q). Übersetzt, mit einer Einleitung und mit Anmerkungen herausgegeben von Hans Günter Zekl. Hamburg 1988. S. 283, Anm. 25.

³⁹⁹ Aristoteles: Physik VIII 2, 252 b 26-7.

⁴⁰⁰ Gatzemeier Sp. 641.

⁴⁰¹ Vgl. Hoenen, M. J. F. M.: Analogie. In: Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Hrsg. von Gert Ueding. Bd. 1. Tübingen: Niemeyer 1992-, Sp. 504.

3.3.6. Macrobius und Calcidius

Macrobius und Calcidius sind wichtige Vermittler griechischer Philosophie an das lateinische Mittelalter. In Macrobius' Kommentar zu Ciceros *Somnium Scipionis*⁴⁰² heißt es unter Bezug auf Plotin, dass die Seele den Körper regiert, wie Gott die Welt regiert. Daraus schließt er, dass die Naturphilosophen die Welt einen großen Menschen und den Menschen eine kleine Welt genannt hätten (*ideo physici mundum magnum hominem et hominem brevem mundum esse dixerunt.*)⁴⁰³

Calcidius fertigte um 400 n. Chr. eine unvollständige Übersetzung und einen Kommentar zu Platons *Timaios* an.⁴⁰⁴ Die Übersetzung des Calcidius umfasst den Hauptteil des *Timaios* (17-53c). Die Grundzüge des platonischen *Timaios* waren so also in lateinischer Sprache dem Mittelalter zugänglich. Hier finden wir also ebenfalls die Vorstellung, dass Welt und Mensch aus denselben Grundstoffen zusammengesetzt sind, dass beide beseelt sind. Der Kopf des Menschen sei nach der Form der Welt geschaffen,⁴⁰⁵ die Augen entsprächen den Gestirnen.⁴⁰⁶

Da schon im Abschnitt über Platon der Inhalt skizziert wurde, sei hier um eine Doppelung zu vermeiden darauf verzichtet.

Der Kommentar des Calcidius ist etwas expliziter in seiner Lehre:

⁴⁰² Ambrosii Theodosii Macrobiani Commentarii in somnium Scipionis. Hrsg. von Iacobus Willis. Stuttgart: Teubner 1970 (ND Stuttgart/Leipzig 1994).

⁴⁰³ Macrobius: Comm. 2,12,8-11.

⁴⁰⁴ *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*. Hrsg. von J. H. Waszink. London/Leiden 1962 (= *Plato latinus* edidit Raymundus Klibansky. Volumen IV). Vgl. Kap. CCII. (Im Folgenden zitiert als „Calcidius“.)

⁴⁰⁵ Calcidius, S. 40: *Principio figuram capitis diuinae potestates, quibus informandi corporis erat officium concreditum, ex mundi figura mutuatae teretem globosamque finxerunt eidemque duos circuitus uenerandae diuinitatis innexuerunt. Est autem caput praeter caeterum corpus honoratius et optimati quadam eminentia; cui reliqua membra dominantia parent atque obsequuntur iure meritoque subiecta.*

⁴⁰⁶ Calcidius, S. 44: *deum oculos hominibus idcirco dedisse, ut mentis prouidentiaeque circuitus, qui fiunt in caelo, notantes eorum similes cognatosque in usum redigerent suae mentis, circuitusque animae, qui animaduersiones seu deliberationes uocantur, quam simillimos efficerent diuinae mentis prouidis motibus placidis tranquillisque, perturbatos licet, confirmatoque ingeneratae rationis examine, dum imitantur aplanem mundi intellegibilis circumactionem, suae mentis motus erraticos corrigant.*

Unde opinor hominem mundum breuem a ueteribus appellatum; nec immerito, quia totus mundus et item totus homo ex isdem sunt omnibus, corpore quidem easdem materias habente, anima quoque unius eiusdemque naturae.⁴⁰⁷

Daher meine ich, dass der Mensch eine kleine Welt von den Alten genannt wurde; nicht unverdient, weil die ganze Welt und ebenso der ganze Mensch aus allen denselben [Grundstoffen] besteht, indem der Körper dieselben Grundstoffe besitzt und auch die Seele von ein und derselben Natur ist.

Neben dieser Art von Klärung leistet der Kommentar aber noch mehr. Er schafft eine Verbindung zur christlichen Lehre und er verbindet die Lehre des Timaios mit der der Politeia. Schon in der Politeia waren die Parallelen angedeutet, Calcidius führt sie durch und fügt so der Parallelität von Seele und Welt noch eine politische Dimension hinzu: in allen Bereichen gibt es eine hierarchische Dreiteilung. Platons Staat besteht bekanntlich aus den herrschenden Philosophen, den ausführenden Wächtern und dem beherrschten Volk von Handwerkern und Bauern, die in jeweils verschiedenen Bereichen wohnen. Im Körper entsprechen ihnen Kopf, Brust und Lenden, in der Seele Ratio, Lebenskraft und Begierde. Als letztes führt Calcidius diese Dreiteilung noch auf der Ebene der Weltordnung durch, hier gibt es Gott, Engel und Menschen. Dieses Modell des Calcidius wurde von den Platonikern im 12. Jahrhundert gerne rezipiert.⁴⁰⁸

3.3.7. Die medizinische Tradition

In der medizinischen Tradition, fassbar zuerst im Corpus Hippocraticum (4. Jh. v. Chr.), finden wir eine Synchronisierung der Lehre von den Körpersäften mit den vier Elementen und den schon erwähnten Eigenschaften (heiß, kalt, feucht und trocken).⁴⁰⁹

aer (Luft)	sanguis (Blut)	calidus et humidus (heiß und feucht)
ignis (Feuer)	cholera (gelbe Galle)	calidus et siccus (heiß und trocken)
terra (Erde)	melancholia (schwarze Galle)	frigidus et siccus kalt und trocken
aqua (Wasser)	pituita (Schleim)	frigidus et humidus kalt und feucht

⁴⁰⁷ Calcidius, Kap. CCII.

⁴⁰⁸ Vgl. Finckh: *Minor Mundus Homo*, S. 35-37.

⁴⁰⁹ Vgl. Finckh: *Minor Mundus Homo*, S. 44-45.

Diese Lehre wandert in die Handbücher des Mittelalters und wird in Kodizes oftmals in kreisförmigen Schemata verbildlicht.

3.3.8. Jüdisch–hellenistische Philosophie: Philo von Alexandria

Philo von Alexandria (ca. 15 v. Chr. bis 50 n. Chr.) verbindet griechische Philosophie, speziell Gedanken aus Platons *Timaios*, mit jüdischen Traditionen. Die Schöpfung behandelt er in seinem Genesiskommentar *Περὶ τῆς κατὰ Μωυσέα κοσμοποιίας* (lat. *De opificio mundi*). In *De plantatione Noe I* beschreibt er Gott als Pflanzeur der Welt und des Menschen, gegliedert in die Welt im Großen (§2-27) und die Welt im Kleinen (§28-72), also den Menschen. Hier verwendet er die Mikrokosmos-Makrokosmos-Idee im Kontext der Schöpfung:

Nachdem wir nun also die wichtigsten Pflanzen im Kosmos betrachtet haben, wollen wir sehen, wie auch im Menschen, der Welt im Kleinen, der allweise Gott die Gewächse schuf. Erstlich nahm er unseren Körper wie ein tiefscholliges Ackerland und schuf ihm als Empfangsorgane die Sinneswerkzeuge; alsdann setzte er in jedes einzelne Organ gleichsam ein edles, höchst nützlich Gewächs ein, das Gehör in das Ohr, das Gesicht in das Auge, in die Nase den Geruch und so die anderen in die angemessenen Stellen.⁴¹⁰

Im Zusammenhang der Erschaffung von Adam und Eva schreibt er in *Legum allegorici*:

Nachdem wir dies vorausgeschickt, muss weiter gesagt werden, dass der nackte, nicht an den Körper gebundene Geist – und von diesem noch nicht an den Leib geketteten ist ja die Rede – viele Kräfte hat: die **zusammenhaltende, belebende, beseelende, denkende** und viele tausend andere mit ihren Gattungen und Arten.⁴¹¹ Den **Zusammenhalt** besitzen auch die unbeseelten Steine und Hölzer; an ihm haben auch unsere **Knochen** Anteil, die sich mit den **Steinen** vergleichen lassen. Die **belebende** Kraft wirkt auch bis ins Pflanzenreich hinein; und auch wir haben Körperteile, die den **Pflanzen** vergleichbar sind, nämlich **Nägel und Haare**; Belebung bedeutet aber einen schon bewegungsfähigen Zusammenhalt. **Seele** ist ein Belebtes, das ausserdem Vorstellungsvermögen und Begehrungstrieb besitzt. Beides haben wir mit den vernunftlosen **Tieren** gemeinsam; auch unser

⁴¹⁰ Die Übersetzung stammt von Leopold Cohn: Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung. Hrsg. von Leopold Cohn, Isaak Heinemann u.a. Bd. IV. Berlin ²1962. S. 147-87, hier *De plantatione Noe* § 28-29. Hervorhebungen von der Verf.

⁴¹¹ Die vier Seelenkräfte: ἔξις, φύσις, ψυχὴ, λογικὴ ψυχὴ βζὼ ἐκτικὴ, φυτικὴ, ψυχικὴ, λογικὴ.

Geist hat einen der Seele der vernunftlosen Tiere entsprechenden Bestandteil. Die **denkende** Kraft ist dem **Geist** eigentümlich; sie ist uns vielleicht gemeinsam mit den göttlicheren Wesen, unter den sterblichen aber nur den **Menschen** eigen; sie ist von doppelter Art und bekundet sich erstens, wenn wir logisch denken als vernunftbegabte Wesen, zweitens wenn wir uns unterhalten. Es gibt nun noch eine andere, den genannten verwandte Kraft, die sinnliche, und von ihr ist hier die Rede.⁴¹²

Hier finden wir also eine Verbindung der Mikrokosmos-Makrokosmos-Idee platonische Art mit der Erschaffung der ersten Menschen. Diese Kombination wird im Mittelalter besonders wichtig, als sog. „jüdische Adamslehre“ oder „Acht-Teile-Adams-Texte“ die Körperteile Adams mit Teilen der Welt gleichsetzen.

Philo verwendet die Mikrokosmos-Makrokosmos-Idee jedoch nicht nur für das Thema der Menschenschöpfung, sondern auch in anderen Zusammenhängen. In *De providentia* wendet er sich gegen die Epikureer, die aus Naturvorgängen auf die Nichtexistenz der Vorsehung schließen:

Wenn es nämlich weder eine Vorsehung noch einen allgemeinen Bewegter des Alls gibt, kann sich überhaupt nichts in der Welt bewegen. Denn wer kann behaupten, daß, während die Zusammensetzung der ganzen Welt seelenlos ist, trotzdem in der Natur der vollkommenen Schöpfung beseelte Bewegungen auftreten können? Wenn dies nicht als feststehend anerkannt wird, so möge als Beweis der Bürger dieser Welt, der Mensch selbst, dienen, der gleichsam als eine kleine Welt in dieser großen Welt erschaffen ist: ohne Seele vermag der Körper seine Handlungen nicht zu vollbringen, wenn er nicht zuvor ihren überaus trefflichen Rat wie den eines Freundes erhält. Denn erst nachdem in der Seele die unsichtbaren Überlegungen zur Vorherrschaft gelangt sind, folgt sichtbar der Dienst der sinnlich wahrnehmbaren Glieder. Denn ein Beweis für die Seele sind die praktischen Überlegungen, für die sinnliche wahrnehmbaren Wirkungen jedoch die offensichtlich vollbrachten Handlungen.⁴¹³

In *Quis rerum divinarum heres* bezeichnet er ausdrücklich den Menschen als „kleine Welt“ und die Welt als „großen Menschen“:

⁴¹² Die Übersetzung stammt von Leopold Cohn: Allegorische Erklärung des heiligen Gesetzbuches II 22 (Cohn et al. Bd. 3 S. 60-1).

⁴¹³ Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung. Hrsg. von Leopold Cohn, Isaak Heinemann u.a. Bd. VII. Berlin ²1962. S. 267-382 (übersetzt von Ludwig Früchtel), *De providentia* I 40.

οὕτως ἐθάρρησαν ἔνιοι καὶ τῷ παντὶ κόσμῳ τὸ βραχύτατον ζῶον, ἄνθρωπον, ἴσον ἀποφῆναι κατιδόντες ὅτι ἐκάτερον ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς καθέστηκε λογικῆς, ὥστε καὶ ἐναλλάττοντες βραχὺν μὲν κόσμον τὸν ἄνθρωπον, μέγαν δὲ ἄνθρωπον ἔφασαν τὸν κόσμον εἶναι.⁴¹⁴

Ebenso erkühnten sich einige, das so unbedeutende Lebewesen, den Menschen, der ganzen Welt gleichzustellen im Hinblick darauf, daß beide aus einem Körper und einer denkenden Seele bestehen, so daß sie wechselweise erklärten, der Mensch sei eine kleine Welt und die Welt ein großer Mensch.⁴¹⁵

Die Sicht der Welt als Makroanthropos ist durchaus verbreitet und keine Erfindung Philons, wir finden sie sogar in der Aeneis VI 724-727.

3.3.9. Die Bibel

Die heidnisch-antiken Theorien über Mikrokosmos und Makrokosmos werden von den Gelehrten des Mittelalters häufig mit bestimmten Bibelstellen verknüpft. Z. B.: Genesis 1, 26-27:

et ait: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, et praesit piscibus maris et volatilibus caeli, et bestiis universaeque terrae, omnique reptili quod movetur in terra, et creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos

Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, die da herrschen über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über alle Tiere des Feldes und über alles Gewürm das auf Erden kriecht. Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Weib.

Übrigens ist bei Xenophanes der höchste Gott - **der** Gott – dem Menschen weder äußerlich noch an Gedanken ähnlich (DK 21 B23), so auch bei Heraklit (DK 22 B 82-3). Dahingegen harmoniert die Ebenbildlichkeit gut mit Platons Vorstellung, dass der gute Gott alles ihm möglichst ähnlich erschaffen hat.

Weitere Stellen, die im Kontext von Bedeutung sind, sind Markus 16, 15: *euntes in mundum universum praedicate evangelium omni creaturae* (Gehet hin in alle Welt und prediget das Evangelium aller Kreatur) und Johannes 1, 10: *in*

⁴¹⁴ Philonis Alexandrini, Opera quae supersunt ediderunt Leopoldus Cohn et Paulus Wendland, Vol. III, Berolini 1898.

⁴¹⁵ Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung. Hrsg. von Leopold Cohn, Isaak Heinemann u.a. Bd. V. Berlin ²1962. S. 214-294 (übersetzt von Joseph Cohn), *Quis rerum divinarum heres* 155.

mundo erat et mundus per ipsum factus est [et mundus eum non cognovit] (Er war in der Welt und die Welt ist durch ihn gemacht [; aber die Welt erkannte ihn nicht.]).

3.3.10. Die Kirchenväter

Die Schriften der Kirchenväter sind wichtige Transportvehikel antiken Wissens ins Mittelalter. Diesen Autoren der Spätantike und des frühen Mittelalters stand die Philosophie der griechischen Antike in vollem Umfang zur Verfügung und sie verbanden sie mit der christlichen Lehre. Mittelalterliche Autoren griffen nun ihrerseits auf diese Schriften der Kirchenväter zurück, so dass wir in mittelalterlichen Schriften oft antikes Wissen auch aus griechischer Tradition finden, das den Autoren auf direktem Wege nicht zugänglich war. Hier seien exemplarisch nur die Stellen zitiert, die neue Motive aufweisen, die später rezipiert werden.

Augustinus ist gleich mit mehreren Typen vertreten. Zunächst mit dem Typus der Gleichsetzung Adams mit der Welt aufgrund seines Namens, der als Akronym der griechischen Bezeichnungen der Himmelsrichtungen aufgefasst werden kann:

Interim ipse Adam quia per totum orbem terrarum est, audistis jam hesterno die in quatuor litteris graecis quatuor verborum graecorum. Si enim ista verba quatuor scribas sub invicem, id est, nomina quatuor partium mundi, Orientis, Occidentis, Aquilonis et Meridiani, quod est totus orbis; unde dicit Dominus a quatuor ventis collecturum se electos suos, cum venerit ad iudicium (**Marc. XIII, 27**): si enim facias ista quatuor nomina graeca, ἀνατολή, quod est Oriens; δύσις, quod est Occidens; ἄρκτος, quod est Septentrio; μεσημβρία, quod est Meridies: Anatole, dysis, arctos, mesembria, capita verborum Adam habent.⁴¹⁶

Inzwischen habt ihr am gestrigen Tag schon gehört, dass Adam, weil er den ganzen Erdkreis umfasst, in vier griechischen Buchstaben vierer griechischer Wörter. Wenn man nämlich diese vier Wörter untereinander schreibt, das heißt, die Namen der vier Teile der Welt, Osten, Westen, Norden und Süden, das heißt, der ganzen Welt – weshalb der Herr sagt, er werde seine Auserwählten aus den vier Winden sammeln, wenn er zum Jüngsten Gericht kommt: wenn man nämlich diese vier griechischen Namen nimmt, ἀνατολή, das ist der Osten; δύσις, das ist der Westen; ἄρκτος, das ist der Norden; μεσημβρία, das ist der

⁴¹⁶ Augustinus, *In Johannis evangelium tractatus* X 12 (PL 35, Sp. 1473).

Süden: Anatole, dysis, arctos, mesembria, dann bilden die Anfangsbuchstaben Adam.

Adam ist aber auch deshalb ein Mikrokosmos, weil er vor dem Sündenfall in perfekter Harmonie mit der Welt existierte. Diese Vorstellung ist verwandt mit der pythagoreischen Harmonielehre, gleichsam die christliche Variante davon. Die Harmonie bezieht sich auf alle körperlichen und geistigen Bedürfnisse, für die im Paradies gesorgt war, und ausdrücklich auch auf die Beziehung zwischen Adam und Eva.⁴¹⁷

Augustinus ist auch eine wichtige Quelle für den Lebensalter-Weltalter-Vergleich, obwohl er schon vorher existierte. Der Vergleich ist vermutlich so alt wie die Vorstellung von den Weltaltern, die wir zuerst bei Hesiod belegt haben. Im Christentum werden daraus, entsprechend den sechs Schöpfungstagen, sechs Lebensalter des Menschen und sechs Weltalter.⁴¹⁸ Hier wird also in zeitlicher Hinsicht zwischen Mensch und Welt verglichen.

⁴¹⁷ Vgl. Finckh: *Minor Mundus Homo*, S.56-57. Die Stelle bei Augustinus: *De civitate Dei* XIV 26 (PL 41, Sp. 434): *Vivebat itaque homo in paradiso sicut volebat, quamdiu hoc volebat quod Deus jusserat: vivebat fruens Deo, ex quo bono erat bonus: vivebat sine ulla egestate, ita semper vivere habens in potestate. Cibus aderat, ne esuriret; potus, ne sitiret; lignum vitae, ne illum senecta dissolveret. Nihil corruptionis in corpore vel ex corpore ullas molestias ullis ejus sensibus ingerebat. Nullus intrinsecus morbus, nullus ictus metuebatur extrinsecus. Summa in carne sanitas, in anima tota tranquillitas. Sicut in paradiso nullus aestus aut frigus, ita in ejus habitatore nulla ex cupiditate vel timore accedebat bonae voluntatis offensio. Nihil omnino triste, nihil erat inaniter laetum: gaudium verum perpetuabatur ex Deo, in quem flagrabat charitas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta (I Tim. I, 5): atque inter se conjugum fida ex honesto amore societas, concors mentis corporisque vigilia, et mandati sine labore custodia. Non lassitudo fatigabat otiosum, non somnus premebat invitum. In tanta facilitate rerum et felicitate hominum, absit ut suspicemur non potuisse prolem seri sine libidinis morbo: sed eo voluntatis nutu moverentur illa membra quo caetera, et sine ardoris illecebrosi stimulo cum tranquillitate animi et corporis nulla corruptione integritatis infunderetur gremio maritus uxoris (Aeneid. lib. 8, vers. 406).*

⁴¹⁸ Augustinus: *De diversis quaestionibus* 58,2 (PL 40, Sp. 43): *Finis autem saeculorum tanquam senectus veteris hominis, cum totum genus humanum tanquam unum hominem constitueris, sexta aetate signatur, qua Dominus venit. Sunt enim aetates sex etiam in uno homine; infantia, pueritia, adolescentia, juvenus, gravitas, et senectus. Prima itaque generis humani aetas est ab Adam usque ad Noe. Secunda, a Noe ad Abraham: qui articuli sunt evidentissimi et notissimi. Tertia, ab Abraham usque ad David: sic enim Matthaeus evangelista partitur (Matth. I, 17). Quarta, a David usque ad transmigrationem in Babyloniam. Quinta, a transmigratione in Babyloniam usque ad adventum Domini. Sexta, ab adventu Domini usque in finem saeculi speranda est: qua exterior homo tanquam senectute corrumpitur, qui etiam vetus dicitur, et interior renovatur de die in diem (II Cor. IV, 16). Inde requies sempiterna est, quae significatur*

Schließlich geht auf Augustinus noch der Vergleich der vier Elemente mit den fünf Sinnen des Menschen zurück, wobei das Sehen, dem Feuer entspricht, das Hören der Luft, Riechen und Schmecken dem Wasser, der Tastsinn der Erde. Die ganze Idee scheint schon bei Platon im Timaios vorgeprägt.⁴¹⁹

Auf Gregor den Großen geht die Vorstellung zurück, dass der Mensch das Sein mit den Steinen, das Leben mit den Bäumen, das Fühlen mit den Tieren und das Erkennen mit den Engeln gemeinsam habe (*Homo itaque, quia habet commune esse cum lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum animalibus, discernere cum angelis [...]*). Diesen Typus nennt Finckh die „gregorianische Reihe“.⁴²⁰

sabbato. Huic rei congruit quod homo sexto die factus est ad imaginem et similitudinem Dei (Gen. I, 27).

⁴¹⁹ Augustinus: *De Genesi ad litteram* III 4 (PL 34, Sp. 281): Ideoque sunt etiam qui subtilissima consideratione quinque istos manifestissimos corporis sensus secundum quatuor usitata elementa ita distinguant, ut oculos ad ignem, aures ad aerem dicant pertinere. Olfaciendi autem gustandique sensum naturae humidae attribuunt: et olfactum quidem istis exhalationibus humidis, quibus crassatur hoc spatium, in quo aves volitant; gustatum vero istis fluxibilibus et corpulentis humoribus. Nam quaecumque in ore sapiunt, ipsius oris humori commiscuntur ut sapiant, etiamsi arida cum acciperentur fuisse videantur. Ignis tamen omnia penetrat, ut motum in eis faciat. Nam et humor privatione caloris congelascit, et cum possint fervere caetera elementa, ignis frigescere non potest: facilius quippe exstinguitur, ut ignis non sit, quam frigidus maneat, aut sit alicujus frigidi contactu tepidior. Tactus autem, qui est quintus in sensibus, terreno elemento magis congruit: proinde per totum corpus animantis, quod maxime ex terra est, quaeque tacta sentiuntur. Dicunt etiam nec videri sine igne posse aliquid, nec tangi sine terra.

⁴²⁰ Finckh: *Minor Mundus Homo*, S. 471. Die entsprechende Textstelle bei Gregor im Zusammenhang: Gregor der Große, *Moralium libri VI* 16 (PL 75, Sp. 740B-D): Universitatis autem nomine homo signatur, quia in ipso vera species, et magna communio universitatis ostenditur. Omne namque quod est, aut est, et non vivit; aut est, et vivit, sed nequaquam sentit; aut est, et vivit, et sentit, sed non intelligit, nec discernit; aut est, aut vivit, et sentit, et intelligit, discernit. Sunt namque lapides, nec tamen vivunt. Sunt arbusta, vivunt quidem, nec tamen sentiunt. Herbarum namque atque arborum vita viriditas vocatur, sicut per Paulum de seminibus dicitur: *Insipiens, tu quod seminas, non vivificatur, nisi prius moriatur* (I Cor. XV, 36). Sunt bruta animalia, vivunt et sentiunt, nec tamen intelligunt. Sunt angeli, et vivunt, et sentiunt, et intelligendo discernunt. Homo itaque, quia habet commune esse cum lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum animalibus, discernere cum angelis, recte nomine universitatis exprimitur, in quo juxta aliquid ipsa universitas tenetur. Unde et discipulis Veritas dicit: *Euntes in mundum universum, praedicate Evangelium omni creaturae* (Marc. XVI, 15). Omnem videlicet creaturam solum intelligi hominem voluit, cui commune aliquid cum omnibus creavit.

3.3.11. Isidor von Sevilla und Beda

Die *Etymologiae* Isidors von Sevilla sind das Repertorium antiken Wissens für das Mittelalter. Aber auch sein Werk *De natura rerum* sowie die Werke Bedas vermitteln grundlegende kosmologische Kenntnisse.

In Isidors *De natura rerum* 9 kann die schon erwähnte Verbindung der Elementenlehre, der Mikrokosmos-Makrokosmos-Idee und einem Anschluss an die Bibel beobachtet werden:

1. Mundus est universitas omnis, quae constat ex coelo et terra. De quo apostolus Paulus ait: Praeterit enim figura hujus mundi. Secundum mysticum autem sensum, mundus competenter homo significatur: quia sicut ille ex quatuor concretus est elementis, ita et iste constat quatuor humoribus uno temperamento commistis.

2. Unde et veteres hominem in communionem fabricae mundi constituerunt. Siquidem Graece mundus κόσμος, homo autem μικρόκοσμος, id est, minor mundus, est appellatus; licet et per mundum nonnunquam Scriptura peccatores insinuet, de quibus dictum est: Et mundus eum non cognovit.⁴²¹

Welt ist das ganze All, welches aus Himmel und Erde besteht. Über die der Apostel Paulus sagt: „Vergänglich nämlich ist die Gestalt dieser Welt“. Nach dem mystischen Schriftsinn aber bezeichnet Welt passenderweise den Menschen: weil so wie jene aus den vier Elementen zusammengesetzt ist, dieser so auch aus vier Säften in richtiger Mischung gemischt ist.

Daher behaupten auch die Alten, dass der Mensch in Gemeinschaft mit dem Bau der Welt sei. Weil ja auf Griechisch die Welt Kosmos, der Mensch aber Mikrokosmos, das heißt, kleinere Welt, genannt wird; wenn auch die Schrift mit „Welt“ manchmal die „Sünder“ meint, über die gesagt wird: Und die Welt erkannte ihn nicht.

Isidor zitiert hier 1.Korinther 7,31 und Johannes 1, 10: (*in mundo erat et mundus per ipsum factus est*), *et mundus eum non cognovit*. (Er war in der Welt und die Welt ist durch ihn gemacht) aber die Welt erkannte ihn nicht.

In Kapitel 11 *De partibus mundi* erklärt Isidor dann, dass die Welt aus den vier Elementen Feuer, Luft, Wasser und Erde besteht und schreibt sodann den Elementen bestimmte Eigenschaften zu.⁴²² Diese Zuordnung von Eigenschaften

⁴²¹ PL 83, Sp. 977c-978a.

⁴²² PL 83, Sp. 979b-982a: 1. Partes mundi quatuor sunt: ignis, aer, aqua, terra. Quarum haec est natura: ignis tenuis, acutus et mobilis; aer mobilis, acutus et crassus; aqua crassa, obtusa et mobilis; terra crassa, obtusa, immobilis. Quae etiam sibi ita commiscuntur. Terra quidem crassa, obtusa et immobilis, cum aquae crassitudine et obtusitate colligatur. Deinde aqua aeri

erklärt auch eine Klassifizierung der Elemente von leicht nach schwer und eine entsprechende räumliche Anordnung von oben nach unten, wie sie in anderen Texten dann anzutreffen ist. Zur Verdeutlichung werden dem Text zwei Figuren beigegeben.⁴²³

In den *Etymologiae* kommt die Elementenlehre an mehreren Stellen zur Verwendung. Zunächst im Buch IV *De medicina*, Kapitel 5, wo es um die vier Körpersäfte geht, wird in diesem Zusammenhang auch auf die vier Elemente referiert. Diese werden dann im Buch XIII *De mundo et partibus* in Kapitel 1-3 wieder aufgegriffen.⁴²⁴

Beda hat in zwei Werken, nämlich *De natura rerum* und *De temporum ratione* ganz ähnliche Kapitel wie den oben zitierten Text von Isidor – die Überschriften mögen hier zur Orientierung genügen: *De natura rerum* beginnt mit folgenden Kapiteln: 1. *De quadrifario Dei opere*; 2. *De mundi formatione*; 3. *Quid sit mundus*; 4. *De elementis*; 5. *De firmamento*. Die Schrift *De temporum ratione* handelt in Kap. 35 *De quattuor temporibus, elementis, humoribus*. Hier kommt also noch ein zeitliches Element – die vier Jahreszeiten – hinzu, das aber auch schon z. B. bei Isidor in seinen *Etymologiae* IV 35 vorkommt.

crassitudine et mobilitate conjungitur. Rursus aer igni communionem acuti et mobilis colligatur. Terra autem et ignis a se separantur, sed a duobus mediis aqua et aere junguntur. Haec itaque ne confusa minus intelligantur, subjecta expressi pictura.

2. Caeterum sanctus Ambrosius eadem elementa per qualitates quibus sibi invicem quadam naturae communionem commiscuntur ita his verbis distinguit: Terra, inquit, arida et frigida est; aqua frigida atque humida; aer calidus atque humidus; ignis calidus atque siccus. Per has enim jugabiles qualitates sic sibi singula commiscuntur. Terra enim, cum sit arida, et frigida, conjungitur aquae per cognationem qualitatis frigidae. Rursus aqua aeri per humorem, quia humidus est aer. Aqua vero quasi quibusdam duobus brachiis frigoris, atque humoris, altero terram, altero aerem videtur complecti, frigido quidem terram, aerem humido.

3. Ipse quoque aer medius inter duo compugnancia per naturam, hoc est, inter aquam et ignem, utrumque illud elementum sibi conciliat, quia aquae humore et igni calore conjungitur. Ignis quoque, cum sit calidus, et siccus, calore aeri annectitur, siccitate autem in communionem terrae sociatur, atque ita sibi per hunc circuitum, quasi per quemdam chorum concordiae societate conveniunt. Unde et Graece στοιχεῖα dicuntur, quae Latine elementa vocantur, eo quod sibi conveniunt et concinunt. Quorum distinctam communionem subjecti circuli figura declarat.

⁴²³ Patrick Sahle: Digitale Edition einer komputistischen Sammelhandschrift von 798/805: MS 83^{II} der Dom- und Diözesanbibliothek Köln: <http://www.uni-koeln.de/~ahz26/edition/> [16.08.12]: 131r und 131v.

⁴²⁴ PL 82.

3.4. Mikrokosmos–Makrokosmos–Vorstellungen in der altwestnordischen Literatur

3.4.1. Der *Elucidarius*

Für die Rezeption der Analogie von Mikrokosmos und Makrokosmos auf dem Gebiet der altnordischen Fachliteratur ist an erster Stelle die Übersetzung des einflussreichen Lehrdialogs *Elucidarium* des Honorius Augustodunensis zu nennen. Die älteste Handschrift AM 674a des altisländischen *Elucidarius*, der die eigentliche Übersetzung zeitlich noch vorausgeht, wird um 1200 oder früher datiert. Das Werk wurde vermutlich auf Island übersetzt, jedenfalls gibt es keine Belege für eine Entstehung in Norwegen. Die Übersetzung ist nach Carmela Giordano teilweise komprimiert, jedoch sind die hier zu behandelnden Teile weitgehend wörtlich übersetzt. Die Kürzungen betreffen weitgehend die Version der *Hauksbók* und dort wiederum das nur dort überlieferte zweite Buch, das auch in anderen volkssprachigen Bearbeitungen stark überarbeitet wurde. Das Werk hat in zahlreichen Werken der altnordischen Literatur Spuren hinterlassen, Giordano nennt die *Hungrvaka*, die *Eireks saga víðfjara* und die *Snorra Edda*. In späterer Zeit wird der *Elucidarius* in überarbeiteter Form über den deutschen *Lucidarius* nochmals nach Skandinavien importiert; er wurde im 13. oder 14. Jahrhundert zunächst ins Dänische übersetzt.⁴²⁵

Das Kapitel über die Schöpfung wurde bereits vorgestellt. Hier sei noch einmal darauf hingewiesen, dass dort die Elementenlehre ganz selbstverständlich in die Schöpfungsgeschichte eingebaut wird: In den ersten drei Tagen erschafft Gott die Elemente. Am ersten Tag erschafft er das geistliche Feuer (*andlect lios*), dies entspricht wohl dem Feuer, am zweiten Tag

⁴²⁵ Vgl. Evelyn Scherabon Firchow; Kaaren Grimstad: *Elucidarius in Old Norse Translation*. Reykjavík 1989 (= *Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi*. Rit 36). S. 39-41. Zur Datierung: S. XXVII. Zur Rezeption des *Elucidariums* in Skandinavien vgl. Giordano, Carmela: Die "Elucidarium"-Rezeption in den germanischen Literaturen des Mittelalters. In: *Mittellateinisches Jahrbuch* 38 (2003), S. 180-185. Im Zusammenhang dieser Arbeit wäre das von Giordano erwähnte Fragment *Biblú saga* (AM 238 XIX fol.) von Interesse, das aber leider nicht ediert ist. Giordano, S. 181-182: „Sie bietet in der Tat das einzige Beispiel einer Bearbeitung des lateinischen ‚Elucidarium‘ im altnordischen Raum. Es handelt sich um acht Zeilen über die Schöpfung der Erde (Eluc. I, 21), die zusammen mit anderen Stoffen aus Honorius’ ‚Imago Mundi‘ in der ‚Biblú Saga‘ eingeschoben worden sind.“ Giordano verweist weiter auf Kirby: *Bible translation*, S. 69-71.

den Himmel, der der Luft entspricht, am dritten Tag Meer und Erde, denen Wasser und Erde entsprechen. In den zweiten drei Tagen erschafft er die aus diesen Elementen zusammengesetzten Dinge. Damit verbunden ist die Vorstellung, dass die Elemente nach ihrem Gewicht eine bestimmte Ordnung von oben nach unten einnehmen. Zu oberst kommt das Feuer, dann die Luft, das Wasser, zuletzt die Erde. Die Gedanken der Elementvermischung und auch die Staffelung nach Gewicht und Wertigkeit kennen wir bereits aus der griechischen Philosophie.

<p>«1.19-20» Discipulus. Vas honom duol necquer at scapa eþa scapaþe hann alt senn.</p>	<p>Gab es irgendeine Verzögerung beim Erschaffen oder schuf er alles auf einmal?</p>	<p>D. Creavit per partes?</p>
<p>Magister. Aei-no avga bragþe scapaþe hann alt senn sem ritet es. Saes eiliver scapaþe alt senn. Enn hann scifste ollo íhlute á .vi. dogom hofop scepnom .iii. daga en aþra .iii. þeim hlutom es fvr innnan hofop skepnor ero. Enn fvrsta dag scop hann eilifs dag þat es andlect lios oc alla andlega skepno. Annan dag scop hann himin þann es skilr licamlega scepno fra andlegre. Enn en þriþia dag seþ oc iorþ. Enn .iiii. dag scop hann tiþlegan dag þat es sol oc tungl oc stiornor á ennne ofsto hofop [674a:9] skepno. þat es áhimne. Enn .v. dag sc[op] hann fogla oc fisca. oc sette fogla ílof[-]ste enn fisca ívatne. Enn .vi. dag scop hann dyr oc mann ór ennne neþ[-]sto</p>	<p>In einem Augenblick schuf er alles auf einmal, wie geschrieben steht. Der, der ewig ist, schuf alles auf einmal. Aber er teilte in alle Teile in sechs Tagen, die (vier) Elemente drei Tagen und in den anderen drei Tagen die Dinge, die innerhalb der vier Elemente sind. Und am ersten Tag schuf er einen ewigen Tag, das heißt, geistliches Licht und alle geistlichen Geschöpfe. Am zweiten Tag schuf er den Himmel, der die leiblichen = irdischen Geschöpfe von den geistlichen trennt. Und am dritten Tag [schuf er] das Meer und die Erde. Und am vierten Tag schuf er den zeitlichen Tag, das heißt, Sonne und Mond und Sterne in dem obersten Element, das ist im Himmel. Am fünften Tag schuf er Vögel und Fische und setzte die Vögel und die Luft und</p>	<p>M. Omnia simul et semel fecit, ut dicitur: Qui manet in aeternum, creavit omnia simul (Eccli. XVIII, 1). Distinxit autem omnia per partes sex diebus; tribus elementa, et tribus ea quae sunt infra elementa. Prima itaque die fecit diem aeternitatis, scilicet, spiritualem lucem, et omnem creaturam spiritualem. Secunda die coelum, quod spiritualem creaturam secernit a corporali. Tertia die creavit mare et terram. Aliis tribus diebus, fecit quae infra sunt. Prima die fecit diem temporalitatis, scilicet, solem, et lunam, et stellas in supremo elemento, quod est ignis. Secunda die in medio elemento, quod est aqua, pisces et volucres. Et pisces quidem in crassiori parte aquae reliquit; volucres autem in tenulorem partem aquae,</p>

hofoþ skepno. þat es ór iorþo. ⁴²⁶	die Fische ins Wasser. Am sechsten Tag schuf er Tier und Mensch aus dem untersten Element, das heißt, aus der Erde.	quod est aer, sustulit. Tertia die bestias et hominem de ultimo elemento, id est de terra, condidit. ⁴²⁷
-----------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Dem Abschnitt von der Erschaffung der Welt entspricht ein weiterer über die Erschaffung des Menschen, der sich als eine grandiose Ansammlung von Mikrokosmos-Makrokosmos-Motiven entpuppt:

«1.58» Discipulus Huapan vas hann scapaþr.	Woraus [eig. woher] wurde er [sc. der Mensch] geschaffen?	Discipulus: Unde <sc. homo est creatus>?
Magister Af andlego oþle oc licamlego.	Aus geistiger und körperlicher Substanz.	Magister: De spirituali et corporali substantia.
«1.59» Discipulus Hua[-]þan vas hann licamlegr.	Woraus wurde er körperlich [erschaffen]?	Discipulus: Unde corporalis?
Magister Af .iiii. hofoþ scepnom. oc callasc hann af þui enn minne heimr. þuiat hann hafþe hold af iorþo enn bloþ af vatne blost af lofste enn hita af elde. Hofoþ hans vas bollot ígliking heimballar. Íþui ero augo tuav sem sol oc tungl. ahimne. Ibrioste es blóstr oc hoste sem vindar oc reiþarþrum-or lofste. Quiþr tēcr viþ veco sem sēr viþ votnom. Føtr halda up ollom licam [[674a:20]] sem iorþ berr allan hofga. Af himnes-com elde heuer hann svn. enn af eno øfra lofste heyrn. enn hilmning	Aus vier Elementen. Und man nennt ihn deswegen Mikrokosmos, weil er das Fleisch von der Erde hatte, aber das Blut vom Wasser, den Atem von der Luft, aber die Hitze vom Feuer [= Elementenlehre]. Sein Kopf war rund ähnlich der Weltkugel. In ihm sind zwei Augen wie Sonne und Mond am Himmel [= platonischer Kopf-Sphären-Vergleich]. ⁴²⁹ In der Brust ist Atem und Husten wie die Winde und die Donnerschläge in der Luft. Der Bauch nimmt die Feuchtigkeit auf wie das Meer die Flüsse. Die Füße	Magister: De quatuor elementis; unde et microcosmus, id est minor mundus, dicitur. Habet enim ex terra carnem, ex aqua sanguinem, ex aere flatum, ex igne calorem. Caput ejus est rotundum in caelestis sphaerae modum; in quo duo oculi, ut duo luminaria in caelo, micant; (quod etiam septem foramina, ut septem caeli harmoniae, ornant.) Pectus, in quo flatus et tussis versatur, simulat aerem, in quo venti et tonitrua concitantur. Venter omnes liquores, ut

⁴²⁶ AM 674a mit Anpassungen an Zeichensatz zitiert nach Ed. Evelyn Scherabon Firchow; Kaaren Grimstad: *Elucidarius in Old Norse Translation*. Reykjavík 1989 (= *Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi*. Rit 36), 6.

⁴²⁷ Honorius, *Elucidarium* I 5 (PL 172, Sp. 1112C-1113A).

⁴²⁹ Honorius könnte eventuell aus Isidors *Differentiae* 2,17,48 geschöpft haben: *Caput namque ad coelum refertur, in quo sunt duo oculi, quasi duo luminaria solis et lunae.*

<p>af eno neþra. bergning af vatne. enn hann-da kenning af iorþo. harpleik bei-na afsteinom. enn glikeng trea íno-glom hars voxt af grase. enn hann kenner sin sem kvquende þuiat þat alt licamlect eple manz.⁴²⁸</p>	<p>halten den ganzen Körper aufrecht, wie die Erde alles Gewicht trägt [= Körperzonen-Weltbereiche-Vergleich]. Vom himmlischen Feuer hat er das Sehvermögen. Aber von der oberen Luft das Hören und das Riechen von der niederen. Den Geschmackssinn vom Wasser, aber den Tastsinn von der Erde [= augustinische Sinne-Elemente-Analogie]. Die Härte der Knochen von den Steinen. Aber ähnlich den Bäumen die Nägel, der Haarwuchs vom Gras [= jüdische Adamslehre]. Aber er empfindet wie ein Tier [= gregorianische Reihe]; denn das ist die ganze körperliche Substanz des Menschen.</p>	<p>mare omnia flumina, recipit. Pedes totum corporis pondus, ut terra cuncta, sustinent. Ex caelesti igne visum, ex superiore aere auditum, ex inferiore olfactum, ex aqua gustum, ex terra habet tactum. Participium duritiae lapidum habet in ossibus, virorem arborum in unguibus, decorem graminum in crinibus, sensum cum animalibus. Haec est substantia corporalis.⁴³⁰</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Der Mensch besteht wie die Welt aus vier Elementen (Typus 1: Elementenlehre), er hat das Fleisch von der Erde, das Blut vom Wasser, den Atem von der Luft, die Körperwärme vom Feuer (Typus 1: Elementenlehre), sein Kopf ist rund wie die Weltkugel, die Augen entsprechen Sonne und Mond (Typus 6: platonischer Kopf-Sphären-Vergleich), seine Brust entspricht der Luft, sein Bauch dem Meer, seine Füße der Erde (Typus 18: Vergleich Körperzonen-Weltbereiche). Der platonische Kopf-Sphären-Vergleich wird hier als Erweiterung des Vergleichs Körperzonen-Weltbereiche eingesetzt, so dass eine absteigende Reihe vom Kopf bis zu den Füßen entsteht. Dadurch entstehen vier Bereiche entsprechend den vier Elementen.

Das himmlische Feuer entspricht dem Sehvermögen, die obere Luft dem Hörvermögen, die niedere Luft dem Geruchssinn, das Wasser dem Geschmackssinn, die Erde dem Tastsinn (Typus 14: augustinische Sinne-

⁴²⁸ Firchow/Grimstad: *Elucidarius in Old Norse Translation*, S. 14 und 16.

⁴³⁰ Honorius, *Elucidarium I 11* (PL 172, Sp. 1116B-1117A).

Elemente-Analogie). Die Knochen entsprechen den Steinen, die Nägel den Bäumen, die Haare dem Gras: Aus der jüdischen Adamslehre (Typus 20) sind hier nur drei Teile von acht entnommen.

Die Feststellung der Gemeinsamkeit des Empfindens mit dem Tier entstammt aus der gregorianischen Reihe (Typus 17), von der hier nur ein Teil von vieren verwendet wird. Jedoch ergeben die drei Teile aus der jüdischen Adamslehre mit dem einen Teil der gregorianischen Reihe wiederum vier Teile, entsprechend den vier Elementen.

Zunächst könnte man den Eindruck haben, dass hier etliche Motive einfach gereiht sind und einige davon unvollständig. Auf den zweiten Blick erkennt man, dass der Autor versucht hat, die Vierzahl, die durch die vier Elemente gegeben ist, durch kunstvolle Kombination mehrfach zu wiederholen, so dass vier Elemente vier Körperzonen vier Fähigkeiten und vier weiteren Bestandteilen entsprechen. Es entstehen also vier Gruppen à vier Teile, die letzte Gruppe ist freilich etwas unharmonisch.

Der isländische Übersetzer übersetzt weitgehend wörtlich, lässt nur einen Satzteil aus. Dabei handelt es sich um eine Entsprechung der sieben Öffnungen des Kopfes mit den sieben Harmonien des Himmels (*quod etiam septem foramina, ut septem caeli harmoniae, ornant*: Typus 3: pythagoreische Harmonielehre). Dieser Satzteil stört in der Tat die Symmetrie der 4 mal 4 Teile, die eben aufgezeigt wurde und wurde vom Übersetzer möglicherweise deshalb übergangen, man kann aber nicht ausschließen, dass er schon in der Vorlage fehlte.

«1.60» Discipulus Huap̄an es hann andlegr.	Woraus ist er geistig [erschaffen]?	Discipulus: Unde spiritualis?
Magister Af andlegom elde. þat es efster licnes-ce Gops. ⁴³¹	Aus geistigem Feuer. Das heißt, nach dem Bildnis Gottes.	Magister: Ex spiritali igne, ut creditur, in qua imago vel similitudo Dei exprimitur. ⁴³²

Die vorherigen Ausführungen haben den Menschen körperlich erklärt: sein Körper entspricht der Welt. Nun wird er geistig erklärt: geistig besteht er aus geistigem Feuer. Dies entspricht Typus 4, dem platonischen Leib-Seele-Modell, nachdem sich Weltkörper und Menschenkörper entsprechen, sowie Weltseele

⁴³¹ Firchow/Grimstad: *Elucidarius in Old Norse Translation*, S. 16.

⁴³² Honorius, *Elucidarium* I 11 (PL 172, Sp. 1116C).

und Menschenseele. Freilich wird die Weltseele hier ins Christliche gewendet: im spirituellen Feuer, der alleredelsten Substanz drückt sich die Ebenbildlichkeit zu Gott aus.

«1.61» Discipulus Huert es licnesce Gops í manne.	Wo findet man das Bildnis Gottes im Menschen?	Discipulus: Quae imago vel similitudo?
Magister Gopdomr es íprenningo þetta licneske hever ond. þuiat hon heuer minneng líþenna hluta oc oorþenna oc heuer hon skilning nvlegra oc svnelegra. oc heuer hon vilia þann es hon ma gera greinn Gops oc ildz. I Goþe ero aller crafstar sua ma [[674a:21]] oc ond nema alla goþa hlute. Oc sua sem enge skepna ma halda á Goþe enn hann heldr ollom hlutum. sua ma oc enge sv-neleg skepna ondenagripa en hon ma igegnom fara alla svnelega hlute. þuiat eige ma himinnbyrgia fyr henne himnesca hlute. oc ma eige iorþ hulía fvr henne hel[-]vites diup. ⁴³³	Die Gottheit besteht in der Trinität. Ein Abbild davon findet man in der Seele, weil sie die Erinnerung hat an die vergangenen Dinge und die ungewordenen und sie hat Einsicht in die neuen und sichtbaren und sie hat den Willen, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. In Gott ist alle Stärke, so kann auch die Seele alle guten Dinge wahrnehmen. Und so wie kein Geschöpf Gott erfassen kann, aber er alle Dinge erfasst, so kann auch kein sichtbares Geschöpf die Seele begreifen, aber sie kann alle sichtbaren Dinge durchdringen, weil der Himmel sie nicht von den himmlischen Dingen ausschließen kann und die Erde die Tiefe der Hölle nicht vor ihr verbergen kann.	Magister: Imago in forma accipitur, similitudo in qualitate vel quantitate consideratur. Divinitas consistit in Trinitate; hujus imaginem tenet anima, quae habet memoriam per quam praeterita meminit, habet intellectum quo praesentia et invisibilia intelligit, habet voluntatem qua mala respuit et bona eligit. In Deo consistunt omnes virtutes: hujus similitudinem habet anima, quae capax est omnium virtutum. Et sicut Deus comprehendi non potest ab omni creatura, cum ipse comprehendat omnia, ita anima a nulla visibili creatura potest comprehendi, cum ipsa omnia visibilia comprehendat: non enim potest coelum ei obsistere quin coelestia tractet, non abyssus quin infernalía cogitet: haec est substantia spiritualis. ⁴³⁴

Die eben begründete Ebenbildlichkeit wird in diesem Abschnitt näher ausgeführt. Die Trinität wird in der Seele abgebildet. Das entspricht Typus 21, der psychologische Mikrokosmos-Idee, in der die Seele den Kosmos abbildet.

⁴³³ Firchow/Grimstad: *Elucidarius in Old Norse Translation*, S. 16.

⁴³⁴ Honorius, *Elucidarium* I 11 (PL 172, Sp. 1116C-1117A).

Die Dreigliederung von Körper- und Seele finden wir im verwandten Typus 9, dem politisch-religiösen Hierarchiemodell nach Calcidius. Dieses basiert letztlich auf Platons Politeia, wo schon die Parallele zwischen der hierarchischen Dreiteilung des Staates und der Seele gezogen wurde. Die Übertragung dieses Modells auf den religiösen Bereich, die durch Calcidius erfolgte, findet sich übrigens auch in der Anlage des Beginns des Elucidarius mit seiner Einteilung in Gott, Engel und Menschen sowie in der Unterscheidung dreier Himmel, einen physischen, einen geistlichen, in dem die Engel wohnen, und einen Himmel des Verstehen, in dem die Dreieinigkeit wohnt.⁴³⁵

«1.62» Discipulus Scapaþe Goþ menn meþ hondom.	Schuf Gott den Menschen mit Händen?	D. Formavit eum Deus manibus?
Magister Heldr boþorþe einu. enn ó-stvrcléik eþles hans merkesc iþvi es hann segesc meþ hondom scapaþr ór iorþo.	Eher mit einem Gebot, aber die Schwäche seiner Natur wird dargestellt, dadurch dass er sagt, dass er mit Händen erschaffen wurde aus Erde.	M. Jussu tantum. Per haec verba innuitur nobis ejus fragilis natura.
«1.63» Discipulus Hui scapaþe Goþ mann ór sua herue-lego efne.	Warum schuf Gott den Menschen aus so niedrigem Material?	D. Quare de tam vili materia creavit eum?
Magister Til ovegs dioflenom; at hann scammaþesc þa es iarþlegr maþr oc ostyr-cr kome til þeirrar dvr-þar es hann vas fra rekenn fvr ofmet-nop. ⁴³⁶	Zur Schande des Teufels, damit er sich schämte, wenn der irdische und schwache Mensch zu dieser Ehre gelangt, von der er wegen seines Hochmuts vertrieben worden war.	Ad dedecus diaboli, ut plus confunderetur; cum hic fragilis et limus et luteus intraret gloriam de qua ipse gloriosus cecidisset. ⁴³⁷

Die Vorstellung, dass der Mensch ein Mängelwesen ist, geht letztlich auf Platons Timaios zurück, daher kommt hier Typus 5: „der platonische Minderwertigkeitsgedanke“ zur Anwendung.⁴³⁸ Die Begründung wird im

⁴³⁵ Firchow/Grimstad: Elucidarius in Old Norse Translation, 1,11, S. 4: Magister Þrir ero himnar. Einn licamlegr sa es ver megom sia. Annarr andlegr. þar es andlegar sceprior bvggva þat ero englar. Enn þriþe es scilningar himinn þar es heilog þren-ning bvggver. oc helger englar me-go þar sia Goþ.

⁴³⁶ Firchow/Grimstad: Elucidarius in Old Norse Translation, S. 16.

⁴³⁷ Honorius, Elucidarium I 11 (PL 172, Sp. 1117A).

⁴³⁸ Platon, Timaios 41d; Calcidius (ed. Waszink, S. 36): Haec dixit et demum reliquias prioris concretionis, ex qua mundi animam commiscuerat, in eiusdem crateris sinum refundens eodem

Elucidarius anhand der zweiten Anthropogonie der Bibel geliefert, der Mensch ist aus Erde mit den Händen geformt worden. Die Erde ist das niedrigste der vier Elemente.

«1.64» Discipulus Huapan toc adam nafn.	Woher bekam Adam seinen Namen?	D. Unde nomen accepit?
Magister [674a:22] Af .iiii. ottom heims þat es austr oc uestr norþr oc suþr. Enn at griksco male a d a m callasc anatole disis artos mesembria þat es sem griplor hende til nafns adams. Enn af þui toc hann nafn af fiorom ottom heims at kvn hans atte at coma íallar heims atter. Íþui haf-þe hann oc gliking Gops \at/ hann scylde sua sty-ra ollo aiorþo sem Gop reþr ollo áhimne. ⁴³⁹	Von den vier Himmelsrichtungen, das heißt Osten und Westen, Norden und Süden. Aber auf Griechisch heißen sie: Anatole, Disis, Artos, Mesembria. Das ist wie Bausteine (= ein Akronym) zum Namen Adams. Und deshalb hatte er den Namen von den vier Himmelsrichtungen, dass sein Geschlecht sich verbreitete in alle Himmelsrichtungen. Darin hatte er auch eine Ähnlichkeit mit Gott, dass er alles auf der Erde beherrschen sollte, wie Gott alles im Himmel regiert.	M. Cum esset minor mundus, accepit nomen ex quatuor climatibus mundi, quae Graece dicuntur anatole, dysis, arctos, mesembria, quia genus suum quatuor partes mundi impleturum erat. In hoc etiam similitudinem Dei habuit, ut sicut Deus praeest omnibus in coelo, sic omnibus homo praeesset in terra. ⁴⁴⁰

Adam hat seinen Namen von den vier Himmelsrichtungen. Die Anfangsbuchstaben der griechischen Bezeichnungen ergeben seinen Namen (Typus 13: Namensetymologie zu ADAM). Das Motiv stammt wohl aus der jüdischen Tradition, in lateinischer Sprache verbreitet es Augustinus.⁴⁴¹ Als Erklärung wird hier geliefert, dass die Nachkommen Adams sich in alle vier Himmelsrichtungen ausbreiten sollen und dass Adam alles auf der Erde regieren solle, wie Gott den Himmel regiert. Hier wird also eine funktionale Parallele zu Gott betont, ein letztlich platonischer Gedanke. Weiterhin klingt hier auch das Motiv des Makranthropos an.

propemodum genere atque eadem ratione miscebat, nec tamen eadem exoriebatur puritas serenitasque prouentuum nec tam immutabilis perseuerantiae sed secundae ac tertiae dignitatis [...].

⁴³⁹ Firchow/Grimstad: Elucidarius in Old Norse Translation, S. 16.

⁴⁴⁰ Honorius, Elucidarium I 11 (PL 172, Sp. 1117A-B).

⁴⁴¹ Augustinus: Tractatus in Iohannis Evangelium (PL 35) IX, 14 und X 12.

In 1,69 im Rahmen der Paradieslehre schließt der Autor dann an dieses Thema des ersten Menschen wieder an. Dort schildert er das Leben im Paradies vor dem Sündenfall in Übereinstimmung mit dem Kosmos nach dem Vorbild von Augustinus *De civitate Dei* XIV,26. Auch dies ist eines der von Finckh identifizierten Muster, nämlich Typus 15: die augustinische Paradieslehre. Dieser Lehre liegt der Gedanke zugrunde, dass die Welt perfekt erschaffen wurde und seitdem gleichsam verfällt.⁴⁴² Die Übereinstimmung Adams mit dem Kosmos zeigt sich dann auch in seinem Namen, man denke an das Akronym aus den Anfangsbuchstaben der vier Himmelsrichtungen.⁴⁴³

Zusammenfassend ist festzustellen, dass Honorius eine große Anzahl von Typen überliefert, nämlich 13, von denen immerhin zwölf ihren Weg in die altisländische Übersetzung finden. Da der Text zu Unterrichtszwecken verwendet wurde und immer wieder abschrieben wurde, kann man von einer Verbreitung dieser Typen ausgehen. Außerdem ist zu bedenken, dass ein Fragment (AM 674 a 4to) des altisländischen *Elucidarius* aus der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts stammt und daher zu den ältesten isländischen Handschriften gehört.

3.4.2. Der Prolog der *Snorra-Edda*

Der Prolog zur *Gylfaginning* – dessen Verfasserschaft umstritten ist – beginnt mit der Erschaffung der Welt und der ersten Menschen, Adam und Eva. Ohne weitere Umschweife berichtet der Autor kurz von der Depravation der Menschheit, der als Strafe folgenden Sintflut und von Noah. Nach der Sintflut entfernt sich die Menschheit wieder von Gott. Doch Gott gab den Menschen dennoch alles, was sie für ein gutes Leben brauchten und sogar genug Klugheit, um die irdischen Zusammenhänge zu begreifen: der Grundgedanke der natürlichen Theologie. Bei ihren Betrachtungen der Natur beobachteten sie Folgendes:

⁴⁴² Zu diesem interessanten Aspekt, der aus einer Verquickung von atomistischem und platonistischem Gedankengut stammt und im Widerspruch zu christlichen Dogmen steht, aber dennoch häufig rezipiert wird vgl. Cross, J. E.: *Aspects of Microcosm and Macrocosm in Old English Literature*. In: *Comparative Literature* 14 (1962). S. 1–22. Das Modell stimmt überein mit dem Gedanken an einen alternden Menschen und dem Weltaltermythos, problematisch für manche Autoren ist aber, dass die Menschen vor Christus Heiden waren.

⁴⁴³ Vgl. Finckh: *Minor Mundus Homo*, S. 55–56.

Þat hugsuðu þeir ok undruðusk hverju þat mundi gegna at jorðin ok dýrin ok fuglarnir hofðu saman eðli í sumum hlutum ok var þó ólíkt at hætti. Þat var eitt eðli at jorðin var grafin í háum fjalltindum ok spratt þar vatn upp ok þurfti þar eigi lengra at grafa til vaz en í djúpum dolum. Svá eru ok dýr ok fuglar, at jafnlangt er til blóðs í hofði ok fótum.

Sie dachten darüber nach und wunderten sich, wie es zusammenhinge, dass die Erde und die Tieren und die Vögel in einigen Teilen dieselbe Natur hätten und doch in ihrer Art verschieden wären. Es wäre eine natürliche Beschaffenheit, dass, wenn man die Erde auf einer hohen Bergspitze aufgräbe, dort Wasser entspränge und man nicht tiefer nach Wasser zu graben brauchte als in tiefen Tälern. So verhält es sich auch mit Tieren und Vögeln, dass es gleich tief zum Blut ist am Kopf und an den Füßen.

Hier wird also eine Parallelität beobachtet zwischen dem Wasser in der Erde und dem Blut im Körper der Tiere und Vögel. Den Wasser-Blut-Vergleich haben wir bereits in der gelehrten Literatur kennengelernt. Jedoch scheint hier ein spezieller Typus rezipiert zu sein, der bisher noch nicht betrachtet wurde: „Senecas Adersystem“ (Typus 12). In den Senecas *Naturales quaestiones* III 15,1 heißt es:

Placet natura regi terram et quidem ad nostrorum corporum exemplar, in quibus et venae sunt et arteriae, illae sanguinis, hae spiritus receptacula: in terra quoque sunt alia itinera, per quae aqua, alia, per quae spiritus currit; adeoque ad similitudinem illa humanorum corporum natura formavit, ut maiores quoque nostri aquarum appellaverint venas. [...]

III 15,5 Ergo, ut in corporibus nostris sanguis, cum percussa vena est, tam diu manat donec omnis effluxit aut donec venae scissura subsedit atque iter clusit vel aliqua alia causa retro dedit sanguinem: ita in terra solutis ac patefactis venis rivus aut flumen effunditur.⁴⁴⁴

Mir scheint, dass die Erde von der Natur regiert wird, und zwar nach dem Beispiel unseres Körpers, in welchem es sowohl Venen als auch Arterien gibt, jene als Gefäße für das Blut, diese für die Luft: Auch in der Erde gibt es die einen Wege, durch die das Wasser, und die anderen, durch die die Luft fließt; und jene hat die Natur so sehr in Ähnlichkeit zum menschlichen Körper gestaltet, dass die Vorfahren sie auch Wasseradern nannten. [...]

Also, wie in unserem Körpern das Blut, wenn eine Ader durchstoßen ist, so lange fließt, bis alles ausgelaufen ist oder bis der Schnitt der Ader zugeht und den Weg versperrt: so ergießt sich bei der Erde ein Bach oder Fluss, wenn die Adern aufgerissen und geöffnet sind.

⁴⁴⁴ Der lateinische Text nach Sénèque, *Questions Naturelles*. Hrsg. von P. Oltramare. Paris ²1961.

Dieses Modell ist im Mittelalter nicht sehr verbreitet. Der Gedanke, dass die Erde Adern habe, kommt – nach Ruth Finckh – noch bei Hildegard von Bingen (*Liber divinorum operum* 4,59⁴⁴⁵), die ja als kaum rezipiert gilt, und im *Lucidarius*⁴⁴⁶ vor – nicht jedoch im lateinischen *Elucidarium* oder im altnordischen *Elucidarius*. Angelegt ist der Gedanke des Vergleichs von Blutkreislauf mit Bewässerung bereits in Platons *Timaios*.⁴⁴⁷ Originell im Prolog scheint mir der Vergleich der Erde mit Tieren, meist ist der Mensch das Vergleichsobjekt. Man könnte überlegen, ob dies nicht dem Gedanken der natürlichen Theologie geschuldet ist, insofern dass die Menschen dieser Zeit zwar die Parallele zwischen Lebewesen und Erde erkannten, aber noch nicht die volle Wahrheit, dass nämlich der Mensch die eigentliche Parallele darstellt. Der Mensch ist ja das Abbild Gottes und für ihn ist die Erde geschaffen.

Da Seneca als direkte Quelle kaum in Frage kommt, liegt der Gedanke nahe, dass ein Handbuch dieses Wissen vermittelt haben könnte. Primär ist an Bedas *De natura rerum* zu denken, wo er in Kapitel 44 unter der Überschrift *Aquis terram necti* über Wasseradern schreibt. Interessant macht diese Stelle, dass hier wie im altnordischen Text von Berggipfeln die Rede ist, freilich ist der Vergleich mit dem menschlichen Körper nur angedeutet.⁴⁴⁸ Im Übrigen verwendet Beda das Motiv auch in seinen exegetischen Werken.⁴⁴⁹ Ein weiterer Autor, der mit diesem Motiv arbeitet und im Gegensatz zu Beda den Vergleich explizit durchführt, ist Rupert von Deutz:

⁴⁴⁵ PL 197, Sp. 847D-848A: Quod et mare et flumina per aerem, et per venas sanguine infusas corpus, et per virtutes anima moveantur, quibus sicut terra rivulis irrigata bonorum germina operum proferat.

LIX. Iste etiam aer cum aquoso aere mare movet, a quo flumina divisa fluunt, quae terram irrigant et confirmant, quod etiam venae sibi connexae totum hominem cum sanguine confortantes ostendunt.

⁴⁴⁶ Gottschall, Dagmar, Georg Steer: Der deutsche "Lucidarius". Bd. 1. Kritischer Text nach den Handschriften. Tübingen: Niemeyer 1994: I, 70.

⁴⁴⁷ Platon, *Timaios* 77d-79a, siehe oben.

⁴⁴⁸ Beda: *De rerum natura*, Kap. 44. In: PL 90, Sp. 262B-263A: Aqua Creator orbem medio ambitu praecinxit, quae ex omni parte in centrum terrae vergeret, et in interiora nitens decidere non posset, ut, cum terra arida et sicca constare per se ac sine humore nequiret, nec rursus stare aqua, nisi sustinente terra, mutuo amplexu jungerentur, hac sinus pendente, illa vero permeante totam intra, extra, supra, infra, venis ut vinculis discurrentibus, atque etiam in summis jugis erumpente.

⁴⁴⁹ Vgl. Beda: *Super canticum Habacuc prophetae allegorica expositio* (c). In: PL 91, Sp. 1245B-1245D.

Interius meatibus aquarum, ut corpus venis sanguinum penetratur, quibus ariditas ipsius ubique irrigatur. Unde ubicunque terra infoditur, aqua reperitur.⁴⁵⁰

Im Innern wird die Trockenheit derselben überall durch Wasserwege bewässert, wie der Körper von Blutadern durchdrungen wird. Wenn man daher irgendwo die Erde aufgräbt, tritt Wasser zutage.

Hier ist das Element, dass man die Erde irgendwo aufgraben kann, um Wasser zu finden, vorhanden, das wir aus der altnordischen Textstelle kennen. Der Befund, dass das eine Element – die Berggipfel – bei Beda und das andere bei Rupert zu finden ist, lässt vermuten, dass dem altnordischen Text eine Quelle zugrunde liegen könnte, die beide Elemente verband.

Der Prolog der *Snorra Edda* fährt mit einer zweiten Naturbeobachtung fort:

Önnur náttúra er sú jarðar at á hverju ári vex á jorðunni gras ok blóm ok á sama ári fellr þat allt ok fólmar. Svá eru ok dýr ok fuglar, at þeim vex hár ok fjaðrar ok fellr af á hverju ári.⁴⁵¹

Eine zweite natürliche Beschaffenheit der Erde ist, dass jedes Jahr auf der Erde Gras und Blumen wachsen und dass im selben Jahr alles fällt und verwelkt. So verhält es sich auch mit den Tieren und Vögeln, dass ihnen Haare und Federn in jedem Jahr wachsen und ausfallen.

Der Gras-Haar-Vergleich begegnete uns bereits, er entstammt der jüdischen Tradition (Typus 20: jüdische Adamslehre). Auch hier wird wieder nur der Bezug auf die Tiere und Vögel und nicht auf den Menschen hergestellt. Die Verbindung dieses Einzelements – ein weiteres folgt kurz darauf – ohne die übrigen Vergleiche mit dem Gedankens des Wachsens und Vergehens im Jahreszyklus ist ungewöhnlich. Jedoch ist darauf hinzuweisen, dass in Enzyklopädien in den Abschnitten zur Elementenlehre auch vier Jahreszeiten als Parallele genannt und in graphischen Schemata und Miniaturen dargestellt werden. Es ist also möglich, dass die Anregung zur Verbindung dieser beiden Gedanken von dort stammt.

Þat er hin þriðja náttúra jarðar þá er hon er opnuð ok grafin þá groer gras á þeiri moldu er efst er á jorðunni. Björg ok steina þýddu þeir á móti tönnum ok beinum kvikvenda. Af þessu skilðu þeir svá at jorðin væri kyk ok hefði líf með nokkurum

⁴⁵⁰ Rupert von Deutz: *De imagine mundi* I,5. In: PL 172, Sp. 122C. *Ferner Commentariorum in Genesim* I, Kap. 50. In: PL 167, Sp. 241B-241C.

⁴⁵¹ Snorri Sturluson: *Edda. Prologue and Gylfaginning*. Hrsg. von Anthony Faulkes. 2. Aufl. London: Viking Society for Northern Research 2005, S. 3.

hætti, ok þat vissu þeir at hon var furðuliga gómul at aldartali ok máttug í eðli. Hon foeddi ǫll kvikvendi ok hon eignaðisk allt þat er dó. Fyrir þá sök gáfu þeir henni nafn ok tǫldu ættir sínar til hennar.⁴⁵²

Eine dritte natürliche Beschaffenheit der Erde ist, dass, wenn sie aufgebrochen und umgegraben wird, Gras auf dem Erdboden wächst, der zu oberst auf der Erde ist. Felsen und Steine verglichen sie mit Zähnen und Knochen von Lebewesen. Daran merkten sie, dass die Erde lebendig wäre und auf irgendeine Weise ein Leben hätte, und sie erkannten, dass sie außerordentlich alt an Jahren und mächtig in ihrem Wesen wäre. Sie hätte alle Lebewesen geboren (oder: nährte alle Lebewesen) und sie eignete sich alles an, was stürbe. Aus diesem Grund gaben sie ihr einen Namen und führten ihre Geschlechter auf sie zurück.

Auch die Parallelsetzung der Steine mit den Knochen kennen wir bereits, sie stammt aus der jüdischen Adamslehre (Typus 20), wie vorher der Vergleich der Pflanzen mit Haaren. Originell ist die anschauliche Beschreibung und die ausdrückliche Erwähnung der Zähne. Der Gedanke, dass die Erde lebendig und somit beseelt sei, also ein Lebewesen, ist platonisch (Typus 4: platonisches Leib-Seele-Modell). Der Vermittler dieses Gedankens ins Mittelalter ist Macrobius.

Ob hinter der Aussage *Hon foeddi ǫll kvikvendi*, die Vorstellung einer „Mutter Erde“ steht, ob *fæða* also gebären oder nähren meint, ist umstritten, z. B. weist Klaus von See die Vorstellung von der Erdmutter zurück und will *fæða* nur als nähren verstanden wissen.⁴⁵³ Die Beweislage für eine Göttin „Mutter Erde“ ist dünn und umstritten.⁴⁵⁴ Zwar sind etwaige Kulte vorchristlicher Zeiten zunächst von begrenzter Relevanz für die Deutung des vorliegenden hochmittelalterlichen Textes, sie gewinnen aber an Bedeutung, wenn sie in Form von Wissen über die Menschen in vorchristlicher Zeit vermittelt wird. Augustinus (*De civitate Dei* VII 23)⁴⁵⁵ diskutiert in diesem Zusammenhang die seiner Ansicht nach falsche Auffassung Varros von der Erde als Göttin. Dabei weist er das Argument der Fruchtbarkeit zurück. Eine Personifizierung der Erde finden wir nicht nur in der zitierten Stelle im Prolog,

⁴⁵² Snorri Sturluson: *Edda* (ed. Anthony Faulkes), S. 3.

⁴⁵³ See, Klaus von: Zum Prolog der Snorra Edda. In: *skandinavistik* 20 (1990), S.120.

⁴⁵⁴ Vgl. Luginbühl: *Menschenschöpfungsmythen*, S. 174-196.

⁴⁵⁵ Vgl. Baetke, Walter: *Die Götterlehre der Snorra-Edda*. In: Baetke, Walter: *Kleine Schriften. Geschichte, Recht und Religion im germanischen Schrifttum*. Hrsg. von Kurt Rudolph und Ernst Walter. Weimar 1973 verweist auf S. 238 Anm. 71 auch auf die *Heimslýsing* in der *Hauksbók* S. 158, die auf Martin von Bracara zurückgehen soll.

wo gesagt wird, dass die Menschen ihr einen Namen gaben und ihre Geschlechter auf sie zurückführten, sondern auch in der *Gylfaginning* in den Kapiteln 9, 10 und 36. Hilfreich für das Verständnis des Motivs könnte ferner folgende Passage aus Plinius' *Naturalis historia* sein:

sequitur terra, cui uni rerum naturae partium eximia propter merita cognomen indidimus maternae venerationis. sic hominum illa, ut caelum dei, quae nos nascentes excipit, natos alit semelque editos et sustinet semper, novissime complexa gremio iam a reliqua natura abdicatos, tum maxime ut mater operiens, nullo magis sacra merito quam quo nos quoque sacros facit, etiam monumenta ac titulos gerens nomenque prorogans nostrum et memoriam extendens contra brevitatem aevi [...].⁴⁵⁶

Es folgt die Erde, der wir als einziger unter allen Dingen der Natur wegen ihrer außerordentlichen Verdienste den Beinamen der mütterlichen Verehrung beigelegt haben. Sie gehört zu den Menschen wie der Himmel zu Gott, weil sie uns, wenn wir geboren werden, als Geborene nährt und zuerst aufzieht und dann immer unterhält, zuletzt in ihrem Schoß aufnimmt, wenn sich die übrige Natur von uns losgesagt hat, dann deckt sie uns zu wie eine Mutter, durch kein Verdienst mehr heilig für uns als dadurch, dass sie auch uns heilig macht, indem sie sogar unsere Monumente und Titel trägt und unsere Namen bewahrt und die Erinnerung verlängert gegen die Kürze des Lebens [...].

Die Anzahl der übereinstimmenden Elemente zwischen Plinius und dem altnordischen Prolog ist erstaunlich. Wie der Verfasser des Prologs windet sich auch Plinius zwischen der Bezeichnung der Erde als Mutter und dem Vermeiden der expliziten Aussage, dass die Erde die Menschen gebäre. Ihre wahre Mütterlichkeit zeigt sie dem Menschen im Tode, wo sie ihn zudeckt, wie die Mutter ein schlafendes Kind. Es ist völlig klar, dass Plinius hier nicht eine Muttergottheit propagiert, sondern sagen will, dass die Erde für die Menschen „mütterlich“ ist. Im letzten Element zeigen sich dann Unterschiede: Während bei Plinius die *memoria* der Menschen in Bauwerken, erinnerten Leistungen und Namen angesprochen wird, für die die Erde sorgt, ist es im altnordischen Text die Leistung der Personifizierung der Erde durch die Menschen selbst, die dadurch ihre Vorfahren von ihr selbst herleiten können. Darin scheint der Prolog an *Gylfaginning* 9 anzuschließen:

⁴⁵⁶ Plinius: *Naturalis historia* (ed. Mayhoff 1906) II 63.

Jorðin var dóttir hans ok kona hans. Af henni gerði hann hinn fyrsta soninn, en þat er Ásaþórr. Honum fylgði afl ok sterkleikr. þar af sigrar hann ǫll kvikvendi.⁴⁵⁷
Jorð war seine Tochter und seine Frau. Mit ihr zeugte er den ersten Sohn, und das ist Ásaþórr. Er hatte Kraft und Stärke, dadurch besiegte er alle Lebewesen.

Jorð ist hier die Tochter und Frau des Allföðr. Durch diese Einfügung in die Abstammungslinie von Allföðr ist Jorð in Genealogien einfügbar. Wie an anderer Stelle dieser Arbeit ausgeführt, gibt es etliche Genealogien einflussreicher isländischer Familien, die Óðinn in ihrem Stammbaum führen. Eine damit nicht übereinstimmende Personifizierung der Jorð bietet Kapitel 10 der Gylfaginning; dort ist Jorð eine Riesin. In Kapitel 36 wird Jorð als Mutter Þórs bezeichnet. Offenbar störte Snorri das Nebeneinander von Jorð als Riesin und die gelehrte Konstruktion der Jorð als Tochter des Allföðr nicht, jedenfalls hat er es nicht geglättet.

Im nächsten Abschnitt des Prologs folgt eine vierte Beobachtung:

Þat sama spurðu þeir af gomlum frændum sínum at síðan er talið váru mǫrg hundruð vetra þá var in sama jorð, sól ok himintungl. En gangr himintunglanna var ójafn, áttu sum lengra gang en sum skemra. Af því líkum hlutum grunaði þá at nokkurr mundi vera stjórnari himintunglanna sá er stilla mundi gang þeira at vilja sínum, ok mundi sá vera ríkr mjök ok máttugr; ok þess væntu þeir, ef hann réði fyrir höfuðskepnunum, at hann mundi fyrr verit hafa en himintunglin; ok þat sá þeir, ef hann réði gang himintunglanna, at hann mundi ráða skini sólar ok dǫgg loptsins ok ávexti jarðarinnar er því fylgir, ok slíkt sama vindinum loptsins ok þar með stormi sævarins. Þá vissu þeir eigi hvar ríki hans var. Af því trúðu þeir at hann réð ǫllum hlutum á jorðu ok í lopti, himins ok himintunglum, sævarins ok veðranna.⁴⁵⁸

Ebenso erfuhren sie von ihren alten Verwandten, dass seit gezählt wurde, es viele hundert Jahre dieselbe Erde, dieselbe Sonne und denselben Mond gäbe. Aber der Lauf der Gestirne war ungleich, manche hatten einen längeren Lauf und manche einen kürzeren. Wegen solcher Dinge ahnten sie, dass es irgendeinen Lenker der Gestirne geben müsste, der ihren Lauf regle nach seinem Willen, und dass dieser sehr stark und mächtig sein müsste; und sie vermuteten, wenn er die Elemente regierte, dass er vor den Gestirnen existiert haben müsste; und sie sahen, wenn er den Lauf der Gestirne regierte, dass er den Schein der Sonne und den Tau der Luft und – was daraus folgt – die Früchte der Erde regieren müsste und gleichermaßen die Winde der Luft und damit die Stürme des Meeres. Damals wussten sie nicht, wo sein Reich war. Deshalb glaubten sie,

⁴⁵⁷ Snorri Sturluson: Edda (ed. Anthony Faulkes), S. 13.

⁴⁵⁸ Snorri Sturluson: Edda (ed. Anthony Faulkes), S. 3-4.

dass er alle Dinge auf der Erde und in der Luft, den Himmel und die Gestirne, das Meer und die Winde regierte.

Die Menschen schließen also aus dem geordneten Lauf der Gestirne auf einen Lenker, der sehr mächtig sein müsse und bereits vor den Gestirnen existiert haben müsse. Außerdem regiert er die Elemente und alles, was auf der Erde damit zusammenhängt. Dies ist das klassische Argument der natürlichen Theologie, jedoch könnte es durchaus auch von der Mikrokosmos-Idee beeinflusst sein. In dem Brieftraktat *Epistula de anima* von Isaac von Stella und daran anschließend in einem anonymen Traktat *De spiritu et anima*, der offenbar durch den Brief angeregt wurde, wird der Gedanke entwickelt, dass die Seele die Fähigkeit zum Forschen und Erkennen hat, und weil sie nach dem Bild der umfassenden Weisheit geschaffen ist, trage sie ein Abbild von allem in sich.⁴⁵⁹ Finckh nennt diesen Typus ‚Erkenntnis-Analogie‘ (Typus 21b). Manchmal wird dieser Gedanke noch weiter gesponnen, insofern dass die Seele ein Abbild der Sternenbewegungen in sich trage, und dass der Mensch die Betrachtung der Umläufe der Sterne zum ordnenden Vorbild für seine Seelenbewegungen nehmen solle. Dies geht letztlich zurück auf Platons *Timaios* (47 bzw. Calcidius, *Timaios*⁴⁶⁰), so dass die Zuordnung einer Vorlage für unsere Textstelle schwierig ist. Freilich ist bei Platon und damit Calcidius der Kontext das Sehen, nicht die Erkenntnis, was die altnordische Textstelle näher an die erwähnten verwandten Passagen des 12. Jahrhunderts rückt. Die platonische Version wird rezipiert von Wilhelm von Conches, der sie in seinen eigenen *Timaios*kommentar übernimmt sowie von Alanus ab Insulis, der aber wiederum nicht die Augen, sondern den Verstand (*ratio*) zum Ausgangspunkt macht.⁴⁶¹

Auffällig im Prolog war, dass die Vergleiche der Erde mit Lebewesen hier nicht auf Menschen sondern auf Tiere bezogen wurden. Die oben geäußerte

⁴⁵⁹ Vgl. Finckh: *Minor Mundus Homo*, S. 81.

⁴⁶⁰ Calcidius: *Timaios* (ed. Waszink) S. 44: deum oculos hominibus idcirco dedisse, ut mentis prouidentiaequae circuitus, qui fiunt in caelo, notantes eorum similes cognatosque in usum redigerent suae mentis, circuitusque animae, qui animaduersiones seu deliberationes uocantur, quam simillimos efficerent diuinae mentis prouidis motibus placidis tranquillisque, perturbatos licet, confirmatoque ingeneratae rationis examine, dum imitantur aplanem mundi intellegibilis circumactionem, suae mentis motus erraticos corrigant.

⁴⁶¹ Wilhelm von Conches: *Glosae super Platonem* (ed. Jeaneau), S. 254 und Alanus ab Insulis: *Liber in distinctionibus dictionum theologicalium*. In: PL 201, Sp. 866C-867A.

Vermutung, dass der Autor hier die Theorie der natürlichen Theologie zugrunde legt, nach der die Menschen der Vorzeit zwar in einem gewissen Maß Erkenntnis gewinnen konnten, die ganze Wahrheit jedoch nicht erfassen konnten,⁴⁶² wird bestärkt durch folgende Stelle des Prologs, aus der hervorgeht, dass er die Theorie kannte:

En alla hluti skilðu þeir jarðligri skilningu þvíat þeim var eigi gefin andlig spekðin. Svá skilðu þeir at allir hlutir væri smíðaðir af nokkuru efni.⁴⁶³

Aber sie verstanden alle Dinge nur mit ihrem irdischen Erkenntnisvermögen, weil ihnen keine geistliche Weisheit gegeben war. So verstanden sie nur, dass alle Dinge aus irgendeinem Stoff gemacht worden seien.

Die von Gott abgefallenen Menschen verstehen also nur die stoffliche Seite der Welt, die geistliche bleibt ihnen verborgen. Es scheint, dass auch die eigene heidnische Vorzeit also mit der biblischen Erzählung des Abfalls der Menschen von Gott identifiziert werden soll. Erst nach der Inkarnation Christi ist es den Menschen wieder möglich, auch die geistliche Dimension zu erkennen, auch die geistliche Dimension ihrer selbst.

3.4.3. *Af nattu ru mann(zin)s ok bloði*

Unter dem Titel *Af nattu ru mann(zin)s ok bloði*⁴⁶⁴ enthält die *Hauksbók* (im Abschnitt *Heimspeki ok Helgifrœði*, Kap. 3) ein Stück, das die Bekanntheit der

⁴⁶² Vgl. auch Gottfried Lorenz: Snorri Sturluson: *Gylfaginning*. Texte, Übersetzung, Kommentar. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1984 (= Texte zur Forschung 48), S. 53, 8. Zur natürlichen Religion bzw. Theologie vgl. Augustinus: *De civitate Dei* 6,5. Ferner klingt die platonische Anamnesis-Theorie hier an. Offenbar ist die Auffassung des Autors neuplatonisch beeinflusst. Zum Verlust der Kenntnis des wahren Gottes und zur Fähigkeit des Menschen zur Wiedererkennung verweist Walter Baetke: *Die Götterlehre*, S. 237-8 (auch Anm. 66) auf Gregors *Moralia* I,1: *Gentilitas autem eo obligata vitiis extitit, quo cognitionem sui conditoris ignoravit*. Ferner verweist er ebenda (auch Anm. 68) auf die Übersetzung eines Werkes von Martin von Bracara in der *Hauksbók* S. 157, 33f. und auf die Verwendung des Motivs des vergessenen Gottesnamens in der *Guðmundar prests saga*. Als Hauptquelle der natürlichen Gotteserkenntnis nennt Baetke Paulus, besonders Römer 1,20 (*Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur.*) und er schließt nicht aus der Prolog der *Gylfaginning* durch einen Brief Alcuins (PL 100, 271-2) beeinflusst ist.

⁴⁶³ Snorri Sturluson: *Edda* (ed. Anthony Faulkes), S. 4.

⁴⁶⁴ Der rubrizierte Titel nur sehr lückenhaft in der Handschrift zu lesen und wurde vom Herausgeber rekonstruiert vgl. *Hauksbók udgiven efter de Arnamagnæanske håndskrifter no. 371, 544 og 675, 4° samt forskellige papirshåndskrifter af det Kongelige Nordiske Oldskrift-Selskab*. København: Thiele 1892-1896, S. 180, Anm. 3.

Lehre von den vier Körpersäften belegt. Der Text beginnt mit der Erschaffung der Welt:

Allzvalltandi guð er af engu efni gerði alla luti. hann skop i fystunni hímin ok iorð elld ok loft ok vatn sua at af þessu skylldu allir veralldligir lutir efnaz nœraz ok fœðaz. ⁴⁶⁵	Allwaltender Gott, der aus keinem Stoff alle Teile machte. Er schuf zuerst Himmel und Erde, Feuer und Luft und Wasser, so dass aus diesen alle weltlichen Teile ausgeführt, genährt und gepflegt werden sollten.
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Gott erschafft aus *engu efni alla luti*, also ex nihilo, Himmel und Erde, Feuer und Luft und Wasser. Und daraus wiederum sollten alle Teile der Welt entstehen und erhalten werden. „Himmel und Erde“ schließt an Genesis 1,1 an und gleichzeitig ist die Erde eines der vier Elemente, deren andere drei folgen. Der Aspekt des Nährens und Erhaltens, der *creatio continua*, wird in diesem Traktat mehrfach wiederholt und durch die Verwendung jeweils mehrerer synonyme Verben betont.

Der Traktat ist in zwei Teile eingeteilt: der erste Teil beginnend mit *Allzvalltandi guð* behandelt die Schöpfung und Natur der Welt, der zweite Teil beginnend mit *Guð allzvalldandi* behandelt die Schöpfung und Natur des Menschen. Schon diese Grundstruktur deutet also auf die Verwendung der Mikrokosmosidee hin. Die Anfänge der beiden Teile nehmen jeweils Bezug auf die Bibel, gehen dann aber sogleich zur Lehre von den vier Elementen über. Der Teil über die Welt beginnt mit jeweils einem Abschnitt über jedes der vier Elemente, die von oben nach unten, vom leichtesten zum schwersten und dichtesten Element angeordnet sind:

himinn er elldr kallaðr þuiat i hanum er líos ævínligt. i hanum er solin er lysir ok vermír alla verolldina.	Der Himmel wird Feuer genannt, weil in ihm das ewige Licht ist. In ihm ist die Sonne, die scheint und die ganze Welt wärmt.
Lopt er næst meðal tungls ok iarðar. ok hvervetna þar sem iorð er hol ok á rofe stendr utan loptið mætti ekki a iorðu lífa. þuiat þa fengi engi kykvendi andartak ne aund at ser dregit eða fra ser rundit. Ekki mætti ok viðr vaxa ne gras groa firir ofrhita solar ef eigi lífði loptið iorðinni. vindr suaða hana. eða vatn dogdi. Enn af þui verða vindar at loptið rœrizt. miok. þeir œsa sæ. samna skyium ok	Die Luft ist am nächsten zwischen Mond und Erde und überall dort, wo die Erde hohl ist und eine Öffnung entsteht. Ohne die Luft könnte nichts auf der Erde leben, weil kein Lebewesen einen Atemzug bekäme und weder Atem an sich zöge oder von sich gebe. Weder könnte auch Wald wachsen noch Gras grünen wegen der allzu großen Hitze der Sonne, wenn nicht die Luft die Erde schirmte, der Wind sie abkühlte und das Wasser befeuchtete. Aber dadurch werden die Winde in der Luft stark bewegt, die das Meer

⁴⁶⁵ Hauksbók, S. 180.

<p>sundr rinda stvndum. Enn af þuí verða sky. at solar hita dregr ilopt vpp ymist ok þoku myrkua. ok vokuan. af iorðu. ok stundum lyfta víndar vötn i lopt vpp. kemr þaðan regn þegar varmt er i loptínu. sníar þegar frystir loftið. enn þa hagl er mestr er stormr iloptínv.</p>	<p>erregen, die Wolken sammeln und manchmal auseinander stoßen. Und dadurch entstehen Wolken, dass die Sonnenhitze abwechselnd in die Luft dunklen und feuchten Nebel hinaufzieht von der Erde und zuweilen heben Winde Wasser in die Luft hinauf. Es kommt von da der Regen, wenn es warm ist in der Luft, der Schnee wenn die Luft kalt ist, aber dann Hagel, wenn es einen sehr starken Sturm in der Luft gibt.</p>
<p>Uatn heitir vokur allar. su er i iorðina ok vmhverfis hana rennr. Enn þar sem vótn samnaz. þa er sær kallaðr þuiat flest vótn falla til sævar. ok vex ekki sær af þui ne vötn þuerra. velldr þat þuí at vötn oll renna aptr at leyní oðrum megin iarðar. til sama brunnz ok vatz stöðis. ok koma þar vötn er varu. Enn svmt af vötnum sem fyrr var sagt lyfta vindar i lopt vpp. ok kallaz þar af sky. Enn af solar hita. braðnar sky ok losaz. kemr þaðan regn sníor. ok hagl.</p>	<p>Wasser heißt alle Feuchte, die in der Erde und um sie herum fließt. Aber dort, wo sich die Wasser sammeln, da nennt man es Meer, weil das meiste Wasser ins Meer fließt und es wächst das Meer nicht davon, noch nimmt es ab. Das geschieht, weil alle Wasser zurückfließen zu ihrem Versteck auf der anderen Seite der Erde, zur selben Quelle und Wasserstelle und dorthin kommen die Wasser, die es gab. Aber einiges von dem Wasser, wie zuvor gesagt, heben die Winde in die Luft empor und man nennt sie darum „ský“ (= Wolken)⁴⁶⁶. Aber durch die Sonnenhitze schmelzen die Wolken und lösen sich auf, von ihnen kommt Regen, Schnee und Hagel.</p>
<p>Iorð er neðzt allra hofuð skepna ok staðfostuz. þuiat oll onnur hofuðemní eru i rorslu. Enn íorð er staðfost ok ikyrð. Iorð gefr ollum veralldligum kykvendvm fœzlu ok viðrlifi með skípan annarra hofuðefna þuiat vtan lopt ok verma vatn ok iorð mætti engi lutr vaxa ne viðrlifi hafa firir þui at elldr kveykir.⁴⁶⁷</p>	<p>Die Erde ist das niederste aller Elemente und das festeste, weil alle anderen Hauptstoffe in Bewegung sind. Aber die Erde ist fest und in Ruhe. Die Erde gibt allen Lebewesen der Welt Nahrung und Unterhalt mit Hilfe der anderen Hauptstoffe, weil ohne Luft und Wärme, Wasser und Erde nichts wachsen und Unterhalt haben könnte, weil das Feuer es verbrennen würde.</p>

Mit der Aussage *himinn er elldr kallaðr* wird der vorherige Satz erläutert, der durch die Kombination des biblischen „Himmel und Erde“ mit den vier Elementen unglücklicherweise fünf Teile aufwies. Der Himmel ist also das Feuer, weil dort Gott ist und die Sonne, von dort gehen geistliches Licht und physisches Licht aus sowie Wärme, die für das Leben wichtig ist. Nach dem Feuer kommt die Luft, die den Raum zwischen Himmel und Erde ausfüllt. Luft

⁴⁶⁶ Wegen skýla = schützen, beschirmen?

⁴⁶⁷ Hauksbók, S. 180.

brauchen die Lebewesen zum Atmen. Die Luft und die darin befindlichen Wolken schützen die Pflanzen vor allzu starker Einwirkung der Sonne, in diesem Zusammenhang wird das Zusammenspiel von Luft und Wasser beschrieben. Das Wasser fließt in der Erde und um sie herum. Das Wasser steht in Verbindung miteinander und seine Gesamtmenge bleibt immer gleich. Die Erde ist das niederste aller Elemente, im Gegensatz zu den anderen beständig und unbewegt. Sie nährt und erhält die Lebewesen mit Hilfe der anderen Elemente. Der nächste Abschnitt beschreibt nun die Interaktion der vier Elemente:

<p>lopt n̄r̄ir. vatn elr. enn īr̄ð f̄œðir.⁴⁶⁸ Nu er meðal þessarra .iiijra. h̄ofuðemna sua mikil sætt ok samvera at allt n̄r̄iz af þeim. ok hvert þeira n̄r̄ir annat. sua at iorð skolaz stundvm af vatn̄i. vatn þynniz ok lyptiz i lopt vpp stundum. loptið léttiz a líos elldz. elldr snyz apr̄t ilopt. lopt d̄oyguiz i vatn. vatn þyknaz i īr̄ð ok ma þetta þui marka. at þar er nv imorgvm stoðvm vatn sem īr̄ð hefir verit þar iorð sem vatn hefir staðit. Iorðin samþykkiz (við vatn) i kulda enn viðr elld i þurru. Loptið semz við vatn enn við elld i hita þuiat elldrinn er af heitri nátturu ok þurri. Enn lópt af heitri nátturu ok vátri. Vatn er kallt ok vátt enn īr̄d er þurr ok koll̄d. Með þeíma hætti helldz verolldin vppi með guðs forsia ok skipan.⁴⁶⁹</p>	<p>Die Luft stärkt, das Wasser zieht auf und die Erde nährt. Nun ist zwischen diesen vier Hauptstoffen so viel Ausgleich und Aussöhnung, dass alles von ihnen ernährt wird und jeder von ihnen nährt den anderen, so dass die Erde manchmal weggespült wird vom Wasser, das Wasser manchmal verdünnt und emporgehoben wird in die Luft. Die Luft wird leichter durch das Licht des Feuers. Das Feuer wendet sich zurück in die Luft. Die Luft wird befeuchtet im Wasser. Das Wasser wird verdickt in der Erde und man kann daran erkennen, dass dort jetzt an vielen Stellen Wasser ist, wo Erde gewesen ist und dort Erde, wo das Wasser einst stand. Die Erde versöhnt sich mit dem Wasser in der Kälte, aber mit dem Feuer in der Trockenheit. Die Luft einigt sich mit dem Wasser, aber mit dem Feuer in der Hitze, weil das Feuer von heißer und trockener Natur ist. Aber die Luft ist von heißer und feuchter Natur. Das Wasser ist kalt und feucht, aber die Erde ist trocken und kalt. Durch diese Eigenschaften wird die Welt aufrechterhalten mit Gottes Vorsehung und Anordnung.</p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Die Mischungen der Elemente werden beschrieben. Den Elementen werden die Eigenschaften kalt und warm, trocken und feucht zugeschrieben:

Erde: kalt, trocken

Feuer: trocken, warm

Luft: warm, feucht

⁴⁶⁸ Alle drei Verben bedeuten „nähren“.

⁴⁶⁹ Hauksbók, S. 180-181.

Wasser: feucht, kalt

Diese Eigenschaften, die sie paarweise teilen, halten die Welt aufrecht und sind durch Gott veranlasst. Dann beginnt der zweite Teil über die Schöpfung und die Natur des Menschen ganz ähnlich wie der erste Teil:

Guð allzvalldandi skapaði hinn fyrsta mann Ádám. af rauðu leiri í Ebron. Þat er af fjórum hofuðskepnum. eldi ok lopti. iqrð ok vatni. Enn lifgaði hann í paradiso. ok þar skapaði hann Evv af rífi hans. ok bauð at af þeim skyllði allt mannkyn fōðaz. ok þáú ok þeirra afkvæmí skylldu valld eíga ifir ollum veralldligum kykvendum. ⁴⁷⁰	Der allwaltende Gott schuf als ersten Menschen Adam aus rotem Lehm in Hebron, das heißt, aus den vier Elementen: Feuer und Luft, Erde und Wasser. Aber er erweckte ihn zum Leben im Paradies. Und dort schuf er Eva aus seiner Rippe. Und er gebot, dass von ihnen das ganze Menschengeschlecht geboren werden sollte. Und sie und ihre Nachkommen sollten die Gewalt haben über alle weltlichen Lebewesen.
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Gott erschafft den ersten Menschen Adam aus rotem Lehm in Hebron. Die Erschaffung aus Erde bzw. Lehm entspricht Genesis 2,7. Hebron als Ort der Erschaffung Adams wird auch im Elucidarius genannt.⁴⁷¹ Offensichtlich enthält dieser rote Lehm die vier Elemente. Adam besteht also wie die Welt aus den vier Elementen. Dann geht es weiter mit dem Leben im Paradies, der Erschaffung Evas aus der Rippe Adams und dem Gebot Gottes zur Vermehrung und Herrschaft über die irdischen Geschöpfe. An die Lehre von den vier Elementen wird nun die Lehre von den vier Säften angeschlossen:

Maðrinn hefír í ser likinði .iiijra. hofuðskepna. ok má þat marka a æða bloði mannz ef þat stendr vm stund í keralldi. þa er þat með .ííj. litum. efzt er rauða bloð eldi likt. ok at nátturu heítt ok þurt. Þar næst er rauðbrúnt bloð likt lóptínv at vokua ok verma. Neðzt er melannkolea suarta bloð iqrðu likt at lít at nátturu þurri ok kalldri. Þa er flemína vatni likt af vátri nátturv ok kalldri. ok stendr þat vmhverfis bloðit sua sem hit mikla haf rennr vm iarðar kringlu. Enn ef	Der Mensch hat in seiner Gestalt vier Elemente. Und man kann das erkennen am Aderblut des Menschen, wenn es eine Weile in einem Gefäß steht. Dann hat es vier Farben. Am obersten ist rotes Blut, dem Feuer ähnlich und nach seiner Natur heiß und trocken. Danach gibt es rotbraunes Blut, ähnlich der Luft nach der Feuchtigkeit und Wärme. Am tiefsten ist die Melancholia, schwarzes Blut, der Erde ähnlich bezüglich der Farbe, nach seiner Natur trocken und kalt. Dann gibt es „flemina“ (= <i>phlegma</i> , Schleim), dem Wasser ähnlich, von nasser Natur und kalt. Und es steht um das Blut herum, so wie
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

⁴⁷⁰ Hauksbók, S. 181.

⁴⁷¹ Vgl. Elucidarius 1.68: Discipulus Huar vas adam scapaþr.

Magister Istaþ þeim es ebron heiter. þar es hann do siþan oc [[674a:24]] vas gravenn. en hann vas í paradisum.

skerst bloðlifrín þa rennr vatn er menn kalla vara i staðinn sem haf rennr landanna a meðal.	das große Meer den Erdkreis umfließt. Aber wenn das Blut gerinnt, dann läuft ein Wasser, das man anstatt Wasser ‚vari‘ ⁴⁷² nennt, wie das Meer [, das] zwischen den Ländern fließt.
Sua segia nátturu bœkr. at sá maðr er alla hefir þessa .ííj. luti iafnmíkla i sínu bloði. þa er hann val heill. ok hófsamr maðr. ok stöðugr mundanga bliðr ok ekki míok braðr. ⁴⁷³	So sagen es die Bücher der Natur (= libri de rerum natura), dass ein Mensch, der alle diese vier Teile zu gleichen Teilen in seinem Blut hat, ein ganz vollständiger und maßvoller Mensch ist und in richtigem Maß beständig, freundlich und nicht zu ungestüm.

Hier wird erklärt, wie man die vier *höfuðskepnur* im Blut des Menschen quasi im Experiment erkennen kann. Dabei sind hier nicht Feuer, Wasser, Luft und Erde gemeint, sondern die vier Körpersäfte. Dass die einen mit den anderen aber gleichgesetzt werden sollen, kann man annehmen, nicht nur, weil der Ausdruck *höfuðskepnur* in beiden Fällen verwendet wird und so ein Bezug zum oben gesagten hergestellt wird, sondern weil auch explizit die verschiedenen Bestandteile des Blutes mit Feuer, Wasser Luft und Erde gleichgesetzt werden (Typus 2: galenische Humoralpathologie). Dazu werden die Farben des Blutes bzw. der Flüssigkeiten angegeben und die jeweiligen zugehörigen Qualitäten:

dt. Termini	lat. Termini	an. Termini	Elemente	Qualitäten
gelbe Galle	cholera	rauða bloð	Feuer	warm, trocken
Blut	sanguis	rauðbrúnt bloð/ rett bloð	Luft	feucht, warm
schwarze Galle	melancholia	suarta bloð/ melannkolea	Erde	trocken, kalt
Schleim	phlegma	vari/flemina	Wasser	feucht, kalt

Zwei der Säfte werden mit ihren lateinischen (bzw. griechischen) Namen benannt: *melancholia* und *flemina*. Mit *flemina* ist hier offenbar *phlegma* gemeint. Als Quelle für die Theorie werden *nátturu bœkr*, also lateinisch *libri de rerum natura*, genannt, wessen Werk genau gemeint ist, bleibt allerdings unklar. Der Text fährt fort damit fort, dass ein Mensch, bei dem alle vier Teile in gleichem Maße vorhanden sind, eine ausgeglichene Persönlichkeit hat. Es besteht also

⁴⁷² Unklar, meint offenbar die Lymphflüssigkeit. *vara* sollte Akkusativ sein zu einem Nominativ *vari*. Die Etymologie könnte auf einen Zusammenhang mit *várr* ‚unser‘ anspielen. Das Meer zwischen den Ländern wäre dann das Mittelmeer, lat. *mare nostrum*. Lat. *lympa* heißt Wasser.

⁴⁷³ Hauksbók, S. 181.

ein Zusammenhang der Säfte mit der Seele. Folgendermaßen wirkt es sich aus, wenn ein Teil die anderen überwiegt:

Enn ef rauða bloð er mest i bloði mannz. þa er sa fímr ok flogall. lettr á sér. slægr. ok bráðr. ok ma mikit eta.	Aber wenn rotes Blut überwiegt im Blut des Menschen, dann ist dieser flink und rasch, leicht an Gewicht, schlau und ungestüm und er kann viel essen.
Enn ef mestr lutr af bloði mannz er þat er rett bloð er kallat þa er hann bliðr ok hofeskr kátr. ok litillátr. vakr. ok varmr í natturu sinni.	Aber wenn der größte Teil vom Blut des Menschen, das ist, was rechtes Blut genannt wird, dann ist er freundlich und höflich, heiter und bescheiden, wach und warm in in seinem Wesen.
Enn ef suarta bloð er mest þa er hann þungr ok þogull. sínkr ok svefnvgr. styggr. ok prettugr. áfund siukr ok af kalldri nátturu ok þurri.	Aber wenn schwarzes Blut überwiegt, dann ist er schwer an Gewicht und schweigsam, eigensüchtig und verschlafen, unfreundlich und ränkevoll, eifersüchtig und von kalter Natur und trocken.
Enn ef vari er mestr luti í bloði mannz. þa er hann af kalldri natturu. ok vátri. vstøðugr. vakr ok udiarfr. ⁴⁷⁴	Aber wenn Phlegma ist der größte Teil im Blut des Menschen, dann ist er von kalter Natur und nass, unbeständig, schwach und feige.

Hier werden also der Choleriker, der Sanguiniker, der Melancholiker und der Phlegmatiker beschrieben und ihre Eigenschaften mit den Anteilen der jeweiligen Säfte im Blut erklärt. Danach wird gesagt, wo jeder dieser Säfte seinen Sitz d. h. seinen Produktionsort im Körper hat und wo seinen Ausgang. In einem weiteren Schritt werden noch Jahreszeiten und Lebensalter zugeordnet:

Nu hefir hvert þessa .iijra. sítt sæti ímannzíns likam. Vari er i hofði mannz. bloð ilifr. rauða bloð i galli. suarta bloð imillti. hvert þessara luta hefir ok sinn vtgang. ok andar tak. rauðar bloð at eyrum suarta bloð at augum. rett bloð at nosum. enn vári at munni.	Nun hat jeder dieser vier [Säfte] seinen Sitz im Körper des Menschen: Das Wasser ist im Kopf des Menschen, das Blut in der Leber, das rote Blut in der Galle, das schwarze Blut in der Milz. Jeder dieser Teile hat auch seinen Ausgang und Eingang. Das rote Blut an den Ohren, das schwarze Blut an den Augen, das rechte Blut an der Nase, aber das Wasser am Mund.
Bloð vex ok mest með manni vm uárið rauða bloð vm sumar suarta bloð vm haust enn vari vm vetr. Þetta skíptiz ok olldrum. Vari er með bloði mestr með þörnum. til fortianda vetrar. siðan rauða bloð til .v. vetra. ok .xx. ok	Das Blut nimmt zu am meisten beim Menschen im Frühjahr, das rote Blut im Sommer, das schwarze Blut im Herbst, aber das Phlegma im Winter. Dies verteilt sich auch nach Lebensaltern: Phlegma ist mit Blut am meisten bei den Kindern bis zum 14. Lebensjahr

⁴⁷⁴ Hauksbók, S. 181.

þaðan af bloð með suarta bloði mest til .lxx. vetra meðan maðr er a bezta all dri. Siþan er vari mestr með órvosvm. ok fellr þui slefa oruóum sem bornum. ⁴⁷⁵	vorhanden, dann rotes Blut bis zum 25. Jahr und von da an Blut mit schwarzem Blut am meisten bis zum 70. Jahr, während der Mensch im besten Alter ist. Dann ist Phlegma am meisten vorhanden bei den Greisen und es tropft ihnen der Speichel, den Greisen wie den Kindern.
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Die Säfte haben also jeweils eine Produktionsort und einen Ausgang an einer Öffnung des Kopfes. Außerdem herrscht in jedem Lebensalter jeweils ein Saft vor; diese sind auch den Jahreszeiten zugeordnet. Folgende Zuordnungen werden vorgenommen:

lat. Termini	an. Termini	Organ	Ausgang	Jahreszeit	Lebensalter
sanguis	rauðbrúnt bloð/ rett bloð	Leber	Nase	Frühling	Kindheit
cholera	rauða bloð	Galle	Ohren	Sommer	Jugend
melancholia	suarta bloð/ melannkolea	Milz	Augen	Herbst	Mannesalter
phlegma	vari/flemina	Kopf	Mund	Winter	Greisenalter

Bei der weiten Verbreitung dieser Lehre ist es schwierig eine genaue Quelle festzustellen. Isidor, *Etymologiae*, Buch IV *De medicina* behandelt die Humoralpathologie als System (Kap. 5), in Verbindung mit Krankheiten (Kap. 7). Im Zusammenhang der Jahreszeiten (V, Kap. 35) behandelt er Lebensalter und Qualitäten, aber keine Säfte. Aber wie steht es mit Büchern mit dem Titel *De rerum natura* – woran man bei dem Verweis auf *nátturu bækr* vielleicht zuerst denken sollte? Isidors *De natura rerum* behandelt nicht den Menschen, nur die Welt. Bedas *De rerum natura* zeigt in Kap. 4 *De elementis* eine Ähnlichkeit bei der Elementenlehre und den Qualitäten, jedoch fehlt auch hier der Bezug auf den Menschen und somit die Humoralpathologie.⁴⁷⁶ Einen ähnlichen Aufbau wie

⁴⁷⁵ Hauksbók, S. 181-182.

⁴⁷⁶ PL 90: CAPUT IV. De elementis. [Col.0195A] Elementa sibimet sicut natura, sic, et situ differunt. Terra enim, ut gravissima, et quae ab alia natura sufferri non possit, imum in creaturis obtinet locum. Aqua vero quanto levior terra, tanto est aere gravior. Qui si forte aquis in vase aliquo subdatur, statim ad superiora, ut levior, evadit. Ignis quoque materialiter accensus, continuo naturalem sui sedem [Col.0196A] super aera quaerit, sed ne illuc proveniat, in mollem aera, cujus circumfusione deprimitur, evanescit. Quae tamen quadam naturae propinquitate sibimet ita commiscuntur, ut terra quidem arida et frigida frigidae aquae, aqua vero frigida et humida humido aeri, porro aer humidus et calidus calido igni, ignis quoque calidus et aridus terrae societur aridae. Unde et ignem in terris, et in aere nubila terrenaque corpora videmus.

der altnordische Text zeigt Bedas *De temporum ratione* 35. Er beginnt zwar wegen des Themas der Schrift mit den Jahreszeiten und Qualitäten, dann folgen aber Elemente und Qualitäten. Darauf kommt der Umschwung von der Welt auf den Menschen. Die Bezeichnung des Menschen als Mikrokosmos leitet über zur Natur des Menschen, der aus vier Säften bestehe:

Sanguis siquidem qui vere crescit, humidus et calidus. Cholera rubea, quae aestate, calida et sicca. Cholera nigra, quae autumno, sicca et frigida. Phlegmata, quae hyeme, frigida sunt et humida. Et quidem sanguis in infantibus maxime viget, in adolescentibus cholera rubea, melancholia in transgressoribus id est, fel cum faece nigri sanguinis admixtum, phlegmata dominantur in senibus. Item sanguis eos in quibus maxime pollet facit hilares, laetos, misericordes, multum ridentes et loquentes. Cholera vero rubea facit macilentos, multum tamen comedentes, veloces, audaces, iracundos, agiles. Nigra bilis, stabiles, graves, compositos moribus, dolososque facit. Phlegmata, tardos, somnolentos, obliviosos generant.⁴⁷⁷

Das Blut nämlich wächst an im Frühling, ist feucht und warm. Die rote/gelbe Galle, die im Sommer anwächst, ist warm und trocken. Die schwarze Galle, die im Herbst anwächst, ist trocken und kalt. Die Schleime, die im Winter anwachsen, sind kalt und feucht. Und zwar überwiegt das Blut in der Kindheit am meisten, bei den Jugendlichen die rote/gelbe Galle, die schwarze Galle im Übergangsalter, d. h. Galle mit schwarzem Bodensatz dem Blut beigemischt, die Schleime dominieren im Alter. Ebenso sind diejenigen, bei denen das Blut am stärksten ist, heiter, fröhlich, barmherzig, sie lachen und reden viel. Die rote/gelbe Galle aber macht sie mager, dennoch essen sie viel, sie sind schnell, kühn, leicht erregbar und beweglich. Schwarze Galle macht sie beständig, ernst, von ruhigem Wesen, hinterlistig. Schleime bringen langsame, schläfrige, vergessliche Menschen hervor. Die *humores* werden von Beda also wie im altnordischen Text bestimmten Lebensaltern zugeordnet, in denen sie vorherrschen. Ebenso werden ihnen bestimmte Eigenschaften zugeschrieben. Der altnordische Autor könnte Struktur und Informationen durchaus aus Bedas *De temporum ratione* entnommen haben, wobei zu bedenken ist, dass diese Schrift Zeitrechnung und nicht Naturkunde zum Inhalt hat. Er kann aber die Informationen ebenso aus verschiedenen anderen Handbüchern zusammengetragen haben.

⁴⁷⁷ PL 90, Sp. 458B-459A.

3.4.4. *Stjórn*

Die altnorwegischen Bibelkompilation *Stjórn*, in der neben der Bibel vor allem die *Historia scholastica* des Petrus Comestor und das *Speculum historiale* des Vinzenz von Beauvais verarbeitet sind,⁴⁷⁸ integriert schon von Anfang an, also bei der Behandlung der Schöpfung die Elementenlehre:

<p>J vpphafi skapadi gud himin þat er sealft himinriki. huat er medr sinum englum ok himneskum krauptum uar þegar i stad fyllt sua sem fyrst ok fremzt milli allra þeirra hluta sem hann skapadi. ok iordina þat er at skilia samblandit ok usamit efni til fiogurra hofutskepna elldz ok loptz. vatz ok iardar. sua sem freo ok vndirstoðu til allra likamligra luta.⁴⁷⁹</p>	<p>Am Anfang schuf Gott den Himmel – das ist das Himmelreich selbst, das mit seinen Engeln und himmlischen Kräften sogleich auf der Stelle gefüllt war, gleichsam als das erste und hervorragendste unter allen den Dingen, die er erschaffen hat – und die Erde, die sichtlich eine vermischte und untrennbare Materie aus den vier Elementen, Feuer und Luft, Wasser und Erde, ist, gleichsam als Hilfe [wohl = Nahrung] und Grundlage aller leiblichen Teile.</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Der Begriff *minni heimr* für Mikrokosmos ist in der *Stjórn* gleich zwei Mal belegt zum ersten Mal bereits im 1. Buch Mose, dort findet sich auch *meiri heimr* für den Makrokosmos.⁴⁸⁰ In dem hier als nächstes zu betrachtenden Abschnitt, der nach Angabe des Textes nach dem *Speculum historiale* gestaltet ist, werden verschiedene Modelle des Makrokosmos-Mikrokosmos-Vergleichs rezipiert:

<p>Porro excepta illa potissima trinitatis ymagine que est in mente hominis, in qua communicat cum angelo, in quinque specialiter ymaginem dei gerit homo.</p>	<p>Medr þeirri hinni fyrstu ok hinni fremstu fyrr sagdri heilagrar þrenningar likneskiu sem manzins hugskoti er. i huerri er hann samlikiz gudi meðr heilagum englum. berr madrinn ok guds liking einkannliga i .v. lutum.⁴⁸¹</p>	<p>Zusätzlich zu diesem ersten und vornehmsten vorhin genannten Bild der heiligen Dreieinigkeit, das im Geist des Menschen ist, in welchem er Gott gleich ist zusammen mit den heiligen Engeln, trägt der Mensch auch im besonderen Gottes Abbild in sich in fünf Teilen.</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

⁴⁷⁸ Vgl. Prolog der *Stjórn*: *Stjorn. Gammelnorsk bibelhistorie fra verdens skabelse til det babyloniske fangeskab*. Hrsg. von C. R. Unger. Christiania: Feilberg & Landmarks 1862., S. 2.

⁴⁷⁹ *Stjórn* (ed. Unger), S. 7.

⁴⁸⁰ *Stjórn* (ed. Unger): *minni heimr*: Kap. 7, S. 20, Z. 24 und 29; *meiri heimr*: Z. 28.

⁴⁸¹ *Stjórn* (ed. Unger), S. 20.

Zunächst wird Bezug genommen auf vorher Ausgeführtes, nämlich dass der Mensch in seinem Verstand ein Bild der Dreieinigkeit trage, das ihn in diesem Bereich mit den Engeln gleich mache. Diese Auffassung lässt bereits einen neuplatonischen Hintergrund vermuten, nämlich in der Vorstellung, dass die Seele aus zwei Teilen bestehe, deren rationaler Teil, den Vinzenz hier mit *mens* bezeichnet, eben diese Gemeinsamkeit, dieses Bild des göttlichen *voũç* in sich trägt.⁴⁸² In der *Stjórn* heißt dieser Seelenteil *hugskot*. An diesen Gedanken schließt Vinzenz – und damit auch die *Stjórn* – fünf Merkmale an, an denen das Bild Gottes in diesem Seelenteil sichtbar wird. Die angekündigten fünf Teile gehen beide Werke nun der Reihe nach durch, wobei auffällt, dass der lateinische Text jeweils knapper – und auch klarer – gefasst ist:

<p>Primum est auctoritas dominationis quia sicut deus omnium dominus est scilicet celestium, terrestrium et infernorum, sic et homo mundo sensibili prelatatus est.</p>	<p>Hin fyrsta er su drottanar røksemd ok ualld sem i fyrstunni uar honum ueitt. Þiat sua sem gud er allra luta drottinn ok herra. himneskra ok jardneskra ok þeirra sem i heluiti eru. aa þa leid uar madrinn sem drottari ok herra yfir skipadr eigi at eins fyrr sōgdum kuikendum utan ok þar medr allri þessa heims ueralldar bygd. sem fyrr uar sagt.⁴⁸³</p>	<p>Der erste ist die Autorität und Macht des Herrn, die ihm gleich am Anfang gewährt wurde, weil er so wie Gott aller Dinge Herr und Herrscher ist, der himmlischen und der irdischen und derer, die in der Hölle sind. Auf diese Art und Weise war der Mensch wie ein Herr und Herrscher über die Schöpfung⁴⁸⁴, nicht nur über die zuvor erwähnten Lebewesen, sondern auch über alle Orte auf der Welt, wie vorhin gesagt wurde.</p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Der erste Punkt ist also die Herrscherfunktion. So wie Gott über die ganze Welt herrscht, so herrscht der Mensch über die wahrnehmbare Welt (*mundus sensibilis*). Der Übersetzer fügt eine Erklärung der Herrscherfunktion des Menschen hinzu, indem er auf 1. Mose 1,26 und 28 verweist: *sem i fyrstunni uar*

⁴⁸² In gewisser Weise wird hier Finckhs Typus 4, das platonische Leib-Seele-Modell neuplatonisch-christlich weiterentwickelt.

⁴⁸³ *Stjórn* (ed. Unger), S. 20.

⁴⁸⁴ Die Schöpfung als durch Anordnung (*skipa* = Anordnung treffen) Gottes geschaffene (vgl. Und Gott sprach: Es werde Licht. Und es ward Licht.).

honum ueitt. Diese Herrscherfunktion hat ihm Gott schon bei seiner Erschaffung zgedacht.

<p>Secundum est auctoritas principii quia sicut deus est principium omnium per creationem, sic Adam omnium hominum per generationem.</p>	<p>Annat er upphafsins roksemd. þiat aa þann haatt sem gud er upphaf allra luta fyrir sina skapan. sua er Adám allra manna upphaf ok fyrstr fyrir getnadarins skyld.⁴⁸⁵</p>	<p>Das zweite ist die Autorität des Anfangs, weil auf diese Weise wie Gott der Anfang aller Dinge durch die Schöpfung ist, so Adam aller Menschen Anfang und der erste durch die Zeugung ist.</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Der zweite Punkt ist die Autorität des Anfangs. Das setzen eines Anfangs verschafft Autorität. Gott ist der Anfang der ganzen Welt durch Schöpfung. Adam ist der Anfang aller Menschen durch Zeugung. Vorbild ist hier der neuplatonische Kreativitätsgedanke (Finckhs Typus 11), der wohl durch den Dialog *Asclepius* verbreitet wurde, der zum *Corpus Hermeticum* gehört. Von dort fand er seinen Weg in die Schriften der Kirchenväter (z. B. Augustinus).⁴⁸⁶

<p>Tertium quia sicut deus habet convenientiam cum hominibus vel e converso, unde et dicitur mundus archetypus, sic et homo, unde et dicitur microchasmus.</p>	<p>Þat er hit þridia at sua sem nockurir hlutir eru samkuæmiligr milli guds ok annara hluta. sua kemr ok mart saman medr mannum ok audrum ueralldligum lutum, ok þaþan af kallaz hann minni heimr.⁴⁸⁷</p>	<p>Das ist das dritte, dass so wie einige Teile übereinstimmend sind zwischen Gott und den anderen Teilen, so ist auch viel gemeinsam den Menschen und den anderen weltlichen Teilen und daher wird er [sc. der Mensch] kleinere Welt genannt.</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Der dritte Punkt ist etwas schwer verständlich. Im lateinischen Text scheint die Aussage zu sein, dass es eine Übereinstimmung zwischen Gott und den Menschen durch Umkehrung gibt. Die Welt ist der Archetyp, nach dessen Bild Gott den Menschen geschaffen hat. Nun trägt er das Bild der Welt in sich und wird daher Mikrokosmos genannt. Vermutlich ist es so zu verstehen: Die neuplatonistische Auffassung ist, dass die sinnlich wahrnehmbare Welt ein Abbild der geistigen ist. Der Mensch hat im Kosmos eine Sonderstellung, weil nur er den speziellen Seelenteil hat, der ihn mit Gott verbindet. Nun wissen wir

⁴⁸⁵ Stjórn (ed. Unger), S. 20.

⁴⁸⁶ Vgl. dazu Finckh: *Minor mundus homo*, S.39-40 und Kurdzialek, Marian: *Der Mensch als Abbild des Kosmos*. In: *Miscellanea Mediaevalia* 8 (1971). S. 35-75, 39-40.

⁴⁸⁷ Stjórn (ed. Unger), S. 20.

aus der Bibel, dass Gott die Welt zuerst erschaffen hat, daher ist sie der „Archetypus“. Und der Mensch wird als Mikrokosmos bezeichnet, weil er ein Abbild des gesamten Kosmos in sich trägt. Dieses Paradoxon könnte im lateinischen Text durch *e converso* ausgedrückt sein.⁴⁸⁸

In altnordischen Text wird dagegen eine Parallelität aufgezeigt: so wie Gott und die Welt Gemeinsamkeiten aufweisen, so auch der Mensch und die Welt, daher die Bezeichnung Mikrokosmos. Es scheint, dass der altnordische Text den lateinischen stark simplifiziert bzw. den Gedanken des lateinischen Textes durch einen verwandten ebenfalls neuplatonischen ersetzt. Das zugrunde liegende Konzept scheint der Emanationsgedanke zu sein. Dadurch dass alles aus dem Einen bzw. Gott ausströmt, hat er Gemeinsamkeiten mit der Welt und den Menschen, die wiederum dadurch Gemeinsamkeiten mit der Welt haben. Es entsteht das neuplatonische Dreierschema von Gott, Welt und Mensch, wobei dem Menschen eine Sonderstellung zukommt:

Sein höherer Seelenteil ist ein Abbild des kosmischen $\nu\omicron\delta\varsigma$, seine Verbindung von Seele und Körper ist ein Spiegel des Weltganzen. Zugleich prädestiniert ihn seine zwitterhafte Veranlagung zum Bindeglied zwischen Himmlischem und Irdischem, er fasst in sich die Eigenschaften aller niedrigeren Existenzformen zusammen und wird so zum Mittelglied einer ‚goldenen Kette‘, die vom Materiellen bis zum Göttlichen reicht.⁴⁸⁹

Der Mensch ist also Teil, aber ein besonderer Teil, eines ontischen Kontinuums, das von Gott ausgeht und bis zur materiellen Welt reicht (Typus 10: neuplatonische Emanationslehre).

<p>Quartum quia sicut deus finis est omnium, sic et homo totius creature que propter ipsum facta est, unde licet primus omnium sit secundum ordinem rationis, ultimus factus est secundum ordinem nature, quia ultimus omnium creatus est.</p>	<p>Þat er hit fiorda at sua sem gud er allra luta endalykt. sua er madrinn ok sidarst eptir natturu skipaninni. þiat hann var seinaz skapadr. þo at hann uæri allra iardligra hluta fyrstr ok fremztr eptir skynsemdar skipan.⁴⁹⁰</p>	<p>Das ist das vierte, dass so wie Gott aller Teile Ende ist, so ist der Mensch auch der letzte in der Reihenfolge der Natur, weil er am spätesten erschaffen wurde, obgleich er der erste und vornehmste aller irdischen Teile wäre nach dem Rangfolge ihres Verstandes.</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

⁴⁸⁸ Zur Welt als Archetypus vgl. Gottfried von Viterbo, Pantheon I, Kap.1.

⁴⁸⁹ Finckh: Minor mundus homo, S. 38.

⁴⁹⁰ Stjórn (ed. Unger), S. 20.

Gott ist das Ende von allem. So wie Gott der Anfang von allem ist, ist er auch das Ende.⁴⁹¹ Im neuplatonischen Sinne ausgelegt, heißt dies, dass die Seele letztlich zu Gott zurückkehren soll. Der Mensch ist insofern ein Ende als er zuletzt erschaffen wurde. Diese Erschaffung als letztes Geschöpf soll aber nicht auf den Status des Menschen innerhalb der Schöpfung hindeuten. Der Mensch ist im Gegenteil wegen seines Verstandes das erste aller Geschöpfe.

<p>Quintum quia sicut deus est ubique totus in maiori mundo, sic et anima hominis in suo mundo, id est in corpore humano.⁴⁹²</p>	<p>Þat er hit .v^{ta}. at sua sem gud er hueruetna allr medr sinn almatt i hinum meira heimi. sua er aundin i sinum minna heimi þat er i ollum likamsins limum medr huerium sem einum ueralldligum manni.⁴⁹³</p>	<p>Das ist das 5., dass so wie Gott überall ganz ist durch seine Allmacht in der größeren Welt, so ist die Seele in ihrer kleineren Welt, das heißt in allen Gliedern des Körpers in jedem wie in einem weltlichen Menschen.</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Gott herrscht in der Welt, wie die Seele im menschlichen Körper. Gott ist hier wiederum als neuplatonischer *voũç* zu denken. Denn hier steht das „platonisches Leib-Seele-Modell“ (Typus 4) Pate: die Weltseele beherrscht den Weltkörper, die Menschenseele den Menschenkörper.

Nachdem die fünf angekündigten Punkte abgearbeitet sind und sich Vinzenz einem anderen Thema zuwendet, verlässt die *Stjórn* hier ihre Quelle, um noch einen weiteren ähnlichen Gedanken anzuschließen, die nicht genannte Quelle scheint die Petrus Comestors *Historia scholastica* zu sein, die andere Hauptquelle der *Stjórn*:

<p>Tamen secundum corpus factus est homo quodammodo ad imaginem Dei cum <i>Os homini sublime dedit</i>, etc. ut Deum, et coelestia videat, et imitetur. Unde cum quaesitum esset a quodam philosopho ad quid factus fuisset, respondit, ut contemplet coelum et coeli</p>	<p>Madrinn medr sinni skynsemd er eigi þaleidis skapadr lutr ok nidrleittr sem skynlaus kuikendi. er hans likams uoqxtr retrr formeradr upp til himinsins sua sem sealfan hann aaminnandi. at hann hafi aa þann haatt sin hugskotz augu ok skilningaruit til</p>	<p>Der Mensch mit seinem Verstand ist nicht ein derart erschaffener und niedergebeugter Teil wie die verstandeslosen Tiere. Der Wuchs seines Körpers ist aufrecht geformt aufwärts zum Himmel [gewandt], so wie ihn selbst ermahrend, dass er in</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

⁴⁹¹ Vgl. z. B. Apokalypse 1,8: Ich bin das Alpha und das Omega, spricht Gott, der Herr, der ist und der war und der kommt, der Herrscher über die ganze Schöpfung.

⁴⁹² Vinzenz von Beauvais: *Speculum historiale* (Ed. Douai 1624, ND 1965) II 41: De dignitione hominis et creatione mulieris.

⁴⁹³ *Stjórn* (ed. Unger), S. 20.

<p>numina. [...] Ante peccatum enim herbas tantum et fructum arborum dedit Deus in escam hominibus et animalibus. Quod inde colligitur, quia ante peccatum nihil noxium, aut sterile terra produxit. Et nota quia in maximis, ut in leonibus, perdidit homo dominium, ut sciat se amisisse, et in minimis, ut in muscis etiam perdidit, ut sciat vilitatem suam; in mediis habet dominium, ad solatium, et ut sciat se etiam in aliis habuisse.⁴⁹⁴</p>	<p>himneskra hluta. sem hans likamligh augu skilningaruit ok aaseona ueit upp til himinsins. Hann uar ok þa litlu stund sem hann stod i þeirri meinleysiss stett. ok skylldi æfinliga uerit hafa.⁴⁹⁵</p>	<p>dieser Weise ein Verstandesauge und Erkenntnisvermögen für die himmlischen Dinge habe, wie seine körperlichen Augen, sein Verstand und seine Gestalt hinauf zum Himmel gerichtet ist. Er blieb dann auch eine kleine Weile wie er stand in diesem Stand der Unschuld und es hätte für immer gewesen sein können.</p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Dahinter steht Ovid, *Metamorphosen* I 76-88, eine Stelle die ebenfalls die Sonderstellung des Menschen belegen soll: Der Schöpfung fehlt noch ein besonderes Geschöpf, das heiliger als die anderen Geschöpfe und mit besonderem Verstand ausgestattet sein sollte, eines, das die übrigen Geschöpfe beherrschen sollte (*Sanctius his animal mentisque capacius altae / deerat adhuc et quod dominari in cetera posset*). Es ist deutlich, dass auch dieser Gedanke in platonischer Tradition steht. Diese Besonderheit zeigt sich in seiner äußeren Gestalt, die Prometheus nach dem Vorbild der Götter bildet (*Metamorphosen* 84-86):

pronaque cum spectent animalia cetera terram,
os homini sublime dedit caelumque videre
iussit et erectos ad sidera tollere vultus
während die übrigen Lebewesen nach vorne geneigt die Erde betrachten,
gab er dem Menschen ein erhabenes Gesicht und den Himmel auch sehen
ließ er ihn und aufrecht das Antlitz zu den Gestirnen erheben

Der Ursprung auch dieses Gedankens ist sicher platonisch, dahinter verbirgt sich die „platonische Appellstruktur“ (Typus 7): Der dem Menschen verliehene Verstand ermöglicht ihm Erkenntnis und soll ihn zur inneren Vollendung anspornen. Daran schließt sich in der *Stjórn* noch ein weiterer Gedanke an: Der

⁴⁹⁴ Petrus Comestor: *Historia Scholastica*: PL 198, Cap. IX De creatione hominis, Sp. 1063C-1064B.

⁴⁹⁵ *Stjórn* (ed. Unger), S. 20.

geschilderte Zustand treffe für den Menschen vor dem Sündenfall zu, ein weiteres Mikrokosmos-Motiv: die „augustinische Paradieslehre“ (Typus 15), nach der sich die Menschen vor dem Sündenfall „in konfliktloser Harmonie mit der Schöpfung“ befanden, also ein perfektes Abbild des Kosmos.

Hinter den zahlreichen Beispielen der Sonderstellung des Menschen nach neuplatonischer Lehre verbirgt sich ein großes Konzept, das auf der Mikrokosmos-Makrokosmos-Idee basiert: Der Mensch hat durch seinen besonderen Seelenteil die Fähigkeit – aber auch die Verpflichtung – selbst zum „Kosmos“ im griechischen Sinne des Wortes zu werden, sich selbst und die Welt zu erkennen, die ihm entsprechenden Pflichten zu erfüllen, Gott zu verehren und Vollendung anzustreben: die Rückkehr der Seele zu ihrem Ursprung.

3.4.5. *Creatio hominis* (in AM 194 8vo)

In AM 194 8vo (1387),⁴⁹⁶ der im Übrigen auch die oben erwähnte Paradieslehre des Augustinus enthält,⁴⁹⁷ befindet sich 34v:19-35r:4 ein kleiner lateinischer Text folgenden Inhalts: Gott hat den Menschen aus acht Teilen erschaffen. Die Anzahl der Knochen, Adern und Zähne wird genannt. Eigenschaften und Fähigkeiten werden bestimmten Körperteilen oder Organen zugeordnet:

Deus omnipotens de octo partibus fecit hominem.	Der allmächtige Gott hat den Menschen aus acht Teilen gemacht.
Primam partem de limo terre, secundam de mare, terciam de sole, qvartam de nubibus celi, qvintam de vento, sextam de lapidibus terre, septimam de spiritu sancto, octavam de luce mundi.	Den ersten Teil aus dem Schlamm der Erde, den zweiten aus dem Meer, den dritten von der Sonne, den vierten von den Wolken des Himmels, den fünften vom Wind, den sechsten von den Steinen der Erde, den siebten vom heiligen Geist, den achten vom Licht der Welt.
Ossa hominis sunt CCXVIII	Knochen des Menschen gibt es 218.
De natura hominum.	Über die Natur der Menschen.
Sunt véne CCCLXV, dentes in perfecta etate XXXII,	Es gibt 365 Adern, Zähne im vollkommenen Alter 32,
intellectus in fronte, memoria in cerebro, ira in felle, avaricia in iecore,	der Intellekt [sitzt] in der Stirn, das Gedächtnis im Gehirn, der Zorn in der

⁴⁹⁶ Alfræði Íslenzk: Íslandsk encyklopædisk Litteratur. I. Cod. mbr. AM. 194, 8vo. Hrsg. von Kristian Kálund (Hrsg.). København: Møller 1908 (=STUAGNL 37), S. 57.

⁴⁹⁷ Alfræði Íslenzk I: im Text „Landafræði“, S. 4.

timor in corde, anhelacio in pulmone, leticia in splene, cogitatio in rene, sanguis in corpore, anima in sanguine, spiritus in anima, mens in spiritu. ⁴⁹⁸	Galle, der Geiz in der Leber, die Angst im Herzen, der Atem in der Lunge, die Freude in der Milz, das Denken in der Niere, das Blut im Körper, die Seele im Blut, der Geist in der Seele, der Verstand im Geist.
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Der Text zählt acht Bestandteile der Welt auf, aus denen der Mensch gemacht ist:

1. Schlamm der Erde
2. Meer
3. Sonne
4. Wolken des Himmels
5. Wind
6. Steine der Erde
7. heiliger Geist
8. Licht der Welt.

Es folgt die Anzahl der Knochen, Adern und Zähne. Schließlich wird der Sitz von Intellekt, Gedächtnis, Zorn, Geiz, Angst, Atem, Freude, Denken, Blut, Seele, Geist und Verstand im Körper lokalisiert. Dieser Teil erinnert in seinem streng parallelen Aufbau von 12 Paaren an einen Spruch. Die letzten vier Glieder greifen in einander, so dass sich eine Schachtelung von außen nach innen von Körper zu Blut zu Seele zu Geist zu Verstand ergibt:

Intellekt – Stirn
Gedächtnis – Gehirn
Zorn – Galle
Geiz – Leber
Angst – Herz
Atem – Lunge
Freude – Milz
Denken – Niere
Blut – Körper
Seele – Blut
Geist – Seele
Verstand – Geist

Angaben zur Anzahl von Adern und Knochen finden sich auch in dem unedierten AM 764, 4o (ca. 1360-1380). Die Zahl der Adern ist mit unserem Text

⁴⁹⁸ Alfræði Íslenzk: Íslandsk encyklopædisk Litteratur. I. Cod. mbr. AM. 194, 8vo. Hrsg. von Kristian Kálund (Hrsg). København: Møller 1908 (=STUAGNL 37), S. 57.

übereinstimmend (365), die Zahl der Knochen (248, hier 218) weicht ab, wobei es sich um einen Lesefehler bzw. eine Verschreibung der römischen Zahlen handeln könnte (CCXLIII bzw. CCXVIII). Dass solches Wissen sogar in die Sagaliteratur eingedrungen ist, belegt eine Stelle in der *Fóstbrœðra saga* in der *Flateyjarbók*.

In der Mitte des Textes scheint die Überschrift (*De natura hominum*) zu stehen, nach der Anzahl der Knochen und vor der Anzahl der Adern. Sie steht also in der Dreiergruppe der gezählten Bestandteile. Möglicherweise wurde hier die Beschriftung eines Bildes einer menschlichen Mikrokosmos- oder Adamsfigur als Text abgeschrieben. Der erste Teil des Textes (bis *de luce mundi*) entspricht dem ersten Teil des verbreiteten Acht-Teile-Adams-Texte z. B. wie in Ms. 326 Corpus Christi College/Cambridge p. 135f. aus dem 10. Jh.⁴⁹⁹ Dort folgt allerdings ein Abschnitt, in welchem die genannten Teile der Natur bestimmten Körperteilen zugeordnet werden. Hier allerdings fehlen diese Angaben. Dies spricht wiederum dafür, dass es sich um eine Bildbeschriftung handelt. Es könnte sein, dass an einer Menschenfigur die oben aufgeführten Dinge bei den entsprechenden Körperteilen aufgeführt waren vergleichbar etwa mit dem Mikrokosmosbild der Münchner *Elucidarius*-Handschrift Clm. 17 403.

3.4.6. AM 624, 4to

Die Sammelhandschrift ist aus der Zeit um 1490 bis 1510, von verschiedenen Händen geschrieben,⁵⁰⁰ enthält 170 Blätter und man kann in ihr 22 verschiedene Abschnitte ausmachen. Hier sind zwei dieser Abschnitte von Interesse, ein astronomischer Text und ein Lehrer-Schüler-Dialog, in der Handschrift auf den Seiten 103-112 und 252-260.⁵⁰¹

⁴⁹⁹ Abgedruckt bei Max Förster: Adams Erschaffung und Namengebung. Ein lateinisches Fragment des s. g. slawischen Henoch. In: *Archiv für Religionswissenschaft* 11 (1908), S. 477–529. S. 479: [1] Dic mihi, frater, vnde fuit factus Adam? – Ego dico tibi: de octo partibus fuit factus. Prima pars de limo terrę. Secunda pars de marę (sic!). Tertia pars de sole. Quarta pars de nubibus cęli. Quinta pars de uento. – Sexta pars de lapidibus terrę. Septima pars de spiritu sancto. Octaua pars de luce mundi.

⁵⁰⁰ *Alfræði Íslenzk: Íslandsk encyklopædisk Litteratur. III. Landalýsingar m. fl.* Hrsg. von Kristian Kálund (Hrsg). København: Møller 1917-18 (=STUAGNL 45), S. III.

⁵⁰¹ Vgl. den Handschriftenkatalog [www.handrit.is](http://handrit.is/is/manuscript/view/AM04-0624) der Landsbókasafn Íslands & Háskólabókasafn <http://handrit.is/is/manuscript/view/AM04-0624> [27.09.12]

3.4.6.1. Astronomischer Traktat

Der astronomische Text ist vermutlich aus dem Dänischen übersetzt⁵⁰² und beginnt folgendermaßen:

Austrætt iarteignir vor, enn það er bernzku alldur manz. Sudur iarteignir sumar, enn það midalldur. Vestur iarteignir haust, enn það er enn efre alldur. Nordur iarteignir vetur, en það er elli.⁵⁰³ Sol ok tungl ok agiætis stjornur V, Saturnus, Iupiter, Mars, Venus, Mercurius iarteigna augo manz ok eyro, nasir ok munn. Madr hefir af allre skepno nockut, sem Gregorius pape ritade: Omnis creaturæ aliquit habet homo. Það mego vier skilia, att svo sem augo lysa likkama manz, medan hann lifir, svo lysa himintungl heim þenna, medan sia verolld stendr.⁵⁰⁴

Die östliche Himmelsrichtung bezeichnet den Frühling, aber das ist das Jugendalter des Menschen. Der Süden bezeichnet den Sommer, aber das ist das mittlere Alter. Der Westen bezeichnet den Herbst, aber das ist das höhere Alter. Der Norden bezeichnet den Winter, aber das ist das Greisenalter. Sonne und Mond und die fünf vornehmen Sterne, Saturn, Iupiter, Mars, Venus, Mercurius bezeichnen die Augen und Ohren, die Nasenlöcher und den Mund des Menschen. Der Mensch hat von aller Schöpfung etwas, wie Papst Gregorius geschrieben hat: Omnis creaturæ aliquit habet homo. Das können wir sehen, dass, so wie die Augen den Körper des Menschen erhellen, solange er lebt, so die Gestirne diese Welt erhellen, solange sie besteht.

Danach folgt eine Aufzählung der vier Elemente mit ihren Eigenschaften: *Terra frigida, arida; aqua frigida, calida*⁵⁰⁵; *aer humidus, calidus, ignis aridus, calidus* (Erde kalt, trocken; Wasser kalt, warm; Luft feucht, warm, Feuer trocken, warm.). Schließlich beginnt der eigentliche astronomische Traktat zunächst mit einigen Zeilen in lateinischer Sprache.

Im hier zitierten Anfang gibt es also einen Himmelsrichtungen-Menschenalter-Vergleich. Der Vergleich ist antik, prägend für das Mittelalter war aber die Darstellung des Augustinus, weshalb der Typus 16 bei Finckh „augustinischer Lebensalter-Weltalter-Vergleich“ heißt, da dieser wohl den Vergleich der – freilich sechs – Weltalter mit dem menschlichen Leben erstmals durchgeführt hat. Bei diesem Typus wird das Konzept des Mikrokosmos-Makrokosmos-Vergleichs in den zeitlichen Bereich übertragen. In der zitierten Textstelle geht es aber nicht um die sechs Weltalter, sondern

⁵⁰² Alfræði Íslenzk III, S. IV.

⁵⁰³ Bis hierher Parallele: Alfræði Íslenzk I S. 45.

⁵⁰⁴ Alfræði Íslenzk III, S. 27.

⁵⁰⁵ Richtig wäre wohl *humida*.

nur um eine Parallelisierung von Lebensaltern und Jahreszeiten, daher ist hier ein Viererschema ausreichend, wie wir es von Isidor kennen, auch verbildlicht in Kreisschemata, in deren Zentrum dann *annus, mundus* und *homo* genannt sind. Diese Übertragung in die zeitliche Dimension hat Isidor schon thematisiert:⁵⁰⁶

1. *Mundus ex rebus visibilibus, sed tamen investigabilibus constat. Homo autem ex rerum universitate compositus, alter in brevi quodam modo creatus est mundus.*

2. *Ratio mundi de uno consideranda est homine. Nam sicut per dimensiones aetatum ad finem homo vergit, ita et mundus per hoc quod distenditur tempore, deficit, quia unde homo atque mundus crescere videtur, inde uterque minuitur.*⁵⁰⁷

1. Die Welt besteht aus sichtbaren, aber dennoch der Untersuchung würdigen Dingen. Der Mensch aber, aus der Gesamtheit der Dinge zusammengesetzt, ist – kurz gesagt – gewissermaßen als zweite Welt geschaffen worden.

2. Die Ordnung der Welt kann nur über den einzelnen Menschen betrachtet werden. Denn wie sich der Mensch durch die Stufen des Alters dem Ende zuneigt, so verfällt auch die Welt, weil sie zeitlich ist; denn wodurch der Mensch und die Welt wachsen, dadurch werden auch beide gemindert.

Im isländischen Text schließt sich an den Lebensalter-Jahreszeiten-Vergleich der „platonischer Kopf-Sphären-Vergleich“ an (Typus 6): die sieben Kopföffnungen entsprechen den Sonne, Mond und den fünf Planeten, Saturn, Jupiter, Mars, Venus, Merkur. Dann folgt das Gregorzitat *Omnis creaturæ aliquit habet homo*, dessen Ausführung einen weiteren Typus des Mikrokosmos-Makrokosmos-Vergleichs darstellt, die „gregorianische Reihe“, die hier aber nicht angeschlossen wird, vielmehr kehrt der Autor zu Betrachtungen über die Augen zurück, die ihn besser zu seinem Thema der Astronomie überleiten können. Die nochmalige Erwähnung der Augen und ihrer Parallelität zu den Gestirnen (hier Sonne und Mond) und die besondere Beziehung der Augen zum Licht, deutet über den „platonischen Kopf-Sphären-Vergleich“ hinaus Kenntnis der Lehre Platons bezüglich des Sehens an, wie dieser sie im Timaios ausgeführt hat.

⁵⁰⁶ Vgl. Finckh: *Minor mundus homo*, S. 64.

⁵⁰⁷ Isidor, *Sententiarum libri tres* I 8, 1-2, in: PL 83, Sp. 549a.

3.4.6.2. Lehrer-Schüler-Dialog

Der zweite Text der Handschrift AM 624, 4to, der hier erwähnt werden soll, befindet sich weiter hinten in der Handschrift (252-260). Es ist Lehrer-Schüler-Dialog (AM 624, 4to, 252):

L. s.: „Af hve maurgum hlutum var likamur Adams gior?“	Aus wie vielen Teilen war der Körper Adams gemacht?
M. s.: Af VII hlutum, af iordu ok af sio, holld er af iordo, enn blod af sio, augo eru af soolo, enn af vinde andardratr, af himenskepnum hugskot manz, bædi gott ok illt, af steinum ero bein, ok saala manz af helgum anda, siaundi hlutr er af liosi heims. Nu ef madr er gior af svo maurgum hlutum, þa er likligt, at hann hverfi thil einhvers; ef madr hverfur til iardar, þa mun hann vera þessu likr í ollom hlutum; hverfr hann til siofar, þa mun hann vera hyggin ok næmr; hverfur hann til solar, þa mun hann vera vænn ok hardr ok bardaga madr micill; hverfr hann thil skyia, þa mun honum vera liett lijst, ok kvenna madr micill; hverfur madr til vindz, þa mun hann vera styrkr ok skiotur; hverfur madr til steina, þa mun hann vera hardr ok þrongur ok aagiarn; hverfur madr til hins helga anda, þa mun hann i ollom hlutum godr ok hreinlijfur ok fylldr af helgum anda; hverfur madr til liossheimsens, hann mun vera biartr ok gaufogligr.“	Aus sieben Teilen, aus Erde und vom Meer, das Fleisch ist von der Erde, aber das Blut vom Meer, die Augen sind von der Sonne, aber vom Wind <ist> der Atemzug, von der Gestalt des Himmels der Geist des Menschen, sowohl der gute als auch der böse, von den Steinen sind die Knochen, und die Seele des Menschen vom heiligen Geist, der siebte Teil ist vom Licht der Welt. Nun wenn der Mensch aus so vielen Teilen gemacht ist, dann ist es wahrscheinlich, dass er sich einem zuwendet; wenn der Mensch sich zur Erde wendet, dann wird er dieser ähnlich sein in allen Teilen; wendet er sich zum Meer, dann wird er klug und intelligent sein; wendet er sich zur Sonne, dann wird er vielversprechend und hart und ein großer Krieger; wendet er sich zum Himmel, dann wird er leicht lüstern und ein großer Frauenheld; wendet sich der Mensch zum Wind, dann wird er stark und schnell sein; wendet sich der Mann zu den Steinen, dann wird er hart und drängend und habsüchtig; wendet der Mensch sich zum heiligen Geist, dann wird er in allen Teilen gut und rein und erfüllt vom heiligen Geist; wendet sich der Mensch zur Lichtwelt: er wird berühmt und angesehen.“
L. s.: „Þvi er madr nefndur?“	Warum heißt er „maðr“ (= Mensch)?
M. s.: „Þviat madr var fyrst gior med molldu.“ ⁵⁰⁸	Weil er zuerst aus „mold“ (= Erde) gemacht wurde.

⁵⁰⁸ Alfræði Íslenzk, III S. 36-44. Hier zitiert: S. 40,5-28.

Der Schüler fragt nach der Anzahl der Teile, aus denen Adam erschaffen wurde (Typus 20 nach Finckh). Im Gegensatz zum Text *Creatio hominis*, wo es acht Teile waren, ist hier von sieben Teilen die Rede. Jedoch schaut es zunächst so, aus würden im Text dann doch acht Teile behandelt, wobei der eigentlich achte Teil als siebter Teil bezeichnet wird. Die Rechnung geht nur auf, wenn man *siaundi hlutr er afliosi heims* als Explikation zu *saala manz af helgum anda* versteht. Vielleicht handelt es sich aber hier auch um eine Vermischung zweier Traditionen, denn es gibt auch Texte, die tatsächlich nur sieben Teile Adams kennen, z. B. den provenzalischen ‚Dialog zwischen Kaiser Hadrian und dem klugen Kinde Epitus‘ (unter Auslassung von *lux mundi*) und eine mittelenglische Handschrift des 15. Jahrhunderts.⁵⁰⁹

Die Entsprechungen hier sind:

1. Fleisch – Erde
2. Blut – Meer
3. Augen – Sonne
4. Wind – Atem
5. Himmel(gestalt) – Geist
6. Steine – Knochen
7. Heiliger Geist (= Licht der Welt) – Seele

Wenn es sich um eine Vermischung von Traditionen handeln sollte, könnte es sein, dass der isländische Bearbeiter diese bereits in der Vorlage vorfand. Denn es gibt weitere Texte, z. B. ein irischer und ein provenzalischer, die ebenfalls sieben Teile ankündigen und acht ausführen. Die Siebenzahl kann wiederum entweder auf eine bestimmte Traditionslinie zurückgeführt werden (Henochbuch).⁵¹⁰

Nach dieser Reihung wird erklärt, dass der Mensch aus der Hinwendung zu jedem der Elemente bestimmte positive Eigenschaften und Fähigkeiten erlangen kann. Diese Vorstellung entspricht keinem der Typen von Finckh, weist aber durch die Zuordnung von psychischen Komponenten Ähnlichkeiten zu platonischem Gedankengut auf. In diesem Teil des Texts werden nun übrigens eindeutig acht Elemente aufgeführt, d. h. der Heilige Geist und die

⁵⁰⁹ Max Förster: Adams Erschaffung und Namengebung. Ein lateinisches Fragment des s. g. slawischen Henoch. In: Archiv für Religionswissenschaft 11 (1908) S. 485-6.

⁵¹⁰ Förster S. 502-3

Lichtwelt werden separat geführt. Dies spricht in der Tat für eine Vermischung von Traditionen.

Zum Schluss folgt noch eine etymologische Herleitung des Menschen, *maðr*, von *mold*, der Erde, weil er aus der Erde erschaffen sei (nach Genesis 2,7), nach dem Vorbild der etymologischen Herleitung von *homo* aus *humus*, wie z. B. bei Isidor *Etymologiae* I 29,3: *homo quia sit ex humo* oder XI 1,4-5: *Homo dictus, quia ex humo factus est, sicut dicitur in Genesi: Et creavit Deus hominem de humo terrae. Abusive autem pronuntiatur ex utraque substantia totus homo, id est, ex societate animae et corporis. Nam proprie homo ab humo.* Im Übrigen hat das Hebräische offenbar eine ähnliche Etymologie des Namens Adam, worüber Isidor (*Et.* VII 6,4) ebenfalls informiert: *Adam, sicut beatus Hieronymus tradidit, homo, sive terrenus, sive terra rubra interpretatur. Ex terra enim facta est caro, et humus hominis faciendi materies fuit.*

3.4.7. *De natura* (in AM 435 12mo)

Die Handschrift AM 435 12mo datiert man um etwa 1500.⁵¹¹ Der hier zu besprechende Text⁵¹² findet sich auch im Codex Lindesianus 48^b-66^a. Der Codex Lindesianus⁵¹³ trägt die Datierung 1473, der Text wird um 1400 datiert.⁵¹⁴ Es handelt sich bei dem Text angeblich um eine teilweise Übersetzung der pseudoaristotelischen Physiognomik. Der griechische Text wurde im 13. Jahrhundert durch Bartholomaeus von Messana in Lateinische übersetzt und gelangte von dort in die Volkssprachen. In der Wissenschaft der Physiognomik geht es um den Zusammenhang zwischen der äußeren Erscheinung des Menschen und seinen Charakterzügen.

Hier soll nicht der eigentliche physiognomische Traktat, sondern seine Einleitung betrachtet werden. Der Ausgangsgedanke ist die Auszeichnung des Menschen vor der übrigen Schöpfung durch die Menschwerdung Christi und durch die Ausstattung mit vielfältigen Gaben, besonders mit dem Bewusstsein der Einsicht in die eigenen Sünden. Damit der Mensch seine Erkenntnisfähigkeit nicht vergessen möge, schuf ihn Gott mit aufrechtem

⁵¹¹ Alfræði Íslenzk III, S. XIII.

⁵¹² Alfræði Íslenzk III S. 91-105.

⁵¹³ Zum Codex Lindesianus s. Eiríkur Magnússon: Codex Lindesianus. In: *Arkiv för nordisk filologi* 13 (1897). S. 1-13.

⁵¹⁴ Vgl. Alfræði Íslenzk III, S. 91, Anm. 1.

Gang mit dem Kopf zum Himmel gerichtet (Typus 7 nach Finckh). Dieses Motiv war uns schon in der *Stjórn* begegnet. Er hat gegenüber den Tieren weniger Schwere von der Erde und mehr Hitze und Kraft von der Luft. Das impliziert die Bekanntheit der Elementenlehre, auf die der Text auch mehrfach verweist. Jedoch fordert die Erdhaftigkeit des Menschen auch seinen Tribut: so erklärt sich der Schlaf, und dass er die Tiere, von denen ja manche im Schlaf stehen oder gar gehen, weniger beeinträchtigt. Beim Menschen aber soll der aufrechten Haltung ein aufrechter Geist entsprechen. Als nächstes wird das Bild des Baumes zum Vergleich eingesetzt:

Likami manzins berr aa ser liking eins hvers tres, ok kallazt hann at grizku mali antropos, þat þydum ver svo sem rangsnuit tre.	Der Körper des Menschen trägt an sich die Ähnlichkeit eines Baumes und man nennt ihn auf Griechisch ‚antropos‘, das übersetzen wir mit umgedrehter Baum.
Þviat hofud med hari er skipad i þeiri þyðing svo sem rætur tresins, enn armleggir ok fotleggir sie kvistir af trenu. ⁵¹⁵	Deswegen, weil der Kopf mit den Haaren in dieser Deutung seinen Platz hat wie die Wurzeln des Baumes, aber die Arme und Beine seien die Zweige des Baumes.

Zunächst wäre Isidor, *Etymologiae* XI 1,5, zu vergleichen, der freilich auf Ovid, *Metamorphosen* (I 84-86), verweist:

Graeci autem hominem ἄνθρωπον appellaverunt, eo quod sursum spectet, sublevatus ab humo ad contemplationem artificis sui. Quod Ovidius poeta designat, cum dicit:

Pronaque cum spectent animalia caetera terram,

Os homini sublime dedit, coelumque videre

Jussit, et erectos ad sidera tollere vultus.

Qui ideo erectus coelum aspicit, ut Deum quaerat, non ut terram intendat, veluti pecora, quae natura prona et ventri obedientia finxit.

Die Griechen aber nannten den Menschen *anthropos*, weil er aufwärts blickt, aufgerichtet von der Erde in Betrachtung seines Schöpfers. Der Dichter Ovid meint dies, wenn er sagt:

Während die übrigen Lebewesen nach vorne geneigt die Erde anschauen,

gab er dem Menschen ein in der Höhe befindliches Gesicht, den Himmel zu sehen,

Und ließ ihn sein aufgerichtetes Antlitz zu den Sternen erheben.

Deswegen schaut er aufrecht den Himmel an, um Gott zu suchen, nicht um die Erde in den Blick zu nehmen, wie das Vieh, das die Natur nach vorne geneigt und dem Bauch gehorchend gemacht hat.

⁵¹⁵ Alfræði Íslenzk III, S. 92-93.

Dort finden wir auch den Verweis auf das griechische Wort für Mensch, das wieder im altwestnordischen Text auftaucht. Die Etymologie ist erklärt bei Platon im *Kratylos*: Der Mensch, ἄνθρωπος, ist einer, der das, was er gesehen hat, genau erwägt (ἀναθρῶν ἅ ὄπωπε).⁵¹⁶ Jedoch scheint Isidor eine andere Etymologie zugrunde zu legen, womöglich denkt er an ἄνα „hinauf“, τρέπω „wenden“ und ὄψ (Genitiv ὀπός) „Gesicht“.⁵¹⁷ Im altwestnordischen Text schließt sich eine ebenso gewagte Etymologie an, *antropos* wird etymologisch mit *tré* „Baum“ in Verbindung gebracht wird, woran dann das Bild des Menschen als *arbor inversa* angeschlossen ist,⁵¹⁸ wie wir es bei dem Zisterzienser Gueric von Igny (1070/80-1157), einem Schüler Bernhards von Clairvaux, in einer Predigt⁵¹⁹ oder später bei Innocentius III. (1160/61-1216) in seinem Werk *De contemptu mundi sive De vilitate conditionis humanae* I 9 finden⁵²⁰ oder auch bei

⁵¹⁶ Vgl. Platon, *Kratylos*, 399c: σημαίνει τοῦτο τὸ ὄνομα ὁ ἄνθρωπος ὅτι τὰ μὲν ἄλλα θηρία ὧν ὄρα οὐδὲν ἐπισκοπεῖ οὐδὲ ἀναλογίζεται οὐδὲ ἀναθρεῖ, ὁ δὲ ἄνθρωπος ἅμα ἐώρακεν—τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ὄπωπε—καὶ ἀναθρεῖ καὶ λογίζεται τοῦτο ὃ ὄπωπεν. ἔντεῦθεν δὴ μόνον τῶν θηρίων ὀρθῶς ὁ ἄνθρωπος ἄνθρωπος ὠνομάσθη, ἀναθρῶν ἅ ὄπωπε. Also zu ἀν-αθρέω genau betrachten und ὄραω sehen.

⁵¹⁷ Vgl. Chambers, A. B.: 'I Was But an Inverted Tree': Notes Toward the History of an Idea. In: *Studies in the Renaissance* 8 (1961). S. 291–299, S. 295, Anm. 17.

⁵¹⁸ Edsman, C. M.: *Arbor inversa: Heiland, Welt und Mensch als Himmelpflanzen*. In: K. Rudolf (Hrsg.): *Festschrift Walter Baetke: Dargebracht zu seinem 80. Geburtstag am 28. März 1964*. Weimar: Böhlau 1966. S. 85–109.

⁵¹⁹ Vgl. PL 185, *Sermo* 2, Sp. 107B-C: „Mittite radices ad humorem vitae, id est ad amorem terrae viventium, non hujus in qua omnia senescunt et putrescunt. Non potest arbor facere fructum qui permaneat, nisi sursum in coelestibus radicem figat, ut quae sursum sunt, non quae super terram, quaerat et sapiat. Quod enim physici dicunt hominem esse arborem inversam, eo quod nervi corporis radicem et initium in vertice habeant, ego illo potius sensu interpretor, quod radicem amoris et desiderii figere debeat in coelo, in summo vertice rerum capite nostro Jesu Christo. Qui illuc radices miserit, et de illo fonte aeterno succum vitae et gratiae jugiter biberit, non timebit cum venerit aestus iudicii; sed afferens et offerens fructum quem fecit plurimum, id remunerationis accipiet ut floreat in aeternum ante Dominum, cui est honor et gloria per omnia saecula saeculorum. Amen.“

⁵²⁰ Vgl. PL 217, Sp. 705D-706: „O vilis conditionis humanae indignitas, o indigna vilitatis humanae conditio! Herbas et arbores investiga. Illae de se producunt flores et frondes, et fructus: et heu tu de te lendes et pediculos et lumbricos. Illae de se fundunt oleum, vinum et balsamum, et tu de te sputum, urinam et stercus: illae de se spirant suavitatem odoris, et tu de te reddis abominationem fetoris. Qualis est ergo arbor, talis est fructus. «Non enim potest arbor mala fructus bonos facere (Matth. VII et XII).» Quid est enim homo secundum formam, nisi quaedam arbor inversa? cujus radices sunt crines, truncus caput cum collo, stipes est pectus cum alvo, rami sunt ilia cum tibiis, frondes sunt digiti cum articulis. Hoc est folium quod a vento rapitur, et stipula quae a sole siccat (Job XIII).“

Alanus ab Insulis, *Liber in distinctionibus dictionum theologicarum*.⁵²¹ Die Idee geht letztlich auf Platon, Timaios 90a-b, zurück: ἐκεῖθεν γάρ, ὅθεν ἡ πρώτη τῆς ψυχῆς γένεσις ἔφθ, τὸ θεῖον τὴν κεφαλὴν καὶ ρίζαν ἡμῶν ἀνακρεμαννὺν ὀρθοῖ πᾶν τὸ σῶμα. (Dorthin nämlich, woher der erste Ursprung der Seele erwachsen ist, knüpfte die Gottheit den Kopf und die Wurzel des Menschen an und richtete den ganzen Körper auf.)

Als nächstes wird die Ähnlichkeit der Gestalt des Körpers des Menschen mit dem Weltall aufgezeigt: Die Entfernung der Fingerspitzen bei ausgestreckten Armen entspricht der zwischen Fußsohle und Scheitel. Ebenso entsprechen sich die Entfernungen von der Erde zum höchsten Stern und von Osten nach Westen:

<p>Voxtur likama manzins hefir ok a ser liking allzheimsins, þviat eftir frodra manna skilning af naturligum vesti likamans til tecinni skal iafnlangt vera medal framan verdra fingra manzins, þa er hann riettir fra ser badar hendurnar, sem af il manzins i hvirfil upp.</p>	<p>Der Wuchs des Körpers des Menschen hat auch an sich eine Ähnlichkeit mit dem Weltall, weil nach der Meinung gelehrter Männer von dem natürlichen Wuchs des Körpers hinsichtlich des Griffs gleichweit sein soll zwischen den Fingerspitzen des Menschen, wenn er beide Hände von sich streckt wie von der Fußsohle des Menschen hinauf zum Scheitel.</p>
<p>Svo skal iafnlangt vera af iordu til hins hæsta stiornu gangs sem af austri til vestur.⁵²²</p>	<p>So wird es gleichweit sein von der Erde zum höchsten Stern wie es von Osten nach Westen ist.</p>

Dies scheint ein neuartiger Mikrokosmos-Typus zu sein, der an bildliche Mikrokosmosdarstellungen erinnert. Bei Ruth Finckh fällt dieser Vergleich unter Typus 3 (pythagoreische Harmonielehre). Direkt daran anschließend wird gesagt, dass der Mensch aus den vier Elementen bestehe:

<p>Likami manzins er skapadr af fiorum hofud-skepnum, af iordu sem synizt i holldi ok beinum, af vatni sem skiliast ma i blodi ok annarri voku likamans, af lopti sem audsynt er i lungum ok millti, þviat þetta hvortveggia er alldri kyrt.</p>	<p>Der Körper des Menschen ist geschaffen aus vier Elementen, von der Erde, wie sich zeigt im Fleisch und den Knochen, vom Wasser, wie man sehen kann im Blut und den anderen Flüssigkeiten des Körpers, von der Luft, wie leicht zu sehen ist in den Lungen</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

⁵²¹ PL 210, Sp. 707B-C: „Arbor, proprie, dicitur homo, unde Graece anthropos dicitur, id est arbor conversa; quia, sicut caput arboris terrae adhaeret, et membra superius, ita per contrarium homo habet caput superius et membra inferius, unde in Evangelio: Jam securis ad radicem arboris posita est, id est iudiciaria potestas parata est, vel sententia iudicis imminet [...]“

⁵²² Alfræði Íslenzk III, S. 93.

	und der Milz, weil diese beiden nie ruhig sind.
Ero lungum vindblaka hiartans, at eigi bradni þat af ofmiclum hita.	Die Lungen sind ein Windstoß für das Herz, damit es nicht schmelze durch zu große Hitze.
Hiarta manzins hefir elldz mynd aa sinum vexti, þviat þat er vitt nidur, enn miott upp, þat hefir ok natturligann hita ser. ⁵²³	Das Herz des Menschen hat das Bild des Feuers in seiner Gestalt, weil es unten weit, aber oben spitz ist; es besitzt auch natürliche Hitze.

Von den vier Elementen entsprechen hier:

Erde: Fleisch und Knochen

Wasser: Blut und andere Körperflüssigkeiten

Luft: Lungen und Milz

Feuer: Herz

Für den Vergleich der Milz mit der Luft spielt offenbar die Beweglichkeit der Luft die entscheidende Rolle. Beim Vergleich des Herzens mit dem Feuer ist sicherlich die Vorstellung der Lebenswärme wesentlich. Das Feuer ist häufig dem Verstand oder den Augen zugeordnet, jedoch manchmal auch dem Herzen vgl. *De spiritu et anima*, Kap. 33: *Sedes ignis est in corde*.⁵²⁴ Es folgt eine längere Ausführung über den menschlichen Körper, bis dann der eigentlich physiognomische Teil beginnt, der wiederum mit Verweis auf die Elementenlehre verbunden mit den vier Lebensaltern ein geleitet wird.

3.4.8. Predigten

In der altnorwegischen Predigt *In capite ieiunij sermo*⁵²⁵ wird die Vier-Elementenlehre rezipiert: *en licamr mannz er scapaðr or fiorum hofuð-skepnum. þat er af ælde. ok uíndi. ok af iorðu. ok af sæ*. Die Zahl vier wird verwendet, um die 40 Fastentage (4 mal 10) zu begründen. Auch im isländischen Predigtbuch gibt es einen Beleg, der Himmel, Meer, Erde und Sonne nennt.⁵²⁶

⁵²³ Alfræði Íslenzk III, S. 93.

⁵²⁴ PL 40, Sp. 802.

⁵²⁵ Gamal norsk homiliebook. Cod. AM. 629 4o. Hg. von Gustav Indrebø. Oslo 1931 (ND 1966). S. 74, bzw. Flom, George T. (1929): Codex AM 619 Quarto. Old Norwegian Book of Homilies Containing the Miracles of Saint Olaf and Alcuin's De Virtutibus at Vitiis. Urbana/IL: University of Illinois Press (University of Illinois Studies in Language and Literature, 14,4).

⁵²⁶ Anne Holtsmark: Art. Elementene. In: KLNLM 3 (1958) 594: Stockh. Hom. S. 58.

3.4.9. Belege aus der Sagaliteratur

In der Sagaliteratur gibt es einige wenige Einflüsse der Vorstellungen von Mikro- und Makrokosmos. Belege finden sich in Texten, die erbaulichen Zwecken dienen und gelehrte Texte rezipieren wie *Maríu Saga* oder *Barlaams saga ok Josaphats*. In letzterer wird über die Chaldäer gesagt, sie verehrten eher die Elemente als ihren Schöpfer. Weiterhin wird gesagt, dass alle Lebewesen aus ihnen bestehen, wobei auch der lateinische Terminus *elementa* genannt wird.⁵²⁷ Einen weiteren Beleg finden wir in der 2. *Maríu saga*.⁵²⁸ In anderen Sagas wird offenbar nur bei der Schilderung von Krankheiten die galenische Humoralpathologie rezipiert, vor allem in Form des Melancholie-Diskurses.⁵²⁹ Weitergehende Verknüpfungen mit der Elementenlehre oder damit verbundener Lehren wären noch zu untersuchen.⁵³⁰

3.5. Ergebnis

Die Idee des Mikrokosmos-Makrokosmos-Vergleichs zieht sich durch die griechische und lateinische naturkundliche Literatur. Schon früh produziert die Idee verschiedenste Motive, ja regelrechte Typen, die durch die Jahrhunderte transportiert wurden. Es liegt in der Natur dieser Idee, dass sie einerseits für die Erklärung der Welt und andererseits für die Erklärung des Menschen herangezogen werden kann. Daher wird die Idee in Werken die beide, also Mensch und Welt, erklären wollen, auch doppelt herangezogen.

Während es in der Antike eher um die Erklärung der Beschaffenheit der Welt geht, rückt die Idee im Mittelalter häufig in den Kontext der Erschaffung der Welt und des Menschen und somit in den Kontext der Erklärung von

⁵²⁷ Barlaam ok Josaphats saga. Hrsg. von Magnus Rindal. Oslo 1981 (= *Norrøne Texter* 4), S. 121, 29-30 und S. 122, 20.

⁵²⁸ *Maríu Saga. Legender om Jomfru og hendes jertegn. Efter gamle haandskrifter.* Hg. von C. R. Unger. Christiania 1871, S. 391.

⁵²⁹ Zur Medizinkenntnissen in den Sagas: Charlotte Kaiser: Die Heilung in den Isländersagas. Ihr medizinhistorischer Aspekt und ihre erzähltechnische Funktion. In: Hans Schottmann (Hrsg.): *Arbeiten zur Skandinavistik*. 11. Arbeitstagung der deutschsprachigen Skandinavistik 8.-14.8.1993 in Sigtuna. Münster: Kleinheinrich, 1994. S. 217-233, bes. 227-232.

⁵³⁰ Einen Anfang bietet folgende Textstelle: Ólafs saga hins helga, in: *Flateyjarbok. En samling af norske kongesagaer med indkudte mindre fortællinger om begivenheder i og udenfor Norge samt annaler.* Christiania: Mallings 1860, II, Kap. 153, S. 206: en ræide huers mannz er j galle en lif j hiarta minne j hæila mettnadr j lungum hlutr j millti lystisemi j lifr.

Anfängen. Die Idee bietet die Möglichkeit, von der Beschaffenheit der Welt auf den Menschen und umgekehrt vom Menschen auf die Welt zu schließen. Dadurch kann ein Autor verschiedenste Thesen in unterschiedlichen Kontexten stützen.

Die Idee des Mikrokosmos-Makrokosmos-Vergleichs ist also wie die Idee der Anknüpfung an den Anfang eine Möglichkeit einer Weltsicht, einer soziale Institution oder einer politischen Ordnung besonderes Gewicht zu geben – und wie man sieht, kann man beide Ideen auch miteinander verbinden. Beide Ideen fallen daher durchaus in den Bereich des Mythos nach der Definition dieser Arbeit.

Das Ziel dieses Kapitels war die Vielfalt der Ausprägungen der Idee aufzuzeigen und vor allem nachzuweisen, dass diese Vielfalt sich mit der Ausbreitung der abendländischen Bildung und des Christentums bis in nach Norwegen und Island verbreitet hat. Dabei stellt diese Arbeit erst einen kleinen Anfang dar. Im Bereich der Sachliteratur ist vieles noch unediert und schlecht erschlossen. Ferner scheint auch der Bereich der religiösen Literatur für weitere Studien vielversprechend. Die Untersuchung der Auswirkungen auf die Sagaliteratur, nicht nur dieser Idee, sondern der Fachliteratur überhaupt, wäre sicherlich eine lohnende Aufgabe.

Für den Moment sei festgehalten, dass 20 der 23 Typen der Untersuchung von Ruth Finckh im Rahmen dieser Untersuchung nachgewiesen werden konnten. Besonderer Bedeutung für die Verbreitung kommt dabei sicherlich dem *Elucidarius* zu. Er gehört zu den am frühesten übersetzten Texten, er ist ein Unterrichtswerk, an ihm lernte man die Grundsätze des christlichen Glaubens. Dieser Text allein vermittelte 12 verschiedene Typen der Idee.

Die einzigen Typen, die nicht vorzukommen scheinen, sind Typus 8, die aristotelische Bewegungstheorie und 21a die Sternbahnen-Analogie. Es ist aber durchaus möglich, dass diese Typen in kosmologischen Fachtexten vorkommen, die sich mit Stern- und Planetenbahnen und dergleichen befassen, die im Rahmen dieser Arbeit nicht betrachtet wurden. Es ist aber auch möglich, dass diese Typen nicht rezipiert wurden, weil sie in den gängigen Handbüchern, also bei Isidor, Beda und Honorius, nicht behandelt zu werden scheinen.⁵³¹

⁵³¹ Vgl. Finckh: *Minor mundus homo*, S. 470-471.

4. Kosmogonische Motive im Codex Regius der *Edda*

4.1. Medientheoretische Vorüberlegungen

4.1.1. Der Übergang von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit

Die Unfestigkeit des Textes ist eine auffallende Qualität mittelalterlicher Schriftlichkeit vor allem in den Volkssprachen, die in den letzten beiden Jahrzehnten stärker als zuvor in den Fokus der Mediävisten vieler Philologien gerückt ist. Betrachtet man beispielsweise die Überlieferung von altisländischen Sagas, so stellt man fest, dass, wenn die betreffende Saga in mehreren Handschriften überliefert ist, sich die Textzeugen stark unterscheiden können und zwar in einem Maße, das es nicht erlaubt oder gar sinnvoll erscheinen lässt, einen Text in Lachmann'scher Manier zu rekonstruieren.

Die adäquate Betrachtung dieser frühen Schriftlichkeit, die in der Vergangenheit manchmal zu Unrecht aus dem Blickwinkel der modernen Schriftlichkeit betrachtet wurde, ist das Anliegen der *New Philology*, als deren Gründungstext man Bernard Cerquiglinis *Éloge de la variante. Histoire critique de la philologie* (1989)⁵³² betrachten kann. Cerquiglini nimmt als Ausgangspunkt die moderne Schriftlichkeit, die *modernité textuaire*, wie sie sich im Text des Druckzeitalters darstellt. Sie ist gekennzeichnet durch einen sicheren Text (*texte sûr*), der mit dem Willen des Autors übereinstimmt, endgültig festgehalten ist, keine zeitliche Beschränkung hat und unversehrt reproduzierbar ist. Dieser Text wird zum Bezugspunkt und hat Autorität.⁵³³ Im

⁵³² Cerquiglini, Bernard: *Éloge de la variante. Histoire critique de la philologie*. Paris 1989. Ein weiteres „Gründungsdokument“ der *New Philology* ist das von Stephen G. Nichols herausgegebene *Speculum*-Themenheft 65 (1990): *The New Philology*. Nach Deutschland kam die Diskussion etwas später. Sie findet u. a. statt in der Zeitschrift für deutsche Philologie (*ZfdPh*) 116 (1997) im Sonderheft *Philologie als Textwissenschaft. Alte und neue Horizonte*. Hrsg. von Helmut Tervooren und Horst Wenzel. Und in dem Sammelband „Alte und neue Philologie“ herausgegeben von Martin-Dietrich Gleßgen und Franz Lebsanft. Tübingen 1997. Für die Skandinavistik ist hinzuweisen auf den Aufsatz von Kirsten Wolf: *Old Norse – New Philology*. In: *Scandinavian Studies* 65 (1993), S. 338-348.

⁵³³ Cerquiglini: *Éloge de la variante*, S. 18: ce qui sort de la presse est conforme au désir, quel qu'il soit, de l'auteur, fixé définitivement dans les limites bidimensionnelles de la page, infiniment reproductible dans son intégrité. Valeur suprême d'un texte qui, accessible à tous dans l'état où

Gegensatz dazu konstatiert Cerquiglini für das Mittelalter einen „excès joyeux“ und er kommt zu dem Schluss: „L’œuvre littéraire, au Moyen Age, est une variable“.⁵³⁴ Cerquiglini endet mit Forderungen an künftige Editionen mittelalterlicher Texte in der Volkssprache, deren Zukunft er im elektronischen Medium sieht.

Diese Forderungen an die Editionstechnik wurden von der wissenschaftlichen Diskussion aufgegriffen. In zahlreichen Aufsätzen wird diskutiert, ob der Ansatz Neues bringe – synoptische Mehrtexteditionen gab es schließlich schon früher – und wie denn zeitgemäße Editionen auszusehen hätten. Zunächst weniger beachtet wurde, dass der neue Blick auf die Texte die grundlegenden Vorstellungen und Begriffe der Textualität infrage stellt. Auch gibt es nach wie vor kein allgemein anerkanntes Repertoire an Kriterien und Begriffen, wie die Varianz bzw. die verschiedenen Varianzen zu beschreiben wären.⁵³⁵ Die traditionell gebräuchlichen Begriffe aus dem Gebiet der Textkritik sind unbrauchbar, zum einen weil sie die Abweichung immer als ‚Fehler‘ sehen, zum anderen weil sie immer von einem primären und einem sekundären Text ausgehen. Letzteres ist für mittelalterliche Texte oftmals nicht eindeutig festzustellen und vor allem nicht angemessen, da ja nicht das Ziel sein sollte, einen ‚Archetypus‘ zu rekonstruieren, sondern die verschiedenen Fassungen gleichberechtigt in ihrer Verschiedenheit zu betrachten. Einen Anfang in der literaturwissenschaftlichen Behandlung von nebeneinander existierenden Textfassungen im Bereich der germanistischen Mediävistik machte Joachim Bumke in seiner ausführlichen Arbeit über die Nibelungenklage, in der er auch versucht Definitionen und Kategorisierungen für die Erscheinungsformen der Varianz zu finden.⁵³⁶

le voulut l’ultime main écrivante qui le confia à la presse, fai désormais référence et autorité.

⁵³⁴ Cerquiglini: *Éloge de la variante*, S. 57.

⁵³⁵ Vgl. dazu den Aufsatz von Karl Stackmann: *Neue Philologie?* In: Heinzle, Joachim (Hg.): *Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche*. 1999, S. 398-427.

⁵³⁶ Joachim Bumke: *Die vier Fassungen der ‚Nibelungenklage‘. Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte und Textkritik der höfischen Epik im 13. Jahrhundert*. Berlin/New York 1996. Z. B. definiert er Fassung vs. Bearbeitung, S. 32: „Von Fassungen spreche ich wenn 1. ein Epos in mehreren Versionen vorliegt, die in einem solchen Ausmaß wörtlich übereinstimmen, daß man von ein und demselben Werk sprechen kann, die sich jedoch im Textbestand und/oder in der Textfolge und/oder den Formulierungen so stark unterscheiden, daß die Unterschiede nicht zufällig entstanden sein können, vielmehr in ihnen ein unterschiedlicher Formulierungs- und Gestaltungswille sichtbar wird; und wenn 2. das Verhältnis, in dem diese Versionen zu einander stehen, sich einer stemmatologischen

Es ist sicherlich berechtigt und sinnvoll, die frühe Schriftlichkeit in der Volkssprache nicht nur im Kontrast zur modernen Textualität zu sehen, sondern auch zu fragen, warum sie so verschieden von unserer heutigen ist. Diese Andersartigkeit besteht nicht nur in der Unfestigkeit des Textes, sondern auch darin, dass diese Texte häufig – zumal in Skandinavien – anonym überliefert sind und dass sie in ihrer stilistischen Gestaltung unseren heutigen Erwartungen widersprechen. Der Gedanke liegt nicht fern, dass die frühe Schriftlichkeit in der Volkssprache durch das vorhergehende Medium der Mündlichkeit geprägt sein könnten. Erlernete Techniken der Darstellung und die Erwartung der Rezipienten ändern sich nicht plötzlich, sondern das neue Medium der Schriftlichkeit verändert die Techniken der Darstellung und die Inhalte erst allmählich. Während die Unfestigkeit von Sagas inzwischen allgemein anerkannt ist, wenn sie auch nicht immer gebührend Beachtung findet, so ist doch der Gedanke noch nicht so recht auf die Dichtung übertragen worden. Natürlich hat man die Unterschiede zwischen beispielsweise der *Völuspá* im Codex Regius und in der *Hauksbók* festgestellt. Jedoch scheint die volle Tragweite des Gedankens, dass es sich auch bei Poesie, sei es bei Eddaliedern, sei es bei Skaldenliedern, bei jeder Niederschrift wiederum um eine *réécriture* im Sinne Cerquiglinis handelt, die ihrem neuen Kontext – und zwar Kontext im weitesten Sinne des Wortes – angepasst wird, häufig noch nicht berücksichtigt zu werden.

Mit den Implikationen des Übergangs von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit beschäftigt sich die Medientheorie schon lange vor Cerquiglini, insbesondere die als *Toronto School of Communication* bekannte Richtung der Medientheorie. Deren Begründer war kein Literaturwissenschaftler, sondern der Wirtschaftshistoriker Harold A. Innis (1894-1952), der in der späteren Zeit seines Schaffens einen theoretischen Ansatz entwickelte, der über die Wirtschaftsgeschichte weit hinausreichte. In seinen Arbeiten *Empire and Communications* (1950) und *The Bias of Communication* (1951) kam er nämlich zu dem Schluss, dass „Medien als materielle Träger der Kommunikation formbildend und verhaltenssteuernd die soziale Umwelt der Menschen

Bestimmung widersetzt, also kein Abhängigkeitsverhältnis im Sinne der klassischen Textkritik vorliegt, womit zugleich ausgeschlossen wird, daß die eine Version als Bearbeitung der anderen definiert werden kann; vielmehr muß aus dem Überlieferungsbefund zu erkennen sein, daß es sich um ‚gleichwertige Parallelversionen‘ handelt.“

prägen“.⁵³⁷ Dieser aus wirtschaftshistorischen Überlegungen entstandene Gedanke führte in der entstehenden Medienwissenschaft in Kanada und den USA zum sog. *technologic turn*.

Der bekannteste Vertreter dieser Schule war Marshall McLuhan, dessen Werk *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man* (1962) außerordentlich breite Beachtung fand. Er prägte außerdem den Satz „The medium ist the message“, der zum Leitsatz der Forschungsrichtung werden sollte. McLuhan erkennt drei Paradigmenwechsel in der abendländischen Geistesgeschichte, die jeweils durch Medienwechsel ausgelöst worden seien: 1. die Erfindung, oder besser: Übernahme des phonetischen Alphabets durch die Griechen von den Phöniziern, 2. die Erfindung des Buchdrucks, 3. die Erfindung der elektrischen Medien beginnend mit dem Telegraphen 1844. McLuhan geht es unter dem Eindruck der neu entstehenden Massenmedien und dabei besonders des Fernsehens vor allem um die Ablösung der Zeit des Buchdrucks durch eben diese damals neuen Medien und deren Wirkung auf die Kultur und auf das Bewußtsein der Menschen.

Weitaus relevanter für die mediävistische Fragestellungen scheinen die Untersuchungen von Eric A. Havelock und Walter J. Ong, die ebenfalls der *Toronto School* angehören. Beide knüpfen an die sog. *Oral-Poetry*-Theorie an, die in den 30er Jahren von Milman Parry begründet und nach Parrys frühem Tod 1935 durch seinen Schüler Albert B. Lord fortgeführt wurde. Parry hatte auf Reisen nach Jugoslawien 1933 und 1935 die Dichtkunst der dortigen zeitgenössischen Sänger aufgezeichnet und untersucht. Seine Ausarbeitung fand diese Theorie in dem Buch von Albert B. Lord *The Singer of Tales*, das erst 1960 (nach weiteren Reisen auf dem Balkan) veröffentlicht wurde und für die *Toronto School* in den 60er Jahren eine aktuelle Grundlage bildete, obwohl die ersten Feldforschungen schon 25 Jahre zuvor durchgeführt worden waren.

Die *Oral-Poetry*-Theorie machte die in der Klassischen Philologie seit Friedrich August Wolfs *Prolegomena ad Homerum*⁵³⁸ immer wieder gestellte „Homerische Frage“ im Grunde obsolet. Die *Prolegomena ad Homerum* sind – wie schon der Titel verrät – als Vorwort zu einer geplanten Homerausgabe

⁵³⁷ Barck, Karlheinz: Harold Adams Innis – Archäologe der Medienwissenschaft S. 4, in: Karlheinz Barck (Hrsg.): Harold A. Innis – Kreuzwege der Kommunikation. Ausgewählte Texte. Wien/New York 1997.

⁵³⁸ Wolf, Fr. A.: *Prolegomena ad Homerum sive de operum Homericorum prisca et genuina forma variisque mutationibus et probabili ratione emendandi*. Halis Saxonum 1795.

entstanden. Dieses Vorwort, von dem der geplante zweite Teil nie erschien – ebensowenig wie die Ausgabe –, wurde zu einer Art Gründungsdokument der Klassischen Philologie als Wissenschaft wegen seiner methodisch fortschrittlichen, kritischen Darlegung der Diskussion und der daraus abgeleiteten Schlüsse. Wolf stellte die These auf, dass die Entstehung der homerischen Epen in einer schriftlosen Zeit geschah, weshalb anzunehmen sei, dass die uns überlieferten Epen nur annähernd den von Homer gedichteten Werken entsprächen, da sie von Rhapsoden mündlich weitergegeben worden seien. Dabei hätten diese den von Homer gedichteten Kern im Laufe der Zeit erweitert. Somit seien die uns erhaltenen Epen die Werke nicht eines einzigen, sondern vieler Dichter.

Auf der Grundlage dieser Gedanken Wolfs entbrannte nun in den folgenden anderthalb Jahrhunderten ein Streit zwischen den sog. Analytikern und den sog. Unitariern. Die Analytiker zerlegten die Ilias in verschiedene Einzellieder, während die Unitarier die Einheit der Epen zu beweisen suchten. Beide Ansätze sind methodisch verfehlt, weil beide unter falschen Voraussetzungen argumentierten. Obwohl sie von mündlicher Komposition ausgingen, übertrugen sie doch ihre von moderner Schriftlichkeit geprägten Vorstellungen von Autorschaft und Werk sowie schriftlicher Textentstehung auf diese Epen. Die Beteiligten des Streites waren zu sehr in ihrem Gedankengebäude gefangen, um die parallel stattfindende Erforschung der textuellen Strukturen, insbesondere der Formeln, entsprechend zu würdigen. Der Amerikaner Milman Parry griff diese Ergebnisse in seiner Dissertation mit dem Titel *L'Épithète traditionnelle dans Homère* (1928) auf und begann vergleichend die Forschungen zur zeitgenössischen serbokroatischen Epik heranzuziehen und diese auch an Ort und Stelle aufzuzeichnen und zu analysieren.

Was sind nun die wesentlichen Punkte der *Oral-Poetry*-Theorie nach Parry und Lord?⁵³⁹

⁵³⁹ Die Darstellung wurde entnommen aus Lord, Albert B.: *Der Sänger erzählt. Wie ein Epos entsteht*. München: Hanser 1965. Die Originalausgabe erschien unter dem Titel *The Singer of Tales*. Cambridge/MA 1960. Zu dieser klassisch gewordenen Darstellung gibt es eine moderne Fortführung: Visser, Edzard Carl (1987): *Homerische Versifikationstechnik. Versuch einer Rekonstruktion*. Frankfurt/M.: Lang (Europäische Hochschulschriftenreihe 15, Klassische Sprachen und Literaturen, 34).

1. Der Sänger ist zugleich Dichter. Das Lied wird nicht auswendig gelernt und vorgetragen, sondern entsteht im Moment des Vortrags.⁵⁴⁰

2. Für diese Improvisationskunst muss der Sänger bestimmte Techniken erlernen. Abgesehen von der musikalischen Komponente, die hier außer Acht bleiben soll, muss der Sänger Stoffe und Formeln kennen. Unter Formeln versteht Lord nicht nur, wie gemeinhin angenommen, Fügungen mit wiederkehrenden Epitheta oder wiederkehrende Verse, sog. Formelverse, sondern er meint, dass die ganze homerische Sprache Formelcharakter aufweise, so dass über 90% der Verse entweder Formeln darstellen oder doch zumindest formelhaften Charakter haben. Diese Formeln sind unterschiedlicher Länge, welche von den Möglichkeiten zur Zäsur im Hexameter abhängt. Dabei ist das System sehr ökonomisch, d. h. ein bestimmter Sänger verwendet keine Alternativausdrücke von identischer metrischer Struktur.⁵⁴¹ Jedoch ist dieses System nicht unveränderlich, es können durchaus neue Formeln entstehen durch die Einsetzung neuer Wörter.⁵⁴² Außer dem zu erlernenden Formelvorrat gehören zur Technik des Sängers auch wiederverwendbare Schilderungen von Ereignissen und Beschreibungen. Solche Ereignisse sind z. B. Beratungsszenen. Beschreibungen betreffen Helden, Pferde, Burgen etc.⁵⁴³ Solche „Themen“, wie Lord sie nennt, von denen der Dichter ebenfalls einen Vorrat besitzt, existieren recht selbständig innerhalb der Dichtung und werden nicht verändert. Dadurch erklären sich viele der oftmals zu beobachtenden Unstimmigkeiten innerhalb der Epen.⁵⁴⁴

3. Das Epos als Ganzes ist typischerweise eine Erzählung von Taten und Erlebnissen eines Helden. Das Thema des Epos wird auch in den jugoslawischen Epen wie wir es von griechischen und lateinischen Epen kennen gleich am Anfang genannt wie in Vergils Aeneis oder in den homerischen Epen. Der Werkanfang ersetzt somit den Titel. Da der Sänger der Schöpfer des Epos ist, entsteht das Epos im Augenblick des Vortrags immer neu. Es existieren gleichzeitig verschiedene Fassungen anderer Sänger. Daher ist es vollkommen

⁵⁴⁰ Lord: Der Sänger erzählt, S. 35.

⁵⁴¹ Lord: Der Sänger erzählt, S. 83-88 und 210-213.

⁵⁴² Lord: Der Sänger erzählt, S. 75.

⁵⁴³ Lord: Der Sänger erzählt, S. 107-147.

⁵⁴⁴ Lord: Der Sänger erzählt, S. 142-144.

unsinnig, nach einem Urtext oder einem Original zu fragen. Jeder Vortrag des Stoffes ist eine Urfassung.⁵⁴⁵

Die Kunst des Sängers erschöpft sich jedoch nicht in der erlernten Kompositionstechnik, so dass er in der Wahl des Themas, das er behandelt, frei wäre. Es fällt auf, dass es sowohl bei den altgriechischen als auch bei den zeitgenössischen jugoslawischen Epen bestimmte Typen gibt, wie sie auch bei den Themen auf den niedrigeren Ebene zu beobachten waren. So gibt es zum Beispiel das Heimkehrerepos – das prominenteste Beispiel dafür ist die Odyssee –, das wiederum aus ganz bestimmten Themen besteht. Dazu gehört die Heimkehr an sich, eine Verkleidungsgeschichte, eine Täuschung und eine Wiedererkennungsszene. Andere Epentypen handeln von Heirat, der Rettung oder der Eroberung einer Stadt.⁵⁴⁶ Dabei können bestimmte Themen in mehr als einem Epentyp verwendet werden z. B. das Thema der Täuschung.⁵⁴⁷ Dadurch scheinen alle Epen miteinander verknüpft, bilden gleichsam ein einziges Epos: „Auf mannigfache Weise bildet ein Epos in der Tradition eine selbständige Einheit und bleibt doch gleichzeitig ein unselbständiges Glied unter anderen Epen.“⁵⁴⁸ Es nicht zufällig und nicht nur durch den sich ergänzenden Inhalt erklärlich, dass die griechischen Epen im sog. epischen Kyklos geordnet wurden und so gleichsam ein Riesenepos bildeten. Der Kyklos oder die Kyklen wurden nie kanonisiert und konnten verschiedene Epen umfassen. So bildeten die Epen, die sich mit dem thebanischen Mythos befassten, einen Kyklos, ebenso diejenigen, die sich mit dem Kreis der Mythen befassten, die sich um den Trojanischen Krieg anlagerten: *Kýpria* (Kyprien) - (*Iliás*) - *Aithiopís* - *Iliás mikrá* (Kleine Ilias) - *Ilíu pérsis* (Zerstörung Ilions) - *Nóstoi* (Heimkünfte sc. der Helden des Trojanischen Krieges) - (*Odýsseia*) - *Telegón(e)ia* (Telegonie). Die Anordnung ist chronologisch, Ilias und Odyssee, die einzigen erhaltenen Werke, sind in Klammern gesetzt, weil sie in der Regel nicht unter die kyklischen Epen gerechnet werden. Die erhaltenen Werke decken den Inhalt der verlorenen zum Teil mit ab. Man kann aber auch alle epischen Stoffe in einem Riesenkyklos anordnen.

⁵⁴⁵ Lord: Der Sänger erzählt, S. 148-153.

⁵⁴⁶ Lord: Der Sänger erzählt, S. 178-179.

⁵⁴⁷ Lord: Der Sänger erzählt, S. 181.

⁵⁴⁸ Lord: Der Sänger erzählt, S. 183.

4.1.2. Mündliche Dichtung

4.1.2.1. *Oral Poetry* und eddische Dichtung

Die erste Anwendung der Oral-Poetry-Theorie auf die eddische Dichtung geschah durch Robert Kellogg in seiner 1958 vollendeten Dissertation,⁵⁴⁹ nachdem sie zuvor schon durch Francis P. Magoun auf die angelsächsische Dichtung angewandt worden war.⁵⁵⁰ Kellogg griff seine These später in dem zusammen mit Robert Scholes verfassten Klassiker *The Nature of Narrative* wieder auf.⁵⁵¹ Kellogg ist der Meinung, dass eddische Dichtung grundsätzlich denselben Grundregeln unterliegt wie die von Parry und Lord behandelten jugoslawischen Epen. Er stützt seine These auf die Formelhaftigkeit der eddischen Dichtung.⁵⁵²

Eine Kritik an der Übertragung der Theorie auf die eddische Dichtung erfolgte vor allem durch Lars Lönnroth. Er moniert, dass Kellogg die Kürze der eddischen Dichtung nicht beachtet habe, die diese viel eher in die Nähe der Ballade als des Heldenepos rücke. Außerdem meint Lönnroth, dass es zwar eine große Anzahl von Formeln und ungewöhnlichen Ausdrücken in der eddischen Dichtung gäbe, diese jedoch eher ornamental und nicht essentiell wie im heroischen Epos seien:

They serve as ornaments and as poetic padding rather than as the basic building blocks of composition. In many cases they can either be taken out completely or be reduced to a single word without any loss of understanding. In numerous instances they function very much like refrains in the ballad, i.e. to set a mood, emphasize an idea and give a certain unity to a group of stanzas.⁵⁵³

Mir scheint in diesem Fall der Formelbegriff von Lord und Parry missverstanden. Sie beziehen Formel sowohl auf das, was Lönnroth als „basic building blocks of composition“ bezeichnet als auch auf die kleineren Wendungen. Diese kleinen Wendungen sind sowohl in der eddischen als auch

⁵⁴⁹ Kellogg, Robert: *A Concordance to Eddic Poetry*. Woodbridge: Boydell 1988 (=Medieval Texts and Studies 2) [= Havard Diss 1958].

⁵⁵⁰ Magoun, Francis P., Jr.: *Oral-Formulaic Character of Anglo-Saxon Narrative Poetry*. In: *Speculum* 28 (1953), S. 446–467 erwähnt in diesem Zusammenhang auch die Edda.

⁵⁵¹ Scholes, Robert u. Robert Kellogg: *The Nature of Narrative*. Oxford: Oxford UP 1966.

⁵⁵² Scholes/Kellogg: *The Nature of Narrative*, S. 22-23.

⁵⁵³ Lönnroth, Lars: *Hjalmar's Death-Song and the Delivery of Eddic Poetry*. In: *Speculum* 46 (1971) S. 1–20, S. 2.

in der homerischen Dichtung als auch in der Epik nicht essentiell, sondern ornamental.

Sicherlich muss man Lönnroth dahingehend recht geben, dass eddische Dichtung kürzer ist als heroische Epen und dass die Vorstellung, dass Gedichte solcher Art, zumal kosmologischen Inhalts improvisiert wurden, schwer vorstellbar ist. Dass sie aber memoriert und dann annähernd unverändert weitergegeben wurden, ist jedoch ebenfalls eine problematische Vorstellung.⁵⁵⁴ Wenn wir die Erkenntnisse der Oralitätsforschung ernst nehmen, ist ein „more or less fixed, memorized text“ in der Mündlichkeit nicht vorstellbar. Auch bei kürzeren Formen ist damit zu rechnen, dass sie nicht nur *en détail* durch Variation einzelner meist sinngleicher Wendungen variiert wurden, sondern dass auch inhaltliche Anpassungen an neu gewonnenes Wissen und neue zugrunde liegende Intentionen vorgenommen wurden.

Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, dass überhaupt Gedichte memoriert wurden. Sicherlich lernte der Dichter durch das Memorieren zahlreicher Gedichte die Technik des Dichtens und dazu gehörten dann auch multipel verwendbare Formeln. Meiner Meinung nach irreführend ist jedoch der Gedanke einer strikten Trennung von improvisierter Epik und memorisierter eddischer Dichtung: jede mündliche Aufführung eines auch kürzeren Gedichtes hatte sicherlich neben unabsichtlichen kleineren Änderungen auch größere und schließlich auch absichtlich veränderte Elemente.

Das Argument Lönnroths, dass Saxo Grammaticus eddische Gedichte in oraler Form kannte und verwertete, die den im Codex Regius fixierten annähernd gleich sind,⁵⁵⁵ ist aus verschiedenen Gründen kein Beleg für die stabile Existenz oraler Eddalieder. Erstens überschneidet sich die Lebenszeit

⁵⁵⁴ Lönnroth, Lars: Hjalmar's Death-Song and the Delivery of Eddic Poetry. In: *Speculum* 46 (1971) S. 1–20, S. 2–3: „As a matter of fact, there is a good deal of evidence showing that Eddic poems were memorized, not improvised by the performers, even though the text could vary from one performance to the next.“

⁵⁵⁵ Lönnroth, Lars: Hjalmar's Death-Song and the Delivery of Eddic Poetry. In: *Speculum* 46 (1971) S. 1–20, S. 3.: „It cannot be argued that the fixity of such texts is a result only of influence from written recordings – as adherents of the oral-formulaic theory would tend to do – because we have evidence that Saxo Grammaticus in Denmark knew some of the same Eddic texts that were later recorded in Iceland, and – judging from his Latin translations – he knew them in almost the same form. Since it is highly improbable that Saxo and the Icelanders used the same written poems, they must have used the same oral ones.“

Saxos mit der Zeit der Komposition der angenommenen schriftlichen Vorstufe des Codex Regius und auch Snorris Tätigkeit fällt in dieselbe Zeit, den Anfang des 13. Jahrhunderts. Saxo war zu einer Zeit tätig, als die Eddalieder schriftlich fixiert wurden. Da verwundert es wenig, dass sie ihm – ob nun mündlich oder schriftlich – in annähernd derselben Form vorlagen, wie sie im Codex Regius der *Edda* stehen. Daraus sollte man kein Argument dafür machen, dass Eddalieder mündlich über längere Zeit mehr oder weniger unverändert überliefert wurden. Ferner ist es gewagt, von der Technik der Heldenlieder ohne weiteres auf alle eddischen Lieder zu schließen. Ich halte es für recht wahrscheinlich, dass Heldenliedern, und solche wurden ja von Saxo verwendet, andere Entstehungsbedingungen und –techniken zugrunde liegen als Liedern kosmographischen Inhalts.

Was kann man aus dieser klassischen Theorie der *Oral Formulaic Poetry* für isländische Sagas, die Eddalieder oder die Skaldik übernehmen? Zunächst fallen die Unterschiede ins Auge: Die Theorie befasst sich mit heroischen oralen Epen – Sagas hingegen sind prosimetrische Texte oder Prosatexte, in der *Edda* haben wir kürzere Lieder, teils Heldenlieder, aber auch Lieder anderen Inhalts – die unter dem Terminus ‚Götterlieder‘ zusammengefasst werden –, die ebenfalls prosimetrisch also zusammen mit Prosastücken als Text im Codex Regius überliefert sind. Auch Skaldenlieder sind im Vergleich zu Heldenepen kurz, viel artifizierter und in der Regel in einem Prosacontext überliefert. Bei dieser formalen und medialen Unterschiedlichkeit scheint Vorsicht bei der Übertragung geboten. Man kann dennoch auf dem Hintergrund der Theorie eine Anzahl von Fragen stellen: Wenn also mündliche Dichtung und mündliche Tradition nicht bedeutet, dass ein Gedicht von einem „Autor“ komponiert und dann durch Auswendiglernen vom Lehrer auf den Schüler übertragen wird und so durch die Generationen läuft, sondern in der Vermittlung einer Technik besteht, die dem Schüler ermöglicht, selbständig ein episches Lied komponierend vorzutragen, wie verhält es sich dann mit den kürzeren lyrischen Formen? Wurden kürzere Lieder auswendig gelernt oder wurden diese improvisiert? Wie stabil ist die Überlieferung? Und wie verhält es sich mit Prosa, die nicht einmal ein metrisches oder rhythmisches Gerüst besitzt und nicht etwa durch musikalische Begleitung gestützt wird?

Ein interessantes Detail aus den Untersuchungen von Lord ist übrigens durchaus auf die Sagatradition anzuwenden. Das Beispiel ist überaus bezeichnend dafür, dass in der oralen Kultur eine andere Haltung zum Text

besteht als in der schriftlichen. Er beobachtete nämlich, dass der Sänger mit einem Text, der ihm aus einem Buch vorgelesen wurde nicht anders umging als mit einem Lied, das ihm ein Kollege vortrug:

Daß Avdo, selbst als ihm der Text aus einem Buch vorgelesen wurde, keine Anstalten machte, sich ihn wörtlich einzuprägen, muß besonders hervorgehoben werden. Er sah in ihm nichts anderes als den Vortrag eines Barden und kam deshalb gar nicht auf den Gedanken, ihn für unantastbar zu halten. [...] Wir machen hier eine Feststellung, die überall, wo mündliche Überlieferung von gedruckten Epensammlungen unterwandert wird, gültig ist: Wird einem erfahrenen epischen Dichter ein gedruckter Text vorgelesen, so reagiert er darauf nicht anders, als wenn er einem anderen Barden zugehört hätte. Epensammlungen verderben den Charakter der mündlichen Überlieferung erst, wenn der Sänger davon überzeugt ist, daß ein Lied nur in dieser einen Form vorgetragen werden darf. Sammlungen tragen ein Lied vielleicht in Gebiete, wo es bisher nicht verbreitet war; in dieser Hinsicht üben sie die gleiche Wirkung wie ein herumziehender Sänger aus. Sie können eine Tradition jedoch erst zerstören, wenn sich die Sänger schon selbst von ihr abgewendet haben und dazu übergegangen sind, einen Text als wörtlich festgelegte Einheit zu betrachten.⁵⁵⁶

Auf der inhaltlichen Ebene stimmt diese Beobachtung mit dem Befund überein, den wir an Sagas beobachten, die ganz offensichtlich nach einer schriftlichen Vorlage verfasst wurden, also z. B. die *Trójumanna saga*. Trotz eines relativ festen Quellentextes – Dares Phrygius' *De excidio Troiae historia* – liegt die Saga in ganz verschiedenen Versionen vor, bei deren Abfassung weitere Quellen hinzugezogen wurden. Es ist davon auszugehen, dass der Dichter jeweils auf alles zurückgriff, was ihm geistig zur Verfügung stand, gleichgültig, ob es von seinem Lehrer und Vorgänger als Dichter oder im Schulunterricht aus der lateinisch-christlich geprägten Tradition oder als Student im Ausland oder in der Kirche, aus einem Buch oder im persönlichen Gespräch erfahren hat.

Auf einer formalen Ebene lässt sich das immer neue Singen eines Liedes, das nicht wörtlich auswendig gelernt wurde, mit der *réécriture* Cerquiglinis vergleichen. Außerdem sind bestimmte Probleme, die sich bei der Arbeit mit Epen stellen, natürlich auch bei anderen Gattungen, die auf der Grenze von Schriftlichkeit und Mündlichkeit stehen, vorhanden: also die Sinnlosigkeit der

⁵⁵⁶ Lord: Der Sänger erzählt, S. 122.

Frage nach dem Urtext, das Problem des Autors bzw. der Anonymität, des gleichzeitigen Vorhandenseins verschiedener Fassungen.

Aber zurück zur eigentlichen Frage: Wie sollen wir uns die orale Entstehung und Überlieferung kürzerer lyrischer Formen vorstellen, wie sie uns in den Liedern der *Edda* vorliegen? Wurde hier etwa ein Lied gedichtet und auswendig vortragen? Und wurde es dann durch Auswendiglernen tradiert? Und wie verhält es sich mit den Inhalten? Traditionell kennen wir als Formen des Volkslieds z. B. Arbeitslieder, Wiegenlieder, Hochzeitslieder, also Lieder, die in irgendeiner Weise mit dem täglichen Leben oder mit einem besonderen Ereignis verknüpft sind und die musikalisch durch eine Melodie gestützt werden. Wie verhält es sich aber mit kosmogonischen Inhalten? Sind Lieder solchen Inhalts ohne Weiteres mit Volksliedern vergleichbar?

Hier möchte ich nun den Faden der *Toronto School of Communication* wiederaufgreifen. Vielversprechend erscheinen auf den ersten Blick die Arbeiten von Eric A. Havelock, an die *Oral-Poetry*-Theorie von Parry und Lord anknüpfte. In seinem bekanntesten Werk *Preface to Plato* vertritt er die These, dass Platon mitten im Prozess des Übergangs von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit lebte und gar zum Vorreiter des neuen Mediums wurde: „Plato, living in the midst of this revolution, announced it and became its prophet.“⁵⁵⁷ Die Entwicklung der griechischen Kultur und Literatur ist der für uns am besten zu studierende Modellfall, aus dem sich sicherlich einiges auf andere Kulturen und Literaturen übertragen lässt. Man denke an die Entwicklung von den homerischen Epen über die vorsokratische Philosophie zu Platon und schließlich zum Hellenismus. Leider geht Havelock von derart vielen falschen Annahmen aus, dass es schwer fällt, dem Werk etwas Positives abzugewinnen. Die falschen Annahmen beziehen sich sowohl auf Homer als auch auf Platon und auch auf die *Oral-Poetry*-Theorie.⁵⁵⁸ Bei aller Kritik, die man an seinem Werk üben muss, das unter klassischen Philologen sehr kritisch aufgenommen wurde, in anderen Kreisen jedoch viel rezipiert wurde, scheint ein Punkt doch wichtig, auf den Havelock aufmerksam gemacht hat: die Entwicklung des griechischen Alphabets und die Entwicklung zur Schriftlichkeit hat sicher

⁵⁵⁷ Havelock, Eric A. (1963): *Preface to Plato*. Cambridge, Mass., London: Belknap Press of Harvard University Press. S. vii.

⁵⁵⁸ Eine detaillierte, kritische Auseinandersetzung mit seinen Thesen findet man in dem Aufsatz von John Halverson: *Havelock on Greek Orality and Literacy*. In: *Journal of the History of Ideas* 53 (1992) 148-163.

einen beträchtlichen Einfluss auf Literatur, Kultur und Philosophie gehabt. Sie schafft nämlich die Möglichkeit zur Fixierung und Bewahrung von Wissen und ebenso zur Verbreitung von Ideen. Inwiefern die Schriftlichkeit die Voraussetzung zur Entwicklung der Philosophie gewesen ist, muss zwar kritisch hinterfragt werden, weil hier auch andere Faktoren sicherlich eine auch wichtige Rolle spielen, doch sollte man den Aspekt der Medialität in diesem Zusammenhang nicht außer Acht lassen. Zugespitzt formuliert – und das wird in seinem zweiten bekannten Werk *The Muse Learns to Write* deutlich – geht es Havelock darum, die unterschiedlichen Verfasstheiten des Geistes (*state of mind*) herauszuarbeiten, die jeweils unter dem oralen und schriftlichen Paradigma entstehen.⁵⁵⁹ Dies ist eine sehr interessante Fragestellung, geht sie doch über das Formale der Literaturproduktion weit hinaus. Walter J. Ong gehört zu denjenigen, die in diesem Punkt wiederum an Havelock anschließen. In seiner Monographie von 1982 unter dem Titel *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*⁵⁶⁰ versucht er Kennzeichen des oralen Paradigmas herauszuarbeiten, wobei er sowohl die antiken griechischen Verhältnisse als auch ethnologische Untersuchungen über orale Völker oder solche mit beschränkter Literalität auswertet. Die ethnologischen Untersuchungen bilden dabei ein willkommenes Korrektiv – denn es ist natürlich sehr problematisch, aus Homer oder mittelalterlicher Literatur so ohne Weiteres auf die Mündlichkeit zu schließen, während die betrachteten Werke uns ja doch in schriftlicher Form vorliegen. Dieser sicher nicht unangreifbare Vergleich mit anderen Kulturen hatte schon die Arbeiten von Parry und Lord so wertvoll gemacht. Ong kommt dabei zu folgenden Ergebnissen über die Oralität:

1. Satzstrukturen sind in der Oralität „eher additiv als subordinierend“.
2. Der Ausdruck ist „eher aggregativ als analytisch“: Es gibt weniger einfache Einheiten, sondern die Bündelung von Einheiten: einander entsprechende oder antithetische Ausdrücke, Phrasen, Nebensätze, Epitheta und Formeln.
3. „Redundant oder wortreich“: Beim Lesen kann man zurückblättern, beim mündlichen Vortrag muß der Vortragende langsam sprechen und sich

⁵⁵⁹ Havelock, Eric Alfred (1986): *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*. 4. Aufl. New Haven, Mass.: Yale Univ. Pr

⁵⁶⁰ Ong, Walter J. (1982): *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. London: Routledge, ND 2007 (New accents).

wiederholen. Außerdem befördert der Zwang zum Weiterreden die Redundanz: an die Stelle des Zögerns tritt eine kunstvolle Wiederholung.

4. „Konservativ oder traditionalistisch“: Was nicht ständig wiederholt wird, wird vergessen; das führt zu einer traditionalistischen oder konservativen Denkweise.

5. „Nahe an der menschlichen Lebenswelt“: Anstelle abstrakter Listen stehen Kataloge und Genealogien, die im Bezug zur menschlichen Lebenswelt stehen.

6. „Kämpferischen Ton“ zeigen z. B. Schmähreden gegen den Gegner im Kampf.

7. „Eher einführend und teilnehmend als objektiv-distanziert“.

8. „Homöostatisch“: Mit Homöostase ist gemeint: „[O]ral societies live very much in a present which keeps itself in equilibrium or homeostasis by sloughing off memories which no longer have present relevance.“⁵⁶¹ Das heißt Genealogien oder Mythen können der gegenwärtigen Situation angepasst werden.

9. Das Denken oraler Menschen ist „eher situativ als abstrakt“. Das bedeutet, daß sie keine Vorstellung von geometrischen Figuren, abstrakten Kategorien, formal-logischen Schlüssen, Definitionen oder von Selbstanalyse haben.⁵⁶²

Die Oralitätsmerkmale, die Ong herausgearbeitet hat, lassen sich an oralen und in oraler Tradition stehenden schriftlichen Epen beobachten, was natürlich nicht verwundert, da dies das Modell ist, das auch bei Ong im Hintergrund steht. Jedoch zieht er, wie erwähnt, auch ethnologische Arbeiten als Korrektiv heran, vor allem von Jack Goody und Ian Wood, die ihre Erkenntnisse komprimiert in dem Aufsatz *The Consequencies of Literacy* (dt. *Konsequenzen der Literalität*) darstellen.⁵⁶³ Es soll nicht verschwiegen werden, dass bei den ethnologischen Arbeiten das Pionierwerk von Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage* (1962) im Hintergrund steht bzw. im Falle der Arbeiten von Goody und Watt fast gleichzeitig entstand.

Die aufgeführten Merkmale lassen sich aber nicht nur bei oralen und in oraler Tradition stehenden Epen beobachten, sondern lassen sich sicherlich auch auf mittelalterliche Prosatexte übertragen, die in einer Tradition des mündlichen Erzählens stehen bzw. sich bewusst einen oralen Anstrich geben. Auch in Isländersagas, um ein Beispiel zu nennen, sind Satzstrukturen „eher

⁵⁶¹ Ong: *Orality and Literacy*, S. 46.

⁵⁶² Ong: *Orality and Literacy*, S. 37-57.

⁵⁶³ Goody, Jack; Watt, Ian (1981): *Konsequenzen der Literalität*. In: Goody, Jack (Hg.): *Literalität in traditionellen Gesellschaften*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 45-104.

additiv“ und der Ausdruck eher „aggregativ als analytisch“. Wir finden zahlreiche Genealogien, einen „kämpferischen Ton“ mit Reden und Gegenreden, der Inhalt der Sagas mitsamt den Genealogien wird an die Gegenwart angepasst, wie wir an den verschiedenen Versionen sehen können, in denen uns die Sagas überliefert sind. Das Denken ist sicherlich auch eher „teilnehmend als objektiv-distanziert“, schließlich werden für die Gesellschaft wichtige Themen verhandelt, daher auch „eher situativ als abstrakt.“ Problematischer sind die Punkte 3 und 4. „Redundant und wortreich“ sind isländische Prosatexte eher selten, sie sind im Gegenteil häufig sehr ökonomisch erzählt – nach Ong ein Merkmal der Schriftlichkeit. Die Merkmale „konservativ oder traditionalistisch“ treffen ins Zentrum dieser Untersuchung. Dabei wäre zu fragen: Sind die zu untersuchenden Texte wirklich im Sinne des oralen Paradigmas konservativ – oder benutzen sie die Erwartung des Publikums um Traditionen erst zu schaffen?

Wie steht es mit den kürzeren lyrischen Formen, mit Eddaliedern und Skaldenliedern, in welchen Verhältnis stehen diese zu Ongs Oralitätsmerkmalen? Sicherlich sind *kenningar* prinzipiell mit Epitheta des griechischen Epos vergleichbar, diese wie jene können Relikte mündlicher Dichtung sein, diese wie jene sind oftmals schwer verständlich. Auch Genealogien und Kataloge finden wir sowohl in oraler Dichtung als auch in Eddaliedern, Reden und Gegenreden sind ein weiteres Beispiel. Im deutlichen Gegensatz zu Ongs Oralitätsmerkmalen steht die formale und gedankliche Komplexität der Eddalieder und noch mehr der Skaldenlieder. Diese will so gar nicht zu der Art passen, wie der orale epische Dichter – oder der Dichter der in einer oralen Tradition steht bzw. stehen will sein Lied improvisierend vorträgt. Die Komplexität dieser Dichtung lässt sich am ehesten mit griechischer Lyrik vergleichen, man denke an Sappho und Alkaios, die Dichtungen der Vorsokratiker oder die Lyrik des Horaz. Alle diese Texte sind entschieden der Schriftlichkeit zuzurechnen und auch starken Autorpersönlichkeiten, die ihre persönlichen Äußerungen nicht als jedermann zur Verfügung stehendes Gemeingut verstanden haben wollten. Auch Skaldengedichte sind mit den Namen bestimmter Skalden verbunden, jedoch besteht das Problem bei Gedichten, die vor der Einführung der Schriftlichkeit entstanden, wie stabil eine solche Überlieferung sein kann, wenn nicht, wie bei den antiken Beispielen die Texte schriftlich fixiert und dazu häufig noch in Tempeln hinterlegt

wurden, so dass man autoritative Grundlagen hatte, von denen man seine Kopie machen konnte.⁵⁶⁴

Für die Skaldenlieder stellt sich die Frage, ob nicht für sie nicht zumindest gelegentlich gilt, was Thukydides über die Reden in seinem Geschichtswerk sagte, nämlich dass er sie so erfunden habe, wie sie nach vernünftiger Erwägung hätten lauten müssen.⁵⁶⁵ Damit wäre die Vorstellung der vor den Sagas existierenden Skaldenlieder infrage gestellt, und die Sagas, in denen die Lieder enthalten sind, wären von vorneherein als Prosimetra geschrieben. Diese Vorstellung ist vielleicht überspitzt, doch selbst wenn man annimmt, die Skaldengedichte existierten außerhalb ihrer schriftlichen Überlieferungszusammenhänge in oraler Form, so ist doch anzunehmen, dass die Verschriftlichung, der Übergang von einem Medium zum anderen, auf die Skaldengedichte eingewirkt hat.

⁵⁶⁴ Pöhlmann, Egert: Zur Überlieferung der griechischen Literatur vom 8. bis zum 4. Jahrhundert. In: Der Übergang von der Mündlichkeit zur Literatur bei den Griechen. Hrsg. von Wolfgang Kullmann u. Michael Reichel. Tübingen: Narr 1990. S. 11–30, S. 21: Über die äolische Monodie des Alkaios und der Sappho: „Die sympotische und politische Dichtung des Alkaios mag zunächst in den Hetairien des äolischen Adels überdauert haben, wenngleich man mit Rösler die Möglichkeit offenlassen sollte, daß der Dichter selbst sein Œuvre zusammengetragen und der Öffentlichkeit zugänglich gemacht hat. Dies wurde nicht selten durch eine Hinterlegung im Tempel erstrebt. Tatsächlich wissen wir durch eine Inschrift von einer Alkaios-Ausgabe im Heiligtum des Apollon von Delos. Für Sappho mag an die Stelle der Hetairie lesbischen Adels die Kultgemeinschaft der Musen getreten sein, in der sie mit ihren Gefährtinnen lebte. Deren Grenzen übersprangen die Lieder der Sappho bald: Theognis, Bakchylides, Herodot kannten ihre Gedichte, und im frühen 5. Jh. wird Sappho auch Gegenstand der Vasenmalerei. Die Einzelheiten bleiben offen. Da Sappho ihre Lieder als ihr geistiges Eigentum betrachtet und auf Nachruhm hofft, ist die Vermutung erlaubt, daß auch sie ihre Lieder selbst gesammelt hat.“

⁵⁶⁵ Thukydides I 22,1 (ed. Jones): Καὶ ὅσα μὲν λόγῳ εἶπον ἕκαστοι ἢ μέλλοντες πολεμήσειν ἢ ἐν αὐτῷ ἤδη ὄντες, χαλεπὸν τὴν ἀκρίβειαν αὐτῆν τῶν λεχθέντων διαμνημονεῦσαι ἦν ἐμοὶ τε ὧν αὐτὸς ἤκουσα καὶ τοῖς ἄλλοθεν ποθεν ἐμοὶ ἀπαγγέλλουσιν· ὡς δ' ἂν ἐδόκουν ἐμοὶ ἕκαστοι περὶ τῶν αἰεὶ παρόντων τὰ δέοντα μάλιστ' εἰπεῖν, ἐχομένῳ ὅτι ἐγγύτατα τῆς ξυμπάσης γνώμης τῶν ἀληθῶς λεχθέντων, οὕτως εἴρηται. „Was nun in den Reden hüben und drüben vorgebracht wurde, während sie sich zum Kriege anschickten, und als sie schon drin waren, davon die wörtliche Genauigkeit wiederzugeben war schwierig sowohl für mich, wo ich selber zuhörte, wie auch für meine Gewährsleute von anderwärts; nur wie meiner Meinung nach ein jeder in seiner Lage etwa sprechen mußte, so stehn die Reden da, in möglichst engem Anschluß an den Gesamtsinn des in Wirklichkeit Gesagten.“ Übersetzung nach Thukydides: Geschichte des Peloponnesischen Krieges. Übersetzt und mit einer Einführung und Erläuterungen versehen von Georg Peter Landmann. München: Deutscher Taschenbuchverlag 1991, S. 36.

Für die Lieder der ersten Hälfte der *Edda* stellt sich die Frage, ob auch hier die formale und inhaltliche Komplexität mit der Vorstellung einer oralen Entstehung überhaupt vereinbar ist. Und wenn man eine solche orale Entstehung annähme, wie viel des angenommenen oralen Gedichts wäre noch in dem schriftlich fixierten Eddalied zu finden? Den starken Einfluss gelehrter Literatur oder zumindest Bildung versucht diese Arbeit exemplarisch nachzuweisen. Auf zwei Wegen lässt sich diesem Problem vielleicht näher kommen. Was wissen die Ethnologen über kürzere lyrische Formen, die nicht volksliedhaften Charakter haben? Kennt man dies aus oralen oder semiliteralen Kulturen? Und: Was sagen die mittelalterlichen Texte selbst über die Technik des Dichtens?

4.1.2.2. Technik und Unterweisung des norrönen oralen Dichters: Wie der Skalde das Dichten lernt

In der Erzählung über Þorleifr den Jarlskalden, dem *Þorleifs þáttur jarlsskálds*, wird berichtet, dass nach dessen Tod der Schafhirte Hallbjörn hali ein Preislied auf ihn dichten will. Er kommt oft nachts an den Grabhügel Þorleifs, um dort zu schlafen und offenbar um Hilfe zu suchen, denn er bringt nur die Worte „Hér liggr skáld“ hervor. Eines Nachts, als er wiederum auf dem Hügel lag und über sein Vorhaben nachsann, schlief er ein, und ein großer Mann erschien ihm und sprach zu ihm. Er gab sich als der Verstorbene zu erkennen und ermöglichte ihm, die Dichtkunst zu erlernen. Zu diesem Zweck zog er ihn an der Zunge und sagte ihm das gewünschte Gedicht vor. Er prophezeit ihm eine große Dichterkarriere, wenn er nach dem Erwachen ein ganzes Gedicht über ihn vortragen könnte. Der Mann verschwand in den Berg und Hallbjörn erwachte. Er lernte das Gedicht auswendig, kehrte zum Hof zurück, trug das Gedicht vor und wurde ein großer Dichter.

Dies ist die einzige Stelle in der altnordischen Literatur, die uns berichtet, wie ein Skalde seine Dichtkunst erwirbt. Elena Gurevich ist sicherlich in der Einschätzung echt zu geben, dass dieser Bericht „entirely fantastic“ sei.⁵⁶⁶ Sie deutet die Geschichte von Hallbjörn immerhin soweit, dass in ihr die zwei verschiedenen Wege, wie Skalden ihre Fähigkeiten erwerben können,

⁵⁶⁶ Gurevich, Elena (1996): „Ok varð it mesta skáld“: Some Observations on the Problem of Skaldic Training. In: *Collegium Medievale* 9 (1996), S. 61-62.

kombiniert worden seien: der mythologische und der reale.⁵⁶⁷ Man könnte auch vermuten, dass der Erzähler der Ansicht sei, dass die Dichtkunst zwei Voraussetzungen habe, einmal die Weitergabe von Kenntnissen von Skalde zu Skalde, zum anderen ein übernatürliches Element.

Wenn wir ansonsten keine Quellen über die Skaldenausbildung haben, bleiben nur die Werke selbst – und Vergleiche mit anderen Kulturen. Fast alle Kenningar für Poesie beziehen sich auf den Mythos des Skaldenmets. Vom Skaldenmet erfährt man aus *Skáldskaparmál* 6, dass Óðinn ihn den Asen und den Männern bringt, die dichten können. Gurevich schließt völlig zu Recht, dass dies bedeutet, dass Óðinn den Skalden nicht die Fähigkeit zu dichten verleiht, sondern ihnen das Gedicht selbst gibt. Das deckt sich mit der Beobachtung, dass die erwähnten Kenningar, und zwar möglicherweise alle von ihnen, nicht die Fähigkeit oder die Dichtkunst bezeichnen, sondern das Gedicht selbst.⁵⁶⁸ Dies stimmt auch mit der Geschichte des Hallbjörn überein, die oben erzählt wurde. Auch dort sagte der Skalde dem Hirten das Gedicht vor, was wohl bedeutet, dass man meint, der Stoff, die *materia*, werde von Skalde zu Skalde weitergegeben. Auch in der Antike verleihen die Musen dem Dichter nicht die Fähigkeit zu dichten, sondern der Dichter bittet die Muse das Gedicht vorzutragen.⁵⁶⁹

Die Antwort auf die Frage, warum wir so gut wie nichts über die Ausbildung des Skalden erfahren, erklärt Gurevich dadurch, dass die Skalden den Eindruck erwecken wollten, ihre Fähigkeiten unmittelbar Óðinn zu verdanken.⁵⁷⁰ Doch wie kommt Óðinn überhaupt an den Skaldenmet? Die Geschichte erzählt Snorri in *Skáldskaparmál* 5-6 und sie ist durchaus der Betrachtung wert:

⁵⁶⁷ Gurevich: „Ok varð it mesta skáld“, S. 69

⁵⁶⁸ Gurevich: „Ok varð it mesta skáld“, S.65-66. Gurevich erwähnt in der Fußnote 8 (Seite 61-2), dass Jónas Kristjánsson (IF 9, C-C1) dies an eine Geschichte über Beda Venerabilis erinnert, die in einer isländischen Hs. überliefert wird. Sie schließt nicht aus, dass dies das Vorbild gewesen sein könnte, jedoch betont sie die Unterschiede.

⁵⁶⁹ Vgl. die Anfänge von Ilias (ed. Munro/Allen) A 1-2 (Μῆνιν ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος / οὐλομένην) und Odyssee (ed. Munro/Allen) α 1-2 (Ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλὰ / πλάγχθη). Vergil setzt sich bzw. seine Sängerfigur bewusst und selbstbewusst davon ab (Aeneis [ed. Greenough] 1,1: Arma virumque cano), die Muse wird nur um Beistand gebeten, dem Sänger die Hintergründe in Erinnerung zu bringen (1,8).

⁵⁷⁰ Gurevich: „Ok varð it mesta skáld“, S. 67.

Nach dem Krieg der Asen und Wanen schließen die Götter einen Waffenstillstand. Zur Bekräftigung desselben spucken sie in einen Bottich. Aus dieser Spucke erschaffen sie einen Menschen namens Kvasir. Dieser ist außerordentlich weise und gibt sein Wissen während seiner Reisen durch die Welt an die Menschen weiter. Dabei trifft er eines Tages auf die Zwerge Fjalar und Galar. Sie töten ihn und fangen sein Blut in zwei Bottichen und einem Topf auf mit den Namen Boðn, Són und Óðrerir. Sie vermengen das Blut mit Honig und brauen so einen Met, der jeden, der ihn trinkt, zum Gelehrten oder Dichter macht.

Die Zwerge laden später einen Riesen namens Gillingr und dessen Frau ein. Bei einer Ausfahrt aufs Meer mit dem Riesen lassen sie das Boot kentern und der Riese, der nicht schwimmen kann, ertrinkt. Die trauernde Witwe erschlagen sie mit einem Mühlstein. Der Sohn des Riesen, Suttungr, erfährt davon, sucht die Zwerge auf und droht, sie zu ertränken. Die Zwerge flehen um ihr Leben und bieten ihm den Met als Kompensation für den Tod seines Vaters an. Der Riese Suttungr bringt den Met nach Hause, verwahrt ihn an einem Ort namens Hnitbjörg und lässt ihn von seiner Tochter Gunnlöd bewachen.

Óðinn trifft auf neun Knechte, die gerade Heu machen. Er bietet an ihre Sensen zu schärfen. Die Sensen werden so außerordentlich scharf, dass die Knechte Óðinn den Schleifstein abkaufen wollen. Óðinn nennt einen hohen Preis. Dennoch wollten alle Knechte ihn kaufen. Schließlich wirft Óðinn den Schleifstein in die Luft. Die Knechte kämpfen so erbittert um ihn, dass sie einander allesamt die Kehlen durchschneiden. Óðinn, der sich den Namen Bolverk gibt, übernachtet bei Baugi, Suttungrs Bruder. Dieser beklagt sich, dass seine Knechte alle einander umgebracht hätten und er keinen Ersatz für sie bekäme. Óðinn bietet an ihre Arbeit zu verrichten, wenn er zum Lohn dafür einen Schluck von Suttungrs Met bekäme. Óðinn tut während des Sommers die Arbeit der Knechte. Als er im Winter seinen Lohn verlangt, verweigert Suttungr den Met. Óðinn versucht Baugi dazu zubewegen eine List anzuwenden, um an den Met zu kommen. Er gibt Baugi einen Bohrer, um ein Loch in den Berg zu bohren, in dem der Met verwahrt wird. Baugi stimmt zunächst zu, wendet sich dann aber gegen Óðinn, jedoch gelingt es Óðinn schließlich in Gestalt einer Schlange durch das Loch in den Berg zu gleiten. Er verbringt drei Nächte bei Gunnlöd und erhält zum Lohn drei Schlucke Mets, die jedoch so groß sind, dass die drei Gefäße geleert werden. Óðinn flieht in Gestalt eines Adlers. Suttungr nimmt ebenfalls die Gestalt eines Adlers an und verfolgt

Óðinn. Óðinn gelingt es zu entkommen. Die Asen erwarten ihn mit Gefäßen, in die er seine Beute spuckt. Er gibt den Met an die Götter und die Menschen mit der Fähigkeit zu dichten. Ein bisschen Met freilich war bei der Verfolgung am anderen Ende ausgetreten und ist jedermann verfügbar.

Die Erzählung macht den Anschein, als würde Snorri alle irgendwo verfügbaren Elemente zum Thema Skaldenmet zu einer Geschichte zusammenstricken. Man kann vermuten, dass es nicht eine einzige schlüssige Geschichte über den Skaldenmet gab, sondern eine ganze Anzahl solcher Geschichten, die ad hoc von Erzählern in unterschiedlichen Situationen erfunden wurden, von denen irgendwelche Namen und allerlei Kenningar Snorri bekannt waren, die er in dieser Erzählung zu erklären versucht. Einige dieser Zeugnisse haben wir auch außerhalb der *Skáldskaparmál* überliefert, z. B. in *Hávamál* 104-110. Man hat den Eindruck, dass es Snorri geradezu Spaß macht, wirklich alle Bestandteile unterzubringen und sei es als Namen von Gefäßen. Die Geschichte endet mit einem Witz, der erklärt, warum es schlechte Dichter gibt.

Gelehrte Anspielungen fehlen nicht. Die immer wieder erwähnten Gefäße, in die der Dichternet gegossen oder gespien wird, erinnern doch stark an ein lateinisches Wortspiel von *vas*, Gefäß, und *vates*, Dichter, Seher. Albertino Mussato (1261-1329) ist vermutlich nicht der erste und einzige, der es verwendet,⁵⁷¹ ganz im Gegenteil, auch eine Inschrift auf einem Weihwassereimer aus Elfenbein im Mailänder Domschatz aus dem 10. Jh. verwendet es.⁵⁷²

⁵⁷¹ Vgl. Albertino Mussato, ep. 7:

Quidni? Divini per saecula prisca poetae

Esse pium caelis edocuere deum...

Hique alio dici coeperunt nomine vates.

Quisquis erat vates, vas erat ille dei.

Illa igitur nobis stat contemplanda Poesis,

Altera quae quandam Theologia fuit.

Zitiert nach Curtius, Ernst Robert: *European literature and the Latin Middle Ages*. 7. Aufl.

Princeton, NJ: Princeton Univ. Press 1990, S. 216.

⁵⁷² *Poetae Latini medii aevi*. Die lateinischen Dichter des deutschen Mittelalters. Hrsg. von Dümmler, Ernst, Traube, Ludwig, Winterfeld, Paul von u. a. München: Monumenta Germaniae Historica 1881. Bd. 5,1.2: Die Ottonenzeit (Hrsg. von Karl Strecker), S. 370: „+ Vates Ambrosi, Gotfredus dat tibi, sancte,/ vas veniente sacram spragendum cesare lympham.“ Hier vates zur Bezeichnung des Bischofs. Zur etymologischen Spekulation vates – wodan – odin vgl. Rubekeil, Ludwig, Wodan und andere forschungsgeschichtliche Leichen: exhumiert, Beiträge zur

Die Verwandlung Óðins in einen Adler, der den Met ausspeit, erinnert an die Predigt des Johannes Scotus Eriugena zum Beginn des Johannesevangeliums, auch dort geht es schließlich um das Wort, allerdings schreit der Adler dort. So besehen wirkt die altnordische Version geradezu wie eine Parodie der Auslegung des Johannesevangeliums. Die Szene des auf dem Grabhügel ruhenden Hirten, der eine Erscheinung hat, die ihm die Dichtkunst/das Gedicht eingibt, erinnert an den Anfang von Hesiods Theogonie. Es verblüffen etliche Parallelen zum Musenmotiv im antiken Epos, auch wenn auf den ersten Blick befremdlich erscheinen muss, die Musen etwa mit Óðinn zu vergleichen. Immerhin sei daran erinnert, dass Apollon der Anführer der Musen ist. Er kann als für die Dichtung zuständiger Gott auch direkt angerufen werden.⁵⁷³ In beiden Stellen gibt es eine Erhebung – freilich im altnordischen Beispiel einen Grabhügel. Die Musen selbst singen zunächst das Lied, später widmet der Dichter ihnen sein Lied – so beginnt die Theogonie (1): „Helikonischen Musen geweiht, heb’ unser Gesang an ...“ Die Musen hauchen dem Dichter den Gesang ein – auch hier wird oral etwas weitergegeben. Auch das Motiv des Trinkens kennt die Antike in diesem Zusammenhang: die Musenquelle. Auch sie, die Hippokrene, benannt nach ihrer Entstehung aus dem Hufschlag des Pegasos, kennen wir vom Anfang der Theogonie (V. 1-4). Möglicherweise waren die Musen ursprünglich Quellgöttinnen. Man schließt dies aus dem Vergleich von Wasser und Wort und der Inspiration des Dichters aus der Musenquelle.⁵⁷⁴

Was folgt aus alledem? Wir erfahren aus den behandelten Stellen etwas über die Konzepte, die man im Hochmittelalter vom Dichten hat. Gleichzeitig muss man vermuten, dass diese Konzepte einerseits von gelehrten Texten beeinflusst wurden und dadurch andererseits vielleicht nicht viel mit der Realität des oralen Dichters vor der Einführung der Schrift zu tun haben.

Reichere Quellen über die Dichtkunst haben wir aus dem irischen Bereich. Inwieweit die Zeugnisse übertragbar sind und was wir aus ihnen schließen

Namenforschung 38 (2003), 25–42.

⁵⁷³ Vgl. Apollonios von Rhodos (ed. Mooney) I 1-2: ἀρχόμενος σέο, Φοῖβε, παλαιγενέων κλέα φωτῶν / μνήσομαι

⁵⁷⁴ Walde, Christine: Musen. In: Der Neue Pauly. Herausgegeben von: Hubert Cancik und Helmuth Schneider (Antike), Manfred Landfester (Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte). Brill, 2008. Brill Online. Universitaets- und Landesbibliothek Bonn. [08 August 2008]

<http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=dnpe812670>: Belegstellen für die Musenquelle: Strab. 8,6,21; 9,2,25; Paus. 9,31,3f.; Prop. 3,3,1ff.; Ov. fast. 5,7f., met. 5,255ff.

dürfen, ist nicht ganz einfach festzustellen. Einerseits ist auch diese Literatur – und zwar noch viel mehr als die isländische Literatur – durch die frühe Christianisierung jahrhundertlang im Kontakt mit lateinischer Literatur gewesen.⁵⁷⁵ Andererseits scheint es in Irland und Wales einen gewisse Organisiertheit des Dichterstandes gegeben zu haben,⁵⁷⁶ die eventuell eine stabilere Vermittlung ermöglichte als das im altwestnordischen Bereich der Fall gewesen sein könnte, wo wir über solche Institutionen keine Nachrichten besitzen. Es ist im altwestnordischen Bereich nichts bekannt über Ausbildungsstätten oder darüber, ob der „Beruf“ vererbt wurde. Es ist unklar, ob die Dichter von ihrer Tätigkeit leben konnten und ob auf Island etwa die größeren Bauernhöfe die Position von Höfen als Wirkungsstätte von Dichtern einnahmen.

Im Unterschied zur Dichtung in Irland und Wales war die altwestnordische Dichtung wohl auch nicht musikalisch begleitet. J. E. Caerwyn Williams sieht die altwestnordischen Dichter eher in Verwandtschaft mit den angelsächsischen Scops bzw. ihrer germanischen Pendants, weil auch für diese keine Bardenschulen überliefert sind und weil ihre Lieder, Helden- und Preislieder an die Lieder der *Edda* erinnern.⁵⁷⁷ Über die Komposition, Vortrag, Memorieren, Tradition, und Verstehen von komplizierter Hofdichtung meint Williams, dass ein Gedicht nicht für einen einzigen Vortrag komponiert worden sei, sondern dass die Zuhörer ein Gedicht immer und immer wieder hören wollten. Die komplexe metrische Struktur vereinfachte die Erinnerung und so meint Williams, dass die mündliche Transmission bis zu einer Fixierung auf dem Pergament möglich war. Außerdem geht er davon aus, dass die Skaldengedichte für die Zeitgenossen im Vortrag verständlich waren.⁵⁷⁸

⁵⁷⁵ Williams, J. E. Caerwyn: The Court Poet in Medieval Ireland. In: Proceedings of the British Academy 57 (1971) S. 85–135, S. 123–124. : Zur Absorbition lateinischer Kultur durch die *filid*: „with the result that their poems are studded with apologues drawn from continental as well as from native literature.“

⁵⁷⁶ Vgl. Caesar, *Bellum Gallicum* (ed. Rice Holmes) 6,14. Für die Dichterstände vgl. Williams, J. E. Caerwyn: The Court Poet in Medieval Ireland. In: Proceedings of the British Academy 57 (1971) S. 85–135, S. 122.

⁵⁷⁷ Williams: The Court Poet in Medieval Ireland, S. 89–92.

⁵⁷⁸ Williams: The Court Poet in Medieval Ireland, S. 95.

Die Bedeutung des Auswendiglernens für die eigene Produktion des Dichters soll hier nicht in Abrede gestellt werden,⁵⁷⁹ jedoch haben wir etliche Zeugnisse dafür, die berichten, dass altnordische Dichtung *ad hoc* improvisiert wurde. Diese Fähigkeit entwickelt man zwar nur, wenn man einen gewissen Vorrat an Versen auswendig gelernt hat, jedoch ist es vermutlich weder der Wunsch des Dichters noch des Publikums gewesen, ein Gedicht des Vorgängers unverändert vorzutragen bzw. zu hören. Dafür sprechen auch Zeugnisse in den Sagas und in der Historiographie: Helden tragen spontan zur Situation passende Verse vor. Für den keltischen Bereich sprechen griechische Quellen ebenfalls von Improvisation.⁵⁸⁰ Das Auswendiglernen scheint also eher der Ausbildung zu dienen als der unveränderten Tradierung von Gedichten.

Daher sollte man zwischen dem Auswendiglernen und der Komposition eines neuen Gedichtes trennen. Durch das Auswendiglernen lernte der Dichter Formen, Formeln und Stoffe, die es ihm ermöglichten, neue Gedichte zu schaffen. Eine zweite Frage ist die, wieviel Improvisation dabei möglich war. Ein Zeugnis in der *Egils saga* stellt die Komposition eines Skaldengedichts als einen – in diesem Falle eine Nacht dauernden – Prozess dar, der vom anschließenden Vortrag deutlich getrennt ist und nichts mit spontaner Improvisation zu tun hat.⁵⁸¹

4.1.2.3. Überlieferung oraler Lyrik

Aus den genannten Gründen ist es wahrscheinlich, dass eher Kenningar als ganze Motive oder gar Gedichte stabil überliefert werden. Diese können dann

⁵⁷⁹ Vgl. Caesar, *Bellum Gallicum* 6,14,1 (ed. Rice Holmes): *Druides a bello abesse consueverunt neque tributa una cum reliquis pendunt; militiae vacationem omniumque rerum habent immunitatem. Tantis excitati praemiis et sua sponte multi in disciplinam conveniunt et a parentibus propinquisque mittuntur. Magnum ibi numerum versuum ediscere dicuntur. Itaque annos nonnulli vicens in disciplina permanent.* Die Druiden ziehen gewöhnlich nicht in den Krieg und zahlen nicht zusammen mit den übrigen Steuern, sie sind vom Militärdienst freigestellt und haben in allen Dingen Privilegien. Von so großen Vorteilen angestachelt, kommen viele aus eigenem Antrieb in die Lehre und werden von den Eltern und Verwandten geschickt. Dass sie dort eine große Anzahl von Versen auswendig lernen, sagt man. Daher bleiben einige 20 Jahre in der Lehre.

⁵⁸⁰ Poseidonios indirekt überliefert bei Athenaios von Naukratis (Ende 2./Anf. 3. Jh.), *Deipnosophistai* IV 37 zeigt deutlich, dass der keltische Dichter-Sänger offenbar in der Lage ist spontan auf eine Situation reagierend ein Gedicht komponierend vorzutragen.

⁵⁸¹ *Egils saga* (ed. Nordal 1933), S. 183.

– vergleichbar mit homerischen Formeln – auch deutlich älter sein als das überlieferte Gedicht.

Ein wichtiger Punkt, der sich auch unter Ongs Charakterisierungen des oralen Paradigmas befindet, soll an dieser Stelle aufgegriffen werden. Es handelt sich dabei um die oben erwähnte Homöostase. Dieser durch ethnologische Beobachtungen belegte Gesichtspunkt wird von Havelock offenbar nicht zur Kenntnis genommen. Sehen wir doch an den oralen Epen, die Parry und Lord in Jugoslawien untersucht hatten, und an den mittelalterlichen Texten, die uns in verschiedenen Fassungen überliefert werden, dass es eben nicht um unveränderte Bewahrung ging, meint eben Havelock, dass die Formeltechnik einer ebensolchen diene. Indirekt führt die Formeltechnik zwar für uns heute zur Bewahrung von gewissen Kernen und Relikten, aber prinzipiell war es eben eine Technik für den improvisierten Vortrag.⁵⁸²

Die Stabilität von Wissen wird in oralen Gesellschaften nicht durch die Formeltechnik erreicht, sondern durch Erwartungshaltung der Zuhörer und sie ist immer relativ, das heißt, dass es streng genommen keine Stabilität gibt. Das kann man daran sehen, dass sogar Genealogien *ex post* verändert werden oder Götter aus dem Pantheon verschwinden können, wenn sich die gegenwärtigen Verhältnisse geändert haben.⁵⁸³ Es ist also nicht das Ziel, das Wissen über die Vergangenheit unverändert zu bewahren, sondern die Gegenwart aus der Vergangenheit zu erklären.

Die Frage ist also: Sind komplexere lyrische Formen als Improvisationskunst denkbar oder sind sie überhaupt ein Produkt der Schriftlichkeit? Die Zeugnisse von Poseidonios bis zu den Sagas lassen vermuten, dass Lyrik als Improvisationskunst zwar prinzipiell für den geübten

⁵⁸² Vgl. Goody, Jack u. Ian Watt: Konsequenzen der Literalität. In: Literalität in traditionellen Gesellschaften. Hrsg. von Jack Goody. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1968, S. 45–104, S. 50: „Wenn wir die Aufmerksamkeit auf die Bedeutung dieser Assimilationsmechanismen in nicht-literalen Gesellschaften lenken, leugnen wir weder das Vorkommen sozialen Wandels noch die ‚Überbleibsel‘, die er bestehen läßt. Wir übersehen auch nicht, daß es in oralen Kulturen mnemonische Muster gibt, die dem Interpretationsprozeß einen gewissen Widerstand entgegenstellen. Formalisierte Sprechmuster, Vortrag unter rituellen Bedingungen, die Verwendung von Trommeln und andere Musikinstrumente, die Beschäftigung professioneller Erinnernder – alle derartigen Faktoren mögen zumindest einen Teil des Gedächtnisinhaltes vor dem umbildenden Einfluß der unmittelbaren Zwänge der Gegenwart schützen.“

⁵⁸³ Vgl. Goody, Jack u. Ian Watt: Konsequenzen der Literalität, S. 45–104, S. 54.

Dichter möglich ist, doch muss man wohl zwischen den mündlich vorgetragenen und den uns schriftlich überlieferten Gedichten unterscheiden. Sicherlich konnten Skalden Gedichte improvisieren, sicherlich konnten sie viel auswendig. Die Gedichte aber, die wir in Kodizes finden, scheinen eher ein schriftlich komponiertes Produkt zu sein, das zwar Merkmale der mündlichen Technik aufweist, aber doch bestimmt verschieden ist von dem Gedicht im mündlichen Vortrag.

Auch für die kürzere griechische Dichtung, wie Elegie, Jambographie und Lyrik geht man von schriftlicher Komposition aus, auch wenn sie für ein Hörerpublikum und nicht für ein Leserpublikum geschrieben ist. Man rechnet hier mit schriftlicher und mündlicher Überlieferung nebeneinander, wobei bestimmte Autoren offenbar bereits darauf achteten, dass ihre Werke in Sammlungen schriftlich in Tempeln hinterlegt wurden.⁵⁸⁴

4.1.2.4. Themen des oralen Liedes

Eine weitere Frage, die man sich stellen kann, ist, ob denn die in Eddaliedern verhandelten Themen – hier die kosmogonische Spekulation – überhaupt ein Thema eines mündlich komponierten Liedes sein kann. Das mündliche Epos ist ein Heldenepos, innerhalb dessen ein bestimmtes Spektrum von Inhalten behandelt werden konnte – davon war oben schon die Rede –, wie die Eroberung einer Stadt oder die Heimkehr des Helden. Innerhalb jedes dieser Stoffe arbeitet der Sänger dann mit dem weiter, was Lord „Themen“ nennt, also bestimmte Szenen, wie Beratungsszenen, oder Techniken für Beschreibungen, für die der Sänger ein Repertoire zur Verfügung hat, das er abrufen kann. Zu diesem Typ des Sängers und seinem Vortrag passen kosmogonische Inhalte nur schlecht. In inhaltlicher Nähe zum Epos steht die Preislyrik. Beide setzen eine aristokratische Gesellschaft als Gesellschaftsform voraus, mit Höfen, an denen die entsprechende Dichtung vorgetragen wurde.

Von den Inhalten volkstümlicher Lieder war oben auch schon die Rede. Es handelt sich dabei um Gelegenheitsdichtung, Arbeitslieder, Wiegenlieder, Zaubersprüche, Gebete und so weiter. Die Themen sind aus dem täglichen Leben gegriffen und werden im täglichen Leben angewandt. Als Beispiel sei hier die mündliche Lyrik Jugoslawiens angeführt, die Vladimir Bovan

⁵⁸⁴ Pöhlmann, Egert: Zur Überlieferung der griechischen Literatur vom 8. bis zum 4. Jahrhundert, S. 18 und 21.

untersucht hat. Sie wurde zwischen dem 18. und 20. Jahrhundert aufgezeichnet. Bovan teilt sie in rituelle, zeremonielle, religiöse Lieder, Arbeits-, Liebes-, Familienlieder und patriotische Lieder ein. Er erkennt speziell bei den rituellen, zeremoniellen und mythologischen Liedern (womit er älteren Teil der religiösen Lieder meint) „a pagan sense of life“.⁵⁸⁵ Wo wären in diesem Spektrum kosmogonische Themen zu verorten? Eine Möglichkeit wäre der Bereich der rituellen Lieder, da Kosmogonien z. B. von Phänomenologen gerne mit dem Jahresanfang in Verbindung gebracht werden. Bovan findet hier im Bezug auf die Wintersonnenwende den Gedanken der Ankunft einer neuen Sonne und Wünsche für Wohlstand. Dabei werden pagane und christliche Elemente vermischt.⁵⁸⁶ Eine weitere Möglichkeit wären die religiösen Lieder. Wie erwähnt unterscheidet Bovan hierbei christliche und pagane, die er mythologische Lieder nennt:

Mythological songs are oldest, preserving pagan elements. In them the world is governed by sun, moon, stars, thunder and lightning, fairies (vilas) and dragons, witches, and souls of ancestors. Most often they sing of fairies. [...] There are few recorded songs about dragons, most of them telling of a maiden's abduction by a dragon. Also a few in number are those about the sun and the moon, the texts of which are unclear. There are some about the marriage of the moon and lightning that seem to have borrowed from wedding songs. Heavenly bodies in such songs appear as members of large families: the morning star is the moon's sister, and the sun too has a sister, about whom are a number of songs.⁵⁸⁷

Auch hier erkennt man keinen Ort für kosmogonische Spekulation. Es handelt sich um Elemente des Volks- und Aberglaubens innerhalb einer christlichen Gesellschaft, manchmal sicher auch um Produkte der erzählerischen Phantasie. Schon allein anzunehmen, dass die Gedichte, bloß weil sie nicht von christlichem Gedankengut dominiert werden, vorchristlich seien, ist eine gewagte Annahme.

Für Dichtung kosmogonischer Inhalte müsste man als Schöpfer einen Stand von Priestern annehmen mit einem gewissen Organisationsgrad und regelrechten Schulen, für die es jedenfalls im altwestnordischen Bereich vor

⁵⁸⁵ Bovan, Vladimir: Yugoslav Oral Lyric, Primarily in Serbo-Croatian. In: Oral Tradition 6 (1991) S. 141–173, S. 150.

⁵⁸⁶ Bovan: Yugoslav Oral Lyric, S. 150-151.

⁵⁸⁷ Bovan: Yugoslav Oral Lyric, S. 159-160.

der Christianisierung keinerlei Belege gibt.⁵⁸⁸ Auch die Gesellschaftsformen stützen einen solchen Stand nicht. Es ist mit einer agrarischen Gesellschaft zu rechnen, die in Island keine übergreifenden Strukturen ausbilden konnte, in Norwegen zunächst nur Kleinkönigtümer mit wenig Stabilität.

Es muss offen bleiben, in welcher Form kosmogonische Mythen, wie es sie überall auf der Welt gibt, im Norden existiert haben. Vergleiche sprechen dafür, dass diese eher in Prosaform erzählt wurden. Wenn man sich auf die Suche nach solchen Stoffen in dichterischer Form begibt, dann wird man am ehesten auf antike Lehrgedichte oder allegorische Dichtungen des Hochmittelalters kommen. In beiden Fällen handelt es sich nicht primär um unterweisende Literatur, sondern um eine poetische Bearbeitung des Wissens der Zeit im Dienste einer Ideologie, wie man z. B. deutlich an Vergils *Georgica* sehen kann, die auf keinen Fall dazu dient, den Lehrling in der Landwirtschaft zu unterweisen. Die These wäre daher, dass kosmogonische Spekulationen primär kein Thema für die Liedform waren, sondern es erst in einem sekundären Schritt wurden, und zwar in schriftlicher Form unter dem Einfluss gelehrter lateinischer Schriftlichkeit.

4.2. Überlieferung und Alter der Gedichte *Völuspá*, *Vafþrúðnismál* und *Grímnismál* der *Älteren Edda*

Die eddischen Gedichte *Völuspá*, *Vafþrúðnismál* und *Grímnismál* sind als Bestandteile der sog. *Älteren Edda* im Codex Regius (Gammel kongelig samling 2365 4^{to}) überliefert.⁵⁸⁹ Gustaf Lindblad, der diese Handschrift einer gründlichen paläographischen und linguistischen Untersuchung unterzogen hat, datiert sie auf etwa 1270.⁵⁹⁰ *Vafþrúðnismál* und *Grímnismál* sind ferner in der

⁵⁸⁸ Auch unter den „rune-singers“ Finnlands scheint es wenig Wissen über die Schöpfung gegeben zu haben, vgl. Honko, Lauri (Hrsg): Religion, myth, and folklore in the world's epics. The Kalevala and its predecessors. Berlin, New York: Mouton de Gruyter 1990, S. 88.: „In the Proto Kalevala of 1834 he [Elias Lönnrot] has still not managed to find much mythological material about the creation, evidently not a very common theme among rune-singers, but in the New Kalevala of 1849 there is, nevertheless, a wealth of such material, now organized in such a way as to make the Finnish work even richer in pagan lore than the Edda.“

⁵⁸⁹ Håndskriftet Nr. 2365 4to gl. kgl. Samling på det store kgl. bibliotek i København (Codex regius af den ældre Edda) I fototypisk og diplomatisk gengivelse. Wimmer, L. F. A.; Finnur Jónsson (Hg.). København: Møller 1891. 233-241.

⁵⁹⁰ Lindblad, Gustaf: Studier i Codex Regius af ældre eddan I-III. With an English Summary. Lund: Gleerup 1954.

fragmentarischen Handschrift AM 748 4^{to} (A) überliefert, die auf den Anfang des 14. Jahrhunderts datiert wird.⁵⁹¹ Die *Völuspá* ist auch in der *Hauksbók* enthalten, die ebenfalls am Anfang des 14. Jahrhunderts entstanden ist.

Lindblad vertritt die inzwischen wohl allgemein anerkannte These, dass der Codex Regius bereits auf mindestens einer schriftlichen Vorlage basierte, die in der ersten Hälfte des 13. Jh. angefertigt wurde, spätestens jedoch um 1240.⁵⁹² Da zwischen dem Götter- und dem Heldenliederteil signifikante paläographische und orthographische Unterschiede bestünden, folgert Lindblad, dass zwei Sammlungen als Vorlage des Codex Regius gedient hätten oder dass zumindest die Vorlage des Codex Regius auf zwei getrennten Sammlungen beruhte.⁵⁹³ Auf diejenige Vorlage, die die Götterlieder enthielt, sollen auch die Götterlieder in der Handschrift A zurückgehen,⁵⁹⁴ die allerdings nach Lindblad keinen Heldenliederteil enthielt.⁵⁹⁵ Auch davor seien die Gedichte bereits in kleineren Sammlungen schriftlich fixiert worden. Diese „Liederhefttheorie“ wurde bereits von Karl Müllenhoff vertreten, der namentlich für die hier zu behandelnden Eddalieder – *Völuspá*, *Grímnismál* und *Vafþrúðnismál* – ein solches Liederheft (oder wie er es nennt: Liederbuch) postuliert.⁵⁹⁶ Eine Ausarbeitung erfährt diese Theorie durch Andreas Heusler, der mit vier Liederheften rechnet und wiederum für die hier zu betrachtenden Lieder ein sog. „Odinheft“ annimmt, dessen Niederschrift Snorri initiiert habe, so dass es ihm dann bei der Abfassung der *Gylfaginning* bereits vorgelegen habe.⁵⁹⁷

Wenn in der Forschung von der Datierung der einzelnen Lieder die Rede ist, ist in der Regel die Datierung eines imaginären Gebildes gemeint, also eine

⁵⁹¹ Håndskriftet Nr. 748, 4to, bl. 1 - 6 i den Arnamagnæanske samling (brudstykker af den ældre Edda); i fototypisk og diplomatisk gengivelse. Hrsg. von Finnur Jónsson. København: Møller 1896 (Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur 25).

⁵⁹² Lindblad: *Studier i Codex Regius*, S. 273.

⁵⁹³ Lindblad: *Studier i Codex Regius*, S. 273-726.

⁵⁹⁴ Vgl. bereits Bugge, Sophus: *Norrøen fornkvæði*. Islandsk samling af folkelige oldtidsdigte om nordens guder og heroer almindelig kaldet Saemundar Edda hins fróða. Christiania: Malling 1867, S. XXI.

⁵⁹⁵ Lindblad: *Studier i Codex Regius*, S. 251-253.

⁵⁹⁶ Müllenhoff, Karl: *Deutsche Altertumskunde*. Bd. 5,1. Berlin: Weidmann 1883, S. 237.

⁵⁹⁷ Heusler, Andreas: *Einleitung zum Codex Regius der Lieder-Edda* [1937]. In: Heusler, Andreas: *Kleine Schriften*. Bd. 2. Herausgegeben von Stefan Sonderegger. Berlin: de Gruyter 1969, S. 260–280. Zu den Liederheften s. S. 273-277, zur These der Initiierung der Niederschrift des Odinheftes durch Snorri S. 277.

Komposition, die zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt entstand und dann mündlich weitergegeben wurde. Es wird zwar gewöhnlich nicht mehr in Abrede gestellt, dass die Gedichte im Laufe ihrer Überlieferung bis zur Niederschrift sowie durch die Niederschrift selbst gewisse Veränderungen durchgemacht haben, aber es wird doch angenommen, dass das Gedicht Informationen aus seiner Entstehungszeit transportiert. Wenn also von einer Datierung die Rede ist, so versucht man zumeist, den Zeitpunkt der angenommenen mündlichen Komposition zu bestimmen. In vielen Fällen ist die Forschung sich darüber uneins, und man kommt je nach Gewichtung der Kriterien zu unterschiedlichen Ergebnissen.

Wie werden also die hier zu betrachtenden Gedichte in der Forschung datiert? Im Falle der *Völuspá* meint man wohl mehrheitlich, dass dieses Gedicht in der Übergangszeit vom Heidentum zum Christentum kurz vor dem Jahr 1000, manche sagen auch kurz danach, entstanden sein muss.⁵⁹⁸ Man argumentiert dabei inhaltlich, dass nämlich sowohl heidnische als auch christliche Elemente zu finden seien und dass außerdem die Endzeiterwartung vor dem Jahre 1000 bzw. 1030 reflektiert werde. Heute beginnt man diese Datierung kritisch zu betrachten. Gísli Sigurðsson schreibt:

Wie sich in der 1997 gedruckten Ausgabe von Dronke [...] erkennen läßt, wird diese Hypothese hier kritiklos zu Grunde gelegt, ohne dabei zu berücksichtigen, wie Dichtung in mündlicher Überlieferung bewahrt wird. Z. B. hält sich fortwährend die Debatte, daß es möglich sei, Einschübe in das Lied sowie Anhaltspunkte für Streichungen festzustellen – geprägt von dem Glauben an einen einstigen ‚richtigen Urtext‘, der dann verändert wurde zu ‚dem falschen Lied‘ oder ‚den falschen Liedern‘, das/die wir heute vorliegen haben [...]. Diese Vorstellungen widersprechen allem, was über mündliche Dichtung bekannt ist, und man kann sie einfach nur als völlig veraltet bezeichnen [...]. Gleiches läßt sich zu den Versuchen der Philologen sagen, ‚die urspr[üngliche] *Völuspá*‘^z auf das Ende des 10. Jh.s zu datieren, ausgehend von den Fassungen des Liedes, die wir heute vorliegen haben.“⁵⁹⁹

⁵⁹⁸ Gísli Sigurðsson: *Völuspá*. In: Beck, Heinrich; Geuenich, Dieter; Steuer, Heiko (Hg.): *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Begr. von Johannes Hoops. Bd. 35. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2007, S. 531. McKinnell, John: *Völuspá*. In: Pulsiano, Phillip (Hg.): *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*. New York: Garland 1993 (Garland reference library of the humanities, 934), S. 714.

⁵⁹⁹ Gísli Sigurðsson: *Völuspá*, S. 531.

Diese richtige Einschätzung steht in gewissem Widerspruch zu der drei Seiten vorher geäußerten Ansicht, dass man zwar gewisse Veränderungen im Laufe der Überlieferung nicht ausschließen könne, jedoch meint er dort, „[d]as ändert nichts an der Tatsache, daß die V[öluspá] von einer Geschichte handelt, die zweifellos jahrhundertlang von den Lippen der Menschen in einem Lied ertönte, das in Stoff und Form jener V[öluspá] sehr ähnlich war, die wir heute kennen [...]“.⁶⁰⁰ Eine Aussage wie diese schließt im Grunde an die älteren Vorstellungen an und zeigt, dass trotz aller Kritik nicht völlig von diesen Vorstellungen abgerückt wurde.

Für die Datierung von *Vafþrúðnismál* und *Grímnismál* gibt es keine so einheitliche Meinung. Heusler sieht für *Vafþrúðnismál* und *Grímnismál* „keinen festen Anhalt, den Kulturherd, dem sie entsprungen sind, und damit das Alter zu bestimmen.“⁶⁰¹ Meist gelten beide Lieder für alt, stellvertretend sei Jan de Vries' Ansicht genannt, der die beiden Gedichte ins 10. Jahrhundert datiert, für ihn zusammen mit den *Hávamál* die ältesten Eddalieder.⁶⁰²

Diese Datierungen sind allesamt sehr spekulativ und datieren letztlich Gedichte, die wir in der Form ihrer spekulierten Entstehung in der Mündlichkeit gar nicht vorliegen haben. Die ältesten sicher datierbaren Zeugen sind der Codex Regius, geschrieben um 1270, und die *Snorra Edda*, verfasst um 1220, in der die Lieder zitiert werden. Die einigermaßen sicher anzunehmenden Vorstufen des Codex Regius sind, wie wir gesehen haben, um 1240 oder etwas früher zu datieren. Die Gedichte, wie sie uns vorliegen, sind also ein isländisches Produkt des 13. Jahrhunderts. Es soll dabei nicht in Abrede gestellt werden, dass ein Liedstoff, einzelne Liedteile, wie Strophen oder Strophenteile, behandelte Realien, Wörter oder Wortbildungen durchaus älter sein können.⁶⁰³

⁶⁰⁰ Gísli Sigurðsson: *Völuspá*, S. 528.

⁶⁰¹ Heusler, Andreas: Heimat und Alter der eddischen Gedichte. Das isländische Sondergut. In: Kleine Schriften. Hrsg. von Stefan Sonderegger. Berlin: de Gruyter 1969. S. 165–194, S. 183.

⁶⁰² Vries, Jan de (1964): *Altnordische Literaturgeschichte*. Band I: Vorbemerkungen -- Die heidnische Zeit -- Die Zeit nach der Bekehrung bis zur Mitte des zwölften Jahrhunderts. 2. völlig neubearbeitete Auflage. Berlin: de Gruyter 1964, S.42.

⁶⁰³ Zu den Norvagismen s. Lindblatt: *Studier i Codex Regius*, S. 277-283. Einen Überblick über die Forschung bis 1965 gibt Magerøy, Hallvard: *Norsk-islandske problem*. o. O. [Oslo?]: Universitetsforlaget 1965 (Omstridde spørsmål in nordens historie) in dem Kapitel „Alderen og heimstaden til Edda-Kvæda“ S. 84-93. Aktuelle Untersuchungen zu diesem Thema sind Meulengracht Sørensen, Preben (1991): *Om eddadigtenes alder*. In: Steinsland, Gro; Drobin, Ulf;

4.3. *Grímnismál* und *Vafbrúðnismál*: Die Erschaffung der Welt aus dem Leib Ymirs

4.3.1. *Grímnismál*: Der Inhalt des Gedichts

Das Götterlied *Grímnismál* ist in einen Prosarahmen eingebettet. Die Söhne König Hrauðungs, Agnarr und Geirrøðr, zehn und acht Jahre alt, werden mit ihrem Ruderboot beim Angeln aufs Meer hinausgetrieben und stranden bei einem greisen Kätnerpaar. Dort verbringen sie den Winter, wobei die Greisin sich um Agnarr kümmert, der Greis um Geirrøðr. Im Frühling kehren sie mit Hilfe des Kätners, der ihnen ein Schiff verschafft nach Hause zurück. Jedoch stößt Geirrøðr seinen älteren Bruder auf Einflüsterung des Kätners im Boot aufs Meer zurück. Da der Vater inzwischen verstorben ist, übernimmt Geirrøðr die Herrschaft.

Óðinn und Frigg beobachten von Hlidskiálf aus Agnarr und Geirrøðr, die ihre Schützlinge sind. Óðinn schildert schadenfreudig, dass Friggs Schützling Agnarr mit einer Riesin in einer Höhle Kinder zeuge, während sein Schützling Geirrøðr König sei. Frigg entgegnet, dass Geirrøðr ein solcher Geizhals sei, dass er, wenn die Zahl der Gäste ihm zu hoch sei, diese misshandle. Óðinn widerspricht – und so kommt es zu einer Wette unter den Göttern. Frigg lässt Geirrøðr durch ihre Dienerin vor einem zu erwartenden Zauberer warnen. Dennoch setzt Geirrøðr den Mann namens Grímnir fest und folterte ihn. Acht Tage und Nächte lang setzte er ihn – niemand anderen als Óðinn selbst – zwischen zwei Feuer. Nur des Königs Sohn, der nach Geirrøðs Bruder Agnarr hieß, brachte ihm ein Trinkhorn und bezichtigte seinen Vater des Unrechts. Als Grímnirs Mantel Feuer fängt, beginnt er, das Gedicht, die *Grímnismál*, vorzutragen.

Am Ende des Gedichts gibt sich Óðinn zu erkennen. Dann wird die Rahmenhandlung in Prosa zu Ende geführt. König Geirrøðr will Óðinn vom Feuer wegzerren, doch ihm entgleitet sein Schwert, das er zuvor aus der

Pentikäinen, Juha; Meulengracht Sørensen, Preben (Hg.): Nordisk hedendom. Et symposium. Odense: Universitetsforlag, S. 217–228 und die Monographie von Fidjestøl, Bjarne: The Dating of Eddic Poetry. A Historical Survey and Methodological Investigation. Copenhagen: Reitzel 1999 (Bibliotheca Arnamagnæana, 41). Eine weitere Auseinandersetzung mit dieser Thematik erfolgt in Kapitel 6.

Scheide gezogen hatte. Er strauchelt und stürzt in die offene Klinge. Óðinn verschwindet und Agnarr übernimmt die Herrschaft.

Diese Prosaeinleitung ist aus einer Vielzahl von Motiven zusammengesetzt. Zu den einzelnen Motiven wurden Parallelen entdeckt, jedoch kein Vorbild für die Gesamtkomposition.⁶⁰⁴ Der Rahmen gilt als spät entstanden; man hat beobachtet, dass nur zwei Motive des Rahmens auch im Gedicht vorkommen: die Peinigung Óðins und Agnars Eingreifen.⁶⁰⁵ Die Wette der Götter Óðinn und Frigg erinnert an Szenen zwischen Zeus und Hera (bzw. Jupiter und Juno), auch Paulus Diaconus erzählt sie in seiner Langobardengeschichte, das Verhältnis dieser Geschichten zueinander ist unklar.⁶⁰⁶

Das Lied selbst ist ein Monolog Óðins, der nur zwei Mal bezug auf die Rahmenhandlung nimmt: am Anfang (Strophen 1-3) und am Ende (Strophen 51-54). Ansonsten ist der Inhalt des Gedichtes unabhängig vom Rahmen. Das eigentliche Gedicht, der Óðinsmonolog, wird nicht nur durch einen Prosarahmen, sondern auch durch zur Rahmenhandlung gehörige Strophen umgeben, die gleichsam einen Übergang zwischen Prosa und dem vorgetragenen Gedicht schaffen. Auf der inhaltlichen Seite schafft der Rahmen eine Situation für den Vortrag eines Gedichts durch Óðinn. Dabei steht der erhabene Inhalt des Óðinsmonologes zu dem Rahmen, in dem eine irdische Handlung, die aus einer Vielzahl von Erzählmotiven zusammengesetzt und mit einer burlesken Götterhandlung vermischt ist, in einem merkwürdigen Gegensatz. Denkt man jedoch an die klassische Poetik, so passen Form und Inhalt durchaus zusammen: schmucklose Prosa für den niedrigeren, Poesie für den höheren Stoff. Auch die Abwechslung zwischen verschiedenen *genera* bzw. die Auflockerung des *genus grande* durch die anderen *genera* – *medium* und *subtile* – entspricht diesen Prinzipien.⁶⁰⁷ Möglicherweise wollte der Autor das

⁶⁰⁴ Gering/Sijmons: Kommentar zu den Liedern der Edda, S. 181-184 bietet einen Überblick über die Motive.

⁶⁰⁵ Sprenger, Ulrike: Grímnismál. In: Beck, Heinrich; Geuenich, Dieter; Steuer, Heiko (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Begr. von Johannes Hoops. Bd. 13. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1999, S. 45-46.

⁶⁰⁶ Vgl. Schröder, Franz Rolf: Grímnismál. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 80 (1958) S. 344-347.

⁶⁰⁷ Vgl. Cicero, Orator ad M. Brutum (ed. Kytzler) 9. Eine Darstellung dieser Prinzipien bei Isidor, Etymologiae (PL 82) II 17: De trimodo dicendi genere. [1] Dicenda sunt quoque summissa leniter, incitata graviter, inflexa moderate. Hoc est enim illud trimodum genus dicendi: humile, medium,

hohe Thema durch einen weniger hohen Rahmen auflockern und in eine unernte Ebene verlegen gerade wegen der „heidnischen“ Inhalte,⁶⁰⁸ die der christlichen Schöpfungslehre widersprechen.

Óðinn schaut ins Land der Asen und Alfen und berichtet davon (Str. 4): Die Besonderheit des Landes, von dem jetzt berichtet wird, wird sogleich durch *heilakt* verdeutlicht und seine Bewohner sind Asen und Alfen. Dann werden in den Strophen 4-16 Götter und ihre Wohnsitze aufgezählt, wobei Óðinn dadurch besonderes Gewicht erhält, dass ihm mehrere Gehöfte und somit auch Strophen zugeteilt sind. Ab Strophe 18 folgen namentlich bekannte Tiere aus der Mythologie. Strophe 17 dient als Gelenk: Sie handelt von Óðins Sohn, der ihn dereinst rächen wird, indem er den hier ungenannt bleibenden Fenriswolf zerreißen wird. So wird thematisch der Übergang von den Göttern zu den Tieren geschaffen. Strophe 22-24 schildert Valhöll, 21 ist wiederum eine Übergangsstrophe, die mit dem bildlichen Ausdruck *Þjóðvitnis fiskr* (Þjóðvitnis Fisch = des Fenriswolfs Fisch) für die im Luftmeer schwimmende Sonne⁶⁰⁹ eine Verbindung zwischen den vorher aufgezählten Tieren und dem neuen Thema bildet. Ab Strophe 25 folgt eine zweite Aufzählung von Tieren. Die thematische Verknüpfung erfolgt durch die Einherjer in Strophe 23.4 und die in der nächsten Strophe behandelte Ziege Heiðrún, die die Einherjer mit Met nährt.

grandiloquum. Cum enim magna dicimus, granditer proferenda sunt; cum parva dicimus, subtiliter; cum mediocria, temperate. [2] Nam in parvis causis nihil grande, nihil sublime dicendum est, sed leni ac pedestri more loquendum. In causis autem maioribus, ubi de Deo vel hominum salute referimus, plus magnificentiae et fulgoris est exhibendum. [3] In temperatis vero causis, ubi nihil agitur ut agat, sed tantummodo ut delectetur auditor, inter utrumque moderate dicendum est: sed et quamvis de magnis rebus quisque dicat, non tamen semper granditer docere debet, sed summissa, cum docet; temperate, cum aliquid laudat vel vituperat; granditer, cum ad conversionem aversos animos provocat. Utenda tamen verba in summisso genere sufficientia, in temperato splendentia, in grandi vehementia.

⁶⁰⁸ Gering/Sijmons: Kommentar zu den Liedern der Edda, S. 184, folgen Karl Müllenhoff: „Die übrigen Strophen machen den Eindruck, als hätten wir es mit einem Katechismus der nord. Mythologie, mit memorierversen, zu tun.“ Diesen Gedanken verfolgend schließt Gering alle Strophen, die sich nicht auf Óðinn beziehen als interpoliert aus dem „ursprünglichen Gedicht“ aus.

⁶⁰⁹ Gering/Sijmons: Kommentar zu den Liedern der Edda, S. 195: „*vitner* ist ein mehrfach überliefertes ókent heiti des Wolfes (s. zu Vm 53⁴). Durch das steigernde Präfix *þjóþ-* (vgl. *þjóþ-góþr*, *þjóþ-leiþr*, *þjóþ-mérr*, *þjóþ-sterkr* usw.) wird der hier gemeinte Wolf als ein furchtbares, gefährliches Untier bestimmt; es kann daher kaum von einem anderen als von Fenrir die Rede sein, der beim Weltuntergang die Sonne verschlingen wird (Vm 46. 47): diese ist der im Luftmeer schwimmende ‚Fisch‘.“

In der Folgestrophe wird der Hirsch namens Eikþyrnir behandelt. Von seinen Hörnern tropft es hinab in den Hvergelmir, die Quelle in Niflheimr. Diese Tatsache bildet wiederum die Einleitung zu einem Flusskatalog in den Strophen 27-29. Die Strophe 29 leitet zum neuen Thema der Esche Yggdrasill hin durch die Erwähnung der Flüsse, die Thor durchwaten muss, um dorthin zu gelangen – schon die Erwähnung Hvergelmir's wies im Prinzip auf dieses Thema voraus. Strophe 30 verzögert durch den Einschub der Namen der Pferde, auf denen die Asen zur Weltenesche reiten, die Behandlung dieses Themas. In Strophe 31 beginnt nun die Schilderung mit der Erwähnung der drei Wurzeln und der unter ihnen wohnenden Wesen: Hel, Hrímþursar und Menschen. Dann folgt eine Beschreibung der Tiere, die auf und um die Esche leben. Danach erfolgt ein Einschnitt. In Strophe 36 spricht Óðinn zwei Walküren, Hrist und Mist, an, damit sie ihm das Trinkhorn bringen. Daran schließt sich ein Walkürenkatalog an, diese bringen den Einherjern den Met, dadurch wird ein gewisser Anschluss an Strophe 23 geschaffen.

Recht unvermittelt beginnt mit Strophe 37 ein neues Thema: beginnend mit der Nennung der Namen der Pferde, die die Sonne morgens heraufziehen, wird in drei Strophen (37-39) der Gang der Sonne beschrieben bis zu ihrem Untergang, begleitet von zwei namentlich genannten Wölfen. Dann wieder ein abrupter Themenwechsel: Strophe 40 und 41 behandeln die für diese Untersuchung wichtige Entstehung der Welt aus dem Körper des Ymir, wobei aus bestimmten Körperteilen bestimmte Teile der Welt entstehen. Strophe 42 ist wieder ohne Übergang angefügt und zudem dunkel. Der Gott Ullr wird genannt. Seine und aller anderen Götter Huld erwerbe, wer zuerst Hand an das Feuer lege: „die heimstätten werden den asen sichtbar, wenn man die kessel herabnimmt“.⁶¹⁰ Strophe 43 nennt Ingwald's Söhne, offenbar Zwerge,⁶¹¹ sie bauten einst das beste Schiff Skíðblaðnir, darauf folgt in 44 eine Aufzählung der jeweils besten ihrer Art. In Strophe 44 hebt Óðinn an von sich zu sprechen, in 46-50 nennt er eine Vielzahl seiner Namen. Mit Strophe 51 wird das Gedicht in die Rahmenhandlung zurückgeführt: Óðinn spricht Geirrøðr an und prophezeit ihm sein baldiges Ende. Das Gedicht schließt damit, dass Óðinn weitere seiner Namen aufzählt (Strophe 54).

⁶¹⁰ Gering/Sijmons: Kommentar zu den Liedern der Edda, S. 208.

⁶¹¹ Gering/Sijmons: Kommentar zu den Liedern der Edda, S. 208.

Das Gedicht ist ganz offensichtlich nicht in einem Guss entstanden. Das führte dazu, dass verschiedene Gelehrte versucht haben, durch Ausscheidung interpolierter Strophen die ursprünglichen *Grímnismál* zu rekonstruieren. Dieses Schicksal teilt das Gedicht mit anderen eddischen Gedichten, hier ging es jedoch soweit, dass im Extremfall nur 15 von den 54 im Codex Regius überlieferten Strophen übrigblieben.⁶¹² Solchem Anliegen mag man kritisch gegenüberstehen, jedoch scheint das Gedicht in der vorliegenden Form in der Tat von einem Redaktor aus zum Teil vorhandenem Strophenmaterial zusammengesetzt. Das meiste Material ist dabei typische Katalogdichtung. Bis zum Ende der Yggdrasillbeschreibung gelingt ihm die Verbindung der verschiedenen Kataloge recht gut. Mit der Schilderung der Yggdrasill und der unter ihren Wurzeln wohnenden Wesen wird das Katalogprinzip verlassen. Die Weltenesche wird beschrieben und die Welt außerhalb, die unter ihren Wurzeln. Dann werden andere Strophen angefügt, die zum Teil dunkel sind, weil sie wohl aus anderen Kontexten stammen. Ebenfalls die Welt bzw. die Schöpfung erklärend sind die Strophen, die die Zerteilung Ymirs behandeln. Am Ende fügte der Redaktor nochmals typisches Katalogmaterial an: die Óðinsnamen. Die dunklen Strophen kann man mehr schlecht als recht auf die Rahmenhandlung beziehen (36, 42, 45). Über die Genese der *Grímnismál* kann man nur Vermutungen anstellen: Hat der Redaktor dieses Gedichts Strophenmaterial fragmentarisch vorgefunden, aus dem er ein sinnvolles Gedicht fertigen wollte? Hat er möglicherweise aus den „dunklen Strophen“ und der Aufzählung der Óðinsnamen die Rahmenhandlung konstruiert? Schuf er sodann einen Übergang zwischen dem Prosarahmen und den überlieferten Versen – die wohl ursprünglich nicht aus einem einzigen Gedicht stammten – durch die Hinzudichtung von Strophen am Anfang und am Ende des Gedichts?

4.3.2. *Vafþrúðnismál*: Der Inhalt des Gedichts

Die *Vafþrúðnismál* sind ein Dialoggedicht benannt nach dem Riesen Vafþrúðnir, der als weise gilt. Óðinn will ihn aufsuchen, um sich in einem Wissenswettstreit mit Vafþrúðnir zu messen. Das Gedicht beginnt mit vier einleitenden Strophen, in denen Óðinn mit seiner Frau Frigg spricht. Óðinn teilt Frigg sein Vorhaben mit, Frigg jedoch zeigt sich besorgt um den Gatten ob der

⁶¹² Vgl. Schröder: *Grímnismál*, S. 348-349 referiert die Forschungsgeschichte bezüglich der Ausscheidung unechter Strophen.

Gefährlichkeit des Riesen. In der fünften Strophe wird kurz die Reise berichtet. In der nächsten Strophe beginnt dann bereits der Dialog zwischen Óðinn und dem Riesen.

Óðinn fordert den Riesen zu einem Wissenswettstreit heraus, den der Riese annimmt und sogleich deutlich macht, dass dies ein Kampf um Leben und Tod sei. Als der Riese nach dem Namen seines Herausforderers fragt und „Gagnráðr“ zur Antwort bekommt, wird klar, dass Óðinn inkognito unterwegs ist und der Riese sich vermutlich auf diesen Wettstreit nicht eingelassen hätte, wenn er gewusst hätte, dass ein Gott ihn herausforderte. Der Deckname Gagnráðr ist sprechend und vermutlich absichtlich zweideutig: Man könnte ihn neutral als „Gegenrater“ verstehen, jedoch heißt *gagn* auch „Vorteil im Kampf, Sieg“.⁶¹³ Die Vorzeichen stehen also schlecht für den Riesen, der dies aber nicht bemerkt.

Óðinn tritt dem Riesen nicht direkt gegenüber, offenbar ebenfalls, um nicht erkannt zu werden. Der Wettkampf beginnt mit Fragen des Riesen nach mythologischen Pferden und Orten. Als Óðinn an der Reihe ist, fragt er sofort nach dem Ursprung von Himmel und Erde. Der Riese antwortet mit einer Strophe, die *Grímnismál* 40 entspricht: aus Ymirs Fleisch die Erde, aus seinen Knochen die Berge, aus seinem Kopf der Himmel und aus seinem Schweiß bzw. Blut das Meer. Dann erkundigt sich Óðinn weiter nach dem Ursprung von Sonne und Mond, Tag und Nacht, von Vollmond und Neumond, von Sommer und Winter. Es folgt die Frage nach den ersten Lebewesen – Asen oder Riesen. *Vafþrúðnir* antwortet, dass vor der Erschaffung der Welt zunächst Aurgelmir, dann sein Sohn Þrúðgelmir, dann dessen Sohn Bergelmir existiert habe. Da wir ansonsten belegt finden, dass Ymir der älteste Riese sei, hat schon Snorri Aurgelmir mit Ymir gleichgesetzt.⁶¹⁴ Es scheint, dass es verschiedene Erzählungen über den ersten Riesen gab, die Snorri zu harmonisieren versucht. Der Verfasser der *Vafþrúðnismál* in der im Codex Regius überlieferten Fassung ist sich dieses Widerspruchs durchaus bewusst, da er nach den ältesten Verwandten Ymirs fragen lässt. Die nächste Frage gilt dem Ursprung des ersten Riesen. Die Antwort lautet, er sei aus Gifftropfen aus dem Eliwagar entstanden, offenbar einem Gewässer; diese Herkunft begründe die böse Wesensart der Riesen. Óðinn setzt nach und fragt, wie der einsame Riese sich

⁶¹³ Vgl. Baetke: Wörterbuch, S. 180.

⁶¹⁴ *Gylfaginning* (ed. Faulkes) Kap. 5: ok var sá nefndr Ymir. En hrímþursar kalla hann Aurgelmi [...].

denn vermehrt habe. Er bekommt zu Antwort, dass unter seinem Arm ein Knabe und ein Mädchen hervorgewachsen seien und dass außerdem seine beiden Füße einen sechsköpfigen Sohn gezeugt hätten.⁶¹⁵

Als nächstes fragt Óðinn nach dem ältesten Wissen des Riesen. Dieser antwortet, dass dies Bergelmir sei, der auf einen *lúðr* gelegt worden sei. Davon abgesehen, dass man nicht weiß, was ein *lúðr* ist, falls nicht das Instrument Lure gemeint ist, stimmt diese Auskunft nicht mit dem vorher Gesagten überein, wonach er ja auch von dessen Großvater Aurgelmir zu berichtet wusste. Entweder der Verfasser versuchte, alles überlieferte Strophenmaterial unterzubringen oder die die Frage Óðins zielte auf die erste gleichsam historische Tat ab.

Die nächsten Fragen Óðins gelten der Herkunft des Windes, der Herkunft des Gottes Njorðr, dem Ort, wo die Einherjer – also die in der Schlacht Gefallenen – kämpfen und was sie ansonsten bei Óðinn tun. Dann folgen Fragen nach dem Weltende: wer wird den Fimbulwinter überleben? Der Riese weiß, dass dies ein Paar namens Lif und Lifþrasir sind, aus denen ein neues Menschengeschlecht hervorgehen wird. Es folgen weitere, zum Teil schwer verständliche Inhalte zum Weltende, bis schließlich Óðinn eine Frage stellt, die nur er selbst beantworten kann und mit der er sich entlarvt. *Vafþrúðnir* muss am Ende die Überlegenheit Óðins anerkennen.

4.3.3. Die Erschaffung der Welt in *Grímnismál* und *Vafþrúðnismál*

Von primärem Interesse für diese Arbeit sind die Strophen 40-41 der *Grímnismál* sowie die Strophe 21 der *Vafþrúðnismál*, in denen von der Erschaffung der Welt aus dem Körper des Riesen Ymir berichtet wird:

Ór Ymis holdi var iorð um scöpuð, enn ór sveita sær, biorg ór beinom, baðmr ór hári, enn ór hausu himinn.	Aus Ymirs Fleisch wurde die Erde geschaffen, aber aus dem Schweiß das Meer, die Felsen aus den Knochen, die Bäume aus den Haaren, aber aus dem Schädel der Himmel.
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

⁶¹⁵ Franz Rolf Schröder identifiziert den sechsköpfigen Sohn mit Þrúðgelmir vgl. Schröder, Franz Rolf: Germanische Schöpfungsmythen I und II. Eine vergleichende religionsgeschichtliche Studie. In: Germanisch-romanische Monatsschrift 19 (1931) S. 1-26; 81-99, hier: I, S. 6.

Enn ór hans brám gerðo blíð regin	Aber aus seinen Wimpern schufen die freundlichen
miðgarð manna sonom;	Ratenden
enn ór hans heila vóro þau in	den Menschensöhnen Midgard;
harðmóðgo	aber aus seinem Gehirn wurden alle überaus
scý ǫll um scöpuð.	heftigen
	Wolken geschaffen.

Unverbunden mit den umgebenden Strophen wird in den Strophen 40-41 der *Grímnismál* von der Erschaffung der Welt aus den Körperteilen eines Wesens namens Ymir berichtet. Ymir begegnet am Anfang der *Völuspá* (Strophe 3). Dort wird nur von ihm gesagt, dass er vor der Erschaffung der Welt existierte.

Wir erfahren nicht, wie Ymir zu Tode kam, und auch die Schöpfer werden nicht namentlich genannt, sondern nur mit *blíð regin* also als freundliche Mächte oder Götter bezeichnet. Folgende Entsprechungen von Körperteilen und Weltbestandteilen finden wir:

hold (Fleisch) – *iorð* (Erde)
sveiti (Schweiß) – *sær* (Meer)
biorg (Felsen) – *bein* (Knochen)
baðmr (Bäume) – *hár* (Haare)
hauss (Schädel) – *himinn* (Himmel)
brár (Wimpern) – *miðgarðr* (Miðgarðr)
heili (Gehirn) – *scý* (Wolken)

Die Ähnlichkeit zum Mikrokosmos-Makrokosmos-Modell der Adamstexte (Typus 20 nach Finckh) ist auffällig. Ein verbreiteter Träger dieses Modells ist der *Elucidarius*; die entsprechende Stelle wurde bereits oben behandelt, sei aber zum besseren Vergleich hier nochmals zitiert:

«1.59» Discipulus Hua[-]þan vas hann licamlegr.
Magister Af .iiii. hofop scepnom. oc callasc hann af þui enn minne heimr. þuiat hann hafpe hold af iorþo enn bloþ af vatne blost af lofste enn hita af elde. Hofop hans vas bollof gliking heimballar. Þui ero augo tuav sem sol oc tungl. ahimne. Ibrioste es bl[^]str oc hoste sem vindar oc reiþarþrum-or lofste. Quiþr tēcr viþ veco sem sęr viþ votnom. F[̄] tr halda up ollom licam [[674a:20]] sem iorþ berr allan hofga. Af himnes-com elde heuer hann svn. enn af enō[̄] fra lofste heyrn. enn hilmning af eno neþra. bergning af vatne. enn hann-da kennning af iorþo. harþleik bei-na afsteinom. enn gliheng trea no-glom hars voxt af grase. enn hann kenner sin sem kvquende þuiat þat alt licamlect eþle manz.

Fleisch und Erde, eine Körperflüssigkeit (Schweiß bzw. Blut) und Meer, Kopf und Himmel bzw. Weltkugel, Bäume und Haare – diese Paare sind jeweils

vergleichbar. Doch es gibt auch Unterschiede. Ein Pendant zu dem Paar *brár* (Brauen/Wimpern/Augenlidern) und *Miðgarðr* sucht man vergebens im *Elucidarius* ebenso zum Paar Gehirn – Wolken.

Schon Jacob Grimm hat die Ähnlichkeit zu den Adamstexten bemerkt. Er kennt vier dieser Adamstexte: eine Stelle im *Rituale ecclesiae Dunelmensis*, eine Stelle im *Emsigerrecht*, eine Stelle im *Ezzolied*, eine Stelle in Gottfried von Viterbos *Pantheon*, die er alle vier zitiert und schließt:

Hält man alle ansätze zu den vorhin aus der edda gezogen, so ist ihre ähnlichkeit gar nicht zu verkennen; blut, meer oder wasser, fleisch und erde, bein und stein, haar und baum oder gras verhalten sich hier ebenso. [...] echt eddisch bleibt die beziehung des schädels auf den himmel, der augenbrauen auf eine burg, wie aber burg und himmel stof zu erschaffung des leibes hergegeben?⁶¹⁶

Auch für Grimm sind die Ähnlichkeiten unverkennbar, ratlos lassen ihn der Himmel und die Burg. Für den Himmel hatten wir im *Elucidarius* eine – zumindest vorläufige Erklärung gefunden.

Der Hauptunterschied zu den Adamstexten liegt in der Umkehrung des Motivs. Während in den Adamstexten die Erschaffung des ersten Menschen aus Teilen der Welt behandelt wird, wird in der *Grímnismál* die Erschaffung der Welt aus Teilen eines anthropomorphen ersten Lebenswesens erklärt. Auch dies war Grimm natürlich aufgefallen, wobei es ihm nicht weiter problematisch erschien:

[...] schon die Heiden konnten sich zu einer umdrehung jener cosmogonischen ansicht bewogen finden, um so mehr aber sagte sie den Christen zu, da die bibel den ersterschafnen menschen geradezu aus leim oder erde entstehen lässt, ohne weiteres über die bildung der einzelnen bestandtheile des leibs zu sagen.⁶¹⁷

Ein weiteres Problem spricht Grimm ebenfalls an, nämlich die Frage, ob es möglich ist, dass das Motiv bereits in heidnischer Zeit bekannt war oder ein Produkt eines späteren Einflusses christlicher Gelehrsamkeit war:

Kein kirchenvater scheint die annahme von den acht theilen des ersten menschen zu kennen, ich wage nicht zu entscheiden, ob sie schon im heidenthum geläufig war und neben der eddischen vorstellung haftete, oder

⁶¹⁶ Grimm, Jacob: Deutsche Mythologie I. 4. Ausgabe besorgt von Hugo Elard Meyer. Berlin: Dümmler 1875-1878, S. 471.

⁶¹⁷ Grimm: Deutsche Mythologie I, S. 471–472.

erst aus dem Zusammenstoß dieser mit der christlichen Lehre entsprang und als weitere Ausbildung des Dogma von Adam zu betrachten ist.⁶¹⁸

In den *Vafþrúðnismál* findet man in den Strophen 20-21 dasselbe Motiv verwendet:

Óðinn qvað:

„Segðu þat íþ eina, ef þitt æði dugir
oc þú, Vafðrúðnir, vitir,
hvaðan iorð um kom eða uphiminn
fyrst, inn fróði iotunn.“

Óðinn sagte:

„Sag das als Erstes, wenn dein Verstand etwas
taugt
und du, Vafðrúðnir, es weißt,
woher kamen Erde und Oberhimmel
zuerst, du weiser Riese?“

Vafðrúðnir qvað:

„Ór Ymis holdi var iorð um scoðuð,
enn ór beinom biorg,
himinn ór hausi ins hrímkalda
iotuns,
enn ór sveita síór.“

Vafðrúðnir sagte:

„Aus Ymirs Fleisch wurde die Erde geschaffen,
aber aus den Knochen die Berge,
der Himmel aus dem Schädel des eiskalten
Riesen,
aber aus seinem Schweiß das Meer.“

Folgende Entsprechungen finden wir in dieser Textstelle:

hold (Fleisch) – iorð (Erde)

bein (Knochen) – biorg (Felsen)

hauss (Schädel) – himinn (Himmel)

sveiti (Schweiß) – síór (Meer)

Dies wirkt wie eine verkürzte Version des Textes der *Grímnismál*. Strophe 20 knüpft in der Formulierung *hvaðan iorð um kom eða uphiminn* an den Anfang der *Völuspá* an, wo es in Strophe 3 heißt: *iorð fannz æva né upphiminn*. *Iorð* und *upphiminn* finden sich als formelhaftes Paar in vielen kosmogonischen Gedichten verschiedener germanischer Sprachen und zwar sowohl in positiver Formulierung als auch in negativer, um den Zustand vor der Schöpfung zu schildern. Eine positive Formulierung finden wir z. B. im Heliand (V. 2884-7) *that Kriste ni uuas / uuihtes uuirdig, huand he thit uueroldriki, / erde endi uphimil thurh is enes craft / selbo giuuarhte endi sidor giheld [...]*.⁶¹⁹ Eine negative Formulierung finden wir im Wessobrunner Gebet (V. 1-2), hier in einem

⁶¹⁸ Grimm: Deutsche Mythologie I, S. 472.

⁶¹⁹ Ed. Eduard Sievers hier zitiert die Version der Handschrift M (Monacensis Cgm 25, Cim. III, 4a) S. 199, vv. 2884-2887: Hier handelt es sich freilich um keine Kosmogonie, vielmehr wird im Zusammenhang der Speisung der Fünftausend angesichts der Dankbarkeit der Menschen gegenüber Christus, die ihm alle weltlichen Güter und das Erdreich zusprechen wollen, darauf verwiesen, dass er ja Erde und Oberhimmel selbst erschaffen habe und erhalte.

ausführlicherem kosmogonischen Kontext: *Dat fregin ih mit firahim / firi uuizzo meista: Dat ero ni / uuas. noh ufhimil.*

Die Frage Óðins nach der Herkunft von Erde und Oberhimmel beantwortet *Vafþrúðnir* nun damit, dass er aufzählt, was aus welchem Körperteil des Riesen geschaffen wurde. Dabei wird weder gesagt, wer der Schöpfer ist bzw. die Schöpfer sind, noch wird konkret auf die Frage nach Erde und Oberhimmel bezug genommen. Natürlich sind Erde und Himmel unter den erschaffenen Bestandteilen, jedoch treten Felsen und Meer hinzu und der in der Frage verwendete Begriff *uphiminn* wird nicht aufgegriffen.

Beim Vergleich mit der *Grímnismál* erkennt man, dass der jeweils erste Vers gleich ist, die Elemente Felsen aus Knochen, Himmel aus Schädel und Meer aus Schweiß sind in beiden Fällen vorhanden, jedoch in der Reihenfolge vertauscht:

<i>Vafþrúðnismál</i>	<i>Grímnismál</i>
„Ór Ymis holdi var iorð um scöpuð, enn ór beinom biorg, himinn ór hausi ins hrímkalda iotuns, enn ór sveita síór.“	Ór Ymis holdi var iorð um scöpuð, enn ór sveita sær, biorg ór beinom, baðmr ór hári, enn ór hausi himinn.

Die *Vafþrúðnismál* fügen im dritten Vers einen Hinweis auf den ehemaligen Besitzer des Schädels, bestimmen die Natur Ymirs genauer: es ist ein Schädel eines Reifriesen. In den *Grímnismál* gibt es an dieser Stelle das Paar Bäume aus Haaren.

Während Gering/Sijmons der Meinung sind, dass die Fassung der *Vafþrúðnismál* die ursprüngliche sei und die der *Grímnismál* dagegen erweitert,⁶²⁰ scheint es nach einem Vergleich mit den *Elucidarius* oder einem der Adamstexte, eher so, als ob das Verhältnis umgekehrt wäre. Es wirkt, als sei das ausführlichere Modell der *Grímnismál* in den *Vafþrúðnismál* verkürzt zitiert worden, und zwar an die Frage nach Himmel und Erde angepasst auf die wesentlichen Teile reduziert.

Damit ist die Problematik in Grundzügen umrissen: Es gibt Ähnlichkeiten mit den Adamstexten, die mehr als zufällig zu sein scheinen, aber auch Unterschiede. Die Unterschiede bestehen einerseits im Detail, aber aber auch grundsätzlich in der Umkehrung des Motivs. Wenn man von einem Einfluss der Adamstexte ausgeht, stellt sich weiter die Frage, wann dieser Einfluss geschah.

⁶²⁰ Vgl. Gering/Sijmons: Kommentar zu den Liedern der Edda, S. 167.

Ist es denkbar, dass sich das Motiv schon vor der Christianisierung verbreitete oder ist dieser Einfluss erst im 12./13. Jahrhundert denkbar?

4.4. Indogermanisches Erbe oder hochmittelalterliche Dichtung?

Die Feststellung von Ähnlichkeiten zwischen dem Ymirmythos und Schöpfungsmythen des indo-iranischen Gebiets einerseits und den Adamstexten, die jüdischer Herkunft sind, andererseits führte zu Diskussionen über die Entstehung dieser Ähnlichkeiten. Franz Rolf Schröder verwehrt sich gegen die Annahme, dass die Adamstexte die Quelle des Ymirmythos sein könnten. Seine Argumente sind folgende:

Die Erschaffung Adams ist gerade das Gegenteil von der Zerstückelung Ymirs. Aus den verschiedensten Elementen der Welt setzt Gott dort Adam zusammen - umgekehrt aber wird der Riese zerteilt und aus seinen einzelnen Stücken die Welt gebildet. Dieser letzte Mythos schaut wilder, grausiger, urzeitlicher aus als die sanfte Erzählung von der Erschaffung Adams, und es kann überhaupt kein Zweifel bestehen, welche Vorstellung die ältere, ursprünglichere ist.

Andererseits kann Schröder die Ähnlichkeiten nicht leugnen, allerdings erklärt er sie durch eine gemeinsame Quelle, die er in einem iranischen Mythos „der Erschaffung der Welt aus dem Leib eines Urwesens“ sieht, er verweist dabei besonders auf die manichäische Version. Sein Fazit:

Der Zusammenhang des Mythos von der Tötung Ymirs mit den orientalischen Vorstellungen ist unbestreitbar, aber nicht zu entscheiden ist - wenigstens vorläufig, ob eine junge Entlehnung aus manichäischer Tradition oder aus älterer iranischer, arischer Überlieferung vorliegt oder ob wir gar über die arische Zeit hinaus diesen Kultmythus bereits für die indogermanische Urzeit ansetzen dürfen.⁶²¹

Auch Turville-Petre nimmt östlichen Einfluss an und bringt konkrete Völker als Überlieferungsträger ins Spiel: Eine Möglichkeit sieht Turville-Petre in Kulturkontakten zwischen den Goten oder anderen germanischen Völkern in den ersten vier Jahrhunderten, eine andere Möglichkeit sieht er in den Herulern im 6. Jahrhundert. Die dritte Möglichkeit wäre indogermanisches Erbe:

⁶²¹ Schröder: Germanische Schöpfungsmythen, S. 92–93.

It is, however, equally likely that such myths reached Europe at a much earlier period, even as early as the time when Indo-European language and culture were adopted. In this case the myths must have been adapted, finally formulated, and nearly fossilized in the north.⁶²²

Diese Spur verfolgt Bruce Lincoln weiter, er stellt in seinem Aufsatz *The Indo-European Myth of Creation* die wichtigsten seiner Meinung nach vergleichbaren Mythen indogermanischer Völker zusammen und kommt zu dem Schluss:

Given our conclusion that the Germanic, Roman and Indo-Iranian accounts are independent versions of a P-I-E myth, reconstruction of that myth should be possible.⁶²³

Die Berechtigung zu solcher Rekonstruktion entnimmt er aus angenommenen „linguistic correspondences between Germanic and Indo-Iranian versions“, worunter speziell die etymologische Verwandtschaft des Namens Ymir gehört.⁶²⁴ Eine spätere Vermittlung durch Manichäer, Ostgoten oder Christen hält er für ausgeschlossen, da der altnordische Mythos Details des „protoindoeuropäischen Urmythos“ bewahre, die sogar in den frühesten indischen und iranischen Texten verloren seien.⁶²⁵ Nachdem er die Verwandtschaft festgestellt und unabhängige Erzählungen identifiziert hat, erstellt er ein Stemma und rekonstruiert den „Indo-European myth of creation“:

The general resemblance among these texts is certainly quite clear, in all of them a primordial being is killed and dismembered, and from his body the cosmos is fashioned. Yet, there are differences in each account (beyond the petty difference that the body-world homologies do not always match up), and it is evident that certain transformations have taken place within each culture and within each text.⁶²⁶

Später greift Lincoln das Thema nochmals auf und macht den Ymirmythos – und zwar in synthetisierter Form aus *Grímnismál* und *Gylfaginning* – zum

⁶²² Turville-Petre, E. O. G.: *Myth and Religion of the North. The Religion of Ancient Scandinavia*. Reprint. New York: Holt, Rinehart & Winston 1964, S. 278.

⁶²³ Lincoln, Bruce: *The Indo-European Myth of Creation*. In: *History of Religions* 15 (1975) S. 121–145, Zitat S. 126.

⁶²⁴ Ebd. S. 124.

⁶²⁵ Ebd. S. 124–125.

⁶²⁶ Ebd. S. 128–129.

Ausgangspunkt einer Monographie mit dem Titel *Myth, Cosmos, and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction*. Wiederum erkennt er in all seinen Zeugen ein zugrunde liegendes Muster:

What all these materials reveal is a common pattern of creation mythology, traditional among the Indo-European peoples, in which the world is formed from the dismembered body of the first man and – in some versions – the body of the first bovine. An important aspect of this tradition was the use of detailed homologies, relating the parts of the human body to parts of the cosmos, and also to parts of society [...].⁶²⁷

Dieser Idee ordnet er alles Material unter, beispielsweise diskutiert er durchaus ausführlich die Adamstexte, die sich ja in besonderem Maße den erwähnten Homologien widmen, hinter deren Ähnlichkeit mit den indogermanischen Quellen er aber wohl griechischen oder iranischen Einfluss auf die Henochtradition in Alexandria vermutet.⁶²⁸ Ausgehend von seiner Grundannahme – der Existenz eines unter den indogermanischen Völkern verbreiteten Musters – ist das Ziel der Studie aber nicht eine regelrechte Rekonstruktion einer ursprünglichen protoindoeuropäischen Reihe von Homologien, sondern „the identification of more or less well-defined semantic ranges in which homologies regularly recur, but always with some degree of variation.“⁶²⁹

In seinem finalen Kapitel wendet Lincoln dann die Ergebnisse seiner Mythenanalyse auf die Gesellschaft an und fragt, was diese Mythen über die Gesellschaft aussagen, wer sie propagiert und wer Nutzen davon hatte. Dabei bezieht er sich auf Texte, in denen Körperteile auf soziale Klassen bezogen werden. Er verweist auf die „well-known ‚tripartite‘ structure characteristic of many IE societies“, also auf Georges Dumézils und Emile Benvistes Thesen, die er also als gegeben voraussetzt.⁶³⁰ Lincoln meint, dass in den indogermanischen kosmogonischen Mythen eine „soziale Ideologie“ einkodiert ist, die weniger einen bestehenden Zustand, als eine anzustrebende, ideale soziale Ordnung beschreiben. Seine These bezüglich der Verbreiter dieser Mythen ist, dass die Priesterklasse, die die Spekulationen über die

⁶²⁷ Lincoln, Bruce: *Myth, Cosmos, and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1986, S. 8.

⁶²⁸ Vgl. Lincoln: *Myth, Cosmos, and Society*, S. 10-11, er bleibt hier eher vage.

⁶²⁹ Ebd. S. 9.

⁶³⁰ Ebd. S.141 und S. 222, Anm. 1

Zusammenhänge von Mensch und Kosmos entwickelte und durch Rituale begleitete, auch die soziale Ideologie propagierten.⁶³¹ Doch nicht nur die Priesterklasse profitierte von dieser Ideologie, auch die Krieger, die einen „adeligen“ Stand bildeten. Sie waren eine ausführende Gewalt gegen äußere Feinde („non-Indo-Europeans“), aber auch gegen die gemeine Klasse, die immer eine Bedrohung der Privilegierten darstellten. Der „soziogonische“ Mythos legitimiert die Repression der Krieger gegenüber den Gemeinen, aber auch der Priester gegenüber den Kriegern. Die integrierende Figur in dieser Gesellschaft ist der König, der als Bild des Mikrokosmos die Eigenschaften der drei Stände in sich vereinigen und ein offenes Ohr für die Nöte der gemeinen Menschen haben sollte. Jedoch: „Born in the warrior class, tutored and advised by priests, the interests of kings remained firmly with the upper classes.“⁶³²

Lincolns These beruht auf zwei Voraussetzungen: erstens von einem Zusammenhang von Sprachfamilie, Religion und Kultur, zweitens – damit zusammenhängend – von Georges Dumézils „idéologie tripartite“. Für sein Konstrukt einer Klassengesellschaft und ihrer Ideologie zieht er Quellen aus verschiedenen Gesellschaften und historischen Umständen heran. Besonders auffällig erscheint dabei die Stellung des Priesterstandes, die er sowohl in ihrer Machtstellung in der Gesellschaft als auch in ihrer Funktion als Propagandeaure völlig überschätzt. Wir haben weder in Skandinavien noch im antiken Rom noch in Griechenland irgendwelche Hinweise auf eine solche Schicht von Priestern. Wenn es je eine solche Gesellschaft irgendwo gegeben haben sollte, so stellte diese vermutlich eher die Ausnahme als die Regel dar. Lincoln scheint auch von recht organisierten, in Klassen aufgeteilten und zentralisierten Gesellschaften auszugehen, wo doch z. B. im frühmittelalterlichen Europa, aber auch anderswo, in anderen Zeiten regionale Machthaber sich auf bäuerliche Anhänger stützen, die im Bedarfsfalle auch zu den Waffen greifen. Diese regionalen Machthaber sind durchaus wechselnd, ihre Herkunft oft wenig adelig und die Rolle von Priestern vermutlich nicht allzu groß, erst mit der fortschreitenden Christianisierung werden die „Priester“ in der Gestalt katholischer Bischöfe und Äbte zu einem Machtfaktor.

Lincoln verbindet Mircea Eliades ahistorischen Zugang zu den Quellen mit Dumézils Thesen über eine angebliche indogermanische

⁶³¹ Ebd. S. 164

⁶³² Ebd. S. 167-168.

Dreiständegesellschaft. Dazu kommt eine marxistische Grundhaltung, die in der Ideologie der Priester ein Mittel der Unterdrückung der Massen sieht.⁶³³

4.4.1. Parallelen in Indien und Iran

Auch wenn aus vielen Gründen Skepsis gegenüber der These angebracht ist, dass der altnordische Ymirmythos ein Ausläufer eines postulierten protoindogermanischen Schöpfungsmythos ist und aus diesem Grund gleichsam urverwandt mit Schöpfungsmythen aus Indien und Iran, verdienen diese Mythen aufgrund der Ähnlichkeiten, die die Anhänger der These herausstellen, doch einen näheren Blick. Stellvertretend für eine ganze Reihe von Texten seien hier die beiden prominentesten herausgegriffen. Dabei handelt es sich um den indischen Puruṣa-Mythos, der im *Rigveda* überliefert ist und um den iranischen Gayomart-Mythos. Die Fragen, die im Hintergrund stehen, sind folgende:

1. Können wir aus den Belegen überhaupt auf die Existenz eines indogermanischen Schöpfungsmythos schließen? Und wenn man diese Frage positiv beantwortete, kann es sein, dass der nordische Ymirmythos ein Ausläufer dessen ist?
2. Falls man diese Fragen negativ beantwortet: Wie sind dann die Ähnlichkeiten zu erklären? Ist eine Vermittlung in den ersten Jahrhunderten n. Chr. durch germanische Völker, die Kontakt nach Südosteuropa hatten, denkbar?

4.4.1.2. Der indische Puruṣa-Mythos

Der *Rigveda* (wörtlich: Verswissen, also: Wissen in Versen) ist der älteste Teil der vier Veden, der heiligen Texten des Hinduismus. Trotzdem diese Schriften erst im 5. Jh. n. Chr. aufgezeichnet wurden, geht man davon aus, dass dort verschiedene Schichten älteren Wissens nachzuweisen sind. Die Hymnen des *Rigveda*, zu denen der hier behandelte Text gehört, zählt man zu der ältesten Schicht der Veden, man datiert sie in die Zeit von ca. 1200 v. Chr. – 900 v. Chr.

⁶³³ Vgl. ebd. S. 166: „Much less than the coercive force of the warriors – although that was there if needed – it was the ideological hegemony of priests that kept commoners in their place. Successful propagation of the sociogonic and regiogonic myths among the commoner class resulted in false consciousness for the commoners, and this false consciousness made it nearly impossible for them to dispute their lot in life.“

Jedoch wird man bei aller Zurückhaltung, die gegenüber Texten eines fremden Fachgebietes geboten ist, annehmen dürfen, dass für den Rigveda wie für vergleichbare Texte mit angenommener vorangegangener mündlicher Überlieferung gilt: Letztlich können wir nur gesicherte Aussagen machen über den Text, der uns schriftlich vorliegt. Mündliche Überlieferung ist beweglich und wird immer aktualisiert. Und wenn ein Text im 5. Jh. n. Chr. schriftlich fixiert wurde, dann ist dies der Text des 5. Jh. v. Chr. und nicht der des 1. oder gar 2. Jahrtausends vor Chr. Der Puruṣa-Mythos ist im zehnten Liederkreis überliefert (Hymnus 90 des Rigveda) und lautet folgendermaßen:

1. Tausendköpfig, tausendäugig, tausendfüßig ist Puruṣa; er bedeckte vollständig die Erde und erhob sich noch zehn Finger hoch darüber.
2. Puruṣa allein ist diese ganze Welt, die vergangene und die zukünftige, und er ist der Herr über die Unsterblichkeit (und auch über das), was durch Speise noch weiter wächst.
3. Solches ist seine Größe und noch gewaltiger als dies ist Puruṣa. Ein Viertel von ihm sind alle Geschöpfe, drei Viertel von ihm ist das Unsterbliche im Himmel.
4. Zu drei Vierteln stieg Puruṣa empor, ein Viertel von ihm verzüngte sich hienieden. Von dem aus ging er nach allen Seiten auseinander und (erstreckte sich) über alles, was Speise ißt und was nicht ißt.
5. Aus ihm ward Virāj geboren, aus Virāj der Puruṣa. Geboren ragte er hinten und vorn über die Erde hinaus.
6. Als die Götter mit Puruṣa als Opfertgabe das Opfer vollzogen, da war der Frühling dessen Schmelzbutter, der Sommer das Brennholz, der Herbst die Opfertgabe.
7. Ihn besprengten (weihten) sie als das Opfer auf dem Barhis, den am Anfang geborenen Puruṣa. Diesen brachten die Götter die Sādhyas und die Ṛṣi's sich zum Opfer.
8. Aus diesem vollständig geopfertem Opfer wurde das Opferschmalz gewonnen. Das machte er zu den in der Luft, im Wald und im Dorfe lebenden Tieren.
9. Aus diesem vollständig geopfertem Opfer entstanden die Verse und Sangesweisen, aus ihm entstanden die Metren, aus ihm entstand der Opferspruch.
10. Aus ihm entstanden die Rosse und alle Tiere mit doppelter Zahnreihe, aus ihm entstanden die Rinder, aus ihm sind die Ziegen und Schafe entstanden.
11. Als sie den Puruṣa auseinander legten, in wie viele Teile teilten die ihn? Was ward sein Mund, was seine Arme, was werden seine Schenkel, (was) seine Füße genannt?
12. Sein Mund ward zum Brahmanen, seine beiden Arme wurden zum Rājanya gemacht, seine beiden Schenkel zum Vaiśya, aus seinen FM^Ten entstand Śūdra.

13. Der Mond ist aus seinem Geist entstanden, die Sonne entstand aus seinem Auge; aus seinem Munde Indra und Agni, aus seinem Aushauch entstand der Wind.

14. Aus dem Nabel ward der Luftraum, aus dem Haupte ging der Himmel hervor, aus den Füßen die Erde, aus dem Ohre die Weltgegenden. So regelten sie die Welten.

15. Sieben waren seine Umleghölzer, dreimal sieben Brennhölzer wurden gemacht, als die Götter das Opfer vollzogen und Puruṣa als Opfertier anbanden.

16. Mit dem Opfer opferten die Götter dem Opfer. Dies waren die ersten Normen (des Opfers). Diese Mächte schlossen sich dem Himmel an, in dem die früheren Götter, die Sādhyas, sich befinden.⁶³⁴

Das Urwesen Puruṣa ist nach der ersten Strophe also tausendköpfig, tausendäugig und tausendfüßig und bedeckt die Erde vollständig. Das steht in gewissen Widerspruch zur zweiten Strophe, wo eine Identität Puruṣas mit der Welt ausgedrückt wird, auch wenn hier speziell auf die Zeitstufen, Vergangenheit und Zukunft referiert wird. Unklar ist offenbar der Fortgang dieser Strophe, ob nämlich gemeint ist, dass Puruṣa „zugleich Gott und Mensch“ ist oder „Herr über Götter und Menschen“.⁶³⁵

Die dritte Strophe erklärt, wie die erwähnte Identität Puruṣas mit der Welt gemeint ist und auch seine Identität bzw. Herrschaft mit allen Geschöpfen und Göttern. Strophe 4 schildert die Vorstellung, dass er sich offenbar zu drei Viertel in den Himmel erhoben hat – was im Widerspruch zu der Angabe der ersten Strophe steht, wo angegeben ist, dass er sich „zehn Finger hoch darüber“ erhob – wobei zu bemerken ist, dass die Übersetzung und Bedeutung dieser Stelle umstritten ist.⁶³⁶

Strophe 4 fügt ein neues Motiv hinzu: die Selbsterzeugung. Puruṣa bringt das weibliche Schöpfungsprinzip Virāj hervor und diese gebärt wiederum Puruṣa.⁶³⁷ In den nächsten Strophen wird geschildert, wie nun die Götter diesen Puruṣa opfern, wobei in Strophe 6 offenbar Frühling, Sommer und Herbst immaterielle, symbolische Opfer⁶³⁸ darstellen, die mit Puruṣa

⁶³⁴ Zitiert nach Geldner, Karl Friedrich: Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen. 3 Bände. Cambridge, Mass., London, Wiesbaden: Harvard University Press; Oxford University Press; Harrassowitz 1951 (Harvard Oriental Series, 33-35). Band 3, S. 286-289.

⁶³⁵ Geldner: Der Rig-Veda, Bd. 3, S. 287, Kommentar zu 2cd.

⁶³⁶ Siehe Geldner: Der Rig-Veda, Bd. 3, S. 286-187, Kommentar zu 1d.

⁶³⁷ Geldner: Der Rig-Veda, Bd. 3, S. 287, Kommentar zu 5.

⁶³⁸ Geldner: Der Rig-Veda, Bd. 3, S. 288, Kommentar zu 6cd.

gleichgesetzt werden. Diese wiederum werden zur Erläuterung mit Bestandteilen des Opfers im realen Leben der Menschen verglichen, nämlich Schmelzbutter und Brennholz.

In der 8. Strophe wird aus dem Opfer Opferschmalz gewonnen. Daraus erschafft ein nicht namentlich genanntes Subjekt die Tiere. Dafür kommen ein „erster Schöpfer“ oder der hier opfernde Gott oder Puruṣa selbst in Frage.⁶³⁹ Ferner entsteht aus dem Opfer die Dichtkunst einschließlich des Opferspruchs. Nach den bereits in Strophe 8 genannten Tieren werden auch in der 10. Strophe nochmals, nun bestimmte Tiere genannt. In der 11. Strophe setzt das Gedicht gleichsam neu ein mit der Frage nach der Anzahl der Teile, in die man Puruṣa teilte, die in der Folge nicht beantwortet wird. Die weiteren Fragen, nämlich was aus seinem Mund, seinen Armen, seinen Schenkeln und Füßen geschaffen wurde, werden in den Folgestrophen beantwortet, wobei noch mehr Elemente hinzugefügt werden. Im Einzelnen findet man folgende Entsprechungen:

Mund – Brahmane
beide Arme – Rājanya
beide Schenkel – Vaiśya
Füße – Śūdra

Dies ist eine Mikrokosmos-Makrokosmos-Analogie in der Form, dass die Ordnung der Gesellschaft in vier Kasten⁶⁴⁰ durch Zuordnung zu Körperteilen als naturgegeben erklärt wird. Der oberste der hier genannten Körperteile, der Mund, entspricht der Kaste der Brahmanen, den Priestern, die die heiligen Schriften auslegten. Auch durch diese Aufgabe wird die Wahl des Körperteils motiviert sein. Die Arme entsprechen den Kshatriyas, hier unter der Bezeichnung Rājanyas, das ist die Kaste der Krieger, höheren Beamten, Fürsten und Könige. Die Zuordnung der Körperteile ist offenbar wieder doppelt motiviert, vertikal und durch die Aufgabe, wie auch bei den beiden anderen Kasten. Die Schenkel werden den Vaiśya, der Kaste der Händler, Kaufleute, Grundbesitzer und Landwirte zugeordnet. Die Füße den Śūdras, den Handwerkern, Pachtbauern und Tagelöhnern. Die Schenkel und Füße tragen, das heißt wohl, unterhalten den restlichen Körper, die Intelligenz und die Regierenden. Keine Erwähnung finden die Unberührbaren.

⁶³⁹ Geldner: Der Rig-Veda, Bd. 3, S. 288, Kommentar zu 8cd.

⁶⁴⁰ Geldner: Der Rig-Veda, Bd. 3, S. 288, Kommentar zu 12.

Wie man leicht erkennen kann, ist dies keine Kosmogonie an sich, sondern eben die Erklärung und Rechtfertigung einer bestimmten Gesellschaftsordnung. Solche Vorstellungen kennen wir auch aus der europäischen Literatur.⁶⁴¹ Kosmogonisch geht es aber weiter in den Strophen 13 und 14, wenn gesagt wird „der Mond ist aus seinem Geist entstanden“ usw. Folgende Zuordnungen findet man:

Geist – Mond

Auge – Sonne

Mund – Indra und Agni

Aushauch – Wind

Nabel – Luftraum

Haupt – Himmel

Füße – Erde

Ohr – Weltgegenden

Hier werden also acht Körperteile genannt, die zum Teil bereits in der vorigen Stelle genannt waren, nämlich der Mund und die Füße. Das zeigt, dass in diesem Hymnus zweimal das Bild des geopferten Körpers zur Erklärung der Welt verwendet wird, einmal sozial und einmal kosmogonisch. Die Stellen stehen nebeneinander, denn beide haben die Opferung Puruṣas zum Inhalt. Durch die Überschneidung der Körperteile und die unterschiedliche Ausrichtung der Analogien wirkt der Hymnus unharmonisch und zusammengesetzt. Es wird auch klar, warum die Frage nach der Anzahl der Körperteile am Anfang unbeantwortet blieb. In anderen, uns nicht erhaltenen Gedichten, die entweder das eine oder das andere Modell verwendeten, mag sie sinnvoll und beantwortbar gewesen sein. Hier jedoch haben wir zunächst vier Teile eines Körpers, im zweiten Durchgang wird jedoch derselbe Körper gleichsam nochmals verwendet, diesmal in acht Teilen.

In Strophe 15 werden die Zahlen der Umleghölzer und der Brennhölzer des Opfers genannt. Strophe 16 schließt den Hymnus mit der Aussage ab, dass die Götter mit dem Opfer dem Opfer opferten: Puruṣa wird also geopfert und durch dasselbe Opfer als Gottheit verehrt.⁶⁴² Dann wird nochmals formuliert, was das Thema dieses Hymnus ist: die Erklärung der Normen des Opfers, die eben durch die Schilderung des ersten Opfers geschieht.

⁶⁴¹ Vgl. Typus 9 nach Ruth Finckh: *Minor Mundus Homo*, S. 470.

⁶⁴² Geldner: *Der Rig-Veda*, Bd. 3, S.289 Kommentar zu 16.

Die Datierung des Gedichtes ist schwierig. Es verhält sich mit dem Rigveda wie mit anderen frühen Literaturen, verschiedene und verschieden alte mündliche Traditionen flossen zusammen und wurden schließlich fixiert.⁶⁴³ Die Zuordnung der Körperteile zu den Kasten setzt natürlich das Kastenwesen als historische Gegebenheit voraus, aber auch der Ursprung des Kastenwesens als *terminus post quem* lässt sich nicht bestimmen.

Geldner bewertet den Hymnus als „recht spät“, offenbar jedoch nicht anhand von harten Kriterien, sondern geleitet von der Vorstellung, dass die frühen Hymnen anders, d. h. einfacher, klarer, ‚ursprünglicher‘ seien. Das vorliegende Gedicht beurteilt er als „eigenartig“ und „nicht gerade tief gedacht“.⁶⁴⁴ Das sind natürlich keine validen Kriterien, jedoch kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass – wie auch in manchem Eddalied – bestimmte in der Tradition vorhandene Versatzstücke verwendet wurden, um ein neues Ganzes zu schaffen. Am deutlichsten zeigt sich dies an der doppelten Verwendung der Köperteileanalogie. Während nun Opfer und Kosmogonie im Zusammenhang stehen, ist die Begründung des Kastenwesens in diesem Gedicht ein Element, das etwas unharmonisch eingefügt scheint. Es ist zwar einerseits assoziativ angereicht an die andere Köperteileanalogie, wird aber nicht mit dieser harmonisiert, wie man wiederum an der doppelten Verwendung einzelner Körperteile sehen kann. Andererseits gehört zur Schöpfung auch der Mensch, der hier eben in vier Kasten auftritt und zwar vom Anfang der Welt an. Jedoch führt die Thematisierung der Sozialordnung wieder vom eigentlichen Thema des Hymnus, dem Opfer, fort. Auffällig ist auch, dass innerhalb ein und desselben Gedichts die äußere Erscheinung Puruṣas wechselt. Während er in der ersten Strophe als tausendköpfiges, tausendäugiges und tausendfüßiges Ungeheuer beschrieben wird, und die Strophen 2 bis 5 zumindest noch seine Größe betonen – er ist ja nicht weniger als die Welt –, wird er in den Strophen 11-14 anthropomorph gezeichnet. Die Figur umfasst also das Urungeheuer des Anfangs der Welt **und** ein

⁶⁴³ Mall, Ram Adhar: Indische Schöpfungsmythen. Eine Einführung. Bonn: Bouvier 1982. Mall nennt S. 16 als Gründe für die besonderen Schwierigkeiten bei der Datierung indischer Schriften: 1. die Bedeutung der mündlichen Überlieferung, 2. mangelndes Interesse der Inder an Datierungen überhaupt, 3. die „sogenannte Ungeschichtlichkeit des indischen Geistes“, die durch den Glauben bestärkt werde, „daß Zeitlichkeit als Begrenztheit und Einmaligkeit sowieso ein ‚Phänomen‘ und kein ‚noumenon‘ darstelle.“

⁶⁴⁴ Geldner: Der Rig-Veda, Bd. 3, S. 286.

anthropomorphes Wesen, das auf gewisse Weise den ersten Menschen verkörpert, aus dem die Menschheit - in Kasten - und die Welt erschaffen wird.

Ram Adhar Mall meint, es sei ein spezifischer Zug indischer Literatur - und auch Religion -, verschiedene Elemente aufzunehmen und zu synthetisieren anstatt sie abzulehnen und auszusondern.⁶⁴⁵ Daher scheint das Verdikt der mangelnden Durchdringung und der von Geldner offenbar daraus abgeleiteten späten Datierung, die unter der Vorstellung eines literarischen Verfalls entsteht, fragwürdig.

Neben diesen mit der Opferthematik verbundenen Textstellen, von denen nur eine direkt als kosmogonisch zu bezeichnen und durch die Art der Gleichsetzung, nämlich Körperteile zu Weltbestandteile, mit den hier behandelten altnordischen Texten zu vergleichen ist, gibt es in der indischen Literatur noch andere Schöpfungskonzepte. Dieser Befund zeigt, dass es in Indien wie in anderen historischen Gesellschaften nicht nur **einen** Schöpfungsmythos, sondern mehrere gab, deren Konzeption vom sie umgebenden religiösen System, von ihrer literarischen Einbettung, ihrem Erzählzweck und durch den Bildungshintergrund des Autors bestimmt sein kann.

Eine weitere Kosmogonie wird in *Rigveda* 10, 129 erzählt:⁶⁴⁶ Sie geht in den ersten beiden Strophen von einem Noch-Nicht-Zustand aus, in dem es weder Nicht-Sein noch Sein gab. Nur das Eine war vorhanden: „Weder Nichtsein noch Sein war damals; nicht war der Luftraum noch der Himmel darüber. Was strich hin und her? Wo? In wessen Obhut? Was war das unergründliche tiefe Wasser?“ Strophe 3 wird dann doch bildlicher bezüglich des Anfangszustands: Finsternis sei in Finsternis versteckt, alles sei unkenntliche Flut. Einerseits scheint damit ein chaotischer, ungeschiedener Zustand gemeint, andererseits wird hier wohl ein Geburtsvorgang angedeutet, der im Folgenden näher ausgeführt wird: „Das Lebenskräftige, das von der Leere eingeschlossen war, das Eine wurde durch die Macht seines heißen Dranges geboren.“ Das Eine, das Brahman, ist also ein „Weltkeim“, der durch Selbstzeugung die Welt hervorbringt.⁶⁴⁷ Auffällig ist, dass in diesem Gedicht mehr Fragen gestellt als Antworten gegeben werden. Es zeichnet sich durch eine geradezu agnostische

⁶⁴⁵ Mall: Indische Schöpfungsmythen, S. 18.

⁶⁴⁶ Geldner: Der Rig-Veda, Bd. 3, S. 359-361.

⁶⁴⁷ Geldner: Der Rig-Veda, Bd. 3, S. 359. Schöpfung als Geburt auch: *Rigveda* 10,72 (Geldner (1951) Bd. 3, S. 250-251).

Haltung aus. Als weiteres Schöpfungskonzept kennt die indische Literatur die Schöpfung durch einen Schöpfergott aus der neben ihm schon immer existierenden Materie.⁶⁴⁸ Ferner gibt es auch die Vorstellung, dass nur der Schöpfer existiere, die Schöpfung aber nicht.⁶⁴⁹ Innerhalb dieser Konzepte gibt es wiederum Motive, die uns auch aus anderen Weltgegenden bekannt sind wie z. B. das Ei.⁶⁵⁰ Das Motiv der Erschaffung der Welt aus Körperteilen ist also nur eines unter vielen in der indischen Literatur und existiert neben den Konzepten der Schöpfung aus dem Einen durch sich selbst und der Schöpfung aus einem Urstoff durch einen Schöpfer.

4.4.1.3. Der iranische Mythos von Gayōmart

Eine vergleichbare iranische Textstelle ist uns im mittelpersischen Text *Bundahišn* („Schöpfung“) überliefert. Der Text behandelt die Entstehung der Welt unter dem Einfluss des Kampfes von Gut gegen Böse, Ahura Mazda gegen Ahriman. Diesen Text gibt es in zwei Versionen, in einer kürzeren Version, die man als *Kleines* oder *Indisches Bundahišn* bezeichnet und einer längeren, die als *Großes* oder *Iranisches Bundahišn* bekannt ist. Die entsprechende Textstelle behandelt ein Wesen namens Gayōmart, der der erste Mensch und der erste König ist.⁶⁵¹ Das entsprechende Motiv ist nur in der längeren Version enthalten. Die älteste Handschrift dieses Textes datiert man auf die Zeit um 1521.⁶⁵²

14, 2. When illness came to Gayomard, he fell on the left hand side. 3. There came into manifestation lead out of his head, tin out of his blood, silver out of his marrow, iron out of his feet, copper out of his bones, glass out of fat, steel out of

⁶⁴⁸ *Rigveda* 10, 82,1 (Geldner: *Der Rig-Veda*, Bd. 3, S. 264). Der *Rigveda*-Hymnus 10, 82 vermischt das Konzept des Schöpfers mit dem des Urkeims. Die Schöpfung durch Emanation, die Mall S. 29-30 zusätzlich anführt nach *Mundaka-Upanishad* 1,1,7 ist eher eine bildliche Vorstellung davon, wie der Schöpfer aus sich selbst erschafft. Siehe *Mundaka-Upanishad* 1,1 in: *The Upanishads*. Translated by F. Max Müller (1897). New York: The Christian Literature Company. Teil 2, S. 27.

⁶⁴⁹ Mall: *Indische Schöpfungsmythen*, S. 38.

⁶⁵⁰ Mall: *Indische Schöpfungsmythen*, S. 39 und 44.

⁶⁵¹ Denkart (tr. West) VII, 1, 4-9; VIII 13,1. Siehe dazu: Christensen, Arthur: *Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*. 2 Bände. Stockholm et al.: Norstedt 1917.

⁶⁵² *Zand-Ākāsīh: Iranian or Greater Bundahišn*. Transliteration and Translation in English by Anklesaria, Behramgore Tehmuras. Bombay: Rahnumae Mazdayasnan Sabha 1956, S. i 3.

his arms, and gold out of life's departure, which owing to its valuableness men now give along with life.⁶⁵³

Ganz offensichtlich wird hier die Herkunft der sieben verschiedenen Metalle erklärt. Diese repräsentieren nicht nur die sieben Planeten, sondern auch die sieben Zeitalter: daher ist dieser Urmensch ein Mikrokosmos. Nicht vergessen sollte man, dass Gayōmart nicht nur der Urmensch, sondern der Urkönig ist, so dass hier das Königtum an den Anfang der Menschheit geknüpft wird.⁶⁵⁴

Die iranische Mythologie kennt noch weitere Gestalten, die die Idee des Urmenschen und Urkönigs verkörpern, deren bedeutendster ist Yima. Er entspricht dem indischen Yama, beide werden etymologisch mit dem altnordischen Ymir in Verbindung gebracht. Darauf wird später noch zurückzukommen sein. Öfter wird auch der manichäische Schöpfungsmythos mit dem Ymirmythos verglichen.

Als vorläufiges Fazit sei an dieser Stelle festgehalten, dass die Körperteil-Welt-Entsprechungen sich deutlich von denen des Ymirmythos unterscheiden, dass sie jedenfalls weit größere Unterschiede zum Ymirmythos aufweisen, als beispielsweise die Adamstexte. Ferner wird deutlich, dass Schöpfungsmythen in der Regel zu einem bestimmten Zweck erzählt werden, in diesem Falle, um Opferbräuche und eine bestimmte Gesellschaftsordnung mit dem Weltanfang zu verbinden und so zu festigen.

4.4.2. Der babylonische Schöpfungsmythos

Der babylonische Schöpfungsmythos wird ebenfalls gerne mit dem Ymirmythos verglichen.⁶⁵⁵ Auf 7 Keilschrifttafeln ist der Text in akkadischer Sprache überliefert, der nach seinen Anfangsworten *Enūma Eliš* („Als oben“) genannt wird und gemeinhin als „babylonisches Welterschöpfungsepos“

⁶⁵³ Zand-Ākāsīh: Iranian or Greater Bundahīšn, S. 128. Die kürzere Version: West, E. W.: Sacred Texts of the East V: Pahlavi Texts. Part I: The Bundahis, Bahman Yast, and Shâyast Lâ-shâyast. Part II: The Dâdistân-î Dînîk and the Epistles of Mânûskîhar. New York: Charles Scribner's Sons 1901.

⁶⁵⁴ Vgl. Widengren, Geo: The Death of Gayōmart. In: Myths and symbols. Studies in honor of Mircea Eliade. Hrsg. von Joseph Mitsuo Kitagawa u. Charles H. Long. Chicago: University of Chicago Press 1969. S. 179–193, S. 186 und S. 190.

⁶⁵⁵ Vgl. z. B. Schröder: Germanische Schöpfungsmythen I und II, S. 93. Lincoln, Bruce: Myth, Cosmos, and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1986.

bekannt ist, eine Bezeichnung, die den Inhalt des Werkes nur unzureichend beschreibt. Das eigentliche Thema des Textes ist die Erklärung und Rechtfertigung des Aufstiegs des Gottes Marduk, der ehemals nur Stadgott von Babylon gewesen war, zum führenden Gott des Pantheons. Die vorherigen Anführer Anu und Enlil werden in den Hintergrund gedrängt.

Nach Einschätzung W. G. Lamberts ist die Geschichte „überaus kunstvoll zusammengesetzt und erweckt den Eindruck, von einem einzigen Kopf geschrieben zu sein. Dieser benutzte vorhandenes mythologisches Material in großen Mengen, verflocht und kombinierte es jedoch vielfältig, so daß das Ergebnis höchst originell ist.“⁶⁵⁶

Das Epos beginnt mit einer Theogonie bis zu Marduk, deren „einziger origineller Aspekt ... das uranfängliche wäßrige Paar, der männliche Apsu (die große Wassermasse, die man sich als unter der Erde liegend vorstellte und aus der alle Quellen fließen) und die weibliche Tiamat („Meer“) [ist]. Im Verlauf der Erzählung ist Tiamat infolge der Verschmelzung verschiedener Quellen unterschiedlich entweder eine Wassermasse oder ein vierfüßiges weibliches Ungeheuer. Die Vereinigung [...] dieses uranfänglichen Paares führte zur Geburt der Götter.“⁶⁵⁷

[Tafel I]

Als oben der Himmel noch nicht existierte
und unten die Erde noch nicht entstanden war –
gab es Apsu, den ersten, ihren Erzeuger,
und Schöpferin Tiamat, die sie alle gebar;
Sie hatten ihre Wasser miteinander vermischt,
ehe sich Weideland verband und Röhricht zu finden war –
als noch keiner der Götter geformt
oder entstanden war, die Schicksale nicht bestimmt waren,
da wurden die Götter in ihnen geschaffen ...

Das Gedicht beginnt mit dem typischen „Noch-Nicht“ vieler kosmogonischer Texte. Als es also Himmel und Erde, unsere Welt, noch nicht gab, da gab es offenbar nicht Nichts, sondern Wasser. Man hat vermutet, dass Vorsokratiker wie Thales, die das Wasser als Urstoff bezeichnen, durch diese Vorstellungen

⁶⁵⁶ Lambert, W. G.: Akkadische Mythen und Epen. Enuma Elisch. In: Kaiser, Otto (Hg.): Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Gesamtedition auf CD-ROM. 3 + Ergänzungslieferung. Gütersloh: Mohn 2005, III, 4, S. 565.

⁶⁵⁷ Lambert: Akkadische Mythen und Epen, S. 565.

beeinflusst wurden. Dieses Wasser ist nicht einheitlich, sondern männlich und weiblich, wie es auch zweierlei Wasser auf der Welt gibt, nämlich Süßwasser und Salzwasser. Aus ihrer Vermischung, einer Urzeugung also, entstehen die Götter.

Die Götter vermehren sich untereinander weiter und bald entsteht eine große Unruhe, die Tiamat und Apsu stört (I 10-28). Apsu sucht Tiamat zum Gespräch auf und teilt ihr mit, die lärmenden Nachkommen vernichten zu wollen (I 29-40). Tiamat schmerzt die geplante Vernichtung ihrer Nachkommen und sie spricht sich vehement dagegen aus (I 41-46). Apsu jedoch hört auf seinen Minister Mummu, der die Vernichtung empfiehlt (I 47-54). Die Götter hören von dem geplanten Anschlag. Der klügste unter ihnen, Ea, trägt eine Beschwörung vor und schläfert damit Apsu ein. Dann fesselt und tötet er ihn, nimmt seinen Glanz und seine Krone an sich. Schließlich errichtet er seinen Wohnsitz auf Apsu und nannte ihn ebenso. Ea lebte dort mit seiner Ehefrau Damkina, die ihm ebenda Marduk gebar (I 55-84). Eas Vater Anu erfreut sich an dem wohlgeratenen Marduk und erschafft ihm die vier Winde zu seiner Verfügung. Marduk benutzt sie, um Staub aufzuwirbeln und um Tiamat zu beunruhigen durch Erzeugung einer Flut (I 89-109).

Die Götter hetzen Tiamat auf, Apsu und Mummu zu rächen und die Winde zu zerstören, auf dass wieder Ruhe herrsche (I 110-124). Tiamat befolgt den Rat der Götter, erschafft ein Heer von Dämonen und macht einen ihrer Söhne, Kingu, zum Anführer ihrer Truppen (I 125-162) und nimmt ihn auch zum Gatten (II 41).

Auf den Tafeln II und III wird die Entwicklung des Konfliktes geschildert. Zunächst erfährt Ea von den Plänen der Tiamat und trägt sie Anshar vor (II 4-48). Anshar fordert Ea dazu auf den einmal begonnenen Kampf zu Ende zu führen (II 56). Ea verteidigt sich, nur gegen Apsu vorgegangen zu sein, indem er sagt, er hätte die momentane Situation nicht voraussehen können (61-70). Anshar lenkt ein und fordert Ea auf, Tiamat zu beschwichtigen (II 73-78). Ea macht sich auf den Weg zu ihr, sieht sich ihr aber nicht gewachsen, kehrt zu Anshar um und empfiehlt ihm, jemanden anderes zu schicken (II 79-94). Anshar wird wütend und schickt seinen Sohn Anu zu Tiamat, um sie zu besänftigen. Doch auch dieser vermag nichts auszurichten und er kehrt zu Anshar zurück. Auch er empfiehlt Anshar einen anderen zu Tiamat zu schicken (II 95-118). Aber keiner der Götter ist bereit dazu. Da ruft Ea seinen Sohn Marduk zu sich und heißt ihn zu Anshar zu gehen, auf dass er ihn

besänftige (II 119-134). Marduk tritt vor Anschar und bietet an, gegen Tiamat vorzugehen. Anschar nimmt das Angebot an (II 135-162).

Die dritte Tafel schildert, wie Anschar seinem Minister Kaka den Auftrag erteilt, die Götter zu versammeln, damit sie bei einem festlichen Gelage beraten und „für Marduk, ihren Rächer, das Schicksal bestimmen“. Kaka führt dies aus. Die Götter bestimmen „für Marduk, ihren Rächer, das Schicksal“. Tafel IV setzt nahtlos an: Man errichtet Marduk einen Fürstensitz, er erhält die Königswürde und die oberste Befehlsgewalt. Er wird zum „Bel“, zum König der Götter. Sie testen seine Macht indem sie ein Sternbild erschaffen, das er verschwinden lassen und wieder schaffen soll. Schließlich fordern sie ihn auf, Tiamat zu töten (IV 1-32). Dann wird erklärt, was mit der mehrfach verwendeten Wendung von der Bestimmung des Schicksals durch die Götter gemeint sein dürfte: sie „ließen ihn den Weg von Glück und Erfolg ergreifen“ (IV 34). Damit ist eine erfolgreiche Ausführung des Unternehmens garantiert. Er bewaffnet sich, stellt ein Netz auf und setzt auch die Winde ein, um Tiamat, das Meer, aufzuwühlen. Er fährt auf dem Wagen Tiamat entgegen und fordert sie zum Zweikampf (IV 35-86). Sie kämpfen und Marduk besiegt und tötet Tiamat. Ihr Heer löst sich auf. Nachdem die Feinde entweder erschlagen oder gefesselt sind, wendet sich Marduk wieder Tiamat zu (IV 87-128):

Bel setzte seine Füße auf die unteren Teile Tiamats
und zerschmetterte mit seiner schonungslosen Waffe ihre Schädel.
Er durchtrennte ihre Adern
und ließ den Nordwind (ihr Blut) hochtragen, um die Nachricht zu verbreiten
[...]
Bel ruhte, den Leichnam betrachtend,
um den Klumpen zu teilen nach einem klugen Plan.
Er teilte sie wie einen Stockfisch in zwei Teile:
eine Hälfte davon stellte er hin breitete sie als Himmelsdach aus.
Er breitete die Haut aus und setzte eine Wache ein,
das Wasser nicht herauszulassen, wies er sie an. (IV 129-140)

Marduk zerschmettert also Tiamats Schädel und lässt durch den Wind ihr Blut verbreiten. Dann teilt er ihren leblosen Körper in zwei Teile. Aus dem einen Teil macht er den Himmel und passt die Himmelsteile an den Apsu an:

Er durchschreitet den Himmel, überprüft die Himmelsteile
und paßte sie an den Apsu, die Wohnung Nudimmuds, an.
Bel maß die Gestalt des Apsu

und errichtete Escharra als Ebenbild von Eschgalla.
In Eschgalla, Escharra, das er erbaut hatte, und im Himmel
ließ er in ihren Heiligtümern Anu, Enlil und Ea sich einrichten. (IV 141-146)

Dann errichtet er das Escharra, nach Lambert „etwas, das anders als Apsu und Tiamat nicht schon vorher existiert hatte, und setzte es zwischen Himmel und Apsu, wo es als niederer Himmel dient“ wie man aus V 119-122 schließen kann:⁶⁵⁸

Oberhalb des Apsu, der *smaragdenen* Wohnstatt,
gegenüber Escharra, das ich für euch baute,
unterhalb der himmlischen Teile, deren Boden ich stark machte,
will ich ein Haus als meine luxuriöse Wohnstatt bauen. [...]

Marduk richtet also nach seinem Sieg das Weltall neu ein. Zuunterst liegt der von Marduks Vater Ea getötete Apsu, auf dem er seinen Palast errichtet, darüber der Himmel aus der einen Hälfte der Tiamat. Dazu wird ein weiterer Ort Escharra erschaffen – woraus ist unklar. Hier und in Eschgalla⁶⁵⁹ sowie im Himmel findet die alte, aus sumerischer Zeit stammende Göttertrias Anu, Enlil und Ea ihre neue Wohnstatt.⁶⁶⁰

Tafel V setzt die Neuordnung fort: Marduk errichtet Sternbilder, richtet das Jahr ein, ordnet die Sternabstände neu, setzt seinen eigenen Stern als „Oberkommandeur“⁶⁶¹ unter den Sternen ein. Tiamats Bauch wird durch Tore zugänglich gemacht, dann aber auch durch Riegel gesichert. Darin werden die Himmelshöhen untergebracht. Als nächstes erschafft Marduk den Mond, der die Verantwortung für die Nacht übertragen bekommt. Damit einher geht die Einrichtung von Monaten (V 1-25).

Nach einer größeren Lücke im Text, wo offenbar nur geringe Reste der Inschrift erhalten sind, erschafft Marduk ab Vers 47 aus dem Rest der Tiamat weitere Bestandteile der Welt:

Den Speichel der Tiamat [...],
machte Marduk [...],
er sammelte ihn und machte ihn zu Wolken.

⁶⁵⁸ Lambert: Akkadische Mythen und Epen, S. 566.

⁶⁵⁹ Eschgalla existierte offenbar schon vorher und ist nach Lambert: Akkadische Mythen und Epen, S. 566 eine andere Bezeichnung für Apsu.

⁶⁶⁰ Lambert: Akkadische Mythen und Epen, S. 566.

⁶⁶¹ Lambert: Akkadische Mythen und Epen, S. 588 Anm. 8 a).

Das Toben des Windes, heftige Regentürme,
das Schwallen des Nebels – die Aufhäufung ihre Speichels –
das wies er sich selbst zu und nahm er in seine Hand.
Er legte ihren Kopf hin und goß ..[...] aus,
er öffnete die Tiefe, und sie wurde gesättigt mit Wasser.
Aus ihren beiden Augen ließ er Euphrat und Tigris fließen,
er verschloß ihre Nasenlöcher, aber ließ
Er häufte auf ihre Brust die fernen [Berge]
und bohrte Brunnen, um die Quellen zu lenken.
Er drehte ihren Schwanz und band ihn ans Durmach,
[...]. den Apsu unter seine(n) Füßen.
[Er stellte] ihren Unterleib auf – er keilte den Himmel fest –
(so) breitete er [die Hälfte von ihr] aus und befestigte sie als Erde.

Nachdem also Marduk aus der einen Hälfte der Tiamat den Himmel gemacht hatte, macht er aus der anderen Hälfte die Erde. Aus ihrem Speichel macht er Wolken und Nebel. Er gießt ihren Kopf aus, aus ihren Augen ergießen sich Euphrat und Tigris. Er errichtet Berge auf ihrer Brust und bohrt Brunnen in ihren Leib, offenbar wird ihr Blut mit dem Grundwasser gleichgesetzt. Dann befestigt Marduk den Leichnam im Weltall, indem er Tiamats Schwanz an das Durmach anbindet, „das kosmische Seil, von dem man annahm, daß es die verschiedenen Schichten des Universums zusammenhielt, um zu verhindern, daß sie auseinanderdriften.“⁶⁶² Er befestigt Himmel und Erde aneinander und macht schließlich, wie bereits erwähnt, aus ihrer zweiten Hälfte die Erde. Das Gedicht endet mit der Erschaffung des Menschen, der geschaffen wird, um Marduks Versprechen gegenüber den anderen Göttern zu erfüllen: Die Menschen müssen mit ihren Gaben die Götter versorgen, so dass diese nicht arbeiten müssen.

Die Erschaffung der Welt steht hier im Zusammenhang mit der Erhebung eines neuen Götterkönigs. Der Preis dafür, dass Marduk gegen Tiamat kämpft, ist der Übergang der obersten Gewalt auf Marduk, falls dieser erfolgreich ist. Die übrigen Götter stimmen dem in der einberufenen Versammlung zu. Sie erreichen im Gegenzug, dass ihre Tempel versorgt werden (IV 11-12). Marduk ist tatsächlich siegreich und beginnt, die Welt neu einzurichten. Aus dem Leib der Tiamat erschafft er zunächst aus einer Hälfte den Himmel, dann aus der anderen die Erde. Bei der Umwandlung der zweiten Hälfte in Erde fällt auf, dass

⁶⁶² Lambert: Akkadische Mythen und Epen, S. 589 Anm. 59 a).

die wässrigen Bestandteile im Mittelpunkt stehen; es scheint durch, dass Tiamat eine Meergöttin war.

In der Erzählung werden verschiedene kosmogonische und kosmologische Motive verwoben. Am Anfang gibt es ein männliches und ein weibliches Prinzip. Beide sind wässrig. Der Ursprung aus dem Wasser ist nicht zuletzt bei den Vorsokratikern, aber auch in vielen anderen Kulturen eine verbreitete Vorstellung. Sodann wird ein Universum aus fünf Schichten verknüpft mit der Schöpfung aus dem getöteten Ungeheuer. Dass die Welt wiederum als Himmel und Erde aus einer Einheit, gar einem Lebewesen erschaffen wird, ist ein weiteres verbreitetes Motiv. Hier ist es mit dem Gedanken verbunden, dass alles aus dem Wasser entsteht, denn Tiamat ist ja eine Meergottheit und die erwähnten Verwandlungen aus dem Körper derselben sind fast durchgängig wässriger Natur, das Feste geht darüber fast unter (IV 57: Er häufte auf ihre Brust die fernen [Berge]). Neben dieser Entstehung der Welt aus dem Wasser steht die Schöpfung aus dem getöteten Lebewesen.

Hinter dieser Kosmogonie steckt ein reales politisches Geschehen, das auch mit religiösen Veränderungen einherging. Die Vermutung liegt nahe, dass eine politische Machtveränderung zur Abfassung dieses Epos geführt hat. Da nun Marduk unter Nebukadnezar I. zum „König der Götter“ erhoben wurde, scheint eine Datierung des Textes ungefähr in dessen Regierungszeit, das heißt ca. 1125-1103 v. Chr., plausibel.⁶⁶³

Auch beim Vergleich dieses Mythos mit dem Ymirmythos kann man feststellen, dass die Homologien weitaus weniger ähnlich sind als beim Vergleich mit den Adamstexten. Ferner fällt auch hier wie bei dem indischen Mythos auf, dass es offenbar einen politischen Hintergrund für die Erzählung gibt, dass also die Kosmogonie nicht um ihrer selbst willen erzählt wird, sondern in diesem Falle um einen neuen Machthaber zu stützen.

Was den Vergleich mit dem Ymirmythos hier reizvoll macht, ist der Aspekt, dass hier wie im Ymirmythos tatsächlich aus einem getöteten und zerlegten Urwesen die Welt erschaffen wird. Aus diesem Grunde wird der Tiamatmythos häufig als Parallele erwähnt, vor allem von Forschern, die strukturalistische oder phänomenologische Ähnlichkeiten aufzeigen wollen. Da das babylonische Schöpfungsgedicht Enūma Eliš aber in akkadischer

⁶⁶³ So datiert nachvollziehbar Lambert: Akkadische Mythen und Epen, S. 565.

Sprache verfasst ist, die nicht der indogermanischen, sondern der semitischen Sprachfamilie angehört, ist es für die Stützung der These einer indogermanischen Herkunft des Ymirmythos, in dem Sinne, dass er als direkter Ausläufer eines protoindogermanischen Schöpfungsmythos zu verstehen wäre, nicht zu gebrauchen. Lincoln, der diesen protoindogermanischen Schöpfungsmythos rekonstruieren will, erwähnt den Tiamatmythos daher nur als „similar but unrelated“.⁶⁶⁴

Nimmt man dagegen an, dass die mesopotamische Kultur als erste Hochkultur die gebende Kultur war, wie es den Regeln des Kulturtransfers entspricht,⁶⁶⁵ dann fällt die These Lincolns in sich zusammen. Man muss dann folglich orientalischen Einfluss annehmen und kann nur noch darüber diskutieren, wann und wie dieser geschehen sein kann. Diesen Gedanken hat schon Elard Hugo Meyer in seiner 120 Jahre alten Studie zur eddischen Kosmogonie dargelegt.⁶⁶⁶ Er ist skeptisch gegenüber der Annahme, es handle sich dabei um „einen uralten echten Bestandteil nordgermanischen Heidenglaubens“.⁶⁶⁷ Der Grund ist, dass er die gesellschaftlichen Voraussetzungen für eine solche Kosmologie bei den Nordgermanen für nicht gegeben ansieht:

[...] über den ersten Ursprung und das Werden des Weltalls zu grübeln und darzustellen, was jenseits der Grenzen aller sinnlichen Naturanschauung sich abgespielt hatte, das lag hoch über dem Vermögen und Streben des Volkes. Es vermag Naturbilder, aber keine Gedankenbilder zu zeichnen. Die Erfindung einer Kosmogonie fällt überhaupt nicht mehr ins Gebiet mythologischen Schaffens, sondern darüber hinaus in das der Reflexion. Sie ist ein Stück Naturphilosophie, ja trotz ihrem physikalischen Anstrich ein Stück Metaphysik. Sie setzt lange Denkarbeiten voraus. Darum ist ihre Heimat nicht bei Hirten und

⁶⁶⁴ Vgl. Lincoln: *The Indo-European Myth of Creation*, S. 123: „The basic mythologem of the creation of the world from the body of a primordial being can be found in a good many texts within the Indo-European grouping. The most famous, of course, is the Purusa-hymn of the Rg Veda (RV 10.90), and other versions are found in Iran, Greece, Russia, Germania-Scandinavia, and Rome.¹³ Related versions also occur in Chinese and perhaps in Jewish texts,¹⁴ while similar but unrelated accounts are legion, the best known being from Babylon and Ceram.“

⁶⁶⁵ Vgl. Even-Zohar, Itamar: *Gesetzmäßigkeiten der kulturellen Interferenz*. In: Maria Krysztofiak (Hg.): *Ästhetik und Kulturwandel in der Übersetzung*. Frankfurt am Main: Lang 2008 (= *Posener Beiträge zur Germanistik* 19), S. 117–134.

⁶⁶⁶ Meyer, Elard Hugo: *Die eddische Kosmogonie. Ein Beitrag zur Geschichte der Kosmogonie des Altertums und des Mittelalters*. Freiburg i. B.: Mohr 1891.

⁶⁶⁷ Ebd. S. 1.

Bauern, sondern in den Körperschaften gebildeter Priester, welterfahrener Sänger oder spekulativ angelegter Weiser zu suchen. [...]
Der Sitz der ältesten Kultur ist auch die Geburtsstätte der ältesten Kosmogonie,
B a b y l o n .⁶⁶⁸

Der babylonische Schöpfungsbericht speist für ihn nicht nur die Genesis und Platons Timaios, sondern er beeinflusst auch die Kosmogonien der Inder, Perser und Griechen, die er als eheste unter den Indogermanen für fähig hält, eine Kosmogonie zu entwickeln:

All die Kosmogonien oder Kosmogonievorsuche derjenigen indogermanischen Völker, bei denen sie überhaupt zustande kamen, zeigen eine gewaltige Unähnlichkeit untereinander, eine verhältnismäßig späte Entstehungszeit und ein mehr oder minder entwickeltes Reflexionsvermögen.⁶⁶⁹

Von einer indogermanischen Kosmogonie findet er keine Spur, Ähnlichkeiten beruhen auf der gemeinsamen Quelle, dem babylonischen Schöpfungsbericht. Meyer schließt:

Es gab also keine urindogermanische, es gab nicht einmal eine echte ursprüngliche Kosmogonie irgend eines indogermanischen Volkes.⁶⁷⁰

Die Geordnetheit und der Detailreichtum der nordischen Kosmogonie, der Lincoln und anderen Ausweis ihres urindogermanischen Ursprungs sind, sind für Meyer gerade Beweis für das Gegenteil. In der auerreddischen Literatur gibt es keine Hinweise auf eine Kosmologie, keine Hinweise, dass Odinn als Schöpfer aufgefasst wurde, nicht einmal ein Wort für ‚Schöpfer‘.

Andererseits standen die Skalden von Anfang an unter christlichem Einfluss, noch viel mehr die eddische Dichtung. Odinn erhält ein immer christlicheres Gepräge. Die Eddalieder will Meyer „wenigstens ins 12. Jahrhundert“ entstanden sehen, eine Datierung, die „weder Sprache, noch Metrik, noch irgend ein litterarisches Zeugnis verbietet“. Das Zitat des Arnor Jarlaskald aus der *Voluspa* erklärt er durch eine gemeinsame Quelle.⁶⁷¹

Die wahren Quellen der eddischen Kosmogonie sucht Meyer in Deutschland, England und Frankreich. Die beiden grundsätzlichen Quellen, aus

⁶⁶⁸ Ebd. S. 2-3.

⁶⁶⁹ Ebd. S. 13.

⁶⁷⁰ Ebd.

⁶⁷¹ Vgl. ebd. S. 24.

denen sich das kosmogonische Wissen des Mittelalters speist, sind die jüdische und die platonische Kosmogonie, die wiederum durch die babylonische Kosmogonie gespeist wurden. Philo von Alexandria indirekt und direkter die Kirchenväter sind Vermittler dieser Mischung ans Mittelalter.⁶⁷² Im Ergebnis werden im Mittelalter vielfältige Kosmogonien entwickelt, teils in poetischer Form, die aus biblischen, platonischen und christlichen Elementen bestehen. Unter diese Kosmogonien zählt Meyer die *Völuspá*, die er im 12. Jahrhundert entstanden glaubt.⁶⁷³

4.4.3. Fazit

Es bestehen unzweifelhaft Ähnlichkeiten in den Grundzügen zwischen kosmogonischen Vorstellungen anderer indogermanischer Völker, aber auch mit dem babylonischen Schöpfungsmythos, der nicht indogermanisch ist. Wenn der babylonische Schöpfungsmythos die ursprüngliche Quelle dafür ist, dann kann nicht eine Urverwandtschaft für die Ähnlichkeiten zwischen den indischen, iranischen und altnordischen Mythen verantwortlich gemacht werden, sondern es handelt sich um ein Ergebnis von Kulturkontakten und Kulturtransfers.

Die These der Urverwandtschaft ist noch mit weiteren Problemen behaftet. An Lincolns Vorgehen ist zunächst zu kritisieren, dass er Texte aus verschiedensten historischen und kulturellen Kontexten entnimmt, daraus abstrakte mythische Vorstellungen ableitet, die er dann wiederum zur Deutung von einzelnen Mythen heranzieht. Auch sein Lehrer Mircea Eliade verfuhr ähnlich. Während Eliade jedoch bewusst unhistorisch sein will, weil er die universellen Bedeutungen religiöser Phänomene erforschen will, bringt Lincoln ein historisches Element ein. Jedoch nicht in dem Sinne, dass er die Texte in ihrem historischen Kontext beleuchten würde, sondern als er sie als Ausläufer einer protoindogermanischen Kultur versteht. Er glaubte durch den Vergleich einiger unabhängiger mythischer Erzählungen gleichen Typs den Urmythos, gleichsam wie einen Archetyp in der Textkritik rekonstruieren zu können.

Der historische Kontext, die Bedingtheit und Intention einer mythischen Erzählung bleiben so außer Acht. Es ist sehr fraglich, ob man überhaupt

⁶⁷² Vgl. ebd. S. 29-33.

⁶⁷³ Vgl. ebd. S. 115.

Vorstufen von Mythen in dieser Weise rekonstruieren kann, wenn man bedenkt, dass die mythische Erzählung eine Funktion hat – und auch veränderten Zwecken angepasst werden kann. Außerdem setzt die ganze These die Existenz einer protoindoeuropäischen Kultur voraus. Lincoln selbst sieht dies inzwischen kritisch und distanziert sich von seinen früheren Arbeiten.⁶⁷⁴ Er hat inzwischen anerkannt, dass die Existenz einer Sprachfamilie nicht die Existenz einer gemeinsamen Protosprache oder gar von Protomythen bedeuten muss:

[W]e recognize that the existence of a language family does not necessarily imply the existence of a protolanguage. Still less does the existence of a protolanguage imply or necessitate the existence of a protopeople, protomyths, protoideology, or protohomeland.⁶⁷⁵

Wenn also die Gemeinsamkeiten ein Ergebnis des Kulturtransfers sind, so stellt sich die Frage, wann und in welcher Form dieser stattgefunden haben kann. Sicherlich gab es Kulturkontakte von Germanen zu den Kulturen des Mittelmeerraumes im frühen Mittelalter. Es ist jedoch äußerst unwahrscheinlich, dass diese ausreichend waren, um die vielfältigen Einflüsse auf die eddische Dichtung zu erklären – schließlich geht es nicht nur um ein Motiv, sondern um zahlreiche Motive. Darüber hinaus geht es auch um bestimmte Denkweisen, die eher dem christlichen Hochmittelalter zu entstammen scheinen, wie in den nächsten Kapiteln nachgewiesen werden soll. Es ist auch schwer vorstellbar, wie die Germanen vor der Schriftlichkeit und ohne irgendwelche Institutionen eine Kosmogonie über viele Jahrhunderte bewahrt haben könnten. Davon abgesehen, kann man feststellen dass es nirgends nur e i n e Kosmogonie zu geben scheint. Immer gibt es mehrere Motive gleichzeitig. Und immer stehen Kosmogonien im Dienste der Erklärung und Legitimierung eines gegenwärtigen Zustandes.

⁶⁷⁴ Vgl. Lincoln, Bruce: *Theorizing myth. Narrative, ideology, and scholarship*. Chicago: University of Chicago Press 1999, S. xii: „Given the unhappy example of scholarship on myth, particularly that on Aryan or Indo-European myth, is one forced to conclude that scholarly discourse is simply another instance of ideology in narrative form? The topic is a painful but important one for me, as I continue to struggle to extricate myself from a discipline, a paradigm, and a discourse that I adopted early in my academic career with insufficient critical reflexion. To a certain extent, writing this book has been an attempt to undo my earlier lack of awareness and make amends for it.“

⁶⁷⁵ Ebd. S. 216.

Kosmogonisches Denken scheint also immer an einen Zweck gebunden zu sein, was die Existenz **eines** gemeinsamen indogermanischen Schöpfungsmythos, der die Schöpfung erklärt, unwahrscheinlich erscheinen lässt.

Nicht im Sinne einer indogermanischen Kosmogonie, sondern auf der niedrigeren Ebene einer germanischen Kosmogonie wurde die Idee einer ursprünglichen Kosmogonie vertreten von Gudmund Schütte. Er stellt die These auf, dass das *Wessobrunner Gebet*, das *Anegenge*, „die altfriesische Erzählung von Adam“, der nordische Ymirmythos Zeugen einer germanischen Kosmogonie waren, die als „Weltschöpfungssage [...] wie die gotisch-burgundisch-fränkische Heldensage von Deutschland nach dem Norden gewandert“ sei.⁶⁷⁶ Die Vorstellung einer germanischen Kosmogonie ist nicht weniger problematisch als die einer indogermanischen. Die Herkunft des angeführten Adamstextes wird von Schütte nicht angesprochen, der kulturelle Hintergrund der Entstehung einer solchen Weltschöpfungssage bleibt vage. Der Vergleich mit dem Heldenlied hinkt, da die Entstehung und mediale Vermittlung von Heldenliedern sicherlich kaum mit der Entstehung und medialen Vermittlung kosmogonischer Gedichte vergleichbar ist, da der soziale Hintergrund der Produzenten und Rezipienten sicherlich unterschiedlich gewesen wäre.

E. H. Meyer ist daher in seinen Grundzügen unbedingt zuzustimmen, wenn auch einige zugrundeliegende Vorstellungen (z. B. der Entwicklungsgedanke) sicherlich überholt sind. Dazu gehört ausdrücklich nicht der Vorwurf des Panbabylonismus, der schnell erhoben ist,⁶⁷⁷ denn die Forschungen zum Alten Testament wie auch zur griechischen Philosophie und Literatur zeigen in der Tat Einflüsse der älteren Hochkultur.⁶⁷⁸ Ferner entspricht es den Gesetzen des Kulturtransfers, dass immer aus der prestigeträchtigeren Kultur importiert wird. Ein solcher Transfer findet so gut wie immer statt, wenn ein kulturelles Gut erstrebenswert und verfügbar ist.

⁶⁷⁶ Schütte, Gudmund: Die Schöpfungssage in Deutschland und im Norden. In: Indogermanische Forschungen 17 (1905) S. 444–457, S. 444 und S. 457. Schüttes Aufsatz wird zu Recht kritisiert von Helm, Karl: Die germanische Weltschöpfungssage und die *Alvíssmál*. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur (PBB) 32 (1907) S. 99–112.

⁶⁷⁷ Vgl. Meyer, Richard M.: Ymi und die Weltschöpfung. In: Zeitschrift für deutsches Alterthum 37 (1893) S. 1–8, S. 8.

⁶⁷⁸ Vgl. Helck, Wolfgang: Die Beziehungen Ägyptens und Vorderasiens zur Ägäis bis ins 7. Jahrhundert v. Chr. 2., von Rosemarie Drenkhahn durchges. und bearb. Neuaufl. Darmstadt: Wiss. Buchges. [Abt. Verl.] 1995..

Das prominenteste Beispiel (neben dem Rad) dafür ist die Schrift: weder Griechen, noch Römer, noch Germanen erfinden die Schrift neu.⁶⁷⁹

Nach Meyers Analyse sind die kosmogonischen Vorstellungen der *Edda* aus einem gelehrten Hintergrund des 12. und 13. Jahrhunderts erwachsen. Im nächsten Kapitel soll die These der hochmittelalterlichen Vermittlung durch die eingehende Analyse eines bestimmten Motivs unterstützt werden.

4.5. Schöpfung der Welt und Erschaffung des Menschen als spiegelbildliche Vorstellung

4.5.1. Die Sieben- bzw. Acht-Teile-Adams-Texte

4.5.1.1. Die Tradition der Adamstexte

Das Motiv der Erschaffung Adams aus sieben oder acht Teilen stammt aus der jüdischen Tradition, genauer gesagt, aus dem Aufeinandertreffen von jüdischer und griechischer Gelehrsamkeit. Max Förster unternahm ausgehend von einer Stelle aus dem slawischen Henochbuch eine erste Systematisierung der entsprechenden – vor allem lateinischen – Texte des Mittelalters. Christfried Böttrich stellt das slawische Henochbuch in den Mittelpunkt seiner Studie, gibt aber in einem Anhang einen Überblick über die reiche Rezeption des Motivs.⁶⁸⁰

Das *Slawische Henochbuch* ist eines von drei erhaltenen Henochbüchern, neben dem *Slawischen* gibt es das *Äthiopische* und das *Hebräische Henochbuch*. Sie sind jeweils nach den Sprachen ihrer Überlieferung benannt. Henoch ist eine biblische Figur. In Genesis 4,17 wird er als Sohn Kains bezeichnet. In der priesterlichen Überlieferung in einer Linie von Adam über Seth zu Noah steht er an siebter Stelle. Am Ende seines Lebens wurde er entrückt. Den eher

⁶⁷⁹ Vgl. Even-Zohar: Gesetzmäßigkeiten der kulturellen Interferenz, S. 117–134.

⁶⁸⁰ Vgl. Köhler, Reinhold: Adams Erschaffung aus acht Teilen. In: Kleinere Schriften von Reinhold Köhler. Zweiter Band. Zur erzählenden Dichtung des Mittelalters. Hrsg. von Johannes Bolte. Berlin: Felber 1900, S. 1–6, Förster, Max: Adams Erschaffung und Namengebung. Ein lateinisches Fragment des s. g. slawischen Henoch. In: Archiv für Religionswissenschaft 11 (1908) S. 477–529, Evans, J. M.: Microcosmic Adam. In: Medium aevum 35 (1966) S. 38–42, Böttrich, Christfried: Adam als Mikrokosmos. Eine Untersuchung zum slawischen Henochbuch. Frankfurt am Main u.a.: Lang 1995 (=Judentum und Umwelt. Realms of Judaism 59); Tristram, Hildegard L. C.: Der „homo octipartitus“ in der irischen und altenglischen Literatur. In: Zeitschrift für celtische Philologie 34 (1975) 119–153.

knappen Informationen der Bibel stand eine reiche außerbiblische Literatur gegenüber, die freilich zum Teil nur noch in Übersetzungen erhalten ist. Das *Slawische Henochbuch* basiert auf einer Vorlage in griechischer Sprache, die verloren ist. Sie wurde im 10./11. Jahrhundert ins Bulgarische bzw. Altkirchenslawische übersetzt.⁶⁸¹

In dieser Schrift erfährt Henoch im Rahmen einer Himmelsreise eine Reihe von Offenbarungen. Gott selbst erzählt ihm von der Schöpfung und der Erschaffung Adams: Am sechsten Tag schuf Gott Adam aus sieben Bestandteilen, gab ihm sieben Fähigkeiten und benannte ihn nach den vier Himmelsrichtungen. Böttrich ist der Ansicht, dass die beiden Motive erst sekundär verbunden wurden, ferner meint er, dass das Henochbuch nicht die alleinige Quelle, sondern nur ein Text unter mehreren war, die er plausibel im hellenistischen Alexandria lokalisiert.⁶⁸² Die Verwendung des Motivs durch Philo von Alexandria wurde bereits erwähnt und exemplarisch zitiert.⁶⁸³

Die Überlieferung im Mittelalter ist breit. Max Förster versuchte eine Klassifikation der ihm bekannten Texte in 5 Klassen (siehe die Tabelle im Anhang), jedoch sind inzwischen viele neue Texte bekannt geworden, lateinische und volkssprachliche, so dass eine Zusammenschau und Analyse des Materials erneut vorgenommen werden müsste.⁶⁸⁴

Das erste Motiv, Adams Benennung nach den vier Himmelsrichtungen, leitet Böttrich aus Genesis 2,7 her. Das schon erwähnte etymologische Wortspiel *homo* aus *humus* hat dort seinen Ursprung in hebräisch *adam* „Mensch“ aus *adamah* „Erdboden“. Wie oben erwähnt hat es seinen Weg in Form von *maðr* aus *mold* ins Altnordische gefunden.⁶⁸⁵ In der Überlieferung existieren bezüglich der Erde Varianten, die diese Erde in bestimmter Weise qualifizieren. Es gibt die Vorstellung, sie sei vom Ort des Heiligtums

⁶⁸¹ Vgl. Ego, Beate: Henoch/Henochliteratur (letzte Änderung: Apr. 2007). In: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, 2008: www.wibilex.de/stichwort/henoch/ [28.08.2012]

⁶⁸² Vgl. Böttrich, Christfried: Adam als Mikrokosmos, S. 34 und 55; die Frage scheint jedoch umstritten vgl. Ego: Henoch/Henochliteratur, 2.2.

⁶⁸³ Vgl. Kap. III.3.3.8.

⁶⁸⁴ Eine vollständige Übersicht über die Überlieferung gibt es nicht. Böttrich schätzt für Adams Benennung „über 45 Belege“, für Adams Erschaffung „über 60“ Belege, vgl. Böttrich, Christfried: Adam als Mikrokosmos. Eine Untersuchung zum slawischen Henochbuch. Frankfurt am Main u.a.: Lang 1995 (=Judentum und Umwelt. Realms of Judaism 59), S. 14.

⁶⁸⁵ Siehe oben 3.4.6.2. Lehrer-Schüler-Dialog (in AM 624, 4to, 252).

genommen, sie repräsentiere die ganze Welt, sie sei der reinste Urstoff oder stamme aus allen vier Weltgegenden, wohin Gott den Erzengel Gabriel ausgesandt habe, sie zu holen. Nach anderen Texten sandte Gott die vier Erzengel in die vier Himmelsrichtungen – dazu unten mehr. Im Griechischen wurden dann die Anfangsbuchstaben der vier Himmelsrichtungen zum Namen Adam verbunden, was Eingang in die mittelalterlichen Handbücher findet, darunter den altnordischen *Elucidarius* (I 64).⁶⁸⁶

Das zweite Motiv, das Motiv der Adamsteile, erinnert zunächst an die Elementenlehre. Jedoch ist das Vorgehen genau umgekehrt: Die Elementenlehre geht von den vier Grundstoffen der Welt aus und überträgt diese auf den Menschen, also vom Makrokosmos auf den Mikrokosmos, die Lehre von den Teilen Adams hingegen geht vom Menschen aus und überträgt diese Erkenntnisse auf die Welt, also vom Mikrokosmos auf den Makrokosmos.⁶⁸⁷

Bei der Entwicklung dieser Lehre spielt die Siebenzahl eine Rolle, denn offenbar war die ursprüngliche Idee von sieben Teilen Adams ausgegangen. Die Sieben hat sowohl im jüdischen Kontext – Heiligung des Sabbat – als auch im griechischen eine besondere Bedeutung, wo man nicht nur siebentägige Mondphasen, sondern wo man auch die Lebenszeit des Menschen in Siebenjahresschritten maß.⁶⁸⁸ Die pseudo-hippokratischen Schrift *Περὶ ἑβδομάδων* geht von der Gleichheit der Substanzen des Körpers und der Welt aus. Alle Bereiche des Kosmos werden von der Siebenzahl regiert, beginnend mit dem menschlichen Embryo, der nach sieben Tagen menschliche Gestalt gewinnt.⁶⁸⁹ Die Datierung dieser Schrift, die uns vollständig nur in lateinischer Sprache, fragmentarisch auch auf Griechisch und Arabisch vorliegt, ist unklar, ebenso ob Platon sie gekannt hat. Platon hat aber jedenfalls in seinem *Timaios* ähnliches Gedankengut verwendet. Über einen verlorenen Kommentar des Poseidonius gelangte dieser platonische Einfluss zum schon mehrfach zitierten Philo von Alexandria, bei dem auf diese Weise jüdische und griechische Traditionen zusammengehen und fruchtbar werden. Die entsprechenden

⁶⁸⁶ Siehe oben 3.4.1.

⁶⁸⁷ Vgl. Böttrich: Adam als Mikrokosmos, S. 38.

⁶⁸⁸ Vgl. Böttrich: Adam als Mikrokosmos, S. 38-39.

⁶⁸⁹ Die Hippokratische Schrift von der Siebenzahl in ihrer vierfachen Überlieferung. Hrsg. von Wilhelm Heinrich Roscher (Hrsg.). Paderborn: F. Schöningh 1913 (=Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, 6. Bd., 3. und 4. Heft).

Theorien ziehen sich durch sein gesamtes Werk, die Siebenzahl wird speziell in *De opificio mundi* 109-128 behandelt.⁶⁹⁰

4.5.1.2. Altwestnordische Adamstexte

In altwestnordischen Handschriften finden sich eine Reihe von Adamstexten, die unter dem Aspekt des Mikrokosmos-Makrokosmos-Vergleichs in Kapitel 3 schon behandelt wurden. In einem zweiten Durchgang sollen diese hier gesondert betrachtet und in die Tradition eingeordnet werden.

4.5.1.2.1. *Creatio hominis*

Am einfachsten ist die Einordnung des lateinischen Texts *Creatio hominis* (AM 194 8vo):⁶⁹¹

Deus omnipotens de octo partibus fecit hominem.	Der allmächtige Gott hat den Menschen aus acht Teilen gemacht.
Primam partem de limo terre, secundam de mare, terciam de sole, quartam de nubibus celi, quintam de vento, sextam de lapidibus terre, septimam de spiritu sancto, octavam de luce mundi.	Den ersten Teil aus dem Schlamm der Erde, den zweiten aus dem Meer, den dritten von der Sonne, den vierten von den Wolken des Himmels, den fünften vom Wind, den sechsten von den Steinen der Erde, den siebten vom heiligen Geist, den achten vom Licht der Welt.
Ossa hominis sunt CCXVIII De natura hominum.	Knochen des Menschen gibt es 218. Über die Natur der Menschen.
Sunt véne CCCLXV, dentes in perfecta etate XXXII, intellectus in fronte, memoria in cerebro, ira in felle, avaricia in iecore, timor in corde, anhelacio in pulmone, leticia in splene, cogitatio in rene, sanguis in corpore, anima in sanguine, spiritus in anima, mens in spiritu.	Es gibt 365 Adern, Zähne im vollkommenen Alter 32, der Intellekt [sitzt] in der Stirn, das Gedächtnis im Gehirn, der Zorn in der Galle, der Geiz in der Leber, die Angst im Herzen, der Atem in der Lunge, die Freude in der Milz, das Denken in der Niere, das Blut im Körper, die Seele im Blut, der Geist in der Seele, der Verstand im Geist.

Die Aufzählung der Bestandteile der Welt entspricht Försters Gruppe A, sogar in der Reihenfolge:

⁶⁹⁰ Vgl. Böttrich, Christfried: Adam als Mikrokosmos, S. 42-43.

⁶⁹¹ Alfræði Íslenzk: *Íslandsk encyklopædisk Litteratur*. I. Cod. mbr. AM. 194, 8vo. Hrsg. von Kristian Kálund (Hrsg). København: Møller 1908 (=STUAGNL 37), S. 57. Siehe auch oben 3.4.5.

Gruppe A nach Förster⁶⁹²

1. Erde = Fleisch
2. Meer = Blut
3. Sonne = Augen
4. Wolken = Gedanken
5. Wind = Atem
6. Steine = Knochen
7. Hl. Geist = menschlicher Geist
(später: Seele)
8. **lux mundi** (ohne Entsprechung)

Creatio hominis (AM 194 8vo)

1. limus terre (Schlamm der Erde)
2. mare (Meer)
3. sol (Sonne)
4. nubes celi (Wolken des Himmels)
5. ventus (Wind)
6. lapides terre (Steine der Erde)
7. spiritus sanctus (heiliger Geist)
8. lux mundi (Licht der Welt)

Für diese Gruppe A, die nach Förster die in Westeuropa üblichste ist,⁶⁹³ gibt Förster den Text der Hs. 326 Corpus Christi College, Cambridge, p. 135f. (10. Jh.), wobei er die Varianten von fünf weiteren Handschriften angibt:⁶⁹⁴

[1] Dic mihi, frater, vnde fuit factus Adam? – Ego dico tibi: de octo partibus fuit factus. Prima pars de limo terre. Secunda pars de mare (sic!). Tertia pars de sole. Quarta pars de nubibus cæli. Quinta pars de uento. – Sexta pars de lapidibus terre. Septima pars de spiritu sancto. Octaua pars de luce mundi.

[2] Si uis exercere, subsequi sententiam: Prima pars de limo terre, inde est caro eius; II^a pars de mare, inde est sanguis eius; III^a pars de sole (sic!), inde sunt oculi eius; IIII^a pars de nubibus cæli, inde sunt cogitationes eius; V^a pars de uento, inde est [pg. 136] anhela uel flatus eius; VI^a pars de lapidib<us> terre, inde sunt ossa eius; VII^a pars de spiritu sancto que est posita in homine; VIII^a pars de luce mundi, quod interpretatur Christus.

[3] Sí de limo terre supertraxerit, erit[que] piger in omni parte. Sí de mare supertexerit, sapiens erit. Sí de sole supertexerit, erit bellus & speciosus. Sí de nubibus cæli supertexerit, erit leuis & luxuriosus. S de uento supertexerit, fortiter [&] iracundus. S de lapidibus terre supertraxerit, erit durus ad parandum & ad curendum & auarus & latro. S de spiritu sancto supertraxerit, erit bellus et speciosus & repletur de diuina scriptura. Sí de luce mundi supertraxerit, erit electus & praeclarus.

⁶⁹² Förster: Adams Erschaffung und Namengebung, S. 437.

⁶⁹³ Weitere Zeugen bei Förster: Adams Erschaffung und Namengebung, S. 485-486.

⁶⁹⁴ Förster: Adams Erschaffung und Namengebung, S. 479-482: Die weiteren Handschriften sind:

R = Rom, Vat. Reg. 846, f. 106b (9. Jh.),

W = Wien, Hofbibl. 1118, f. 81b-82a (13. Jh.),

A = Oxford, Ashmole 1285, f. 4a-4b (13. Jh.),

O = Oxford, Rawlinson C. 499, f. 153a,

Z = Zürich, C. 101/467, f. 51b (15. Jh.).

[4] Cvm factus fuit Adam & non erat nomen eius, uocauit dominus IIII^{or} angelos suos et dixit eis: ‚ite, querite nomen istius hominis’. Angelus Michael habiit in oriente et uidit stellam, cuius nomen Anatholim, et tulit inde A et adduxit ante dominum. Angelus Gabriel abiit in occidente & uidit stellam, cuius nomen erat Disscis, & tulit inde D & adduxit ante dominum. Angelus Raphael abiit in aquilone & uidit stellam, cuius nomen erat Archtus, et tulit inde A et adduxit ante dominum. Angelus Uriel abiit in meridiano & uidit stellam, cuius nomen erat Mensebrion, et tulit inde M et adduxit ante [ante] dominum. Et dixit ad Uriel dominus: ‚lege litteras’; et dixit Uriel: ‚ADAM’. Et dixit dominus: ‚sic uocabitur nomen eius.’⁶⁹⁵

Während der Text von Förster noch die Herkunft aus einem Frage-Antwort-Dialog erkennen lässt, indem er mit einer Frage beginnt, und in der Frage auch Adam nennt, gibt der Text *Creatio hominis* (AM 194 8vo) gewissermaßen nur Antworten. Die Ähnlichkeit des jeweils ersten Abschnittes ist frappierend. Dann jedoch fährt der Text aus Cambridge mit Zuordnungen der Körperteile fort (Absatz 2), um dann die Symptome des Überwiegens eines Elements zu beschreiben (Absatz 3).⁶⁹⁶ Im letzten Abschnitt folgt dann das Motiv der Benennung Adams. Der Text *Creatio hominis* gibt dann die Anzahl der Knochen, Adern und Zähne. Dabei steht in der Mitte eine Art Überschrift des Gesamttexts, was, wie oben erwähnt, vermuten lässt, dass hier in der Vorlage die Beschriftung einer Illustration in Form eines menschlichen Körpers in fließende Textform gebracht wurde, vergleichbar mit der Elucidariusillustration in Clm 17403. Diese These würde auch erklären, warum keine Zuordnung der Naturbestandteile zu Körperteilen vorgenommen wurde. Der letzte Teil besteht wieder aus Entsprechungspaaren, die aber nichts mit dem ersten Teil zu tun haben.

4.5.1.2.2. *Grímnismál* und *Vafþrúðnismál*

Vergleicht man nun die Reihen der *Grímnismál* und der *Vafþrúðnismál* mit der Reihe der Gruppe A, so stellt man Abweichungen fest:

⁶⁹⁵ Hs. A schließt eine Strophe an:

Anathole, Disis, Arthon, Mesembrion, - omnes

Quatuor hec partes esse feruntur Adam.

Anathole dedit A, Disis D, contulit Arthon

A, Mesembrion M; collige, fiet Adam. Explicit.

⁶⁹⁶ Eine altnordische Übersetzung bietet der Lehrer-Schüler-Dialog in Handschrift AM 624, 4to, siehe oben Abschnitt 3.4.6.2.

Gruppe A nach Förster⁶⁹⁷

1. Erde = Fleisch
2. Meer = Blut
3. Sonne = Augen
4. Wolken = Gedanken
5. Wind = Atem
6. Steine = Knochen
7. Hl. Geist = menschlicher Geist
(später: Seele)
8. *lux mundi* (ohne Entsprechung)

Grímnismál

1. *hold* (Fleisch) = *iorð* (Erde)
2. *sveiti* (Schweiß) = *sær* (Meer)
3. *bein* (Knochen) = *biorg* (Felsen)
4. *hár* (Haare) = *baðmr* (Bäume)
5. *hauss* (Schädel) = *himinn* (Himmel)
6. *brár* (Wimpern) = *miðgarðr* (Midgard)
7. *heili* (Gehirn) = *scy* (Wolken)

Das erste Paar ist noch entsprechend, beim zweiten ist die Körperflüssigkeit eine andere, obwohl man gelegentlich⁶⁹⁸ lesen kann im Altnordischen bedeute *sveiti* auch manchmal Blut. Man kann nur vermuten, dass dies durch Snorri verursacht wurde, der im Prosatext Blut schreibt, aber in der zitierten Strophe Schweiß. Als drittes folgen in den *Grímnismál* die Knochen, diese finden wir in Gruppe A an sechster Stelle. Die Paare 4-7 sind abweichend, obwohl die Wolken in beiden Fällen vorkommen. Dass die explizit christlichen Elemente A7 und A8 in den *Grímnismál* fehlen, verwundert wenig, ebensowenig, dass es nur sieben Elemente sind, schließlich gibt es auch sonst Texte mit nur sieben Elementen.

Die Reihe der *Vafþrúðnismál* zählt vier Bestandteile, die jedoch mit vieren aus den sieben Bestandteilen der *Grímnismál* identisch sind:

1. *hold* (Fleisch) – *iorð* (Erde)
2. *bein* (Knochen) – *biorg* (Felsen)
3. *hauss* (Schädel) – *himinn* (Himmel)
4. *sveiti* (Schweiß) – *siór* (Meer)

Die auffälligste Abweichung der *Grímnismál* ist sicherlich *brár* für die Errichtung Midgarðs, daneben fällt auch der Schädel für die Errichtung des Himmels auf, der auch in der *Vafþrúðnismál* vorkommt.

Einige der in den *Grímnismál* vorkommenden Elemente finden sich in anderen Gruppen Försters: Der „Schweiß“ findet sich in den Gruppen D und E durchgängig, jedoch als Paar mit dem Tau. In Gruppe D bleibt Wasser/Meer = Blut, in Gruppe E findet sich Salzflut/Meer = Tränen. Sowohl in Gruppe B als auch in Gruppe D findet sich Gras als Element, das man durchaus als

⁶⁹⁷ Förster, Max: Adams Erschaffung und Namengebung. Ein lateinisches Fragment des s. g. slawischen Henoch. In: Archiv für Religionswissenschaft 11 (1908) S. 477–529, S. 437.

⁶⁹⁸ Vgl. z. B. Baetke, Walter: Wörterbuch der altnordischen Prosaliteratur. Berlin: Akademie 1965–68, S. 625.

vegetatives Element mit den Bäumen in der *Grímnismál* vergleichen könnte, zumal es in diesem Zusammenhang um die Haare eines Riesen geht. Am ehesten sollte man also Gruppe D vergleichen:

Gruppe D (Ezzo) nach Förster⁶⁹⁹

1. Erde = Fleisch
2. Tau = Schweiß
3. Stein = Knochen
4. Wurzeln = Adern
5. Gras = Haare
6. Meer = Blut
7. Wolken = Verstand
8. Sonne = Augen
9. [Gottes Odem (ohne Entsprechung)]

Grímnismál

1. *hold* (Fleisch) = *iorð* (Erde)
2. *sveiti* (Schweiß) = *sær* (Meer)
3. *bein* (Knochen) = *biorg* (Felsen)
4. *hár* (Haare) = *baðmr* (Bäume)
5. *hauss* (Schädel) = *himinn* (Himmel)
6. *brár* (Brauen/Wimpern) = *miðgarðr* (Midgard)
7. *heili* (Gehirn) = *scy* (Wolken)

Als Vergleich wurde hier das *Ezzolied*⁷⁰⁰ gewählt, die Reihenfolge des Gedichtes wurde beibehalten, während Förster sie an sein anderes Beispiel für diese Gruppe anglich. Beim Vergleich findet man einige Übereinstimmungen: Die erste Stelle ist gleich, an zweiter Stelle haben beide Texte den Schweiß. Während das *Ezzolied* aber zweierlei Flüssigkeiten angibt, haben die *Grímnismál*

⁶⁹⁹ Förster: Adams Erschaffung und Namengebung, S. 477–529, S. 437.

⁷⁰⁰ Ezzos Cantilena De Miraculis Christi (nach der Vorauer Hs.: Stiftsbibliothek Vorau, Cod. 276, Bl. 128rb-129vb, 4. Viertel 12. Jh.), Strophe 5:

Got mit siner gewalt,
 der wurchet zeichen vil manecvalt;
 der worhte den mennischen einen
 uzzen von aht teilen:
 von dem leime gab er ime daz fleisch,
 der tou becechenit den sweiz,
 von dem steine gab er ime daz pein,
 (des nist zwivil nehein),
 von den wurcen gab er ime di adren,
 von dem grase gab er ime daz har,
 von dem mere gab er ime daz pluot,
 von den wolchen daz muot.
 duo habet er ime begunnen
 der ougen von der sunnen.
 er verleh ime sinen atem,
 daz wir ime den behielten,
 unte sinen gesin,
 daz wir ime iemer wuocherente sin.

(Zitiert aus: Kleinere deutsche Gedichte des 11. und 12. Jahrhunderts. Hrsg. von Werner Schröder. Bd. 1, Tübingen 1972 [= Altdeutsche Textbibliothek 71], S. 10-26.)

nur eine: Tau = Schweiß und Meer = Blut entspricht also Meer = Schweiß. Die dritte Stelle ist übereinstimmend, dann folgt in beiden Fällen das pflanzliche Element, im *Ezzolied* wieder in zwei Teile aufgeteilt in der *Grímnismál* in einem zusammengefasst, an siebter Stelle in beiden Fällen die Wolken. Die deutlichsten Abweichungen sind wiederum die Brauen und der Schädel, die im *Ezzolied* nicht vorkommen.

Das altnordische *sveiti* erklärt sich also einfach durch die Verwendung einer anderen Tradition der Adamstexte, die Zuordnung von Schweiß zu Meer kommt zwar nicht in den Adamstexten, aber doch in der gelehrten Tradition gelegentlich vor, denn schon Empedokles schrieb: „Der Erde Schweiß, das Meer.“⁷⁰¹

Die eddischen Gedichte zeigen als wesentliche Abweichung von den Adamstexten nicht nur *brár* für die Errichtung Midgarðs, sondern auch den Kopf für die Errichtung des Himmels. Dieser ist eigentlich nicht Teil der Adamsreihe, jedoch hat Honorius bei seiner kunstvollen Kombination zahlreicher Mikrokosmosmotive, den Kopf aus dem platonischen Kopf-Sphären-Vergleich verwendet. Das bedeutet vermutlich, dass der Verfasser der Strophe der *Grímnismál* (und damit der *Vafþrúðnismál*, die offenbar von der *Grímnismál*-Strophe abhängt,) ein „kontaminiertes“ Modell rezipiert hat, wie es beispielsweise bei Honorius im *Elucidarium* oder im altnordischen *Elucidarius* vorliegt. Das Hineinnehmen des Kopfes in die Adamsreihe ist selten, aber nicht ohne Beleg, wie diese Stelle des Bruders David von Augsburg zeigt:

aller dinge nâture und glîchnisse ist in îme: der erden an dem vleische, der steine an dem gebeine, des luftes an dem geiste, der winde an den blæsten, des fiures an der werme, des wazzers an dem bluote, der liechte an den ougen, der bâche an den âdern, des himels an der hirneschalen.⁷⁰²

Auch im *Cursor mundi* wird in einer Handschrift (Fairfax 14, Bodleian Library, spätes 14. Jh.) der Kopf dazugenommen (V. 517-526):

of erp al-ane made was he nozt.
bot of þe foure elementes wrozt.
of water his blode his flesshe of laire
his hete of fire. his ande of ayre.

⁷⁰¹ DK 31 B55.

⁷⁰² Text nach: Köhler, Reinhold: Adams Erschaffung aus acht Teilen, S. 5. Leider gibt er nicht an aus welcher Handschrift der Beleg stammt, verweist nur auf „Zeitschrift 9, 29“ [= Zeitschrift für deutsches Altertum?].

his heued ys rouned as a balle.
 and squa ys þe firmament alle.
 his heued wit-in. has eyen twyn.
 þe lift has sunne and mone with-in.
 rizt als mon eyen ar sette to sizt.
 sa serues þe sunne and mone of lizt.⁷⁰³

Die zweite und auffälligste Abweichung ist die Errichtung von *Midgarðr* bzw. der *borg Midgarðr* aus den *brár*. Es ist schon nicht ganz klar, was mit *brár* eigentlich gemeint ist. Das Wort ist offenbar sowohl mit der Bedeutung Wimper als auch mit der Bedeutung Augenlid überliefert, wobei – und das scheint signifikant – alle Werke, in denen das Wort vorkommt, „gelehrt“ sind: in der Bedeutung „Wimper“ ist es die *Snorra Edda* und die *Barlaams saga ok Josaphats*, in der Bedeutung „Augenlid“ medizinische Traktate und der *Königsspiegel*.⁷⁰⁴ Nun kann man im Falle der *borg Midgarðr* dieses Element sicherlich der Phantasie Snorris zuweisen, der die Schutzfunktion der Wimpern/Augenlidern auf einen Schutzwall für *Midgarðr* übertrug. Doch wie steht es mit der Idee der *Grímnismál*, aus den Wimpern/Augenlidern *Midgarðr* selbst zu erschaffen?

Ein Blick aufs Lateinische zeigt eine erstaunliche Parallele: *supercilium* heißt Braue, *cilium* Augenlid. Dazu kommt, dass *supercilium* auch übertragen für ‚Anhöhe, Höhe, Rand, Ufer‘ verwendet werden konnte. Dazu kommt, dass *cilium* etymologisch durchsichtig – ob richtig oder nicht tut nichts zur Sache – als zu *celare* ‚verbergen‘ gehörig verstanden wurde. Der Gedanke, dass das Augenlid und auch die Wimpern, das Auge verbergen und schützen können, wird also auch noch etymologisch gestützt. Und so schreibt auch Isidor *Etymologiae* XI, 1,42:

Cilia, sunt tegmina quibus cooperiuntur oculi, et dicta cilia, quod celent oculos, tegantque tuta custodia.
 Supercilia dicta, quia superposita sunt ciliis, quae idcirco pilis vestita sunt, ut oculis munimenta praetendant, et sudorem a capite defluentem depellant.
 Intercilium vero est medium illud inter supercilia, quod sine pilis est.⁷⁰⁵

⁷⁰³ Morris, R.: *Cursor mundi: A Northumbrian poem of the XIVth century*: Published for the Early English Text Society by the Oxford University Press 1966 (=Early English Text Society), S. 38.

⁷⁰⁴ Vgl. ONP s.v. brá: <http://www.onp.hum.ku.dk/> [24.09.12].

⁷⁰⁵ PL 82, Sp. 402C.

Cilia (Lider) sind Deckel, mit denen die Augen verschlossen werden, und sie heißen *cilia*, weil sie die Augen verbergen (*celare*) und bedecken zum sicheren Schutz.

Supercilia (Augenbrauen) heißen so, weil sie über den Lidern sind; sie sind deswegen mit Haaren bekleidet, damit sie den Augen Schutz bieten und den Schweiß vom Kopf abfließend abweist.

Das *intercilium* aber ist jenes in der Mitte zwischen den Brauen, was ohne Haar ist.

Der Gedanke liegt also nahe, dass auch diese altnordische Textstelle durch einen lateinischen Sachtext inspiriert wurde, zumal wenn man die Belege von *brár* in altnordischen Sachtexten bedenkt. Eine andere Möglichkeit wäre die Inspiration durch ein Motiv, belegt in einer Gruppe von Texten, die Körperteile Adams aus bestimmten Ländern ableiten. Die Idee ist offenbar, dass Adam aus Erdklumpen der betreffenden Länder zusammengesetzt ist. Das Motiv entstammt der jüdischen Tradition, eine Gruppe von Texten, die es aufnimmt, stammt aus Irland, zwei der Texte liegen in lateinischer Sprache vor.⁷⁰⁶

Der *Elucidarius* könnte eine Erklärung für das Einfügen des Kopfes liefern, bei Betrachtung der Elemente der Adamsreihe im *Elucidarius* stellt sich aber eine weitere Frage. Das Motiv ist, wie erwähnt, unvollständig rezipiert, nur drei Paare fanden strenggenommen Aufnahme:

bein Knochen – *steinn* Steine

tré Bäume – *naǵl* Nägel

hár Haare – *gras* Gras

Nägel waren bisher nirgends begegnet und sind auch nicht Bestandteil der fünf Gruppen Försters. Die Nägel gehören jedoch schon sehr früh zum Konzept, finden sie sich doch schon bei Philo. Und auch in einige mittelalterliche Texte fanden sie Eingang: Augustinus erwähnt in seiner Auseinandersetzung mit der

⁷⁰⁶ Vgl. Böttrich, Christfried: Adam als Mikrokosmos, S. 18-20, besonders auch Anm. 59 und Tristram, Hildegard L. C.: Der „homo octipartitus“ in der irischen und altenglischen Literatur, Bd. 1, S. 134-135. Ferner: Seymour, John D.: The Book of Adam and Eve in Ireland. In: Proceedings of the Royal Irish Academy. Section C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature 36 (1921-1924) S. 121-133, Mozley, J. H.: The 'Vita Adae'. In: The Journal of Theological Studies 30 (1929) January. S. 121-149, Wasserstein, David: The Creation of Adam and the Apocrypha in Early Ireland. In: Proceedings of the Royal Irish Academy. Section C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature 88C (1988) S. 1-17, Murdoch, Brian: The apocryphal Adam and Eve in medieval Europe. Vernacular translations and adaptations of the Vita Adae et Evae. Oxford: Oxford University Press 2009.

These, dass die Erde eine Göttin sei, mehrfach Knochen und Nägel, einmal auch Knochen, Nägel und Haare.⁷⁰⁷ Genau dieselben beiden Paare wie im altnordischen Text, nämlich Bäume/Nägel und Gras/Haare, finden sich auch im *Cursor mundi* (Hs. Fairfax) V. 545-546 (ebenso in den Hss. Cotton, Göttingen, Trinity), möglicherweise eine Rezeption von Hororius *Elucidarium*:

on erþ growes baþ trees and gresse
and nayle and heer on mannys flesshe.⁷⁰⁸

Ähnlich fragmentarisch wie im *Elucidarius* ist das Motiv im Prolog der *Snorra Edda* vorhanden – und noch dazu übertragen auf Tiere:

gras, blóm Gras, Blumen – *hár, fjaðrar, fellr* Haare, Federn, Fell
björg, stein Felsen, Steine – *tenn, bein* Zähne, Knochen

Ein weiterer Text, der sehr viele Ideen antiker Philosophie diskutiert und somit weiterverbreitet, ist Gottfried von Viterbos *Pantheon*. In dem Abschnitt über die Zusammensetzung Adams mischt er die Adamslehre mit der von den vier Elementen:

Quòd humanum corpus dicitur Microcosmos, id est minor mundus. Cum legimus Adam de limo terræ formatum, intelligendum est, ex quatuor elementis. Mundus enim iste maior, ex quatuor elementis constat, igne, aëre, aqua et terra. Humanum quoque corpus, dicitur Microcosmos, id est minor mundus. Habet nanque ex terra carnem, ex aqua humores, ex aëre flatum, ex igne calorem. **Caput autem eius est rotundum, sicut cœlum.** In quo, duo oculi, tanquam duo luminaria in cœlo micant. Venter eius, tanquam mare continet omnes liquores. Pectus et pulmo emittit uoces, et quasi cœlestes resonat harmonias. Pedes tanquam terra sustinent corpus uniuersum. Ex igni cœlesti habet uisum, è superiori aëre habet auditum, ex inferiori habet olfactum, ex aqua gustum, ex terra habet tactum. In duricie participat cum lapidibus. In ossibus, uigorem habet cum arboribus. **In capillis et unguibus, decorem habet cum graminibus et floribus.** Sensus habet cum brutis animalibus. Ecce talis est hominis substantia corporea.⁷⁰⁹

⁷⁰⁷ Vgl. Augustinus: De civitate Dei VII 23.

⁷⁰⁸ Morris, R.: *Cursor mundi: A Northumbrian poem of the XIVth century*, Bd. 1, S. 38.

⁷⁰⁹ Gottfried von Viterbo: *Pantheon*. Nach der Ausgabe: *Pantheon, Sive Vniuersitatis [Universitatis] Libri: qui chronici appellantur, XX, omnes omnium seculoru[m] & gentium tam sacrasquam prophanas historias complectentes / per ... Gottofridvm viterbiensem ... summa fide & diligentia admirabili conscripti Basiliae: Oporinus, 1559. Sp. 82-83* Digitale Ausgabe: Düsseldorf: Universitäts- und Landesbibliothek, 2011 [urn:nbn:de:hbz:061:1-75610].

Gottfried scheut nicht davor zurück, noch andere Motive hereinzunehmen, wie beispielsweise den Kopf. Zwei andere Details, die für die eddischen Texte interessant sind, sind zum einen wiederum die Erwähnung der Nägel, zum anderen die Paarung Haare/Nägel – Gras/Blumen. Die Nägel lassen vermuten, dass Honorius hier Quelle für Gottfried ist. Gras und Blumen erscheinen hier wie im Prolog der *Snorra Edda* als etwas, das auf der Oberfläche der Haut wächst, während sonst in den Adamstexten Blumen – wenn sie denn vorkommen (nämlich in Gruppe E bei Förster) – für die Augen stehen.

4.5.1.2.3. Snorri: *Gylfaginning*

In Snorris *Gylfaginning* Kap. 8 werden die oben angeführten Eddastrophen als Quellen zitiert. Snorri kennt ganz offensichtlich den Zusammenhang, in dem sie stehen und korrigiert im Prosatext *sveiti* zu *blóð*. Möglicherweise lag ihm außer den *Grímnismál* ein anderer Überlieferungsstrang der Adamstexte vor, die ja in der Tat teilweise Schweiß, teilweise Blut anführen:

jǫr— Erde – *hold* Fleisch
björg Felsen – *bein* Knochen
grjót, urðir Kies – *tenn, jaxlar, bein* Zähne, Backenzähne, Knochen
blóð Blut – *sær* Meer
hauss Kopf – *himinn* Himmel
brár Brauen – *borg* Miðgarð
heili Gehirn – *ský* Wolken

Sicherlich auch in diesen Kontext gehören die vier Zwerge, die unter die vier Ecken des Himmels gesetzt werden. Margaret Clunies Ross hält sie für eine traditionelle Vorstellung, weil es Skaldenstrophen von Hallfreðr vandræðaskáld und Arnórr Þórðarson gibt, die auf das Konzept verweisen sollen.⁷¹⁰ Der Bezug der Strophe Hallfreðs zum Konzept der vier Himmelsrichtungen scheint jedoch unklar, da nur ein Herrscher des Nordens erwähnt wird. Im Übrigen liegt die Strophe in zwei Versionen vor, was die Beweglichkeit auch der skaldischen Überlieferung klar belegt.⁷¹¹ Die Strophe

⁷¹⁰ Vgl. Clunies Ross, Margaret: *Skáldskaparmál*. Snorri Sturluson's ars poetica and medieval theories of language. [S.l.]: Odense University Press 1987, S. 120.

⁷¹¹ Vgl. die Onlineedition des Projekts „Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages“: Hallfreðr vandræðaskáld Óttarsson: Erfidrápa Óláfs Tryggvasonar (ed. Kate Heslop). Die erste Version, ediert als Strophe 26a:
Hefk, þanns hverjum jǫfri

Arnórs scheint denselben Hintergrund wie die Strophe Hallfreðs zu haben, aber auch hier ist nur vom Norden die Rede.⁷¹² Der Bezug der Strophen zu den vier Zwergen, die das Himmelsdach tragen oder jedenfalls unter die vier Ecken gesetzt sind, ist nicht deutlich.

Eher entsprechen die vier Zwerge, wie bereits besprochen, den vier Himmelsrichtungen, die im Griechischen als Akronym den Namen Adam bilden. Dieses Motiv ist nicht nur bei Honorius überliefert, sondern eben auch Bestandteil vieler anderer Adamstexte. Man vergleiche z.B. den oben zitierten Text Hs. 326 Corpus Christi College, Cambridge, p. 135f. (10. Jh.), sein Beispiel für die Gruppe A, der noch in fünf weiteren Handschriften vorliegt oder den Text *De plasmatione Adam* (Schlettstadt Nr. 1093, 7. Jh.).⁷¹³ In diesen Fällen

heiptfíknum varð ríkri
und niðbyrði Norðra
norðr, goðföður orðinn;
bíða munk þess, es breiðan
barðmána vann skarðan,
margaukanda mækis
móts aldrigi bótir.

[<http://homepages.abdn.ac.uk/wag017/db.php?table=verses&id=3130&val=skj> (26.09.12)]

Die zweite Version ediert als 26b:

Hlautk þanns œztr vas einna
(ek sanna þat) manna
und niðbyrði Norðra
norðr goðföður orðinn.

[<http://homepages.abdn.ac.uk/wag017/db.php?table=verses&id=3128&val=skj> (26.09.12)]

⁷¹² Vgl. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages Poetry from the Kings' Sagas 2. From c. 1035 to c. 1300. Hrsg. von K. E. Gade. Turnhout: Brepols 2009 (= SKALD 2), S. 262:

Arnórr jarlaskáld Þórðarson: Haraldsdrápa (ed. Diana Whaley), Strophe 2:

Hjalmôru lét heyra
hitzi, es rauð, fyr Nizi,
tyggi, tyrfings eggjar
tvær, áðr mannfall væri;
naðrs borð skriðu norðan
nýs at allvalds fýsi;
hlaut til Hallands skjóta
hrafnpærfr konungr stafni.

⁷¹³ *De plasmatione Adam* (Schlettstadt Nr. 1093, 7. Jh.) zitiert nach Förster, Max: Adams Erschaffung und Namengebung, S. 518-519:

Incipit de plasmationem Adam. Ubi Deus Adam plasmavit, ubi Christus natus est, hoc, in Bethleem ciuitatem, ubi et medius mundus est; ubi ex .IIII. limus terrae et hominem fecit, hoc est: afferentes ei angeli, id est, Mihael et Gabriel, Uriel, Raphael, ex .IIII. limus terrae, quod est per

werden vier Erzengel namentlich genannt (also Michael, Gabriel, Raphael und Uriel), in die vier Himmelsrichtungen geschickt, um von dort Erde zu holen. Das griechische Akronym funktionierte natürlich nicht, aber die Idee der Himmelsrichtungen konnte Snorri übernehmen, aus den Engeln macht er in seiner Vorstellung der heidnischen Vorzeit Zwerge. Auch die Vorstellung der vier Winde in Personifikation, die man aus bildlichen Darstellungen kennt, kann unterstützend gewirkt haben, wobei zu bemerken ist, dass die vier Winde offenbar schon früh auch mit dem Adamsmotiv verbunden wurden.⁷¹⁴

4.5.1.3. Fazit

Die Ähnlichkeiten zwischen dem Ymirmythos und den Adamstexten wurde schon schon früh gesehen, Grimm, E. H. Meyer und Förster⁷¹⁵ seien hier als Beispiele genannt. Jedoch stieß die These einer Abhängigkeit des Ymirmythos von den Adamstexten auf weitgehende Ablehnung. Folgende Gegenargumente wurden angeführt:

4.5.1.3.1. Gegenargument: Universalie

Häufig wird eingewandt, dass es das Motiv der Erschaffung der Welt aus einem *dismembered body* auf der ganzen Welt gebe, ohne dass man immer einen

quattuor partes mundi, ab aquilone, ab austro, a septentrione et meridie. Et posuerunt iuxta arbore necteris, qui est in medio ligni paradisi. Et de quattuor flumina, que sunt in paradiso, Gion, Phison, Tegrus, Eufhratis, sumpta es aqua, unde consparsum est ei. Ipsum limum et factum est imaginem Dei. De spiritum dicit, quomodo missus est in Adam. Sicut .IIII. limus terrae plasmatus est, ita ad quattuor angulos terra adducta es aqua. De quattuor fluminibus consparsum est; ita et de .IIII. uentus precepit Dominus, et missus est spiritus in imaginem et sufflauit Dominus in imaginem et accepit spiritum.

Primum uerbum qualem dixit Adam? Primum uerbum ‚Deo gratias‘ dixit.

Sicut a quattuor partes mundi firmatus est, ita et quattuor stillas constitutas in caelos. De quorum nomen accepit Adam: primam stilla orientalis dicitur Anatoli; secunda stilla occidentalis dicitur Dosis; tertia stilla ab aquilone dicitur Artus; quarta stilla mediana dicitur Mesembrionem. De istas quattuor stillas tulit quattuor literas, id est: de stilla Anatoli tulit .A., de stilla Dosis tulit .D., de stilla Artus tulit .A., de stilla Mesembrionem tulit .M. Et uocauit nomen eius Adam.“

⁷¹⁴ Vgl. Böttrich S. 21-22 einschließlich Anm. 69.

⁷¹⁵ Vgl. Grimm, Jacob: Deutsche Mythologie I, S. 471-472; Meyer, Elard Hugo: Völuspa. Eine Untersuchung. Berlin: Mayer & Müller 1889, S. 60-63; Meyer, Elard Hugo: Die eddische Kosmogonie. Ein Beitrag zur Geschichte der Kosmogonie des Altertums und des Mittelalters. Freiburg i. B.: Mohr 1891, S. 79; Förster, Max: Adams Erschaffung und Namengebung, S. 493, Anm. 2.

„genetischen“ Zusammenhang herstellen sollte.⁷¹⁶ Das ist natürlich wahr und lässt vermuten, dass die Idee eines Zusammenhangs von Mikrokosmos und Makrokosmos vielleicht eine Grundanalogie menschlichen Denkens darstellen könnte. Daher ist gegen dieses Argument prinzipiell nichts einzuwenden, jedoch scheint es so, dass im speziellen Fall des Ymirmythos, die Ähnlichkeiten zu manchen Texten der Adamstradition durchaus größer sind als mit weiter entfernten Verwandten unseres Textes, wie man am Beispiel der indischen, iranischen und babylonischen Texte sehen konnte. Die weite und zahlreiche Verbreitung der Adamstexte im Mittelalter macht eine Bekanntheit des Motivs im hochmittelalterlichen Skandinavien wahrscheinlich. Die Vielfalt der bekannten Mikrokosmos-Makrokosmos-Typen in Skandinavien wurde in Kapitel 3.4 vorgestellt, darunter waren auch Belege für die „jüdische Adamslehre“ (siehe dazu gesondert auch Kapitel 4.5). Wenn wie hier eigenständige unabhängige Erfindung und Entlehnung zur Auswahl stehen, dann ist die Entlehnung immer wahrscheinlicher als die eigenständige Erfindung.⁷¹⁷ In diesem Falle orientierten sich die aufstrebenden skandinavischen Gelehrten ohne Zweifel an den etablierten und prestigeträchtigen Gelehrtenkulturen Englands und des Kontinents.

4.5.1.3.2. Gegenargument: Unterschiede im Detail

Ein weiteres Gegenargument sind zu beobachtende Unterschiede im Detail, die eine Entlehnung des Ymirmotivs aus gelehrtem Schriftgut unwahrscheinlich machen sollen. Es ist wahr, dass es zwischen dem Ymirmythos und dem Modell des Elucidarius Unterschiede gibt, jedoch wurden im letzten Kapitel andere Texte angeführt, die einige Unterschiede erklären können. Die weite Verbreitung und der Variantenreichtum dieser Texte wird hier von Kritikern wie Richard M. Meyer unterschätzt.⁷¹⁸ Ebenso zeigt der Vergleich mit mythologischen kosmogonischen Dichtungen aus Frankreich, z. B. mit Bernardus Silvestris *Cosmographia*, dass in der Dichtung durchaus eine gewisse

⁷¹⁶ Vgl. Meyer, Richard M.: Ymi und die Weltschöpfung, S. 1.

⁷¹⁷ Even-Zohar: Gesetzmäßigkeiten der kulturellen Interferenz, S. 120-132.

⁷¹⁸ Meyer, Richard M.: Ymi und die Weltschöpfung, S. 6.: „so ist es doch ganz oberflächlich, wenn EHMeyer als gleich oder fast gleich betrachtet die eddische entstehung der see aus dem schweiss (oder blut) und die gelehrte zusammenstellung des elementes wasser ebenfalls mit dem blut, während hier der kirchenvater luft und feuer danebenhält.“

Freiheit im Umgang mit dem Material denkbar ist, um kleinere Unstimmigkeiten zu erklären.

4.5.1.3.3. Gegenargument: Unterschiede im Ganzen: Erschaffung Adams vs. *dismemberment*

Vielleicht der gewichtigste Einwand ist der Unterschied im Grundkonzept, den z. B. Schröder ins Feld führt:

Man hat zur Erklärung dieses Mythos früher meist die im Mittelalter ungemein verbreitete und bis auf die hellenistische Zeit zurückreichende Spekulation von der Erschaffung Adams herangezogen und in dieser vielfach die Quelle des nordischen Mythos erblicken wollen. Aber diese Meinung ist grundfalsch. Die Erschaffung Adams ist gerade das Gegenteil von der Zerstückelung Ymirs. Aus den verschiedensten Elementen der Welt setzt Gott dort Adam zusammen - umgekehrt aber wird der Riese zerteilt und aus seinen einzelnen Stücken die Welt gebildet. Dieser letzte Mythos schaut wilder, grausiger, urzeitlicher aus als die sanfte Erzählung von der Erschaffung Adams, und es kann überhaupt kein Zweifel bestehen, welche Vorstellung die ältere, ursprünglichere ist.⁷¹⁹

Die Vorstellung, dass das ‚Wildere, Grausigere‘ das Ältere sein müsse, verrät, dass Schröder hier einem Entwicklungsgedanken anhängt, der von einer Entwicklung des Menschen von wild zu zivilisiert ausgeht. Ob man einer solchen These nun prinzipiell zustimmt oder nicht, für den vorliegenden Fall einer hochmittelalterlichen Dichtung dürfte sie nicht relevant sein. Hier führen christliche Autoren des Hochmittelalters eine heidnische Kosmogonie vor. Die Bekanntheit der Theorie der natürlichen Theologie im Norden wurde vielfach erwiesen. Zeigt nicht diese Konstruktion des Autors/der Autoren die beschränkte Einsichtsfähigkeit der Heiden, die die Wahrheit der *creatio ex nihilo* nicht erfassen können, recht gut?

Für die Auffassung der Erde als Lebewesen kann man aber auch auf kosmogonische Dichtungen und Stellen in Handbüchern verweisen, wo eine Erschaffung der Welt aus einer ungeordneten Materie beschrieben wird, eines Grundstoffes, griechisch *hyle*, der zuerst erschaffen wurde, bevor der Schöpfer sich ans Scheiden und Ordnen macht. Ein Beispiel dafür wäre Bedas *De natura rerum*, wo Gott zunächst eine *informis materia* schuf, aus der er dann alles

⁷¹⁹ Schröder, Franz Rolf: Germanische Schöpfungsmythen I und II, S. 92, ebenso bereits Helm, Karl: Die germanische Weltschöpfungssage und die *Alvíssmál*, S. 101.

andere schuf.⁷²⁰ Eine mögliche Quelle für die Vorstellung dieser Urmaterie könnte Honorius Augustodunensis *Imago mundi* I,3 sein. Dort wird die Urmaterie auch mit dem lateinischen Wort *materia* und dem griechischen Wort *ύλη* bezeichnet: *Elementa dicuntur, quasi hyle, ligamenta, ύλη autem est materia, ex quibus constat omnia, scilicet, ignis, aer, aqua, terra.* (Elemente bzw. ύλη werden Verbindungen genannt; hyle aber ist die Materie, aus der alles besteht, nämlich, Feuer, Luft, Wasser, Erde.) Dieses Werk war auf Island bekannt und wurde teilweise ins Altwestnordische übersetzt. Auch im *Elucidarius* 1,19 wird die These vertreten, dass Gott zuerst alles auf einmal erschafft und dann scheidet und ordnet. Der Schritt von einer *informis materia* zu einem Urwesen scheint jedenfalls nicht weit. Andererseits wird die Vorstellung von der Erde als Lebewesen ganz klar von Augustinus (*De civitate Dei* VII 23) und Plinius (*Naturalis historia*, ed. Mayhoff 1906, II 63) überliefert und im Prolog der *Snorra Edda* rezipiert.⁷²¹

Die Leistung der Umkehrung wird in den Adamstexten geleistet. Selbst Schröder gibt dies zu:

Andererseits ist natürlich ein Zusammenhang zwischen den beiden Vorstellungen nicht zu verkennen. Der Adammythus muß mittelbar mit dem

⁷²⁰ Beda, *De natura rerum* (PL 90) 1: *De quadrifario Dei opere. Operatio divina, quæ sæcula creavit et gubernat, quadriformi ratione distinguitur: primo, quod hæc in Verbi Dei dispensatione non facta, sed æterna sunt: qui nos, apostolo teste, ante tempora sæcularia prædestinavit in regnum; secundo, quod in materia informi pariter elementa mundi facta sint, ubi qui vivit in æternum creavit omnia simul; tertio, quod eadem materies, secundum causas simul creatas non jam simul, sed distinctione sex primorum dierum in cõlestem terrestremque creaturam formatur; quarto, quod ex ejusdem creaturæ seminibus et primodialibus causis totius sæculi tempus naturali cursu peragitur, ubi Pater usque nunc operatur et Filius, ubi etiam corvos pascit, et lilia vestit Deus.*

⁷²¹ Snorri Sturluson: *Edda* (ed. Faulkes), S. 3: *Þat er hin þriðja náttúra jarðar þá er hon er opnuð ok grafin þá groer gras á þeiri moldu er efst er á jorðunni. Björg ok steina þýddu þeir á móti tønnum ok beinum kvikvenda. Af þessu skilðu þeir svá at jorðin væri kyk ok hefði líf með nokkurum hætti, ok þat vissu þeir at hon var furðuliga gømul at aldartali ok máttug í eðli. Hon foeddi ǫll kvikvendi ok hon eignaðisk allt þat er dó. Fyrir þá sǫk gáfu þeir henni nafn ok tǫldu ættir sínar til hennar. Eine dritte natürliche Beschaffenheit der Erde ist, dass, wenn sie aufgebrochen und umgegraben wird, Gras auf der Erde wächst, die zu oberst auf der Erde ist. Felsen und Steine verglichen sie mit Zähnen und Knochen von Lebewesen. Daran merkten sie, dass die Erde lebendig wäre und auf irgendeine Weise ein Leben hätte, und sie erkannten, dass sie außerordentlich alt an Jahren und mächtig in ihrem Wesen wäre. Sie hätte alle Lebewesen geboren (oder: nährte alle Lebewesen) und sie eignete sich alles an, was stürbe. Aus diesem Grund gaben sie ihr einen Namen und führten ihre Geschlechter auf sie zurück.*

nordischen Mythos zusammenhängen. Das Motiv von der Erschaffung der Welt aus dem Leib eines Urwesens ist weitverbreitet.

Auch im Iran begegnen wir ihm häufig, und die neueren Untersuchungen haben gezeigt, daß hellenistisch-jüdische Kreise in Ägypten den Versuch unternahmen, diese iranischen Vorstellungen mit dem Schöpfungsbericht der Genesis zu vereinigen. Dabei waren sie natürlich gezwungen, den iranischen Schöpfungsprozeß umzukehren und auf diese Weise ist die Spekulation von der Erschaffung Adams entstanden.⁷²²

Grundsätzlich ist die Möglichkeit zur Umkehrung des Motivs im analogischen Denken selbst begründet, auf dem das Mikrokosmos-Makrokosmos-Konzept beruht. Die Schlüsse sind in beide Richtungen möglich. Die Elementenlehre geht von den vier Grundstoffen der Welt aus und überträgt diese auf den Menschen, also vom Makrokosmos auf den Mikrokosmos, die Lehre von den Teilen Adams hingegen geht vom Menschen aus und überträgt diese Erkenntnisse auf die Welt, also vom Mikrokosmos auf den Makrokosmos.⁷²³ In den Handbüchern bei Isidor und Beda wird sowohl im Kontext der Beschreibung der Welt wie auch der Menschen jeweils auf diese Lehre verwiesen.⁷²⁴ Die Umkehrung des Motivs und Harmonisierung mit jüdischer Schöpfungstheologie wurde in den von Schröder zitierten „hellenistisch-jüdischen Kreisen“ in Alexandria vorgenommen, ihr Ergebnis sind die Adamstexte. Diese Texte wurden, wie im vorigen Kapitel gezeigt wurde, im Norden rezipiert.

Man kann sicherlich nicht ausschließen, dass die bereits die Skalden Ormr und Arnórr mit der Idee des Mikrokosmos in Berührung gekommen sind. Schließlich gibt es zahlreiche auch frühe Belege für die Idee. Die Möglichkeit der Inkorporation neuen Gedankenguts, ob aus mündlicher oder schriftlicher Quelle ist sogar für orale Heldendichtung belegt.⁷²⁵ Noch mehr sollte das für Bereiche gelten, in denen sich der wesentliche Paradigmenwechsel vom Heidentum zu Christentum auswirkt. Ein solcher Bereich ist die Kosmogonie ganz entschieden. Es wäre schlicht nicht denkbar, dass dort nicht christliches Gedankengut Einzug gehalten hätte.

⁷²² Schröder, Franz Rolf: Germanische Schöpfungsmythen I und II, S. 92–93.

⁷²³ Vgl. Böttrich, Christfried: Adam als Mikrokosmos, 38.

⁷²⁴ Vgl. Kap. III.3.3.11.

⁷²⁵ Vgl. Kap. III. 4.1.2.1. Lord: Der Sänger erzählt, S. 122.

4.5.1.3.4. Gegenargument: Alter der frühesten Belege

Ein gewichtiges Argument gegen einen Import des Ymirmotivs im 12. oder gar 13. Jahrhundert sieht man in den beiden Kenningar *Ymis blóð* für Meer und *Ymis hauss* für Himmel. Dies sind die einzigen zwei Erwähnungen Ymirs in der Skaldik. Der erste Beleg stammt aus einem Fragment, das von Ormr Barreyjarskáld gedichtet worden sein soll. Von ihm haben wir zwei Fragmente, von denen unklar ist, ob sie zu einem einzigen Gedicht gehören oder nicht. Von dem Dichter vermutet man, dass er von der Insel Barra (Äußere Hebriden) stammt⁷²⁶ und in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts gelebt hat. Er soll der Held einer verlorenen Saga gewesen sein, die in der *Þorgils saga ok Hafliða* erwähnt wird.⁷²⁷ Seine Existenz ist durchaus zweifelhaft.⁷²⁸

Die Kenning findet sich in folgendem Kontext:⁷²⁹

1. Hvegi er dravpnis drogá	Wie immer Wagen-Weges ¹
----------------------------	------------------------------------

⁷²⁶ Den norsk-islandske skjaldedigtning. A Tekst efter håndskrifterne. I. Bind. Hrsg. von Finnur Jónsson. Udgiven af Kommissionen for det Arnamagnæanske Legat. København, Kristiania: Gyldendal, Nordisk Forlag 1912. Finnur Jónsson S. 143 vermutet eine Herkunft von den Orkneys. Der Grund dafür ist unklar.

⁷²⁷ Þorgils saga ok Hafliða. Hrsg. von Brown, Ursula. London: Oxford UP, Cumberlege 1952. Kap. X, S. 18.

⁷²⁸ Die Angelegenheit dadurch kompliziert, dass die Saga über Órmmr den Skalden von der Insel Barra, die in der *Þorgils saga ok Hafliða* erwähnt wird, dort als Beispiel für eine *lygisaga* angeführt wird; daher kann man noch nicht einmal sagen, ob dieser Skalde überhaupt existiert hat. Nun könnte man einwenden, dass wir immerhin ein paar Verse von ihm überliefert haben, jedoch beruhigt es wenig, wenn man in der oben genannten Saga folgendes liest:

Frá því er nokkut sagt, er þó er líti[l] tilkoma, hverir þar skemtu eða hverju skemt var. Þat er í frásögn haft, er nú mæla margir í móti ok látask eigi vitat hafa, því at margir ganga duldir ins sanna ok hyggja þat satt, er skrökkvat er, en logit þat, [er] satt er. Hrólfr af Skálmarnesi sagði sögu frá Hrø[n]g[vi]ði víkingi ok frá Óláfi liðmannakonungi ok haugbroti Þráins berserks ok Hrómundi Gripssyni, ok margar vísur með. En þessarri sögu var skemt Sverri konungi, ok kallaði hann slíkar lygisögur skemtiligastar. Ok þó kunnu menn at telja ættar sínar til Hrómundar Gripssonar. Þessa sögu hafði Hrólfr sjálfr samansetta. Ingimundr prestr sagði sögu Orms [B]arreyjarskálds ok vísur margar ok flokk góðan við enda sögunnar, er Ingimundr hafði ortan, ok hafa þó margir fróðir menn þessa sögu fyrir satt.

Footnote, Peter G.: Sagnaskemtan: Reykjahólar 1119. In: Saga-Book 14, (1953-1957) S. 233 hält drei Dinge für gesichert: „the name of the entertainer, the subjects of the stories told, and an attribution of authorship: of the saga to Hrólfr, of a *flokkr* at the end of the saga to Ingimund.“

⁷²⁹ Den norsk-islandske skjaldedigtning. A Tekst efter håndskrifterne. I. Bind. Hrsg. von Finnur Jónsson, S. 143. Übersetzung und Erklärungen nach: [Snorri Sturluson]: Die jüngere Edda mit dem sogenannten ersten grammatischen Traktat. Übertragen von Neckel, Gustav und Felix Niedner. Jena: Diederichs 1925, S. 167 und 171.

dis, ramman spyr ec visa, sa ræðr valdr firi veldi vagn brautar mer fagnar.	Walter kraftvoll schaltend, Mich empfängt, er ist mächtig, Maid Draupnirs ² , so glaub' ich.
2. Útan gnyr á eyri Ymis bloð, fara goðra.	Um die Zung ³ Blut Ymirs ⁴ Außen dort erbrauset.

¹Wagen: das Sternbild des Großen Bären am Himmel. Dessen Weg: der Himmel selbst. Dessen Walter: Gott.

²D. h. Goldträgerin, Frau. Anrede. (Draupnir: Óðins Goldring. Der Name: Tröpfler, weil von ihm in jeder neunten Nacht acht neue Ringe abtröpfelten).

³Landzunge.

⁴Das Meer, das aus dem Blute des getöteten Urriesen erschaffen wurde.

Dieses erste Fragment spricht von einem Gott, der als Herrscher des Himmels dargestellt wird und somit ein christliches Gepräge aufweist. In dem zweiten Fragment wird *Ymis blóð* offenbar als Kenning für Meer verwendet.

Der zweite Beleg in der Skaldendichtung stammt von Arnórr Þórðarson jarlaskáld, einem isländischen Skalden des 11. Jahrhunderts. Seine *Magnúsdrápa* endet mit der Kenning *Ymis haus* für Himmel (Strophe 19):⁷³⁰

Vngr skioldvngr stigr aldri jafnmildr a við skialdar þes var grams vnd goðlvm gnog ravsn ymis havsi.	Nie ging Fürst, gleich junger, Gabmilder, auf geschildet ¹ Schiff eh'mals unter Ymirs Alt'm Hirn ² prachtentfaltend. ⁷³¹
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

¹Mit Schilden behangenes.

²Unterm Himmel. (Aus Ymirs, des Urriesen, Schädel war der Himmel geschaffen.)

Wenn man nun die Existenz dieser Skalden ernstnimmt – was durchaus nicht zwingend ist – und wenn man andererseits den Zusammenhang mit den jüdischen Adamstexten für überzeugend hält, könnte man fragen: Ist das Motiv im Zusammenhang mit der Entstehung der Skaldik im Kontaktgebiet zwischen Nordleuten und Iren oder Angelsachsen zu erklären? Immerhin kamen die Iren sehr früh in Kontakt mit lateinischer Bildung, immerhin spielten die Angelsachsen eine wichtige Rolle bei der Christianisierung. Wenn Ormr Barreyjarskáld von den Orkneys stammt, dann stammt er aus einem Kontaktgebiet. Auch von Arnórr ist bekannt, dass er öfter die Orkneys

⁷³⁰ Ebd.

⁷³¹ Ebd.

besuchte. Außerdem war Arnórr Skalde Magnus' des Guten und Haralds des Harten. Er war also am Hof von christlichen Herrschern tätig.

Bekanntheit der Adamstexte findet man im angelsächsischen Bereich wohl schon sehr früh: vor Ende des 10 Jh.⁷³² Beispiele sind das *Rituale Ecclesiae Dunelmensis* in lateinischer Sprache mit altenglischer Interlinearübersetzung und der *Prosadialog des Salomon und Saturn*. Freilich weisen diese Texte nur die klassischen Teile Adams auf, nicht aber den Kopf. Die mittelirischen Texte, die auch für die Inspiration der Gleichsetzung der Wimpern mit Miðgarðr infrage kommen, weil sie Körperteile Ländern entsprechen lassen, beginnen alle mit dem Kopf, allerdings scheinen diese Texte in etwas spätere Zeit zu gehören.⁷³³ Vor allem unter den Angelsachsen waren die Adamstexte und andere, das Modell von Mikrokosmos und Makrokosmos in verschiedenen Typen verwendende Texte, schon früh verbreitet.⁷³⁴

Doch sollten wir zunächst einen Schritt zurückgehen und die Überlieferung der beiden Zeugnisse betrachten: Beide skaldische Zeugnisse sind nur bei Snorri in den *Skáldskaparmál* überliefert. Der Kontext lautet folgendermaßen:

<p>21 (23) Hvernig skal kenna himininn? – Svá, at kalla hann Ymis haus ok þar af jötuns haus ok erfiði eða byrði dverganna eða hjálm Vestra ok Austra, Suðra, Norðra, land sólar ok tungls ok himintungla, vagna ok veðra, hjálmr eða hús lopts ok jarðar ok sólar. Svá kvað Arnórr jarlaskáld:</p>	<p>Wie umschreibt man den Himmel? – Man nennt ihn Ymirs Schädel, daher Riesenschädel, Last oder Bürde der Zwerge oder Helm des Wester, Süder, Norder, Land der Sonne, des Mondes, der Himmelsgestirne, der Wogen und der Gewitter, Helm oder Haus der Luft, der Erde und der Sonne. So dichtete Arnor, der Jarlenskalde:</p>
<p>66. Ungr skjoldungr stígr aldri jafnmíldr á við skildan (þess var grams) und gömlum, (gnóg rausn) Ymis hausi.</p>	<p>Nie ging Fürst, gleich junger, Gabmilder, auf geschildet Schiff eh'mals unter Ymirs Alt'm Hirn prachtentfaltend.⁷³⁵</p>

⁷³² Evans, J. M.: Microcosmic Adam, S. 38-39.

⁷³³ Tristram, Hildegard L. C.: Der „homo octipartitus“ in der irischen und altenglischen Literatur, S. 134-135.

⁷³⁴ Cross, J. E.: Aspects of Microcosm and Macrocosm in Old English Literature. In: Comparative Literature 14 (1962) S. 1-22.

⁷³⁵ Snorri Sturluson: Edda. Hrsg. von Finnur Jónsson. København: Gad 1900. Übersetzung nach: Die jüngere Edda mit dem sogenannten ersten grammatischen Traktat. Übertragen von Neckel, Gustav und Felix Niedner. Jena: Diederichs 1925.

Die erste Antwort auf die Frage nach den Himmelskenningar, lautet also *Ymis hauss*. Zum Beleg zitiert er die Strophe Arnórs, die mit *Ymis hauss* endet.

Die nächste Frage gilt den Kenningar für die Erde:

<p>22 (24) Hvernig skal jörð kenna? – Svá, at kalla hana Ymis hold ok móður Þórs, dóttur Ónars, brúði Óðins, elju Friggjar ok Rindar ok Gunnlaðar, sværu Sifjar, gólf ok botn veðra-hallar, sjár dýranna, dóttir Náttar, systir Auðs ok Dags.</p>	<p>Wie umschreibt man die Erde (Jörd)? – Man nennt sie Ymirs Fleisch oder Mutter Thors, Tochter Onars, Braut Óðins, Nebenbuhlerin der Frigg, der Rind, der Gunnlöd, Schwiegermutter der Sif, Tenne oder Boden der Wetterhalle, See des Wildes, Tochter der Nacht, Schwester des Aud und des Dag.⁷³⁶</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Auch hier lautet gleich die erste Antwort *Ymis hold*, ohne dass Snorri hier eine Strophe dafür zitiert. Dann folgt die Frage nach den Kenningar für Meer:

<p>23 (25) Hvernig skal sæ kenna? – Svá, at kalla hann Ymis blóð, heimsækir goðanna, verr Ránar, faðir Ægis-dœtra, þeira er svá heita Himinglæva, Dúfa, Blóðughadda, Hefring, Uðr, Hrönn, Bylgja, Bára, Kólga, land Ránar ok Ægis-dœtra ok skipa ok sæskips-heita, kjalar, stála, súða, sýju, fiska, ísa, sækonunga leið ok braut, eigi síðr hringr eyjanna, hús sanda ok þangs ok skerja, dorgar land ok sæfogla, byrjar. Svá sem kvað Ormr Barreyjarskald:</p>	<p>Wie umschreibt man das Meer? – Man nennt es Ymirs Blut, Heimsucher der Götter, Mann der Ran, Vater der Ägirstöchter – deren Namen diese sind: Himmelsberührerin, Taube, Blutighaar, Hefring, Woge, Welle, Brecher, Dünung, Brandung; ferner heißt das Meer: Land der Ran, der Ägirstöchter, der Schiffe und der verschiedenen Namen des Seeschiffs wie Kiel, Bug, Bordwand, Planke, auch der Fische und der Eisschollen; der Seekönige Weg und Straße; aber auch Ring der Inseln, Haus der Sandbänke, des Tangs, der Schären, des Fangnetzes, der Seevögel, des Fahrwindes. So wie Orm, Skalde von Barrey, gedichtet hat:</p>
<p>84. Útan gnýr á eyri Ymis blóð – fara góðra.</p>	<p>Um die Zung' Blut Ymirs Außen dort erbrauset.⁷³⁷</p>

Es fällt auf, dass Snorri die Ymirkenningar gleich am Anfang nennt, was sie betont und eine Vervollständigung des Motivkomplexes dem Leser nahelegt. Andersherum formuliert: Snorri scheint der vollständige Motivkomplex bekannt zu sein, jedoch bieten die angeführten Belege nur zwei Kenningar, die

⁷³⁶ Ebd.

⁷³⁷ Ebd.

mit unserem Komplex zusammenhängen können, denn für sich genommen sind die skaldischen Belege eher dünn.⁷³⁸ Eine spätere Veränderung der Verse oder gar ein Eingriff Snorris – der ja den vollständigen Ymirmythos kannte – halte ich nicht für ausgeschlossen, auch in lateinischen Werken zur Grammatik oder Metrik greifen die Autoren in die zitierten Verse ein, indem sie beispielsweise heidnische durch christliche Versbeispiele ersetzen. Dass gelehrte Literatur in der Skaldik rezipiert wurde, stellt Guðrún Nordal bei ihrer Untersuchung der skaldischen Kunst des 13. Jahrhunderts fest, in der sie beobachtet, dass Kenningar für Körperteile im Laufe des 13. Jahrhunderts zunehmen. Diese Veränderung schreibt sie unter anderem christlicher Lehre, enzyklopädischen und medizinischen Traktaten zu.⁷³⁹

4.5.1.3.5. Gegenargument: Name ‚Ymir‘

Ein weiteres Argument gegen die späte Entstehung des Ymirmythos bezieht man aus der Etymologie des Namens Ymir. Diese Etymologie rückt Ymir in einen Zusammenhang mit avestisch *Yima* und altindisch *Yama* und lateinisch *geminus* = Zwillig.⁷⁴⁰ Die Bekanntheit der Idee einer zwilligshaften Natur des Urwesens sieht man gestützt durch den von Tacitus überlieferten *Tuisto*, den man ebenso nach seiner Etymologie als Zwillig, bzw. Zwitter auffasst.⁷⁴¹ Schröder möchte „die Vorstellung eines mannweiblichen Urwesens bereits der indogermanischen Urzeit zuschreiben, [...] wenn man nicht die Annahme einer sehr frühen Wanderung von Volk zu Volk vorzieht.“⁷⁴² Die Zwitternatur passt hervorragend zum Motiv der Hervorbringung eines Menschenpaares unter

⁷³⁸ Margaret Clunies Ross bestreitet einen Einfluss enzyklopädischer Literatur an dieser Stelle, weil keine durchgängige Gleichung zwischen den Elementen der Welt und den Säften des Menschen erkennbar sei, wie sie bei Isidor und Beda durchgeführt sei. Vgl. Clunies Ross, Margaret: *Skáldskaparmál. Snorri Sturluson's ars poetica and medieval theories of language*. [S.l.]: Odense University Press 1987.

⁷³⁹ Vgl. Nordal, Guðrún: *Tools of Literacy: The Role of Skaldic Verse in Icelandic Textual Culture of the Twelfth and Thirteenth Centuries*: University of Toronto Press 2001, S. 237-268.

⁷⁴⁰ Vgl. Güntert, Hermann: *Der arische Weltkönig und Heiland. Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte und Altertumskunde*. Halle/Saale: Niemeyer 1923.

⁷⁴¹ Vgl. Meyer, Richard M.: *Beiträge zur altgermanischen Mythologie*. In: *Arkiv för nordisk filologi* 23 (1907) S. 245–256, S. 246–248 und Meyer, Richard M.: *Ymi – Tuisto*. In: *Arkiv för nordisk filologi* 25 (1909) S. 333.

⁷⁴² Schröder, Franz Rolf: *Germanische Schöpfungsmythen I und II, Teil I*, S. 7-8.

seinen Achseln und dem Zeugen eines weiteren Sohnes mit den Füßen. Dies wird von Richard M. Meyer mit einem soziogenen Modell in Verbindung gebracht, wie es im Purushamythos vorliegt.⁷⁴³

Die zahlreichen Namen in verschiedenen Sprachen, die auf die indogermanische Grundform **ǵem(i)jós* zurückgehen sollen, die Bedeutung „Zwilling, Zwitter“ und das entsprechende Motiv der Hervorbringung von Lebewesen legen ein indogermanisches anthropogonisches Motiv nahe. Jedoch zeigen sich bei näherer Betrachtung der verglichenen Figuren doch zahlreiche Unterschiede. Häufig hat man den Eindruck, dass die Befürworter dieser These, ihre einmal gewonnene Einsicht Mythen überstülpen, bei denen sich die gesuchten Merkmale beim besten Willen nicht (mehr?) nachweisen lassen:

„Bei den Letten ist Jumis zur Gottheit des Getreides, der Fruchtbarkeit und der Felder geworden und auch die Namen des persischen Yima und des indischen Yama sind von den eben genannten arischen Appellativen nicht zu trennen. Sie müssen gleichfalls ‚Zwitter‘ bedeutet haben. [...] Yima erscheint im Awesta, dem ältesten Religionsbuch der Perser, als Mensch, jedoch mit übermenschlichen Eigenschaften begabt; er ist der König einer längst vergangenen goldenen Zeit, deren besonderes Merkmal eine geradezu erstaunliche Zeugungskraft war. Sehr früh ist seine Gestalt in der iranischen Religion verblasst [...]. Anders ist die Entwicklung des indischen Yama verlaufen. Er wird im Laufe der Zeit zu einem finstern dämonischen Todesgott, dessen Wesen mit schreckenerregenden Zügen ausgestattet wird. Von dem einstigen androgynen Wesen hat sich kaum eine Spur erhalten [...].“⁷⁴⁴

Dieses Zitat des entschiedenen Befürworters Schröder rückt die schöne These in kein allzu gutes Licht. Es scheint, dass hier zirkelhaft argumentiert wird. Sicherlich verdienen die Belege einen frischen kritischen Blick, immerhin hat die Indogermanistik in den letzten Jahrzehnten auch neue Einsichten gewonnen und man ist heute sicherlich vorsichtiger als noch vor 80 Jahren, was die Rekonstruktion der indogermanischen Religion betrifft.

⁷⁴³ Vgl. Meyer, Richard M.: Beiträge zur altgermanischen Mythologie, S. 247-248.

⁷⁴⁴ Vgl. Schröder, Franz Rolf: Germanische Schöpfungsmythen I und II, Teil I, S. 7-8.

Im 13. Jahrhundert leitete man Ymir sicherlich etymologisch von *ymja* „dröhnen, rauschen“ ab.⁷⁴⁵ Es gibt eine ganze Gruppe von Riesenname, die von Geräuschen abgeleitet werden.⁷⁴⁶

4.5.2. Ymir als Riesenname und Adam als Riese

Ymir ist für den mittelalterlichen Menschen zweifellos ein Riese. Die altnordische Literatur kennt jede Menge Riesen verschiedener Arten. Riesen sind die ersten Weltbewohner, sind gar älter als die Welt. Daher haben sie ein großes Wissen, gerade auch über die Anfänge der Welt. Auch in der Bibel finden wir Riesen, hebräisch Nephilim, als Nachkommen der Gottessöhne mit den Menschentöchtern in 1. Mose 6:

1 Als sich die Menschen über die Erde hin zu vermehren begannen und ihnen Töchter geboren wurden, 2 sahen die Gottessöhne, wie schön die Menschentöchter waren, und sie nahmen sich von ihnen Frauen, wie es ihnen gefiel. 3 Da sprach der Herr: Mein Geist soll nicht für immer im Menschen bleiben, weil er auch Fleisch ist; daher soll seine Lebenszeit hundertzwanzig Jahre betragen. 4 In jenen Tagen gab es auf der Erde die Riesen, und auch später noch, nachdem sich die Gottessöhne mit den Menschentöchtern eingelassen und diese ihnen Kinder geboren hatten. Das sind die Helden der Vorzeit, die berühmten Männer. 5 Der Herr sah, dass auf der Erde die Schlechtigkeit des Menschen zunahm und dass alles Sinnen und Trachten seines Herzens immer nur böse war. 6 Da reute es den Herrn, auf der Erde den Menschen gemacht zu haben, und es tat seinem Herzen weh. 7 Der Herr sagte: Ich will den Menschen, den ich erschaffen habe, vom Erdboden vertilgen, mit ihm auch das Vieh, die Kriechtiere und die Vögel des Himmels, denn es reut mich, sie gemacht zu haben. 8 Nur Noach fand Gnade in den Augen des Herrn.

Die rätselhaften Gottessöhne wurden von Augustinus mit den abgefallenen Engeln identifiziert, dies lehnt aber beispielsweise Isidor ab.⁷⁴⁷ Die Population

⁷⁴⁵ Vgl. Kure, Henning: In the beginning was the Scream. Conceptual thought in the Old Norse Myth of creation. In: Scandinavia and Christian Europe in the Middle Ages. Papers of the 12th International Saga Conference, Bonn/Germany, 28th July - 2nd August 2003. Hrsg. von Rudolf Simek u. Judith Meurer. Bonn: Hausdruckerei der Universität Bonn 2003, S. 318: „Ymir denoting twin would not yield much meaning to an Old Norse audience.“

⁷⁴⁶ Vgl. Motz, Lotte: Old Icelandic giants and their names. In: Frühmittelalterliche Studien 21 (1987) S. 306.

⁷⁴⁷ Augustinus, De civitate Dei III 5 (PL 41, Sp. 81-82): Nam pene talis quaestio etiam de Scripturis nostris oboritur, qua quaeritur utrum praevaricatores angeli cum filiabus hominum concubuerint; unde natis gigantibus, id est nimium grandibus ac fortibus viris, tunc terra

vor der Sintflut bestand also aus Riesen, sie werden, wie die nordischen Riesen, insbesondere die Reifriesen, als böse dargestellt. Ihre Bosheit ist der Grund für die Sintflut.⁷⁴⁸

Der Gedankenschluss, dass – wenn die Population der Welt vor der Sintflut aus Riesen bestand – Adam ein Riese gewesen sein muss, scheint nicht nur heutigen Kreationisten plausibel,⁷⁴⁹ auch die jüdische Tradition kannte entsprechende Erzählungen:⁷⁵⁰

Like all creatures formed on the six days of creation, Adam came from the hands of the Creator fully and completely developed. He was not like a child, but like a man of twenty years of age. The dimensions of his body were gigantic, reaching from heaven to earth, or, what amounts to the same, from east to west.⁷⁵¹

Die Sibyllinischen Orakel berichten von den Giganten zwar erst in der fünften Generation, jedoch sind auch die ersten Generationen offenbar größer als

completa est. Dagegen: Isidor, *Etymologiae* 31,3,13-14 (PL 82, Sp. 421A-B): Gigantes dicti juxta Graeci sermonis etymologiam, qui eos γηγενεῖς existimant, id est, terrigenas, eo quod eos fabulose parens terra immensa mole et similes sibi genuerit; γῆ enim terra appellatur; γένος genus, licet et terrae filios vulgus vocet, quorum genus incertum est. 14. Falso autem opinantur quidam imperiti de Scripturis sanctis, praevaricatores angelos cum filiabus hominum ante diluuium concubuisse, et exinde natos Gigantes, id est, nimium grandes et fortes viros, de quibus terra completa est.

⁷⁴⁸ Vgl. Isidor, *Quaestiones de Veteri et Novo Testamento* (PL 83, Sp. 208A): 41,55: Dic mihi, quare fuit diluuium super terra? Respondit: Filii Dei acceperunt filias hominum ex omnibus quas sibi elegerant; natique sunt ex eis filii. Illi fuerunt gigantes, et multa mala fecerunt in terra, et non placuit Domino. Propterea delevit eos Dominus per aquas diluvii.

⁷⁴⁹ Vgl. eine kreationistische Website mit „Belegen“ für die Existenz von Riesen, z. B. ausgegrabenen Riesenskeletten:

<http://shallroar.com/ADAM%20&%20EVE%20IN%20THE%20LAND%20OF%20GIANTS.html>
[10.09.12]; leider nicht mehr online.

⁷⁵⁰ Vgl. Ego, Beate: Adam. In: *Der Neue Pauly*. Herausgegeben von Hubert Cancik, Helmuth Schneider und Manfred Landfester. Brill Online, 2012. Reference. Universitaets- und Landesbibliothek Bonn. [12 August 2012] <<http://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/adam-e103260>>

⁷⁵¹ Ginzberg, Louis: *The Legends of the Jews*. I. Bible Times and Characters from the Creation to Jacob. Translated from the German Manuscript by Henrietta Szold. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America 1909, S. 59. Nochmals zur überragenden Größe (und Schönheit) Adams, S. 60: „The generality of men inherited as little of the beauty as of the portentous size of their first father. The fairest women compared with Sarah are as apes compared with a human being. Sarah's relation to Eve is the same, and, again, Eve was but as an ape compared with Adam. His person was so handsome that the very sole of his foot obscured the splendor of the sun.“

normale Menschen.⁷⁵² Für weite Verbreitung des Gedankens sorgt letztlich Augustinus, der der Größe der Menschen vor der Sintflut ein Kapitel in *De civitate Dei* widmet, in dem er übrigens auch erwähnt, selbst einen Backenzahn eines Riesen an der Küste Uticas gesehen zu haben. Später führt er weiter aus, dass sowohl vor als auch nach den Geschehnissen von Genesis 6,4 noch Riesen existierten; die Existenz späterer Riesen bezeugt auch Genesis 6,4 selbst – die Heroen der Vorzeit. In diesem Kapitel findet sich auch eine Erörterung der Problematik der „Gottessöhne“ mit Hinweis auf die Überlieferung und Auslegungsgeschichte. Er diskutiert hier auch den Wert der apokryphen Henochbücher, die mehr zu den Riesen berichteten. Er lehnt diese ab, weil ihre Echtheit zweifelhaft ist, ihr angebliches Alter – Henoch ist Nachfahre Adams in siebter Generation – macht sie verdächtig. Mit seiner Ablehnung bestätigt er aber gleichzeitig, dass die Bücher bekannt waren.⁷⁵³

Die Zusammensetzung Adams aus Erde aus verschiedenen Teilen der Welt entstammt wohl jüdischer Bibelauslegung, wanderte über Henoch und die Kirchenväter ins christliche Mittelalter. Auch in der jüdischen Legende gibt es entsprechende Überlieferungen.⁷⁵⁴ Die Version mit der Erklärung des Adamsnamens aus dem Akronym der vier Himmelsrichtungen ist im Mittelalter sehr verbreitet, im Rahmen dieser Arbeit wurde sie schon im Rahmen des Abschnitts über den Elucidarius erwähnt. Wenn man beide Gedanken – also die riesenhafte Gestalt des Adam und seine Herstellung aus

⁷⁵² Vgl. Χρησμοὶ Σιβυλλιακοί. *Oracula Sibyllina*. Hrsg. von Josephus Henricus Friedlieb. Lipsiae: Weigel 1852, V. 100-101 über die Größe der ersten beiden Geschlechter; 307-311: die Giganten.

⁷⁵³ *De civitate Dei* XV 9, in: PL 41, Sp. 447-448 und XV 23, Sp. 468-471.

⁷⁵⁴ Vgl. Ginzberg: *The Legends of the Jews*. I., S. 54-55: „When at last the assent of the angels to the creation of man was given, God said to Gabriel: \"Go and fetch Me dust from the four corners of the earth, and I will create man therewith.\" Gabriel went forth to do the bidding of the Lord, but the earth drove him away, and refused to let him gather up dust from it. Gabriel remonstrated: „Why, O Earth, dost thou not hearken unto the voice of the Lord, who founded thee upon the waters without props or pillars?“ The earth replied, and said: „I am destined to become a curse, and to be cursed through man, and if God Himself does not take the dust from me, no one else shall ever do it.“ When God heard this, He stretched out His hand, took of the dust of the ground, and created the first man therewith. Of set purpose the dust was taken from all four corners of the earth, so that if a man from the east should happen to die in the west, or a man from the west in the east, the earth should not dare refuse to receive the dead, and tell him to go whence he was taken. Wherever a man chances to die, and wheresoever he is buried, there will he return to the earth from which he sprang. Also, the dust was of various colors--red, black, white, and green--red for the blood, black for the bowels, white for the bones and veins, and green for the pale skin.“

Erde aus den vier Himmelsrichtungen – kombiniert, dann kommt man leicht zur Vorstellung Adam habe die ganze Welt erfüllt oder umgekehrt zur Vorstellung die Welt sei ein Makranthropos. Die Idee des Makranthropos harmoniert mit der platonischen Vorstellung einer beseelten Welt. Wir finden sie unter anderem bei Vergil und Augustinus, der sich mit der seiner Meinung nach irrigen Ansicht Varros auseinandersetzt, dass die Erde eine Göttin sei. In diesem Zusammenhang kommt es zu Homologien zwischen den Körperteilen der riesigen Göttin und den sichtbaren Bestandteilen der Erde.⁷⁵⁵

Im Kontext der Adamstexte war schon darauf hingewiesen worden, dass die Texte mit den Teilen Adams häufig einen zweiten Teil aufweisen mit dem Akronym hergeleitet von den Himmelsrichtungen.⁷⁵⁶ Das bedeutet, dass die Vorstellungen, die man mit Adam verband, nicht nur von den Teilen der Welt zum Körper Adams führten, sondern auch umgekehrt vom Körper Adams zu den Teilen der Welt. Diese Tatsache sollte ebenfalls dazu beitragen, den Einwand, dass Adamstexte mit dem Ymirmotiv aufgrund der Umkehrung des Motivs nicht vergleichbar seien, ausräumen.

Auch für eine Doppelgeschlechtlichkeit Adams lassen sich im Übrigen im jüdischen Bereich Belege finden.⁷⁵⁷ Ebenso ist die Göttin Erde, mit der sich Augustinus auseinandersetzt, zweigeschlechtlich:

[...] sed una eademque terra habet geminam vim, et masculinam, quod semina producat; et femininam, quod recipiat atque enutriat: inde a vi feminina dictam esse Tellurem, a masculina Tellumonem.⁷⁵⁸

Aber ein und dieselbe Erde hat doppelte Kraft, sowohl männliche, so dass sie Samen hervorbringt, als auch weibliche, so dass sie aufnimmt und nährt: daher heißt sie nach der weiblichen Kraft Tellus, nach der männlichen Tellumo.

So ist diese Göttin Erde, die Augustinus mit Knochen, Nägeln und Haaren als einen großen Körper beschreibt, zwitterhaft wie der Riese Ymir. Auch dieses Merkmal muss man also nicht zwingend aus den Tiefen einer

⁷⁵⁵ Vgl. Vergil, Aeneis VI, 724-727, Augustinus, De civitate Dei s. o.

⁷⁵⁶ Vgl. die Beispiele bei Börtzler, Fr.: Ymir. Ein Beitrag zu den eddischen Welterschöpfungsvorstellungen. In: Archiv für Religionswissenschaft 33 (1936) S. 230-245.

⁷⁵⁷ Vgl. Ego, Beate: Adam. In: Der Neue Pauly. Herausgegeben von Hubert Cancik, Helmuth Schneider und Manfred Landfester. Brill Online, 2012. Reference. Universitaets- und Landesbibliothek Bonn. [12 August 2012] <<http://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/adam-e103260>>.

⁷⁵⁸ Augustinus: De civitate Dei VII 23.

indogermanischen Vergangenheit herleiten. Es scheint, dass der gesamte Bereich der Apokryphen und ihre Rezeption bei den Kirchenvätern im Bezug auf die eddische Literatur, die hier nur stichprobenhaft erfolgte, einer systematischen Analyse bedarf.

IV. Gründungsmythen im hochmittelalterlichen Island

1. Die Entstehung von historischen Mythen im kulturellen Gedächtnis

Bei landläufigen Definitionen des Mythos und besonders natürlich bei religionshistorischen Definitionen, wie der Definition des Mythos als *sacred story*, stehen mythische Erzählung und Geschichtsschreibung in einem Gegensatz – oder bilden zumindest unterschiedliche Kategorien. Historische mythische Erzählungen, wie sie in diesem Kapitel behandelt werden sollen, fallen daher nicht für jeden in den Bereich des Mythischen, z. B. bezeichnet André Jolles solche Erzählungen als Sage.⁷⁵⁹ Auch G. S. Kirk, dessen Definition des Mythos dieser Arbeit bis zu diesem Punkt zugrunde lag, will für seine Arbeit die Grenze nicht überschreiten zu, wie er es nennt, „legends of a historical or historicizing nature“. Doch er muss zugeben, dass diese Grenze in der Praxis nicht aufrecht zu erhalten ist, und führt dazu das Beispiel Homers an. Für seine eigene Untersuchung, die sich den „implications of myth in general“ widmet, möchte er aber „all possible quasi-mythical expressions“, worunter die historischen Mythen fallen, ausschließen.⁷⁶⁰

Jedoch ist eine Sichtweise, die eine Trennung von ‚eigentlichen‘, alten Mythen und womöglich neueren historisierenden, mythischen Erzählungen schon deshalb nicht sinnvoll, weil es, wie Burkert schreibt, „bei ‚Mythos‘ nicht auf den Ursprung [...], sondern auf die Rezeption und Wirkung“ ankommt. Daher können „auch sekundäre, später ‚gefundene‘ Mythen durchaus die mythischen Funktionen erfüllen und historisch zu voller Wirkung kommen [...]. Selbst die im Mittelalter von Herrscherhäusern beanspruchten Troja-Abstammungen sind insofern noch ernst zu nehmen, zumal sie auch das

⁷⁵⁹ Jolles, André: Einfache Formen: Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz. 8., unveränd. Aufl. Tübingen: Niemeyer 1930 (=Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 15). S. 74: „Es gibt eine Geistesbeschäftigung, in der sich die Welt als Familie aufbaut, in der sie in ihrer Ganzheit nach dem Begriff des Stammes, des Stammbaums, der Blutsverwandtschaft gedeutet wird. [...] Diese Welt, nur diese Welt wollen wir von nun an mit *S a g e* bezeichnen.“ Zur Sage insgesamt vgl. S. 62-90.

⁷⁶⁰ Kirk, G[eoffrey] S[tephen]: *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*. London, Berkeley: Cambridge University Press; University of California Press 1970, S. 34.

Verhältnis zu Byzanz mitbestimmen konnten.“⁷⁶¹ Ein anderer Grund, der gegen eine solche Trennung spricht und den Burkert ebenfalls anspricht, ist, dass „wir kaum abschätzen [können], wie alt die bekanntesten griechischen Mythen tatsächlich sind; vielleicht sind einige der bekanntesten relativ kurz vor unserer Dokumentation ‚erfunden‘.“⁷⁶² Dieses Argument ist unmittelbar vom griechischen auf den nordischen Bereich übertragbar und ganz grundsätzlich ist festzuhalten, dass das Alter von Mythen schwer zu bestimmen ist, denn „[e]s gibt kaum Kriterien, die Stabilität kultureller Traditionen abzuschätzen.“⁷⁶³ Welchen zeitlichen Punkt einer oralen Überlieferung sollte man überhaupt datieren? Es ist zu bedenken, dass „[e]in Mythos [...] nicht für die erste nachweisbare ‚Anwendung‘ erfunden sein“⁷⁶⁴ muss. Ein Mythos kann für einen bestimmten Zweck erfunden worden sein und wird dann in späterer Zeit für einen eventuell ähnlichen Zweck wiederverwendet, wofür er unter Umständen mehr oder weniger überarbeitet und angepasst wird. Die Datierung als Kriterium für den ‚echten‘ Mythos, aber auch die Datierung von mythischen Erzählungen überhaupt, erweist sich somit im Bereich der oralen Überlieferung als so gut wie unmöglich.

In Jan Assmanns Überlegungen zum kulturellen Gedächtnis rücken historische Erinnerung und Mythos nicht nur eng zusammen, Geschichte wird im kulturellen Gedächtnis zum Mythos umgeformt:

Das *kulturelle* Gedächtnis richtet sich auf Fixpunkte in der Vergangenheit. Auch in ihm [wie im kommunikativen Gedächtnis] vermag sich Vergangenheit nicht als solche zu erhalten. Vergangenheit gerinnt hier vielmehr zu symbolischen Figuren, an die sich die Erinnerung heftet. Die Vätergeschichten, Exodus, Wüstenwanderung, Landnahme, Exil sind etwa solche Erinnerungsfiguren, wie sie in Festen liturgisch begangen werden und wie sie jeweilige Gegenwartssituationen beleuchten. Auch Mythen sind Erinnerungsfiguren: Der Unterschied zwischen Mythos und Geschichte wird hier hinfällig. Für das kulturelle Gedächtnis zählt nicht faktische, sondern nur erinnerte Geschichte. Man könnte auch sagen, daß im kulturellen Gedächtnis faktische Geschichte in erinnerte und damit in Mythos transformiert wird. Mythos ist eine fundierende

⁷⁶¹ Burkert, Walter: Mythos - Begriff, Struktur, Funktionen. In: Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms. Hrsg. von Fritz Graf. Stuttgart: Teubner 1993. S. 9–24, S. 19–20.

⁷⁶² Burkert, Walter: Mythos, S. 20.

⁷⁶³ Burkert, Walter: Mythos, S. 20.

⁷⁶⁴ Burkert, Walter: Mythos, S. 20.

Geschichte, eine Geschichte, die erzählt wird, um eine Gegenwart vom Ursprung her zu erhellen.⁷⁶⁵

Der Gründungsmythos scheint für Assmann nicht eine Unterkategorie des Mythos zu sein, sondern Mythos ist als fundierende Geschichte gleichsam immer Gründungsmythos. Die Ursache dafür ist natürlich, dass Assmann seinen Begriff des Mythos aus der geschichtlichen Erinnerung bezieht. Der Mythos ist nach Assmann eine Erzählung, die sich auf die Vergangenheit bezieht, jedoch in der Gegenwart von Bedeutung ist und in die Zukunft wirken soll. Für den Bezug zur Vergangenheit macht Assmann zwei „Funktionen“ aus: eine fundierende und eine kontrapräsentische. Die fundierende Funktion „stellt Gegenwärtiges in das Licht einer Geschichte, die es sinnvoll, gottgewollt, notwendig und unabänderlich erscheinen lässt“.⁷⁶⁶ Die kontrapräsentische Funktion „geht von Defizienz-Erfahrungen der Gegenwart aus und beschwört in der Erinnerung eine Vergangenheit, die meist Züge eines heroischen Zeitalters annimmt. Von diesen Erzählungen her fällt ein ganz anderes Licht auf die Gegenwart: Es hebt das Fehlende, Verschwundene, Verlorene, an den Rand Gedrängte hervor und macht den Bruch bewußt zwischen ‚einst‘ und ‚jetzt‘. Hier wird die Gegenwart weniger fundiert als vielmehr im Gegenteil aus den Angeln gehoben oder zumindest gegenüber einer größeren und schöneren Vergangenheit relativiert.“⁷⁶⁷

Wenn ein für eine Elite gewünschter Zustand erreicht ist, eine bestimmte Gruppe an der Macht ist, dann wird die Elite versuchen, fundierende Mythen zu propagieren, die den gegenwärtigen Zustand konservieren. Die Gegenwart wird als „notwendige“ Fortsetzung der Vergangenheit dargestellt. Wenn die Gesellschaft in eine Krise gerät, können ebensolche Eliten versuchen, durch kontrapräsentische Mythen, die eine goldene Vergangenheit zeigen, eine ebenso goldene Zukunft zu propagieren. Beide Argumentationsstrategien beziehen sich zurück auf eine mythische Vergangenheit, auf den Mythos. Was die beiden Modelle der Funktionalisierung des Mythos unterscheidet, ist die Interpretation der Gegenwart und ob entsprechend eine Bewahrung oder eine Änderung des gegenwärtigen Zustandes propagiert werden soll.⁷⁶⁸

⁷⁶⁵ Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. 5. Aufl. München: Beck 2005 (=Beck'sche Reihe 1307), S. 52.

⁷⁶⁶ Assmann: Das kulturelle Gedächtnis, S. 78-79.

⁷⁶⁷ Assmann: Das kulturelle Gedächtnis, S. 79.

⁷⁶⁸ Bizeul, Yves: Theorien der politischen Mythen und Rituale. In: Bizeul, Yves (Hrsg.): Politische

In der Regel besteht zwischen der Gegenwart und der ‚mythischen‘ Vergangenheit ein großer Zeitabstand. Der Zeitraum, über den wir mündliche Überlieferungen haben, scheint nicht weiter als 80-100 Jahre oder 3-4 Generationen zurückzureichen, er kann sogar beträchtlich kürzer sein: „Hier folgen dann, durch ein ‚floating gap‘ getrennt, anstelle der Ursprungsmythen die Daten der Schulbücher und Monumente, d.h. die offizielle Überlieferung.“⁷⁶⁹ Um den Zeitabstand zu den Ursprungsmythen zu überbrücken, wird in der Geschichtsschreibung, aber auch in Isländersagas oder - ganz prominent - in der Bibel, zu Genealogien gegriffen:

Die Genealogie ist eine Form, den Sprung zwischen Gegenwart und Ursprungszeit zu überbrücken und eine gegenwärtige Ordnung, einen gegenwärtigen Anspruch zu legitimieren, indem er nahtlos und bruchlos an Ursprüngliches angeschlossen wird. Das heißt aber nicht, daß zwischen den beiden Zeiten, die auf diese Weise vermittelt werden, gleichwohl kein kategorialer Unterschied besteht. Die beiden Vergangenheitsregister, diese beiden Enden ohne Mitte, entsprechen zwei Gedächtnis-Rahmen, die sich in wesentlichen Punkten voneinander unterscheiden. Wir nennen sie das *kommunikative* und das *kulturelle Gedächtnis*.⁷⁷⁰

Bei der Verwandlung von Geschichte in Mythos ist zu beachten, dass die Erinnerung nicht unverändert konserviert werden kann. Das kollektive Gedächtnis ist rekonstruktiv:

Die Vergangenheit vermag sich in ihm nicht als solche zu bewahren. Sie wird fortwährend von den sich wandelnden Bezugsrahmen der fortschreitenden Gegenwart her reorganisiert. Auch das Neue kann immer nur in der Form rekonstruierter Vergangenheit auftreten. Traditionen sind nur gegen Traditionen, Vergangenheit nur gegen Vergangenheit austauschbar (...). Die Gesellschaft übernimmt nicht neue Ideen und setzt sie an die Stelle ihrer

Mythen und Rituale in Deutschland, Frankreich und Polen. Berlin: Duncker 2000. S. 15-39, S. 32-35 beschreibt dies als Janusköpfigkeit des Mythos: „Mythos und Ritual sind nicht an sich positiv oder negativ beladen. Es ist nach dem Ausdruck von Hans Blumenberg die ‚Arbeit am Mythos‘ bzw. am Ritual. d. h. ihre Rezeption und die daraus folgende Auseinandersetzung, die einem Mythos bzw. einem Ritual eine konservative oder im Gegenteil eine emanzipatorische Funktion verleihen. Nicht selten haben die politischen Symbole einen Januskopf und erfüllen diese beiden Funktionen gleichzeitig.“

⁷⁶⁹ Assmann: Das kulturelle Gedächtnis, S. 48-51. Assmann bezieht sich hier wesentlich auf Jan Vansina: Oral Tradition as History. Oxford: Currey 1985, der S. 23-24 zwei Beispiele gibt, in einem Fall reichte die Überlieferung 80 Jahre zurück, im anderen gar nur eine Generation.

⁷⁷⁰ Assmann: Das kulturelle Gedächtnis, S. 50.

Vergangenheit, sondern sie übernimmt die Vergangenheit anderer als der bisher bestimmenden Gruppen.⁷⁷¹

Es herrscht also eine Konkurrenz zwischen verschiedenen Vergangenheitskonstrukten, weil sich jede Gruppe ihre Vergangenheit rekonstruiert. Wenn die Herrschaft einer Gruppe durch die einer anderen abgelöst wird, rückt eine andere Konstruktion ins Zentrum, die bisher an der Peripherie existierte. Die neue bestimmende Gruppe schreibt nicht nur die Vergangenheit der Gesellschaft nach dem Gründungsmythos der eigenen Gruppe neu, sondern mit dieser Neuschreibung der Vergangenheit ist auch eine Agenda für die Zukunft verbunden: „Das kollektive Gedächtnis operiert daher in beide Richtungen: zurück und nach vorne. Das Gedächtnis rekonstruiert nicht nur die Vergangenheit, es organisiert auch die Erfahrung der Gegenwart und Zukunft.“⁷⁷²

Die Grenze zur Geschichtsschreibung einerseits, aber auch zur Ideologie andererseits verschwimmt oder wird gar aufgehoben,⁷⁷³ insofern sich Ideologien politischer Mythen bedienen und ihrerseits durch die politischen Mythen gestaltet werden. Der politische Mythos „untermauert [...] die Ideologien der Gemeinschaft. Ideologien brauchen den Mythos, um sich in der Vorstellungswelt einer Bevölkerung zu verankern. Sie werden aber auch selbst durch den Mythos weitgehend geformt.“⁷⁷⁴

2. Die Funktionen von Gründungsmythen

Fundierende, einigende Mythen zu entwickeln, ist keine Luxusangelegenheit, kein erzählerischer Zeitvertreib, sondern eine Notwendigkeit, um als politische Gemeinschaft eine Identität zu entwickeln, die offenbar zum Überleben notwendig ist. Alheydis Plassmann, die eine ganze Reihe von Origo-gentis-Erzählungen untersucht hat, sieht Hinweise darauf, dass Völker wie die Vandalen, Gepiden, Burgunder oder Elbslaven, die im Früh- und

⁷⁷¹ Assmann: Das kulturelle Gedächtnis, S. 41.

⁷⁷² Assmann: Das kulturelle Gedächtnis, S. 40–42.

⁷⁷³ Auch Burkert: Mythos - Begriff, Struktur, Funktionen, S. 21 erkennt diese Problematik: „Heikel bleibt das Problem des Verhältnisses von Mythos und Ideologie: Es wird schwierig bleiben, ideologiefreie Lösungen zu finden.“

⁷⁷⁴ Bizeul: Theorien der politischen Mythen und Rituale, S. 18 verweist dafür auf Claude Lévi-Strauss und Louis Althusser, die sich mit der gegenseitigen Abhängigkeit von Mythos und Ideologie befassten.

Hochmittelalter nicht in der Lage waren, eine identitätsstiftende Herkunftserzählung zu schaffen und zu tradieren, unter anderem auch aus diesem Grunde untergegangen sind.⁷⁷⁵ Die bisherige Erklärung argumentierte freilich umgekehrt, dass also die Erzählung fehlt, weil die *gens* untergegangen sei.⁷⁷⁶ Vermutlich wird diese interessante Frage, ob man nun zuerst einen tragfähigen Mythos braucht oder der Mythos entwickelt wird – und dann auch überliefert wird –, wenn die Gemeinschaft eine gewisse Stabilität erreicht hat, schwer zu entscheiden sein. Wahrscheinlich handelt es sich einfach um längere historische Prozesse, bei denen die Entwicklung eines identitätsstiftenden Mythos und das Gewinnen von politischer Stabilität Hand in Hand gingen.

Der Politikwissenschaftler Yves Bizeul hat vier Hauptfunktionen des politischen Mythos zusammengetragen: sinnstiftend, integrativ, legitimierend und emanzipatorisch.⁷⁷⁷ Für die mittelalterlichen Gesellschaftsformen scheint zunächst die legitimierende Funktion wichtig, um den Herrschaftsanspruch der eigenen Gruppe gegenüber anderen zu begründen: „Im Mittelalter interessierten sich die verschiedensten Gruppen für ihre Anfänge - Adelsfamilien, Völker/Stämme, geistliche Institutionen, Städte - und dies nicht ohne Grund: Aus Alter wie aus Vornehmheit resultierte Rang, und Rangfragen waren im Mittelalter Existenzfragen.“⁷⁷⁸ Oder mit Assmann kurz formuliert: „Herrschaft braucht Herkunft.“⁷⁷⁹ Daraus ergibt sich, dass vor allem aufstrebende Adelsgeschlechter, Kleinkönige, Könige, aber auch Personen und Familien, die innerhalb einer Monarchie Machtansprüche haben, die sich vielleicht sogar in eine Konkurrenzsituation mit den Machthabern bringen wollen, ein Interesse daran haben, das Alter ihrer Familie durch einen möglichst langen Stammbaum zu belegen. Gedächtnis und Herrschaft gehen hier eine Allianz ein.

Um ein Gemeinwesen zusammenzuhalten, ist dies möglicherweise nicht genug, es scheint vielmehr notwendig, einen Mythos zu entwickeln, der

⁷⁷⁵ Vgl. Plassmann, Alheydis: *Origo gentis*. Identitäts- und Legitimitätsstiftung in früh- und hochmittelalterlichen Herkunftserzählungen. Berlin: Akad.-Verl. 2006 (=Orbis mediaevalis 7), S. 22-23.

⁷⁷⁶ Plassmann: *Origo gentis*, S. 23-24.

⁷⁷⁷ Bizeul: *Theorien der politischen Mythen und Rituale*, S. 21.

⁷⁷⁸ Althoff, Gerd: *Formen und Funktionen von Mythen im Mittelalter*. In: *Mythos und Nation*. Hrsg. von Helmut Berding. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996. S. 11-33, S. 16.

⁷⁷⁹ Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis*, S. 70-71.

sinnstiftend und integrativ ist. Das Ziel ist die Entwicklung einer kollektiven Identität, die wiederum wichtig ist für das Überleben einer Gemeinschaft. Auch eine größere Gemeinschaft kann natürlich Nutzen durch das hohe Alter der Familie ihres Monarchen haben. Wichtig – und das ist mit „sinnstiftend“ und „integrativ“ gemeint – ist aber auch die Geschichte des Spitzenahns: seine Eigenschaften und dass er Werte verkörpert, die geeignet sind, die kollektive Identität darauf aufzubauen. Zu diskutieren wäre, ob auch schon im Mittelalter Mythen in den Dienst von Freiheitsbestrebungen treten und somit eine emanzipatorische Funktion haben können.

Die Frage der Überlieferung und des Mediums darf im Zusammenhang mit der Entwicklung identitätsstiftender Mythen nicht außer Acht bleiben. Einerseits scheint es vorteilhaft, weil stabilisierend, wenn ein solcher Mythos verschriftlicht werden kann. Andererseits setzt eine solche Verschriftlichung auch bereits ein gewisses Maß an Organisiertheit voraus. Diese kann wie bei den Ostgoten in Italien von den vorher herrschenden Römern übernommen sein oder von besser organisierten Nachbarn abgeschaut. Das Frankenreich hatte hier sicherlich im Mittelalter eine große Strahlkraft.

Die Frage nach dem Medium stellt sich aber auch für den heutigen Betrachter. Natürlich sind uns nur schriftlich fixierte Gründungsmythen verfügbar; und auch von den einmal schriftlich fixierten sind uns nur einige erhalten. Andererseits zeigt natürlich auch das Erhaltensein – und umso mehr das Erhaltensein in großer Zahl – das Gelingen eines solchen Prozesses.

3. Der Siedlermythos⁷⁸⁰

3.1. Historische Bedingungen der Besiedlung Islands

One of the most readily apparent ways whereby new societies differ from old ones is that they know their origins, how they came into being, and this assumes major importance in the history and mythology of the nation. One of the first tasks of new nations is to develop unifying myths, a sense of national distinctiveness and nationhood. Americans celebrate their pilgrim fathers and the taming of the West, the Afrikaners the *trekboers* who conquered and

⁷⁸⁰ Dieses Kapitel ist eine Weiterentwicklung des Aufsatzes: Sabine H. Walther: Ingólfr war der berühmteste aller Landnehmer – Gründungsmythen im hochmittelalterlichen Island.“ In: Gründungsmythen Europas im Mittelalter. Ed. Michael Bernsen, Matthias Becher & Elke Brüggem. Göttingen: V & R Press 2013, S. 87–103.

occupied the wilderness of South Africa in the eighteenth century, the Argentinians the freedom of the pampas typified above all in the *gaucho*. Iceland celebrates the founding of the society and the early history of the island, particularly the century around 930-1030 known in Icelandic chronology as the Saga Age. This is the period in which the Sagas of the Icelanders take place. Aside from being great contributions to world literature, these are the folk literature of Iceland – a kind of Icelandic ‚Westerns‘. Their subject is the conflicts of the yeoman farmers who were the original settlers, their children, and grandchildren. They are accounts of prototypical frontiersmen in continual strife with their neighbors. They are a kind of historical fiction – many of the characters are known to have lived and many of the events to have occurred. Parts of the sagas are close to history, parts are pure fiction. Even though the origins of Iceland lie farther back in time than those of the other new nations, the mythology of the founding is more coherent and peopled with more concrete figures than is that of any other new nation.

So schrieb 1975 Richard F. Tomasson in seinem Aufsatz *Iceland as „The First New Nation“*.⁷⁸¹ Er entwickelt diese Gedanken basierend auf den Arbeiten des Politikwissenschaftlers Louis Hartz, besonders auf dessen 1964 erschienenem Sammelband *The Founding of New Societies. Studies in the History of the United States, Latin America, South Africa, Canada, and Australia*. Tomasson sieht die Isländer als frühe Vorläufer der Nationen der Neuen Welt, der Länder also, die in der Neuzeit von Europäern zunächst entdeckt und dann kolonisiert wurden. Wie in diesen Ländern gibt es auch in Island einen Siedlermythos als einigenden Mythos. Die Besiedlung beginnt mit der Ansiedlung des angeblich ersten Siedlers Ingólfr aus Norwegen im Jahre 874. Ihm folgen weitere bäuerliche Familien, die schließlich ein einzigartiges Gemeinwesen ohne König ausbilden. Freilich hatte dieses anachronistische Gebilde nicht allzu lange Bestand: Im Jahre 1262 geriet Island unter die Gewalt der norwegischen Krone. Aber auch nach dem Verlust der Unabhängigkeit gelang es den Isländern, durch Jahrhunderte der Fremdherrschaft bis zur Wiedererlangung der Unabhängigkeit 1944 ihre Identität zu bewahren.

Freilich ist die Entwicklung einer Identität für eine Auswanderergesellschaft mit besonderen Schwierigkeiten behaftet. Louis Hartz, der die modernen Auswanderergesellschaften in seinem Werk *The*

⁷⁸¹ Tomasson, Richard F.: Iceland as 'The First New Nation'. In: *Scandinavian political studies* 10 (1975) S. 33–51, hier S. 35–36.

Founding of New Societies (1964) studierte, erkannte die Gefahr, in denen sich Auswanderergesellschaften befinden:

[...] when a part of a European nation is detached from the whole of it, and hurled outward onto new soil, it loses the stimulus toward change that the whole provides. It lapses into a kind of immobility. Nor does it matter what stage of European history the part embodies, whether it is feudal, as in Latin America and French Canada, bourgeois, as in the United States, Dutch South Africa, and English Canada, or actually radical, charged with the proletarian turmoil of the Industrial Revolution, as in Australia and British South Africa.⁷⁸²

Hartz prägte den Begriff der „fragment society“ für die Gesellschaft der Auswanderer, die den Kontakt zu den Entwicklungen im Herkunftsland verlieren. Im Falle Islands lautet eine verbreitete These, dass es sich bei den Auswanderern zum großen Teil um Individuen handelte, die mit der anbrechenden neuen Zeit in Norwegen nicht zurechtkamen. Daher könnte man vermuten, dass diese Modernisierungsverweigerer in besonderer Gefahr gewesen sein könnten, solcher „immobility“ anheimzufallen. Jedoch stellt schon W.P. KER 1904 pointiert fest:

The whole of Icelandic history is miraculous. A number of barbarian gentlemen leave Norway because the government there is becoming civilised and interfering; they settle in Iceland because they want to keep what they can of the unreformed past, the old freedom. It looks like anarchy. But immediately they begin to frame a Social Contract and to make laws in the most intelligent manner: a colonial agent is sent back to the Mother Country to study law and present a report. They might have sunk into mere hard work and ignorance, contending with the difficulties of their new country; they might have become boors, without a history, without a ballad. In fact, the Iceland settlers took with them the intellect of Norway; they wrote the history of the kings and the adventures of the gods. The settlement of Iceland looks like a furious plunge of angry and intemperate chiefs, away from order into a grim and reckless land of Cockayne. The truth is that those rebels and their commonwealth were more selfpossessed, more clearly conscious of their own aims, more critical of their own achievements, than any polity on earth since the fall of Athens.⁷⁸³

⁷⁸² Hartz, Louis: *The Founding of New Societies. Studies in the History of the United States, Latin America, South Africa, Canada and Australia.* With contributions by Kenneth D McRae, Richard M. Morse, Richard N. Rosecrance, Leonard M. Thompson. New York: Harcourt Brace & World 1964, S.3.

⁷⁸³ Ker, W. P.: *The Dark Ages.* New York: Scribner 1904, S. 314.

Sowohl Ker als auch Hartz erkennen eine Gefahr darin, dass die Auswanderungsgesellschaft die gesellschaftlichen Vorstellungen der Auswanderungszeit bewahrt, konserviert, sich nicht weiterentwickelt, ein bäuerliches Leben führt „without a history, without a ballad“, wie Ker schreibt, und damit ohne Entwicklung einer tragfähigen Identität bleibt. Die Gefahr besteht besonders, wenn konservative Gruppen auswandern, die mit der historischen Entwicklung im Mutterland unzufrieden sind, zum andern weil eben durch die Auswanderung eine Trennung von der Entwicklung des Mutterlandes stattfindet, die neue Gesellschaft also an den Neuerungen des Mutterlandes nicht teilhat, dass im Gegenteil die Neigung besteht, sich gerade vom Mutterland unterscheiden zu wollen. Kers These ist nun, dass dies den Isländern gelungen sei, weil die Auswanderer gleichsam die Intelligenzija Norwegens gewesen seien.

Jedoch bewahren die ausgewanderten Norweger eine vormonarchische Gesellschaft, willentlich, sie waren ja zum Teil zumindest – so jedenfalls die späteren Sagas – aus Opposition zur Monarchie ausgewandert. Der Gefahr der Erstarrung und des Verharrens in einer heidnischen, illiteraten Bauerngesellschaft musste entgegengewirkt werden. Die Eliten erkannten offenbar diese Gefahren. Daher nahm man um das Jahr 1000 das Christentum an und begann in der Folgezeit mit einer beispiellosen Produktion von Literatur. Der Grund dafür dürfte wohl weniger darin liegen, wie Ker vermutet, dass die Siedler den Intellekt Norwegens mitgenommen hätten, als dass sich vielmehr die Siedler in Island stärker unter Druck sahen als die Norweger in Norwegen, eine eigene Identität zu entwickeln, um nicht unterzugehen.⁷⁸⁴

Wer sich mit mittelalterlicher isländischer Literatur beschäftigt, leidet an einigenden, identitätsstiftenden – und in diesem Falle – verschriftlichten Gründungsmythen keinen Mangel. Es war sicherlich von Vorteil, dass die Anfänge sich nicht in ungreifbarer Vorzeit verlieren. Als „new nation“, wie Tomasson sagt, weiß man um seine Anfänge. Die Geschichte des ersten Siedlers Ingólfr, die Schaffung eines gemeinsamen Gesetzes, die Gründung des Alþings

⁷⁸⁴ Vgl. Hartz: *The Founding of New Societies*, S. 5.: „When fragmentation detaches it [i.e. the European ideology] from its context, and makes it master of a whole region, all sorts of magic inevitably take place. First of all it becomes a universal, sinking beneath the surface of thought to the level of an assumption. Then, almost instantly, it is reborn, transformed into a new nationalism arising out of the necessities of fragmentation itself.“

930, die Annahme des Christentums im Jahre 999/1000, die ersten „eigenen“ isländischen Bischöfe – all diese Ereignisse und Einrichtungen definieren in der schriftlich fixierten Erinnerung die isländische „Nation“.

Die Siedler waren zum großen Teil Norweger – aber nicht nur Norweger. Auch kamen nicht alle direkt aus Norwegen, sondern auch aus wikingerzeitlichen Siedlungen auf den britischen Inseln, speziell aus Irland und von den Hebriden. Und diejenigen, die aus Norwegen kamen, wollten auf der Insel ein Leben, wie sie es in Norwegen gehabt hatten, bevor das Königtum ihre Eigenständigkeit angriff. Daraus ergeben sich mehrere Probleme, mit denen sich die „new nation“ auseinandersetzen musste. Denn wenn dieses sich bildende Gemeinwesen Erfolg haben wollte, musste es eine eigene Identität entwickeln: abgrenzend gegen Norwegen und einigend im Innern. Abgrenzend gegen Norwegen, obwohl man doch selbst von dort kam: Wie problematisch das sein musste, kann man an zahlreichen Textstellen erkennen, in denen zum Ausdruck kommt, dass man Island, das eigene Land also, als Peripherie, Norwegen aber als das Zentrum empfand.⁷⁸⁵ Einigend im Innern: vielleicht weniger problematisch, denn nichtnorwegische Bevölkerungsteile konnten – da von geringerem Status – leicht ignoriert werden. Wichtiger noch ist, dass man eine gemeinsame Geschichte vorweisen konnte: die Landnahme, die Schaffung eines Gesetzes, die Einrichtung des Allthings, die Annahme des Christentums und die Einrichtung von Bistümern.

Die wichtigsten historiographischen Werke, die zur Identitätsstiftung geschaffen und geeignet sind, sind zunächst die *Íslendingabók* und die *Landnámabók*, die jeweils auf das erste Viertel des 12. Jahrhunderts zurückgehen sollen. In der *Landnámabók* werden die Landnahmen von über 400 Siedlern nach dem Uhrzeigersinn geographisch geordnet beschrieben, alle nach demselben Muster: Man erfährt etwas über die Vorfahren, die zum größten Teil in Norwegen gelebt haben, über die Auswanderergeneration, den Ort der Ansiedlung, angereichert durch in der Regel aitiologische Anekdoten. Die *Íslendingabók* schildert in zehn Kapiteln die wichtigsten Ereignisse der Anfangszeit und die wichtigsten Einrichtungen, die man sich gab. Besondere Betonung erfährt dabei die Einführung des Christentums. Aber nicht nur diese historiographischen Werke dienten zur Identitätsstiftung. Wohl noch wichtiger für die Identitätsstiftung ist die später entwickelte Gattung der

⁷⁸⁵ Zum Peripheriebewusstsein vgl. Tomasson: Iceland as ‚The First New Nation‘, S. 38.

Isländersaga, die aus der Sicht der Späteren die frühe Zeit der Besiedlung schildert.

Das folgende Kapitel geht folgenden Fragen nach: Welches Bild zeichnet die Siedlergesellschaft von sich? Wer schafft welche Mythen, welchen Interessen dienen sie? Kann man Änderungen beobachten im Laufe der Zeit? Gibt es konkurrierende Mythen?

3.2. Der Anfang der Besiedlung Islands in *Íslendingabók* und *Landnámabók*

Grundlegend in vielerlei Hinsicht sind zwei Werke, die am Anfang der volkssprachlichen isländischen Literatur stehen: die *Íslendingabók* und die *Landnámabók*. Die *Íslendingabók*, die in den Handschriften den Titel *Libellus Islandorum* trägt, soll um 1125 von dem Gelehrten Ari Þorgilsson geschrieben worden sein. Nach einem kurzen Prolog und der Genealogie Harald Schönhaars, in dessen Regierungszeit die Besiedlung Norwegens fiel, folgt im Stile eines lateinischen Werkes die Aufzählung seiner 10 *capitula*:

Frá Íslands byggð I. Frá landnámsmönnum II ok lagasetning. Frá alþingissetning III. Frá misseristali IV. Frá fjórðungadeild V. Frá Grænlands byggð VI. Frá því, es kristni kom á Ísland VII. Frá byskupum útlendum VIII. Frá Ísleifi byskupi IX. Frá Gizuri byskupi (X).⁷⁸⁶

1. Von Islands Besiedlung, 2. Von den Landnahmемännern und der Gesetzgebung, 3. Von der Errichtung des Alþings, 4. Von der Jahresberechnung, 5. Von der Einteilung in Viertel, 6. Von der Besiedlung Grönlands, 7. Davon, wie das Christentum nach Island kam, 8. Von den fremden Bischöfen, 9. Von Bischof Ísleif, 10. Von Bischof Gizur.⁷⁸⁷

Das Werk beginnt also mit der Besiedlung, schildert dann die Einrichtung des Gemeinwesens: die Etablierung eines eigenen Gesetze und des Alþings, die Jahresberechnung und die Einteilung in Viertel. Dann folgen die wichtigsten Etappen seiner Geschichte: wie Island selbst zum Ausgangspunkt, zum Mutterland einer Besiedlung wird (nämlich der Besiedlung Grönlands) und die Annahme des Christentums. Das Werk endet mit der Einrichtung der beiden Bistümer. Der Haupttext beginnt folgendermaßen:

⁷⁸⁶ Jakob Benediktsson: *Íslendingabók. Landnámabók*. Bd. 1. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag 1968 (=Ískenzk fornrit 1), S. 4.

⁷⁸⁷ Jakob Benediktsson: *Íslendingabók. Landnámabók*. Bd. 1, *Íslendingabók*, S. 4.

Incipit libellus Islandorum.

I. KAPÍTULI

Ísland byggðisk fyrst ýr Norvegi á dögum Haralds ens hárfagra, Halfdanarsonar ens svarta, í þann tíð – at ætlun ok tǫlu þeira Teits fóstara míns, þess manns es ek kunna spakastan, sonar Ísleifs byskups, ok Þorkels, fǫðurbróður míns Gellissonar, es langt munði fram, ok Þóríðar Snorradóttur góða, es bæði vas margspök ok óljúgfróð, - es Ívarr Ragnarssonr loðbrókar lét drepa Eadmund inn helga Englakonung; en þat vas sjau tegum <vetra> ens níunda hundraðs eptir burð Krists, at því es ritit es í sögu hans.

Ingólfr hét maðr nórrœnn, es sannliga es sagt at fœri fyrst þaðan til Íslands, þá es Haraldr enn hárfagri vas sextán vetra gamall, en í annat sinn fám vetrum síðarr; hann byggði suðr í Reykjarvík. Þar es Ingolfshöfði kallaðr fyr austan Minþakseyri, sem hann kom fyrst á land, en þar Ingolfsfell fyr vestan Qlfossá, es hann lagði sína eigu á síðan.

Í þann tíð vas Ísland viði vaxit á miðli fjalls ok fjöru. Þá váru hér menn kristnir, þeir es Norðmenn kalla papa, en þeir fóru síðan á braut, af því at þeir vildu eigi vesa hér við heiðna menn, ok létu eptir böckr írskar ok bjöllur ok bagla; af því mátti skilja, at þeir váru menn írskir.

En þá varð fǫr manna mikil mjök út hingat ýr Norvegi, til þess unz konungrinn Haraldr bannaði, af því at hónum þótti landauðn nema. [...] Svá sagði Þorkell oss Gellissonr.⁷⁸⁸

Island wurde zuerst von Norwegen aus besiedelt in den Tagen Harald Schönhaars, des Sohns Halfdans des Schwarzen, in jener Zeit – nach der Meinung und dem Bericht der Familie meines Ziehbruders Teitr, des Mannes, den ich als klügsten kenne, des Sohns Bischof Isleifs, sowie Thorkel Gellisons, meines Onkels, der sich weit zurückerinnerte und Thurids, der Tochter des Goden Snorri, die beides war, sehr klug und zuverlässig - als Ívar, der Sohn von Ragnar Lodbrok, König Edmund den Heiligen, den König der Engländer, erschlagen ließ und es war im 70. Winter des 9. Jahrhunderts (= 870) nach der Geburt Christi, wie es geschrieben steht in seiner Saga⁷⁸⁹.

Ingólfr hieß ein Norweger, von dem glaubwürdig erzählt wird, dass er zuerst von dort nach Island gefahren wäre, als Harald Schönhaar sechzehn Jahre alt war, aber das zweite Mal wenige Jahre später; er siedelte im SMden, in Reykjavík. Dort, wo es Ingolfshöfði—i hei^{rt}, stlich von Minþakseyri, wo er zuerst an Land kam, aber dort (hei^{rt} es) Ingolfsfell westlich von Qlfoss², wo er danach seinen Besitz nahm.

In jener Zeit war Island mit Wald bewachsen zwischen Gebirge und Strand. Da waren hier Christen, die die Nordmänner „Papar“ nennen; aber sie fuhren dann fort, weil sie hier nicht mit Heiden sein wollten und sie ließen irische Bücher

⁷⁸⁸ Jakob Benediktsson: Íslendingabók. Landnámabók. Bd. 1, Íslendingabók, Kap. 1, S. 4-6.

⁷⁸⁹ Gemeint ist wohl die *Passio Sancti Edmundi* des Abbo Floriacensis (geschrieben um 980).

zurück und Glocken und Krummstäbe; daraus konnte man sehen, dass sie Iren waren.

Aber es entstand ein sehr großer Zug von Menschen hierher aus Norwegen bis König Harald es verbot, weil ihm schien, es käme zu einer Entvölkerung des Landes. [...] So sagte uns Þorkell Gellisson.⁷⁹⁰

Die Zeit der Besiedlung Islands fällt in die Regierungszeit Harald Schönhaars. Als Zeitpunkt der Besiedlung werden die 870er Jahre angegeben, der erste Siedler hieß Ingólfr. Die ersten norwegischen Siedler landeten auf einer Insel, die nicht unbewohnt war. Sie stießen dort auf Iren, christliche Iren, die aber nach dem Bericht der *Íslendingabók* bald nach der Ankunft der norwegischen Siedler freiwillig das Weite gesucht hätten.

Die Geschehnisse der Besiedlungszeit, aber auch die anderen wichtigen Ereignisse wie der Beginn der Gesetzgebung, die Errichtung des Alþings, die Einführung des Christentums usw., die hier nur durch die Überschriften skizziert wurden, liegen für Ari, der die *Íslendingabók* um 1125 geschrieben haben soll, in einer geschichtlichen Entfernung, die die etwa 80 Jahre, die drei bis vier Generationen überschreitet, die Zeit also, von der wir ausgehen können, dass die *Oral History* zurückreicht.⁷⁹¹

Drei Gewährsleute führt er für die Glaubwürdigkeit seiner Erzählung an. Isländische Schriftquellen aus der Besiedlungszeit gibt es nicht – die Siedler waren illiterat. Erst nach der Annahme des Christentums im Jahre 1000 entsteht Schriftlichkeit auf Island. Die ersten erhaltenen Handschriften datiert man um 1150. Die *Íslendingabók* ist leider erst in Handschriften des 17. Jahrhunderts erhalten. Die Haupthandschriften AM 113 a fol. und AM 113 b fol. sollen jedoch Abschriften eines um 1200 entstandenen, heute verlorenen Kodex sein.⁷⁹²

Der zeitliche Abstand der Niederschrift zu den Ereignissen, macht den Quellenwert sehr zweifelhaft. Man könnte das gesamte Werk als einen buchgewordenen Gründungsmythos betrachten,⁷⁹³ in dem alle wichtigen

⁷⁹⁰ Übersetzung der Verfasserin, ebenso alle weiteren Übersetzungen, sofern nicht anders gekennzeichnet.

⁷⁹¹ Vgl. Assmann: Das kulturelle Gedächtnis, S. 48-51.

⁷⁹² Vgl. Jakob Benediktsson: *Íslendingabók*. In: *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*. Hrsg. von Phillip Pulsiano. New York: Garland 1993, S. 332.

⁷⁹³ Vgl. Hermann, Pernille: *Íslendingabók and History*. In: *Reflections on Old Norse Myths*. Hrsg. von Pernille Hermann, Jens Peter Schjødt u. Rasmus Tranum Kristensen. Turnhout: Brepols 2007, S. 19.

Institutionen des Gemeinwesens von ihrem Ursprung her erklärt werden. Man kann davon ausgehen, dass diese Erzählungen im kollektiven Gedächtnis von der Gegenwart her rekonstruiert wurden.⁷⁹⁴

Das zweite erwähnte Werk, die *Landnámabók*, fällt ebenfalls in diese Kategorie des buchgewordenen Gründungsmythos. Das Werk beginnt mit einem knappen Prolog, in dem neben der Erwähnung von Name und Lage der Insel bei Beda kurz die Tatsache einer irischen Vorbevölkerung angesprochen wird, mit ganz ähnlichen Worten wie in der *Íslendingabók*. Die *Landnámabók* geht, im Ursprung möglicherweise ebenfalls auf Ari Þorgilsson zurück, ist ebenfalls zu Beginn des 12. Jahrhunderts entstanden.⁷⁹⁵ Um 1220 wurde sie durch Styrmir Kárason erweitert. Die ursprüngliche Version sowie die eben erwähnte Erweiterung, genannt *Styrmisbók*, sind nicht erhalten. Unter den erhaltenen Handschriften, zwei davon stammen aus dem Mittelalter, können fünf Redaktionen⁷⁹⁶ unterschieden werden: 1. die *Sturlubók*-Fassung: ca. 1275-80 von Sturla Þórðarson verfasst; 2. die *Hauksbók*-Fassung: ca. 1306-08 von Haukr Erlendsson († 1334) geschrieben; 3. *Melabók*-Fassung: Anfang 14. Jh. in Melar (Westisland) entstanden; 4. die *Skarðsárbók*-Fassung: spätestens 1636 aus *Sturlubók* und *Hauksbók* kompiliert; 5. die *Þórðarbók*-Fassung: vor 1670 entstanden als Kompilation von *Melabók* und *Skarðsárbók*.

Die älteste erhaltene Fassung ist demnach die *Sturlubók*-Fassung, die ca. 1275-1280 von Sturla Þórðarson kompiliert wurde; sie ist in einer Handschrift des 17. Jahrhunderts erhalten. Diese Redaktion (S) soll hier näher betrachtet werden. Nach der schon skizzierten Einleitung berichtet sie von den ersten Skandinaviern, die auf Island gelandet sind. Der erste soll ein Wikinger namens Naddoddr gewesen sein. Durch Zufall war er auf Island gelandet, als er auf dem Weg von Norwegen zu den Färöern abgetrieben wurde. Als nächster wird Garðarr Svávarsson genannt, ein Schwede. Er fuhr nun absichtlich nach Island, baute auch ein Haus, kehrte aber im nächsten Frühjahr nach Norwegen zurück. Einer seiner Leute namens Náttfari wurde samt Knecht und Magd mit einem Boot abgetrieben und siedelte sich auf Island an; er gilt aber nicht als Siedler, vermutlich wegen seines niedrigen sozialen Status. Vermutlich mit Siedlungsabsicht – denn er hatte Vieh dabei – machte sich Flóki Vilgerðarson

⁷⁹⁴ Vgl. Assmann: Das kulturelle Gedächtnis, S. 41-42.

⁷⁹⁵ Vgl. Glauser, Jürg: *Landnámabók*. In: *Lexikon des Mittelalters*. Bd. 5: Hiera-Mittel bis Lukanien. München, Zürich: Artemis 1991, Sp. 1670-1671.

⁷⁹⁶ Vgl. Glauser: *Landnámabók*, Sp. 1670-1671.

auf die Reise, mit ihm kamen zwei Männer namens Þórolfr und Herjólfur. Leider überlebte das Vieh wegen mangelnder Vorsorge den ersten Winter nicht. Daher musste er nach Norwegen zurückkehren, was erst im zweiten Jahr gelang.

Nach diesen drei Fahrten, die erzählerisch eine Klimax bilden, tritt nun der erste Siedler auf den Plan, den auch schon die *Íslendingabók* nannte: Ingólfr Arnason. Man erfährt seine Abstammung und wie er zusammen mit seinem Ziehbruder Leifr, mit dem ihn auch ein gemeinsamer Urgroßvater verbindet, eine erste Expedition nach Island unternimmt. Sie erkunden das Land und kehren nach einem Winter nach Norwegen zurück. Leifr unternimmt als nächstes einen Raubzug nach Irland. Reich aus Irland zurückgekehrt, rüsten die Ziehbrüder zwei Schiffe nach Island, nachdem Ingólfr nach Durchführung eines Opfers eine positive Antwort eines Orakels bekommen hatte. Über Leifr, der nach der Irlandfahrt Hjørleifr heißt, erfahren wir, dass er niemals opfert. Hier fühlt man sich an andere gründende Brüderpaare erinnert: Kain und Abel, Romulus und Remus. Als Island in Sicht kommt, werden die Schiffe getrennt. Ingólfr wirft seine Hochsitzpfeiler⁷⁹⁷ über Bord, um so einen Siedlungsplatz zu ermitteln und nimmt Land, wo es später nach ihm Ingólfrshöfði heißt. Hjørleifr wird mit seinem Schiff nach Westen abgetrieben und nimmt ebenfalls Land. Ingólfr schickt zwei Knechte, um nach Hjørleifr zu suchen, sie finden ihn tot – er war von seinen irischen Sklaven erschlagen worden. Ingólfr lässt ihn bestatten. Er glaubt, dass Hjørleifs Tod damit zusammenhängt, dass dieser

⁷⁹⁷ Hochsitzpfeiler sind Bestandteile des Ehrensitzes im Haus. Sie werden in der isländischen Literatur öfter erwähnt und im Zusammenhang mit der Landnahme als divinatorische Gegenstände über Bord geworfen. Es ist unklar, ob wirklich, und wenn ja, in welcher Zahl, Hochsitzpfeiler über Bord geworfen wurden. Bödl, Klaus: *Eigi einhamr. Beiträge zum Weltbild der Eyrbyggja und anderer Isländersagas*. Berlin: de Gruyter 2005, S. 166: „Die isländischen Landnahmetraditionen lassen in ihrer Gesamtheit nur den Schluß zu, daß im 13. Jahrhundert allgemein die Überzeugung herrschte, die heidnischen Vorfahren hätten in den Hochsitzpfeilern Gegenstände von immenser religiöser Bedeutung erblickt. Worin diese Bedeutung bestand, wird allerdings nirgendwo ausgesprochen. Da andere heidnische Glaubenselemente in den Sagas durchaus kommentiert werden, wenn auch in der Regel aus christlicher Perspektive, liegt es nahe anzunehmen, daß die genaue Bedeutung der Hochsitzpfeiler im Landnahmeakt den hochmittelalterlichen Autoren nicht mehr bewußt war. Sie tradierten mit ihnen ein zwar verblaßtes, aufgrund seiner zentralen Bedeutung aber doch unverzichtbares Motiv - und konservierten auf diese Weise Elemente eines im 13. Jahrhundert längst ungültig gewordenen Weltbildes.“

niemals opferte.⁷⁹⁸ Ingólfr sucht, findet und erschlägt die Mörder seines Ziehbruders. Er überwintert an Hjørleifs Siedlungsplatz. Im Sommer zieht er westwärts. Nach einem dritten Winter auf der Insel werden endlich die ins Meer geworfenen Hochsitzsäulen gefunden: der Siedlungsplatz ist erreicht.⁷⁹⁹ Am Schluss des Abschnitts über Ingólfr heißt es: *Ingólfr var frægastr allra landnámsmanna, því at hann kom hér at óbyggðu landi ok byggði fyrstr landit. Gerðu þat aðrir landnámsmenn eftir hans dæmum.*⁸⁰⁰ (Ingólfr war der berühmteste aller Landnehmer, weil er hierher in unbesiedeltes Land gekommen war und als erster das Land besiedelte. Andere Landnehmer taten es nach seinem Beispiel.) Der Abschnitt schließt mit der Aufzählung seiner Nachkommen.

Danach werden die Landnahmen von über 430 Siedlern nun nach dem Uhrzeigersinn geographisch geordnet beschrieben, alle nach demselben Muster: Man erfährt etwas über die Vorfahren, die meist in Norwegen gelebt haben, über die Auswanderergeneration, den Ort der Ansiedlung, angereichert durch in der Regel aitiologische Anekdoten. Man kann davon ausgehen, dass die Genealogien die Landbesitzverhältnisse der Aufschreibezeit legitimieren sollten.⁸⁰¹

Beim Vergleich kann eine Übereinstimmung von *Íslendingabók* und *Landnámabók S* in folgenden, wesentlichen Elementen festgestellt werden: 1. die Besiedlung Islands während der Regierung Harald Schönhaars, 2. die Vorbesiedlung Islands durch Iren, die aber Island schnell wieder verlassen haben, 3. die Tatsache, dass Ingólfr der erste Siedler ist. Interessanterweise – und vermutlich nicht zufällig – wissen wir wenig über Ingólfs Nachfahren. Es gibt sie, aber keine der später mächtigen Familien leitete sich von ihm her. Er kann so zur idealen Integrationsfigur werden, die von keiner Seite vereinnahmt werden kann – oder andersherum: man erfand ihn als den Siedler schlechthin.

⁷⁹⁸ Das Motiv des frommen Heiden vgl. Beck, Heinrich: Landnahmen von Skandinavien im nordatlantischen Bereich aus literaturhistorischer Sicht. In: *Ausgewählte Probleme europäischer Landnahmen des Früh- und Hochmittelalters. Methodische Grundlagendiskussion im Grenzbereich zwischen Archäologie und Geschichte.* Hrsg. von Michael Müller-Wille u. Reinhard Schneider. Bd. 2. Sigmaringen: Thorbecke 1993-1994, S. 206.

⁷⁹⁹ Vgl. Jakob Benediktsson: *Íslendingabók. Landnámabók.* Bd. 1, S. 34 (*Landnámabók S* 3-4). 36 (*S* 4-5). 38-46 (*S* 5-9).

⁸⁰⁰ Jakob Benediktsson: *Íslendingabók. Landnámabók.* Bd. 1, S. 46 (*Landnámabók S* 9).

⁸⁰¹ Vgl. Beck: *Landnahmen von Skandinavien im nordatlantischen Bereich,* S. 205.

Die Übereinstimmungen zwischen *Íslendingabók* und *Landnámabók* könnte man dadurch erklären, dass Ari bei der Entstehung beider Werke beteiligt war oder, wenn man vorsichtiger sein möchte, dadurch, dass die Elite, die in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts in Island derartige Texte verfasste, vermutlich zahlenmäßig sehr klein war. Zumindest aber können wir sagen, dass offenbar eine Kanonisierung stattgefunden hat, die Ari bzw. den Redaktoren der anderen Fassungen durchaus bewusst war, wie etliche Formulierungen erkennen lassen.⁸⁰² Auch andere wichtige Ereignisse der isländischen Geschichte, die die *Íslendingabók* berichtet, wie die Einrichtung des Alþings und die Annahme des Christentums scheinen in gleicher Weise kanonisiert worden zu sein. Durch die beiden Werke *Íslendingabók* und *Landnámabók* wird die kanonisierte Erinnerung an die Landnahme und die Schaffung eines eigenen Gemeinwesens nun schriftlich fixiert und bildet den nicht mehr hinterfragten und auch nicht mehr hinterfragbaren Ausgangspunkt der isländischen Identitätskonstruktion.

Das bedeutet nun nicht, dass die gesamte Geschichte völlig frei erfunden ist. Der Zeitpunkt der Besiedlung scheint beispielsweise akkurat zu sein. Zwar schienen archäologische Untersuchungen eine frühere Besiedlung Islands zu belegen – und damit die Angaben über den Zeitpunkt der Besiedlung der *Íslendingabók* als falsch zu entlarven. Sie beruhten auf einer Auswertung von Holzfunden einer Ausgrabung, die in den 1970er Jahren in Reykjavík durchgeführt worden war. Der *terminus ante quem*, den die ¹⁴C-Analyse lieferte, war 780 n. Chr.⁸⁰³ Jedoch spricht eine neuere Studie für eine Besiedlung im überlieferten Zeitraum. Sie verwirft die Auswertung der Holzproben, da Holzproben generell ein zu hohes Alter annehmen lassen, weil zum Bauen zumeist bereits totes Holz verwendet wurde. Die durchweg jüngeren

⁸⁰² Wie z. B.: *Landnámabók S3* (Jakob Benediktsson: *Íslendingabók. Landnámabók. Bd. 1, S. 34*): *Svá er sagt, at menn skyldu fara ór Nóregi til Færeyja; nefna sumir til Naddodd viking.* (So sagt man, dass Männer aus Norwegen zu den Färöern fahren wollten. Manche benennen den Wikinger Naddoddr.) oder die bereits zitierte Stelle, nach der Ingólfr der berühmteste Landnehmer genannt wird oder auch die Tatsache, dass immer wieder Gewährsleute für ein Geschehen genannt werden. Es scheint Ari oder dem Redaktor bewusst zu sein, dass die Ereignisse lange zurückliegen und man es nicht wirklich genau weiß, dass es aber eine herrschende Ansicht gibt. Und nach dieser ist eben Ingólfr der erste Landnehmer und nicht etwa Náttfari, der schon vorher mit Garðar Svavarsson nach Island gekommen und dort geblieben war.

⁸⁰³ Vgl. Arny E. Sveinbjörnsdóttir, Jan Heinemeier u. Gardar Gudmundsson: 14C Dating of the Settlement of Iceland. In: *Radiocarbon* 46 (2004) S. 389.

Getreideproben sind nach Sveinbjörnsdóttir et al. viel glaubwürdiger, da Getreide zumeist von der letzten Ernte stammen dürfte. Diese Proben deuten auf einen *terminus ante quem* von 890 n. Chr.⁸⁰⁴ Dieser passt ganz gut zum überlieferten (bzw. in der Überlieferung rekonstruierten) Jahr 874 für die Ansiedlung Ingólfs.

Anders scheint es sich mit der Bevölkerungszusammensetzung zu verhalten. Die irischen Mönche, *papar*, die nach Auskunft sowohl der *Íslendingabók* als auch der *Landnámabók* vor der Ankunft der Skandinavier auf Island waren, sollen die Insel nach der Ankunft derselben verlassen haben. In der *Landnámabók* werden nur etwa 25 Personen mit keltischen Namen erwähnt, die auf Island blieben.⁸⁰⁵ Es ist zwar allgemein bekannt und wird auch immer wieder erwähnt, dass die Siedler irische Sklaven hatten und dass skandinavische Männer irische Frauen nahmen, doch es gab auch einzelne Personen mit höherem gesellschaftlichem Status. Wie groß aber der tatsächliche Anteil von Kelten war, zeigten erst die genetischen Untersuchungen der jüngsten Zeit, und er ist weit größer als die mittelalterliche Literatur uns glauben machen will.⁸⁰⁶ Es ist natürlich nicht wirklich überraschend, dass die Rolle der norwegischen selbständigen Bauern aus guter Familie ausführlich beschrieben wird und die der Iren, meist Sklaven und Frauen, nicht gleichermaßen, schließlich bilden die aus Norwegen Stammenden die führende Schicht. Für die Ausbildung einer eigenen Identität ist aber nicht nur die Betonung der eigenen Abstammung, sondern auch die Abgrenzung von den „Anderen“ von Bedeutung. Diese „Anderen“ sind in Island die Iren. Ihr Auftreten ist in Sagas oft ein Element der Unordnung. Nicht zufällig ermorden irische Sklaven den Ziehbruder des ersten Siedlers.

⁸⁰⁴ Vgl. Arny E. Sveinbjörnsdóttir et al.: 14C Dating of the Settlement of Iceland, S. 392-3. Im Moment wird allerdings wieder spekuliert, ob nicht doch ein früherer Zeitpunkt infrage kommt vgl. Páll Theodórsson: Hvað hét fyrsti landnámsmaðurinn? In: Skírnismál 184 (2010). S. 511–521. Da die Grundlage der Vermutung jedoch auf einer Zunahme von Verbrennungsprozessen beruht, die auch natürlich erklärt werden können, scheint mir dieser Ansatz weit unsicherer als sich auf Getreideproben zu berufen, vgl. dazu Chepstow-Lusty, Alex: High resolution pollen and microcharcoal analysis from a Viking Period skáli at Aðalstræti, Reykjavik, Iceland: Evidence of pre-Landnam settlement? (April, 2003). In: Excavations at Aðalstræti, 2003. Hrsg. von H. M. Roberts. Reykjavík: Fornleifastofnun Íslands 2004, S. 63-64.

⁸⁰⁵ Vgl. Kuhn, Hans: Das alte Island. Düsseldorf: Diederichs 1971, S. 219.

⁸⁰⁶ Vgl. Agnar Helgason, Eileen Hickey u. Sara et al Goodacre: mtDNA and the Islands of the North Atlantic: Estimating the Proportions of Norse and Gaelic Ancestry. In: The American Journal of Human Genetics 68 (2001) S. 723–737.

Für die Anwesenheit von Iren vor den Skandinaviern, für die in den schriftlichen Quellen erwähnten *papar*, geschweige denn für eine größere Population, gibt es keine archäologischen Belege,⁸⁰⁷ jedoch berichten nicht nur die beiden isländischen Werke davon, sondern auch der irische Gelehrte Dicuil, der mit Klerikern gesprochen haben will, die sich in einem nicht genau bestimmbar Jahr am Ende des 8. Jahrhunderts von Anfang Februar bis Anfang August auf Island aufgehalten haben sollen und das Phänomen der um die Sommersonnenwende beinahe nicht untergehenden Sonne beschreiben.⁸⁰⁸ Dicuil berichtet übrigens auch, dass irische Eremiten auf anderen Inseln nördlich von Britannien von *latrones Nortmanni* vertrieben worden seien, mit dem Ergebnis, dass diese Inseln daraufhin genauso leer (*desertae*) gewesen wären wie am Anfang der Welt.⁸⁰⁹ Man könnte daraus schließen, dass es den Eremiten auf Island genauso ergangen sein könnte, und dazu passt natürlich auch die Nachricht unserer beiden isländischen Werke vom Zurücklassen von liturgischen Gegenständen, das nicht so recht zu einem freiwilligen Verlassen, wie es die isländischen Texte behaupten, passen mag.

Pernille Hermann sieht die Stelle als Schlüsselstelle für ihre Deutung des Gesamtwerks. Das Verlassen der Insel durch die Iren ist es den Isländern möglich ihre Besiedlung als eine *creatio ex nihilo* zu konstruieren und das Paradigma der Auswanderung aus Norwegen als das einzige zu etablieren. Man könnte noch hinzufügen, dass der gewaltfreie Abzug der Iren ja auch bedeutet, dass man von den eigenen Vorfahren nicht berichten will, sie hätten bei ihrer Besiedlung Christen gemeuchelt. Hermann meint weiter, dass durch die explizit christliche Vorbevölkerung, das Land als *terra christiana* gedeutet werden könne, die innerhalb des Werkes typologisch auf die Christianisierung

⁸⁰⁷ Müller-Wille, Michael: Landnahmen von Skandinaviern im nordatlantischen Bereich aus archäologischer Sicht. In: Ausgewählte Probleme europäischer Landnahmen des Früh- und Hochmittelalters. Methodische Grundlagendiskussion im Grenzbereich zwischen Archäologie und Geschichte. Hrsg. von Michael Müller-Wille u. Reinhard Schneider. Bd. 2. Sigmaringen: Thorbecke 1993-1994, S. 170-171.

⁸⁰⁸ Diculi Liber de mensura orbis terrae. Hrsg. von Parthey, Gustav(us). Berlin: Nicolai 1870, S. 42-43 (7,11): Trigesimus nunc annus est a quo nuntiaverunt mihi clerici, qui a kalendis Februarii usque ad kalendas Augusti in illa insula manserunt, quod non solum in aestivo solstitio, sed in diebus circa illud in vespertina hora occidens sol abscondit se quasi trans parvulum tumulum [...]. Dicuil soll seine Werke zwischen 814 und 825 verfasst haben. Wenn die Iren, wie Dicuil angibt 30 Jahre vor der Niederschrift seines Werkes auf Island gewesen wären, käme man auf den Zeitraum von 784 bis 795.

⁸⁰⁹ Diculi Liber de mensura orbis terrae (ed. Parthey), S. 44 (7,15).

vorausdeutet.⁸¹⁰ Ein Gedanke, der zwar zur Gesamtkomposition der *Íslendingabók* passt, in der die Annahme des Christentums das längste Kapitel etwa in der Mitte des Werkes bildet. Dennoch ist dabei zu bedenken, dass es sich dabei auch um ein anderweitig überliefertes historisches Faktum handelt.

3.2.1. Die *Íslendingabók* als Memoria der Haukdoelirfamilie

3.2.1.1. Die Konversionsgeschichte als Zentrum der *Íslendingabók*

Das Zentrum der *Íslendingabók* ist zweifellos das Kapitel über die Annahme des Christentums durch die Isländer durch Beschluss auf dem Alþing. Obwohl es das siebte von zehn Kapiteln ist, ist es gerechtfertigt, es als Zentrum zu bezeichnen, da es das längste, detaillierteste und dramatischste Kapitel des Buches ist. Die ganze Erzählung strebt diesem Höhepunkt entgegen, danach folgen drei Kapitel über die ersten Bischöfe, zunächst über fremde Bischöfe in Kapitel VIII, dann über die beiden ersten eigenen Bischöfe in Kapitel IX und X.

Kapitel VII beginnt mit einem mehr oder weniger gescheiterten missionarischen Versuch, veranlasst durch den norwegischen König, und findet seinen dramatischen Höhepunkt in einer berühmten, viel diskutierten Szene auf dem Alþing, wo sich eine heidnische und eine christliche Partei gegenüberstehen, und es beinahe zum Kampf kommt. Die Entscheidung wurde in die Hände eines Mannes gelegt, die Hände des Gesetzessprechers Þorgeirr, der zu der Zeit noch Heide ist:

En síðan es menn kvómu í búðir, þá lagðisk hann niðr Þorgeirr ok breiddi feld sinn á sik ok hvíldi þann dag allan ok nóttina eptir ok kvað ekki orð. En of morguninn eptir settisk hann upp ok gørði orð, at menn skyldi ganga til lögbergis.

En þá hóf hann tölur sína upp, es menn kvómu þar, ok sagði, at hönnum þótti þá komit hag manna í ónýtt efni, ef menn skyldi eigi hafa allir lög ein á landi hér, ok talði fyrir mönnum á marga vega, at þat skyldi eigi láta verða, ok sagði, at þat mundi at því ósætti verða, es vísa ván var, at þær barsmíðir gørðisk á miðli manna, es landit eyddisk af.

⁸¹⁰ Hermann: *Íslendingabók and History*, S. 17–32. So auch Lindow, John: *Íslendingabók and myth*. In: *Scandinavian Studies* 69 (1997) S. 459–460.

Hann sagði frá því, at konungar ýr Norvegi ok ýr Danmörku höfðu haft ófrið ok orrostur á miðli sín langa tíð, til þess unz landsmenn gørðu frið á miðli þeira, þótt þeir vildi eigi. En þat ráð gørðisk svá, at af stundu sendusk þeir gersemar á miðli, enda helt friðr sá, meðan þeir lifðu.

„En nú þykkir mér þat ráð,“ kvað hann, „at vér látim ok eigi þá ráða, es mest vilja í gegn gangask, ok miðlum svá mál á miðli þeira, at hváirtveggju hafi nakkvat síns máls, ok höfum allir ein lög ok einn sið. Þat mon verða satt, es vér slítum í sundr lögín, at vér monum slíta ok friðinn.“

En hann lauk svá máli sínu, at hváirtveggju játtu því, at allir skyldi ein lög hafa, þau sem hann réði upp at segja.

Þá vas þat mælt í lögum, at allir menn skyldi kristnir vesa ok skírnr taka, þeir es áðr váru óskírðir á landi hér; en of barnaútburð skyldu standa en fornu lög ok of hrossakjötsát. Skyldu menn blóta á laun, ef vildu, en varða fjörbaugsgarðr, ef vátum of kvæmi við. En síðarr fám vetrum vas sú heiðni af numin sem önnur.⁸¹¹

Aber dann, als die Männer in ihre Buden kamen, da legte sich Þorgeirr nieder und breitete seinen Mantel über sich und ruhte den ganzen Tag lang und die folgende Nacht und sprach kein Wort. Aber am Morgen danach setzte er sich auf und verkündete, dass die Leute zum Gesetzesfelsen gehen sollten.

Aber dann hub er seine Rede an, als die Männer dort-hin kamen, und sagte, dass ihm die Umstände der Menschen dann in eine schwierige Situation gekommen zu sein schienen, wenn die Menschen nicht alle ein Gesetz im Land haben sollten, und er erklärte den Menschen auf vielerlei Weise, dass sie es nicht dazu kommen lassen sollten, und sagte, es würde ein derartiger Unfriede entstehen, dass bestimmt zu erwarten wäre, dass Kämpfe entstünden zwischen den Männern, durch die das Land verödet werden würde. Er erzählte davon, dass die Könige aus Norwegen und aus Dänemark Unfrieden und Kämpfe untereinander gehabt hätten für lange Zeit, bis ihre Landsleute Frieden zwischen ihnen gestiftet hätten, obwohl sie nicht gewollt hätten. Und dieser Beschluß wurde so in die Tat umgesetzt, dass sie bald darauf einander kostbare Geschenke sandten; und so hielt dieser Friede, solange sie lebten.

„Aber jetzt scheint es mir ratsam,“ sagte er, „dass auch wir nicht die bestimmen lassen, die am meisten auf einander losgehen wollen, und so zwischen ihnen vermitteln, dass beide Seiten in etwas ihren Willen bekämen, und wir alle ein Gesetz und eine Religion haben. Es würde sich als wahr erweisen, dass, wenn wir das Gesetz entzwei rissen, wir auch den Frieden zerrissen.“

Und er schloss seine Rede so, dass beide Parteien zusagten, dass alle ein Gesetz haben sollten, das er bestimmte vorzutragen.

Es wurde dann in den Gesetzen verkündet, dass alle Menschen Christen werden und sich taufen lassen sollten, die noch ungetauft in diesem Lande hier waren; aber bezüglich Kindesaussetzung und Pferdefleischessen sollten sie beim alten

⁸¹¹ Jakob Benediktsson: Íslendingabók. Landnámabók. Bd. 1, Íslendingabók, Kap. 7: S. 16-17.

Gesetz bleiben. Die Menschen sollten im Verborgenen opfern, wenn sie wollten, aber es würde mit der geringeren Acht bestraft, wenn man Zeugen dafür beibringen könnte. Aber wenige Winter später wurde dieser heidnische Brauch abgeschafft wie die anderen.

Die Annahme des neuen Glaubens durch Abstimmung im Alþing steht vollkommen allein unter den Bekehrungsgeschichten. Eine verständliche und vielleicht typische Reaktion formulierte Dag Stömbäck:

The Althing's decision to accept Christianity as the state religion of Iceland leaves us perplexed, mystified. People have asked, not entirely without justification, 'Was antique paganism so rotten at the core, so dilapidated a structure that the first puff of opposition was enough to bring it down?' Or was there such sovereign indifference to religion among the Icelanders that they did not care whether the nation was pagan or Christian as long as they were left in peace? It had not proved possible to bring about a comparable mass conversion in any of the other Scandinavian countries in the same period. Yet in Iceland what seemed almost impossible took place without bloodshed: representatives of the whole population gave corporate assent to the introduction of the Christian faith.⁸¹²

Die Verwunderung wird jedoch nicht geteilt von Terry Gunnell, der folgendermaßen argumentiert:

„[...] C]onsidering both the nature of religious belief in the Old Nordic (and apparently also much of the Germanic) area in pre-Christian times, and the nature of many of the Christian missions issuing from Hamburg-Bremen during this period, there is actually comparatively little to be perplexed or mystified about. In fact, almost everything about the process of what happened at the Alþing on the days in question seems to have followed Rimbert's comparatively well-known 'case-study' textbook on how best to convert the Nordic peoples without bloodshed, in other words, by using insiders, and by making good use of the weaknesses inherent in 'pagan' native practices.“⁸¹³

Aber nicht nur die Konversionsszene als Ganzes ist erstaunlich, Generationen von Gelehrten beschäftigte auch die Detailfrage, was Þorgeirr während der 24 Stunden unter seinem Mantel tat. Konrad Maurer nimmt an, dass er über die

⁸¹² Strömbäck, Dag: The Conversion of Iceland. A survey. London: Viking Society for Northern Research University College London 1975 (=Text series - Viking Society for Northern Research 6), S. 26.

⁸¹³ Gunnell, Terry: Ansgar's Conversion of Iceland. In: Scripta Islandica 60 (2009) S. 105.

Schwierigkeit der Situation nachdachte,⁸¹⁴ Björn M. Ólsen kommt zu dem Schluss, dass Þorgeirr einfach seine Rede vorbereitete.⁸¹⁵ Sigurður Nordal meint, er habe eine Meditation durchgeführt,⁸¹⁶ während Jón Hnefill Aðalsteinsson glaubt, dass Þorgeirr unter dem Mantel lag, um ein altes Wahrsageritual durchzuführen.⁸¹⁷ Gunnell folgt der Interpretation von Jón Hnefill Aðalsteinsson und sieht in den 24 Stunden unter dem Mantel eine „semi-shamanistic consultation with the gods“.⁸¹⁸

Jón Hnefill verglich in seiner komparativen Studie (1978) die Mantelszene nicht nur mit Szenen aus Sagas, sondern auch mit späteren Quellen aus anderen Kulturen. Der Untertitel der erweiterten Neuausgabe von 1999, zeigt den Blickwinkel der Studie deutlich: „A Pagan Ritual Turning Point in the Conversion of Iceland.“ Seine Analyse der Mantelszene lautet folgendermaßen:

„He [i.e. Þorgeirr] must have needed to contact those spirits or other representatives of the supernatural in which his co-religionists trusted and believed, if he wanted to contribute something convincing. All the evidence tends to show that his effort was directed to this end; that under his cloak he practised some form of necromancy and therefore it was not merely his thoughts that he presented to the assembly at the Lögberg on the following day. He appeared then not as a thinker but as an oracle.“⁸¹⁹

Ich habe sowohl gegenüber der Interpretation der Konversionserzählung durch Terry Gunnell als auch gegenüber der Interpretation der Mantelepisode durch Jón Hnefill Aðalsteinsson meine Zweifel. Gunnell zieht zum einen Tacitus heran, um charakterliche Schwächen der Germanen zu belegen. Ich bezweifle sehr, dass Tacitus in diesem Falle eine verlässliche Quelle darstellt.

⁸¹⁴ Vgl. Maurer, Konrad: Die Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christenthume in ihrem geschichtlichen Verlaufe quellenmäßig geschildert. München: Kaiser 1855-1856. Bd. 1, S. 443.

⁸¹⁵ Vgl. Ólsen, Björn Magnússon: Um kristnitökuna árið 1000 og tildrög hennar. Reykjavík: Hinu íslenska bókmentafjelagi 1900, S. 102-103.

⁸¹⁶ Nordal, Sigurður: Icelandic Culture. Ithaca, NY: Cornell University Library 1990, S. 178: „[He] had fasted and kept awake to listen to his inner voice – somewhat as Egill Skalla-Grímsson did when he wished to compose poetry. Þorgeirr’s meditation was an exercise for gaining divine inspiration. A man who resorts to such means when faced with so weighty a problem is no beginner, but is performing an exercise he has already practiced for a long time.“

⁸¹⁷ Jón Hnefill Aðalsteinsson: Under the Cloak. A Pagan Ritual Turning Point in the Conversion of Iceland. 2., extended ed. Reykjavík: Háskólaútgáfan 1999, S. 123.

⁸¹⁸ Gunnell: Ansgar's Conversion of Iceland, S. 107.

⁸¹⁹ Jón Hnefill Aðalsteinsson: Under the Cloak, S. 122.

Tacitus ist kein Ethnologe. Er überträgt römische Konzepte auf die Germanen. Sein Publikum ist römisch, er will keine ethnographische Darstellung der Germanen liefern, sondern seinem römischen Publikum den Spiegel vorhalten und erst in zweiter Linie etwas über die Germanen erzählen. Selbst wenn die von Tacitus geschilderten Eigenschaften und Bräuche der Germanen zutreffen würden, halte ich es für problematisch diese Züge der Südgermanen des 1. nachchristlichen Jahrhunderts auf die Isländer des 10. Jahrhunderts zu übertragen. Wenn es zum anderen Ähnlichkeiten zwischen Rimberts *Vita Askarii* und der *Íslendingabók* gibt, so halte ich einen literarischen Einfluss – der nicht direkt sein muss – für nicht ausgeschlossen, zeigt doch das Werk auch an anderen Stellen Einfluss lateinischer Gelehrsamkeit.

Mindestens ebenso problematisch ist die Annahme eines schamanistischen Rituals, wie es Jón Hnefill Aðalsteinsson vorschlägt. Die Deutung von entsprechenden Textstellen in der hochmittelalterlichen isländischen Literatur resultiert in der Regel aus dem Vergleich mit finnischen oder samischen folkloristischen Quellen aus späterer Zeit. Wir haben keine Hinweise in der isländischen Literatur selbst, dass „klassische“ schamanistische Rituale durchgeführt wurden, geschweige denn in einer Zeit, in der schon seit Jahrhunderten Kontakt zu christlichen Kulturen bestand, die nachweislich die religiösen Bräuche und Vorstellungen des späten Heidentums beeinflussten. Die Ausübenden von Praktiken, die man auf Schamanismus zurückführen könnte (*seiðr*), stehen an der Peripherie der Gesellschaft,⁸²⁰ wohingegen der Gesetzessprecher zusammen mit den Goden im Zentrum steht. Ich möchte diese Diskussion nicht ins Detail führen, denn es geht in meiner Interpretation nicht um die historische Wahrheit oder um eine religionsgeschichtliche Analyse, sondern um die von Ari erzählte Geschichte.

3.2.1.2. Die Konversion: Historisches Ereignis und Erinnerung

Während des 10. Jahrhunderts breitet sich das Christentum besonders in den Norden und Osten Europas aus. Die Einführung des Christentums bedeutet

⁸²⁰ Vgl. Biering, Tine Jeanette: The concept of shamanism in Old Norse religion from a sociological point of view. In: Old Norse religion in long-term perspectives. origins, changes, and interactions. An international conference in Lund, Sweden, June 3-7, 2004. Hrsg. von Anders Andrén, Kristina Jennbert u. Catharina Raudvere. Lund: Nordic Academic Press 2006, S. 171–176.

jedoch nicht nur einen Religionswechsel, sondern ist ein wichtiger Faktor bei der Formierung des Staates und bedeutet gleichzeitig Veränderung im intellektuellen, sozialen und ökonomischen Bereich.⁸²¹

Unter dem politischen, militärischen und religiösen Druck des aufstrebenden Karolingerreiches entstehen in allen skandinavischen Gebieten Einigungsbestrebungen: Königtümer treten an die Stelle von Aristokratien. Dieser Prozess beginnt in Dänemark, das in direktem Kontakt mit dem Karolingerreich stand und setzt sich dann in den übrigen skandinavischen Ländern fort. Dieser politische Einigungsprozess ist zeitlich und inhaltlich mit der Christianisierung verbunden. Die Christianisierung der Nachbarländer des Karolingerreiches geht entweder auf direkten Einfluss des Karolingerreiches zurück oder stellt eine in den Ländern ergriffene Gegenmaßnahme gegen Vereinnahmungstendenzen durch das Karolingerreich dar.⁸²²

Der historische Hintergrund der in Kapitel VII der *Íslendingabók* beschriebenen Geschehnisse sind die Christianisierungsbestrebungen des norwegischen Königs Olaf Tryggvason. Er eroberte die Macht nach dem Tode des Jarls Hákon Sigurðsson im Jahre 995, der Norwegen beherrscht hatte. Olaf Tryggvason war als Wikingerführer im Baltikum und im Nordseegebiet zu Reichtum gekommen, hatte mit den Dänen gegen England gekämpft. Dort war er in den 990er Jahren getauft worden – König Æthelred war sein Pate. Seine Rückkehr nach Norwegen geschah wohl gegen den Willen des dänischen Königs Sven Gabelbart, der seine Machtansprüche auf Norwegen nun vermutlich durch eine Allianz Olafs mit England bedroht sah. Olaf hatte seine Machtbasis in Viken und begann seine Eroberung vermutlich von dort aus. Er verbündete sich mit dem mächtigsten Geschlecht Westnorwegens, den Hordakåre, indem er seine Schwester einem vielversprechenden Angehörigen dieser Familie, Erling Skjalgsson, zur Frau gab. Er eroberte das Trøndelag und begründete Trondheim als Stützpunkt seiner Macht und Christianisierungsbemühungen. Möglicherweise hatte Olaf das Ziel, der Herrscher eines christlichen Reiches in Skandinavien zu werden. Olaf gelang es nicht, dieses Reich aufzubauen, er unterlag schließlich einer Allianz zwischen den Königen von Dänemark und Schweden und fiel in einer

⁸²¹ Vgl. Bagge, Sverre: *From Viking Stronghold to Christian Kingdom. State Formation in Norway, c. 900-1350*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, University of Copenhagen 2010, S. 165–189, S. 15–17.

⁸²² Vgl. Bagge: *From Viking Stronghold to Christian Kingdom*, S. 21–25.

Seeschlacht unklarer Lokalisierung, die nach Adam von Bremen am Øresund stattfand und unter dem Namen der Schlacht von Svoldr bekannt ist. In die wenigen Jahre seiner Herrschaft (995-1000) fiel die erfolgreiche Christianisierung Islands.⁸²³

Die allgemein bekannten Fakten über die Christianisierung Islands berichtet die *Íslendingabók* knapp am Anfang des VII. Kapitels:

Óláfr rex Tryggvasonr, Ólafssonar, Haraldssonar ens hárfagra, kom kristni í Norveg ok á Ísland. Hann sendi hingat til lands prest þann, es hét Þangbrandr ok hér kenndi monnum kristni ok skírði þá alla, es við trú tóku.⁸²⁴

König Olaf Tryggvason, Sohn von Olaf, Sohn Harald Schönhaars, brachte das Christentum nach Norwegen und nach Island. Er sandte hierher in dieses Land diesen Priester, der Þangbrandr hieß und hier lehrte er die Menschen das Christentum und er taufte alle diejenigen, die den Glauben annahmen.

Andere Quellen stimmen mit dieser Darstellung überein. Nach der *Íslendingabók* klingt es zunächst, als sei Þangbrandr nicht allzu erfolgreich gewesen. Er verließ Island, nachdem er zwei oder drei Totschläge begangen hatte und berichtete dem König, dass er wenig Hoffnung auf eine Bekehrung der Isländer hege. Olaf wurde daraufhin zornig und wollte die sich in seinem Machtbereich aufhaltenden Isländer misshandeln oder töten lassen. Doch zwei Isländer, die Þangbrandr getauft hatte, wandten sich an den König, baten ihn, die Isländer freizulassen und versprachen, das Christentum in Island durchzusetzen.

Im nächsten Sommer fuhren Gizurr, Hjalti und ein Priester namens Þormóðr nach Island. Sie erreichten Island rechtzeitig für das Alþing und ihre Freunde und Verwandten empfangen sie dort wie angefordert. Die heidnische Partei versammelte sich ebenfalls, sie trugen Waffen und eine kriegerische Auseinandersetzung lag in der Luft. Am nächsten Tag hielten Gizurr und Hjalti eine Rede und obwohl „es außerordentlich war, wie gut sie sprachen“ (*þat bæri frá, hvé vel þeir mæltu*), war das Ergebnis, „dass dort ein Mann den anderen als Zeugen benannte und beide Parteien sagten sich von dem Gesetz los, die Christen und die Heiden, und verließen dann den Gesetzesfelsen“ (*at þar nefndi annarr maðr at ǫðrum vátta, ok sǫgðusk hvárir ýr lögum við aðra, enir kristnu menn*

⁸²³ Vgl. Bagge: *From Viking Stronghold to Christian Kingdom*, S. 27–29. Die Insel Svolder ist unbekannt, manche vermuten sie in der Nähe von Rügen.

⁸²⁴ Jakob Benediktsson: *Íslendingabók. Landnámabók*. Bd. 1, *Íslendingabók*, Kap. 7, S.14.

ok enir heiðnu, ok gingu síðan frá lögbergi). Mit einer schönen Rede allein war die Situation also nicht zu lösen, im Gegenteil, beide Parteien sagen sich vom Gesetz los, das ja die einzige Grundlage des Gemeinwesens darstellte. Dann kam es zu der eingangs bereits zitierten Szene. Die Christen baten offenbar ‚ihren Sprecher‘, Hallr á Siðu, das Gesetz vorzutragen und zwar gemäß dem Christentum. „Aber er entzog sich dem dadurch, dass er den Gesetzessprecher Þorgeirr dafür bezahlte, dass er sie vortragen sollte, aber der war damals noch Heide.“ (*En hann leystisk því undan við þá, at hann keypti at Þorgeiri lögsgumanni, at hann skyldi upp segja, en hann vas enn þá heiðinn.*)

Die Christen verzichteten also auf die offene Konfrontation, auf den Vortrag eines eigenen Gesetzes durch einen eigenen Gesetzessprecher. Stattdessen nehmen sie Kontakt zu dem offiziellen Gesetzessprecher Þorgeirr auf, der freilich noch Heide ist. Ihm gibt man offenbar Geld⁸²⁵, um das Gesetz im Sinne der christlichen Partei vorzutragen. Wie zitiert, zog er sich im Anschluss für 24 Stunden unter seinen Mantel zurück. Danach berief er die Versammlung ein und hielt seine Rede. Seine Argumentation ist, dass es außerordentlich negativ wäre, wenn die Isländer nicht unter einem gemeinsamen Gesetz lebten, da dann die Gefahr eines Bürgerkrieges bestünde, der zur Verwüstung des Landes führen würde. Er führt als Beispiele Kämpfe der Könige von Norwegen und Dänemark an, die so lange gedauert hätten, bis die Völker untereinander Frieden geschlossen hätten, auch gegen den Willen der Könige – ein geschickter Appell an das Alþing, sich doch in die vernünftige Tradition der Völker und nicht der Könige zu stellen. Dann schwenkt Ari von der bisher indirekten in die direkte Rede um und lässt Þorgeirr für einen Kompromiss plädieren, der jeder Seite Zugeständnisse macht, aber ein gemeinsames Gesetz und eine gemeinsame Religion umfasst, rhetorisch gipfelnd in dem Satz: „Es würde sich als wahr erweisen, dass, wenn wir das Gesetz entzwei rissen, wir auch den Frieden zerrissen.“ (*Þat mon verða satt, es vér slítum í sundr lögin, at vér monum slíta ok friðinn.*)

⁸²⁵ Die Interpretation von *keypti at* ist umstritten, vgl. Íslendingabók. Kristni saga. The Book of the Icelanders. The Story of the Conversion. Übersetzt von Siân Grønlie. London: Viking Society for Northern Research 2006, S. 25, Anm. 71. Manche wollen es als „verhandeln“ verstehen, was *kaupa* auch heißen kann. Jedoch glaube ich, dass wenn Ari hätte „verhandeln“ ausdrücken wollen, er sicherlich ein anderes Wort gefunden hätte als ausgerechnet *kaupa*. Im Ergebnis besteht überdies kein Unterschied, die christliche Partei nahm Einfluss auf den Gesetzessprecher.

Der Kompromiss, also ein christliches Gesetz mit einigen Zugeständnissen an die Heiden, wurde anschließend vorgetragen und das Alþing stimmte zu. Hierbei handelt es sich um die Annahme des Christentums als Staatsreligion, wobei die Heiden ihren Bräuchen im Privaten, d. h. nicht öffentlich, nachkommen durften.

Um diese Schilderung der Konversion als Ganzes und die Szene auf dem Alþing zu verstehen, darf man sie nicht isoliert betrachten, wie in der Vergangenheit oft geschehen, sondern man sollte sie auf dem Hintergrund der gesamten *Íslendingabók* und ihrer Entstehung betrachten. Die *Íslendingabók*, deren zentrales Stück die Konversionsszene darstellt, beginnt und endet jeweils mit zwei Bischöfen. Sie endet mit den ersten isländischen Bischöfen: Ísleifr Gizurarson und Gizurr Ísleifsson, Vater und Sohn. Sie beginnt mit der Widmung an zwei Bischöfe: Þorlákr Runólfsson und Ketill Þorsteinsson. Þorlákr war zur Abfassungszeit Bischof von Skálholt, seine Vorgänger waren Ísleifr und Gizurr; Ketill war Bischof des zweiten Bischofssitzes in Hólar, der erst 1106 durch Gizurr begründet wurde. Hier eine tabellarische Übersicht über die ersten isländischen Bischöfe bis zur Aufschreibezeit:

Skálholt	Hólar
1056 – 1080: Ísleifr Gizurarson	
1082 – 1118: Gizurr Ísleifsson	1106 – 1121: Jón Ógmundsson
1118 – 1133: Þorlákr Runólfsson	1122 – 1145: Ketill Þorsteinsson

Im ersten Kapitel ist vom ersten permanenten Siedler Ingólfr Arnason die Rede, der in der Zeit Harald Schönhaars Land nahm. Im zweiten Kapitel berichtet Ari dann von vier Hauptsiedlern:

Hrollaugr, sonr Rognvalds jarls á Mœri, byggði austr á Síðu; þaðan eru Síðumenn komnir.

Ketilbjörn Ketilssonr, maðr nórœenn, byggði suðr at Mos-felli enu øfra; þaðan eru Mosfellingar komnir.

Auðr, dóttir Ketils flatnefs, hersis nórœens, byggði vestr í Breiðafirði; þaðan eru Breiðfirðingar komnir.

Helgi enn magri, nórœenn, sonr Eyvindar austmanns, byggði norðr í Eyjafirði; þaðan eru Eyfirðingar komnir.⁸²⁶

Hrollaugr, der Sohn des Jarls Rognvald auf Mœrr siedelte im Osten auf Síða; von da kommen die Síðaleute.

Ketilbjörn Ketilson, ein Norweger, siedelte im SMden am oberen Mosfell; von da kommen die Mosfellingar.

⁸²⁶ Jakob Benediktsson: *Íslendingabók. Landnámabók*. Bd. 1, *Íslendingabók*, Kap. 2, S. 6.

Auðr, die Tochter von Ketill Flachnase, des norwegischen Hersen, siedelte im Westen im Breiðafjord; von da kommen die Breiðafjordleute.

Helgi der Magere, Norweger, Sohn des Ostmanns Eyvindr, siedelte im Norden im Eyjafjord; von da kommen die Eyjarfjordleute.

Ari vermittelt die Vorstellung, dass diese Siedler offenbar nach dem ersten Siedler Ingólfr angekommen und Island gleichsam gänzlich in Besitz genommen haben, wie die Zuteilung der Siedler zu den vier Himmelsrichtungen suggeriert vergleichbar der Vorstellung, dass Adam sich in die vier Himmelsrichtungen ausbreitet durch seine Nachfahren oder bildlich als Makranthropos.⁸²⁷ Die Konstruktion ist also so, dass wir zuerst einen ersten Siedler als Identifikationsfigur für alle Isländer haben und dann in einem zweiten Schritt, die Ahnherrn und Ahnfrau von vier Geschlechtern, die Ari für die bedeutendsten hält.

Ein wichtiges Thema neben der Konversionsgeschichte ist die Geschichte des Alþings. Beginnend mit einem eigenen Gesetz, das ein gewisser Ulfljótr nach norwegischem Vorbild geschaffen hatte, wurde das Alþing 930 gegründet. Ulfljótr war auch der erste Gesetzessprecher. Die Geschichte des Alþings zieht sich durch das gesamte Buch in Form der Erwähnung der jeweiligen Gesetzessprecher, sie sind eine Art Zeitstrahl, der dem Buch überhaupt eine chronologische Ordnung gibt und der Einteilung in thematische Kapitel entgegenwirkt. Im Konversionskapitel treffen sich die beiden Hauptthemen des Buches: das Thema der Christianisierung kreuzt sich gleichsam mit der Folge der Gesetzessprecher. Der Gesetzessprecher rückt im zukunftsentscheidenden Moment ins Zentrum. Er hat die wichtige Aufgabe, das Gesetz für alle Isländer zu erhalten und für die Annahme des Christentums als Staatsreligion zu sorgen.

Der Zielpunkt des Buches sind die ersten beiden isländischen Bischöfe Ísleifr und Gizurr:

En er þat sá hofðingjar ok góðir menn, at Ísleifr var miklu nýtri en aðrir kennimenn, þeir er á þvísa landi næði, þá seldu honum margir sonu sína til læringar ok létu vígja til presta. Þeir urðu síðan vígðir tveir til byskupa, Kollr, er var í Vík austr, ok Jóan at Hólum.

Ísleifr átti þrjá sonu. Þeir urðu allir hofðingjar nýtir, Gizurr byskup ok Teitr prestur, faðir Halls, ok Þorvaldr. Teit fæddi Hallr í Haukadali, sá maðr, er þat var

⁸²⁷ Vgl. Ruth Finckhs Typus 13: Namensetymologie zu ADAM. Dieser Typus wird auch im *Elucidarius* verwendet siehe Kapitel 3.4.1.

almælt, at mildastr væri ok ágæztr at góðu á landi hér ólærðra manna. Ek kom ok til Halls sjau vetra gamall, vetri eftir þat, er Gellir Þorkelssonr, fõðurfaðir minn ok fóstri, andaðist, ok vark þar fjórtán vetr.⁸²⁸

Aber als das die Häuptlinge und die angesehenen Männer sahen, dass Ísleifr viel tüchtiger war als andere Priester, die man in diesem Land finden konnte, da gaben ihm viele ihre Söhne zur Unterweisung und ließen sie zu Priestern weihen. Zwei von ihnen wurden später zu Bischöfen geweiht: Kollr, der im Osten im Vík war und Jóan in Holar.

Ísleifr hatte drei Söhne. Sie wurden alle tüchtige Häuptlinge: der Bischof Gizurr und der Priester Teitr, der Vater Halls, und Þorvaldr. Den Teitr zog Hallr im Haukadahlr auf, der Mann, von dem allgemein bekannt war, dass er der freigebigste und der beste im Guten hierzulande von den ungelehrten Männern. Ich kam auch zu Hallr im Alter von sieben Jahren, einen Winter nachdem Gellir Þorkelssonr, mein Großvater und Ziehvater gestorben war und ich war dort 14 Winter lang.

Ísleifr hatte also drei Söhne, von denen einer, Gizurr, sein Nachfolger als Bischof werden sollte. Ein anderer seiner Söhne, Teitr, wuchs bei Hallr im Haukadahlr auf – so wie Ari selbst, und in der Tat ist dieser Teitr der anfangs erwähnte Gewährsmann Aris. Die Nähe Aris zu den ersten beiden Bischöfen ist hiermit klar gegeben. Offenbar liegt aber über dieses Verhältnis hinaus auch eine Blutsverwandtschaft vor.⁸²⁹

Zwei Jahre nach Ísleifs Tod wurde sein Sohn Gizurr zum Bischof geweiht. Er begründete den Bischofssitz in Skálholt – bisher hatte der Bischof nämlich keinen festen Sitz. Darüber hinaus begründete er auch den zweiten isländischen Bischofssitz in Hólar. Am Ende seines Lebens bestimmte er wiederum einen Verwandten als seinen Nachfolger: Þorlák Runólfsson.⁸³⁰ Þorlák ist ein Enkel Þorleiks, der wiederum der Bruder Halls im Haukadahlr ist. Mit ihm schließt sich der Kreis: er ist einer der beiden Bischöfe, denen das Buch gewidmet ist.

Um die Verhältnisse nochmals zu verdeutlichen, gibt es am Ende der *Íslendingabók* Genealogien der Bischöfe, wo tatsächlich alle Bischöfe, die Island

⁸²⁸ Jakob Benediktsson: *Íslendingabók*. Landnámabók. Bd. 1, *Íslendingabók*, Kap. 9, S. 20.

⁸²⁹ Vgl. *Íslendingabók*. *Kristni saga*. *The Book of the Icelanders*. *The Story of the Conversion*. Transl. by Siân Grønlie. London: Viking Society for Northern Research 2006, S. xi.

⁸³⁰ *Íslendingabók*, Kap. X: Þat var ok it fyrsta sumar, er Bergþórr sagði lög upp, þá var Gizurr byskup óþingfærr af sótt. Þá sendi hann orð til alþingis vinum sínum ok höfðingjum, at biðja skyldi Þorlák Runólfsson, Þorleikssonar, bróður Halls í Haukadali, at hann skyldi láta vígjask til byskups.

bis zu diesem Zeitpunkt hatte, auf die vorhin erwähnten vier ersten Hauptsiedler nach Ingólfr zurückgeführt werden:

Þetta er kyn byskupa Íslendinga ok áttartala:

Ketilbjörn landnámsmaðr, sá es byggði suðr at Mosfelli enu øfra, vas faðir Teits, fǫður Gizurar ens hvíta, fǫður Ísleifs, es fyrstr vas byskup í Skálaholti, fǫður Gizurar byskups.

Hrollaugr landnámsmaðr, sá es byggði austr á Síðu á Breiðabólstað, vas faðir Qzurar, fǫður Þórdísar, móður Halls á Síðu, fǫður Egils, fǫður Þorgerðar, móður Jóans, es fyrstr vas byskup at Hólum.

Auðr landnámskona, es byggði vestr í Breiðafirði í Hvammi, vas móðir Þorsteins ins rauða, fǫður Óleifs feilans, fǫður Þórðar gellis, fǫður Þórhildar rjúpu, móður Þórðar hesthǫfða, fǫður Karlsefnis, fǫður Snorra, fǫður Hallfríðar, móður Þorláks, es nú es byskup í Skálaholti, næstr Gizuri.

Helgi inn magri landnámamaðr, sá es byggði norðr í Eyjafirði í Kristnesi, vas faðir Helgu, móður Einars, fǫður Eyjólfis Valgerðarsonar, fǫður Goðmundar, fǫður Eyjólfis, fǫður Þorsteins, fǫður Ketils, es nú es byskup at Hólum, næstr Jóani.⁸³¹

Das ist das Geschlecht der isländischen Bischöfe und ihre Genealogie:

Der Landnehmer Ketilbjörn, der im Süden am oberen Mosfell siedelte, war der Vater von Teitr, Vater von Gizurr dem Weißen, Vater von Ísleifr, der der erste Bischof in Skálholt war, Vater von Bischof Gizurr.

Der Landnehmer Hrollaugr, der im Osten auf Síða am Breiðabólstaðr siedelte, war der Vater von Gizurr, Vater von Þórdís, Mutter von Hallr auf Síða, Vater von Egill, Vater von Þorgerðr, Mutter von Jóan, der der erste Bischof in Hólar war.

Die Landnehmerin Auðr, die im Westen in Breiðafjörðr in Hvammr siedelte, war die Mutter von Þorsteinn dem Roten, Vater von Óleifr feilan, Vater von Þórðr gellir, Vater von Þórhildr Schneehuhn, Mutter von Þórðr Pferdekopf, Vater von Karlsefni, Vater von Snorri, Vater von Hallfríðr, Mutter von þorlák, der jetzt Bischof in Skálholt ist nach Gizurr.

Der Landnehmer Helgi der Magere, der im Norden im Eyjafjörðr auf Kristnes siedelte, war der Vater von Helga, Mutter von Einarr, Vater von Eyjólfir Valgerðarson, Vater von Goðmundr, Vater von Eyjólfir, Vater von Þorsteinn, Vater von Ketill, der jetzt Bischof in Hólar ist nach Jóan.

Die Íslendingabók beginnt also nach der Widmung an die gegenwärtigen Bischöfe mit der Besiedlung Islands. Das Hauptthema ist die Etablierung des Christentums in Island. Dramatischer Höhepunkt ist die Szene der Annahme des neuen Glaubens als Staatsreligion auf dem Alþing. Endpunkt dieser Entwicklung sind die beiden ersten Bischöfe. Neben der Etablierung des neuen

⁸³¹ Jakob Benediktsson: Íslendingabók. Landnámabók. Bd. 1, Íslendingabók, Ættartala, S. 26-27.

Glaubens und der religiösen Macht der Bischöfe zieht sich eine weitere wichtige Handlung durch das Buch: beginnend mit dem eigenen Gesetz und der Einrichtung des Alþing wird die Reihe der Gesetzessprecher verfolgt, die sich wie eine Zeitlinie durch das Buch zieht und die weltliche Ordnung symbolisiert, die die Isländer ganz selbständig in der Lage sind aufrechtzuerhalten. Der Kreuzungspunkt, an dem beide Handlungen sich verschränken, ist die Konversionsszene. Sie zeigt exemplarisch, wie besonnen und politisch vernünftig die Isländer in der Lage sind, ihre Angelegenheiten zu regeln. Die entscheidenden Handlungsträger stammen dabei aus dem Kreis einer Familie, den Haukdœlir. Dies, die sorgfältige Konstruktion der familiären Verbindungen, die regionale Verteilung der Hauptsiedler, macht klar, dass Aris Darstellung eine Rekonstruktion der Vergangenheit nach den Verhältnissen der Gegenwart darstellen muss.

Die Konversionsszene erscheint auf diesem Hintergrund vor allem als politische und nicht so sehr als religiöse Szene. Dazu passt sehr gut, dass die politischen Reden, besonders natürlich diejenige Þorgeirs, eine wichtige Rolle spielen. In der ganzen Szene geht es weniger um den Glauben, als vielmehr um ein gemeinsames Gesetz, zu dem eben eine gemeinsame Religion gehört. Dieses ist Grundlage für die Aufrechterhaltung von Ordnung und Frieden – und letztlich für Unabhängigkeit und Überleben des eigenen Gemeinwesens. Wenn Jón Hnefill Aðalsteinsson über die Konversionsszene sagt, dass wir den Reden nicht so viel Aufmerksamkeit schenken sollten, könnte man mit gutem Gewissen antworten, dass man lieber nicht so viel Aufmerksamkeit dem Aufenthalt Þorgeirs unter dem Mantel widmen sollte. Innerhalb von Aris Erzählung jedenfalls ist der Aufenthalt unter dem Mantel als Spannungsmoment zu verstehen. Der Leser bzw. Hörer soll gespannt warten, ob der Plan von Gizurr und Hjalti aufgeht, den eigentlich heidnischen Gesetzessprecher das Recht gemäß der christlichen Religion aufzusagen zu lassen, nachdem der einfache Weg der Überzeugung mit eigener Rede gescheitert war. Innerhalb der Handlung besteht der Sinn des Ruhens unter dem Mantel auch darin, für die Teilnehmer des Alþings den Meinungswechsel des Gesetzessprechers als fundierte Entscheidung glaubwürdig zu machen.

Man kann durchaus auch überlegen, ob der Gesetzessprecher ein paar Züge Moses erhalten hat. Mose hat zunächst Probleme mit der öffentlichen Rede (2. Mose 4,10). Zum Empfang der Gesetze verbringt Mose 40 Tage auf dem Sinai (2. Mose 24,18). Wenn Mose in späterer Zeit mit Gott sprechen will, geht

er dafür in ein spezielles Zelt (2. Mose 33,7-9): Mose nahm das Zelt und schlug es für sich außerhalb des Lagers auf, in einiger Entfernung vom Lager. Er nannte es Offenbarungszelt. Wenn einer den Herrn aufsuchen wollte, ging er zum Offenbarungszelt vor das Lager hinaus. Wenn Mose zum Zelt hinausging, erhob sich das ganze Volk. Jeder trat vor sein Zelt und sie schauten Mose nach, bis er in das Zelt eintrat. Sobald Mose das Zelt betrat, ließ sich die Wolkensäule herab und blieb am Zelteingang stehen. Dann redete der Herr mit Mose. Dieses biblische Wissen bildete sicherlich eher die Folie sowohl für die Abfassung als auch für das Verständnis der Szene im Hochmittelalter als obskures Wissen über etwaige vorchristliche Praktiken.

Neben der Herausstellung der besonderen Leistung der Haukdœlir bei der Annahme des Christentums zeigt Ari auch, wie die Isländer geschickt ihr Schicksal selbst in die Hand nehmen und einem möglichen einschneidenderen Eingriff der Norweger zuvor kommen. Dies mag sogar historisch zutreffend sein, wenn auch der Glaubenswechsel sicher noch weniger abrupt war, als ihn die *Íslendingabók* darstellt, da ja schon vom Anfang der Besiedlung an Christen unter den Siedlern waren, das Christentum um 1000 alles andere als eine Neuigkeit war und für reisende Skandinavier, seien es Händler, seien es Wikinger als Teil einer erfolgreichen Entwicklung in Europa wahrgenommen wurde, wie auch das Beispiel Olaf Tryggvasons selbst zeigt.

Die *Íslendingabók* ist ein faszinierendes Werk, jedoch trotz der hohen Qualität recht spärlich überliefert: es gibt keine einzige mittelalterliche Handschrift. Ein Grund dafür könnte sein, dass es isländische Geschichte vollkommen aus der Perspektive nur einer Familie darstellt (der überlieferte Titel *Libellus Islandorum* macht es nicht besser), ganz im Gegensatz zur ausführlich überlieferten *Landnámabók*, die in ihrer ganz anderen Struktur ungleich mehr Familien in das Gemeinwesen miteinbezieht. Eine Zentralfigur des Buches, bei der viele Fäden zusammenlaufen, bleibt als Person erstaunlich blass: Hallr, der Ziehvater von Teitr und Ari. Man fragt sich geradezu, ob er überhaupt historisch ist, erfahren wir doch über ihn nichts weiter, als dass er ein hervorragender Mensch gewesen sei und dass er sich an seine Taufe durch Þangbrandr im Alter von drei Jahren erinnert. Das macht ihn zu einem der ersten Christen, die Þangbrandr getauft hatte, zusammen mit Gizurr, Hjalti und Hallr á Siðu, wobei seine Taufe in Kapitel VII nicht mit ihnen zusammen genannt wird, sondern erst später.

Íslendingabók ist ein sorgfältig rekonstruiertes Werk des kulturellen Gedächtnisses aus der Perspektive einer Familie,⁸³² und aus dieser Perspektive sollte auch die Konversionsszene betrachtet werden. Andere Zeugnisse zur Erklärung des Textes hinzuzuziehen, ist nur im Ausnahmefall sinnvoll. Es soll nicht behauptet werden, dass Ari die gesamte Geschichte erfunden hat. Er hat jedoch sicherlich die Geschichte, wie sie die Haukdœlir erinnerten, niedergeschrieben und literarisch gestaltet. Die *Íslendingabók* ist ein buchgewordener isländischer Gründungsmythos – aus der Sicht einer Familie.

Wieder aufgegriffen wird das Gedächtnis der Haukdœlir im *Haukdœlir þáttr* der *Sturlunga saga*, der die *Íslendingabók* offenbar als Quelle verwendet, wie zahlreiche Verweise auf Ari zeigen. Dieser Gründungsmythos der Haukdœlir beginnt mit ihrem Spitzenahn Ketilbjörn Ketilsson, der aus Norwegen nach Island segelte. Der *Þáttr* beschreibt die Genealogie und endet mit einer Geschichte über zwei Schwestern namens Þora und wie sie zu ihren Ehemännern kamen. Interessant ist die Verortung der Familie im Þingvellir, bilden doch Gesetzgebung und Alþing neben der Christianisierung auch wichtige Themen der *Íslendingabók*.

3.2.2. *Landnámabók* als Gründungsmythos aller Isländer?

Obwohl *Íslendingabók* und *Landnámabók* beide den Anfang der isländischen Geschichte behandeln, erweisen sie sich als sehr unterschiedlich. Die *Íslendingabók* beschreibt zwar einerseits die Etablierung des gesamten Gemeinwesens, ist aber bei näherer Betrachtung vor allem auf die Rolle einer bestimmten Familie bei der Christianisierung und Etablierung der Bistümer fokussiert. Der Siedlermythos wird nur am Anfang exemplarisch durch die Erwähnung Ingólfs behandelt. Dagegen besteht die *Landnámabók* ausschließlich aus Siedlergeschichten: die *Landnámabók* ist Siedlermythos. Die Siedlungsgeschichte des ersten Siedlers Ingólfr steht an der Spitze, danach werden mehr als 430 Landnehmer genannt sowie tausende Personennamen, Ortsnamen und Siedlungsnamen.⁸³³ Der Text scheint offen, als ob jede Familie

⁸³² Auch Siân Grønlie liest die *Íslendingabók* als Familiengeschichte vgl. *Íslendingabók. Kristni saga. The Book of the Icelanders. The Story of the Conversion.* Transl. by Siân Grønlie. London: Viking Society for Northern Research 2006, S. XIV-XVIII.

⁸³³ Vgl. Sveinbjörn Rafnsson: *Landnámabók.* In: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde.* Hrsg. von Heinrich Beck, Dieter Geuenich u. Heiko Steuer. Bd. 17. Berlin, New York: de Gruyter 1973-2007, S. 611-617, S. 612.

prinzipiell ihre Geschichte hinzufügen könnte. Daher kommt es vermutlich auch, dass der Text im Mittelalter wenigstens etwas breiter überliefert zu sein scheint als die *Íslendingabók*. Während für die *Landnámabók* mehrere mittelalterliche und frühneuzeitliche Fassungen überliefert sind und wir auch wenigstens zwei mittelalterliche Handschriften⁸³⁴ besitzen, sind die Handschriften der *Íslendingabók* – wie erwähnt – allesamt neuzeitlich.

Aber ist nun die *Landnámabók* im Gegensatz zur *Íslendingabók* als Gründungsmythos aller Isländer zu verstehen oder haben auch hier einzelne Familien sich des Mythos' bemächtigt? Dafür sollte man einen Blick auf die verschiedenen Fassungen werfen. Nach dem Zeugnis der *Hauksbók* verfassten Ari Þorgilsson und Kolskeggr hinn vitri eine erste Fassung der *Landnámabók*. Sie ist ebenso wenig erhalten wie die darauf basierende *Styrmisbók*, die wiederum – nach Jón Jóhannesson, dessen Stemma unten folgen wird – die Grundlage der drei mehr oder weniger erhaltenen mittelalterlichen Versionen ist:

1. die *Sturlubók*-Fassung: ca. 1275-1280 von Sturla Þórðarson verfasst;
2. die *Hauksbók*-Fassung: ca. 1306-1308 von Haukr Erlendsson († 1334) geschrieben;
3. die *Melabók*-Fassung: Anfang 14. Jh. in Melar in Westisland entstanden, Snorri Markússon († 1313) zugeschrieben.

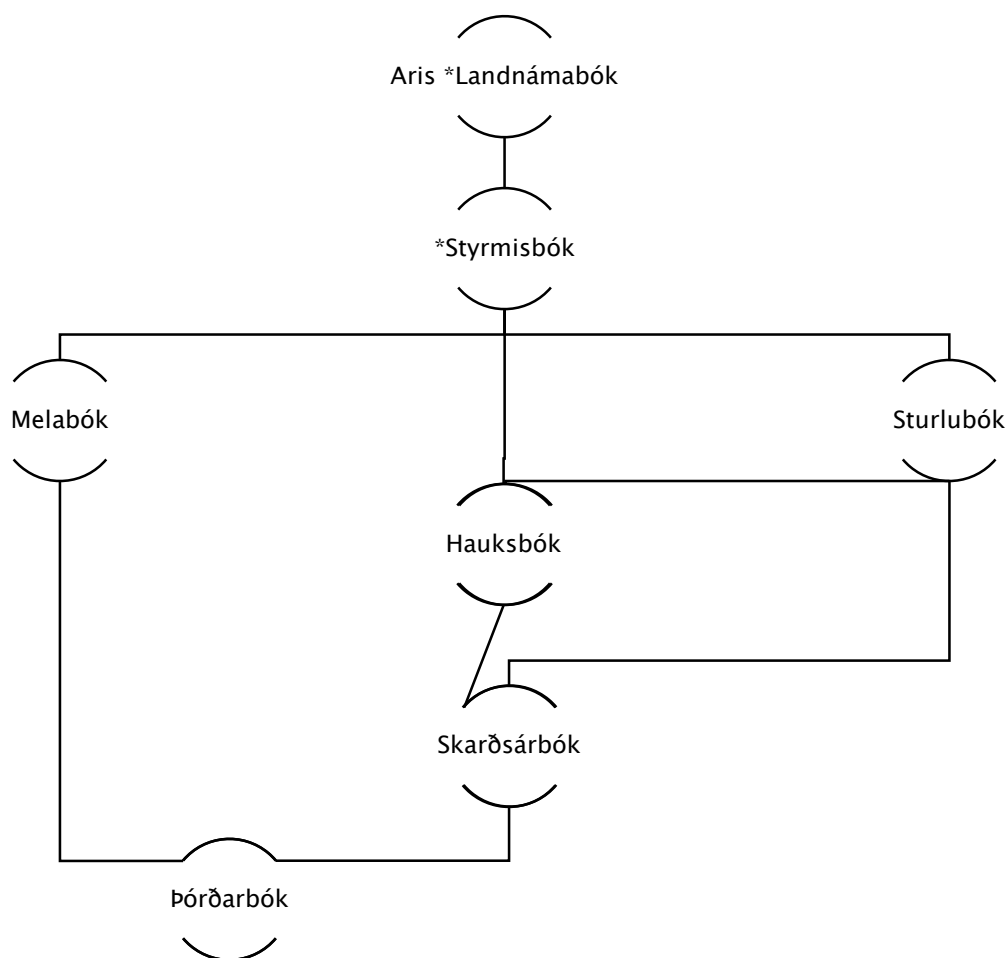
Darüber hinaus gibt es noch zwei Fassungen, die erst in der frühen Neuzeit entstanden, was zeigt, dass das Konzept auch nach dem Mittelalter noch funktionierte, wobei zu untersuchen wäre, ob sich die mit der Abfassung verbundenen Intentionen nicht inzwischen wegen eventuell veränderter historischer Umstände verändert haben. Gemeinhin wird für diese Fassungen antiquarisches Interesse angenommen. Beide Versionen entstehen im 17. Jahrhundert:

4. die *Skarðsárbók*-Fassung: spätestens 1636 von Björn Jonsson aus Skarðsá aus *Sturlubók* und *Hauksbók* kompiliert;
5. die *Þórðarbók*-Fassung: vor 1670 von Pfarrer Þórður Jónsson aus Hitardalr als Kompilation von *Melabók* und *Skarðsárbók* erstellt.

Jón Jóhannesson erstellte folgendes Stemma der Versionen, dass weitgehende Zustimmung findet:⁸³⁵

⁸³⁴ AM 371 4to, 1302-1310 (=Hauksbók); AM 445 b 4to, 1390-1425 (= Melabók).

⁸³⁵ Stemma nach Jón Jóhannesson: Gerðir Landnámabókar. Reykjavík: Félagsprentsmiðjan 1941, S. 226. Die nicht erhaltenen Texte wurden von der Verf. mit einem Asterisk versehen.



Ari Þorgilsson und Kolskeggr Ásbjarnarson gelten als die Verfasser der ersten Version, wobei Sveinbjörn Rafnsson mehr Verfasser vermutet. Andererseits erkennt er aber auch eine ordnende Hand, vermutet gar „eine zentrale Institution, in der man über die Ausformung des Werks entschied“,⁸³⁶ wohinter sich für ihn das Alþing verbirgt. Damit wäre die *Landnámabók* wirklich der Gegenentwurf eines wahrhaft kollektiven Gedächtnisses aller – freilich bedeutenderen – Isländer im Gegensatz zur *Íslendingabók*. Man könnte sich dadurch auch erklären, warum – wenn es denn stimmt – Ari gleich an zwei derartigen Werken beteiligt war: das eine könnte im Auftrag der Familie, das andere im Auftrag des Alþings entstanden sein. Ferner könnte diese These erklären, warum einige Versatzstücke zwei Mal verwendet wurden: der Anfang der Besiedlung und Ingólfr als der erste Siedler und einiges mehr. Die

⁸³⁶ Sveinbjörn Rafnsson: *Landnámabók*, S. 611-617.

Übereinstimmungen verwunderten aus dieser Perspektive nicht. Auch wenn die *Landnámabók* sich im Vergleich zur *Íslendingabók* eher als kollektives Gedächtnis im engeren Sinne erweist, scheint doch Ari eine Schlüsselrolle bei der Formung dieses so wichtigen Zeugnisses gespielt zu haben, dass dann offenbar zur Grundlage der Isländersagas wird.

Ein Element, das besonders ins Auge fällt, sind die zahlreichen Aitia der *Landnámabók*. In der Regel werden Flur-, Orts-, und Hofnamen mit ihren angeblichen früheren Besitzern in Verbindung gebracht oder auf einschneidende Vorfälle der Vergangenheit zurückgeführt. Dies legt nahe, dass mit der *Landnámabók* Rechtsverhältnisse – selbstverständlich der Aufschreibezeit – begründet und festgeschrieben werden sollten. Für die häufig zu lesende Vermutung, die Abfassung des Buches habe mit der Eintreibung von Steuern oder des Zehnten zu tun, gibt es aber keinen Beweis.⁸³⁷ Auch wenn die Deutung als Verzeichnis der Steuer- oder Zehntpflichtigen offenbar jeder Grundlage entbehrt, so scheint die *Landnámabók* doch alte Landbesitzrechte zu reflektieren, die sogenannten Odalsrechte.⁸³⁸ Dieser Rechtscharakter verwundert nicht, wenn man eine Abfassung im Auftrag des Alþings vermutet. Als Abfassungszeit der Ur-*Landnámabók* vermutet man die Zeit um 1100.⁸³⁹

Die Aitia können jedoch nicht nur im Bereich des Rechts, sondern auch auf der Ebene der Identitätsstiftung wirksam werden, indem sie eine Familie von einer anderen schlicht abgrenzen, ihr Identität verleihen. Auf diesen Zusammenhang wies Claude Lévi-Strauss bei seiner Behandlung totemistischer Mythen hin, worunter die Ursprungsmythen von Clanbezeichnungen zu verstehen sind.⁸⁴⁰

3.2.2.1. Die erhaltenen Fassungen der *Landnámabók*

3.2.2.1.1. Die Fassungen der *Sturlubók* und der *Hauksbók*

Die Fassung wurde von dem Gesetzessprecher und Historiker Sturla Þórðarson (1214-1284) vermutlich um 1270-1280 erstellt; sie ist nur in einer neuzeitlichen

⁸³⁷ Sveinbjörn Rafnsson: *Landnámabók*, S. 612.

⁸³⁸ Sveinbjörn Rafnsson: *Landnámabók*, S. 612-613.

⁸³⁹ Sveinbjörn Rafnsson: *Landnámabók*, S. 614.

⁸⁴⁰ Lévi-Strauss, Claude: *Das wilde Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag 1973, S. 266-267.

Abschrift Jón Erlendssons (AM 107 fol.) erhalten, die von einer Pergamenthandschrift des 14. Jahrhunderts erstellt wurde, die in Kopenhagen dem Feuer von 1728 zum Opfer gefallen war.⁸⁴¹ Daneben zieht man als Quelle die *Skarðsárbók* heran.

Sturla Þórðarson ist der Neffe Snorri Sturlusons und der Verfasser der *Íslendinga saga*. In den Konflikten seiner Zeit musste er 1263 nach Norwegen fliehen. Er kehrte 1271 als *loqmaðr* mit einem neuen Gesetz nach Island zurück. Bei seinem ersten Norwegenaufenthalt am Hofe des Magnús Hákonarson Lagaboetir erhielt er den Auftrag zur *Hákonar saga Hákonarson*, bei seinem zweiten Norwegenaufenthalt den Auftrag zur *Magnús saga lagabættis*. Möglicherweise bearbeitete er die *Kristni saga* und die *Grettis saga*, er dichtete ferner *Lausavísur*, Preislieder auf norwegische Könige und zwei Gedichte auf den schwedischen Jarl Birger.⁸⁴²

Die Bearbeitung der *Landnámabók* könnte für Sturla im Kontext seiner Tätigkeit als *loqmaðr* liegen, wo er möglicherweise mit diesem Text in Kontakt kam. Vielleicht versuchte er durch eine Neufassung eine Balance herzustellen zwischen dem Gesetz des norwegischen Königs und dem Unabhängigkeitsdenken der Isländer? Oder stellt er seine Bearbeitung der *Landnámabók* in den Dienst seiner Familie?

Sturla enn gamli í Hvammi Þórðarson, Gode in Hvammur (1116 – 1183) war eine zentrale Figur der Sturlungen. Tatsächlich finden wir in der *Sturlubók* sieben Genealogien, in denen dieser Sturla vorkommt (S 71, S 106, S 124, S 140, S 229, S 233, S 234), in der *Hauksbók* nur fünf (H 59, H 96, H 195, H 199, H 232). Einige signifikante Stellen seien hier vorgestellt.

S 140 endet mit Hvamm-Sturla, setzt ihn also als betonten Zielpunkt einer Genealogie. Die Generationen unmittelbar davor sind folgende: Snorri Jorundsson heiratet Asny, sie haben einen Sohn Gils, dessen Sohn wiederum ist Þórðr der Vater des Hvamm-Sturla. Sie stellt also eine väterliche Linie der Vorfahren des Hvamm-Sturla dar, während in der Sturlungenealogie der *Uppsala-Edda* die mütterliche Linie verfolgt wird. Interessant ist der Anfang, der hier in Kapitel 140 gesetzt wird: Þórðr Víkingsson, der auch als ein Sohn

⁸⁴¹ Vgl. *The Book of Settlements. Landnámabók*. Hrsg. von Paul Geoffrey Edwards u. Hermann Pálsson (Hrsg.). Winnipeg, Man: University of Manitoba Press 1972. S. 3.

⁸⁴² Vgl. Volz, R.: Sturla Þórðarson. In: *Lexikon des Mittelalters*. Verlag J.B. Metzler, Bd. 8, Sp. 268-269.

Harald Schönhaars gilt (*Þórðr hét maðr Víkingsson eða son Haralds konungs hárfagra*).

Die Kapitel S 229, 233 und 234 stehen im Zusammenhang der Erzählung von Helgi inn magri, die in S 217 mit dessen Großvater Björn beginnt. Kapitel 229 endet wiederum mit einer Genealogie mit Sturla als Endpunkt, diesmal ist es die mütterliche Linie endend mit Grímr, Sverting, Vigdis, Sturla wie in der *Uppsala-Edda*. Auch die Kapitel S 233 und S234 haben Hvamm-Sturla als Ziel. S 233 beginnt mit Helgis Sohn Hrolfr, S 234 mit Helgis Sohn Ingjald. Zwei Söhne Helgis werden also als Vorfahren benannt. S 233 behandelt mütterliche Vorfahren seiner Mutter Vigdis, S 234 mütterliche Vorfahren seines Vaters Þórðr, darunter Víga-Glúmr.

An zwei Stellen, S 185 (ebenso H 152) und S 346, verweist die *Sturlubók* explizit darauf, dass es sich um Vorfahren der Oddaverjar und Sturlungar handelt, andere berühmte Familien der Aufschreibezeit werden im Werk nicht erwähnt.

Ein Epilog ist ein Ort, der einerseits für Hinzufügungen offen ist. Andererseits ist ein Epilog auch eine betonte Stelle, an der ein Autor oder Bearbeiter auch über seine Intentionen sprechen kann und einen Text aktualisieren kann. Hier besteht der Epilog aus zwei Abschnitten, von denen der erste mit den Worten *Svá segja fróðir menn* und der zweite mit den Worten *Svá segja vitrir menn* eingeleitet werden. Der erste Abschnitt enthält die Information, dass Island innerhalb von 60 Jahren vollständig besiedelt worden sei und eine Übersicht über die wichtigsten Häuptlinge dieser Zeit in allen Vierteln. Der zweite Abschnitt führt die Landnehmer auf, die bereits getauft waren, bevor sie nach Island kamen.

Die eigentümliche Doppelung lässt vermuten, dass hier zwei Epiloge verbunden wurden. Der erste Abschnitt entspricht der Gesamtaussage der *Landnámabók* als Siedlermythos und berücksichtigt alle Landesteile (Süd-West-Nord-Ost); dieser Epilog könnte bereits in Sturlas Vorlage enthalten gewesen sein. Der zweite Abschnitt stellt wiederum das Element der Christianisierung in den Mittelpunkt, und es wäre zu fragen, ob die hier erwähnten Landnehmer für die Sturlungen von besonderer Bedeutung waren. Dabei handelt es sich um Helgi magri, Ørlygr enn gamli, Helgi bjóla, Jörundr kristni, Auðr drjúpauðga und Ketill enn fíflski (S 399). Es erweist sich, dass wie im Kapitel zuvor und im 2. Kapitel der *Íslendingabók* alle vier Landesteile vertreten sind - Helgi magri im Nord, Ørlygr enn gamli im Süden, Helgi bjóla

im Süden, Jǫrundr kristni im Süden, Auðr drjúpauðga im Westen und Ketill enn fíflski im Osten -, jedoch mit einem Übergewicht des Südens.

Aufmerksamkeit verdient der genannte Jǫrundr kristni, er wird in S 23 und 24 behandelt. Auch die Genealogie der Sturlungen in der *Uppsala-Edda* weist einen Jǫrundr auf, der aber mit dem hier genannten nicht identisch ist.⁸⁴³ Der Sturlungenvorfahr Jǫrundr kommt in S 124 vor. In diesem Kapitel werden die Nachfahren des Landnehmers Þorbjörn Loki genannt, dessen Enkel mit einer Enkelin von Jarl Rǫgnvaldr verheiratet ist. Der Sohn der beiden, Þorgils, heiratet Otkatla, die die Tochter eines gewissen Jǫrundr ist; sie nennen ihren Sohn ebenfalls Jǫrundr. Mit Hallveig hat er einen Sohn Snorri, der wiederum der Vater von Gils ist, der mit der Urenkelin von Snorri Goði verheiratet ist. Gils' Sohn Þórðr heiratet Vigdis, die Tochter von Sverting. Der Sohn von Þórðr und Vigdis ist Sturla í Hvammi. Die Linie Sverting – Vigdis – Sturla stimmt mit der Sturlungengenealogie in der *Uppsala-Edda* überein.

In S 346 wird von einem Jǫrundr goði berichtet, von dem die Oddaverjar und die Sturlungar abstammen: *Þeira son var Valgarðr goði, faðir Marðar, ok Úlfr aurgoði, er Oddaverjar eru frá komnir ok Sturlungar. Mart stórmenni er frá Jǫrundi komit á Íslandi* (Ihr Sohn war Valgarðr goði, der Vater von Mǫrðr und Úlfr aurgoði, von dem die Oddaverjar abstammen und die Sturlungen. Viele mächtige Männer in Island stammen von Jǫrundr ab.). Diese Referenz an die Oddaverjar und Sturlungar spart Haukr in seiner Version aus und auch die *Melabók* schweigt darüber.⁸⁴⁴

Ein paar Abschnitte zuvor (S 338, H 296, M 3) war Jǫrunds Vater Hrafn enn heimski behandelt worden und dessen Abstammung vom Dänenkönig Haraldr hilditǫnn. Eine königliche Abstammung der eigenen Familie ist dem Prestige sicherlich zuträglich. Die Abstammung Hrafns aus dem dänischen Königsgeschlecht der Skjǫldungr haben alle drei mittelalterlichen *Landnám*texte, den Verweis, dass der Sohn der Stammvater der Oddaverjar und Sturlungar wird nur die *Sturlubók*. Dadurch bekommt auch die königliche Abstammung des Hrafns eine neue Bedeutung.

Auch wenn der Jǫrundr der Sturlungengenealogie und Jǫrundr kristni und der letztgenannte Jǫrundr goði, der Stammvater der Oddaverjar und

⁸⁴³ Diplomatarium Islandicum. Íslenzkt fornbræfasafn, sem hefir inni að halda bréf og gjörnínnga, dóma og máldaga, og aðrar skrár, er snerta Ísland eða íslenzka menn. Firsta bindi 834-1264. Kaupmannahöfn: Möller 1857-76. Nr. 127.

⁸⁴⁴ Vgl. H 305, M 10.

Sturlungen, nicht identisch sind, wird man den Eindruck nicht los, dass hier doch ein Anklang besteht, ist es doch üblich, dass bestimmte Namen in Familien immer wieder gegeben werden.

Die Herleitung der Sturlungen vom dänischen Königsgeschlecht wird im Folgenden noch behandelt werden. Hier sei nur festgehalten, dass die *Sturlubók* durchaus eine Fassung der *Landnámabók* ist, die die Interessen der Sturlungenfamilie insofern vertritt, indem es die eigenen Vorfahren häufiger erwähnt als die *Hauksbók*. Es wird der Versuch gemacht, Verbindungen zu mehreren königlichen Vorfahren herzustellen, Helgi inn magri als Vorfahren in Anspruch zu nehmen und vielleicht auch über die Jörundr-Namensgleichheit an einen frühen christlichen Siedler anzuknüpfen.

Da Sturla auch als Verfasser der *Kristni saga* gilt und diese in der *Hauksbók* zusammen mit der *Landnámabók* im Anschluss an diese überliefert wird,⁸⁴⁵ ist es wahrscheinlich, dass Sturla die *Kristni saga* als Anhang oder Erweiterung zu seiner *Landnámabók* geschrieben hat. Daher kann man vermuten, dass die Einführung des Themas der Christianisierung am Ende der *Landnámabók* als Vorbereitung für die folgende *Kristni saga* durch Sturla vorgenommen wurde.

Die *Kristni saga* beginnt mit Þórvaldr Koðráns­son, der sich in Saxland von Bischof Friðrikr taufen lässt und ihn mit nach Island nimmt, um seine Angehörigen ebenfalls taufen zu lassen. Die Familie wird in der *Landnámabók* in Kapitel S 187 und H 154 behandelt. Man erfährt, dass zu diesem Zeitpunkt Island 170 Jahre besiedelt ist, wer Gesetzessprecher und wer die wichtigsten Häuptlinge waren. Zu einem der aufgeführten bekommen wir zusätzliche Informationen: *Snorri goði var átján vetra ok hafði tekit við búi at Helgafelli* (Snorri goði war 18 Jahre alt und hatte den Hof am Helgafell übernommen). Die Saga endet mit Hafliði Másson und dessen Konflikt mit Þorgils, der Inhalt der *Þorgils saga ok Hafliða* ist, eines Teil der *Sturlunga saga*. Er ist in der *Sturlubók* zwei Mal erwähnt: Das Kapitel S 140 wurde oben bereits behandelt, es ist das Kapitel, das Hvamm-Sturla von Þórðr Víkingsson herleitet, der auch ein Sohn Harald Schönhaars gewesen sein könnte. Innerhalb dieser Genealogie ist Hafliði als Ehemann der Enkelin des Goden Snorri namens Þuriðr erwähnt. Die Parallelstelle in der *Hauksbók* weicht ab, Haukr erwähnt weder Hafliði noch Þuriðr, und das Kapitel endet auch nicht mit Sturla í Hvammi. Die zweite

⁸⁴⁵ Bödl, Klaus: *Kristni saga*. In: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Hrsg. von Heinrich Beck, Dieter Geuenich u. Heiko Steuer. Bd. 17. Berlin, New York: de Gruyter 1973-2007. S. 380-381 S. 381.

Erwähnung Haflíðis in der *Sturlubók* ist in Kapitel S 184, wo er das Ende einer Genealogie bildet, diesmal berichtet dies auch die *Hauksbók* in H 151. An dieser Stelle ist kein deutlicher Bezug zu den Sturlungen zu sehen. Daher könnte man vermuten, dass der Haflíði, mit dem die *Kristni saga* endet, von Sturla in die eigene Genealogie in S 140 eingetragen wurde.

Wie erwähnt endet die *Kristni saga* mit einer Genealogie dieses Haflíði Másson, des Helden der *Þorgils saga ok Haflíða*, einem Angehörigen der Sturlungenfamilie. Damit schließt Sturla aufs Ganze der beiden Werke *Landnámabók* und *Kristni saga* betrachtet die Sturlungen des 12. Jahrhunderts an die Anfänge der Besiedlung an und verknüpft sie mit dem zweiten wichtigen Thema der Christianisierung. Hier sind also dieselben Begründungsstrategien am Werk wie in der *Íslendingabók*.

Die Sammelhandschrift der *Hauksbók* (AM 371 4to) haben wir zum Teil noch von der Hand ihres ursprünglichen Kompilators Haukr Erlendsson († 1331), sie entstand vermutlich um 1306-1308. Die heutigen Lücken der Handschrift ergänzt man durch eine Abschrift von Jón Erlendsson (AM 105 fol., 17. Jh.).

Aus dem Epilog dieser Version erfahren wir von der Existenz der hier schon mehrfach erwähnten ersten Version, die von Ari Þorgilsson hinn fróði und Kolskeggr hinn vitri verfasst worden sei. Haukr selbst sei der *Sturlubók*, geschrieben von Sturla dem Gesetzessprecher, und der *Styrmisbók*, geschrieben von Styrmir dem Gelehrten, gefolgt:

Nú er yfir farit um landnám þau, er verit hafa á Íslandi, eptir því sem fróðir menn hafa skrifat, fyrst Ari prestur hinn fróði Þorgilsson ok Kolskeggr hinn vitri. En þessa bók ritaða <ek>, Haukr Erlendsson, eptir þeiri bók, sem ritat hafði herra Sturla lögmaðr, hinn fróðasti maðr, ok eptir þeiri bók annarri, er ritat hafði Styrmir hinn fróði, ok hafða ek þat ór hvárri, sem frammar greindi, en mikill þorri var þat, er þær sögðu eins báðar, ok því er þat ekki at undra, þó <at> þessi Landnámabók sé lengri en nokkur önnur.⁸⁴⁶

Nun ist der Bericht über die Landnahme vollendet, die auf Island stattgefunden hat, nach dem was gelehrte Männer geschrieben haben, zuerst der Priester Ari der Gelehrte und Kolskeggr der Weise. Aber dieses Buch schrieb ich, Haukr Erlendsson, nach dem Buch, das der Lögmaðr Sturla, der gelehrteste Mann, und nach diesem anderen Buch, das Styrmir der Gelehrte geschrieben hatte, und ich verwendete das aus beiden, was mehr berichtete; aber ein großer Teil war, was

⁸⁴⁶ Jakob Benediktsson: *Íslendingabók*. *Landnámabók*, S. 395 und 397.

beide zugleich berichteten und so ist es nicht verwunderlich, dass diese Landnámabók länger ist als irgendeine andere.

Dann folgt eine Aufzählung der berühmtesten Landnehmer nach Vierteln und dann die beiden Abschnitte, die oben schon für die *Sturlubók* beschrieben wurden, die Haukr ja als eine seiner Quellen nennt. Sein Ziel ist es offenbar, eine Maximalausgabe zu veranstalten.

Auch hier stellt sich wieder die Frage: Wurde den eigenen Vorfahren besondere Beachtung geschenkt? Während Sturlas Genealogien der eigenen Familie sich darauf beschränken, Sturla í Hvammi zu enthalten oder in ihm zu gipfeln, führt Haukr die Genealogien ungeniert bis zu sich und seiner Ehefrau herab. Haukr kommt in seiner *Landnámabók* sieben Mal (H 99, H 101, H 187, H 232, H 315, H 326, H 348) vor – wie Hvamm-Sturla in der *Sturlubók*. Während aber Hvamm-Sturla durchaus in der *Hauksbók* vorkommt, wenn auch nicht so oft wie in der *Sturlubók*, kommt Haukr umgekehrt in der *Sturlubók* überhaupt nicht vor. Das erklärt sich natürlich durch die spätere Entstehung und die Tatsache, dass die *Sturlubók* eine Quelle der *Hauksbók* war, zeigt aber auch, dass Haukr nicht nur aus zwei Quellen eine *Landnámabók* kompiliert hat, sondern, dass er das Werk im Sinne seiner Familie umgestaltet hat.

Folgende Genealogien Hauks werden in der *Hauksbók* aufgestellt: In H 99 endet eine Genealogie mit Steinunn, der Ehefrau Hauks, in H 101 mit mütterlichen Vorfahren von Haukr, in H 187 mit mütterlichen Vorfahren des Vaters; die Genealogie stimmt mit dem Ende der Genealogie Hauks überein, die er gesondert in der *Hauksbók* gibt (*Þorsteins Ranglatz fodur Gudrunar mod(ur) Hollu mod(ur) Flosa, f(odur) Valgerdar mod(ur) Herra Erlends faudur Hauks.*). H 232 erwähnt wie H 187 Flosi, Valgerðr, Erlendr und endet mit Haukr und seiner Schwester Valgerðr. Die Parallelstelle in der *Sturlubók* (S270) endet mit den sechs Kindern eines gewissen Bjarni: drei Brüdern Flosi prestr, Torfi prestr und Einar brúðr sowie drei Schwestern, Guðrún, der Frau von Þórðr Sturluson, Guðrún und Helga, der Mutter von Sigríðr Sighvatsdóttir. Haukr setzt hier neu an, indem er nun auf Flosi prestr zurückgreift und an ihn seine Genealogie anschließt.

H 315 beginnt mit dem Auswanderer Flosi Þorbjarnarson, Vorfahr der Frau von Sæmundr inn froði. Der Name Flosi kommt öfter vor, findet sich auch in der separaten Genealogie als Vater von Valgerðr, der Mutter von Hauks Vater Erlendr. Mit Haukr endet dann auch die Genealogie, die in dieses Kapitel eingeschoben scheint. H 326 beginnt mit König Haraldr gullskæggr,

irgendwann geht es in Hauks Verwandtschaft über, um über seine Mutter Steinunn bei Haukr selbst zu enden. H 348 bietet eine Genealogie der mütterlichen Seite des Vaters.

Im Vergleich zur *Sturlubók* zeigt sich, dass beide Bearbeiter die eigenen Genealogien in die *Landnámabók* einbauen und zwar mehrfach in immer unterschiedlichen Linien. Im Unterschied zur *Sturlubók*, scheinen Hauks Genealogien etwas schlechter eingepasst. Sie wirken so, als ob er sie eher zufällig an von anderen Familien nicht beanspruchte Landnehmer angelehnt hätte. Während man in der *Sturlubók* den Eindruck hat, dass Sturla auf ein gewisses länger geformtes Familiengedächtnis zurückgreifen kann, hat man bei Haukr eher den Eindruck eines relativen Emporkömmlings, der seine Dynastie und sein Familiengedächtnis gerade erst bilden muss. Sturla hat viele klingende Namen unter seinen Vorfahren, seine Genealogien enden mit einem davon: Hvamm-Sturla. Hauks Genealogien enden mit ihm selbst oder seiner Frau. Dabei wird sein Vater Erlendr durch die Verwendung des Attributs *herra* zu einer Art Dynastiebegründer stilisiert.

Dennoch versucht auch Haukr den Anschluss seiner Familie an berühmte Vorfahren herzustellen, beispielsweise ist Hrafn inn heimski mit seiner Abstammung aus einem dänischen Königshaus Teil seiner Genealogie – dies erklärt, warum er diese Abstammung in seiner Version behält, den Verweis auf die Oddaverjar und Sturlungar, den die *Sturlubók* hat, aber weglässt. Die Passage über Hrafn inn heimski hat Haukr gegenüber der *Sturlubók* vermehrt:

Melabók 3	Sturlubók S 338	Hauksbók 296
Hrafn hinn heimski Valgarðsson, Ævarssonar, Vémundarsonar váganefs, Þórólfssonar orðlokars, Þrándarsonar hins gamla, Haraldssonar hilditannar, fór ór Þrándheimi til Íslands ok nam land milli Kaldaklofsár ok Lambafellsár ok bjó at Raufarfelli hinu eystra ok var et gøfugr maðr, auðigr ok ættstórr. Hans börn váru	Hrafn enn heimski hét maðr, son Valgarðs Vémundarsonar orðlokars, Þórólfssonar váganefs, Hrøerekssonar sløngvandbauga, Haraldssonar hilditannar Danakonungs. Hann fór ór Þrándheimi til Íslands ok nam land milli Kaldaklofsár ok Lambafellsár; hann bjó at Rauðafelli enu eystra ok var et mesta gøfugmenni. Hans börn váru þau Jorundr goði	Hrafn hinn heimski hét gøfugr maðr, son Valgarðs Vémundarsonar orðlokars, Þórólfssonar váganefs, Hrøerekssonar sløngvandbauga, Haraldssonar hilditannar Danakonungs. Hann fór ór Þrándheimi til Íslands ok nam millim Kaldaklofsár og Lambafellsár; hann bjó at Raufarfelli. Hans börn váru þau Helgi bláfauskr ok Freygerðr ok Jorundur goði, faðir Svarts, fōður

Helgi, Jorundr goði ok Freygerðr. ⁸⁴⁷	ok Helgi bláfauskr ok Freygerðr. ⁸⁴⁸	Loðmundar, fōður Sigfúss, fōður Sæmundar hins fróða, fōður Lopts, er átti Þóru, dóttur Magnúss konungs berbeins, þeira son Jón, faðir Sæmundar ok Páls byskups ok Sigurðar, fōður Jóns í Ási, fōður Salgerðar, móður Steinunnar. ⁸⁴⁹
--------------------------------------------------	-------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Vergleicht man die drei Versionen, so stellt man fest, dass Haraldr hilditǫnn Bestandteil aller drei Versionen ist, aber nur in der *Sturlubók* und der *Hauksbók* wird er als Danakonungr bezeichnet. Während die *Melabók* und die *Sturlubók* mit Hrafn's Kindern – und besonders dem Jorundr, der kurz darauf wieder aufgegriffen wird – setzt Haukr die Genealogie fort.

Auch Haukr nimmt für sich die Abstammung von dem Dänenkönig Harald hilditǫnn in Anspruch. Jedoch erklärt seine eigene Genealogie die Erweiterung seiner Fassung der *Landnámabók* an dieser Stelle weniger als die seiner Frau. Tatsächlich sind hier die Übereinstimmungen sehr groß, die Genealogie in seiner *Landnámabók* wird sogar bis auf seine Frau herabgeführt. Der Befund könnte auch umgekehrt die Ausführlichkeit der Genealogie seiner Frau erklären, deren Vorfahren, zumindest in historischer Zeit, wohl die bedeutenderen waren.

Hauksbók 296	Ausschnitt aus Hauks Genealogie: Haukr	Ausschnitt aus Hauks Genealogie: Steinunn, Hauks Frau
Hrafn hinn heimski hét gofugr maðr, son Valgarðs Vémundarsonar orðlokars, Þórólfssonar váganefs, Hrærekssonar sløngvandbauga, Haraldssonar hilditannar Danakonungs. Hann fór ór Þrándheimi til Íslands ok	Skiolldur var sonur Odinz f(adir) Fridleifs, f(odur) Fridfroda f(odur) Hereifs fodur Havardz handrama, f(odur) Fróda, f(odur) Vermundar hinz vitra, f(odur) Olofar modur Froda fridsama f(odur) Fridleifs. f(odur) Fróda hinz frækna,	Annar sonur Haralldz Hilldetannar var Hrærekur f(adir) Þorolfs váganefs f(odur) Vemundar ordlokarz: f(odur) Valgardz. f(odur) Rafns hinz heimska f(odur) Iorundar goda f(odur) Vlfs aurgoda, f(odur) Svartz,

⁸⁴⁷ Jakob Benediktsson: Íslendingabók. Landnámabók. Bd. 2, S. 340.

⁸⁴⁸ Jakob Benediktsson: Íslendingabók. Landnámabók. Bd. 2, S. 340.

⁸⁴⁹ Jakob Benediktsson: Íslendingabók. Landnámabók. Bd. 1, S. 341.

<p>nam millim Kaldaklofsár og Lambafellsár; hann bjó at Raufarfelli. Hans börn váru þau Helgi bláfauskr ok Freygerðr ok Jörundur goði, faðir Svarts, f(ður) Loðmundar, f(ður) Sigfúss, f(ður) Sæmundar hins fróða, f(ður) Loptz, er átti Þóru, dóttur Magnúss konungs berbeins, þeira son Jón, faðir Sæmundar ok Páls byskups ok Sigurðar, f(ður) Jóns í Ási, f(ður) Salgerðar, móður Steinunnar.⁸⁵⁰</p>	<p>f(odur) Ingiallds Starkadar f(ður) f(ður) Hrærekz slaungvanbauga, f(ður) Fróða, f(ður) Halfdánar. f(ður) Hrærekz hoggvanbauga, f(ður) Haralldz Hilldetannar, f(ður) Solga: f(ður) Rolfs fra Áin f(ður) Biarnar, f(ður) Eivindar austmannz, f(ður) Helga hinz magra, f(ður) Ingiallz f(ður) Ejulfs Rugu, f(ður) Vygaglúms, f(ður) Vigfus, f(ður) Bergs, f(ður) Steinunar modur Þorsteins Ranglatz fodur Gudrunar mod(ur) Hollu mod(ur) Flosa, f(ður) Valgerdar mod(ur) Herra Erlends faudur Hauks⁸⁵¹</p>	<p>f(odur) Lodmundar, f(odur) Sigfus, f(odur) Sæmundar fróða, f(odur) Loptz. f(odur) Ions, f(odur) þeira Pals biskups og Sæmundar og Orms Breidbælings oc Sigurdar, f(odur) Ions, f(odur) Salgerdar mo(dur) Steinunnar konu Hauks.⁸⁵²</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Haukr selbst führt in seinem Stammbaum immerhin den Landnehmer Helgi inn magri an, dessen Geschichte in S 217-218 und H 187 ausführlich erzählt wird. Helgi gilt trotz anfänglich unsicheren Glaubens letztlich als Christ, wie das Ende des Abschnitts bestätigt. Er siedelt am Eyjaford und ist nach der *Íslendingabók* (Kapitel 2) einer der vier Hauptsiedler nach Ingólfr, dort wird Hrollaugr, Sohn von Jarl Rognvaldr für den Osten (Síða), Ketilbjörn Ketilssonr für den Süden (Mosfell), Auðr, die Tochter des Hersen Ketill flatnefr für den Westen (Breiðafjörðr) und Helgi inn magri, Sohn von Eyvindr austmaðr für den Norden (Eyjafjörðr) genannt. Im Anhang der *Íslendingabók* (*Ættartala*) wird Helgi nochmals aufgegriffen und es werden seine Nachkommen genannt – herabgeführt bis Bischof Jón von Hólar -, wobei es hier keine Übereinstimmung mit der Linie in Hauks Genealogie gibt.

⁸⁵⁰ Jakob Benediktsson: *Íslendingabók*. Landnámabók. Bd. 1, S. 341.

⁸⁵¹ Hauksbók udgiven efter de Arnarnæanske håndskrifter no. 371, 544 og 675, 4° samt forskellige papirhåndskrifter af det Kongelige Nordiske Oldskrift-Selskab. København: Thiele 1892-1896, S. 504-505.

⁸⁵² Ebd.

Kapitel 217 in der *Sturlubók* beginnt mit den Vorfahren Helgis: Sein Großvater war Björn Hrólfrsson, verheiratet mit Hlíf, die die Tochter von Hrólfr Ingjaldsson und eine Enkelin von König Fróði war. Björns Sohn Eyvindr heiratet Rafarta, die Tochter des Königs Kjarval von Irland. Eyvindr und Rafarta sind die Eltern Helgis.

Helgis Beiname wird durch eine Geschichte erklärt. Man habe ihn zur Erziehung auf die Hebriden geschickt, als er von dort zurückkehrte, sei er derart mager gewesen, dass seine Eltern ihn nicht mehr erkannt hätten. Er wuchs dann weiter in Irland auf. Er heiratet Þórunn hyrna, die Tochter von Ketill flatnefr. In S beginnt nun ein neues Kapitel mit Helgis Ankunft in Island (218 *Helgi enn magri fór til Íslands...*) und seinem Gründungsmythos. Zunächst erfahren wir aber etwas über seinen Glauben: Helgi war Christ, jedoch wandte er sich auf hoher See und in Notfällen doch lieber an Þórr. Sein Gründungsmythos involviert die Landung und die Aussetzung eines Schweinepaares in Galtarhamarr. Der Eber (*goltr*) wird uns sogar namentlich genannt, er heißt Sólvi. Nach drei Jahren werden sie im Sólvaldr wieder gefunden und sie haben sich zu einer Herde von siebzig vermehrt. Neben den schönen Aitiologien ist siebzig auch eine schöne Zahl: siebzig Jünger schickte Jesus zu den siebzig Nationen,⁸⁵³ außerdem könnte man an zehn mal sieben Schöpfungstage denken. Jedenfalls ist die Vermehrung der Schweine ein gutes Vorzeichen für die Zukunft des mageren Helgi, seiner Familie und seiner weiteren Angehörigen in dieser Gegend.

Die Geschichte Helgis ist in beiden Versionen S und H in den Grundzügen gleich, jedoch ist die Erzählung in S in zwei Abschnitte aufgeteilt, die auch in der Edition in zwei Kapiteln abgebildet werden. Der erste Abschnitt behandelt Helgis Vorfahren, den Großvater Björn und den Vater Eyvindr sowie die Jugend Helgis. Die Auswanderung Helgis wird in einem getrennten Abschnitt behandelt. Dies ist in der *Hauksbók* nicht der Fall, wo kein Einschnitt markiert ist (S: *Helgi eN Magri for til Islandz* vs. H: *síþan for Hælgj til Íslandz*). Die Geschichte wird in der *Hauksbók* insgesamt ausführlicher erzählt, ohne dass jedoch neue Elemente hinzukommen, vielmehr wird die Länge durch eine detailliertere Erzählweise erreicht. Durch die engere Verknüpfung mit der Vorgeschichte entsteht ein im Vergleich mit anderen Kapiteln des Werkes außerordentlich

⁸⁵³ Vgl. Lukas 10. In der westlichen Tradition ist meist von 72 Jüngern die Rede, jedoch ist die im Osten eher verbreitete Zahl 70 auch im Westen nicht unbekannt, vgl. Eusebius Kirchengeschichte I, 12,1. Die siebzig Nationen stammen von den Söhnen Noahs ab vgl. Genesis 10.

langes Kapitel, wodurch der Autor sicherlich anzeigen will, dass diese Geschichte für ihn besonders wichtig ist.

Ein Unterschied zwischen S und H, der ins Auge fällt, ist, dass in S am Anfang von 218 vom gemischten Glauben Helgis berichtet wird, am Ende desselben Kapitels aber betont wird, er sei Christ gewesen. Haukr räumt diesen Widerspruch aus, indem er die Stellungnahme zum Glauben nur an einer Stelle, und zwar an der zweiten Stelle, aufführt im Sinne eines gemischten Glaubens. Es scheint als wolle Sturla das christliche Element betonen, während Haukr den Widerspruch in der Erzählung beseitigen will. Der wesentlichste Unterschied zwischen S und H ist am Ende des Abschnitts zu finden, wo Haukr seine Genealogie anschließt.⁸⁵⁴

S 218 Ende	H 187 Ende
<p>Helgi kannadi vmm sumarit herad allt ok nam allann Eyiafiord milli Siglunes ok Reynis nes ok geyrði elld mikinn við hvern vatz ós ok helgadi ser suo allt herat. hann sat þaN vetr at Billz aa. En vm vorit færði Helgi bv sitt i Kristznes ok bio þar medan hann lifdi. i Bufærslunni vard ÞoruN lettari i Þorunnareyiu i Eyiafiardar aa þar fæddi hun Þorbiorgu Holmasól. Helgi trudi aa Krist ok kendi þui vid hann bustad siN. Epter þetta toku menn at byGia i Landnami Helga at hans radi.⁸⁵⁵</p>	<p>þann vetr bio Hœlgi at Billz á en vm svmarit kanaði [hann her]að allt ok nam Eyia f(iorð) allan millim Siglv nes ok Reynis nes ok gerði elld mikinn við hvern vazós við sio ok hœlgaði ser sva allan f(iorðinn) nesia millim. einvm vetri siþaR (fœrði Hœlgi bv sitt) i Kristnes ok bio þar til davða dax. hann vor miok blandin i trvnni. hann trvði a Crist en þo het hann a Þór til sæfara ok harðræða ok allz þers er hanum þotti merstv varða. i bvfoerslv Hœlga varð Þorvnn hyrna lettari i Þorvnnar æy i Eyia f(iarðar) ár kvislvm ok vor þa fœdd Þorbiorg holma sol. siþan skipti Hœlgi londi með s(vnvm) sinvm ok magvm. Ingialldi s(yni) sinvm gaf hann vpp fra Þvera hinni ytri fyri avstan Eyia f(iarðar) á til Arnar hvals. hann bio at Þvera hinni efri ok reisti þar hof mikit. honn atti Salgerði d(ottvr) Stenolfs hins laga or Rís ey Olvis s(vnar) barna karls. þeira s(vn) var Eyiolfr er atti Astriði Vigfvs d(ottvr) af Vors Vikinga-Kara (svnar). s(ynir) (þeira varv) Vigfvs ok</p>

⁸⁵⁴ Text nach Finnur Jónsson (Hrsg): Landnámabók. I-III. Hauksbók. Sturlubók. Melabók. København: Thiele 1900.

⁸⁵⁵ Jakob Benediktsson: Íslendingabók. Landnámabók. Bd. 2, S. 250.

	Víga-Glúmr ok Þorstein. s(vn) Víga-Glúms var Vígfus f(aðir) Bergs f(oðvr) Stein vnnar M(oðvr) Þorsteins ranglats. eftir þat tokv menn at byGía i landnami Hœlga at hons raði.
--	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Haukr verwendet hier eine Genealogie, die mit Helgis Sohn Ingjaldr beginnt und die in der *Sturlubók* im Kapitel 234 ihren Platz hat und verbindet sie mit seiner eigenen, hier zum Vergleich nochmals ab Skjöldr:

Skioldur var sonur Odinz f(adir) Fridleifs, f(odur) Fridfroda f(odur) Hereifs fodur Havardz handrama, f(odur) Fróda, f(odur) Vermundar hinz vitra, f(odur) Olofar modur Froda fridsama f(odur) Fridleifs. f(odur) Fróda hinz frækna, f(odur) Ingiallds Starkadar fóstura: f(odur) Hrærekz slaungvanbauga, f(odur) Fróda, f(odur) Halfdánar. f(odur) Hrærekz hoggvanbauga, f(odur) Haralldz Hilldetannar, f(odur) Solga: f(odur) Rolfs fra Áin f(odur) **Biarnar, f(odur) Eivindar austmannz, f(odur) Helga hinz magra, f(odur) Ingiallz f(odur) Ejufls Rugu, f(odur) Vygaglúms, f(odur) Vígfus, f(odur) Bergs, f(odur) Steinunar modur Þorsteins Ranglatz** fodur Gudrunar mod(ur) Hollu mod(ur) Flosa, f(odur) Valgerdar mod(ur) Herra Erlends faudur Hauks.

Fett hervorgehoben sind die auch in der *Sturlubók* erwähnten Personen: Björn, Eyvindr und Helgi, dann dessen Sohn Ingjaldr, Eyólfr und schließlich Víga-Glúmr. Helgi inn magri sowie seine Vor- und Nachfahren werden also sowohl von Sturla als auch von Haukr als Vorfahren beansprucht. Während S 233 eine Parallele in H 199 findet, ist S 234 bei Haukr ausgelassen. Dies ist gerade das Kapitel, in dem die auch für Haukr wichtigen Nachfahren Helgis genannt werden: Ingjaldr, Eyólfr und Víga-Glúmr. Nach Víga-Glúmr trennen sich die Genealogien von Sturla und Haukr. In S 234 folgt auf Víga-Glúmr Már, in Hauks Genealogie Vígfuss und die folgenden entsprechend seiner Genealogie, hier unterstrichen dargestellt.

In den Kontext der Helgigeschichte gehören auch folgende Kapitel: S 229 beginnt mit Qndóttir kráka, dem Schwiegervater von Þrandr, einem Sohn Björns. Qndóttir hat zwei Söhne Ásgrímr und Ásmundr, die beide auf unterschiedlichen Wegen nach Island gelangen. Das Kapitel endet mit einer Genealogie von Ásgrímr bis zur Mutter Sturlas:

Sturlubók	Sturlungenealogie des Codex Upsaliensis
229 (Ende) Son Ásgríms var Elliða-Grímr, faðir Ásgríms ok Sigfúss, f(öður) Þorgerðar,	(Ende) f(öfvr) hrafns heimska. f(öfvr) Jorvndar goða. f(öfvr) vlfs avrgoða. f(öfvr) Svarz. f(öfvr) lavþmvdar. f(öfvr) Grims.

móður Gríms, föður Svertings, föður Vigdísar, móður Sturlu í Hvammi. ⁸⁵⁶	föþvr Svertings. föþvr vigdísar. Moþor sturlo i HvaMi. föþvr snorra ok Sighvatz ok þorþar ok helgv moþor þeirra egils ok gypho.
-------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Die Angaben am Ende des Kapitels S 229 stimmen mit dem Ende Sturlungengenealogie des Codex Upsaliensis überein. In Kapitel S 230-235 werden Helgis Kinder mit ihren Nachkommen behandelt. Besonders deutlich in ihrer Zielrichtung auf Sturla sind die Kapitel S 233 und 234:

Sturlubók	
233 Helgi gaf Hrólfi syni sínum öll lönd fyrir austan Eyjafjarðará frá Arnarhváli upp, ok hann bjó í Gnúpufelli ok reisti þar hof mikit. Hann átti Þórǫrnu, dóttur Þrándar mjóbeins. Þeira börn vǫru þau Hafliði enn ǫrvi ok Valþjófr, Víðarr, Grani ok Þoðvarr, Ingjaldr ok Eyvindr, en dóttir Guðlaug, er Þorkell enn svartí átti. Valþjófr var faðir Helga, föður Þóris, föður Arnórs, föður Þuriðar, móður Þórdísar, móður Vigdísar, móður Sturlu í Hvammi. ⁸⁵⁷	Helgi gab seinem Sohn Hrólfr alles Land östlich der Eyjafjarðará vom Arnarhváll aufwärts und er siedelte in Gnúpufell und errichtete dort einen großen Tempel. Er war verheiratet mit Þórarna, der Tochter von Þrándr mjóbein. Ihre Kinder waren Hafliði enn ǫrvi und Valþjófr, Víðarr, Grani und Þoðvarr, Ingjaldr und Eyvindr sowie eine Tochter Guðlaug, die Þorkell enn svartí geiratet hat. Valþjófr war der Vater Helgis, Vater von Þórir, Vater von Arnór, Vater von Þuriðr, Mutter von Þórdís, Mutter von Vigdís, Mutter von Sturla í Hvammi.
234 Helgi enn magri gaf Ingjaldr syni sínum land út frá Arnarhváli til Þverár ennar ytri; hann bjó á Þverá enni efri ok reisti þar hof mikit. Hann átti Salgerði Steinólfsdóttur, þeira son Eyjólf, faðir Víga-Glúms, ok Steinólfr, faðir Þórarins illa ok Arnórs ens góða Rauðæings. Víga-Glúmr var faðir Más, föður Þorkotlu, móður Þórðar, föður Sturlu. ⁸⁵⁸	Helgi der Magere gab seinem Sohn Ingjaldr Land zwischen dem Arnarhváll und der äußeren Þverá und er errichtete einen großen Tempel. Er hatte Salgerðr Steinólfsdóttir zur Frau, ihre Söhne waren Eyjólf der Vater Víga-Glúms und Steinólfr der Vater Þórarins des Bösen und Arnórs des Guten Rauðæingr. Víga-Glúm war der Vater von Már, der Vater von Þorkatla, der Mutter von Þorðr, der Vater von Sturla.

In der Sturlubók haben wir hier die Genealogien der Eltern Sturlas, die mütterliche Linie in S 233, die väterliche in S 234. Beide Linien können also auf

⁸⁵⁶ Jakob Benediktsson: Íslendingabók. Landnámabók. Bd. 2, S. 264.

⁸⁵⁷ Jakob Benediktsson: Íslendingabók. Landnámabók. Bd. 2, S. 266-267.

⁸⁵⁸ Jakob Benediktsson: Íslendingabók. Landnámabók. Bd. 2, S. 268-269.

Helgi zurückgeführt werden. Sturla nutzt also die Helgigeschichte, um seine Familie dort unterzubringen – und Haukr tut es ihm nach.

3.2.2.1.2. Die Fassung der *Melabók*

Diese Fassung entstand Anfang des 14. Jh. in Melar in Westisland. Wir haben von ihr als Pergamenthandschrift nur zwei Blätter in AM 445 b 4to, die auf 1390-1425 datiert werden. Zur Rekonstruktion zieht man auch die *Þórðarbók* heran, der bei ihrer Kompilation die *Melabók* in besserem Zustand zugrunde lag.

Ein Blick auf den Überlieferungskontext in AM 445 b 4to kann vielleicht etwas über die Intention dieser Fassung verraten. Die Handschrift beginnt laut Katalog mit *Ættartölur* (1r-1va:16), es folgen die zwei Blätter aus der *Landnámabók* (1va-2v),⁸⁵⁹ dann folgen Sagafragmente: (3r-3v) *Vatnsdæla saga*, (4r-5rb) *Flóamanna saga* und schließlich (5rb-11v) *Eyrbyggja saga*.⁸⁶⁰

Die erste Seite des Handschriftenfragments ist leider schlecht zu lesen. Die Genealogie endet auf der zweiten Seite mit Snorri Goði, der wiederum der Held der *Eyrbyggja saga* ist, die die Fragmenthandschrift beschließt. Das direkt auf der Seite anschließende Fragment der *Landnámabók* beginnt mit dem Abschnitt über das Südviertel. An das letzte Fragment von AM 445b 4to der *Eyrbyggja saga* schließt der Anfang von *Ævi Snorra Goða* an.⁸⁶¹

Die *Þórðarbók*, die man zur Konstitution der *Melabók* heranzieht, beginnt wie die anderen Fassungen, jedoch schließt nach der Geschichte Ingólfs sofort die Landnahme der Südfjorde an, mit diesem Text fängt auch das Fragment der *Melabók* in AM 445b an, dem dort aber die erwähnte Genealogie vorangeht. Es scheint also, dass die Reihenfolge der Viertel, die in *Sturlubók* und *Hauksbók* West-Nord-Ost-Süd ist, in der *Melabók* anders war, insofern dass diese nach dem Beginn im Westen mit Ingólfr direkt die Behandlung des Südviertels anschloss.

Alle genannten Sagas thematisieren Landnahme und Christianisierung. Nach Klaus Bödl ist die *Eyrbyggja saga* „ein Text, dessen primäre Funktion in

⁸⁵⁹ Eine Edition der Seiten findet sich in Finnur Jónsson: Finnur Jónsson (Hrsg): *Landnámabók*. I-III. *Hauksbók*. *Sturlubók*. *Melabók*, S. 235-242.

⁸⁶⁰ Onlinekatalog „handrit.is“ der Landsbókasafn Íslands und der Háskólabókasafn: <http://handrit.is/is/manuscript/view/AM04-0445b> [09.05.2012]

⁸⁶¹ Vgl. McKinnell, John: The Reconstruction of the Pseudo-Vatnshyrna. In: *Opuscula* (Bibliotheca Arnarnagæana) 4 (1970) S. 304–338, S. 325.

der historischen Legitimation der politischen Macht der Sturlungen-Familie liegen dürfte“.⁸⁶² Es scheint, dass die *Landnámabók* hier in den Kontext der Ursprungsgeschichte der Sturlungenfamilie gerückt ist und ihr dienstbar gemacht wird. Es wird mit guten Gründen vermutet, dass die *Eyrbyggja saga* ein Werk Sturla Þórðarsons sein könnte,⁸⁶³ was sofort die Frage aufwirft, warum nicht seine Version der *Landnámabók* hier mit der *Eyrbyggja saga* verbunden wurde. Hierbei ist zu bedenken, dass die *Sturlubók* offenbar von der *Eyrbyggja saga* abhängig ist.⁸⁶⁴ Die *Eyrbyggja saga* entstand nach Bödl zwischen 1255 und 1265,⁸⁶⁵ die *Sturlubók* 1270-80. Wenn man die *Melabók* nicht später datierte, könnte man aus diesem Befund vermuten, dass die Verbindung von *Eyrbyggja saga* und *Melabók* älter wäre als die *Sturlubók* und die *Melabók* somit älter als gemeinhin angenommen.

Die Blätter unter AM 445 b 4to gelten als Teile einer großen Sagahandschrift, die *Pseudo-Vatnshyrna* genannt wird. Nach John McKinnell, der eine Rekonstruktion dieser Handschrift vorgenommen hat, haben auch AM 445c I 4to und AM 564a 4to dieser Handschrift angehört. Er rekonstruiert die *Pseudo-Vatnshyrna* folgendermaßen: *Melabók*, *Vatnsdæla saga*, *Flóamanna saga*, *Eyrbyggja saga*; dann folgen die Fragmente aus AM 564a: *Barðar saga*, *Þórðar saga Hreðu*, drei Traum-*þættir*; dann die Fragmente aus 445c: *Gísla saga*, *Víga-Glúms saga*, *Harðar saga*.⁸⁶⁶

Die inhaltliche Verbindung des Anfangs des Kodex könnte darauf hindeuten, dass hier eine Handschrift, die durch die Sturlungenfamilie konzipiert wurde, in die *Vatnshyrna* einging. Man sollte der Frage nachgehen, ob auch die weiteren Texte in sinnhafter Beziehung zum ersten Teil standen, dabei sei nur darauf hingewiesen, dass die enthaltene Version der *Þórðar saga Hreðu* Rechtsmaterial enthält, das auf das *Úlfjótsrecht* zurückgehen soll.⁸⁶⁷

⁸⁶² Bödl, Klaus: *Eigi einhamr. Beiträge zum Weltbild der Eyrbyggja und anderer Isländersagas*. Berlin: de Gruyter 2005, S. 255.

⁸⁶³ Vgl. Bödl: *Eigi einhamr*, S. 25-26.

⁸⁶⁴ Vgl. Bödl: *Eigi einhamr*, S. 25-26.

⁸⁶⁵ Vgl. Bödl: *Eigi einhamr*, S. 26.

⁸⁶⁶ Vgl. McKinnell: *The Reconstruction of the Pseudo-Vatnshyrna*, zur Rekonstruktion vgl. vor allem S. 331-334.

⁸⁶⁷ Vgl. McKinnell: *The Reconstruction of the Pseudo-Vatnshyrna*, S. 337: „The *Pseudo-Vatnshyrna* version of *Þórðar saga reðu* contains the legal material said to be part of the code of laws introduced by *Úlfjótr* in the year 930, and this has long been thought to be derived from the *Melabók* tradition of *Landnámabók*. This study has confirmed a Ms. connection between the saga

Es stellt sich die Frage, warum die *Melabók* überhaupt im 14. Jahrhundert verfasst worden sein soll, wenn zur gleichen Zeit die *Sturlubók* schon existierte, die im Prinzip dieselbe Familientradition vertritt. Neben dem oben erwähnten Indiz gibt es noch ein weiteres, das für eine frühere Datierung spricht: Die *Melabók* verweigert sich dem Konsens von *Sturlubók* und *Hauksbók* im Aufbau, was man als Merkmal einer älteren *Landnámabók*-Version deuten kann.⁸⁶⁸ Die späte Datierung hängt nur von einer Genealogie am Ende der Fassung ab. Man also könnte spekulieren, dass eine in dem Zweig der Familie existierende *Landnámabók* hier nur minimal durch die Hinzufügung der eigenen unmittelbaren Vorfahren verändert wurde, die *Melabók* aber in ihrem Grundbestand aber ein Erzeugnis einer früheren Zeit wäre.

3.2.2.1.3. Die Fassungen der *Skarðsárbók* und der *Þórðarbók*

Diese Fassung wurde vor 1636 von Björn Jónsson á Skarðsá aus der Fassung der *Sturlubók* und der Fassung der *Hauksbók* zusammengesetzt und ist für Mediävisten vor allem deshalb von Wert, weil zu dieser Zeit die Pergamenthandschriften noch in besserem Zustand waren als sie heute sind.⁸⁶⁹ Die *Þórðarbók* wurde von Pfarrer Þórður Jónsson aus Hítardalur vor 1670 als Kompilation von *Melabók* und *Skarðsárbók* erstellt. Sie gilt als „jüngere *Melabók*“ und wurde auf Basis der Handschriften AM 106 fol. und AM 112 fol. auch unter dem Titel „*Melabók*“ von Finnur Jónsson ediert.⁸⁷⁰

In AM 106 fol. folgt auf die *Landnámabók* ein Text (36r-37r), in dem es um Úlfljótr, sein Úlfljótslög und die Einrichtung der Thinge geht, an den eine chronologische Liste angefügt ist. Diese beginnt mit dem Jahr 875 und benennt Ingólfr als ersten Siedler. Dann folgt das Jahr 927, in dem Úlfljótr das Gesetz nach Island brachte und das Alþing einrichtete. 830 wird dann der erste

and *Melabók*, although it need not to be a long-standing one, and it does not preclude the possibility that the relationship might be more complicated than a simple borrowing from *Melabók* into the saga.“ Dazu auch Olsen, Olaf: Hørg, hov og kirke. Historiske og arkæologiske vikingetidsstudier. København: Lyngge 1966. S. 34-49 und Jakob Benediktsson Íslendingabók. Landnámabók. Bd. 1. S. XCVI-CI.

⁸⁶⁸ Ólsen, Björn Magnússon: Landnamas oprindelige disposition. In: Aarbøger for Nordisk Oldkyndighed og Historie (1920) S. 283–300.

⁸⁶⁹ Vgl. Sveinbjörn Rafnsson: Landnámabók, S. 614.

⁸⁷⁰ Finnur Jónsson (Hrsg): Landnámabók. Melabók AM 106. 112 fol. København, Kristiania: Gyldendal; Nordisk Forlag 1921.

Gesetzessprecher verzeichnet: Hrafn Ketilsson. Auf der Aufzählung der Gesetzessprecher liegt im Folgenden der Schwerpunkt dieser Annalen, die fortgeführt werden bis 1292, wo der Text mitten im Satz abbricht.

Dieser hier der *Landnámabók* beigegebene Text unterstützt die These, dass die *Landnámabók* mit dem Alþing verbunden war. Auch wenn Text und Liste später verfasst sein sollten als die eigentliche Melabók, dann könnte man zumindest schließen, dass für den Schreiber und Rezipienten ein Zusammenhang bestand. Auf einen weiteren möglichen Zusammenhang von *Melabók* und *Úlfljótr* wurde oben bereits hingewiesen.

Bemerkenswert ist das Ende dieser Fassung, weil es uns etwas über die Intentionen verrät, die mit dem Text verbunden waren:

Það er margra manna mál að það sé uskilldur frodleikur að rita landnam. Enn uier þikiunst heldur suara kunna utlendum monnum. Þa er þeir bregða oz þui, að uier sieum komner af þr'lum eda illmennum, ef vier vitum vijst vorar kynferdir sannar. Suo og þeim monnum er vita vilia fornn fræde eda rekia ættatolur, að taka heldur að uphafi til enn höggust í mitt mal. enda eru suo allar vitrar þioder að vita uilia uphaf sinna landzbygða eda huers huerge tilhefiast eda kynsloder.⁸⁷¹

Viele Leute sagen, dass es unnützes Wissen sei, über die Landnahme zu schreiben. Aber wir glauben eher Fremden entgegen zu können, die uns vorwerfen, dass wir von Sklaven und Verbrechern abstammen, wenn wir unsere wahre Abstammung genau kennen. Ebenso ist es für die Männer, die Wissen über alte Zeiten erwerben oder Genealogien erforschen wollen, dass sie eher am Anfang beginnen als sich in der Mitte der Dinge zu schlagen. Außerdem wollen alle verständigen Völker den Anfang ihrer Gesellschaft wissen und wohin jeder einzelne gehört und zu welchem Geschlecht.

Jón Jóhannesson und Jakob Benediktsson verweisen auf die Ähnlichkeit zu einer Stelle im Vorwort der *Hungrvaka*:

Þat berr ok annat til þessa rits at teygja til þess unga menn at kynnisk vart mál at ráða, þat er á norrœnu er ritat, lög eða søgur eða mannfœði. Set ek af því heldr þetta á skrá en annan fróðleik, þann er áðr er á skrá settr, at mér sýnisk mínum börnum eða oðrum ungmennum vera í skyldasta lagi at vita þat eða forvitnask, hvernig eða með hverjum hætti at hér hefir magnazk kristnin ok biskupsstólar settir verit hér á íslandi, ok vita siðan hverir merkismenn þeir hafa verit biskuparnir er hér hafa verit ok ek ætla nú frá at segja.⁸⁷²

⁸⁷¹ Finnur Jónsson (Hrsg): *Landnámabók*. Melabók, S. 143.

⁸⁷² Vgl. Jón Jóhannesson: *Gerðir Landnámabókar*. Reykjavík: Félagsprentsmiðjan 1941, S. 204 und

Das brachte mich auch als zweites dazu diese Schrift zu verfassen, um junge Männer zu verlocken unsere Sprache zu lernen und zu lesen was in norröner Sprache geschrieben ist, seien es Gesetze oder Sagas oder Viten. Ich habe deswegen eher dies niedergeschrieben als anderes Wissen, das bisher niedergeschrieben worden ist, weil mir scheint, dass es für meine Kinder oder andere junge Männer am wichtigsten ist, zu wissen oder zu untersuchen, wie oder in welcher Weise hier das Christentum erstarkt ist und die Bischofssitze eingerichtet wurden hier auf Island und zu wissen welche bedeutenden Männer sie seither als Bischöfe hatten, die hier gewesen sind, von denen ich nun berichten will.

Sowohl Jón Jóhannesson als auch Jakob Benediktsson kommen zu dem Schluss, dass die Stelle in der *Landnámabók* vermutlich auf *Styrmirs Landnámabók* zurückzuführen sei und womöglich unter nach dem Vorbild des Vorworts der *Hungrvaka* geschrieben. Auch Hermann Pálsson/Paul Edwards meinen dazu:

This passage is obviously taken from a medieval source, apparently *Styrmisbók*, and there is reason to believe that it may have been taken from the original version of the book of settlements and so reflect the early twelfth century attitudes of Ari Thorgilsson. What is particularly interesting about this is the underlying suggestion that the study of Iceland's beginnings was stimulated by foreign misconceptions.

Die Frage ist: Wenn die Passage Bestandteil der *Styrmisbók* gewesen ist, warum ist sie dann in keiner anderen Version zu finden? Man könnte argumentieren, dass *Sturlubók* und *Hauksbók* aus einer ‚adeligen‘ Perspektive schreibend, diesen Eindruck etwaiger zweifelhafter Abkunft durch eine solche Verteidigung gar nicht erst evozieren wollen. Ist aber der Gedanke, dass das Fragen nach dem Ursprung unnütz sein könnte, überhaupt mittelalterlich? Die zahlreichen Gründungsmythen und Genealogien bleiben sonst kritiklos. Mir scheint, dass man sich für solches Handeln im Mittelalter nicht verteidigen muss. Wenn ferner zutrifft, dass die *Landnámabók* im Kontext des Alpings entstand, scheint die ursprüngliche Motivierung des Buches eine innere und keine durch äußere Wahrnehmung veranlasste gewesen zu sein. Das Motiv des Konkurrierenwollens mit dem ausländischen Adel drückt sich eher in den

Jakob Benediktsson Íslendingabók. *Landnámabók*. Bd. 1, S. CII. Der Text der *Hungrvaka* wurde hier zitiert nach der neuen Ausgabe von Ásdis Egilsdóttir: *Biskupa sögur II*. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag 2002, S. 3-4.

später zu behandelnden Genealogien aus, die bei der Generation der Landnehmer nicht Schluss macht.

Der Epilog ist meiner Meinung nach am ehesten Þórður zuzuschreiben, sind doch die Ränder – Anfang und Ende eines Werkes – am ehesten der Ort, selbst etwas hinzuzufügen. Auch dass er den Abschnitt zuvor mit „&cetera“ beendet, spricht für einen selbst formulierten Abschluss. Doch dies sind natürlich keine Beweise, jedoch scheint mir der inhaltliche Kontext der Passage kein mittelalterlicher zu sein, sondern eher ein frühneuzeitlicher, ein Kontext der sich entwickelnden Nationen. Insbesondere ist an Schriften Arngrímur Jónssons zu denken, seinen apologetischen *Brevis commentarius de Islandia*, worin er Island gegen die Fehlmeinungen ausländischer Gelehrter verteidigt,⁸⁷³ oder seine *Crymogæa sive Rerum Islandicarum libri III*, wo er am Beginn des zweiten Buches (unter der Überschrift: *Aliquot celebrium Islandorum vitas continens*), in dem die Genealogien berühmter Isländer auf der Basis der altisländischen Literatur behandelt werden, als Abfassungszweck angibt, die Isländer gegen böswillige Unterstellungen einer Abkunft von Räufern und Taugenichtsen verteidigen zu wollen:

Aliquot ergo celebrium Islandorum vitas hoc secundo libro complectemur, ut vel hinc conticescant, qui gentem nostram Latronum collegium et nebulonum colluviem tantum fuisse calumniari soliti sunt.⁸⁷⁴

Einer Anzahl also von Lebensbeschreibungen berühmter Isländer werden wir uns in diesem zweiten Buch annehmen, damit auch diejenigen verstummen mögen, die böswillig zu behaupten pflegten, unser Volk sei nur eine Bande von Räufern und eine Ansammlung von Taugenichtsen gewesen.

⁸⁷³ Aus der Praefatio: „Quodsi scriptorum errores liberius notare, si quorundam calumnias durius perstringere videbor, eos tamen æquos me habiturum censors confido, qui paulò diligentius animadvertere volent, quam parùm tolerabiles sint scriptorum de nostra gente errores: quot etiam & quàm graues quorundam in nos calumniæ, quibus nationem nostram varijs modis lacessiuere, & etiamnum lacessere non desistunt. Dandum etiam aliquid omnibus congenito soli natalis amoris est; Dandum iusto, ob hanc patriæ illatam iniuriam, dolori. Et ego quidem, quantum fieri potuit, vbique mihi temperavi, ac à conuitijs abstinere volui: quòd si quid videatur mollius dicendum fuisse, id prædicta ratione veniam, spero, merebitur.“ Nach Hakluyt, Richard (Hrsg): *The Principal Navigations, Voyages, Traffiques, and Discoveries of the English Nation*. Bd. 1: Northern Europe. London: Bishop 1599 (ND Edinburgh: Goldsmid 1885), S. 176.

⁸⁷⁴ Arngrímur Jónsson: *Opera latine conscripta*. Hrsg. von Jakob Benediktsson (Hrsg). Hafnia: Munksgaard 1951 (=Bibliotheca Arnarnagæana X), S. 98.

3.2.2.2. Ursprüngliche Form und Entwicklung der *Landnámabók*

Es sieht so aus, als sei die *Landnámabók* zunächst im Kontext des *Alþings* entstanden unter wesentlicher Beteiligung von Ari Þorgilsson. In seiner geographischen Einteilung und durch den Einschluss sehr vieler Siedler macht es den Eindruck eines Gründungsmythos für alle Isländer. Die *Landnámabók* in ihrer ursprünglichen Form ist ein Mythos einer Siedlergemeinschaft.

Der unterschiedliche Aufbau von *Melabók* auf der einen Seite und *Sturlu-* und *Hauksbók* auf der anderen Seite führte in der Wissenschaft zu einer Diskussion, welche Reihenfolge nun die ursprüngliche gewesen sei, die durch die Untersuchung von Björn Magnússon Ólsen beendet wurde, der nachwies, dass der Aufbau der *Melabók* mit ihrer reinen Einteilung nach Vierteln der ursprüngliche gewesen ist.⁸⁷⁵

Es ist somit vielleicht wirklich so gewesen, dass die ursprüngliche Fassung streng nach Vierteln vorging und dass die uns so vertraute, wohlkomponierte Anfangserzählung, erst später nach vorne gerückt bzw. als Anfang erschaffen wurde. Die erhaltenen mittelalterlichen Fassungen entstanden jedoch unter der Ägide von wichtigen Häuptlingen ihrer Zeit: Sturla Þórðarson, Snorri Markússon und Haukr Erlendsson.

Sowohl in der *Landnáma-* als auch in der *Íslendingabók* stellte sich das Problem, ein strukturelles und ein chronologisches Element zu verbinden, wobei die strukturellen Elemente intern wiederum eine Chronologie aufweisen. Ein einerseits formal und inhaltlich verbindendes Element stellt die Geschichte Ingólfs dar, die der *Landnámabók* offenbar sekundär vorangesetzt wurde. Hier verstand es ein Gelehrter, aus den vielen Landnahmegeschichten den Siedlermythos zu abstrahieren, der dann auch in die *Íslendingabók* übernommen wurde. Wenn diese Erfindung der Ingolfgeschichte nicht auf Ari selbst zurückgeht, was man sich durchaus vorstellen könnte, so muss sie doch in der Vorlage von S, Hb und M gestanden haben, andererseits ist es wahrscheinlich, dass die Version in der *Landnámabók* derjenigen der *Íslendingabók* vorausgeht. Finnur Jónsson, der ebenfalls annimmt, dass die ersten neun Kapitel sekundär hinzugefügt wurden, möchte diese Hinzufügung am ehesten auf Sturla zurückführen. Wenn die Ingolfgeschichte aber

⁸⁷⁵ Ólsen: *Landnamas oprindelige disposition*, S. 283–300.

Bestandteil der *Melabók* war, worauf die *Þórðarbók* hindeutet, was das Fragment AM 445 eher nicht vermuten lässt, wäre das oben gezeigte Stemma hinfällig.

Im Gegensatz zu Jón Jóhannesson und Jakob Benediktsson nimmt Sveinbjörn Rafnsson an, dass die *Melabók* nicht auf der *Styrmisbók* beruht. Er vermutet, dass Styrmir die *Landnámabók* bereits von der einer genealogischen Aufzeichnung zu einer historischen Erzählung gemacht und mit der *Kristni saga* verbunden hat.⁸⁷⁶ Ob die *Melabók* von der *Styrmisbók* abhängig war oder nicht, lässt sich vermutlich nicht entscheiden. Jedoch spricht einiges dafür, dass Sturla die Umformung der *Landnámabók* in der Form vorgenommen hat, dass die Besiedlung im Südviertel mit Ingólfr beginnt und dann auch dort ihr Finale findet. Wie wir gesehen hatten, stammen die meisten christlichen Siedler nach Sturla aus dem Süden, überhaupt wohnten dort die bedeutendsten Siedler, wie es am Anfang des bei Sturla letzten Abschnitts der *Landnámabók* heißt:

Sturlubók	
Hér hefjask upp landnám í Sunnlendingafjórðungi, er með mestum blóma er alls Íslands fyrir landskosta sakir ok hofðingja þeira, er þar hafa byggt, bæði lærðir ok ólærðir. ⁸⁷⁷	Hier beginnt die Landnahme im Südviertel, das das höchste Ansehen in ganz Island besitzt wegen der guten Beschaffenheit des Landes und wegen seiner Häuptlinge, die es besiedelt haben, sowohl Kleriker als auch Laien

Haukr weicht davon nicht ab, was nicht verwundert, da er ja ohnehin gemeinsame Vorfahren mit Sturla angibt. Interessant ist jedoch, dass bereits die *Melabók* eine besondere Betonung dieses Viertels vornimmt – jedoch nicht zu verwunderlich, denn obwohl im Westen Islands entstanden, gehört der Verfasser doch zu den Sturlungen:

Melabók	
Hér hefjask upp landnám í Sunnlendingafjórðungi, er nú má þykja með mestum blóma ok umveizt til virðingar alls várs lands fyrir guðs gæzlu ok hinu æztu hofðingja, er nú gæta með	Hier beginnt die Landnahme im Südviertel, das man nun als das angesehenste und würdigste unseres ganzen Landes wegen Gottes Fürsorge und wegen der besten Häuptlinge, die jetzt diese Bevölkerung mit ihm beschützen und in dem Viertel siedeln.

⁸⁷⁶ Vgl. Sveinbjörn Rafnsson: *Studier i Landnámabók: Kritiska bidrag tilt den isländska fristatstidens historia*. Lund: Gleerup 1974 (=Biblioteca Historica Lundensis 31) und Sveinbjörn Rafnsson: *Sögugerð Landnámabókar. Um íslenska sagnaritun á 12. og 13. öld*. Reykjavík: Sagnfræðistofnun Háskóla Íslands 2001.

⁸⁷⁷ Jakob Benediktsson: *Íslendingabók. Landnámabók*. Bd. 2, S. 338.

honum þessarar landsbyggðar ok í þeim fjórðungi byggja. ⁸⁷⁸	
------------------------------------------------------------------------	--

Sowohl *Sturlubók* als auch *Melabók* setzen dann mit dem Landnehmer Þrasi Þórólfsson fort, wohingegen die *Hauksbók* einen Einschub über die Chronologie der Besiedlung vornimmt.

Bereits die *Melabók* bezeichnet also den Süden als das wichtigste Viertel. Die Änderung der ursprünglichen Komposition, die mit dem Südviertel begann und dann der Reihe nach alle Viertel behandelte, zu einer Komposition in der das Südviertel sowohl den Anfang als auch den krönenden Abschluss bildet, betont die Bedeutung des Südviertels weiter. Diese Änderung der Komposition nahm vermutlich Sturla im Sinne der Sturlungen vor. Wir sahen auch, dass in seiner Version bei der Aufzählung der christlichen Landnehmer der Süden besonders gut abschnitt. Da er auch als Verfasser der *Kristni saga* gilt und vermutlich seine *Landnámabók* mit der *Kristni saga* verbunden hat – was man aus der gemeinsamen Überlieferung der *Hauksbók* schließt –, könnte man auch die Einführung des Themas der Christianisierung mit Sturla in Verbindung bringen.

Während die *Íslendingabók* im Wesentlichen das Gedächtnis einer Familie zu sein scheint, war die *Landnámabók* prinzipiell durch ihre Form in der Lage zum Gründungsmythos aller Isländer zu werden. Möglicherweise war ihre Entstehung ja auch mit dem Alþing verbunden. Es zeigte sich jedoch, dass jedenfalls die erhaltenen Fassungen jeweils deutliche Eingriffe im Sinne ihrer Auftraggeber aufweisen. Die Zurückführung auf königliche Vorfahren und die erste Siedlergeneration, die dieselbe hier wie in der *Íslendingabók* ist, ist dabei von besonderem Wert. Die verschiedenen Fassungen der *Landnámabók* sind also die Fassungen im Dienste bestimmter führender Familien, so verwundert es nicht, dass auch dieses Werk im Mittelalter offenbar nicht allzu große Verbreitung fand. Erst ab dem 17. Jahrhundert wuchs das Interesse sowohl an der *Íslendingabók* als auch an der *Landnámabók*, wie man an der Zahl der Abschriften und dann auch ersten Editionen sehen kann.

Ein letzter Gedanke noch zur Figur des ersten Siedlers Ingólfr. Es war oben festgestellt worden, dass sich keine der später wichtigen Familien von Ingólfr herleitete. Das spricht dafür, dass er als integrierender Mythos bewusst geschaffen wurde. *Íslendingabók* und *Landnámabók* sind sich einig, dass er der

⁸⁷⁸ Jakob Benediktsson: *Íslendingabók. Landnámabók*. Bd. 2, S. 338.

erste Siedler ist. Die Ausführlichkeit der Erzählung von Ingólfr passt zur *Landnámabók*, bei der der integrierende Aspekt stärker im Vordergrund stand als bei der *Íslendingabók*, die eher als Familienerinnerung zu lesen ist. Es spricht also einiges dafür, das Ingólfr für die *Landnámabók* geschaffen wurde, also aus der Tradition des Alþings stammt.

Nach der *Landnámabók* (S 9 und H 10) begründete Ingólfs Sohn Þorsteinn das Thing auf Kjalarnes, „bevor das Alþing eingesetzt war“. Der Enkel war der Gesetzessprecher Þorkell máni, der als edler Heide gezeigt wird, als Christ vor der Christianisierung, der durch seine Vernunft den wahren Gott erkannt habe, in der Art wie es Justin für die Christen vor Christi Geburt in Anspruch nimmt.⁸⁷⁹ Schon Ingólfr selbst war im Gegensatz zu seinem Bruder als fromm dargestellt. Þorkells Sohn wiederum war Þormóðr, er war *allsherjargoði*,⁸⁸⁰ als das Christentum nach Island kam. Gesetzessprecher zu der Zeit war der direkte Nachfolger von Þorkell máni.

Hier kann man deutlich eine weitere Familientradition erkennen. Offenbar versuchte eine ehrgeizige Familie mit ähnlichen Mitteln wie die Haukdælir sowohl an die Zeit der Gründung als auch an die Christianisierung anzuschließen und ihre entsprechende Rolle dazustellen. Diese Familie hat anscheinend versucht, Ingólfr selbst für sich zu beanspruchen – was die anderen Familien, soweit mir bekannt, nicht getan haben.

Die Geschichte zeigt zweierlei: 1. Die Idee mit Ingólfr als erstem Siedler stammt offenbar aus dem Umfeld des Alþing. 2. Es gab eine Familie, die versuchte, diese Geschichte für sich nutzbar zu machen, doch es gelang offenbar nicht. Jedenfalls reichte es nicht, um in den Kreis der mächtigen

⁸⁷⁹ Justin: 1. Apologie 46.

⁸⁸⁰ Strömbäck, Dag: *The Conversion of Iceland. A survey.* London: Viking Society for Northern Research University College London 1975 (=Text series - Viking Society for Northern Research 6), S. 43–44.: „The Althing also had to be consecrated by a special rite before the general business of the Assembly began. According to a notice in *Landnámabók*, this ceremonial consecration of the Althing was a duty which fell to the *goði* holding the *goðord* in the family of Ingólfr, the first settler, whose land bordered the site of the Assembly at Þingvellir. This particular chieftain had to recite the appropriate formulas, and as the performer of this rite he was called *allsherjargoði*. Þorkell máni, grandson of Ingólfr, had doubtless held this office before his election as Lawspeaker he was the immediate predecessor of Þorgeirr Ljósvetningagoði. In *Landnámabók* it says that Þorkell was the most rightwous heathen that men knew of, and when he felt his death approaching, he asked to be carried out into the open air, so that he might die in the sun’s rays, ‚and commended himself to whatever god had made the sun‘ (*ok fal sik á hendi þeim guði, er sólina hefði skapat*).“

Familien Islands zu gelangen. Es scheint, dass hier die Spuren eines nicht erfolgreichen Gründungsmythos einer Familie zu erkennen sind.

3.3. Der Siedlermythos in den Isländersagas

Mit dem Begriff *Íslendingasögur* wird ein Korpus von ungefähr 35 Prosaerzählungen bezeichnet, deren Haupthandlung jeweils in der Zeit spielt, die unmittelbar auf die Zeit der Besiedlung folgt, d. h. in einem Zeitraum von 850 bis 1030. Die Sagas beginnen manchmal in der Generation vor der Auswanderung bzw. mit der Erzählung über die Auswanderung der Vorfahren ihrer Protagonisten aus Norwegen, folgen also sozusagen dem Muster der *Landnámabók*. Sie bestätigen so, was vorhin behauptet wurde, dass nämlich vor allem die *Landnámabók* zur nicht mehr hinterfragten Grundlage der isländischen Identitätskonstruktion wird. In einer ganzen Reihe von Sagas wird ein Motiv der Auswanderung genannt, das auch in der *Landnámabók* gelegentlich erwähnt wird. Als Beispiel sei hier der Anfang der *Harðar saga* zitiert:

A DAUGUM harallz hínf harfagra bygdízt meft iflannd þuiat menn þoldu eigi anaud hanf ok of riki, einkanliga þeir sem uoru storar ættar ok mikíllar lunndar. Enn áttu goda koste. Ok uilldu þeir helldur flyía eigner sínar. en þola agang. Ok oiafnad. eigi helldur konungi en oðrum manni. uar éinn af þeim björn gullbere. Hann for or orka dal til iflanndz. ok nam reykia dal hinn sydra. fra grimf á til flokadlfær. Ok bio æ gullbera stodum. Hanf syner uoru þeir suarthofde geírmunndur. þioftolfur. Ok koma þeir ecke uid þessa sögu.⁸⁸¹

In den Tagen Harald Schönhaars wurde der größte Teil Islands besiedelt, weil die Leute seine Unterdrückung und seine Gewaltherrschaft nicht erduldeten, besonders die, die aus bedeutendem Geschlecht und von stolzer Gesinnung waren und in guten Verhältnissen lebten. Und sie wollten lieber ihren Landbesitz verlassen als Angriff und Ungerechtigkeit zu erdulden weder durch den König noch durch andere. Einer von ihnen war Björn Gullberi. Er ging aus Orkidal nach Island und nahm das südliche Reykjadal von Grímsá bis Flókadalsár in Besitz und wohnte auf Gullberistaðr. Seine Söhne waren Svarthofði, Geirmundr und Þjóstólfr und kommen in dieser Saga nicht vor.

⁸⁸¹ Hast, Sture (Hrsg): *Harðar saga*. København: Munksgaard 1960 (=Editiones Arnamagnæanæ. Series A 6), S. 119 nach der Handschrift AM 556 a, 4to, spätes 15. Jh.

Harald Schönhaar gilt – vor allem nach Snorris *Heimskringla*, weniger nach modernen Historikern⁸⁸² – als der Einiger Norwegens; als Meilenstein gilt dabei die Schlacht von Hafrsfjorðr, die zwischen 885 und 890 datiert wird. Nach der *Harðar saga* und etlichen anderen Zeugnissen führte diese angebliche Einigung Norwegens dazu, dass lokale Machthaber ihre Herrschaft verloren und sich Harald unterordnen mussten. Ihr Wille zur Unabhängigkeit ließ sie nach Island auswandern – so jedenfalls die Darstellung.

Mit einer Referenz auf die durch Harald Schönhaar erfahrene Unterdrückung beginnen mehrere Isländersagas. Wie viele Siedler tatsächlich wegen Problemen mit Haralds Herrschaft ausgewandert sind, wissen wir nicht. Einerseits ist klar, dass es in Norwegen eine Entwicklung hin zu einer modernen Monarchie gab, die sicherlich zum Machtverlust lokaler Machthaber führte. Dass aber die Auswanderung von Norwegern nach Island allein durch eine etwaige Tyrannei Haralds verursacht war, ist historisch nicht haltbar, schon allein deshalb, weil Harald eine entsprechende Machtposition nie hatte. Heutige Historiker sehen die Besiedlung Islands als Teil der wikingergezeitlichen Expansionen, die auf verschiedene Ursachen zurückgeführt werden, über deren Gewichtung man sich allerdings nicht einig ist. Die Herrschaft Haralds mag dabei eine Rolle gespielt haben, jedoch gab es schon früher Auswanderungswellen aus Norwegen und außerdem kamen auch nicht alle Siedler aus Norwegen, sondern auch aus anderen Gebieten Skandinaviens oder gar anderen Gebieten unter skandinavischer Herrschaft. Die Besiedlung Islands ist also Teil eines größeren Prozesses und sicherlich nicht einer einzigen Ursache zuzuschreiben.⁸⁸³

Die Sagas wollen als Historiographie verstanden werden. Sie geben sich einen historiographischen Anstrich unter anderem durch die Verwendung realer Personen- und Ortsnamen. Gerade dieser Realitätsbezug ist aber nicht nur ein Kennzeichen der Historiographie, sondern auch ein wesentliches Kennzeichen des Mythos nach der Definition, die dieser Arbeit zugrunde liegt. Die Isländersagas entstehen im 13. und 14. Jahrhundert in einem zeitlichen Abstand zu den vorgeblich berichteten Ereignissen, der eine in unserem Sinne zuverlässige historische Überlieferung anzunehmen verbietet. Ferner können wir ein weiteres Merkmal des Mythos an ihnen feststellen: sie sind

⁸⁸² Vgl. Bagge: *From Viking Stronghold to Christian Kingdom*, S. 25.

⁸⁸³ Vgl. z. B. Beck: *Landnahmen von Skandinavien im nordatlantischen Bereich aus literaturhistorischer Sicht*, S. 200-201.

überindividuell. Sie sind nicht nur anonym, sondern sie beziehen sich auf einen gemeinsamen Diskurs und sind vielfältig untereinander verknüpft. Trotz dieser „Überindividualität“ sind sie jedoch nicht politisch neutral. Sie helfen einerseits eine „new nation“ im Hartz'schen Sinne zu begründen, tun dies aber eher nebenbei auf dem Hintergrund der Fundierung einer Familie, wie es für das Mittelalter eben möglich war.

Das Bild Haralds ist in der isländischen Literatur durchaus nicht einheitlich. In den frühen Quellen, wie Theodricus monachus *Historia de antiquitate regum Norwagiensium*, im *Ágrip* und der *Íslendingabók*, wird kein Zusammenhang der Herrschaft Haralds mit der Auswanderung hergestellt. Erst in der *Landnámabók* wird Haralds Herrschaft für viele Familien als Auswanderungsgrund genannt, jedoch gibt es auch Gegenbeispiele, in denen ein gutes Verhältnis zu Harald besteht oder Auswanderungen, bei denen Harald keine Rolle spielt, sondern eher die Hoffnung auf ein besseres Leben. Ein ebenso gemischtes Bild zeigen bei näherem Hinsehen die Isländersagas.

Auch wenn Datierungen von Isländersagas prinzipiell mit Vorsicht zu genießen sind, ja das Konzept der Datierung eines in aller Regel nicht erhaltenen Textes, die uns nur aus viel späteren Handschriften erhalten ist, fragwürdig erscheinen muss, so scheint es doch so zu sein, dass die als die ältesten angenommenen Sagas das negative Haraldbild nicht aufweisen, sondern dass dieses erst später entsteht. Gerd Kreutzer kommt in seiner Untersuchung „Das Bild Harald Schönhaars in der altisländischen Literatur“ zu folgendem Schluss:

Allmählich wird der historisch so nicht gerechtfertigte, mit zunehmender Schärfe formulierte Gedanke ‚die besten Norweger verließen des Land wegen Haralds Tyrannei‘ zu einem nationalen Mythos und - in einer weiteren Stufe - zu einem bequemen literarischen Klischee. Exponent einer anderen Haltung, gegen Isolationismus und politische Rückständigkeit, wie er es sieht, ist Snorri Sturluson, der sich aber damit in der Literatur ebensowenig damit durchsetzen konnte, wie in der Politik. Nur wenige Texte nach ihm vertreten eine versöhnliche oder vermittelnde Haltung, setzen sich bewußt gegen das verfestigte Denkmuster ab. Auch dahinter kann man besondere Interessen vermuten.⁸⁸⁴

⁸⁸⁴ Kreutzer, Gert: Das Bild Harald Schönhaars in der altisländischen Literatur. In: Studien zum Altgermanischen. Festschrift für Heinrich Beck. Hrsg. von Heiko Uecker. Berlin: de Gruyter 1994, S. 461.

Es ist sicherlich leicht nachzuvollziehen, dass der Landnahmemythos, wie ihn die *Íslendingabók* und die *Landnámabók* erzählen, mit ihrem Rückgriff auf Landnahmezeit (874 bis 930) und Sagazeit (900-1050) als *heroic age* in der sog. „Freistaatszeit“ fundierend und identitätsstiftend wirkte. Das in manchen Sagas offenbar betonte Motiv der Unterdrückung durch Harald Schönhaar als Ursache der Auswanderungswelle nach Island könnte den sich im 13. Jahrhundert verändernden Bedingungen geschuldet sein. Den Verlust der Unabhängigkeit vor Augen wird der ursprünglich fundierende Mythos nach Assmanns Terminologie nun kontrapräsentisch: Er konstruiert eine Vergangenheit, die ein Gegenbild der als defizient empfundenen Gegenwart darstellen soll. Man sollte aber auch prinzipiell an die Notwendigkeit einer Abgrenzung gegen Norwegen denken, denn die Herkunft aus einem anderen Land, das nebenan erfolgreich weiterexistiert, scheint doch eine schwere Hypothek für die Ausbildung einer eigenen Identität zu sein.

Die anfangs zitierte *Harðar saga* mit ihrem explizit negativen Haraldbild gilt wegen der Verwendung phantastischer Motive, die eher an *Fornaldarsögur* erinnern, als eine späte Isländersaga, geschrieben um die Mitte des 14. Jahrhunderts oder später.⁸⁸⁵ Anthony Faulkes charakterisiert sie pointiert folgendermaßen:

The hero is a tragic figure, born into a hostile social environment, and doomed early in his life because of a cursed ring. He is led into misdeeds, outlawry, and eventual death by the folly and malice of friends and associates who are his moral inferiors; as well as being heroic and high-minded, Hǫr—r is unaffected by magically induced illusions.⁸⁸⁶

Obwohl die Saga, die wohl im 10. Jahrhundert spielt, kein besonders gutes Licht auf die Zeit ihrer Handlung wirft, kann man bei genauerem Hinsehen dieses Szenario im Assmann'schen Sinne als kontrapräsentisch auffassen. Der Held, der mit den besten Eigenschaften der Besiedlungszeit ausgestattet ist, scheitert an seiner Umwelt. Dazu passt es, als Grund der Auswanderung eine Unterdrückung durch Harald zu konstruieren.⁸⁸⁷

⁸⁸⁵ Vgl. Faulkes, Anthony: *Harðar saga*. In: *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*. Hrsg. von Phillip Pulsiano. New York: Garland 1993, S. 269.

⁸⁸⁶ Faulkes: *Harðar saga*, S. 269.

⁸⁸⁷ Die Tatsache, dass die Saga in Sturlas *Landnámabók* erwähnt ist (vgl. Faulkes: *Harðar saga*, S. 269), kann die Interpretation nicht erschüttern, da wir keinen Textzeugen dieser möglichen Version besitzen, sondern die Saga interpretieren müssen, wie sie in AM 556a 4to vorliegt.

Folgende 11 Sagas – ein knappes Drittel des Korpus’ weisen ein negatives Haraldbild auf: *Bárðar saga Snæfellsáss*, *Þórðar saga hreðu*, *Eyrbyggja saga*, *Finnboga saga ramma*, *Flóamanna saga*, *Færeyinga saga*, *Gísla saga Súrssonar* (längere Version), *Grettis saga*, *Harðar saga ok Hólmverja*, *Laxdæla saga*, *Víglundar saga*. Diese Sagas gelten durchweg als eher spät, die frühest entstandenen unter ihnen dürften die *Eyrbyggja saga*, die *Laxdæla saga* und die *Gísla saga* sein,⁸⁸⁸ die bereits in der Mitte bzw. Mitte bis Ende des 13. Jahrhunderts datiert werden. Es ist durchaus denkbar, dass der „Mythos“ von Harald als Tyrann und Auswanderungsursache von diesen Sagas ihren Ausgang nahm, die möglicherweise kurz nach der Eingliederung Islands ins norwegische Reich entstanden.⁸⁸⁹

Ein interessantes Beispiel, das diese These stützen könnte, ist die *Gísla saga Súrssonar*. Sie liegt uns in zwei Fassungen vor, einer kürzeren und einer längeren. Gemeinhin gilt die kürzere Version als die ältere, jedoch ist dies nicht

⁸⁸⁸ *Eyrbyggja saga* (ÍF 4) 1: [...] Þetta var í þann tíma, er Haraldr konungr inn hárfagri gekk til ríkis í Nóregi. Fyrir þeim ófriði flýðu margir gofgir menn óðul sín af Nóregi [...]. Es war in der Zeit, als König Harald der Haarschöne in Norwegen an die Macht kam. Wegen dieses Unfriedens verließen viele vornehme Männer ihr Landeigentum und flohen aus Norwegen.

Laxdæla saga (ÍF 5) 1-2: 1. Ketill flatnefr hét maðr, sonr Bjarnar bunu; hann var hersir ríkr í Nóregi ok kynstórr. Hann bjó í Raumsdal í Raumsdœlafylki [...]. 2. Á ofanverðum dögum Ketils hófsk ríki Haralds konungs ins hárfagra, svá at engi fylkiskonungr þreifsk í landinu né annat stórmenni, nema hann réði einn nafnbótum þeira. En er Ketill fregn þetta, at Haraldr konungr hafði honum slíkan kost ætlat sem oðrum ríkismönnum, at hafa frændr óbœtta, en gorr þó at leigumanni sjálfr, - síðan stefnir hann þing við frændr sína ok hóf svá mál sitt: „Kunnig hafa yðr verit skipti vár Haralds konungs, ok þarf eigi þau at inna, því at oss berr meiri nauðsyn til at ráða um vandkvæði þau, er vér eigum fyrir høndum. Sannspurðan hefi ek fjándskap Haralds konungs til vár; sýnisk mér svá, at vér munim eigi þaðan trausts bíða; lízk mér svá, sem oss sé tveir kostir gørvir, at flýja land eða vera drepnir hvern í sínu rúmi. Em ek ok þess fúsari, at hafa slíkan dauðdaga sem frændr mínir, en eigi vil ek yðr leiða í svá mikil vandkvæði með einræði mínu, því at mér er kunnigt skaplyndi frænda minna ok vina, at þér vilið eigi við oss skiljask, þótt mannaun sé í nokkur at fylgja mér.“ Björn, sonr Ketils, svarar: „Skjótt mun ek birta minn vilja. Ek vil gera at dæmum gofugra manna ok flýja land þetta; þykkiumk ek ekki af því vaxa, þótt ek bíða heiman þræla Haralds konungs, ok elti þeir oss af eignum várum, eða þiggja af þeim dauða með öllu.“ At þessu var gørr góðr rómr, ok þótti þetta drengiliga talat. Þetta ráð var bundit, at þeir myndi af landi fara, því at synir Ketils fýstu þessa mjög, en engi mælti í móti. Björn ok Helgi vildu til Íslands fara, því at þeir þóttusk þaðan mart fýsiligt fregnt hafa; søgðu þar landskosti góða, ok þurfti ekki fé at kaupa [...].

⁸⁸⁹ Kreutzer: *Das Bild Harald Schönhaars*, S. 458, weist darauf hin, dass gerade die Sagas, die um 1270-1290 entstanden keine norwegische Vorgeschichte enthalten.

unumstritten.⁸⁹⁰ Für die kürzere Version gilt AM 556a 4to als Haupthandschrift, die man auf das 15. Jahrhundert datiert.⁸⁹¹ Dort beginnt die Saga folgendermaßen:

Þat er upphaf æ saugu þesse, at Hækon konungr adalsteinsfostri red fyrir Noregi, ok var þetta æ ofanverdum hans daugum. Þokell het madr ...⁸⁹²

Das ist der Anfang dieser Saga, dass König Hákon Aðalsteinsfóstri Norwegen regierte und zwar in der letzten Zeit seines Lebens. Þokell hieß ein Mann ...

Die längere, spätere Fassung dagegen (nach Nks 1181 fol.⁸⁹³):

Þat er upphaf á sögu þessi, at Haraldr enn hárfagri réð fyrir Noregi. Hann var fyrstr einvaldskonungr um allan Nóreg, af hans ætt hafa allir siðari höfðingjar verit i Nóregi, ok urðu margir landflótta fyrir honum til ýmissa landa, ok váru þat meirr stórmenni, fyrir því at þeir vildu eigi yfirgang hans þola, en þóttuz eigi hafa styrk til mótstöðu við hann. Um hans daga fannz Ísland ok byggðiz.⁸⁹⁴

Das ist der Anfang dieser Saga, dass Harald Schönhaar Norwegen regierte. Er war der erste Alleinherrscher über ganz Norwegen, aus seinem Geschlecht stammen alle späteren Häuptlinge in Norwegen ab; und es verließen viele das Land wegen ihm nach verschiedenen Ländern und das waren eher mächtige Männer, weil sie seine Gewaltherrschaft nicht ertragen wollten, aber nicht die Macht hatten ihm Widerstand zu leisten. Zu seinen Lebzeiten wurde Island entdeckt und besiedelt.

Die ältere Fassung der Saga hat also eine Referenz auf König Hákon Aðalsteinsfóstri (etwa 920–960), Sohn von Harald Schönhaar, und verwendet diese offenbar auch nur zur Datierung des Geschehens, ohne weitere Informationen über die Umstände der Auswanderung an dieser Stelle zu machen. Die jüngere Fassung dagegen greift den zur Entstehungszeit offenbar geläufigen Diskurs der Auswanderung unter Harald Schönhaar mitsamt dem Tyrannenmotiv auf. Ganz nebenbei wird die Handlung dadurch zurückdatiert und in den Kontext der Anfänge der Besiedlung gerückt. Wie die anfangs

⁸⁹⁰ Vgl. Kroesen, Riti: *Gísla saga Súrssonar*. In: *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*. Hrsg. von Phillip Pulsiano. New York: Garland 1993, S. 227–228.

⁸⁹¹ Vgl. *Gísla saga Súrssonar*. Hrsg. von Finnur Jónsson. Udgiven efter håndskrifterne af det Kongelige nordiske oldskrift-selskab. København: Gyldendal; Nordisk Forlag 1929, S. III.

⁸⁹² *Gísla saga Súrssonar* (ed. Finnur Jónsson), S. 1.

⁸⁹³ Eine Papierhandschrift geschrieben von Ásgeir Jónsson nach einer Pergamenthandschrift, die am Ende des 18. Jh. verloren ging, vgl. Finnur Jónsson: *Gísla saga Súrssonar*, S. IV.

⁸⁹⁴ *Gísla saga Súrssonar* (ed. Finnur Jónsson), S. 74.

zitierte *Harðar saga* ist auch die längere Fassung der *Gísla saga* ein Text, der sich durch fantastische Motive auszeichnet.⁸⁹⁵

Eine andere Position gegenüber Harald, darauf wies schon Gert Kreutzer hin, nimmt offenbar Snorri Sturluson ein. Die *Heimskringla* und die ihm oft zugeschriebene *Egils saga* diskutieren differenziert und laut Kreutzer durchaus mit positiver Tendenz die moderne Staatsform der Monarchie.⁸⁹⁶ Diese Modernität, im Sinne des Anschlusses an die modernen Formen der Regierung, harmoniert mit dem Versuch auch im kulturellen Bereich den Anschluss an Europa zu suchen, wie er durch den Wanderungsmythos Odins aus Asien, die Idee der Asen als Kulturbringer und auch durch die Konstruktion der entsprechenden Genealogien unternommen wird, worauf in den nächsten Kapiteln näher eingegangen werden wird.

Klaus Bödl ist darin zuzustimmen, dass Sagas und *Landnámabók* zusammen „ein in sich geschlossenes narratives Universum, in dem Historiographie und orale Tradition, chronikähnlich organisierte Erinnerung und auf mythische Muster zurückgreifendes Erzählen zu einer einheitlichen und unauflösbaren Textur zusammentreten.“⁸⁹⁷ Dennoch zeigte sich, dass sich in dieser Textur durchaus unterschiedliche Argumentationslinien aufzeigen lassen, die sich vermutlich durch unterschiedliche Interessen der verschiedenen Familien oder durch eine veränderte historische Lage bzw. eine veränderte Einstellung erklären lassen. Die Textur ist demnach flexibel und lässt durchaus Änderungen zu, ohne dass ein gewisser Grundkonsens aufgegeben würde. Dieser Grundkonsens ist die Geschichte der Einwanderung aus Norwegen, der Einwanderung freier Bauern, die Land nehmen, Island unter sich aufteilen und ihr Zusammenleben selbst organisieren. Dabei kommt einer Diskussion von Werten eine besondere Bedeutung zu, wie sie in vielen Isländersagas stattfindet und die sicherlich durch den Glaubenswechsel angeregt wurde.

⁸⁹⁵ Vgl. Kroesen, Riti: *Gísla saga Súrssonar*, S. 228.

⁸⁹⁶ Vgl. Kreutzer 1994, S. 443–461. Zur *Eyrbyggja saga* vgl. Bödl, Klaus: *Eigi einhamr*. Beiträge zum Weltbild der *Eyrbyggja* und anderer Isländersagas. Berlin: de Gruyter 2005.

⁸⁹⁷ Bödl: *Eigi einhamr*, S. 59.

4. Gelehrte Modelle der Legitimierung und Identitätsfindung

In allen in diesem Kapitel bereits behandelten Texten – *Íslendingabók*, *Landnámabók* und Isländersagas – spielt die Abstammung eine wichtige Rolle. Es war den Familien wichtig, sich auf die Helden der Besiedlungszeit zu beziehen oder gar auf die Vorfahren in Norwegen. Ein langer Stammbaum kann einen Machtanspruch legitimieren. Dies ist keine Erfindung des Mittelalters. Besonders bekannt und offenbar vorbildhaft wurde der Fall der römischen Patrizierfamilie der Julier. Ihr Stammvater Iulus galt als Sohn des Aeneas und wurde identifiziert mit dem aus anderen Quellen bekannten Ascanius. Aeneas war nach dem Fall Trojas nach Italien geflohen, hatte dort Lavinium begründet, sein Sohn Ascanius/Iulus war der Gründer Alba Longas, der Mutterstadt Roms.⁸⁹⁸ Die Idee der Abstammung von einem nach dem Trojanischen Krieg geflohenen Trojaner wurde zum Modell für Adelsgeschlechter im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Europa. Auch Städte führen ihre Gründung gerne auf einen Trojaflüchtling zurück, beispielsweise führt Padua seine Gründung auf den Trojaner Antenor zurück.⁸⁹⁹ Noch heute kann man dort sein – im Mittelalter errichtetes – Grabmal besichtigen.

Die griechische Geschichtsschreibung beginnt aber nicht mit dem Trojanischen Krieg. Der erste griechische Geschichtsschreiber, dessen Werk wir besitzen, ist Herodot. Er gilt der Antike als *pater historiae*.⁹⁰⁰ Er lebte von etwa 485 v. Chr. bis etwa 424 v. Chr.

Sein Thema ist die Auseinandersetzung der Griechen mit den Persern, den Barbaren. Diese Auseinandersetzung will er von Anfang an schildern, beginnt dabei aber ausdrücklich nicht mit dem Trojanischen Krieg, sondern mit dem, von dem er selbst weiß, dass der als erster den Griechen Unrecht zugefügt hat.⁹⁰¹ Er beginnt also mit dem Lyderkönig Kroisos (ca. 560-547) und dann

⁸⁹⁸ Vgl. z. B. Livius, *Ab urbe condita* (ed. Feger) I,1-3; die Gründung Roms in I,7; Vergil *Aeneis* I, 1-7.

⁸⁹⁹ Die Gründung Paduas durch Antenor berichten u. a. Vergil, *Aeneis* 1,240-249; [(Pseudo-)Aurelius Victor] *Origo gentis Romanae* 1,5; Pomponius Mela, *Chorographia* (ed. Brodersen) 2,60; Guido Pisanus (ed. Parthey/Pinder) 20, 13-15 und 117, 11-12.

⁹⁰⁰ Cicero: *De legibus* (ed. Plinval) I 5.

⁹⁰¹ Vgl. Herodot: *Historiae* (ed. Godley) I 5,3: Ταῦτα μὲν νῦν Πέρσαι τε καὶ Φοίνικες λέγουσι. Ἐγὼ δὲ περὶ μὲν τούτων οὐκ ἔρχομαι ἐρέων, ὡς οὕτως ἢ ἄλλως κως ταῦτα ἐγένετο, τὸν δὲ οἶδα αὐτὸς

schildert er die Reihe der Könige der Barbaren von Kyros über Kambyses, Dareios bis Xerxes. Das Zentrum des Werkes bildet der große Perserkrieg. Der Anlass des persischen Angriffs liegt in der Unterstützung der kleinasiatischen Griechen durch Eretria und Athen im Ionischen Aufstand (500-494). Den Beginn des Krieges symbolisiert die Schlacht bei Marathon 490. Höhepunkte sind die Schlachten von Salamis und Plataiai. Herodot führte seine Erzählung bis zur Einnahme von Sestos 479.

Herodot beschreibt also genau den Zeitraum, der für ihn noch erfahrbar ist und kommt dabei nicht viel weiter zurück als die erwarteten 80-100 Jahre. Davor folgt der *floating gap*, den Sprung ins *heroic age* tut er bewusst nicht, sondern grenzt sich bewusst davon ab, indem er den Trojanischen Krieg in einer Reihe von Frauenraubgeschichten erwähnt, die er aber den Persern und Phöniziern zuschreibt und als unglaubwürdige Erzählung ablehnt.

Während die griechischen Historiker und Philosophen die Historizität des Trojanischen Krieges bezweifeln, wird er doch in späteren Zeiten ein historischer Bezugspunkt. Dies wird offenbar in Rom vorbereitet, wo man die eigene Herkunft von den geflohenen Trojanern herleitet. In dieser Zeit entstehen Bemühungen, den Trojanischen Krieg aus dem Bereich des Mythischen in den der Geschichtsschreibung zu überführen, wie man beispielsweise am Werk *De excidio Troiae historia* des fiktiven Kriegsteilnehmers Dares Phrygius sehen kann.

Doch wenn nun der Trojanische Krieg im Bewusstsein historisiert ist, dann kann man noch einen Schritt zurückgehen, den Bezug auf das Transzendente. Und schon die Iulier gingen diesen Schritt, der ihnen durch die Mythologie bereits vorgegeben war: Aeneas gilt als Sohn der Venus. Damit verbindet die Genealogie der Iulier zwei Elemente: Abstammung von einem Trojaner und Abstammung von einem göttlichen Wesen.

Im christlichen Mittelalter kommt dazu noch ein drittes Element: Die Abstammung von Adam, dem ersten Menschen. Damit wäre dann doch noch eine Möglichkeit gegeben, weiter in die Vergangenheit zu gelangen als Troja und mithilfe der biblischen Genealogien direkt an Adam anzuschließen. Überhaupt ist die Bibel mit ihren zahlreichen Genealogien im Mittelalter sicherlich ein den genealogischen Gedanken verstärkender Faktor, der sich mit

πρῶτον ὑπάρξαντα ἀδίκων ἔργων ἐς τοὺς Ἕλληνας, τοῦτον σημήνας προβήσομαι ἐς τὸ πρόσω τοῦ λόγου, ὁμοίως μικρὰ καὶ μεγάλα ἄστεα ἀνθρώπων ἐπεξιῶν.

den Ideen der römischen Adelsgeschlechter verbindet. Die Abstammung von nun ‚heidnischen‘ Göttern wird dadurch nicht obsolet, sie wird jedoch aus der neuen Perspektive neu bewertet und der Abstammung von Adam gleichsam untergeordnet.

4.1. Abkunft von den Trojanern: Prolog der *Snorra Edda* und *Ynglinga saga*

Innerhalb der altwestnordischen Überlieferung gibt es eine ganze Reihe von Texten, die in sich auf den Trojamythos beziehen, von denen hier einige Beispiele herausgegriffen werden sollen.⁹⁰²

Snorri Sturlusons *Edda*, ein Lehrbuch für Skalden in drei Teilen, ist mit einem Prolog versehen, dessen Verfasserschaft umstritten ist. Die Frage der Verfasserschaft des Prologs soll hier jedoch nicht thematisiert werden und es ist ohnehin unklar, wie man sich das schriftstellerische Schaffen Snorris, immerhin eines vielbeschäftigten Politikers, vorzustellen hat d. h. ob er seine Werke ganz allein geschaffen oder ob er nicht ein Sekretariat mit Schreibern und Gelehrten im Hintergrund hatte, die seine Vorgaben in die Tat umsetzten oder doch wenigstens die Vorarbeiten erledigten.⁹⁰³ Es soll nicht verschwiegen werden, dass es auch die These gibt, dass der Prolog deutlich später verfasst

⁹⁰² Siehe dazu Heusler, Andreas: Die gelehrte Urgeschichte im isländischen Schrifttum. In: Andreas Heusler. Kleine Schriften. Hrsg. von Stefan Sonderegger. Berlin: de Gruyter 1969. S. 80–161, S. 88–94; Klingenberg, Heinz: Trór Þórr (Thor) wie Tros Aeneas. *Snorra Edda Prolog, Vergil-Rezeption und Altisländische Gelehrte Urgeschichte*. In: *alvíssmál* 1 (1992) S. 17–54; Klingenberg, Heinz: Odin und die Seinen. *Altisländischer Gelehrter Urgeschichte anderer Teil*. In: *alvíssmál* 2 (1993) S. 31–80; Klingenberg, Heinz: Odins Wanderzug nach Schweden. *Altisländische Gelehrte Urgeschichte und mittelalterliche Geographie*. In: *alvíssmál* 3 (1994) S. 19–42; Simek, Rudolf: Der lange Weg von Troja nach Grönland. Zu den Quellen der gelehrten Urgeschichte in Island. In: *Germanisches Altertum und christliches Mittelalter. Festschrift für Heinz Klingenberg zum 65. Geburtstag*. Hrsg. von Bela Brogyanyi. Hamburg: Dr. Kovač 2001, S. 315–327.

⁹⁰³ Vgl. auch Klingenberg, Heinz: Trór Þórr (Thor) wie Tros Aeneas. *Snorra Edda Prolog, Vergil-Rezeption und Altisländische Gelehrte Urgeschichte*, S. 48: „SnE Prolog und Gylfaginning (und Altisländische Gelehrte Urgeschichte in Hkr. *Ynglinga saga*) lassen sich nicht auseinanderdividieren [...]. Aber Snorri selbst muß gar nicht der intime Vergil-Kenner gewesen sein, wäre er, wie ich meine, der geistige Vater des Prologs. Denken wir auch an den geistigen Kreis um Snorri, mit dem er sich austauschen, der ihm gewünschte Hinweise und Bausteine für seine gedankliche Montage liefern konnte; denken wir z. B. an Styrmir Kárason inn fróði, der eine Zeitlang so etwas wie ein Sekretär Snorris respektive sein Mitarbeiter gewesen war.“

wurde,⁹⁰⁴ aber letztlich tut dies nicht allzu viel zur Sache. Dazu kommt, dass der Prolog in den verschiedenen Handschriften stark voneinander abzuweichen scheint.⁹⁰⁵ Letztlich muss die Überlieferung jeder einzelnen Handschrift und jedes Textes innerhalb der jeweiligen Handschrift in ihrem Kontext ernstgenommen werden. Auch in dieser Frage kommt es letztlich auf die Rezeption und weniger auf die Entstehung an.

Die Haupthandschriften sind folgende:⁹⁰⁶

R: Codex Regius, GkS 2376, 4o um 1325; das erste Blatt der Handschrift fehlt leider. Die Handschrift enthält außer der *Snorra Edda* die Gedichte *Jómsvíkinga drápa* und *Málsháttakvæði*.

T: Codex Traiectinus, nach einer Papierhandschrift um 1600 (AM Accessoria 18), vermutlich basierend auf einer verlorenen Handschrift um 1280; bei dieser Papierhandschrift fehlt ebenfalls der Anfang, ein Defekt der offenbar schon in der Vorlage vorhanden war.

W: Codex Wormianus, AM 242 fol., eine stark defekte Handschrift, die aber einen vollständigen Prolog überliefert, der als „stark interpoliert“ gilt.⁹⁰⁷ Die Handschrift enthält ferner die vier *Grammatischen Traktate* und *Rígsþula*.

U: Codex Upsaliensis, DG 11, um 1325; die Handschrift ist vollständig, weist jedoch Kürzungen und Auslassungen auf, zum Teil auch kleinere Zusätze.⁹⁰⁸ Die

⁹⁰⁴ Z. B. Heusler, Andreas: Die gelehrte Urgeschichte im isländischen Schrifttum. In: Andreas Heusler. Kleine Schriften. Hrsg. von Stefan Sonderegger. Berlin: de Gruyter 1969. S. 106: „Ich versuche keine genauere Datierung und möchte nur annehmen, daß der Formáli, Text A, geraume Zeit nach Snorris Tode und gewiß nicht von einem persönlichen Schüler Snorris geschrieben wurde.“ Auch Klaus von See ist der Ansicht, dass der Prolog von einem anderen Verfasser als die Gylfaginning stammt und dass der Prolog, den er eher für eine Art Traktat hält, sekundär mit der Snorra-Edda verbunden wurde, vgl. See, Klaus von: Zum Prolog der Snorra Edda. In: skandinavistik 20 (1990) S. 111–126, S. 111–114.. Dagegen argumentiert Klingenberg, Heinz: Trór Þórr (Thor) wie Tros Aeneas, S. 17–21 für die Echtheit. Zur Diskussion vgl. Beck, Heinrich: Zur Diskussion über den Prolog der Snorra-Edda. In: Poetik und Gedächtnis. Festschrift für Heiko Uecker zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Karin Hoff. Frankfurt am Main: Lang 2004. S. 145–154. Strerath-Bolz, Ulrike: Kontinuität statt Konfrontation. Der Prolog der Snorra Edda und die europäische Gelehrsamkeit des Mittelalters. Univ. Diss. München, 1990. Frankfurt am Main: Lang 1991 (=Texte und Untersuchungen zur Germanistik und Skandinavistik 27), S. 32–35.

⁹⁰⁵ Beck, Heinrich: Zur Diskussion über den Prolog der Snorra-Edda, S. 145–146.

⁹⁰⁶ Nach der Ausgabe von Finnur Jónsson: Snorri Sturluson: Edda. København: Gad 1900, S. II–IV und Snorri Sturluson: Edda Snorra Sturlusonar. Hrsg. von Finnur Jónsson. København: Gyldendal 1931, S. III–XVII.

⁹⁰⁷ Vgl. Snorri Sturluson: Edda. Hrsg. von Finnur Jónsson. København: Gad 1900. S. II.

⁹⁰⁸ Snorri Sturluson: Edda. Hrsg. von Finnur Jónsson. København: Gad 1900, S. III.

Handschrift enthält auch *Skáldatal*, eine Genealogie der Sturlungen, eine Liste der Gesetzessprecher bis auf Snorri, den *Zweiten grammatischen Traktat*.

Finnur Jónsson zieht daneben noch die drei Handschriften AM 748, 4o I und II sowie AM 757, 4o für die Textkonstitution heran. Der Prolog ist in R, W, T und U enthalten. Finnur Jónsson meint, dass U den Prolog im ursprünglichen Umfang enthalte. Bei R und T fehlt der Anfang: bei R ein Blatt, bei T eine Seite. Bei W hält Finnur Jónsson den Prolog für „stærkt interpoleret ved middelalderlig lærdóm, der slet ikke passer til sammenhængen og som er affattet i et sprog, der stikker grelt af mod Snorres“ (stark interpoliert mit mittelalterlicher Gelehrsamkeit, die überhaupt nicht in den Zusammenhang passt und die in einer Sprache verfasst ist, die sich markant von der Snorris abhebt).⁹⁰⁹ Daher beschloss er, diesen Text auszuschließen: „I nærværende udgave er der intet hensyn taget til dette makværk, og der var ingen grund til at trykke det som tillæg.“ (In der vorliegenden Ausgabe wird dieses Machwerk nicht berücksichtigt und es gibt keinen Grund, es als Beilage zu abzdrukken.)⁹¹⁰ Das ist schade und im Übrigen auch nicht ganz wahr, da der Anfang des Prologs (*Almáttigr guð... bis ...ok tólðu ætt sína [til hennar].*) seiner Ausgabe W zur Grundlage hat, da der Anfang ja in R verloren ist. Sobald jedoch der Text von T beginnt, folgt er T (*Þat sama spurðu þeir... bis ...hans sonr Skjaldun*) und dann als der Text von R beginnt, folgt er dieser Handschrift bis zum Ende des Prologs (*er vér kóllum Skjöld... bis ...at af annarri tungu eru gefin en þessi.*)

Finnur Jónsson bietet also einen Text, der aus den jeweils verfügbaren und seiner Meinung nach besten Handschriften „montiert“ ist, also einen Text, der in dieser Form niemals im Mittelalter bzw. vor seiner Edition existiert hat. Das ist besonders in einem solchen Fall problematisch, wo die Abweichungen angeblich gravierend sind und offenbar kein Stemma etabliert werden kann.⁹¹¹ Der Streit, ob nun U, R oder T den ‚besten‘ Text bewahren, das heißt, den Text der dem Text Snorris am nächsten kommt, ist nicht entschieden. U ist offenbar die älteste Handschrift und die in dieser Handschrift mitüberlieferten Texte, wie die Sturlungengenealogie und die Liste der Gesetzessprecher, die just mit Snorris Name endet, weisen auf einen Zusammenhang mit der Familie Snorris

⁹⁰⁹ Snorri Sturluson: Edda. Hrsg. von Finnur Jónsson, S. VI.

⁹¹⁰ Snorri Sturluson: Edda. Hrsg. von Finnur Jónsson, S. VI.

⁹¹¹ Vgl. Snorri Sturluson: Edda. Prologue and Gylfaginning. Hrsg. von Anthony Faulkes. 2. Aufl. London: Viking Society for Northern Research 2005, S. xxx und Beck, Heinrich: Zur Diskussion über den Prolog der Snorra-Edda, S. 146: „Ein Archtypus ist nicht erreichbar.“

hin. Jedoch ist die kompositorische Qualität der Handschrift derart problematisch, dass die Neigung besteht, die Handschriften R und T für die Konstitution einer Ausgabe vorzuziehen. Anthony Faulkes bietet den interessanten Erklärungsversuch an, dass U von einem ersten Entwurf Snorris auf losen Blättern abstamme und R, T und W von einer erweiterten zweiten Auflage des Autors selbst.⁹¹²

Viel sinnvoller als eine unhistorische Montage aus verschiedenen Redaktionen wäre es, die Texte der einzelnen Handschriften vollständig zu edieren und wenn man schon rekonstruierend vorgeht, dieses Vorhaben auf die Rekonstruktion einer Handschrift zu beschränken. Dies unternimmt beispielsweise Anthony Faulkes, der den Text des Codex Regius (R) zu rekonstruieren versucht. Er basiert seinen Text also auf R, wo immer R vorliegt, führt Lesarten anderer Handschriften nur an, wo R unzusammenhängend ist oder offenkundige Lücken aufweist.⁹¹³ Den in R verlorenen Anfang bezieht er im Unterschied zu Finnur Jónsson aus K (sowie N, Th und J), Handschriften des 17. Jahrhunderts, die Kopien von R bieten, als R noch vollständig war.⁹¹⁴ Vergleicht man den Anfang des Prologs in der Ausgabe von Finnur Jónsson (1900) und von Anthony Faulkes (2005), so stellt man zwischen den von Finnur Jónsson geschmähten Text von W und dem Text von Faulkes, der ja auf Abschriften von R zurückgeht, im Anfang des Prologs nur sehr geringe Abweichungen fest.⁹¹⁵ Die folgende Interpretation wird sich auf die Edition von Faulkes (2005) und damit die Version des Codex Regius stützen.

Im Prolog zur *Snorra Edda* wird eine Anknüpfung der nordischen Mythologie an den christlichen Glauben und das gelehrte Wissen des Kontinents hergestellt. Zu diesem Zwecke beginnt er ganz am Anfang, nämlich mit der Schöpfung des Himmels und der Erde durch den allmächtigen Gott und der Erschaffung der zwei ersten Menschen: Adam und Eva: *Almáttigr guð skapaði himin ok jörð ok alla þá hluti er þeim fylgja, ok síðarst menn tvá er ættir er frá komnar,*

⁹¹² Vgl. Snorri Sturluson: Edda. Hrsg. von Faulkes, S. xxix-xxx.

⁹¹³ Vgl. Snorri Sturluson: Edda. Hrsg. von Faulkes, S. xxx-xxxii und 73.

⁹¹⁴ Vgl. Snorri Sturluson: Edda. Hrsg. von Faulkes, S. xxxi.

⁹¹⁵ Vgl. Snorri Sturluson: Edda. Hrsg. von Finnur Jónsson, S. 3: W: Zeile 1 *Í uphafi* fehlt in Faulkes; W: Zeile 6 *þá* fehlt in Faulkes; W: Zeile 14 *frá* fehlt in Faulkes; W: Zeile 20: *hví þat myndi gegna, er,* Faulkes: *hverju þat myndi gegna, at;* Seite 4 (ed. Finnur Jónsson) Zeile 1: W: *ok þó,* Faulkes: *ok var þó;* Zeile 7: W: *at vex,* Faulkes: *at þeim vex;* Zeile 8 W: *en þriðja,* Faulkes: *hin þriðja;* Zeile 10 W: *þeir móti,* Faulkes: *þeir à móti.*

Adam ok Evu, ok fjölgaðisk þeira kynslóð ok dreifðisk um heim allan. (Der allmächtige Gott schuf Himmel und Erde und alle die Dinge, die damit verbunden sind, und zuletzt zwei Menschen, von denen die Geschlechter abstammen, Adam und Eva, und ihr Geschlecht vermehrte sich und breitete sich über die ganze Erde aus.) Die Entwicklung der Menschheit wird verfolgt: wie sie von Gott abfallen und durch die Sintflut bestraft werden, wie die Überlebenden wiederum die Erde besiedeln. Doch auch die Menschen nach der Flut wandten sich von Gott ab und es kam soweit, dass sie Gottes Namen vergaßen. Dennoch gab ihnen Gott alles, was sie zum Leben brauchten und darüber hinaus Verstand. Dieser von Gott gegebene Verstand ermöglicht ihnen, richtige Erkenntnisse über die Welt zu erlangen und hinter der sinnvoll eingerichteten Welt einen Lenker zu vermuten. Freilich war ihre Erkenntnisfähigkeit beschränkt, da sie den wahren Gott nicht kannten.

Der zweite Abschnitt des Prologs beschreibt die Einteilung der Welt in drei Teile, nach Art einer mittelalterlichen T-O-Karte. Er erwähnt zunächst die beiden in der Karte unteren Teile: Afrika, dessen Süden brennend heiß ist, und Europa, dessen Norden so kalt ist, dass dort niemand wohnt. Im Gegensatz zu diesen Erdteilen, die an ihren Rändern jedenfalls extreme Temperaturen aufweisen, steht Asien, das sich von Norden über den gesamten Osten bis zum Süden erstreckt und das sich durch Schönheit, Fruchtbarkeit und Reichtum auszeichnet; überdies befindet sich dort der Mittelpunkt der Welt. Die Bewohner dieses glücklichen Erdteils sind dann auch die begabtesten, verfügen über Weisheit, Stärke, Schönheit und alle möglichen Fertigkeiten.

Der dritte Teil des Prologs wendet sich nun Troja zu, das in Tyrkland, nahe am Mittelpunkt der Welt liegt und der größte und prächtigste Hof von allen war. Unter einem Oberkönig gab es dort zwölf Königtümer, in Troja selbst zwölf Häuptlinge. Einer der Könige ist Múnón oder Mennón, er hat die Tochter des Hauptkönigs Priamus zur Frau namens Tróán. Der Sohn der beiden hieß Trór, den man im Norden Þórr nennt. Er war schön und stark, er zog als Kämpfer durch die Welt und besiegte Berserker, Riesen, Drachen und wilde Tiere. Im Norden der Welt traf er auf die Weissagerin Síbil, die im Norden Sif heißt, und nam sie zur Frau. Dann erfahren wir die Namen ihrer Nachkommen: Lóriði, Einridi, Vinge-Þórr, Vingener, Móda, Magi, Seskef, Beðvig, Athra (der im Norden Annan heißt), Ítrmann, Heremóð, Skjaldun (der im Norden Skjold heißt), Bjáf (Bjár), Ját, Guðólfr, Finn, Fríallaf (Friðleifr), Voden (Óðinn), der mit Frígíðá (Frigg) verheiratet war.

Der vierte Teil des Prologs schließt nun genau dort an und berichtet über Óðinn, der wie seine Frau über die Sehergabe verfügte. Dadurch wusste er, dass sein Name im Norden zu unvergleichlichem Ruhm und Gedächtnis kommen werde. Deshalb brach er mit einer großen Schar von Menschen aus Tyrkland auf und zog zunächst nach Saxland. Er eroberte Saxland und setzte seine Söhne, Vegdeg, Beldeg (Baldr) und Sigi, dort als Könige ein; vom letztgenannten stammen die Völsungen ab. Danach zog Óðinn nach Norden, eroberte Reiðgotaland und übergab die Herrschaft darüber seinem Sohn Skjöldr; er wurde zum Stammvater der Skjöldunge, der Könige von Dänemark. Reiðgotaland entspricht Jótland.

Im fünften Teil des Prologs zieht Óðinn endlich nach Norden und zwar nach Svíþjóð. Der dort herrschende König Gylfi zog Óðinn und seinen *Ásiámenn* (*æsir*) entgegen und bot ihm so viel Macht in seinem Reich an, wie er wollte. Óðins Zug durch das Land wurde überall durch Glück, gute Ernten und Frieden begleitet, und die Menschen glaubten, dass die Asen die Urheber dieses Glücks waren. Óðinn errichtet eine Siedlung in Sigtún, setzt zwölf Häuptlinge ein und errichtet eine rechtliche Ordnung nach trojanischem Vorbild. Danach zog er nach Norden bis zum Meer und übergab dort seinem Sohn Sæmingr das Reich, das später Nóregr hieß. Er wurde zum Stammvater der norwegischen Könige, Jarle und anderer großer Männer, wobei hier als Quelle auf das Háleygjatal verwiesen wird. Óðins Sohn Yngvi wird König in Svíþjóð, von ihm stammen die Ynglinge ab. Durch Heirat der Asen und ihrer Nachkommen breiten sich die Familien über die Nordhälfte aus und ebenso die Sprache der *Ásiámenn*. Nur in England gibt es Reichs- und Ortsnamen, die einer anderen Sprache entstammen.

Durch den biblischen Anfang wird die Geschichte der nordischen Reiche in die Heilsgeschichte eingebettet. Der abermalige Abfall der Menschen von Gott nach der Flut erklärt den Glauben an heidnische Götter. Da aber Gott den Menschen dennoch Verstand verliehen hat, ist den Heiden – wenn auch begrenzt – Erkenntnis möglich. Aus der perfekten Ordnung der Welt, dem Kosmos, kann er auf einen entsprechenden Schöpfer und Lenker schließen, eine natürliche Gotteserkenntnis in dem Sinne, dass sie als Möglichkeit dem Menschen schon bei der Erschaffung mitgegeben wurde. Eigenartigerweise wird im Prolog erst nach dem zweiten Abfall von Gott diese Begabung durch Gott erwähnt. Man kann spekulieren, ob dies aus rhetorischen Gründen geschieht, um die Güte und Barmherzigkeit Gottes zu seiner sogar zum zweiten

Mal abgefallenen Kreatur zu betonen. Die These der *theologia naturalis* entstammt der antiken Theologie und ist, verbreitet durch Kirchenväter⁹¹⁶ und Enzyklopädisten, argumentatives Gemeingut im Mittelalter. Noch eine weitere ursprünglich antike Theorie, die im Mittelalter verbreitet war, kommt im Prolog zur Anwendung: der Euhemerismus. Dieser besagt, die später als Götter Verehrten seien sterbliche Menschen gewesen, die wegen ihrer Verdienste von den Menschen über ihren Tod hinaus verehrt worden und schließlich vergöttlicht worden seien. Benannt nach Euhemeros von Messene, einem griechischen Autoren des 3. Jahrhunderts vor Christus, der in einem fiktiven Reisebericht (um 280 vor Chr.) von Inschriften berichtete, die er gesehen habe, in denen die olympischen Götter als Sterbliche bezeichnet worden seien. Das Werk des Euhemeros ist leider verloren, jedoch genoss die mit seinem Namen verbundene Theorie ein blühendes Weiterleben.⁹¹⁷

Die einleitende Passage des Prologs weist Ähnlichkeiten mit Martin von Bragas Briefpredigt *De correctione rusticorum* auf, die über das Altenglische – Ælfrics bearbeitende Übersetzung – ihren Weg ins Altnordische gefunden hat, in Form einer Teilübersetzung in der *Hauksbók*. Ursula Dronke untersuchte diese Übereinstimmungen und kommt zu dem Schluss, dass der Prolog näher am lateinischen Ausgangstext als an den volkssprachigen Bearbeitungen ist.⁹¹⁸ Im Übrigen weist Dronke die tiefe Verwurzelung des Prologs im „Humanismus des 12. Jahrhunderts“ nach,⁹¹⁹ unter Aufweis zahlreicher vergleichbarer

⁹¹⁶ Z. B. Laktanz, *Div. inst.* (ed. Brandt/Laubmann) I 1, bes. I 1, 21-25 zur begrenzten Erkenntnisfähigkeit der Heiden.

⁹¹⁷ Vgl. Fusillo, Massimo: Euhemeros. In: *Der Neue Pauly*. Hrsg. von Hubert Cancik, Helmuth Schneider und Manfred Landfester. Brill, 2012. Brill Online. Universitaets- und Landesbibliothek Bonn. 21 March 2012 <http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=dnpe404680>; sowie Erdbeer, Robert Matthias; Graf, Fritz: Mythos (RWG). In: *Der Neue Pauly*. Hrsg. von Hubert Cancik, Helmuth Schneider und Manfred Landfester. Brill, 2012. Brill Online. Universitaets- und Landesbibliothek Bonn. 21 March 2012 <http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=dnpe1505640>.

Von Euhemeros und seiner Theorie erfährt man beispielsweise bei Laktanz, *Div. inst.* (Brandt/Laubmann) I 13; bereits Kap. I 6 berichtet ohne Erwähnung des Euhemeros, dass die heidnischen Götter eigentlich Menschen gewesen sind.

⁹¹⁸ Dronke, Ursula u. Peter Dronke: *The Prologue of the Prose Edda: Explorations of a Latin Background*. In: *Myth and fiction in early Norse lands* [1977]. Hrsg. von Ursula Dronke. Aldershot, Hampshire [U.K.]; Brookfield, Vt: Variorum 1996, S. 153–176, S. 154–158.

⁹¹⁹ Dronke, Ursula u. Peter Dronke: *The Prologue of the Prose Edda*, S. 173, so auch See, Klaus von: *Zum Prolog der Snorra Edda*, S. 119–120.

Textstellen, ohne jedoch konkrete Quellen nennen zu können, was durchaus nicht verwundert, da viele Motive schlichtweg Gemeinplätze des zeitgenössischen Denkens waren.

Óðinn wird zum Stammvater nicht nur der skandinavischen Reiche. Auf seinem Weg nach Norden hinterlässt er in Saxland, Vestfal und Frakland jeweils Söhne als Herrscher: Veggdegg in Saxland, Beldegg (= Baldr) in Vestfal und Siggı in Frakland. Im Codex Regius werden (im Gegensatz zum Codex Upsaliensis) zahlreiche Nachkommen genannt. Alle begründen Herrscherhäuser, beispielsweise stammen die Völsungar von Siggı ab. Die Dreizahl dieser „südgermanischen“ Herrscher erscheint wie eine Spiegelung der drei nordgermanischen, auf die die Geschichte hinausläuft. Óðinn hinterlässt nämlich auch bei seinem Zug durch die nördlichen Länder drei Söhne und macht sie jeweils zu Herrschern: Skjöldr bekommt Reiðgotaland (= Jótland), von ihm stammen die Skjöldungar, also die Danakonungar) ab. Sæmingr bekommt Nóregr, vom ihm stammen die Nóregskonungar ab. Yngvi schließlich bekommt Svíþjóð, von ihm stammen die Ynglingar ab. Doch Óðinn begründet nicht nur Dynastien in den germanischen Ländern – und besonders den drei skandinavischen – sondern er bringt auch eine gesellschaftliche Ordnung aus Troja mit. Óðinn und seine Asen werden so zu Kulturheroen.

Die politische Perspektive ist eine panskandinavische mit drei gleichwertigen Herrscherhäusern, da alle drei auf Söhne Óðins zurückgehen. Die propagierte Gesellschaftsform ist die Monarchie. Unterhalb des Monarchen gibt es Häuptlinge, die vom König eingesetzt werden.

4.2. Überlieferungszusammenhänge der *Snorra Edda*

4.2.1. Die *Snorra Edda* im Codex Regius und im Codex Trajectinus

Im Codex Regius (Gks 2367, 4to) sind zusammen mit der *Snorra Edda* zwei Gedichte überliefert: *Jómsvíkinga drápa* und *Málsháttakvæði*. Die *Jómsvíkinga drápa* wird dem Bischof Bjarni Kolbeinsson von Orkney zugeschrieben, der 1222 gestorben ist. Es behandelt zwei Episoden des Jomsvikingerstoffs. Man kann spekulieren, ob das Gedicht, das den Einfluss der Troubadourichtung zeigt,⁹²⁰ als Beispiel für gelungene zeitgenössische Dichtung beigelegt wurde.

⁹²⁰ Vgl. Simek, Rudolf u. Hermann Pálsson: Lexikon der altnordischen Literatur. Stuttgart: A.

Das *Málsháttakvæði* – der Titel des Gedichts ist modern – ist eine versifizierte Sprichwortsammlung mit lyrischen Passagen, die wiederum den Einfluss der Troubadourichtung zeigen. Auch dieses entstand möglicherweise auf den Orkneys im 12. oder 13. Jahrhundert und ist anonym überliefert, aber nach Finnur Jónsson möglicherweise demselben Autor wie die *Jómsvíkinga drápa* zuzuschreiben.⁹²¹ Vielleicht ist der Grund für die Niederschrift der Gedichte auch in der Person des Dichters zu sehen, der mit den Orkadenjarlen verwandt war.⁹²² In welchem Kontext die *Snorra Edda* im Codex Trajectinus stand, ist unklar.⁹²³

4.2.2. Die *Snorra Edda* im Codex Upsaliensis

Im Codex Upsaliensis ist die *Snorra Edda* mit einer Genealogie der Sturlungen sowie einer Liste der Gesetzessprecher verbunden, die mit Snorri selbst endet. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass daraus eine Nähe zu Snorri selbst geschlossen werden kann. Andererseits – auch darauf wurde bereits hingewiesen – bereitet gerade der Text dieses Kodex besondere Probleme, da er offenbar eine ganz andere Redaktion bietet als die anderen Hauptüberlieferungsträger R, T und W. Nicht nur ist diese Redaktion anders, auch die Qualität des überlieferten Textes scheint der Nähe zu Snorri zu widersprechen. Ein Widerspruch, den man vielleicht dadurch erklären kann, dass hier Entwürfe Snorris durch einen späteren Bearbeiter verarbeitet worden seien.⁹²⁴ Aber zunächst Näheres zum Inhalt des Kodex. Er enthält:

1. Prolog, 2. Gylfaginning, 3. Skáldskaparmál (Anfang), 4. Skáldatal, 5. Genealogie der Sturlungen, 6. Liste der Gesetzessprecher mit Snorri als letztem Gesetzessprecher mit seiner zweiten Amtszeit (1222-1231), 7. Skáldskaparmál

Kröner 1987, S. 198.

⁹²¹ Vgl. Simek, Rudolf u. Hermann Pálsson: Lexikon der altnordischen Literatur. Stuttgart: A. Kröner 1987, S. 241. Zusschreibung an Bjarni Kolbeinsson durch Snorri Sturluson: *Edda Snorra Sturlusonar*. Hrsg. von Finnur Jónsson (Hrsg). København: Gyldendal 1931, S. V.

⁹²² Jesch, Judith: Norse Literature in the Orkney Earldom. In: *The Edinburgh history of Scottish literature. From Columba to the Union (until 1707)*. Hrsg. von Thomas Owen Clancy. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press 2007. S. 77.

⁹²³ *Edda Snorra Sturlusonar*. Hrsg. von Finnur Jónsson. København: Gyldendal 1931, S. V-VII schreibt nichts darüber. Es scheint, dass die Papierabschrift nur die *Snorra Edda* umfasst und auch keinen Hinweis auf den etwaigen sonstigen Inhalt des Codex Trajectinus gibt.

⁹²⁴ Siehe oben.

(Fortsetzung), 8. drei Verse im Dróttkvætt, 9. Zweiter grammatischer Traktat, 10. Háttatal (fragmentarisch).⁹²⁵

Über den ungeordneten Aufbau der Handschrift und den möglichen Grund dafür, waren schon Vermutungen angestellt worden. Dennoch ist eine Nähe zu Snorri, eine Entstehung im Bereich der Sturlungenfamilie kaum zu bezweifeln, wie die beiden Listen, die Sturlungengenealogie und die Liste der Gesetzessprecher, zeigen.

Genealogie der Sturlungen nach dem Codex Upsaliensis:⁹²⁶

Adam	hans son vengeþor.	[foþvr froþa.
faþir Sechz.	hans son vingener.	foþvr halfdanar.
[er var] faþir enos.	hans son meða.	foþvr hræreks
foþvr canaans.	hans son magni.	hnoggvandbavga.
foþvr malalie.	hans son sesef.	föþvr harallz hillditannar.
foþvr iareth.	hans son beþvig.	foþvr hræreks.
foþvr enon.	hans son atra.	foþvr þorolfs vaga nefz.
foþvr Matvsalam.	hans son trinam.	foþvr vemundar orþlokars.
foþvr lameck.	hans son heremeth.	foþvr valgarþz.
foþvr noa.	hans son skialldvn en ver	foþvr hrafns heimzka.
foþvr Japeth.	kollvm Skiollð.	foþvr Jorvndar goþa.
foþvr Japhans.	hans son biaf. þann kollvm	foþvr vlfs avrgoþa.
foþvr zechims.	ver biar.	foþvr Svarz.
foþvr ciprus.	hans son Gvþolf.	foþvr lavþmvdar.
foþvr cretvs.	hans son finn.	foþvr Grims.
foþvr celivs.	hans son frialaf er ver	foþvr Svertings.
foþvr Satvrnvs af crit.	kollvm friþleif.	foþvr vigdisar.
foþvr Jvpiter.	hann atti þann son er	Moþor sturlo i HvaMi.
foþvr dardanvs.	nefnder er oþinn.	foþvr snorra ok Sighvatz
foþvr ericonis.	Skiollðr var son oþins.	ok þorþar ok helgv
foþvr eroas.	faþir friþleifs.	moþor þeirra egils ok
foþvr ilvs.	foþvr friþfroþa.	gypho.
foþvr laomedon.	foþvr herleifs.	
foþvr priami havfvþ	foþvr havars handraMa.	
konvngr i troio favþ[v]r	foþvr froþa ins frekna.	
þeirra ectoris.	foþvr vemvndar vitra.	
Mvnon eþa mennon het	foþvr olofar.	
konvngr i troia. hann atti	moþ[v]r froþa friþsama.	

⁹²⁵ Edda Snorra Sturlusonar. Hrsg. von Finnur Jónsson, S. XII–XIII.

⁹²⁶ Diplomatarium Islandicum. Íslenzkt fornbréfasafn, sem hefir inni að halda bréf og gjörninga, dóma og máldaga, og aðrar skrár, er snerta Ísland eða íslenzka menn. Firsta bindi 834-1264. Kaupmannahöfn: Möller 1857-76, S. 504-506.

troan. dottvr priami konvngrs. ok var þeirra son tror er ver kollvm þor. hann var faþir lorica. en son hans het hereðei.	fopvr friþleifs. fopvr froþa ins frekna. fopvr Jngiallz starkaparfostra. fopvr hræreks slavngrvanbavga.	
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--

Die Genealogie der Sturlungen beginnt mit Adam, knüpft die Sturlungen also an die biblische Schöpfungsgeschichte an. Sie verfolgt dann die biblische Linie bis Noah. Dann folgt Japeth, einer der drei Söhne Noahs, von denen die Menschheit nach der Flut abstammt.⁹²⁷ Danach folgen noch zwei Nachfahren mit biblischen Namen, zunächst Japhan, der wohl dem Jawan in der Genesis entspricht.⁹²⁸ Seine Söhne (nach Genesis 10, 4) sind Elischa und Tarschisch, er ist der Stammvater der Kittäer und der Rodaniter. Von diesen stammen die Inselvölker ab.⁹²⁹ Ganz passend springt die Genealogie nun zu den Namen zweier Nachfahren, die aus den Namen griechischer Inseln gewonnen wurden bzw. nach denen griechische Inseln benannt wurden: Ciprus und Cretus. Darauf folgt ein dritter antikisierender Name der mit c beginnt: Celius. Celius (lat. der Himmlische, für griech. Uranos) der Vater des Saturn (griech. Kronos), hier als Saturn von Kreta bezeichnet, diese Herkunft kennt man auch aus der *Hauksbók*-version der *Trójumanna saga*.⁹³⁰ Es folgt sein Sohn Jupiter (griech. Zeus) – der von seiner Mutter auf Kreta versteckt wurde, weil sein Vater die üble Angewohnheit hatte, seine Nachkommen zu verschlingen. Die Herkunftsbezeichnung schließt natürlich auch an den Großvater in dieser Genealogie an, namens Cretus. Die Herkunft Saturns von Kreta scheint auf Laktanz zurückzugehen und wurde im Mittelalter auch durch die altenglischen *Solomon-and-Saturn-Dialoge* verbreitet.⁹³¹ Saturn floh vor Jupiter von Kreta nach

⁹²⁷ Genesis 9, 18-19.

⁹²⁸ Genesis 10, 1-2: *hae generationes filiorum Noe Sem Ham Iafeth natiqve sunt eis filii post diluvium. filii Iafeth Gomer Magog et Madai Iavan et Thubal et Mosoch et Thiras.*

⁹²⁹ Genesis 10, 4-5: *filii autem Iavan Elisa et Tharsis Cetthim et Dodanim. ab his divisae sunt insulae gentium in regionibus suis unusquisque secundum linguam et familias in nationibus suis.*

⁹³⁰ Vgl. *Trójumanna saga*. Hrsg. von Louis-Jensen, Jonna. Copenhagen: Munksgaard 1963 (Editiones Arnarnagnæanae: Series A, 8), S. 1: *A Dogvm Josve er hofðingi var a Iorsala landi yfir Gyþinga lyð eftir Moyises at til skipan sialfs gvðs var sa maðr vpp fœddr i ey þeiri j Iorsala hafi er Krit heitir er Satvrnvs var kallaðr en ver kollvm Frey.*

⁹³¹ Von Laktanz gelangte diese Information auch in die Predigten *De falsis Diis* durch Ælfric und Wulfstan vgl. O'Neill, Patrick P.: On the date, provenance and relationship of the 'Solomon and Saturn' dialogues. In: *Anglo-Saxon England* 26 (1997) S. 146-147.

Italien, eine Richtung, die später auch die besiegten Trojaner einschlagen werden.

Sohn des Jupiter ist Dardanus. Damit ist die trojanische Geschichte erreicht: Dardanus (Dardanos) ist der Stammvater der Dardaner, sein Urenkel Ilus (Ilos) wird dereinst Troja gründen. Die Dardaner werden häufig mit den Trojanern gleichgesetzt, die Trojaner werden daher auch als Dardaner bezeichnet, besonders das Gefolge des Aeneas.⁹³² Sohn des Dardanus ist, Erichthonius, hier Ericonis. Sein Sohn ist Tros, der Heros eponymos von Troja; aus ihm wurde in der vorliegenden Genealogie Eroas. Dann folgt Ilus, sein Sohn Laomedon, der schließlich der Vater des aus dem Trojastoff bekannten Königs Priamus ist. Er ist Vater Hectors, doch die Linie wird weitergeführt über eine Tochter des Königs Priamus namens Troan, die mit einem „König in Troja“ namens „Munon oder Mennon“ verheiratet ist. Dieser Schwenk ist verständlich, denn Priamus ist der letzte König Trojas und er kommt bei der Eroberung zu Tode. Nach Homer hatte Priamus hatte allein 50 Söhne, die Tochter Troan gehört nicht zu den in der Antike prominenten Kindern.⁹³³ Ein

Sie findet sich aber nicht bei Martin von Braga und auch nicht in der Übersetzung der *Hauksbók*, sehr wohl aber in der Hauksbókversion der *Trójumanna saga*. Im übrigen findet man Laktanz, Div. inst. 12 nur die Information, dass Saturn und später Jupiter ihren Wohnsitz auf dem Olymp hatten. Zwar gibt es einen Olymp auf Kreta, jedoch ist dies nicht der Göttersitz, dieser befindet sich auf dem griechischen Festland. Bringt man dies aber zusammen mit der Nachricht von Div. inst. 13, dass Jupiter nämlich – nach Euhemeros – seinen Wohnsitz schließlich in Kreta genommen habe, wo Euhemeros das Grabmal mit der Inschrift „Jupiter, Sohn des Kronos“ gesehen habe, dann könnte man daraus konstruieren, dass beide Vater und Sohn auf dem kretischen Olymp ihren Wohnsitz gehabt hätten, was natürlich nach antiker Auffassung unzutreffend ist. Gestützt wird dies noch durch die Nachricht des Aufwachsens von Jupiter auf Kreta (Laktanz 19), was wiederum durchaus orthodox ist, weil er ja dort von seiner Mutter vor seinem Vater versteckt wurde. Die antike Vorstellung war aber nicht, dass die gesamte Familie Saturns auf Kreta lebte.

Zur Verwandtschaft von Japhet und Jupiter siehe Laktanz, Div. inst. 20.

⁹³² Vgl. Scheer, Tanja: Dardanos. [1] Sohn des Zeus. In: Der Neue Pauly. Hrsg. von Hubert Cancik, Helmuth Schneider und Manfred Landfester. Brill, 2012. Brill Online. Universitaets- und Landesbibliothek Bonn. 26 March 2012

<http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=dnp_e311130> und Scheer, Tanja: Dardanoi. In: Der Neue Pauly. Hrsg. von Hubert Cancik, Helmuth Schneider und Manfred Landfester. Brill, 2012. Brill Online. Universitaets- und Landesbibliothek Bonn. 26 March 2012

<http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=dnp_e311080>

⁹³³ Stoevesandt, Magdalene: Priamos. In: Der Neue Pauly. Hrsg. von Hubert Cancik, Helmuth Schneider und Manfred Landfester. Brill, 2012. Brill Online. Universitaets- und Landesbibliothek Bonn. 26 March 2012 <http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=dnp_e1008220>

Trojaner namens Menon fällt bei Homer (Ilias XII 201), gemeint ist aber hier Memnon, der König der Äthiopier, der auf Seiten der Trojaner kämpfte. Nach der der Sturlungengenealogie haben Troan und Munon/Mennon nun zusammen den Sohn Tror. Dieser wiederum wird mit Þórr identifiziert: so einfach ist man aufgrund einer Namensähnlichkeit im Bereich der germanischen Götter angekommen. Mit diesem König „Munon oder Mennon“ setzt auch die Genealogie des Prologs der *Snorra Edda* ein:

Prolog der SnE nach Codex Regius	Prolog der SnE nach Codex Upsaliensis	Sturlungengenealogie nach Codex Upsaliensis
		Adam-Priamus
Munon/Mennon ∞ Troan	Menon ∞ Troiam	Troan ∞ Munon/Mennon
Tror = Þórr ∞ Sibil = Sif	Tror = Þorr ∞ Sibil = Sif	Tror = Þórr
Loriði	Lorriþi	Lorica
Einriði		Hereðei
Vingepórr	Vingiþorr	Vengeþor
Vingenir	Vingener	Vingener
Móða	Moða	Meða
Magi	Mage	Magni
Sescef	Sefsmeg	Sesef
Beðvig	Beðvig	Beþvig
Athra = Annan	Atra = Annan	Atra
Ítrmann	Itrman	Trinam
Heremóð	Eremoð	Heremeth
Scildun = Skjöld	Skialldvn = Skiolld	Skialldvn = Skiolld
Biaf = Bjár	Biaf = Bavr	Biaf = Biar
Jat	Iat	
Guðólfr	Gvðolfr	Gvþolfr
Finnr	Finnr	Finnr
Friallafr = Friðleifr	Friallafr = Friðleifr	Friallafr = Friþleifr
Voden = Óðinn ∞ Frigida/Frigg	Vodden = Oþinn ∞ Frigida/Frigg	Oþinn
Söhne: Veggdegg (Saxland), Beldegg = Baldr (Vestfal), Siggi (Frakland, Volsungar) [alle mit Nachkommen genannt];	Söhne: Vegdreg (Saxland), Beldeg = Balldr (Vestr Fál), Sigi (Frackland, Volsungar); Skiolldr (Reiþgota land = Iotland, Skiolldvngar), Semingr (Noregr, Noregs	Skiolldr

Skjöldr (Reiðdotaland = Jóttland, Skjöldungar = Danakonungar), Sæmingr (Nóregr, Nóregrskonungar), Yngvi (Svíþjóð, Ynglingar)	konungar), Yngvi (Svíþjóð, Ynglingar)	
[Friðleifr]	[Friðleifr]	Friðleifr
		Friðleifr bis Egill und Gyða

Am Ende der Sturlungenealogie werden Sturla i Hvammi und seine Nachkommen mit Guðný Þóðvarsdóttir genannt: Snorri, Sighvatr, Þorþr und Helga. Helga ist die Mutter von Egill und Gyða. Der hier genannte Snorri ist Snorri Sturluson, die letztgenannten Egill und Gyða sind also Kinder seiner Schwester Helga, sein Neffe und seine Nichte. Dieser Egill ist offenbar ein gewisser Egill Sölmundarson von Reykjaholt, der um 1250 gelebt haben soll, seine Schwester Gyða von Kalmanstúnga.⁹³⁴ Die Genealogien des Prologs in Codex Regius und Codex Upsaliensis weichen kaum voneinander ab, nur Einriði fehlt im Upsaliensis. Im Upsaliensis ist die Geschichte, wie Tror/Þórr seinen Ziehvater Lorikus erschlägt, nicht behandelt; in der Sturlungenealogie taucht nun ein ähnlich benannter Vorfahre Lorica an Stelle des Loriði des Codex Regius auf. Wo in den Prologen die Söhne Óðins vorgestellt werden, ist die Genealogie der Sturlungen naturgemäß knapper und beschränkt sich nur auf die Linie Skiollr – Friðleifr.

Immerhin ist zu konstatieren, dass der Auftraggeber der Genealogie – wohl Egill Sölmundarson – seine Familie nicht nur von Adam, den Trojanern und heidnischen Göttern ableitet, sondern auch vom dänischen Königshaus. Man kann vermuten, dass diese Genealogie von Egill nur weitergeführt wurde und bereits vorher in der Sturlungenfamilie erstellt wurde, vielleicht sogar unter Snorri. Diese Vermutung passt auch zu einer weiteren Liste, die im Codex Upsaliensis mit der *Snorra Edda* verbunden ist: eine Liste der Gesetzessprecher vom allerersten Ulfljótr bis zu Snorris zweiter Amtszeit:⁹³⁵

Vlfliotr het maðr er fvrst sagði log vpp a islandi at hans

⁹³⁴ Diplomatarium Islandicum. Íslenzkt fornbræfasafn, sem hefir inni að halda bréf og gjörnínnga, dóma og máldaga, og aðrar skrár, er snerta Ísland eða íslenzka menn. Firsta bindi 834-1264. Kaupmannahöfn: Möller 1857-76. Nr. 127, S. 501.

⁹³⁵ Diplomatarium Islandicum, S. 500-501.

raþi var alþingi sett. En hann hafði eigi laga [vpp]sogv a
 islandi sva at þat se vita—.
 En hrafn hæiþs son hinn fyrsti logsavgo ma—r a islandi
 sagði log vpp .xx. vetr.
 þorarin raga broþir son oleifs hallta .xx. svm[o]r.
 þorkell mani þorsteinsson xi] svmor.
 þorgeir fra liosa vatni þorkels son xii] svmor. a hans
 dogvm kom cristni til islanz.
 Grimr frá mosfelli svertings son .ij. Svm[o]r.
 Skapti þoroddz son goþa iii] svm[o]r ok xx. hann andaðiz
 a ino sama ari ok olafr konvnr inn helgi fell.
 Steinn þorgeirs son .ii]. sum[o]r.
 þorkell tiorfa son .xx. Svmor.
 Geller bolverks son .ix. svm[o]r.
 Gvnnar inn spaki þorgrims son .ii]. svmor.
 kolbeinn flosa son .ii]. svmor. þat Svmor sem hann tok
 lavgsavgo fell haraldr konvnr a englandi.
 Gellir hafði logsavgo i annat sinni .ii]. Svmor.
 Gvnnar i annat sinn .i. Svmor.
 Sighvatr .vii]. Svmor.
 Markvss skegia son tok logsogn þat svmar er Gizvr biskvp
 hafði verit einn vetr her a landi ok hafði logsavgo xx ok iiij. Svmor.
 Gunnar vlfheþins son .ix. svmor.
 bergþor hrafns son .vj. Svmor.
 Gvnnar þorgeirs son .xij. Svmor.
 hrafn vlfheþins son .iiij. Svmor.
 finnr hallz son .vij. Svmor.
 Gvnnar vlfheþins son .x. Svmor.
 Snorri Hvnboga son .xv. Svmor.
 Styrkar oddason .x. Svmor.
 Gizvr hallz son .ij. Svmor ok xx.
 hallr gizorar son .iii] Svmor.
 Styrmir kara son .ij. Svmor.
 Snorri Stvrlo son .iiij. Svmor.
 Teitr þorvallz son .ij. svmor.
 Snorri stvrlo son i annat sinn.

Diese Liste der Gesetzessprecher bis auf Snorri wird wohl zu Snorris Lebzeiten
 bzw. vor 1232 entstanden sein, da sie mit seiner zweiten Amtszeit (1222-1232)
 endet. Sie beginnt mit Ulfljótr, dem ersten Gesetzessprecher, der auch in der
Íslendingabók behandelt wird. Er verknüpft Snorri und die Sturlungen mit der

wichtigsten überregionalen Institution, dem Alþing, und führt diese auf ihre Gründungszeit zurück.

Im Codex Upsaliensis ist also die *Snorra Edda*, die gemeinhin als eher unpolitisches Skaldenlehrbuch aufgefasst wird, in einen Zusammenhang mit der Sturlungenfamilie gebracht. Dass die Liste der Gesetzessprecher mit Snorri endet, lässt vermuten, dass er die Liste hat zusammenstellen lassen, gleiches könnte für die Genealogie gelten, bei der sich Egill mitsamt seiner Schwester als vermutlicher Auftraggeber des Codex Upsaliensis (oder seiner Vorlage) nur noch anfügen ließen.

Auch der Prolog an sich ist nicht unpolitisch, aber ohne die Verbindung mit der Genealogie und der Liste der Gesetzessprecher ist jedenfalls die Verbindung zur Familie nicht hergestellt. Ob nun Snorri diese Verbindung der Texte selbst beabsichtigte, kann man wohl nicht mehr klären. Es ist ja schon die Vermutung angestellt worden, dass der Upsaliensis aus nachgelassenen Entwürfen Snorris zusammengestellt wurde.⁹³⁶ Aber auch eine sekundäre Zusammenstellung spräche für ein ausgeprägtes Selbstbewusstsein der Familie und für einen unverhohlenen Herrschaftsanspruch.

4.2.3. Die *Snorra Edda* im Codex Wormianus

Im Codex Wormianus ist die Überlieferung der *Snorra Edda* mit dem Gedicht *Rígsþula* verbunden. Dieses Gedicht steht in der Tradition eddischer Götterlieder. In einer Prosaeinleitung wird die Hauptperson vorgestellt: der Ase Heimdall reist unter dem Namen Rígr entlang einer unbekanntenen Küste und gelangt zu einem Hof. „Rígr“ muss im Zusammenhang des Gedichtes wohl mit altirisch *ri*/lateinisch *rex* = König zusammengebracht werden und war wohl für den gebildeten Leser etymologisch verständlich.

Rígr tritt in das Haus ein und findet dort *Ai* und *Edda*, Urgroßvater und Urgroßmutter, vor. Er gibt den beiden Ratschläge und setzt sich zwischen die beiden auf die Bank. Danach wird er vortrefflich bewirtet, worauf er wiederum Ratschläge erteilt. Schließlich legt er sich zwischen den beiden ins Bett. Er bleibt drei Nächte. Neun Monate später gebiert Edda ein Kind. Es ist von dunkler Farbe, und sie nennen es *Þræll*, Knecht. Er entwickelt sich gut, doch er ist ein hässlicher Mensch. Er verrichtet körperliche Arbeiten. Er findet ein

⁹³⁶ Siehe oben, vgl. Snorri Sturluson: *Edda*. Hrsg. von Faulkes, S.xxix-xxx.

gleichartige Gefährtin *Þír*, Magd, mit der er zahlreiche Kinder zeugt. Von diesem Paar stammen die Knechte ab.

Rígr zieht weiter und betritt ein weiteres Haus. Dort trifft er auf *Afi* und *Amma*, Großvater und Großmutter. Der Mann schnitzt, die Frau spinnt, beide sind wohlhabend und von gepflegter Erscheinung. Die Geschichte wiederholt sich. Nach neun Monaten gebiert die Frau ein Kind, das sie *Karl* nennen: freier Bauer. Er ist rothaarig und rosig, gedeiht gut und wird ein tüchtiger Bauer. Zusammen mit seiner Frau *Snør*, Schwiegertochter, begründet und führt er einen Hof. Sie zeugen zahlreiche Kinder. Von ihnen stammen die Bauern ab.

Rígr zieht abermals weiter und findet in einem weiteren Haus ein Paar vor namens *Faðir* und *Móðir*, Vater und Mutter. Der Mann richtet Pfeil und Bogen, seine schöne Frau richtet Gewand und Kopfschmuck. Die Geschichte wiederholt sich ein weiteres Mal: die Frau gebiert nach neun Monaten einen Knaben, den sie *Jarl* nennen. Ein Jarl ist der höchste Adelige nach dem König in Norwegen. Der Knabe ist blond und hellhäutig, gedeiht prächtig und wächst zu einem Adligen heran: Reiten, Jagen, Kämpfen und Schwimmen sind seine Beschäftigungen. Rígr sucht ihn auf, gibt ihm seinen Namen, lehrt ihn Runen und fordert ihn auf, einen Landbesitz zu erwerben. Der junge Mann macht sich auf und erkämpft die Herrschaft über 18 Höfe. Er erwirbt Reichtum und gibt großzügige Gaben. Mittels Boten hält er um die Hand von *Erna*⁹³⁷ an, die Tochter des *Hersir*. Sie ist hell und klug. Ein *Herse* ist ein Adelstitel in Norwegen. Sie heiraten und haben zahlreiche Nachkommen. Der jüngste Sohn heißt *Konr ungr* also „junger Konr“. Der Name lässt den etymologisch denkenden Leser an *kon-ungr* gleich König denken. Dieser kennt Runen und hat besondere Fähigkeiten, beispielsweise kann er die Sprache der Vögel verstehen. Er kämpft gegen den Vater um die Runen, gewinnt und erhält den Namen des Vaters Rígr. Die letzten drei Strophen berichten von einem Ausritt *Kons* in den Wald, wo eine Krähe zu ihm spricht. Sie tadelt ihn, dass er sich mit Vögeln befasst anstatt Krieg zu führen. Sie verweist auf *Danr* und *Danpr*, die herrliche Hallen und einen größeren Erbgut besäßen als er sowie hervorragende Krieger seien. *Danr* und *Danpr* sollen wohl auf Herrscher in Dänemark verweisen.⁹³⁸

⁹³⁷ Ob auch dieser Name wie alle andern als sprechend aufzufassen ist, ist unklar. Man könnte an eine Bildung zu aisl. *ern* = „stark, rüstig, tüchtig“ denken.

⁹³⁸ Wenn auch etymologisch wohl nicht korrekt, da *Danpr* vermutlich den Fluss *Dnjepr* bezeichnet. Vgl. Beck, Heinrich: *Dnjepr* II. §3 Die altnordischen Schriftquellen. In: *Reallexikon der*

Damit bricht das Gedicht ab – eine Lakune in der Handschrift.⁹³⁹ Der Codex Wormianus wird auf ca. 1350 datiert, 1397 geht die Macht über Island von Norwegen auf die Kalmarer Union über, die unter dänischer Vorherrschaft steht. Die letzten drei Strophen wirken wie ein aktualisierender Anhang des Gedichts, das bisher einen isländisch-norwegischen historischen Hintergrund zu haben schien, wie die Adelstitel Jarl und Herse andeuten.

Der Inhalt des Gedichtes ist eine mythologische Begründung der mittelalterlichen Ständegesellschaft, also eine Soziogonie. Es ist nur im Codex Wormianus überliefert. Der Codex Wormianus enthält die *Snorra Edda*, zunächst *Prolog*, *Gylfaginning*, *Skáldskaparmál*, die vier *Grammatischen Traktate*, dann *Háttatal* (Verse 7-85) und abschließend auf einem separaten Blatt *Rígsþula*. Darauf folgen noch *Ókænd heiti*, eigentlich zu den *Skáldskaparmál* gehörend und hier stark überarbeitet, und *Maríuvísur*, im 15. Jahrhundert nachgetragen. Das Ende des Kodex ist offenbar defekt und der Kodex wurde später neu eingebunden. Das Gedicht *Rígsþula* ist jedoch nach Johansson mit großer Sicherheit vom Schreiber des Haupttextes geschrieben. Es ist wahrscheinlich, dass sowohl *Ókænd heiti* als auch die *Rígsþula* ursprünglich Teil des Kodex waren, und auch ihre Platzierung am Ende ist wahrscheinlich.⁹⁴⁰

Der Codex Wormianus spannt also vom Prolog der *Gylfaginning* bis zur *Rígsþula* einen genealogischen Bogen von Adam zu den dänischen Königen, der die ursprünglich der genealogischen Fundierung der Sturlungen dienenden Genealogie der *Snorra Edda* eine Aktualisierung verleiht. Diese Aktualisierung durch die Anfügung der *Rígsþula* in dieser Form mit dem Ausblick auf die dänischen Könige, bestätigt andererseits die Deutung der *Snorra Edda* als ein Dokument, dass den Anspruch einer sich als aristokratisch auffassenden Familie stützen soll.⁹⁴¹

Der Codex Wormianus ist somit insgesamt ein Beleg für das Weiterleben der gründungsmythischen Vorstellungen Snorris. Die genealogische

germanischen Altertumskunde. Berlin, New York: de Gruyter 1984, Bd. 5, S. 508.

⁹³⁹ Johansson, Karl G.: *Rígsþula* och Codex Wormianus: Textens funktion ur ett kompilationsperspektiv. In: *alvíssmál* 8 (1998) S. 67–84, S. 77.

⁹⁴⁰ Vgl. Johansson: *Rígsþula* och Codex Wormianus, S. 71–72.

⁹⁴¹ Vgl. Nordal, Guðrún: *Tools of Literacy: The Role of Skaldic Verse in Icelandic Textual Culture of the Twelfth and Thirteenth Centuries*: University of Toronto Press 2001, S. 55–56: „The final stanza of *Rígsþula* (49) about Danr relates the myths of origin of the royal house of Denmark, and its striking presence in W may bear witness to the original concept behind the organization of the lore of *Snorra Edda*, which is also apparent in *Codex Regius* (...).“

Herleitung der adligen Familie von Adam im Prolog, die mythische Begründung der Gesellschaftsordnung durch einen Gott in der *Rígsþula*, in der Gestalt eines archaisierenden Eddaliedes bilden einen Rahmen, in den wie in der *Snorra Edda* vorgegeben Gründungsmythos und Dichtkunst verbunden werden. Der Kompilator des Codex Wormianus führt diesen Gedanken weiter durch die Integration der Grammatischen Traktate. Das abschließende Gedicht *Rígsþula* greift auch diesen Gedanken auf, indem es den jungen Konr zum Meister der Runen macht, die der Gott zunächst seinen Vater gelehrt hatte. Diese Steigerung zum Ende hin, zum strahlenden Konr, bricht das Gedicht am Ende ironisch durch den Kommentar der Krähe, die auf die reale Macht der Dänenkönige verweist.

Unterstützt wird diese Interpretation durch Karl G. Johanssons Identifizierung des Schreibers des Codex Wormianus mit dem Schreiber der *Völuspá* in der Hauksbók. Johansson meint, der Kompilator des Codex Wormianus habe das Gedicht bewusst ans Ende des Kodex gesetzt, um den Bogen zur *Snorra Edda* zu schlagen. Für den besseren Anschluss habe er die Prosaeinleitung verfasst.⁹⁴² Damit wäre auch eine Erklärung geliefert, warum Heimdallr hier der Vater der Stände und somit der Menschen ist, werden doch die Menschen am Beginn der *Völuspá* als Söhne Heimdalls bezeichnet.⁹⁴³ Interessanterweise verweist schon die *Völuspá* auf höhere und niedere Söhne Heimdalls. Dieser Aspekt macht es umso wahrscheinlicher, dass die Prosaeinleitung vom Schreiber des Codex Wormianus und in Anknüpfung an die *Völuspá* geschrieben wurde.

Die Überlieferungszusammenhänge in Codex Upsaliensis und Codex Wormianus zeigen, dass die Herstellung von Kodizes, in deren Mittelpunkt hier ein scheinbar unpolitisches Skaldenlehrbuch steht, gar nicht unpolitisch ist. Beide Kodizes haben eine dynastische Aussage, die auf die Skjöldungar, die Dynastie der Dänenkönige hinausläuft, das eine Mal durch die Beigabe der Sturlungengenealogie, das andere Mal durch das Gedicht *Rígsþula*. Im Codex Upsaliensis bleibt es aber nicht dabei. Die Beigaben scheinen durchaus aus Snorris Umfeld zu stammen und unterstreichen den Machtanspruch der Sturlungenfamilie innerhalb Islands und sicherlich auch das Bewusstsein, mit dem Snorri den Regierenden in Norwegen begegnete.

⁹⁴² Vgl. Johansson: *Rígsþula* och Codex Wormianus, S. 68-69 und 79.

⁹⁴³ Vgl. Johansson: *Rígsþula* och Codex Wormianus, S. 80.

4.3. Die Geschichte der Ynglingar

4.3.1. Snorri Sturlusons *Ynglinga saga*

Die *Ynglinga saga* behandelt die Vorgeschichte der norwegischen Könige. Sie endet mit Rognvaldr heiðumhæri. An die *Ynglinga saga* schließt die *Saga Hálfðans des Schwarzen* an, der der Vater Harald Schönhaars ist. Die genealogische Grundlage für die *Ynglinga saga* liefern die Skaldengedichte *Ynglingatal* und *Háleygjatal*. Snorri zitiert das *Ynglingatal* des Skalden Þjóðólfr ór Hvini durch den ersten Teil der *Ynglinga saga* hindurch als Quelle. Nach Snorri war Þjóðólfr ein Skalde Harald Schönhaars, man datiert das Gedicht gemeinhin in die 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts.⁹⁴⁴ Es hat die Ahnenreihe des norwegischen Königs Rognvaldr heiðumhæri, eines norwegischen Kleinkönigs, eines Cousins von Haraldr hárfagri, zum Inhalt. Die Genealogie beginnt mit dem Gott Yngvi und endet im 9. Jahrhundert. Es verlängert somit die Genealogie des norwegischen Kleinkönigs unter Zuhilfenahme der weiter zurückreichenden Genealogie der schwedischen Ynglinge bis zum Gott Yngvi. Die Datierung gilt als recht sicher, weil das ebenfalls durch Snorri zitierte *Háleygjatal* als Nachahmung des *Ynglingatal* gilt. Der Dichter ist nach Snorri Eyvindr skáldaspillir, der dieses Gedicht für Jarl Hákon den Mächtigen fertigte. Man datiert es als Nachahmung des *Ynglingatal* auf das Ende 9. Jahrhunderts. Es bietet eine Genealogie der Ladejarle.

Die *Ynglinga saga* ist der erste Teil der um 1230 von Snorri Sturluson verfassten oder in Auftrag gegebenen monumentalen Geschichte der norwegischen Könige, die unter dem Titel *Heimskringla* bekannt ist, ein neuzeitlicher Titel, der aus dem Werkanfang *Kringla heimsins* abgeleitet wurde.

⁹⁴⁴ Vgl. R. Volz: *Ynglingatal*. In: *Lexikon des Mittelalters*. 10 Bde. Stuttgart: Metzler [1977]-1999. Bd. 9, Sp. 413. Vgl. auch noch kürzlich für frühe Datierung Sundqvist, Olof: *Aspects of Rulership Ideology in Early Scandinavia with particular references to the Skaldic Poem Ynglingatal*. In: *Confluence. Interdisciplinary Communications 2007/2008*. Hrsg. von Willy Østreng. Oslo: Centre for Advanced Study 2009. S. 15–19, S. 18: „Ynglingatal is probably a pre-Christian poem dating back to the end of the 9th century. There are clear indications that Thjodolf based his poem on Eastern Scandinavian traditions. In my opinion, it is therefore possible to reconstruct a pre-Christian rulership ideology by means of Ynglingatal, which is valid for both Swedish and Norwegian conditions. This ideology involved religious aspects. The rulers there were related to the mythical world by descent. In addition, they performed important ritual roles in the hall at the royal residence.“

Die *Heimskringla* wird durch einen Prolog eingeleitet.⁹⁴⁵ Darin äußert Snorri, dass er die Geschichte der Herrscher (*hofðingjar*) der Nordländer aufzeichnen will, die die *ðönsk tunga* gesprochen haben. Als seine Quellen nennt er gelehrte Männer, *langfeðgatal*, das sind Genealogien von Königen und Adligen (*stórættaðir menn*), alte Skaldengedichte oder Sagalieder.

Unter den Skalden nennt Snorri explizit die zwei eben erwähnten: Þjóðólfr ór Hvini und Eyvindr skáldaspillir. Ihre Gedichte sind genealogisch, berichten aber nicht etwa über das Leben der Vorfahren, sondern primär über ihre Todesart und ihr Begräbnis. Passend dazu schließt Snorri einen Exkurs über die Begräbnissitten und ihren Wandel an, der die Erwähnung aller drei skandinavischen Reiche ermöglicht. Schließlich kommt er auf Harald Schönhaar zu sprechen, seine Skalden, die Skaldenlieder, die man noch kenne, und verteidigt deren Wahrheitsgehalt. Ferner erwähnt Snorri im Prolog Ari Þorgilsson als ersten Geschichtsschreiber in nordischer Sprache. Er kennt die *Íslendingabók*, dessen Inhalt Snorri folgendermaßen angibt: es sei ein Buch über Besiedlung und Gesetzgebung, Gesetzessprecher, Zeitrechnung, Einführung des Christentums, Fortführung bis in seine Zeit. Snorri erwähnt auch Aris *ævi Nóregskonunga*, weiß über sein Leben und seine Quellen Bescheid. Ari ist für Snorri eine zuverlässige Quellen, am zuverlässigsten aber – so schreibt er – seien die Skaldenlieder, sofern „richtig vorgetragen und vernünftig verstanden“ (*rétt kveðin ok skysamliga upp tekin*).⁹⁴⁶

Die *Ynglinga saga* selbst beginnt mit einer Beschreibung der Meere und Erdteile: Asien im Osten, Europa – auch *Eneá* genannt – im Westen, im Norden Großschweden, im Süden Bláland, die letzten beiden sind partiell unbewohnbar. Großschweden (*Svíþjóð in mikla eða in kalda*) wird lokalisiert und als Land vieler Völker und Sprachen charakterisiert, in dem es auch Riesen, Zwerge und *blámenn*, Wundervölker, wilde Tiere und Drachen gebe. Von Norden her ergießt sich ein Strom, der richtig Tanais heißt, den man früher aber auch Tanakvísl oder Vanakvísl genannt habe. Das Land zwischen den Mündungen ins Schwarze Meer heißt Vanaland oder Vanaheimr. Der Fluss fließt dann in den Ozean und trennt Asien und Europa.⁹⁴⁷

⁹⁴⁵ Vgl. Snorri Sturluson: *Heimskringla*. Bd. 1. Hrsg. von Bjarni Aðalbjarnarson. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag 1941 (ÍF 26), S. 3-7.

⁹⁴⁶ Snorri Sturluson: *Heimskringla*. Bd. 1. Hrsg. von Bjarni Aðalbjarnarson, S. 3-7. Zitat von S. 7.

⁹⁴⁷ Vgl. Snorri Sturluson: *Heimskringla*. Bd. 1. Hrsg. von Bjarni Aðalbjarnarson, Kap. I, S. 9-10.

Diese Beschreibung ist zwar leicht abweichend von der des Prologs zur *Snorra Edda*, aber der auffällige Zweitname Europas, *Eneá* nach Aeneas, ist auch hier genannt. Viel Beachtung wird hier Schweden geschenkt, während im Prolog zur *Snorra Edda* alle drei skandinavischen Reiche gleichgewichtig dargestellt werden. Eine Anzahl von Namen, die *Vana-* enthalten, weisen auf den Konflikt der Asen mit den Vanen voraus.

In Asien, das auch *Ásaland* oder *Ásaheimr* heißt, und dessen Hauptstadt (*hofuðborg*) *Ásgarðr* ist, herrschte ein Häuptling namens *Óðinn*. Es gab eine große Opferstätte, zwölf *hofgoðar* – auch *díar* oder *dróttnar* – leiteten die Opfer und sprachen Recht. *Óðinn* unterwarf zahlreiche Reiche. Er gewann jeden Krieg, segnete seine Leute immer durch Auflegen der Hand. Daher riefen sie ihn in der Not an.⁹⁴⁸

Die Asen leben also in einer Art Monarchie – denn es gibt nur einen Häuptling: dem Häuptling unterstellt sind zunächst die Asen, die das Amt der *hofgoðar* ausüben. Sie werden auch als *díar* (Priester, Goden, kelt. *dia* Gott⁹⁴⁹) oder *dróttnar* (*dróttinn*: Herr, Gebieter, Fürst, König⁹⁵⁰) bezeichnet, was wohl anzeigt, dass sie gleichsam als Adelige zu verstehen sein sollen. In ihrer Organisation wird die Königsherrschaft abgebildet einschließlich einer Vorstellung des Königsheils, das dadurch auch gleich erklärt wird. Die Zwölfzahl finden wir auch im Prolog zur *Snorra Edda*.

Dann kommt es zum Krieg der Asen gegen die Vanen.⁹⁵¹ Die zwei Göttergeschlechter führen Krieg gegeneinander und der Konflikt wird beigelegt, wie unter Menschen: durch den Austausch von Geiseln wird der Friede sichergestellt und schließlich gehen die Vanen in den Asen auf. Die Schilderung dieses Krieges mag auf die später geschilderten Konflikte zwischen den skandinavischen Reichen vorausweisen und es mag sich hierin der Wunsch nach Vereinigung zu einem skandinavischen Großreich ausdrücken.

⁹⁴⁸ Vgl. Snorri Sturluson: *Heimskringla*. Bd. 1. Hrsg. von Bjarni Aðalbjarnarson, Kap. II, S. 11-12.

⁹⁴⁹ Baetke, Walter u. Hans Fix: *Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur*. Digital; vollständiges Faksimile der 1. Aufl. (Berlin 1965-1968) zusammen mit Titelei und beiden Vorwörtern der zweiten, durchgesehenen Auflage (Darmstadt 1976) samt Korrekturen, erweitert um einen alphabetischen Stichwortindex aller im Wörterbuch verzeichneten altnordischen Wörter mit Flexions- und Wortklassenangaben. Berlin, Univ.-Greifswald: Akad. Verl 1965, S. 85.

⁹⁵⁰ Baetke: *Wörterbuch*, S. 93.

⁹⁵¹ Vgl. Snorri Sturluson: *Heimskringla*. Bd. 1. Hrsg. von Bjarni Aðalbjarnarson, Kap. IV, S. 12-13

Großschweden wird durch ein Gebirge von den anderen Reichen getrennt, südlich davon liegt nicht weit entfernt Tyrkland, wo Óðinn große Besitzungen hat. In der Zeit der Unruhen durch umherziehende Römerhäuptlinge fliehen viele Häuptlinge von ihren Besitzungen. Óðinn kennt die Zukunft und weiß, dass seine Nachkommen dereinst den Norden beherrschen werden, daher übergibt er das Reich an Ve und Vílir, und zieht mit allen *díar* und viel Volk über Garðaríki im Westen und Saxland im Süden nach Norden. Er hatte viele Söhne, die er nach der Eroberung von Reichen in Saxland als Herrscher einsetzt. Schließlich wendet er sich nach Norden und lässt sich auf einer Insel nieder, der Óðinsey auf Fünen. Er sendet Gefjon nach Norden auf Landsuche, wo sie auf Gylfi trifft, der ihr Pflugland gibt. Sie geht nach Jötunheimr, kehrt mit vier Riesensöhnen zurück, die sie in Ochsen verwandelt, vor einen Pflug spannt und damit Land aus dem Meer östlich von Fünen zieht. Das Land nannte man Seeland. Skjöldr, ein Sohn Óðins nahm sie zur Frau und sie lebten in Hleiðr (Lejre). Dahinter war ein Wasser, der Loðgrinn (Mälar). Es folgt eine Strophe Bragis des Alten über die Vermehrung Dänemarks durch Gefjon.

Als Óðinn hört, dass man im Osten bei Gylfi gut Land erwerben kann, zieht er dorthin und sie schließen Frieden, weil Gylfi sich unterlegen fühlt. Er siedelt sich in Sígtunir an, wo er einen Tempel und eine Opferstätte einrichtet; seinen Tempelgoden gab er Wohnstätten: Njorðr in Nóatún, Freyr in Uppsala, Heimdallr in Himinbjörg, Þórr in Þrúðvang, Baldr in Breiðablik.⁹⁵² Wie im Prolog der *Snorra Edda* macht auch hier sich Óðinn auf den Weg über Saxland in den Norden. Das Herauspflügen Seelands durch Gefjon wird auch in der *Gylfaginning* berichtet.

Óðinn und die *Díar* ziehen nun als Kulturheroen in die Nordländer (*Norðrlönd*). Óðinn ist beliebt und ein guter Krieger, redegewandt – er spricht in Skaldenversen – und kann die Gestalt wechseln; die Skaldenkunst geht von Óðinn und seinen *hofgoðar* aus; seine Männer kämpfen wie wilde Tiere, man nennt das *berserksgangr*.⁹⁵³ Das Motiv der Asen als Kulturheroen kennen wir auch aus dem Prolog der *Snorra Edda*, dort war jedoch von der Regierungsform und –organisation die Rede, die Óðinn aus Troja mitgebracht hatte. Hier hingegen geht es vor allem um die Dichtkunst, aber auch andere Fertigkeiten.

⁹⁵² Vgl. Snorri Sturluson: *Heimskringla*. Bd. 1. Hrsg. von Bjarni Aðalbjarnarson, Kap. V, S. 14-16.

⁹⁵³ Vgl. Snorri Sturluson: *Heimskringla*. Bd. 1. Hrsg. von Bjarni Aðalbjarnarson, Kap. VI, S. 17.

Es wird dann über Óðins Zauberkünste berichtet. Er lehrt seine Künste mit Hilfe von Runen und Zauberliedern. Er kann in die Zukunft sehen. Die Menschen hielten Óðinn und seine zwölf *hofgoðar* für Götter, opferten ihnen und glaubten noch lange an sie. Die Menschen benennen ihre Söhne nach Óðinn und Þórr.⁹⁵⁴ Wie im Prolog der *Snorra Edda* werden auch hier die heidnischen Götter als Menschen vorgestellt, die aufgrund ihrer Fähigkeiten, nach ihrem Tod von den Menschen verehrt werden.

Óðinn führte in seinem Land die Gesetze der Asen ein: regelt Bestattungs-, Opfersitten; Abgaben an Óðinn, dafür schützt er das Land gegen Krieg und opfert für ein glückliches Jahr. Njorðr heiratet Skaði, die aber nicht mit ihm zusammenleben will; sie heiratet später Óðinn und sie bekommen viele Söhne. Einer der Söhne heißt Sæmingr. Die folgende erste Strophe des Skaldengedichts des Eyvindr skáldaspillir handelt von ihm. Jarl Hákon inn ríki führt auf Sæmingr seine Ahnen zurück. Schweden wird *Mannheimar*, Großschweden *Goðheimar* genannt.⁹⁵⁵

Auch im Prolog zur *Snorra Edda* hatte Óðinn die Gesetze seiner alten Heimat im Norden eingeführt; dort waren sie explizit als trojanische Gesetze bezeichnet worden. Der erwähnte Sohn Sæmingr ist im Prolog der *Snorra Edda* ebenfalls Sohn Óðins und der erste Norwegerkönig. Allerdings wird er dort nicht als erster genannt, ihm gehen zeitlich die drei Söhne voraus, die in Saxland, Vestfal und Frakland eingesetzt werden, dann folgte dort Skjoldr, dann Sæmingr und schließlich Yngvi. Die drei skandinavischen Herrscher scheinen im Prolog gleichwertig behandelt. Hier in der *Ynglinga saga* hingegen wird die norwegische Königsdynastie durch Óðins Sohn Sæmingr begründet. Freilich befindet man sich noch in Schweden. Diese Komplikation ist im Prolog der *Snorra Edda* nicht erwähnt, dort heißt es lediglich, dass Óðinn seinem Sohn Sæmingr Norwegen übergibt.

Nun stirbt Óðinn. Njorðr wird sein Nachfolger. Auch die meisten anderen *díar* sterben. Dann stirbt auch Njorðr.⁹⁵⁶ Freyr kommt an die Macht. Er errichtet einen großen Tempel in Uppsala und verlegt seine Hautstadt dorthin. Beginn des Fróðafriðr. Freyr war mit Gerðr, Tochter des Gymir verheiratet, ihr Sohn hieß Fjqlnir. Freyr hieß auch Yngvi, seine Nachkommen nannten sich Ynglinge. Freyr stirbt, aber seine Leute geben noch drei Jahre lang vor, er sei

⁹⁵⁴ Vgl. Snorri Sturluson: *Heimskringla*. Bd. 1. Hrsg. von Bjarni Aðalbjarnarson, Kap. VII, S. 18-20.

⁹⁵⁵ Vgl. Snorri Sturluson: *Heimskringla*. Bd. 1. Hrsg. von Bjarni Aðalbjarnarson, Kap. VIII, S. 20-22.

⁹⁵⁶ Vgl. Snorri Sturluson: *Heimskringla*. Bd. 1. Hrsg. von Bjarni Aðalbjarnarson, Kap. IX, S. 22-23.

am Leben, um Frieden und Fruchtbarkeit zu bewahren. Dann übernimmt Freyja die Leitung der Opfer, sie war als einzige der Götter noch am Leben; sie wurde so berühmt, dass alle vornehmen Frauen nach ihr *frúvur* benannt sind bzw. *freyja/húsfreyja*. Ihr Mann hieß Óðr, ihre Töchter Hnoss und Gersimi, nach ihnen werden die Kleinodien benannt. Die Schweden wussten nun, dass Freyr tot war. Da Friede und Fruchtbarkeit erhalten geblieben waren, glaubten sie, das würde so bleiben, solange er in Schweden sei. Daher wollten sie ihn nicht verbrennen und opferten ihm weiter.⁹⁵⁷

Hier erfahren wir, warum die das Geschlecht Ynglingar heißt: es stammt von Freyr ab, der auch Yngvi heißt. Er wird im Folgenden auch als Yngvifreyr bezeichnet. Fjölfnir, der Sohn von Yngvifreyr regiert in Schweden, Frið-Fróði in Hleiðr; sie waren Freunde. Fjölfnir besucht Fróði, beim Gelage fällt er in ein riesiges Metfass und ertrinkt. Es folgt eine Skaldenstrophe des Þjóðólfr, in der es um eben den Tod des Fjölfnir geht.⁹⁵⁸

Diese Skaldenstrophe ist die erste vieler gleichartiger Strophen, die das Gerüst dieser Saga bilden. Das gesamte Gedicht des Þjóðólfr – und auch das des ihn nachahmenden Eyvindr – besteht aus den Herrschernamen und ihren Todesarten. Diese Gedichte mit teilweise bizarren Todesarten haben mit historischer Realität natürlich nicht viel zu tun, werden aber von Snorri mit viel Vergnügen zu Geschichten ausformuliert, die hier aber im einzelnen nicht weiter verfolgt werden sollen.

Kapitel XI handelt von der Freundschaft zwischen Fjölfnir, dem Sohn von Yngvifreyr, der Schweden regiert und Frið-Fróði, der in Hleiðr herrscht. Diese Freundschaft thematisiert erstmals das Verhältnis der Herrscher von Schweden und Dänemark, das Verhältnis zwischen Ynglingar und Skjöldungar.

Die Genealogie bis einschließlich Kapitel 16 beginnt mit Óðinn, dann folgen Njorðr, Freyr/Freyja, Fjölfnir, Sveigðir, Vanlandi, Vísburr, Dómaldi und Dómarr. In Kapitel XVII kommt Dyggvi, Dómars Sohn, an die Herrschaft:

Móðir Dygva var Drótt, dóttir Danps konungs, sonar Rígs, er fyrstr var konungr kallaðr á danska tungu. Hans áttmenn höfðu ávallt síðan konungsnafn fyrir it œzta tígnarnafn. Dyggvi var fyrstr konungr kallaðr sinna ættmanna; en áðr váru þeir dróttnar kallaðir, en konur þeira dróttningar, en drótt hirðsveitin. En Yngvi eða Ynguni var kallaðr hverr þeirra ættmanna alla ævi, en Ynglingar allir saman.

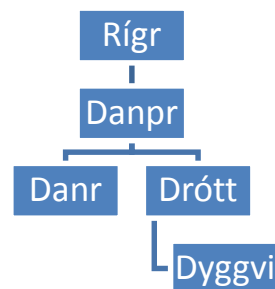
⁹⁵⁷ Vgl. Snorri Sturluson: Heimskringla. Bd. 1. Hrsg. von Bjarni Aðalbjarnarson, Kap. X, S. 23-25.

⁹⁵⁸ Vgl. Snorri Sturluson: Heimskringla. Bd. 1. Hrsg. von Bjarni Aðalbjarnarson, Kap. XI, S. 25-26.

Drótt dróttning var systir Dans konungs hins mikilláta, er Danmørk er við kend.⁹⁵⁹

Dyggvis Mutter hieß Drótt, sie war die Tochter des Königs Danpr, des Sohns von Rígr, der als erster König genannt wurde in dänischer (= nordischer) Sprache. Seine Verwandten führten seitdem immer den Königsnamen als den höchsten Ehrennamen. Dyggvi war als erster in seinem Geschlecht ‚König‘ genannt worden, zuvor hatte man sie man sie *dróttnar* genannt und ihre Frauen aber *dróttningar* und die Gefolgsleute *drótt*. Aber jeder ihres Geschlechts bekam den Beinamen Yngvi oder Ynguni, so lange sie lebten, und Ynglingar hießen sie alle zusammen. Dróttning Drótt war die Schwester König Dans des Stolzen, nachdem Dänemark benannt ist.

Hier wird also eine Verwandtschaft zum dänischen Königshaus hergestellt, die Mutter Dyggvis ist die Tochter von Danpr. Die Genealogie ist folgende:



Rígr ist der Stammvater der dänischen Könige, nach seinem Enkel Danr ist Dänemark benannt. Sein Neffe Dyggvi ist Teil der Genealogie der Ynglingar. Die Ynglinge stammen also nicht nur von Óðinn ab, sondern sind auch mit dem dänischen Königshaus verwandt. Die Rangfolge ist aber in dieser Erzählung klar und entsprechend dem Alter des Geschlechts: Die Ynglinge sind klar höher anzusehen. Rígr, Danpr und Danr kennen wir auch aus der *Rígsþula*.

Nach Dyggvi folgt sein Sohn Dagr, dann Agni, seine Söhne Alrekr und Eiríkr. Alrekr hat die Söhne Yngvi und Álfr. Yngvi ist strahlend und extrovertiert, Álfr mürrisch und introvertiert. Nur Álfr wird im Text als König bezeichnet. Die Brüder erstechen einander gegenseitig im Streit um Bera, Álfs Frau. Unter Álfs Sohn Huggleikr geht Schweden kurzfristig an den Seekönig Haki verloren. Yngvis Söhne, Jorundr und Eiríkr, waren unterdessen auf Heerfahrten. Als sie in Dänemark kämpften, trafen sie auf König Guðlaugr von Háleygjaland und nehmen ihn gefangen und hängen ihn. Dann ziehen sie nach

⁹⁵⁹ Snorri Sturluson: Heimskringla. Bd. 1. Hrsg. von Bjarni Aðalbjarnarson, Kap. XVII, S. 33-35.

Schweden, Eiríkr fällt, jedoch fällt auch der gegnerische König, so dass Jorundr König in Uppsala wird (Kap. XXIII). Er fährt mit einem Heer nach Jütland und kämpft gegen Gýlaugr von Háleygjaland im Limfjord, den Sohn von Guðlaugr. Jorundr wird mit Hilfe des ansässigen Volks überwältigt. Er springt über Bord, wird aber doch gefangengenommen und an einem Galgen gehängt. Dann regiert Jorunds Sohn Aun oder Áni Schweden.

Nun wird eine Synchronisation mit den dänischen Königen vorgenommen und eine kurze Genealogie gegeben: gleichzeitig mit Jorunds Sohn Aun oder Áni in Schweden regiert Danr in Dänemark. Nach Danr inn mikilláti folgt Fróði inn mikilláti eða inn friðsami, dann seine Söhne Hálfðan und Friðleifr. Der Grund für die neuerliche Erwähnung der Genealogie der dänischen Könige ist ein Konflikt zwischen Dänemark und Schweden während der Regierungszeit Auns. Hálfðan ist zunächst erfolgreich und kann Aun aus Uppsala vertreiben. Nach Hálfðans Tod kann Aun zwar nach Uppsala zurückkehren, jedoch erfolgt eine neuerliche Vertreibung durch Áli inn frækni, Friðleifs Sohn. Áli ist König in Uppsala, bis Starkaðr inn gamli ihn erschlug. Darauf herrscht Aun wiederum in Uppsala.

Auns Sohn Egill kommt als König von Schweden in Bedrängnis und flieht nach Seeland. Mithilfe des dortigen Königs Fróði inn frækni kann er Schweden zurückerobern. So lange er lebt, sendet Egill Geschenke an Fróði. Nach Egils Tod jedoch stellt sein Sohn Óttar diese freiwilligen Leistungen ein, wodurch es zu einem Konflikt kommt, im Verlaufe dessen Óttar in Dänemark umkommt. Dennoch wird sein Sohn Aðils König in Schweden.

Nun zieht Helgi Hálfðanarson, der in Lejre herrscht gegen Aðils nach Schweden. Er nimmt Yrsa, die Frau des Königs, die dieser in Saxland erbeutet hatte und deren Herkunft unbekannt ist, gefangen, bringt sie nach Lejre, heiratet sie. Ihr Sohn ist Hrólfr kraki. Als er drei Jahre alt ist, kommt Königin Alof von Saxland nach Dänemark und eröffnet Yrsa, dass sie ihre und König Helgis Tochter sei. Daraufhin kehrt Yrsa nach Schweden zurück. Helgi fällt im Krieg, Hrólfr wird im Alter von acht Jahren König. Aðils siegt gegen den norwegischen Kleinkönig Áli inn upplenzki: eine berühmte Schlacht geschildert in der *Skjöldunga saga*; dort wird auch erwähnt, dass Hrólfr zu Aðils nach Uppsala kam.

In diesen Kapiteln ist wiederum von Beziehungen und Konflikten mit den Dänen die Rede und in Kapitel XXIX wird explizit die *Skjöldunga saga* als Quelle erwähnt.

Nach Aðils wird Eysteinn König, doch er verliert sein Leben und sein Reich an den jütländischen Seekönig Sölvi, der sich aber nicht dort etablieren kann, sondern schließlich von den Schweden erschlagen wird. Dann kommt Eysteins Sohn, Yngvarr, an die Macht, danach dessen Sohn Qnundr. Qnunds Sohn ist Ingjáldr illráði („der Übelstifter“). Seine Geschichte wird ausführlich geschildert. Er mehrt sein Reich, indem er anlässlich einer Totenfeier für seinen Vater etliche *heraðskonungar* in einer Halle verbrennen lässt und anschließend deren Reiche unterwirft. Er wiederholt das Vorgehen später gegen weitere Könige. Ingjaldr hat zwei Kinder Ása und Óláfr. Ása wird die Frau König Guðrøðs von Schonen, sie verursachte, dass Guðrøðr seinen Bruder Hálfðan tötete und auch den Tod ihres Gatten selbst. Hálfðans Sohn Ívarr inn víðfaðmi kommt nach dem Tod seines Onkels nach Schonen, sammelt ein Heer und zieht nach Schweden gegen Ingjaldr. Ingjaldr glaubt sich unterlegen und lässt Feuer an die eigene Halle legen, wo er mit seinen Leuten umkommt. Ívarr inn víðfaðmi unterwirft ganz Schweden, Dänemark und einen Teil Saxlands, das ganze Ostreich und ein Fünftel von England. Aus seinem Geschlecht stammen die späteren Könige von Dänemark und Schweden. Ingjáldr war der letzte Ynglingarkönig, der in Schweden herrschte. Sein Sohn Óláfr trételgju („der Baumfäller“) zog fort, da sich die Schweden gegen ihn erhoben; er siedelte sich in Vermaland an. Sein Nachfolger wird Hálfðan hvítbeinn („Weißbein“), dann folgen Eysteinn, Hálfðan inn mildi ok inn matarilli („der Freigebige und Speisekarge“), Guðrøðr, Óláfr und schließlich Rognvaldr, für den die Ynglingatal einst gedichtet worden war.

Die *Ynglinga saga* schildert also eine genealogische Reihe von Óðinn bis zu Rognvaldr. Dadurch wird die Linie des späteren norwegischen Königsgeschlechts über die unmittelbaren Vorfahren verlängert, deren Stammbaum ansonsten wohl nicht konkurrenzfähig gewesen wäre. Auch in der *Ynglinga saga* findet sich die Einwanderung der Asen aus Asien, auch hier sind sie wie im Prolog der *Snorra Edda* Kulturbringer. Im Verlauf der *Ynglinga saga* wird ein Konflikt zwischen Dänemark und den Ynglingen entwickelt. Die Ynglinge geraten mehr und mehr in Bedrängnis. Am Ende unterwirft Ívarr Dänemark und Schweden und weitere Gebiete und es wird gesagt, dass von ihm die künftigen Könige von Dänemark und Schweden abstammen. Die Ynglinge weichen nach Norwegen aus und werden dort zum herrschenden Geschlecht. Obwohl hier die Geschichte der norwegischen Könige begründet wird, wird hier doch auch die Etablierung der dänischen Herrschaft geschildert, die am

Ende der *Ynglinga saga* besser dastehen als die Ynglinge, die sich in ihr neues Reich erst schaffen müssen. Die beiden Geschlechter werden als verwandt dargestellt, jedoch sind in dieser Erzählung die künftigen Norwegerkönige als das ältere und damit vornehmere Geschlecht.

4.3.2. *Ynglingatal*: Ein Produkt isländischer Gelehrsamkeit?

Das der *Ynglinga saga* wesentlich zugrunde liegende *Ynglingatal* und das wiederum davon abhängige *Háleygjatal* werfen in ihrer Datierung Fragen auf, obwohl Snorri die klare Angabe macht, Þjóðólfr sei ein Skalde Harald Schönhaars. Die Vorstellung jedoch, ein Skalde habe ein Gedicht doch wohl zur Verherrlichung des Herrschergeschlechts geschrieben und dann nur die mehr oder weniger bizarren Todesarten der Vorfahren beschrieben, befremdet etwas, ebenso wie das Ende des Gedichts mit dem vergleichsweise unbedeutenden Rognvaldr. Das Gedicht macht eher den Eindruck einer hochmittelalterlichen Katalogdichtung als den eines Preisgedichts auf die ruhmreichen Ahnen.

Die traditionelle Datierung wurde wohl erstmals durch E. Jessen (1871) erschüttert, der die Authentizität der angeblich unter Harald Schönhaar entstandenen Skaldengedichte bezweifelt und eine Entstehung der *Ynglingatal* „frühestens im 10. Jahrhundert“, „wo man die wol frühestens im 10. Jahrhundert eingeführten dänischen königssagen in norwegischem Interesse corrigierte.“⁹⁶⁰ Auch Sophus Bugge (1894) wollte es frühestens in den 950er Jahre entstanden wissen, fand jedoch entschiedene Gegner in Finnur Jónsson und Gustav Storm.⁹⁶¹ Eine radikalere Umdatierung nahm Gustav Neckel (1908) vor, der das Gedicht in den Kontext historischer Gelehrsamkeit des

⁹⁶⁰ Jessen, Edvin: Über die Eddalieder. Heimat, Alter, Charakter. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 3 (1871) S. 1–84, S. 20: „Solche Zeugnisse müssen aber meines erachtens wegfallen, indem überhaupt an die authentie der gedichte „der Skalden Harald Schönhaars“ nicht zu glauben ist, und speciel das Ynglingatal sicherlich nicht aus dem 9. Jahrhundert herkommen könnte, sondern erst aus einer zeit, wo die geschichtlichen Verhältnisse des 9. Jahrhunderts in der norrönen sage, unter dem einfluss späterer politischer Verhältnisse, eine gründliche Umgestaltung erfahren hatten; aus einer zeit, wo man die wol frühestens im 10. Jahrhundert eingeführten dänischen königssagen in norwegischem Interesse corrigierte.“

⁹⁶¹ Vgl. Bugge, Sophus: Bidrag til den ældste skaldedigtningens historie. Christiania: Aschehoug 1894, S. 153, der im Übrigen einen Einfluss der irischen Dichtung auf das *Ynglingatal* sieht.

christlichen Island sah.⁹⁶² Er nimmt an, dass die Namen weitgehend fiktiv seien, ein Produkt „namenlisten sammelnder Isländer“: „Die ersten 23 namen sind gruppenweise durch stabreim verbunden: Freyr und Fjölfnir, Vanlandi und Visburr, Dómalði, Dómarr, Dyggvi und Dagr, dann folgen 15 vokalisches anlautende. Dieses verhältnis kann man schwerlich [...] allein aus der namenssitte der alten zeit erklären.“⁹⁶³ Vielmehr sei dem *Ynglingatal* eine *Ynglingapula* vorausgegangen – und alle erhaltenen Nafnapulur seien jung.⁹⁶⁴ Neckel sieht seine Datierung gestützt durch formale Kriterien wie die Metrik.⁹⁶⁵

Trotzdem also schon lange Zeit begründete Zweifel an der Authentizität des Gedichts bzw. an der Glaubwürdigkeit von Snorris Aussage bestanden, gab es doch immer wieder gewichtige Stimmen dagegen, die die traditionelle Datierung verteidigten, so dass diese bis heute ihre Anhänger hat wie z.B. John McKinnell.⁹⁶⁶

Eine gründliche Untersuchung von *Ynglingatal* und *Ynglingasaga* nahm Claus Krag (1991) vor. Er betont zurecht, dass formale Kriterien bei der Konservativität der Skaldendichtung keine verlässliche Grundlage eine Datierung bieten können, sondern dass vielmehr nur etwaige Anachronismen im Inhalt als Hinweise für eine spätere Datierung dienen könnten,⁹⁶⁷ die er in der Nachfolge Neckels nun mit stärkeren inhaltlichen Argumenten belegt, die im Folgenden erläutert werden sollen. Zuerst möchte ich zwei Argumente Krag anführen, die die allgemeine Haltung des Gedichts gegenüber den heidnischen Göttern betreffen: den Euhemerismus und die *interpretatio Christiana*.

Das Argument des Euhemerismus scheint zunächst zwar sehr wohl für die *Ynglinga saga* zuzutreffen – was nicht verwundert und nicht zur Debatte steht

⁹⁶² Neckel, Gustav: Beiträge zur Eddaforschung mit Exkursen zur Heldensage. Dortmund: Ruhfus 1908, S. 397.

⁹⁶³ Neckel: Beiträge zur Eddaforschung, S. 396.

⁹⁶⁴ Neckel: Beiträge zur Eddaforschung, S. 395–397.

⁹⁶⁵ Neckel: Beiträge zur Eddaforschung, S. 404–412.

⁹⁶⁶ Vgl. Storm, Gustav: Om Ynglingatal og de norske Ynglinge konger i Danmark. In: Historisk tidsskrift, Oslo 3 (1875) S. 58–79 und als Erwiderung auf Bugge: Storm, Gustav: Ynglingatal, dets Forfatter og Forfattetid. In: Arkiv för nordisk filologi 15 (1899) S. 107–141. Zuvor schon ebenfalls als Erwiderung auf Bugge: Finnur Jónsson: De ældste skjalde og deres kvad. In: Årbøger for nordisk oldkyndighed og historie 10 (1895) S. 271–359. McKinnell, John: Ynglingatal - a minimalist interpretation. In: Scripta Islandica 60 (2010) S. 23–48.

⁹⁶⁷ Vgl. Krag, Claus: Ynglingatal og Ynglingesaga. En studie i historiske kilder. Oslo: Universitetsforlaget 1991 (=Studia humaniora 2), S. 47.

–, nicht aber für das *Ynglingatal*, da dieses ja nicht mit Oðinn, sondern mit Fjǫlnir beginnt, dem menschlichen Spitzenahn der Ynglinge. Jedoch stellte Krag fest, dass die Namen der ersten vier Ynglinge – Fjǫlnir, Sveigðir, Vanlandi und Vísburrr – offenbar aus Beinamen von Oðinn und Freyr abgeleitet wurden.⁹⁶⁸ Man könnte sie somit als rekonstruierte heidnische Götter interpretieren.

Anzeichen einer *interpretatio Christiana* erkennt Krag in der Interpretation des heidnischen Kults als dämonische Umkehrung des christlichen Kults. Dafür sind zwei Stellen besonders markant. Zunächst die Geschichte Auns (Kap. 25): König Aun, der zunächst durch den dänischen Herrscher Hálfðan aus Uppsala vertrieben worden war und erst nach dessen Tod zurückkehren konnte, opfert seinen Sohn dem Oðinn, um ein langes Leben zu erhalten. Áli inn frækni, Friðleifs Sohn, kommt mit einem Heer nach Schweden und siegt gegen Aun, der sich wieder nach Vestra-Gautland zurückzieht. Áli ist König in Uppsala, bis Starkaðr inn gamli ihn erschlug. Danach kehrt Aun wieder nach Uppsala zurück und opfert seinen zweiten Sohn dem Oðinn. Oðinn verspricht ihm immerwährendes Leben, sofern er alle zehn Jahre einen weiteren Sohn opfere. Er opfert insgesamt neun Söhne wird aber immer gebrechlicher. Als er den zehnten Sohn opfern will, schreiten die Schweden ein. Aun stirbt schließlich an Altersschwäche ohne Krankheit.

Diese in der *Ynglingasaga* ausführlich geschilderte Geschichte ist im *Ynglingatal* Strophe 13 allerdings nur sehr verknüpft enthalten. Dort wird Aun als altersschwacher, ja zu alter, König gezeichnet, der noch nicht einmal mehr sein Trinkhorn heben kann, und es wird gesagt, er habe seine Söhne geopfert. Daraus kann man wohl einigermaßen sicher den Zusammenhang konstruieren, dass er seine Söhne für ein längeres Leben geopfert habe.⁹⁶⁹

Auns Opferung der Söhne für ein längeres Leben erklärt Krag vor dem Hintergrund dessen, was der mittelalterliche Mensch über Dämonen wusste, etwa durch Isidor oder Augustinus, und setzt eine Gleichsetzung oder Erklärung der heidnischen Götter mit Dämonen voraus. Aun habe also gleichsam einen Pakt mit dem Teufel geschlossen und sei dargestellt wie ein *magus*.⁹⁷⁰ Dem könnte man gleich noch hinzufügen, dass sich darin, dass er letztlich doch stirbt, die begrenzte Macht der heidnischen Götter zeigt.

⁹⁶⁸ Vgl. Krag: *Ynglingatal* og *Ynglingesaga*, S. 58-67.

⁹⁶⁹ So auch Krag: *Ynglingatal* og *Ynglingesaga*, S. 69-70.

⁹⁷⁰ Vgl. Krag: *Ynglingatal* og *Ynglingesaga*, S. 67-69.

Außerdem hat Aun bei seinem Pakt mit dem Dämon denselben Fehler begangen wie Sibylle gegenüber Apollo, nämlich zugleich mit dem langen Leben auch Jugend zu erbitten, wie es Ovid in den Metamorphosen schildert.⁹⁷¹ Dieses Motiv begegnet in der antiken Literatur auch andernorts: Eos erbittet von Zeus Unsterblichkeit für ihren Gemahl Tithonos und vergisst gleichfalls um ewige Jugend zu bitten. Selene passiert dieser Fehler hingegen nicht, als sie ihren Geliebten Endymion in ewigen Schlaf versetzte, wodurch seine Jugend bewahrt wurde. Den griechischen Göttern verleihen die goldenen Äpfel der Hesperiden ewige Jugend. Das Motiv des Opfern des eigenen Kindes hat ihre bekannteste Darstellung in der Bibel in der letztlich von Gott nicht zugelassenen Opferung Isaaks durch Abraham. Ebenso wird das Opfer der Iphigenie nicht angenommen. Sie wird durch Artemis gerettet, als ihr Vater Agamemnon sie für günstigen Fahrtwind opfern will. Auch in der Gegenüberstellung mit Abrahams Opfer Isaaks könnte man fragen, ob in der Geschichte von Aun nicht eine Anspielung darauf zu finden ist, in dem Sinne nämlich, dass der christliche Gott ein solches Opfer nicht zulässt. Ein heidnischer Gott hingegen nimmt ein Kinderopfer an. Kinderopfer berichten römische Quellen über Phönizier/Karthager – es ist nicht auszuschließen, dass Nachricht von diesem in den römischen Quellen sicher als barbarisch gekennzeichnetes Verhalten Niederschlag bei dem einen oder anderen Kirchenvater gefunden hat.

Vielleicht hat sogar die ganze Geschichte Auns einen etymologischen Hintergrund,⁹⁷² was einen hochmittelalterlichen Hintergrund nur noch wahrscheinlicher macht. Snorri bezeichnet jedenfalls den König am Anfang des Kapitels mit *Aun eða Áni*⁹⁷³ („Aun oder Áni“), was er am Ende wieder aufgreift, indem er *ánasótt* (wohl ohne Krankheit = ‚Altersschwäche‘) von seinem Namen herleitet: *Þat er síðan kǫlluð Ánasótt, ef maðr deyr verklauss af elli*⁹⁷⁴

⁹⁷¹ Vgl. Ovid, Metamorphosen (ed. Anderson) XIV 134-139:

*dum tamen hanc sperat, dum praecorumpere donis
me cupit, ‚elige‘ ait, ‚virgo Cumaea, quid optes:
optatis potiere tuis.‘ ego pulveris hausti
ostendens cumulum: quot haberet corpora pulvis,
tot mihi natales contingere vana rogavi;
excidit, ut peterem iuvenes quoque protinus annos.*

⁹⁷² Vgl. Krag: Ynglingatal og Ynglingesaga, S. 68.

⁹⁷³ Snorri Sturluson: Heimskringla. Bd. 1. Hrsg. von Bjarni Aðalbjarnarson, S. 47.

⁹⁷⁴ Snorri Sturluson: Heimskringla. Bd. 1. Hrsg. von Bjarni Aðalbjarnarson, S. 49.

sogenannten *Dísablót*, das Pferd strauchelt beim Umritt um die Disenhalle. Der König fällt herunter und bricht sich den Schädel. In der folgenden Skaldenstrophe Þjóðólfs wird Aðils als Opfer einer *vitta vétrr* („Zauberwesen“) bezeichnet. Dieser Aspekt ist in der Saga nicht erwähnt.

Ynglingatal 16	Übersetzung von Felix Niedner	Anmerkungen von Felix Niedner
Þat frák enn, at Aðils fjörvi vitta vétrr of viðá skyldi ok dáðgjarn af drasils bógum Freys óttungr falla skyldi, ok við aur ægir hjarna bragnings burs of blandinn varð, ok dáðsæll deyja skyldi Ála dolgr at Upsólum. ⁹⁷⁶	Noch hört' ich Daß Hexenkunst Adils Leben End'gen sollte. Tatenkühn Von Trabers Rücken Freys Enkel Fallen mußte. Herrschersohns Hauptsee mischte Mit dem Staub Der Stube sich. Tatenstolz Sterben sollte Alis Feind In Upsala. ⁹⁷⁷	Rosses. Adils. Hirn. Adils.

Krag interpretiert dies so, dass Aðils den Kult der Disen gestört habe und deshalb durch eine *vitta vétrr* zu Tode gekommen sei. Snorri habe verstanden, dass die Strophe eine anachronistische *interpretatio christiana* des Geschehens liefere. Deshalb habe er bewusst das Wirken der *vitta vétrr* aus seiner Erzählung fortgelassen und den Grund des Todes verschwiegen. Sowohl das Verständnis einer Dís als ‚Zauberwesen‘ als auch das Motiv eines heidnischen Königs, der seinen Glauben verloren habe, seien dabei christlicher Sicht entsprungen.⁹⁷⁸

Die parallele Überlieferung der *Historia Norwegie* zur Klärung heranzuziehen, macht die Angelegenheit leider nicht einfacher. Dort heißt es:

⁹⁷⁶ Text nach der Neuausgabe des Editionsprojekts „Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages“. Band I, in dem das Ynglingatal enthalten sein wird, ist noch nicht im Druck erschienen, daher hier der Text nach der Onlineedition der Projektshomepage „Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages“:

<http://homepages.abdn.ac.uk/wag017/db.php?table=poems&id=440> [26.09.2012]

⁹⁷⁷ Snorris Königsbuch. 1. Bd., S. 59.

⁹⁷⁸ Vgl. Krag: Ynglingatal og Ynglingesaga, S. 70-72.

*Cuius filius Adils ante edem Diane, dum ydolorum sacrificia faceret, equo lapsus expiravit.*⁹⁷⁹ (Sein Sohn Adils hauchte sein Leben aus vor dem Tempel der Diana, während er Opfer für die Götzenbilder verrichtete, durch einen Sturz vom Pferd.) Hier ist nicht die Rede davon, dass Aðils seinen heidnischen Glauben verloren habe und die Disenopfer gestört habe. Ganz im Gegenteil, er war gerade dabei, der Diana, die hier stellvertretend für die weiblichen Gottheiten steht, zu opfern. Man kann das Geschehen nach diesem Text zunächst nur als Unfall interpretieren.

Leider ist die oben zitierte Lesart *faceret* gar nicht in den Handschriften überliefert, sondern nur eine Emendation.⁹⁸⁰ Die Handschrift A überliefert *fugeret*, die Handschrift B *fugat*. Beide Lesarten, ob nun ‚fliehen‘ oder ‚vertreiben‘, sind zugegebenermaßen schwierig, während *sacrificia facere* eine verbreitete Wendung ist.⁹⁸¹ Insofern ist die Emendation sicherlich naheliegend. Dazu kommt, dass der Text der *Ynglingasaga* – ohne die Strophe – im Prinzip dasselbe aussagt. Krag sah seine Interpretation durch die *Historia Norwegie* gestärkt, wenn nicht gar veranlasst, freilich legte er den Text von Storm zugrunde, der die Lesart *fugeret* bevorzugt. Diese Textkonstitution ist eine wesentliche Voraussetzung von Krags Interpretation.

Wenn man nun umgekehrt den Text der Edition von Inger Ekrem und Lars Boje Mortensen zugrunde legt, die sich mit guten Gründen für die Emendation von Kraggerud entscheiden, dann besteht plötzlich kein Gegensatz zwischen dem Texts Snorris und der Version der *Historia Norwegie* mehr⁹⁸² und die kühne Interpretation Krags, dass Snorri hier etwas Anachronistisches zu verschweigen versuchte, fällt in sich zusammen. Diese Argumentation war von vorneherein wenig glücklich, da Snorri ja die Skaldenstrophe mit dem problematischen Ausdruck *vitta véttr* zitiert. Wenn er darin einen Widerspruch zu seiner Geschichte gesehen hätte, hätte er sicher eine Erklärung in seiner Darstellung gefunden und nicht einen Widerspruch stehen lassen, der den Leser doch erst recht auf das Problem hingewiesen hätte.

⁹⁷⁹ *Historia Norwegie*. Hrsg. von Lars Boje Mortensen u. Inger Ekrem. København: Museum Tusulanum 2006, S. 76 und 78.

⁹⁸⁰ Siehe *Historia Norwegie*. Hrsg. von Lars Boje Mortensen u. Inger Ekrem, S. 76, Apparat: „*faceret* Kraggerud : *fugeret* A : *fugat* B : *fungeretur*, *fortasse fungeret* Ekrem“.

⁹⁸¹ Vgl. *Historia Norwegie*. Hrsg. von Lars Boje Mortensen u. Inger Ekrem, S. 137, Anm. 26.

⁹⁸² Vgl. *Historia Norwegie*. Hrsg. von Lars Boje Mortensen u. Inger Ekrem, S. 136, Anm. 26.

Alle Texte scheinen also eher von einem ordnungsgemäßen Opfer und einem Unfalltod auszugehen.⁹⁸³ Auch der Kontext des Kapitels in der *Ynglingasaga* lässt dies vermuten. Der König ist als Pferdenarr dargestellt – vielleicht über die Maßen? Pferde wurden sein Tod: König Goðgestr von Hálogaland stirbt durch einen Sturz von einem Pferd, das Aðils ihm geschenkt hatte. Schließlich stirbt Aðils selbst durch einen Sturz von einem Pferd.

Das *Ynglingatal* fügt diesem Unfallgeschehen noch eine Ursache hinzu: der Unfall wurde verursacht durch eine *vitta vétrr*. Der Text sagt nicht aus, ob es sich um eine Dise oder um ein anderes Wesen handelt. Dass es sich um eine Dise handelt, ist nicht wahrscheinlich, denn wenn den Disen ordnungsgemäß geopfert wurde, warum sollten sie den Opferer töten? Aber stellte der christliche Leser einen Zusammenhang her zwischen der heidnischen Kulthandlung und dem Unfalltod? Auch dies ist nicht wahrscheinlich, da ein frommer Heide, der seine Opfer ordnungsgemäß verrichtet, nach antiker wie mittelalterlicher Auffassung immer noch besser ist als ein Götterverächter. Auch dieses Argument spricht gegen Krag's Interpretation. Also ist die *vitta vétrr* vermutlich als ein unrelatiertes missgünstiges Wesen zu sehen, das Aðils trotzdem er seinen Pflichten nachkommt, zu Tode bringt. Diese Lesart hält die Moral der Geschichte auch wunderbar in der Schwebe. Eine Frage bleibt jedoch: Ist allein der Ausdruck *vitta vétrr* als *interpretatio Christiana* aufzufassen, auch wenn man Krag's Interpretation im Übrigen nicht folgt?

Ein weiteres Argument Krag's für die Spätdatierung des *Ynglingatal* geht aus von zwei der zahlreichen Kenningar für Feuer. Wenn man den Inhalt des *Ynglingatal* bedenkt, verwundert die hohe Anzahl an Feuerkenningar nicht, denn Brandstiftung als Todesursache und Kremation sind nun einmal häufige Themen des Gedichts. Zwei der Kenningar sind jedoch auffällig: *sævar niðr* und *sonr Fornjóts*. Sie haben nämlich keine Parallele in der Skaldik,⁹⁸⁴ jedoch finden sie eine Erklärung in dem kurzen historischen Text *Hversu Nóreggr Byggðisk* in der *Flateyjarbók*.

Die erste zu betrachtende Strophe ist *Ynglingatal* 4, überliefert im 14. Kapitel der *Ynglingasaga*. Der Kontext ist folgender: In Kapitel 13 übernimmt Vanlandi die Herrschaft. Er geht nach Finnland und heiratet dort die Tochter von Snjár (‘Schnee’) dem Alten namens Drifa (‘Schneetreiben’). Er geht nach

⁹⁸³ Vgl. Historia Norwegie. Hrsg. von Lars Boje Mortensen u. Inger Ekrem, S. 136-137, Anm. 26.

⁹⁸⁴ Vgl. Krag: *Ynglingatal og Ynglingesaga*. En studie i historiske kilder, S. 52.

Schweden zurück. Als er nicht wie versprochen zu ihr zurückkehrt, lässt Drifa ihn durch die Zauberin Hulð töten. Ihren Sohn Vísburr schickt sie nach Schweden. In Kapitel 14 wird dieser Vísburr König als Nachfolger seines Vaters Vanlandi und heiratet die Tochter Auðis des Reichen. Ihre Söhne sind Gísl und Qndur. Visburr verlässt sie, sie kehrt mit den Söhnen zu ihrem Vater zurück. Sie lässt Unglück über einen weiteren Sohn Vísburs kommen, namens Dómaldi. Gísl und Qndur fordern vom Vater die Morgengabe der Mutter heraus. Als er es verweigert, verfluchen sie das goldene Halsband: es solle dem besten des Geschlechts den Tod bringen. Die Hexe Hulð bewirkt künftigen Totschlag im Geschlecht der Ynglinge. Gísl und Qndur sammeln ein Heer gegen den Vater, überfallen ihn nachts und verbrennen ihn. Dann folgt die Skaldenstrophe des Þjóðólfr:

Ynglingatal 4	Übersetzung von Felix Niedner	Anmerkungen von Felix Niedner
Ok Vísburs vilja byrgi sævar niðr svelga knátti, þás meinþjóf markar ottu setrs verjendr á sinn fõður; ok allvald í arinkjóli glóða garmr glymjandi beit.	Doch Visburs Willens-Feste Schluckt' der See Sippe ein da: Anfeuern Erbes Wehrer Urwalds Dieb Auf den Vater Im Heerd-Schiff Heul'nd den König Gluten-Garm, Grimm'ger biß da. ⁹⁸⁵	d.h. Brust, überhaupt Körper. Skaldische Umschreibung für Feuer. Die Verteidiger ihre Besitztums sind Visburs Söhne. Das Feuer. d. h. im Haus. Der heulende Gluten-Garm (Garm ein mythischer Hund) ist das knisternde Feuer.

Die zweite Strophe mit einer bemerkenswerten Feuerkenning ist *Ynglingatal* 21, zitiert im 43. Kapitel der *Ynglingasaga*. Der Kontext die Vertreibung der Ynglinge aus Schweden: Ívarr inn víðfaðmi unterwirft ganz Schweden, Dänemark und einen Teil Saxlands, das ganze Ostreich und ein Fünftel von England (Kap. 41). Óláfr trételgju, der Sohn Ingjalds des letzten Ynglings von Uppsala, siedelt sich in Vermaland an. Er heiratet Solveig oder Sólva, die Tochter Hálfðan Goldzahns. Sie hatten zwei Söhne Ingjald und Hálfðan Weißbein. (Kap. 42). In Kapitel 43 wird berichtet, dass die Menschen aus Schweden vor Ívarr fliehen und sich Óláfr anschließen. Als es jedoch zu einer

⁹⁸⁵ Snorris Königsbuch. 1. Bd., S. 40-41.

Missernte kommt, schreiben die Leute diese Óláfr zu, verbrennen ihn in seinem Haus und weihen ihn als Opfer Odins. Nun folgt die unten zitierte Skaldenstrophe Þjóðólfs. Das Heer zog nach Westen, sie töteten König Sólvi, nehmen Hálfdan Weißbein gefangen und machen ihn zu ihrem Häuptling und König, der darauf nach Raumariki zieht und dieses erobert.

Ynglingatal 21	Übersetzung von Felix Niedner	Anmerkungen von Felix Niedner
Ok við vág, hinn's við arði, hræ Áleifs ǫlgylðir svalg, ok glóðfjalgr gǫrvar leysti sonr Fornjóts af Svía jǫfri; sá áttkonr frá Upsalum Lofða kyns fyr lǫngu hvarf.	Ellerns Wolf Am Venersee Baums Fäller Fraß, den toten. Und Fornjots Flammender Sohn Schwedens Herr'n Schmolz die Brünne Längst hatte Lofdis Sippe Upsalas Au'n verlassen. ⁹⁸⁶	Feuer. Spottname für Olaf. Der das Feuer fachende Wind Die Ynglinge.

Den beiden Feuerkenningar *sævar niðr* und *sonr Fornjóts* liegt die Vorstellung einer Personifikation des Feuers zugrunde: *sævar niðr* heißt Verwandter des Meeres, *sonr Fornjóts* Sohn Fornjóts. Der genannte Fornjótr kommt mit samt seiner Nachkommenschaft am Anfang des kurzen Textes *Hversu Nóregr Byggðisk* in der *Flateyjarbók* vor:

Nu skal segja dēmi til huersu Noregr bygdiz i fyrstu edr huersu konunga ættir hofuz þar edr i odrum londum. edr hui þeir heita Skioldungar Budlungar Bragningar Odlingar Valsungar edr Niflungar sem konunga ættirnar eru af komnar. Forniotr het madr hann aatti .iij. sonu. var einn Hler. annar Logi. þridi Kari. hann reed fyrir vindum enn Logi fyrir elldi. Hlier fyrir sio. Kaari var fadir Jokuls faudur Snærs konungs. enn baurn Snærs konungs voru þau Þorri Faunn Drifa ok Mioll.⁹⁸⁷

Nun soll Zeugnis abgelegt werden darüber, wie Norwegen zuerst besiedelt wurde und wie die Königsgeschlechter dort begonnen haben und in anderen Ländern und warum sie Skjöldungar, Budlungar, Bragningar, Odlingar, Valsungar, Niflungar heißen, von denen die Königsgeschlechter abstammen. Fornjótr hieß ein Mann, er hatte drei Söhne. Der eine hieß Hler [?], der zweite

⁹⁸⁶ Snorris Königsbuch. 1. Bd., S. 71.

⁹⁸⁷ Flateyjarbok. En samling af norske konge-sagaer med indkudte mindre fortællinger om begivenheder i og udenfor Norge samt annaler. Christiania: Malling 1860 (=1), S. 21.

Logi [Lohe, Flamme], der dritte Kari. Er (Kari) herrschte über die Winde und Logi über das Feuer. Hler über das Meer. Kari war der Vater Jøkuls [Eis, Gletscher], der der Vater von König Snær [Schnee] war. Und die Kinder des Königs Snær waren Þorri [=Name des vierten Wintermonats], Fõnn [Schneewehe], Drifa [Schneetreiben] und Mjõll [Neuschnee].

Die Söhne von Fornjótr sind offenbar Personifikationen von Luft, Feuer und Wasser – drei der vier Elemente. Einen Logi gibt es auch in der *Ynglinga saga* Kap. 19, dort ist sein Vater allerdings Frosti, der König von Finnland. In *Hversu Noregr byggðisk* ist hingegen Kari der Stammvater der ‚Eisnamenträger‘. Nach der *Orkneyingar saga* – überliefert in der *Flateyjarbók* – ist auch Fornjótr König von Finnland. Eine weitere Überlieferung der Fornjótr-Genealogie findet sich in der *Orkeyingar saga*, ebenfalls in der *Flateyjarbók*.⁹⁸⁸ Hier wird Hler mit Ægir identifiziert, was die Deutung als Personifikation des Wassers bestätigt.

Die Deutung des Namens des Stammvaters Fornjótr ist umstritten. Häufig wird er als „alter Riese, Urriese“ aufgefasst⁹⁸⁹ und – ob diese Etymologie nun stimmt oder nicht – so wird man den Namen im Mittelalter wohl verstanden haben. Hier haben wir eine Parallele zu Ymir, insofern auch aus diesem Riesen die Bestandteile der Welt hervorgehen, in diesem Falle in Form von Elementen. Außerdem wird der Riese als Urkönig genutzt, vom Zusammenhang von Riesenabstammung und Königtum war bereits die Rede.

Im *Ynglingatal* sind die ersten vier Könige Fjõlnir, Sveigðir, Vanlandi und Vísburr. Diese vier Könige sterben einen Tod, der jeweils mit einem der vier Elemente verbunden ist:⁹⁹⁰ Fjõlnir ertrinkt, Sveigðir verschwindet in einen Felsen, Vanlandi erstickt und Vísburr verbrennt. Dieser Aspekt geht in der *Ynglinga saga* fast unter, da die Herrscher in ein Kontinuum eingebettet sind,

⁹⁸⁸ Vgl. *Flateyjarbók*, S. 219: *Forniotr hefir konungr hætit. hann red firir Jotlandi er kallat (er) Finnland ok Kuenland þat er liggr firir austan hafsbottinn þann er gengr til motz vit Ganduik. þat kollu ver Helsingiabotnn. Forniotr atti .iij. syne het æinn Hlerr er uer kollum Ægi annar Logi þride Kari. hann var fadir Frosta faudur Snærs hins gamla. hans son het Þorri*

(Fornjótr hieß ein König. Er herrschte über Jotland, wie man Finnland und Kvenland nennt. Das liegt östlich der Meeresbucht, die gegenüber Gandvik liegt. Die nennen wir Helsingiabucht. Fornjótr hatte drei Söhne. Der eine hieß Hlerr, den wir Ægir nennen, der zweite Logi und der dritte Kari. Er war der Vater von Frosti, der der Vater von Snær dem Alten war. Dessen Sohn hieß Þorri.)

⁹⁸⁹ Vgl. z. B. Mogk, E: Fornjótr. In: *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*. Hrsg. von Johannes Hoops. 2. Bd. F-J. Straßburg: Trübner 1913-1915, S. 80, §2.

⁹⁹⁰ Vgl. Krag: *Krag Ynglingatal og Ynglingesaga*. En studie i historiske kilder, S. 60-67.

das mit Óðinn beginnt, und weil die Geschichten ausführlicher ausgeführt sind. Viel deutlicher wird es in der *Historia Norwegie*:⁹⁹¹

Froyr uero genuit Fiolni, qui in dolio medonis dimersus est. Cuius filius Swegthir nanum in petram persequitur nec redisse dicitur, quod pro certo fabulosum creditur. Iste genuit Wanlanda, qui in sompno a demone suffocatus interiit. Quod genus demoniorum Norwaico sermone 'mara' uocatur. Hic genuit Wisbur, quem filii sui cum omni curia sua, ut cicius hereditarentur, uiuum incenderunt. Freyr aber zeugte Fjǫlnir, der in einem Metfass ertrank. Dessen Sohn Seigðir verfolgte einen Zwerg in einen Fels und soll nicht zurückgekehrt sein, wovon man sicherlich annehmen kann, dass es ein Märchen ist. Dieser zeugte Vanlandi, der im Schlaf starb erstickt durch einen Dämon. Diese Art von Dämonen heißt in norwegischer Sprache ‚mara‘. Dieser zeugte Wisbur, den seine Söhne mit seinem gesamten Gefolge, damit sie schneller an das Erbe kämen, bei lebendigem Leibe verbrannten.

Die Lehre von den vier Elementen war im Norden wohl bekannt und im Kapitel über die Schöpfungsmythen wurde dieses Thema behandelt. Diesem Motiv hier wiederzubegegnen, kann kaum verwundern, bestätigt aber die These, dass nämlich im Mittelalter durchaus ein Zusammenhang zwischen Schöpfung und Gründung gesehen wurde und daher auch dieselben Mittel angewendet wurden die Anfänge zu begründen. Was man aus den gelehrten Büchern seiner Zeit gelernt hatte, machte man sich zunutze und scheute sich nicht damit die mythischen Erzählungen anzureichern oder das neu erworbene Wissen gar in Mythos umzuwandeln.

Die reiche Rezeption der Elementenlehre wurde an anderer Stelle behandelt, der als Lehrbuch weit verbreitete *Elucidarius* ist dabei nur einer von vielen Vermittlern dieser Lehre. Es wurde festgestellt, dass Erschaffung der Welt und Erschaffung des Menschen parallelisiert werden, weil beide aus denselben Grundstoffen zusammengesetzt sind. Neben dem *Elucidarius* war auch bereits auf den unter der Überschrift *Heimspeki ok Helgifræði* edierten Text, der in der *Hauksbók* überliefert ist, hingewiesen worden, in dem es in Kapitel 3 um die Natur des Menschen und sein Blut geht (*Afnatturu mann(zin)s ok bloði*) und der im *Elucidarius* nur anfänglich berührte Gedanke der

⁹⁹¹ Boje Mortensen et al. *Historia Norwegie*, S. 8–9. : „If the majority of nineteenth- and twentieth-century scholars, including the present two editors, are right in assuming an early date of composition (c. 1150-1175), *HN* enjoys the further attraction of being the earliest literary monument by a Norwegian in our possession — in fact it represents the beginning of Norwegian literature.“

Verkörperung der Elemente im menschlichen Körper weiter ausgeführt wird.⁹⁹²

Allzvalltandi guð er af engu efni gerði alla luti. hann skop i fystunni hímin ok iorð elld ok loft ok vatn sua at af þessu skylldu allir veralldigír lutir efnaz nœraz ok fœðaz. [...]	Allwaltender Gott, der aus dem Nichts alle Dinge machte. Er schuf zuerst Himmel und Erde, Feuer und Luft und Wasser, so daß aus diesen alle weltlichen Teile ausgeführt, genährt und gepflegt werden sollten
Guð allzvalldandi skapaði hinn fysta mann Ádám. af rauðu leiri i Ebron. þat er af fiorum hofuðskepnum. elldi ok lopti. iorð ok vatni. Enn lifgaði hann i paradiso. ok þar skapaði hann Evv af rífi hans. ok bauð at af þeim skylldi allt mannkyn fÄðaz. ok þauú ok þeirra afkvæmí skylldu valld eíga ifir ollum veralldligum kykvendum.	Der allwaltende Gott schuf als ersten Menschen Adam aus rotem Lehm in Hebron. Der ist aus den vier Elementen: Feuer und Luft, Erde und Wasser. Aber er erweckte ihn zum Leben im Paradies. Und dort schuf er Eva aus seiner Rippe. Und er gebot, daß von ihnen das ganze Menschengeschlecht geboren werden sollte. Und sie und ihre Nachkommen sollten die Gewalt haben über alle weltlichen Lebewesen.
Maðrinn hefír i ser likinði .iiijra. hofuðskepna. ok má þat marka a æða bloði mannz ef þat stendr vm stund i keralldi. þa er þat með .iiij. litum. [...]	Der Mensch hat in seiner Gestalt vier Elemente. Und man kann das erkennen am Aderblut des Menschen, wenn es eine Weile in einem Gefäß steht. Dann hat es vier Farben. [...]

Der Text ist nun weniger der biblischen Schöpfungsgeschichte verpflichtet. Er beginnt mit der *creatio ex nihilo*. Gott erschafft Himmel und Erde – und dann reiht der Autor an die Erde die übrigen drei Elemente an. Adam hingegen ist aus rotem Lehm erschaffen, ein offenbar besonderes Material, denn es enthält alle vier Elemente. Ein dritter Abschnitt beschäftigt sich nun mit der Beschaffenheit des Menschen, genauer gesagt: mit seinem Blut. Hier wird nun die Humoralpathologie rezipiert, die Lehre von den vier Körpersäften, die selbstverständlich wiederum mit den vier Elementen in Verbindung gebracht werden.

Die Erde, obwohl nach dem Elucidarius das unterste, weil schwerste, Element, ist dennoch von besonderer Bedeutung. Im eben zitierten Text hat es sich schon angedeutet: Adam wurde aus ‚rotem Lehm‘ erschaffen, der dort freilich alle Elemente in sich trägt – wie der Mensch dann auch alle Elemente in sich hat. Dies erinnert an die Vorstellung einer Urmaterie, wie man sie auch in manchen christlichen Schöpfungstheorien finden. Zum Beispiel schreibt

⁹⁹² Hauksbók, S. 180-2.

Beda in *De natura rerum*, dass Gott zunächst eine *informis materia* schuf, aus der er dann alles andere schuf.⁹⁹³

Hier haben wir wieder das Verhältnis von Mensch und Welt gespiegelt. Sowohl die Welt als auch der Mensch sind aus den vier Elementen in vermischtem Zustand geschaffen. Damit es zur Lehre der Bibel passt, wo es Genesis 2,7 heißt, dass Gott den Menschen aus Erde geformt habe,⁹⁹⁴ scheint der Begriff Erde nicht nur für das Element, sondern auch für die *informis materia* gebraucht zu werden, gelegentlich wird deshalb etwas zur Unterscheidung hinzugefügt, im oben zitierten Beispiel wird der Stoff aus dem Adam geschaffen wird als „roter Lehm“ bezeichnet. Dies passt zur Vorstellung von Fornjótr als Vater und Urmaterie,⁹⁹⁵ die in diesem Fall mit der Erde als Element zusammenfällt und offenbar nicht von der Erde als Urmaterie differenziert wird.

Eine mögliche Quelle für die Vorstellung dieser Urmaterie könnte Honorius Augustodunensis *Imago mundi* I,3 sein. Dort wird die Urmaterie auch mit dem lateinischen Wort *materia* und dem griechischen Wort *ύλη* bezeichnet: *Elementa dicuntur, quasi hyle, ligamenta, ύλη autem est materia, ex quibus constat omnia, scilicet, ignis, aer, aqua, terra.* (Elemente bzw. ύλη werden Verbindungen genannt; *hyle* aber ist die Materie, aus der alles besteht, nämlich, Feuer, Luft, Wasser, Erde.) Dieses Werk war auf Island bekannt und wurde teilweise ins Altwestnordische übersetzt.

Dieses wissenschaftliche Weltbild fand Eingang in die Theologie der Zeit, dies war im *Elucidarius* zu beobachten, aber auch in der *Stjórn*, wo es ganz selbstverständlich in die Schöpfungsgeschichte eingebracht wird:

⁹⁹³ Beda, *De natura rerum* (PL 90) 1: *De quadrifario Dei opere. Operatio divina, quæ sæcula creavit et gubernat, quadriformi ratione distinguitur: primo, quod hæc in Verbi Dei dispensatione non facta, sed æterna sunt: qui nos, apostolo teste, ante tempora sæcularia prædestinavit in regnum; secundo, quod in materia informi pariter elementa mundi facta sint, ubi qui vivit in æternum creavit omnia simul; tertio, quod eadem materies, secundum causas simul creatas non jam simul, sed distinctione sex primorum dierum in cõlestem terrestremque creaturam formatur; quarto, quod ex ejusdem creaturæ seminibus et primodialibus causis totius sæculi tempus naturali cursu peragitur, ubi Pater usque nunc operatur et Filius, ubi etiam corvos pascit, et lilia vestit Deus.*

⁹⁹⁴ Genesis 2,7: *formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae et factus est homo in animam viventem.* (Da formte Gott, der Herr, den Menschen aus Erde vom Ackerboden und blies in seine Nase den Lebensatem. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen.)

⁹⁹⁵ Vgl. Krag: *Ynglingatal og Ynglingesaga. En studie i historiske kilder*, S. 55-58.

J vpphafi skapadi gud himin þat er sealfþ himinriki. huat er medr sinum englum ok himneskum krauptum uar þegar i stad fyllt sua sem fyrst ok fremzt milli allra þeirra hluta sem hann skapadi. ok iordina þat er at skilia samblandit ok usamit efni til fiogurra hōfutskepna elldz ok loptz. vatz ok iardar. sua sem freo ok vndirstōdu til allra likamligra luta.

Am Anfang schuf Gott den Himmel – das ist das Himmelreich selbst, das mit seinen Engeln und himmlischen Kräften sogleich auf der Stelle gefüllt war, gleichsam als das erste und hervorragendste unter allen den Dingen, die er erschaffen hat – und die Erde, die sichtlich eine vermischte und untrennbare Materie aus den vier Elementen Feuer und Luft, Wasser und Erde ist, gleichsam als Hilfe und Grundlage aller leiblichen Teile.

Auf die Rezeption in Predigten und in der Sagaliteratur war bereits hingewiesen worden.

4.3.3. *Historia Norwegie*

Vetus prosapia regum Norwegie a Swethia sumpsit exordium, unde eciam inhabitata est Trondemia, que patria principalis est in Norwegia.

Die alte Familie der Könige Norwegens nimmt ihren Ausgang von Schweden, von wo auch das Trøndelag besiedelt wurde, das die Hauptprovinz in Norwegen ist.

So beginnt in der *Historia Norwegie* der Abschnitt über die Abstammung der Könige. Dieser Satz fasst zusammen, worum es bei der Ynglingene genealogie geht: die Konstruktion einer Genealogie der norwegischen Könige möglichst weit in die Vergangenheit zurück. Dieses Ziel ist offenbar wichtiger als eine einheimische Abstammung. Offenbar war es im 12./13. Jahrhundert nicht möglich, eine solche einheimische Genealogie für das norwegische Königshaus zu schaffen, da man aber andererseits die schwedische Ynglingene genealogie hatte, griff man eben auf diese zurück. Diese Genealogie ermöglichte es den Nachkommen Harald Schönhaars ihren besonderen Status gegenüber all den anderen Häuptlings- und Kleinkönigsgeschlechtern zu belegen, die alle ihre Vorfahren nicht so weit zurückverfolgen konnten. Durch die Adoption der Ynglingene genealogie gelang es dem Geschlecht Haralds, sich einen herausgehobenen Status zu verschaffen, der sicherlich zur Etablierung der Monarchie beitrug.

Kritischer als die *Historia Norwegie* geht Theodoricus Monachus mit der frühen Geschichte der norwegischen Könige um. Er beginnt mit Harald Schönhaar, weil er für die früheren keine Quellen hat, wie er im Prolog seiner

Historia de antiquitate regum Norwagiensium schreibt.⁹⁹⁶ Das Werk des sehr gelehrten Autors, der zahlreiche klassische Autoren zitiert, ist vor 1180 entstanden und ist somit – wenn die allgemein akzeptierten Datierungen stimmen – interessanterweise nach der *Historia Norwegie* entstanden. Theodoricus beruft sich auf einen verlorenen *Catalogus regum Norwagiensium*,⁹⁹⁷ der lebhaft wissenschaftliche Spekulation hervorgerufen hat, wobei die Frage war, ob es sich um ein norwegisches Produkt, (vielleicht in lateinischer Sprache) oder ein isländisches Produkt – etwa um eine Version von Aris *Konungaævi* – handle. Auch ein verlorenes lateinisches Werk über die norwegischen Könige von Sæmundr inn fróði wurde diskutiert. Ebenso umstritten wie die Herkunft ist der Gehalt dieses *Catalogus*: handelte es sich um eine bloße Liste – und begann sie mit Harald Schönhaar – oder enthielt er auch erzählende Passagen?⁹⁹⁸

⁹⁹⁶ Vgl. Monumenta historica Norvegiae. Latinske kildeskriver til Norges historie i middelalderen. Hrsg. von Gustav Storm (Hrsg.). Kristiania: Brøgger 1880, S. 3: *Operæ pretium duxi, vir illustrissime, pauca hæc de antiquitate regum Norwagiensium breviter annotare, et prout sagaciter perquirere potuimus ab eis, penes quos horum memoria præcipue vigere creditur, quos nos Islendinga vocamus, qui hæc in suis antiquis carminibus percelebrata recolunt. Et quia pæne nulla natio est tam rudis et inculta, quæ non aliqua monumenta suorum antecessorum ad posteros transmiserit, dignum putavi hæc, pauca licet, majorum nostrorum memoriæ posteritatis tradere. Sed quia constat nullam ratam regalis stemmatis successionem in hac terra extitisse ante Haraldi pulchre-comati tempora, ab ipso exordium fecimus: non quia dubitaverim etiam ante ejus ætatem fuisse in hac terra viros secundum præsens seculum probitate conspicuos, quos nimirum, ut ait Boetius, clarissimos suis temporibus viros scriptorum inops delevit opinio.* (Ich hielt es für der Mühe wert, mein sehr verehrter Herr, diese wenigen Worte über die norwegischen Könige der früheren Zeit [eig. die alte Zeit der norwegischen Könige] in Kürze aufzuschreiben, und zwar so genau wie wir es von denen erfragen konnten, bei denen die Erinnerung besonders lebendig zu sein scheint, die wir Isländer nennen, die diese berühmten Ereignisse in ihren alten Liedern bewahren. Und weil beinahe kein Volk so roh und ungebildet ist, dass es nicht irgendwelche Monumente seiner Vorgänger an die Nachkommen übermittelt, hielt ich dieses wenn auch wenige über unsere Vorfahren für wert, es dem Gedächtnis der Nachwelt zu überliefern. Aber weil feststeht, dass keine verbürgte Nachfolge des königlichen Stammbaums in diesem Land existierte vor der Zeit Harald Schönhaars, haben wir von ihm unseren Ausgang genommen: nicht weil ich etwa bezweifelte, dass es auch vor dessen Zeit in diesem Land nach heutigen Maßstäben durch ihre Tüchtigkeit ausgezeichnete Männer gegeben habe, diese freilich – wie Boethius sagt – in ihrer Zeit hochberühmten Männer hat die geringe Meinung der Autoren ausgelöscht [d. h. die Autoren ihrer Zeit fanden diese Männer nicht der Geschichtsschreibung würdig].)

⁹⁹⁷ Vgl. Theodoricus: *Historia*, Kap. 20.

⁹⁹⁸ Vgl. Theodricus: *An account of the ancient history of the Norwegian kings. Historia de antiquitate regum Norwagiensium*. Hrsg. von David McDougall. London: Viking Society for Northern Research 1998, S. 92-93, Anm. 214.

Ohne diese vielen Fragen hier im Detail diskutieren zu wollen, können wir doch dem Prolog des Theodoricus einige interessante Informationen entnehmen. Er kannte isländische Skaldengedichte und verwendete sie, er kannte aber offenbar nicht das *Ynglingatal*. Es scheint, als ob er überhaupt keine Genealogie der Ynglingar vor Harald Schönhaar kannte. Daher könnte man fragen, ob der Ausbau der Ynglingenealogie in die Vergangenheit, wie wir sie im *Ynglingatal*, in der *Historia Norwegie*, in der *Íslendingabók* und am extremsten – weil bis Óðinn zurückgehend – bei Snorri in der *Ynglinga saga* vorfinden, vielleicht erst nach Theodoricus' Werk entstand? War vielleicht der Ausgangspunkt der Ynglingenealogie der *Catalogus*, den Theodoricus anführt und auf dem sein Werk basiert? Wäre dann der zweite Schritt – der eines gelehrten Isländers (oder Norwegers) um 1200 – eine Ynglingenealogie, die mit Fjǫlnir/Fornjótr begann? Dieser Gelehrte hätte dann eine Genealogie geschaffen, deren Anfang er unter Verwendung der Lehre von den vier Elementen betont und in einen schöpfungsgeschichtlichen Kontext gestellt habe. Vermutlich wäre diese Genealogie identisch mit der des *Ynglingatal* gewesen, da die Konstruktion nur über die Todesursachen funktioniert. In der *Ynglingasaga* geht dieses Motiv dann wieder geradezu unter, weil Snorri die Ynglingenealogie im größeren Kontext der Abstammung von Óðinn und im noch weiteren Kontext der Weltgeschichte sieht.

Das *Ynglingatal*, die *Historia Norwegie* und die *Íslendingabók* sind frühe Zeugnisse dieser Genealogie, die später durch Snorri eine Ausformulierung in der *Ynglinga saga* erfuhr. Die *Ynglingatal* ist dabei vermutlich kein Produkt des 9. Jahrhunderts, sondern ein durch und durch gelehrtes Produkt einer literalen Zeit.

4.3.4. Nórr als heros eponymos Norwegens

In der *Historia Norwegie* gibt es zusätzlich zur Ynglingenealogie einen namengebenden König Nor(r). Dieser steht am Anfang des Werkes und wird getrennt von den Ynglingen behandelt: *Norwegia igitur a quodam re[ge, qui Nor] nuncupatus est, nomen optinu[isse dicitur]*. (Norwegen soll also seinen Namen von einem gewissen König, der Nor genannt wurde, erhalten haben.)⁹⁹⁹ Die

⁹⁹⁹ Vgl. *Historia Norwegie*. Hrsg. von Lars Boje Mortensen u. Inger Ekrem. København: Museum Tusulanum 2006, Kap. 1, S. 52: Leider weist die einzige Handschrift hier eine Lücke auf: Nor

Ynglingenealogie folgt erst im 9. Kapitel – dort ist von Nórr nicht mehr die Rede. Einen ebenfalls früher Beleg für diesen *heros eponymus* gab es wohl in Oddr Snorrasons *Oláfs saga Tryggvasonar*.¹⁰⁰⁰ Dann wird er schließlich erst wieder in *Hversu Nóregr byggðisk* in der *Fláteyjarbók* erwähnt. Im letztgenannten Text wird Norr in die Fornjótrgenealogie integriert, Fornjótrs Nachkomme Þorri hat drei Kinder: die Söhne Norr und Gorr und die Tochter Goi. Während Þorri König von Gotland, Kvenland und Finnland ist, erwirbt sein Sohn Norr Land im Westen: *þetta land er nu kalladr Noregr*. Die Brüder Gorr und Norr teilen später das neue erworbene Land, wobei Norr das Hauptland bekam (nochmals wird betont: *þat heitir nu Noregr*) – er wird zum Ahnherrn der Landkönige – und Gorr die Inseln – er wird zum Ahnherrn der Seekönige.¹⁰⁰¹ Fornjótr ist im Zusammenhang von *Hversu Nóregr byggðisk* der Urkönig, von dem alle Könige abstammen. Die erste Generation – und er selbst – sind aus den vier Elementen konstruiert. Von Kari, der die Winde beherrscht, stammen Jokull, sein Sohn Snær und schließlich dessen Sohn Þorri ab, der wiederum der Vater von Norr ist. Dieselbe Konstruktion findet sich auch am Anfang der *Orkneyinga saga*, überschrieben mit *Fundinn Noregr*, ein Text, der ebenfalls in der *Fláteyjarbók* überliefert ist; dieser Text nimmt ebenfalls seinen Anfang mit Fornjótr.¹⁰⁰²

Doch wo kommt die Überlieferung von Nórr her? Er gehört ganz offenbar nicht zur Ynglingenealogie. Einen wohl noch früherer Beleg als die *Historia Norwegie* gibt es im *Chronicon Lethrense* (um 1170?): *Fuit enim in Upsala ciuitate Suethie rex quidam, Ypper nomine, tres filios habens, quorum unus Nori, alter Østen, tercius Dan dicebatur*¹⁰⁰³. (Es gab nämlich in der Stadt Uppsala in Schweden einen gewissen König namens Ypper, der drei Söhne hatte, von denen der eine Nori, der zweite Østen, der dritte Dan genannt wird.)

Das *Chronicon Lethrense* ist ausschließlich an dänischer Geschichte interessiert. Es will aber das dänische Reich offenbar von einem skandinavischen Urkönig ableiten, der Ypper genannt wird. Er hat seinen Sitz

wurde ergänzt sowohl von Storm als auch von Munch, ist aber durch den Rest des Satzes als sicher anzunehmen.

¹⁰⁰⁰ Vgl. *Oláfs saga Tryggvasonar af Oddr Snorrason munk.* Hrsg. von Finnur Jónsson. København: Gad 1932, S. 82.

¹⁰⁰¹ Vgl. *Flateyjarbok. En samling af norske konge-sagaer med indkudte mindre fortællinger om begivenheder i og udenfor Norge samt annaler*, S. 21-22.

¹⁰⁰² *Flateyjarbok*, S. 219.

¹⁰⁰³ Vgl. *Scriptores minores historiae Danicæ mediæ ævi.* Hrsg. von M. Cl. Gertz. København: Gad 1917, Heft 1, S. 43.

in Uppsala, jedoch ist er offenbar nicht als König der Schweden, sondern als König aller Skandinavier gedacht, daher auch der Name, den man wohl als Über- oder Oberkönig verstehen soll. Er hat nun drei Söhne, die die ersten Könige der drei skandinavischen Reiche werden. Das *Chronicon* ist vor allem interessiert an Dan, dem ersten König Dänemarks. Formt der Verfasser des *Chronicon* parallel dazu den Namen Nor(i)? Jedenfalls spielt im *Chronicon* die Ynglingenealogie keine Rolle – oder nur indirekt, insofern ein Wissen darüber bestand, dass der König in Uppsala den zeitlichen Primat hatte.

Es ist durchaus möglich, dass König Nórr seinen Ursprung in der dänischen Geschichtsschreibung hatte, die sich offenbar anfangs nicht in die Nachfolge Óðins einreihen wollte. Für die norwegischen Geschichtsschreiber war ein namengebender König Nórr jedoch so attraktiv, dass sie ihn übernahmen, auch wenn er gar nicht in ihr genealogisches Konstrukt passte. Die *Historia Norwegie* setzt ihn deshalb ganz an den Anfang und setzt eine ganze Menge Text zwischen Nórr als namengebenden König und die Ynglingenealogie. Die Texte der *Fláteyjarbók* (*Hversu Nóregr byggðisk*, *Fundinn Noregr*) gehen einen anderen Weg, stellen Nórr nicht an die Spitze, sondern integrieren ihn in die Fornjótrgenealogie.

4.4. Die Geschichte der Skjöldungar

Die *Skjöldunga saga* ist eine vermutlich zwischen 1180-1200 entstandene Saga über das dänische Königsgeschlecht. Ihr Spitzenahn ist Skjöldr, ein Sohn Óðins. Leider ist keine Handschrift der Saga erhalten. Man kann jedoch den Inhalt der Saga unter anderem aus einem Teil der *Rerum Danicarum fragmenta* des Arngrímur Jónsson erschließen, die dieser isländische Gelehrte 1596 in lateinischer Sprache verfasste, für die ihm noch eine Handschrift der Saga vorlag. Als weitere Quellen für die Rekonstruktion zieht man vor allem Kapitel 29 der *Ynglinga saga* heran, in dem Snorri explizit auf die *Skjöldunga saga* als Quelle für eine längere Schilderung der Schlacht am Vänern zwischen König Aðils und Hrolfr kraki verweist. Als weitere Werke, die die *Skjöldunga saga* als Quelle herangezogen haben, gelten das *Upphaf alla frasagna*, die *Snorra Edda* (Kapitel 54-55), das *Sögubrot af fornkonungum*, das *Svíakonungatal* des eben erwähnten Arngrímur Jónsson, der *Ragnarsona þáttr* in der *Hauksbók* und die *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*.¹⁰⁰⁴ Manche Gelehrte vermuteten, die Saga habe

¹⁰⁰⁴ Bruce, A. M.: Skjöldunga saga. In: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Hrsg. von

einst in zwei Versionen vorgelegen, einer älteren und einer jüngeren, jedoch besteht keine Einigkeit darüber, ob die ältere oder die jüngere länger gewesen sei.¹⁰⁰⁵

Arngrímur Jónsson beginnt seinen Abriss mit dem Ahnherrn Scioldus, einem Sohn des Odinus, also Óðins, und lehnt damit Saxos Beginn mit Dan ausdrücklich ab. Odinus sei aus Asien nach Europa eingewandert und habe Dania seinem Sohn Scioldus und Svecia seinem Sohn Ingo übereignet. Von diesem Scioldus hätten die Skioldungar ihren Namen erhalten, die heute Dani hießen, ebenso seien die Inglingar nach Ingo benannt, die heute Sveci hießen.¹⁰⁰⁶ Die Genealogie wird fortgesetzt durch Leifus (auch Fredleiffur/Fridleifur), Frodo, Leifus (Herleifus), Havardus Handramme, Frodo II., Vermundus. Dann erfolgt ein Bruch, die Linie wird über die Nichte Frodos II. fortgeführt, die mit Dan verheiratet war. Deshalb enthält Kapitel 6 eine Genealogie von Rigus bis zu Dan, die sowohl von der Version der *Ynglinga saga* als auch von der *Rígsþula* abweicht. Die Linie wird fortgesetzt mit dem Sohn von Dan und Olafa: Frodo III. Es folgen Frodo III., Fridleifus II., Frodo IV. Frodo IV hat zwei Söhne, den legitimen Ingialldus und den illegitimen Halfdanus, deren Nachkommen in der Folge um den Thron streiten, bis Halfdans Enkel Rolfus Krake/Krag die Herrschaft übernimmt. Kapitel 12 behandelt die schon erwähnte Schlacht am Vänern gegen Aðils. Es folgen Hiorvardus, Rærecus und Walldarus. An dieser Stelle brach die Vorlage Arngríms ab, wie er im darauf folgenden Kapitel schreibt.¹⁰⁰⁷

In der *Skjöldunga saga* werden offenbar verschiedene genealogische Überlieferungen harmonisiert. Die Dan-Abstammung, die Saxo als den Ursprung annimmt, wird hier der Abstammung von Skjoldr und der Einordnung in die durch Snorris Werke bekannte Geschichte über Óðins Wanderung von Asien nach Europa untergeordnet.

Heinrich Beck, Dieter Geuenich u. Heiko Steuer. Bd. 29. Berlin, New York: de Gruyter 1973-2007, S. 5-7, S. 5. Bjarni Guðnason hat diese Texte unter dem Titel „Skjöldunga saga“ im Band *Danakonunga sögur* in der Reihe Íslensk fornrit zusammengestellt: Bjarni Guðnason: Danakonunga sögur: Skjöldunga saga, Knýtlinga saga Ágrip af sögu Danakonunga. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag 1982, S. 1-90.

¹⁰⁰⁵ Vgl. Bruce, A. M.: Skjöldunga saga, S. 6.

¹⁰⁰⁶ Vgl. Bjarni Guðnason: Bjarni Guðnason Danakonunga sögur: Skjöldunga saga, Knýtlinga saga Ágrip af sögu Danakonunga, S. 3-4.

¹⁰⁰⁷ Vgl. Arngrímur Jónsson: Opera Latine conscripta. Bd. 1. Hrsg. von Jakob Benediktsson. Hafnia: Munksgaard 1950, Kap. XV, S. 349-350.

Ein aufschlussreiches Zeugnis für die *Skjöldunga saga* ist das *Upphaf allra frásagna*. Es bestätigt die Einbettung der *Skjöldunga saga* in den Kontext der Einwanderungssage, wie wir sie von Snorri kennen. *Tyrkir ok Ásíámenn* unter der Führung Óðins, eines Sohns von Þórr, machen sich nach Norden auf und bringen die Sprache (*norrœna tungu*) nach *Saxland, Danmørk ok Svíþjóð, Nóreg ok um nokkurn hluta Englands*. In diesen Ländern setzt er seine Söhne als Häuptlinge ein. Einer dieser Söhne war Skjöldr, er wurde zum Herrscher Dänemarks. Das Land, das die Ásíámenn (gemeint ist wohl: ursprünglich) besiedelten, heißt Goðlond, das Volk Goðþjóð. Dort war die Grenze zwischen dem Reich Skjolds und dem seines Bruders Yngifreyr, dessen Reich Svíaríki heißt.

Hier haben wir also einen binären Gegensatz zwischen einem dänischen und einem schwedischen Reich, die jeweils auf Söhne Óðins zurückgeführt werden – von Norwegen ist nirgends die Rede. In Dänemark folgt auf Skjöldr sein Sohn Leifr, der wegen des damals herrschenden Friedens auch Friðleifr genannt wird, dann folgt Fróði. Die Zeit unter ihm war ebenfalls außerordentlich friedlich, sie heißt deshalb Fróðafriðr. Diese Zeit wird parallelisiert mit der Regierungszeit des Augustus in Rom, *sá er frið setti um allan heim*. Ganz offensichtlich hatte der Autor Kenntnis vom Konzept der *pax Augusta*. Ein Ende findet diese *aurea aetas* als Fróði alt war und sich plötzlich unheilvolle Zeichen einer Krise mehrten wie Blitz und Donner, Sonnenfinsternis und Erdbeben. Leider bricht der Text hier ab.

Aus der *Ynglinga saga* zieht man Kapitel 28 und 29 heran, das von den Wikingfahrten des schwedischen König Aðils und seinem Konflikt mit dem dänischen König Helgi Hálfðanarson handelt. Helgi erbeutet Aðils Frau Yrsa, die dieser wiederum in Saxland erbeutet hatte. Helgi und Yrsa sind die Eltern von Hrólfr kraki, der im Alter von acht Jahren König wird. Es folgt die Schlacht von Aðils gegen den norwegischen König Áli inn upplenzki – mit dem Verweis auf die *Skjöldunga saga*. Dort sei auch geschildert, dass Hrólfr zu Aðils nach Uppsala kam. Es folgt die oben bereits behandelte Geschichte, wie Aðils zu Tode kam durch den Sturz vom Pferd beim Disenopfer.

In der *Snorra Edda* handeln Kapitel 54 bis 55 ebenfalls von Hrólfr kraki. Kapitel 54 erklärt die Kenning für Gold *sáð kraka* mit einer Anekdote aus dem Leben Hrólfs. Kapitel 55 erzählt von der schon mehrfach erwähnten Schlacht am Vänern: Aðils habe Hrólfr gegen Áli zu Hilfe gerufen und dieser habe ihm – da er selbst verhindert gewesen sei – seine zwölf Berserker geschickt. Áli fällt.

Die Berserker verlangen ihren Sold und dazu bestimmte Beutestücke für Hrólfr. Aðils verweigert die Beutestücke vollkommen und bezahlt ihnen auch weniger als sie verlangen. Sie kehren verärgert zu Hrólfr zurück und berichten ihm davon. Hrólfr zieht nach Uppsala und es kommt zu einer Auseinandersetzung, während derer es dazu kommt, dass Gold verstreut wird, so dass die anfangs genannte Kenning hier eine zweite Erklärung findet. Das Kapitel schließt mit zwei Skaldenstrophen. Die erste ist von Eyvindr und die zweite von Þjóðólfr, also den beiden Dichtern, denen auch die meisten Strophen in der *Ynglinga saga* zugeschrieben werde.

Diese zwei Kapitel der *Skáldskaparmál* sind durch ihren Kontext, sowohl die einleitende Frage nach der Kenning, dann die zweifache Antwort, und die abschließenden Strophen poetologisch-aitiologisch zu verstehen und es erscheint eher zweifelhaft, ob der gesamte Inhalt dieser zwei Kapitel in der *Skjöldunga saga* enthalten war, weil diese beiden Geschichte sich zum einen doppeln, sie zum andern nur aitiologisch sind und eine Kenning erklären. In der Ausgabe von Bjarni Guðnason wird die auslösende Frage in eine Fußnote verbannt und ebenso der Hinweis, dass das Kapitel bei Snorri länger ist, wodurch der doch für das Verständnis so wichtige Kontext stark in den Hintergrund gerückt wird.¹⁰⁰⁸ Die beiden abschließenden Strophen werden gar nicht erwähnt.

Das *Sögubrot af fornkonungum* umfasst im wesentlichen die Geschichte um Ívarr inn víðfaðmi, den König von Schonen, später König von Dänemark, Schweden und Teilen Norwegens und seinen Enkel und Nachfolger Haraldr Hilditǫnn, den Sohn von Ívars Tochter Auðr in djúpúðga.

Als Ausgangspunkt der Saga gilt eine in Oddi erstellte Genealogie.¹⁰⁰⁹ Die *Skjöldunga saga* könnte daher wie die *Ynglinga saga* eine ausformulierte Genealogie darstellen, in die vorhandenes Erzählmateriale eingefügt wurde. Daher scheint es sinnvoll, einen Blick auf die erhaltenen Genealogien zu werfen.

¹⁰⁰⁸ Vgl. Bjarni Guðnason: Danakonunga sögur: Skjöldunga saga, Knýtlinga saga Ágrip af sögu Danakonunga. S. 43, Anm. 1 („Kap. hefst raunar á þessum orðum ‚Hví er gull kallat sáð Kraka?‘“), und 45, Anm. 3 („Kap. er lengri í Sn.-Eddu.“).

¹⁰⁰⁹ Vgl. Bruce, A. M.: Skjöldunga saga, S. 6. Die Originalveröffentlichung Jóns: Jón Sigurðsson: Um skóla á Íslandi. In: Ný félagsrit 2 (1842) S. 68–167.

4.5. Genealogien

In der altisländischen Literatur sind eine Reihe von Genealogien überliefert, um deren Untersuchung sich vor allem Anthony Faulkes verdient gemacht hat.¹⁰¹⁰ Nach Faulkes ist die Genealogie der Ynglinge, überliefert im Skaldengedicht *Ynglingatal* des Þjóðólfr ór Hvini, die älteste dieser Genealogien. Als zweitälteste Genealogie und Imitation des *Ynglingatal* gilt das *Háleygjatal* des Eyvindr skáldaspillir, entstanden um 985. Ein weiteres genealogisches Skaldengedicht ist das um 1190 entstandene *Nóregs konungatal*, es reicht von Halfdan dem Schwarzen bis zu Sverrir. Die älteste nicht-poetische Genealogie ist für Faulkes die Genealogie, die Ari im Anhang seiner *Íslendingabók* beigibt, obwohl erst in Handschriften des 17. Jahrhunderts überliefert – diese gelten jedoch als getreue Kopien des Textes aus dem frühen 12. Jahrhundert.¹⁰¹¹

Die von Krag ausgehende, aber durch weitere Indizien gestützte Argumentation ergibt nun ein anderes Bild. Es gibt gute Gründe anzunehmen, dass bei der Ynglingenealogie am Anfang ein *Catalogus* stand, wie ihn Theodoricus erwähnt. Dieser *Catalogus* ging sicherlich zunächst von Harald Schönhaar aus. Beispiele für solche Königslisten sind uns überliefert, z. B. eine Liste aus den 1260er Jahren, die mit Harald Schönhaar beginnt oder eine Liste in lateinischer Sprache, die sich in derselben Handschrift wie die *Historia Norwegie* befindet.¹⁰¹² Auch wenn diese beiden Listen vergleichsweise spät datiert werden, spricht doch einiges dafür, dass solche mit Harald beginnenden Listen der Ausgangspunkt der Ynglingenealogie waren. Schon die Könige des Hochmittelalters, denken wir nur an das prominente Beispiel Sverris, hatten große Probleme, ihre Abstammung auch nur von Harald zu belegen. Das musste naturgemäß der erste Schritt sein. Erst wenn die Genealogie bis dorthin konstruiert war, war es Zeit, einen Schritt zurückzugehen.

Am Ende des zwölften Jahrhunderts gab es Genealogien der drei wichtigsten Herrscherhäuser in Skandinavien: der Ynglingar, der Skjöldungar und der Hlaðjarlar, die sich alle auf altnordische Götter zurückführten.

¹⁰¹⁰ Faulkes, Anthony: The Genealogies and Regnal Lists in a Manuscript in Resen's Library. <http://www.vsnrweb-publications.org.uk/Genealogies.pdf> [8.8.2010]; Faulkes, Anthony: Descent from the gods. In: *Mediaeval Scandinavia* 11 (1978-79) S. 92–125; Faulkes, Anthony: The Earliest Icelandic Genealogies and Regnal Lists. In: *Saga-Book* 29 (2005) S. 115–119.

¹⁰¹¹ Vgl. Faulkes, Anthony: Descent from the gods, S. 95–98.

¹⁰¹² Vgl. Storm: *Monumenta historica Norvegiae*, S. 213–224.

Schließlich wurden diese Genealogien am Beginn des 13. Jahrhunderts in einer Ahnentafel vereint, mit Odin an der Spitze jeder Linie, die aber nur in späten Handschriften überliefert ist. Als beste Handschrift gibt Faulkes AM 1 e β II fol. an, ein Exzerpt von der Hand Árni Magnussons aus einer Handschrift von 1254. Die Ahnentafel führt neben den skandinavischen Herrscherhäusern auch das englische an.¹⁰¹³

Als Beispiel für eine solche Herrschergenealogie wurden in den letzten Kapiteln einige Zeugnisse zur Genealogie der Ynglinge behandelt. Darüber hinaus gibt es jedoch auch Genealogien nichtköniglicher Häuser. Ein Beispiel ist im Laufe dieser Arbeit auch schon behandelt worden: die Sturlungengenealogie in der *Uppsala-Edda*. Dennoch soll hier ein zusammenfassender und abschließender Blick auf die wichtigsten Genealogien isländischer Familien geworfen werden.

4.5.1. Ari's Genealogie der Ynglingar und Breiðfirðingar

Ari gibt seiner *Íslendingabók* zwei Genealogien bei: 1. eine Genealogie der Bischöfe, die in enger Verbindung mit der *Íslendingabók* steht, davon war oben bereits die Rede. 2. eine Genealogie der Ynglingar und Breiðfirðingar, die auch mit den Personen der *Íslendingabók* zu tun hat und mit Ari selbst endet. Diese Genealogie beginnt mit Yngvi Tyrkjakonungr und Njorðr Svíakonungr. In der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts war also der Schritt bereits vollzogen, die Ynglinge zu Ynglingen zu machen, sie also von Yngvi abzuleiten. Ein weiterer Schritt wurde auch bereits vollzogen, nämlich der, über die schwedischen Ynglinge hinauszugehen und einen Anschluss an die Weltgeschichte zu suchen, indem Yngvi zu einem Tyrkjakonungr gemacht wird. Und auch der Schritt in die Götterwelt, bzw. die Historisierung derselben mit Hilfe des Euhemerismus ist bereits vorgenommen, insofern die ersten drei

¹⁰¹³ Vgl. Faulkes, Anthony: *Descent from the gods*, S. 99.. Der Handschriftenkatalog *handrit.is* führt unter dieser Nummer 1. Notizen von Árni Magnusson zur *Skjöldunga saga* an sowie ein „Exscriptum trium paginarum antiqvissimi libri pergamenti in folio in Bibliotheca P. Resenii“, das eine Genealogie der englischen, norwegischen, dänischen und schwedischen Könige enthält. Das Exzerpt ist ebenfalls von der Hand Árni Magnussons nach einer Handschrift von 1254. Vgl. Online-Handschriftenkatalog *handrit.is*: <http://handrit.is/is/manuscript/view/en/AM02-0001-e-beta-II> [11.03.12]

Yngvi, Njörðr und Freyr als Vorzeitkönige, die die Heiden als Götter verehrten verstanden worden sind.¹⁰¹⁴

Die Besonderheit der Genealogie Aris ist, dass er das sonst für Könige vertraute Verfahren selbstbewusst auf sich selbst anwendet. Sein Buch beginnt und endet mit ihm selbst: mit *Íslendingabók gørða ek* beginnt er den Prolog – und mit *en heitik Ari* schließt er, wenn man die Paratexte hinzunimmt. Er hat dieselben Vorfahren wie das norwegische Königsgeschlecht:

Þessi eru nöfn langfeðga Ynglinga og Breiðfirðinga:
 i Yngvi Tyrkjakonungr. ii Njörðr Svíakonungr. iii Freyr. iiii Fjöl­nir. sá er dó at Friðfróða. v Svegðir. vi Vanlandi. vii Visburr. viii Dómaldr. ix Dómarr. x Dyggvi. xi Dagr. xii Alrekr. xiii Agni. xiiii Yngvi. xv Jörundr. xvi Aun inn gamli. xvii Egill Vendilkráka. xviii Óttarr. xix Aðísl at Uppsölum. xx Eysteinn. xxi Yngvarr. xxii Braut-Önundr. xxiii Ingjaldr inn illráði. xxiiii Óláfr trételgja. xxv Hálf­dan hvítbeinn Upplendingakonungr. xxvi Goðröðr. xxvii Óláfr. xxviii Helgi. xxix Ingjaldr, dóttursonr Sigurðar, Ragnarssonar loðbrókar. Óleifr inn hvíti. xxxi Þorsteinn inn rauði. xxxii Óleifr feilan, er fyrstr byggði þeira á Íslandi. xxxiii Þórðr gellir. xxxiiii Eyjólf­r, er skírðr var í elli sinni, þá er kristni kom á Ísland. xxxv Þorkell. xxxvi Gellir, faðir þeira Þorkels, föður Brands, ok Þorgils, föður míns, en ek heitik Ari.

4.5.2. Sturlungengenealogie und die Genealogie des Haukr Erlendsson

Die Sturlungengenealogie wurde oben im Kontext des Codex Upsaliensis der *Snorra Edda* bereits behandelt. In der *Hauksbók*version der *Landnámabók* konnte man beobachten, dass Haukr die Verfahren der *Sturlubók* für die Einschreibung der Sturlungenfamilie in die *Landnámabók* für seine Familie übernommen hat. So verwundert es wenig, dass er auch in seiner Genealogie mit den Sturlungen gleichziehen will, wie man an folgendem Vergleich sehen kann:

Sturlungengenealogie	Genealogie des Haukr Erlendsson
Adam faðir Sechz. [er var] faðir enos. foþvr canaans.	Adam var first skapadur allra manna i verølldinne, hann var skapadur i dalnum Ebron og nidur settur, þa er hann var burt rekinn vr Paradysu, hann átti xxx sona oc xxx dætra adra enn Cain, Abel ob Seth, hann var fadir Enos

¹⁰¹⁴ Vgl. Jakob Benediktsson: *Íslendingabók. Landnámabók. Bd. 1.* Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag 1968 (=Ískenzk fornrit 1), S. 26-28.

<p>fopvr malalie. fopvr iareth. fopvr enon. fopvr Matvsalam. fopvr lameck. fopvr noa. fopvr Japeth.</p>	<p>f(odur) Cainan, f(odur) Mahalael, f(odur) Fareth, f(odur) Enoch, f(odur) Matusalem, f(odur) Lamech. f(odur) Noa. honum baud Gud ad giora ørkina: hans sonur var Japhet, er hlaut þennann þridiung veralldar er nu biggium vier, þa er þeir brædur skiptu med sier eptir Noa fœdur sinn. Japhet bijgde austur Rucia, þar sem heitir Kiænugardur, fra honum er mannfolk komid, allt það er byggir þennann veg Gricklands hafs,</p>
<p>fopvr Japhans. fopvr zechims. fopvr ciprus. fopvr cretvs. fopvr celivs. fopvr Satvrnvs af crit. fopvr Jvpiter. fopvr dardanvs. fopvr ericonis. fopvr eroas. fopvr ilvs. fopvr laomedon. fopvr priami havfvþ konvngrs i troio favþ[v]r þeirra ectoris. Mvnnon eþa mennon het konvngr i troia. hann atti troan. dottvr priami konvngrs.</p>	<p>hans son var Iavan f(adir) Zekun, f(odur) Ciprus, f(odur) Cretus. f(odur) Chelius f(odur) Saturnus i Krit f(odur) lupiter, f(odur) Dardanus, f(odur) Erconij. f(odur) Eroas. f(odur) Ilus, f(odur) Laomedon, f(odur) Priamus. Høfud kongs i Troio f(odur) þeira Ectors. Munon edur Menon hiet kongur i Troio, hann átte Tróan dottur Priami høfud kongs,</p>
<p>ok var þeirra son tror er ver kollvm þor. hann var faþir lorica. en son hans het hereðei. hans son vengeþor. hans son vingener. hans son meða. hans son magni. hans son sesef. hans son beþvig. hans son atra. hans son trinam.</p>	<p>þeira son var Tror er vier kollum þór, hann var fadir Loritha f(odur) Hericedei, f(odur) Vingeþor, f(odur) Vingenir, f(odur) Moda, f(odur) Mági, f(odur) Sescep, f(odur) Bedvig, f(odur) Athra, f(odur) Itiran, f(odur) Neremeth.</p>

<p>hans son heremeth. hans son skialldvn en ver kollvm Skiollld. hans son biaf. þann kollvm ver biar. hans son Gvþolf. hans son finn. hans son frialaf er ver kollvm friþleif. hann atti þann son er nefnder er opinn. Skiolldr var son opins. faþir friþleifs. foþvr friþfroða. foþvr herleifs. foþvr havars handrama. foþvr froða ins frekna. foþvr vemvndar vitra. foþvr olofar. moþ[v]r froða friþsama. foþvr friþleifs. foþvr froða ins frekna. foþvr Ingiallz starkaþarfostra. foþvr hræreks slavngvanbavga. [foþvr froða. foþvr halfdanar. foþvr hræreks hnoggvandbavga. foþvr harallz hillditannar.</p>	<p>f(odur) Skialldun, er vier kollum Skiølld, hans sonur Biaf er vier kollum Biar, hans s(on) Gudolfur, hans s(on) Finnur, hans s(on) Frialafur er vier kollum Fridleif, hann átti þann son er Voden hiet, þann kollum vier Odinn. Skiolldur var sonur Odinz f(adir) Fridleifs, f(odur) Fridfroða f(odur) Hereifs fodur Havardz handrama, f(odur) Fróða, f(odur) Vermundar hinz vitra, f(odur) Olofar modur Froða fridsama f(odur) Fridleifs. f(odur) Fróða hinz frækna, f(odur) Ingiallds Starkadar fóstra: f(odur) Hrærekz slaungvanbauga, f(odur) Fróða, f(odur) Halfdánar. f(odur) Hrærekz hoggvanbauga, f(odur) Haralldz Hilldetannar,</p>
	<p>f(odur) Solga: f(odur) Rolfs fra Áin f(odur) Biarnar, f(odur) Eivindar austmannz, f(odur) Helga hinz magra, f(odur) Ingiallz f(odur) Ejulfs Rugu, f(odur) Vygaglúms, f(odur) Vigfus, f(odur) Bergs, f(odur) Steinunar modur Þorsteins Ranglatz fodur Gudrunar mod(ur) Hollu mod(ur) Flosa, f(odur) Valgerdar mod(ur) Herra Erlends faudur Hauks. Annar sonur Haralldz Hilldetannar var</p>
<p>foþvr hræreks. foþvr þorolfs vaga nefz. foþvr vemundar orþlokars. foþvr valgarþz. foþvr hrafns heimzka. foþvr Jorvndar goða. foþvr vlfs avrgoða. foþvr Svarz.</p>	<p>Hrærekur f(adir) þorolfs vaganefs f(odur) Vemundar ordlokarz: f(odur) Valgardz. f(odur) Rafns hinz heimzka f(odur) Iorundar goda f(odur) Vlfs aurgoda, f(odur) Svartz,</p>

fopvr lavþmvdar. fopvr Grims. fopvr Svertings. fopvr vigdisar. Moþor sturlo i HvaMi. fopvr snorra ok Sighvatz ok þorþar ok helgv moþor þeirra egils ok gypho.	f(odur) Lodmundar, f(odur) Sigfus, f(odur) Sæmundar fróda, f(odur) Loptz. f(odur) Ions, f(odur) þeira Pals biskups og Sæmundar og Orms Breidbælings oc Sigurdar, f(odur) Ions, f(odur) Salgerdar mo(dur) Steinunnar konu Hauks. Dætur þeira Hrafns Sveinbiarnar sonar og Hallkøtlu Einars dóttur. voru þær Steinunn, módir herra Hrafns Oddz sonar, og Herdijs módir Ála. Fødur Steinunnar, húsfrú herra Hauks Iogmanns. ¹⁰¹⁵
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Der Anfang der Genealogie läuft ganz parallel. Beide Genealogien haben im Übergang von Trojanern zu nordischen Göttern eine Erklärung, die die trojanische Königsfamilie ausführt und in der Gleichsetzung Trors mit Þórr endet. Auffällig ist, dass Haukr zu Adam und Noah, also zum ersten Menschen und zu dem Menschen, von dem die Menschen nach der Flut abstammen, ebenfalls jeweils einen kleinen Abschnitt einfügt. Die beiden Genealogien laufen weiter parallel bis zu Haraldr hilditönn, dem sagenhaften König. Dort leitet sich Haukr von einem anderen Sohn ab als die Sturlungen. Jedoch verwendet er die Sturlungengenealogie an anderer Stelle weiter: für die Abstammung seiner Frau.

4.6. Zusammenführung

4.6.1. Topoi von Gründungsmythen: Autochthonie vs. Wanderung und primordiale Tat

Herkunftserzählungen zeichnen sich häufig durch bestimmte Topoi aus. Zunächst muss entschieden werden zwischen Einwanderung und autochthoner Herkunft.¹⁰¹⁶ Bei der Geschichte Islands ist eine

¹⁰¹⁵ Hauksbók udgiven efter de Arnamagnæanske håndskrifter no. 371, 544 og 675, 4° samt forskellige papirhåndskrifter af det Kongelige Nordiske Oldskrift-Selskab. København: Thiele 1892-1896, S. 504-505.

¹⁰¹⁶ Zu den Topoi von Herkunftserzählungen vgl. Plassmann, Alheydis: Origo gentis. Identitäts- und Legitimitätsstiftung in früh- und hochmittelalterlichen Herkunftserzählungen. Berlin:

Einwanderungsgeschichte vorgegeben, denn die Besiedlung fand in historischer Zeit statt – sie zu leugnen, wäre kaum möglich. Erwartungsgemäß wird von den Nachfahren der Einwanderergeneration ein Siedlermythos entwickelt und gepflegt.

Im Falle Islands entwickelte sich der Mythos des ersten Siedlers Ingólfr, dessen Geschichte der Ansiedlung in der *Landnámabók* ausführlich erzählt wird. Diese Erzählung ist Konsens, auch die *Íslendingabók* vertritt die Ansicht, dass dies der erste Siedler ist.

Die erste Siedlergeneration ist der Bezugspunkt für alle späteren Isländer. Ari nennt in der *Íslendingabók* vier erste Hauptsiedler in den vier Himmelsrichtungen. Damit wird angezeigt, dass die Insel gänzlich in Besitz genommen ist. Dieses Motiv erinnert an die Deutung des Namens Adam als Akronym der vier Himmelsrichtungen und den Auftrag Gottes, sich die Erde untertan zu machen.

Die Gattung der Isländersagas spielt in der sog. Sagazeit (850-1030) und bezieht sich häufig auf diese erste Siedlergeneration. Die ersten Isländersagas entstanden wohl um 1200. Hier wird also mit einem beträchtlichen Abstand ein Heldenzeitalter geschaffen, ein Gründungsmythos, der sicherlich mehr über die Aufschreibzeit als über die Vergangenheit aussagt.

Nach den Begriffen von Assmann könnte man den Siedlermythos zunächst als fundierend auffassen. Nach dem Verlust der Selbständigkeit würde derselbe Mythos jedoch kontrapräsentisch, weil er das Bild einer Gesellschafts- und Regierungsform beschwört, die längst verloren ist. In dieser Zeit scheint sich auch das negative Bild Harald Schönhaars zu entwickeln.

Nicht ganz so selbstverständlich wird von Snorri Sturluson auch für die Festlandskandinavien ein Wanderungsmythos konstruiert. Dieser reicht jedoch in vorhistorische Zeiten zurück – und betrifft zunächst nur die Asen: Europa heißt im Prolog der *Snorra Edda* ‚Enea‘ nach dem Trojaner Aeneas, ebenso in der *Ynglinga saga* der *Heimskringla*. Die heidnischen Götter Skandinaviens, die Asen, sind aus Asien eingewandert und werden euhemeristisch als Kulturbringer erklärt. Sie werden in die Genealogie der frühesten Königsdynastie Skandinaviens, der Ynglingar, die sich von Odin

Akademie 2006 (=Orbis mediaevalis 7), S. 360–362. Lindow, John: *Íslendingabók and myth*. In: *Scandinavian Studies* 69 (1997) S. 454–464; Lindow parallelisiert Ari mit Snorri, den Migrationsmythos der Asen mit der Migration der Norweger, die Erschaffung des Kosmos mit Besiedlung.

herleiten, eingefügt. In dieser Funktion kommen Trojaner auch in Snorri Sturlusons *Ynglinga saga* vor, die am Anfang der *Heimskringla* steht. Dieses Wanderungsmotiv entstammt ganz offensichtlich fränkischer Tradition, ebenso die Verknüpfung mit dem Gedanken der einwandernden Kulturbringer. Rudolf Simek nimmt an, dass Rigords von St. Denis (+ um 1209) *Gesta Philippi Augusti* der Vermittler der Idee war, da er als erster die Normanni als Nachkommen des Königs Turchus und damit der Trojaner erwähne. Er kann sogar belegen, dass Rigord im Norden bekannt war, da die *Gesta Philippi Augusti* in der *Hauksbók* zitiert werden.¹⁰¹⁷ Er vermutet, Studenten des späten 12. Jh. können Rigords Werk beim Studium in Frankreich kennengelernt haben.¹⁰¹⁸ Jedoch konstruiert schon Dudo von St. Quentin in seinem Werk *De moribus et actis primorum Normanniae ducum* (ca. 1015-1030) eine trojanische Herkunft der Normannen, indem er Daci gleich Dani/Danai gleich Danaer gleich Trojaner setzt.¹⁰¹⁹ Der Gedanke, dass auch Skandinavier von Trojanern abstammen können, war also zu Rigords Zeit kein ganz neuer Gedanke.

Diese Einwanderungsgeschichte steht wohl im Dienste der sich etablierenden Monarchien Norwegens und Dänemarks und konnte wohl auch dazu benutzt werden, die neue Regierungsform zu rechtfertigen, schließlich hatte Óðinn ja aus Troja die überlegenen trojanischen Organisationsformen eingeführt.

Man konnte sehen, dass Snorri Sturluson, der mit vielen dieser Werke verbunden ist, eine die Monarchie stützende Haltung mit der Idee einer trojanischen Abkunft der skandinavischen Götter und Könige verbindet. Man könnte sagen, er versuchte einen Ansatz der Identitätskonstruktion, der Island eher als Teil Skandinaviens, gar Europas sieht, der Island also nicht abgrenzen, sondern vielmehr integrieren will. Geschickt wird der Fokus dabei nicht auf einen Anschluss an Norwegen gelegt, sondern auf die Herkunft der alten Götter aller Skandinavier aus Asien.¹⁰²⁰ In einem späteren Text, *Heimslýsing*

¹⁰¹⁷ Simek: Der lange Weg von Troja nach Grönland, S. 323–325.

¹⁰¹⁸ Simek: Der lange Weg von Troja nach Grönland, S. 327.

¹⁰¹⁹ Plassmann: *Origo gentis*, S. 248.

¹⁰²⁰ Inwiefern hinter den panskandinavischen Ideen Snorris oder auch Hauks das norwegische Königshaus steht, bliebe weiter zu untersuchen. Elizabeth Ashman Rowe nimmt für Haukr an, dass er mithilfe des Ragnarssona þáttr die Vision eines *viking empire* für König Hákon unterstützte, vgl. Ashman Rowe, Elizabeth: Ragnar's saga loðbrókar Ragnarssona þáttr and the Political World of Haukr Erlendsson. In: *Fornaldarsagaerne. Myter og virkelighed: Studier i de oldislandske fornaldarsögur Norðurlanda*. Hrsg. von Agneta Ney, Ármann Jakobsson. u. Annette

(überliefert in der *Hauksbók* ca. 1306-08),¹⁰²¹ findet sich sogar die Idee der Besiedlung Skandinaviens vom Land der Tyrkir aus, wobei die Tyrkir mit den Trojanern gleichgesetzt gedacht werden.

Dieses zugleich politisch und gelehrt motivierte Interesse am Trojastoff führte sicherlich auch zur Produktion der *Trójumanna saga*, die in drei stark von einander abweichenden Redaktionen vorliegt und letztlich auf eine Übersetzung von Dares Phrygius *De excidio Troiae historia* zurückgeht. Hier ist jedoch nicht die Rede von einer trojanischen Abkunft und man kann höchstens aus dem Überlieferungszusammenhang einiger Handschriften der Saga mit den *Breta sögur* schließen, dass hier das Interesse an der Welt- und damit Heilsgeschichte im Vordergrund stand. Dort möchte man sich natürlich auch selbst einordnen und so kann man indirekt auch diesen Text in die Argumentation mit einbeziehen.

Ein anderer Topos der Gründungsmythen ist die sogenannte primordiale Tat: „Diese setzt den Beginn der neuen Ordnung, in der die *gens* ihren vorbestimmten Platz in der Heilsgeschichte einnimmt.“¹⁰²² Eine solche ist sicherlich die Landnahme durch Ingólfr, der dadurch zum Vorbild für die anderen Siedler wird. Er ist auch durch seine charakterlichen Eigenschaften und seine Taten als vorbildlich geschildert, als Kontrast dient sein nicht so vorbildlicher Bruder. Die Erzählung über das Brüderpaar erinnert an andere Brüderpaare wie das älteste Brüderpaar Kain und Abel sowie die Gründer Roms Romulus und Remus. Durch die primordiale Tat Ingólfs, die von den folgenden Siedlern wieder und wieder ins Werk gesetzt wird, wird schließlich ein Staatswesen der Siedler begründet, die sich dadurch als unabhängig von Norwegen sehen.

In der norwegischen Geschichte wird die Reichseinigung durch Harald Schönhaar sicherlich zu einer primordialen Tat *ex post* durch die späteren Norwegerkönige stilisiert. Er ist der Ausgangspunkt der Königsgenealogie Norwegens, bevor man den Anschluss an die Ynglinge – und dann an Adam

Lassen. København: Museum Tusulanums Forlag 2009. S. 347–360

¹⁰²¹ Vgl. *Hauksbók* udgiven efter de Arnamagnæanske håndskrifter no. 371, 544 og 675, 4° samt forskellige papirhåndskrifter af det Kongelige Nordiske Oldskrift-Selskab. København: Thiele 1892-1896, S. 155.

¹⁰²² Plassmann, Alheydis: *Origo gentis. Identitäts- und Legitimitätsstiftung in früh- und hochmittelalterlichen Herkunftserzählungen*. Berlin: Akad.-Verl. 2006 (=Orbis mediaevalis 7), S. 361–362.

sucht. Eine neue Ordnung kann nicht nur von außen, sondern wie in diesem Falle von innen geschaffen werden.¹⁰²³ Dabei spielen jedoch die Christianisierung und auch das Vorbild des Karolingerreichs eine wichtige Rolle. Dort, in der vom Kontinent bezogenen Gelehrsamkeit, sei sie christlich, sei sie weltlich, findet man auch die intellektuellen Mittel, die neue Ordnung zu begründen und zu stützen.

4.6.2. Das Konzept der Genealogie

„Herrschaft braucht Herkunft“¹⁰²⁴, schreibt Assmann prägnant. Abstammung vom ersten König des Landes, Abstammung von heidnischen Göttern, die zu besonderen Menschen nahe am Mittelpunkt der Welt lebend historisiert werden, Abstammung von Adam. Um diesen Graben, den *floating gap*, zum Ursprung zu überbrücken, greift man zum Mittel der Genealogie: „Die Genealogie ist eine Form, den Sprung zwischen Gegenwart und Ursprungszeit zu überbrücken und eine gegenwärtige Ordnung, einen gegenwärtigen Anspruch zu legitimieren, indem er nahtlos und bruchlos an Ursprüngliches angeschlossen wird.“¹⁰²⁵ Die Frage nach dem Ursprung, ist in diesem Sinne eine Frage nach dem Alter. Das Alter bestimmt den Wert einer Einrichtung oder die Vornehmheit einer Familie.¹⁰²⁶

In der *Landnámabók* gibt es viele Siedler, auf die man sich beziehen kann. Ingólfr ist zwar der erste Siedler, ein Vorbild, aber kein Urvater. In der *Íslendingabók* gibt es immerhin vier Hauptsiedler nach Ingólfr. Jede Isländersaga hat ihren Helden oder ihre Helden, der für die jeweilige Familie zum Bezugspunkt wird. Genealogisches Denken ist in allen genannten Werken wichtig, jedoch scheint sich im Laufe der Zeit hier etwas zu verändern.

¹⁰²³ Vgl. Plassmann: *Origo gentis*, S. 361–362: „Eine neue Ordnung kann aber auch von innen aus der gens selbst heraus geschaffen werden, die sich einen neuen Herrscher oder gar eine völlig neue Herrschaftsform setzt. Der Aspekt der Umkehr der göltigen Ordnung von außen findet sich besonders ausgeprägt, wenn die Römer oder göttliche Gestalten - seien es nun heidnische oder christliche - involviert sind.“

¹⁰²⁴ Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. 5. Aufl. München: Beck 2005 (=Beck'sche Reihe 1307), S. 70–71.

¹⁰²⁵ Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis*, S. 50.

¹⁰²⁶ Müller, Klaus E.: *Vom Ursprung der Anfänglichkeit*. In: *Ursprung. Vortragszyklus 1986/87 über die Entstehung des Menschen und der Welt in den Mythen der Völker*. Hrsg. von Mark Münzel. Frankfurt am Main: Museum für Völkerkunde 1987. S. 113–123, S. 113.

Genealogisches Denken spielt im Mittelalter zunächst in Stammesgeschichten eine Rolle. Es scheint so, dass im Zuge der Entwicklung des Königtums hin zu größeren Reichsverbänden die Könige ein gesteigertes Interesse entwickelten, sich zunächst lückenlos von einem Reichsgründer herzuleiten. Bestärkt wurde diese Tendenz sicherlich durch die fortschreitende Christianisierung. Nicht nur diente das Gottesgnadentum der Legitimierung der Monarchie, die Bibel hat im Alten Testament über weite Strecken eine genealogische Struktur und stellt auch genealogische Verbindungen vom Alten Testament zu Christus her.

Letztlich lehrt die Bibel die Herkunft vom ersten Menschen Adam, daher verwundert es nicht, dass vor allem Königshäuser versuchen, eine lückenlose Genealogie zu Adam herzustellen, da dies die höchstmögliche Vornehmheit bedeuten muss. Um diese riesige Zeitspanne zu überbrücken, werden einerseits heidnische Götter mithilfe des Euhemerismus historisiert und integriert, andererseits die Trojaner miteinbezogen,¹⁰²⁷ in der Nachfolge der Römer wohl zuerst bei den Franken, so z. B. bei Fredegar (um 600) oder im *Liber Historiae Francorum* (726/727).

Im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit greift dieses Verfahren auf den Adel über. Nicht nur Könige sehen sich jetzt als Abkömmlinge der Trojaner. František Graus nennt dies „sozial-ständische“ Verwertung, sie habe das Ziel, „gewöhnlichen Menschen den Herrschaftsanspruch des Adels plausibel zu machen“.¹⁰²⁸

¹⁰²⁷ Wolf, Kordula: Troja und Europa. Mediävistische Mythosforschung im Visier. In: Gestiftete Zukunft im mittelalterlichen Europa. Festschrift für Michael Borgolte zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Wolfgang Huschner u. Frank Rexroth. Berlin: Akademie 2008, S. 165–189, S. 186: „Mittelalterliche Gelehrte maßen dem Nachweis herrschaftlicher Sukzession durch verwandtschaftliche Bindungen mit den Trojanern erst relativ spät Bedeutung zu. In den fränkischen Ursprungsgeschichten schimmern zunächst frühere Stammesstrukturen durch; und noch in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts liegt der Akzent einer in St. Denis entstandenen ‚Königschronik‘ auf der Kontinuität der der Amtsträger. Bei Rigord begegnet dann um 1200 erstmals eine genealogische Konstruktion, die überwiegend auf einer Vater-Sohn-Folge aufbaut. Könige und Kaiser blieben bis in das 12. Jahrhundert hinein die wichtigsten Nachfahren der Trojaner, doch lückenlose Genealogien waren bis dahin eine Seltenheit. Trojanische Stammbäume sind vor allem ein Phänomen des Spätmittelalters.“

¹⁰²⁸ Graus, František: Troja und trojanische Herkunftssage im Mittelalter. In: Kontinuität und Transformation der Antike im Mittelalter. Hrsg. von Willi Erzgräber. Sigmaringen: Thorbecke 1989, S. 25–43, S. 37–38.

Bei den betrachteten altwestnordischen Zeugnissen können wir beide Gruppen ausmachen. Zum einen werden im Laufe der Zeit immer elaboriertere Genealogien der drei führenden Herrschergeschlechter entwickelt, die durchaus miteinander in Verbindung stehen. Zum anderen versuchen einzelne isländische Familien eben diese Genealogien zu verwenden, um den eigenen Status zu erhöhen, sich gar dieselbe Abstammung wie die Könige zu geben.

Die Konstruktion einer trojanischen Abkunft ist also nicht auf die *Ynglingar* und *Skjöldungar* beschränkt, auch die *Stammtafel der Sturlungen*¹⁰²⁹ – Snorris Familie also – und die *Stammtafel des Haukr Erlendsson*¹⁰³⁰ weisen trojanische Vorfahren auf. Schon die *Íslendingabók* gibt im Anhang (*Bókarauki*) als Kap. 12 eine *Ahnentafel der Ynglingar und Breiðfirðingar*, beginnend mit mit einem *Tyrkjakonungr Yngvi*, also einem nordischen Gott, der als König der Türken euhemeristisch erklärt wird. Die Genealogie geht dann über einen Schwedenkönig *Njorðr* und *Freyr* Schritt für Schritt hinab über Helden der sagenhaften Vorzeit bis zu *Ari*, dem Autor der *Íslendingabók*, selbst.¹⁰³¹

4.6.3. Ynglingar vs. Skjöldungar

Bereits *Jón Sigurðsson* vertrat die reizvolle These, dass die *Skjöldunga saga* auf einer Genealogie beruhe, die im 12. Jahrhundert auf dem Hof *Oddi* zusammengestellt wurde. Dies ist deshalb nicht unwahrscheinlich, weil die das Häuptlingsgeschlecht von *Oddi* sich mit dem Dänemark regierenden Haus verbunden sah, wie man aus der Genealogie der *Sturlungen* oben ablesen kann. Als Verfasser der der *Skjöldunga saga* zugrunde liegenden Genealogie schlug er *Sæmundr Sigfússon inn fróði* († 1133) vor.¹⁰³² Für die Entstehung der *Skjöldunga saga* vermutet *Bjarni Guðnason* den Zeitraum vom 1180 bis 1200, als Autor *Bischof Páll Jónsson von Skálholt* (Bischof 1195-1211).¹⁰³³

¹⁰²⁹ *Diplomatarium Islandicum. Íslenzkt fornbréfasafn, sem hefir inni að halda bréf og gjörninga, dóma og máldaga, og aðrar skrár, er snerta Ísland eða íslenzka menn. Firsta bindi 834-1264.* Kaupmannahöfn: Möller 1857-76, Nr. 127.

¹⁰³⁰ *Hauksbók*, S. 504-505 (*Ættar talan*).

¹⁰³¹ *Jakob Benediktsson: Íslendingabók. Landnámabók. Bd. 1. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag 1968 (=Ískenzk fornrit 1), S. 27-28.*

¹⁰³² Vgl. *Bruce, A. M.: Skjöldunga saga*, S. 6. Die Originalveröffentlichung *Jóns: Jón Sigurðsson: Um skóla á Íslandi. In: Ný félagsrit 2 (1842) S. 68-167.*

¹⁰³³ Vgl. *Bjarni Guðnason: Danakonunga søgur: Skjöldunga saga, Knýtlinga saga Ágrip af søgu*

Die Motivation, sich mit der Herkunft der dänischen Könige zu befassen, scheint also nicht einem Interesse an dänischer Geschichte geschuldet, vielmehr scheint es, als ob die Oddaverjar in einen Wettstreit mit der von Ari für die Breiðfirðingar aufgestellten Genealogie treten wollten.¹⁰³⁴ Nach unserer Überlieferung war Ari der erste, der die Trojanerabstammung für sich beanspruchte und der die Ynglinge von den Trojanern abstammen ließ und dann wiederum sich selbst von diesem Königsgeschlecht.

Die Oddaverjar scheinen danach dasselbe Konzept für ihre eigene Familie umgesetzt zu haben. Dabei schlossen sie sich an „das andere“ skandinavische Herrschergeschlecht an, die Skjöldungar. Snorri Sturluson nimmt dabei eine eigenartige Rolle ein. Einerseits schreibt er norwegische Königsgeschichte einschließlich der *Ynglinga saga*, andererseits leitet er sich selbst von den Skjöldungar ab. Dies machte ihn in seinem Bewusstsein wohl dem norwegischen König ebenbürtig.

Trotzdem die Genealogie Aris für uns den Ausgangspunkt darstellt, könnte es dennoch sein, dass die Keimzelle der ganzen Entwicklung in Oddi lag. Denn es ist bekanntlich überliefert, dass Sæmundr eine Geschichte der norwegischen Könige verfasste. Für diese wurde die Genealogie erstellt und diese war sicherlich auch die Grundlage der späteren norwegischen Königsgeschichte.

Man könnte sich also vorstellen, dass Sæmundr bei seinem Studium in Kontakt mit der Wanderungssage kam. Wenn Sæmundr (* 1056, † 1133) der erste war, der diese Idee nach Island brachte, dann kann er sie nicht aus dem Werk von Rigord (* um 1145/50, † 1207) haben, wie von Simek vorgeschlagen, da Rigord erst um 1145/1150 geboren wurde, Sæmundr jedoch bereits 1133 starb. Es wäre daher zu überlegen, ob nicht wirklich Dudo von St. Quentin (* um 960, † 1026) *De moribus et actis primorum Normanniae ducum* (entstanden ca. 1015-1026) hier als Quelle infrage käme.¹⁰³⁵

Danakonunga. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag 1982.

¹⁰³⁴ Vgl. Faulkes, Anthony: Descent from the gods. In: *Mediaeval Scandinavia* 11 (1978-79) S. 92-125, S. 98.: „It is thought that about the time Ari was tracing his genealogy to the Ynglings, a member of the Oddverjar family was tracing his to the Skjöldungs, perhaps in rivalry with Ari.“

¹⁰³⁵ Vgl. [Dudo von St. Quentin:] *De moribus et actis primorum Normanniae ducum auctore Dudone sancti Quintini*. Hrsg. von Jules Lair. Caen: Blanc-Hardel 1865, S. 130, Kap. 3: Igitur Daci nuncupantur a suis Danai, vel Dani, glorianturque se ex Antenore progenitos; qui, quondam Trojae finibus depopulatis, mediis elapsus Achivis, Illyricos fines penetravit cum suis. Illi namque Daci relato ritu olim a suis expulsi, qua suos tractus Francia protense exporgit, cum duce

Die These hätte den zusätzlichen Reiz, dass man hier den Anfang eines literarischen Kontaktes zwischen Island und den Normannen etablieren könnte, der für den Literaturtransfer nach Island wichtig zu sein scheint. Man könnte durch diesen Kontakt erklären, warum so viele Werke, die man ehemals gerne der Vermittlung über den norwegischen Hof zugeschrieben hatte, offenbar direkt ohne Umweg über Norwegen nach Island gelangt sind. Beispiele dafür wären die *Trójumanna saga* und die *Rómverja saga*.

Die Konstruktion von Genealogien – und das wird an diesen Beispielen besonders deutlich – ist eine Technik, die jüngere Vergangenheit und die Gegenwart an die Vorzeit anzuschließen. Genealogien bilden eine erzählerische Brücke zwischen kulturellem und kommunikativem Gedächtnis.¹⁰³⁶ Durch die „Wahl der Vorfahren“ macht man immer eine Aussage über das eigene Selbstverständnis. Und so besteht ein Unterschied darin, ob man wie in den Sagas, die eigene Vorzeit, die Landnahmezeit zum *heroic age* erklärt oder, wie an den letzten Beispielen gesehen, sich in einen noch größeren Horizont einordnet. Diese verschiedenen Konstrukte lösen einander nicht etwa ab, sondern existieren durchaus nebeneinander und spiegeln die Schwierigkeit der Identitätsfindung wieder, bei der die einzelnen Familien sicherlich unterschiedliche Positionen einnehmen konnten. Doch wo ein genealogischer Anschluss gesucht wird, geht es nicht nur um die Konstruktion einer Identität, sondern auch um Legitimation eines Herrschaftsanspruchs. Das leistet z.B. die *Ynglinga saga* für die norwegische Herrscherdynastie. Aber auch mächtige isländische Familien wie die Sturlungen oder die Familie des Haukr Erlendsson wollen da mithalten und verlängern ihren Stammbaum – unter anderem mit Hilfe der Trojaner – gar zurück bis Adam. Dazu gibt es parallele Fälle auf dem Kontinent, wo ebenfalls nicht nur königliche, sondern auch adelige Familien sich als Abkömmlinge der Trojaner sehen, um ihren Status und Herrschaftsanspruch zu verdeutlichen.¹⁰³⁷

Anstigno ferociter sunt appulsi.

¹⁰³⁶ Vgl. Assmann: Das kulturelle Gedächtnis, S. 50.

¹⁰³⁷ Graus, František: Troja und trojanische Herkunftssage im Mittelalter. In: Kontinuität und Transformation der Antike im Mittelalter. Hrsg. von Willi Erzgräber. Sigmaringen: Thorbecke 1989, S. 37-38.

5. Was bleibt?

In ihrer angenommenen Entstehungszeit, also den ersten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts, könnte man sowohl *Íslendinga-* als auch *Landnámabók* als fundierende Mythen lesen. Die in der Folgezeit entstehenden Isländersagas tragen den Siedlermythos weiter, jedoch ändern sich die politischen Umstände. Die isländische Unabhängigkeit ist auch durch den Zerfall der inneren Ordnung zunächst gefährdet und geht 1262/64 verloren. In dieser Zeit wird derselbe Mythos „kontrapräsentisch“.¹⁰³⁸ Während des 13. Jahrhunderts entsteht daneben ein Trend, sich in die Weltgeschichte einzuordnen, das heißt, nach den Regeln einer hochmittelalterlichen europäischen Kultur in dieser einen Platz zu beanspruchen und eine Identität innerhalb des Systems zu konstruieren. Doch das bleibt Episode. Was letztlich bleibt, ist die Tradition der *Landnámabók*, von der bis in die Neuzeit neue Versionen entstehen und die bis in die Neuzeit immer wieder abgeschrieben wird – wie auch die Isländersagas.

Im 19. Jahrhundert erwachte in Island ein Streben nach Beteiligung an der Macht mit dem Ziel der Unabhängigkeit. In Kopenhagen lebende Isländer begründeten eine Zeitschrift namens *Fjölnir* (1835-1843) und forderten die Wiedereinführung des Alþings, der 1800 abgeschafft worden war. Es entstand eine nationale Bewegung unter Jón Sigurðson (1811-1879); auch er begründete eine Zeitschrift. Politik und Philologie gingen bei ihm Hand in Hand. Der erste Band seiner *Íslendinga sögur* 1843¹⁰³⁹ beginnt mit *Íslendingabók* und *Landnámabók*. Es scheint, dass diese beiden Werke in der Neuzeit vielleicht mehr noch als im Mittelalter zu identitätsstiftenden Mythen aller Isländer wurden, wozu sicherlich auch die Ausgabe des Freiheitshelden Jón Sigurðsson beitrug.

1843 gelang die Wiedereinrichtung einer nationalen Versammlung, die 1845 zum ersten Mal tagte. Doch der eingeschlagene Weg war nicht einfach. 1851 versuchte Dänemark seine Verfassung auf Island auszudehnen. Die Isländer lehnten dies in einer Volksversammlung ab und der isländische Widerstand führte zu einem längeren Verfassungskonflikt, der schließlich im Jahre 1874 mit einem Erfolg für die isländische Sache endete: zur 1000-Jahrfeier der Landnahme Ingólfr Arnason brachte Christian IX. die

¹⁰³⁸ Assmann: Das kulturelle Gedächtnis, S. 78-83.

¹⁰³⁹ *Íslendinga sögur*, udgivne efter gamle haandskrifter af det Kongelige nordiske oldskriftselskab. Første bind. [Hrsg. von Jón Sigurðsson et al.] København: Möller 1843.

Verfassungsurkunde nach Island, wonach dem Alþing allein die Finanzverwaltung und gemeinsam mit dem König die Legislative zukam und die Judikative dem obersten isländischen Gerichtshof. Die Exekutive jedoch blieb in der Hand des Königs.

Seine Unabhängigkeit erlangte Island erst wieder während des zweiten Weltkrieges, als der Einfluss Dänemarks auf Island durch die deutsche Besetzung Dänemarks einerseits und die britische Besetzung Islands andererseits unterbunden war. Im Mai 1944 kam es zu einer Volksabstimmung, die sich mit überwältigender Mehrheit für die Unabhängigkeit und für eine demokratische Republik entschied. Am 17. Juni 1944, dem Geburtstag Jón Sigurðssons, wurde im Þingvellir, der alten Thingstätte, die unabhängige Republik ausgerufen.

Nicht nur die 1000-Jahr-Feier der Landnahme ist ein Zeichen dafür, dass die Erinnerung an die Landnehmer durch die Zeiten lebendig gehalten wurde. Auch in der bildenden Kunst der Romantik und danach fand Ingólfr, der Siedler schlechthin, seine Beachtung. Beispielsweise schuf der dänische Maler Johan Peter Raadsig im Jahre 1850 ein Gemälde mit dem Titel *Ingolf tager Island i Besiddelse* (Ingolf nimmt Island in Besitz), das Ingólfr und seine Familie im entscheidenden Moment der Landnahme zeigt, als er nämlich den aufgefundenen Hochsitzpfeiler aufrichten lässt. Der isländische Bildhauer Einar Jónsson (1874-1954) schuf am Anfang des 20. Jahrhunderts eine Statue Ingólfr Arnasons, die seit 1924 in Reykjavík von einem Hügel aus, dem Arnarhóll, „sein Land“ überblickt. Zwei weitere im öffentlichen Raum aufgestellte Statuen Einars betreffen den Nationalhelden des Unabhängigkeitskampfes Jón Sigurðsson, die gegenüber dem Parlamentsgebäude aufgestellt ist, und die Gruppe *Útlagar* („Geächtete“), eines Mannes mit Kind und Hund, der wohl stellvertretend für die Helden der Sagazeit stehen dürfte, und sich am alten Friedhof an der Suðurgata befindet. Alle diese Platzierungen scheinen nicht zufällig.

Der Mythos von der Landnahme, der am Anfang fundierend war und vom Beginn der norwegischen Herrschaft kontrapräsentisch wurde, bleibt als kontrapräsentischer Mythos erhalten bis zur Erlangung der Unabhängigkeit von Dänemark 1944. Zum 1100. Jubiläum der Landnahme, 1974, wurde eine Feier im Thingvellir veranstaltet, an der etwa 60 000 Menschen teilnahmen.¹⁰⁴⁰

¹⁰⁴⁰ Jón R. Hjálmarsson: Die Geschichte Islands. Von der Besiedlung zur Gegenwart. Reykjavik:

Den Isländern gelang es – sicherlich auch mit Hilfe tragfähiger, identitätsstiftender Mythen, von denen einer hier skizziert wurde, über Jahrhunderte der Fremdherrschaft ihre Identität, ihre Sprache und Literatur zu bewahren, um im 20. Jahrhundert als unabhängige Republik schließlich daran anzuknüpfen.¹⁰⁴¹

Iceland Review 1994, S. 201.

¹⁰⁴¹ Zum Siedlermythos im 20. Jahrhundert siehe: Lerner, Marion: Landnahme-Mythos, kulturelles Gedächtnis und nationale Identität. Isländische Reisevereine im frühen 20. Jahrhundert. 1. Aufl. Berlin: BWV, Berliner Wissenschafts-Verlag 2010.

V. Ergebnis: Identität und Legitimierung aus dem Ursprung

1. Die Entstehung und Funktion ursprungsmythischer Erzählungen im Island des 13. Jh.

Gründungsmythen sind in Kirks Typologie, die von drei funktionalen Klassen ausging - 1. „primarily narrative and entertaining“, 2. „operative, iterative, and validatory“, 3. „speculative and explanatory“¹⁰⁴² -, wie die meisten Mythen, der zweiten Klasse zuzuordnen. Sie haben also einen Erzählzweck, der über Unterhaltung oder über Erklärung hinausgeht. Genauer gesagt, scheinen Gründungsmythen der Legitimierung und Identitätsstiftung zu dienen.¹⁰⁴³ Sie werden erfunden, um eine soziale Funktion zu erfüllen, hier gibt es in der Tat keinen Unterschied zwischen Geschichtsschreibung und Mythos. Dabei werden diese Gründungsmythen als historische Erzählungen betrachtet, jedoch nicht als Berichte über eine Vergangenheit, zu der keine Verbindung mehr besteht, sondern man beruft sich auf sie, weil man in der Gegenwart und womöglich in der Zukunft einen Anspruch dadurch legitimieren will. Der explanatorische Aspekt ist ein Mittel, aber nicht der Erzählzweck der Gründungsmythen.¹⁰⁴⁴

¹⁰⁴² Kirk, G[eoffrey] S[tephen]: *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*. London, Berkeley: Cambridge University Press; University of California Press 1970, S. 253.

¹⁰⁴³ Plassmann, Alheydis: *Origo gentis. Identitäts- und Legitimitätsstiftung in früh- und hochmittelalterlichen Herkunftserzählungen*. Berlin: Akad.-Verl. 2006 (=Orbis mediaevalis 7), S. 13.: „Identitätsstiftung und Legitimierung sind also die zentralen Angelpunkte, um die solche Erzählungen kreisen. Diese Funktion von Herkunftserzählungen liegt auf der Hand und dürfte auch kaum umstritten sein.“ Müller, Klaus E.: *Vom Ursprung der Anfänglichkeit*. In: *Ursprung. Vortragszyklus 1986/87 über die Entstehung des Menschen und der Welt in den Mythen der Völker*. Hrsg. von Mark Münzel. Frankfurt am Main: Museum für Völkerkunde 1987, S. 114: „Mythen zählen zum geisitigen Kulturgut einer Gruppe, d.h. sie sind immer auch Ausdruck ihrer je eigenen *Identität*.“

¹⁰⁴⁴ Vgl. Malinowski, Bronislaw: *Myth in Primitive Psychology*. In: *Magic, science and religion and other essays. With an introduction by Robert Redfield*. Hrsg. von Bronislaw Malinowski. Prospect Heights, Ill.: Waveland Press 1954, S. 125–126: „The historical consideration of myth is interesting, therefore, in that it shows that myth, taken as a whole, cannot be sober dispassionate history, since it is always made ad hoc to fulfill a certain sociological function, to glorify a certain group, or to justify an anomalous status. These con-siderations show us also that to the native mind immediate history, semi-historic legend, and unmixed myth flow into one another, form a continuous sequence, and fulfill really the same sociological function.“

Wie verhält es sich aber mit den **Schöpfungsmythen**? Sie sind auf den ersten Blick Kirks dritter Gruppe zuzuordnen, sie sind spekulativ und erklärend. Jedoch war festzustellen, dass auch Schöpfungsmythen häufig dazu dienen, einen gegenwärtigen Zustand zu legitimieren. So gibt es unter den Schöpfungsmythen Anthropogonien, die eine bestimmte soziale Ordnung rechtfertigen sollen: sie können also Soziogonien sein.

Im Falle der hier behandelten Schöpfungsmythen schien es, dass die eddischen Weltschöpfungsmythen nicht nur christlich beeinflusst, sondern durch christliche Gelehrsamkeit überhaupt konstituiert zu sein scheinen. Ganz wesentlich schien dabei als Grundlage der Zusammenhang von Mikrokosmos und Makrokosmos, die Gleichsetzung der Welt und des Menschen, mit der Möglichkeit des Schlusses sowohl vom Kleinen auf das Große als auch vom Großen auf das Kleine. Es wurde nachgewiesen, dass das Konzept in der altnordischen Literatur, besonders in der Sachliteratur reich belegt ist. Daher kann es als Bildungshintergrund für die Dichtung im 13. Jahrhundert vorausgesetzt werden. Es ist jedoch wahrscheinlich, dass die Gelehrten und Dichter schon viel früher mit diesem Denken in Kontakt gekommen sind, da dieses Wissen gerade Bereich der britischen Inseln durch frühe Christianisierung weit verbreitet war.

Die Existenz eines einzigen indogermanischen bzw. germanischen Schöpfungsmythos ist aus mythentheoretischen Erwägungen unwahrscheinlich. Noch viel unwahrscheinlicher ist es, dass ein solcher Mythos unverändert überliefert würde und zwar nicht nur, weil die medialen und institutionellen Voraussetzungen dazu nicht gegeben waren, sondern weil

And this brings us once more to our original contention that the really important thing about the myth is its character of a retrospective, ever-present, live actuality. It is to a native neither a fictitious story, nor an account of a dead past; it is a statement of a bigger reality still partially alive. It is alive in that its precedent, its law, its moral, still rule the social life of the natives. It is clear that myth functions especially where there is a sociological strain, such as in matters of great difference in rank and power, matters of precedence and subordination, and unquestionably where profound historical changes have taken place. So much can be asserted as a fact, though it must always remain doubtful how far we can carry out historical reconstruction from the myth.

We can certainly discard all explanatory as well as all symbolic interpretations of these myths of origin. The personages and beings which we find in them are what they appear to be on the surface, and not symbols of hidden realities. As to any explanatory function of these myths, there is no problem which they cover, no curiosity which they satisfy, no theory which they contain.“
Vgl. S. 144 zu den explanatorischen Elementen.

unbedingt damit zu rechnen ist, dass Wissen immer aktualisiert wird. Ein solcher Wissenszuwachs fand durch Kulturkontakte durchgehend statt.

Doch sind die Mythen der eddischen Dichtung überhaupt Mythen oder handelt es sich nicht eher um mythologische Dichtung? Es gibt einige Argumente, die tatsächlich für die **Mythenhaftigkeit** sprechen. Der Inhalt ist ernsthaft und nicht alltäglich: es geht um Kosmogonie und Anthropogonie. Die Aussage ist nicht ethisch wie im Märchen, Götter sind die handelnden Personen – also hohes Personal, nicht Hänsel und Gretel. Die Gedichte sind anonym und offenbar über einen längeren Zeitraum unter dem Einfluss mehrerer Bearbeiter entstanden. Es gibt Bezüge auf die Welt, auch außerhalb der *Grímnismál* wusste man z. B., wer Ymir war. Es gibt offenbar, fast wie bei den Sagas, einen überindividuellen geistigen Hintergrund, auf den sie sich beziehen, der über einen längeren Zeitraum im Kulturkontakt mit der christlichen Kultur entstanden zu sein scheint. Da der geistige Hintergrund sich ständig veränderte, man immer neue Informationen bekam, sind wohl auch in die Gedichte immer wieder neue Elemente eingefügt worden. Dabei handelt es sich aber offenbar nicht um kontinuierliche Prozesse, in der Weise, dass ein Gedicht als Ganzes immer wieder überarbeitet und aktualisiert wurde. Vielmehr scheint der Redaktor des Codex Regius bzw. seiner Vorlage ihm fragmentiert vorgelegenes Material verarbeitet zu haben. Diese Ungeordnetheit des Prozesses hat ihre Ursachen wohl in der Anonymität und den fehlenden Institutionen.

Auch der Bezug auf außersprachliche Strukturen, auf die Heilsgeschichte, spricht für die Mythenhaftigkeit. Die eddische Dichtung ist daher eher Mythos als ‚Kunstmythos‘, wenn man diesen Terminus in Parallelität zum Kunstmärchen bilden darf. Den vollständigen Schritt zur synthetisierenden Rekonstruktion eines in dieser Form niemals existiert habenden Götterpantheons und einer umfassenden Mythologie, geht erst Snorri Sturluson. Snorri scheint ein sehr bewusster Mythenschöpfer zu sein, hier ist der Schritt vom Mythos zum Kunstwerk vollzogen, seine Werke sind mit Namen ihres Schöpfers verbunden.

Da im christlichen Glauben der Mensch das Ziel der Schöpfung ist, und zwar der einzelne Mensch, ist der erste Mensch Adam der Ausgangspunkt mittelalterlicher Geschichtsvorstellung. Von Adam lässt sich der Bogen spannen über Christus bis zum Jüngsten Gericht. Da die eddischen Schöpfungsmythen zumindest als christlich gedeutet, nach meiner Ansicht

auch vor christlichem Hintergrund verfasst worden sind, sind sie mehr als unterhaltsame mythologische Dichtung und sicherlich keine heidnische Spekulation über den Weltanfang. Sie sind vielmehr nach der Kunst der Zeit verpackte christliche Lehre, die den Menschen in das heilsgeschichtliche Geschehen einbindet. Daher stehen sie für die Wahrheit der Heilsgeschichte und **garantieren** sie.

2. Denkformen und Erzählformen ursprungsmythischer Erzählungen

Es hat sich im Laufe der Arbeit gezeigt, dass die Denkformen und Erzählmotive der Schöpfungsmythen denen der Gründungsmythen ähneln. Eine wesentliche Denkform des Mittelalters ist sicherlich die **Analogie**. Darunter ist die Analogie von Mikrokosmos und Makrokosmos eine besonders wichtige Grundlage mittelalterlichen Denkens, weil sie verdeutlicht, dass alles zusammenhängt, alles sinnhafte Schöpfung ist. Daher hängen Kosmogonie, Anthropogonie und Soziogonie zusammen, werden mit ähnlichen Mitteln erzählt und erlauben Schlüsse aufeinander.

Ein weiteres Mittel, Zusammenhänge herzustellen, ist die **Etymologie**. Der antike Glaube, dass Worte mehr als nur Worte sind, wird durch Isidor von Sevilla ins Mittelalter getragen. Hinter den Worten steckt ein eigentlicher Sinn, den es herauszufinden gilt. Mit so gefundenen Etymologien kann man beispielsweise einen weiteren Zusammenhang von Mensch und Erde herstellen. Die Wahrheit der Bibel, dass der Mensch aus Erde erschaffen wurde, zeigt sich auch in der Wortgleichung *homo* – *humus*, die bereits im Hebräischen funktioniert hat und dies auch im Altnordischen tut. Ebenso kann die Etymologie die Wahrheit bestätigen, dass heidnische Götter – die eigentlich keine sind – im Norden und im Süden identisch sind: der Sprung von Trojanern zu Asen, von Tror zu Þórr gelingt mühelos.

Genealogien leisten vielerlei. Sie ordnen: Genealogisches Denken ordnete bereits den griechischen Götterhimmel, dies wird durch entsprechende Gleichsetzungen auf den Norden übertragen. Sie überbrücken Zeiträume: Durch Genealogien gelingt der Anschluss der Gegenwart an die Urzeit über den *floating gap* hinweg. Sie stellen sinnhafte Zusammenhänge her: Sie schließen an einen hervorragenden Spitzenahn an. Sie verleihen der Familie ein hohes Alter

und dadurch Vornehmheit. Durch den Anschluss an Adam ist man als Mensch immer auch Teil der Heilsgeschichte.

Die Familie ist besonders in archaischen Gesellschaften der wichtigste Bezugspunkt. Von Adam und Eva an pflanzt sich der Mensch fort und lebt in Familien. Der Schöpfungstätigkeit Gottes entspricht beim Menschen die Zeugung, auch dies ist ein Aspekt der Mikrokosmos-Idee. In der *Landnámabók* und in den Isländersagas scheint es zunächst einfach um eine Verankerung des Besitzanspruchs der Familie in der Siedlungszeit zu gehen. Besonders in der *Íslendingabók* konnte man jedoch auch beobachten, dass man eine Verbindung zu wichtigen Ereignissen (besonders der Christianisierung), Anfängen von Institutionen (besonders des Allthings und der Bischofssitze) herstellen wollte. Beide Werke kann man dadurch durchaus als **Soziogonien** des isländischen Gemeinwesens betrachten. Genealogien jedoch, die sehr weit zurückreichen, zu heidnischen Göttern und über die Trojaner bis schließlich zu Adam, scheinen durch die Bedürfnisse der sich entwickelnden Monarchien verursacht. In der Folge machen sich auch ehrgeizige, ‚adelige‘ Familien – in Island wie anderswo in Europa – diese Genealogien zunutze.

Anfangsmythen sind besondere Mythen, weil im Anfang immer schon alles enthalten ist: das Denken ist typologisch, es gibt keine Entwicklung, selbst die Welt wird in einem Augenblick erschaffen,¹⁰⁴⁵ danach scheidet und ordnet Gott nur noch. Der Mensch ist nach dem Bild Gottes geschaffen, der erste Siedler setzt das Beispiel für die übrigen. Da Gründungsmythen im politisch-historischen Bereich typologisch und funktional die Stellung der Schöpfungszeit einnehmen,¹⁰⁴⁶ verwundert es wenig, dass, wie in dieser Arbeit beobachtet, dieselben Motive zum Einsatz kommen.

Aus dem Grund weil eben funktionell und typologisch kein Unterschied zwischen Schöpfungs- und Gründungsmythen besteht, macht es auch keinen Sinn, die einen als „Mythen“ und die anderen als „Sagen“ zu bezeichnen und wahlweise, je nach Argumentationsziel, entweder der einen oder der anderen Kategorie größere Stabilität oder Glaubwürdigkeit zuzusprechen. Beide können nicht als historische Quellen dienen, es sei denn für die Zeit, in der sie schriftlich fixiert wurden.

¹⁰⁴⁵ Vgl. Elucidarius 1,19: Aei-no avga bragþe scapaþe hann alt senn sem ritet es. Saes eiliver scapaþe alt senn.

¹⁰⁴⁶ Vgl. Müller, Klaus E.: Prähistorisches Geschichtsbewußtsein. In: Mitteilungen des Zentrums für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld (1995) H. 3, S. 3.

Auffällig ist die häufige Verwendung des **Adamsmotives**. Das Motiv der Schöpfung eines einzelnen Menschen ist typisch im jüdischen und orientalischen Denken.¹⁰⁴⁷ Erzählungen über das Leben Adams und Spekulationen über die Figur des Adam waren im Mittelalter beliebt. Die Ursprünge dieser Ideen liegen in der jüdischen Tradition, viele Spuren führen ins hellenistische Alexandria, wo sich jüdisches Erzählen mit griechischer Philosophie fruchtbar vermengte. Dieses Gedankengut fand zwar nicht seinen Weg in die christliche Bibel, jedoch in die Apokryphen, die im Mittelalter geschätzte Lektüre waren. Eine wichtige Verbindung zur Spätantike stellen auch die Schriften der Kirchenväter dar, deren Kommentare und Traktate die Grundlagen für die mittelalterlichen Gelehrten bilden.

Die Teile-Adams-Texte entstammen dieser hellenistisch-jüdischen Tradition. Sowohl die Körperteilanalogen als auch die Spekulation über den Namen Adams fanden nachweislich ihren Weg ins gelehrte Schrifttum Islands. Vermengt man dies mit der Vorstellung Adams als Riese, die man der Bibel entnahm, so ist der Weg zu Ymir, dem Urriesen aus dem die Welt entstand nicht weit. Andere gelehrte Vorstellungen, wie die durch Augustinus – zwar als Fehlmeinung Varros – verbreitete Auffassung der Erde als Göttin, so wie die Gedanken über Adam als Makranthropus mögen weiter dazu beigetragen haben.

Adam als Urvater und Urkönig wird zum Anfang christlicher Genealogien. Die Vorstellung der ersten Menschen, fand seine Parallele im ersten Siedler. Die Benennung der Tiere und Pflanzen durch Adam, die Ausbreitung seiner Nachfahren über die Welt nach dem Gebot Gottes, ist gleichsam das Urbild der Landnahme. Die Zusammensetzung Adams aus dem Staub aus den vier Himmelsrichtungen, die sich auch im Namen zeigt, weist auch auf den Auftrag des Adam, nämlich sich die ganze Welt untertan zu machen. Die Einteilung

¹⁰⁴⁷ Luginbühl, Marianne: Menschenschöpfungsmythen. Ein Vergleich zwischen Griechenland und dem alten Orient. Bern: Lang 1992 (=Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi 58), S. 49.: „Am häufigsten ist die Rede davon, dass Gott den Einzelnen erschaffen habe. Diese Beobachtung scheint gut zu der in der neueren Forschung vertretenen These zu passen, dass die Schöpfung des Einzelnen eine eigene Tradition in der jüdischen und überhaupt altorientalischen Gebetsliteratur darstellt. So sind es denn auch vor allem Gebete, in denen dieser Typus der Menschenschöpfung vorkommt. Der Betende wendet sich klagend oder vertrauensvoll an Gott, den er als seinen individuellen Schöpfer erfährt.“ Mit Verweis auf folgende Bibelstellen: 1. Sam. 12,6; Ps. 22,10; 119,73; 138,8; 139,13.15; Pred. 12,1; Hi. 10,8-12; 14,15; 31,15; 32,22; 33,4-6; 35,10; 36,3; Jes. 42,6; 49,5; 51,13; Jer. 1,5; Ez. 28,13.15; 16,4; 17,5; 22,2.

Islands in vier Viertel mit vier Hauptsiedlern an der Spitze entspricht dieser vollständigen Inbesitznahme.

Gott schafft den Menschen nach seinem Bild, für den Menschen wird die Welt erschaffen. Der Mensch ist das Zentrum der Schöpfung. Weltschöpfung und Menschenschöpfung hängen aufs Engste zusammen. Der Sündenfall weist voraus auf Christus und schließlich aufs Jüngste Gericht. Im mittelalterlichen Denken in Typologien ist es nicht unwahrscheinlich, dass jede Erzählung der Weltschöpfung als die wahre, christliche aufgefasst wurde, jede Anthropogonie mit Adam und Eva in Verbindung gebracht wurde. Alle Riesen sind mit denen identisch, die in der Bibel erwähnt werden. Jede große Flut ist die biblische Sintflut, die die Riesen vernichten sollte, die Überlebenden sind die Nachkommen Noahs.

3. Mittel der Identitätsstiftung und Legitimierung

Der hier zugrunde gelegte Identitätsbegriff ist ein psychologisch-soziologischer. Er meint das Selbstverständnis des Einzelnen wie der Gruppe. Wesentlich für die Bildung der **Identität** des Einzelnen ist sicherlich das autobiographische Erzählen. Autobiographisches Erzählen ist die Rekonstruktion der Vergangenheit anhand von vereinzelt Erinnerungen, die durch die Erzählung strukturiert und in sinnhafte Zusammenhänge gebracht wird. Dabei werden „kulturell verfügbare Plots“ verwendet.¹⁰⁴⁸ Dies lässt sich sicherlich auf Gruppen übertragen. Einzelne Erinnerungen an die Besiedlungszeit werden narrativ unter Verwendung von biblischen und gelehrten Mustern strukturiert, jedoch immer von der Gegenwart aus. Auch dies ist eine Parallele zum autobiographischen Erzählen.

Hand in Hand geht die Entwicklung solcher identitätsstärkender Erzählungen mit der Ausbildung einer Gruppenidentität durch ähnliche Lebensweisen, gemeinsame Interessen, Erfahrungen und Anschauungen.¹⁰⁴⁹ Ein stabiles Identitätsbewusstsein der Gruppe ist wichtig für die Ausbildung von **Kohärenz**, die die Individuen der Gruppe zusammenhalten soll. „Allerdings

¹⁰⁴⁸ Polkinghorne, Donald E.: Narrative Psychologie und Geschichtsbewusstsein. Beziehungen und Perspektiven. In: Erzählung, Identität und historisches Bewusstsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte. Hrsg. von Jürgen Straub. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, S. 24-27.

¹⁰⁴⁹ Vgl. Müller: Vom Ursprung der Anfänglichkeit, S. 114.

läßt sich Identität nur konstituieren, empfinden und denken in der Gegenüberstellung und Abgrenzung von anderen Gruppen, von **Alterität**, Unzugehörigkeit und Fremdheit.“¹⁰⁵⁰ Während der Besiedlungszeit sind die Anderen innerhalb Islands die Iren, die einen beträchtlichen Teil der Bevölkerung ausmachen, nach außen versucht man sich mehr und mehr von den Norwegern abzugrenzen, von denen man doch zum größten Teil abstammt. Daher bleibt das Verhältnis im beobachteten Zeitraum zu den Norwegern ambivalent. Einerseits nimmt man eine Zunahme der Abgrenzungstendenzen wahr, insofern das Bild Harald Schönhaars negativer zu werden scheint. Andererseits scheinen gerade isländische Gelehrte die Genealogien der skandinavischen Herrscherhäuser konstruiert zu haben. Der Wunsch nach Bewahrung von Eigenständigkeit und Identität steht bald in einem Spannungsverhältnis zur Modernisierung der Herrschaftsform und damit einhergehend der höfischen Kultur in Norwegen. Nach der Übernahme der Macht auf Island durch die Norweger wird vollends eine Einordnung in das neue Machtgefüge notwendig, wenn man nicht an Einfluss verlieren will. Die Genealogien der mächtigen Familien konkurrieren nun mit denen der Könige – man könnte auch sagen, man nutzt ihre Genealogien für sich selbst. Dabei ist zu beobachten, dass nicht immer die Ynglingene genealogie verwendet wurde. Die Sturlungen verwenden ausdrücklich die Skjöldungene genealogie und stellen sich damit in ein Konkurrenzverhältnis zur norwegischen Krone anstatt sich einzuordnen.

Es gibt aber auch die Möglichkeit, die vor allem Snorri entwickelt, sich als Isländer in einen größeren Zusammenhang einzuordnen. Seine Schilderung der Einwanderung der Asen aus Asien, die als Kulturbringer trojanische Institutionen in Skandinavien einführen und in ganz Skandinavien (aber auch darüber hinaus) Königtümer einrichten, bindet diese Herrscherhäuser alle an ein Reich der Vorzeit an, dessen Herrscher so vorbildlich waren, dass die Menschen sie später für Götter hielten, von denen sich auch die Römer herleiteten und dessen Lage nahe am Mittelpunkt der Welt ebenfalls für eine besondere Qualität bürgt. Durch die Anbindung an diese trojanisch-europäische Tradition gelingt die Integration der Skandinavier in die Heilsgeschichte. Gleichzeitig bietet sich die Möglichkeit über ein

¹⁰⁵⁰ Müller, Klaus E.: Die Siedlungsgemeinschaft: Grundriss der essentialistischen Ethnologie. Göttingen: V&R unipress 2010, S. 23.

panskandinavisches Reich zu spekulieren, wodurch man auch die politischen Ambitionen einiger Machthaber in Skandinavien stützen konnte.

Ein wichtiges Motiv von Gründungsmythen ist, sich „als möglichst autochthone, aus bedeutungsvollen Anfängen heraus quasi organisch gewachsene Gemeinschaft“ zu erweisen.¹⁰⁵¹ Wo **Autochthonie** nicht gegeben ist, ist die Entwicklung einer Eigenidentität schwierig. Vergleichbar ist hier die Gründung eines „Tochterdorfes“ in frühagrарischen Gemeinschaften. Wenn Gebiet bereits besiedelt ist, erfolgte eine gewaltsame Vertreibung oder Kolonisierung der Altsassen. Generell und auch in unbesiedelten Gebieten stellt sich für die Gruppe „das Problem, zum einen ihre Eigenidentität zu finden und zu begründen, ohne in Widerspruch zu der gesamtethnischen Überlieferung zu geraten, sowie andererseits die Kontinuität der Beziehungen zur Ursprungsgruppe zu wahren. Zu ersterem bot sich ein Ansatz einzig im Emigrationsprozeß selbst, das heißt, in der Art, wie er erzählt und motiviert wurde.“¹⁰⁵²

Auswanderergesellschaften, wie Island, pflegen deshalb einen **Siedlermythos**. Beachten sollte man, dass der isländische Siedlermythos - vielleicht nur in der ersten Zeit - dennoch eine Art Autochthonieargument verwendet, nämlich durch die Erzeugung des Bildes, dass die Siedler fast alle aus Norwegen stammten.¹⁰⁵³ Die Realität wird so vereinfacht, die Kohärenz verstärkt, freilich auf Kosten der „Anderen“. Später scheint es wichtiger zu werden, sich von Norwegen abzusetzen.

Die identitätsstiftenden Erzählungen der *Íslendingabók*, der *Landnámabók* und der Isländersagas leisten die Darstellung einer gewachsenen Gemeinschaft, die mit ihren selbst geschaffenen gesellschaftlichen Einrichtungen selbständig funktioniert. Sie sind **Soziogonien**. Neben der Herleitung von einem der frühen Hauptsiedler ist es auch erstrebenswert, wenn die eigenen Vorfahren mit der Einrichtung und Pflege der Institutionen des Gemeinwesens in Verbindung gebracht werden können. Besondere Bedeutung kommt dabei der Einrichtung des Allþings zu, fast noch wichtiger scheint die Einführung des Christentums. Anknüpfung an die Zeit der

¹⁰⁵¹ Müller: Prähistorisches Geschichtsbewußtsein, S. 11.

¹⁰⁵² Müller, Klaus E.: Der Ursprung der Geschichte. In: Der Ursprung der Geschichte: Archaische Kulturen, das Alte Ägypten und das Frühe Griechenland. Hrsg. von J. Assmann u. Klaus E. Müller. Stuttgart: Klett-Cotta 2005, S. 17–86.

¹⁰⁵³ Vgl. Müller: Die Siedlungsgemeinschaft, S. 38.

Christianisierung oder gar an christliche Vorfahren vor der Christianisierung trägt nicht nur zur Identität als Christ bei, sondern kann ebenfalls Macht, die Macht einer Familie, legitimieren.

Herrschaft braucht **Legitimation**, sowohl innerhalb der Gruppe als auch nach außen. Der Bedarf an Legitimation wächst, wenn etwas passiert, wenn sozusagen die Geschichte in die Ereignislosigkeit einbricht.¹⁰⁵⁴ Durch die Bildung von Gruppen innerhalb eines Gemeinwesens oder durch Kontakte nach außen kommt es zu „Irritationen im Identitätsbewusstsein“, deshalb man muss sich seiner Identität versichern. Es entsteht ein erhöhter Legitimationsbedarf. In diesen Situationen entstehen begründende Erzählungen, die auf die Vergangenheit zurückgreifen müssen. Und wieder können dieselben Mythen zur Legitimation nach innen wie nach außen verwendet werden. Eine Familie kann ihren Status innerhalb Islands durch den Rückgriff auf ihren Spitzenahn in der Zeit der Besiedlung festigen und die Gesellschaft kann sich insgesamt als Gemeinschaft von Siedlern definieren.¹⁰⁵⁵

Als Islands Selbständigkeit an Norwegen verloren ging, genügte manchen dieser Rückgriff auf die Besiedlungszeit nicht mehr, um einen besonderen Status zu legitimieren. Sie wollten sich einordnen in die Muster der Legitimation der Monarchie. Es gibt hier eine eigenartige Paradoxie: Offenbar sind es isländische Gelehrte selbst, die den norwegischen Königen - und auch den dänischen - zu ihren eindrucksvollen Genealogien verhelfen. Aber sie nutzen sie auch für sich selbst, wobei Ari das früheste Beispiel bildet. Diese Genealogien, die zurückreichen über heidnische Götter bis zu Adam, sind ganz klar ein gelehrtes Konzept, das erst im Kontakt mit den Kulturen des Südens entstand.

¹⁰⁵⁴ Malinowski „every historical change creates its mythology, which is, however, but indirectly related to historical fact.“

¹⁰⁵⁵ Müller: Prähistorisches Geschichtsbewußtsein, S. 4–5.

VI. Anhang

1. Gruppen der Adamstexte nach Förster¹⁰⁵⁶

Gruppe A	Gruppe B	Gruppe C	Gruppe D (Altfriesisch)	Gruppe D (Ezzo)	Gruppe E (Durham)	Gruppe E (Schlettstadt)
Erde = Fleisch Meer = Blut	Erde = Fleisch Tau = Blut	Erde = Fleisch Meer/Tau = Blut?*	Erde = Fleisch Wasser = Blut Tau = Schweiß	Erde = Fleisch Tau = Schweiß Meer = Blut	Erde = Fleisch Feuer = Blut Salzflut = Tränen Tau = Schweiß	Erde = Fleisch Meer = Tränen Tau = Schweiß
Sonne = Augen Wolken = Gedanken Wind = Atem	Sonne = Augen Wolken = Gedanken Wind = Atem	Sonne = Augen Wolken = Gedanken Wind = Atem	Sonne = Augen Wolken = Gedanken Wind = Herz	Sonne = Augen Wolken = Verstand	Blumen = Augen Wolken = Verstand Wind = Atem	Blumen = Augen Wolken = Verstand Feuer = warmer Atem Wind = kalter Atem
Steine = Knochen Heiliger Geist = menschlicher Geist lux mundi	Steine = Knochen göttlicher Geist = menschlicher Geist lux mundi	Steine = Knochen lux mundi	Stein = Knochen Heiliger Geist	Stein = Knochen Gottes Odern	Grade = Geist	
	Gras = Adern und Haare	Wurzeln = Adern	Gras = Haare	Gras = Haare Wurzeln = Adern		

* Vgl. Förster, Max: Adams Erschaffung und Namengebung, S. 491: an dieser Stelle unklar.

¹⁰⁵⁶ Vgl. Förster, Max: Adams Erschaffung und Namengebung. Ein lateinisches Fragment des s. g. slawischen Henoch. In: Archiv für Religionswissenschaft 11 (1908). S. 477–529. Die Reihenfolgen wurden normalisiert, um den Vergleich der Homologien zu erleichtern.

2. Altnordische Adamstexte im Vergleich zu Förster Gruppe A und D

Gruppe A	Creatio hominis	Grümmimál	Vafarðnismál	Gylfaginning	Prolog der SnE	Elucidarius*	Gruppe D (Ezzo)
Erde = Fleisch	Schlamm der Erde	hold (Fleisch) – iorð (Erde)	hold (Fleisch) – iorð (Erde)	jørð Erde – hold Fleisch		(hold af iorþo)	Erde = Fleisch
Meer = Blut	Meer	svait (Schweiß) – sar (Meer)	svait (Schweiß/Blut) – siór (Meer)	blóð Blut – sar Meer		(bløþ af vatne)	Tau = Schweiß Meer = Blut
Sonne = Augen	Sonne					(þui ero augo tuav sem sol oc tungl. ahimne.)	Sonne = Augen
Wolken = Gedanken	Wolken des Himmels	heili (Gehirn) – scý (Wolken)		heili Gehirn – slý Wolken			Wolken = Verstand
Wind = Atem	Wind					(bløst af lofite)	
Steine = Knochen	Steine der Erde	biorg (Felsen) – bein (Knochen)	bein (Knochen) – biorg (Felsen)	björg Felsen – bein Knochen grýt, urðr Kies – tenn, jaxlar, bein Zähne, Backenzähne, Knochen	björg, stenn Felsen/Steine – tenn, bein Zähne/Knochen	(brioste es blóstr oc hoete sem vindar oc reiparþrum-ör lofite.)	Stein = Knochen
Heiliger Geist = menschlicher Geist	Heiliger Geist						Gottes Odem
lux mundi	Licht der Welt						
		boðmr (Bäume) – hár (Haare)			gras, blóm Gras/Blumen – hár, fjáðrar, fellr Haare/Federn	tré Bäume – nagl Nägel hár Haare – gras Gras	Gras = Haare Wurzeln = Adern
		hauss (Schädel) – himinn (Himmel)	hauss (Schädel) – himinn (Himmel)	hauss Kopf – himinn Himmel		(Hofop hans vas bollot ígliking heimballar.)	
		brár (Brauen/Wimpern) – meðgarðr (Mißgärde)	brár (Brauen/Wimpern) – meðgarðr (Mißgärde)	brár Brauen – borg Miðgarð			

* In Klammern die Homologien, die im Elucidarius eigentlich anderen Mikrokosmostypen angehören.

VII. Bibliographie

1. Quellen

- Alfræði Íslenzk: Islandsk encyklopædisk Litteratur. I. Cod. mbr. AM. 194, 8vo.
Hrsg. von Kristian Kålund. København: Møller 1908 (=STUAGNL 37).
- Alfræði Íslenzk: Islandsk encyklopædisk Litteratur. III. Landalýsingar m. fl.
Hrsg. von Kristian Kålund. København: Møller 1917-18 (=STUAGNL 45).
- Apollodorus: The Library. Translated by Sir James George Frazer. Loeb Classical Library Volumes 121 & 122. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: Heinemann 1921.
- Apollonius Rhodius. Argonautica. Hrsg. von Mooney, George W. London: Longmans, Green 1912.
- Aristoteles: Aristotle's Ars Poetica. Hrsg. von R. Kassel. Oxford: Clarendon Press 1966.
- Aristoteles: Poetik. Griechisch/deutsch. Hrsg. von Manfred Fuhrmann. Stuttgart: Reclam 1982.
- Aristoteles' Physik. Vorlesung über Natur. Zweiter Halbband: Bücher V(E)-VIII (Q). Übersetzt, mit einer Einleitung und mit Anmerkungen herausgegeben von Hans Günter Zekl. Hamburg 1988.
- Arngrímur Jónsson: Hakluyt, Richard (Hrsg): The Principal Navigations, Voyages, Traffiques, and Discoveries of the English Nation. Bd. 1: Nothern Europe. London: Bishop 1599 (ND Edinburgh: Goldsmid 1885).
- Arngrímur Jónsson: Opera latine conscripta. 4 Bde. Hrsg. von Jakob Benediktsson. Hafnia: Munksgaard 1950-1957 (=Bibliotheca Arnamagnæana IX-XII).
- Augustinus: De civitate Dei. Hrsg. von Dombart, B. u. A. Kalb. Turnhout: Brepols 1955. (= Corpus Christianorum. Series Latina XLVII/XIV, 1 et 2)
- Augustinus: Vom Gottesstaat. Vollständige Ausgabe in einem Band. Buch 1 bis 10, Buch 11 bis 22. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2007
- Barlaams ok Josaphats saga. Hg. v. Magnus Rindal. Oslo: Norsk historisk kjeldeskrift-institutt 1981 (Norrøne tekster, 4).
- Biskupa sögur II. Hrsg. von Ásdis Egilsdóttir. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag 2002.

- Caesar*: C. Julius Caesar: C. Iuli Commentarii Rerum in Gallia Gestarum VII A. Hirti Commentarius VII. T. Rice Holmes. Oxford: Clarendon 1914. (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis)
- Calcidius*: Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus. Hrsg. von J. H. Waszink. London, Leiden 1962 (= Plato latinus edidit Raymundus Klibansky. Volumen IV).
- Χρησμοὶ Σιβυλλιακοί. Oracula Sibyllina. Hrsg. von Josephus Henricus Friedlieb. Lipsiae: Weigel 1852.
- Cicero*: M. Tullius Cicero: Brutus. Lateinisch und deutsch. Hrsg. von Kytzler, Bernhard. München: Heimeran 1970. (Sammlung Tusculum)
- Cicero*: M. Tullius Cicero. De Legibus. Hrsg. von Plinval, Georges de. Paris: Belles Lettres 1959.
- Danakonunga sögur: Skjöldunga saga, Knýtlinga saga, Ágrip af sögu Danakonunga. Hrsg. von Bjarni Guðnason. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag 1982.
- Denkard*: Sacred Books of the East V, Pahlavi Texts, part 1 of 5: The Bundahis, Bahman Yast, and Shayast La-Shayast. Übersetzt von West, E. W. Oxford: Oxford University Press 1880.
- Dicuil*: Dicuili Liber de mensura orbis terrae. Hrsg. von Gustav(us) Parthey. Berlin: Nicolai 1870.
- Diels, Hermann u. Walther Kranz: Die Fragmente der Vorsokratiker. 6. Aufl. Berlin: Weidmann 1951-1952.
- Diplomatarium Islandicum. Íslenskt fornbréfasafn, sem hefir inni að halda bréf og gjörninga, dóma og máldaga, og aðrar skrár, er snerta Ísland eða íslenska menn. Firsta bindi 834-1264. Kaupmannahöfn: Möller 1857-76.
- Dudo von St. Quentin*: De moribus et actis primorum Normanniae ducum auctore Dudone sancti Quintini. Hrsg. von Jules Lair. Caen: Blanc-Hardel 1865.
- Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern. Hrsg. von Kuhn, Hans u. Gustav Neckel. Bd. 1 Text. 5. Aufl. Heidelberg: Winter 1983.
- Edda*: The Poetic Edda. Mythological Poems. Ed. with translation, introduction, and commentary. Hrsg. von Ursula Dronke. Oxford: Clarendon Press 1997 und 2011.
- Eddadigte. II Gudedigte. Hrsg. von Jón Helgason. 3. gennemsette udgave; 2. oplag. København, Oslo, Stockholm: Munksgaard, Dreyer, Norstedt 1961.
- Egils saga Skalla-Grímssonar. Hrsg. von Sigurður Nordal. Reykjavík 1933. (= Íslensk fornrit 2)

- Elucidarius in Old Norse translation. Hrsg. von E. Scherabon Firchow u. Kaaren Grimstad. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar 1989 (=Rit 36).
- Elucidarius: The Old Norse Elucidarius. Original text and English translation.* Hrsg. von Evelyn Scherabon Firchow. Columbia, SC: Camden House 1992.
- Enūma Eliš: Lambert, W. G.: Akkadische Mythen und Epen. Enuma Elisch.* In: Kaiser, Otto (Hrsg.): *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Gesamtedition auf CD-ROM. 3 + Ergänzungslieferung.* Gütersloh: Mohn 2005.
- Eusebius: *Ausgewählte Schriften Band II: Kirchengeschichte.* Aus dem Griechischen übersetzt von Phil. Häuser. München 1932. (= Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Band 1)
- Eyrbyggja saga. Brands Þátr orva. Eiríks saga rauða. Grœnlendinga saga. Grœnlendinga þátr. Hrsg. von Einar Ól. Sveinsson u. Matthías Þórðarson. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag 1935. (Íslensk fornrit 4)
- Ezzo: Kleinere deutsche Gedichte des 11. und 12. Jahrhunderts.* Hrsg. von Werner Schröder. Bd. 1, Tübingen 1972. (= Altdeutsche Textbibliothek 71)
- Flateyjarbok. En samling af norske konge-sagaer med indkudte mindre fortællinger om begivenheder i og udenfor Norge samt annaler.* Christiania: Malling 1860.
- Gamal norsk homiliebook. Cod. AM. 629 4o.* Hg. von Gustav Indrebø. Oslo 1931 (ND 1966).
- Goethe, Johann Wolfgang von: *Gedichte (Ausgabe letzter Hand. 1827).* In: Goethe: *Werke*, S. 1211 (vgl. Goethe-BA Bd. 1, S. 667): <http://www.digitale-bibliothek.de/band4.htm>
- Goethe, Johann Wolfgang von: Goethes nachgelassene Werke. Bd. 12.* Stuttgart, Tübingen: Cotta 1833.
- Gottfried von Viterbo: *Pantheon. Nach der Ausgabe: Pantheon, Sive Vniuersitatis [Universitatis] Libri: qui chronici appellantur, XX, omnes omnium seculoru[m] & gentium tam sacrasquam prophanas historias complectentes / per ... Gottofridvm viterbiensem ... summa fide & diligentia admirabili conscripti Basiliae: Oporinus, 1559, Sp. 82-83* Digitale Ausgabe: Düsseldorf: Universitäts- und Landesbibliothek, 2011 [urn:nbn:de:hbz:061:1-75610]
- Gísla saga Súrssonar.* Hrsg. von Finnur Jónsson. Udgiven efter håndskrifterne af det Kongelige nordiske oldskrift-selskab. København: Gyldendal; Nordisk Forlag 1929.

- Guido Pisanus: *Ravennatis Anonymi Cosmographia et Guidonis Geographica*. Hrsg. Parthey, G.; M. Pinder. Berlin: Nicolai 1860.
- Hauksbók udgiven efter de Arnamagnæanske håndskrifter no. 371, 544 og 675, 4° samt forskellige papirshåndskrifter af det Kongelige Nordiske Oldskrift-Selskab. København: Thiele 1892-1896.
- Heilagra Manna sögur. Fortællinger og legender om hellige mænd og kvinder. Hrsg. von C. R. Unger. Christiania: Bentzen 1877.
- Heliand. Hrsg. von Sievers, Eduard. Halle (Saale): Buchhandlung des Waisenhauses 1878. (= Germanistische Handbibliothek IV)
- Herodotus. With an English translation by A. D. Godley. Cambridge: Harvard University Press 1920.
- Hesiod: *Werke und Tage*. Griechisch/Deutsch. Hrsg. von Otto Schönberger. Stuttgart: Reclam 1996.
- Homer. *Homeri Opera in five volumes*. Hrsg. von Monro, David B. u. Thomas W. Allen. Oxford: Oxford University Press. 1920.
- Homiliu-bók. Isländska homilier efter en håndskrift från tolfte århundradet. Hrsg. von Wisén, Theodor. Lund: Gleerup 1872.
- Historia Norwegie. Hrsg. von Lars Boje Mortensen u. Inger Ekrem. København: Museum Tusulanum 2006.
- Håndskriftet Nr. 748, 4to, bl. 1 - 6 i den Arnamagnæanske samling (brudstykke af den ældre Edda); i fototypisk og diplomatisk gengivelse. Hrsg. von Finnur Jónsson. København: Møller 1896 (=Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur 25).
- Håndskriftet Nr. 2365 4to gl. kgl. Samling på det store kgl. bibliothek i København (Codex regius af den ældre Edda) I fototypisk og diplomatisk gengivelse. Hrsg. von Wimmer, L. F. A. u. Finnur Jónsson. København: Møller 1891.
- Iranisches Bundahišn: Zand-Ākāsīh: Iranian or Greater Bundahišn*. Transliteration and Translation in English by Anklesaria, Behramgore Tehmuras. Bombay: Rahnumae Mazdayasnan Sabha 1956.
- Íslendingabók. *Kristni saga. The Book of the Icelanders. The Story of the Conversion*. Transl. by Siân Grønlie. London: Viking Society for Northern Research 2006.
- Íslendingabók. *Landnámabók*. Hrsg. von Jakob Benediktsson. Bd. 1. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag 1968 (=Ískenzka fornrit 1).

- Íslendinga sögur, udgivne efter gamle haandskrifter af det Kongelige nordiske oldskrift-selskab. Første bind. Hrsg. von [Jón Sigurðsson et al.]. København: Möller 1843.
- Justin*: Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten Band I. Aus dem Griechischen und Lateinischen übersetzt von Kaspar Julius (Aristides); Gerhard Rauschen (Justin, Diognet); R.C. Kukula (Tatian); P. Anselm Eberhard (Athenagoras). München 1913. (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 12)
- Lactantius: Divinae institutiones. Epitome divinarum institutionem. Hrsg. von Brandt, Samuel u. Georg Laubmann. Wien, Prag, Leipzig: Tempsky, Freytag 1890. (CSEL 19)
- Landnámabók. I-III. Hauksbók. Sturlubók. Melabók. Hrsg. von Finnur Jónsson. København: Thiele 1900.
- Landnámabók. Melabók AM 106. 112 fol. Hrsg. von Finnur Jónsson. København, Kristiania: Gyldendal, Nordisk Forlag 1921.
- Landnámabók*: The Book of Settlements. Landnámabók. Hrsg. von Paul Geoffrey Edwards u. Hermann Pálsson. Winnipeg, Man: University of Manitoba Press 1972.
- Laxdæla saga. Hrsg. von Einar Ól. Sveinsson. Reykjavík: Hið íslenska fornritfélag 1934. (Íslensk fornrit 5)
- Livius: Titus Livius: Ab urbe condita liber I. Übersetzt und hrsg. von Feger, Robert. Stuttgart: Reclam 1981.
- Lukian*: Lucian: Works. With an English Translation by. A. M. Harmon. Cambridge, MA: Harvard University Press. London: Heinemann 1915.
- Macrobius*: Ambrosii Theodosii Macrobiani Commentarii in somnium Scipionis. Hrsg. von Iacobus Willis. 2. Aufl. Stuttgart: Teubner 1970 (ND Stuttgart, Leipzig 1994).
- Maríu Saga. Legender om Jomfru og hendes jertegn. Efter gamle haandskrifter. Hg. von C. R. Unger. Christiania 1871.
- Monumenta historica Norvegiae. Latinske kildeskrifter til Norges historie i middelalderen. Hrsg. von Gustav Storm. Kristiania: Brøgger 1880.
- Olafs saga Tryggvasonar af Oddr Snorrason munk. Hrsg. von Finnur Jónsson. København: Gad 1932.
- Óláfs saga Tryggvasonar en mesta. Hrsg. von Ólafur Halldórsson. København: Munksgaard 1958.

- Origo gentis Romanae. Ursprünge des römischen Volkes. Herausgegeben, übersetzt, kommentiert und mit Essays versehen von Markus Sehlmeier (= Texte zur Forschung 82), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004.
- Ovidius: Metamorphoses. Hrsg. von Anderson, W. S. Stuttgart, Leipzig: Teubner 1993.
- Patrologiae cursus completus. Sive bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium ss. patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum, qui ab aevo apostolico ad usque Innocentii III tempora floruerunt; recusio chronologica omnium quae exstiterunt monumentorum catholicae traditionis per duodecim priora ecclesiae saecula [...]. Hrsg. von Migne, Jacques Paul. Parisiis: Migne 1844-.
- Patrologia Latina: The Full Text Database: <http://pld.chadwyck.co.uk/> [27.09.12]
- Περὶ ἑβδομάδων: Die Hippokratische Schrift von der Siebenzahl in ihrer vierfachen Überlieferung. Hrsg. von Wilhelm Heinrich Roscher (Hrsg). Paderborn: F. Schöningh 1913 (=Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, 6. Bd., 3. und 4. Heft).
- Philonis Alexandrini, Opera quae supersunt ediderunt Leopoldus Cohn et Paulus Wendland, Vol. III, Berolini 1898.
- Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung. Hrsg. von Leopold Cohn, Isaak Heinemann u.a. 2. Aufl. Berlin: 1962.
- Platon: Platonis Opera. Hrsg. von John Burnet. Oxford: Oxford University Press 1903.
- Plinius: Naturalis historia. Hrsg. von Mayhoff, Karl Friedrich Theodor. Lipsiae: Teubner 1906.
- Poetae Latini medii aevi. Die lateinischen Dichter des deutschen Mittelalters. Hrsg. von Dümmler, Ernst, Traube, Ludwig, Winterfeld, Paul von u. a. München: Monumenta Germaniae Historica 1881.
- Poetry from the Kings' Sagas 2 Part 1. Hrsg. von Kari Ellen Gade. Turnhout: Brepols 2009.
- Pomponius Mela: Kreuzfahrt durch die Alte Welt. [= Chorographia] Zweisprachige Ausgabe. Hrsg. von Kai Brodersen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994.
- Postola sögur. Legendariske fortællinger om apostlernes liv, deres kamp for kristendommens udbredelse, samt deres martyrdöd. Hrsg. von C. R. Unger. Christiania: Bentzen 1874.

- Rig-Veda*: Geldner, Karl Friedrich: Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen. Cambridge, Mass., London, Wiesbaden: Harvard University Press; Oxford University Press; Harrassowitz 1951 (=Harvard Oriental Series 33-35).
- Scriptores minores historiæ Danicæ mediæ ævi*. Hrsg. von M. Cl. Gertz. København: Gad 1917.
- Seneca*: Sénèque, Questions Naturelles. Hrsg. von Oltramare, P. Paris 2. Aufl. 1961.
- Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages Poetry from the Kings' Sagas 2. From c. 1035 to c. 1300. Hrsg. von K. E. Gade. Turnhout: Brepols 2009. (= SKALD 2)
- Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages. An international project to edit the corpus of medieval Norse-Icelandic skaldic poetry. Editorial board: Margaret Clunies Ross, Kari Ellen Gade, Guðrún Nordal, Edith Marold, Diana Whaley and Tarrin Wills. Database editor: Tarrin Wills — Bibliography editor: Hannah Burrows. <http://www.abdn.ac.uk/skaldic/db.php> [12.11.15]
- Skaldik*: Den norsk-islandske skjaldedigtning. A Tekst efter håndskrifterne. I. Bind. Hrsg. von Finnur Jónsson. Udgiven af Kommissionen for det Arnamagnæanske Legat. København, Kristiania: Gyldendal, Nordisk Forlag 1912.
- Snorri Sturluson: Edda. Hrsg. von Finnur Jónsson. København: Gad 1900.
- Snorri Sturluson*: Die jüngere Edda mit dem sogenannten ersten grammatischen Traktat. Übertragen von Neckel, Gustav und Felix Niedner. Jena: Diederichs 1925.
- Snorri Sturluson: Snorris Königsbuch (Heimskringla). 1. Band. Übertragen von Felix Niedner. Jena: Diederichs 1922.
- Snorri Sturluson: Edda Snorra Sturlusonar. Hrsg. von Finnur Jónsson. København: Gyldendal 1931.
- Snorri Sturluson: Heimskringla. 3 Bde. Hrsg. von Bjarni Aðalbjarnarson. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag 1941-46. (Íslenzk fornrit 26-28)
- Snorri Sturluson: Edda. Hrsg. von Anthony Faulkes. Oxford, New York: Clarendon Press, Oxford University Press 1982.
- Snorri Sturluson: Edda. Prologue and Gylfaginning. Hrsg. von Anthony Faulkes. 2. Aufl. London: Viking Society for Northern Research 2005.

- Stjorn. Gammelnorsk bibelhistorie fra verdens skabelse til det babyloniske fangeskab. Hrsg. von C. R. Unger. Christiania: Feilberg & Landmarks 1862.
- Thomas von Aquin: Corpus Thomsticum. Hrsg. von der Fundación Tomás de Aquino. Online: <http://www.corpusthomisticum.org/> [11.11.15]
- Thucydides. *Historiae in two volumes*. Hrsg. von *Henry Stuart Jones u. a.* Oxford: Oxford University Press 1942.
- Thukydides: *Geschichte des Peloponnesischen Krieges*. Übersetzt und mit einer Einführung und Erläuterungen versehen von Georg Peter Landmann. München: Deutscher Taschenbuchverlag 1991.
- Þorgils saga ok Hafliða. Hrsg. von Brown, Ursula. London: Oxford UP, Cumberlege 1952.
- Þorvaldur Bjarnarson (Hrsg.): *Leifar fornra kristinna frœða íslenzkra: Codex Arna-Magnæanus 677 4to auk annara enna elztu brota af íslenzkum guðfræðisritum*. København 1878.
- Trójumanna saga. Hrsg. von Louis-Jensen, Jonna. Copenhagen: Munksgaard 1963. (Editiones Arnamagnæanae: Series A, 8)
- Upanishaden: Sacred Books of the East I: The Upanishads*. Übersetzt von F. Max Müller. New York: The Christian Literature Company 1897.
- Vergil. *Bucolics, Aeneid, and Georgics of Vergil*. Hrsg. von Greenough, J. B. Boston: Ginn & Co. 1900.
- Vinzenz von Beauvais: Vincentius Bellovacensis: Speculum maius*. Bd. 4. *Speculum historiale*. Douai 1624 (ND Graz 1965).
- Wilhelm von Conches: *Philosophia*. Hrsg. von Gregor Maurach. Pretoria: Univ. of South Africa 1980.
- Wilhelm von Conches: Guillelmi de Conchis Glosae super Platonem*. Hrsg. Édouard Jauneau. Turnhout: Brepols 2006. (=Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 203)

2. Sekundärliteratur

- Aalto, Sirpa: *Categorizing Otherness in the Kings' Sagas*. Joensuu: University of Eastern Finland 2010.
- Acker, Paul: *Revising Oral Theory. Formulaic Composition in Old English and Old Icelandic Verse*. New York, NY: Garland 1998 (=Garland reference library of the humanitites 2104).

- Acker, Paul: Fragments of Danish History (Skjöldunga saga). In: ANQ: A Quarterly Journal of Short Articles, Notes, and Reviews 20 (2007) H. 3, S. 3–9.
- Acker, Paul u. Carolyne Larrington (Hrsg.): The Poetic Edda. Essays on Old Norse Mythology. New York, NY: Routledge 2002 (=Routledge medieval casebooks).
- Adkins, Arthur W. H.: Cosmogony and Order in Ancient Greece. In: Cosmogony and Ethical Order. New Studies in Comparative Ethics. Hrsg. von Robin W. Lovin u. Frank E. Reynolds. Chicago: University of Chicago Press 1985, S. 39–66.
- Adkins, Arthur W. H.: Ethics and the Breakdown of the Cosmogony in Ancient Greece. In: Cosmogony and Ethical Order. New Studies in Comparative Ethics. Hrsg. von Robin W. Lovin u. Frank E. Reynolds. Chicago: University of Chicago Press 1985, S. 279–309.
- Adolf Friðriksson u. Orri Vésteinsson: Creating a Past: A Historiography of the Settlement of Iceland. In: Contact, continuity and collapse. The Norse colonization of the North Atlantic. Hrsg. von James Harold Barrett. Turnhout: Brepols 2003, S. 139–161.
- Agnar Helgason, Eileen Hickey u. Sara et al Goodacre: mtDNA and the Islands of the North Atlantic: Estimating the Proportions of Norse and Gaelic Ancestry. In: The American Journal of Human Genetics 68 (2001) S. 723–737.
- Agnar Helgason, Sigrún Sigurðardóttir u. Jayne Nicholson: Estimating Scandinavian and Gaelic Ancestry in the Male Settlers of Iceland. In: The American Journal of Human Genetics 67 (2000) S. 697–717.
- Ahn, Gregor: Schöpfer/Schöpfung I. Religionsgeschichtlich. In: Theologische Realenzyklopädie. Hrsg. von Gerhard Müller, Horst Balz u. James K. et al Cameron. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1999, S. 250–258.
- Ahn, Gregor: Unsterblichkeit - Auferstehung - Reinkarnation. Postmortalitätsmodelle in der europäischen Religionsgeschichte. In: Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtstag am 23.12. 2001. Hrsg. von Michael Stausberg, Olof Sundqvist u. Astrid van Nahl. Berlin, New York: de Gruyter 2001, S. 12–43.
- Albertz, Rainer: Weltschöpfung und Menschenschöpfung. Untersucht bei Deuterocesaja, Hiob und in den Psalmen. Stuttgart 1974.

- Allers, Rudolf: *Microcosmos from Anaximander to Paracelsus*. In: *Traditio* 2 (1944) 319-407.
- Althoff, Gerd: *Formen und Funktionen von Mythen im Mittelalter*. In: *Mythos und Nation*. Hrsg. von Helmut Berding. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996, S. 11–33.
- Althoff, Gerd: *Inszenierte Herrschaft. Geschichtsschreibung und politisches Handeln im Mittelalter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003.
- Andersson, Theodore M.: *Die Oral-Formulaic Poetry im Germanischen*. In: *Heldensage und Heldendichtung im Germanischen*. Hrsg. von Heinrich Beck. Berlin: de Gruyter 1988, S. 1–14.
- Andersson, Theodore M.: *The Politics of Snorri Sturluson*. In: *The Journal of English and Germanic Philology* 93 (1994) H. 1, S. 55–78.
- Andrén, Anders: *Förhållandet mellan texter, bilder och ting*. In: *Nordisk hedendom. Et symposium*. Hrsg. von Gro Steinsland, Ulf Drobin u. a. Odense: Universitetsforlag 1991, S. 19–39.
- Andrén, Anders, Kristina Jennbert u. Catharina Raudvere (Hrsg.): *Old Norse religion in long-term perspectives. origins, changes, and interactions. An international conference in Lund, Sweden, June 3-7, 2004*. Lund: Nordic Academic Press 2006 (= *Vägar till Midgård* 8).
- Angenendt, Arnold: *Der eine Adam und die vielen Stammväter. Idee und Wirklichkeit der origo gentis im Mittelalter*. In: *Herkunft und Ursprung. Historische und mythische Formen der Legitimation. Akten des Gerda-Henkel-Kolloquiums, Düsseldorf, 13. bis 15. Oktober 1991*. Hrsg. von Peter Wunderli. Sigmaringen: Thorbecke 1994, S. 27–52.
- Angenendt, Arnold: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. 4. Aufl., (korrigierter Nachdr. der 3. Aufl. 2005). Darmstadt: Wiss. Buchges. 2009.
- Ármann Jakobsson: *A contest of cosmic fathers*. In: *Neophilologus* 92 (2008) H. 2, S. 263–277.
- Ármann Jakobsson: *'Er Saturnús er kallaðr en vér köllum Frey'*: *The Roman Spring of the Old Norse Gods*. In: *Between paganism and Christianity in the North*. Hrsg. von Leszek P. Ślupecki u. Jakub Morawiec. Rzeszów: Wydawn. Uniwersytetu Rzeszowskiego 2009, S. 158–164.
- Arny E. Sveinbjörnsdóttir, Jan Heinemeier u. Gardar Gudmundsson: *14C Dating of the Settlement of Iceland*. In: *Radiocarbon* 46 (2004) S. 387–394.

- Arvidsson, Stefan: *Aryan idols. Indo-European mythology as ideology and science*. Chicago: University of Chicago Press 2006.
- Ásdis Egilsdóttir u. Rudolf Simek (Hrsg.): *Sagnaheimur. Studies in honour of Hermann Pálsson on his 80th birthday, 26 may 2001*. Wien: Fassbaender 2001.
- Ashman Rowe, Elizabeth: *Origin Legends and Foundation Myths in Flateyjarbók*. In: *Old Norse myths, literature and society*. International Saga Conference 11, 2000, Sydney. Hrsg. von Margaret Clunies Ross. Odense: Univ. Press of Southern Denmark 2003, S. 441–454.
- Ashman Rowe, Elizabeth: *Ragnars saga loðbrókar Ragnarssona þátrr and the Political World of Haukr Erlendsson*. In: *Fornaldarsagaerne. Myter og virkelighed: Studier i de oldislandske fornaldarsögur Norðurlanda*. Hrsg. von Agneta Ney, Ármann Jakobsson. u. Annette Lassen. København: Museum Tusulanums Forlag 2009, S. 347–360.
- Asmuth, B.: *Imago*. In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Bd. 4.
- Assmann, Aleida, Jan Assmann u. Christof Hardmeier (Hrsg.): *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*. München: Fink 1983 (=Archäologie der literarischen Kommunikation 1).
- Assmann, J. u. Klaus E. Müller (Hrsg.): *Der Ursprung der Geschichte: Archaische Kulturen, das Alte Ägypten und das Frühe Griechenland*. Stuttgart: Klett-Cotta 2005.
- Assmann, Jan: *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität*. In: *Kultur und Gedächtnis*. Hrsg. von Jan Assmann u. Tonio Hölscher. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988, S. 9–19.
- Assmann, Jan: *Schöpfungsmythen und Kreativitätskonzepte im Alten Ägypten*. In: *Heidelberger Jahrbücher* 43 (2000) S. 157–188.
- Assmann, Jan: *Tod, Staat, Kosmos: Dimensionen des Mythos im Alten Ägypten*. In: *Mythos und Mythologie*. Hrsg. von Reinhard Brandt u. Steffen Schmidt. Berlin: Akad.-Verl. 2004, S. 23–42.
- Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. 5. Aufl. München: Beck 2005 (=Beck'sche Reihe 1307).
- Assmann, Jan: *Einführung: Zeit und Geschichte*. In: *Der Ursprung der Geschichte: Archaische Kulturen, das Alte Ägypten und das Frühe Griechenland*. Hrsg. von J. Assmann u. Klaus E. Müller. Stuttgart: Klett-Cotta 2005, S. 7–16.

- Assmann, Jan u. Tonio Hölscher (Hrsg.): Kultur und Gedächtnis. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988 (=Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 724).
- Bäckman, Louise u. Åke Hultkrantz: Studies in Lapp shamanism. Stockholm 1978.
- Baetke, Walter: Kleine Schriften. Geschichte, Recht und Religion im germanischen Schrifttum. Hrsg. von Kurt Rudolph und Ernst Walter. Weimar 1973.
- Baetke, Walter: Die Götterlehre der Snorra-Edda. In: Baetke, Walter: Kleine Schriften. Geschichte, Recht und Religion im germanischen Schrifttum. Hrsg. von Kurt Rudolph und Ernst Walter. Weimar 1973, S. 206-246.
- Baetke, Walter u. Hans Fix: Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur. Digital; vollständiges Faksimile der 1. Aufl. (Berlin 1965-1968) zusammen mit Titelei und beiden Vorwörtern der zweiten, durchgesehenen Auflage (Darmstadt 1976) samt Korrekturen, erweitert um einen alphabetischen Stichwortindex aller im Wörterbuch verzeichneten altnordischen Wörter mit Flexions- und Wortklassenangaben. Berlin, Univ.-Greifswald: Akademie 1965.
- Bagge, Sverre: From Viking Stronghold to Christian Kingdom. State Formation in Norway, c. 900-1350. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, University of Copenhagen 2010.
- Bagge, Sverre: Theodoricus Monachus: The Kingdom of Norway and the History of Salvation. In: Historical Narratives and Christian Identity on a European Periphery. Early History Writing in Northern, East-central, and Eastern Europe (c. 1070-1200). Hrsg. von Ildar H. Garipzanow. Turnhout: Brepols 2010, S. 71-90.
- Bagge, Sverre u. Sæbjørg Walaker Nordeide: The Kingdom of Norway. In: Christianization and the rise of christian monarchy. Scandinavia, central europe and Rus' c.900-1200. Hrsg. von Nora Berend. Cambridge: Cambridge University Press 2007.
- Bang, A. Chr: Vøluspaa og de Sibyllinske Orakler. In: Videnskabselskabet i Christiania, Forhandling 9 (1879) S. 1-23.
- Bang, A. Chr: Vøluspá und die sibyllinischen Orakel. Aus dem Dänischen übersetzt und erweitert von Jos. Cal. Pøestion. Wien: Gerold 1880.
- Barck, Karlheinz (Hrsg.): Harold A. Innis – Kreuzwege der Kommunikation. Ausgewählte Texte. Wien, New York 1997.

- Barner, Wilfried, Anke Detken u. Jörg Wesche (Hrsg.): Texte zur modernen Mythentheorie. Stuttgart: Reclam 2003.
- Barnes, Geraldine u. Margaret Clunies Ross (Hrsg.): Old Norse myths, literature and society. Proceedings of the 11th International Saga Conference, 2-7 July 2000, Sydney: University of Sydney/Centre for Medieval Studies Univ. 2000.
- Barrett, James Harold (Hrsg.): Contact, continuity and collapse. The Norse colonization of the North Atlantic. Turnhout: Brepols 2003.
- Barthes, Roland: Mythen des Alltags. Deutsch von Helmut Scheffel. Frankfurt a.M: Suhrkamp 1957.
- Barthes, Roland: Mythen des Alltags. Vollst. Ausg., 1. Berlin: Suhrkamp 2010.
- Bascom, William: The Myth-Ritual Theory. In: Ritual and Myth: Robertson Smith, Frazer, Hooke, and Harrison. Hrsg. von Robert Alan Segal. New York: Garland Pub 1996, S. 103–114.
- Baumann, Hermann: Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zu Bisexualität in Ritus und Mythos. Berlin: Reimer 1955.
- Beck, Heinrich: Dnjepr II. §3 Die altnordischen Schriftquellen. In: Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Berlin, New York: de Gruyter 1984, Bd. 5, S. 508.
- Beck, Heinrich (Hrsg.): Heldensage und Heldendichtung im Germanischen. Berlin: de Gruyter 1988 (= Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Ergänzungsbände 2).
- Beck, Heinrich: Die religionsgeschichtlichen Quellen der Gylfaginning. In: Germanische Religionsgeschichte. Hrsg. von Heinrich Beck, Detlev Ellmers u. Kurt Schier: Walter de Gruyter 1992, S. 608–617.
- Beck, Heinrich: Landnahmen von Skandinavien im nordatlantischen Bereich aus literaturhistorischer Sicht. In: Ausgewählte Probleme europäischer Landnahmen des Früh- und Hochmittelalters. Methodische Grundlagendiskussion im Grenzbereich zwischen Archäologie und Geschichte. Hrsg. von Michael Müller-Wille u. Reinhard Schneider. Bd. 2. Sigmaringen: Thorbecke 1993-1994, S. 197–212.
- Beck, Heinrich: Ragnarøkkr und der Kampf um Trója (Skáldskaparmál 87, 1 - 88, 3). In: Snorri Sturluson. Beiträge zu Werk und Rezeption. Hrsg. von Hans Fix. Berlin: de Gruyter 1998, S. 1–8.

- Beck, Heinrich: Zur Diskussion über den Prolog der Snorra-Edda. In: Poetik und Gedächtnis. Festschrift für Heiko Uecker zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Karin Hoff. Frankfurt am Main: Lang 2004, S. 145–154.
- Beck, Heinrich: Snorri Sturlusons Konstruktion eines Vorzeitkönigtums. In: Das frühmittelalterliche Königtum. Ideelle und religiöse Grundlagen. Hrsg. von Franz-Reiner Erkens. Berlin, New York: de Gruyter 2005, S. 125–140.
- Beck, Heinrich, Detlev Ellmers u. Kurt Schier (Hrsg.): Germanische Religionsgeschichte: Walter de Gruyter 1992 (= Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Ergänzungsbände 5).
- Beck, Heinrich, Dieter Geuenich u. Heiko Steuer (Hrsg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Begr. von Johannes Hoops. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1973-2008.
- Beidelman, T. O. (Hrsg.): The Translation of Culture. Essays to E. E. Evans-Pritchard. London: Tavistock 1971.
- Bekker-Nielsen, Hans, Peter Foote u. a. (Hrsg.): Oral Tradition, Literary Tradition. A Symposium. Proceedings of the First International Symposium organized by the Centre for the Study of Vernacular Literature in the Middle Ages. Held at Odense University on 22 - 23 November, 1976. Odense: Odense University Press 1977.
- Berding, Helmut (Hrsg.): Mythos und Nation. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996 (=Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1246).
- Berek, Mathias: Kollektives Gedächtnis und die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Erinnerungskulturen. Wiesbaden: Harrassowitz 2009.
- Berend, Nora (Hrsg.): Christianization and the rise of christian monarchy. Scandinavia, central europe and Rus' c.900-1200. Cambridge: Cambridge University Press 2007.
- Berend, Nora: Introduction. In: Christianization and the rise of christian monarchy. Scandinavia, central europe and Rus' c.900-1200. Hrsg. von Nora Berend. Cambridge: Cambridge University Press 2007, S. 1–46.
- Berg, Mai Elisabeth: Skírnísmál - kjærlighetspoesi eller hierogaminiyte? In: Edda 3? (1998) S. 226–244.
- Berg, Mai Elisabeth: Myth or Poetry, a Brief Discussion of Some Motives in the Elder Edda. In: Old Norse myths, literature and society. Proceedings of the 11th International Saga Conference, 2-7 July 2000. University of Sydney.

- Hrsg. von Geraldine Barnes u. Margaret Clunies Ross. Sydney: Centre for Medieval Studies Univ. 2000, S. 35–43.
- Berg, Mai Elisabeth: Fra myte til poesi. Gudediktene i Den eldre Edda som litterær komposisjon. Trondheim: [Det historisk-filosofiske fakultet Institutt for nordistikk og litteraturvitenskap NTNU] 2001.
- Bergmann, F. G.: Le message de Skirnir et les dits de Grimnir (Skirniför - Grimnismâl). Poèmes tirés de l'Edda de Sæmund publiés avec des notes philologiques, une traduction et un commentaire perpétuel. Strasbourg, Paris: Veuve Berger; Levrault 1871.
- Betz, Hans Dieter: Cosmogony and Ethics in the Sermon on the Mount. In: Cosmogony and Ethical Order. New Studies in Comparative Ethics. Hrsg. von Robin W. Lovin u. Frank E. Reynolds. Chicago: University of Chicago Press 1985, S. 158–176.
- Betz, Hans Dieter, Don S. Browning u. a. (Hrsg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 4. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck 1998-2007.
- Biering, Tine Jeanette: The concept of shamanism in Old Norse religion from a sociological point of view. In: Old Norse religion in long-term perspectives. origins, changes, and interactions. An international conference in Lund, Sweden, June 3-7, 2004. Hrsg. von Anders Andrén, Kristina Jennbert u. Catharina Raudvere. Lund: Nordic Academic Press 2006, S. 171–176.
- Bietenholz, Peter G.: Historia and fabula. Myths and legends in historical thought from antiquity to the modern age. Leiden: Brill 1994 (=Brill's studies in intellectual history 59).
- Birns, Nicholas: The Trojan Myth: Postmodern Reverberations. In: Exemplaria 5, S. 45–78.
- Bizeul, Yves (Hrsg.): Politische Mythen und Rituale in Deutschland, Frankreich und Polen. Berlin: Duncker & Humblot 2000 (=Ordo politicus 34).
- Bizeul, Yves: Theorien der politischen Mythen und Rituale. In: Politische Mythen und Rituale in Deutschland, Frankreich und Polen. Hrsg. von Yves Bizeul. Berlin: Duncker & Humblot 2000, S. 15–39.
- Bloch, Howard R.: Etymologies and genealogies. A literary anthropology of the French middle ages. Paperback ed. Chicago: Univ. of Chicago Press 1986.
- Blumenberg, Hans: Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie 1947.

- Blumenberg, Hans: Arbeit am Mythos. 6. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979.
- Boas, Franz: The Mind of Primitive Man. 2. revidierte Aufl. New York, London, Toronto: Macmillan 1938.
- Bödl, Klaus: Kristni saga. In: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Hrsg. von Heinrich Beck, Dieter Geuenich u. Heiko Steuer. Bd. 17. Berlin, New York: de Gruyter 1973-2007, S. 380–381.
- Bödl, Klaus: Eigi einhamr. Beiträge zum Weltbild der Eyrbyggja und anderer Isländersagas. Berlin: de Gruyter 2005.
- Bolte, Johannes (Hrsg.): Kleinere Schriften von Reinhold Köhler. Zweiter Band. Zur erzählenden Dichtung des Mittelalters. Berlin: Felber 1900.
- Boor, Helmut de: Die religiöse Sprache der Völuspá und verwandter Denkmäler. In: Deutsche Islandforschung 1930. Erster Band. Kultur. Hrsg. von Walther Heinrich Vogt. Breslau: Hirt 1930, S. 68–142.
- Borgolte, Michael: Europas Geschichten und Troia. Der Mythos im Mittelalter. In: Troia. Traum und Wirklichkeit ; [Begleitband zur Ausstellung "Troia - Traum und Wirklichkeit", 17. März bis 17. Juni 2001, Stuttgart, Forum der Landesbank Baden-Württemberg, Archäologisches Landesmuseum Baden-Württemberg, 14. Juli bis 14. Oktober 2001, Braunschweigisches Landesmuseum und Herzog-Anton-Ulrich-Museum, Burg Dankwarderode, 16. November 2001 bis 17. Februar 2002, Bonn, Kunst und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland in Bonn]. Hrsg. von Joachim Latacz. Darmstadt: Wiss. Buchges. 2001, S. 190–203.
- Börtzler, Fr.: Ymir. Ein Beitrag zu den eddischen Welterschöpfungsvorstellungen. In: Archiv für Religionswissenschaft 33 (1936) S. 230–245.
- Bottici, Chiara: A philosophy of political myth. Cambridge: Cambridge Univ. Press 2007.
- Böttrich, Christfried: Adam als Mikrokosmos. Eine Untersuchung zum slavischen Henochbuch. Frankfurt am Main u.a: Lang 1995 (=Judentum und Umwelt. Realms of Judaism 59).
- Bourdeau, Michel: Auguste Comte. In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Hrsg. von Edward N. Zalta 2011 edition.
- Bovan, Vladimir: Yugoslav Oral Lyric, Primarily in Serbo-Croatian. In: Oral Tradition 6 (1991) S. 141–173.

- Brandt, Reinhard: Mythos und Mythologie. In: Mythos und Mythologie. Hrsg. von Reinhard Brandt u. Steffen Schmidt. Berlin: Akad.-Verl. 2004, S. 9–22.
- Brandt, Reinhard u. Steffen Schmidt (Hrsg.): Mythos und Mythologie. Berlin: Akad.-Verl. 2004.
- Brather, Sebastian (Hrsg.): Zwischen Spätantike und Frühmittelalter. Berlin, New York: de Gruyter 2008.
- Breckman, Warren: Creatio ex nihilo. Zur postmodernen Wiederbelebung einer theologischen Metapher. In: Druffner, Frank u. Marcel Lepper (Hrsg.): Anfänger! München: Beck 2007, S. 13–28.
- Breiteig, Byrge: Snorre Sturlason og æsene. In: Arkiv för nordisk filologi 79 (1964) S. 117–153.
- Bremmer, Rolf H. [Jr]: The Anglo-Saxon Continental Mission and the Transfer of Encyclopaedic Knowledge. In: Foundations of Learning: The Transfer of Encyclopaedic Knowledge in the Early Middle Ages. Storehouses of Wholesome Learning I. Hrsg. von Rolf H. [Jr] Bremmer u. Kees Dekker. Paris: Peeters 2007, S. 19–50.
- Bremmer, Rolf H. [Jr] u. Kees Dekker (Hrsg.): Foundations of Learning: The Transfer of Encyclopaedic Knowledge in the Early Middle Ages. Storehouses of Wholesome Learning I. Paris: Peeters 2007 (=Mediaevalia Groningana N.S. 9).
- Bremmer, Rolf H. [Jr] u. Kees Dekker: Introduction. In: Foundations of Learning: The Transfer of Encyclopaedic Knowledge in the Early Middle Ages. Storehouses of Wholesome Learning I. Hrsg. von Rolf H. [Jr] Bremmer u. Kees Dekker. Paris: Peeters 2007, S. ix–xii.
- Brink, Stefan: Mythologizing Landscape. Place and Space of Cult and Myth. In: Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtstag am 23.12. 2001. Hrsg. von Michael Stausberg, Olof Sundqvist u. Astrid van Nahl. Berlin, New York: de Gruyter 2001, S. 76–112.
- Brinkmann, Hennig: Mittelalterliche Hermeneutik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980.
- Brisson, Luc: Einführung in die Philosophie des Mythos. Antike, Mittelalter und Renaissance. Aus dem Französischen übers. von Achim Russer. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996 (=Die Philosophie).

- Brogyanyi, Bela (Hrsg.): Germanisches Altertum und christliches Mittelalter. Festschrift für Heinz Klingenberg zum 65. Geburtstag. Hamburg: Dr. Kovač 2001 (=Schriften zur Mediävistik 1).
- Bronder, Barbara: Das Bild der Schöpfung und Neuschöpfung der Welt als orbis quadratus. In: Frühmittelalterliche Studien 6 (1972) S. 188–210.
- Bruce, A. M.: Skjöldunga saga. In: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Hrsg. von Heinrich Beck, Dieter Geuenich u. Heiko Steuer. Bd. 29. Berlin, New York: de Gruyter 1973-2007, S. 5–7.
- Bruhn, Ole: Tekstualisering. Bidrag til en litterær antropologi. Aarhus: Aarhus Univ.-Forl 1999.
- Brunner, Horst (Hrsg.): Die deutsche Trojaliteratur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Materialien und Untersuchungen. Wiesbaden: Reichert 1990 (=Wissensliteratur im Mittelalter Bd. 3).
- Buchholz, Peter: Geschichte, Mythos, Märchen - drei Wurzeln germanischer Heldensage? In: Mediaeval Scandinavia 12 (1988) S. 147–159.
- Bugge, Alexander: Norges historie. I binds første del. Tidsrummet indtil ca. 800. Kristiania: Aschehoug 1912.
- Bugge, Sophus: Norræn fornkvæði. Islandske samling af folkelige oldtidsdigte om nordens guder og heroer almindelig kaldet Saemundar Edda hins fróða. Christiania: Malling 1867.
- Bugge, Sophus: Nogle bemærkninger om sibyllinerne og Völuspá. In: Nordisk tidskrift för vetenskap, konst och industri 4 (1881) S. 163–172.
- Bugge, Sophus: Bidrag til den ældste skaldedigtningens historie. Christiania: Aschehoug 1894.
- Bunke, Joachim: Die vier Fassungen der ‚Nibelungenklage‘. Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte und Textkritik der höfischen Epik im 13. Jahrhundert. Berlin, New York 1996.
- Burkert, Walter: Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur. Heidelberg: Winter 1984 (=Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 1984, 1).
- Burkert, Walter: Denkformen der Kosmologie im Alten Orient und in Griechenland. In: Ursprung. Vortragszyklus 1986/87 über die Entstehung des Menschen und der Welt in den Mythen der Völker. Hrsg. von Mark Münzel. Frankfurt am Main: Museum für Völkerkunde 1987, S. 9–18.

- Burkert, Walter: Mythos – Begriff, Struktur, Funktionen. In: Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms. Hrsg. von Fritz Graf. Stuttgart: Teubner 1993, S. 9–24.
- Burkert, Walter: Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen. 2., um ein Nachw. erw. Aufl. Berlin u.a.: de Gruyter 1997 (=De-Gruyter-Studienbuch).
- Burkert, Walter: The Logic of Cosmogony. In: From myth to reason? Studies in the development of Greek thought. Hrsg. von Richard G. A. Buxton. Oxford, New York, Auckland: Oxford University Press 1999, S. 87–106.
- Bürkle, Susanne: Erzählen vom Ursprung: Mythos und kollektives Gedächtnis im Annolied. In: Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von Udo Friedrich u. Bruno Quast. Berlin: de Gruyter 2004, S. 99–130.
- Burmeister, S. u. N. Müller-Scheessel (Hrsg.): Soziale Gruppen, kulturelle Grenzen: die Interpretation sozialer Identitäten in der prähistorischen Archäologie: Waxmann 2006.
- Buschmann, Nikolaus u. Dieter Langewiesche (Hrsg.): Der Krieg in den Gründungsmythen europäischer Nationen und der USA. Frankfurt am Main, New York: Campus 2004.
- Busse, W. G.: Brutus in Albion: Englands Gründungsagen. In: Herkunft und Ursprung. Historische und mythische Formen der Legitimation. Akten des Gerda-Henkel-Kolloquiums, Düsseldorf, 13. bis 15. Oktober 1991. Hrsg. von Peter Wunderli. Sigmaringen: Thorbecke 1994, S. 207–223.
- Buxton, Richard G. A. (Hrsg.): From myth to reason? Studies in the development of Greek thought. Oxford, New York, Auckland: Oxford University Press 1999.
- Callow, Chris: Reconstructing the past in medieval Iceland. In: Early Medieval Europe 14 (2006) H. 3, S. 297.
- Cames, Gérard: Allégories et symboles dans l'Hortus deliciarum. Leiden: Brill 1971.
- Carver, Martin (Hrsg.): The Cross Goes North. Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300 - 1300. Woodbridge, Suffolk: York Medieval Press 2003.
- Cassirer, Ernst: Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken. Hamburg: Meiner 1924 (=Philosophische Bibliothek 608).

- Cassirer, Ernst: *An Essay of Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New York: Doubleday 1944.
- Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*. Hamburg: Meiner 2010.
- Cerquiglini, Bernard: *Éloge de la variante. Histoire critique de la philologie*. Paris 1989.
- Chambers, A. B.: ‚I Was But an Inverted Tree‘: Notes Toward the History of an Idea. In: *Studies in the Renaissance* 8 (1961) S. 291–299.
- Chepstow-Lusty, Alex: High resolution pollen and microcharcoal analysis from a Viking Period skáli at Aðalstræti, Reykjavík, Iceland: Evidence of pre-Landnam settlement? (April, 2003). In: *Excavations at Aðalstræti, 2003*. Hrsg. von H. M. Roberts. Reykjavík: Fornleifastofnun Íslands 2004, S. 55–72.
- Christensen, Arthur: *Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*. Stockholm et al.: Norstedt 1917.
- Clancy, Thomas Owen (Hrsg.): *The Edinburgh history of Scottish literature. From Columba to the Union (until 1707)*. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press 2007.
- Clover, Carol J. u. John Lindow (Hrsg.): *Old Norse Icelandic literature. A critical guide*. Ithaca: Cornell University Press 1985 (=Islandica 45).
- Clunies Ross, Margaret: Snorri Sturluson's Use of the Norse Origin Legend of the Sons of Fornjótr in his Edda. In: *Arkiv för nordisk filologi* 98 (1983) S. 47–66.
- Clunies Ross, Margaret: *Skáldskaparmál. Snorri Sturluson's ars poetica and medieval theories of language*. [S.l.]: Odense University Press 1987.
- Clunies Ross, Margaret: Pseudo-Procreation Myths in Old Norse: An Anthropological Approach. In: *Social approaches to Viking studies*. Hrsg. von Ross Samson. Glasgow: Cruithne Press 1991, S. 35–44.
- Clunies Ross, Margaret: *Prolonged echoes. Old Norse myths in medieval Northern society. Volume I: The myths*. [Odense]: Odense University Press 1994 (=The Viking Collection 7).
- Clunies Ross, Margaret: *Prolonged echoes II. The Reception of Old Norse Myths in medieval Northern society*. Odense: Odense University Press 1998 (=The Viking Collection 10).
- Clunies Ross, Margaret (Hrsg.): *Old Icelandic literature and society*: Cambridge University Press 2000.

- Clunies Ross, Margaret (Hrsg.): Old Norse myths, literature and society. International Saga Conference 11, 2000, Sydney. Odense: Univ. Press of Southern Denmark 2003.
- Cohen, Jeffrey Jerome: Of giants. Sex, Monsters, and the Middle Ages. Minneapolis, Minn.: Univ. of Minnesota Press 1999 (=Medieval Cultures 17).
- Comte, Auguste: Cours de philosophie positive. Paris, Bruxelles 1830 (=1).
- Comte, Auguste: Rede über den Geist des Positivismus. Neuausg. ohne französischen Text, mit durchgesehenem Literaturverzeichnis und neuen Registern. Hamburg: F. Meiner 1994 (=Philosophische Bibliothek).
- Conger, George Perrigo: Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy: Columbia Univ. Press 1922.
- Coolman, Boyd Taylor: The Theology of Hugh of St. Victor. An interpretation. Cambridge: Cambridge University Press 2010.
- Cordo, Luciano A.: Chaos. Zur Ursprungsvorstellung bei den Griechen. Idstein: Schulz-Kirchner 1989 (=Wissenschaftliche Schriften im Wissenschaftlichen Verlag Dr. Schulz-Kirchner. Reihe 11. Beiträge zur Philosophie 101).
- Cornford, F. M.: A Ritual Basis for Hesiod's Theogony. In: The myth and ritual theory: An anthology. Hrsg. von Robert A. Segal: Blackwell Publishers 1998, S. 118–135.
- Cross, J. E.: Aspects of Microcosm and Macrocosm in Old English Literature. In: Comparative Literature 14 (1962) S. 1–22.
- Curtius, Ernst Robert: European literature and the Latin Middle Ages. 7. Aufl. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press 1990.
- Cuthbertson, Gilbert Morris: Political myth and epic. [East Lansing]: Michigan State University Press 1975.
- Czerwinski, Peter: Gegenwärtigkeit. Simultane Räume und zyklische Zeiten, Formen von Regeneration und Genealogie im Mittelalter. Freie Univ., Habil.-Schr.--Teilw. zugl.: Berlin. München: Fink 1993 (=Exempel einer Geschichte der Wahrnehmung).
- Davidovic, Antonia: Identität - ein unscharfer Begriff. Identitätsdiskurse in den gegenwartsbezogenen Humanwissenschaften. In: Soziale Gruppen, kulturelle Grenzen: die Interpretation sozialer Identitäten in der prähistorischen Archäologie. Hrsg. von S. Burmeister u. N. Müller-Scheessel: Waxmann 2006, S. 39–58.

- Davidson, Hilda Roderick Ellis: *The lost beliefs of northern Europe*. London, New York: Routledge 1993.
- Davis, Norman u. Charles L. Wrenn (Hrsg.): *English and medieval studies: presented to J.R.R. Tolkien on the occasion of his seventieth birthday*. London: Allen & Unwin 1962.
- Dekker, Cornelis, Alasdair A. MacDonald u. a. (Hrsg.): *Northern voices. Essays on Old Germanic and related topics, offered to Professor Tette Hofstra*. Leuven: Peeters 2008.
- Demandt, Alexander: *Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken*. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1978.
- Det Arnamagnaeanske Institut u. Københavns Universitet (Hrsg.): *Sixth International Saga Conference: Summaries (28.7. - 2.8.1985 Kopenhagen)*. København 1985.
- Dietrich, Franz: *Alter der Völuspâ*. In: *Zeitschrift für deutsches Alterthum* 7 (1849) S. 304–318.
- Doležalová, Lucie: *The making of memory in the Middle Ages*. Leiden, Boston: Brill 2010.
- Dörner, Hans Helmut: *Der Fluch des Riesen Ymir*. In: *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik* 51 (1999) S. 53–66.
- Dörner, Hans Helmut: *Die 'Vafthrúðnismál' als Heilsbotschaft im germanischen Heidentum*. In: *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik* 51 (1999) S. 67–69.
- Dronke, Peter: *Fabula. Explorations into the uses of myth in medieval Platonism*. Leiden: Brill 1985 (=Mittellateinische Studien und Texte 9).
- Dronke, Ursula: *Art and tradition in Skírnismál*. In: *English and medieval studies: presented to J.R.R. Tolkien on the occasion of his seventieth birthday*. Hrsg. von Norman Davis u. Charles L. Wrenn. London: Allen & Unwin 1962, S. 250–268.
- Dronke, Ursula: *Völuspá and the Sibylline Traditions*. In: *Latin culture and Medieval Germanic Europe. P[r]oceedings of the First Germania Latina Conference held at the University of Groningen, 26 May 1989*. Hrsg. von Richard North u. Tette Hofstra. Groningen: E. Forsten 1992, S. 3–23.
- Dronke, Ursula (Hrsg.): *Myth and fiction in early Norse lands*. Aldershot, Hampshire, [U.K.]; Brookfield, Vt: Variorum 1996.

- Dronke, Ursula: *Mythological Poems*. Oxford: Clarendon Press 1999 (=The Poetic Edda. Ed. with translation, introduction, and commentary by Ursula Dronke Vol. 2).
- Dronke, Ursula u. Peter Dronke: *The Prologue of the Prose Edda: Explorations of a Latin Background*. In: *Myth and fiction in early Norse lands*. Hrsg. von Ursula Dronke. Aldershot, Hampshire, [U.K.] ; Brookfield, Vt: Variorum 1996, S. 153–176.
- Dronke, Ursula, Guðrún Helgadóttir u. a. (Hrsg.): *Specvlvm norroenvm*. Norse studies in memory of Gabriel Turville-Petre. Odense: Odense University Press 1981.
- Druffner, Frank u. Marcel Lepper (Hrsg.): *Anfänger!* München: Beck 2007.
- Drukker, Tamar: *Thirty-three murderous sisters: a pre-Trojan foundation myth in the Middle English prose {Brut} chronicle*. In: *Review of English Studies: The Leading Journal of English Literature and the English Language* 54 (2003) H. 216, S. 449–463.
- DuBois, Thomas A.: *Nordic religions in the Viking Age*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1999.
- Dubuisson, Daniel: *Twentieth century mythologies*. Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade. 2nd ed., augmented and rev. London: Equinox 2006.
- Duden. *Deutsches Universalwörterbuch*. 6. überarb. und erw. Mannheim: Dudenverlag 2007.
- Dumézil, G.: *From myth to fiction: the saga of Hadingus*: University of Chicago Press 1973.
- Dumézil, Georges: *Gods of the ancient Northmen*. Hrsg. von Einar Haugen (Hrsg.). Berkeley: University of California Press 1959 (=Publications of the UCLA Center for the Study of Comparative Folklore and Mythology, 1 3).
- Dumézil, Georges: *Mythe et épopée*. Bd. 1: *L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*. 5. éd. [Paris]: Gallimard 1968.
- Dundes, Alan: *Introduction*. In: *Sacred narrative, readings in the theory of myth*. Hrsg. von Alan Dundes: University of California Press 1984.
- Dundes, Alan (Hrsg.): *Sacred narrative, readings in the theory of myth*: University of California Press 1984.
- Dunn, Francis M.: *Beginnings in classical literature*. Cambridge: Cambridge Univ. Press 1992.
- Dunn, Marilyn: *The Christianization of the Anglo-Saxons c. 597-c. 700. Discourses of Life, Death and Afterlife*. London: Continuum 2009.

- Durrenberger, Paul E.: The Icelandic Family Sagas as Totemic Artefacts. In: Social approaches to Viking studies. Hrsg. von Ross Samson. Glasgow: Cruithne Press 1991, S. 11–17.
- Echhardt, Alexandre: La légende de l'origine troyenne des Turc. In: Kórösi Csoma Archivum 2 (1967) S. 422–433.
- Edsman, C. M.: Arbor inversa: Heiland, Welt und Mensch als Himmelpflanzen. In: Festschrift Walter Baetke: Dargebracht zu seinem 80. Geburtstag am 28. März 1964. Hrsg. von K. Rudolf: Böhlau 1966, S. 85–109.
- Edwards, M. J.: Philo or Sanchuniathon? A Phoenician Cosmogony. In: The Classical Quarterly 41 (1991) S. 213–220.
- Ego, Beate: Henoch/Henochliteratur (letzte Änderung: Apr. 2007). In: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, 2008: www.wibilex.de/stichwort/henoch/ [28.08.2012]
- Ehlers, J.: Hugo v. St-Victor. In: Lexikon des Mittelalters. Bd. 5. Stuttgart: Metzler 1977-1999. 177–178.
- Einar G. Petursson (Hrsg.): Sjötíu ritgerðir helgaðar Jakobi Benediktssyni 20. júlí 1977. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar á Islandi 1977 (=Rit 12).
- Einar Pálsson: Róm og RangárÞing. In: Saga 26 (1988) S. 107–129.
- Einar Pálsson: Evil and the earth. The symbolic background of Mörðr Valgarðsson in Njáls saga. A study in medieval allegory. Reykjavík: Mímir 1994.
- Eiríkur Magnússon: Codex Lindesianus. In: Arkiv för nordisk filologi 13 (1897) S. 1–13.
- Eisler, Rudolf: Wörterbuch der philosophischen Begriffe 1904.
- Elders, L.: Thomas v. Aquin. In: Lexikon des Mittelalters. Bd. 8. Stuttgart: Metzler 1977-1999. 706–711.
- Eliade, Mircea: The Myth of the Eternal Return. Cosmos and History. New York: Harper 1954.
- Eliade, Mircea: Kosmogonische Mythen und magische Heilungen. In: Paideuma 6 (1956) S. 194–204.
- Eliade, Mircea: Myth and Reality. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press 1963.
- Eliade, Mircea: Myth and 'Sacred History'. In: Religious Studies 2 (1967) S. 171–183.
- Eliade, Mircea: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Frankfurt am Main [etc.]: Insel 1998.

- Eliade, Mircea (Hrsg.): Die Schöpfungsmythen. Düsseldorf: Albatros 2002.
- Eliade, Mircea: Vorwort: Gefüge und Funktion der Schöpfungsmythen. In: Die Schöpfungsmythen. Hrsg. von Mircea Eliade. Düsseldorf: Albatros 2002, S. 11–34.
- Ellis Davidson, Hilda R.: Insults and Riddles in the Edda Poems. In: Edda. A Collection of Essays. Hrsg. von Robert James Glendinning u. Haraldur Bessason. Winnipeg: University of Manitoba Press 1985, S. 25–46.
- Ellwood, Robert: Review: Is Mythology Obsolete? In: Journal of the American Academy of Religion 69 (2001) H. 3, S. 673–686.
- Erdbeer, Robert Matthias; Graf, Fritz: Mythos (RWG). In: Der Neue Pauly. Hrsg. von Hubert Cancik, Helmuth Schneider und Manfred Landfester. Brill, 2012. Brill Online. Universitaets- und Landesbibliothek Bonn. 21 March 2012
<http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=dnpe1505640>.
- Erkens, Franz-Reiner (Hrsg.): Das frühmittelalterliche Königtum. Ideelle und religiöse Grundlagen. Berlin, New York: de Gruyter 2005 (=Reallexikon der germanischen Altertumskunde Ergänzungsbande 49).
- Ernst, Ulrich u. Bernhard Sowinski (Hrsg.): Architectura Poetica. Festschrift für Johannes Rathofer zum 65. Geburtstag. Köln: Böhlau 1990 (=Kölner Germanistische Studien 30).
- Erzgräber, Willi (Hrsg.): Kontinuität und Transformation der Antike im Mittelalter. Sigmaringen: Thorbecke 1989 (=Veröffentlichung der Kongreßakten zum Freiburger Symposium des Mediävistenverbandes 2).
- Esposito, Elena: Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft. 1. Aufl., Orig.-Ausg. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002 (=Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1557).
- Evans, J. M.: Microcosmic Adam. In: Medium aevum 35 (1966) S. 38–42.
- Even-Zohar, Itamar (Hrsg.): Papers in Culture Research. Tel Aviv 2005.
- Even-Zohar, Itamar: The Making of Cultural Repertoire and the Role of Transfer. In: Papers in Culture Research. Hrsg. von Itamar Even-Zohar. Tel Aviv 2005, S. 68–75.
- Even-Zohar, Itamar: Gesetzmäßigkeiten der kulturellen Interferenz. In: Maria Kryztofiak (Hrsg.): Ästhetik und Kulturwandel in der Übersetzung. Frankfurt am Main: Lang 2008 (= Posener Beiträge zur Germanistik 19), S. 117–134.

- Fanger, Claire: The formative feminine and the immobility of God: gender and cosmogony in Bernard Silvestris's *Cosmographia*. In: *The Tongue of the Fathers: Gender and Ideology in Twelfth-Century Latin*. Hrsg. von David Townsend u. Andrew Taylor. Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1997, S. 80–101.
- Faulkes, Anthony: The Genealogies and Regnal Lists in a Manuscript in Resen's Library. In: *Sjötíu Ritgerðir Helgaðar Jakobi Benediktssyni* 20. Júlí 1977, Tl. 1, S. 177-190.
- Faulkes, Anthony: Descent from the gods. In: *Mediaeval Scandinavia* 11 (1978-79) S. 92–125.
- Faulkes, Anthony: *Harðar saga*. In: *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*. Hrsg. von Phillip Pulsiano. New York: Garland 1993, S. 269.
- Faulkes, Anthony: The Earliest Icelandic Genealogies and Regnal Lists. In: *Saga-Book* 29 (2005) S. 115–119.
- Fechner-Smarsly, Thomas: *Krisenliteratur. Zur Rhetorizität und Ambivalenz in der isländischen Sagaliteratur*. Frankfurt Main: Lang 1996 (=Texte und Untersuchungen zur Germanistik und Skandinavistik 36).
- Feldman, Jackie: Abraham the Settler, Jesus the Refugee: Contemporary Conflict and Christianity on the Road to Bethlehem. In: *History & Memory* 23 (2011) H. 1, S. 62–95.
- Fidjestøl, Bjarne: *The Dating of Eddic Poetry. A Historical Survey and Methodological Investigation*. Copenhagen: Reitzel 1999 (=Bibliotheca Arnamagnæana 41).
- Figl, Johann (Hrsg.): *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*. Innsbruck, Göttingen: Tyrolia; Vandenhoeck & Ruprecht 2003.
- Finckh, Ruth: *Minor mundus homo. Studien zur Mikrokosmos-Idee in der mittelalterlichen Literatur*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999 (=Palaestra 306).
- Finlay, Alison: Skalds, Troubadours and Sagas. In: *Saga-Book* 24 (1994-97) S. 105–153.
- Finnur Jónsson: De ældste skjalde og deres kvad. In: *Årbøger for nordisk oldkyndighed og historie* 10 (1895) S. 271–359.
- Fischer, Norbert (Hrsg.): *Augustinus: Spuren und Spiegelungen seines Denkens*. Hamburg: Meiner 2009.

- Fitzgerald, John T.: Cosmologies of the ancient Mediterranean world. In: In die Skriflig/In Luce Verbi 47 (2013) H. 2. Online verfügbar unter: <http://www.indieskriflig.org.za/index.php/skriflig/article/view/696>
- Fix, Hans (Hrsg.): Snorri Sturluson. Beiträge zu Werk und Rezeption. 2. Aufl. Berlin: de Gruyter 1998 (= Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Ergänzungsbände 18).
- Flasch, Kurt: Die Historisierung des Anfangs bei Bayle, Vico und Voltaire. In: Druffner, Frank u. Marcel Lepper (Hrsg.): Anfänger! München: Beck 2007, S. 29–44.
- Flom, George T.: Codex AM 619 Quarto. Old Norwegian Book of Homilies Containing the Miracles of Saint Olaf and Alcuin's De Virtutibus at Vitiis. Urbana/IL: University of Illinois Press 1929 (=University of Illinois Studies in Language and Literature 14,4).
- Flood, Christopher G.: Political myth. A theoretical introduction. New York: Routledge 2002.
- Foley, John Miles: How to read an oral poem. Urbana , Ill.: University of Illinois Press 2002.
- Fontenrose, J.E: The ritual theory of myth: University of California Press 1971.
- Foote, Peter G.: Sagnaskemtan: Reykjahólar 1119. In: Saga-Book 14 (1953-1957) S. 226–239.
- Foote, Peter: Conversion. In: Medieval Scandinavia. An Encyclopedia. Hrsg. von Phillip Pulsiano. New York: Garland 1993, S. 106–108.
- Förster, Max: Adams Erschaffung und Namengebung. Ein lateinisches Fragment des s. g. slawischen Henoch. In: Archiv für Religionswissenschaft 11 (1908) S. 477–529.
- Frank, Roberta (Hrsg.): The politics of editing medieval texts. Papers given at the twenty-seventh annual Conference on Editorial Problems, University of Toronto, 1 - 2 November 1991. New York: AMS Press 1993.
- Frazer, J. G.: The Golden Bough. A Study in Comparative Religion. New York, London: Macmillan 1894.
- Frazer, J. G.: The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. Third Edition. Part VII. Balder the Beautiful. Vol. II. London: Macmillan 1913.
- Frazer, J. G.: The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. Third Edition. Part I. The Magic Art and the Evolution of Kings. Vol. I. London: Macmillan 1920.

- Frazer, James G.: *Creation and Evolution in Primitive Cosmogonies*. London: Macmillan 1909.
- Fried, Johannes: *Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik*. München: Beck 2004.
- Friedli, Richard: *Schöpfung. I. Religionsgeschichtlich*. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Hrsg. von Hans Dieter Betz, Don S. Browning u. a. Bd. 7. Tübingen: Mohr Siebeck 1998/2007. 967–970.
- Friedrich, Udo u. Bruno Quast: *Mediävistische Mythosforschung*. In: *Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Hrsg. von Udo Friedrich u. Bruno Quast. Berlin: de Gruyter 2004, S. IX–XLVII.
- Friedrich, Udo u. Bruno Quast (Hrsg.): *Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Berlin: de Gruyter 2004 (=Trends in medieval philology 2).
- Friis-Jensen, Karsten (Hrsg.): *Saxo Grammaticus. A medieval author between Norse and Latin culture*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press 1981 (=Danish medieval history & Saxo Grammaticus : a symposium held in celebration of the 500th anniversary of the University of Copenhagen).
- Frisk, Hjalmar: *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg: Winter 1960.
- Fuhrmann, Manfred (Hrsg.): *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*. München: W. Fink 1971.
- Fulk, R. D.: *An Eddic Analogue to the Scyld Scefing Story*. In: *Review of English Studies* 40 (1989) S. 313–322.
- Fusillo, Massimo: *Euhemerus*. In: *Der Neue Pauly*. Hrsg. von Hubert Cancik, Helmuth Schneider und Manfred Landfester. Brill, 2012. Brill Online. Universitäts- und Landesbibliothek Bonn. 21 March 2012 http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=dnp_e404680
- Garðar Guðmundsson, Árný E. Sveinbjörnsdóttir u. Jan Heinemeier: *The Settlement of Iceland in Light of New 14C Dates from Reykjavik*. In: *Excavations at Aðalstræti, 2003*. Hrsg. von H. M. Roberts. Reykjavík: Fornleifastofnun Íslands 2004, S. 50–54.
- Garipzanow, Ildar H.: *Christianity and Paganism in Adam of Bremen's Narrative*. In: *Historical Narratives and Christian Identity on a European Periphery. Early History Writing in Northern, East-central, and Eastern*

- Europe (c. 1070-1200). Hrsg. von Ildar H. Garipzanow. Turnhout: Brepols 2010, S. 13–29.
- Garipzanow, Ildar H. (Hrsg.): Historical Narratives and Christian Identity on a European Periphery. Early History Writing in Northern, East-central, and Eastern Europe (c. 1070-1200). Turnhout: Brepols 2010.
- Garipzanow, Ildar H.: Introduction. History Writing and Christian Identity on a European Periphery. In: Historical Narratives and Christian Identity on a European Periphery. Early History Writing in Northern, East-central, and Eastern Europe (c. 1070-1200). Hrsg. von Ildar H. Garipzanow. Turnhout: Brepols 2010.
- Gatzemeier, M.: Art. Makrokosmos/Mikrokosmos. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 5. Basel, Stuttgart 1980.
- Geary, Patrick J.: Europäische Völker im frühen Mittelalter. Zur Legende vom Werden der Nationen. Orig.-Ausg. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl 2002.
- Geary, Patrick J.: The myth of nations. The Medieval origins of Europe. Princeton, N.J: Princeton University Press 2002.
- Geary, Patrick J.: Women at the beginning. Origin myths from the Amazons to the Virgin Mary. Princeton, N.J: Princeton University Press 2006.
- Gehrke, Hans Joachim: Was heißt und zu welchem Ende studiert man intentionale Geschichte? Marathon und Troja als fundierende Mythen. In: Gründungsmythen, Genealogien, Memorialzeichen. Beiträge zur institutionellen Konstruktion von Kontinuität. Hrsg. von Gert Melville u. Karl-Siegbert Rehberg. Köln: Böhlau 2004, S. 21–36.
- Gehrke, Hans-Joachim (Hrsg.): Geschichtsbilder und Gründungsmythen. Würzburg: Ergon 2001 (=Identitäten und Alteritäten 7).
- Gehrke, Hans-Joachim: Geschichtsbilder und Gründungsmythen. Vorwort. In: Geschichtsbilder und Gründungsmythen. Hrsg. von Hans-Joachim Gehrke. Würzburg: Ergon 2001, S. 9–20.
- Geldner, Karl Friedrich: Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen. Cambridge, Mass., London, Wiesbaden: Harvard University Press; Oxford University Press; Harrassowitz 1951 (=Harvard Oriental Series 33-35).
- Gentile, John S.: Prologue: Defining Myth: An Introduction to the Special Issue on Storytelling and Myth. In: Storytelling, Self, Society 7 (2011) H. 2, S. 85–90.

- Georges, Karl Ernst: Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch. 2 Bde. 8. Auflage Hannover: Hahn 1913 (ND Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995).
- Gering, Hugo u. B. Sijmons: Kommentar zu den Liedern der Edda. Erste Hälfte: Götterlieder. Halle a. S.: Buchhandlung des Waisenhauses 1927 (=Germanistische Handbibliothek VII 3, 1. Hälfte).
- Geyer, Paul: Romanistik und Europäische Gründungsmythen. In: Unausweichlichkeit des Mythos. Mythopoiesis in der europäischen Romania nach 1945. Hrsg. von Claudia Jünke. München: Meidenbauer 2007, S. 171–182.
- Gigon, Olof: Der Ursprung der griechischen Philosophie. Von Hesiod bis Parmenides. 2. Aufl. Basel, Stuttgart: Schwabe 1968.
- Ginzberg, Louis: The Legends of the Jews. I. Bible Times and Characters from the Creation to Jacob. Translated from the German Manuscript by Henrietta Szold. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America 1909.
- Giordano, Carmela: Die "Elucidarium"-Rezeption in den germanischen Literaturen des Mittelalters. In: Mittellateinisches Jahrbuch 38 (2003) S. 171–187.
- Gísli Pálsson (Hrsg.): From Sagas to Society. Comparative Approaches to Early Iceland. Enfield Lock, Middlesex: Hisarlik Press 1992.
- Gísli Sigurðsson: Völuspá. In: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Begr. von Johannes Hoops. Hrsg. von Heinrich Beck, Dieter Geuenich u. Heiko Steuer. Bd. 35. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1972-2008, S. 524–533.
- Gísli Sigurðsson: On the Classification of Eddic Heroic Poetry in the View of Oral Theory. In: Poetry in the Scandinavian Middle Ages: atti del 12. Congresso Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo; Spoleto, 4 - 10 settembre 1988; The Seventh International Saga Conference. Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo. Spoleto 1990, S. 245–255.
- Gladigow, Burkhard: Gewalt in Gründungsmythen. In: Der Krieg in den Gründungsmythen europäischer Nationen und der USA. Hrsg. von Nikolaus Buschmann u. Dieter Langewiesche. Frankfurt am Main, New York: Campus 2004, S. 23–38.
- Glauser, Jürg: Landnámabók. In: Lexikon des Mittelalters. Bd. 5: Hiera-Mittel bis Lukanien. München, Zürich: Artemis 1991. 1670–1671.

- Glazyrina, Galina: Norway and its Ruling Dynasty in Medieval Icelandic Legends of Origin. In: Sagas and the Norwegian experience: 10th International Saga Conference, Trondheim, 3-9 august 1997; preprints 1997, S. 199–204.
- Glendinning, Robert James u. Haraldur Bessason (Hrsg.): Edda. A Collection of Essays. Winnipeg: University of Manitoba Press 1985 (=University of Manitoba Icelandic studies 4).
- Gleßgen, Martin-Dietrich u. Franz Lebsanft (Hrsg.): Alte und neue Philologie. Tübingen 1997
- Goetsch, Paul: Fingierte Mündlichkeit in der Erzählkunst entwickelter Schriftkulturen. In: Poetica 17 (1985) S. 202–218.
- Goetz, Hans-Werner: Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters. Teil I, Bad 1: Das Gottesbild. Berlin: Akad.-Verl 2011 (=Orbis mediaevalis 13,1).
- Goody, Jack (Hrsg.): Literalität in traditionellen Gesellschaften. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1968.
- Goody, Jack: Funktionen der Schrift in traditionellen Gesellschaften. In: Entstehung und Folgen der Schriftkultur. Hrsg. von Jack Goody, Ian Watt u. Kathleen Gough. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, S. 25–61.
- Goody, Jack u. Ian Watt: Konsequenzen der Literalität. In: Literalität in traditionellen Gesellschaften. Hrsg. von Jack Goody. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1968, S. 45–104.
- Goody, Jack, Ian Watt u. Kathleen Gough (Hrsg.): Entstehung und Folgen der Schriftkultur. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997 (=Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 600).
- Görich, Knut: Troia im Mittelalter - der Mythos als politische Legitimation. In: Der Traum von Troia. Geschichte und Mythos einer ewigen Stadt. Hrsg. von Martin Zimmermann. München: Beck 2006, S. 120–134.
- Gottschall, Dagmar, Georg Steer: Der deutsche "Lucidarius". Bd. 1. Kritischer Text nach den Handschriften. Tübingen: Niemeyer 1994.
- Graf, Fritz (Hrsg.): Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms. Stuttgart: Teubner 1993 (=Colloquium Rauricum 3).
- Graf, Fritz: Gaia. In: Brill's New Pauly. Hrsg. von Hubert Cancik and Helmuth Schneider. Brill Online , 2012. Reference. Universitaets- und Landesbibliothek Bonn.

- <http://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-s-new-pauly/gaia-e417480> [30.07.2012].
- Graf, Klaus: Ursprung und Herkommen. Funktionen vormoderner Gründungserzählungen. In: *Geschichtsbilder und Gründungsmythen*. Hrsg. von Hans-Joachim Gehrke. Würzburg: Ergon 2001, S. 23–36.
- Graßhoff, Gerd: Kosmologie. A. Wortbeduetung. In: *Der Neue Pauly*. Herausgegeben von: Hubert Cancik und Helmuth Schneider (Antike), Manfred Landfester (Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte). Brill Online 2012. Universitaets- und Landesbibliothek Bonn. [20 August 2012] <<http://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/kosmologie-e621140>>
- Graus, František: *Lebendige Vergangenheit. Überlieferung im Mittelalter und in den Vorstellungen vom Mittelalter*. Köln, Wien: Böhlau 1975.
- Graus, František: *Die Nationenbildung der Westslawen im Mittelalter*. Sigmaringen: Thorbecke 1980.
- Graus, František: Funktionen der spätmittelalterlichen Geschichtsschreibung. In: *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im späten Mittelalter*. Hrsg. von Hans Patze. Sigmaringen: Thorbecke 1987, S. 11–55.
- Graus, František: Troja und trojanische Herkunftssage im Mittelalter. In: *Kontinuität und Transformation der Antike im Mittelalter*. Hrsg. von Willi Erzgräber. Sigmaringen: Thorbecke 1989, S. 25–43.
- Greenhill, Eleanor Simmons: *The Child in the Tree: A Study of the Cosmological Tree in Christian Tradition*. In: *Traditio* 10 (1954) S. 323–371.
- Grimm, Jacob: *Deutsche Mythologie*. Göttingen: Diederichs 1835.
- Grimm, Jacob: *Deutsche Mythologie I*. 4. Ausgabe besorgt von Hugo Elard Meyer. Berlin: Dümmler 1875–1878.
- Grimm, Jacob und Wilhelm: *Deutsches Wörterbuch*. 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854–1961.
- Guðmundur Hálfðanarson: Þingvellir: An Icelandic "Lieu de Memoire". In: *History & Memory* 12 (2000) S. 5–29.
- Guðrún Ása Grímsdóttir (Hrsg.): *Um landnám á Íslandi: fjórtán erindi*. Reykjavík: Vísindafélag íslendinga 1996 (=Ráðstefnurit 5).
- Gumbrecht, Hans-Ulrich: Schriftlichkeit in mündlicher Kultur. In: *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*. Hrsg. von Aleida Assmann, Jan Assmann u. Christof Hardmeier. München: Fink 1983, S. 158–174.

- Gumbrecht, Hans-Ulrich: Präsenz-Spuren. Über Gebärden in der Mythographie und die Zeitresistenz des Mythos. In: Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von Udo Friedrich u. Bruno Quast. Berlin: de Gruyter 2004, S. 1–15.
- Gunnell, Terry: The origins of drama in Scandinavia: Cambridge: D.S. Brewer 1995.
- Gunnell, Terry: Ansgar's Conversion of Iceland. In: *Á austrvega. Saga and East Scandinavia: Preprint papers of The 14th International Saga Conference Uppsala 9th-15th August 2009*. Hrsg. von Agneta Ney, Henrik Williams u. Fredrik Charpentier Ljungqvist. Gävle: University of Gävle 2009, S. 346–353.
- Gunnell, Terry: Ansgar's Conversion of Iceland. In: *Scripta Islandica* 60 (2009) S. 105–118.
- Güntert, Hermann: Der arische Weltkönig und Heiland. Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte und Altertumskunde. Halle/Saale: Niemeyer 1923.
- Gurevich, A. Y.: Space and time in the Weltmodell of the old Scandinavian peoples. In: *Mediaeval Scandinavia* 2 (1969) S. 42–53.
- Gurevich, Elena: „Ok varð it mesta skáld“. Some Observations on the Problem of Skaldic Training. In: *Collegium Medievale* 9 (1996) S. 57–71.
- Hadley, D. M. u. J. D. Richards (Hrsg.): *Cultures in contact. Scandinavian settlement in England in the ninth and tenth centuries*. Turnhout, Belgium: Brepols 2000.
- Haferland, Harald: Hermes als Gründerfigur im Mittelalter. Transformationsformen des Mythos. In: *Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Hrsg. von Udo Friedrich u. Bruno Quast. Berlin: de Gruyter 2004.
- Haki Antonsson: Traditions of Conversion in Medieval Scandinavia: A Synthesis. In: *Saga-Book* 34 (2010) S. 25–74.
- Hakluyt, Richard (Hrsg.): *The Principal Navigations, Voyages, Traffiques, and Discoveries of the English Nation*. Bd. 1: Northern Europe. Edinburgh: Goldsmid London: Bishop 1599.
- Halldór Hermannsson: *Sæmund Sigfússon and the Oddaverjar*. Ithaca, NY: Cornell University Library 1932.
- John Halverson: Havelock on Greek Orality and Literacy. In: *Journal of the History of Ideas* 53 (1992) 148–163.

- Hamel, A. G. van: Óðinn Hanging on the Tree. In: *Acta Philologica Scandinavica* 7 (1932/1933) S. 285–287.
- Hamerton-Kelly, Robert G.: *Violent origins. Walter Burkert, Rene Girard, and Jonathan Z. Smith on ritual killing and cultural formation.* Stanford, Calif: Stanford University Press 1987.
- handrit.is: Handschriftenkatalog www.handrit.is der Landsbókasafn Íslands & Háskólabókasafn. Online: handrit.is
- Harper, James G.: *Turks as Trojans; Trojans as Turks: visual imagery of the Trojan War and the politics of cultural identity in fifteenth-century Europe.* In: *Postcolonial approaches to the European Middle Ages. Translating cultures.* Hrsg. von Ananya Jahanara Kabir u. Deanne Williams. Cambridge: Cambridge Univ. Press 2005, S. 151–179.
- Harris, Joseph: *Eddic Poetry.* In: *Old Norse Icelandic literature. A critical guide.* Hrsg. von Carol J. Clover u. John Lindow. Ithaca: Cornell University Press 1985, S. 68–156.
- Harrison, Jane E.: *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion:* Cambridge University Press 1927.
- Harrison, Jane E.: *Preface.* In: Verrall, Margaret de G.: *Mythology & Monuments of Ancient Athens Being a Translation of a Portion of the 'Attica' of Pausanias. With Introductory Essay and Archaeological Commentary by Jane E. Harrison,* London, New York: Macmillan 1890, S. I–XIV.
- Hartmann, Wilfried (Hrsg.): *Mittelalter. Annäherungen an eine fremde Zeit.* Regensburg: Universitätsverlag 1993.
- Hartwich, Wolf-Daniel: *Christlicher Monotheismus und germanische Theologie: Schöpfungsmythen in der mittelalterlichen Literatur und ihre politisch-kosmologische Funktion.* In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 48 (1996) S. 39–67.
- Hartz, Louis: *The Founding of New Societies. Studies in the History of the United States, Latin America, South Africa, Canada and Australia.* With contributions by Kenneth D McRae, Richard M. Morse, Richard N. Rosecrance, Leonard M. Thompson. New York: Harcourt Brace & World 1964.
- Hast, Sture (Hrsg.): *Harðar saga.* København: Munksgaard 1960 (=Editiones Arnamagnæanæ. Series A 6).
- Hastrup, Kirsten: *Cosmology and Society in Medieval Iceland. A Social Anthropological Perspective on World-View.* In: *Island of anthropology.*

- Studies in past and present Iceland. Hrsg. von Kirsten Hastrup. [Odense]: Odense University Press 1990, S. 25–43.
- Hastrup, Kirsten: Culture and history in medieval Iceland. An anthropological analysis of structure and change. Oxford: Clarendon Press 1985.
- Hastrup, Kirsten: Presenting the Past. Reflections on Myth and History. In: Folk 29 (1987) S. 257–269.
- Hastrup, Kirsten: Establishing an Ethnicity: The Emergence of the 'Icelanders' in the Early Middle Ages. In: Island of anthropology. Studies in past and present Iceland. Hrsg. von Kirsten Hastrup. [Odense]: Odense University Press 1990, S. 69–82.
- Hastrup, Kirsten (Hrsg.): Island of anthropology. Studies in past and present Iceland. [Odense]: Odense University Press 1990.
- Hastrup, Kirsten: A place apart. An anthropological study of the Icelandic world. Oxford: Clarendon Press 1998.
- Hauck, Karl: Haus- und Sippengebundene Literatur mittelalterlicher Adelsgeschlechter, von Adelssatiren des 11. und 12. Jahrhunderts aus erläutert. In: Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze und Arbeiten aus den Jahren 1933 bis 1959. Hrsg. von Walther Lammers. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1961, S. 165–199.
- Haug, Walter (Hrsg.): Formen und Funktionen der Allegorie. Symposium Wolfenbüttel 1978. Stuttgart: Metzler 1979.
- Haugen, Einar (Hrsg.): Gods of the ancient Northmen. Berkeley: University of California Press 1959.
- Haugen, Einar: The Edda as Ritual. Odin and His Masks. In: Edda. A Collection of Essays. Hrsg. von Robert James Glendinning u. Haraldur Bessason. Winnipeg: University of Manitoba Press 1985, S. 3–24.
- Havelock, Eric A.: Preface to Plato. Cambridge, Mass., London: Belknap Press of Harvard University Press 1963.
- Havelock, Eric Alfred: The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present. 4. Aufl. New Haven, Mass.: Yale Univ. Pr 1986.
- Havsteen, Sven Rune, Nils Holger Petersen u. a. (Hrsg.): Creations. Medieval Rituals, the Arts, and the Concept of Creation. Turnhout: Brepols 2007 (= Ritus et artes. Traditions and Transformations 2).

- Heinrichs, Anne: Der liebeskranke Freyr, euhemeristisch entmythisiert. In: *alvíssmál* 7 (1997) S. 3–36.
- Heinzle, Joachim (Hrsg.): *Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche*. Frankfurt, Leipzig: Insel 1999
- Helbig, Jörg: *Intertextualität und Markierung. Untersuchungen zur Systematik und Funktion der Signalisierung von Intertextualität*. Heidelberg: Winter 1996 (= *Beiträge zur neueren Literaturgeschichte*; Folge 3, 141).
- Helck, Wolfgang: *Die Beziehungen Ägyptens und Vorderasiens zur Ägäis bis ins 7. Jahrhundert v. Chr. 2.*, von Rosemarie Drenkhahn durchges. und bearb. Neuaufl. Darmstadt: Wiss. Buchges. [Abt. Verl.] 1995.
- Helm, Karl: Die germanische Welterschöpfungssage und die *Alvíssmál*. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur (PBB)* 32 (1907) S. 99–112.
- Hengstenberg, H.E.: *Sein und Ursprünglichkeit: zur philosophischen Grundlegung der Schöpfungslehre*: Verlag Anton Pustet 1958.
- Hermann, Pernille: *Íslendingabók and History*. In: *Reflections on Old Norse Myths*. Hrsg. von Pernille Hermann, Jens Peter Schjødt u. Rasmus Trandum Kristensen. Turnhout: Brepols 2007, S. 17–32.
- Hermann, Pernille: *Concepts of Memory and Approaches to the Past in Medieval Icelandic Literature*. In: *Scandinavian Studies* 81 (2009).
- Hermann, Pernille: *The Construction of Iceland as a Meaningful Location*. In: *Between paganism and Christianity in the North*. Hrsg. von Leszek P. Słupecki u. Jakub Morawiec. Rzeszów: Wydawn. Uniwersytetu Rzeszowskiego 2009, S. 45–56.
- Hermann, Pernille: *Founding Narratives and the Representation of Memory in Saga Literature*. In: *Arv: Nordic Yearbook of Folklore* 66 (2010) S. 69–87.
- Hermann, Pernille: *Who were the Papar? Typological structures in Íslendingabók*. In: *The Viking age*. Hrsg. von John Sheehan u. Donncha Ó Corráin. Dublin, Portland, OR: Four Courts Press 2010, S. 145–153.
- Hermann, Pernille, Jens Peter Schjødt u. Rasmus Trandum Kristensen (Hrsg.): *Reflections on Old Norse Myths*. Turnhout: Brepols 2007 (= *Studies in Viking and Medieval Scandinavia* 1).
- Hermann Pálsson: *A foundation myth in Landnámabók*. In: *Mediaeval Scandinavia* 12 (1988) S. 24–28.
- Herzog, Reinhart: *Metapher - Exegese - Mythos. Interpretationen zur Entstehung eines biblischen Mythos in der Literatur der Spätantike*. In:

- Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption. Hrsg. von Manfred Fuhrmann. München: W. Fink 1971, S. 157–185.
- Heusler, Andreas: Heimat und Alter der eddischen Gedichte. Das isländische Sondergut. In: Kleine Schriften. Hrsg. von Stefan Sonderegger. Berlin: de Gruyter 1969, S. 165–194.
- Heusler, Andreas: Die gelehrte Urgeschichte im isländischen Schrifttum. In: Andreas Heusler. Kleine Schriften. Hrsg. von Stefan Sonderegger. Berlin: de Gruyter 1969, S. 80–161.
- Heusler, Andreas: Die altgermanische Dichtung. Unveränd. Nachdr. d. 2. Neubearb. u. verm. Ausg. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1967 (=Handbuch der Literaturwissenschaft).
- Heusler, Andreas: Einleitung zum Codex Regius der Lieder-Edda (1937). In: Kleine Schriften. Hrsg. von Stefan Sonderegger. Berlin: de Gruyter 1969, S. 260–280.
- Heusler, Andreas: Kleine Schriften. Hrsg. von Stefan Sonderegger (Hrsg.). Berlin: de Gruyter 1969 (=2).
- Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie. Frankfurt am Main: Zweitausendeins 1980.
- Hobsbawm, Eric John u. Terence Ranger (Hrsg.): The invention of tradition. Cambridge: Cambridge University Press 1983.
- Hödl, Hans Gerald: Mythos. In: Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen. Hrsg. von Johann Figl. Innsbruck, Göttingen: Tyrolia; Vandenhoeck & Ruprecht 2003, S. 570–587.
- Hoenen, M. J. F. M.: Analogie. In: Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Hrsg. von Gert Ueding. Bd. 1. Tübingen: Niemeyer 1992-. 498–514.
- Hofacker, Erich (Hrsg.): Studies in Germanic Languages and Literatures in Memory of Fred O. Nolte. A Collection of Essays Written by his colleagues and his Former Students. St. Louis: Washington University Press 1963.
- Hofacker, Erich u. Liselotte Dieckmann (Hrsg.): Studies in Germanic Languages and Literatures in Memory of F. O. Nolte. St. Louis: Washington University Press 1963.
- Hoff, Karin (Hrsg.): Poetik und Gedächtnis. Festschrift für Heiko Uecker zum 65. Geburtstag. Frankfurt am Main: Lang 2004 (=Beiträge zur Skandinavistik 17).
- Holdenried, Anke: The Sibyl And Her Scribes: Manuscripts And Interpretation Of The Latin Sibylla Tiburtina C. 1050-1500 (Church, Faith and Culture in

- the Medieval West) (Church, Faith and Culture in the Medieval West): Ashgate Pub Ltd 2006.
- Hollander, Lee M.: For Whom were the Eddic Poems Composed? In: *Journal of English and Germanic Philology* 62 (1963) S. 136–142.
- Hölscher, Tonio: Mythen als Exempel der Geschichte. In: *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms*. Hrsg. von Fritz Graf. Stuttgart: Teubner 1993, S. 67–87.
- Holtsmark, Anne: Det norrøne ord lúðr. In: *Maal og minne* 1-2 (1946) S. 49–65.
- Holtsmark, Anne: Art. Elementene. In: *KLNM* 3.
- Holtsmark, Anne: *Studier i Snorres mytologi*. Oslo: Universitetsforlaget 1964.
- Homeyer, Helene: Beobachtungen zum Weiterleben der trojanischen Abstammungs- und Gründungssagen im Mittelalter. In: *Res publica litterarum* 5 (1982) H. 2, S. 93–123.
- Hönigswald, Richard: *Vom erkenntnistheoretischen Gehalt alter Schöpfungserzählungen*: W. Kohlhammer 1957.
- Honko, Lauri: The Problem of Defining Myth. In: *Sacred narrative, readings in the theory of myth*. Hrsg. von Alan Dundes: University of California Press 1984, S. 41–52.
- Honko, Lauri (Hrsg.): *Religion, myth, and folklore in the world's epics. The Kalevala and its predecessors*. Berlin, New York: Mouton de Gruyter 1990.
- Hooke, Samuel Henry (Hrsg.): *Myth and ritual. Essays on the myth and ritual of the Hebrews in relation to the culture pattern of the Ancient East*. With a foreword by D. C. Simpson. Oxford: Oxford University Press 1933.
- Hooke, Samuel Henry (Hrsg.): *Myth, Ritual, and Kingship. Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel*. Oxford: Clarendon 1958.
- Hoops, Johannes (Hrsg.): *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*. 2. Bd. F-J. Straßburg: Trübner 1913-1915.
- Horkheimer, Max u. Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1944 (=Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften* 3).
- Howe, Nicholas: *Migration and mythmaking in Anglo-Saxon England*. Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press 2001.
- Hultgård, Anders: Schöpfungsmythen. In: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Begr. von Johannes Hoops. Hrsg. von Heinrich Beck,

- Dieter Geuenich u. Heiko Steuer. Bd. 27. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1972-2008.
- Hultgård, Anders: The Askr and Embla myth in a comparative perspective. In: Old Norse religion in long-term perspectives. origins, changes, and interactions. An international conference in Lund, Sweden, June 3-7, 2004. Hrsg. von Anders Andrén, Kristina Jennbert u. Catharina Raudvere. Lund: Nordic Academic Press 2006, S. 58–62.
- Hultgård, Anders: Fimbulvetr ou le Grand Hiver. Étude comparative d'un aspect du mythe eschatologique des anciens Scandinaves. In: *Proxima Thulé* 6 (2009) S. 11–39.
- Hume, Kathryn: Beginnings and Endings in the Icelandic Family Saga. In: *The Modern Language Review* 68 (1973) S. 593–606.
- Huschner, Wolfgang u. Frank Rexroth (Hrsg.): *Gestiftete Zukunft im mittelalterlichen Europa. Festschrift für Michael Borgolte zum 60. Geburtstag.* Berlin: Akademie 2008.
- Irwin, Bonnie D.: What's in a Frame? The Medieval Textualization of Traditional Storytelling. In: *Oral Tradition* 10 (1995) S. 27–53.
- Jacobsen, Bent Chr (Hrsg.): *Opuscula septentrionalia.* Festschrift til Ole Widding 10. 10. 1977. Hafniae: C.A. Reitzels Boghandel 1977.
- Jacoby, Felix: *Die Fragmente der griechischen Historiker.* Erster Teil: Genealogie und Mythographie. Leiden: Brill 1957.
- Jahn, Stefanie: *Der Troia-Mythos. Rezeption und Transformation in epischen Geschichtsdarstellungen der Antike.* Köln: Böhlau 2007 (=Europäische Geschichtsdarstellungen 15).
- Jakob Benediktsson: *Íslendingabók.* In: *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia.* Hrsg. von Phillip Pulsiano. New York: Garland 1993, S. 332–333.
- James, E.O: *Creation and cosmology: A historical and comparative inquiry.* Leiden: Brill 1970.
- Jamme, Christoph: *Einführung in die Philosophie des Mythos. Neuzeit und Gegenwart.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1991.
- Jamme, Christoph: *Mythos zwischen Sprache und Schrift.* In: *Unausweichlichkeit des Mythos. Mythopoiesis in der europäischen Romania nach 1945.* Hrsg. von Claudia Jünke. München: Meidenbauer 2007, S. 23–36.
- Jamme, Christoph u. Stefan Matuschek: *Die mythologische Differenz. Studien zur Mythostheorie.* Heidelberg: Winter 2009.

- Jauß, Hans Robert: Allegorese, Remythisierung und neuer Mythos. In: *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956 - 1976*. Hrsg. von Hans Robert Jauß. München: Fink 1977, S. 285–307.
- Jauß, Hans Robert (Hrsg.): *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956 - 1976*. München: Fink 1977.
- Jensen, Adolf Ellegard (Hrsg.): *Mythe, Mensch und Umwelt*. o. O.: Arno 1950.
- Jesch, Judith: *Norse Literature in the Orkney Earldom*. In: *The Edinburgh history of Scottish literature. From Columba to the Union (until 1707)*. Hrsg. von Thomas Owen Clancy. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press 2007, S. 77–82.
- Jessen, Edvin: *Über die Eddalieder. Heimat, Alter, Charakter*. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 3 (1871) S. 1–84.
- Johannesson, Kurt: *Order in Gesta Danorum and order in the Creation*. In: *Saxo Grammaticus. A medieval author between Norse and Latin culture*. Hrsg. von Karsten Friis-Jensen. Copenhagen: Museum Tusulanum Press 1981, S. 95–104.
- Johansson, Karl G.: *Studier i Codex Wormianus. Skrifträdion och avskriftsverksamhet vid ett isländskt skriptorium under 1300-talet*. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis 1997.
- Johansson, Karl G.: *Rígsþula och Codex Wormianus: Textens funktion ur ett kompilationsperspektiv*. In: *alvíssmál* 8 (1998) S. 67–84.
- Jolles, André: *Einfache Formen: Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*. 8., unveränd. Aufl. Tübingen: Niemeyer 1930 (=Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 15).
- Jón Helgason: *Norges og Islands digtning*. In: *Litteraturhistorie, Norge og Island*. Hrsg. von Sigurður Nordal. Stockholm: Bonnier 1953, S. 3–179.
- Jón Hnefill Aðalsteinsson: *Kristnitakan á Íslandi*. Reykjavík: Almenna Bókafélagið 1971.
- Jón Hnefill Aðalsteinsson: *Under the Cloak. The Acceptance of Christianity in Iceland with Particular Reference to the Religious Attitudes Prevailing at the Time*. Uppsala: Almqvist & Wiksell 1978.
- Jón Hnefill Aðalsteinsson: *Under the Cloak. A Pagan Ritual Turning Point in the Conversion of Iceland*. 2., extended ed. Reykjavík: Háskólaútgáfan 1999.
- Jón Hnefill Aðalsteinsson: *Mannblót í norrænum sið*. In: *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård zu*

- seinem 65. Geburtstag am 23.12. 2001. Hrsg. von Michael Stausberg, Olof Sundqvist u. Astrid van Nahl. Berlin, New York: de Gruyter 2001, S. 1–11.
- Jón Jóhannesson: Gerðir Landnámabókar. Reykjavík: Félagsprentsmiðjan 1941.
- Jón Karl Helgason: Himinn úr hausi: Fáein heilabrot um heimsmynd Vafþrúðnismála. In: Skáldskaparmál 4 (1996) S. 69–73.
- Jón R. Hjálmarsson: Die Geschichte Islands. Von der Besiedlung zur Gegenwart. Reykjavik: Iceland Review 1994.
- Jón Sigurðsson: Um skóla á Íslandi. In: Ný félagsrit 2 (1842) S. 68–167.
- Jørgensen, Jon Gunnar: Ynglinga saga mellom fornaldarsaga og kongesaga. In: Fornaldarsagaerne. Myter og virkelighed: Studier i de oldislandske fornaldarsögur Norðurlanda. Hrsg. von Agneta Ney, Ármann Jakobsson. u. Annette Lassen. København: Museum Tusulanums Forlag 2009, S. 49–60.
- Jørgensen, Michael Riber: Constructing History: The Use of the Past as a Model for the Present in the Icelandic Sagas. In: Collegium Medievale (2010) S. 5–32.
- Jostmann, Christian: Sibilla Erithea Babilonica. Papsttum und Prophetie im 13. Jahrhundert. Hannover: Hahnsche Buchhandlung 2006.
- Jünke, Claudia (Hrsg.): Unausweichlichkeit des Mythos. Mythopoiesis in der europäischen Romania nach 1945. München: Meidenbauer 2007 (=Romania viva 3).
- Jünke, Claudia u. Michael Schwarze: Mythopoiesis in der europäischen Romania der Gegenwart - Theoretische Perspektiven und kulturelle Praxis. In: Unausweichlichkeit des Mythos. Mythopoiesis in der europäischen Romania nach 1945. Hrsg. von Claudia Jünke. München: Meidenbauer 2007, S. 9–21.
- Kabir, Ananya Jahanara u. Deanne Williams (Hrsg.): Postcolonial approaches to the European Middle Ages. Translating cultures. Cambridge: Cambridge Univ. Press 2005 (=Cambridge studies in medieval literature 54).
- Kaiser, Charlotte: Die Heilung in den Isländersagas. Ihr medizinhistorischer Aspekt und ihre erzähltechnische Funktion. In: Hans Schottmann (Hrsg.): Arbeiten zur Skandinavistik. 11. Arbeitstagung der deutschsprachigen Skandinavistik 8.-14.8.1993 in Sigtuna. Münster: Kleinheinrich, 1994, S. 217-233.
- Kaiser, Otto (Hrsg.): Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Gesamtedition auf CD-ROM. Gütersloh: Mohn 2005.

- Kelle, Johann: Die Quelle von Ezzos Gesang von den Wundern Christi. Wien: Tempsky 1893 (=Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Classe 129).
- Keller, J. u. F. Kragl (Hrsg.): Mythos - Sage - Erzählung: Gedenkschrift für Alfred Ebenbauer: V&R unipress 2009.
- Kellner, Beate: Ursprung und Kontinuität. Studien zum genealogischen Wissen im Mittelalter. Univ., Habil.-Schr.--Dresden, 2000. München: Fink 2004.
- Kellner, Beate: Zur Konstruktion von Kontinuität durch Genealogie. Herleitungen aus Troja am Beispiel Heinrichs von Veldeke "Eneasroman". In: Gründungsmythen, Genealogien, Memorialzeichen. Beiträge zur institutionellen Konstruktion von Kontinuität. Hrsg. von Gert Melville u. Karl-Siegbert Rehberg. Köln: Böhlau 2004, S. 37–60.
- Kellogg, Robert: A Concordance to Eddic Poetry. Woodbridge: Boydell 1958 (=Medieval Texts and Studies 2).
- Ker, W. P.: The Dark Ages. New York: Scribner 1904.
- Keyser, R[udolph]: Om Nordmændenes Herkomst og Folkeslægtskab. In: Samlede Afhandlinger af R[udolph] Keyser. Hrsg. von Oluf Rygh. Christiania: Malling 1868, S. 3–246.
- Kiening, Christian: Arbeit am Absolutismus des Mythos. Mittelalterliche Supplemente zur biblischen Heilsgeschichte. In: Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von Udo Friedrich u. Bruno Quast. Berlin: de Gruyter 2004, S. 35–57.
- Kinck, H. E.: Forholdet mellem middelalderens balladedigtning og oldtidens mythisk-heroiske digtning i Norden. In: Edda 32 (1932) S. 113–272.
- Kirby, Ian J.: Bible Translation in Old Norse, Genève: Droz, Université de Lausanne 1986 (Publications de la Faculté des Lettres XXVI).
- Kirchner, Friedrich u. Carl Michaelis: Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe. 5. Aufl. 1907.
- Kirk, G.S: On Defining Myths. In: Sacred narrative, readings in the theory of myth. Hrsg. von Alan Dundes: University of California Press 1984, S. 53–61.
- Kirk, G[eoffrey] S[tephen]: Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures. London, Berkeley: Cambridge University Press; University of California Press 1970.
- Kitagawa, Joseph Mitsuo u. Charles H. Long (Hrsg.): Myths and symbols. Studies in honor of Mircea Eliade. Chicago: University of Chicago Press 1969.

- Klingenberg, Heinz: Trór Þórr (Thor) wie Tros Aeneas. Snorra Edda Prolog, Vergil-Rezeption und Altisländische Gelehrte Urgeschichte. In: *alvíssmál* 1 (1992) S. 17–54.
- Klingenberg, Heinz: Odin und die Seinen. Altisländischer Gelehrter Urgeschichte anderer Teil. In: *alvíssmál* 2 (1993) S. 31–80.
- Klingenberg, Heinz: Odins Wanderzug nach Schweden. Altisländische Gelehrte Urgeschichte und mittelalterliche Geographie. In: *alvíssmál* 3 (1994) S. 19–42.
- Klingenberg, Heinz: Heidnisches Altertum und nordisches Mittelalter. Strukturbildende Perspektiven des Snorri Sturluson. Freiburg (Breisgau): HochschulVerlag 2003.
- Klopsch, Paul: Einführung in die Dichtungslehren des lateinischen Mittelalters. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1980 (=Das lateinische Mittelalter).
- Kluckhohn, Clyde: Myths and Rituals: A General Theory. In: *The Harvard Theological Review* 35 (1942) S. 45–79.
- Knapp, Steven: Collective Memory and the Actual Past. In: *Representations* (1989) H. 26, S. 123–149.
- Knight, Douglas A.: Cosmogony and Order in the Hebrew Tradition. In: *Cosmogony and Ethical Order. New Studies in Comparative Ethics*. Hrsg. von Robin W. Lovin u. Frank E. Reynolds. Chicago: University of Chicago Press 1985, S. 133–157.
- Köhler, Reinhold: Adams Erschaffung aus acht Teilen. In: *Kleinere Schriften von Reinhold Köhler. Zweiter Band. Zur erzählenden Dichtung des Mittelalters*. Hrsg. von Johannes Bolte. Berlin: Felber 1900, S. 1–6.
- Köhler, T. W.: Grundlagen des philosophisch-anthropologischen Diskurses im dreizehnten Jahrhundert: Die Erkenntnisbemühungen um den Menschen im zeitgenössischen Verständnis. Leiden: Brill 2000 (=Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters).
- Köhnen, Ralph: Mythenanalyse. In: *Methodengeschichte der Germanistik*. Hrsg. von Jost Schneider. Berlin: de Gruyter 2009, S. 485–506.
- Konráð Gíslason: Om Navnet Ýmir. In: *K. Danske Videnskabernes Selskabs Skrifter* 4 (1874) H. 5.
- Koschorke, Albrecht: System. Die Ästhetik und das Anfangsproblem. In: *Grenzwerte des Ästhetischen*. Hrsg. von Robert Stockhammer. [Frankfurt am Main]: Suhrkamp 2002, S. 146–163.

- Koschorke, Albrecht: Zur Logik kultureller Gründungserzählungen. In: Druffner, Frank u. Marcel Lepper (Hrsg.): Anfänger! München: Beck 2007, S. 5–12.
- Kössinger, Norbert: Neuanfang oder Kontinuität? Das Ezzolied im Kontext der deutschsprachigen Überlieferung des Frühmittelalters. Mit einem diplomatischen Abdruck des Textes nach der Vorauer Handschrift. In: Deutsche Texte der Salierzeit - Neuanfänge und Kontinuitäten im 11. Jahrhundert. Hrsg. von Stefan Müller. Paderborn: Fink, Wilhelm 2010, S. 129–160.
- Krag, Claus: Ynglingatal og Ynglingesaga. En studie i historiske kilder. Oslo: Universitetsforlaget 1991 (=Studia humaniora 2).
- Kramarz-Bein, Susanne (Hrsg.): Neue Ansätze in der Mittelalterphilologie - Nye veier i middelalderfilologien. Akten der skandinavistiske Arbeitstagung in Münster vom 24. bis 26. Oktober 2002. Frankfurt am Main: Lang 2005 (=Texte und Untersuchungen zur Germanistik und Skandinavistik 55).
- Kranz, Walther: Kosmos. Bonn: Bouvier 1955 (=Archiv für Begriffsgeschichte. Bausteine zu einem historischen Wörterbuch der Philosophie 2,1).
- Kratz, Reinhard G. u. Hermann Spieckermann: Schöpfer/Schöpfung II. Altes Testament. In: Theologische Realenzyklopädie. Hrsg. von Gerhard Müller, Horst Balz u. James K. et al Cameron. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1999, S. 258–283.
- Kreinath, Jens, Jan Snoek u. Michael Stausberg (Hrsg.): Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts. Leiden: Brill 2006 (=Studies in the history of religions 114,1).
- Kreutzer, Gert: Das Bild Harald Schönhaars in der altisländischen Literatur. In: Studien zum Altgermanischen. Festschrift für Heinrich Beck. Hrsg. von Heiko Uecker. Berlin: de Gruyter 1994, S. 443–461.
- Kristensen, Rasmus Trandum: Why Was Óðinn Killed by Fenrir? A Structural Analysis of Kinship Structures in Old Norse Myths of Creation and Eschatology. In: Reflections on Old Norse Myths. Hrsg. von Pernille Hermann, Jens Peter Schjødt u. Rasmus Trandum Kristensen. Turnhout: Brepols 2007, S. 149–169.
- Krochmalnik, Daniel: Variationen zum Anfang in der jüdischen Tradition. In: Druffner, Frank u. Marcel Lepper (Hrsg.): Anfänger! München: Beck 2007, S. 45–61.

- Kroesen, Riti: *Gísla saga Súrssonar*. In: *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*. Hrsg. von Phillip Pulsiano. New York: Garland 1993, S. 227–228.
- Krysztofiak, Maria (Hrsg.): *Ästhetik und Kulturwandel in der Übersetzung*. Frankfurt am Main: Lang 2008 (= *Posener Beiträge zur Germanistik* 19)
- Kuhn, Adalbert: *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks. Ein Beitrag zur vergleichenden Mythologie der Indogermanen*. Berlin: Dümmler 1859.
- Kuhn, Hans: *Das alte Island*. Düsseldorf: Diederichs 1971.
- Kuhn, Hugo u. Kurt Schier (Hrsg.): *Märchen, Mythos, Dichtung. Festschrift zum 90. Geburtstag Friedrich von der Leyens am 19. August 1963*. München: Beck 1963.
- Kullmann, Wolfgang u. Michael Reichel (Hrsg.): *Der Übergang von der Mündlichkeit zur Literatur bei den Griechen*. Tübingen: Narr 1990 (= *Scripta Oralia Reihe A, Altertumswissenschaftliche Reihe* 30; Bd. 9).
- Kulturhistorisk Leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationen*. 2. Aufl. Viborg: Rosenkilde og Bagger 1980. [= *KLNM*]
- Kupferschmied, Irene Ruth: *Untersuchungen zur literarischen Gestalt der Kristni saga*. München: Utz 2003.
- Kurdzialek, Marian: *Der Mensch als Abbild des Kosmos*. In: *Miscellanea Mediaevalia* 8 (1971) S. 35–75.
- Kure, Henning: *In the beginning was the Scream. Conceptual thought in the Old Norse Myth of creation*. In: *Scandinavia and Christian Europe in the Middle Ages. Papers of the 12th International Saga Conference, Bonn/Germany, 28th July - 2nd August 2003*. Hrsg. von Rudolf Simek u. Judith Meurer. Bonn: Hausdruckerei der Universität Bonn 2003, S. 311–319.
- Kure, Henning: *I begyndelsen var skriget. Vikingetidens myter om skabelsen*. København: Gyldendal 2010.
- Lambert, W. G.: *Akkadische Mythen und Epen. Enuma Elisch*. In: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Gesamteition auf CD-ROM*. Hrsg. von Otto Kaiser. III, 4. Gütersloh: Mohn 2005, S. 565–602.
- Lammers, Walther (Hrsg.): *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze und Arbeiten aus den Jahren 1933 bis 1959*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1961.
- Lämmlli, Franz: *Vom Chaos zum Kosmos. Zur Geschichte einer Idee*. Basel: Reinhardt 1962 (= *Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft* 10).

- Lange, Christoph: Das Ezzo-Lied in der Vorauer Überlieferung. Text, Übersetzung und Kommentar. Erlangen: Palm & Enke 2005.
- Langewiesche, Dieter: Krieg im Mythenarsenal europäischer Nationen und der USA. Überlegungen zur Wirkungsmacht politischer Mythen. In: Der Krieg in den Gründungsmythen europäischer Nationen und der USA. Hrsg. von Nikolaus Buschmann u. Dieter Langewiesche. Frankfurt am Main, New York: Campus 2004, S. 13–22.
- Larrington, Carolyne: A store of common sense. Gnomie theme and style in Old Icelandic and Old English wisdom poetry. Oxford: Clarendon Press 1993 (=Oxford English monographs).
- Larrington, Carolyne: Vafþrúðnismál and Grímnismál: Cosmic History, Cosmic Geography. In: The Poetic Edda. Essays on Old Norse Mythology. Hrsg. von Paul Acker u. Carolyne Larrington. New York, NY: Routledge 2002, S. 59–77.
- Larson, G. J., C. S. Littleton u. J. Puhvel (Hrsg.): Myth in Indo-European antiquity: University of California Press 1974.
- Latacz, Joachim (Hrsg.): Troia. Traum und Wirklichkeit ; [Begleitband zur Ausstellung "Troia - Traum und Wirklichkeit", 17. März bis 17. Juni 2001, Stuttgart, Forum der Landesbank Baden-Württemberg, Archäologisches Landesmuseum Baden-Württemberg, 14. Juli bis 14. Oktober 2001, Braunschweigisches Landesmuseum und Herzog-Anton-Ulrich-Museum, Burg Dankwarderode, 16. November 2001 bis 17. Februar 2002, Bonn, Kunst und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland in Bonn]. 1. Aufl., Lizenzausg. Darmstadt: Wiss. Buchges. 2001.
- Lazzari, Loredana: Isidore's Etymologiae in Anglo-Saxon Glossaries. In: Foundations of Learning: The Transfer of Encyclopaedic Knowledge in the Early Middle Ages. Storehouses of Wholesome Learning I. Hrsg. von Rolf H. [Jr] Bremmer u. Kees Dekker. Paris: Peeters 2007, S. 63–93.
- Leeming, David Adams: Creation myths of the world. An encyclopedia. 2. Aufl. Santa Barbara, Calif: ABC-CLIO 1994.
- Lehmann, Paul: Skandinaviens Anteil an der lateinischen Literatur und Wissenschaft des Mittelalters. 1. Stück. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in Kommission beim Verlag C.H. Beck 1936 (=Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 2).

- Lehmann, Paul: Skandinaviens Anteil an der lateinischen Literatur des Mittelalters. 2. Stück. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in Kommission beim Verlag C.H. Beck 1937 (=Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 7).
- Lehmann, Winfred P.: The Composition of Eddic Verse. In: Studies in Germanic Languages and Literatures in Memory of Fred O. Nolte. A Collection of Essays Written by his colleagues and his Former Students. Hrsg. von Erich Hofacker. St. Louis: Washington University Press 1963, S. 7–14.
- Lerner, Marion: Landnahme-Mythos, kulturelles Gedächtnis und nationale Identität. Isländische Reisevereine im frühen 20. Jahrhundert. 1. Aufl. Berlin: BWV, Berliner Wissenschafts-Verlag 2010.
- Lévi-Strauss, Claude: The Structural Study of Myth. In: The Journal of American Folklore 68 (1955) S. 428–444.
- Lévi-Strauss, Claude: Anthropologie structurale. Paris: Plon 1958.
- Lévi-Strauss, Claude: La structure des mythes. In: Anthropologie structurale. Paris: Plon 1958, S. 227–256.
- Lévi-Strauss, Claude: A Structural Study of Myth. In: Structural Anthropology: Basic Books 1963, S. 206–231.
- Lévi-Strauss, Claude: Structural Anthropology: [o. O.]: Basic Books 1963.
- Lévi-Strauss, Claude: Das wilde Denken. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag 1973.
- Lévi-Strauss, Claude: Myth and meaning. London: Routledge 1979.
- Lévi-Strauss, Claude: When Myth Becomes History. In: Myth and meaning. London: Routledge 1979, S. 15–18.
- Lévi-Strauss, Claude: Die Struktur der Mythen. In: Texte zur modernen Mythentheorie. Hrsg. von Wilfried Barner, Anke Detken u. Jörg Wesche. Stuttgart: Reclam 2003, S. 59–74.
- Lexikon des Mittelalters. Stuttgart: Metzler 1977-1999.
- Liberman, Anatoly S.: The Oral-Formulaic Theory and the Style of Old Icelandic Poetry. In: The Nordic Languages and Modern Linguistics. Proceedings of the Third International Conference of Nordic and General Linguistics. The University of Texas at Austin, April 5-9, 1976. Hrsg. von John Weinstock. Austin/Texas: University of Texas 1978, S. 442–453.
- Lincoln, Bruce: The Indo-European Myth of Creation. In: History of Religions 15 (1975) S. 121–145.

- Lincoln, Bruce: *Myth, Cosmos, and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1986.
- Lincoln, Bruce: *Theorizing myth. Narrative, ideology, and scholarship*. Chicago: University of Chicago Press 1999.
- Lindblad, Gustaf: *Snorre Sturlasson och eddadiktningen*. In: *Saga och Sed* 1978, S. 17–34.
- Lindblad, Gustaf: *Studier i Codex Regius af äldre eddan I-III. With an English Summary*. Lund: Gleerup 1954.
- Lindblad, Gustaf: *Poetiska Eddans förhistoria och skrivskicket i Codex regius*. In: *Arkiv för nordisk filologi* 95 (1980) S. 142–167.
- Lindow, John: *Íslendingabók and myth*. In: *Scandinavian Studies* 69 (1997) S. 454–464.
- Linke, Bernd M. (Hrsg.): *Schöpfungsmythologie in Religionen*. Frankfurt am Main: Lembeck 2001.
- Littleton, C. Scott: *Introduction, Part I*. In: Haugen, Einar (Hrsg.): *Gods of the ancient Northmen*. Berkeley: University of California Press 1959, S. IX–XVIII.
- Littleton, C. Scott: *Levi-Strauss and the "Kingship in Heaven": A Structural Analysis of a Widespread Theogonic Theme*. In: *Journal of the Folklore Institute* 6 (1969) S. 70–84.
- Littleton, C. Scott: *The "Kingship in Heaven" Theme*. In: *Myth and law among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European comparative mythology*. Hrsg. von Jaan Puhvel. Berkeley: University of California Press 1970, S. 83–122.
- Littleton, C. Scott: *The new comparative mythology. An anthropological assessment of the theories of Georges Dumézil*. Rev. ed. Berkeley: University of California Press 1973.
- Long, Charles H.: *Alpha. The myths of creation*. Chico/Calif.: Scholars Press 1963 (= *Classics in religious studies / Scholars Press and the American Academy of Religion* 4).
- Lönnroth, Lars: *Hjalmar's Death-Song and the Delivery of Eddic Poetry*. In: *Speculum* 46 (1971) S. 1–20.
- Lönnroth, Lars: *Skirnismál och den förnisländska äktenskapsnormen*. In: *Opuscula septentrionalia. Festskrift til Ole Widding* 10. 10. 1977. Hrsg. von Bent Chr Jacobsen. Hafniae: C.A. Reitzels Boghandel 1977, S. 154–178.

- Lönnroth, Lars: Den dubbla scenen. Muntlig diktning från Eddan til ABBA. Stockholm: Prisma 1978.
- Lönnroth, Lars: Iqrð fannz æva né upphiminn. A formula analysis. In: *Specvlvm norroenvm. Norse studies in memory of Gabriel Turville-Petre*. Hrsg. von Ursula Dronke, Guðrún Helgadóttir u. a. Odense: Odense University Press 1981, S. 310–327.
- Lönnroth, Lars: The Old Norse Analogue: Eddic Poetry and Fornaldarsaga. In: *Religion, myth, and folklore in the world's epics. The Kalevala and its predecessors*. Hrsg. von Lauri Honko. Berlin, New York: Mouton de Gruyter 1990, S. 73–92.
- Lönnroth, Lars: The founding of Miðgarðr (Völuspá 1-8). In: *The Poetic Edda. Essays on Old Norse Mythology*. Hrsg. von Paul Acker u. Carolyne Larrington. New York, NY: Routledge 2002, S. 1–25.
- Lord, Albert B.: *Der Sänger erzählt. Wie ein Epos entsteht*. München: Hanser 1965.
- Lorenz, Gottfried: *Snorri Sturluson: Gylfaginning. Texte, Übersetzung, Kommentar*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1984 (= Texte zur Forschung 48).
- Lotman, Jurij M.: *Die Struktur literarischer Texte*. 4., unveränd. Aufl. München: Fink 1993 (=UTB für Wissenschaft Literaturwissenschaft 103).
- Lovin, Robin W. u. Frank E. Reynolds (Hrsg.): *Cosmogony and Ethical Order. New Studies in Comparative Ethics*. Chicago: University of Chicago Press 1985.
- Lovin, Robin W. u. Frank E. Reynolds: *In the Beginning*. In: *Cosmogony and Ethical Order. New Studies in Comparative Ethics*. Hrsg. von Robin W. Lovin u. Frank E. Reynolds. Chicago: University of Chicago Press 1985, S. 1–35.
- Luginbühl, Marianne: *Menschenschöpfungsmythen. Ein Vergleich zwischen Griechenland und dem alten Orient*. Bern: Lang 1992 (=Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi 58).
- Lukas, Franz: *Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker*. Leipzig: Friedrich 1893.
- Lüning, Hermann: *Grimnismâl*. In: *Programm der Zürcherischen Cantonsschule* (= später: *Programm der Kantonsschule in Zürich*) (1859) S. 1–6.

- Lüthgen, Edmund: Die Quellen und der historische Werth der fränkischen Trojasage. Diss. phil. Bonn 1875.
- Mac Eoin, Gearóid: The Irish and Icelandic Troy Sagas. Unpublished paper presented at the First International Congress of Celtic Studies, Dublin, 1959.
- Machan, Tim William: Vafþrúðnismál. Durham: [School of English Univ.] 1988 (=Durham medieval texts 6).
- Mader, Elke: Anthropologie der Mythen. Wien: Facultas-WUV 2008.
- Magdalino, Paul (Hrsg.): The Perception of the Past in Twelfth Century Europe. Conference: Papers: Hambledon 1992.
- Magerøy, Hallvard: Norsk-islandske problem. o. O. [Oslo]: Universitetsforlaget 1965 (=Omstridde spørsmål in nordens historie III).
- Magoun, Francis P., Jr.: Oral-Formulaic Character of Anglo-Saxon Narrative Poetry. In: *Speculum* 28 (1953) S. 446–467.
- Malinowski, Bronislaw: Myth in Primitive Psychology. In: Magic, science and religion and other essays. With an introduction by Robert Redfield. Hrsg. von Bronislaw Malinowski. Prospect Heights, Ill.: Waveland Press 1954, S. 93–148.
- Malinowski, Bronislaw: Magic, Science and Religion. In: Magic, science and religion and other essays. With an introduction by Robert Redfield. Hrsg. von Bronislaw Malinowski. Prospect Heights, Ill.: Waveland Press 1954, S. 17–92.
- Malinowski, Bronislaw (Hrsg.): Magic, science and religion and other essays. With an introduction by Robert Redfield. Prospect Heights, Ill.: Waveland Press 1954.
- Mall, Ram Adhar: Indische Schöpfungsmythen. Eine Einführung. Bonn: Bouvier 1982.
- Mallory, J. P.: In search of the Indo-Europeans. Language, archaeology and myth. London: Thames and Hudson 1989.
- Mann, Ulrich: Schöpfungsmythen. Vom Ursprung und Sinn der Welt. 1. Aufl. Stuttgart, Berlin: Kreuz Verlag 1982.
- Martin, John Stanley: Ár vas alda. Ancient Scandinavian creation myths reconsidered. In: *Specvlvm norroenvm*. Norse studies in memory of Gabriel Turville-Petre. Hrsg. von Ursula Dronke, Guðrún Helgadóttir u. a. Odense: Odense University Press 1981, S. 357–369.

- Maul, Stefan M.: Altorientalische Schöpfungsmythen. In: Mythos und Mythologie. Hrsg. von Reinhard Brandt u. Steffen Schmidt. Berlin: Akad.-Verl. 2004, S. 43–54.
- Maurer, Konrad: Die Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christentume in ihrem geschichtlichen Verlaufe quellenmäßig geschildert. München: Kaiser 1855-1856.
- May, Gerhard: Schöpfung aus dem Nichts: d. Entstehung d. Lehre von d. creatio ex nihilo. Berlin, New York: de Gruyter 1978.
- May, Gerhard: Schöpfer/Schöpfung V. Alte Kirche. In: Theologische Realenzyklopädie. Hrsg. von Gerhard Müller, Horst Balz u. James K. et al Cameron. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1999, S. 296–299.
- Mazo, Jeffrey A.: Sacred Knowledge, Kingship and Christianity: Myth and Cultural Change in Medieval Scandinavia. In: Sixth International Saga Conference: Summaries (28.7. - 2.8.1985 Kopenhagen). Hrsg. von Det Arnamagnæanske Institut u. Københavns Universitet. København 1985, S. 751–762.
- Mazo, Jeffrey A.: Grímnismál. In: Medieval Scandinavia. An Encyclopedia. Hrsg. von Phillip Pulsiano. New York: Garland 1993, S. 243.
- McGregor, Rick: Skírnismál as Ritual Drama: A Summary of Scholarship this Century. In: Deep South 1 (1995) H. 3.
- McKinnell, John: The Reconstruction of the Pseudo-Vatnshyrna. In: Opuscula (Bibliotheca Arnamagnæana) 4 (1970) S. 304–338.
- McKinnell, John: Völuspá. In: Medieval Scandinavia. An Encyclopedia. Hrsg. von Phillip Pulsiano. New York: Garland 1993, S. 713–715.
- McKinnell, John (Hrsg.): Both One and Many. Essays on change and variety in late Norse Heathenism. Roma: Il Calamo 1994 (=Philologia 1).
- McKinnell, John: Late Heathen Views of the World: 1. Vafþrúðnismál. In: Both One and Many. Essays on change and variety in late Norse Heathenism. Hrsg. von John McKinnell. Roma: Il Calamo 1994, S. 87–106.
- McKinnell, John: Ynglingatal - a minimalist interpretation. In: Scripta Islandica 60 (2010) S. 23–48.
- McKitterick, Rosamond: The Migration of Ideas in the Early Middle Ages: Ways and Means. In: Foundations of Learning: The Transfer of Encyclopaedic Knowledge in the Early Middle Ages. Storehouses of Wholesome Learning I. Hrsg. von Rolf H. [Jr] Bremmer u. Kees Dekker. Paris: Peeters 2007, S. 1–17.

- McTurk, Rory (Hrsg.): A companion to old Norse-Icelandic literature and culture. Malden, Mass: Blackwell 2007 (=Blackwell Reference Online 31).
- Meier, Christel: Operationale Kosmologie: Bemerkungen zur Konzeption der Arbeit bei Hildegard von Bingen. In: Tiefe des Gotteswissens. Schönheit der Sprachgestalt bei Hildegard von Bingen : Internationales Symposium in der Katholischen Akademie Rabanus Maurus Wiesbaden-Naurod vom 9. bis 12. September 1994. Hrsg. von Margot Schmidt. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1995, S. 49–83.
- Meletinskij, Eleazar M.: The Poetics of Myth. First paperback ed. New York: Routledge 2000.
- Meletinsky, Eleazar M.: The Elder Edda and early forms of the epic. Trieste: Ed. Parnaso 1998 (=Hesperides 6).
- Melville, Gert: Troja: Die integrative Wiege europäischer Mächte im ausgehenden Mittelalter. In: Europa 1500. Integrationsprozesse im Widerstreit: Staaten, Regionen, Personenverbände, Christenheit. Hrsg. von Ferdinand Seibt u. Winfried Eberhard. Stuttgart: Klett-Cotta 1987, S. 415–433.
- Melville, Gert u. Karl-Siegbert Rehberg (Hrsg.): Gründungsmythen, Genealogien, Memorialzeichen. Beiträge zur institutionellen Konstruktion von Kontinuität. Köln: Böhlau 2004.
- Merkt, Andreas; Käppel, Lutz: Art. "Weltschöpfung. IV Griechenland und Rom." In: Der Neue Pauly. Herausgegeben von: Hubert Cancik,, Helmuth Schneider (Antike), Manfred Landfester (Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte). Brill Online, 2015. [14. Oktober 2015]
<http://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/weltschopfung-e12210280>.
- Merten, Kai: Antike Mythen - Mythos Antike. Posthumanistische Antikerezeption in der englischsprachigen Lyrik der Gegenwart. Univ., Diss.--München, 2002. München: Fink 2004 (=Münchner Studien zur neueren englischen Literatur 14).
- Meulengracht Sørensen, Preben: Saga og samfund. En indføring til oldislandsk litteratur. København: Berlingske Forlag 1977.
- Meulengracht Sørensen, Preben: Om eddadigtenes alder. In: Nordisk hedendom. Et symposium. Hrsg. von Gro Steinsland, Ulf Drobin u. a. Odense: Universitetsforlag 1991, S. 217–228.

- Meulengracht Sørensen, Preben: Some methodological considerations in connection with the study of the sagas. In: *From Sagas to Society. Comparative Approaches to Early Iceland*. Hrsg. von Gísli Pálsson. Enfield Lock, Middlesex: Hisarlik Press 1992, S. 27–41.
- Meulengracht Sørensen, Preben: *Saga and Society. An introduction to Old Norse literature*. Odense: Odense Univ. Pr. 1993 (=Studia borealia 1).
- Meulengracht Sørensen, Preben: Social institutions and belief systems of medieval Iceland (c. 870-1400) and their relations to literary production. In: *Old Icelandic literature and society*. Hrsg. von Margaret Clunies Ross: Cambridge University Press 2000, S. 8–29.
- Meulengracht Sørensen, Preben: Sagan um Ingólf og Hjörleif. Athugasemdir um söguskoðun íslendinga á seinni hluta þjóðveldisaldar. In: *At fortælle historien. Studier i den gamle nordiske litteratur = Telling history : studies in Norse literature*. Hrsg. von Sofie Meulengracht Sørensen. Trieste: Parnaso 2001, S. 11–25.
- Meulengracht Sørensen, Preben: The Sea, the Flame and the Wind. The Legendary Ancestors of the Earls of Orkney. In: *At fortælle historien. Studier i den gamle nordiske litteratur = Telling history : studies in Norse literature*. Hrsg. von Sofie Meulengracht Sørensen. Trieste: Parnaso 2001, S. 221–230.
- Meulengracht Sørensen, Sofie (Hrsg.): *At fortælle historien. Studier i den gamle nordiske litteratur = Telling history: studies in Norse literature*. Trieste: Parnaso 2001.
- Meyer, Adolf: Wesen und Geschichte der Theorie vom Mikro- und Makrokosmos. In: *Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte* 25 (1900) S. 1–122.
- Meyer, Elard Hugo: *Völuspa. Eine Untersuchung*. Berlin: Mayer & Müller 1889.
- Meyer, Elard Hugo: *Die eddische Kosmogonie. Ein Beitrag zur Geschichte der Kosmogonie des Altertums und des Mittelalters*. Freiburg i. B.: Mohr 1891.
- Meyer, Heinz: Zum Verhältnis von Enzyklopädik und Allegorese im Mittelalter. In: *Frühmittelalterliche Studien* 24 (1990) S. 290–313.
- Meyer, Richard M.: Ymi und die Weltschöpfung. In: *Zeitschrift für deutsches Alterthum* 37 (1893) S. 1–8.
- Meyer, Richard M.: Beiträge zur altgermanischen Mythologie. In: *Arkiv för nordisk filologi* 23 (1907) S. 245–256.
- Meyer, Richard M.: Ymi – Tuisto. In: *Arkiv för nordisk filologi* 25 (1909) S. 333.

- Meyer, Wilhelm: Die Geschichte des Kreuzholzes vor Christus. München 1882 (=Abh. der Philos.-Philolog. Classe der königl. bayerischen Akademie der Wissensch. zu München XVI,2).
- Michelet, Fabienne L.: Creation, Migration, and Conquest. Imaginary Geography and Sense of Space in Old English Literature. Oxford: Oxford University Press 2006.
- Mikalsen, Vicky Katarina: Landnámabók og islandsk identitet. Oslo 2003.
- Miller, Clarence H.: Fragments of Danish History. In: ANQ: A Quarterly Journal of Short Articles, Notes, and Reviews 20 (2007) S. 9–22.
- Mitchell, Stephen: Reconstructing Old Norse Oral Tradition. In: Oral Tradition 18 (2003) S. 203–206.
- Mogk, E: Fornjōtr. In: Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Hrsg. von Johannes Hoops. 2. Bd. F-J. Straßburg: Trübner 1913-1915.
- Mogk, Eugen: Zur Bewertung der Snorra-Edda als religionsgeschichtliche und mythologische Quelle des nordgermanischen Heidentums. Leipzig: Hirzel 1932 (=Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-Historische Klasse 84,2).
- Mol, Hans: Identity and the sacred. A sketch for a new social-scientific theory of religion. New York, NY: Macmillan Publ 1977.
- Morris, R.: Cursor mundi: A Northumbrian poem of the XIVth century: Published for the Early English Text Society by the Oxford University Press 1966 (=Early English Text Society).
- Mortensen, Lars Boje: Sanctified Beginnings and Mythopoetic Moments. The First Wave of Writing on the Past in Norway, Denmark, and Hungary, c. 1000-1230. In: The Making of Christian Myths in the Periphery of Latin Christendom (c. 1100-1300). Hrsg. von Lars Boje Mortensen, S. 247–273.
- Mortensen, Lars Boje (Hrsg.): The Making of Christian Myths in the Periphery of Latin Christendom (c. 1100-1300).
- Motz, Lotte: Giants in Folklore and Mythology: A New Approach. In: Folklore 93 (1982) H. 1, S. 70–84.
- Motz, Lotte: Old Icelandic giants and their names. In: Frühmittelalterliche Studien 21 (1987) S. 295–317.
- Motz, Lotte: Kingship and the Giants. In: Arkiv för nordisk filologi 111 (1996) S. 73–88.
- Motz, Lotte: The King, the Champion and the Sorcerer. A study in Germanic myth. Wien: Fassbaender 1996 (=Studia Mediaevalia Septentrionalia 1).

- Mozley, J. H.: The 'Vita Aadae'. In: The Journal of Theological Studies 30 (1929) January, S. 121–149.
- Müllenhoff, Karl: Deutsche Altertumskunde. Berlin: Weidmann 1883 (=5,1).
- Müller, Gerhard, Horst Balz u. James K. et al Cameron (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1999 (=30).
- Müller, Jan-Dirk: Mythos und mittelalterliche Literatur. In: Mythos - Sage - Erzählung: Gedenkschrift für Alfred Ebenbauer. Hrsg. von J. Keller u. F. Kragl: V&R unipress 2009, S. 331–349.
- Müller, Klaus E.: Das magische Universum der Identität. Elementarformen sozialen Verhaltens: ein ethnologischer Grundriss. Frankfurt a. M: Campus 1987.
- Müller, Klaus E.: Vom Ursprung der Anfänglichkeit. In: Ursprung. Vortragszyklus 1986/87 über die Entstehung des Menschen und der Welt in den Mythen der Völker. Hrsg. von Mark Münzel. Frankfurt am Main: Museum für Völkerkunde 1987, S. 113–123.
- Müller, Klaus E.: Identität und Geschichte: Widerspruch oder Komplementarität? Ein ethnologischer Beitrag. In: Paideuma 38 (1992) S. 17–29.
- Müller, Klaus E.: Prähistorisches Geschichtsbewußtsein. In: Mitteilungen des Zentrums für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld (1995) H. 3.
- Müller, Klaus E.: Perspektiven der historischen Anthropologie. In: Westliches Geschichtsdenken. Eine interkulturelle Debatte. Hrsg. von J. Rüsen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999, S. 55–80.
- Müller, Klaus E.: Der Ursprung der Geschichte. In: Der Ursprung der Geschichte: Archaische Kulturen, das Alte Ägypten und das Frühe Griechenland. Hrsg. von J. Assmann u. Klaus E. Müller. Stuttgart: Klett-Cotta 2005, S. 17–86.
- Müller, Klaus E.: Die Siedlungsgemeinschaft: Grundriss der essentialistischen Ethnologie. Göttingen: V&R unipress 2010.
- Müller, Stefan (Hrsg.): Deutsche Texte der Salierzeit - Neuanfänge und Kontinuitäten im 11. Jahrhundert. Paderborn: Fink, Wilhelm 2010.
- Müller-Funk, W.: Die Kultur und ihre Narrative: Eine Einführung: Springer 2007.
- Müller-Wille, Michael: Landnahmen von Skandinavien im nordatlantischen Bereich aus archäologischer Sicht. In: Ausgewählte Probleme

- europäischer Landnahmen des Früh- und Hochmittelalters. Methodische Grundlagendiskussion im Grenzbereich zwischen Archäologie und Geschichte. Hrsg. von Michael Müller-Wille u. Reinhard Schneider. Bd. 2. Sigmaringen: Thorbecke 1993-1994, S. 129–196.
- Müller-Wille, Michael u. Reinhard Schneider (Hrsg.): Ausgewählte Probleme europäischer Landnahmen des Früh- und Hochmittelalters. Methodische Grundlagendiskussion im Grenzbereich zwischen Archäologie und Geschichte. Sigmaringen: Thorbecke 1993-1994.
- Mundal, Else: Íslendingabók: The Creation of an Icelandic Christian Identity. In: Historical Narratives and Christian Identity on a European Periphery. Early History Writing in Northern, East-central, and Eastern Europe (c. 1070-1200). Hrsg. von Ildar H. Garipzanow. Turnhout: Brepols 2010, S. 111–121.
- Münzel, Mark (Hrsg.): Ursprung. Vortragszyklus 1986/87 über die Entstehung des Menschen und der Welt in den Mythen der Völker. Frankfurt am Main: Museum für Völkerkunde 1987 (=Interim 6).
- Münzel, Mark: Vorwort. In: Ursprung. Vortragszyklus 1986/87 über die Entstehung des Menschen und der Welt in den Mythen der Völker. Hrsg. von Mark Münzel. Frankfurt am Main: Museum für Völkerkunde 1987, S. 3–7.
- Murdoch, Brian: The apocryphal Adam and Eve in medieval Europe. Vernacular translations and adaptations of the Vita Adae et Evae. Oxford: Oxford University Press 2009.
- Murray, Gilbert: Hamlet and Orestes: A Study in Traditional Types. The Annual Shakespeare Lecture 1914. New York, London: Oxford University Press; Milford 1914.
- Neckel, Gustav: Beiträge zur Eddaforschung mit Exkursen zur Heldensage. Dortmund: Ruhfus 1908.
- Neckel, Gustav: Die altnordische Literatur. Berlin, Leipzig: Teubner 1923.
- Nerman, Birger: Hur gammal är Völospá? In: Arkiv för nordisk filologi 73 (1958) S. 1–4.
- Nestle, Wilhelm: Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates. 2. Aufl. Stuttgart: Kröner 1942.
- Nestle, Wilhelm: Die Krisis des Christentums. Ihre Ursachen, ihr Werden und ihre Bedeutung. Stuttgart: Hannsmann 1947.

- Neumann, Günter: Namenstudien zum Altgermanischen: de Gruyter 2008.
- Ney, Agneta, Ármann Jakobsson. u. Annette Lassen (Hrsg.): Fornaldarsagaerne. Myter og virkelighed: Studier i de oldislandske fornaldarsögur Norðurlanda. København: Museum Tusulanums Forlag 2009.
- Ney, Agneta, Henrik Williams u. Fredrik Charpentier Ljungqvist (Hrsg.): Á austrvega. Saga and East Scandinavia: Preprint papers of The 14th International Saga Conference Uppsala 9th-15th August 2009. Gävle: University of Gävle 2009 (=Institutionen för humaniora och samhällsvetenskaps skriftserie, 14 14).
- Nichols, Stephen G. (Hrsg.): The New Philology. = Speculum-Themenheft 65 (1990).
- Nora, Pierre: Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. In: Representations (1989) H. 26, S. 7–24.
- Nordal, Guðrún: Tools of Literacy: The Role of Skaldic Verse in Icelandic Textual Culture of the Twelfth and Thirteenth Centuries: University of Toronto Press 2001.
- Nordal, Sigurður (Hrsg.): Litteraturhistorie, Norge og Island. Stockholm: Bonnier 1953 (=Nordisk kultur VIII B).
- Nordal, Sigurður: Völuspá. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980.
- Nordal, Sigurður: Icelandic Culture. Ithaca, NY: Cornell University Library 1990.
- North, Richard u. Tette Hofstra (Hrsg.): Latin culture and Medieval Germanic Europe. P[r]oceedings of the First Germania Latina Conference held at the University of Groningen, 26 May 1989. Groningen: E. Forsten 1992.
- Oesterle, Günter: Einleitung. In: Erinnerung, Gedächtnis, Wissen. Studien zur kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung. Hrsg. von Günter Oesterle. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005, S. 11–23.
- Oesterle, Günter (Hrsg.): Erinnerung, Gedächtnis, Wissen. Studien zur kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005 (=Formen der Erinnerung 26).
- O'Flaherty, Wendy Doniger: Ethical and Nonethical Implications of the Separation of Heaven and Earth in Indian Mythology. In: Cosmogony and Ethical Order. New Studies in Comparative Ethics. Hrsg. von Robin W. Lovin u. Frank E. Reynolds. Chicago: University of Chicago Press 1985, S. 177–199.

- Olerud, Anders: L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le timée de Platon. Étude de mythologie comparée. Uppsala: Almqvist & Wiksell 1951.
- Olsen, K. E., A. Harbus u. Tette Hofstra (Hrsg.): Germanic texts and Latin models. Medieval reconstructions. Leuven, Sterling, VA: Peeters 2001.
- Olsen, Karin: From Cultural Outcast to Cosmic Enemy: Giant-Kennings in Skaldic Mythological Poetry. In: Northern voices. Essays on Old Germanic and related topics, offered to Professor Tette Hofstra. Hrsg. von Cornelis Dekker, Alasdair A. MacDonald u. a. Leuven: Peeters 2008, S. 123–138.
- Olsen, Magnus: Fra gammelnorsk myte og kultus. In: Maal og minne (1909) S. 17–36.
- Olsen, Magnus: Fra Eddaforskningen. Grímnismál og den höiere tekstkritikk. In: Arkiv för nordisk filologi 49 (1933) S. 263–278.
- Olsen, Olaf: Hørg, hov og kirke. Historiske og arkæologiske vikingetidsstudier. København: Lynge 1966.
- Ólsen, Björn Magnússon: Um kristnitökuna árið 1000 og tildrög hennar. Reykjavík: Hinu íslenska bókmentafjelagi 1900.
- Ólsen, Björn Magnússon: Landnamas oprindelige disposition. In: Aarbøger for Nordisk Oldkyndighed og Historie (1920) S. 283–300.
- O'Neill, Patrick P.: On the date, provenance and relationship of the 'Solomon and Saturn' dialogues. In: Anglo-Saxon England 26 (1997) S. 139–168.
- Ong, Walter J.: Orality and Literacy. The Technologizing of the Word. London: Routledge 1982 (=New accents).
- Orri Vésteinsson: Patterns of Settlement in Iceland: A Study in Prehistory. In: Saga-Book 25 (1998–2001) S. 1–29.
- Orri Vésteinsson: The Christianization of Iceland. Priests, power, and social change 1000 - 1300. Oxford: Oxford University Press 2000.
- Orton, Peter: Pagan Myth and Religion. In: A companion to old Norse-Icelandic literature and culture. Hrsg. von Rory McTurk. Malden, Mass: Blackwell 2007, S. 302–319.
- Oxford Dictionary of English. Edited by Angus Stevenson. Oxford University Press, 2010. Oxford Reference Online. Oxford University Press: <http://www.oxfordreference.com/> [21.09.11]
- Østrem, Eyolf u. Nils Holger Petersen: Introduction. In: Creations. Medieval Rituals, the Arts, and the Concept of Creation. Hrsg. von Sven Rune Havsteen, Nils Holger Petersen u. a. Turnhout: Brepols 2007, S. 1–12.

- Østreng, Willy (Hrsg.): *Confluence. Interdisciplinary Communications 2007/2008*. Oslo: Centre for Advanced Study 2009.
- Paasche, Fredrik: *Norges og Islands litteratur indtil utgangen av middelalderen*. Kristiania: Aschehoug 1924.
- Paasche, Fredrik: *Über Rom und das Nachleben der Antike im norwegischen und isländischen Schrifttum des Hochmittelalters*. In: *Symbolae Osloenses* 13 (1934) S. 114–145.
- Padberg, Lutz E. von: *Christianisierung im Mittelalter*. Darmstadt: Wiss. Buchges. 2006.
- Páll Theodórsson: *Hvað hét fyrsti landnámsmaðurinn?* In: *Skírnismál* 184 (2010) S. 511–521.
- Pallis, Svend Aage: *The Babylonian Akitu Festival*. Kopenhagen: Höst 1926 (=Det kgl. danske Videnskabernes Selskab: hist.-filologiske meddelelser 12,1).
- Parker Pearson, Mike: *The origins of Old Norse ritual and religion in European perspective*. In: *Old Norse religion in long-term perspectives. origins, changes, and interactions. An international conference in Lund, Sweden, June 3-7, 2004*. Hrsg. von Anders Andrén, Kristina Jennbert u. Catharina Raudvere. Lund: Nordic Academic Press 2006, S. 86–91.
- Patze, Hans (Hrsg.): *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im späten Mittelalter*. Sigmaringen: Thorbecke 1987 (=Vorträge und Forschungen / Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte 31).
- Perrig, Alexander: *Adams und Evas authentische Maße oder: Was hat das Menschenbild des Mittelalters und der Renaissance mit Noahs Arche zu tun?* In: *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft* 22 (1989) S. 143–157.
- Petersen, Nils Holger: *Ritual and Creation: Medieval Liturgy as Foreground and Background for Creation*. In: *Creations. Medieval Rituals, the Arts, and the Concept of Creation*. Hrsg. von Sven Rune Havsteen, Nils Holger Petersen u. a. Turnhout: Brepols 2007, S. 89–120.
- Pettazzoni, Raffaele: *Die Wahrheit des Mythos*. In: *Mythe, Mensch und Umwelt*. Hrsg. von Adolf Ellegard Jensen. o. O.: Arno 1950, S. 1–10.
- Pettazzoni, Raffaele (Hrsg.): *Essays on the History of Religions*. Leiden: Brill 1954 (=Studies in the history of religions 1).
- Pettazzoni, Raffaele: *Myths of Beginnings and Creation Myths*. In: *Essays on the History of Religions*. Hrsg. von Raffaele Pettazzoni. Leiden: Brill 1954, S. 24–36.

- Pettinato, Giovanni: Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen. Heidelberg: Winter 1971.
- Phillipotts, Bertha S.: The Elder Edda and Ancient Scandinavian Drama. Cambridge: Cambridge University Press 1920.
- Philonenko, Marc: Hydraulique égyptienne et idéologie iranienne. In: Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtstag am 23.12. 2001. Hrsg. von Michael Stausberg, Olof Sundqvist u. Astrid van Nahl. Berlin, New York: de Gruyter 2001, S. 546–548.
- Piepkke, Joachim G.: Mythos und Offenbarung. Gen 1-3 im Kontext der universalen Schöpfungsmythen. In: *Anthropos* 93 (1998) 4/6, S. 507–519.
- Pistorius, Kerstin: Troja (RWG): II. Trojaner-Geschichte als Gründungsmythos. *Der Neue Pauly*. Herausgegeben von: Hubert Cancik und Helmuth Schneider (Antike), Manfred Landfester (Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte). Brill, 2010. Brill Online.
http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=dnp_e15305410
 (28.8.2010).
- Pizarro, Joaquin Martinez: Conversion Narratives: Form and Utility. In: The Sixth International Saga Conference 28.7.-2.8. 1985. Workshop Papers. Bd. 2, S. 813–832.
- Plassmann, Alheydis: *Origo gentis*. Identitäts- und Legitimitätsstiftung in früh- und hochmittelalterlichen Herkunftserzählungen. Berlin: Akad.-Verl. 2006 (=Orbis mediaevalis 7).
- Poetae Latini medii aevi. Die lateinischen Dichter des deutschen Mittelalters. Hrsg. von Dümmler, Ernst, Traube, Ludwig, Winterfeld, Paul von u. a.: München: Monumenta Germaniae Historica 1881- (=Monumenta Germaniae Historica [Antiquitates] Poetae Latini medii aevi).
- Poetry in the Scandinavian Middle Ages: atti del 12. Congresso Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo; Spoleto, 4 - 10 settembre 1988; The Seventh International Saga Conference. Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo. Spoleto 1990.
- Pohl, Walter (Hrsg.): Die Suche nach den Ursprüngen. Von der Bedeutung des frühen Mittelalters. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2004.
- Pohl, Walter: Identität und Widerspruch: Gedanken zu einer Sinngeschichte des Frühmittelalters. In: Die Suche nach den Ursprüngen. Von der

- Bedeutung des frühen Mittelalters. Hrsg. von Walter Pohl. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2004, S. 23–35.
- Pohl, Walter: Spuren, Texte, Identitäten. Methodische Überlegungen zur interdisziplinären Erforschung frühmittelalterlicher Identitätsbildung. In: Zwischen Spätantike und Frühmittelalter. Hrsg. von Sebastian Brather. Berlin, New York: de Gruyter 2008, S. 13–26.
- Pohl, Walter: Modern Uses of Early Medieval Ethnic Origins. In: Gebrauch und Missbrauch des Mittelalters, 19.-21. Jahrhundert. Uses and abuses of the Middle Ages, 19th-21st century = Usages et mésusages du Moyen Âge du XIXe au XXIe siècle. Hrsg. von János M. Bak, Jörg Jarnut u. a. München: Wilhelm Fink 2009, S. 55–70.
- Pöhlmann, Egert: Zur Überlieferung der griechischen Literatur vom 8. bis zum 4. Jahrhundert. In: Der Übergang von der Mündlichkeit zur Literatur bei den Griechen. Hrsg. von Wolfgang Kullmann u. Michael Reichel. Tübingen: Narr 1990, S. 11–30.
- Pöhlmann, Egert: Dichterweihe und Gattungswahl. In: *Candide iudex*. Beiträge zur augusteischen Dichtung. Festschrift für Walter Wimmel zum 75. Geburtstag. Hrsg. von Anna Elissa Radke u. Walter Wimmel. Stuttgart: Steiner 1998, S. 247.
- Polkinghorne, Donald E.: Narrative Psychologie und Geschichtsbewußtsein. Beziehungen und Persepektiven. In: Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte. Hrsg. von Jürgen Straub. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, S. 12–45.
- Pollmann, Karla: Von der Aporie zum Code. Aspekte der Rezeption von Augustins ›De Genesi ad Litteram‹ bis auf Remigius von Auxerre († 908). In: Augustinus: Spuren und Spiegelungen seines Denkens. Hrsg. von Norbert Fischer. Bd. 1. Hamburg: Meiner 2009, S. 19–36.
- Polomé, Edgar: The Indo-European Component in Germanic Religion. In: Myth and law among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European comparative mythology. Hrsg. von Jaan Puhvel. Berkeley: University of California Press 1970, S. 55–82.
- Poole, P.: Variants and Variability in the Text of Egill's *Höfuðlausn*. In: The politics of editing medieval texts. Papers given at the twenty-seventh annual Conference on Editorial Problems, University of Toronto, 1 - 2 November 1991. Hrsg. von Roberta Frank. New York: AMS Press 1993, S. 65–105.

- Poppe, Erich: Personal Names and an Insular Tradition of Pseudo-Dares. In: *Ériu* 53 (2003) S. 53–59.
- Prinz, Friedrich: Gründungsmythen und Sagenchronologie. Univ., Diss.-- Göttingen, 1970. München: Beck 1979 (=Zetemata 72).
- Pritchard, James B.: The Ancient Near East in Pictures. Relating to the Old Testament. Second Edition with Supplement. Princeton: Princeton UP 1969.
- Puhvel, Jaan (Hrsg.): Myth and law among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European comparative mythology. Berkeley: University of California Press 1970 (=Publications of the UCLA Center for the Study of Comparative Folklore and Mythology, 1).
- Puhvel, Jaan: Comparative mythology. John Hopkins Paperbacks. Baltimore: Johns Hopkins University Press 1987.
- Pulsiano, Phillip (Hrsg.): Medieval Scandinavia. An Encyclopedia. New York: Garland 1993 (=Garland reference library of the humanities 934).
- Radke, Anna Elissa u. Walter Wimmel (Hrsg.): *Candide iudex*. Beiträge zur augusteischen Dichtung ; Festschrift für Walter Wimmel zum 75. Geburtstag. Stuttgart: Steiner 1998.
- Radulescu, Raluca Luria u. Edward Donald Kennedy: Broken lines. Genealogical literature in late-medieval Britain and France. Turnhout: Brepols 2008 (=Medieval texts and cultures of Northern Europe 16).
- Raudvere, Catharina: Myth, Genealogy, and Narration: Some Motifs in *Völsunga* saga from the Perspective of the History of Religions. In: Reflections on Old Norse Myths. Hrsg. von Pernille Hermann, Jens Peter Schjødt u. Rasmus Trandum Kristensen. Turnhout: Brepols 2007, S. 119–131.
- Reichl, Karl: Medieval Oral Literature. Berlin: de Gruyter 2011.
- Ricoeur, Paul: Gedächtnis, Geschichte, Vergessen. München: Fink 2004.
- Rigney, A.: Plenitude, scarcity and the circulation of cultural memory. In: *Journal of European Studies* 35 (2005) H. 1, S. 11–28.
- Rischpler, Susanne: Memoria im Mittelalter - aktiv, passiv oder manipuliert? (Rezension über: Lucie Dolezalová [Hg.]: The making of memory in the Middle Ages. Leiden: Brill 2010). In: IASOnline.
- Ritter, Joachim u. Karlfried Gründer (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel: Schwabe.
- Roberts, H. M. (Hrsg.): Excavations at Aðalstræti, 2003. Reykjavík: Fornleifastofnun Íslands 2004.

- Robertson Smith, William: Lectures on the Religion of the Semites. Fundamental Institutions. First Series. New York: Appleton 1889.
- Röcke, Werner u. Ursula Schaefer: Mündlichkeit - Schriftlichkeit - Weltbildwandel. Literarische Kommunikation und Deutungsschemata von Wirklichkeit in der Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Tübingen: Narr 1996 (=ScriptOralia 71).
- Rohls, Jan: Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart. Tübingen: Mohr Siebeck 2002.
- Rooth, Anna Birgitta: The Creation Myths of the North American Indians. In: *Anthropos* 52 (1957) S. 497–508.
- Rösener, Werner: Aspekte der adeligen Erinnerungskultur im Mittelalter. In: *Erinnerung, Gedächtnis, Wissen. Studien zur kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung.* Hrsg. von Günter Oesterle. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005, S. 405–426.
- Rowe, Elizabeth Ashman: The development of Flateyjarbók. Iceland and the Norwegian dynastic crisis of 1389. [Kopenhagen]: University Press of Southern Denmark 2005.
- Rowe, Elizabeth Ashman: Vikings in the West. The Legend of Ragnarr Loðbrók and His Sons. Wien: Fassbaender 2012 (=Studia Medievalia Septentrionalia 18).
- Rübekeil, Ludwig: Wodan und andere forschungsgeschichtliche Leichen, exhumiert. In: *Beiträge zur Namenforschung* 38 (2003) S. 25–42.
- Rudolf, K. (Hrsg.): Festschrift Walter Baetke: Dargebracht zu seinem 80. Geburtstag am 28. März 1964. Weimar: Böhlau 1966.
- Rudolph, Kurt: Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften. Eine literarische und traditionsgeschichtliche Untersuchung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1965.
- Ruggerini, Maria Elena: A Stylistic and Typological Approach to *Vafþrúðnismál*. In: *Both One and Many. Essays on change and variety in late Norse Heathenism.* Hrsg. von John McKinnell. Roma: Il Calamo 1994, S. 139–187.
- Ruggerini, Maria Elena (Hrsg.): *Studi anglo-norreni in onore di John S. McKinnell. 'He hafað sundorgecynd'*. 1. Aufl. Cagliari: CUEC 2009.
- Rüsen, J. (Hrsg.): *Westliches Geschichtsdenken. Eine interkulturelle Debatte:* Vandenhoeck & Ruprecht 1999.

- Rüsen, Jörn: How to make sense of the past – salient issues of Metahistory. In: The Journal for Transdisciplinary Research in Southern Africa 3 (2007) H. 1, S. 169–221.
- Rüth, Axel: Erzählte Geschichte. Narrative Strukturen in der französischen Annales-Geschichtsschreibung. Berlin, New York: de Gruyter 2005.
- Ryan, Salvador: Creation and Recreation in Irish Bardic Poetry. In: Creations. Medieval Rituals, the Arts, and the Concept of Creation. Hrsg. von Sven Rune Havsteen, Nils Holger Petersen u. a. Turnhout: Brepols 2007, S. 65–85.
- Rygh, Oluf (Hrsg.): Samlede Afhandlinger af R[udolph] Keyser. Christiania: Malling 1868.
- Sagas and the Norwegian experience: 10th International Saga Conference, Trondheim, 3-9 august 1997; preprints 1997.
- Sahle, Patrick: Digitale Edition einer komputistischen Sammelhandschrift von 798/805: MS 83II der Dom- und Diözesanbibliothek Köln: <http://www.uni-koeln.de/~ahz26/edition/> [16.08.12]
- Sahlgren, Jöran: Sagan om Frö och Gärd. In: Namn och bygd 16 (1928) S. 1–19.
- Salin, Bernhard: Heimskringlas tradition om asarnes invandring: ett arkeologiskt-religionshistoriskt utkast. In: Studier tillägnade Oscar Montelius 1903. Af lärjungar. Hrsg. von Bernhard Salin u. Alfred Hackman. Stockholm: Norstedt 1903.
- Salin, Bernhard u. Alfred Hackman (Hrsg.): Studier tillägnade Oscar Montelius 1903. Af lärjungar. Stockholm: Norstedt 1903.
- Samplonius, Kees: Zu Nordals Datierung der 'Völuspá'. In: Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik 19 (1983) S. 139–145.
- Samplonius, Kees: Sybilla borealis: Notes on the Structure of Völuspá. In: Germanic texts and Latin models. Medieval reconstructions. Hrsg. von K. E. Olsen, A. Harbus u. Tette Hofstra. Leuven, Sterling, VA: Peeters 2001, S. 185–229.
- Samplonius, Kees: Anthropogenesis in Völuspá. In: Mededelingenblad van de Vereniging van Oudgermanisten 16 (2004) H. 2, S. 5–7.
- Samson, Ross (Hrsg.): Social approaches to Viking studies. Glasgow: Cruithne Press 1991.
- Sauvé, James L.: The Divine Victim: Aspects of Human Sacrifice in Viking Scandinavia and Vedic India. In: Myth and law among the Indo-Europeans.

- Studies in Indo-European comparative mythology. Hrsg. von Jaan Puhvel. Berkeley: University of California Press 1970, S. 173--192.
- Sawyer, Birgit: Scandinavian Conversion Histories. In: The Christianization of Scandinavia. Report of a symposium held at Kungälv, Sweden 4-9 August 1985. Hrsg. von Birgit Sawyer, P. H. Sawyer u. Ian N. Wood. Alingsås: Viktoria 1987, S. 88-110.
- Sawyer, Birgit, P. H. Sawyer u. Ian N. Wood (Hrsg.): The Christianization of Scandinavia. Report of a symposium held at Kungälv, Sweden 4-9 August 1985. Alingsås: Viktoria 1987.
- Sawyer, Birgit u. Peter Sawyer: Adam and Eve of Scandinavian History. In: The Perception of the Past in Twelfth Century Europe. Conference: Papers. Hrsg. von Paul Magdalino: Hambledon 1992, S. 37-51.
- Sawyer, Birgit u. Peter Sawyer: The Making of the Scandinavian Kingdoms. In: Die Suche nach den Ursprüngen. Von der Bedeutung des frühen Mittelalters. Hrsg. von Walter Pohl. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2004, S. 261-269.
- Scheffczyk, Leo: Schöpfer/Schöpfung VI. Mittelalter. In: Theologische Realenzyklopädie. Hrsg. von Gerhard Müller, Horst Balz u. James K. et al Cameron. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1999, S. 299-305.
- Scheer, Tanja: Dardanos. [1] Sohn des Zeus. In: Der Neue Pauly. Hrsg. von Hubert Cancik, Helmuth Schneider und Manfred Landfester. Brill, 2012. Brill Online. Universitaets- und Landesbibliothek Bonn. 26 March 2012 <<http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=dnpe311130>>
- Scheer, Tanja: Dardanoi. In: Der Neue Pauly. Hrsg. von Hubert Cancik, Helmuth Schneider und Manfred Landfester. Brill, 2012. Brill Online. Universitaets- und Landesbibliothek Bonn. 26 March 2012 <<http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=dnpe311080>>
- Schier, Kurt: Die Erdschöpfung aus dem Urmeer und die Kosmogonie der Völuspá. In: Märchen, Mythos, Dichtung. Festschrift zum 90. Geburtstag Friedrich von der Leyens am 19. August 1963. Hrsg. von Hugo Kuhn u. Kurt Schier. München: Beck 1963, S. 303-334.
- Schier, Kurt: Edda, Ältere. In: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Begr. von Johannes Hoops. Hrsg. von Heinrich Beck, Dieter Geuenich u. Heiko Steuer. Bd. 6. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1972-2008, S. 355-394.

- Schier, Kurt: Einige methodische Überlegungen zum Problem von mündlicher und literarischer Tradition im Norden. In: Oral Tradition, Literary Tradition. A Symposium. Proceedings of the First International Symposium organized by the Centre for the Study of Vernacular Literature in the Middle Ages. Held at Odense University on 22 - 23 November, 1976. Hrsg. von Hans Bekker-Nielsen, Peter Foote u. a. Odense: Odense University Press 1977, S. 98–115.
- Schjødt, Jens Peter: The "fire ordeal" in the Grímnismál - initiation or annihilation? S. 29–43.
- Schjødt, Jens Peter: Hovedtendenser i den nyere forskning inden for nordisk mytologi. In: Danske Studier 83 (1988) S. 133–153.
- Schjødt, Jens Peter: Contemporary Research into Old Norse Mythology. In: Reflections on Old Norse Myths. Hrsg. von Pernille Hermann, Jens Peter Schjødt u. Rasmus Tranum Kristensen. Turnhout: Brepols 2007, S. 1–16.
- Schjødt, Jens Peter: Diversity and its consequences for the study of Old Norse religion. What ist it we are trying to reconstruct? In: Between paganism and Christianity in the North. Hrsg. von Leszek P. Słupecki u. Jakub Morawiec. Rzeszów: Wydawn. Uniwersytetu Rzeszowskiego 2009, S. 9–22.
- Schlieper, Herbert: Die kosmogonischen Mythen der Urvölker: Bonner Universitäts-Buchdruckerei Gebr. Scheur 1931.
- Schmale, Franz-Josef: Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung. Eine Einführung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1985 (=Die Geschichtswissenschaft).
- Schmid, Elisabeth: Familiengeschichten und Heilsmythologie. Die Verwandtschaftsstrukturen in den französischen und deutschen Gralromanen des 12. und 13. Jahrhunderts. Habil.-Schr. Univ. Erlangen-Nürnberg. Tübingen: Niemeyer 1986 (=Zeitschrift für romanische PhilologieBeihefte Bd. 211).
- Schmidt, Margot (Hrsg.): Tiefe des Gotteswissens. Schönheit der Sprachgestalt bei Hildegard von Bingen : Internationales Symposium in der Katholischen Akademie Rabanus Maurus Wiesbaden-Naurod vom 9. bis 12. September 1994. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1995.
- Schneider, Jost (Hrsg.): Methodengeschichte der Germanistik. Berlin: de Gruyter 2009 (=De Gruyter Lexikon).
- Scholes, Robert u. Robert Kellogg: The Nature of Narrative. Oxford: Oxford UP 1966.

- Scholes, Robert, James Phelan u. Robert Kellogg: The nature of narrative. 40. Aufl. Oxford: Oxford Univ. Press 2006.
- Schottmann, Hans (Hrsg.): Arbeiten zur Skandinavistik. 11. Arbeitstagung der deutschsprachigen Skandinavistik 8.-14.8.1993 in Sigtuna. Münster: Kleinheinrich.
- Schröder, Franz Rolf: Germanische Schöpfungsmythen I und II. Eine vergleichende religionsgeschichtliche Studie. In: Germanisch-romanische Monatsschrift 19 (1931) S. 1-26; 81-99.
- Schröder, Franz Rolf: Grímnismál. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 80 (1958) S. 341-378.
- Schulz, Katja: Riesen. Von Wissenshütern und Wildnisbewohnern in Edda und Saga. Heidelberg: Winter 2004 (=Skandinavistische Arbeiten 20).
- Schuster, Meinhard: 'Mythenlosigkeit' in ethnologischer Sicht. In: Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms. Hrsg. von Fritz Graf. Stuttgart: Teubner 1993, S. 191-203.
- Schuster, Meinhard: Zum Mythosbegriff in der Ethnologie. In: Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms. Hrsg. von Fritz Graf. Stuttgart: Teubner 1993, S. 271-283.
- Schütte, Gudmund: Die Schöpfungssage in Deutschland und im Norden. In: Indogermanische Forschungen 17 (1905) S. 444-457.
- Schwabl, Hans u. J. Duchesne-Guillemin: Weltschöpfung. In: Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. neue Bearb.; [nebst] Suppl. [u.] Index; unveränd. Nachdr. der Bände 1 - 20 von 1893 - 1941. Hrsg. von Georg Wissowa, Wilhelm Kroll u. Karl Mittelhaus. Suppl. IX. Stuttgart: Druckenmüller 1951-, S. 1433-1589.
- Schwarz, H.: Art. Analogie. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 1. Basel, Stuttgart 1971.
- See, Klaus von: Das Alter der Rígsþula. In: Edda, Saga, Skaldendichtung. Aufsätze zur skandinavischen Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Klaus von See. Heidelberg: Winter 1981, S. 84-95.
- See, Klaus von (Hrsg.): Edda, Saga, Skaldendichtung. Aufsätze zur skandinavischen Literatur des Mittelalters. Heidelberg: Winter 1981 (=Skandinavistische Arbeiten 6).
- See, Klaus von: Mündliche Prosa und Skaldendichtung. In: Edda, Saga, Skaldendichtung. Aufsätze zur skandinavischen Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Klaus von See. Heidelberg: Winter 1981.

- See, Klaus von: Zum Prolog der Snorra Edda. In: skandinavistik 20 (1990) S. 111–126.
- See, Klaus von: Snorri Sturluson and the Creation of a Norse Cultural Ideology. In: Saga-Book 25 (1998-2001) S. 367–393.
- See, Klaus von, Beatrice La Farge u. a.: Skírnismál. Modell eines Edda-Kommentars. Heidelberg: C. Winter 1993.
- See, Klaus von, Beatrice La Farge u. a.: Kommentar zu den Liedern der Edda. Band 2. Götterlieder (Skírnismál, Hárbarðslióð, Hymiskviða, Lokasenna, Þrymskviða). Heidelberg: C. Winter 1997.
- Segal, Robert Alan: Myth and Ritual. In: Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts. Hrsg. von Jens Kreinath, Jan Snoek u. Michael Stausberg. Leiden: Brill 2006, S. 101–122.
- Segal, Robert Alan (Hrsg.): Ritual and Myth: Robertson Smith, Frazer, Hooke, and Harrison. New York: Garland Pub 1996 (=Theories of myth 5).
- Segal, Robert Alan (Hrsg.): The myth and ritual theory: An anthology: Blackwell Publishers 1998.
- Segal, Robert Alan u. Tanja Handels: Mythos. Eine kleine Einführung. Stuttgart: Reclam 2007.
- Seibt, Ferdinand u. Winfried Eberhard (Hrsg.): Europa 1500. Integrationsprozesse im Widerstreit: Staaten, Regionen, Personenverbände, Christenheit. Stuttgart: Klett-Cotta 1987.
- Seymour, John D.: The Book of Adam and Eve in Ireland. In: Proceedings of the Royal Irish Academy. Section C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature 36 (1921-1924) S. 121–133.
- Sheehan, John u. Donncha Ó Corráin (Hrsg.): The Viking age. Dublin, Portland, OR: Four Courts Press 2010.
- Simek, Rudolf: Altnordische Kosmographie. Studien und Quellen zu Weltbild und Weltbeschreibung in Norwegen und Island vom 12. bis zum 14. Jahrhundert. Berlin, New York: W. de Gruyter 1990 (= Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Ergänzungsbände 4).
- Simek, Rudolf: Stjórn. In: Lexikon des Mittelalters. 10 Bde. Stuttgart: Metzler, [1977]-1999. Bd. 8, Sp. 185.
- Simek, Rudolf: Der lange Weg von Troja nach Grönland. Zu den Quellen der gelehrten Urgeschichte in Island. In: Germanisches Altertum und christliches Mittelalter. Festschrift für Heinz Klingenberg zum 65.

- Geburtstag. Hrsg. von Bela Brogyanyi. Hamburg: Dr. Kovač 2001, S. 315–327.
- Simek, Rudolf: Religion und Mythologie der Germanen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003.
- Simek, Rudolf: The Emergence of the Viking Age: Reasons and Triggers. In: Vikings on the Rhine. Recent research on early medieval relations between the Rhinelands and Scandinavia. Hrsg. von Rudolf Simek u. Ulrike Engel. Wien: Fassbaender 2004, S. 9–22.
- Simek, Rudolf: Mythological Poetry in Iceland and France in the 12th century. In: Between paganism and Christianity in the North. Hrsg. von Leszek P. Słupecki u. Jakub Morawiec. Rzeszów: Wydawn. Uniwersytetu Rzeszowskiego 2009, S. 76–84.
- Simek, Rudolf: The Fantastic in Eddic Poetry and Renaissance of the Twelfth Century. In: Studi anglo-norreni in onore di John S. McKinnell. 'He hafað sundorgecynd'. Hrsg. von Maria Elena Ruggerini. Cagliari: CUEC 2009, S. 327–342.
- Simek, Rudolf u. Ulrike Engel (Hrsg.): Vikings on the Rhine. Recent research on early medieval relations between the Rhinelands and Scandinavia. Wien: Fassbaender 2004 (=Studia Medievalia Septentrionalia 11).
- Simek, Rudolf u. Hermann Pálsson: Lexikon der altnordischen Literatur. Stuttgart: A. Kröner 1987.
- Simek, Rudolf u. Judith Meurer (Hrsg.): Scandinavia and Christian Europe in the Middle Ages. Papers of the 12th International Saga Conference, Bonn/Germany, 28th July - 2nd August 2003. Bonn: Hausdruckerei der Universität Bonn 2003.
- Słupecki, Leszek P. u. Jakub Morawiec (Hrsg.): Between paganism and Christianity in the North. Rzeszów: Wydawn. Uniwersytetu Rzeszowskiego 2009.
- Smith, Anthony D.: The Ethnic Origins of Nations. Malden, Mass.: Blackwell 1986.
- Smith, Kevin P.: Landnam: The Settlement of Iceland in Archaeological and Historical Perspective. In: World Archaeology 26 (1995) S. 319–347.
- Sollbach, Gerhard E.: Die mittelalterliche Lehre vom Mikrokosmos und Makrokosmos. Hamburg 1995.
- Sonderegger, Stefan (Hrsg.): Andreas Heusler. Kleine Schriften. 2. Aufl. Berlin: de Gruyter 1969 (=2).

- Sondrup, Steven P.: On the Founding of the Society. In: *Scandinavian Studies* 83 (2011) S. 1–4.
- Sperber, Hans: Embla. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 36 (1910) S. 219–222.
- Spitz, Hans-Jörg: Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns. Ein Beitrag zur allegorischen Bibelauslegung des ersten christlichen Jahrtausends. München 1972.
- Sprenger, U.: Grímnismál. In: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Begr. von Johannes Hoops. Hrsg. von Heinrich Beck, Dieter Geuenich u. Heiko Steuer. Bd. 13. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1972–2008, S. 45–47.
- Sproul, Barbara C.: *Primal myths. Creation myths around the world*. San Francisco: Harper Collins 1979.
- Karl Stackmann: Neue Philologie? In: Heinzle, Joachim (Hrsg.): *Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche*. Frankfurt, Leipzig: Insel 1999, S. 398–427.
- Staudacher, Willibald: Die Trennung von Himmel und Erde. Ein vorgriechischer Schöpfungsmythus bei Hesiod und den Orphikern: *Wiss. Buchges* 1968.
- Stausberg, Michael, Olof Sundqvist u. Astrid van Nahl (Hrsg.): *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtstag am 23.12. 2001*. Berlin, New York: de Gruyter 2001 (= *Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Ergänzungsbände* 31).
- Stefán Karlsson: Um Vatnshyrnu. In: *Opuscula (Bibliotheca Arnamagnæana)* 4 (1970) S. 279–303.
- Steinsland, Gro: Treet i Vøluspá. In: *Arkiv för nordisk filologi* 94 (1979) S. 120–150.
- Steinsland, Gro: Antropogonimyten i Vøluspá. En tekst- og tradisjonskritisk analyse. In: *Arkiv för nordisk filologi* 98 (1983) S. 80–107.
- Steinsland, Gro: Ask og Embla i Voluspá - fri fantasi eller gammel tradisjon? In: *Sagnaheimur. Studies in honour of Hermann Pálsson on his 80th birthday, 26 may 2001*. Hrsg. von Ásdis Egilsdóttir u. Rudolf Simek. Wien: Fassbaender 2001, S. 247–262.
- Steinsland, Gro: Myten om fremtiden og den nordiske sibyllen. In: *Transformasjoner i vikingtid og norrøn middelalder*. Hrsg. von Gro Steinsland. Oslo: Unipub 2006, S. 93–128.

- Steinsland, Gro (Hrsg.): Transformasjoner i vikingtid og norrøn middelalder. Oslo: Unipub 2006.
- Steinsland, Gro, Ulf Drobin u. a. (Hrsg.): Nordisk hedendom. Et symposium. Odense: Universitetsforlag 1991.
- Stinglhammer, Hermann: Einführung in die Schöpfungstheologie. 1. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2011.
- Stockhammer, Robert (Hrsg.): Grenzwerte des Ästhetischen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.
- Stoevesandt, Magdalene: Priamos. In: Der Neue Pauly. Hrsg. von Hubert Cancik, Helmuth Schneider und Manfred Landfester. Brill, 2012. Brill Online. Universitaets- und Landesbibliothek Bonn. 26 March 2012 <<http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=dnpe1008220>>
- Storm, Gustav: Om Ynglingatal og de norske Ynglingekonger i Danmark. In: Historisk tidsskrift, Oslo 3 (1875) S. 58–79.
- Storm, Gustav: Ynglingatal, dets Forfatter og Forfattelsetid. In: Arkiv för nordisk filologi 15 (1899) S. 107–141.
- Straub, Jürgen (Hrsg.): Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998.
- Strerath-Bolz, Ulrike: Kontinuität statt Konfrontation. Der Prolog der Snorra Edda und die europäische Gelehrsamkeit des Mittelalters. Univ. Diss. München, 1990. Frankfurt am Main: Lang 1991 (=Texte und Untersuchungen zur Germanistik und Skandinavistik 27).
- Ström, Åke V.: Indogermanisches in der Völuspá. In: Numen 14 (1967) H. 3, S. 167–208.
- Strömbäck, Dag: Att helga land: Studier i Landnáma och det äldsta rituella besittningtagandet. In: Folklore och filologi. Valda uppsatser utgivna av Kungl. Gustav Adolfs akademien 13.8 1970. Hrsg. von Dag Strömbäck. Uppsala: Lundequist 1970, S. 135–165.
- Strömbäck, Dag (Hrsg.): Folklore och filologi. Valda uppsatser utgivna av Kungl. Gustav Adolfs akademien 13.8 1970. Uppsala: Lundequist 1970 (=Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi 48).
- Strömbäck, Dag: The Conversion of Iceland. A survey. London: Viking Society for Northern Research University College London 1975 (=Text series - Viking Society for Northern Research 6).

- Struve, Tilman: Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter. 1. Aufl. Stuttgart: Hiersemann 1978.
- Suchier, Hermann: Denkmäler provenzalischer Literatur und Sprache. Halle: Niemeyer 1883 (=Denkmäler provenzalischer Literatur und Sprache).
- Sundqvist, Olof: Aspects of Rulership Ideology in Early Scandinavia with particular references to the Skaldic Poem *Ynglingatal*. In: *Das frühmittelalterliche Königtum. Ideelle und religiöse Grundlagen*. Hrsg. von Franz-Reiner Erkens. Berlin, New York: de Gruyter 2005, S. 87–124.
- Sundqvist, Olof: Aspects of Rulership Ideology in Early Scandinavia with particular references to the Skaldic Poem *Ynglingatal*. In: *Confluence. Interdisciplinary Communications 2007/2008*. Hrsg. von Willy Østreng. Oslo: Centre for Advanced Study 2009, S. 15–19.
- Svanhildur Óskarsdóttir: The World and its Ages. The Organisation of an 'encyclopedia' narrative in MS AM 764 4to. In: *Sagas, saints and settlements*. Hrsg. von Gareth Williams u. Paul Bibire. Leiden: Brill 2004, S. 1–11.
- Svanhildur Óskarsdóttir: Prose of Christian Instruction. In: *A companion to old Norse-Icelandic literature and culture*. Hrsg. von Rory McTurk. Malden, Mass: Blackwell 2007, S. 338–353.
- Sveinbjörn Rafnsson: *Landnámabók*. In: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Hrsg. von Heinrich Beck, Dieter Geuenich u. Heiko Steuer. Bd. 17. Berlin, New York: de Gruyter 1973–2007, S. 611–617.
- Sveinbjörn Rafnsson: *Studier i Landnámabók: Kritiska bidrag till den isländska fristatstidens historia*. Lund: Gleerup 1974 (=Biblioteca Historica Lundensis 31).
- Sveinbjörn Rafnsson: *Sögugerð Landnámabókar. Um íslenska sagnaritun á 12. og 13. öld*. Reykjavík: Sagnfræðistofnun Háskóla Íslands 2001.
- Tannen, Deborah: Implications of the Oral/Literate Continuum for Cross-Cultural Communication. In: *Current Issues in Bilingual Education. Georgetown University Round Table on Languages and Linguistics 1980*. Hrsg. von J. E. Alatis. Washington D.C. 1980, S. 326–347.
- Teeuwen, Mariken: Martianus Capella's *De Nuptiis*: A Pagan 'Storehouse' First Discovered by the Irish? In: *Foundations of Learning: The Transfer of Encyclopaedic Knowledge in the Early Middle Ages. Storehouses of Wholesome Learning I*. Hrsg. von Rolf H. [Jr] Bremmer u. Kees Dekker. Paris: Peeters 2007, S. 51–62.

- Tervooren, Helmut u. Horst Wenzel (Hrsg.): *Philologie als Textwissenschaft. Alte und neue Horizonte.* = Sonderheft der Zeitschrift für deutsche Philologie (ZfdPh) 116 (1997).
- Theodricus: *An account of the ancient history of the Norwegian kings. Historia de antiquitate regum Norwagiensium.* Hrsg. von David McDougall (Hrsg.). London: Viking Society for Northern Research 1998.
- Þorsteinn Vilhjálmsson: *Hvenær varð landnám manna á Íslandi?* In: *Skírnir* 184 (2010) H. 1, S. 5–22.
- Tomasson, Richard F.: *Iceland as 'The First New Nation'.* In: *Scandinavian political studies* 10 (1975) S. 33–51.
- Townsend, David u. Andrew Taylor (Hrsg.): *The Tongue of the Fathers: Gender and Ideology in Twelfth-Century Latin.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1997 (=The Middle Ages Series).
- Trenkwalder, Helga: *Sumerisch-Babylonische Religion.* In: *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen.* Hrsg. von Johann Figl. Innsbruck, Göttingen: Tyrolia; Vandenhoeck & Ruprecht 2003, S. 118–139.
- Tristram, Hildegard L. C.: *Der „homo octipartitus“ in der irischen und altenglischen Literatur.* In: *Zeitschrift für celtische Philologie* 34 (1975) 119–153.
- Tsioli, Hero: *Platons Anthropogonie. Zum Problem der Interpretation der platonischen Anthropologie.* Dissertation. Kiel 1980.
- Tudor, Henry: *Political myth.* London: Pall Mall Press 1972 (=Key concepts in political science).
- Tulinius, Torfi H.: *Inheritance, ideology, and literature: Hervarar saga ok Heiðreks.* In: *From Sagas to Society. Comparative Approaches to Early Iceland.* Hrsg. von Gísli Pálsson. Enfield Lock, Middlesex: Hisarlik Press 1992, S. 147–160.
- Tulinius, Torfi H.: *Saga as a myth: the family sagas and social reality in 13th-century Iceland.* In: *Old Norse myths, literature and society. International Saga Conference 11, 2000, Sydney.* Hrsg. von Margaret Clunies Ross. Odense: Univ. Press of Southern Denmark 2003, S. 526–539.
- Turner, Victor W.: *An anthropological approach to the Icelandic saga.* In: *The Translation of Culture. Essays to E. E. Evans-Pritchard.* Hrsg. von T. O. Beidelman. London: Tavistock 1971, S. 349–374.

- Turville-Petre, E. O. G.: *Myth and Religion of the North. The Religion of Ancient Scandinavia*. Reprint. New York: Holt, Rinehart & Winston 1964.
- Tylor, Edward B.: *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. 6. Aufl. London, New York: Murray, Putnam 1871.
- Tynjanow, Juri: *Poetik. Ausgewählte Essays*. Hg. v. Ralf Schröder. Leipzig, Weimar: Kiepenheuer 1982 (Gustav Kiepenheuer Bücherei, 35).
- Tynjanow, Juri: *Über die literarische Evolution [1928]*. In: Juri Tynjanow: *Poetik. Ausgewählte Essays*. Hg. v. Ralf Schröder. Leipzig, Weimar: Kiepenheuer 1982 (Gustav Kiepenheuer Bücherei, 35), S. 31-48.
- Uecker, Heiko (Hrsg.): *Studien zum Altgermanischen. Festschrift für Heinrich Beck*. [2. Aufl.]. Berlin: de Gruyter 1994 (= Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Ergänzungsbände 11).
- Uecker, Heiko: *Geschichte - Erinnerung - Saga*. In: *Neue Ansätze in der Mittelalterphilologie - Nye veier i middelalderfilologien. Akten der skandinavistichen Arbeitstagung in Münster vom 24. bis 26. Oktober 2002*. Hrsg. von Susanne Kramarz-Bein. Frankfurt am Main: Lang 2005, S. 71-79.
- Ueding, Gert (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Tübingen: Niemeyer 1992-.
- Ulvestad, Bjarne: *How Old are the Mythological Eddic Poems?* In: *Scandinavian Studies* 26 (1954) S. 49-69.
- Urbańczyk, Przemysław: *The Politics of Conversion in North Central Europe*. In: *The Cross Goes North. Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300 - 1300*. Hrsg. von Martin Carver. Woodbridge, Suffolk: York Medieval Press 2003, S. 15-27.
- Vansina, Jan: *Oral Tradition As History*. Oxford: Currey 1985.
- Vernant, Jean-Pierre: *Die Entstehung des griechischen Denkens*. 1. Aufl., [Nachdr.]. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998.
- Verrall, Margaret G. de: *Mythology and Monuments of Ancient Athens Being a Translation of a Portion of the Attica of Pausanias. With Introductory Essay and Archaeological Commentary by Jane E. Harrison*. New York: Macmillan 1890.
- Visser, Edzard Carl: *Homerische Versifikationstechnik. Versuch einer Rekonstruktion*. Frankfurt/M.: Lang 1987 (=Europäische Hochschulschriften Reihe 15, Klassische Sprachen und Literaturen 34).

- Vogt, Walther Heinrich (Hrsg.): Deutsche Islandforschung 1930. Erster Band. Kultur. Breslau: Hirt 1930 (=Veröffentlichungen der schleswig-holsteinischen Universitätsgesellschaft 28,1).
- Volz, R.: Sturla Þórðarson. In: Lexikon des Mittelalters. Verlag J.B. Metzler, Bd. 8, Sp. 268-269.
- Volz, R.: Ynglingatal. In: Lexikon des Mittelalters. 10 Bde. Stuttgart: Metzler [1977]-1999. Bd. 9, Sp. 413.
- Vries, Jan de: Altgermanische Religionsgeschichte. 2., völlig neu bearbeitete Auflage. Berlin: de Gruyter 1956-1957.
- Vries, Jan de: Altnordische Literaturgeschichte. Band I: Vorbemerkungen -- Die heidnische Zeit -- Die Zeit nach der Bekehrung bis zur Mitte des zwölften Jahrhunderts. 2. völlig neubearbeitete Auflage. Berlin: de Gruyter 1964.
- Walde, Christine: Musen. In: Der Neue Pauly. Herausgegeben von: Hubert Cancik und Helmuth Schneider (Antike), Manfred Landfester (Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte). Brill, 2008. Brill Online. Universitaets- und Landesbibliothek Bonn. [08 August 2008] <http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=dnpe812670>
- Walther, Sabine H.: Ingólfr war der berühmteste aller Landnehmer – Gründungsmythen im hochmittelalterlichen Island.” In: Gründungsmythen Europas im Mittelalter. Ed. Michael Bernsen, Matthias Becher & Elke Brüggem. Göttingen: V & R Press 2013, S. 87–103.
- Wasserstein, David: The Creation of Adam and the Apocrypha in Early Ireland. In: Proceedings of the Royal Irish Academy. Section C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature 88C (1988) S. 1–17.
- Weber, Gerd Wolfgang (Hrsg.): Mythos und Geschichte. Essays zur Geschichtsmythologie Skandinaviens in Mittelalter und Neuzeit. Trieste: Parnaso 2001 (= Hesperides 11).
- Wehrli, Max: Antike Mythologie im christlichen Mittelalter. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 57 (1983) S. 18–32.
- Weigle, Marta: Creation and procreation. Feminist reflections on mythologies of cosmogony and parturition. Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1989.
- Weinstock, John (Hrsg.): The Nordic Languages and Modern Linguistics. Proceedings of the Third International Conference of Nordic and General

- Linguistics. The University of Texas at Austin, April 5-9, 1976. Austin/Texas: University of Texas 1978.
- Wellendorf, Jonas: The Interplay of Pagan and Christian Traditions in Icelandic Settlement Myths. In: *Journal of English and Germanic Philology* 109 (2010) S. 1–21.
- Wensinck, A(rent) J(an): The Semitic New Year and the origin of eschatology. In: *Acta Orientalia* 1 (1923) S. 158–199.
- Wessén, Elias: Den isländska eddadiktningen. Dess uppteckning och redigering. In: *Saga och Sed* (1946) S. 1–31.
- White, Hayden: Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. *Studien zur Tropologie des historischen Diskurses*. Stuttgart: Klett-Cotta 1991 (=Greif-Bücher 10).
- Widengren, Geo: The Death of Gayōmart. In: *Myths and symbols. Studies in honor of Mircea Eliade*. Hrsg. von Joseph Mitsuo Kitagawa u. Charles H. Long. Chicago: University of Chicago Press 1969, S. 179–193.
- Wikipedia: Analogiezauber.
<http://de.wikipedia.org/w/index.php?oldid=84741050> (19.3.2011).
- Williams, Gareth u. Paul Bibire (Hrsg.): *Sagas, saints and settlements*. Leiden: Brill 2004.
- Williams, J. E. Caerwyn: The Court Poet in Medieval Ireland. In: *Proceedings of the British Academy* 57 (1971) S. 85–135.
- Wissowa, Georg, Wilhelm Kroll u. Karl Mittelhaus (Hrsg.): *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. neue Bearb; [nebst] Suppl. [u.] Index; unveränd. Nachdr. der Bände 1 - 20 von 1893 - 1941. Stuttgart: Druckenmüller 1951-.
- Wodianka, Stephanie: Mythos und Erinnerung. Mythentheoretische Modelle und ihre gedächtnistheoretischen Implikationen. In: *Erinnerung, Gedächtnis, Wissen. Studien zur kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung*. Hrsg. von Günter Oesterle. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005, S. 211–230.
- Wolf, Fr. A.: *Prolegomena ad Homerum sive de operum Homericorum prisca et genuina forma variisque mutationibus et probabili ratione emendandi*. Halis Saxonum 1795.
- Wolf, Kirsten: Old Norse – New Philology. In: *Scandinavian Studies* 65 (1993) S. 338-348.

- Wolf, Kordula: Troja und Europa. Mediävistische Mythosforschung im Visier. In: Gestiftete Zukunft im mittelalterlichen Europa. Festschrift für Michael Borgolte zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Wolfgang Huschner u. Frank Rexroth. Berlin: Akademie 2008, S. 165–189.
- Wolf, Kordula: Troja - Metamorphosen eines Mythos. Französische, englische und italienische Überlieferungen des 12. Jahrhunderts im Vergleich. Berlin: Akademie 2009.
- Wolfram, H[erwig]: Volks- und Stammesgeschichte. In: Lexikon des Mittelalters. Bd. 8. Stuttgart: Metzler 1977-1999, S. 1827–1829.
- Wolfram, Herwig: Origo et religio. Ethnische Traditionen und Literatur in frühmittelalterlichen Quellen. In: Mittelalter. Annäherungen an eine fremde Zeit. Hrsg. von Wilfried Hartmann. Regensburg: Universitätsverlag 1993, S. 27–39.
- Wolfram, Herwig: Auf der Suche nach den Ursprüngen. In: Die Suche nach den Ursprüngen. Von der Bedeutung des frühen Mittelalters. Hrsg. von Walter Pohl. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2004, S. 11–22.
- Wood, Cecil: Concerning the Oral Tradition. In: Scandinavian Studies 34 (1962) S. 47–53.
- Wood, Frederic T.: The Age of the „Völuspá“. In: Germanic Review 36 (1961) S. 94–107.
- Wunderli, Peter: Herkunft und Ursprung. In: Herkunft und Ursprung. Historische und mythische Formen der Legitimation. Akten des Gerda-Henkel-Kolloquiums, Düsseldorf, 13. bis 15. Oktober 1991. Hrsg. von Peter Wunderli. Sigmaringen: Thorbecke 1994, S. 9–25.
- Wunderli, Peter (Hrsg.): Herkunft und Ursprung. Historische und mythische Formen der Legitimation. Akten des Gerda-Henkel-Kolloquiums, Düsseldorf, 13. bis 15. Oktober 1991. Sigmaringen: Thorbecke 1994.
- Würth, Stefanie: Ragnarök: Götterdämmerung und Weltende in der altnordischen Literatur. In: Jahrbuch der Oswald-von-Wolkenstein-Gesellschaft 13 (2001) S. 29–43.
- Zacher, J.: Lamberti Floridus. (Beschluss). In: Serapeum 11 (1842) S. 161–172.
- Zahlten, Johannes: Creatio mundi. Darstellungen der sechs Schöpfungstage und naturwissenschaftliches Weltbild im Mittelalter. Univ., Habil.-Schr.-1977--Stuttgart, 1976. Stuttgart: Klett-Cotta 1979 (=Stuttgarter Beiträge zur Geschichte und Politik 13).

- Zemler-Cizewski, Wanda: Aquinas's Three Precepts of the Natural Law and the Homo Microcosmos Tradition. In: Proceedings of the PMR Conference 18 (1993-94) S. 229–239.
- Zernack, Julia: Gest's Erzählungen. Germanische Mythologie und der ordo narrationis in der isländischen Geschichtsschreibung des Spätmittelalters. In: Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von Udo Friedrich u. Bruno Quast. Berlin: de Gruyter 2004, S. 299–328.
- Ziegler, Konrat: Menschen- und Weltenwerden. Ein Beitrag zur Geschichte der Mikrokosmosidee. In: Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum 31 (1913) S. 529–573.
- Zimmermann, Albert: Die Kosmogonie des Thierry von Chartres. In: Architectura Poetica. Festschrift für Johannes Rathofer zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Ulrich Ernst u. Bernhard Sowinski. Köln: Böhlau 1990, S. 107–118.
- Zimmermann, Martin: Der Troianische Krieg in der Legitimation vom archaischen Griechenland bis zur Türkei der Gegenwart. In: Der Krieg in den Gründungsmythen europäischer Nationen und der USA. Hrsg. von Nikolaus Buschmann u. Dieter Langewiesche. Frankfurt am Main, New York: Campus 2004, S. 398–418.
- Zimmermann, Martin (Hrsg.): Der Traum von Troia. Geschichte und Mythos einer ewigen Stadt. München: Beck 2006.
- Ziomkowski, Robert: Microcosm and Macrocosm. In: New Dictionary of the History of Ideas, S. 1439–1443.
- Zumthor, Paul: Oral Poetry. An Introduction. Minneapolis: University of Minnesota Press 1990.