„hvat heiðnir menn myndu til jóla vita“

Altwestnordische Quellen zur Julzeit und das kollektive Gedächtnis

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

vorgelegt von

Miriam Ersch-Arnolds
aus
Köln

Bonn, 2021

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

Zusammensetzung der Prüfungskommission:

PD Dr. Thomas Fechner-Smarsly (Vorsitzender)
Prof. Dr. Rudolf Simek (Betreuer und Gutachter)
Prof. Dr. Arnulf Krause (Gutachter)
Prof. Dr. Ove Sutter (weiteres prüfungsberechtigtes Mitglied)

Tag der mündlichen Prüfung: 3. Dezember 2020

Inhalt

1. Abkürzungsverzeichnis 4
2. Einleitung 5
2.1 Forschungsfragen 7
2.2 Forschungsstand 9
3. Vorgehensweise und Quellen 25
3.1 Quellenkritische Überlegungen 33
3.2 Quellenkritik im Spiegel der Forschungsgeschichte 38
3.3 Christliche Einflüsse auf altnordische Quellen 42
4. Methoden 48
4.1 Gedächtnis und Erinnerung: Konzepte der Memory Studies 49
4.2 Gedächtnis und Erinnern 52
4.3 Keine Erinnerung ohne Vergessen? 56
5. Begriffsdefinitionen 59
5.1 Der altnordische Begriff *jól*: Etymologie und Bedeutung 59
5.2 Die vier Bedeutungsdimensionen des Begriffes jól 71
5.3 Verwendung des altnordischen Begriffes jól 73
5.4 Religion 76
5.4.1 Religon und kollektives Gedächtnis 80
5.5 Brauch und Ritual 83
5.5.1 Ritual, Brauch und kollektives Gedächtnis 86
5.6 Fest……. 88
1. Teil der Untersuchung 92
6. Zum Problem der zeitlichen Verortung von an. *jól* 92
6.1 Zur Zeitrechnung in germanischen und altwestnordischen Quellen 94
6.1.1 Zur isländischen Zeitrechnung: Die Misseritál 100
6.1.2 Norwegische mittelalterliche Zeitrechnung 103
6.1.3 Zur vorchristlichen Zeitrechnung 106
6.1.4 Mehrjährige Festzyklen in vorchristlicher Zeit 113
6.1.5 Zwischenfazit: Vorchristliche Zeitrechnung im Norden 117
6.2 Die Jul-Doppelmonate 119
7. Zur zeitlichen Verortung von Jul 127
7.1 Das vorchristliche Julfest 127
7.1.1 Wie lange wurde das heidnische Julfest gefeiert? 140
7.2 Das christliche Julfest 141
8. Welche Feste könnten Teil der Julzeit gewesen sein? 146

8.1 Feste anlässlich der Wintersonnenwende ... 146
8.2 Feste zu Mittwinter / hǫkunótt ... 150
8.2 Þorra- und álfablót ... 157
8.3 Mōdraniht, Dísablót und Co: Mütterkulte als Teil der Julzeit? ... 164
8.4 Zwischenfazit: Diese Feste könnten Teil der Julzeit gewesen sein ... 169
2. Teil der Untersuchung ... 173
9. Jul im Spiegel altwestnordischer Quellen ... 173
9.1 Gastmähler und Trinkgelage ... 174
9.1.1 Gastmähler und Trinkgelage im kollektiven Gedächtnis ... 185
9.2 Opfer… ... 188
9.2.1 Opferhandlungen und Vergessen ... 205
9.3 Geschenke ... 209
9.3.1 Wann werden Julgeschenke übergeben? ... 216
9.3.2 Ursprung und Bedeutung der Julgeschenke ... 218
9.4 Volks- und Aberglaube ... 224
9.4.1 Bräuche und Rituale ... 227
9.4.2 Magie und Zauber ... 233
9.5 Die Julzeit und das Übernatürliche ... 245
9.5.1 Wiedergänger und Geister ... 246
9.5.2 Riesen, Trolle und andere Unholde ... 251
9.5.3 Übernatürliche Ereignisse und kollektives Gedächtnis ... 253
9.6 Zwischenfazit: Elemente des altskandinavischen Julfestes ... 257
10. Was wurde zu Jul gefeiert? ... 269
11. Exkurs: Die Elemente des christlichen Julfestes in der altwestnordischen Literatur ... 273
12. Schlussbemerkungen ... 275
12.1 Fazit.. ... 275
12.2 Ausblick ... 288
13. Literatur- und Quellenverzeichnis ... 293
13.1 Quellen ... 293
13.1.1 Editionen ... 293
13.1.2 Übersetzungen ... 297
13.2 Sekundärliteratur ... 298
13.3 Internetquellen und -Sekundärliteratur ... 312
13.3.1 Quellen ... 312
13.3.2 Sekundärliteratur ... 312

1. Abkürzungsverzeichnis

ags.	angelsächsisch
ae.	altenglisch
ahd.	althochdeutsch
afries.	altfriesisch
an.	altnordisch
as.	altsächsisch
awn.	altwestnordisch
ger.	germanisch
got.	gotisch
fin.	finnisch
idg.	indogermanisch
mhd.	mittelhochdeutsch
sv.	schwedisch

HMS	Handbook of Pre-Modern Nordic Memory Studies
RGA	Reallexikon der germanischen Altertumskunde

2. EINLEITUNG

> En hér hœfir at skýra spurdaga þann er kristnir menn gera, hvat heiðnir menn myndu til jóla vita, með því at jól vor eru risin af burð dróttins várs. Heiðnir menn gerðu sér samkundu ok í tígn við Óðin, […].[1]

Dieses Zitat aus dem *Ágrip af Nóregskonungasǫgum*, dem Abriss über der Geschichte der Könige Norwegens, greift eines der Kernprobleme der altnordischen Literatur als historische Quelle und als Quelle für die vorchristliche Religion des Nordens auf – nämlich das Problem des Erinnerns bzw. des kollektiven Gedächtnisses. Wie das Zitat nahelegt, wissen die christlichen Skandinavier zu jener Zeit, in der das *Ágrip* verfasst wurde, nur noch wenig über die Feste und die Gepflogenheiten ihrer Vorfahren.[2] Denn die Geschehnisse, von denen diese Texte berichten, liegen zum Zeitpunkt der Niederschrift bereits mehrere Jahrhunderte zurück. Entsprechend stellt sich die Frage, inwiefern die Erinnerung an vorchristliche Festzeiten und Feste wie das altskandinavische *jól* noch rund 200 bis 400 Jahre nach Übernahme des Christentums in der isländischen und norwegischen Gesellschaft lebendig waren. Um diese Frage zu beantworten und sich einer möglichen Lösung der zahlreichen im Zusammenhang mit Jul gestellten Forschungsfragen zu nähern, sollen im Rahmen der vorliegenden Arbeit verschiedene Methoden aus dem Bereich der *Memory Studies* (bzw. der kulturwissenschaftlichen Gedächtnistheorien) angewendet werden.

Abseits der reinen Erkenntnis darüber, ob es tatsächlich ein vorchristliches Julfest gegeben hat sowie wann und wie dieses Fest gefeiert wurde, stellt die skandinavistische Forschung rund um Jul ein noch heute aktuelles und relevantes Themengebiet dar: Denn bereits seit der Romantik wurde das Bild der Wikinger und der Germanen und ihrer Glaubensvorstellungen, Bräuche und Feste verklärt und zunehmend für die Stiftung einer nationalen Identität instrumentalisiert – und das sowohl in Skandinavien als auch in besonderem Maße in Deutschland. Eben dieser Missbrauch erlebte in der Zeit des Nationalsozialismus seinen Höhepunkt, indem man versuchte, das christliche Weihnachtsfest zu verdrängen und durch ein vermeintliches germanisches Julfest zu ersetzen. In diesem sah man ursprünglich ein

---

[1] Ágrip af Nóregskonunga sǫgum. In: Einarsson, Bjarni (Hg.): Ágrip af Nóregskonunga Sǫgum. Fagrskinna Nóregs Konunga Tal. Reykjavík 1984 (=Íslenzk Fornrit XXIX), Kapitel 1, S. 2.
Hier ist es angebracht, eine Frage zu klären, die von christlichen Männern in Bezug auf das, was die Heiden über Jul wussten, aufgeworfen wurde, da der Ursprung unseres Weihnachtsfestes in der Geburt unseres Herrn liegt. Heidnische Männer hielten ein Fest zu Ehren von Odin ab, […].

[2] Das *Ágrip af Nóregskonungasǫgum* wurde vermutlich Ende des 12. Jahrhunderts im norwegischen Tröndelag verfasst. Neben mündlichen Quellen verwendete der Verfasser wahrscheinlich auch die *Historia de antiquitate regum Norwagiensium* des Theodoricus Monachus. Vgl. Rudolf Simek / Hermann Pálsson: Lexikon der altnordischen Literatur. 2., wesentlich vermehrte und überarbeitete Auflage. Stuttgart 2007, S. 5 (Artikel: Ágrip af Nóregskonungasǫgum).

germanisches Sonnenwendfest – eine Auffassung, die zwar in der aktuellen Forschungsdiskussion weitgehend ad acta gelegt wurde, jedoch vereinzelt noch aufgegriffen wird. Dass die Vereinnahmung des vorchristlichen Julfestes durch die Nationalsozialisten noch heute nachwirkt, zeigt auch ein Vorfall aus dem Jahr 2017, als der Sprecher der AfD-Fraktion in Sachsen auf seinen Social-Media-Profilen das Bild eines sogenannten Julleuchters aus der NS-Zeit postete. Diese Leuchter sollten nach dem Willen Heinrich Himmlers zu einem zentralen Kultobjekt des Julfestes avancieren und wurden an zahlreiche SS-Männer verschenkt. Gefertigt wurden die Porzellanobjekte durch Häftlinge der Konzentrationslager.[3] Belege dafür, dass derartige Leuchter im Rahmen des tatsächlichen vorchristlichen Julfestes Anwendung fanden, finden sich jedoch nicht.

Bereits im Rahmen der ersten Recherchearbeiten rund um das vorchristliche Jul hat sich gezeigt, dass bereits die vorhandene Sekundärliteratur zum Thema durchaus kritisch zu betrachten ist, denn in diesen Texten werden oftmals sehr problematische Aussagen zum vorchristlichen Julfest getätigt. Insbesondere in der volkskundlichen Sekundärliteratur des 19. und 20. Jahrhunderts finden sich zahlreiche Angaben über „uralte“ Bräuche und Traditionen zur Weihnachtszeit, die, so die Verfasser, angeblich bis in die Zeit der Germanen zurückreichten. Konkrete Quellen für diese Behauptungen werden in der Regel jedoch nicht genannt. Auch wenn die Annahme derartiger Kontinuitäten in der volkskundlichen Forschung mittlerweile als überholt gilt, wurden die in der älteren Sekundärliteratur erwähnten, problematischen Angaben mitunter auch in jüngeren Veröffentlichungen zum Thema Weihnachten weitergetragen. Wie die beiden Beispiele zeigen, kann und sollte die altskandinavistische Forschung also einen Beitrag dazu leisten, solche, durch bestimmte Ideologien geprägte, falsche Rekonstruktionen der altnordischen Religion aufzudecken und den tatsächlichen Stand der Forschung einem breiten Publikum zugänglich zu machen.

Die vorliegende Arbeit hat es sich daher zum Ziel gesetzt, speziell die in der älteren volkskundlichen Sekundärliteratur genannten Aspekte, auf die oben verwiesen wurde, anhand der Quellenangaben zu prüfen und aufzeigen, welche Elemente des vorchristlichen Julfestes tatsächlich im altwestnordischen Quellenmaterial Erwähnung finden. Methoden aus dem Bereich der kulturwissenschaftlichen Gedächtnisstudien (oder auch Memory Studies) sollen dazu beitragen, die in den Quellen und in der Sekundärliteratur getätigten Aussagen kritisch zu prüfen. Eine Leitfrage wird dabei stets die Frage darstellen, wie groß die Wahrscheinlichkeit ist, dass eine bestimmte Information über einen Zeitraum von meh-

[3] Vgl. Joachim F. Tornau / Carsten Meyer: Dubiose Wintergrüße von der AfD. In: Frankfurter Rundschau, 12.12.2017, abgerufen unter https://www.fr.de/politik/dubiose-wintergruesse-11016260.html (Stand: 09.06.2020).

reren Jahrhunderten im kollektiven Gedächtnis der isländischen bzw. norwegischen Gesellschaft bewahrt, oder eben auch nicht bewahrt, werden konnte.

2.1 Forschungsfragen

Mit der vorliegenden Untersuchung möchte ich einen neuen Blick auf ein klassisches Thema der altskandinavistischen Forschung wagen: das vorchristliche Julfest. Zwar haben sich bereits insbesondere in der zweiten Hälfte des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zahlreiche Forscherinnen und Forscher der unterschiedlichsten Disziplinen mit diesem Thema befasst, problematisch ist hierbei jedoch, dass viele dieser älteren Abhandlungen nicht den modernen Standards des wissenschaftlichen Arbeitens entsprechen und oftmals nicht ausreichend mit Quellenbelegen ausgestattet sind. Darüber hinaus fällt, insbesondere bei der älteren volkskundlichen Literatur zum Thema, nicht selten eine Diskrepanz zwischen den Forschungserkenntnissen der Autoren auf der einen und den tatsächlichen Schilderungen in den Quellentexten auf der anderen Seite auf. Eben diese Aspekte werden auch in einigen modernen Arbeiten aufgegriffen und nicht umfassend kritisch hinterfragt.

Die vorliegende Arbeit soll daher einen Versuch darstellen, die tatsächlichen Angaben zum Julfest bzw. zur Julzeit, die sich aus den vorhandenen Quellen aus dem Bereich der altwestnordischen Literatur ermitteln lassen, darzustellen und zu kategorisieren. Darüber hinaus möchte ich mich anhand verschiedener Methoden aus dem Bereich der Quellenkritik sowie anhand kulturwissenschaftlicher Gedächtnistheorien der Beantwortung der Frage nähern, ob die vorhandenen Texte überhaupt als Quelle für das altskandinavische Julfest bzw. die Julzeit tauglich sind. In diesem Kontext soll stets im Blick behalten werden, was die Ergebnisse womöglich auch über jene Zeit, in der diese Quellen niedergeschrieben wurden, aussagen. Hier stellt sich darüber hinaus die Frage, ob die Verfasser der uns vorliegenden Sagas und Þættir mehr als 200 Jahre nach der Übernahme des Christentums noch über authentisches Wissen über den Glauben und die Festzeiten ihrer Vorfahren verfügten.

Um ein Gesamtbild des vorchristlichen Jul, wie es in den altwestnordischen Quellen geschildert wird, zu erlangen, werden zahlreiche Teilfragen zu beantworten sein. Dies betrifft zunächst den altnordischen Begriff *jól*, dessen Ursprung und Bedeutung bis heute nicht abschließend geklärt ist. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit gehe ich davon aus, dass der Begriff an. *jól* vier Bedeutungsdimensionen umfasst, die möglicherweise auf verschiedene temporale Schichten der Begriffsgeschichte verweisen. So steht der Ausdruck nicht nur für ein vorchristliches, sondern auch für ein christliches Fest. Darüber hinaus scheint der Begriff für einen längeren Zeitraum im Winter zu stehen und ursprünglich ganz allgemein als Terminus für ‚Fest' verwendet worden zu sein.

Die vorliegende Arbeit wird sich in zwei wesentliche Untersuchungsteile gliedern: Im ersten Teil der Analyse wird die zeitliche Dimension von an. *jól* zu betrachten sein. Im zweiten Teil wird es im Wesentlichen um die in den Quellen geschilderten Elemente der Julzeit bzw. des Julfestes gehen. Im Zusammenhang mit dem ersten Untersuchungsteil stellt sich die Frage nach der zeitlichen Verortung der Julzeit bzw. des vorchristlichen und des christlichen Julfestes, wobei die Frage nach der tatsächlichen Existenz eines heidnischen Julfestes bis heute in der Forschung nicht abschließend geklärt und von einigen Forschern bezweifelt wurde. Um diese Frage zu klären, wird auch die vorchristliche sowie die frühe christliche Zeitrechnung in Skandinavien von Relevanz sein. In einer wichtigen außerskandinavischen Quelle, nämlich der *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* von Adam von Bremen, wird darüber hinaus von mehrjährigen Opferzyklen berichtet. Ob es solche Zyklen tatsächlich gegeben haben könnte, auf welchen Ursprung sie zurückzuführen und ob sie mit der Julzeit in Verbindung zu bringen sind, soll ebenfalls in einem eigenen Kapitel bearbeitet werden. Im Kontext der Julzeit werden darüber hinaus weitere Feste genannt, die möglicherweise mit einem vorchristlichen Julfest zu identifizieren oder Teil eines möglichen längeren (Fest-)zeitraums in der Julzeit gewesen sein könnten. Auch diese Feste sollen genauer betrachtet und die Frage geklärt werden, inwiefern sie mit Jul in Verbindung stehen könnten.

Im zweiten Untersuchungsteil geht es um die Frage, was die uns vorliegenden Quellen tatsächlich über Jul berichten. Welche Elemente der Julzeit werden in den altwestnordischen Quellen beschrieben? Und wie glaubwürdig sind sie überhaupt? Dies soll anhand von Aspekten der Quellenkritik sowie von Methoden aus dem Bereich der *Memory Studies* betrachtet werden, um die Frage zu beantworten, ob es ein vorchristliches Julfest überhaupt gegeben hat und was an Jul eigentlich gefeiert wurde. In einem Exkurs werden darüber hinaus Informationen über das frühe christliche Weihnachtsfest in Skandinavien, welche in den Quellen enthalten sind, zusammengetragen. Im Fokus der Untersuchung liegen jedoch der altnordische Begriff *jól* und das vorchristliche Julfest.

Die vorliegende Arbeit stellt einen Versuch dar, sich dem Thema Jul anhand moderner Methoden und aus einem neuen Blickwinkel zu nähern. Darüber hinaus möchte diese Arbeit dazu ermutigen, weitere, möglicherweise bereits *ad acta* gelegte Forschungsthemen der Altskandinavistik noch einmal unter Zuhilfenahme neuer Methoden zu betrachten. Zudem soll exemplarisch gezeigt werden, inwiefern sich kulturwissenschaftliche Techniken und Theorien eignen, um sich solchen, schon lange in der Forschung diskutierten Themen zu nähern und die bisherige Sichtweise zu vervollständigen.

2.2 FORSCHUNGSSTAND

Zu dem zentralen Thema der vorliegenden Arbeit, dem altskandinavischen Julfest, sind in der Vergangenheit bereits zahlreiche Forschungsarbeiten der unterschiedlichsten Disziplinen veröffentlicht worden. Dabei kamen die Forscherinnen und Forscher zu sehr unterschiedlichen Ansichten darüber, ob ein vorchristliches Julfest überhaupt existierte, wann es stattfand und wie und warum es gefeiert wurde. Ein Forschungskonsens zu diesem Thema besteht also nicht. Einen Großteil der Forschungsarbeiten zu Jul bilden Werke älteren Datums, die vor allem zwischen dem Ende des 19. bis zur ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verfasst wurden. In der jüngeren Forschungsgeschichte haben sich nur wenige Forscherinnen und Forscher in umfassenderen Arbeiten mit dem Thema auseinandergesetzt. Dies mag zum einen daran liegen, dass man sich möglicherweise keine neuen Erkenntnisse von einer erneuten Analyse des vorhandenen Materials erhoffte, zum anderen daran, dass der Bereich der altskandinavischen Religionsforschung zumindest teilweise als ideologisch vorbelastet gilt. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit soll daher der Versuch unternommen werden, das Thema mithilfe von Methoden aus dem Bereich der *Memory Studies* aus einem neuen Blickwinkel zu betrachten. Die Hauptfrage wird in diesem Zusammenhang sein, welche Aspekte des Julzeitraums und des Julfestes, die in den Quellen geschildert werden, tatsächlich im kollektiven Gedächtnis der isländischen oder norwegischen Gesellschaft bewahrt werden konnten, und für welche Elemente dies eher unwahrscheinlich ist. In diesem Kontext wird auch über die Glaubwürdigkeit der altwestnordischen Quellen und deren Aussagekraft bezüglich der Rekonstruktion eines solchen Festes intensiv zu diskutieren sein.[4]

Einer der Forscher, der sich bereits früh mit dem Julfest beschäftigte, war der deutsche Volkskundler und Nordist Eugen Mogk. In seinem Kapitel zur *Mythologie* im *Grundriss der germanischen Philologie*[5] befasst er sich unter anderen mit den germanischen bzw. altskandinavischen Festzeiten und in diesem Zusammenhang auch mit dem vorchristlichen Julfest. Dabei geht Mogk für seine Zeit erstaunlich quellenkritisch vor. Zunächst legt er einige Prämissen für die Beschäftigung mit der germanischen Mythologie fest und stellt dann einen umfassenden Überblick der entsprechenden Quellen zusammen.[6] Das Julfest betrachtet er als das wichtigste Fest der Germanen. Die Theorie, dass der altnordische Begriff *jól* mit

[4] Vgl. Anders Hultgård: Jul. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Sechszehnter Band, Berlin/New York 2000, S. 100.
[5] Vgl. Eugen Mogk: VI. Mythologie. In: Hermann Paul (Hg.): Grundriss der germanischen Philologie. 3. Band. Straßburg 1891, abgerufen unter: https://archive.org/details/grundrissdergerm01pauluoft (Stand: 31.07.2019).
[6] Vgl. Mogk: Mythologie. 1891, S. 984ff.

einem Sonnenkult oder mit Rädern verknüpft gewesen sein könnte, hält Mogk für falsch. Stattdessen nimmt er an, dass eben dieser Aspekt auf das *góiblót*, welches im Monat *gói* zwischen Mitte Februar und Mitte März abgehalten worden sein soll, zutrifft. Das vorchristliche Julfest stellte, so Mogk, ein germanisches Totenfest dar, welches mit Zauber und Weissagung verknüpft war. Die in dieser Zeit veranstalteten Opfer seien Thor oder Odin zugeeignet gewesen, je nachdem, welcher der Götter in der jeweiligen Region stärker verehrt wurde. Die Opfer seien mit der Bitte um Fruchtbarkeit verbunden gewesen. [7]

Auch Martin P. N. Nilsson hat sich im Rahmen des von ihm herausgegebenen Sammelwerkes *Aarets højtider* in einem eigenen Kapitel intensiv mit dem Thema Jul auseinandergesetzt.[8] In der Einleitung seines Werkes befasst er sich zunächst mit den Grundvoraussetzungen, die gegeben sein müssen, damit ein Fest überhaupt stattfinden kann. Im Fokus dieses Kapitels steht das mit dieser Zeit verbundene Brauchtum, welches teilweise noch zu seinen eigenen Lebzeiten in Skandinavien gepflegt wurde. Dabei geht er auch auf mögliche Ursprünge dieser Bräuche ein. Die ursprüngliche Bedeutung des vorchristlichen Julfestes siedelt er im Bereich der Fruchtbarkeit an und verweist in diesem Zusammenhang auf die Aussagen Snorris, demzufolge das Opfer *til árs* (für eine gutes Jahr, eine gute Ernte) durchgeführt worden sei,[9] sowie auf die immer wieder in diesem Zusammenhang genannte Formel *til árs ok friðr*. Letzere wird jedoch von der aktuellen Forschung mehrheitlich als christlichen Ursprungs eingestuft.[10] Möglicherweise fand, so Nilsson, um diese Zeit auch eine Art Seelen- oder Totenfest statt. Beide Feste waren jedoch, dessen ist sich Nilsson sicher, um die Mittwinterzeit angesiedelt.[11]

Besonders intensiv hat sich auch die Volkskundlerin und Ethnologin Lily Weiser-Aall, geborene Weiser, sowohl mit dem vorchristlichen als auch dem christlichen Julfest befasst, was sich in zahlreichen Aufsätzen, Lexikonartikeln und weiteren Publikationen unter ihrer Verfasserschaft widerspiegelt. Bereits 1923 widmete Weiser-Aall der Thematik ein

---

[7] Vgl. Mogk: Mythologie. 1891, S. 1126f.

[8] Vgl. hierzu insbesondere Martin P. N. Nilsson: Julen. In: Nilsson, Martin P. N. (Hg.): Aarets højtider. København/Oslo/Stockholm 1938 (=Nordisk kultur XXII), S. 14 -63.

[9] Vgl. *Ynglinga saga.* In: Bjarni Áðalbjarnarson (Hg.): Heimskringla I. Reykjavík 1941 (=Íslenzk Fornrit XXVI), Kapitel 8.

[10] Vgl. hierzu beispielsweise Klaus Düwel: Das Opferfest von Lade. Quellenkritische Untersuchungen zur germanischen Religionsgeschichte. Wien 1985 (=Wiener Arbeiten zur germanischen Altertumskunde und Philologie 27), S. 66f sowie Klaus von See: Mythos und Theologie im skandinavischen Hochmittelalter. Heidelberg 1988 (=Skandinavistische Arbeiten 8), S. 84ff.
Es gibt jedoch auch Forscherinnen und Forscher, die zumindest einen teilweise vorchristlichen Ursprung für möglich halten. So argumentiert beispielsweise Anders Hultgård, dass zwar die konkrete Formel möglicherweise christlichen Ursprungs ist, jedoch die Vorstellung von Opfern, die mit der Bitte um Frieden und ein gutes Jahr oder auch um eine gute Ernte verknüpft waren, durchaus älter sein könnte.
Vgl. Anders Hultgård: Altskandinavische Opferrituale und das Problem der Quellen. In: Ahlbäck, Tore (Hg.): The Problem of ritual. Åbo 1993, S. 244ff.

[11] Vgl. Nilsson: Julen. 1938, S. 59ff.

eigenes Büchlein mit dem Titel *Jul – Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum*.[12] Dabei befasste sie sich mit zahlreichen Aspekten rund um den altnordischen Begriff *jól*, dem Ursprung des germanischen Julfestes und der Herkunft des noch zu ihrer Lebzeit in Skandinavien, in Deutschland und im Alpenraum verbreiteten Weihnachtsbrauchtums. Einen speziellen Fokus legte Weiser dabei auf den Ursprung von Weihnachtsgeschenken und Weihnachtsbaum. Darüber hinaus befasste sie sich aber auch intensiv mit der Etymologie des altnordischen Begriffes *jól*. Für dessen Ursprung führt sie eine interessante, in der Forschung jedoch nur wenig beachtete Erklärung an: Ihrer Auffassung nach geht der altnordische Terminus *jól* ebenso wie dessen verwandte Formen auf die rekonstruierte indogermanische Grundform **i̯eqᵘ* zurück, was so viel wie „sprechen“ oder auch „zaubern“ bedeutet. Bezüglich der Frage, was an Jul eigentlich gefeiert wurde und welche Funktion dieses Fest innehatte, sieht Weiser keine Belege für ein Fest anlässlich der Wintersonnenwende gegeben. Stattdessen müsse ihrer Ansicht nach zwischen Sonnenmagie und Sonnenkult unterschieden werden. Für magische Handlungen, welche die Sonne und damit auch die Fruchtbarkeit beeinflussen sollen, sieht Weiser bei den Germanen ebenso wie bei vielen anderen Völkern zahlreiche Belege, für einen Sonnenkult hingegen nicht.[13] Stattdessen betrachtet sie das Julfest als multifunktionales Fest, das sowohl Elemente eines Zauber- und Totenfestes als auch eines Fruchtbarkeitsfestes beinhaltete. Der Brauch, sich an Weihnachten gegenseitig zu beschenken, stammt ihrer Auffassung nach zum einen aus dem römischen Kalendenbrauch, bei welchem sich die Römer zum Neujahrsfest beschenkten. Zum anderen liege der Ursprung in Maskenumzügen, die mit Brauchtum zur Steigerung der Fruchtbarkeit in Verbindung standen und bei denen Teilnehmer oder Zuschauer mit Gaben bedacht wurden. Sie stehen damit im Kontext der Heischebräuche. Kritisch zu betrachten an Weiser-Aalls Biografie ist ihre Tätigkeit als Mitarbeiterin der Forschungsgemeinschaft Deutsches Ahnenerbe, die sie von 1943 an ausübte. Allerdings arbeitete sie, so Reimund Kvideland in seinem Artikel zu Weiser-Aall im *Norsk Biografisk Leksikon*, dort nur aus finanzieller Not heraus: Denn nach dem Tod ihres Mannes musste sie ihre Familie alleine versorgen.[14] Tatsächlich sei sie keine Nationalsozialistin gewesen, so Kvideland: „Hon var sterkt antinazistisk orientert, ho hjelpte jødar i fare og vart forhøyrt av SS, men motstod presset til å samarbeida.“[15] Gleichwohl habilitierte Weiser an der Universität Wien in einem Umfeld,

[12] Vgl. Lily Weiser: Jul. Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum. Eine volkskundliche Untersuchung ihrer Geschichte. Stuttgart/Gotha 1923.
[13] Vgl. ebd., S. 14.
[14] Vgl. Reimund Kvideland: Lily Weiser-Aall. In: Norsk biografisk leksikon, abgerufen unter https://nbl.snl.no/Lily_Weiser_Aall, Stand: 06.05.2020.
[15] Vgl. Kvideland: Lily Weiser-Aall, abgerufen unter https://nbl.snl.no/Lily_Weiser_Aall, Stand: 06.05.2020.

welches völkischen und nationalistischen Ideen nahe stand. Einer ihrer Lehrer war der Germanist Rudolf Much, zu dessen Schülern auch Otto Höfler zählte, der Mitglied der NSDAP und der Forschungsgemeinschaft Deutsches Ahnenerbe war.[16] Zwar scheint ihr Werk nicht von völkischen bzw. nationalsozialistischen Ideen beeinflusst zu sein, was auch ihre entschiedene Ablehnung von Jul als Sonnenwendfest zu stützen scheint, dennoch sollte der historische Kontext, in dem diese und andere Arbeiten verfasst wurden, stets mitbedacht werden. Neben ihrem Buch mit dem Titel *Jul – Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum* verfasste Weiser-Aall zahlreiche weitere Aufsätze und Lexikonartikel zum Thema Jul im Allgemeinen oder zu speziellen skandinavischen Julbräuchen, die noch bis in das 20. Jahrhundert hinein gepflegt wurden.[17]

Mit Bräuchen zur Weihnachts- und Julzeit haben sich neben Lily Weiser-Aal zahlreiche weitere Volkskundler aus dem deutsch- und skandinavischsprachigem Raum befasst. Auch in der volkskundlichen Sekundärliteratur finden sich viele Texte, die sich mit dem heidnischen Julfest und dessen Bräuchen, die angeblich bis in die Neuzeit hin gepflegt wurden, beschäftigten. Allerdings sind diese Angaben in vielen Fällen kritisch zu betrachten, gehen sie doch von einer Kontinuität bis in die Zeit der Germanen oder zumindest bis in die Wikingerzeit bzw. das frühe Mittelalter aus. Gleichzeitig wird Quellenmaterial aus dem Bereich der altnordischen Literatur genutzt, ohne dieses einer ausreichenden Quellenkritik zu unterziehen. Einige Texte der volkskundlichen Sekundärliteratur zum Thema stehen im Zusammenhang mit völkischem Gedankengut oder stammen aus der Zeit des Nationalsozialismus. Diese sind zwar nicht gänzlich zu verwerfen, zumindest aber stets kritisch zu hinterfragen. Problematisch ist zudem, dass auch neuere Publikationen diese Angaben zeitweise unreflektiert übernommen haben, ohne sie noch einmal kritisch zu überprüfen. So wird beispielsweise in Bezug auf einige Bräuche zur Weihnachtszeit darauf verwiesen, dass diese durch die altnordische Literatur belegt seien. Dennoch gibt es auch zahlreiche neuere volkskundliche Publikationen zum Thema Weihnachten, die die ältere Sekundärliteratur durchaus kritisch betrachten. Zu nennen sind an dieser Stelle beispielsweise die Arbeiten von Inge Weber-Kellermann und Thomas Ludwig aus dem Bereich der volkskundlichen Fest- und

---

Sie war stark anti-nationalsozialistisch orientiert, half gefährdeten Juden und wurde von der SS verhört, widerstand aber dem Druck zur Zusammenarbeit.

[16] Vgl. Olaf Bockhorn: "Die Angelegenheit Dr. Wolfram, Wien" – Zur Besetzung der Professur für deutsch-germanische Volkskunde an der Universität Wien. In: Ash, Mitchell G. et al.: Geisteswissenschaften im Nationalsozialismus. Das Beispiel der Universität Wien. Göttingen 2010, S. 204.

[17] Lily Weiser-Aall: Jul. In: Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid. Bind VIII, København 1963, S. 6 – 17; Lily Weiser-Aall: Julhalmen i Norge. Oslo 1953, (=Småskrift fra Norsk Etnologisk Gransking, småskrift nr. 3); Lily Weiser-Aall: Julenissen og Julegeita i Norge. Oslo 1954, (=In: Småskrifter fra Norsk Etnologisk Gransking, småskrift nr. 4) sowie Lily Weiser-Aall: Weihnacht. In: Hoffmann-Kreyer, E. / Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Band IXa, Berlin/Leipzig 1938/1941, S. S. 864 – 968.

Brauchforschung. Die beiden widmeten sich in ihren Publikationen sowohl der Geschichte des christlichen Weihnachtfestes als auch dem mit diesem Fest verbundenen Brauchtum.[18] Der Schwerpunkt bei der Behandlung des christlichen Weihnachtsfestes liegt auf dem deutschen Sprachraum.

Eine weitere Frage, die zumeist im Rahmen der allgemeinen Forschungsliteratur, aber auch im Kontext speziellerer Fragestellungen zum Thema aufgegriffen wurde, ist die Frage nach der Etymologie des altnordischen Begriffes *jól*. Hierzu wurden im Laufe der Forschungsgeschichte die unterschiedlichsten Theorien diskutiert, worauf noch in Kapitel 5.*1 Der altnordische Begriff jól: Etymologie und Bedeutung* im Detail einzugehen sein wird. Eine ältere Theorie, wonach sich der Begriff von an. *hjul* Rad ableitet und dieses mit dem Sonnenrad und der Sonnenwende in Verbindung bringt, wurde mittlerweile von der Mehrheit der Forscher *ad acta* gelegt.[19] Eine weitere gängige These geht davon aus, dass an. *jól* mit dem Odinsheiti *Jólnir* oder *Jólni* in Zusammenhang stehen könnte.[20] Lily Weiser sieht auf Grundlage der Arbeiten Lessiaks das rekonstruierte idg. **i̯eq u* (sprechen = zaubern) belegt. Zu dieser Ansicht lassen sich auch zahlreiche weitere Thesen zur Etymologie des Begriffes *jól* stellen, die allesamt auf Bedeutungen wie „lärmen“, vor „Freude laut singen“ oder „fröhlich, vergnügt“ verweisen.[21] All diese Arbeiten gehen von einer vorchristlichen Herkunft aus dem germanischsprachigen Raum aus. David Landau schlägt hingegen in seinem 2009 erschienen Aufsatz *The Source of the Gothic Month Name jiuleis and its Cognates* eine außereuropäische Herkunft von an. *jól* vor. Seine Arbeit kommt zu dem Ergebnis, dass sich der gotische Begriff *jiuleis*, der eine verwandte Form von an. *jól* darstellt, vom biblischen Terminus *jubilee* mit der Bedeutung „Erlöser“ ableitet und somit mit Verbreitung des christlichen Glaubens in den Norden gelangt ist.[22]

---

[18] Vgl. Inge Weber-Kellermann: Das Weihnachtsfest. Eine Kultur- und Sozialgeschichte der Weihnachtszeit. Luzern/Frankfurt am Main 1978 sowie Thomas Ludewig (Hg:) Christkind, Weihnachtsmann & Co. Kulturgeschichtliches zu den weihnachtlichen Gabenbringern. [Begleitpublikation anlässlich der Ausstellung "Christkind, Weihnachtsmann & Co. - Kulturgeschichtliches zu den Weihnachtlichen Gabenbringern", mit Leihgaben aus der Sammlung Pintscher, Esslingen am Neckar im Clemens-Sels-Museum Neuss vom 29. November 2007 bis 27. Januar 2008.] Neuss 2007.

[19] Vgl. hierzu exemplarisch Jacob Grimm: Deutsche Mythologie. Zweite Ausgabe. Erster Band. Göttingen 1844, S. 664 sowie Ernst Schulze: Gotisches Wörterbuch nebst Flexionslehre. Züllichau 1867, S. 109. (Artikel: jiuleis).

[20] Vgl. Hultgård: Jul. 2000, S. 104.

[21] Vgl. William Carew Hazlitt: Faiths and Folklore of the British Isles: A Descriptive and Historical Dictionary of the Superstitions, Beliefs and Popular Customs of England, Scotland, Wales, and Ireland, from Norman Times to the End of the Nineteenth Century, with Classical and Foreign Analogues. Band 2, New York 1965. S. 670 (Artikel: Yule) sowie Paul Selk: Mittwinter und Weihnachten in Schleswig-Holstein. Eine volkskundliche Darstellung. In: Kamphausen, Alfred (Hg.): Kleine Schleswig-Holstein-Bücher, 3. Auflage, Heide in Holstein 1980, S. 7.
Vgl. hierzu ausführlich Kapitel 5.1 Der altnordische Begriff *jól*: Etymologie und Bedeutung.

[22] Vgl. David Landau: The Source of the Gothic Month Name jiuleis and its Cognates. In: Namenkundliche

Ein weiterer Schwerpunkt der älteren Forschungsliteratur zum Thema lag vor allem auf der Frage der zeitlichen Verortung des Julfestes, welche oftmals im Kontext der Untersuchung der germanischen oder der altskandinavischen Zeitrechnung bearbeitet wurde. Die Themen Zeit, Zeitrechnung und Zeitbewusstsein in Bezug auf die altskandinavische Gesellschaft und Literatur wurden speziell in den vergangenen beiden Jahrhunderten von zahlreichen Forscherinnen und Forschern unterschiedlicher wissenschaftlicher Disziplinen, wie etwa aus dem Bereich der Alt-Germanistik/Alt-Skandinavistik, der Linguistik sowie von Vertretern aus den Naturwissenschaften untersucht. Dabei widmete sich das Gros der Forschungsarbeiten vor allem der Rekonstruktion der Zeitrechnung einer bestimmten Region oder Epoche anhand der vorhandenen schriftlichen Quellen. Weitere Arbeiten, insbesondere in der jüngeren Forschungsgeschichte, widmeten sich der Darstellung der erzählten Zeit in der altnordischen Literatur oder der Frage nach dem Zeitempfinden in der germanischen oder altnordischen Gesellschaft. Im Folgenden soll auf die wesentlichen Arbeiten der ersten Kategorie eingegangen werden, da diese für die vorliegende Untersuchung eher von Belang sind als die Arbeiten der zweiten und dritten Kategorie.[23]

Das Problem eines Großteils der Literatur zur germanischen oder altskandinavischen Zeitrechnung sowie zur zeitlichen Verankerung des Julfestes ist, dass die meisten Texte zu diesem Thema vor rund 100 bis 150 Jahren enstanden. Sie entsprechen somit nicht oder nur teilweise modernen wissenschaftlichen Standards. Beispiele hierfür stellen die mangelnde Kennzeichnung von Quellen und Verweisen auf die verwendete Sekundärliteratur dar. Allerdings widmeten sich auch nur wenige jüngere Arbeiten dem Thema der altskandinavischen Zeitrechnung. Ihr Fokus liegt stattdessen auf dem Zeitempfinden und -konzepten. Sowohl der Thematik der Zeitrechnung als auch des Zeitempfindens widmete sich H. Reichert in seinem gleichnamigen RGA-Artikel aus dem Jahre 2007.[24] Darin betrachtet er die vorchristliche sowie spätantike und frühmittelalterliche Zeitrechnung auf germanischem Gebiet, und dies sowohl in vorchristlicher als auch in christlicher Zeit. Einen speziellen Fokus legt er hierbei auf die Gliederung des Jahres, welche auch für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit relevant ist. Ebenso ist die auf Island wahrscheinlich ab der Zeit um 930 eingeführte Zeitrechnung der *Misseritál* für die vorliegende Arbeit von Belang. Wie diese

Informationen 95/96, 2009, abgerufen unter https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bsz:15-qucosa-145237, Stand: 20.07.2019.

[23] Einen guten Forschungsüberblick zu wissenschaftlichen Arbeiten, die sich mit den literarischen Funktionen von Zeit, mit dem Zeitempfinden und verwandten Forschungsfragen befassen, findet sich in der 2019 verfassten Dissertation von Králová. Vgl.: Kristýna Králová: Fast Goes the Fleeting Time: The Miscellaneous Concepts of Time in Different Old Norse Genres and their Causes, unv. Diss., Univerzita Karlova 2019.

[24] Vgl. H. Reichert: Zeitrechnung und Zeitbewußtsein. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Fünfunddreißigster Band, Berlin/New York 2007, S. 866 – 877.

konkret funktionierte, beschreibt Dirk Huth in seinem gleichnamigen RGA-Artikel.[25] Bereits vor Einführung der *Misseritál*, so Reichert, erfolgte die Gliederung des Jahres nach zwei verschiedenen Prinzipien: Zum einen unterteilte sich das Jahr in ein Sommer- und ein Winterhalbjahr, zum anderen in je eine Hälfte mit zunehmendem und abnehmendem Sonnenstand. Die Sonnenwenden fungierten Reichelt zufolge als wichtige Festzeiten. Entsprechend betrachet er das vorchristliche Julfest als Sonnenwendfest.[26] Darüber hinaus geht Reichert davon aus, dass sich das Jahr in vierzehn- bis fünfzehntätige Abschnitte gliederte, welche durch die Mondphasen des Vollmondes und des Neumondes zu unterscheiden gewesen seien. Gleichwohl nennt er jedoch auch Quellen, in welchen die Monatsnamen von (vollen) Mondmonaten belegt sind, wie beispielsweise die Schrift *De ratione temporum* von Beda Venerabilis.[27] Den vorchristlichen Monatsnamen haben sich insbesondere Karl Weinhold sowie Nathaniel Beckmann zum Ende des 19. sowie zum Beginn des 20. Jahrhunderts zugewendet.[28] Eine Zusammenstellung jüngerer Forschungsergebnisse zu diesem Thema findet sich bei H. Tiefenbach im Rahmen seines RGA-Artikels zum Thema *Monate*.[29]

Carl Phelpstead setzte den Schwerpunkt seines Aufsatzes *Time*, der 2017 im *The Routledge Research Companion to the Medieval Icelandic Sagas* veröffentlicht wurde, auf das Zeitempfinden.[30] Auch Kristýna Králová befasste sich in ihrer oben bereits erwähnten, 2019 eingereichten Dissertation mit dem Thema Zeit in der altwestnordischen Sagaliteratur und betrachtete in diesem Zusammenhang vor allem die erzählte Zeit der Sagas und das Zeitempfinden der betreffenden Protagonisten.

Für die Beantwortung der Frage nach der zeitlichen Verortung des Julfestes ist jedoch weniger der Aspekt des Zeitempfindens, sondern vielmehr jener der konkreten Zeitrechnung von Relevanz. Aus diesem Grund bleiben im Wesentlichen die älteren Arbeiten zur altnordischen Zeitrechnung, um sich dieser Frage zu nähern. Eine der frühesten Untersuchungen der altskandinavischen Zeitrechnung hat bereits zum Ende des 19. bzw. zu Beginn des 20. Jahrhunderts der deutsche Historiker Gustav Adolf Bilfinger vorgelegt.[31] Er widmete sich

[25] Vgl. Dirk Huth: Misserital: In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Zwanzigster Band, Berlin/New York 2002, S. 73 – 81.
[26] Vgl. Reichert: Zeitrechnung und Zeitbewußtsein. 2007, S. 868f.
[27] Vgl. ebd., S. 867.
[28] Vgl. Karl Weinhold: Die deutschen Monatsnamen. Halle 1869, Karl Weinhold: Altnordisches Leben. Berlin 1856 sowie Natanael Beckmann: Isländsk och medeltida skandinavisk tideräkning. In: Nilsson, Martin P.N. (Hg.): Nordisk kultur. Band XXI, Stockholm / Oslo / København 1934, S. 5 -76.
[29] Vgl. H. Tiefenbach: Monate. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Zwanzigster Band, Berlin/New York 2002, S. 161– 165.
[30] Vgl. Carl Phelpstead: Time. In: Ármann Jakobsson/Sverrir Jakobsson (Hg.): The Routledge Research Companion to the Medieval Icelandic Sagas. London/ New York 2017, S. 187 – 197.
[31] Vgl. Gustav Bilfinger: Untersuchungen über die Zeitrechnung der alten Germanen. Band 1: Das altnordische

in gleich zwei Bänden der germanischen sowie der altnordischen Zeitrechnung und stellte sich in diesem Kontext auch die Frage, wann das altnordische Julfest stattgefunden haben könnte. Seiner Auffassung nach beruhte die altnordische Zeitrechnung im Wesentlichen auf der Einteilung in Winter- und Sommerhalbjahr sowie auf einer Zählung der Wochen und der Wochentage. Zwar nennt er in seiner Schrift auch Bezeichnungen für Monatsnamen, diese hätten jedoch, so Bilfinger, bis auf wenige Ausnahmen im Alltag keine Rolle gespielt. Des Weiteren bestreitet Bilfinger in seiner Arbeit die Existenz eines heidnisch-germanischen Wintersonnenfestes. Er geht davon aus, dass, sollte es tatsächlich bereits in vorchristlicher Zeit ein als Jul bezeichnetes Fest gegeben haben, dieses Fest einer christlichen Tradition entstammte, und nicht umgekehrt. Auch den Ursprung der altnordischen Zeitrechnung hält er im Wesentlichen für christlich. Kritisch zu betrachten ist bei Bilfinger, dass er mit Runenstäben und Runenkalendern eine Quelle nutzt, die denkbar ungeeignet zur Erforschung vorchristlicher nordischer Zeitrechnung ist, da ein großer Teil dieser Objekte erst aus dem 16. und 17. Jahrhundert stammt und den julianischen, in einigen Fällen sogar erst den gregorianischen Kalender abbildet.

Der österreichische Astronom Friedrich Karl Ginzel hat sich in seinem dreibändigen Werk *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie* mit der Zeitrechnung in archaischen Gesellschaften befasst.[32] In einem eigenen Kapitel untersuchte er auch die altgermanische inklusive der nordischen Zeitrechnung. Ginzel geht in seiner Arbeit ebenfalls von der Verwendung eines lunisolaren Kalenders aus, bei welchem die Dauer eines Monats von einem Neumond zum nächsten berechnet wurde.

Auch der deutsche Germanist Alexander Tille hat sich in seinem Werk intensiv mit den Themen Weihnachten und Jul auseinandergesetzt. 1893 veröffentlichte er sein Buch *Die Geschichte der Deutschen Weihnacht*,[33] in dem er sich auch mit heidnischen Vorläuferfesten des christlichen Weihnachtsfestes sowie mit dem Weihnachtsfest des Mittelalters befasst. 1899 widmete er sich mit *Yule and Christmas: Their place in the Germanic Year*[34] ausschließlich dem Thema Jul und seiner zeitlichen Einordnung. In diesem Buch beschäftigt er sich mit der germanischen und römischen Zeitrechnung ebenso wie mit der Problematik der germanischen Opferzeiten und der möglichen zeitlichen Verankerung des heidnischen Julfestes. In diesem Zusammenhang geht Tille davon aus, dass die Nennung von drei Opfer-

Jahr., Stuttgart 1899 sowie Gustav Bilfinger: Untersuchungen über die Zeitrechnung der alten Germanen. Band 2, Das germanische Julfest. Stuttgart 1901.

[32] Vgl. Friedrich Karl Ginzel: Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie III. Das Zeitrechnungswesen der Völker. Leipzig 1914.

[33] Vgl. Alexander Tille. Die Geschichte der Deutschen Weihnacht. Leipzig 1893.

[34] Vgl. Alexander Tille: Yule and Christmas. Their place in the Germanic year. London 1899.

zeiten in der altwestnordischen Literatur auf eine alte germanische Zeiteinteilung verweist, nach der das Jahr in drei Teile gegliedert wurde. Im Gegensatz dazu sei das Jahr zu Lebzeiten Snorri Sturlusons in vier Teile unterteilt gewesen, wie es auch bei den Römern üblich gewesen sei.[35] Das neue Jahr habe in vorchristlicher Zeit, so Tille, *at vetrnóttum*, also mit den Winternächten begonnen, die er, in Bezug auf Mogk, auf die Zeit zwischen dem 9. und dem 14. Oktober datiert. Zu dieser Zeit sei das Herbstfest das wichtigste Opferfest im Jahreslauf gewesen. In seiner *Die Geschichte der Deutschen Weihnacht* vermutet Tille, dass vor Einführung des Christentums, zumindest auf deutschem Gebiet, alte Schlachtzeiten die jeweiligen Festzeiten bestimmt hätten. Diese seien wiederum von den klimatischen Bedingungen jener Zeit abhängig gewesen. Die Schlachtzeit habe im November und frühen Dezember stattgefunden. In christlicher Zeit seien diese alten Festzeiten durch St. Martin und den Nikolaustag überdeckt worden. Auch der Begriff *jiuleis* hänge hiermit zusammen: „Mit dieser germanischen Herbstfestzeit in engster Beziehung muß der Ausdruck ‚Juleis' stehen, wenn er nicht sogar direkt Schlachtzeit bedeutet."[36] Einen konkreten Beleg für diese Vermutung kann er jedoch nicht vorbringen.

Im Norden habe das Julfest, so Tilles Theorie, erst ab den 840er Jahren an Bedeutung gewonnen und sei in etwa ab dem Jahr 1000 zum wichtigsten Fest im vorchristlichen avanciert – eine Stellung, welches es noch zu Lebzeiten Snorri Sturlusons eingenommen habe. In seiner Arbeit kritisiert Tille Snorri als Quelle für vorchristliche Opferzeiten sowie für das heidnische Julfest und geht für seine Zeit erstaunlich quellenkritisch vor:

> On the other hand, a writer of the first half of the thirteenth century cannot be regarded as an authority on the conditions of the sixth or eighth century, more especially if his various reports are absolutely irreconcilable.[37]

Widersprüchlich ist hierbei jedoch, dass Tille seine Hauptthese, dass es vor 840 praktisch kein Julopfer gab und dieses erst im Laufe der nachfolgenden Jahrzehnte und Jahrhunderte an Bedeutung gewonnen habe, vollkommen auf Snorris Angaben zu Opfern und Festen in der *Heimskringla* und speziell der darin enthaltenen *Ynglinga saga* stützt, die er zuvor selbst als unzuverlässige Quelle bewertet hat. Im weiteren Verlauf seiner Arbeit kommt er zu der Erkenntnis, dass sich an. *jól* ursprünglich auf eine Zeitspanne von 60 Tagen, und damit auf die Jul-Doppelmonate *ýlir* und *jólmánuðr*, bezogen haben muss. Möglicherweise, so Tille, erwuchs daraus ein längerer Festzeitraum, in welchem sich Freunde und Verwandte gegenseitig zu Festmählern und Trinkgelagen einluden. Als möglichen Beleg hierfür führt er die

[35] Vgl. Tille: Yule and Christmas. 1899, S. 192.
[36] Tille: Die Geschichte der Deutschen Weihnacht. 1893, S. 7.
[37] Vgl. ebd., S. 202.

altenglischen Bezeichnungen der beiden Monate *ærra Geola* und *æftera Geola* sowie gotisch *fruma Iuleis* und **aftuma Iuleis* an.[38] Ebenso wie Bilfinger bestreitet Tille die Existenz eines heidnisch-germanischen Wintersonnenfestes. Für beide sind die wesentlichen Charakteristika des modernen christlichen Weihnachtsfestes römisch-antiken oder christlichen, und nicht vorchristlich-germanischen Ursprungs.

Der schwedische Linguist Natanael Beckmann[39] unternahm in den 30er Jahren des vergangenen Jahrhunderts den Versuch, den altskandinavischen Kalender zu rekonstruieren. Seine Abhandlung befasst sich mit den Monatsnamen sowie deren Reihenfolge im Jahreslauf und deren Dauer.

Der Religionswissenschaftler Andreas Nordberg, der ebenfalls aus Schweden stammt, hat 2006 mit seinem Aufsatz *Jul, Disting och förkyrklig tideräkning*[40] eine der wenigen neueren Forschungsarbeiten zum Thema Jul und zur vorchristlichen Zeitrechnung vorgelegt. Seine Untersuchung beschäftigt sich vor allem mit der Frage, wie die vorchristliche Zeitrechnung in Skandinavien funktioniert haben könnte sowie mit der Datierung des altskandinavischen Julfestes und des Distings. In Bezug auf die altskandinavische Zeitrechnung geht Nordberg davon aus, dass vor Einführung des julianischen Kalenders zwei unterschiedliche Kalendersysteme parallel in Gebrauch waren, nämlich zum einen eine Art Wochenkalender, und zum anderen ein (Nordberg zufolge vermutlich älterer) Kalender, der auf der Berechnung von Mondmonaten basierte. Die Wochenrechnung sei im Sonnenjahr verankert und für die Bestimmung der Quartale relevant gewesen. Jedes Quartal habe vier Wochen nach den jeweiligen astronomischen Sonnenwenden und den Tag-Nacht-Gleichen begonnen, die als Fixdaten fungierten. Der Mondkalender, so Nordberg, sei durch diese Fixdaten an das Sonnenjahr gebunden gewesen. Ein solcher Kalender wird als Lunisolarkalender bezeichnet. Er war für die Bestimmung von Festtagen, Þing-Versammlungen und Märkten relevant. Das vorchristliche Weihnachtsfest habe, so Nordberg, am ersten Vollmond nach dem ersten Neumond nach der Wintersonnenwende stattgefunden, das Disting hingegen am dritten Vollmond nach dem Solstitium. Neben der altskandinavischen Zeitrechnung und der Datierung des Julfestes widmet sich Nordberg in einem Appendix der möglichen Etymologie der Begriffe an. *jól* und *hǫkunótt* und legt eine eigene These für letzteren der beiden Begriffe vor: Seiner Auffassung nach könnte das Wort *hǫku* eine Form von *haki* darstellen. Diese fände sich, so Nordberg, in dem noch heute gebräuchlichen neuisländischen Ausdruck *vera*

[38] Vgl. Tille: Die Geschichte der Deutschen Weihnacht. 1893, S. 209.
[39] Vgl. Natanael Beckmann: Isländsk och medeltida skandinavisk tideräkning. 1934, S. 5 - 76.
[40] Vgl. Andreas Nordberg: Jul, Disting och förkyrklig tideräkning. Kalendrar och kalendariska riter i det förkristna Norden. Uppsala 2006. (=Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi 91).

á hakanum wieder, was so viel heißt wie „überflüssig“ oder „überzählig sein“. Dies verweise möglicherweise auf eine alte Praxis der Zeitrechnung, die möglicherweise bereits in vorchristlicher Zeit entwickelt wurde: Um sich der tatsächlichen Länge eines Jahres anzunähern, habe man bei dieser Methode jedes Jahr zwei ausgewählte Tage so zusammengerechnet, als ob es sich um einen einzigen Tag handelte. Auf diese Weise erhielt man exakt die Anzahl von Wochen und Tagen, die dem astronomischen Jahr entsprachen. Belege für diese Praxis fänden sich, so Nordberg, in Estland, Finnland und den samischen Wochenkalendern.[41]

Einen sehr wichtigen Aspekt der vorliegenden Arbeit stellen die verwendeten Methoden dar. In diesem Zusammenhang wird speziell auf den Bereich der kulturwissenschaftlichen Gedächtnistheorien (oder auch *Memory Studies*) sowie auf Aspekte des quellenkritischen Arbeitens einzugehen sein. Zunächst möchte ich mich in einem knappen Überblick der verwendeten Literatur zum Thema „Quellenkritik in der altskandinavistischen Forschung“ widmen. In seinem Aufsatz *Germanentum und religiöse Vorstellungen*, der 1986 im ersten Ergänzungsband des RGA mit dem Titel *Germanenprobleme aus heutiger Sicht* veröffentlicht wurde[42], bietet Edgar Charles Polomé einen guten Überblick über die archäologischen und schriftlichen Quellen zur Religion der Germanen in prähistorischer Zeit, in der Römer- und in der Völkerwanderungszeit. Darüber hinaus geht er in seinem Aufsatz auf wichtige Aspekte der Quellenkritik ein. Er stellt fest, dass über den langen Zeitraum, der zwischen den prähistorischen Quellen und dem Material aus Zeiten der Völkerwanderung liegt, keine Schlüsse bezüglich einer einheitlichen germanischen Religion gezogen werden können. Dazu sei das vorhandene Quellenmaterial zu heterogen. Darüber hinaus zeige dieses ältere Material eindeutig, dass es bezüglich der religiösen Vorstellungen umfassende Umwälzungen gegeben habe, aufgrund derer es schwierig sei, „[…] die eddischen Zustände ohne weiteres aufs Urgermanische zu übertragen.“[43]

Mit dem Problem der korrekten Deutung historischer Quellen hat sich die Kulturwissenschaftlerin Carola Lipp in ihrem Aufsatz *Perspektiven der historischen Forschung und Probleme der kulturhistorischen Hermeneutik* befasst. Als Kernproblem einer jeden Arbeit mit historischen Quellen betrachtet Lipp das *historische Verstehen*. Da sich das mittelalterliche Verständnis von Zeit und Raum stark von unserer heutigen Sichtweise dieser Phänomene unterscheidet, verschlössen sich die Quellen einem vollständigen Verständnis durch

[41] Vgl. Nordberg: Jul. 2006, S. 30.
[42] Vgl. Edgar Charles Polomé: Germanentum und religiöse Vorstellungen. In: Beck, Heinrich (Hg.): Germanenprobleme aus heutiger Sicht. Berlin/New York 1986, S. 267 – 297. (=Heinrich Beck et al. (Hg.): Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde, Band 1)
[43] Polomé: Germanentum und religiöse Vorstellungen. 1986, S. 269.

die moderne Forschung. Der Hauptgrund hierfür sei, so Lipp, dass dsie an ihren jeweiligen Kontext und an Bedingungen, die aus der Quelle nicht hervorgehen, gebunden sind:[44] In ihrer Arbeit stellt Lipp sieben Aspekte heraus, die das historische Verstehen einer mittelalterlichen Quelle beeinträchtigen. Diese gelte es bei jeder Arbeit mit historischen Quellen stets kritisch zu reflektieren.[45]

Neben Aspekten der Quellenkritik werden im Rahmen der vorliegenden Untersuchung vor allem Methoden aus dem Bereich der kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung, die auch unter dem Begriff der *Memory Studies* oder auch *kulturwissenschaftliche Gedächtnistheorien* zusammengefasst werden, eine wichtige Rolle spielen. Auch auf dem Fachgebiet der Altskandinavistik lässt sich in den vergangenen fünf bis zehn Jahren eine Zunahme von Untersuchungen feststellen, die verschiedene Quellengattungen und damit einhergehende Fragestellungen unter Zuhilfenahme von Theorien aus dem Bereich der *Memory Studies* beleuchten.[46] Als Väter dieser Forschungsrichtung gelten der deutsche Kunsthistoriker Aby Warburg und der französische Soziologe Maurice Halbwachs, die in den 20er Jahren des vergangenen Jahrhunderts die Grundlage für unser heutiges Verständnis des kollektiven Gedächtnisses entwickelten. Halbwachs prägte den wichtigen Begriff des *memoire collective*, des kollektiven Gedächtnisses. Darunter versteht er eine Vielzahl von Vergangenheitsversionen, die durch eine bestimmte soziale Gruppe oder Gesellschaft konstruiert, entworfen und gedeutet werden.[47] Zunächst fand das Konzept des *kollektiven Gedächtnisses* in der Forschung nur wenig Beachtung. Dies änderte sich erst im Laufe der Zeit. Wissenschaftler wie Historiker Pierre Nora, der das Konzept der sogenannten Erinnerungsorte, der *lieux des mémoire* entwickelte, brachten die Theorie weiter voran. Der belgische Ethnologe Jan Vasina hob in seinem 1985 erschienen Buch *Oral Tradition as History*[48] einen weiteren, wichtigen Aspekt des Erinnerns heraus: das Phänomen des *floating gap*, demzufolge sich insbesondere bei oralen Gesellschaften eine Erinnerungskluft zwischen einer mythischen Ursprungszeit und der jüngeren Vergangenheit feststellen lasse.[49] Vasinas Konzept erfuhr insbesondere im Bereich der Geschichtswissenschaften viel Aufmerksamkeit und beeinflusste auch die Arbeiten von Jan und Aleida Assmann, die die heute sicherlich prominen-

[44] Vgl. Lipp: Perspektiven der historischen Forschung, Berlin 2013, S. 206.
[45] Vgl. ebd., S. 208.
Auf die Thesen von Lipp sowie die Problematik des *historischen Verstehens* wird umfassend in Kapitel *3.1 Quellenkritische Überlegungen* eingegangen.
[46] Eine umfassende und detaillierte Erläuterung der Forschungsgeschichte zum kollektiven Gedächtnis sowie eine ausfürlichere Darstellung der genannten Theorien wird im Methodenteil der vorliegenden Arbeit unter *Kapitel 4. Methoden* erfolgen.
[47] Vgl. Laura Sonja Wamhoff: Isländische Erinnerungskultur 1100 – 1300. Altnordische Historiographie und kulturelles Gedächtnis. Tübingen 2016, S. 7.
[48] Vgl. Jan Vasina: Oral Tradition as History. London/Nairobi 1985
[49] Vgl. ebd., S. 23f.

testen Vertreter der *Memory Studies* darstellen und dessen wissenschaftliche Erforschung sie in den 90er Jahren maßgeblich prägten. Der deutsche Ägyptologe und die Anglistin übernahmen Halbwachs‘ Konzept und unterteilten dieses in das *kommunikative* und das *kulturelle Gedächtnis*. Die Arbeiten von Jan und Aleida Assmann trugen maßgeblich zur Popularität der *Memory Studies* bei.

1997 wurde an der Universität Gießen ein interdisziplinär angelegter Sonderforschungsbereich zum Thema Erinnerungskulturen eingerichtet, der bis Ende 2008 bestand.[50] Ziel des Forschungsbereiches war es, „[…] die Rahmenbedingungen des historischen Erinnerns, die Ausbildung spezifischer Erinnerungskulturen sowie der unterschiedlichen Formen der Erinnerung zu untersuchen.“[51] Aus diesem Sonderforschungsbereich gingen zahlreiche Bände zur Erinnerungskultur im Rahmen zweier eigenständiger wissenschaftlicher Publikationsreihen hervor.[52]

Zum Ende der 2000er Jahre rückte mit dem Aufsatz *Seven Types of Forgetting* von Paul Connerton zusätzlich das Phänomen des Nicht-Erinnerns, also des Vergessens, in den Fokus.[53] Auch die Anglistin Ann Whitehead beschäftigte sich 2008 in ihrem Buch *Memory* mit dem Thema. Im Phänomen des Vergessens sieht sie ein wesentliches Element von Gedächtnis und eine „diskursive Wende“ in der Gedächtnisforschung.[54] Mit *Formen des Vergessens* widmete auch Aleida Assmann dem Vergessen 2016 ein ganzes Buch.[55] Darin untersucht sie kollektive Formen des Vergessens – im politischen, aber auch im sozialen und kulturellen Kontext. Im Rahmen ihrer Arbeit unterscheidet Assmann sieben Formen des Vergessens und arbeitet diese in sieben Fallstudien auf. Dabei stützt sie sich auf Texte verschiedenster Wissenschaftler und Schriftsteller, die sich dem Phänomen des Vergessens auf unterschiedliche Art und Weise genähert haben, wie etwa die ethnopsychoanalytischen Studien von Mario Erdheim oder ein Essay von Umberto Eco.[56] Ihre Differenzierung in sieben Formen des Vergessens stützt Assmann auf die 2001 und 2008 veröffentlichten Arbeiten des Neurowissenschaftlers Daniel Schacter sowie auf die Erkenntnisse des oben bereits er-

[50] Vgl. Sonderforschungsbereich 434 „Erinnerungskulturen“, abgerufen unter: http://www1.uni-giessen.de/erinnerungskulturen/home/index.html (Stand: 11.04.2019)
[51] Sonderforschungsbereich 434 „Erinnerungskulturen“, abgerufen unter: http://www1.uni-giessen.de/erinnerungskulturen/home/konzept.html (Stand: 18.04.2019)
[52] Im Rahmen der Reihe *Formen der Erinnerung* (Vandenhoeck und Ruprecht) sind mehr als 40 Bände erschienen, die Reihe *Media and Cultural* Memory (De Gruyter) umfasst aktuell 25 Bände.
Vgl. Sonderforschungsbereich 434 „Erinnerungskulturen“, Vgl. http://www1.uni-giessen.de/erinnerungskulturen/home/index.html (Stand: 11.04.2019)
[53] Vgl. Paul Connerton: Seven Types of Forgetting. In: Memory Studies 1 (2008), S. 59 – 71.
[54] Vgl. Ann Whitehead: Memory. London/New York 2009, S. 154.
[55] Vgl. Aleida Assmann: Formen des Vergessens. Göttingen 2016. (=Jussen, Bernhard/Scholz, Susanne (Hg.): Historische Geisteswissenschaften. Frankfurter Vorträge, Band 9.)
[56] Vgl. Assmann: Formen des Vergessens. Göttingen 2016, S. 27f.

wähnten Sozialanthropologen Paul Connerton.[57]

Eine umfangreiche Einführung verschiedener Konzepte kulturwissenschaftlicher Gedächtnistheorien legte die Anglistin Astrid Erll in ihrem 2017 erschienenen Buch *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung* vor.[58] Dabei beschränkt sie sich jedoch nicht nur darauf, die einzelnen Ansätze vorzustellen, sondern entwickelt sie in einigen Aspekten weiter. So unterscheidet sie beispielsweise drei Funktionsaspekte von Medien der Erinnerungskultur, nämlich deren Speicher-, Zirkulations- und Abruffunktion.[59]

Erstmals in den Fokus der skandinavistischen Forschung gelangten die Gedächtniskonzepte Jan Assmanns durch Thomas Fechner-Smarsly, der in seiner Dissertation auf das Konzept verwies.[60] Ein weiterer Forscher, der sich schon früh mit der Frage befasste, inwieweit kulturwissenschaftliche Gedächtnistheorien eine für die Altnordistik nutzbare Methodik darstellen, war der Skandinavist Jürg Glauser.[61] Das Interesse an Studien, die sich mit dem Thema Erinnerungskulturen befassen, ist in der Skandinavistik bzw. im spezielleren Bereich der Altskandinavistik jedoch erst in der jüngeren Forschungsgeschichte, genauer gesagt in den vergangenen zehn bis fünfzehn Jahren stark angestiegen. Aufgrund der Vielzahl der Arbeiten, die sich seither der Methoden aus dem Bereich der Erinnerungsforschung bedient haben, soll an dieser Stelle auf die im *Handbook of Pre-Modern Nordic Memory Studies* aufgeführte Übersicht verwiesen[62] und lediglich auf jene Arbeiten eingegangen werden, die für den Untersuchungsgegenstand der vorliegenden Arbeit relevant sind.

Insbesondere die dänische Skandinavistin Pernille Hermann hat sich in mehreren Aufsätzen mit dem Thema Erinnerungskultur in der altnordischen Literatur und hier speziell mit historiographischen Texten befasst.[63] Im Rahmen ihrer Untersuchungen hat Hermann festgestellt, dass mithilfe der Verschriftlichung von Erinnerungsinhalten, ganz im Sinne der klassisch-mittelalterlichen Weltanschauung, Dauerhaftigkeit erlangt werden sollte. Darüber

[57] Vgl. Assmann: Formen des Vergessens. Göttingen 2016, S. 28f.
[58] Vgl. Astrid Erll: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung. 3., aktualisierte und erweiterte Auflage. Stuttgart 2017.
[59] Vgl. ebd., S. 147.
[60] Vgl. Jürg Glauser: Pre-Modern Nordic Memory Studies. An Introduction. In: Glauser, Jürg et al. (Hg.): Handbook of Pre-Modern Nordic Memory Studies. Interdisciplinary Approaches. Volume I, Berlin/Boston 2018, S. 20.
[61] Vgl. Jürg Glauser: Sagas of Icelanders (Íslendinga sögur) and þættir as the literary representation of a new social space. In: Margaret Clunies Ross (Hg.): Cambridge Studies in Medieval Literature. Band 42, Cambridge 2000, S. 203 – 220.
[62] Vgl. Glauser: Pre-Modern Nordic Memory Studies. An Introduction. 2018, S. 21f.
[63] Vgl. u.a. Pernille Hermann: Concepts of Memory and Approaches to the Past in Medieval Icelandic Literature. In: Scandinavian Studies 81/3. Lund 2009. S. 287 – 308 sowie Pernille Hermann: Cultural Memory and Old Norse Mythology in the High Middle Ages. In: Brink, Stefan (Hg.): Myth and Theory. Turnhout/Brepols 2017, S. 151 - 173.

hinaus hat sich Herrmann auch mit dem Thema Mythologie und kollektives Gedächtnis beschäftigt.[64]

Die norwegische Historikerin und Skandinavistin Else Mundal befasste sich bereits einige Jahre zuvor mit der Frage, wie Gedächtnistheorien auf Themen aus dem Bereich der Altskandinavistik angewendet werden können. In ihrem Aufsatz *Memory of the Past and Old Norse Identity*[65] liefert sie einen Überblick über verschiedene Identitätsdarstellungen in der altnordischen Literatur und untersucht die Funktionen und Konzepte von Erinnerung und Vergangenheit in der mittelalterlichen skandinavischen Gesellschaft. Dabei stellt sie eine enge Verflechtung von Erinnerung und Identität fest. Ebenso wie Hermann geht sie davon aus, dass insbesondere gemeinsame mythische Konzepte die Grundlage für eine länderübergreifende, kulturelle Identität der Skandinavier konstituierten. Die altnordische Literatur betrachtet sie als wichtigen und verstärkenden Teil dieser Identität.

In der bereits erwähnten Dissertation *Isländische Erinnerungskultur 1100-1300. Altnordische Historiographie und kulturelles Gedächtnis* fragt die Skandinavistin Laura Sonja Wamhoff nach den Funktionen, welche die Literatur innerhalb der isländischen Erinnerungskultur des Mittelalters einnimmt und geht der Frage nach, inwiefern das Konzept des kollektiven bzw. des kulturellen Gedächtnisses auf die Forschungsdisziplin der Altnordistik anwendbar ist. Dafür hat sie verschiedene Konzepte der *Memory Studies* aufbereitet und ausgewählte Methoden in einem zweiten Untersuchungsteil auf konkrete Texte aus dem Bereich der altnordischen Historiographie angewendet. Zudem wirft Wamhoff in ihrer Arbeit die Frage auf, welche Rolle die Schriftlichkeit auf die konnektive Struktur der Gesellschaft zum Zweck der Identitätsbildung ausübt. Zum Abschluss ihrer Arbeit kommt die Skandinavistin zu der Erkenntnis, dass das Konzept des kollektiven und insbesondere des kulturellen Gedächtnisses für die altnordische Literatur von großem Nutzen ist. Speziell in der isländischen Gesellschaft, so Wamhoff. „ […], verstand man das Gedächtnis als Speicher ‚Archiv`, der die Schaltstelle zwischen *input* und *output* darstellt.“[66] Die isländischen Verfasser hätten dabei durchaus über das Bewusstsein verfügt, dass Erzählungen durch bewusstes und selektives Erinnern von bestimmten Ereignissen entstehen: „Erinnerung beruht primär auf Formen der bewussten Reaktivierung von Vergangenheit.“[67] Für Untersuchungen vorchristlicher Glaubensvorstellungen in Skandinavien erscheint das Konzept des kulturellen Gedächtnisses also durchaus ein gutes Hilfsmittel darzustellen, da wir es in Bezug auf

[64] Vgl. hierzu beispielsweise Pernille Hermann: Cultural Memory and Old Norse Mythology. 2017, 151-173.
[65] Vgl. Else Mundal: Memory of the Past and Old Norse Identity. In: Doležalová, Lucie: The Making of Memory in the Middle Ages. Leiden/Boston 2010 (=Later Medieval Europe), S. 463-472)
[66] Wamhof: Isländische Erinnerungskultur. 2016, S. 23.
[67] Ebd., S. 23.

die uns vorliegenden Quellentexte mit Wissensinhalten zu tun haben, die zum Zeitpunkt ihrer Verschriftlichung (und damit zum Zeitpunkt ihrer Übertragung ins kulturelle Gedächtnis) bereits seit mehreren Generationen mündlich, d.h. im kommunikativen Gedächtnis überliefert wurden. Zu beachten ist in diesem Kontext aber auch das von Vasina beschriebene *floating gap*, welches zwischen dem kommunikativen und dem kulturellen Gedächtnis steht.

Ein umfangreiches Handbuch zum noch jungen Forschungsbereich haben, wie bereits oben angesprochen, 2018 zahlreiche Forscher unter Herausgeberschaft von Jürg Glauser, Pernille Hermann und Stephen A. Mitchell vorgelegt. Das *Handbook of Pre-Modern Nordic Memory Studies*[68] (HMS) befasst sich, ebenso wie Wamhoff, mit der Frage, wie die oben geschilderten Konzepte aus dem Bereich der *Memory Studies* dazu beitragen können, Fragestellungen der Altskandinavistik zu bearbeiten. Dabei verfolgen die Herausgeber einen interdisziplinären Ansatz und lassen Forscherinnen und Forscher aus den unterschiedlichsten Fachdisziplinen, wie etwa der Archäologie, der Religionswissenschaft sowie aus den Kunst- und Literaturwissenschaften zu den theoretischen Aspekten ihrer Fachbereiche zu Wort kommen. In einem zweiten Teil veranschaulichen Fallbeispiele die konkrete Anwendung dieser Konzepte anhand spezifischer Themen.

Von Bedeutung für die vorliegende Untersuchung war etwa der Aufsatz *History of Religion* von Simon Nygaard und Jens Peter Schjødt.[69] Die beiden Autoren setzten sich mit der Frage auseinander, wie die Konzepte der *Memory Studies* dazu beitragen können, Erkenntnisse über die altskandinavische Religion zu erlangen. Religion definieren die beiden als adaptives Bedeutungssystem, welches seine Bedeutung aus der jeweiligen, diesen Glauben praktizierenden sozialen Gruppe heraus bezieht.[70] Dies schließt den Glauben, dass im Rahmen der Religion verehrte Wesen durch bestimmte Handlungen positiv beeinflusst werden können, mit ein.

Pernille Hermann befasst sich in ihrem Aufsatz mit den Zusammenhängen des kulturellen Gedächtnisses und der Mythologie.[71] Insbesondere mythologische Inhalte verfügten ihrer Ansicht nach über gute Chancen, über lange Zeiträume hinweg bewahrt zu werden. Grund hierfür sind, so Hermann, ihre identitätsstiftenden Funktionen. Die Mythologie einer

[68] Vgl. Jürg Glauser et al. (Hg.): Handbook of Pre-Modern Nordic Memory Studies. Interdisciplinary Approaches. Volume I, Berlin/Boston 2018.
[69] Vgl. Simon Nygaard / Jens Peter Schjødt: I: 3 History of Religion. In: Glauser, Jürg et al. (Hg.): Handbook of Pre-Modern Nordic Memory Studies. Interdisciplinary Approaches. Volume I, Berlin/Boston 2018, S. 70 – 78.
[70] Vgl. Simon Nygaard / Jens Peter Schjødt: History of Religion. Berlin/Boston 2018, S. 70.
[71] Vgl. Pernille Hermann: I: 4 Mythology. In: Glauser, Jürg et al. (Hg.): Handbook of Pre-Modern Nordic Memory Studies. Interdisciplinary Approaches. Volume I, Berlin/Boston 2018, S. 79 – 89.

Gesellschaft werde oftmals im kommunikativen Gedächtnis weitergetragen und in das kulturelle Gedächtnis überführt. Da mythologische Stoffe darüber hinaus flexible Erzählstoffe darstellen, könnten diese, so Hermann, immer wieder an veränderte Gegebenheiten anpasst werden.[72]

Der Bedeutung des Rituals widmet sich Terry Gunnel in seinem Aufsatz.[73] Für Gunnell stellt das Erinnern ein elementares Element des Rituals dar: Denn nicht nur der Ablauf eines bestimmten Rituals wird erinnert, sondern auch der Umstand, dass dieses bereits in der Vergangenheit zu bestimmten Anlässen praktiziert wurde. In jeder Gesellschaft oder sozialen Gruppe spielen Rituale aufgrund ihrer identitätsstiftenden Funktionen daher eine wichtige Rolle. Nach Auffassung von Gunnell stellen sie somit eine geteilte Form des kulturellen Gedächtnisses dar.[74]

John Lindow befasst sich in seinem Aufsatz *Folk Belief* mit der kollektiven Erinnerung an übernatürliche Wesen wie etwa Trolle oder Riesen und wendet sich damit dem Aspekt des Volks- bzw. Aberglaubens zu.[75]

Für die vorliegende Arbeit waren darüber hinaus verschiedene Monografien, Lexikonartikel und Fachaufsätze zu den einzelnen, in der altwestnordischen Literatur geschilderten Elementen des Julfestes relevant. Zu nennen sind an dieser Stelle beispielsweise wissenschaftliche Fachtexte zu Gastmählern und Trinkgelagen, Opferhandlungen, zum Thema Gaben und Geschenke sowie zu verschiedenen Aspekten des Volks- und Aberglaubens, die an dieser Stelle jedoch nicht einzeln aufgeführt werden können.

3. Vorgehensweise und Quellen

Was bedeutet der altnordische Begriff *jól*? Steht der Begriff für zwei altskandinavische Wintermonate, für einen längeren Festzeitraum oder für ein spezifisches heidnisches Fest? Wann wurde das Julfest gefeiert – und was wurde eigentlich gefeiert? Und noch wichtiger: Verfügen wir überhaupt über genügend verlässliche Quellen, um diese Fragen beantworten zu können? Eben diesen Aspekten möchte sich die vorliegende Arbeit aus einem neuen Blickwinkel nähern. Methoden aus dem Bereich der *Memory Studies* und Aspekten der Quellenkritik sollen in Rahmen der Untersuchung dazu beitragen, mögliche Lösungsvorschläge für die Frage, wofür der altnordische Terminus *jól* steht und welche Informationen sich tatsächlich aus den Quellen herauslesen lassen, zu erarbeiten.

[72] Vgl. Hermann: I: 4 Mythology. 2018, S. 83.
[73] Vgl. Terry Gunnell: II: 38 Ritual.: In: Glauser, Jürg et al. (Hg.): Handbook of Pre-Modern Nordic Memory Studies. Interdisciplinary Approaches. Volume II, Berlin/Boston 2018, S. 677 – 685.
[74] Vgl. ebd., S. 677.
[75] Vgl. John Lindow: Folk Belief. In: Glauser, Jürg et al. (Hg.): Handbook of Pre-Modern Nordic Memory Studies. Interdisciplinary Approaches. Volume II, Berlin/Boston 2018, S. 508 – 513.

Die Untersuchung beschreibt das altskandinavische Julfest sowie die Julzeit, die sich möglicherweise über einen Zeitraum von mehreren Monaten erstreckte, sowie weitere, in diesem Zusammenhang genannte Feste mit all ihren relevanten, in den Quellentexten erwähnten Elementen. Anhand von Methoden aus dem Bereich der kulturwissenschaftlichen Gedächtnisstudien sollen diese Aspekte genauer analysiert und kritisch eingeordnet werden. Dabei konzentriert sich die vorliegende Arbeit vor allem auf Quellen aus dem Bereich der altwestnordischen Literatur. Dennoch wird auch Quellenmaterial aus anderen geographischen Regionen sowie aus anderen Epochen zur Rate gezogen, zum Beispiel die *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* des Adam von Bremen aus dem Norden der heutigen Bundesrepublik Deutschland oder aber antike Quellen wie Tacitus‘ *Germania*. Des Weiteren wird bisweilen auch älteres volkskundliches Material aus dem 18., 19. und frühen 20. Jahrhundert für die Untersuchung genutzt und einer kritischen Prüfung unterzogen. Speziell bei der Verwendung dieser Literatur ist stark auf quellenkritische Aspekte zu achten, da diese oftmals aktuellen wissenschaftlichen Standards nicht standhalten. Auch der zeitliche Hintergrund, vor dem dieses Material entstanden ist, sowie die zugrunde liegenden Ideologien und Theorien sind dabei stets kritisch zu hinterfragen. Diese Einschränkungen müssen jedoch nicht dazu führen, dass ältere volkskundliche Literatur gänzlich als Informationsquelle zu verwerfen ist.

Die vorliegende Arbeit wird aus drei Teilen bestehen: Im ersten Teil werden Begrifflichkeiten und Theorien genauer erörtert und definiert. Ausgangspunkt der Überlegungen ist, dass es sich bei an. *jól* um einen vielschichtigen Begriff handelt, der insgesamt vier Bedeutungsdimensionen umfasst: So bezieht sich an. *jól* nicht nur auf ein vorchristliches, sondern auch auf ein christliches Fest. Darüber hinaus steht der Ausdruck für einen bestimmten (Fest-)Zeitraum im Winter. Zudem wird eine alte, ursprüngliche Bedeutung von an. *jól* = „Fest“ im Allgemeinen angenommen.

Anschließend folgt der erste Teil der Untersuchung, in dem ich mich zunächst der Frage nach der zeitlichen Verortung des vorchristlichen Julzeitraums bzw. -festes nähern möchte. Hier soll zudem die Frage beantwortet werden, welche weiteren, in der Julzeit bzw. im Winter stattfindenden Feste, die in unterschiedlichen Quellen genannt werden, möglicherweise Teil der oben erwähnten Jul-Festzeit gewesen sein könnten, oder welche der genannten Feste gar mit dem altskandinavischen Julfest zu identifizieren sein könnten. In einem zweiten Untersuchungsteil sollen die wesentlichen, in den Quellen für diesen Zeitraum genannten Elemente der Julzeit bzw. des Julfestes ermittelt und beschrieben werden. Die Ergebnisse der Quellenanalyse sollen unter Zuhilfenahme der oben genannten Methoden

aus dem Bereich der *Memory Studies* plausibilisiert werden. Um die relevanten Quellentexte zu ermitteln, wurde zunächst quantitativ nach Belegen für den altnordischen Begriff *jól* gesucht. Die entsprechenden Belegstellen wurden in einer Exceltabelle erfasst und kategorisiert. In einem zweiten Schritt wurden außerdem Feste erfasst, die potenziell in die Julzeit gefallen sein könnten. Welche Feste dies konkret betrifft, wird in Kapitel *8. Welche Feste könnten Teil der Julzeit gewesen sein?* zu diskutieren sein. Zu nennen sind an dieser Stelle etwa Feste oder Opfer, die zu Mittwinter stattgefunden haben sollen, oder aber Opfer- und Festbezeichnungen wie *modraniht* oder *disablót*. Abschließend werden die im Rahmen der Untersuchung erlangten Ergebnisse zusammengefasst sowie ein Ausblick auf mögliche weitere Forschungsarbeiten gegeben, die sich aus der Untersuchung ergeben haben.

Die Vielzahl von Quellentexten aus dem Bereich der altnordischen Literatur, in denen der Begriff an. *jól* verwendet wird, macht es notwendig, die Menge der zu untersuchenden Belegstellen einzugrenzen. Da darüber hinaus der Umfang an altschwedischen und altdänischen Quellen relativ gering ist, werden im Rahmen der Untersuchung vor allem Quellen genutzt, die in altwestnordischer Sprache verfasst wurden. Der Begriff altwestnordische Sprache stellt eine Präzisierung des Terminus der altnordischen Sprache dar, die in altwestnordisch und altostnordisch unterteilt wird. Die Einordnung in eine altwestnordische und altostnordische Sprache ist allerdings auch problematisch, da sie den Eindruck erweckt, dass es sich hierbei um zwei tatsächlich voneinander abzugrenzende Sprachen handelte. Dies ist so jedoch nicht der Fall, vielmehr waren die Grenzen fließend.

Der altwestnordische Sprachraum umfasst Norwegen und Island sowie die wikingerzeitlichen Siedlungsgebiete im Westen Nordeuropas. Hierzu zählen die Küstenregionen Grönlands, die Färöer-Inseln, sowie im heutigen Großbritannien die Shetland- und Orkney-Inseln, die Isle of Man, Teile der Hebriden, Irland, Schottland sowie Teile des Nordwesten Englands. Das Altostnordische umfasst Altdänisch, Altschwedisch und Altgutnisch. Diese Gliederung des Altnordischen lässt sich jedoch lediglich bis in die Zeit um etwa 1050 treffen, da sich bis dahin eine solche Ost-West-Abgrenzung relativ klar ausmachen lässt. Danach entwickeln sich die verschiedenen Sprachen individuell weiter – allen voran die dänische Sprache. In der Zeit zwischen ca. 1050 und 1350 werden die skandinavischen Sprachen in das Nordnordische und das Südnordische unterteilt. Die erste Kategorie umfasst Altnorwegisch, Altisländisch, Altgutnisch und Altschwedisch, letztere das Altdänische. Spätestens nach etwa der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts entwickelten sich die einzel-

nen Sprachen immer weiter auseinander.[76] Im Rahmen der vorliegenden Arbeit wird jedoch lediglich in altwestnordisch und altostnordisch unterschieden. Unter dem Begriff *altwestnordische Literatur* werden all jene Texte zusammengefasst, die mutmaßlich auf Island oder in Norwegen entstanden sind und sich vorrangig mit den Verhältnissen in eben diesen Regionen befassen.

Als Quelle für die vorliegende Untersuchung werden vor allem Sagas und Þættir, aber auch Texte aus dem Bereich der Skaldik und der gelehrten Literatur, darunter auch Gesetztestexte, verwendet. Aus der Sagaliteratur scheint besonders die Gattung der Isländersagas relevant zu sein. Diese „spielen" im sogenannten *sagaöld*, dem Sagazeitalter, welches für den Zeitraum zwischen den Jahren 900 und 1050 nach Christus angesetzt wird und damit die Zeit der Christianisierung Islands und Norwegens abdeckt.[77] Gerade in dieser Epoche fanden durch die Einführung des Christentums gewaltige Umwälzungen statt: „Seit dem 10. Jh. hat das Christentum nachhaltig auf Lit., Glauben und Lebensgestaltung der nord. Völker eingewirkt und ihrem Leben eine entscheidende Wende gegeben."[78] Doch auch die Zeiten, in denen speziell die Isländersagas, aber auch andere Sagas verfasst wurden, waren unruhig: Denn mit dem Beginn des 13. Jahrhunderts bildete sich auf Island eine Oberschicht heraus, die sich an europäischen Vorbildern orientierte. Diese strebte zunehmend nach Macht und Reichtum, bis Mitte des 13. Jahrhunderts sehr wenige reiche Familien über große Macht verfügten. Zunehmend machte sich auch das Fehlen einer exekutiven Gewalt bemerkbar, was wiederum zu vermehrten Konflikten führte. Hilfesuchend wendeten sich die Isländer an den norwegischen König Hákon Hákonarson, der die Situation geschickt für sich zu nutzen wusste. In den Jahren 1262/64 stimmten die Isländer einem Abkommen zu, mit welchem sie König Hákon als ihr Oberhaupt anerkannten. Damit endete die isländische Freistaatzeit, und das Land verlor für die nächsten sieben Jahrhunderte seine Selbstständigkeit – zunächst an Norwegen, später an Dänemark.[79] Trotz aller Umbrüche war in dieser Zeit die Sagaschreibung jedoch überaus produktiv, was auch die Gattung der Isländersagas, die in identitätsstiftender Funktion auf die eigene Vergangenheit zurückgriff, betraf. Insgesamt werden rund 35 bis 40 Erzählungen aus der Zeit zwischen dem 13. und 15. Jahrhundert der Gattung der *Íslendinga sögur* zugerechnet.[80]

[76] Vgl. Jan Alexander van Nahl / Astrid van Nahl: Skandinavistische Mediävistik. Einführung in die altwestnordische Sprach- und Literaturgeschichte. Hamburg 2019, S. 58f.
[77] Vgl. Simek / Pálsson: Lexikon der altnordischen Literatur. 2007, S. 328 (Artikel: Saga).
[78] H. Schottmann: Christentum in der Bekehrungszeit. § 14. Die altnordische Literatur. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage, 4. Band. Berlin/New York 1981, S. 575.
[79] Vgl. Heiko Uecker: Geschichte der altnordischen Literatur. Stuttgart 2004, S. 17f.
[80] Vgl. ebd., S. 114f.

Neben der Gattung der Isländersagas wird im Rahmen der vorliegenden Arbeit auch auf *Konunga sögur*, Königssagas, zurückgegriffen. Diese befassen sich vornehmlich mit der Geschichte der norwegischen Könige zwischen dem 9. und dem 13. Jahrhundert. Ein Gros dieser Sagagattung entstand vermutlich in der Zeit um 1200, weshalb die Königssagas zu den ältesten Werken der altwestnordischen Sagaliteratur zählen. Einige dieser Sagas wurden also, zumindest teilweise, in etwa zu Lebzeiten der betreffenden Könige verfasst und stellten somit eine Art Zeitgeschichte dar. Andere Sagas der Gattung sind wiederum in großem zeitlichem Abstand zu der Regierungszeit der beschriebenen Könige entstanden. Darüber hinaus sind die meisten Handschriften deutlich jüngeren Datums und oftmals in zahlreichen, teilweise voneinander abweichenden Fassungen bewahrt.[81] Noch bis in die jüngste altskandinavistische Forschungsgeschichte hinein wurden die Königssagas als zuverlässige Quelle für historische Forschungsfragen bewertet, und auch Uecker ordnet die Gattung noch zu Beginn der 2000er Jahre der historiographischen Literatur zu.[82] Diese Sichtweise ist heute umstritten und zumindest teilweise überholt: Stattdessen werden die Königssagas in der jüngsten Forschung nicht mehr nur als historiographische, sondern auch als literarische Werke begriffen, in welche die jeweiligen Autoren möglicherweise auch eigene Interessen und Ansichten einfließen ließen.[83] In der aktuellen Forschung wird nun auch „[…] den Königssagas eine erzählerische Tiefgründigkeit und Hintergründigkeit zugestanden, die sich mit der Idee einer vermeintlich gradlinigen Geschichtsschreibung nicht mehr vereinbaren lässt.“[84]

Auch die sogenannten *Fornaldarsögur* werden im Rahmen der vorliegenden Untersuchung als Quelle genutzt. Als Vorzeitsagas wird eine äußerst heterogene Gruppe von Texten bezeichnet, deren gemeinsamer Nenner ist, dass sie vor der Besiedlung Islands spielen und die Protagonisten in der Regel nordischer Herkunft sind. Sie sind wahrscheinlich schwerpunktmäßig zwischen 1250 und 1400 verfasst worden. Ihre Handlung spielt sich jedoch nicht nur im Norden, sondern auch an exotischen Schauplätzen, wie etwa in Arabien oder im Mittelmeerraum, ab. Die Vorzeitsagas wurden im Laufe der Forschungsgeschichte als historisch nur wenig glaubwürdig erachtet, denn sie enthalten in der Regel zahlreiche fantastische Elemente. Vom Mittelalter an bis in das 17. Jahrhundert hinein betrachtete man diese Texte allerdings zumindest teilweise als historische Quelle.[85] Zum Ende des 17. Jahrhunderts wurde zunehmend Kritik an der Zuverlässigkeit der *Fornaldarsögur* als Ge-

[81] Vgl. van Nahl / van Nahl: Skandinavistische Mediävistik. 2019, S. 97ff.
[82] Vgl. Uecker: Geschichte der altnordischen Literatur. 2004, S. 65.
[83] Vgl. van Nahl / van Nahl: Skandinavistische Mediävistik. 2019, S. 108ff.
[84] Ebd., S. 111.
[85] Vgl. Uecker: Geschichte der altnordischen Literatur. 2004, S. 151ff.

schichtsquelle laut, und auch heute noch wird der Gattung nur wenig historischer Wert zugeschrieben.[86] So schätzt auch Uecker diese Texte bezüglich ihres historischen Quellenwertes kritisch ein: „Es hat sich indessen gezeigt, dass man es eher mit einer spätmittelalterlichen isländischen Konstruktion der Wikingerzeit zu tun hat.“[87] Vorzeitsagas sind also, wie die obigen Ausführungen zeigen, durchaus kritisch zu betrachten, was ihren historischen Quellenwert betrifft. Die reiche Überlieferungssituation dieser Sagagattung zeigt aber auch, dass *Fornaldarsögur* eine beliebte Unterhaltungsliteratur darstellten. Möglicherweise wurden daher gerade in diesen Geschichten alte Erzählelemente und -stoffe bewahrt, die einen Einblick in bestimmte Elemente des Volksglaubens gestatten und somit einen wahren Kern der Glaubensvorstellungen und -praktiken aus dieser Zeit beinhalten könnten.

Auch die beiden Eddas, nämlich die Lieder- und die Prosa-Edda werden als Quellen Anwendung finden. Bei der Lieder-Edda handelt es sich um eine Sammlung von Liedern, die von den nordischen Göttern und von Vorzeithelden berichten. Ihre im *Codex Regius* enthaltene Haupthandschrift wird auf die Zeit um 1270 datiert. Die Prosa-Edda soll um 1220 entstanden sein. Sie wird Snorri Sturluson zugeschrieben, was jedoch in der Forschung nicht unumstritten ist.[88] Beide Texte wurden in der Vergangenheit (und teilweise auch heute noch) vielfach als authentische Quelle für die altskandinavische Mythologie angesehen. Gleichzeitig ist in der Forschung jedoch umstritten, inwieweit die beiden Werke überhaupt als Quelle für vorchristliche Glaubensvorstellungen dienen können, da sie, wie bereits oben angedeutet, erst im 13. Jahrhundert und damit zu einer Zeit, in der die Isländer seit mehr als 200 Jahren offiziell zum Christentum übergegangen waren, verfasst wurden. Fest steht jedoch, dass zumindest einige der Stoffe, die in den eddischen Liedern geschildert werden, auch archäologisch belegbar sind: So finden sich einzelne Göttermythen auf wikingerzeitlichen Bildsteinen und möglicherweise auch auf Goldbrakteaten aus dem 5. und 6. Jahrhundert nach Christus wieder,[89] wobei auch Fehlinterpretationen der archäologischen Befunde möglich sind. So betont der Mediävist Heinrich Beck, „[…] selbst die älteste rekonstruierbare Schicht der eddischen Heldenlieder sei bestenfalls einem wikingerzeitlichen Milieu, also frühestens dem 9. Jahrhundert zuzuordnen.“[90] Auch die Frage, inwieweit die Angaben der beiden Eddas christlich beeinflusst sind, wurde in der Forschung immer wieder intensiv diskutiert. Fest steht daher, dass auch die beiden Eddas nicht unvoreingenommen als Quelle für die altskandinavische Religion betrachtet werden können. Gleichwohl könn-

[86] Vgl. van Nahl / van Nahl: Skandinavistische Mediävistik. 2019, S. 124f.
[87] Uecker: Geschichte der altnordischen Literatur. 2004, S. 151.
[88] Vgl. van Nahl / van Nahl: Skandinavistische Mediävistik. 2019, S. 141 sowie S. 157.
[89] Vgl. ebd.
[90] Ebd., S. 155.

ten sich aber auch in ihnen alte Erzählstoffe erhalten haben. So betont beispielsweise Pernille Hermann in ihren Forschungen zum Thema Mythologie innerhalb der *Memory Studies*, dass vor allem mythologische Stoffe über eine große Chance verfügten, einen Glaubenswechsel zu überdauern. Grund hierfür sei, dass die Mythologie einer Gesellschaft auch nach der Übernahme der neuen Religion zur Identitätsstiftung innerhalb dieser Gruppe beitrage. Daher würden eben diese Wissensinhalte oftmals im kommunikativen Gedächtnis weitergetragen und in das kulturelle Gedächtnis überführt. Zudem könnten mythologische Stoffe immer wieder an veränderte Gegebenheiten anpasst werden, da es sich dabei um flexible Erzählungen handle.[91]

Eine weitere, besonders interessante Quelle scheinen darüber hinaus – zumindest auf den ersten Blick – die zahlreichen poetischen Texte aus dem Bereich der Skaldik darzustellen, insbesondere, da diese Gattung die älteste überlieferte Erwähnung des an. Begriffes *jól* überhaupt darstellt. Erwähnt wird der Terminus im *Haraldskvæði*, einem Skaldengedicht, das auf die Zeit um 900 datiert wird. Fast 1600 der etwa 5.500 erhaltenen Skaldenstrophen werden auf den Zeitraum vor oder rund um die Christianisierung Islands und Norwegens datiert, nämlich auf das 9. bis 11. Jahrhundert. Eine genaue zeitliche Einordnung der überlieferten Skaldenstrophen ist jedoch nicht ganz unproblematisch, da diese oftmals in Sagatexte eingebettet und damit in deutlich jüngeren Handschriften überliefert sind.[92] Problematisch ist auch, dass sich für den Bereich der Skaldik nur vergleichsweise wenige Belege für eine Verwendung des Begriffes *jól* finden. Die entsprechenden Belegstellen verfügen darüber hinaus über nur wenige hilfreiche Informationen, die kaum zu einer genaueren Eingrenzung der Julzeit oder zu einer konkreten Ausgestaltung sowohl des heidnischen als auch des christlichen Julfestes beitragen. Ein weiteres Problem der Skaldik als historischer Quelle führt Uecker in seiner *Geschichte der altnordischen Literatur* an: „Sie [die Skaldendichtung] ist hochgradig subjektiv, vielleicht elitär, über die Rezeptionsbedingungen und über das Publikum wissen wir allerdings nichts.“[93] Entsprechend taugt diese Gattung im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nur bedingt als Quelle für die Julzeit und für das altskandinavische Julfest.

Weitgehend ausgeklammert aus der Untersuchung ist der Bereich der religiösen Literatur, der beispielsweise *Biskupa-* oder *Heilagra manna sögur* umfasst, da hier kein oder nur sehr wenig Informationsgehalt bezüglich des altskandinavischen Julfestes erwartet wird.

[91] Vgl. Hermann: I: 4 Mythology. 2018, S. 83.
[92] Vgl. van Nahl / van Nahl: Skandinavistische Mediävistik. 2019, S. 155.
[93] Vgl. Uecker: Geschichte der altnordischen Literatur. 2004, S. 235.

Auch die Gattung der Gegenwartsagas sowie die übersetzten Rittersagas können meines Erachtens nur wenig zur Beantwortung der oben dargestellten Forschungsfragen beitragen.

Auch Gesetzestexte werden im Rahmen der vorliegenden Untersuchung eine Rolle spielen. Die Forschung ordnet diese allgemein dem Bereich der gelehrten Literatur zu.[94] Die ersten Texte dieser Art wurden in Norwegen bereits um die Zeit um 1100 niedergeschrieben. Die heute noch erhaltenen Handschriften stammen jedoch aus deutlich späterer Zeit. Das mittelalterliche Norwegen war in vier Gerichtsbezirke unterteilt, die eigenen Gesetzen unterlagen: dem *Gulaþingslög*, dem *Frostaþingslög*, dem *Eidsivaþingslög* und dem *Borgarþingslög*. All diese Gesetze wurden wahrscheinlich bereits im 9. oder 10. Jahrhundert erarbeitet und zunächst mündlich überliefert. Das *Eidsivaþingslög* und das *Borgarþingslög* sind lediglich fragmentarisch bewahrt. Auf Island wurde mit dem *Ulfljótslög* das erste Gesetz um ca. 930 erarbeitet. Niedergeschrieben wurde es nicht, stattdessen war es die Aufgabe des Gesetzessprechers, dieses zumindest teilweise, in der Regel zu einem Drittel, auf jedem Althing zu rezitieren. Ab dem frühen 12. Jahrhundert wurden zunächst die ersten weltlichen Gesetze niedergeschrieben, einige Jahre später wurde auch das Kirchenrecht verschriftlicht. Unter dem Überbegriff *Grágas* werden verschiedene Gesetzestexte aus der Zeit vor dem Ende des isländischen Freistaates und dem Jahr 1271 zusammengefasst. Seine Selbstständigkeit verlor Island in den Jahren 1262/1264, als sich das Land vertraglich verpflichtete, König Hákon Hákonarson als Oberhaupt anzuerkennen. 1271 erließ König Magnus lagabætitr ein neues Gesetz, welches als *Járnsiða* bezeichnet wurde, sich jedoch nicht durchsetzte. 1280 wurde daher ein weiterer Gesetzestext erlassen, das *Jónsbók*, welches in zahlreichen Abschriften erhalten ist.[95]

Darüber hinaus werden vereinzelt auch einige weitere Texte aus dem Bereich der gelehrten Literatur für die vorliegende Untersuchung herangezogen. Zu nennen sind an dieser Stelle beispielweise die *Landnámabok*, welche auf die Zeit um das 11. Jahrhundert datiert wird. Die älteste erhaltene Fassung stammt jedoch aus dem 13. Jahrhundert.[96] Darüber hinaus finden komputistische Werke, wie etwa die *Rímbegla*, Anwendung. Als *Rímbegla* werden drei miteinander verwandte komputistische Abhandlungen bezeichnet, die

[94] Vgl. van Nahl / van Nahl: Skandinavistische Mediävistik. 2019, S. 195ff.
[95] Eine sehr ausführliche Übersicht und Beschreibung der in Norwegen und auf Island geltenden mittelalterlichen Gesetztestexte bietet Dieter Strauch in seinem Buch *Mittelalterliches nordisches Recht.* Vgl. Strauch: Mittelalterliches nordisches Recht bis 1500. 2011, S. 107ff sowie 2012ff. Eine erste Übersicht und Einführung in das Thema und die geschichtlichen Zusammenhänge sind im *Lexikon der altnordischen Literatur* von Simek und Pálsson sowie im Kapitel *Geschichtliches* der *Geschichte der altnordischen Literatur* von Uecker zu finden. Vgl. Simek / Pálsson: Lexikon der altnordischen Literatur. 2007, S. 110f. sowie Uecker: Geschichte der altnordischen Literatur. 2004, S. 15ff.
[96] Vgl. Simek / Pálsson: Lexikon der altnordischen Literatur. 2007, S. 241 (Artikel: Landnámabók).

in mehreren Handschriften bewahrt sind. Sie stammen zumindest teilweise noch aus der Zeit um das 12. Jahrhundert.[97]

Da für die Beantwortung der Fragestellung dieser Arbeit abseits von Sagas, Eddas etc. auch weitere Quellen, wie zum Beispiel Rechtstexte eine Rolle spielen, wird der vorliegenden Arbeit ein weiter Literaturbegriff zugrunde gelegt, d. h., dass jegliche Art von Texten als Literatur begriffen wird. Relevant sind daher alle Texte in altwestnordischer Sprache, die den oben beschriebenen Untersuchungsgegenstand behandeln. Im Vordergrund der Untersuchung stehen jedoch Sagas und Þættir, Gesetzestexte und komputistische Quellen. Des Weiteren werden auch außerskandinavische Quellen, wie etwa *De temporum ratione* von Beda Venerabilis, die Chronik des Thietmar von Merseburg, Adam von Bremens *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* oder auch ein gotisches Kalenderfragment von Relevanz sein, ebenso wie vereinzelt auch Quellen antiker Autoren, wie etwa Tacitus oder Prokopius von Caesaria.

Der Untersuchungszeitraum der vorliegenden Arbeit deckt also im Wesentlichen einen Zeitraum von rund 600 Jahren ab. Für alle Zitate, die im Rahmen der vorliegenden Arbeit angeführt werden, gilt, dass diese, sofern nicht anders gekennzeichnet, von mir selbst übersetzt wurden.

3.1 Quellenkritische Überlegungen

Die Nutzung der altnordischen Literatur als Quelle für die vorchristliche, skandinavische Religion und deren Feste und Riten birgt zahlreiche Probleme. Ein Hauptproblem: Das Gros der Quellen wurde erst mehrere hundert Jahre nach der Christianisierung verfasst. Damit beziehen sich diese Texte auf Glaubensvorstellungen, die zum Zeitpunkt der Niederschrift sehr wahrscheinlich bereits seit langem der Vergangenheit angehörten. Die wenigen zeitgenössischen Quellen für die heidnische Mythologie und Religion, die vor dem Religionswechsel im Untersuchungsgebiet Norwegen und Island verfasst wurden, stammen großteilig aus dem europäischen Ausland. Zu nennen sind hier etwa die von Adam von Bremen verfasste *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* oder die Chronik des Thietmar von Merseburg, die einige der wichtigsten zeitgenössischen Quellen darstellen.[98] Die dort enthaltenen Informationen sind allerdings kritisch zu betrachten, da sie mit christlichem Blick (mögliche) heidnische Praktiken schildern, die aus Sicht der Verfasser strikt abzulehnen sind. Darüber hinaus ist nicht sicher, woher Adams Informationen über die Opfer und Tem-

[97] Vgl. Simek / Pálsson: Lexikon der altnordischen Literatur. 2007, S. 320 (Artikel: Rimbegla).
[98] Vgl. Adam von Bremen: Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum. In: Quellen des 9. und 10. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches. Darmstadt 1973, 137 – 503 sowie G. H. Perk et al. (Hg.): Die Chronik des Thietmar von Merseburg. Band I, Leipzig 1879.

pel in Skandinavien stammen. Fest steht: Zwar deutet der lateinische Begriff *gesta* (Taten) an, dass es sich bei den Schilderungen um einen Tatsachenbericht handelt, doch fest steht ebenso, dass der Bericht zahlreiche fabelhafte und nur wenig glaubwürdige Elemente enthält. In Bezug auf die Religion der Nordleute schildert Adam von Bremen beispielsweise alle neun Jahre wiederkehrende Opferhandlungen, bei denen je neun männliche Hunde, Pferde und Menschen geopfert worden seien. Zwar liegt in der periodisch wiederkehrenden Opferzeit (alle neun Jahre) ebenso wie in den Schilderungen von Menschenopfern im Allgemeinen wahrscheinlich ein wahrer Kern, doch die Anzahl der menschlichen Opfer werten Forscher als Übertreibung Adams. Ebenso wird die berühmte Schilderung des gänzlich aus Gold gefertigten Tempels in Uppsala in der *Gesta Hammaburgensis* als nur bedingt glaubwürdig eingestuft.[99] Vereinzelt wird im Rahmen der vorliegenden Arbeit auch auf antike Quellen verwiesen. Auch diese Quellen antiker Schriftsteller sind mit Vorsicht zu betrachten, da deren *interpretatio romana* germanischer Religion und Mythologie nicht frei von Missverständnissen und Vorurteilen ist.[100]

Einen weiteren Aspekt bei der Arbeit mit Quellen aus dem Bereich der altnordischen Literatur stellt die Frage dar, welches Wissen über die Religion und die Glaubensvorstellungen der Vorfahren und speziell über die Julzeit und das altskandinavische Julfest nach mehreren hundert Jahren noch tatsächlich vorhanden war. Eine interessante Frage wirft in diesem Kontext Anders Hultgård in seinem Aufsatz *Altskandinavische Opferrituale und das Problem der Quellen* auf: Der schwedische Religionswissenschaftler stellt sich die Frage, welche Elemente des alten Glaubens und der vergangenen Kultur über die besten Aussichten verfügten, sich über den Religionswechsel hinwegzuretten. Und welche sozialen Gruppen hatten ein Interesse daran, dieses alte Wissen zu bewahren? In seinen Ausführungen kommt Hultgård zu dem Schluss, dass lediglich auf Island die Rahmenbedingungen herrschten, um einen kleinen Teil der vorchristlichen Glaubensvorstellungen zu bewahren. Als Grund dafür führt er die besonderen sozialen und politischen Verhältnisse auf der Insel an: Die Christianisierung des Nordens sei, so Hultgård, vor allem von den Herrschenden ausgegangen und durchgesetzt worden – auf Island erfolgte sie jedoch durch einen demokratieähnlichen Beschluss:[101] So betont Hultgård: „Das Christentum ist seinem Wesen nach eine exklusive Religion, die von einer ausgesprochenen Intoleranz gegen andere Religionsformen getragen ist.“[102] Entsprechend hätten in den anderen skandinavischen Reichen, bedingt

[99] Vgl. Rudolf Simek: Religion und Mythologie der Germanen. 2., bibliographisch aktualisierte und überarbeitete Auflage. Darmstadt 2014, S. 61.
[100] Vgl. Polomé: Germanenprobleme aus heutiger Sicht. 1986, S. 267.
[101] Vgl. Hultgård: Altskandinavische Opferrituale. 1993, S. 222.
[102] Ebd.

durch das Zusammenwirken von politischem Machterhalt und christlicher Glaubensexklusivität, keine Rahmenbedingungen geherrscht, die eine Bewahrung vorchristlichen Glaubens begünstigt hätten.[103] Dennoch könnten einige Elemente der heidnischen Vorstellungswelt den Wechsel hin zum Christentum überdauert haben, etwa in Form von Volksglauben oder „[…] als rein literarischer oder erzählerischer Stoff, der nicht mehr Teil eines religiösen Glaubens war."[104] Allgemein würde angenommen, so Hultgård, dass Riten in der Regel in Erinnerung blieben: „[…] it has been stated numerous times that rituals, for instance, are essentially about remembering events that took place in the past."[105] Rituale würden hingegen, so Hultgård, in unserer Gesellschaft als eher konservativ angesehen, während der Mythos als wandelbar betrachtet wird. Dieser Annahme widerspricht der Religionswissenschaftler jedoch: Der öffentliche Kultus konnte im Fall Islands den Religionswechsel nicht überdauern, da dieser von den angesehenen Schichten getragen worden sei, die zum christlichen Glauben übergegangen waren.[106] „Einzelne, rituelle Handlungen aus der alten Religion, die sich auf eine Privatperson oder ein Gehöft bezogen, konnten bis ins christliche Mittelalter weiterleben,"[107] so Hultgård. Gleichzeitig könnten einige Riten jedoch in andere Kontexte überführt worden sein:

> As noted above, when a ritual ceases to be performed, it disappears from memory within very few generations, unless it has become transformed into narratives. Those rituals which were not directly in opposition to Christian dogma (because they were not directly venerating the pagan gods) could still be practised, but in most cases, they were now placed in new contexts which meant that the ideological basis changed.[108]

Erhalten bleiben konnten diese also beispielsweise im Volksglauben. Es bleibt also in jedem Einzelfall zu differenzieren, ob ein bestimmter Ritus potenziell erhalten bleiben konnte oder nicht.

Doch selbst wenn ein bestimmter Wissensinhalt über die vorchristliche Religion und deren Rituale und Feste bewahrt wurde, ist nicht sicher, ob dieser auch korrekt überliefert wurde. So stellt sich bereits bei der Überführung mündlich überlieferten Wissens in die schriftliche Form die Frage, ob die Überlieferungen bei ihrer Niederschrift in irgendeiner

---

[103] Vgl. Hultgård: Altskandinavische Opferrituale. 1993, S. 222.
[104] Ebd., S. 223.
Ähnliches vermutet auch Lipp. Vgl. Lipp: Perspektiven der historischen Forschung. 2013, S. 206.
[105] Nygaard / Schjødt: I: 3 History of Religion. 2018, S. 70.
[106] Vgl. Hultgård: Altskandinavische Opferrituale. 1993, S. 222.
[107] Vgl. ebd., S. 222.
[108] Jens Peter Schjødt: The Christianisation of the North – a New Kind of Religiosity. In: Słupecki, Leszek / Simek, Rudolf: Conversions: Looking for Ideological Change in the Early Middle Ages. Vienna 2013 (=Studia Medievalia Septentrionalia 23), S. 317.

Art und Weise missverstanden, verfälscht oder umgestaltet wurden.[109] Auch die Frage, inwiefern die verbliebenen, uns vorliegenden und bekannten Materialien als repräsentativ anzusehen sind, sollte im Rahmen einer Untersuchung altnordischer Texte beachtet werden, da diese nur einen zufällig überlieferten Teil des ursprünglich Vorhandenen widerspiegeln.[110] Noch ein weiterer Aspekt sorgt dafür, dass das Bild, welches wir aus der altnordischen Literatur über vorchristliche Glaubensvorstellungen erhalten, bruchstückhaft ist. So erläutert Böldl in seinem Handbuch zu den Göttern und Mythen des Nordens:

> Auch sind nahezu alle als <religiös> interpretierbaren Zeugnisse, sie mögen archäologischer, ikonographischer oder literarischer Natur sein, einer mehr oder minder kriegerischen Elite, also einem quantitativ geringen Anteil der (Nord)-Germanen, zuzuordnen. Was hingegen die breite bäuerliche Bevölkerung, was Knechte, Mägde und Sklaven glaubten, hofften oder fürchteten, kommt in den Quellen kaum je ins Bild.[111]

Das uns zur Verfügung stehende Quellenmaterial schildert also folglich vor allem die Lebensweise einer sozialen Elite und ist daher nicht unbedingt als repräsentativ für die Gesamtbevölkerung einer bestimmten zeitlichen Epoche in einer bestimmten Region anzusehen.[112] Entsprechend erlaubt uns die Untersuchung der altnordischen Quellen im besten Falle eine Annäherung an die vorchristlichen Glaubensvorstellungen rund um das Julfest, dessen konkreten Zeitpunkt sowie die mögliche Ausgestaltung des Festes.

Die Zufälligkeit der Überlieferung stellt einen von sieben Aspekten bei der Arbeit mit historischen Quellen dar, den die Kulturanthropologin Carola Lipp in ihrem Aufsatz *Perspektiven der historischen Forschung und Probleme der kulturhistorischen Hermeneutik* aufwirft. In ihrem Text stellt Lipp sechs weitere Faktoren heraus, die auf das Kernproblem einer jeden Arbeit mit historischen Quellen hindeuteten: das *historische Verstehen*. Neben der Problematik der Zufälligkeit der Überlieferung unterschieden sich etwa das mittelalterliche und das heutige Verständnis von Zeit und Raum entscheidend. Darüber hinaus seien, so Lipp, die in den Quellen thematisierten Wissensinhalte an ihren jeweiligen Kontext gebunden, der sich jedoch heutigen Forscherinnen und Forschern nicht immer erschließt. Phänomene und Handlungsmuster sind daher oft abhängig von Bedingungen, die aus der Quelle selbst nicht eindeutig hervorgehen. Gleichzeitig würden bestimmte Traditionen und Bräuche als allgemeines Wissen vorausgesetzt und nicht genauer erklärt. Ein weiterer Aspekt, den

[109] Vgl. Hultgård: Altskandinavische Opferrituale. 1993, S. 223.
[110] Vgl. ebd., S. 221 sowie Lipp: Perspektiven der historischen Forschung. 2013, S. 206.
[111] Klaus Böldl: Götter und Mythen des Nordens. Ein Handbuch. München 2013, S. 16.
[112] Vgl. Anders Hultgård: Religion. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Vierundzwanzigster Band, Berlin / New York 2003, S. 435.

Lipp hervorhebt: Historische Phänomene unterliegen oftmals einer Dynamik, die nicht aus dem Quellenmaterial hervorgeht und die nur schwer zu fassen ist:[113] „Oft bringt die Untersuchung eines Phänomens Geschichte zum Stillstand und friert sie situativ ein."[114] Ein weiteres, relevantes Problem bei der Arbeit mit schriftlichen, historischen Quellen stellt deren Intertextualität dar, da diese immer in Bezug zu anderen, bereits vorhandenen Texten stehen. Als letzten Punkt verweist Lipp schließlich auf das zentrale Problem der Sprache der Quellen: Diese sei oft mehrdeutig und entstamme einer spezifischen historischen Lebenswelt. Diese Fremdheit gelte es in wissenschaftlichen Untersuchungen stets kritisch zu reflektieren.[115]

Speziell für das Fach der Altnordistik spielt ein weiterer Aspekt der Quellenkritik eine wichtige Rolle: So stammen große Teile des vorliegenden Textmaterials aus Island. Auch wenn in diesen Quellen über andere skandinavische Länder berichtet wird, ist dennoch nicht immer zweifelsfrei zuzuordnen, woher diese Informationen stammen und wie zuverlässig sie über die Verhältnisse in den einzelnen Regionen berichten. Die Schilderungen aus Island sind daher nicht zwangsläufig repräsentativ für den Rest des Nordens:

> Vi få sålunda grundligt revidera den traditionella föreställningen om Island såsom enbart upplaget för gammel samnordisk kultur. Vi finna gammal gods där. Men vi finna också en massa, som är nytt och betingat av Islands intima kontakt med Europas bästa vetenskap.[116]

Isländische Autoren wie beispielsweise Snorri Sturluson, der in Oddi eine umfassende Ausbildung erhielt, konnten entsprechend auf einen reichen Wissensschatz zurückgreifen. Dieses Wissen war jedoch nicht in allen Regionen Skandinaviens präsent.

Speziell für die isländische Gesellschaft lässt sich darüber hinaus ein ausgeprägtes Bewusstsein für den hohen Stellenwert von Erinnerungen feststellen. In seinen Vorbemerkungen zur Geschichte der altnordischen Literatur betont der Skandinavist Heiko Uecker, dass „[…] man es, insbesondere bei der isländischen Literatur, mit der Herausbildung und Konstruktion einer nationalen, kulturellen Identität zu tun […]"[117] habe. Dies habe, so Uecker, gleich mehrere Gründe: Seit dem 9. Jahrhundert entstanden allmählich die kontinentalskandinavischen Reiche, ein Prozess, der spätestens im 13. Jahrhundert abgeschlossen

[113] Vgl. Lipp: Perspektiven der historischen Forschung. 2013, S. 206.
[114] Ebd., S. 206.
[115] Vgl. ebd., S. 208.
[116] Natanael Beckmann: Isländsk och medeltida skandinavisk tideräkning. 1934, S. 13.
Wir müssen folglich die traditionelleVorstellung von Island als bloße Lagerstätte für eine alte gesamtnordische Kultur revidieren. Wir finden dort alte Götter. Wir finden dort aber auch vieles, dass neu und durch den engen Kontakt mit den besten Wissenschaften Europas bedingt ist.
[117] Uecker: Geschichte der altnordischen Literatur. 2004, Vorbemerkung.

war.[118] Ebenfalls in diesen Zeitraum fiel die allmähliche Christianisierung Skandinaviens und damit auch seit dem 11./12. Jahrhundert die Verbreitung der Schriftkultur auf Island. Dennoch sind der Einfluss kontinentaleuropäischer Kultur und Gelehrsamkeit sowie christlicher Glaubensvorstellungen nicht zu unterschätzen, weshalb dieser Aspekt in einem eigenen Unterkapitel genauer erläutert werden soll.

3.2 Quellenkritik im Spiegel der Forschungsgeschichte

Sowohl die außerskandinavischen Quellen als auch jene aus dem Bereich der altnordischen Literatur wurden seit der ältesten Forschung im 16. Jahrhundert zumeist als zuverlässige Quelle für die nordische Mythologie und Religion betrachtet und im Zuge dessen immer wieder den eigenen politischen und gesellschaftlichen Zielen entsprechend interpretiert: Mal ging es darum, die große Vergangenheit des eigenen Volkes bewiesen zu sehen und so eine kollektive oder ein nationale Identität zu konstruieren, ein anderes Mal um die Legitimation von Macht- und Besitzansprüchen. Einen Höhepunkt der ersten Interpretationswelle der alten Texte bildete das um 1700 erschienene Werk *Atland eller Manhem* des Universalgelehrten Olof Rudbeck, der Schweden mit dem versunkenen Atlantis identifizierte und das Land damit gar zum Mittelpunkt der Erde und Wiege der Menschheit erklärte.[119]

Mit der Epoche der Romantik gegen Ende des 18. Jahrhundert gerieten die altnordischen Schriften erneut in den Fokus. Insbesondere die deutschen Romantiker griffen gerne auf die Stoffe und Texte des Mittelalters, darunter auch die in altnordischer Sprache verfassten Eddas und Sagas, zurück. Auch in Skandinavien verbreiteten sich die romantischen Vorstellungen vom edlen Wilden – ein Begriff, den der Franzose Jean-Jacques Rousseau wenige Jahrzehnte zuvor geprägt hatte und dem zufolge „ […] das Wilde und Ursprüngliche, das Archaische und Barbarische der verbildeten Zivilisation vorzuziehen […]“sei.[120] Mit Hilfe des Konzepts des edlen Wilden, in diesem Fall der Germanen und Wikinger, prägten die Kunstschaffenden dieser Epoche das Bild einer glorreichen, nationalen Vergangenheit, auf die man stolz sein konnte und sollte. In den nachfolgenden Jahrzehnten entstand so ein regelrechter Kult um die als Vorfahren und Vorbilder angesehenen Nordmänner.[121]

Die Ansicht, dass die altnordische Literatur eine zuverlässige Quelle für die vorchristliche Religion bildet, vertrat zu dieser Zeit auch der deutsche Sprach- und Literaturwissenschaftler Jacob Grimm, dessen 1835 publizierte *Deutsche Mythologie* großen Einfluss auf

[118] Vgl. Uecker: Geschichte der altnordischen Literatur. 2004, S. 9.
[119] Vgl. Arnulf Krause: Die Welt der Wikinger. Frankfurt am Main 2006, S. 258.
[120] Krause: Die Welt der Wikinger. 2006, S. 258.
[121] Vgl. ebd., S. 260ff.

die nachfolgende Erforschung der germanischen Religion ausübte. In seiner Vorrede schreibt Grimm:

> Die nordische edda, deren anlage, gestalt und gehalt entlegenste vorzeit atmet, deren lieder ganz anders an unser herz greifen als die im überschwank bewunderte ossianische dichtung, brachte man auf christlichen und angelsächsischen einflußs zurück, übersah blind und geflissentlich ihren zusammenhang mit den spuren des inneren deutschen altertums, und meinte sie zu den ammen und spinnereien […] zu verweisen, […].[122]

Grimm ging also von einem hohen Alter und Quellenwert der eddischen Dichtung aus. Neben Grimm vertraten viele weitere Forscher die Auffassung, dass die Eddas und Sagas eine zuverlässige Quelle für vorchristliche Glaubensvorstellungen der Wikinger oder gar der Germanen darstellten – ein Gedanke, der die Forschung bis ins 19. Jahrhundert und weit darüber hinaus beeinflusste.[123] Auch das Fach der Volkskunde, das in dieser Zeit aus der Germanistik heraus entstand, befasste sich neben Quellentexten aus dem Bereich der Märchen und Volkssagen mit altnordischen Quellen wie den Eddas und Sagas. Dabei stützte man sich aus heutiger Sicht erstaunlich unkritisch auf die Glaubwürdigkeit der altnordischen Literatur als Quelle für die heidnische Mythologie und Religion der Wikinger, aber auch der Germanen im Allgemeinen. Im Rahmen der sogenannten Kontinuitätsprämisse betonten weite Teile der Forschung die über Jahrhunderte oder gar Jahrtausende überbrückende Beständigkeit von Kultur und Religion eines bestimmten Volkes. Dabei rekonstruierte man derartige Kontinuitäten häufig bis zu den Germanen zurück anhand angeblicher, bis in die eigene Zeit zurückverfolgbarer Relikte.[124] Nicht selten wurde altnordisch bzw. nordisch mit germanisch oder auch deutsch gleichgesetzt.[125] Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts knüpften völkische Kreise zunehmend an die Ideen der Romantik an und formten daraus ihre völkischen und rassistischen Ideologien.

---

[122] Jacob Grimm: Deutsche Mythologie. Ungekürzte Ausgabe. I. Band. Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1981, S. [VI].

[123] Vgl. Klaus Düwel: Das Opferfest von Lade. 1985, S. 3.

[124] Vgl. Helge Gerndt: Studienskript Volkskunde. Eine Handreichung für Studierende. 3., aktualisierte und um ein Nachwort erweiterte Auflage. Münster / New York / München / Berlin 1997. (=Münchner Beiträge zur Volkskunde, Band 20), S. 36f. sowie Kai Detlev Sievers: Volkskundliche Fragestellungen im 19. Jahrhundert. In: Brednich, Rolf W. (Hg.): Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. Dritte, überarbeitete und erweiterte Auflage. Berlin 2001, S. 40.
Zu finden sind derartige Vermutungen beispielsweise bei dem deutschen Germanisten und Volkskundler Adolf Spamer. Vgl. Adolf Spamer: Weihnachten in alter und neuer Zeit. Jena 1937, S. 16.

[125] Vgl. Utz Jeggle: Volkskunde im 20. Jahrhundert. In: Brednich, Rolf W. (Hg.): Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. Dritte, überarbeitete und erweiterte Auflage. Berlin 2001, S. 61.

> Das sagenhafte Thule – also Island und der gesamte Norden, galten ihnen als Ursprung der Germanen respektive der Deutschen. […] Der „nordische Mythos“ machte aus den Germanen samt den Wikingern die „rassischen“ Ahnen der Deutschen.[126]

Auch im nationalsozialistischen Deutschland wurde auf diese Konzepte nur zu gerne zurückgegriffen, stützten sie doch rassistische Ideologie und Politik.[127] Daher wurde auch zu dieser Zeit kaum Kritik am Quellenwert altnordischer Texte und am Glauben an bis zu den Germanen zurückführenden Kontinuitäten laut. Im Fachbereich der Volkskunde kam erst in den 50er und 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts im Zuge der sogenannten *Münchener Schule* Kritik an der Kontinuitätsprämisse auf.[128]

Im Fachgebiet der Alt-Skandinavistik und Altnordistik wurden die überlieferten Texte aus dem Bereich der altnordischen Literatur ebenfalls lange Zeit als zuverlässige und authentische Quelle betrachtet, unter anderem, da insbesondere die Isländersagas durch die Nennung konkreter geographischer Angaben oder Genealogien den Anschein einer solchen Historizität erweckten. Schon zum Ende des 19. Jahrhunderts und zum Beginn des 20. Jahrhunderts kamen jedoch erste Zweifel daran auf, die Sagas und Þættir vollkommen unkritisch als Quelle für die Erforschung der vorchristlichen skandinavische Religion und Mythologie zu nutzen.[129] So bewerteten sowohl der schwedische Dichter und Gelehrte Alber Bååth als auch die beiden schwedischen Historiker Lauritz und Curt Weinbull die Sagaliteratur als eindeutig literarische Produkte. Doch im Großen und Ganzen wurde in den kommenden Jahrzehnten weiterhin nur wenig Kritik an der Nutzung der altnordischen Literatur als historischer Quelle geübt: So verteidigte der isländische Mediävist Finnur Jónsson die historische Zuverlässigkeit der Sagas auch weiterhin. Auch durch neue, international zugängliche Forschungsarbeiten zur mündlichen Überlieferung im Rahmen antiker und mittelalterlicher Dichtung wurde die Ansicht, dass es sich bei der Sagaliteratur um zuverlässige Quellen handle, weiter gestützt.[130]

Ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts kam Bewegung in die Forschungsdiskussion. So versuchte etwa der isländische Sprach- und Literaturwissenschaftler Sigurður Nordal in seinen Arbeiten, die historischen Elemente der Sagas und Þættir von den literarischen zu trennen. Er fasste die Sagas insgesamt eher als literarische denn als historische Werke auf. Diese neue Vorgehensweise stieß in der damaligen Forschung auf breite Zustimmung, und fortan bemühte man sich in verschiedenen Forschungsarbeiten, die Entwicklung

[126] Krause: Die Welt der Wikinger. 2006, S. 269.
[127] Vgl. ebd., S. 270.
[128] Vgl. Jeggle: Volkskunde im 20. Jahrhundert. 2001, S. 68.
[129] Vgl. Düwel: Das Opferfest von Lade. 1985, S. 3.
[130] Vgl. van Nahl/ van Nahl: Skandinavistische Mediävistik. 2019, S. 87f.

der Sagaschreibung von der Anfangsphase über den Höhepunkt bis in die Zeit des Verfalls der Kunstform nachzuvollziehen. Diese Art des Umgangs mit der altwestnordischen Literatur wird auch als *Isländische Schule* bezeichnet.[131]

Mehr und mehr verbreitete sich zudem die Ansicht, dass mit der Christianisierung nicht nur ein Glaubens- und kultureller Wechsel einhergegangen sei, sondern dass es auch zu einem entscheidenden Wandel bezüglich der Art und Weise, wie Erinnerungen überliefert wurden, gekommen sei. Erzähl- und Wissensinhalte, die zuvor mündlich überliefert wurden, wurden nun in die schriftliche Form überführt. In Deutschland war es insbesondere der germanistische und skandinavistische Mediävist und Religionswissenschaftler Walter Baetke, der die altnordische Literatur als Quelle für die vorchristliche Religion sehr kritisch betrachtete. In seinem Werk *Christliches Lehngut in der Sagareligion* schreibt er:

> Wie in der mündlichen Tradition überhaupt, sind auch aus dem religiösen Bereich höchstens einzelne Tatsachen oder Vorgänge, also äußere Daten, überliefert worden, dagegen wenig oder gar nichts, was das religiöse Leben, oder was die religiösen Anschauungen der Menschen betrifft.[132]

Bedingt durch den langen zeitlichen Abstand zwischen der Niederschrift der Quellen und der tatsächlichen Ausübung der vorchristlichen Religion geht Baetke davon aus, dass dadurch nicht nur die Kenntnis bestimmter Aspekte der Religion der eigenen Vorfahren geschwunden war, sondern auch das Verständnis dieser Glaubensvorstellungen, d. h. bestimmte Aspekte waren zwar bekannt, ihr Sinn wurde jedoch nicht mehr verstanden. Dadurch „[…] wuchs die Gefahr, dass auch die überlieferten Tatsachen umgedeutet und umgestaltet wurden.“[133]

Wie groß der Anteil mündlicher Überlieferung an den altnordischen Texten tatsächlich ist, darüber wurde fortan lange Zeit in der Forschung gestritten: Während Vertreter der sogenannten Freiprosa-Theorie von einer festen Form der mündlichen Überlieferung ausgingen, die unverändert verschriftlicht wurde, vermuteten die Vertreter der sogenannten Buchprosa-Theorie, dass die Erzählinhalte der Sagas ihre heutige Form erst im Rahmen ihrer Verschriftlichung erfuhren.[134] Im Fokus der Diskussion steht bis heute die Frage, ob die Sagas eher als kunstvolle Erzählung oder verlässliche Geschichtsschreibung zu verste-

[131] Vgl. van Nahl/ van Nahl: Skandinavistische Mediävistik. 2019, S. 88.
[132] Walter Baetke: Christliches Lehngut in der Sagareligion. Das Svoldr-Problem. Zwei Beiträge zur Sagakritik. Berlin 1952, S. 32.
[133] Ebd., S. 32.
[134] Vgl. Uecker: Geschichte der altnordischen Literatur. 2004, S. 18 sowie Düwel: Das Opferfest von Lade. 1985, S. 4.
Als Vertreter der Freiprosa Theorie sind etwa A. Heusler und R. Meißner zu nennen. Zu den Befürwortern der Buchprosa-Theorie zählen beispielsweise S. Nordal und W. Baetke.

hen sind.[135] Entsprechend könnten mündlich tradierte Glaubensvorstellungen im Rahmen ihrer Verschriftlichung mehr oder weniger stark verändert worden sein, etwa um sie dem Geschmack oder dem Verständnishorizont des zeitgenössischen Publikums entsprechend anzupassen. Dies würde die Glaubwürdigkeit der altnordischen Literatur als authentische Quelle für die vorchristliche Religion, Mythologie und die damit einhergehenden Glaubensvorstellungen deutlich einschränken. Der Forschungsstreit darüber, als wie zuverlässig die Quellen aus dem Bereich der altnordischen Literatur für die Klärung historischer Forschungsfragen einzustufen sind, dauert bis heute an. Mittlerweile überwiegt jedoch die kritische Haltung gegenüber der Sagaliteratur als historischer Quelle. „Es handelt sich, so eine weit verbreitete Einschätzung auch der heutigen Forschung, oft wohl eher um eine vorgetäuschte Mündlichkeit im Medium der schriftlichen Erzählung."[136]

Zwar ist die altwestnordische Literatur als Quelle für historische Ereignisse und für die altskandinavische Religion durchaus kritisch zu betrachten, zu vermuten ist jedoch, dass sich dennoch an der einen oder anderen Stelle noch vereinzelte Überreste des vorchristlichen Glaubens und damit auch des heidnischen Julfestes auffinden lassen. Um die Frage zu beantworten, welche Elemente von Jul dies betreffen könnte, sollen im Rahmen der vorliegenden Arbeit verschiedene Konzepte der kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung, wie etwa des kollektiven Gedächtnisses nach Jan und Aleida Assmann, Anwendung finden.

3.3 Christliche Einflüsse auf altnordische Quellen

Auch die Frage, inwieweit christliche Einflüsse auf die entsprechenden Quellentexte gewirkt haben, wurde vielfach in der altskandinavistischen Forschung diskutiert. Tatsächlich stammt ein Großteil unserer Überlieferungen über die heidnische Religion und Mythologie Skandinaviens aus christlicher Hand:

> Wir sind daran gewöhnt, die altisländische Literatur als Ausdruck für altnordische oder gar altgermanische Sitten und Anschauungen anzusehen. Man vergißt dabei, daß der weitaus größte Teil dieser Literatur in der Tat als Vehikel der christlich mittelalterlichen Kultur dient. Sogar von dem, was übrigbleibt, kann nicht alles unbedingt als authentisch vorchristlicher Stoff gelten.[137]

Doch auch schon bevor die ersten Texte in altnordischer Sprache niedergeschrieben wurden und die Christianisierung Skandinaviens abgeschlossen war, kamen die Nordländer mit dem Christentum in Berührung: Schon die Wikinger kamen auf ihren Reisen mit christlichen Glaubensvorstellungen in Kontakt – egal, ob sie nun als Plünderer, Händler oder Söldner

[135] Vgl. Van Nahl / van Nahl: Skandinavistische Mediävistik. 2019, S. 85.
[136] Ebd., S. 87.
[137] Hultgård: Altskandinavische Opferrituale. 1993, S. 222.

umherreisten – und brachten diese Ideen und Vorstellungen mit in ihre Heimat.[138] Darüber hinaus bereisten schon früh erste Missionare Skandinavien. So erfolgte bereits um 700 ein erster Missionierungsversuch in Dänemark durch den angelsächsischen Missionar Willibrord, der jedoch folgenlos blieb. Erst mehr als hundert Jahre später regierte mit Harald Klak – wenn auch nur für die sehr kurze Zeitspanne von rund einem Jahr – der erste getaufte König im Norden.[139] Dieser brachte den Missionar Ansgar ins Land, der in den 820er Jahren den Versuch unternahm, in Haithabu und in Birka zu missionieren. Doch auch dessen Missionierungsversuche blieben weitgehend erfolglos. Immerhin durfte er in Haithabu, der damals größten Stadt Skandinaviens und einem wichtigen Handelsstandort, eine Kirche errichten – ein Umstand, der zeige, so der Skandinavist Jens Peter Schjødt, dass es in Haithabu bereits damals eine nennenswerte Anzahl an Christen gegeben haben muss.[140]

In Norwegen unternahm der christliche König Hakon der Gute, Sohn Harald Schönhaars, seit den 940er Jahren den Versuch, das Christentum einzuführen. Er konnte den neuen Glauben jedoch nicht nachhaltig verankern, so dass das Heidentum unter der Herrschaft des heidnischen Jarl Hakons wieder aufflammte. Zum Ende des 10. Jahrhunderts wurde der Jarl durch Olaf Tryggvason besiegt, der den Versuch unternahm, den christlichen Glauben mit Gewalt einzuführen. Tryggvassons Regierungszeit endete nach wenigen Jahren durch dessen Tod, nach dem die Region Tröndelag wieder heidnisch wurde. Ab 1015 begann Olaf Haraldsson, der später der Heilige genannt wurde, erneut die Christianisierung voranzutreiben und das norwegische Reich zu einen. Er erließ christliche Gesetze und errichtete Kirchen, trieb den Religionswechsel aber auch gewaltsam voran. Mit Erfolg: Bis zu seinem Tod in der Schlacht von Stiklastaðir im Jahr 1030 waren die Norweger zu Christen geworden.[141]

Auch auf Island gab es bereits vor der offiziellen Übernahme des Christentums zahlreiche Berührungspunkte mit der neuen Religion. So siedelten neben den christlichen irischen Mönchen, die bereits im 8. und 9. Jahrhundert vereinzelt auf Island lebten, auch christliche Familien auf der Insel, wie die *Landnámabók* berichtet.[142] Wie lange diese jedoch im heidnischen Umfeld ihren Glauben bewahren konnten, ist unklar:

> Für das Problem des Synkretismus fällt dabei wohl nur leicht ins Gewicht, dass diese Christen mangels einer christlichen Infrastruktur mit Priestern, Bischöfen und Kirchen wohl nicht in der Lage waren, ihren Glauben auch zu praktizieren und somit über das folgende Jahrhundert wohl

[138] Vgl. Anders Winroth: Die Wikinger. Das Zeitalter des Nordens. Stuttgart 2016, S. 252.
[139] Vgl. Simek: Religion und Mythologie der Germanen. 2014, S. 240.
[140] Vgl. Schjødt: The Christianisation of the North. 2013, S. 305.
[141] Vgl. Simek: Religion und Mythologie der Germanen. 2014, S. 243ff.
[142] Vgl. ebd., S. 247.

> wieder in einen halb oder ganz heidnischen Stand zurückfielen; jedenfalls berichten die Quellen nichts von einem christlichen Kult vor den allerletzten Jahren des 10. Jh.s. Die Prinzipien des Christentums hingegen und wohl auch vereinzelte Bibelerzählungen können durchaus schon 100, wenn nicht 200 bis 300 Jahre früher zu Allgemeinwissen geworden sein.[143]

Zielgerichtetere Missionierungsversuche auf Island erfolgten ab den 980er Jahren, etwa durch den niedersächsischen Bischof Friedrich, endeten jedoch mit Gewalttaten von Seiten der Missionare. Auch der norwegische Herrscher Olaf Tryggvason mischte sich in die Christianisierung der Insel ein, indem er zunächst alle Isländer, die sich in Norwegen befanden, als Geiseln festsetzen ließ. Im Jahr 1000 schickte er zwei christliche Isländer und einen Priester nach Island, die ihr Anliegen auf dem Þing vorbrachten, was dort jedoch zu einem Bruch zwischen den heidnischen und den christlichen Häuptlingen führte. Da man politischen Unfrieden im Land befürchtete, einigte man sich darauf, den christlichen Glauben anzunehmen. Die Heiden durften jedoch einige ihrer Gewohnheiten bewahren: Sie durften im Privaten weiterhin heidnische Opfer praktizieren. Außerdem blieben die Praxis der Kindesaussetzung und des Verzehrs von Pferdefleisch weiterhin legal. Doch damit war die Christianisierung Islands trotz des offiziellen Þing-Beschlusses nicht abgeschlossen, denn es fehlte nach wie vor die kirchliche Infrastruktur, um den neuen Glauben in der Bevölkerung zu verankern. Erst mehr als 50 Jahre nach der Übernahme des Christentums wurde im Jahr 1056 mit Isleifr der erste isländische Bischof geweiht. Die ersten Benediktinerklöster folgten in den Jahren 1112 und 1155, so dass der Glaubenswechsel auf Island wohl erst im 12. Jahrhundert als abgeschlossen betrachtet werden kann.[144]

Die knappen Ausführungen über die Christianisierung in Skandinavien, speziell in Norwegen und auf Island, zeigen, dass der Religionswechsel nicht überall gleich schnell und nachhaltig vonstattenging. So widersetzten sich einige Regionen wie etwa das norwegische Tröndelag und das schwedische Uppsala noch lange dem neuen Glauben. In diesen Regionen könnte sich also noch über einen längeren Zeitraum Wissen über die alte Religion sowie deren Rituale und Glaubensvorstellungen erhalten haben. Simek weist daher zu Recht in seinem Buch *Religion und Mythologie der Germanen* darauf hin, dass der Unterschied zwischen dem offiziellen Bekehrungszeitpunkt und dem tatsächlichen, erfolgreichen Abschluss der Christianisierung in der vergangenen Forschung oftmals unzureichend problematisiert wurde. Dabei geht es ihm jedoch nicht nur um den individuellen Glaubenswechsel Einzelner, sondern auch um das Vorhandensein der entsprechenden Infrastruktur, welche die Christianisierung bedingen, wie etwa Kirchen, Priester, Klöster etc., die erst im Laufe

[143] Simek: Religion und Mythologie der Germanen. 2014, S. 247.
[144] Vgl. ebd., S. 248ff.

der Zeit etabliert wurden.[145] Die Bekehrungsgeschichte teilt Simek daher in fünf bzw. sechs Phasen ein. Diese reichen von einem unbeeinflussten Heidentum (Phase 1), welches er in Skandinavien für die Zeit vor dem 8. Jahrhundert annimmt, bis zu einer vollständigen Christianisierung mit Übernahme christlicher Wertvorstellungen und Kultur. Auf die Phase des ersten Kontakts mit der christlichen Religion (Phase 2), folgt eine Phase des zunehmenden Synkretismus, welcher speziell im Spätheidentum der Wikingerzeit recht weitreichend ist. In der vierten Phase erfolgt die formelle Bekehrung zum neuen Glauben, welcher in der fünften Phase durch die Errichtung einer kirchlichen Infrastruktur und die „systematische Unterdrückung heidnischer Praktiken“[146] nachhaltig gefestigt wurde.[147] Phase 6 kennzeichnet die vollständige innere Christianisierung des Gebietes.

Auch Jens Peter Schjødt legt in seinem *The Christianisation of the North – a New Kind of Religiosity* eine Kategorisierung der Bekehrungszeit vor, fokussiert sich jedoch in diesem Zusammenhang auf die Phase des Synkretismus (bei Simek Phase 3) und kategorisiert die verschiedenen Einstellungen gegenüber dem Christentum. Abgesehen von den zahlreichen Versuchen, das Christentum in den verschiedenen Regionen Skandinaviens einzuführen, gab es in der frühen Wikingerzeit zahlreiche weitere Berührungspunkte zum Christentum, beispielsweise durch die skandinavischen Siedler in der Normandie oder England. Nicht alle Wikinger seien deshalb gleich zum Christentum übergegangen, dennoch kamen sie schon damals zumindest mit christlichen Ideen und christlicher Kultur in Berührung.[148] Jens Peter Schjødt stellt vier Kategorien vor, die die verschiedenen Haltungen gegenüber dem Christentum verdeutlichen. Als Grundlage für seine Einordnung hat er Isländer- und Königssagas untersucht. Bereits während der Wikingerzeit, so Schjødt, habe es Skandinavier gegeben, die den christlichen Glauben annahmen und diesen auch strikt befolgten. Gleichwohl gab es jedoch auch Menschen, die sich zwar als Christen betrachteten, aber ihre alten Traditionen und Bräuche beibehielten. Andere praktizierten hingegen einen Mix aus beiden Religionen. Darüber hinaus habe es aber auch Heiden gegeben, die dem Christentum gegenüber feindlich eingestellt waren. Wie hoch der Anteil der jeweiligen Gruppierungen in der Bevölkerung war, lässt sich den Quellen jedoch nicht entnehmen.[149]

Trotz all dieser bereits sehr frühen, christlichen Einflüsse wurden einige Details aus den altnordischen Quellen in der skandinavistischen Forschung lange Zeit als authentisch heidnisch betrachtet. Dass auch einige dieser Berichte jedoch tatsächlich christlichen Ein-

[145] Vgl. Simek: Religion und Mythologie der Germanen. 2014, S. 251.
[146] Ebd., S. 254.
[147] Vgl. ebd., S. 252ff.
[148] Vgl. Schjødt: The Christianisation of the North. 2013, S. 306.
[149] Vgl. ebd.

flüssen unterlagen, konnten zahlreiche Forscher in den vergangenen Jahrzehnten überzeugend belegen. So weist bereits Klaus Düwel in seiner 1985 veröffentlichten Untersuchung des Opferfestes zu Lade[150] glaubhaft nach, dass unter anderem der Ausdruck *blóta til árs ok friðar* – für ein gutes Jahr und Frieden opfern, der lange Zeit als authentischer, heidnischer Ausdruck galt, tatsächlich christlichen Ursprungs ist. Zwar stelle das Wort *friðr*, so Düwel, einen alten altnordischen Ausdruck dar, die gesamte Formel finde sich allerdings nur in christlicher Dichtung wieder. Dies belegt der Mediävist anhand verschiedener Prosaquellen und anhand von Beispielen aus der Legendenliteratur, wie etwa der *Thomas saga erkibyskups*.[151] Auch wenn Düwels Thesen in Bezug auf die Herkunft der Formel *ár ok friðr* in der Vergangenheit vielfach diskutiert wurden[152], zeigt die Debatte, dass es durchaus zahlreiche glaubhafte Argumente für einen frühen Einfluss des Christentums auf heidnische Glaubensvorstellungen und -praktiken gibt.

Zwei weitere Konzepte, die bei der Untersuchung vorchristlicher Religion und Glaubensvorstellungen anhand altnordischer Quellen eine Rolle spielen, sind die Theorie des *Euhemerismus* sowie das Konzept der *interpretatio christiania*. Unter *Euhemerismus* versteht man die Theorie, dass es sich bei bestimmten Göttern lediglich um Menschen gehandelt habe, die über herausragende Fähigkeiten verfügt hätten. Diese seien zu Lebzeiten oder im Laufe der Zeit vergöttlicht und von den Menschen verehrt worden, oder hätten sich selbst diese Stellung angeeignet.[153] Bei der *interpretatio christiania* werden heidnische My-

[150] Vgl. Düwel: Das Opferfest von Lade. 1985, S. 66f.
[151] Vgl. ebd.
[152] Auch andere Forscher, wie etwa Klaus von See vertraten diese Auffassung (Vgl. von See: Mythos und Theologie im skandinavischen Hochmittelalter, S. 84ff.) Im Nachgang zu Düwels Forschungen gab es jedoch auch Gegenstimmen, die die Ansicht vertraten, dass die Formel durchaus vorchristlicher Herkunft sein könnte. So argumentiert beispielsweise Anders Hultgård in seinem Aufsatz *Altskandinavische Opferrituale und das Problem der Quellen*, dass, auch wenn der älteste schriftliche Beleg einer Vorstellung oder einer Formel wie *ár ok friðr* christlich sei, dies nicht zweifelsohne „[...] mit dem Alter oder Ursprung jener Vorstellung oder Formel gleichzusetzen [...]“ sei. Insbesondere der religionswissenschaftliche Vergleich mit anderen, speziell ethnischen Religionen zeige, dass man Gebetsformeln für Frieden und Fruchtbarkeit durchaus als Bestandteil der altskandinavischen Religion erwarten könne. Seiner Ansicht nach habe sich die Übernahme der Formel aus dem Christentum möglicherweise in einer frühen synkretistischen Phase vollzogen. (Hultgård: Altskandinavische Opferrituale. 1993, S. 244ff.) sei. Gleichwohl könnten diese eine *interpretatio christiana* einer altskandinavischen Kultformel darstellen, denn es gebe, so Hultgård, keine hinreichenden Beweise dafür, dass eine derartige Formel im mittelalterlichen Christentum üblich war (Vgl. ebd., S. 247). Als Beispiel für einen Beweis für eine vorchristliche Herkunft des Ausdrucks *ár ok friðr* führt er die Runeninschrift auf dem Stentoften-Stein im schwedischen Blekinge an, welche wahrscheinlich aus dem 7. Jahrhundert stammt und er mit „HaþuwolfR gab ein gutes Jahr“ übersetzt. Hier finde sich der ein Teil der Kultformel in einem genuin vorchristlichen Kontext wieder, was widerum den vorchristlichen Charakter der Formel bestätige. (Vgl. ebd., S. 249.)
[153] Vgl. G. W. Weber: Euhemerismus. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Achter Band, Berlin/New York 1994, S. 1 – 16.

then, Traditionen und Bräuche in die christliche Terminologie und Gedankenwelt übertragen.[154]

Neben den (möglichen) Einflüssen des christlichen Glaubens ist ein entscheidender Einfluss kontinentalen und antiken Wissens anzunehmen. So war beispielsweise die römische Götterwelt auf Island durchaus bekannt. Dieses Wissen beeinflusste auch die altnordische Mythologie.[155] So betont der Skandinavist Klaus Böldl, dass es sich bei den nordischen Mythen daher nicht um ungebrochene heidnische Traditionen handele: „[…] vielmehr erfuhren diese Texte ihre Verschriftlichung in einem christlichen, literarisch hoch gebildeten Milieu und zum Teil vielleicht sogar in klösterlichen Schreibstuben.“[156] Seit dem 11. Jahrhundert wurde in allen damaligen Reichen Skandinaviens die Gründung von Klöstern und Kathedralschulen an den neu errichteten Bischofssitzen voran getrieben. Sie trugen maßgeblich dazu bei, den neuen Glauben nachhaltig in allen Bevölkerungsschichten zu verankern und brachten auch die Fertigkeit des Schreibens sowie klassisches Wissen mit. [157]

Darüber hinaus war das mittelalterliche Island durchaus mit dem europäischen Kontinent vernetzt: So sind zahlreiche Reisen der Skandinavier und speziell der Isländer ins europäische Ausland, speziell in das Paris des 12. Jahrhunderts, dokumentiert. Es verwundert daher auch nicht, dass insbesondere die isländischen Ritter- und Königssagas in enger Verbindung zu kontinentalen Herrschergeschichten und der französischen höfischen Literatur stehen. Doch auch die Isländersagas sind nicht frei von außerskandinavischen Einflüssen:

> Sie [die Isländersagas] erscheinen dann weniger als unverfälschtes Zeugnis einer isländischen Frühzeit, als vielmehr als Resultat der kreativen Auseinandersetzung mit ausländischen Einflüssen, die mit einheimischen Traditionen zu neuen Formen verschmolzen sind.[158]

Wie weit der Einfluss des Christentums und der europäischen Gelehrsamkeit in Bezug auf die Frage, welche Aspekte der vorchristlichen Julzeit bzw. eines altskandinavischen Julfestes möglicherweise in der altwestnordischen Literatur erhalten geblieben sein könnten, reichte, wird dabei stets in jedem Einzelfall hinterfragt werden müssen.

---

[154] Vgl. Interpretatio Christiana. In: E-Manual der alten Geschichte, abgerufen unter https://emanualaltegeschichte.blogs.uni-hamburg.de/glossary/interpretatio-christiana/ (Stand: 13.05.2019).
[155] Vgl. Böldl: Götter und Mythen des Nordens. 2013, S. 10.
[156] Ebd.
[157] Vgl. Uecker: Geschichte der altnordischen Literatur. 2004, S.11.
[158] Van Nahl / van Nahl: Skandinavistische Mediävistik. 2019, S. 90.

4. METHODEN

Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, einen neuen Blick auf ein altes Thema der skandinavistischen Forschung zu wagen: das vorchristliche Julfest. Wie unter anderem Laura Sonja Wamhoff in ihrer Dissertation *Isländische Erinnerungskultur 1100-1300* nachvollziehbar gezeigt hat, stellen die Konzepte der *Memory Studies* gute Methoden bereit, um sich bislang nicht abschließend geklärten Forschungsfragen der Altskandinavistik zu nähern. Gemeinsam mit den bereits erläuterten Überlegungen zum Thema Quellenkritik kann das Konzept des kollektiven Gedächtnisses dazu beitragen, die verfügbaren Quellen und deren Inhalte noch einmal neu zu deuten und einzuordnen. Dabei wird es im Kontext der vorliegenden Untersuchung vor allem auch um die Frage gehen, wie wahrscheinlich es ist, dass bestimmte Aspekte eines möglichen christlichen Julfestes auch Jahrhunderte nach der Übernahme des neuen Glaubens bewahrt werden konnten. Gleichwohl soll die altnordische Literatur als Quelle für vorchristliche Glaubensvorstellungen kritisch beleuchtet werden.

Sowohl die Erinnerung als auch der Akt des Erinnerns, an. *minni*, nehmen in der altnordischen Literatur einen wichtigen Stellenwert ein. So betont Glauser, dass bereits die Edda darauf verweist, dass die Erinnerung fest im menschlichen Körper, genauer gesagt in der Brust, verankert sei. Daher stünde die Erinnerung offenbar auch mit dem Verstehen, den Gedanken und mit der Eloquenz in Verbindung.[159] Erinnerung und Erinnern stellen also einen festen und wichtigen Bestandteil der altnordischen Tradition dar. Dennoch stellt sich auch im Kontext der altwestnordischen Literatur die Frage, wie glaubhaft die entsprechenden Quellentexte in Bezug auf die Darstellung der altskandinavischen Religion tatsächlich sind. Dabei handelt es sich um eine Frage, die auch in der Forschung heftig umstritten ist. Die hier nun vorgestellten Konzepte und Methoden aus dem Bereich der kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung können möglicherweise dazu beitragen, der Beantwortung dieser Frage in Bezug auf das Thema der vorchristlichen Julzeit bzw. des altskandinavischen Julfestes näher zu kommen. Dabei stellen sich vor allem die folgenden Forschungsfragen: Was wurde erinnert und was nicht? Was geriet in Vergessenheit und worin liegt das Vergessen dieser Aspekte möglicherweise begründet? Welche Wissensinhalte wurden womöglich bei der Niederschrift rekonstruiert und welche könnten authentisch sein? Und über welche Bedeutung verfügte dieses Wissen zum Zeitpunkt der Niederschrift? In den folgenden Kapiteln soll jedoch zunächst näher auf die den *Memory Studies* zugrundeliegenden Konzepte sowie deren Geschichte eingegangen werden.

[159] Vgl. Glauser: Pre-Modern Nordic Memory Studies. 2018, S. 1.

4.1 Gedächtnis und Erinnerung: Konzepte der Memory Studies

Wie glaubwürdig sind die Informationen, die wir in Sagas und Þættir über die Glaubensvorstellungen und -praktiken im vorchristlichen Skandinavien finden? Was wissen die Autoren altnordischer Texte, die 200 bis 300 Jahre nach der offiziellen Übernahme des Christentums verfasst wurden, tatsächlich noch über die Religion und Glaubensvorstellungen ihrer Vorfahren und über die Feste, die sie gefeiert haben? Welche Aspekte des heidnischen Glaubens wurden über die Jahrhunderte hinweg erinnert und welche gerieten in Vergessenheit? Und geschah das Vergessen unbeabsichtigt, oder wurden bestimmte Praktiken verboten oder bewusst verschwiegen? Welche Erinnerungen wurden gegebenenfalls bewusst modifiziert – und warum und von wem? Dies sind nur einige der Fragen, die sich bei jeder Untersuchung stellen, die sich mit vorchristlichen Religion(en) in Skandinavien beschäftigt und dabei – mangels zeitgenössischen Quellenmaterials – auf die deutlich später verschriftlichten Texte aus dem Bereich der altnordischen Literatur zurückgreifen muss.

Eine Möglichkeit, sich diesen Fragen zu nähern, stellen Konzepte der sogenannten kulturwissenschaftlichen Gedächtnisstudien oder auch *Memory Studies* dar. Gedächtnis, Erinnern und Vergessen stellen wichtige Begriffe dieser erst in den vergangenen 20 bis 35 Jahren entstandenen, interdisziplinären Methodik dar. Erinnern und Vergessen gehören dabei untrennbar zusammen. Denn nicht jeder Wissensinhalt, der innerhalb einer Gesellschaft vorhanden ist, wird auch tatsächlich von ihren Mitgliedern über mehrere Generationen hinweg erinnert. Insbesondere seit den 1990er Jahren wurde eine Vielzahl von Theorien, die sich mit dem Zusammenhang von Kultur und Gedächtnis beschäftigen, entwickelt, die wiederum mit zahlreichen unterschiedlichen Begrifflichkeiten operieren. Trotzdem lassen sich zwei zentrale Merkmale des Erinnerns feststellen: sein Gegenwartsbezug und sein konstruktiver Charakter. So seien Erinnerungen

> […] keine objektiven Abbilder vergangener Wahrnehmungen, geschweige denn von einer vergangenen Realität. Es sind subjektive, hochgradig selektive und von der Abrufsituation abhängige Rekonstruktionen. Erinnern ist eine sich in der Gegenwart vollziehende Operation des Zusammenstellens (re-member) verfügbarer Daten. Vergangenheitsversionen ändern sich mit jedem Abruf, gemäß den veränderten Gegenwarten.[160]

Was bedeutet das für unsere altnordischen Quellentexte zur vorchristlichen Mythologie und Religion? Spätestens seit dem Beginn des 2. Jahrtausends ist durch die zunehmende Christianisierung für Island und Norwegen mit einem schrittweisen Verschwinden heidnischer

[160] Erll: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. 2017, S. 6.

Glaubensvorstellungen zu rechnen, da die religiösen Feste und Riten gar nicht oder nicht mehr in der Öffentlichkeit praktiziert wurden. Bis zu den ersten, in altnordischer Sprache verfassten Texten, die wohl ab dem 12. Jahrhundert niedergeschrieben wurden,[161] gingen so vermutlich zahlreiche Aspekte der heidnischen Julzeit sowie des Julfestes verloren. Andere, noch verfügbare Informationen, wurden womöglich in verschiedenen Texten der altnordischen Literatur zusammengestellt und dabei in einen neuen Kontext gesetzt, welche der veränderten Realität von Autoren und Publikum besser entsprachen. Sicherlich wurde dabei auch selektiert, welche Wissensinhalte in schriftlicher Form weitertradiert werden sollten und welche nicht. Gründe hierfür könnten sein, dass die entsprechenden Wissensinhalte zur Zeit der Verschriftlichung bereits ihre ursprüngliche Bedeutung verloren hatten und dieses Wissen nicht mehr verstanden wurde. Möglicherweise wurden aber auch bestimmte Aspekte bewusst aussortiert oder verfälscht. In den untersuchten Texten darauf Hinweise zu finden, welches Wissen verloren ging und welche Informationen neu konstruiert wurden, können kulturwissenschaftliche Gedächtnistheorien Hilfestellung leisten.

Nicht ohne Grund gab es speziell in den vergangenen zehn bis zwanzig Jahren einen regelrechten Boom von Forschungsarbeiten, die sich mit kulturwissenschaftlichen Gedächtnistheorien befassten: Eröffnen diese Theorien doch einen Zugang zu den Lebens- und Vorstellungswelten einzelner sozialer Gruppen oder ganzer Gesellschaften, sowohl in der Vergangenheit als auch in der Gegenwart. Eine der sicherlich bekanntesten Theorien stellt dabei das Konzept des kulturellen Gedächtnisses von Jan und Aleida Assmann dar, das im folgenden Kapitel detaillierter vorgestellt werden soll. Die Relevanz derartigen Konzepten für die Erforschung von Erinnerungen in alten Texten, wie etwa jenen aus dem Bereich der altnordischen Literatur, hat die Skandinavistin Laura Sonja Wamhoff in ihrer Dissertation *Isländische Erinnerungskultur 1100-1300. Altnordische Historiographie und kulturelles Gedächtnis* auf den Punkt gebracht:

> Geht man nämlich davon aus, dass Texte als Medium des kollektiven Gedächtnisses kollektive Vorstellungen transportieren und formen, so kann sich über ihre Erschließung ein erweiterter Zugang zur Vorstellungswelt der jeweiligen Gesellschaft öffnen.[162]

Gerade für Island und die Isländer scheinen kollektive Erinnerungen an ihre Herkunft und ihre Vorfahren besonders wichtig gewesen zu sein: So erinnert beispielsweise die *Land-*

[161] Bekannt ist, dass der Historiker Ari Þorgilsson schon im ersten Drittel des 12. Jahrhunderts seine *Íslendingabók* verfasste. Diese selbst ist allerdings nicht überliefert. Snorri Sturluson bezieht sich jedoch in seiner wohl kurz nach 1230 verfassten Heimskringla auf Ari Þorgilsson als Quelle. Vgl. Uecker: Geschichte der altnordischen Literatur. 2004, S. 18f.
[162] Wamhoff: Isländische Erinnerungskultur. 2016, S. 8.

námabók, das Buch der Landnahme, an die frühe Besiedlungsgeschichte des Landes: Zwischen 870 und 930, in der sogenannten Landnahmezeit, kamen rund 400 namentlich genannte Siedler mit ihren Familien und ihrem Gesinde auf die Insel. Insgesamt kamen um diese Zeit wohl 20.000 Menschen nach Island.[163] Die Neuankömmlinge kamen jedoch nicht direkt aus Norwegen, wie die *Landnámabók* berichtet. Vermutlich handelte es sich, neben Menschen aus anderen Regionen Nordeuropas, auch um eine große Zahl von Norwegern, die zuvor auf den britischen Inseln eine neue Heimat gefunden hatten.[164] Hinzu kamen irische Sklavinnen und Sklaven, deren Anteil an der isländischen Bevölkerung bei rund 10 Prozent lag.[165] Schenkt man den Angaben der *Landnámabók* Glauben, so kamen die ersten Siedler nach Island, um ihren Wunsch nach Freiheit ausleben zu können – denn in der norwegischen Heimat schickte sich König Harald Schönhaar an, das Reich zu einen und zu dessen Alleinherrscher aufzusteigen.[166] Möglicherweise brachten die Aussiedler jedoch Konflikte mit dem Königshaus oder die Angst vor dem Verlust ihrer Privilegien dazu, überzusiedeln. Bis zu 80.000 Menschen, so Schätzungen, lebten im 13. Jahrhundert auf Island[167]:

> Die Ausgewanderten brauchten eine Identität, die auf dem Glauben an eine gemeinsame Geschichte beruht. Man konstruiert sich eine Vergangenheit, man braucht eine Erinnerung an den gemeinsamen Ursprung, und die Isländer bewältigten dies in ihrer wahrhaft imponierenden Literatur.[168]

Gleichwohl dienten die Aufzeichnungen aus der *Landnámabók* aber auch der Legitimierung der eigenen Besitzansprüche.[169] Diese und viele andere Gründe sorgten dafür, dass gerade auf Island umfangreiches Wissen über die Vorväter und deren Taten bewahrt wurde und dieses Wissen in das kollektive Gedächtnis der Isländer einging. Eine Anwendung kulturwissenschaftlicher Gedächtnistheorien im Bereich der Altskandinavistik scheint daher eine vielversprechende Methodik darzustellen, um sich bestimmten Aspekten, wie etwa der vorchristlichen Religion der Skandinavier und ihren Festen und Riten anzunähern. Darüber hinaus tragen diese Konzepte dazu bei, mehr über die Menschen und ihre Gesellschaft zu erfahren, zu deren Zeit diese Erinnerung verschriftlicht wurde.

[163] Vgl. Krause. Die Welt der Wikinger. 2006, S. 149.
[164] Vgl. Uecker: Geschichte der altnordischen Literatur. 2004, S. 14.
[165] Vgl. Krause. Die Welt der Wikinger. 2006, S. 149.
[166] Vgl. Uecker: Geschichte der altnordischen Literatur. 2004, S. 14.
[167] Vgl. ebd.
[168] Ebd.
[169] Vgl. ebd., S. 15.

4.2 GEDÄCHTNIS UND ERINNERN

In den 1920er Jahren schufen der Soziologe Maurice Halbwachs und der Kunsthistoriker Aby Warburg mit ihren Forschungen die Grundlage für unser heutiges Verständnis des kollektiven Gedächtnisses. Zwar vertraten Warburg und Halbwachs grundlegend verschiedene Standpunkte in Bezug auf ihre Theorien zum kollektiven Gedächtnis[170], gemeinsam ist ihnen jedoch die Idee, dass Kultur und deren Bewahrung auf menschliche Tätigkeit zurückgehen. Vermittelt und bewahrt würde Kultur demnach „[…] durch soziale Interaktion und Festschreibung in materialen Objektivationen […]“[171], ein Gedanke, der zu Zeiten Warburgs und Halbwachs keineswegs selbstverständlich war: Denn Erinnern und Vergessen einzelner Kulturen erklärte man sich mit dem sogenannten *Rassengedächtnis*, einem Konzept, das von Darwins Evolutionstheorien beeinflusst wurde und die Überlegenheit bestimmter Völker in den Vordergrund stellte.[172]

Der Begriff des kollektiven Gedächtnisses geht auf das von Halbwachs entwickelte Konzept des *mémoire collective* zurück. Dieses versteht Halbwachs als „[…] Bestand von Vergangenheitsversionen, die eine Gruppe ihren Bedürfnissen entsprechend konstruiert, entwirft und deutet.“[173] Den Begriff „kollektiv“ betrachtet er in diesem Kontext nicht nur metaphorisch, sondern bezieht ihn ganz konkret auf das Gedächtnis. Zwar verfüge lediglich ein Individuum über ein Erinnerungsvermögen, allerdings sei dieses, so Halbwachs, stets durch die soziale Gruppe oder Gesellschaft, in der das Individuum sozialisiert wurde, geprägt. Selbst persönliche Erinnerungen entstünden, so Halbwachs, nur durch Interaktion und Kommunikation mit anderen Gruppenmitgliedern. Bleiben Interaktion und Kommunikation aus, folgt daraus Vergessen.[174] Das *kollektive Gedächtnis* ist in Erweiterung zu Halbwachs, wie folgt zu verstehen:

> Das ‚kollektive Gedächtnis‘ ist ein Oberbegriff für all jene Vorgänge biologischer, psychischer, medialer und sozialer Art, denen Bedeutung bei der wechselseitigen Beeinflussung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in kulturellen Kontexten vorkommt.[175]

[170] So stand für Warburg die materiale Dimension von Kultur im Fokus, wohingegen Halbwachs in seinen Arbeiten deren soziale Dimension hervorhob. Für Halbwachs wurde das kollektive Gedächtnis aktiv und bewusst konstruiert, um Bedürfnisse bestimmter sozialer Gruppen in der Gegenwart zu befriedigen. Beide sind sich jedoch in dem Punkt einig, dass Kultur und ihre Überlieferung Produkte menschlicher Tätigkeit sind. Vgl. Erll: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. 2017, S. 18.
[171] Ebd.
[172] Vgl. ebd.
[173] Wamhoff: Isländische Erinnerungskultur. 2016, S. 7.
[174] Vgl. Jan Assmann: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. 6. Auflage, München 2007, S. 36ff.
[175] Assmann: Das kulturelle Gedächtnis. 2007, S. 5.

In den Jahrzehnten nach Warburg und Halbwachs fanden deren Theorien zum kollektiven Gedächtnis jedoch kaum Anklang. Dies änderte sich ab den 1980er Jahren mit den Arbeiten des französischen Historikers Pierre Nora, der die Existenz eines kollektiven Gedächtnisses für die Gegenwart ausschließt. Stattdessen entwickelte er den Begriff der *lieux des mémoire*, der *Erinnerungsorte*. Mit diesem Begriff weist der Historiker auf die enge Verbindung von Gedächtnis und Raum hin.[176] Die *lieux des mémoire* umfassen Nora zufolge allerdings nicht nur tatsächliche Orte wie Gebäude, Denkmäler oder sonstige geographisch fassbare Orte, sondern auch historische Personen, wissenschaftliche und philosophische Texte oder symbolische Handlungen.[177] Zahlreiche Aspekte von Noras Arbeit sind in der Forschung umstritten – etwa seine Ansicht, dass es in vorindustriellen Epochen kaum Veränderung in Bezug auf Bräuche und Traditionen gegeben habe.[178] Trotz der berechtigten Kritik trugen die Theorien des Franzosen sehr wohl dazu bei, Gedächtniskonzepte in den geisteswissenschaftlichen Fokus zu rücken.

Seit den 1990er Jahren griffen Jan und Aleida Assmann Halbwachs‘ Konzept des kollektiven Gedächtnisses systematisch auf und erweiterten es, indem sie das Modell ausdifferenzierten und das kollektive Gedächtnis in das *kommunikative* und das *kulturelle Gedächtnis* unterteilten.[179] Ihrer Definition nach beruht das *kommunikative Gedächtnis* auf oraler Weitergabe von Geschichtswissen und wird im Rahmen alltagsnaher Kommunikation weitergegeben. Es ist an bestimmte Personen gekoppelt und umfasst einen begrenzten, mitwandernden Zeitraum von drei bis vier Generationen, also rund 80 bis 100 Jahre. Unter dem Begriff des *kulturellen Gedächtnisses* fassen Aleida und Jan Assmann

> […] den jeder Gesellschaft und jeder Epoche eigentümlichen Bestand an Wiedergebrauchs-Texten, -Bildern und -Riten zusammen, in deren ‚Pflege‘ sie ihre Selbstbild stabilisiert und vermittelt, ein kollektiv geteiltes Wissen vorzugsweise (aber nicht ausschließlich) über die Vergangenheit, auf das eine Gruppe ihr Bewußtsein von Einheit und Eigenart stützt.[180]

Das *kulturelle Gedächtnis* zeichne sich durch einen hohen Grad an Institutionalisierung aus (etwa in Form von Festen oder zeremonieller Kommunikation) und habe schicksalhafte Ereignisse zum Gegenstand, die in der Vergangenheit stattgefunden hätten. Diese Ereignisse

[176] Vgl. Glauser: Pre-Modern Nordic Memory Studies. An Introduction. 2018, S. 8.
[177] Vgl. Erll: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. 2017, S. 20.
[178] Glauser kritisiert zu Recht, dass Noras Arbeiten suggerieren, dass das kollektive Gedächtnis zum Zwecke der Identitätsbildung einer sozialen Gruppe oder einer Gesellschaft sowie die Beschäftigung mit der eigenen Geschichte kaum eine Rolle gespielt hat. Vgl. Glauser: Pre-Modern Nordic Memory Studies. An Introduction. 2018, S. 9.
[179] Vgl. ebd.
[180] Jan Assmann: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Assmann, Jan / Hölscher, Tonio (Hg.): Kultur und Gedächtnis. Frankfurt am Main 1988, S. 15.

fungierten als Fixpunkte und würden über sogenannte *Erinnerungsfiguren* wachgehalten. Darunter versteht Assmann spezialisierte Träger der Erinnerung, beispielsweise Denkmäler oder Gedenktage.[181] Das kulturelle Gedächtnis reicht also über viele Generationen hinweg und wird von spezialisierten Traditionsträgern weitergetragen – ohne jedoch an bestimmte Personen gekoppelt zu sein.[182] Allerdings entspricht diese Art des Gedächtnisses dabei nicht zwangsläufig der historischen Realität: Denn bei der Tradierung von Erinnerung handelt es sich stets um eine Rekonstruktion, bei der Wissen in Relation zu der aktuellen Situation innerhalb einer Gruppe gesetzt wird.[183]

> Memory is a ‚contemporized past', which implies that focus is neither on the past itself, nor on the social or historical reality of the past, but exactly on the memory of the past, on how people remember, and why.[184]

Entsprechend wird das kulturelle Gedächtnis durch Auswahlmechanismen einer bestimmten sozialen Gruppe aufrechterhalten.[185] Dass hier lediglich das Wissen einer bestimmten Gruppe oder Schicht konserviert wird, stellt ein Problem des kulturellen Gedächtnisses dar: Denn niemals wird der Wissensvorrat aller Mitglieder einer Gesellschaft konserviert. Stattdessen werden lediglich ausgewählte Wissensinhalte einer bestimmten Gruppe tradiert, und so wird nur ein Teil des Wissens an nachfolgende Generationen weitergegeben. Damit stellt sich die berechtigte Frage, wie repräsentativ dieses (Teil-)Wissen eigentlich für die Gesamtheit einer Gesellschaft zu einer bestimmten Zeit ist.

Zudem stellt sich die Frage nach den Funktionen, welche diese Erinnerungen für bestimmte soziale Gruppen oder auch die gesamte Gesellschaft einnehmen. Jan Assmann unterscheidet hier zwei grundlegende Optionen, nämlich *kalte* und *heiße Erinnerungsoptionen*. Damit modifiziert er ein Konzept des französischen Ethnologen Lévi-Strauss. Dieser teilte bereits in den 60er Jahren Gesellschaften in *kalte* und *heiße Gesellschaften* ein. Unter *kalten Gesellschaften* versteht Lévi-Strauss in diesem Zusammenhang Gesellschaften, die bestrebt sind, ihre spezifische Kultur möglichst unverändert zu bewahren. Im Gegensatz dazu seien *heiße Gesellschaften* durch Wandel und Modernisierungswillen geprägt. [186] Assmann hingegen sieht in diesen Kategorien keine fixen Zustände und betont stattdessen, dass es sich eher um mögliche Strategien einer Gesellschaft handele. Er spricht aus diesem Grunde da-

[181] Vgl. Assmann: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. 1988, S. 12.
[182] Vgl. Erll: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. 2017, S. 25.
[183] Vgl. Assmann: Kollektives Gedächtnis. 1988, S.129.
[184] Glauser: Pre-Modern Nordic Memory Studies. An Introduction. 2018, S. 8.
[185] Vgl. Erll: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. 2017, S. 25.
[186] Vgl. Claude Lévi-Strauss: Das wilde Denken. Aus dem Französischen von H. Naumann. Frankfurt am Main 1997 (ND der 1. Auflage 1973), S. 270.

her von *kalten* und *heißen Erinnerungsoptionen*. Die grundlegende Idee dahinter bleibt jedoch die gleiche: Während *kalte Erinnerungsoptionen* dazu dienen, einen bestimmten Status Quo zu erhalten, regen *heiße Erinnerungsoptionen* Veränderungen und Modernisierung innerhalb einer Gesellschaft an.[187]

In seinem grundlegenden Aufsatz *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität* von 1988 stellt Jan Assmann sechs Merkmale heraus, an denen man das kulturelle Gedächtnis identifizieren kann. So erkenne man es an dessen *Identitätskonkretheit, Rekonstruktivität, Geformtheit, Organisiertheit, Verbindlichkeit* und *Reflexivität*. *Identitätskonkretheit* bedeute, dass eine Gesellschaft ihre Identität aus dem jeweiligen kulturellen Gedächtnis ableitet. Das Merkmal der *Rekonstruktivität* beziehe sich auf die Gegenwartsbezogenheit des kulturellen Gedächtnisses. Diese Form des Gedächtnisses sei durch feste Ausdrucksformen und -medien geprägt. Ein zentrales Stabilisierungsverfahren stellt, so Assmann, dabei die Bildung von *Erinnerungsfiguren* dar. Die *Organisiertheit* des kulturellen Gedächtnisses spiegelt sich in dessen hohem Grad an Institutionalisierung wider. Außerdem zeichne sich diese Form des Gedächtnisses durch Verbindlichkeit aus. Als letztes Merkmal stellt Assmann die *Reflexivität* des kulturellen Gedächtnisses heraus.[188] Dies verweise „[…] auf die Tatsache, dass das kulturelle Gedächtnis die Lebenswelt der Gruppe, ihr Selbstbild und nicht auch zuletzt sich selbst reflektiert.“[189]

Zwischen dem kommunikativen Gedächtnis, das rund 80 bis 100 Jahre zurückreicht, und dem kulturellen Gedächtnis, welches deutlich weiter zurückreicht und selbst Ereignisse einer mythischen Vergangenheit beinhaltet, klafft jedoch eine mitwandernde Erinnerungslücke: das sogenannte *floating gap*,[190] welches bereits der Ethnologe Jan Vasina in seinem 1985 erschienen Buch *Oral Tradition as History* beschreibt und dessen Erkenntnis Jan Assmann in sein Konzept des kollektiven Gedächtnisses aufnimmt. Diese Erinnerungslücke sei, so Vasina, den Menschen in den betreffenden Gruppen selbst nicht bewusst, allerdings denjenigen Historikern, die sich mit Überlieferungen oraler Gesellschaften beschäftigen, als Phänomen der *dark ages* wohlbekannt. Aus der Perspektive der betreffenden Gruppen gingen die Erinnerungen des kommunikativen und des kulturellen Gedächtnisses nahtlos ineinander über.[191]

[187] Vgl. Assmann: Das kulturelle Gedächtnis. 2007, S. 75.
[188] Vgl. Assmann: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. 1988, S. 13ff.
[189] Vgl. Erll: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. 2017, S. 26.
[190] Vgl. ebd.
[191] Vgl. Assmann: Das kulturelle Gedächtnis. 2007, S. 48f.

4.3 Keine Erinnerung ohne Vergessen?

Zwar taucht der Begriff *jól* sehr häufig in der altwestnordischen Literatur auf, doch eine genauere Betrachtung der Belegstellen zeigt schnell, dass detaillierte Informationen, wie etwa zum exakten Zeitpunkt oder zur konkreten Ausgestaltung des Julfestes, rar gesät sind. Oftmals bleibt es bei der Nennung des Begriffes *jól* als grobe Zeitangabe für das Erzählte. Ein weiteres Problem der Quellen: Die Angaben zur Julzeit und zum Julfest widersprechen sich in einigen Texten, ja zuweilen sogar in Texten desselben Autors (beispielsweise bei Snorri Sturluson). Dies wirft die Frage auf, ob diese Informationen zu Lebzeiten Snorri Sturlusons (1179-1241) bereits in Vergessenheit geraten waren, oder ob es sich dabei um einen Fehler Snorris handelt – beispielsweise könnte er verschiedene Quellen genutzt und die unterschiedlichen Angaben nicht bemerkt oder als nicht relevant eingestuft haben.

Die Wahrscheinlichkeit, dass zu Snorris Zeit zentrale Aspekte des heidnischen Julfestes in Vergessenheit geraten sein könnten, sind nicht von der Hand zu weisen – immerhin stellen Erinnern und Vergessen Grundoperationen des Gedächtnisses dar: „Erinnerungen sind nicht mehr als kleine Inseln in einem Meer des Vergessens. Vergessen ist die Regel, Erinnerung die Ausnahme.“[192] Sowohl für psychische als auch für soziale Systeme erfüllt das Vergessen von Informationen wichtige Funktionen. So ermöglicht es beispielsweise erst die Fähigkeit zur Abstraktion bzw. zur Generalisierung.[193] Vergessen stellt also, so Aleida Assmann, einen „Grundmodus des menschlichen und gesellschaftlichen Lebens“ dar:

> Wie im Körper eines Organismus die Zellen, so werden in der Gesellschaft Objekte, Ideen und Individuen ausgetauscht. […] Nicht das Erinnern, sondern das Vergessen ist also der Normalfall in Kultur und Gesellschaft.[194]

Trotzdem spielte das Vergessen in den unterschiedlichen Konzepten zum kollektiven Gedächtnis lange Zeit nur eine sehr geringe Rolle. In ihrem Buch *Formen des Vergessens* arbeitet die Kulturwissenschaftlerin Aleida Assmann das Phänomen daher grundlegend auf und unterscheidet zwei Formen des Vergessen: das *aktive* und das *passive Vergessen*. Unter *aktivem Vergessen* versteht Assmann gewaltsam zerstörtes oder absichtsvoll entsorgtes Wissen. *Passives Vergessen* sei hingegen als veraltetes und damit überholtes Wissen zu verstehen.[195]

[192] Erll: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. 2017, S. 117.
[193] Vgl. ebd.
[194] Assmann: Formen des Vergessens. 2016, S. 30.
[195] Vgl. Erll: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. 2017, S. 119.

Insgesamt unterscheidet Assmann in ihrer Arbeit sieben Formen des Vergessens:

1. das automatische Vergessen
2. das Verwahrensvergessen
3. das selektive Vergessen
4. das strafende Vergessen
5. das defensive Vergessen
6. das konstruktive Vergessen
7. sowie das therapeutische Vergessen[196]

Einige dieser Kategorien erscheinen auch für die Untersuchung altnordischer Überlieferungen brauchbar zu sein, etwa das *automatische Vergessen*, das *selektive Vergessen* sowie das *strafende Vergessen*. Unter *automatischem Vergessen* versteht Assmann den oben beschriebenen Normalfall des menschlichen und gesellschaftlichen Lebens: Nicht alles, was an Informationen verfügbar ist, kann im individuellen und kollektiven Gedächtnis gespeichert werden. Im Zuge des sozialen Vergessens würden Assmann zufolge im „Biorhythmus der Generationen" Erfahrungen von älteren Generationen regelmäßig entwertet und durch neue ersetzt – und veraltete Informationen dementsprechend vergessen. Allerdings verfügt das *automatische Vergessen* auch über Grenzen: etwa, wenn es sich um traumatische, kollektive Erlebnisse handelt. [197]

Unter *selektivem Vergessen* versteht Assmann die bewusste Auswahl von Wissensinhalten, die zukünftig erinnert werden sollen. Diese Auswahl sei nötig, da die Speicherkapazitäten begrenzt seien. Welche Inhalte genau erinnerungswert seien, hänge Assmann zufolge vom Gedächtnisrahmen der jeweiligen Gesellschaft oder sozialen Gruppe ab. Denn: Vergessen ist nicht zwangsläufig gleichzusetzen mit Nicht-Erinnern.[198] Dieses Konzept, das als *Rahmenbildung* bezeichnet wird, verdeutlicht Erll in ihrer Einführung in kulturwissenschaftliche Gedächtnistheorien wie folgt: So könnten sich Menschen „[…] nicht an Informationen erinnern, die sie gar nicht erst enkodiert haben. Weil in solchen Fällen niemals neuronale Strukturen entstanden sind, kann nur schwer von ‚Vergessen' gesprochen werden."[199] Es fehlen also entsprechende Bezugsrahmen in der jeweiligen Gruppe oder Gesellschaft, die Erinnern erst möglich machen. Ähnliche Konzepte wie das der *Rahmenbildung* finden sich auch in den Schriften von Maurice Halbwachs unter dem Terminus *Gedächtnisrahmen* wie-

[196] Vgl. Assmann: Formen des Vergessens. 2016, S. 30ff.
[197] Vgl. ebd., S. 32ff.
[198] Vgl. ebd., 4 ff.
[199] Vgl. Erll: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. 2017, S. 119.

der.[200] In Bezug auf den Quellenwert altnordischer Texte könnte dies bedeuten, dass in einigen Fällen von den Verfassern oder Schreibern, die lediglich Abschriften angefertigt haben, bestimmte Informationen nicht mehr verstanden wurden, da der entsprechende Bezugsrahmen verloren gegangen ist. Ein Beispiel hierfür stellt etwa die bei Snorri erwähnte *hǫkunott* dar, über die der Isländer nicht mehr zu berichten hat, als dass diese Nacht der Mittwinternacht entsprochen habe und die Heiden diese drei Tage lang feierten.[201] Warum Snorri den Begriff *hǫkunott* erwähnt, obwohl er selbst nicht viel darüber zu wissen scheint, bleibt unklar. Möglicherweise wurde der Terminus in einer von ihn genutzten Quelle genannt oder von einem seiner Gewährsmänner erwähnt. Dies könnte dazu geführt haben, dass einzelne Aspekte nicht weiter überliefert wurden oder aber bei dem Versuch, diese an den eigenen Bezugsrahmen anzupassen, falsch gedeutet und überliefert wurden. Beispiele hierfür stellen etwa die *gelehrte Rückverlängerung* oder *interpratio christiania* dar. Entsprechende Aspekte werden auch im Rahmen der vorliegenden Untersuchung zum Begriff *jól* in der altwestnordischen Literatur eine relevante Rolle spielen.

Eine dritte, im Rahmen der vorliegenden Arbeit womöglich relevante Form des Vergessens stellt das *strafende Vergessen* dar: Darunter versteht Assmann die wissentliche, absichtliche Tilgung eines Wissensinhalts aus der Erinnerung.[202] Im Rahmen der altnordischen Literatur wäre es beispielsweise denkbar, dass bestimmte Aspekte heidnischer Praktiken bewusst aus der Erinnerung getilgt wurden: Sie sollten in Vergessenheit geraten, vielleicht, um bestimmte Rituale oder Bräuche zu unterbinden, oder man wollte möglicherweise als guter Christ nicht mehr mit den Praktiken der Vorfahren in Verbindung gebracht werden. Gleichwohl könnte die Nennung von Aspekten des früheren, heidnischen Glaubens auch die Funktion gehabt haben, sich auf einen gemeinsamen Ursprung und eine gemeinsame Identität zu berufen. Daher wäre es möglich, dass zu bestimmten Zeiten versucht wurde, das wenige, verbliebene Wissen über den Glauben, die Feste und Bräuche der Vorfahren, bewusst zu konservieren oder zu rekonstruieren.

[200] Vgl. Erll: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. 2017, S. 119.
[201] Vgl. Hakonar saga goða. In: Bjarni Áðalbjarnarson (Hg.): Heimskringla I. Reykjavík 1941 (=Íslenzk Fornrit XXVI), S. 152 – 197, Kapitel 13.
[202] Vgl. Assmann: Formen des Vergessens. 2016, S. 49ff.

5. BEGRIFFSDEFINITIONEN

5.1 DER ALTNORDISCHE BEGRIFF *JÓL*: ETYMOLOGIE UND BEDEUTUNG

Der an. Begriff *jól* ist für die vorliegende Untersuchung von zentraler Bedeutung. In der altwestnordischen Literatur steht er sowohl für das christliche Weihnachtsfest als auch für ein heidnisches, vorchristliches Fest, welches vermutlich zwischen Mitte November und Mitte Januar, und damit im tiefsten Winter, gefeiert wurde. Weiterhin ist *jól* auch als Terminus mit der Bedeutung „Festmahl, Gastmahl" sowie „Fest" im Allgemeinen belegt.[203] Dies spiegelt sich beispielsweise in der Kenning *Húgins jól,* „das Trinkgelage des Raben", die sich in der zweiten Strophe eines Skaldengedichts über *Harald Harðráði* findet, wider.[204] Das Gedicht stammt aus dem 11. Jahrhundert und wird dem Skalden Grani zugeschrieben, welcher der Skáldatal zufolge einer der Dichter Haralds war.[205] Des Weiteren scheint an. *jól* in der Sagaliteratur für einen längeren Zeitraum im Winter zu stehen. Auf diese Bedeutung verweisen auch einige Belege für alte Monatsbezeichnungen, die wahrscheinlich den Zeitraum von etwa Mitte November bis Mitte Januar abdeckten – ein Aspekt, auf den im Rahmen der vorliegenden Arbeit noch näher einzugehen sein wird. Fest steht jedenfalls, dass der Begriff in altnordischer Zeit über mehrere Bedeutungsdimensionen verfügte. Wie der Ausdruck in der altnordischen Sagaliteratur verwendet wird und wie diese Bedeutungsvielfalt zu erklären ist, soll im Verlaufe der vorliegenden Arbeit geklärt werden.

Auch heute noch sind verwandte Formen des altnordischen Begriffes sowohl im Schwedischen, Dänischen und Norwegischen in der Form *jul* als auch im Finnischen (*joulu)* und Estnischen *(jõulu)* als Ausdruck für das christliche Weihnachtsfest gebräuchlich. Aus dem Englischen ist darüber hinaus der verwandte Ausdruck *yule bzw. yule tide* (Weihnachten bzw. Weihnachtszeit) bekannt. Zumindest dem *Deutschen Wörterbuch* der Gebrüder Grimm nach zu urteilen, war der Begriff noch im 19. Jahrhundert auch im östlichen Norddeutschland geläufig.[206] Im Altenglischen findet sich die Form *geōla,* im Altfranzösischen mit *jolif* bzw. nfr. *joli,* im Gotischen *jiuleis*.[207] Als germanische Grundform wird die rekonstruierte Form **jehwla* oder **jegwla* angenommen.[208]

---

[203] Vgl. Hultgård: Jul. 2000, S. 100.
[204] Vgl. Grani skáld: Poem about Haraldr harðráði, Strophe 2, abgerufen unter https://skaldic.abdn.ac.uk/db.php?id=2752&if=default&table=verses (Stand: 22.01.2020).
[205] Vgl. Simek/Pálsson: Lexikon der altnordischen Literatur. 2007, S. 123f (Artikel: Grani skáld).
[206] Vgl. Grimm, Jacob und Wilhelm: Deutsches Wörterbuch. 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854-1961. Quellenverzeichnis Leipzig 1971, (Artikel: Jul) abgerufen unter http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB (Stand: 15.07.2019).
[207] Vgl. De Vries: Altnordisches etymologisches Wörterbuch. Leiden 1961, S. 292 (Artikel: jól). Hier findet sich eine Übersicht verschiedener Sprachbelege zum Begriff an. jól.
[208] Vgl. ebd., S. 292.

Ausgehend vom Altnordischen wurde der Begriff *jól* in verschiedene Sprachen entlehnt. Zu nennen sind hier beispielsweise das bereis erwähnte französische *joli*, welches ein mittelalterliches Lehnwort aus der Sprache der Normannen darstellt.[209] In das Finnische wurde das Wort gleich zwei Mal überführt: Erstens in Form von fin. *juhla* mit der allgemeinen Bedeutung „Fest" und zweitens in Form von fin. *joulu* mit der Bedeutung „Jul- bzw. Weihnachtsfest". Die erste Form stelle, so Hultgård mit Bezug auf Nilsson, die ältere Form dar, die womöglich bereits in vorchristlicher Zeit übernommen wurde. Die zweite Entlehnung fand zu einem späteren Zeitpunkt statt.[210] In seinen Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes beruft sich Nilsson auf die Aussagen eines Professors Wiklund:

> Finnisch j*oulu*, das nur in der Bedeutung Weihnachten vorkommt, ist, […] sicher in vorchristlicher Zeit, und zwar sicherlich vor der Wikingerzeit, in urnordischer Zeit entlehnt worden, wie das *-u* der zweiten Silbe zeigt. […] Die Entlehnung von *juhla* muss auch in die urnordische Zeit fallen und ist vermutlich älter als die von *joulu*, obgleich dies nicht sicher zu beweisen ist.[211]

Der älteste Quellenbeleg für eine mit an. *jól* verwandte Form findet sich in einem gotischen Kalenderfragment aus dem 4. Jahrhundert, das im *Codex Ambrosianus A* erhalten ist.[212] Hier wird der Monat November als *fruma Jiuleis* bezeichnet, was in der Forschung entweder als Monat vor der Julzeit oder als erster Julmonat gedeutet wird. Da got. *fruma* allerdings so viel wie „erster"[213] bedeutet, liegt die Vermutung nahe, dass es sich bei *fruma Jiuleis* um die Bedeutung „erster Julmonat" handelt. Ein ähnlicher Hinweis auf einen mit dem *jól*-Begriff verwandten Monatsnamen findet sich bei Beda Venerabilis. Diesem Beleg zufolge wurden sowohl der Dezember als auch der Januar bei den Angeln mit dem altenglischen Ausdruck *giuli* bezeichnet.[214] Auch in isländischen Quellen findet sich ein Monatspaar mit ähnlichen Namen: *ýlir* und *jólmánuðr*. Der erste der beiden Monate erstreckte sich nach der Rechnung des julianischen Kalenders von Mitte November bis Mitte Dezember. Eine entsprechende

[209] Vgl. Hultgård: Jul. 2000, S. 101.
[210] Vgl. ebd. sowie Lily Weiser-Aall: Weihnacht. In: Hoffmann-Kreyer, E. / Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Band IXa, Berlin/Leipzig 1938/1941, S. 866 sowie Lily Weiser-Aall: Jul. 1963, S. 6.
[211] Martin P. Nilsson: Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes. In: Weinrich, Otto (Hg.): Archiv für Religionswissenschaft. Neunzehnter Band. Leipzig und Berlin 1916 – 1919, S. 138f.
[212] Reichert: Zeitrechnung und Zeitbewusstsein. 2005, S. 867 sowie Weiser-Aall: Jul. 1963, S. 6.
[213] Vgl. Gerhard Köbler: Gotisches Wörterbuch. 4. Auflage, Gießen 2014, abgerufen unter https://www.koeblergerhard.de/gotwbhin.html (Stand: 04.11.2019) sowie Oskar Priese: Deutsch-gotisches Wörterbuch : nebst einem Anhang enthaltend eine sachlich geordnete Uebersicht des gotischen Wortschatzes und eine Sammlung von Redensarten und Sprüchen. Leipzig 1890, S. 13.
[214] Vgl. Beda Venerabilis: De Temporum Ratione, Kapitel 15 (De Mensibus Anglorum), abgerufen unter http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0627-0735,_Beda_Venerabilis,_De_Temporum_Ratione,_MLT.pdf, (Stand: 05.03.2019), S. 356.

Quelle für den Monatsnamen *ýlir*, eine Ableitung des Wortes *jól*, stellt das *Bókarbót*[215] dar. Dieses stammt aus der Zeit um 1220. Der *jólmánuðr* schloss an diesen an und erstreckte sich von Mitte Dezember bis Mitte Januar. Exakt in die Zeit zwischen diesen beiden Monatspaaren fiel in der Wikingerzeit die Wintersonnenwende.[216] Auf die Verbindung des Begriffes *jól* zu derartigen doppelten Monatsbezeichnungen wird in Kapitel *6.2 Die Jul-Doppelmonate* noch vertiefend einzugehen sein.

Der altnordische Begriff *jól* stellt eine Pluralform dar, die im Urnordischen ursprünglich über die neutrale Pluralendung *-u* verfügt haben muss. Diese entfiel vermutlich bereits in der Wikingerzeit.[217] Fest steht jedoch, dass auch andere wichtige Festbezeichnungen in der Pluralform auftauchen, wie etwa das im Herbst stattfindende Fest der Winternächte (an. *vetrnætr*). Möglicherweise spricht eben dieser Aspekt, nämlich dass der Begriff in einer alten Pluralform vorliegt und auch in einigen Sprachstufen, wie etwa dem Finnischen, im Plural entlehnt wurde, dafür, dass *jól* mehrere Tage umfasste. Denkbar wäre, dass es sich aber auch um einen längeren Festzeitraum gehandelt haben könnte. Ebenso scheint es möglich, dass es sich bei *jól* um einen Zeitraum handelte, der ursprünglich mehrere Feste umfasste – und das bereits in vorchristlicher Zeit. Zu einer ähnlichen Erkenntnis kommt auch Lily Weiser in ihrer 1923 verfassten Arbeit über Jul:

> Hätte das Wort eine Jahreszeit oder einen Monat bezeichnet und erst durch den Einfluß des Christentums Festzeit bedeutet, hätte der ältere Sprachgebrauch unbedingt Spuren hinterlassen müssen. Solche fehlen, dagegen gibt es, wie bemerkt, im Isländischen eine Ableitung aus jul: ýlir, den Monatsnamen.[218]

In einem Punkt würde ich Weiser jedoch widersprechen: Meiner Auffassung nach kann der Begriff an. *jól* und seine Ableitungen bereits zur gleichen Zeit sowohl einen Monat als auch einen Festzeitraum bezeichnet haben. Dass das Eine früher und das Andere später anzusetzen ist, ergibt sich meiner Ansicht nach nicht zwangsläufig. Die These, dass sich der Begriff an. *jól* ursprünglich nicht nur auf einen Doppelmonat und damit einen längeren Zeitraum im Winter bezog, sondern dass es sich dabei vielleicht um einen längeren Festzeitraum gehandelt haben könnte, soll im weiteren Verlauf der Arbeit noch umfassender untersucht werden.

---

[215] Beim *Bókarbót* handelt es sich um einen Zusatz zu *Rím I*. Es wird auf die Zeit um 1220 datiert, basiert jedoch möglicherweise auf älteren Handschriften, die aus der zweiten Häfte des 12. Jahrhunderts stammen. (Vgl. Beckmann: Isländsk och medeltida skandinavisk tideräkning. 1934, S. 14 f., sowie S. 32.)
[216] Vgl. Nordberg: Jul. 2006, S. 22.
[217] Vgl. Nilsson: Folkfesternas samband med år och arbetsliv. 1938, S. 18. sowie Weiser-Aall: Jul. 1923, S. 6.
[218] Weiser: Jul. Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum. 1923, S. 6.

Der älteste altnordische Beleg für den Begriff *jól* findet sich im *Haraldskvæði*, einem Skaldengedicht, das auf die Zeit um 900 datiert wird: „Úti vill jól drekka, / ef skal einn ráða, / fylkir hinn framlyndi, / ok Freys leik heyja. / Ungr leiddisk eldvelli / ok inni at sitja, / varma dyngju / eða vöttu dúns fulla.“[219] Hier wird der Begriff des Jultrinkens genannt, welcher wahrscheinlich einen wichtigen Bestandteil des Festes bzw. eines möglichen Julopfers (Vgl. Kapitel *9.2 Opfer)* darstellte. Zudem wird mit *Freys leikr*, Freys Spiel, ein möglicher weiterer Bestandteil des Julfestes erwähnt. Hultgård vermutet, dass es sich dabei um Spiele mit rituellem Charakter gehandelt haben könnte, die zu Ehren der Götter, möglicherweise des Gottes Frey, veranstaltet wurden.[220] Der Begriff *leikr* kann, dem *Wörterbuch der altnordischen Prosaliteratur* von Walter Baetke zufolge sowohl „Spiel“ als auch „Wettkampf“, „Kampfspiel“ oder „Kampf“ bedeuten.[221] In seiner englischen Übersetzung betrachtet Fulk *Freys leikr* jedoch als Kenning für den Kampf oder die Schlacht.[222] Weitere Belege für an. *jól* finden sich in mehreren Skaldengedichten, die jedoch nicht vor dem 11. Jahrhundert entstanden sind.

Trotz zahlreicher Theorien konnte sich die Forschung bislang nicht auf eine allgemein anerkannte Etymologie für den Begriff *jól* einigen.[223] Bereits im Rahmen der ältesten wissenschaftlichen Untersuchungen des Begriffes wurde immer wieder vermutet, dass sich der Ausdruck möglicherweise vom Odinsheiti *Jólnir* oder *Jólni* ableitet. Das Heiti findet beispielsweise in der *Þórsdrápa*[224], welche auf das Ende des 10. Jahrhunderts datiert wird[225], Erwähnung. Dabei steht es möglicherweise mit der Götterbezeichnung *jóln* in Verbindung und verweist auf eine besondere Rolle Odins im Kontext des Julfestes.[226] Auf eine Verbindung zwischen Odin und dem Julfest verweisen auch einige der mittelalterlichen Quellen selbst. So wird im ersten Kapitel des *Ágrip af Nóregskonungasǫgum* eine solche Verbindung gezogen. Hier wird über Jul das Folgende berichtet: „Heiðnir menn gerðu sér samkundu ok í tígn við Óðin, en Óðinn heitir mǫrgum nǫfnum, hann heitir Viðrir ok hann heitir

[219] Haraldskvæði (Nóregs Konunga Tal). In: Einarsson, Bjarni (Hg.): Ágrip af Nóregskonunga Sǫgum. Fagrskinna Nóregs Konunga Tal. Reykjavík 1984 (=Íslenzk Fornrit XXIX), S. 57 – 364, Kapitel 2, Strophe 6. Der mutige Anführer möchte auf die Julzeit draußen anstoßen, wenn er allein seinen Rat hält, und Freys Schlacht auszutragen. Als er jung war, war er es leid, drinnen am Feuer zu sitzen, in einem warmen Frauengemach und Fäustlinge voller Daunen.
[220] Vgl. Hultgård: Jul. 2000, S. 103.
[221] Vgl. Baetke: Wörterbuch der altnordischen Prosaliteratur. 2006, S. 373.
[222] Vgl. R. D. Fulk: Introduction to) Þorbjǫrn hornklofi, Haraldskvæði (Hrafnsmál). In: Whaley, Diana (Hg.): Poetry from the Kings' Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1. Turnhout 2012, S. 91.
[223] Vgl. ebd., S. 100.
[224] Vgl. *Þórsdrápa.* In: Gade, Kari Ellen / Marold Edith (Hg.): Introduction to) Eilífr Goðrúnarson, Þórsdrápa. Poetry from Treatises on Poetics. (=Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 3). Turnhout 2019, S. 68, Strophe 12, abgerufen unter: https://skaldic.abdn.ac.uk/m.php?p=text&i=1170 (Stand: 04.08.2020).
[225] Vgl. Simek / Pálsson: Lexikon der altnordischen Literatur. 2007, S. 391. (Artikel: Þórsdrápa).
[226] Vgl. Hultgård: Jul. 2000, S. 104.

Hór ok Þriði ok Jólni[r], ok var af Jólni jól kǫlluð.“[227] Dabei könnte es sich jedoch auch um eine *gelehrte Rückverlängerung* des Verfassers handeln, dem die eigentliche Bedeutung des Terminus nicht mehr bekannt war, d. h. er bezog den altnordischen Begriff *jól*, dessen Bedeutung er nicht mehr verstand, auf das noch zu seinen Lebzeiten aus älterer Dichtung bekannte Odinsheiti.

Worin eine mögliche Rolle Odins bei diesem Fest bestanden hat, ist jedoch fraglich. Möglicherweise kommt der Göttervater, so vermutet es Simek, als Empfänger eines Fruchtbarkeitsopfers in Frage. Für wahrscheinlicher hält er jedoch, dass er als Totengott in Zusammenhang mit dem Julfest gestanden haben könnte. Auch eine Verbindung zu Odin als Gott der Magie und Zauberei hält Simek für denkbar.[228] So gilt Odin als der zauberkundigste unter den Asen und wird, wie etwa im zweiten Merseburger Zauberspruch, auch mit heilender Magie in Verbindung gebracht. Für eine besondere Verbindung Odins mit Opferungen im Rahmen des heidnischen Julfestes spricht möglicherweise eine Angabe Snorris aus der *Ynlinga saga*: Odin habe höchstpersönlich drei Opferfeste, darunter eines an Mittwinter, festgesetzt.[229] Allerdings wird keines der dort erwähnten Opfer speziell als Odinsopfer hervorgehoben. Odin wird jedoch auch in weiteren Quellen mit Opferhandlungen in Verbindung gebracht – man vergleiche beispielsweise Odins Selbstopfer, von denen in den Strophen 138 bis 141 in der *Hávamál* berichtet wird und durch welches er die Kenntnis der Runen erlangte.[230]

Eine weitere große Anzahl insbesondere älterer Forschungsarbeiten vermutet, dass sich der Begriff *jól* auf die Sonne, das Sonnenrad oder das Rad bezieht und das Julfest somit mit der (Winter-)Sonnenwende in Verbindung zu bringen ist. So vermutet bereits im 17. Jahrhundert Olof Rudbeck einen Zusammenhang mit dem schwedischen Begriff *hjul* für Rad – eine Theorie, der sich auch Jacob Grimm in seiner *Deutschen Mythologie*[231] anschließt: „Bei so vielfältigen abweichungen wagt man schon, das altn. jól, schwed. dän. jul die benennung der Wintersonnenwende heranzuziehen und auch ihr den begriff des rades zu eignen.“[232] Auch Vossen sieht noch in den 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts einen Zusammenhang zwischen dem Ausdruck *hjul* und alten Bräuchen aus dem Raum Schleswig, bei denen ein Wagenrad von Osten her ins Dorf gerollt wird: „Das nannte man ‚trild e

[227] Ágrip af Nóregskonungasǫgum, Kapitel 1.
Heidnische Männer hielten eine festliche Zusammenkunft zu Ehren Odins ab, und Odin hat viele Namen, er heißt Viðrir und er heißt Hór und Þriði und Jólni[r], und nach Jólni ist Jul benannt.
[228] Vgl. Simek: Lexikon der germanischen Mythologie. 2006, S. 231. (Artikel: Jul)
[229] Vgl. Ynglinga saga, Kapitel 8.
[230] Vgl. Hávamál. In: Jónas Kristjánsson / Vésteinn Ólason (Hg.): Eddukvæði I. Goðakvæði. Reykjávik 2014 (=Íslenzk Fornrit), S. 322 – 355.
[231] Vgl. Nordberg: Jul. 2006, S. 100.
[232] Vgl. Grimm: Deutsche Mythologie. 1981, S. 664.

Jul ind‘ – Weihnachten hineintrudeln. Das Rad ist zweifellos ein altes Sonnensymbol, so daß eine Beziehung von Jul zur Sonnenwende nicht auszuschließen ist.“[233] Ernst Schulze bemerkt zur Etymologie von got. *jiuleis*: „es liegt darin der begrif des rads od. der Sonne; folglich meint jiuleis den monat der (winter od. sommer-) sonnenwende.“[234] In mehreren Arbeiten wurde darüber hinaus eine Verbindung zu indogermanischen, altindischen und griechischen Begriffen für *Deichsel* bzw. *Deichsel des Sonnenwagens* gezogen.[235] Auch das aus dem Sanskrit stammende Wort *ywala*, welches Sonne bedeutet, wurde für die Theorie herangezogen, dass Jul möglicherweise in Verbindung zu einem Sonnenkult stehen könnte. Zumindest für frühere Epochen, wie etwa die Bronzezeit, ist eine besondere Bedeutung der Sonne durch eine Reihe von rituellen Objekten sowie durch Felsritzungen belegt. Auch in der altnordischen Mythologie und Dichtung nehmen Sonne (und Mond) eine wichtige Stellung ein[236] – allerdings liegen zwischen der späten Bronzezeit und der Wikingerzeit ein Zeitraum von rund 1000 Jahren. Zudem beschränkt sich die Funktion von Sonne und Mond in der altnordischen Literatur vorrangig auf die Zeitmessung. Eine besondere Verehrung der beiden Gestirne lässt sich im Rahmen der untersuchten altnordischen Quellen jedoch nicht feststellen.

In seinem Kapitel *Kultus der alten Germanen* im *Grundriss der germanischen Philologie* sieht der Nordist und Volkskundler Eugen Mogk keinen Zusammenhang zwischen einem Sonnenkult und dem Julfest – stattdessen nimmt er dies für das *góiblót* an. Dieses Opfer wurde im Monat *gói*, also in etwa zwischen Mitte Februar und Mitte März, abgehalten. In einem zu diesem Zeitpunkt abgehaltenen Kult sieht Mogk auch den Ursprung einiger, auch in Deutschland praktizierter Fastnachtsbräuche.[237] Der Ansicht, dass eher das *góiblót* als das Julfest mit der Sonne verbunden war, stimmt auch Tille zu. Allerdings geht er davon aus, dass die von Mogk genannten Volksbräuche etwa einen Monat später, in der Mitte der Fastenzeit, zu verankern sind. Dies gelte seiner Ansicht nach auch für das *gói*-Opfer in Skandinavien. Im anglogermanischen Raum finde ein entsprechendes Fest einen Monat später statt, da dort der Winter auch einen Monat später beginne.[238] Eine Argumentation, die meiner Ansicht nach jedoch keinesfalls schlüssig ist: Sollte es sich beim *góiblót* tatsächlich um ein Fest gehandelt haben, das mit der Rückkehr der Sonne im Zusammen-

[233] Vgl. Rüdiger Vossen: Weihnachtsbräuche in aller Welt. Weihnachtszeit – Wendezeit – Martini bis Lichtmeß. Hamburg 1985, S. 81.
[234] Ernst Schulze: Gotisches Wörterbuch nebst Flexionslehre. Züllichau 1867, S. 109. (Artikel: jiuleis)
[235] Vgl. De Fries: Altnordisches etymologisches Wörterbuch. 1961, S. 292.
[236] Vgl. Thorsteinn Vilhjálmsson: Sonne. § 2. Bedeutung im Norden. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. 29. Band, Berlin/New York 2005, S. 237f.
[237] Vgl. Mogk: Mythologie. 1891, S. 1126f.
[238] Vgl. Tille: Yule and Christmas. 1899, S. 198.

hang stand, erscheint ein späterer Zeitpunkt des Festes im südlicher gelegeneren, anglogermanischen Raum nur wenig glaubwürdig. Ebenso würde das Frühjahr dort nicht später beginnen, nur weil der Winter dort zu einem späteren Zeitpunkt eintritt. Dies würde eine Diskrepanz zwischen dem Kalender- und dem Naturjahr darstellen. Stattdessen fällt die Winterzeit in diesen Breitengraden kürzer aus und ist von milderen Witterungsverhältnissen geprägt. Zwar finden sich in zahlreichen archaischen Gesellschaften Tendenzen einer Sonnenverehrung, für das späte Heidentum im skandinavischen Raum scheint es jedoch keine Belege, die auf einen Sonnenkult hinweisen, zu geben.

In einen anderen Kontext rückt die Volkskundlerin und Ethnologin Lily Weiser (später Weiser-Aall) den Ursprung des Begriffes an. *jól*: In ihrem Buch zum Thema Jul bezieht sie sich auf einen Vorschlag zur Etymologie des Begriffes, die der österreichische Sprachwissenschaftler und Altgermanist Primus Lessiak vorgelegt hat.[239] Dieser vermutete, dass der Begriff mit der Bezeichnung für die Krankheit *Gicht* in Zusammenhang zu bringen sei, welche wiederum mit dem ahd. *jehan* (sprechen) zusammenhänge.[240] Der Grund:

> Gicht bedeutet eigentlich Verzauberung, was mit der volkstümlichen Auffassung der Krankheit aufs beste übereinstimmt; Gicht konnte man anzaubern, ansprechen, aber ebenso durch Zauberformeln heilen. Und so bedeutet auch sunngiht, das mittelhochdeutsche Wort für Sonnenwende Sonnenbeschwörung.[241]

Aus dem althochdeutschen *jehan*, dem altindischen *yācati* (fordert, fleht) und *yācñă* sowie weiterer möglicher verwandter Formen leitete Lessiak die rekonstruierte indogermanische Form **jeq^{u} lo* mit der Bedeutung „Gesprochenes, Zauber“ ab. Weiser schließt aus diesen Ausführungen die Grundform idg. **i̯eq^{u}* (sprechen = zaubern) und sieht diese in Verbindung zu zahlreichen anderen Begrifflichkeiten, die bereits in der Vergangenheit für eine Etymologie zu an. *jól* herangezogen wurden: Zu nennen sind neben dem oben bereits erwähnten ahd. *jehan* und dem ai. *yācati* unter anderem auch das umbrische *iuku, iuka* in der Bedeutung „feierliche Worte, mit denen man sich einer Gottheit zuwendet“ sowie das oskische *iúkléi* für „Opfer“.

> Eine breite Grundlage gewinnt diese Deutung durch die Betrachtung der Wortstämme in den indogermanischen Sprachen, die die Bedeutung sprechen = zaubern; singen, schreien = zaubern haben.

[239] Vgl. P. Lessiak: Gicht. Ein Beitrag zur Kunde deutscher Krankheitsnamen. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 53. Jahrgang (1912), S. 101 – 182.
[240] Vgl. ebd., S. 104 sowie S. 166.
[241] Weiser: Jul. Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum. 1923, S.6.

> Sie zeigen, daß die Entwicklung i̯equ sprechen – zaubern nicht vereinzelt dasteht, sondern eine allgemeine indogermanische Erscheinung ist.[242]

Aus der Bedeutung *Zauber* könne leicht der Sinn „(weltliches) Fest“ oder auch „Scherz, Unterhaltung“ entstehen, so Weiser: „Diese Bedeutungsentwicklung von Zauberhandlung zu Scherz ist eine allgemeine und erklärt sich aus dem Übertreiben der Kulthandlung.“[243] In eine ähnliche Richtung weist der Erklärungsansatz in Christianus Cornelius Uhlenbecks Werk *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch der gotischen Sprache*[244]: „Ich selber habe jól als ‚einladung‘ gedeutet und es mit ai. *yắcate* heischt, fleht, bittet verbunden: beim jólfeste wurden viele eingeladen und fand eine grosse veizla statt.“[245] *Den Store norske leksikon* schlägt eine Herkunft von protogermanisch **jehwlą* für „Feier“ vor.[246] Darüber hinaus wurde der Begriff, wie oben bereits geschildert, auch vom Lateinischen *jocus, joculus* für „Scherz“ und „Spaß“ abgeleitet.[247] In seinem Aufsatz *Svensk Ordforskning* widmet sich der norwegische Philologe Sophus Bugge ebenfalls der Etymologie des altnordischen Wortes *jól*. Bugge betrachtet das vorchristliche Julfest als ein religöses Freudenfest. Dies spiegele sich auch in der Etymologie des Begriffes wider: So vermutet Bugge eine nicht nur eine Verwandtschaft zum lateinischen *jocus*, sondern auch zum altfranzösischen *joli* und zum englischen *jolly*. Beide Begriffe entsprechen der Bedeutung „lustig, fröhlich, vergnügt“.

> Vokalen *e* i ags. *gehhol* staar i Aflydsforhold til *ŏ* i *joculus*, *jocus*; at *gehhol* har e, er regelret, da Hovedtonen oprindelig hvilte paa første Stavelse. *jól* er Intetkjønsord i Flertal, ligesom lat. *joca*. Om de romerske Soldater, som synge lystige Viser over en Landsmands Seier, bruger Livius Udtrykket *carminum prope in modum incondita quaedam militariter joculantes*. Den italiske Ordstamme har, ligesom den germanske, været brugt om ligefrem religiøse Forhold; thi hos Umbreme betegner *iuka*, der i Form svarer til lat. *joca*, de høitidelige Ord, med hvilke man henvender sig til Guddommen.[248]

---

[242] Weiser: Jul. Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum. 1923, S. 9.
[243] Ebd.
[244] Vgl. Christianus Cornelius Uhlenbeck: Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch der gotischen Sprache. Zweite, verbesserte Auflage. Amsterdam 1900, abgerufen unter https://archive.org/details/KurzgefasstesEtymologischesWrterbuchDerGotischenSprache (Stand: 31.07.2019).
[245] Ebd., S. 91.
[246] Vgl. Olav Bø / Ina Louise Stovner: Jul. In: Den store norske leksikon, abgerufen unter: https://snl.no/jul (Stand: 29.07.2019).
[247] Vgl. Sophus Bugge: Svensk Ordforskning. In: Arkiv for Nordisk Filologie 4 (1888), S. 136 sowie Mogk: Mythologie. 1891, S. 1125.
[248] Bugge: Svensk Ordforskning. 1888, S. 136.
Der Vokal *e* im ags. *gehhol* steht in einem Ablautverhältnis zu *ŏ in joculus*, *jocus*; dass *gehhol* über ein e verfügt, ist regelkonform, da die Hauptbetonung usrpünglich auf der ersten Silbe ruht. *Jól* ist ein Neutrum im Plural, ebenso wie lat. *joca.* Wenn die römischen Soldaten eine lustige Weise über den Sieg eines Landsmannes sangen, gebrauchte Livius den Ausdruck *carminum prope in modum incondita quaedam militariter joculantes*. Der italische Wortstamm wurde, ebenso wie der germanische, in rein religiösen Kontexten verwendet,

Darüber hinaus geht Bugge davon aus, dass sich von *jól* als Festbezeichnung die entsprechenden Monatsnamen, wie beispielsweise got. *jiuleis* ableiteten und nicht umgekehrt.

Dass der altnordische Ausdruck *jól*, der sowohl für Fest und Gastmahl im Allgemeinen, aber auch für ein heidnisches und ein christliches Fest verwendet wurde, möglicherweise etymologisch mit Ausdrücken in Verbindung steht, die auf Freude, fröhliches Lärmen oder Einladungen verweisen, erscheint durchaus durchaus nachvollziehbar und glaubhaft. Entsprechend wird der Ausdruck auch von weiteren Forscherinnen und Forschern in einem ähnlichen Bedeutungszusammenhang betrachtet: So sieht Paul Selk eine Verbindung zu dem auch im Schleswigschen bekannten Ausdruck *julen*, der auf die fröhlichen Zusammenkünfte dieser Zeit hindeute,[249] und welcher im Hochdeutschen mit dem Begriff *johlen* für „lärmen, schreien, grölen" zu übersetzen sei. Auch im Mittelhochdeutschen findet sich das Wort *jôlen,* hier in der Bedeutung „vor Freude laut singen, johlen"[250]. Im Althochdeutschen ist der Ausdruck *hiuwilōn* belegt, was „jubeln, jubilieren" bedeutet. Möglicherweise ist dieser mit dem mhd. *jôlen* in Verbindung zu bringen. Eine weitere Theorie geht davon aus, dass das altenglische *geōl* auf die Wurzel *gál* für „fröhlich", „vergnügt" zurückzuführen ist.[251] All diese Herleitungen scheinen der von Weiser vorgeschlagenen Lösung nicht allzu fern zu sein.

Sollte Weiser mit ihrer von Lessiak abgeleiteten Theorie richtig liegen, und der Begriff an. *jól* von seiner ursprünglichen Bedeutung her den Begriffen *sprechen* und *zaubern* nahesteht, müsste sich dies auch in den uns vorliegenden Quellen widerspiegeln. Ob es sich bei Jul tatsächlich um eine Zeit handelte, die noch im Spätheidentum mit Beschwörungen oder Zauber in Verbindung stand, soll im zweiten Untersuchungsteil, der sich mit mit den wesentlichen Elementen des Julfestes in den altnordischen Quellen befassen wird, genauer betrachtet werden.[252] Zu der von Weiser favorisierten Herleitung von an. *jól* aus der indogermanischen Grundform. *i̯eq^{u} (sprechen = zaubern) ließe sich auch die oben bereits erwähnte Theorie des Julfestes als Zauberfest, das mit dem Göttervater Odin in Zusammenhang steht, stellen. Als Form einer möglichen Zauberhandlung vorstellbar sind auch Opfer an Götter und andere Wesenheiten, die möglicherweise in heidnischer Zeit als magische Handlungen aufgefasst wurden.

---

denn bei Umbriern heißt es *iuka*, was dem lat. joca entspricht, die feierlichen Worte, mit denen man sich der Gottheit zuwendet.

[249] Vgl. Selk: Mittwinter und Weihnachten in Schleswig-Holstein. 1980, S. 7.

[250] Vgl. Matthias Lexer: Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch. 38., unveränderte Auflage, Stuttgart 1992, S. 102, Eintrag „jôlen".

[251] Vgl. Hazlitt: Faiths and Folklore of the British Isles. 1965, S. 670.

[252] Vgl. Weiser: Jul. Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum. 1923, S.6ff.

In seinem Buch *Die Geschichte der Deutschen Weihnacht* vermutet Tille einen Zusammenhang des Begriffes mit einer alten Schlacht- und Festzeit, die im November oder auch Dezember stattgefunden hat.[253] Etymologisch kann er dies jedoch nicht belegen.

Eine außereuropäische Herkunft des Begriffes schlägt David Landau in seinem 2009 erschienen Aufsatz *The Source of the Gothic Month Name jiuleis and its Cognates*[254] vor. Landau kommt zu dem Ergebnis, dass sich der gotische Begriff *jiuleis*, und damit der älteste Beleg einer mit dem altnordischen Begriff verwandten Form *jól* sowie weiterer verwandter Formen in unterschiedlichen Sprachen und Sprachstufen, vom biblischen Terminus *jubilee* in der Bedeutung „Erlöser" ableitet. Seine Überlegungen gehen von einer Arbeit Gustav Bilfingers aus, die dieser zu Beginn des 20. Jahrhunderts verfasst hat. Bilfinger betont in seinem mehrbändigen Buch über die Zeitrechnung bei den Germanen, dass, wenn es tatsächlich bereits in vorchristlicher Zeit ein als Jul bezeichnetes Fest gegeben habe, dieses einer christlichen Tradition entstammen müsse, und nicht umgekehrt. Ausgehend vom Zeitraum des Festes sowie der überlieferten Details über das heidnische Julfest folgert Bilfinger, dass es sich beim vorchristlichen und beim christlichen Julfest um ein und dasselbe Fest gehandelt haben müsse, und beide daher denselben Ursprung gehabt hätten. Darauf aufbauend hebt Landau hervor, dass sich der älteste Beleg für den Begriff, in einem gotischen Kalenderfragment findet und dass dieser Kalender in einem christlichen Kontext stand. Das Kalenderfragment sei, so Landau, deutlich früher als alle nordischen Belege zu datieren. Zudem basierten letztere auf mündlicher Überlieferung, die nicht immer als zuverlässig einzustufen sei.[255] Seiner Ansicht nach stellt der Begriff got. *jiuleis* ein *nomen sacrum* dar. Unter einem *nomen sacrum* versteht man Abkürzungen von wichtigen heiligen Wörtern und Namen, wie etwa *Gott, Jesus, Herr, Kreuz, Vater* oder *Mutter*. So werde beispielsweise das Wort got. *guþ* (Gott) dieser Logik entsprechend mit *gþ* oder got. *fraujan* (Herr) mit *fan* abgekürzt. Belege für diese Praxis gebe es in zahlreichen Sprachen, wie etwa im Lateinischen, im Griechischen und im Gotischen. Dieser Praxis entsprechend rekonstruiert Landau aus dem gotischen Begriff *jiuleis*, welches er als solches *nomen sacrum* auffasst, das Wort **jiubileis*[256], was so viel wie Erlösung bedeutet. Daraus folgert Landau:

> I suggest that jiuleis is an abbreviation and that its etymon is either the Greek word Ιωβηλαιος, which ends in the sound /s/ and or the Latin jobelaei. The Biblical sense of the word jubilee is 're-

[253] Vgl. Tille: Die Geschichte der Deutschen Weihnacht. 1893, S. 7.
[254] Vgl. David Landau: The Source of the Gothic Month Name jiuleis and its Cognates. In: Namenkundliche Informationen 95/96 (2009), abgerufen unter https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bsz:15-qucosa-145237 (Stand 20.07.2019).
[255] Vgl. Landau: The Source of the Gothic Month Name jiuleis. 2009, S. 240.
[256] Vgl. ebd., S. 240f.

> demption' and in this context an interpretation of the word would be the 'Redeemer', which, like the 'Lord' (frauja), should be abbreviated.[257]

Entsprechend geht Landau davon aus, dass der Ursprung des gotischen Wortes *jiuleis* sowie dessen verwandte Formen wie an. *jól* oder ae. *guili* nicht in der germanischen oder indogermanischen Sprache liegt. Stattdessen nimmt er den biblischen Terminus *jubilee* als Ausgangspunkt an.[258]

Landaus Theorie ist insofern interessant, dass bei den bereits früh christianisierten Goten der Begriff *jiuleis* tatsächlich in einem christlichen Kontext gestanden haben könnte. Meiner Ansicht nach wäre daher denkbar, dass der Begriff in der Zeit eines religiösen Synkretismus übernommen wurde, um ein bestehendes heidnisches Fest, das zu einer ähnlichen Zeit stattfand, zu benennen. Für Landaus These könnte möglicherweise auch sprechen, dass der altnordische Begriff *jól* in den Quellen, sofern er nicht neutral in Bezug auf die Zuordnung zu einer Religion steht, eher als Terminus für das christliche Weihnachtsfest als für ein heidnisches Fest verwendet wird. Möglicherweise passt Landaus Theorie auch mit einer These von Alexander Tilles zusammen: In seinen Ausführungen über das Julfest vertritt Tille die Ansicht, dass es sich bei dem altnordischen Begriff *jól* mitnichten um einen alten Begriff handelt. Stattdessen glaubt er, dass das Julfest erst ab der Mitte des 9. Jahrhunderts aufkam und in den nachfolgenden Jahrzehnten zunehmend an Bedeutung gewann. Möglicherweise könnte der Begriff an Orten, an denen heidnische und christliche Religionen zusammentrafen und wo Christen und Heiden friedlich zusammenlebten, verwendet worden sein, um die verschiedenen, im Winter stattfindenden Feste zu benennen: Denn dort, wo Menschen unterschiedlicher Kultur und Religion zusammenleben, braucht es für eine gemeinsame Kommunikation auch gemeinsame Begrifflichkeiten. Dieser könnte als allgemeiner Ausdruck für Fest aufgefasst und so von anderen Kulturen übernommen worden sein. Entsprechend wären somit als älteste Bedeutungen von Jul *Fest* oder auch *Festmahl, Gastmahl* zu denken. Der Begriff wäre in diesem Fall in seiner Bedeutung *Fest* im Allgemeinen übernommen worden. In der Forschung wird allerdings angenommen, dass das Wor*t jól* vorchristlichen Ursprungs ist, was wiederum Landaus Vorschlag zur Etymologie des Begriffes entgegensteht. So notiert Hultgård in seinem Artikel zu *Jul* im *RGA*:

> Unstrittig ist der vorchristl. Ursprung des Wortes. Die Tatsache, daß das Wort J. trotz des Relig.swechsels für das christl. Fest der Nativitas Domini in Skand. weiter gebraucht wurde, ist bemerkenswert und dies, obwohl seitens der Kirche versucht wurde, volkssprachliche Übs. zu ver-

[257] Landau: The Source of the Gothic Month Name jiuleis. 2009, S. 244.
[258] Vgl. ebd., S. 247.

wenden: *(dróttins) burðar tið, gudz födzlo höghtidh* (Samlingar utg. av Svenska fornskrift-sällskapet 32, 1:4).[259]

Wenn der Begriff tatsächlich in der Bedeutung „Fest“ übernommen wurde, stellt sich jedoch die Frage, warum dies notwendig war – denn im Altnordischen finden sich schließlich auch noch andere Termini für „Fest“, wie etwa an. *veizla* oder auch an. *samkund* für „Zusammenkunft, Gesellschaft, Fest“. Ein weiterer Ausdruck in diesem Kontext stellt an. *gambansumbl* mit der Bedeutung „feierliches Gelage“ dar. Entsprechend stellt sich die Frage, warum die Übernahme eines weiteren Begriffes notwendig gewesen sein sollte.
Einen möglichen Hinweis in diese Richtung könnten vielleicht auch die beiden Entlehnungen ins Finnische liefern: Das wahrscheinlich früher als das fin. *joulu* entlehnte *juhla* verfügt, wie oben bereits erwähnt, über die allgemeinere Bedeutung „Fest“. Womöglich könnte dies darauf hindeuten, dass der von den Christen verwendete Begriff für das Weihnachtsfest von den Heiden als Bezeichnung für „Fest im Allgemeinen“ oder „Fest im Winter“ aufgefasst und so auch übernommen wurde, möglicherweise während der Phase des Synkretismus. Dies erklärt womöglich auch die verschiedenen Benennungen von (Opfer-)festen zu verschiedenen Zeiten in unterschiedlichen geographischen Räumen, wie an. *hǫkunott* oder ae. *mōdraniht*, deren genaue Bedeutung jedoch mit der Zeit verloren gegangen ist und welche von der Bezeichnung an. *jól* überlagert wurden. Sollte diese These stimmen, könnte man vermuten, dass auch die Götterbezeichnung *jóln* mit an. *jól* in Zusammenhang steht. Allerdings finden sich sowohl im Gotischen als auch im Altenglischen meines Wissens keine Begrifflichkeiten, die für eine Verwandtschaft mit *jóln* sowie *jubilee* in Frage kommen.

Landaus These widerspricht allerdings der von Weiser und von zahlreichen weiteren Forscherinnen und Forschern angeführten Theorie, die den Begriff letztlich auf verschiedene, zur indogermanischen Sprachfamilie gehörenden Wörtern verschiedener Sprachen und Sprachstufen zurückführen. Wie Weiser mit Bezug auf die Forschungen von Lessiak vermutet, geht der Begriff auf das rekonstruierte idg. **jeq^{u} lo* mit der Bedeutung *Gesprochenes, Zauber* zurück. In ihrer Arbeit zieht Weiser eine Verbindung zu weiteren verwandten Wörtern unterschiedlicher Sprachen und Sprachstufen, die sich ihrer Ansicht nach auf die rekonstruierte indogermanische Form zurückführen lassen. Dies würde auf einen einheimischen und frühen vorchristlichen Ursprung des Begriffes an. *jól* schließen lassen. Diese These ist meines Erachtens besonders interessant, da sie in eine ähnliche Richtung wie zahlreiche weitere, im Laufe der Forschungsgeschichte angeführte Erklärungsansätze für *jól* weist.

[259] Hultgård: Jul. 2000, S. 101.

Diese bringen den Begriff mit verschiedenen, fröhlichen oder bittenden Lautäußerungen wie „johlen, lautes Lärmen“ etc. in Verbindung – und damit mit Begriffen, die durchaus im Kontext eines Festes oder einer Opferhandlung stehen könnten. Aus diesem Grund scheint mir dieser Bedeutungskomplex am wahrscheinlichsten zu sein. Abschließend belegen lässt sich jedoch keine der genannten Theorien. Wie oben bereits angedeutet, kann der Bedeutungskomplex *Rad, Sonnenrad* jedoch aus heutiger Forschungssicht verworfen werden.

5.2 Die vier Bedeutungsdimensionen des Begriffes jól

Bei genauerer Betrachtung der zahlreichen Belegstellen des altnordischen Begriffes *jól* fällt auf, dass der Begriff, wie bereits in Kapitel *5.1 Der altnordische Begriff jól: Etymologie und Bedeutung* angedeutet, nicht nur in der Bedeutung als Bezeichnung für das altskandinavische und das christliche Weihnachtsfest Verwendung findet, sondern scheinbar auch weitere Bedeutungsdimensionen umfasst. Insgesamt lassen sich vier Bedeutungsebenen von an. *jól* ausmachen:

1.) an. *jól* als längerer (Fest-)Zeitraum im Winter
2.) an. *jól* als „Fest, Gastmahl, Festmahl“
3.) an. *jól* als vorchristliches Fest
4.) an. *jól* als christliches Fest

Wie diese einzelnen Bedeutungsdimensionen im Detail zu beschreiben sind und in welchen Kontexten sie in der Quellenliteratur Anwendung finden, möchte ich im Folgenden genauer ausführen.

1.) Jól als längerer (Fest-)Zeitraum im Winter

Einige der Quellen zum altnordischen Begriff *jól* scheinen die Deutung nahezulegen, dass es sich ursprünglich um einen Ausdruck für einen längeren Zeitraum im Winter gehandelt haben könnte. So wird beispielsweise in verschiedenen Sagas davon berichtet, dass der Protagonist die Julzeit über ruhig auf seinem Hof saß. Auf eben diese Bedeutungsdimension verweisen möglicherweise auch die in einigen skandinavischen und außerskandinavischen Quellen genannten Jul-Doppelmonate, auf die in Kapitel *6.2 Die Jul-Doppelmonate* noch im Detail einzugehen sein wird. Dafür, dass der Winter schon in ältester Zeit einen wichtigen Festzeitraum im Jahreslauf dargestellt haben könnte, spricht sich auch Nilsson aus: „Att julen blivit vår största fest, beror på Skandinaviens nordliga läge; överenstämmelsen häri med vissa arktiska stammar, hos vilka vintern var en festtid, påpekades ovan.“[260]

[260] Nilsson: Folkfesternas samband med år och arbetsliv. 1938, S. 11.

Immer wieder dient die Nennung der Julzeit in den untersuchten Sagas und Þættir auch der zeitlichen Strukturierung der Handlung. Wie Kristýna Králová in ihrer Dissertation über die Zeitrechnung und das Zeitempfinden in der altnordischen Literatur festgestellt hat, orientiert sich die Chronologie der Ereignisse insbesondere in diesen Texten stark an den Jahres- und Festzeiten. Dabei finden sich jedoch auch Unterschiede zwischen den verschiedenen Sagagattungen. Speziell in den Isländersagas fließe die Zeit lediglich, wenn sich etwas für die Handlung Bedeutendes ereigne, so Králová.[261] Solche wichtigen Ereignisse spielten sich häufig in der Julzeit ab, da in dieser Zeit viele Menschen in geselliger Runde zusammenkamen. Sie war aber auch, so Králová, von zahlreichen Konflikten geprägt. Darüber hinaus beziehen sich wichtige Ereignisse in der Erzählung häufig auf die Julzeit, die als eine Art Fixpunkt fungiert.

2.) Jól als „Fest, Gastmahl, Festmahl"

Der altnordischen Begriff *jól* steht nicht nur für einen längeren Zeitraum im Winter, sondern bedeutet auch so viel wie „Fest" im Allgemeinen oder auch „Gastmahl" bzw. „Festmahl" im Spezielleren. In der Bedeutung „Fest" wurde der Begriff bereits in vorchristlicher Zeit ins Finnische entlehnt. Auch die älteste Quelle für den Ausdruck im Altnordischen weist auf die Bedeutung „Fest" oder „Gastmahl" hin. So wird beispielsweise im *Haraldskvæði* über König Harald inn hárfagri berichtet, dass dieser gemeinsam mit seinen Männern Jul trinken wolle.[262] Entsprechend nehmen Schilderungen von Gastmählern und Trinkgelagen in der Julzeit in einer großen Anzahl der untersuchten Quellentexte breiten Raum ein – ein Aspekt, auf den noch tiefergehend im zweiten Teil der Untersuchung einzugehen sein wird, welcher sich den wesentlichen Elementen des Julfestes im Spiegel des Quellenmaterials widmet.

3.) Jól als vorchristliches Fest

In einigen Quellen scheint der Begriff an. *jól* darüber hinaus auf ein vorchristliches Fest zu verweisen, welches noch in der Zeit des Spätheidentums im tiefen Winter von den Angehörigen der altskandinavischen Religion gefeiert wurde. Der genaue Zeitpunkt, der Zweck des Festes sowie dessen wesentliche Inhalte lassen sich nur schwer aus dem vorhandenen Quellenmaterial rekonstruieren und sind in der Forschung vielfach diskutiert worden. Auf dem Aspekt des vorchristlichen Julfestes wird ein Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit liegen. In ihrem ersten Teil soll die Frage nach der konkreten zeitlichen Verortung sowie dem

Dass das Weihnachtsfest unser größtes Fest wurde, liegt in der nördlichen Lage Skandinaviens begründet. Auf die Übereinstimmung dessen zu einigen arktischen Stämmen bei denen der Winter eine Festzeit darstellte, wurde bereits oben hingewiesen.

[261] Vgl. Králová: Fast goes the fleeting time. 2019, S. 174.

[262] Vgl. Haraldskvæði, Strophe 6.

Zweck des altskandinavischen Julfestes beantwortet werden. In einem zweiten Teil werden die wesentlichen Elemente der Julzeit bzw. des Julfestes, die sich aus dem vorhandenen Quellenmaterial herausfiltern lassen, kategorisiert und ebenfalls unter Anwendung der oben genannten Theorien genauer erläutert.

4. Jól als christliches Fest

Darüber hinaus findet sich der Begriff an. *jól* in den altnordischen Quellen als Bezeichnung für das christliche Weihnachtsfest. In diesem Zusammenhang wird er oftmals im Gegensatz zu heidnischen Praktiken, wie etwa Mittwinteropfern, angewendet. Die Dimension des christlichen Weihnachtsfestes soll in der vorliegenden Arbeit jedoch nur am Rande gestreift werden.

5.3 Verwendung des altnordischen Begriffes jól

Wie häufig wird der altnordische Begriff *jól* nun in den verschiedenen Quellen verwendet? Und welche der oben beschriebenen Bedeutungsdimensionen überwiegen dabei? Dieser Frage möchte ich im folgenden Kapitel nachgehen.

Innerhalb der untersuchten Sagas und Þættir lässt sich feststellen, dass, wie bereits oben angedeutet, die Julzeit bzw. das Julfest oftmals eine wichtige Rolle in Bezug auf die Gliederung der Erzählungen ausübt. So wird beispielsweise häufig davon berichtet, dass der Protagonist während der Julzeit ruhig auf seinem Hof saß oder aber sein Winterquartier bei Freunden und Verwandten, aber auch bei Fremden bezog. Sofern der Zeitraum für die Handlung nicht relevant ist, wird diese Zeit in der Regel übersprungen, und die Erzählung wendet sich eben jener Zeit zu, in der die Handlung wieder Fahrt aufnimmt, beispielsweise wenn Seereisen wieder möglich sind. Ebenso wird oftmals von Einladungen zu Jul-Feierlichkeiten oder vom Ausrichten eines Jul-Gastmahls berichtet. Nicht selten finden in der Julzeit für die Erzählung essenzielle Geschehnisse statt: So wird sowohl von Allianzen und Freundschaften als auch von folgenschweren Gewalttaten und unheimlichen Begegnungen mit Wiedergängern, Trollen und anderen Gestalten berichtet. Auch Kristýna Králová hat in ihrer Dissertation über die Zeitrechnung und das Zeitempfinden in der altnordischen Literatur festgestellt, dass sich die Chronologie der Ereignisse insbesondere in den Sagas und Þættir sehr stark an den Jahreszeiten, und hier insbesondere am Sommer und am Winter, orientiert. Mit der Christianisierung vermischt sich diese Art der Zeitstrukturierung zunehmend mit dem christlichen liturgischen Jahr, welches in besonderem Maße durch die Oster- und Weihnachtszeit, aber auch durch weitere Feiertage und Tage zu Ehren von Heili-

gen geprägt ist.[263] Allerdings stellt Králová auch fest, dass sich die Darstellung von Zeitspannen in der erzählten Zeit je nach Sagagattung stark voneinander unterscheidet: „In family oder legendary sagas, time flows only when something is happening, […]. In kings' and bishops' sagas, time becomes independent of its content and flows in a more regular pace, […].“[264] Für die für diese Arbeit relevante Julzeit lässt sich feststellen, dass diese in allen Sagagattungen eine äußerst wichtige Kategorie für die Einteilung von Zeit darstellt. Wichtige Ereignisse in der Erzählung beziehen sich oftmals auf an. *jól* als Fixpunkt. Wendungen wie „Þat var eina nótt um vetrinn fyrir jól, […].“[265] oder „Nú er frá því sagt, at þeir búa skip sín eptir jólin; […].“[266] finden sich entsprechend häufig in der Sagaliteratur. In einigen Fällen markiert das Ende des Julfestes auch das Ende eines bestimmten Erzählabschnittes. So berichtet beispielsweise das *Sneglu-Halla þáttr* über Einar, einen Lehnsmann des Königs, der bei diesem hochgeschätzt ist. Im dem Þáttr wird berichtet, dass Einar dem König am ersten Weihnachtstag von seinen Abenteuern erzählen sollte. Einar berichtet von der Erschlagung eines Isländers. Ein Mann namens Halli gibt an, dass dies sein Bruder, der ebenfalls Einar hieße, gewesen sei und fordert Buße, die er nach einigem Hin und Her auch erhält. Die Episode endet mit den Worten: „Einarr fór brott eftir jólin norðr á Hálogaland.“[267]

Doch wie genau wird der altnordische Begriff *jól* nun in den untersuchten Quellentexten eingesetzt? Grundsätzlich lässt sich feststellen, dass an. *jól* nicht immer einheitlich verwendet wird. Dies lässt darauf schließen, dass der eigentliche Ursprung des Begriffes zur Zeit der Niederschrift nicht mehr Teil des kollektiven Gedächtnisses war und nicht vom kommunikativen in das kulturelle Gedächtnis überführt wurde. Denkbar wäre, dass an dieser Stelle das Konzept des *floating gap*, das von Jan Vasina entwickelt wurde, zum Tragen kam: Vasina zufolge klafft zwischen dem kommunikativen und dem kulturellen Gedächtnis eine mitwandernde Erinnerungslücke. Diese sei den Individuen der betreffenden sozialen Gruppe jedoch selbst nicht bewusst. Entsprechend könnten Teile bestimmter Wissensinhalte verloren gegangen, oder etwa vor dem Wissenshintergrund der Verfasser rekonstruiert worden sein. Diese Rekonstruktion entspricht jedoch möglicherweise nicht oder nur teilweise

[263] Vgl. Králová: Fast goes the fleeting time. 2019, S. 174.
[264] Ebd., S. 174.
[265] Eyrbyggja saga. In: Einar Ól. Sveinsson / Mattías Þórðasson (Hg.): Eyrbyggja saga. Reykjávik 1935 (=Íslenzk Fornrit IV), Kapitel 37.
Es war in einer Nacht im Winter vor Jul, […].
[266] Hálldors þáttr Snorrasonar (2). In: Einar Ólafur Sveinsson (Hg.): Laxdaela saga, Halldórs þáttr Snorrasonar inn fyrri, Halldórs þáttr Snorrasonar inn síðari, Stúfs þáttr. Reykjavík 1934 (=Íslenzk Fornrit V), Kapitel 3.
Es wird berichtet, dass sie ihre Schiffe nach Jul zur Abfahrt vorbereiteten.
[267] Sneglu-Halla þáttr. In: Jónas Kristjánsson (Hg.): Eyfirðinga sögur. Reykjavík 1956 (=Íslenzk Fornrit IX), S. 261 – 295, Kapitel 7.
Nach Jul reiste Einar fort nach Norden ins Hálogaland.

dem eigentlichen Wissensinhalt. Ähnliches schlussfolgert auch Tille bezüglich der Verwendung des altnordischen Begriffes *jól* bei Snorri:

> Snorri has no knowledge of the fact that, four hundred years previous to his own lifetime, *Jól* denoted a three-score-day tide extending appromimately over December and January; and although for him the word Jól never means a single day, but in various places a shorter or longer festive period, he apparently takes the festival about midwinter time for an old Germanic festival.[268]

Am häufigsten wird der Begriff als allgemeine Zeitangabe verwendet und steht für einen längeren Zeitraum oder auch einen Festzeitraum im Winter. Aus den meisten Belegstellen geht nicht eindeutig hervor, ob das beschriebene Fest oder der beschriebene Zeitraum in einem vorchristlichen oder einem christlichen Kontext steht. Überaus häufig findet sich der altnordische Begriffes *jól* im Zusammenhang mit Schilderungen eines Festmahles oder Trinkgelages. Finden sich Hinweise auf religiöse Aspekte, so scheint der Begriff an. *jól* jedoch eher für das christliche als für das heidnische Julfest verwendet worden zu sein.

Speziell im Kontext von Opferungen wurde der Begriff anscheinend vermieden. Stattdessen bildet der Terminus an. *jól* oftmals einen christlichen Gegenpol zu einem heidnischen Opferfest, das zu Mittwinter gefeiert wurde. Ganz besonders zeigt sich dies in der *Ólafs saga helga*: Die Saga bezeichnet heidnische Opfer stets mit dem Ausdruck Mittwinteropfer. Der Ausdruck *jól* wird hingegen als Bezeichnung für das christliche Weihnachtsfest verwendet. So heißt es in Kapitel 108 der Saga: „Bar konungr þat á hendr bóndum, at þeir hefði haft miðsvetrarblót.“ Ölvir widerspricht dem: „Hǫfðum vér,‘ segir hann, „jólaboð ok víða í heruðum samdrykkjur“.[269] Auch in einem späteren Kapitel der *Ólafs saga helga* werden das heidnische und das christliche Julfest derart voneinander abgegrenzt. So wird über Sigurd Þorrisson berichtet, dass dieser, solange er Heide gewesen sei, jedes Jahr drei Opferungen abzuhalten pflegte: eines „at vetrnóttum“, zu den Winternächten, ein anderes „at miðjum vetri“, an Mittwinter und ein drittes im Sommer. Zu diesen Festen lud er stets viele Männer ein. Nachdem er Christ geworden war, hielt er an dieser Sitte fest und lud jedes Jahr zu drei Festgelagen ein: eines zu Ostern, ein weiteres im Herbst sowie „en jólaboð um vetrinn“, ein Julgastgebot im Winter. So habe er es gehalten, so lange er lebte.[270]

---

[268] Tille: Yule and Christmas. 1899, S. 202.

[269] Ólafs saga helga. In: Bjarni Áðalbjarnarson (Hg.): Heimskringla II. Reykjavík 1945 (=Íslenzk Fornrit XXVII), Kapitel 108.
Der König klagte die Bauern an, dass sie ein Mittwinteropfer abgehalten hätten. Ölvir antwortet und sagt, dass die Bauern in dieser Sache unschuldig seien. „Wir hatten,“ sagt er, „Julgastmähler und -gelage in der Gegend.“

[270] Vgl. Ólafs saga helga, Kapitel 123.

Durch die Wahl der Begrifflichkeit erfolgt hier eine explizite Abgrenzung von heidnischen Praktiken.

5.4 RELIGION

Eine zentrale Rolle in dieser Arbeit wird der Begriff der *Religion* spielen – ein Terminus, der sowohl in der altskandinavistischen Forschung als auch in anderen Disziplinen nicht unumstritten ist. Speziell in der jüngeren Forschungsgeschichte der Religionswissenschaft wurde der Religions-Begriff intensiv diskutiert, da er zunehmend als eurozentristisch und christlich geprägt empfunden wurde. In diesem Zusammenhang warf die religionswissenschaftliche Forschung die Frage auf, ob sich der Terminus *Religion* überhaupt als globale und konzeptionelle Kategorie eignet. Als weiterer Aspekt der Kritik wurde angeführt, dass eine allgemein akzeptierte und fächerübergreifende Definition des Religions-Begriffes bis heute aussteht.[271]

Ein üblicher, moderner Definitionsansatz fasst Religion als System auf. So definierte beispielsweise der französische Ethnologe und Soziologe Émile Durkheim den Begriff *Religion* bereits 1912 wie folgt:

> A religion is a unified system of beliefs and practices relative to sacred things, that is to say, things set apart and forbidden - beliefs and practices which unite into one single moral community called a Church, all those who adhere to them.[272]

Auch der amerikanische Ethnologe Clifford Geertz fasste Religion in den 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts Religion als ein solches System auf. Ihm zufolge sei Religion

> (1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic.[273]

Einen ähnlichen Ansatz verfolgen auch Simon Nygaard und Jens Peter Schjødt in ihrem Aufsatz *History of Religion*, der im *HMS* erschienen ist. Auch sie verstehen *Religion* als adaptives symbolisches Bedeutungssystem:

---

[271] Vgl. Hultgård: Religion. 2003, S. 429.
[272] Émile Durkheim: The elementary forms of religious life. In: Lambek, M.: A Reader in the Anthropology of Religion, Malden 2008 [1912], S. 45.
[273] Clifford Geertz: Religion as a cultural system. In: Lambek, M.: A Reader in the Anthropology of Religion, Malden 2008 [1912], S. 59.

> It draws its meaning from feelings of community and the idea that the beings that inhabit the Other World – which according to this world view exists in addition to the world inhabited by humans – can influence the human world.[274]

Um die entsprechenden Götter und Wesenheiten positiv zu beeinflussen, müsse Kommunikation (in der Regel in Form von Ritualen) zwischen diesen beiden Welten stattfinden.[275] Die recht breit angelegte Definition von *Religion* von Nygaard und Schjødt schließt daher auch Magie und magische Praktiken mit ein. Erstere definiert Leander Petzoldt in seinem Buch *Magie: Weltbild, Praktiken. Rituale* wie folgt:

> Magie lässt sich zunächst ganz allgemein als eine psychische Reaktion des Menschen auf seine Umwelterfahrungen bezeichnen, die darauf zielt, diese Umwelt in einem bestimmten Sinne zu beeinflussen.[276]

Auch Simek definiert Magie als „[...] Versuch des Menschen, sich das Übernatürliche dienstbar zu machen.“ [277] Entsprechend kann Magie als Art der oben erwähnten Kommunikation mit Göttern und anderen Wesenheiten betrachtet werden, mit dem Zweck, die eigene Umgebung und das eigene Schicksal zu beeinflussen und zu formen. Überhaupt fällt bei der Beschäftigung mit dem altwestnordischen Quellenmaterial auf, dass Religion und Magie oftmals nicht trennscharf voneinander abzugrenzen sind, sondern stattdessen oftmals Hand in Hand zu gehen scheinen. So stellt auch Kieckhefer in seiner Arbeit über Magie im Mittelalter fest, dass Religion und Magie in vergangenen Gesellschaften häufig eine Einheit bildeten und nicht streng voneinander unterschieden wurden.[278] Magie kann also als ein wesentliches Element archaischer Religionen wie der altskandinavischen Religion betrachtet werden. So wurde beispielsweise der Gott Odin als Meister der Zauberkunst angesehen.[279] Auch sonst wird in der Mythologie der altskandinavischen Religion immer wieder von Zauberei und magischen Praktiken berichtet. Darüber hinaus stellen Bräuche und Rituale sowie Feste wesentliche Elemente von Religion im Allgemeinen dar und werden daher in der vorliegenden Arbeit noch eine wichtige Rolle spielen. Die Begriffe *Brauch* und *Ritual* sowie *Fest* werden daher in den folgenden Kapiteln noch umfassenden zu behandeln sein.

In Ermangelung eines passenderen Ausdrucks, der dazu dienen kann, die Glaubensvorstellungen und -praktiken einer bestimmten Gruppe korrekt zu beschreiben und zu inter-

[274] Nygaard/ Schjødt: History of Religion. 2018, S. 70.
[275] Vgl. ebd.
[276] Leander Petzoldt: Magie: Weltbild, Praktiken. Rituale. München 2011, S. 10.
[277] Simek: Religion und Mythologie. 2014, S. 213.
[278] Vgl. Richard Kieckhefer: Magie im Mittelalter. München 1992, S. 58.
[279] Vgl. ebd.

pretieren, wird der Begriff *Religion* auch in der vorliegenden Arbeit unerlässlich sein und trotz der noch anhaltenden Forschungsdiskussion zur Anwendung kommen. In diesem Kontext möchte ich daher auf einen Lösungsvorschlag Anders Hultgårds für dieses Dilemma verweisen, den er in seinem Artikel zu *Religion* im *RGA* erläutert: Hier schlägt der schwedische Religionswissenschaftler vor, die Begriffsbestimmung von *Religion* jeweils auf das zu bearbeitetende Thema anzupassen und den Begriff zeitlich und geographisch einzuordnen. Damit möchte er das Problem einer fehlenden, fächerübergreifend anerkannten Definition umgehen.[280] Eine solche Eingrenzung nimmt er im weiteren Verlauf seines Textes mithilfe des Ausdrucks *altskandinavische Religion* vor, den er im Gegensatz zum Terminus der *altgermanischen Religion* sieht. *Altskandinavische Religion* beziehe sich in seiner zeitlichen Dimension auf die Zeit nach dem 8. Jahrhundert, zu der die Christianisierung im kontinentalen Europa im Wesentlichen abgeschlossen war. Räumlich begrenzt sei der Ausdruck auf die Siedlungsgebiete all jener Menschen, welche die skandinavische Sprache und damit Altnordisch als Sammelbegriff für die verschiedenen nordgermanischen Dialekte gesprochen hätten. *Germanische Religion* beziehe sich hingegen, so Hultgård, temporal auf die Zeit vor Abschluss der Christianisierung sowie geographisch auf die Sprecher einer oder mehrerer Sprachen der germanischen Sprachfamilie.[281] Seinen Definitionsvorschlag für *Religion* formuliert er daraus resultierend wie folgt:

> Innerhalb der genannten Gebiete und Zeitepochen lässt sich R. als Sammelbezeichnung für eine Reihe von Phänomenen und Kulturäußerungen (kollektive wie auch individuelle) verstehen, die Referenzen zu einer suprahumanen Dimension der Wirklichkeit beinhaltet. Diese suprahumane Welt inkludiert nicht nur Gottheiten, sondern ein breites Spektrum von geistigen Wesen mit verschiedener Bedeutung wie Schutzgeister, Ahnen […] und dgl.[282]

Hultgårds Definition des Begriffes *Religion* schließt explizit auch den Volksglauben, und damit Wesenheiten der niederen Mythologie, wie Alben oder Trolle, mit ein. Zudem schlussfolgert Hultgård, dass Religion nicht vom kulturellen und sozialen Kontext isoliert werden könne und stattdessen die einzelnen Religionen ganzheitlich aus kulturwissenschaftlicher Perspektive betrachtet werden müssten.[283]

Als Ergänzung zu seinem Lösungsvorschlag erscheint mir darüber hinaus die Kategorie der *sozialen Gruppe* relevant, so dass der Begriff *Religion* meiner Auffassung nach stets in den jeweiligen Forschungskontext unter Zuhilfenahme der Kategorien *Raum, Zeit* und

[280] Vgl. Hultgård: Religion. 2003, S. 430.
[281] Vgl. ebd., S. 432.
[282] Ebd., S. 430.
[283] Vgl. ebd.

soziale Gruppe eingeordnet werden sollte. Die Kategorie der *sozialen Gruppe* erscheint mir deshalb wichtig, da es durchaus wahrscheinlich ist, dass sich die verschiedenen gesellschaftlichen Schichten in ihrem Glauben und ihrem Brauchtum voneinander unterschieden. In diesem Zusammenhang spielte damals wie heute sicherlich auch die Bildung eine wichtige Rolle.

Bezogen auf die vorliegende Arbeit wäre der Begriff *Religion* gemäß Hultgårds Vorschlag mit Erweiterung durch die Kategorie der *sozialen Gruppe* wie folgt einzugrenzen: Die Kategorie *Raum* würde durch das altwestnordische Sprachgebiet festgelegt, und bezöge sich damit zum einen auf die Zeit, in der sich die Handlungen der betreffenden Sagas abspielen, und zum anderen auf jene Zeit, in der die Quellen mutmaßlich verfasst wurden. Für die untersuchten Quellen lässt sich die erzählte Zeit in vielen Fällen zumindest grob ermitteln, so dass die verwendeten altwestnordischen Quellen im Wesentlichen einen Zeitraum zwischen dem 10. und dem 15. Jahrhundert abdecken. Hinzu kommen vereinzelte außerskandinavische Quellen, die teilweise bereits im 9. Jahrhundert entstanden sind.[284]

Die Kategorie *Raum* ist in der vorliegenden Untersuchung durch den altwestnordischen Sprachbereich der verwendeten Quellen definiert. Dieser umfasst Norwegen, Island sowie die westlichen Siedlungsgebiete der Nordleute, zu denen Grönland, die Faröer, die Shetland- und Orkney-Inseln sowie weitere Gebiete im heutigen Großbritannien zählen.[285]

Die *soziale Gruppe* setzt sich aus denjenigen gesellschaftlichen Gruppierungen zusammen, von denen die untersuchten Quellen, allen voran Sagas und Þættir, berichten. Diese können, je nach Gattung, unterschiedlich sein: So berichten etwa die *Konungasögur*, wie der Name bereits andeutet, vom Leben der norwegischen Könige und ihren Gefolgsleuten. Die Isländersagas erzählen uns vor allem vom Leben reicher und mächtiger Familien, und damit von der Oberschicht Islands. Wie das Leben und die religiösen Vorstellungen armer Bauern oder unfreier Menschen aussahen, darüber erfahren in den Sagas nur wenig. Diese Figuren tauchen, wenn überhaupt, lediglich am Rande der Erzählung als Nebenfiguren auf.

Für Forschungen, die sich mit der vorchristlichen Religion Skandinaviens beschäftigen, schlägt Hultgård, wie bereits oben angerissen, den Begriff *altskandinavische Religion* vor, der im Gegensatz zu Termini wie *nordisch/altnordisch* stehe, welche die finnische und die samische Religion miteinschlössen. *Altskandinavische Religion* definiert er in diesem Zusammenhang als traditionelle, autochtone Religionsform, deren Träger dem

[284] Vgl. hierzu etwa Beda *De temporum ratione* aus dem 8. Jahrhundert oder das gotische Kalenderfragment aus dem 4. Jahrhundert, welches im Codex Ambrosianus erhalten ist.
[285] Vgl. van Nahl, Jan / van Nahl: Skandinavistische Mediävistik. 2019, S. 58.

skandinavischen Sprachraum angehören. Angehörige der germanischen Religion gehörten demensprechend in vorchristlicher Zeit dem germanischen Sprachraum an.[286] Beide Bezeichnungen, nämlich sowohl der Begriff *altskandinavischen Religion* als auch jener der *altnordischen/nordischen Religion* deckten jedoch gleichwohl eine Vielzahl verschiedener religiöser Vorstellungen und Praktiken ab, die sich je nach Zeit und Raum unterschieden und die möglicherweise durch Kulturkontakte zu anderen Religionsgruppen beeinflusst wurden. Sowohl archäologische Funde als auch schriftliche Quellen belegen lokale und regionale Varianzen der altskandinavischen Religion.[287]

In eben diesem Sinne soll im Kontext der vorliegenden Arbeit auch der Begriff *altskandinavische Religion* als Sammelbegriff verstanden werden, der eine Vielzahl von Varianzen von Glaubensvorstellungen und -praktiken vorchristlicher Religionen im skandinavischen Sprachraum abdeckt. Diese Varianzen können zum einen räumlich als auch zeitlich sowie durch die soziale Gruppe bedingt sein. Dies bedeutet, dass möglicherweise in einem Gebiet Norwegens andere Glaubensvorstellungen und -praktiken vorherrschten als in einem anderen. Gleichwohl können sich Vorstellungen und Praktiken, beispielsweise durch den Kontakt zu Trägern des christlichen Glaubens, im Laufe des Untersuchungszeitraums gewandelt haben. Der Begriff *altskandinavische Religion* wird im Rahmen der vorliegenden Arbeit synonym zu den Termini *vorchristliche Religion* bzw. *heidnische Religion* verwendet – sofern diese im jeweiligen Zusammenhang nicht näher erläutert werden. Sofern auf Verhältnisse außerhalb Skandinaviens Bezug genommen wird, wird im Folgenden der Begriff *germanische Religion* als Sammelbegriff für verschiedene Religionsformen des germanischen Sprachraums Anwendung finden. Wie bereits oben angedeutet, schließt der Begriff *altskandinavische Religion* auch magische Praktiken, die niedere Mythologie sowie weitere Elemente, die man aus heutiger Sicht als Volks- oder Aberglauben klassifizieren könnte, mit ein.

5.4.1 Religon und kollektives Gedächtnis

Wie verhalten sich nun vergangene Religionen wie die altskandinavische zum kollektiven Gedächtnis der entsprechenden sozialen Gruppe? Fest steht: Religionen stellen ein wichtiges Element des kollektiven Gedächtnisses oral geprägter archaischer, aber auch moderner Gesellschaften dar: „Weite Bereiche des kulturellen Lebens, vor allem aber alles, was zur Religion gehört, haben die Aufgabe, eine Erinnerung lebendig zu halten, die im Alltagsle-

[286] Vgl. Hultgård: Religion. 2003, S. 430.
[287] Vgl. ebd., S. 432f.

ben keine Stütze findet.“[288] Ältestes und ursprünglichstes Medium eines solchen kollektiven Gedächtnisses stellen Assmann zufolge Rituale dar, welche Teil einer jeden Religion sind. Doch wie ist dies nun konkret auf die Situation der altskandinavischen Religion übertragbar? Welche Elemente einer Religion, speziell der hier untersuchten, verfügen überhaupt über das Potenzial, einen Glaubenswechsel zu überdauern? Im Zuge der Christianisierung Skandinaviens wurden einige religiöse Praktiken schon bald verboten – andere jedoch nicht: „Es war in der Missionspraxis des frühen Mittelalters durchaus üblich – freilich nicht überall –, daß man bis zu einem gewissen Maß christliche Glaubensinhalte der heidnischen Geisteswelt anpasste.“[289] So habe beispielsweise Papst Gregor der Große die Missionare, die in England tätig waren, angewiesen, heidnische Tempel nicht zu zerstören. Stattdessen sollten sie neu geweiht und als Kirche benutzt werden. Ebenso sollten heidnische Feste christlich umgewidmet werden. Auch mit magischen Praktiken sei derart verfahren worden:[290]

> Den heidnischen Priestern konnte man die Ausübung ihrer Riten einfach verbieten, aber es war sehr viel schwieriger oder gar unmöglich, alte Überzeugungen und Denkgewohnheiten heidnischen Ursprungs auszutreiben, […].[291]

Doch auch bereits vor der eigentlichen Christianisierung kam es, wie bereits ausführlich in Kapitel *3.3 Christliche Einflüsse auf altnordische Quellen* dargestellt wurde, zu zahlreichen Kontakten zwischen dem altskandinavischen und dem christlichen Glauben, etwa im Zuge von Handelsreisen sowie durch die Besiedlung neuer Lebensräume, die sich sicherlich auch auf die nordgermanischen Glaubensvorstellungen auswirkten. So vermutet Klaus Böldl in seinem Handbuch *Götter und Mythen des Nordens*: „Christliche Elemente – in diesem Zusammenhang wäre etwa an Jenseitsvorstellungen zu denken – drangen in den Asenglauben ein.“[292] Diese Zeit wird daher auch als Spätheidentum bezeichnet. Es bestanden also spätestens zu Beginn der Wikingerzeit zahlreiche Kontaktmöglichkeiten zum christlichen Glauben, die möglicherweise schon früh, und zwar bereits vor der tatsächlichen Christianisierung des Nordens, Einfluss auf die altskandinavische Religion ausübten.

Gleichzeitig scheinen, quasi als Gegenbewegung zu der neuen Religion, die Träger der altskandinavischen Religion zu einem verstärkten Bewusstsein und zu einer zunehmenden Reflexion ihres eigenen Glaubens gelangt zu sein. Dies äußere sich, so Böldl, in einer

[288] Assmann: Religion und kollektives Gedächtnis. 2000, S. 22.
[289] Kieckhefer: Magie im Mittelalter. 1992, S. 57.
[290] Vgl. ebd.
[291] Vgl. ebd., S. 58.
[292] Böldl: Götter und Mythen. 2013, S. 32.

zunehmenden Tendenz, die eigene Tradition zu ordnen und zu systematisieren. Ein Beispiel für eine vorübergehende Intensivierung heidnischer Glaubenspraktiken sieht er beispielsweise in der zunehmenden Anzahl heidnischer Grabsitten im westlichen Norwegen des 10. Jahrhunderts.[293] Spätestens mit dem Vollenden des Religionswechsels und dem Verbot entsprechender heidnischer Praktiken drohten zahlreiche Elemente des altskandinavischen Glaubens in Vergessenheit zu geraten.

Ein Bestandteil von Religionen, der eine große Chance hat, auch einen solchen Glaubenswechsel zu überdauern, stellt, wie bereits oben angeführt, die jeweilige Mythologie dar, denn diese trägt auch nach der Übernahme des Christentums zur Identitätsstiftung einer bestimmten sozialen Gruppe in einer bestimmten Region bei. Darüber konnte sich die Mythologie im Laufe der Zeit leicht – auch abseits eines Glaubenswechsels – immer wieder an veränderte Gegebenheiten anpassen:

> Exactly how much the myths were indepted to continuity and change respectively is a vexed question, but to judge from the medieval texts, the myths were flexible narrative units that where adapted to new contexts.[294]

Auch Quellentexte, die in poetischer Form überliefert sind, bergen nach Auffassung von Nygaard und Schjødt großes Potential, in das kollektive Gedächtnis überzugehen und so bestimmte Elemente vorchristlicher Glaubensvorstellungen zu bewahren.[295] Dies betrifft, bezogen auf die altskandinavische Religion, vor allem Quellen aus dem Bereich der Skaldik und der eddischen Dichtung. Doch auch andere Aspekte des altskandinavischen Glaubens bieten meiner Auffassung nach das Potential, auch nach einem Religionswechsel erinnert zu werden: Dies könnte etwa all jene Elemente betreffen, die einen guten Erzählstoff darstellen, und die so möglicherweise in Form von mündlichen Erzählungen, in Märchen, Heldenliedern und anderen Formen von Generation zu Generation weitergegeben wurden. Diese Elemente betreffen meines Erachtens vor allem Aspekte des Volksglaubens und der niederen Mythologie. Dies spiegelt sich möglicherweise auch in den zahlreichen Schilderungen paranormaler Begebenheiten im Kontext der Julzeit wider. Ob sich gerade diese Elemente tatsächlich besonders häufig in den untersuchten Sagas und Þættir wiederfinden, soll ebenfalls Gegenstand der weiteren Untersuchung sein.

[293] Vgl. Böldl: Götter und Mythen. 2013, S. 32.
[294] Hermann: I: 4 Mythology. 2018, S. 83.
[295] Vgl. Nygaard / Schjødt: History of Religion. 2018, S. 74.

5.5 Brauch und Ritual

Eine ebenso wichtige Rolle wie der Begriff *Religion* spielen im weiteren Verlauf der Arbeit auch die beiden Termini *Brauch* und *Ritual*. In diesem Kontext werde ich zahlreiche Phänomene untersuchen, die möglicherweise als *Brauch* und/oder als *Ritual* zu definieren sind. Doch was genau bedeuten diese Begriffe eigentlich, und wie sind sie voneinander abzugrenzen? In unserem alltäglichen Sprachgebrauch scheint der Begriff des *Rituals* eher in Zusammenhang mit sakralen Handlungen zu stehen, wohingegen der Ausdruck *Brauch* scheinbar eher in profanen Zusammenhängen zu finden ist. Gleichwohl stehen beide Begrifflichkeiten für Handlungen, die einer festgelegten Form folgen und von einer bestimmten sozialen Gruppe durchgeführt werden. Entsprechend stellt sich die Frage, ob die beiden Begriffe *Brauch* und *Ritual* tatsächlich unterschiedliche Handlungen bezeichnen und welche Unterschiede sich zwischen diesen beiden Kategorien ausmachen lassen.

Der Begriff des *Brauches* findet unter anderem in der klassischen volkskundlichen Brauchforschung Anwendung. Gleichwohl ist der Ausdruck keineswegs unproblematisch: Eine Grundproblematik des Begriffes besteht darin, dass er, wie bereits oben angedeutet, sowohl im Alltag als auch in wissenschaftlichen Zusammenhängen Verwendung findet und in letzteren anders verwendet wird als im Alltagssprachgebrauch. Darüber hinaus ist die Kategorie *Brauch* stark ideologisch geprägt: So wurde der Ausdruck insbesondere in der älteren Brauchforschung häufig in Zusammenhang mit Begrifflichkeiten wie Tradition, Kontinuität, Brauchbedeutung und -sinn gestellt und in diesem Kontext

> […] nicht selten in falschen, z. T. ideologischen Interpretationen gedeutet, etwa durch einseitige Suche nach dem (möglichst) germanischen Ursprung und Sinn oder einer ungebrochenen Kontinuität eines Brauches über Jahrhunderte hinweg.[296]

Dennoch wurde der Begriff *Brauch* bis in die 2000er Jahre hinein als wichtiger Fachbegriff eines eigenen volkskundlichen Forschungsgebietes verwendet.

In seiner Einführung in das volkskundliche Fachgebiet der Brauchtumsforschung betrachtet Andreas Bimmer den Begriff *Brauch* allen voran als soziale Kategorie. Nach Ansicht Bimmers werden Bräuche stets von einer bestimmten sozialen Gruppe ausgeführt, die über Kenntnis einer festen formalen und zeichenhaften Sprache, welche den Ablauf des Brauches prägt, verfügt. Brauchhandlungen fänden dabei niemals spontan statt und seien nicht beliebig, sondern durch einen festen Handlungsablauf, der durch Anfang und Ende

[296] Andreas C. Bimmer: Brauchforschung. In: Brednich, Rolf W. (Hg.): Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. Dritte, überarbeitete und erweiterte Auflage. Berlin 2001, S. 445f.

gekennzeichnet ist, geprägt. Ein weiteres Kennzeichen von Brauchhandlungen stelle zudem Regelmäßigkeit und Wiederkehr der Handlung dar.[297] Entsprechend kann der Begriff *Brauch* im Sinne Bimmers als eine von einer bestimmten sozialen Gruppe praktizierte, regelmäßig wiederkehrende und soziale Handlung, die durch feste Formen bestimmt ist, definiert werden.

Der Begriff des *Rituals* gewinnt seit einigen Jahren sowohl in der volkskundlichen Forschung als auch in verwandten Disziplinen an Gewicht. Ein Grund hierfür mag die oben angedeutete ideologische Vorbelastung des Begriffes *Brauch* darstellen. Auch Bimmer stellt in der Aktualisierung seiner Einführung in die Brauchforschung einen verstärkten Rekurs auf den Ritual-Begriff fest und bewertet diesen als „hilfreich und weiterführend" für die volkskundliche Forschung. Gleichzeitig sieht er einen gesteigerten Definitionsbedarf des Begriffes *Brauch*.[298] Doch auch der Terminus des *Rituals* ist nicht unumstritten. Speziell seit den 1990er Jahren erschien eine Vielzahl von Grundlagenwerken zur Ritualtheorie, die sich kritisch mit der bisherigen Verwendung des Begriffes auseinandersetzten. Dies führte insbesondere in den vergangenen 20 Jahren zu ausführlichen Diskussionen rund um den Ritualbegriff, die zu einer Modernisierung der Ritualforschung und des diesem zugrundeliegenden Terminus führten. Einen guten Überblick über diese Dynamik bietet das 2013 veröffentlichte Standardwerk *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*.[299]

Was ist nun unter einem Ritual zu verstehen? Handlungen, die als Ritual bezeichnet werden, sind auf sehr unterschiedliche Art und Weise in kulturelle, historische und regionale Kontexte eingebunden. Ihnen werden von den handelnden Akteuren höchst unterschiedliche Bedeutungen zugeschrieben. Eine allgemein gültige Definition des Begriffes ist daher schwierig – es lassen sich jedoch einige Schnittpunkte ausmachen, die einer genaueren Charakterisierung dienlich sind. In diesem Zusammenhang erscheint jedoch zunächst eine Unterscheidung in tatsächliche Rituale und routinisierte Alltagshandlungen (Ritualisierungen) von Belang – auch wenn bei beiden Formen „förmliche, repetitive und performative Handlungsmuster"[300] gegeben sind. Einen ersten Schnittpunkt verschiedener Ritualdefinitionen stellt der Umstand dar, dass Rituale stets als Form einer zielgerichteten und bewussten Handlung betrachtet werden können. Ritualhandlungen werden bewusst durchgeführt, auch wenn ebenso unbewusste Aspekte eine Rolle spielen. Im Gegensatz dazu, so Brosius et al.,

[297] Vgl. Bimmer: Brauchforschung. 2001, S. 445.
[298] Vgl. ebd., S. 463.
[299] Vgl. Christiane Brosius et al.: Ritualforschung heute – ein Überblick. In: Brosius, Christiane et al. (Hg.): Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien und Diskussionen. Göttingen 2013, S. 9 – 24.
[300] Vgl. ebd., S. 13.

seien gewohnheitsmäßige Handlungen oder auch Ritualisierungen dadurch zu charakterisieren, dass es sich bei dabei um unbewusste oder nur bedingt bewusste Vorgänge handle: „Rituale im engeren Sinne sind jedoch gestaltet, inszeniert und geradezu designt.“[301] Als weiteres unstrittiges Element des Rituals betrachten Brosius, Michaels und Schrode einen Aspekt, den sie als *Rahmung von Ritualen* bezeichnen. Darunter verstehen sie, dass Rituale in der Regel an bestimmten Orten und zu besonderen Zeiten, und damit in einem festgelegten Rahmen, stattfinden. Zudem müsse die Durchführung von Ritualen mehr oder weniger förmlich beschlossen werden, um sie auf eine bestimmte Zielsetzung hin auszurichten, so die Autoren:[302]

> Beides, Rahmung und Beschluss, markieren ‚normale' Handlungen als besondere Handlungen, die sich vom Alltag abheben. Bloßes Wachbleiben wird so zu einer rituellen Nachtwache, bloßes Nichtessen zu religiös motiviertem Fasten, ein Alltagsgegenstand zu einem Ritualobjekt.[303]

Ein viertes Element der zahlreichen unterschiedlichen Ritualdefinitionen stellt nach Brosius et al. das Kriterium der Formalität dar. Rituale, so die Autoren, bestünden aus festen, wiederholbaren Elementen, die nach bestimmten Regeln bewusst zusammengefügt werden.[304]

Ihr Fazit zum Begriff des *Rituals* im engeren Sinne fassen Brosius, Michaels und Schrode wie folgt zusammen:

> Rituale in einem engeren Sinne der Begriffsverwendung sind mithin in der Regel bewusst gestaltete, mehr oder weniger form- und regelgebundene, in jedem Fall aber relativ stabile, symbolträchtige Handlungs- und Ordnungsmuster, die von einer gesellschaftlichen Gruppe geteilt oder getragen werden (vergleichbar mit Pierre Bourdieus ‚Struktur'). Sie vermindern die Unberechenbarkeit und Unsicherheit menschlicher Handlungsmöglichkeiten, indem sie allgemein akzeptierte Handlungsformen vorgeben, die aber durch ‚praktische Logik' Performanz und Aktualisierung stetig verändert und angepasst werden (Ritualdynamik).[305]

Wie diese Zusammenfassung bereits andeutet, sind Rituale nicht statisch, sondern in stetigem Wandel begriffen und verbinden Altes und Neues. Diesen Vorgang bezeichnen Brosius, Michaels und Schrode als *Ritualdynamik*.[306]

Wie die obigen Ausführungen zeigen, lässt sich bei den gängigen Definitionen der Begriffe *Brauch* und *Ritual* kein wesentlicher Bedeutungsunterschied ausmachen. Da die Begrifflichkeit des Rituals allerdings weniger ideologisch vorbelastet ist, findet dieser Fach-

[301] Brosius et al.: Ritualforschung heute. 2013, S. 14.
[302] Vgl. ebd.
[303] Ebd.
[304] Vgl. ebd.
[305] Ebd., S. 15.
[306] Vgl. ebd., S. 16.

ausdruck in der modernen wissenschaftlichen Auseinandersetzung deutlich häufiger Anwendung als jener des Brauchs. Entsprechend ist der Ritualbegriff in wissenschaftlichen Arbeiten gegenüber dem des Brauches vorzuziehen. Gleichwohl wird letzterer aber auch weiterhin in der vorliegenden Arbeit Anwendung finden und an dieser Stelle synonym zum Begriff des Rituals verwendet. Beide Begriffe, *Brauch* und *Ritual*, verfügen über eine herausragende Rolle in Bezug auf das kollektive Gedächtnis einer bestimmten sozialen Gruppe. Wie diese konkret mit dem Konzept des kollektiven, des kommunikativen und des kulturellen Gedächtnisses zusammenhängen, soll im folgenden Kapitel tiefergehend behandelt werden.

5.5.1 Ritual, Brauch und kollektives Gedächtnis

Wie hängen nun Rituale und Bräuche mit dem Konzept des kollektiven Gedächtnisses sowie mit dem Erinnern und Vergessen bestimmter Informationen zusammen? Dieser Frage haben sich auch Terry Gunnell in seinem Aufsatz *Ritual* sowie Simon Nygaard und Jens Peter Schjødt in ihrem Aufsatz *History of Religion*, beide veröffentlicht im *HMS*, gewidmet. Die Relevanz des Erinnerns für Rituale stellt Gunnell in seinem Aufsatz wie folgt fest:

> Memory naturally forms an essential component of ritual (religious, secular or festive) which involves acts (often closely associated with spoken words) that are repeated (in varying degrees) at regular intervals (commonly at particular times and in particular spaces), and have gained additional importance (and implied power, social, religious, superstitious or otherwise) for those involved, on the basis of the fact that those involved remember them having been performed before and (on the basis of previously remembered associations) feel the necessity of performing them again (drawing on the knowledge preserved in the memories)."[307]

Erinnerungen selbst stellen nicht nur einen natürlichen Bestandteil von Ritualen dar. Diese Handlungen tragen auch selbst entscheidend dazu bei, dass bestimmte Informationen in das kollektive Gedächtnis überführt und dort bewahrt werden. Speziell in archaischen oralen Gesellschaften stellen Rituale die wichtigste Form des kulturellen Gedächtnisses einer bestimmten sozialen Gruppe dar.[308]

> Rituale als feste Handlungsabläufe vermitteln Sicherheit und Vertrauen, und sie verhindern und vermindern für die Beteiligten Unsicherheit, Beliebigkeit und Vereinzelung. Indem sie die Sinn- bzw. Bedeutungsfragen sozialen Handelns aktualisieren und dann weitgehend ausschalten, werden sie zu Habitus, Gewohnheit oder Struktur und formen damit ein kulturelles Gedächtnis, bei dem

[307] Gunnell: Ritual. 2018, S. 677.
[308] Vgl. Nygaard / Schjødt: History of Religion. 2018, S. 73.

> das richtige und angemessene Verhalten nicht unbedingt jedes Mal neu ausgehandelt oder legitimiert werden muss.[309]

Rituale können in private und soziale Rituale unterschieden werden. Für Gunnell stellt insbesondere das soziale Ritual die natürlichste Form geteilter kultureller Erinnerung dar. Sie können daher als elementares Element ein jeder sozialen Gruppe betrachtet werden, denn soziale Rituale fördern das Gefühl der Zugehörigkeit zu und der Einheit innerhalb einer bestimmten sozialen Gruppe.[310] Rituale müssen stets korrekt ausgeführt werden, um negative Folgen für die Gruppe zu vermeiden. In oralen Gesellschaften werden Rituale und weitere Elemente des kulturellen Gedächtnisses, so Schjødt und Nygaard, häufig in poetischer Form bewahrt und weitergetragen, da diese eine wichtige Mnemotechnik darstellen. Wird das Ritual jedoch nicht mehr praktiziert oder dessen Inhalt nicht weiter in poetischer Form überliefert und so im kollektiven Gedächtnis einer bestimmten sozialen Gruppe bewahrt, verblasst die Erinnerung an das Ritual und dem diesem Ritual zugrunde liegenden Hintergrund.[311]

> When, however, such rituals are not performed anymore, when a gradual change in religion takes place, for example – the tradition is broken. Still, medieval textual versions of myths can contain motifs and crystallised images of, for instance, pre-christian rituals.[312]

In Bezug auf die uns vorliegenden Quellen zur altskandinavischen Religion bedeutet dies, dass die Wahrscheinlichkeit, dass in diesen Quellen vorchristliche Rituale und Praktiken tatsächlich bewahrt wurden, eher gering anzusetzen ist. Wie bereits oben erwähnt, dienen Nygaard und Schjødt zufolge Quellen aus dem Bereich der poetischen Literatur am ehesten dazu, um Rituale und andere religiöse Inhalte zu bewahren.[313] Allerdings finden sich gerade in diesen Quellen nur sehr wenige Belege für den im Rahmen der vorliegenden Untersuchung relevanten Begriff an. *jól*: Während der Terminus in der Skaldik lediglich in einigen wenigen Fällen Erwähnung findet, kommt er in den beiden Eddas überhaupt nicht vor. Die wenigen Belegstellen aus der Skaldik lassen sich darüber hinaus nicht in Zusammenhang mit einem Ritual, sondern eher mit Trinkgelagen, fröhlicher Feststimmung sowie mit Festen im Allgemeinen bringen.[314] Darüber hinaus findet die Kenning *Húgins jól*, „ein Fest für einen Raben“, Anwendung, welche sich auf den gewaltsamen Tod eines Gegners in

[309] Brosius et al.: Ritualforschung heute. 2013, S. 16.
[310] Vgl. Gunnell: Ritual. 2018, S. 677.
[311] Vgl. Nygaard / Schjødt: History of Religion. 2018, S. 74.
[312] Ebd., S. 73.
[313] Vgl. ebd., S. 74.
[314] Vgl. hierzu beispielsweise das *Haraldskvæði (Nóregs konunga tal)*, Kapitel 2, Strophe 6 oder den Flokkr über Erlingr Skjálgsson, abgerufen unter https://skaldic.abdn.ac.uk/db.php?id=3807&if=default&table=verses, Stand: 10.02.2020.

einer Schlacht bezieht. Eben diese Aspekte sprechen möglicherweise gegen Nygaards und Schjødts Annahme, dass Rituale und andere religiöse Inhalte insbesondere in der poetischen Literatur bewahrt wurden. Vielmehr scheint dies für mythologische Wissensinhalte der Fall zu sein.

5.6 FEST

Feste stellen ein wesentliches Element von Religionen dar. Auch in der altskandinavischen Religion scheinen sie eine wichtige Rolle gespielt zu haben: Speziell das Fest zum Winterbeginn, die Winternächte (an. *vetrnætr*) sowie das Julfest (an. *jól*) werden in den Quellen am häufigsten genannt. Der altnordische Begriff *jól*, um den es in der vorliegenden Arbeit geht, bezieht sich zum einen auf das vorchristliche Julfest und zum anderen auf das christliche Weihnachtsfest. Gleichwohl scheint der Begriff ursprünglich ganz allgemein *Fest* bedeutet zu haben, denn in dieser Bedeutung wurde der Begriff schon in vorchristlicher Zeit in der Form fin. *juhla* ins Finnische entlehnt.[315] In der uns überlieferten altnordischen Literatur wird der Begriff allerdings vor allem im Kontext der Julmonate und als Bezeichnung des vorchristlichen und des christlichen Julfestes verwendet. Andere Festbezeichnungen stellen Begriffe wie an. *veizla* (Bewirtung, Gastmahl, Gelage Fest), an. *samkunda* (festliche Zusammenkunft, Gast- oder Festmahl), an. *boð* (Einladung, Aufforderung, Gastgebot, Fest mit geladenen Gästen, insbesondere Hochzeiten) sowie an. *helgr* (geheiligte Zeit, Feiertag, Fest) dar.

In den altnordischen Quellentexten werden Feste vor allem als Gastmähler und Trinkgelage mit einer großen Anzahl an Gästen beschrieben, die aus einem konkreten Anlass gefeiert werden, wie etwa Hochzeiten oder Beerdigungen, oder zu bestimmten Festtagen oder -zeiträumen, wie etwa die Winternächte oder das Julfest. Die Anlässe für Feierlichkeiten können also auch in der Sagaliteratur höchst unterschiedlicher Natur sein, ein Problem, das die Diskussion um eine allgemeingültige Definition des Begriffes *Fest* bis heute prägt. In der Volkskunde werden Feste klassischerweise als Unterbrechung vom Alltag definiert. Ihre primäre Funktion liegt darin, das Leben der Menschen und das Jahr in Alltag und Festzeiten zu gliedern. Sie können sowohl profanen als auch sakralen Charakters sein. Die Festforschung stellt in diesem Zusammenhang einen Bereich der volkskundlichen Brauchtumsforschung dar. In der jüngeren volkskundlichen Forschungsgeschichte wird das Fest als

[315] Vgl. Hultgård: Jul. 2000, S. 100 sowie Lily Weiser-Aall: Weihnacht. 1938/1941, S. 866 sowie Lily Weiser-Aall: Jul. 1963, S. 6.

Form des sozialen Handelns aufgefasst, das stets in seinem jeweiligen sozioökonomischen und historischen Kontext betrachtet werden sollte.[316]

Einer genaueren Eingrenzung und Einordnung des Begriffes *Fest* hat sich Lars Deile in seinem Aufsatz *Fest – Eine Definition*[317] gewidmet. Auf den ersten Blick sei der Begriff, so Deile, eindeutig. Auf den zweiten Blick lasse sich jedoch feststellen, dass die Ereignisse, die umgangssprachlich mit dem Begriff *Fest* bezeichnet werden, äußerst unterschiedlicher Natur sind – ein Phänomen, auf welches bereits oben hingewiesen wurde. Dennoch ließen sich trotz unterschiedlicher Sichtweisen Schnittmengen dessen erkennen, was als Fest aufzufassen sei: „Bei aller Unterschiedlichkeit bisheriger Definitionen des Festes tritt ein verbindendes Element deutlich hervor: Fest wird definiert im Gegensatz zum Alltag."[318] Das Problem dieser Auffassung von Festen: Alle Handlungen, die sich vom Alltag unterscheiden, könnten theoretisch in diese Kategorie einsortiert werden. Zudem beantwortete dieser Definitionsansatz, so Deile, nicht die Frage, was unter einem Fest zu verstehen sei, sondern lediglich jene, warum Feste eigentlich gefeiert werden. Die Frage, was der Ausdruck *Fest* konkret bedeutet und welche Elemente es zwingend enthält, könne nur durch empirische Forschung beantwortet werden – eine Option, die dem mit historischen Quellen arbeitenden Wissenschaftler jedoch verwehrt bleibt.

Die Funktion von Festen werde in den verschiedenen Definitionsansätzen, so Deile, sehr unterschiedlich beurteilt. So verträten einige Forscher die Ansicht, dass „[…] das Fest das Bedürfnis befriedigt, auf Distanz zum eigenen Leben zu gehen."[319] Andere Forscher, wie etwa Aleida Assmann, heben hingegen die therapeutische Funktion des Festes hervor.[320] Eine weitere Bedeutungsebene von Festen liege, so Deile, in ihrer gemeinschaftsstiftenden Funktion. Für ihn verfügen Feierlichkeiten über drei wesentliche Elemente: *Gemeinschaft*, *Bedeutungshaftigkeit des Anlasses* und *Besonderheit der äußeren Form*. Zu jedem Fest gehöre, so Deile, eine Festgemeinschaft, da es stets gemeinschaftsbezogen ist. Obligatorischer Bestandteil sei darüber hinaus das Element des Anlasses:

> Ein Trinker ohne Anlaß ist kein Feiernder. Egal ob es der Geburtstag ist oder das gute Wetter, ob eine Hochzeit oder eine Gehaltserhöhung. Immer hat das Fest einen Anlass. Es dient der Bestäti-

[316] Vgl. Bimmer: Brauchforschung. 2001, S. 454.
[317] Vgl. Lars Deile: Fest – eine Definition. In: Maurer, Michael: Das Fest. Beiträge zu seiner Theorie und Systematik. Köln/Weimar/Wien 2004, S. 1 – 17.
[318] Deile: Fest. 2004, S. 4.
[319] Ebd., S. 5.
[320] Vgl. ebd.

> gung des Lebens, der Vergewisserung der positiven Existenz. […] Feste sind lebensbejahend. Auch der extremste Fall, die Trauerfeier, ist im Kern lebensbejahend.[321]

Solche besonderen Anlässe gab es auch bereits in früheren Jahrhunderten, und damit auch zu jener Zeit, in der die altskandinavische Religion noch praktiziert wurde. Anlässe für Feste ließen sich, so Nilsson, im Wesentlichen in zwei Arten unterteilen: Bei der ersten Art handle es sich um Feste, die anlässlich wichtiger Lebensabschnitte eines jeden Menschen gefeiert würden. Zu nennen sind an dieser Stelle beispielsweise Geburten, Hochzeiten oder Beerdigungen. Die zweite Art von Festanlässen beziehe sich Nilsson zufolge auf besondere Meilensteine im Jahreslauf:

> De te sig för människorna som milstolpar, de markera betydelsefulla insnitt i året, men milstolparnas av årets gång, av årstidarnas växling. Årstiderna, vilka bero av solens ställning, vars sjunkande och stigande den omedelbara iakttagelsen lär, bestämma människans liv och levnadsvis, hennes sysselsättningar och arbeten.[322]

Jene Feste, die anlässlich des Erreichens bestimmter Meilensteine im Jahreslauf gefeiert werden, stellen für Nilsson im Wesentlichen Arbeitsabschlussfeste dar:

> Det faktiska slutet av ett arbeite kann utmärkas av bruk och dessa kunna upptagas i en fest, dem dessa bruk utföras individuellt; för en fest kräves samling och för samlingen behövs, att de som skola samlas ha ledig tid.[323]

Anzunehmen ist, dass dies auch für die überwiegend agrarisch geprägten Gesellschaften des wikingerzeitlichen und mittelalterlichen Skandinaviens gilt. Von Handelsreisen und Raubzügen der Wikinger wissen wir, dass diese in der Regel in den Wintermonaten ruhten und die beschriebenen Personen den Winter entweder auf ihrem eigenen Gehöft oder als Wintergast bei Freunden oder Fremden verbrachten. Ob sich daher Nilssons Annahme auch für das Julfest übertragen lässt, soll im Rahmen der vorliegenden Untersuchung näher betrachtet werden.

Als drittes Element eines Festes führt Deile die *Besonderheit der äußeren Form* an. Diese markiere die Sonderstellung des Festes im Leben der Teilnehmenden: „Insofern die-

---

[321] Deile: Fest. 2004, S. 8f.

[322] Nilsson: Folkfesternas samband med år och arbetsliv. 1938, S. 1.
Diese erscheinen den Menschen als Meilensteine, sie markieren bedeutende Abschnitte eines Jahres, allerdings Meilensteine des Jahreslaufs, des Wechsels der Jahreszeiten. Die Jahreszeiten, die von der Stellung der Sonne abhängig sind, deren Sinken und Steigen die unmittelbare Beobachtung lehrt, bestimmen das Leben und die Lebensweise der Menschen, seiner Beschäftigungen und Arbeiten.

[323] Ebd.,S. 12f.
Das tatsächliche Ende einer Arbeit kann durch einen Brauch gekennzeichnet werden, und dieser Brauch kann in ein Fest übergehen, in welchem diese Bräuche individuell ausgeführt werden; denn für ein Fest benötigt man eine Versammlung, und eine Versammlung setzt voraus, dass jene, die sich versammeln sollen, über freie Zeit verfügen.

nen diese Äußerlichkeiten der Betonung der ‚Differenzqualität' des Festes zum Alltag."[324] Alle Teile, *Gemeinschaft*, *Bedeutungshaftigkeit des Anlasses* und *Besonderheit der äußeren Form*, müssen nicht nur vorhanden sein, sondern sich zudem aufeinander beziehen. Die von Deile genannten drei wesentlichen Elemente finden sich auch bei denjenigen Festen wieder, von denen in den Sagas und Þættir berichtet wird. Auch hier liegen stets eine das Fest ausübende Festgemeinschaft, einen konkreten Fest-Anlass – zum Beispiel ein Erbmahl, eine Hochzeit oder das Julfest – sowie eine Besonderheit der äußeren Form vor: In Bezug auf den letzten Punkt finden sich in den altnordischen Texten Hinweise auf die Vorbereitung des Festes, was sich beispielsweise in der Zubereitung von Festspeisen, des Brauens des Jul-Bieres oder in der Vorbereitung des Festraumes widerspiegelt. Durch all diese Aspekte differenziert sich das Fest vom (Arbeits-) Alltag.

Fest steht jedenfalls, dass sich Feierlichkeiten jeglicher Art sehr häufig im Quellenmaterial wiederfinden und fester Bestandteil des kulturellen Gedächtnisses betrachtet werden können. Solche Feierlichkeiten sind nicht nur essenzieller Bestandteil der Sagaliteratur im Allgemeinen, sondern sie dienen innerhalb der Erzählung oftmals auch dazu, das Erzählte zeitlich zu gliedern und bieten einen Anlass für den Fortgang der Erzählung, indem sie soziale Interaktionen oftmals erst ermöglichen: Denn auf Festen werden Freundschaften geschlossen, Gefolgsleute gewonnen und Allianzen geschmiedet. Gleichzeitig stellen Gastmähler und Trinkgelage aber häufig auch den Ausgangspunkt für Streitigkeiten, Fehden, Raubzügen und Gewaltverbrechen dar.

[324] Deile: Fest. 2004, S. 9.

1. TEIL DER UNTERSUCHUNG

6. ZUM PROBLEM DER ZEITLICHEN VERORTUNG VON AN. *JÓL*

Bei der Frage, wie das vorchristliche Julfest zeitlich zu verorten ist, handelt es sich um ein seit Jahrhunderten in der Forschung vielfach diskutiertes Problem: Denn bis auf Snorri Sturlusons Bemerkung in Kapitel 13 der *Hákonar saga goða*, dass *jól* in der Mittwinternacht gefeiert worden sei, und diese Nacht als *hǫkunótt* bezeichnet wurde, finden sich in der gesamten altnordischen Literatur keine eindeutigen Hinweise darauf, wann genau das vorchristliche Julfest gefeiert wurde. Es werden allerdings vielfach Opferfeste zu Mittwinter erwähnt. Dabei steht jedoch nicht immer eindeutig fest, ob diese tatsächlich mit dem Julfest gleichzusetzen sind, oder ob es sich dabei um andere Feste handelt.

Auch in der Sekundärliteratur zum Thema werden unterschiedliche Standpunkte bezüglich der zeitlichen Verortung des Julfestes vertreten: Diese reichen von einer Gleichsetzung des Festes mit Feierlichkeiten zur Wintersonnenwende, mit Mittwinteropfern oder der Vermutung, dass *jól* zu einem gänzlich anderen Zeitpunkt im Winter stattgefunden hat. Speziell bei der Betrachtung der Sekundärliteratur zur Zeitrechnung im altwestnordischen Sprachraum fällt darüber hinaus schnell ein weiteres grundsätzliches Problem auf: Die einzelnen Autoren treffen oftmals sehr allgemein formulierte Aussagen – eine genauere Verortung der Angaben in Zeit, Raum und soziale Gruppe erfolgt zumeist nicht.

Eine weitere Schwierigkeit stellen die Zeitangaben in den untersuchten Sagas und Þættir dar, die oftmals nicht vorhanden oder aber recht ungenau sind. Finden sich hingegen konkretere Zeitangaben, orientieren sich diese oftmals an christlichen Feier- und Heiligentagen. Da der kirchliche, julianische Kalender jedoch erst nach der Christianisierung übernommen wurde, stellt sich die Frage, ob diese Angaben überhaupt korrekt auf vorchristliche Feste oder andere Ereignisse verweisen können. Für Island und Norwegen wird die Zeit ab 1152/53 für die Übernahme des julianischen Kalenders angenommen.[325] Allerdings ist unklar, wie lange es dauerte, bis das neue Kalendersystem überall und von allen Bevölkerungsschichten angenommen wurde. So vermutet Nordberg, dass die Einführung des neuen Kalenders zwar bereits um Mitte des 12. Jahrhunderts begann, er betont jedoch, dass sich die Phase der Umsetzung in allen Regionen und sozialen Gruppen wahrscheinlich über einen langen Zeitraum zog:

[325] Vgl. Nordberg: Jul. 2006, S. 24.

> […] processen tog mycket lång tid och att reformeringen av tideräkningen pågick ända in mot sekelskiftet mellan 1800- och 1900-talet. Från denna tid finns nämligen uppgifter om gamla män och kvinnor, som fortfarande räknade månader och år efter månens rörelser på himlen.[326]

Monate und Jahre anhand der Mondbewegungen zu bestimmen, war, wie Nordberg aufführt, also in bestimmten, vorrangig bäuerlichen Bevölkerungsschichten noch lange Zeit üblich und scheint fest im kollektiven Gedächtnis bestimmter sozialer Gruppen in bestimmten Regionen verankert gewesen zu sein.

Darüber hinaus kam es in der frühen Neuzeit mit der Einführung des gregorianischen Kalenders, der noch heute in Gebrauch ist, zu einer weiteren Kalenderreform. Diese wurde 1582 durch Papst Gregor eingeleitet. Die Reform wurde nötig, da der julianische Kalender die Länge eines Jahres (365,2422 Tage) nicht gänzlich exakt widerspiegelt. Vereinfacht wurde stattdessen mit 365,25 Tagen gerechnet. Durch die Differenz des julianischen Kalenderjahres zum tatsächlichen astronomischen Jahr kam es im Laufe mehrerer Jahrhunderte zu einer erheblichen Verschiebung festgelegter Daten, wie etwa dem Frühjahrsbeginn, gegenüber dem Eintreffen des tatsächlichen astronomischen Ereignisses, der Frühjahrs-Tag-Nacht-Gleiche. Entsprechend wurde anhand des julianischen Kalenders alle 128 Jahre ein Tag zu viel berechnet, wodurch das astronomische Jahr und das Kalenderjahr immer weiter auseinanderliefen. Mit der gregorianischen Kalenderreform des 16. Jahrhunderts wurde die Länge eines Jahres auf 365,2425 Tage festgesetzt. Damit näherte man sich der tatsächlichen Jahreslänge weiter an. Auch diese Reform wurde nicht überall unmittelbar umgesetzt: Speziell im Norden dauerte es noch mehr als ein Jahrhundert, bis sie in Kraft trat. So wurde der gregorianische Kalender in Dänemark, Island und Norwegen erst im Jahr 1700 eingeführt.[327] Schweden führte den neuen Kalender sogar erst ab der Mitte des 18. Jh. schrittweise ein.[328]

Die zahlreichen Fragestellungen im Kontext der Zeitrechnung in den altwestnordischen Quellen lauten also wie folgt: Welche unterschiedlichen Systeme der Zeitrechnung sind für den Untersuchungszeitraum und das Untersuchungsgebiet anzunehmen? Wie haben sich diese im Laufe der Zeit verändert? Lassen sich hierbei zeitliche oder regionale Unterschiede feststellen? Nutzten unterschiedliche soziale Gruppen möglicherweise unterschiedliche Zeitrechnungssysteme, oder wurden diese für unterschiedliche Anlässe (Bestimmung

---

[326] Nordberg: Jul. 2006, S. 23.
[…] der Prozess dauerte sehr lange und die Reform der Zeitrechnung dauerte bis zur Jahrhundertwende vom 19. bis zum 20. Jahrhundert an. Aus dieser Zeit gibt es nämlich noch Angaben über alte Frauen und Männer, die noch immer noch Monate und Jahre nach den Bewegungen des Mondes am Himmel berechneten.
[327] Kaare Aksnes: gregoriansk kalender. In: Den store norske leksikon. (abgerufen unter: https://snl.no/gregoriansk_kalender, Stand: 21.08.2019)
[328] Vgl. ebd., S. 26.

von Festterminen oder Terminen der Rechtsprechung) verwendet? Wie funktionierte die Zeitrechnung im vorchristlichen Skandinavien, in der Zeit des Synkretismus und wie unterschieden sich diese Systeme von der christlichen Zeitrechnung nach dem julianischen Kalender?

Um sich der Frage zu nähern, wie das vorchristliche Julfest in West-Skandinavien im Jahreslauf verankert war, wird es im folgenden Kapitel notwendig sein, sich zunächst einmal ausgiebig den Quellen zur Zeitrechnung im germanischen und altwestnordischen Sprachraum zu widmen. Darüber hinaus werden die verschiedenen Forschungsansätze in der Sekundärliteratur diskutiert, um so schließlich die Frage zu klären, welche Aspekte der vorchristlichen Zeitrechnung als weitestgehend gesichert gelten können und welche nicht. Sowohl die altwestnordischen Quellen als auch die Sekundärliteratur zum Thema sind, soweit möglich, in Bezug auf Zeit, Raum und soziale Gruppe einzuordnen.

6.1 Zur Zeitrechnung in germanischen und altwestnordischen Quellen

Die Einteilung des Jahres und die Berechnung wiederkehrender Termine war für die unterschiedlichsten Zwecke wichtig: Etwa im Zusammenhang mit Aussaat und Ernte in der Landwirtschaft, der Terminfestsetzung von Þingversammlungen, mit der Rechtsprechung sowie der Bestimmung von religiösen Festen.[329] Doch wie wurden diese Termine konkret bestimmt?

Wahrscheinlich spielten bei all diesen Aspekten der Mond und dessen Phasen (Voll- und Neumond) eine wesentliche Rolle. Dies zeigen bereits frühe Berichte aus römischer Zeit, die auf das Zeitempfinden und die Zeiteinteilung bei den Germanen verweisen. So berichten sowohl Tacitus als auch Cäsar davon, dass die Germanen Entscheidungen, welche den Zeitpunkt einer Schlacht sowie Termine für Zusammenkünfte betrafen, von den Mondphasen abhängig machten.[330] Der Mond stellte ein „[…] wesentliches Element der Gliederung der Zeiterfahrung und der praktischen Zeitorganisation […].“[331] dar. Daher wurden auch nicht die Tage, sondern die Nächte gezählt. Zudem erfolgte eine Gliederung in vierzehn- bis fünfzehntägige Abschnitte, die sich an den Mondphasen (Voll- und Neumond) orientierten.[332] Auch die Sonne spielte zumindest noch in der Bronzezeit eine wichtige Rolle, wie Kultgegenstände wie der Sonnenwagen von Trundholm oder entsprechende Felsrit-

[329] Vgl. Reichert: Zeitrechnung und Zeitbewußtsein. 2007, S. 867 sowie Nilsson: Folkfesternas samband med år och arbetsliv. 1938, S. 4.
[330] Vgl. Reichert: Zeitrechnung und Zeitbewußtsein. 2007, S. 866.
[331] Ebd.
[332] Vgl. ebd., S. 867.

zungen zeigen[333]. Daher richtete sich auch die altskandinavische Zeitrechnung nicht ausschließlich nach Mondmonaten, sondern war wahrscheinlich zusätzlich mit dem astronomischen Sonnenjahr verknüpft.[334]

Darauf, dass der Mond ursprünglich eine wichtige Rolle im Rahmen der altskandinavischen Zeitrechnung einnahm, verweist auch die nordische Mythologie. Deren Ursprung wird in der *Völuspá* wie folgt beschrieben.

Sól varp sunnan,	sinni mána
hendi inni hœgri	um himiniǫður;
sól þat ne vissi,	hvar hon Sali átti
stiǫrnor þat ne visso,	hvar þær staði átto,
máni þat ne vissi	hvat hann megins átti.
Þá gengo regin ǫll	á rǫkstóla,
Ginnheilog goð	ok um þat gættoz:
nótt ok niðiom	nǫfn um gáfo,
morgin héto	ok miðian dag,
undorn ok aptan	árom at telia.[335]

Auch in der *Alvíssmál* findet sich eine ähnliche Funktion des Mondes, der hier als „Jahrzähler“ bezeichnet wird.[336] Doch Mond und Sonne liefern als Hilfsmittel der Zeiteinteilung lediglich ungenaue Angaben. Ihre Beobachtung ist darüber hinaus nicht immer möglich: So gestaltet sich beispielsweise die Observation der Mondphasen speziell im Sommerhalbjahr umso schwieriger, je weiter nördlich man sich befindet, da der Mond in dieser Zeit nicht sichtbar ist. Zudem ist der Neumond erst im Verlauf seiner Zunahme, und damit zeitlich verzögert, sichtbar. Dies erschwert wiederum die Bestimmung des korrekten Zeitpunktes der Mondphasen zusätzlich.

Wie genau die Menschen in vorchristlicher Zeit Tage, Monate, Jahre zählten und Festzeiten und Þingversammlungen festsetzten, dazu gibt es nur wenige verlässliche Quellen. Zu den ältesten unter ihnen zählen das gotische Kalenderfragment des *Codex Ambrosianus A* (Anfang 6. Jh.) sowie die Angaben des angelsächsischen Gelehrten Beda Venerabilis

[333] Vgl. Simek: Lexikon der germanischen Mythologie (sól). 2006, S. 392f.
[334] Vgl. Nordberg: Jul. 2006, S. 100.
[335] *Völuspá:* In: Jónas Kristjánsson / Vésteinn Ólason (Hg.): Eddukvæði I. Goðakvæði. Reykjávik 2014 (=Íslenzk Fornrit), Strophe 5 und 6.
(5) Die Sonne legte von Süden, die Gefährtin des Mondes, / die rechte Hand an den Himmelsrand; / die Sonne wusste nicht, wo sie ihren Saal hatte, / die Sterne wussten nicht, wo ihre Heimstatt war, / der Mond wusste nicht, was er an Kraft besaß.
(6) Da schritten alle Rater zum Richterstuhl / die heiligsten Götter, und beratschlagten: / Nacht und Neumond gaben sie Namen, / Morgen benannten sie und die Mitte des Tags, / Nachmittag und Abend, die Zeit zu zählen. (Übersetzung nach: Krause, Arnulf: Die Götterlieder der Älteren Edda. Stuttgart 2006, S. 11.)
[336] Vgl. Álvismál. In: Jónas Kristjánsson / Vésteinn Ólason (Hg.): Eddukvæði I. Goðakvæði. Reykjávik 2014 (=Íslenzk Fornrit), Strophe 14.

im Kapitel *De Mensibus Anglorum* seines Werkes *De temporum ratione* aus dem Jahr 725. Für den skandinavischen Raum gilt das *Rím I*, dessen älteste Handschrift wohl aus der Zeit um 1200 stammt, als älteste Quelle.[337] In der bereits oben erwähnten, von Beda verfassten Schrift über die Zeitrechnung der Angeln findet sich auch die älteste vollständige Liste germanischsprachiger Monatsbezeichnungen. Geordnet wurden diese nach Vorbild des lateinischen Kalenders. Von dieser Liste sind für die vorliegende Untersuchung vor allem die ersten beiden Monate des Jahres namens *guili* und *solmonath* sowie die letzten beiden Monate, die Beda als *blodmonath* und *giuli* bezeichnet, relevant.[338] Die als *giuli* bezeichneten Monate leiteten sich, so Beda, von dem Tag ab, an dem die Sonne zurückkehrt und wieder ansteigt. Bei *solmonath* habe es sich um den Monat gehandelt, bei dem die Angeln ihren Göttern Süßspeisen opferten (*mensis placentarum*). Den *Blodmonath* (auch *blotmonath*) bezeichnet er als *mensis sacrorum*, als heilige Zeit.[339] Der Name kommt in verschiedenen Handschriften in unterschiedlicher Schreibweise vor und verweist möglicherweise auf (blutige) Opferhandlungen.

Auch in der altwestnordischen Literatur finden sich Angaben, die auf diese Art und Weise der Zeitrechnung und -einteilung verweisen. Neben einigen komputistischen Sammelwerken wie der *Rímtǫl* (die wiederum *Rim I* und *II* enthält) sowie dem *Bókarbót* finden sich in einigen Gesetzestexten, aber auch in den Sagas und Þættir Hinweise auf die verwendeten Methoden zur Zeitrechnung. Allerdings beziehen sich die in den Sagas geschilderten Angaben zur vorchristlichen Zeitrechnung wohl, wie bereits im vorigen Kapitel angedeutet, in der Regel auf die Zeit der jeweiligen Verfasser, und nicht auf jene Zeitrechnung, die in der erzählten Zeit der Texte tatsächlich Anwendung gefunden hat. So betont Bilfinger in Bezug auf die *Landnámabók* als Quelle für die vorchristliche Zeitrechnung:

> Wichtiger und von größerer Tragweite ist der Umstand, dass Ari und die andern Sagenerzähler überhaupt kein Bedenken tragen, eine Zeitrechnung, die sich als christliche erweist und erst nach Einführung des Christentums entstanden sein kann, auch bei der Darstellung solcher Begebenheiten, die in die heidnische Zeit fallen, zu Grunde zu legen, oft in so eingehender und bestimmter Weise, dass es den Anschein erweckt, als hätten sie diese Zeitangaben mitsamt dem übrigen Detail unmittelbar ihren christlichen Quellen entnommen.[340]

Speziell die Sagas und Þættir sind daher als Quelle für die vorchristliche altskandinavische Zeitrechnung stets kritisch zu beurteilen. Eine zuverlässigere Quelle scheinen stattdessen die

[337] Vgl. Beckmann: Isländsk och medeltida skandinavisk tideräkning. 1934, S. 13ff.
[338] Vgl. Tiefenbach: Monate. 2002, S. 162.
[339] Vgl. Beda: De temporum ratione. Kapitel 15 (De mensibus Anglorum), S. 357.
[340] Vgl. Bilfinger: Die Zeitrechnung der alten Germanen. 1899, S. 96.

komputistischen Werke und die Angaben der Gesetzestexte darzustellen, wobei auch bei diesen Quellentexten zu beachten ist, dass sie erst in christlicher Zeit entstanden sind und sich daher auf die kirchliche Zeitrechnung beziehen.

Welche Aspekte der Zeitrechnung stehen also für den in dieser Arbeit untersuchten Zeitraum fest? Fakt ist, dass auf Island sehr wahrscheinlich ab 930 die *Mísseritál* in Gebrauch war, über deren konkrete Ausgestaltung das bereits oben erwähnte *Bókarbót* sowie die in der *Rímtǫl* enthaltenen *Rim I* und *Rim II* Aufschluss geben. Die älteste erhaltene Handschrift des *Rím I* wird auf die Zeit um 1200 geschätzt. *Rím II* und *Bókarbót* sind nach Einschätzung von Beckmann jünger.[341] Wie genau die Zeit anhand des isländischen Kalenders, der *Mísseritál*, berechnet wurde, soll im folgenden Kapitel detailliert erläutert werden.

In einigen der altwestnordischen Quellen sind verschiedene Monatsnamen, welche wahrscheinlich im altwestnordischen Sprachgebiet verwendet wurden, erhalten: Hierzu zählen beispielsweise neben der *Snorra-Edda* und einigen Sagas die *Rímtǫl* und das *Bókarbót.*[342] In der um 1220 von Snorri Sturluson verfassten *Skáldskaparmál*, welche Teil der *Snorra Edda* ist, werden die folgenden Monatsnamen genannt:

> Haustmánuðr heitir inn næsti fyrir vetr, fyrstr í vetri heitir gormánuðr, þá er frermánuðr, þá er hrútmánuðr, þá er þorri, þá góa, þá einmánuðr, þá gaukmánuðr ok sáðtíð, þá eggtíð ok stekktíð, þá er sólmánuðr ok selmánuðr, þá eru heyannir, þá er kornskurðarmánuðr.[343]

Für die vorliegende Arbeit besonders von Interesse sind aus dieser Aufzählung *frérmánuðr* (Frostmonat), der bei Snorri als zweiter Wintermonat genannt wird sowie der darauffolgende dritte Wintermonat, der als *hrútmánuðr* (Widdermonat) bezeichnet wird. Es folgen die Monate *þorri* und *góa*. *Jólmanuðr* und *ýlir* werden hier nicht genannt, wohl aber in einer anderen altnordischen Quelle, dem *Bókarbót*. *Ýlir* taucht in dieser Quelle anstelle des *frérmánuðr* als zweiter Wintermonat auf, der dritte Wintermonat wird als *mǫrsugr* bezeichnet – ein Name, der sich wohl auf die fette Julkost bezog. Im *Rímtǫl* 169 wird dieser Monat

---

[341] Vgl. Beckmann: Isländsk och medeltida skandinavisk tideräkning. 1934, S. 13ff.
Eine genauere zeitliche Einschätzung zu *Rim II* und dem *Bókarbót* gibt Beckmann in seiner Arbeit nicht.
[342] Vgl. Huth: Misserital. 2002, S. 78.
[343] Skáldskaparmál. In: Finnur Jónsson (Hg.): Snorri Sturluson: Edda. København 1900, S. 68 – 147, Strophe 78.
Haustmánuðr (Herbstmonat) heißt der nächste Monat vor dem Winter, der erste des Winters heißt gormánuðr (Schlachtmonat), danach kommt frermánuðr (Frostmonat), danach kommt hrútmánuðr (Widdermonat), dann kommt þorri, danach góa, danach einmánuðr (Einmonat), danach gaukmánuðr (Kukucksmonat) und sáðtíð (Saatzeit), danach eggtíð (Eierzeit) und stekktíð (Zeit, in der die Lämmer von ihren Müttern getrennt werden), danach kommt sólmánuðr (Sonnenmonat) und selmánuðr (Zeit, in der das Vieh bei der Sennhütte weidet), dann ist heyannir (Heuernte), danach kommt kornskurðarmánuðr (Getreideernte-Monat).
Zu den Übersetzungen der Monatsnamen: Übersetzung und Etymologie für die Monatsbezeichnungen *þorri* und *góa* sind in der Forschung umstritten. Vgl. Tiefenbach: Monate. 2002, S. 164f.

als *jólmanuðr* bezeichnet.[344] Bilfinger zufolge beginnt das Jahr mit dem Wintermonat *þorri*. Die beiden Julmonate bilden hingegen den Abschluss des Jahres. Den Monat *ýlir* übersetzt Bilfinger mit „der Heuler, von dem Sausen der Winde“,[345] andere Forscher vermuten eine -ia Ableitung von an. *jól.*[346] Insgesamt ergibt sich aus den vorhandenen, germanischen und altwestnordischen Quellenbelegen für die Wintermonate das folgende Bild:

Tabelle 1: Monatsnamen des Winterhalbjahres in germ. und awn. Quellen[347]

	Monat	**Quelle**	**Datierung**	**Sprach-raum**
1. Wintermonat bzw. 10. Monat	gormánuðr	Skáldskaparmál	um 1220	awn.
	winterfilleth	De temporum ratione	725	ags.
2. Wintermonat bzw. 11. Monat	frérmánuðr ýlir	Skáldskaparmál Bókarbót	um 1220 um 1200	awn.
	blodmonath	De temporum ratione	725	ags.
	fruma jiuleis[348]	Got. Kalenderfragment	Anfang 6. Jh.	got.
3. Wintermonat bzw. 12. Monat	hrútmánuðr mǫrsugr jólmánuðr	Skáldskaparmál Bókarbót Rímtǫl	um 1220 um 1200 ab 1200	awn.
	guili ærra jula ærre geola	De temporum ratione Bibl. Cottoniensis Antiquæ litteraturæ septentrionalis libri duo I[349]	725 1031 unklar, heraus-gegeben. 1705	ags. ags. ags.
4. Wintermonat bzw. 1. Monat	þorri	Skáldskaparmál Versch. Þættir u. Sagas	um 1220	awn.
	guili æftera geola	De temporum ratione Antiquæ litteraturæ septentrionalis libri duo I	725 unklar, heraus-gegeben 1705	ags. ags.
5. Wintermonat bzw. 2. Monat	gói	Skáldskaparmál Versch. Þættir u. Sagas	um 1220	awn.

[344] Vgl. Beckmann: Isländsk och medeltida skandinavisk tideräkning. 1934, S. 33.
[345] Bilfinger: Zeitrechnung der alten Germanen. 1899, S. 7.
[346] Vgl. beispielsweise Nordberg: Jul. 2006, S. 22.
[347] Vgl. Beckmann: Isländsk och medeltida skandinavisk tideräkning. 1934, S. 33, Weinhold: Die deutschen Monatsnamen. 1869, S. 23, Nordberg: Jul. 2006, S. 21 sowie 60 und Tiefenbach: Monate. 2002, S. 162ff.
[348] Im gotischen Quellenfragment wird der Monat November mit *fruma jiuleis* bezeichnet. Unklar ist, ob dies mit „Monat vor der Julzeit“ oder „erster Monat der Julzeit“ zu übersetzen ist. Egal, welche Übersetzung nun gewählt wird, wäre für den Folgemonat die Form **jiuleis* anzunehmen, möglicherweise mit einem weiteren, erläuternden Zusatz.
[349] Vgl. Nordberg: Jul. 2006, S. 60.

	solmonath	De temporum ratione	725	ags.
6. Wintermonat bzw. 3 Monat	einmanuðr	Skáldskaparmál Grágas Versch. Þættir u. Sagas	um 1220 älteste HS ca. 1260	awn.
	hrethmonath	De temporum ratione	725	ags.

Die Auflistung verschiedener erhaltener Monatsnamen aus germanischen und altwestnordischen Quellen zeigt, dass speziell die altwestnordischen Monatsnamen erst in relativ späten Quellen enthalten sind. Sie wurden zu einer Zeit aufgeschrieben, als man schon seit mindestens 200 Jahren zum Christentum übergangenen war. Wie alt diese Namen jedoch tatsächlich sind, ist unklar. In seiner Abhandlung über die Zeitrechnung der alten Germanen betont Bilfinger, dass er einige dieser Monatsnamen für alt hält, da sie sich auf das Naturjahr bezögen, darunter die für diese Arbeit relevanten Monatsnamen *þorri, goi, ýlir* und *mǫrsugr.*[350] Das von Bilfinger genannte Argument reicht jedoch meiner Auffassung nicht aus, um daraus auf ein hohes Alter dieser Monatsnamen schließen zu können, da das Naturjahr bis in die Zeit der industriellen Revolution hinein eine wichtige Rolle für agrarisch geprägte Gesellschaften wie die altskandinavische spielte.

Entsprechend stellt sich also die Frage, wie alt die aufgeführten Namen tatsächlich sind und ob Konzepte des kollektiven Gedächtnisses möglicherweise dazu beitragen können, der Beantwortung dieser Frage näher zu kommen. Fest steht, dass das kommunikative Gedächtnis nur wenige Generationen weit reicht – d. h. Wissensinhalte, die nicht mehr Teil des Alltags sind, geraten spätestens etwa nach 100 Jahren (ca. drei Generationen) in Vergessenheit. Voraussetzung für die Erinnerung an diese Namen wäre also, dass sie auch noch nach der Christianisierung und möglicherweise nach der Übernahme des julianischen Kalenders verwendet wurden und im Alltag der Menschen präsent waren. Für Nordberg übte gerade das Christentum einen bewahrenden Charakter auf die Monatsnamen aus: „Möjligen stabiliserades vinterhalvårets månadsnamn i kalenderåret genom att de inföll samtidigt som den kristna julen, fastan och påsken, vilka kan ha verkat som bevarande faktorer.“[351] In seiner Arbeit *Die deutschen Monatsnamen* verweist Weinhold allerdings darauf, dass der *Rimbegla* zufolge zumindest ab dem 13. Jahrhunderts die römischen Monatsnamen in Ge-

[350] Vgl. Bilfinger: Zeitrechnung der alten Germanen. 1899, S. 94.
[351] Nordberg: Jul. 2006, S. 56.
Möglicherweise konnten die Monatsnamen des Winterhalbjahres dadurch bewahrt werden, dass sie in die gleiche Zeit wie das christliche Weihnachtsfest, die Fastenzeit und Ostern fielen, welche als bewahrende Faktoren fungierten.

brauch waren.[352] Dies würde sowohl der These des kommunikativen Gedächtnisses als auch Nordbergs These des bewahrenden Charakters der Kirche widersprechen. Äußerst fraglich ist jedoch, ob die römischen Monatsnamen tatsächlich in der breiten Bevölkerung Anwendung fanden. Wahrscheinlicher erscheint mir stattdessen in diesem Zusammenhang, dass diese in klerikalen Kreisen und den höheren Schichten in Gebrauch gewesen sein könnten.

6.1.1 Zur isländischen Zeitrechnung: Die Misseritál

Der älteste bis heute erhaltene skandinavische Kalender wurde auf Island genutzt und als *Misseritál* (Halbjahreszählung) bezeichnet. Informationen zu dieser Art der Zeitrechnung sind im *Íslendingabók* (frühes 12. Jahrhundert), im *Bókarbót*, welches in der frühen enzyklopädischen *Sammelhandschrift GkS 1812, 4to* enthalten ist (um 1200), sowie im *Rimtǫl*, einer Sammlung verschiedener Quellen zur Zeitrechnung, die unter anderem die neuzeitlich als *Rim I* und *Rim II* bezeichneten Abschnitte umfasst (ab der ersten Hälfte des 13. Jh.), erhalten. Zudem finden sich einzelne Details in weiteren Quellen, wie etwa der *Grágas* oder den *Eddas*, wieder.[353] Die *Misseritál* war vermutlich seit den 930er Jahren in Gebrauch – und damit seit jener Zeit, in der das Althing gegründet wurde. Die Jahre ab 930 werden daher angenommen, da sich in dieser Zeit allmählich ein isländischer Staat entwickelte und ein einheitlicher Kalender für „die praktischen Belange des Staatswesens“[354] von hohem Nutzen war. Eine frühere Entstehung wird für unwahrscheinlich erachtet, da bereits die früheste Version der *Misseritál* eine recht ungenaue Methode der Zeitrechnung darstellte.

Zunächst rechneten die Isländer mit einem Jahr, welches 364 Tage und 52 Wochen á sieben Tage umfasste.[355] Da dies allerdings nicht den tatsächlichen Gegebenheiten entsprach, liefen das Kalenderjahr und die natürlichen Jahreszeiten schon bald auseinander. Aus diesem Grund wurde die *Misseritál* mehrfach angepasst. Bereits auf dem Allthing im Jahr 960 wurde auf Vorschlag von *Þorsteinn sutur* eine Kalenderreform beschlossen. Fortan wurde alle sieben Jahre eine zusätzliche Kalenderwoche eingefügt, so dass man auf durch-

[352] Vgl. Weinhold: Die deutschen Monatsnamen. 1869, S. 22

[353] Vgl. Huth: Misserital. 2002, S. 74.
Im zweiten Teil ihres Alfræði Íslenzk fassten Beckmann und Kålund ausgewählte Teile verschiedener komputistischer Handschriften unter der Bezeichnung *Rimtǫl* sowie *Rim I* und *Rim II* zusammen und editierten diese erstmals. Entsprechend handelt es sich bei *Rimtǫl*, *Rim I* und *Rim II* um neuzeitliche Zusammenstellungen und Bezeichnungen. Vgl. N. Beckmann et al (Hg.): Alfræði Íslenzk II. København 1914 – 1916.

[354] Huth: Misserital. 2002, S. 73.

[355] In seinen Überlegungen zur Zeitrechnung bei den Germanen widerspricht Bilfinger der Ansicht, dass es jemals eine Jahreszählung zu 364 Tagen gegeben hat. Stattdessen geht er davon aus, dass der julianische Kalender bereits zu dieser Zeit Einfluss auf die Zeitrechnung der Isländer gehabt hatte. Vgl. Bilfinger: Zeitrechnung bei den alten Germanen. 1899, S. 48f.
Ein Großteil der Forscher geht jedoch nach aktuellem Forschungsstand davon aus, dass die Angaben der Quellen zur Mísseritál korrekt sind. Vgl. hierzu beispielsweise Huth: Misserital. 2002, S. 77.

schnittlich 365 Tage pro Jahr kam. Vermutlich im Jahr 999 wurde der Kalender abermals angepasst, so dass man schließlich auf eine durchschnittliche Jahreslänge von 365,25 Tagen kam. [356] Nach der Übernahme des Christentums im Jahr 1000 kam auch der julianische Kalender nach Island. Wie lange es jedoch dauerte, bis der neue Kalender die Zeitrechnung der *Misseritál* ersetzte, ist in der Forschung umstritten: Während Bilfinger in seiner Arbeit über die Zeitrechnung der alten Germanen davon ausgeht, dass der julianische Kalender zumindest die alte Rechenweise nach Mondmonaten schon bald nach Übernahme des Christentums ersetzte[357], geht Nordberg davon aus, dass sich die Einführung des christlichen Kalenders insgesamt in Skandinavien über einen Zeitraum von mehreren Jahrhunderten hinzog. Speziell in sehr abgelegenen, bäuerlichen Gebieten sei die Rechnung mit Mondmonaten noch bis in die Jahrhundertwende des 19./20. Jahrhunderts hinein belegt.[358] Reste einer solchen alten Monatsrechnung könnten sich tatsächlich in ländlichen Gebieten über einen langen Zeitraum hinweg gehalten haben, denn die Rechnung anhand von Mondphasen ist simpel und auch ohne besondere mathematische Kenntnisse, den Zugang zu Kalendern oder umfassenderes Kalenderwissen praktizierbar.

Den Quellen zur *Misseritál* zufolge wurde das Jahr in zwei Halbjahre (*misseri*) unterteilt: in ein Winter- und ein Sommerhalbjahr. Diese waren wiederum in zwei Hälften gegliedert, so dass das Jahr insgesamt aus vier Quartalen (an. *mál*) bestand. Jedes *mál* bestand wiederum aus drei Monaten mit je 30 Tagen. Eine Ausnahme bildete der dritte Sommermonat, der aus 34 Tagen bestand. Diese vier zusätzlichen Tage wurden vor Mittsommer eingeschaltet und hießen an. *aukanætur*. Die Differenz zur tatsächlichen Jahreslänge musste in regelmäßigen Abständen durch die Einfügung zusätzlicher Tage ausgeglichen werden.[359] Sowohl Weinhold als auch Huth gehen in ihren Arbeiten davon aus, dass das neue Jahr mit dem Winterbeginn zusammenfiel, da längere Zeiträume ebenso wie das Alter von Personen in Wintern angegeben wurden.[360]

In der Praxis wurde die Zeit anhand einer parallellaufenden Wochenrechnung und einer Monatsrechnung berechnet, wobei letztere um die Jahrtausendwende kaum noch eine Rolle gespielt haben dürfte.[361] Zu jener Zeit, als die *Misseritál* auf Island in Gebrauch war,

---

[356] Vgl. Huth: Misserital. 2002, S. 73f. sowie Vilhjálmsson: Sonne. 2005, S. 237.
Wie und wann genau die stufenweise Anpassung der Misseritál vonstattenging, ist in der Forschung umstritten. Vgl. hierzu beispielsweise Huth: Misserital. 2002, S. 77.
[357] Vgl. Bilfinger: Zeitrechnung bei den alten Germanen. 1899, S. 51.
[358] Vgl. Nordberg: Jul. 2006, S. 23.
[359] Vgl. Huth: Misserital. 2002, S. 74.
[360] Vgl. Weinhold: Die deutschen Monatsnamen. 1869, S. 22 sowie Huth: Misserital. 2002, S. 80.
[361] Vgl. hierzu beispielsweise: Huth: Misserital. 2002, S. 74; Bilfinger: Zeitrechnung bei den alten Germanen. 1899, S. 49 sowie R. Nedoma: Mond. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Zwanzigster Band, Berlin/New York

hatte der ursprüngliche Zusammenhang zwischen Mond und Mondmonaten seine praktische Bedeutung für die Bestimmung der Zeit verloren. Eine Ausnahme bilden die letzten drei Wintermonate *þorri*, *góa* und *einmánuðr*, die der *Misseritál* zufolge weiterhin zur Datierung in Gebrauch waren. Abseits davon dominierte die Wochenrechnung.[362] Als Grund für die ausnahmsweise Rechnung nach Monaten im Winter werden in der Forschung verschiedene Erklärungen angeführt: Zum einen sei der Mond nur in den Wintermonaten gut sichtbar gewesen, zum anderen liege dies, so Huth, daran, dass die „[…] Monatsrechnung durch die *aukanætur* (und ggf. durch den *sumarauki*) aus dem Takt gebracht wird."[363] Durch die Aufteilung des Jahres in ganze Wochen begannen die verschiedenen Monate jedes Jahr am gleichen Wochentag, was beispielsweise bedeutete, dass der Monat *ýlir* (auch *frérmánuðr*) vor der Einführung des julianischen Kalenders stets an einem Montag und *jólmánuðr* stets an einem Mittwoch begann.[364]

Einige Aspekte der *Mísserital* könnten aus Norwegen importiert und möglicherweise vorchristlichen Ursprungs sein. Dies gilt beispielswese für die Wochenrechnung, deren Ursprung Forscher wie Nordberg in Norwegen vermuten:

> Det är, såsom många har gjort, rimligt att för att förmoda att denna veckoräkning följde med de isländska inbyggarna från Norge. Men till skillnad från i Norge, fick veckoräckning på Island en central betydelse för öns politistika och sociala liv.[365]

Wie bereits oben erwähnt, bestand die Woche der *Misseritál* aus sieben Tagen. Auch dieser Aspekt scheint sehr alt zu sein: Fest steht, dass sich die 7-Tage-Woche bereits in römischer Zeit – und damit noch vor dem julianischen Kalender – verbreitete.[366] Wie ein möglicher norwegischer Kalender zur Zeit der *Misseritál* ausgesehen haben könnte, soll im nächsten Kapitel näher betrachtet werden.

2002, S. 167. Sowohl Bilfinger als auch Nedoma gehen in ihren Arbeiten davon aus, dass die Zeitrechnung nach (Mond-)Monaten jedoch die ältere und ursprünglichere Form ist. Auch Nordberg geht von einem Nebeneinander von Wochen- und Monatsrechnung aus.

[362] Vgl. Huth: Misserital. 2002, S. 77.

[363] Ebd.

[364] Vgl. ebd., S. 77f. (siehe Tabelle 2).

[365] Nordberg: Jul. 2006, S. 29.
Es erscheint, wie es viele getan haben, plausibel, zu vermuten, dass diese Wochenrechnung mit den isländischen Einwohnern aus Norwegen kam. Aber im Unterschied zu Norwegen erhielt diese Wochenrechnung auf Island eine zentrale Bedeutung: sowohl für das politische als auch das soziale Leben der Insel.

[366] Vgl. Huth: Misseritál. 2002, S. 78.

6.1.2 Norwegische mittelalterliche Zeitrechnung

Bis auf wenige Ausnahmen sind die Quellen zur altnorwegischen Zeitrechnung rar gesät: Lediglich in einigen Gesetzen und Urkunden finden sich mögliche Hinweise darauf, wie die Zeit im wikingerzeitlichen sowie im frühmittelalterlichen Norwegen gemessen wurde.[367] Über diese Quellen hinaus nutzte Bilfinger in seiner Arbeit über die Zeitrechnung der Germanen Runenkalender und Runenstäbchen und wertete diese als mögliche Quelle für die vorchristliche, norwegische Zeitrechnung. Diese Vorgehensweise ist jedoch äußerst kritisch zu betrachten, da Runenkalender und -stäbchen als Quelle für die vorchristliche Zeitrechnung denkbar ungeeignet sind, denn ein großer Teil der bewahrten Kalender stammt erst aus dem 16. und 17. Jahrhundert. Der älteste Fund ist auf die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts zu datieren.[368] Ein weiterer Grund, der Runenkalender als Quelle für die altnorwegische Zeitrechnung unbrauchbar macht, ist, dass sich diese auf den julianischen und bei späteren Exemplaren sogar auf den gregorianischen Kalender beziehen.[369]

Bei Runenkalendern handelt es sich um Stäbchen oder Brettchen, auf denen der immerwährende julianische Kalender eingeritzt ist. Die Daten sind teils mit mit Runen, teils mit Buchstaben markiert. Viele dieser Exemplare verfügen über eine Sommer- und eine Winterseite. Zwar sind Bilfinger lediglich Runenkalender bekannt, die frühestens aus dem 14. Jahrhundert stammen – seiner Ansicht nach sind diese jedoch „so alt wie die Einführung des julianischen Kalenders selbst."[370] Wann genau dessen Einführung stattgefunden haben könnte, erfährt der Leser von Bilfinger selbst jedoch nicht. Auch die Frage, wie diese Quelle bei der Erforschung des vor-julianischen Kalenders im Norden weiterhelfen soll, lässt Bilfinger unbeantwortet.

Sowohl Ginzel als auch Bilfinger gehen in ihren Arbeiten zur Zeitrechnung davon aus, dass der norwegische Kalender zumindest teilweise mit dem isländischen Kalender identisch oder nahe verwandt war. Eine Berechnung der Jahre nach Wintern und der Tage anhand von Nächten sehen beide, ebenso wie die Einteilung des Jahres in *misseri*, auch für den norwegischen Kalender gegeben.[371] Seit „alter Zeit" sei der Beginn des Sommerhalbjahrs auf den 14. April und der Beginn des Winterhalbjahres auf den 14. Oktober gefallen.[372] „Sumarmál [der 14. April]", so Bilfinger, „war der Beginn des landwirtschaftlichen Jahres

[367] Vgl. Bilfinger: Zeitrechnung der alten Germanen. 1899, S. 18.
[368] Vgl. Sam Owen Jansson: Runkalendarium. In: Hjejle, Bernt et al. (Hg.): Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid. Bind XIV. København 1969, S. 495.
[369] Vgl. Beckmann: Isländsk och medeltida skandinavisk tideräkning. 1934, S. 16.
[370] Bilfinger: Zeitrechnung der alten Germanen. 1899, S. 47.
[371] Vgl. Ginzel: Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. 1914, S. 62 sowie Bilfinger: Zeitrechnung der alten Germanen. 1899, S. 18.
[372] Vgl. ebd., S. 19.

und der Beginn aller Pachtungen.“ Auch bei dieser Aussage bleibt der Historiker unkonkret und erläutert nicht, was genau er unter dem Begriff „alte Zeit“ versteht. Fest steht jedoch, dass der 14. April und der 14. Oktober auch nach dem im Norden verwendeten julianischen Kalender den Sommer- und Winterbeginn markierten. Von diesen beiden Daten ausgehend wurden, so Bilfinger, die Monate berechnet.[373]

Eine Liste norwegischer Monatsnamen findet sich beispielsweise in Weinholds *Die deutschen Monatsnamen*. Für die vorliegende Arbeit relevant sind von dieser Auflistung der als *Vinterstid* (Winterzeit) bezeichnete zehnte und elfte Monat des Jahres. Für den zwölften Monat nennt Weinhold die Namen *Jolemoane* (Julmond) und *Skammtid* (möglicherweise Zeit der kurzen Tage), für den Jahresbeginn *Torre* und *Gjö.*[374] Wie groß der Quellenwert von Weinholds Angaben für die altnorwegischen Monatsnamen tatsächlich zu bemessen ist, lässt sich nicht nachvollziehen, da sich in seinem Werk in Bezug auf die norwegischen Monatsnamen keinerlei Quellenangaben und -datierungen befinden.[375] *Torre* und *gjö* sind jedoch eindeutig als mit dem isländischen *þorri* und *góa* verwandte Formen zu identifizieren, die in der Forschung als vorchristlichen Ursprungs gelten.[376] Interessant sind an Weinholds Liste jedoch zwei Aspekte: zum einen die als *Vinterstid* bezeichnete Periode, die zwei Monate umfasst, zum anderen der Ausdruck *Jolemoane* (Julmond). Ersterer erinnert an das bereits erwähnte und in Kapitel *6.2 Die Jul-Doppelmonate* näher auszuführende Phänomen, bei dem zwei Monate ein und denselben bzw. einen sehr ähnlichen Namen tragen. Die Bezeichnung *Julmond* findet sich auch in zahlreichen anderen Sprachen sowie in späteren volkskundlichen Quellen häufig wieder. Als *Julmond* werde Nordberg zufolge in christlicher Zeit derjenige Mond bezeichnet, der während der Julzeit bis mindestens zum 13. Jultag am Himmel zu sehen ist. Ist der Mond im betreffenden Monat nicht bis zu diesem Stichtag sichtbar, da Neumond ist, so wird die darauffolgende Mondphase als Julmond bezeichnet. Zuvor bezog sich diese Angabe möglicherweise auf den Mond, der um die Zeit der Wintersonnenwende am Himmel zu sehen war.[377]

Die Quellen geben keinen Aufschluss darüber, wie lange die einzelnen norwegischen Monate dauerten. Bilfinger geht jedoch davon aus, dass ihre Länge den isländischen Monaten entsprach. Ist seine Annahme korrekt, so umfassten auch die norwegischen Monate einen Zeitraum von 30 Tagen, was wiederum einen Einschub von weiteren vier bis fünf Ta-

[373] Vgl. Bilfinger: Zeitrechnung der alten Germanen. 1899, S. 20.
[374] Vgl. Weinhold: Die deutschen Monatsnamen. 1869, S. 23.
[375] Ginzel vermutet in seiner Arbeit über die Zeitrechnung alter Völker, dass Weinhold diese Angaben Aasens Wörterbuch entnommen hat.
Vgl. Ginzel: Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. 1914, S. 63.
[376] Vgl. beispielsweise Beckmann: Isländsk och medeltida skandinavisk tideräkning. 1934, S. 36.
[377] Vgl. Nordberg: Jul. 2006, S. 17 sowie S. 116.

gen wie bei den isländischen *aukanætur* notwendig machen würde, um auf eine annähernd korrekte Jahreslänge zu kommen.[378] Seiner Ansicht nach bestand jedes Quartal aus 13 Wochen. Das erste Sommerquartal begann am 14. April und dauerte bis Mittsommer. Das zweite Sommerquartal dauerte bis zu den Winternächten am 14. Oktober und war damit 13 Wochen und einen Tag lang. Mit den Winternächten begann die erste Winterhälfte, welche bis Mittwinter andauerte und an die sich die zweite Winterhälfte anschloss.[379] Allerdings beziehen sich die Termine für den Beginn der Halbjahre, der 14. April sowie der 14. Oktober, bereits auf den julianischen Kalender, der, so vermutet es zumindest Nordberg, in Norwegen schon früh übernommen wurde. Dort wurde möglicherweise bereits in vorchristlicher Zeit mit einer parallel zu den Mondmonaten laufenden Wochenrechnung gerechnet. Mit den norwegischen Einwanderern sei diese Art und Weise der Zeitrechnung nach Island gekommen. Aus Norwegen selbst sowie aus dem übrigen Norden finden sich jedoch nur wenige Quellen, die genauere Informationen über die Wochenrechnung liefern. Dies sei dadurch bedingt, dass sie zu formellen Zwecken schon früh durch den kirchlichen julianischen Kalender ersetzt wurde.[380] Ebenso richteten sich Fest- und Feiertage schon kurze Zeit nach dem Religionswechsel nach dem christlichen Kalender.[381] Auch Nordberg sieht für Norwegen eine Wochenrechnung gegeben, die jeweils vom Beginn des Sommer- sowie dem Beginn des Winterhalbjahres als Fixpunkt ausgeht.

Die Unterschiede zwischen der auf Island und in Norwegen angewandten Wochenrechnung beschreibt Bilfinger wie folgt:

> Der Hauptunterschied zwischen beiden Ländern bestand darin, dass in Island, wo das Jahr aus 364 Tagen bestand, die beiden Termine an bestimmte Wochentage gebunden waren, während sie in dem norwegischen, 365tägigen Jahr an bestimmte julianische Daten, den 14. April und den 14. Oktober, geknüpft waren.[382]

Die oben beschriebenen Ausführungen lassen also vermuten, dass die norwegische Zeitrechnung in ihrer groben Struktur der isländischen *Misseritál* ähnelte. Stichhaltige Beweise hierfür finden sich jedoch nur wenige. Dazu zu zählen beispielsweise einige den isländischen Monatsnamen ähnliche Monatsbezeichnung wie *torre* und *gjö*.

[378] Vgl. Bilfinger: Die Zeitrechnung der alten Germanen. 1899, S. 21.
[379] Vgl. ebd., S. 26.
[380] Vgl. Nordberg: Jul. 2006, S. 30.
[381] Vgl. Bilfinger: Zeitrechnung der alten Germanen. 1899, S. 18.
[382] Ebd., S. 26.

6.1.3 Zur vorchristlichen Zeitrechnung

Dafür, wie die Menschen vor Einführung des Christentums die Zeit berechneten, gibt es nur wenige Quellen – denn, wie oben dargestellt, stammen die vorhandenen Schriften, die sich auf Zeit und Zeitrechnung beziehen, aus christlicher Zeit. Ein weiteres Problem: Auch wenn die christlichen Verfasser über vorchristliche Geschehnisse und Themen berichten, greifen sie, so sind sich zumindest Bilfinger und Beckmann sicher, letztlich auf ihre eigenen Erfahrungen und damit auf jene Verhältnisse zurück, die zu ihrer eigenen Zeit herrschten, sprich: auf die christliche Zeitrechnung.[383] Vereinzelt berichten sie aber auch über Verhältnisse, die noch in das kommunikative Gedächtnis ihrer eigenen Lebzeit hineinreichen. Nicht umsonst nennen Autoren wie Snorri Sturluson weise Männer als Gewährspersonen für ihre Berichte. Entsprechend können ihre Kenntnisse der frühen Zeitrechnung nicht über eine Zeitspanne von drei bis vier Generationen hinausgegangen sein – es sei denn, diese gingen, etwa durch Verschriftlichung, frühzeitig in das kulturelle Gedächtnis über. Für letztere Option finden sich jedoch keine entsprechenden Quellenbelege. Schriftlich überliefert ist lediglich die *Misseritál*, deren früheste Quellen in den Beginn des 12. Jahrhunderts zurückreichen. Diese Art der Zeitrechnung war wahrscheinlich, wie bereits oben ausführlich dargestellt, ab der Zeit um 930 auf Island in Gebrauch – und damit zu einer Zeit, für die bereits umfassende Kontaktmöglichkeiten zum christlichen Glauben anzunehmen sind.

In ihren Arbeiten unternehmen Beckmann und Bilfinger den Versuch, sich der Frage zu nähern, wie vorchristliche Kalender vor der *Misseritál* auf Island bzw. in anderen Regionen Skandinaviens ausgesehen haben könnten. Außerdem stellen sie sich die Frage, welche Elemente der aus mittelalterlicher, christlicher Zeit bekannten Zeitrechnung möglicherweise vorchristlichen Ursprungs sind. Bilfinger gelangt in diesem Zusammenhang jedoch zu der Ansicht, dass sich bei genauerer Betrachtung die allermeisten Elemente der Misseritál nicht als vorchristlich, sondern als christlich entpuppen. Zumindest aber sei die Misseritál stark durch das Christentum beeinflusst. Dennoch geht er davon aus, dass in den isländisch-norwegischen Kalendern noch einige wenige vorchristliche Elemente zu finden sind. Zu diesen vorchristlichen Elementen zählt er die Unterteilung in zwei *mísseri* sowie die Rechnung von Jahren nach Wintern und Tagen nach Nächten.[384]

Welche Teilaspekte der uns bekannten Zeitrechnung auf Island und in Norwegen vorchristlichen Ursprungs sein könnten, ist bis heute in der Forschung umstritten. Bereits die Frage nach der Einteilung des altnordischen Jahres wurde lange Zeit diskutiert. Hierzu

[383] Vgl. Bilfinger: Zeitrechnung der alten Germanen. 1899, S. 29 sowie Beckmann: Isländsk och medeltida skandinavisk tideräkning, S. 53.
[384] Vgl. Bilfinger: Zeitrechnung der alten Germanen. 1899, S. 75.

herrschten im Laufe der Forschungsgeschichte die unterschiedlichen Theorien vor: Ihre Vertreter gingen von einer Einteilung des altnordischen Jahres in Halbjahre, Drittel oder Quartale aus. So ginge etwa Weinhold Mitte des 19. Jahrhunderts von einer Zweiteilung des altnordischen Jahres, unterteilt in ein Winter- und ein Sommerhalbjahr, aus:

> In ältester Zeit hat man bloß Halbjahre (misseri), nämlich Winter und Sommer, unterschieden, unter denen der Winter vorangestellt ward, so wie die Nacht dem Tage voranging, nach der uralten Ansicht, daß aus dem Dunkel und aus der Kälte das Licht und die zeugende Wärme geboren werde. Man zählte demgemäß nach Nächten und nach Wintern, nicht nach Tagen und Jahren […].[385]

Auch Ginzel geht in seiner 1914 veröffentlichen Arbeit von einer ursprünglichen Aufteilung des Jahres in zwei Jahreshälften aus.[386]

Für Alexander Tille stellte noch zum Ende des 19. Jahrhunderts die Dreiteilung des Jahres die alte Form der germanischen Jahreseinteilung dar. Jedes Drittel sei wiederum in vier Monate bzw. zwei Perioden (Zyklen) zu je 60 Tagen eingeteilt gewesen. Darauf verwiesen Tilles Ansicht nach bereits die drei Opferzeiten, die Snorri Sturluson in mehreren seiner Werke nennt.[387] Da man mit diesem System jedoch nur auf 360 Tage kommt, bleibt anzunehmen, dass es auch hier eine Art der Schaltregelung gegeben haben muss.

Von einer Vierteilung des Jahres ging hingegen der Nordist und Volkskundler Eugen Mogk in seiner 1891 erschienenen Arbeit aus. Diese beruhe, so Mogk, auf „Solsticien und Aequinoctien“, also auf den Sonnenwenden und den Tag-Nacht-Gleichen, die seiner Auffassung nach jedoch nicht für die Bestimmung von Festzeiten von Belang waren.[388] Auch moderne Arbeiten sehen eine Aufteilung in vier Quartale schon in vorchristlicher Zeit gegeben. So betont der Archäologe Nordberg:

> Liksom i modern tid tycks det förkyrkliga året i Norden ha delats in i ett sommar-och vinterhalvår, vilka i sin tur delades upp i två delar, så att året kom att bestå av fyra kvartal. Dessa årsindelningar och särskilt uppdelningen i halvår integrerades i den julianska kalendern då tideräkningen omdanades i Norden.[389]

Nordberg sieht also die Integration einer vorchristlichen Quartalseinteilung in den julianischen Kalender gegeben. Diese nordischen Quartale hätten erst einige Tage später als jene

---

[385] Karl Weinhold: Altnordisches Leben. Berlin 1856, S. 258.
[386] Vgl. Ginzel: Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. 1914, S. 69.
[387] Vgl. Tille: Yule and Christmas. 1899, S. 201f.
[388] Vgl. Mogk: Mythologie. 1891, S. 1125.
[389] Nordberg: Jul. 2006, S. 29.
Ebenso wie in moderner Zeit scheint das vorkirchliche Jahr im Norden in ein Winter- und ein Sommerhalbjahr eingeteilt gewesen zu sein, welches wiederum in zwei Teile aufgeteilt wurde, so dass das Jahr letztlich aus vier Quartalen bestand. Diese Jahreseinteilungen und besonders die Einteilung in Halbjahre wurde im Rahmen der Umstellung auf den julianischen Kalender in diesen integriert.

Quartale des julianischen Kalenders begonnen. Sie waren, so vermutet es Nordberg, in eine Art Wochenrechnung eingebunden, welche parallel zu einem Kalender, der auf dem gebundenen Mondjahr basierte, geführt wurde.[390] Konkret hätten diese Quartale im Zusammenhang zu den Sonnenwenden und Tag-Nacht-Gleichen gestanden. Sie begannen, vermutlich aus klimatischen Gründen, jeweils rund vier Wochen nach diesen Fixpunkten. Entsprechend lagen die Winternächte, die den Beginn des ersten Winterquartals einleiteten, rund vier Wochen nach der Herbst-Tag-Nacht-Gleiche. Das zweite Winterquartal begann nach Auffassung Nordbergs mit Mittwinter, und damit rund vier Wochen nach der Wintersonnenwende. Für das 12. Jahrhundert bedeutet dies, dass Mittwinter auf einem Freitag zwischen dem 9. und 16. Januar, ausgedrückt im julianischen Kalender, fiel. Jedes Quartal umfasste 13 Wochen.[391] Auch Ginzel kommt, was die julianischen Daten der Monatsanfänge angeht, zu diesem Ergebnis.[392]

Die Aufteilung des Jahres in vier Quartale spiegelt sich auch in einzelnen Quellen wider. So berichtet beispielsweise Beda davon, dass die Angeln das Jahr in vier Jahreszeiten zu je drei Mondmonaten einteilten.[393] Insgesamt sei das Jahr so in zwölf Mondmonate unterteilt gewesen. Darüber hinaus lassen Bedas Angaben vermuten, dass der Monat jeweils mit dem Neumond begann.[394] Über den genauen Zeitraum von Beginn und Ende der beiden *misseri* gibt Snorri Sturluson in seiner *Edda* Aufschluss. So heißt es in der *Skáldskaparmál*: „Frá jafndægri er haust, til þess er sól sezt í eykðarstað. Þá er vetr til jafndægris. Þá er vár til fardaga. Þá er sumar til jafndægris.“[395] Bilfinger hält Snorris Angabe über den Beginn und das Ende der jeweiligen Jahreszeiten jedoch für zumindest teilweise falsch, da diese auf einer gelehrten Einteilung beruhte, die nicht der Praxis in der Bevölkerung entsprach.

Als wahrscheinlich vorchristlichen Ursprungs lassen sich einige der bewahrten Monatsnamen einordnen. So gelangt beispielsweise Bilfinger zu dem Ergebnis, dass eine Reihe von Namen für unbestimmte Zeitabschnitte, die in späterer Zeit als Monatsnamen verwen-

---

[390] Vgl. Nordberg: Jul. 2006, S. 29.
[391] Vgl. ebd., S. 33ff.
[392] Vgl. Ginzel: Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. 1914, S. 61.
[393] Vgl. Beda: De temporum ratione, Kapitel 15 (De mensibus Anglorum), S. 356.
[394] Vgl. Reichert: Zeitrechnung und Zeitbewußtsein. 2007, S. 866.
[395] Skáldskaparmál, Kapitel 60 (63).
Von der Tag-Nach-Gleiche an ist es Herbst, so lange, bis die Sonne in der *eykðarstað* steht. Dann ist es Winter bis zur Tag-Nacht-Gleiche. Dann ist es Frühling bis zu den Ziehtagen. Dann ist es Sommer bis zur Tag-Nacht-Gleiche.
Der Begriff *eykðarstað* bezeichnet den Stand der Sonne um halb vier Uhr nachmittags (Vgl. Baetke: Wörterbuch der altnordischen Prosaliteratur. 2006, S. 118.)
Bei den Ziehtagen handelt es sich um einen Zeitraum von vier Tagen im Frühjahr, in dem der Wohnsitz gewechselt wird. (Vgl. Baetke: Wörterbuch der altnordischen Prosaliteratur. 2006, S. 126.)
Finnur Jónsson vermutet in einer Fußote in seiner Edition, dass es sich bei diesem Abschnitt um eine jüngere Hinzufügung handeln könnte (Vgl. Jónsson: Edda. 1900, S. 138).

det worden seien, als vorchristlich zu betrachten sind.[396] Speziell die Monatsnamen *þorri*, *gói* und *krikla* scheinen ihm heidnischen Ursprungs zu sein – eine Ansicht, die auch Beckmann zumindest in Bezug auf *þorri* und *gói* teilt.[397] Auch Ginzel stellt in seiner Arbeit über die altskandinavische Zeitrechnung fest, dass viele alte Völker auch nach dem Wechsel des Kalendersystems oftmals an alten Monatsbezeichnungen festhielten:

> So haben die Römer und die Inder ihre uralten Mondmonate auch noch in den Zeiten beibehalten, in denen sie sich von ihren ursprünglichen Systemen der Zeitrechnung entfernt hatten, und was die Monatsnamen des Sonnenjahres bei beiden Völkern betrifft, so wurden keineswegs neue Namen geschaffen, sondern dafür die alten Mondmonatsnamen beibehalten. Ähnlich werden die Monate Torre, Gjö und Krikla kaum etwas anderes sein, als die überlieferten Reste eines ehemaligen, heidnischen Lunisolarjahres.[398]

Darüber hinaus lässt sich feststellen, dass es in allen germanischen Gebieten schon früh volkssprachliche Benennungen für die Monate gegeben hat, von denen jedoch nur Teile überliefert sind.[399]

In ihren Arbeiten schildern sowohl Bilfinger als auch Beckmann eine eigentümliche Art und Weise der Isländer, die Zeit zu berechnen: Teilweise seien Daten oder Zeiträume von bestimmten Fixpunkten aus vorwärts, zeitweise von diesen ausgehend rückwärts berechnet worden: „Um eine Zeit zu bezeichnen, gab man also die Jahreszeit, die Summe der innerhalb der Jahreszeit verflossenen Wochen und den betreffenden Wochentag an, [...].“[400] Begonnen hätten die Wochen, anders als in der modernen Zeitrechnung, nicht mit einem Montag, sondern mit einem Samstag. Nach Mittwinter sei es allerdings zu einer weiteren Merkwürdigkeit bei der altnordischen Zeitrechnung gekommen, so Bilfinger: Statt mit Wochen sei von nun an mit Monaten weitergerechnet worden. Außerdem käme neben der Vorwärtsberechnung nach Monaten speziell in der älteren Literatur auch eine Monatsrechnung vor, in welcher auch in den letzten Wochen vor Sommerbeginn rückwärts gerechnet worden sei.[401] Möglicherweise war in jenen Zeiten, in denen mit Wochen statt mit Monaten gerechnet wurden, in präzisiere Datierung von Nöten. Gründe hierfür könnten beispielsweise Festzeiten oder Zeiten für die Aussaat gewesen sein. Diese Art der Zeitrechnung sei jedenfalls, nach Auffassung von Beckmann und Bilfinger, sehr alt und bereits vor

[396] Vgl. Bilfinger: Zeitrechnung der alten Germanen. 1899, S. 95.
[397] Vgl. ebd., S. 33 sowie Beckmann: Isländsk och medeltida skandinavisk tideräkning. 1934, S. 49.
[398] Vgl. Ginzel: Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. 1914, S. 64.
[399] Vgl. Tiefenbach: Monate. 2002, S. 161.
[400] Bilfinger: Zeitrechnung der alten Germanen. 1899, S. 8.
[401] Vgl. ebd., S. 12.

der Übernahme des Christentums benutzt worden.[402] Beckmann geht davon aus, dass eine derartige Art der Zeitbestimmung von bestimmten Fixdaten des Jahres wie etwa dem Winter- oder Sommerbeginn ausging. Die konkretere Zeitrechnung erfolgte von diesen Fixpunkten aus mithilfe der bereits erwähnten Wochenrechnung, die als sehr alt einzustufen sei. Dafür, dass diese im gesamten Norden verbreitet war, sieht er jedoch keine hinreichenden Belege.[403] Zumindest in Norwegen und auf Island scheint sie allerdings bekannt gewesen zu sein.

Andere Aspekte des altisländischen Kalenders, die zum Teil von anderen Forschern als vorchristlich eingestuft werden, hält Bilfinger für eindeutig christlichen Ursprungs. Dies betrifft beispielsweise die Länge des Jahres. Bilfinger geht in seiner Arbeit davon aus, dass die vorchristlichen Skandinavier nicht selbstständig auf ein 364-Tage-Jahr, wie es in der ersten Version der *Mísseritál* geschildert wird, gekommen sein können, da dies eine Berechnung des Sonnenlaufs vorausgesetzt hätte, die einem Volk dieser Kulturstufe nicht zuzutrauen gewesen wäre. Stattdessen müssten sie schon vor der Übernahme des julianischen Kalenders mit dem christlichen System der Zeitrechnung in Kontakt gekommen sein, und dass, obwohl dieser 365 Tage enthielt.[404] Auch die Mondmonate, wie sie noch zu Bilfingers Lebzeiten in ländlichen Regionen Norwegens Verwendung fanden, stellen für ihn keine Überreste einer vorchristlichen Zeitrechnung dar – er setzt sie gleich mit den Mondmonaten des julianischen Kalenders. Sie stünden mit der Berechnung der Fastenzeiten und des Osterfestes in Verbindung.[405] Dieser Ansicht widersprechen jedoch einige Forscher, und betrachten die Mondmonate als Relikt einer vorchristlichen Zeitstrukturierung.[406] Ebenso streitet Bilfinger die Kenntnis der 7-Tage-Woche für vorchristliche Zeiten ab, und dass, obwohl dies in der Forschung als belegt gilt. Für Bilfinger sprechen jedoch mehrere Gründe dafür, dass die 7-Tage-Woche erst mit dem Christentum eingeführt wurde bzw. erst nach der Berührung des Nordens mit der christlichen Religion übernommen wurde.[407] Gänzlich anders sehen dies jedoch Forscher wie Beckmann: So habe es für die Verbreitung der aus dem Judentum stammenden 7-Tage-Woche, abgesehen vom Weg über das Christentum, mehrere weitere Möglichkeiten der Verbreitung gegeben. Zudem habe die 7-Tage-Woche schon in altskandinavischer Zeit Popularität erlangt, da man die Ansicht vertrat, dass jeder Wochen-

[402] Vgl. Bilfinger: Zeitrechnung der alten Germanen. 1899, S. 35 sowie Beckmann: Isländsk och medeltida skandinavisk tideräkning. 1934, S. 36.
[403] Vgl. Beckmann: Isländsk och medeltida skandinavisk tideräkning. 1934, S. 37.
[404] Vgl. Bilfinger: Zeitrechnung der alten Germanen. 1899, S. 46.
[405] Vgl. ebd., S. 57.
[406] Vgl. beispielsweise Nedoma: Mond. 2002, S. 167 sowie Beckmann: Isländsk och medeltida skandinavisk tideräkning. 1934, S. 54.
[407] Vgl. Bilfinger: Zeitrechnung der alten Germanen. 1899, S. 39.

tag von einem der sieben damals bekannten Planeten (inklusive Sonne und Mond) beherrscht wurde, was wiederum astrologische Konstruktionen ermöglicht habe. So betont Beckmann:

> Att germanerna fått veckan in i sin tideräkning före kristendomens införande, framgår tydligt av dagarnas namn. Om vi bortse från sådana identifikationer som söndagens och måndagens, vilka ju kunna anses religiöst rätt indifferente, så bero våra veckodagsnamn på identifikationer sådana som Oden=Mercurius, Tor=Juppiter, Venus=Frigg eller Freja. Endast lördagen kunde på detta sätt icke få något namn; [...].[408]

Über die Übersetzung der heidnisch benannten Wochentage habe es, so Beckmann, nach der Christianisierung im Norden intensive Diskussionen gegeben. Als Resultat dieses Disputes sei beispielsweise auf Island der Sonntag in *dróttinsdagr* umbenannt worden. Wäre die 7-Tage-Woche erst mit der Übernahme des Christentums in Skandinavien aufgekommen, hätte es also keinen Anlass für derartige Diskussionen gegeben, da die Wochentage niemals heidnische Entsprechungen gehabt hätten.[409]

Wie man sich nun die vorchristliche Zeitrechnung konkret vorzustellen hat, dazu hat der Archäologe Anders Nordberg einen umfassenden Vorschlag erarbeitet. In seinem 2006 veröffentlichten Aufsatz *Jul, Disting och förkyrklig tideräkning* geht er davon aus, dass im vorchristlichen Skandinavien zwei Systeme parallel zueinander genutzt wurden: Zum einen sei eine Rechnung anhand von Wochen erfolgt. Zum anderen wurde ein Kalender, der auf dem gebundenen Mondjahr, der auch als Lunisolarkalender bezeichnet wird, genutzt. Die Wochenrechnung sei für die Strukturierung des Arbeitsjahres von Belang gewesen, das gebundene Mondjahr in Bezug auf das ökonomische Jahr sowie für religiöse Zwecke und rituelle Zusammenkünfte.[410]

Nordberg zufolge wurden in vorchristlicher Zeit die Monate nach Mondzyklen berechnet, die jeweils mit Neumond begangen. Dies sieht er unter anderem durch Bezeichnungen wie Julmond oder Distingsmond belegt. Entsprechend fanden Versammlungen, Feste und Opfer zu Neu- oder Vollmond statt.[411] Allerdings stellt sich bei der Zeitrechnung nach Mondmonaten ein entscheidendes Problem: Denn zwölf Mondmonate ergeben ledig-

---

[408] Beckmann: Isländsk och medeltida skandinavisk tideräkning.1934, S. 17.
Dass die Germanen die Woche bereits vor Einführung des Christentums in ihre Zeitrechnung einbanden, das geht deutlich aus den Benennungen der Tage hervor. Wenn wir über Identifikationen wie jene des Sonntags und des Montags hinwegsehen, die in religiöser Hinsicht als indifferent betrachtet werden können, dann beruhen unsere Wochentagsnamen auf Identifikationen von Odin = Merkur, Thor = Jupiter, Venus = Frigg oder Freyja. Nur der Samstag konnte auf diese Art und Weise keinen Namen erhalten; […].
[409] Vgl. ebd., S. 17.
[410] Vgl. Nordberg: Jul. 2006, S. 30.
[411] Vgl. ebd., S. 20.

lich 354 Tage pro Jahr. Damit ergibt sich eine Diskrepanz von elf Tagen zum Sonnenjahr, welches rund 365 Tage umfasst. Dadurch verschieben sich die Mondmonate jedes Jahr um elf Tage gegenüber dem Naturjahr – ein Umstand, der besonders im Norden, in dem die verschiedenen Jahreszeiten, insbesondere was das Tageslicht und die Temperaturen angeht, starke Schwankungen aufweisen, zum Tragen kommt. Aus diesem Grund geht Nordberg davon aus, dass in vorchristlicher Zeit ein gebundener Mondkalender verwendet wurde, bei welchem das Mondjahr an den achtjährigen astronomischen Sonnenzyklus gekoppelt war. Aufgrund der unterschiedlichen Länge von Sonnen- und Mondjahr wurde etwa alle drei Jahre ein zusätzlicher Schaltmonat eingefügt, um beide soweit wie möglich miteinander in Einklang zu bringen. Durch diese Lösung fielen die jeweiligen Mondmonate jedes Jahr in einen ähnlichen Zeitraum – obwohl es auch bei diesem System zu einer Varianz von rund 30 Tagen kommt. Dies gilt auch für den Beginn der jeweiligen Monate, der ebenfalls variierte.[412] Als Fixpunkt für das gebundene Mondjahr identifiziert Nordberg unter anderem die Sonnenwenden. Die Wintersonnenwende diente seiner Ansicht nach auch als Grundlage für die Entscheidung, ob und wann die Einfügung eines zusätzlichen Schaltmonats vonnöten war.[413]

Wie genau nun die Zeitrechnung in vorchristlicher Zeit und vor Einführung der *Misseritál* funktionierte, fasst Nordberg am Ende seiner Ausführungen kurz und knapp zusammen:

> Kommen så här långt i undersökningen av den förkyrkliga nordiska tideräkningen kan det sammanfattningsvis sägas att den förkristna kalendern utgjordes av *a*) ett bundet månår, som *b*) var förankrat i solåret genom en åttaårig cykel, där *c*) vintersolståndet var ett fixdatum för om en skottmånad skulle tillföras, så att *d*) den första julmånaden alltid måste lysa över vintersolståndet.[414]

Letzterer Punkt, dass sich der erste Julmonat stets über den Tag der Wintersonnenwende erstrecken muss, wird uns im Rahmen der Frage, in welchem Zeitraum oder zu welchem Zeitpunkt das Julfest möglicherweise stattfand, noch weiter beschäftigen. Die von Nordberg angeführte Theorie der vorchristlichen Zeitrechnung lässt jedenfalls vermuten, dass das Da-

[412] Vgl. Nordberg: Jul. 2006, S. 51f.
[413] Vgl. ebd., S. 65.
[414] Nordberg: Jul. 2006, S. 100.
An diesem Punkt in der Untersuchung der vorchristlichen nordischen Zeitrechnung angekommen, kann man nun zusammengefasst sagen, dass der vorchristliche Kalender auf einem a) gebundenen Mondjahr, welcher b) im Sonnenjahr durch einen achtjährigen Zyklus verankert war, und bei welchem c) die Wintersonnenwende ein Fixdatum dafür darstellte, ob ein Schaltmonat eingefügt werden musste, damit d) der erste Julmond sich stets über die Wintersonnenwende erstreckte, beruhte.

tum eines vorchristlichen Julfestes nicht eindeutig zu fixieren war und aufgrund der zugrundeliegenden Mondmonate eine gewisse Varianz aufwies.

6.1.4 Mehrjährige Festzyklen in vorchristlicher Zeit

Wie die oben zitierte Zusammenfassung von Nordbergs These zur vorchristlichen Zeitrechnung in Skandinavien zeigt, geht der Religionswissenschaftler davon aus, dass es neben einem jährlichen Festzyklus, einen achtjährigen Zyklus gab, mit welchem das Mondjahr an das Sonnenjahr gebunden war. Dieser achtjährige Zyklus könnte, so die Vermutung, auch die für die Religion und die Feste im vorchristlichen Skandinavien relevant gewesen sein.

Ein ähnlicher Zyklus, auch genannt *octaeteris*, existiert tatsächlich und war bereits den Babyloniern bekannt. Über diesen Weg erhielten auch die Griechen im späten 7. Jahrhundert vor Christus Kenntnis vom achtjährigen Mondzyklus, den sie in das griechische Kalendersystem integrierten. Der Mondzyklus, der eine Länge von 2.835 Tagen umfasste, trug dazu bei, sich der tatsächlichen Länge des Mondjahres mit einer minimalen Abweichung von nur noch 0,06 Tagen annähern zu können.[415] Auch bei den Römern war dieser Zyklus bekannt und diente wohl im ältesten zwölfmonatigen römischen Kalender als Schaltregel.[416] Eine untergeordnete Rolle scheint der Zyklus auch in Bezug auf die Ermittlung des Osterzeitpunktes in der christlichen Tradition gespielt zu haben. Eine weitaus wichtigere Rolle spielte dabei jedoch der 19-jährige Metonzyklus.[417]

Für Skandinavien sieht Nordberg die Existenz eines achtjährigen Opferzyklus anhand zahlreicher skandinavischer und außerskandinavischer Quellen belegt. Als Beispiel führt er hierfür etwa die Aufzeichnungen Adams von Bremen und Thietmars von Merseburg an, die von großen Opfern berichten, die jedes neunte Jahr abgehalten wurden. Der Ausdruck „jedes neunte Jahr“ stelle dabei eine ältere Methode dar, um Ordinalia auszudrücken: Im Rahmen einer inklusiven Rechenmethode wurde das letzte Jahr des vergangenen Zyklus gleichzeitig als erstes Jahr des neuen Zyklus betrachtet – entsprechend wurden die Jahre 1 bis 9 sowie 9 bis 17 und so weiter berechnet. Diese Art der Rechnung findet sich sowohl in der Volkssprache als auch im kirchlichen Kontext wieder. Neben Nordberg kamen auf dieser Grundlage auch andere Forscher zu dem Ergebnis, dass ein solcher Opferzyklus also in Wirklichkeit acht und nicht neun Jahre lang dauerte.[418] Ob es sich bei dem neun- bzw. achtjährigen Zyklus um ein einheimisches Phänomen handelte, das auf eigenen Beobachtungen

[415] Vgl. sowie Hermann Bengtson: Griechische Geschichte. Von den Anfängen bis in die Römische Kaiserzeit. München 2002, S. 63 sowie Thomas Vogtherr: Zeitrechnung. Von den Sumerern bis zur Swatch. München 2001, S. 28.
[416] Vgl. Otto E. Hartmann: Der römische Kalender. Leipzig 1882, S. 53.
[417] Vgl. Ginzel: Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. 1914, S. 134ff.
[418] Vgl. Nordberg: Jul. 2006, S. 82.

des Mondzyklus fußte oder ob dessen Kenntnis über frühere Kontakte zu Gebieten, die unter römischer Kontrolle standen, zustande gekommen ist, lässt sich an dieser Stelle nicht abschließend sagen.

In einem Scholion der *Gesta Hammaburgensis* wird außerdem berichtet, dass bei dem großen Opferfest in Alt-Uppsala je neun Individuen verschiedener Arten geopfert worden seien. Die Gesamtzahl der Arten müsse sich, so Nordberg, auf acht belaufen haben, so dass je neun Individuen für jedes Jahr des achtjährigen Zyklus geopfert wurden.[419]

> Troligen representerade var och en av de åtta blotnätterna ett år i månens åttaårscykel, medan de nio individerna av varje art offrades för vart och ett av de kommande åren. Därmed knöts offret inte bara samman med tideräkningen, utan med tiden som sådan och den fortsatta förnyelsen av kosmos.[420]

Auch in der Mythologie sei der Ausdruck „jedes neunte Jahr“ zu finden, beispielsweise im Rahmen der Erzählung von Odins Ring Draupnir, von dem in jeder neunten Nacht acht weitere, gleich schwere Ringe abtropfen.[421] Aus diesen Belegen schlussfolgert Nordberg: „Det förhållandet, att tideräkningen var viktig för de årliga riterna antyder att tiden hade en kosmologisk dimension.“[422]

Die beschriebenen Schlussfolgerungen Nordbergs werfen gleich mehrere Fragen auf: Zum einen stellt sich die Frage, ob der achtjährige Mondzyklus, der bei den Griechen als *octaeteri* bezeichnet wurde, im vorchristlichen Skandinavien bekannt war und ob dieser dort eine Rolle in Bezug auf die Opfertätigkeit spielte, wie es Nordberg in seiner Arbeit vermutet. Des Weiteren stellt sich die Frage, ob es möglicherweise einen weiteren, für die altskandinavische Religion relevanten, natürlichen Zyklus gegeben haben könnte, auf welchen der neun- bzw. achtjährige Opferzyklus zurückgeht. Darüber hinaus könnte die Länge des Zyklus mit der symbolischen Bedeutung der Zahl neun zusammenhängen und damit rein symbolischer Natur sein.

Beginnen wir zunächst einmal mit dem letzten Aspekt, der Symbolik der Zahl Neun. Diese gilt bei den Germanen als mythische Zahl und wird insbesondere in der altnordischen

---

[419] Vgl. Nordberg: Jul. 2006, 98f.

[420] Ebd., S. 99.
Vermutlich repräsentierte jede einzelne der acht Opfernächte ein Jahr des achtjährigen Mondzyklus, während die neun Individuen von jeder Art jedes einzelne der kommenden Jahre. Damit wurde das Opfer nicht nur mit der Zeitrechnung verknüpft, sondern auch mit der Zeit als solche und setzte somit die Erneuerung des Kosmos fort.

[421] Vgl. beispielsweise Gylfaginning. In: Finnur Jónsson (Hg.): Snorri Sturluson: Edda. København 1900, S. 9 – 67, Kapitel 48.

[422] Nordberg: Jul. 2006, S. 98.
Dieser Umstand, dass die Zeitrechnung für die jährlichen Riten wichtig war, weist darauf, dass der Zeit eine kosmische Dimension zugeschrieben wurde.

Mythologie häufig genannt.[423] Neben den oben angeführten Beispielen kommt die Zahl Neun in vielen weiteren Texten, insbesondere in der Edda, vor. So hing Odin beispielsweise neun Tage und Nächte lang als Selbstopfer an einem Baum, um die Kenntnis der Runen zu erlangen.[424] „Wie die Drei gehört auch die Neun zu den wichtigen Zahlen der Magie; mit der 27 gehören sie dem Mondkalender an, vor allem ist die Neun aber die besondere Verstärkung der Drei.“[425] Die Neun gilt in vielen Kulturen als vollkommene Zahl. In der christlichen Symbolik steht sie unter anderem für die Zahl der Engelschöre.[426] Entsprechend wäre es also durchaus denkbar, dass es tatsächlich einen acht- bzw. neunjährigen Opferzyklus bei den Skandinaviern gegeben hat, der auf die wichtige mythische Bedeutung der Zahl Neun zurückzuführen ist.

Denkbar wäre aber auch, dass sich die Angaben über die neuntägigen Opfer in Uppsala und Lejre, die laut Thietmar von Merseburg und Adam von Bremen alle neun Jahre abgehalten wurden und bei denen täglich je neun Individuen geopfert worden, auf einen realen, natürlichen acht- oder neunjährigen Zyklus bezogen. Einen solchen natürlichen Zyklus könnte der von Nordberg geschilderte, achtjährige Mondzyklus darstellen, der bereits bei den alten Griechen als *octaeteri* bekannt war. Die Relevanz eines solchen Zyklus erscheint mir daher naheliegend, da anzunehmen ist, dass Feste zeitlich von bestimmten Mondphasen abhängig waren.

Ein Aspekt, der mir in diesem Zusammenhang durchaus interessant erscheint und möglicherweise in einer eigenen Forschungsarbeit untersucht werden könnte, stellt die Frage dar, ob sich der oben beschriebene acht- bzw. neunjährige Opferzyklus statt auf einen Mond- oder Sonnenzyklus möglicherweise auch auf ein Klimaphänomen beziehen könnte: So entdeckten Forscher bei der Untersuchung von Daten aus mehr als 100 Jahren Wetteraufzeichnungen einen achtjährigen Schwankungszyklus des Klimas. Die Ursachen und Auswirkungen des Klimazyklus untersuchten Forscherinnen und Forscher des GEOMAR Helmholtz-Zentrums für Ozeanforschung im Rahmen einer Modellstudie. Dabei zeigte sich, dass der Zyklus speziell das Winterwetter in vielen Teilen der Nordhalbkugel beeinträchtigt und darüber entscheidet, ob dieses nass und mild oder kalt und trocken ausfällt.[427] Dieses Phänomen, das als Nordatlantische Oszillation (NAO) bezeichnet wird, wirkt sich speziell

[423] Vgl. Arnulf Krause: Reclams Lexikon der germanischen Mythologie und Heldensage. Stuttgart 2010, S. 319 (Artikel: Zahlen).
[424] Vgl. Hávamál, Strophe 138.
[425] Simek: Lexikon der germanischen Mythologie. 2006, S. 299 (Artikel: Neun).
[426] Vgl. Marianne Oesterreicher-Mollwo (Bearb.): Lexikon der Symbole. Freiburg im Breisgau 1990, S. 117 (Artikel „Neun“).
[427] Vgl. Annika Reintges et al.: Sub-decadal variability of the North Atlantic Oscillation in observations and the Kiel Climate Model. In: CLIVAR Exchanges 71 (2017), S. 43 – 46.

zwischen Dezember und März auf das Wetter der nördlichen Hemisphäre aus. In welcher Phase sich die Oszillation befindet, darüber gibt der NAO-Index Aufschluss: „An index of the NAO can be defined as the sea level pressure (SLP) difference between the Azores high and the Icelandic low.“[428] Ist der NAO-Index positiv, so ist der Druckgradient zwischen Islandtief und Azorenhoch besonders stark. Dies führt zu stärkeren Westwinden, die wärmere und feuchtere Luft nach Europa bringen. Ist der NAO-Index negativ, so bringt dies kältere und trocknere Verhältnisse mit sich. Schwankungen des Indexes können kurzfristig sein, es finden sich jedoch auch mehrjährige periodische Schwankungen. Diese wirken sich jedoch nicht nur auf das Wetter, sondern teilweise auch erheblich auf das Ökosystem, speziell in Skandinavien, aus, wie eine Metastudie von Geir Ottesen et al. bereits 2001 gezeigt hat: Ökologisch beeinflussen die Schwankungen beispielsweise die Größe von Populationen von Fischen, Vögeln und anderen Wildtieren sowie ihre räumliche Verteilung. Auch das Wachstum von Pflanzen sowie deren Wachstumsbeginn im Frühjahr werden durch die Schwankungen beeinflusst. Der NAO-Index dient in diesem Zusammenhang auch als Maß für einen mehr oder weniger strengen Winter. An der Westküste Norwegens korreliert der Index beispielsweise positiv mit Temperatur und Niederschlagsmengen.[429] Im Laufe der vergangenen Jahrhunderte wurde unser Klima darüber hinaus von NAO-Schwankungen beeinflusst, die sich über längere Zeiträume erstreckten.[430] Der in etwa achtjährige Klimazyklus kann sich somit im Laufe der Jahrhunderte mal stärker, mal schwächer auf das Klima der nördlichen Hemisphäre ausgewirkt haben.

Daher erscheint es durchaus möglich, dass ein solcher achtjähriger Klimazyklus mit dem in den Quellen geschilderten neun- bzw. achtjährigen Opferzyklus in Verbindung zu bringen sein könnte. Möglicherweise fanden die alle acht bzw. neun Jahre veranstalteten, großen Opferfeierlichkeiten, bei denen besonders viele Menschen und Tiere geopfert worden sein sollen, in eben jenen Phasen statt, zu denen die Witterungsbedingungen in Skandinavien aufgrund des negativen Klimaindexes besonders widrig und lebensfeindlich waren. Wie oben angedeutet, wirkt sich ein negativer NAO-Index in Skandinavien auch auf Tierpopulationen und Pflanzenwachstum aus. Sollte den Wikingern und ihren Vorfahren der Umstand bewusst gewesen sein, dass sich etwa alle acht Jahre ihre Lebensbedingungen aufgrund von Klimaschwankungen verschlechterten, könnte dies dazu geführt haben, dass man sich veranlasst sah, zu diesen Zeiten besonders große Opferfeste abzuhalten, um die Götter

[428] Reintges et al.: Sub-decadal variability of the North Atlantic Oscillation. 2017, S. 43.
[429] Vgl. Geir Ottersen et al.: Ecological effects of the North Atlantic Oscillation. Oecologia 128 (2001), S. 4ff.
[430] Vgl. Spangehl, T. / Raible, C.C.: Variationen der NAO auf Basis von langen Zeitreihen, Datenrekonstruktionen und Simulationen der letzten 500 Jahre, pro*met* 34 (2008), S. 102ff.

gnädig zu stimmen. Ein langer, harter und trockener Winter führte möglicherweise zu vielen Sorgen und Ängsten: Würden die Wintervorräte ausreichen? Was passiert, wenn Frühling und Frühjahrswachstum auf sich warten lassen? Wird es zu einer Hungersnot kommen? Diese und ähnliche Fragen könnten die Menschen damals beschäftigt haben. Zu einer solchen Zeit wären besonders umfassende Gaben an die Götter, wie sie beispielsweise in Adam von Bremens *Gesta Hammaburgensis* geschildert werden, zu erwarten. Sie könnten mit der Bitte um Fruchtbarkeit und eine gute Ernte, oder aber um ein baldiges Ende des harten Winters verknüpft gewesen sein. In diesem Zusammenhang stellen sich daher die folgenden Fragen: Wie deutlich ist der beschriebene Klimazyklus für die Menschen in Skandinavien spürbar gewesen? Wie wirkt sich dieser in der Wikingerzeit und im Mittelalter konkret auf die winterlichen Witterungsverhältnisse in Skandinavien aus?

Sowohl die These, dass der neunjährige bzw. tatsächlich wahrscheinlich acht Jahre umfassende Opferzyklus ausschließlich von der wichtigen mythologischen Bedeutung der Zahl Neun herrührt, als auch die These, dass er sich auf einen natürlichen Zyklus bezieht, erscheint plausibel. Hier wäre eine tiefergehende Untersuchung der Quellen, der Symbolik der Zahl Neun sowie des vorgestellten Klimazyklus vonnöten. Da mehrjährige Festzyklen im Rahmen der vorliegenden Arbeit jedoch nur am Rande von Relevanz sind, kann die Frage, wie sich die in zahlreichen Quellen geschilderten acht- bzw. neunjährigen Festzyklen erklären lassen, an dieser Stelle leider nicht abschließend geklärt werden. Allerdings bieten die angestoßenen Forschungsfragen ein mögliches spannendes Feld für weitere, speziell interdisziplinär angelegte Forschungsarbeiten.

6.1.5 Zwischenfazit: Vorchristliche Zeitrechnung im Norden

Als Fazit zur Darstellung der vorchristlichen Zeitrechnung lässt sich festhalten, dass die meisten Elemente der altskandivischen Zeitrechnung, die sich aus dem uns bekannten Quellenmaterial rekonstruieren lassen, im Großen und Ganzen auf christlichen Ursprung zurückzuführen sind. Zu vermuten ist jedoch, dass einige Relikte aus vorchristlicher Zeit stammen. Dies umfasst wahrscheinlich die Wochenrechnung sowie die Reste eines Naturjahres mit Mondmonaten. Wahrscheinlich wurde in den Jahrhunderten vor der Christianisierung die Zeit anhand von Mondmonaten und einer parallel dazu laufenden Wochenrechnung berechnet. Auch einige Monatsnamen, wie etwa *þorri* und *góa*, sind wahrscheinlich vorchristlichen Ursprungs. Das Jahr wurde, wie die meisten Forscher vermuten, wohl in Halbjahre und möglicherweise auch in Quartale unterteilt. Als grobe Fixpunkte sowohl für den Beginn der jeweiligen Einteilung als auch für die Berechnung der Mondmonate und der Wochenrechnungen kommen beobachtbare astronomische Ereignisse, wie etwa die Son-

nenwenden und Tag-Nacht-Gleichen, in Betracht. Wahrscheinlich ist zudem, dass die Monatsrechnung vor allem in Bezug auf das ökonomische Jahr sowie für religiöse Zwecke und rituelle Zusammenkünfte von Belang war. Ab den 930er Jahren und damit noch vor der Christianisierung Islands wurde mit der *Misseritál* auf Island erstmals ein komplexeres System zur Zeitbestimmung eingeführt. Dieses System war bis zur Einführung des julianischen Kalenders in Gebrauch, die sich in ländlichen Gegenden möglicherweise bis ins 20. Jahrhundert hinzog.[431]

Zusätzlich zu einem jährlichen Festzyklus existierten möglicherweise weitere mehrjährige Festzyklen, wie beispielsweise der von Nordberg vorgeschlagene achtjährige Mondzyklus. Zwar ist in den uns verfügbaren Quellen von einem neunjährigen Opferzyklus die Rede, tatsächlich zeigte sich jedoch, dass dieser wahrscheinlich acht, und nicht neun Jahre umfasste. In diesem Zusammenhang stellte sich darüber hinaus die Frage, ob der oben beschriebene Zyklus möglicherweise auch natürlichen Ursprungs sein könnte. Tatsächlich lassen sich zwei mögliche Kandidaten für einen natürlichen Zyklus finden: Der achtjährige Opferzyklus, der auch als *octaeteris* bezeichnet wird, diente den Griechen im 7. Jahrhundert vor Christus dazu, die Zeiten für das regelmäßige Einfügen von Schalttagen festzulegen und ihr Kalendersystem der tatsächlichen Länge des Mondjahres anzunähern.[432] Des Weiteren existiert, wie oben ausführlich dargelegt, ein achtjähriger Klimazyklus, der für beträchtliche Klimaschwankungen sorgt und beispielsweise das Pflanzenwachstum und die Populationsgrößen und Verbreitung von Wildtieren und Fischen beeinflusst. Ob sich der bei Adam von Bremen beschriebene neun- bzw. achtjährige Opferzyklus auf ein solches natürliches Phänomen zurückführen lässt, oder ob dieser mit der mythologischen Bedeutung der Zahl Neun zusammenhängt, ließ sich im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nicht abschließend bearbeiten und sollte in einer eigenen, interdisziplinären Forschungsarbeit untersucht werden.

Fest steht jedoch: Wie auch immer die Menschen im vorchristlichen Skandinavien die Zeit genau gemessen haben – der Wandel hin zu einem neuen Zeitrechnungssystem, wie es in der christlichen Welt verwendet wurde, brachte, zusammen mit den religiösen und politischen Veränderungen, einen enormen Wandel mit sich. So stellt auch Kristýna Králová in ihrer kürzlich verfassten Dissertation fest: „The first major change, as regards both time reckoning and perception, lies in time's separation from its content."[433] Zuvor wurde Zeit vor allem anhand wichtiger Ereignisse und natürlicher Gegebenheiten, wie etwa dem Wech-

[431] Vgl. Nordberg: Jul. 2006, S. 23.
[432] Vgl. sowie Bengtson: Griechische Geschichte. 2002, S. 63 sowie Vogtherr: Zeitrechnung. 2001, S. 28.
[433] Králová: Fast goes the fleeting time. 2019, S. 177.

sel der Jahreszeiten, gemessen. Das Jahr wurde dabei in zwei Jahreshälften, sogenannte *misseri*, unterteilt. Jedes *misseri* zeichnete sich durch spezifische Handlungen aus: Während der Sommer als Arbeits- und Reisezeit sehr ereignisreich war, betrachtet Králová den Winter als „time of resting, visiting relatives and feasting".[434] Eine neue und gänzlich andere Form der Zeitwahrnehmung sei, so Králová, mit dem christlichen Glauben und der europäischen historiographischen Literatur nach Island gekommen:

> Time gains the form of an abstract timeline, independent from its content, that flows forward a regular pace, regardless if something is happening or not. […] It is not anymore time that exists in events, but rather events that exist in time, because time in the form of an abstract time scale constitutes the place for events that are situated into its course.[435]

Längere Zeiträume wurden in der altnordischen Literatur in der Regel anhand von Genealogien gemessen, was jedoch zu einer Vielzahl unterschiedlicher Zeitrechnungen führte, die teilweise auch nach Übernahme des christlichen Systems nicht aufgelöst wurden.

Die neue, christliche Form der Zeitrechnung und des Zeitempfindens finde sich, so Králová, vor allem in der frühen historiographischen Literatur und den Gesetztestexten, aber auch in den Königs- und Bischofssagas wieder. Diese beeinflussten sicherlich auch die oben genannten Texte, in denen sich jedoch noch, je nach Gattung mehr oder weniger – Fragmente der alten Art und Weise der Zeitrechnung und des Zeitempfindens ausmachen lassen.

6.2 Die Jul-Doppelmonate

Wie bereits in den vorangegangenen Kapiteln erwähnt, finden sich sowohl in altwestnordischen als auch in anderen germanischsprachigen Quellen Hinweise auf eine Besonderheit in Bezug auf die Monatsnamen, die möglicherweise in Zusammenhang mit der Julzeit stehen könnte: In mehreren verschiedenen skandinavischen und außerskandinavischen Quellen werden je zwei Monate gleichen Namens genannt bzw. zwei Monatsnamen, die sich auf den gleichen Wortursprung zurückführen lassen. Dieses Phänomen, welches ich im Folgenden als Doppelmonate bzw. Jul-Doppelmonate bezeichnen möchte, findet sich jedoch nicht nur im Winter: Auch für die Zeit um die Sommersonnenwende, und damit in etwa für die Monate Juni und Juli, gibt es derartige Belege. Diese sind jedoch von deutlich geringerer Anzahl als jene für die Doppelmonate im Winter.

Der früheste Quellenbeleg für die Winter-Doppelmonate findet sich in dem bereits erwähnten gotischen Kalenderfragment, welches im *Codex Ambrosianus A* enthalten ist.[436]

---

[434] Vgl. Králová: Fast goes the fleeting time. 2019, S. 177.
[435] Ebd.
[436] Für eine Übersicht aller Monatsbezeichnungen des Winterhalbjahres bzw. der Jul-Doppelmonate, siehe auch Tabelle 1, S. 97f.

Es stellt auch gleichzeitig den ersten Beleg für den Begriff *Jul* dar. In dem Fragment wird der Monat November als *fruma Jiuleis* bezeichnet. Die Deutung dieses Ausdrucks ist in der Forschung umstritten und wird entweder als erster Julmonat oder als Monat vor der Julzeit gedeutet, da *fruma* „erster" bedeutet. Beachtet man die oben aufgeführten Feststellungen zur vorchristlichen Zeitrechnung, so könnte auch die Bezeichnung *fruma Jiuleis* ursprünglich auf Mondmonate, die in einen Lunisolarkalender eingebunden waren, zurückgehen. In diesem Fall wäre der Ausdruck nicht mit einem fixen Monat wie November oder Dezember gleichzusetzen, sondern würde stattdessen für den ersten Julmonat stehen, dessen Beginn aufgrund der Beweglichkeit der Mondmonate irgendwo zwischen November und Dezember anzusetzen wäre. Bei dem Versuch, die alten Monatsbezeichnungen auf den neuen julianischen Kalender zu übertragen, musste man sich zwangsläufig dafür entscheiden, den *fruma Jiuleis* entweder mit dem Monat November oder dem Dezember gleichzusetzen. Der zweite Julmonat wäre dann im Falle des gotischen Kalenders mit dem Monat Dezember identifiziert worden.

Nicht nur im gotischen, sondern auch im altenglischen und altnordischen Quellenmaterial finden sich Belege für solche doppelten Monatsbezeichnungen – und das sowohl im Winter als auch im Sommer. So bezeichnet Beda in seiner Schrift *De temporum ratione* den Dezember und den Januar jeweils als *giuli* sowie den Juni und Juli als *lida*.[437] Hier entschied sich Beda also allem Anschein nach bei der Übertragung der flexiblen Mondmonate in ein Kalendersystem mit fixen Monaten dafür, den ersten Julmonat mit dem Dezember zu identifizieren. Die doppelte Bezeichnung von *giuli* erklärt Beda selbst mit einer Einteilung des Jahres in zehn *menses lunares.*[438] Der Name sei, so Beda, von dem Tag abgeleitet, an dem die Sonne zurückkehre und wieder zunehme. Der erste der beiden Monate gehe diesem Tag voran, während der andere folge. Diese Beschreibung Bedas lässt sich dahingehend interpretieren, dass es sich bei dem Tag, der zwischen diesen beiden Monaten liegt, um die Wintersonnenwende handelte. Diese fiel im Jahre 725, als Beda sein Werk *De temporum ratione* verfasste, nach dem julianischen Kalender wahrscheinlich auf den 17. oder 18. Dezember. Die bei Beda beschriebene Nacht der Mütter, ae. *mōdraniht,* fand seiner Auskunft nach am 8. Januar am Tag der Geburt des Herrn statt: „Incipiebant annum ab octavo Calendarum Januarium die, ubi nunc natale Domini celebramus."[439] Dieser Angabe zufolge wäre das Fest in den zweiten *guili*-Monat fallen – und zwar genauer gesagt auf

[437] Vgl. Beda: De temporum ratione. Kapitel 15 (De mensibus Anglorum), S. 356.
[438] Vgl. ebd., S. 357.
[439] Ebd., S. 357.
Sie begannen das Jahr am 8. Kalender des Januars, wenn wir die Geburt des Herren feiern.

einen Zeitpunkt etwa dreieinhalb Wochen nach der Wintersonnenwende. Damit wäre dieses Fest auf einen sehr ähnlichen Zeitraum wie das altnordische Mittwinterfest gefallen, welches rund vier Wochen nach der Wintersonnenwende gefeiert wurde. In der Nacht der Mütter habe man besondere Rituale durchgeführt, zudem habe mit dieser Nacht habe das neue Jahr begonnen, berichtet Beda.

Bei genauerer Betrachtung stellen sich Bedas Angaben jedoch als in sich nicht gänzlich schlüssig dar: Zu Beginn seines Kapitels erklärt der Gelehrte, dass sich die angelsächsischen Monate nach dem Lauf des Mondes richten.[440] Daher wäre auch der Beginn dieser Monate flexibel, das heißt von Jahr zu Jahr unterschiedlich. Wäre dies korrrekt, so kann die Wintersonnenwende, bei der es sich um einen relativ fixen Termin handelt, nicht genau zwischen die beiden als *guili* bezeichneten Mondmonaten gefallen sein. Daher erscheint es auch unwahrscheinlich, dass die *mōdraniht* an ein festes Datum geknüpft war. Stattdessen könnte sich das Fest nach den Mondphasen gerichtet haben. Nordberg vermutet daher ebenfalls, dass die angeslsächsischen Mondmonate, wie dies im vorchristlichen skandinavischen Kalender der Fall war, an das Sonnenjahr angebunden und somit in ihrer Beweglichkeit eingeschränkt waren.[441] Hieraus schlussfolgert Nordberg, dass auch das Fest der *mōdraniht* ursprünglich nicht an einem fixen Datum gefeiert worden sein kann, sondern dass es sich nach den Mondphasen richtete und „i så fall sammanfallit med den astronomiska nytändningen av den andra månmånaden guili.“[442] Seine Überlegungen sieht Nordberg auch dadurch belegt, dass einige Quellen berichten, dass die Germanen ihre Feste üblicherweise bei Neu- oder Vollmond feierten. Dies schließe jedoch nicht aus, dass bei einigen Festen auch der Sonnenstand eine Rolle gespielt haben könnte.[443] Allerdings liegt zwischen diesen Quellen und der Aufzeichnung Bedas ein großer zeitlicher Abstand von mehr als 500 Jahren. Dass Beda gegebenenfalls fälschlicherweise ein fixes Datum für das Fest der *mōdraniht* annimmt, ist jedoch durchaus denkbar, denn die Christianisierung Großbritanniens begann bereits um 597 und war gegen Ende des 7. Jahrhunderts zu Lebzeiten Bedas weitestgehend abgeschlossen.

Kombiniert man Nordbergs Überlegungen mit den Aussagen Bedas, erscheint die folgende Theorie möglich: Wie Beda in seinen Ausführungen beschreibt, fiel die Wintersonnenwende in etwa zwischen die beiden als *guili* bezeichneten Doppelmonate. Die gleichna-

[440] Vgl. Beda: De temporum ratione. Kapitel 15 (De mensibus Anglorum), S. 356.
[441] Vgl. Nordberg: Jul. 2006, S. 63.
[442] Ebd.
[...] und in einem solchen Fall mit dem astronomischen Vollmond des zweiten Guili-Monats zusammengefallen sein müsse.
[443] Vgl. ebd., S. 64.

migen Monate markierten eine besondere Zeit, die auch die dunkelste Zeit des Jahres darstellte. Die Wintersonnenwende markierte einen Wendepunkt: Nachdem es vor diesem Fixpunkt von Tag zu Tag dunkler wurde, nahm das Tageslicht ab der Wintersonnenwende täglich immer weiter zu. Dieser Umstand wird jedoch ohne Hilfsmittel und detailliertere astronomische Kenntnisse erst nach einigen Wochen beobachtbar. Im Mittelalter war ein Großteil der Bevölkerung also vermutlich nicht in der Lage, den exakten Zeitpunkt der Wintersonnenwende zu bestimmen und stellte daher erst nach einigen Wochen zweifelsfrei fest, dass nun die dunkelste Zeit des Jahres überstanden war. Darauf verweisen möglicherweise die aus dem Mittelhochdeutschen stammenden und ausschließlich in Pluralform überlieferten Termini *ze sunnewenden* und *ze sunnegihten,* die für die Sonnenwende stehen. Die genauen Daten der Sonnenwende waren wohl erst im 16. Jahrhundert allgemein bekannt:[444]

> Wie unsicher die zeitliche Vorstellung war, zeigt ja schon die lange Zeit, innerhalb der die Feste und Gebräuche [im Mittelalter] hin und her schwanken. Im Winter beträgt diese Zeit, wie schon oben erwähnt, ungefähr zwei Monate.[445]

Die von Beda erwähnte *mōdraniht* könnte, falls sie tatsächlich von den Mondphasen abhängig war, das Ende der beiden *guili*-Doppelmonate und damit das Ende dieser besonderen Zeit markiert haben. Denkbar wäre, dass dies mit einem Fest oder bestimmten Ritualen begangen wurde. Mit der Nacht der Mütter endete dem angelsächsischen Gelehrten zufolge das Jahr, und ein neues begann. Die Ausführungen Bedas verweisen also auf einen zwei Mondmonate umfassenden Zeitraum, der als *guili* bezeichnet wurde. Möglicherweise umfasste dieser Zeitraum auch weitere Feste und war somit als längerer Festzeitraum zu betrachten. Für ein Fest anlässlich der Wintersonnenwende finden sich allerdings keine Belege in Bedas Werk.

Als weitere Quelle für die Jul-Doppelmonate aus dem angelsächsischen Bereich findet sich in dem Codex *Bibl. Cottoniensis* der Ausdruck *ærra jula*. Der Codex wird auf das Jahr 1031 datiert. Darüber hinaus nennt Nordberg in seiner Arbeit eine weitere Quelle: Ebenfalls belegt sei der Ausdruck in einer Zusammenstellung altertümlicher angelsächsischer Monatsnamen, die im 18. Jahrhundert unter dem Titel *Antiquæ litteraturæ septentrionalis libri duo I* von G. Hickes veröffentlicht wurde.[446]

Nicht nur für den Winter, sondern auch für den Sommer finden sich in den angelsächsischen Quellen gleichlautende Monatsnamen: So bezeichnet Beda in *De temporum ratione*

---

[444] Vgl. Weiser: Jul. Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum. 1923, S. 13.
[445] Ebd., S. 13.
[446] Vgl. Nordberg: Jul. 2006, S. 60.

sowohl den Juni als auch den Juli als *lida*. In Schaltjahren sei darüber hinaus in regelmäßigem Abstand ein dritter Monat namens *lida* eingefügt worden:

> Cum vero embolismus, hoc est, XIII mensium lunarium annus occurreret, superfluum mensem æstati apponebant, ita ut tunc tres menses simul Lida nomine vocarentur, et ob id annus ille Thri-Lidi cognominabatur, habens IV menses æstatis, ternos ut semper temporum cæterorum.[447]

Der angelsächsische Monatsname *lida* bedeutet Beda zufolge so viel wie „sanft" oder auch „schiffbar". [448] In dem bei Nordberg erwähnten antiquarischen *Antiquæ litteraturæ septentrionalis libri duo* finden sich ebenfalls zwei Monate mit dem Namen *litha*: nämlich *ærra litha* und *æftera litha*, also den früheren und den späteren *litha*. Im *Bibl. Cottoniensis* wird zudem das fragmentarische *ærra litha* genannt.[449]

Darüber hinaus finden sich auch im altwestnordischen Quellenkorpus Hinweise auf derartige Doppelmonate: So wird der zweite Wintermonat im *Bókarbót*, das auf das frühe 13. Jahrhundert datiert wird, als *ýlir* bezeichnet. Für den dritten Wintermonat nennt das *Rímtǫl* die Bezeichnung *jólmánuðr*, die sich auch in weiteren Quellen wiederfindet. Was genau *ýlir* bedeutet, konnte von der Forschung bislang nicht eindeutig geklärt werden: Fest steht, dass es sich dabei um eine ia-Ableitung von an. *jól* handelt.[450]

Doch wann genau begannen diese Jul-Doppelmonate, und wann endeten sie? Beruhend auf den Ausführungen des *Bókarbót* geht Nordberg davon aus, dass der Monat *ýlir* circa zwischen Mitte November und Mitte Dezember und *jólmánuðr* etwa zwischen Mitte Dezember und Mitte Januar anzusetzen ist. In die Zeit des Monatswechsels von *ýlir* und *jólmánuðr* sei in der Wikingerzeit in etwa die Wintersonnenwende gefallen – ebenso, wie dies Beda auch für die beiden *guili*-Monate ausführt. Die winterliche Sonnenwende stellte, so Nordberg, zusammen mit Mittwinter Fixpunkte dar, welche die flexiblen Mondmonate in ihrer Beweglichkeit einschränkten. Nordbergs Ausführungen zufolge sei Mittwinter stets vier Wochen nach der Wintersonnenwende zu datieren, wodurch sich die beweglichen Mondmonate in der Praxis immer über Mittwinter erstreckten.[451] Ein solcher Mondmonat umfasste exakt 29,53 Tage. Wahrscheinlicher ist jedoch, dass damals entweder

[447] Beda: De temporum ratione. Kapitel 15 (De mensibus Anglorum), S. 356.
Wenn es sich jedoch um ein Schaltjahr handelte, also ein Jahr mit 13 Mondmonaten, dann verankterten sie diesen besonderen Monat im Sommer, so dass drei Monate gleichermaßen den Namen „litha" trugen. Deshalb nannten sie das Schaltjahr „trilithi", und dieses hatte vier Sommermonate, während die übrigen Jahreszeiten die üblichen drei hatten.
[448] Vgl. ebd.
[449] Vgl. Nordberg: Jul. 2006, S. 60.
[450] Vgl. ebd., S. 57.
[451] Vgl. Nordberg: Jul. 2006, S. 22 sowie S.103.

mit 29 oder 30 Tagen[452] gerechnet wurde. Der erste Julmonat habe sich, so Nordberg, stets über die Wintersonnenwende erstreckt, die nach dem gregorianischen Kalender auf den 21. bzw. 22. Dezember, nach dem julianischen auf den 15./16. Dezember (bezogen auf das Jahr 1000) anzusetzen ist[453], während der zweite Julmonat seiner Auffassung nach stets mit dem ersten Neumond nach der Sonnenwende begann. Da es sich, wie bereits oben angeführt, bei der Wintersonnenwende um ein Fixdatum handelt, konnte der zweite Julmonat frühestens mit dem Tag der Sonnenwende und spätestens Mitte Januar beginnen.[454] Entsprechend muss der erste Julmonat 29 oder 30 Tage und damit in einen Mondzyklus vor dem zweiten Julmonat gefallen sein, also frühestens um die Mitte des Monats November und spätestens um die Mitte des Monats Dezember herum. Das Ende der Julzeit wäre damit, sollten Nordbergs Überlegungen korrekt sein, frühestens auf Mitte Januar und spätestens auf Mitte Februar zu legen. Je nach Jahr würde die Julzeit also einen Zeitraum von Mitte November bis Mitte Februar abdecken – ein Aspekt, der möglicherweise auch erklären könnte, wie es zu der Verwirrung um die Frage, ob die Julzeit nun den November umfasst oder nicht, gekommen sein könnte.

Wie die *Tabelle 1 Monatsnamen des Winterhalbjahres in germ. und awn. Quellen* (S. 97f) zeigt, umfassen die aufgeführten Quellenbelege für Monatsnamen, die mit dem altnordischen Wort *jól* verwandt sind, grob die Zeit vom zweiten bis zum vierten Wintermonat. Die Belege stammen, wie bereits oben erwähnt, aus unterschiedlichen Zeiten und geographischen Gebieten im Norden Europas. Dieser Zeitraum, der mehr als zwei Monate umfasst, verweist meiner Ansicht nach darauf, dass es sich um ursprüngliche Mondmonate handelte. Wahrscheinlich blieben im Rahmen der Umstellung auf das julianische Kalendersystem die alten Monatsnamen erhalten. Da sie aber ursprünglich beweglich, im neuen Kalendersystem jedoch fixiert waren, mussten die beiden Julmonate, um sie in das neue System einfügen zu können, den eindeutigen julianischen Monatsbezeichnungen zugeordnet werden. Diese Zuordnung fiel (ob nun beabsichtigt oder nicht), wie die Belege zeigen, unterschiedlich aus – eine Problematik, die aufzeigt, dass sich eine Gleichsetzung der altnordischen Jul-Monate mit der Monatseinteilung des julianischen Kalenders nicht ohne Weiteres vollziehen lässt. Entsprechend erscheint auch der Versuch der heutigen Forschung, diese Mondmonate mit konkreten Monaten unseres heutigen Kalenders zu identifizieren, nur wenig Erfolg versprechend.

[452] Die folgenden Berechnungen gehen von einem Monat mit 30 Tagen aus.
[453] Vgl. Nilsson: Isländsk och medeltida skandinavisk tideräkning, S. 23.
[454] Vgl. Nordberg: Jul. 2006, S. 104.

Aufgrund der vorhandenen Quellenbelege aus verschiedenen Jahrhunderten vermutet Nordberg ein hohes Alter der Jul-Doppelmonate. Da sie darüber hinaus geographisch weiträumig verbreitet sind, nimmt er an, dass sie möglicherweise bis in die Zeit um Christi Geburt zurück reichen könnten. Entsprechend vermutet er, dass die Doppelmonate im Sommer und Winter ein Relikt einer vorchristlichen Zeitrechnung darstellen, welche auf dem gebundenen Mondjahr basierte.[455] Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch Lily Weiser in ihrer Publikation *Jul. Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum*. Sie sieht das Phänomen der doppelten Monate wie folgt begründet:

> Erst durch die Übernahme der römischen solaren Monate wurden die Jahreszeiten, die natürliche Abschnitte bezeichneten, in ein Schema gepreßt. […] Da nämlich die germanischen Monatsnamen eine enge Beziehung zur Natur haben, sind sie für die künstliche und scharfe Teilung des römischen Kalenders untauglich und daher aus dem Gebrauche verschwunden.[456]

Die oben von Nordberg beschriebene Monatsdopplung im Winter könnte, ebenso wie der angelsächsische Beleg für einen doppelten bzw. dreifachen gleichnamigen Monatsnamen im Sommer, tatsächlich auf ein hohes Alter verweisen – denn: Derartige Doppelmonate gab es auch in zahlreichen anderen Kulturen. Entsprechende Belege finden sich beispielsweise im altarabischen Kalender.[457] Auch im vorderasiatischen Raum gab es wohl schon in alter Zeit derartige Doppelmonate:

> Eine Kalendertafel mit hebräischer Inschrift, die in Geser gefunden wurde (c. 8. oder 6. Jahrh. V. Ch.) und für den landwirtschaftlichen Gebrauch angelegt war, zählt, etwa mit Oktober beginnend, 3 Doppelmonate und 5 einfache Monate; sie bestimmt je einen Doppelmonat für das Herbstfest, für die Saat und für die Spätsaat, sodann je einen Monat für das Ausziehen des Flachses, für die Ernte der Gerste, für alle übrigen Ernten, für die Weinlese und für die Obstlese.[458]

Eine weitere interessante Frage, die sich in diesem Zusammenhang stellt, ist, ob die gotischen, angelsächsischen und altnordischen Belege für solche Doppelmonate auf die für den arabischen und hebräischen Kulturraum belegten doppelten Monatsbezeichnungen zurückgehen. Darüber hinaus stellt sich die Frage, warum sich diese lediglich als Fragmente um die Sonnenwend-Monate erhalten haben. Auch diese Fragen liefern meiner Ansicht nach ausreichend Stoff für weitere, interdisziplinär ausgerichtete wissenschaftliche Forschungsarbeiten.

---

[455] Vgl. Nordberg: Jul. 2006, S. 22.
[456] Weiser: Jul. Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum. 1923, S. 3.
[457] Vgl. Annemarie Schimmel: Das islamische Jahr. Feste und Zeiten. München 2001, S. 14.
[458] D. Paul Volz: Die biblischen Altertümer. Zweite Auflage mit Nachträgen. Stuttgart 1925, S. 440.

Die angeführten Beispiele zeigen, dass es in zahlreichen alten Kulturen üblich war, Monate doppelt zu zählen und es sich dabei keinesfalls um ein spezifisch germanisches oder altnordisches Phänomen handelte. Zudem beschränkte sich die Doppeltzählung der Monate nicht ausschließlich auf die Monate, die den Sonnenwenden vorangehen und auf diese folgen, sondern sind teilweise für das gesamte Jahr belegt. Hieraus ergibt sich die Frage, warum die Doppelmonate im Norden anscheinend noch über einen längeren Zeitraum erhalten blieben, und zwar hier speziell um die Sonnenwenden und insbesondere um die Wintersonnenwende bzw. um Mittwinter herum. Eine Beantwortung dieser Frage ist im Rahmen der vorliegenden Arbeit jedoch nicht abschließend möglich, da diese zu weit vom eigentlichen Thema, der Darstellung des vorchristlichen und christlichen Julfestes im altwestnordischen Quellenmaterial, wegführt. Einen ersten, möglichen Erklärungsansatz möchte ich an dieser Stelle aber dennoch unternehmen: Möglicherweise wurde der Julzeit bzw. der Zeit um die Sonnenwenden eine besondere Bedeutung, etwa als Fixpunkte im damals verwendeten Kalender, zugemessen, so dass die Zählung nach Doppelmonaten in diesem speziellen Fall zu einem Teil des kulturellen Gedächtnisses werden konnte. Eine genauere Untersuchung des Phänomens der germanischen Doppelmonate im Allgemeinen und der Jul-Doppelmonate im Speziellen könnte jedenfalls ein interessantes Gebiet für eine eigene Forschungsarbeit darstellen.

Die oben angeführten Überlegungen zu den doppelten Jul-Monaten liefern möglicherweise auch einen Hinweis darauf, dass sich der altnordische Begriff *jól* tatsächlich ursprünglich auf einen längeren (Fest-)Zeitraum bezogen hat und nicht auf ein einzelnes Fest. Eine denkbare Theorie wäre, dass die Bedeutung der doppelten Julmonate im Laufe der Zeit verloren ging und mit einem oder mehreren, in dieser Zeit stattfindenden Fest oder Festen gleichgesetzt wurde. Dies könnte etwa im Zuge zunehmender Kontakte zum Christentum oder in der Zeit des Synkretismus geschehen sein. Diese Überlegungen lassen sich auch weitestgehend mit einer Theorie von Alexander Tille in Einklang bringen: Der deutsche Germanist geht in seinem Ende des 19. Jahrhundert veröffentlichten Werk *Yule and Christmas. Their place in the germanic year* davon aus, dass das Julfest erst seit den 840er Jahren existiert und es im Laufe der Zeit zunehmend an Bedeutung gewonnen hat, bis es um das Jahr 1000 herum das wichtigste Fest im Norden darstellte.[459] Denkbar wäre in diesem Zusammenhang, dass aus einem Mittwinter-Opfer oder einer Reihe von Festen, die während der Julmonate stattfanden, im Laufe der Zeit ein Fest, nämlich das Julfest wurde. Dies könnte möglicherweise durch den Kontakt zum Christentum begründet liegen und damit in

[459] Vgl. Tille: Yule and Christmas. 1899, S. 210.

einer Zeit entstanden sein, in der die Bevölkerung, was ihren Glauben betraf, zunehmend durchmischt wurde: Einige hielten an dem alten Glauben fest, andere wechselten gänzlich zum Christentum über, und wieder andere lebten eine Mischung aus beiden Glaubensrichtungen aus. Möglicherweise wurde das Fest auch von beiden Gruppen gemeinsam gefeiert.

In diesem Falle könnte Mittwinter, wenn die Jul-Doppelmonate tatsächlich wie oben dargestellt anzusetzen wären, den Ausklang der Jul-Wintermonate oder den Beginn des zweiten Julmonats markiert und damit auch das Ende des tiefsten Winters und der dunkelsten Jahreszeit eingeläutet haben. Fest steht, dass der Festzeitraum etwa in die Mitte des Winters fällt, und dass die Quellenbelege auf Opferhandlungen in eben dieser Zeit verweisen. Möglicherweise wurden diese Opfer in der Hoffnung dargebracht, dass der restliche Winter nicht mehr so hart werden und so lange andauern solle. Denkbar wären zudem Opfer für Fruchtbarkeit und gute Ernte im nun nicht mehr so fernen Frühjahr, eine Begründung, die auch Snorri in mehreren seiner Texte für die Opferhandlungen nennt.

Denkbar wäre aber auch, dass die gesamte Julzeit, welche die beiden Jul-Doppelmonate umfasste, generell einen Festzeitraum darstellte: Man kann sich gut vorstellen, dass in dieser dunkelsten und kältesten Jahreszeit die meisten Arbeiten ruhten. Insbesondere Feldarbeiten waren zu dieser Zeit nicht möglich. Zwar wurden sicherlich Handarbeiten und sonstige Reparaturen, die man im und am Haus durchführen konnte, erledigt, doch die schwachen Lichtverhältnisse ließen dies vermutlich nur bedingt zu. Daher bot die Julzeit wahrscheinlich viel freie Zeit. Aus diesem Grund erscheint es natürlich, dass man die dunkle Jahreszeit in geselliger Runde verbrachte, gemeinsam aß und trank und sich mit Erzählungen oder Spielen die Zeit vertrieb. Sicherlich spielte auch eine gewisse Furcht vor der Dunkelheit der Julzeit eine Rolle, was sich meiner Auffassung nach auch in den Sagas und Þættir widerspiegelt – ein Aspekt, auf den ich an späterer Stelle noch einmal detailliert eingehen werde. So könnte die Julzeit zu einer sowohl profanen als auch sakralen Festzeit geworden sein, zu deren Ende man Opferhandlungen durchführte.

7. Zur zeitlichen Verortung von Jul

7.1 Das vorchristliche Julfest

Die Frage, wann und wie lange das Julfest gefeiert wurde, ist seit dem Beginn der Forschung zu diesem Thema im 17. Jahrhundert heftig umstritten. Insbesondere die Problemstellung der zeitlichen Verortung des Julfestes konnte bis heute nicht zufriedenstellend gelöst werden. Das Hauptproblem: Im gesamten altnordischen Quellenkorpus findet sich nur

eine einzige Stelle, die den Zeitpunkt des Julfestes konkret benennt. So berichtet Snorri Sturluson in seiner *Hákonar saga goða,* dass König Hákon, der von den 930er bzw. 940er Jahren an bis ins Jahr 960 oder 961 regierte[460], festgelegt habe, dass das Julfest fortan zur selben Zeit wie das christliche Weihnachtsfest gefeiert werden solle: „Hann setti þat í lögum at hefja jólahald þann tíma sem kristnir menn […].“[461] Zuvor sei das Fest ab der *hǫkunótt* drei Tage lang gefeiert worden, was Snorris Angaben zufolge Mittwinter entspricht.[462] Wann genau Mittwinter stattgefunden haben könnte, erfahren wir aber auch bei Snorri nicht. Ob König Håkon aber tatsächlich ein Gesetz erlassen hat, das heidnische Julfest auf die Zeit des christlichen Weihnachtsfestes zu verlegen oder in sonstiger Form auf den Kalender eingewirkt hat, ist zumindest fraglich: Denn andere Quellen über das Lebens Håkons des Guten, wie etwa die *Historia Norwegiæ* oder die *Fagrskinna,* berichten nicht über ein derartiges Gesetz. Prinzipiell erscheint an dieser Stelle dennoch sehr interessant, dass mehrere (auch außerskandinavischen) Quellen über Feste berichten, welche in etwa zur selben Zeit wie das christliche Weihnachtsfest abgehalten wurden. Dies ist beispielsweise bei den Schilderungen Bedas zur *mōdraniht* sowie den von Thietmar von Merseburg geschilderten Opfern in Lejre der Fall. Abseits der erwähnten Stelle aus der *Hákonar saga goða* finden sich in den altnordischen Quellen jedoch keine weiteren Aussagen darüber, zu welchem Zeitpunkt das heidnische Julfest genau stattgefunden haben könnte. Auch die Länge des Festes ist, sowohl in vorchristlicher als auch in christlicher Zeit, nicht eindeutig geklärt.

Zunächst einmal möchte ich mich der Frage nach dem Zeitpunkt des Julfestes zuwenden. Die Theorien zur zeitlichen Verortung des Julfestes umfassen in der Regel einen Zeitraum von etwa Mitte November bis Mitte bzw. Ende Januar.[463] Die gängigsten unter ihnen platzieren das Fest entweder auf die Zeit der Wintersonnenwende oder die Mittwinterzeit. Insbesondere ältere Forschungsarbeiten betrachten das Julfest als Sonnenwendfest.[464] Einige Forscher setzten darüber hinaus die Wintersonnenwende mit Mittwinter gleich.[465] Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts hat sich jedoch in der Forschung weitgehend die Ansicht durchgesetzt, dass sich Mittwinter und die Wintersonnenwende nicht auf denselben Termin beziehen. Einem isländischen Kalender aus dem 12. Jahrhundert zufolge fällt der Mittwinter-

[460] Vgl. A. Krause: Hákon góði Aðalsteinsfóstri. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Band XIII. Berlin/New York 1999, S. 390f.
[461] Hákonar saga goða, Kapitel 13, S. 166.
Er legte ein Gesetz fest, dass man das Julfest fortan zur selben Zeit wie die Christen feiern solle.
[462] Vgl. Hákonar saga goða, Kapitel 13, S. 166.
[463] Vgl. Hultgård: Jul. 2000, S. 102.
[464] Vgl. hierzu beispielsweise Grimm: Deutsche Mythologie. 1981, S. 664 sowie Weinhold: Altnordisches Leben. 1856, S. 261.
[465] Vgl. etwa Paul Sartori: Mittsommer. In: Hoffmann-Kreyer, E. / Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Band VI, Berlin/Leipzig 1934/1935, S. 439.

termin stets auf einen Freitag zwischen dem 9. und dem 14. bzw. 16. Januar. Mit diesem Termin beginnt außerdem der Monat *þorri*.[466] Diesem Kalender liegt der julianische Kalender zugrunde. Späteren Belegen zufolge fand Mittwinter in Norwegen um den 13. Januar herum statt. Schwedische Runenstäbe aus dem Mittelalter, die sich auf den julianischen Kalender beziehen, verweisen, ebenso wie samische Kalender, auf den 13. bis 14. Januar.[467] Auch in diesen Fällen dürfte der julianische Kalender Anwendung gefunden haben.

Wie diese Beispiele zeigen, entspricht der Mittwintertermin in etwa der Mitte des Monats Januar, ausgedrückt im julianischen Kalender. Damit fällt Mittwinter auf einen Termin, der rund einen Monat nach der Wintersonnenwende liegt. Die winterliche Sonnenwende fand um das Jahr 1000 herum am 15. oder 16. Dezember und in der Mitte des 13. Jahrhunderts am 14. oder 15. Dezember statt. Dies entspricht, ausgedrückt in unserem heutigen Kalendersystem, dem gregorischen Kalender, dem 21. bzw. 22. Dezember – bezogen auf das Jahr 1000. Bezogen auf das Jahr 1250 entspricht dieser Zeitpunkt ebenfalls dem 21. bzw. 22. Dezember.

Welche Argumente sprechen nun für eine Verortung des Julfestes auf die Wintersonnenwende, welche für den Mittwintertermin? Welche weiteren Theorien zum Zeitpunkt des Julfestes lassen sich ausmachen? Und was spricht für oder gegen die These, dass die Wintersonnenwende vielleicht in früherer Zeit als Mittwinter bezeichnet wurde, und dementsprechend Mittwinter- und Sonnenwendentermin ein und demselben Tag entsprechen?

Beginnen wir zunächst einmal mit der These, dass das Julfest zu Mittwinter gefeiert wurde. Die prominenteste Quelle, die diesen Zeitpunkt nennt, findet sich in der bereits oben erwähnten *Hákonar saga goða*. Dort wird berichtet, Jul habe vor der Christianisierung in der *hǫkunótt*, die Snorri selbst mit der Mittwinternacht identifiziert, begonnen. Als weiteres Argument dafür, dass das Julfest in der Mittwinterzeit gefeiert wurde, könnten die in zahlreichen Sagas und Þættir genannten Mittwinteropfer betrachtet werden. Schon in seiner *Ynglinga saga* nennt Snorri Mittwinter als eine der drei Opferzeiten.[468] Auch in einem späteren Kapitel erwähnt der Isländer Mittwinteropfer, die in Alt-Uppsala in Schweden abgehalten worden seien: „Þar eru Uppsalir, þar er allra Svía þing. Váru þar þá blót mikil, sóttu þannug margir konungar; var þat at miðjum vetri.“[469] Auch in der *Ólafs saga helga* wird von großen Opferfesten berichtet, die zu Mittwinter in Norwegen stattgefunden haben sollen.

[466] Vgl. Bilfinger: Zeitrechnung bei den alten Germanen. 1899, S. 12, Tille: Yule and Christmas. 1899, S. 218, Nilsson: Julen. 1938, S. 19 sowie Nordberg: Jul. 2006, S. 35.
[467] Vgl. Nordberg: Jul. 2006, S. 35ff.
[468] Vgl. Ynglinga saga, Kapitel 8.
[469] Ebd., Kapitel 38.
Dort ist Uppsala, dort findet das Þing aller Schweden statt. Es wurden dort große Opfer abgehalten, die von vielen Königen besucht wurden. Das war an Mittwinter.

Als der christliche König Olaf dies den Bauern zum Vorwurf macht, behaupten diese jedoch, lediglich zu einem harmlosen Julgelage zusammen gesessen zu haben: „Ölvir svarar ok segir, at bœndr váru úsannir at þeirri sök: höfðum vér, segir hann, jólaboð ok víða í heruðum samdrykkjur; […].“[470] Auch der sagenhafte Þorri soll der *Orkneyinga saga* zufolge gemeinsam mit seinen Söhnen an Mittwinter Opfer abgehalten haben, um Kenntnis zum Verbleib seiner verschwundenen Tochter Gói zu erlangen. Der Abschnitt *Hversu Nóregr byggðisk*, welcher in der *Flateyjarbók* erhalten ist, berichtet hingegen, dass die Menschen Þorri, den sie als ihren König verehrten, an Mittwinter Opfer darbrachten. [471]

Die zahlreichen Beispiele zeigen, dass die Quellen aus dem Bereich der Sagas und Þættir sowohl für Island als auch für Norwegen und Schweden von Opfern zu Mittwinter berichten. Auch mehrere außerskandinavische Quellen nennen Opfer oder Rituale, die vermutlich in diesem Zeitraum abgehalten wurden. Zu nennen sind hier beispielsweise die bei Beda Venerabilis erwähnte Nacht der Mütter und Thietmar von Merseburgs Schilderungen eines Opfers in Lejre. Beide Feste sollen im Januar stattgefunden haben. Eine weitere interessante Stelle, die möglicherweise darauf verweist, dass Jul tatsächlich zu Mittwinter gefeiert worden sein könnte und dass Jul und Mittwinter somit gleichzusetzen sind, findet sich in der *Jómsvikinga saga*, in der von Märkten berichtet wird, die an Mittwinter im dänischen Roskilde stattfanden.[472] Die *Jómvikinga saga* wurde wahrscheinlich zwischen 1200 und 1230 verfasst, ihr Geschichtswert wird im Allgemeinen jedoch als eher gering eingestuft.[473]

Darüber hinaus deuten einige Stellen in den Sagas und Þættir eine gewisse Kontinuität von Festzeiten an. Dies zeigt sich beispielsweise anhand der folgenden Stelle aus der *Ólafs saga helga*, in der über Sigurd Þorrisson das Folgende berichtet wird:

> Hann var því vanr, meðan heiðni var, at hafa þrenn blót hvern vetr: eitt at vetrnóttum, en annat at miðjum vetri, þriðja at sumri. En er hann tók við kristni, þá hélt hann þó teknum hætti um veizlurnar. Hafði hann þá um haustit vinaboð mikit, en jólaboð um vetrinn, ok bauð þá enn til sín mörgum mönnum; þriðju veizlu hafði hann at páskum, ok hafði þá ok fjölment. Slíku hélt hann fram, meðan hann lifði.[474]

---

[470] Ólafs saga helga, Kapitel 114.
Ölvir antwortet und sagt, dass die Bauern dies für ungerechtfertigt hielten: „Wie hielten,“ sagte er, „hier in der Gegend Julgastmähler und Trinkgelage ab; […].“

[471] Vgl. Sigurður Nordal (Hg.): Orkneyinga saga. Købnhavn 1913, Kapitel 1, S. 1f. und *Hversu Nóregr byggdisk.* In: o.A.: Flateyarbok. En samling af norse Konge-Sagaer. Første Bind. Christiania 1860, Kapitel 1.

[472] Vgl. Jómsvíkinga saga. In: Jómsvíkíngasaga ok Kyntlinga með tilheyrandi þáttum. Ellefta bindi, Kaupmannahöfn 1828 (=Norræna Fornfræða Félags), Kapitel 51.

[473] Vgl. Simek: Lexikon der altnordischen Literatur. 2007, S. 215 (Artikel: Jómsvikinga saga).

[474] Ólafs saga helga, Kapitel 123.
Er pflegte, als er noch heidnisch war, jedes Jahr drei Opferfeste zu veranstalten: eines zu Beginn des Winters, ein anderes an Mittwinter, ein drittes zum Sommerbeginn. Und als er Christ wurde, behielt er die Gewohnheit

Interessant ist an dieser Stelle außerdem, dass die Bezeichnung Jul hier anscheinend im christlichen Kontext verwendet wurde.

Alexander Tille, der sich in seinem Buch *Yule and Christmas* mit der Datierung des vorchristlichen Julfestes befasst hat, geht davon aus, dass das heidnische Julfest mindestens ein Jahrhundert lang Mitte Januar gefeiert wurde, bis Hakon der Gute das Fest auf den Termin des christlichen Weihnachtsfestes verlegen ließ. Allerdings stellt das Julfest für ihn ein Produkt des 9. Jahrhunderts dar. Er geht davon aus, dass das Fest erst ab den 840er Jahren aufkam und dass Jul ursprünglich aus dem Fest anlässlich der Winternächte und aus dem *gói*-Opfer hervorging.[475] Seine Begründung: Snorri sei seiner Auffassung nach nicht in der Lage gewesen, auch nur ein historisches Beispiel für ein Julfest vor dem Jahr 840 anzuführen, was für Tille widerum darauf hinweist, dass es solche Belege nicht gegeben habe. Snorris Hinweise auf Opferfeste im Herbst, im Frühjahr und im Sommer seien Tille zufolge jedoch womöglich älteren Ursprungs. Gänzlich von der Hand zu weisen ist Tilles Theorie nicht: Denn die vielen verschiedenen Begrifflichkeiten und die sich widersprechenden Angaben zu Zeitpunkt und Länge des Festes könnten darauf hinweisen, dass der Ursprung des Julfestes in verschiedenen anderen Festen, die zu unterschiedlichen Zeiten und in verschiedenen Gebieten stattgefunden haben könnten, zu suchen sein könnte. Möglicherweise hat Snorri alle Hinweise auf ein heidnisches Vorläuferfest des christlichen Weihnachtsfestes gesammelt, war aber aufgrund des langen zeitlichen Abstandes zu seiner eigenen Lebenswelt nicht in der Lage, diese korrekt einzuordnen. Gleichwohl müssen der Jul-Begriff sowie dessen verwandte Formen schon vor dem Jahr 840 bestanden haben, da es mit dem gotischen *jiuleis* und dem angelsächsischen *guili* deutlich frühere Belege für das Wort *Jul* gibt. Diese Belege lassen sich allerdings, wie bereits oben gezeigt, mit großer Wahrscheinlichkeit nur auf die oben erläuterten Doppelmonate beziehen. Tilles Argument, dass Snorri keine Beweise für ein Julfest vor dem Jahr 840 benennen könne, stellt jedoch gleichwohl keinen hinreichenden Beweis dafür dar, dass das Fest vor dieser Zeit nicht existierte.

Einige Forscher vertreten wiederum die Ansicht, dass das Julfest zur Zeit der Wintersonnenwende stattgefunden haben müsse, darunter auch einige der moderneren Arbeiten. In seinem Artikel zur Zeitrechnung und zum Zeitbewusstsein im *RGA* vertritt Reichert die Ansicht, dass das Julfest eben nicht zu Mittwinter, sondern am Tag der Wintersonnenwende

---

bei, Feste zu veranstalten. Im Herbst lud er seine Freunde zum Gelage ein, und im Winter zum Julfest. Dann lud er wieder viele Freunde zu sich ein. Ein drittes Fest feierte er an Ostern, und auch dazu lud er eine Menge Gäste ein. So hielt er es, solange er lebte.

[475] Vgl. Tille: Yule and Christmas. 1899, S. 218.

stattgefunden hat. Sein Argument: Die vorhandenen Quellen würden oftmals falsch gedeutet und priorisiert, wenn es um die Datierung des Julfestes ginge:

> Kombiniert man die Aussagen des Kalenderfrg.s, das den November ‚vor dem Julmonat' nennt, und Bedas, der zwei Monaten den Namen Giuli gibt (Dezember und Januar), scheint es am ehesten zur Wintersonnenwende stattgefunden zu haben. Für ein Mitte Januar anzusetzendes heidn. Mittwinterfest gibt es keine hinreichenden Belege.[476]

Die Angaben Snorris hält er jedenfalls für nur wenig brauchbar. Reichert geht in seinen Ausführungen davon aus, dass der Ausdruck *fruma Jiuleis* als „Monat vor der Julzeit" zu deuten ist. Dies ist in der Forschung jedoch umstritten. Da got. *fruma* jedoch „erster" bedeutet, ist *fruma Jiuleis* meines Erachtens eher als erster Julmonat zu deuten. Dies bedeutet jedoch nicht zwangsweise, dass der erste Julmonat mit dem Monat November gleichzusetzen ist. Dadurch, dass in vorchristlicher Zeit wahrscheinlich ein gebundener Mondkalender verwendet wurde und in diesem die Monate zu einem gewissen Grad beweglich waren, konnte der erste Julmonat entweder im November oder im Dezember beginnen. Bei der Übertragung dieses Systems auf den christlichen Kalender hat man sich im Falle des gotischen Kalenderfragmentes augenscheinlich für eine Identifizierung von got. *fruma Jiuleis* mit November entschieden. Reicherts Argument, dass, da der Ausdruck mit November zu identifizieren sei, das Julfest am ehesten zur Zeit der Wintersonnenwende stattgefunden haben müsse, erscheint mir daher nicht stichhaltig. Ein weiteres Argument gegen Reicherts These stellen meiner Ansicht nach die bereits beispielhaft zitierten, zahlreichen Nennungen von Mittwinter als wichtiger Opfertermin in der Sagaliteratur dar.

Ein Argument für den Wintersonnenwendentermin könnte sein, dass auch außerhalb von Skandinavien zahlreiche vorchristliche Vorläuferfeste von Weihnachten zur Wintersonnenwende stattfanden. Zu nennen sind hier beispielsweise der Mithraskult sowie das Fest des unbesiegbaren Sonnengottes (*dies natalis Solis invicti*), die in den vorchristlichen Religionen der Mittelmeerländer verankert waren.[477] Ob das vorchristliche skandinavische Julfest jedoch mit diesen Festen in Verbindung steht und deshalb auf die Zeit der Wintersonnenwende zu datieren ist, lässt sich hieraus aber nicht zweifelsfrei ableiten und ist daher kritisch zu betrachten. Ein Sonnenkult ist für Skandinavien zwar für die Bronzezeit belegt.[478] Für die Wikingerzeit scheint es jedoch keine Anzeichen für eine Verehrung der Sonne zu geben. Auch in den altnordischen Sagas und Þættir finden sich keine Hinweise

[476] Reichert: Zeit und Zeitbewußtsein. 2007, S. 869.
[477] Vgl. Jón Hnefill Aðalsteinsson: Weihnachten. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Dreiunddreißigster Band, Berlin/New York 2006, S. 374.
[478] Vgl. Polomé: Germanentum und religiöse Vorstellungen. 1987, S. 278.

darauf, dass es sich bei Jul um ein Fest anlässlich der Wintersonnenwende gehandelt hat. Meines Wissens wird in den altwestnordischen Quellen lediglich an einer Stelle der Begriff Sonnenwende, an. *sólhvarf*, überhaupt erwähnt. In Kapitel 71 der *Grettis saga Ásmundarsonar* wird berichtet, dass die Bauern zur Sonnenwende ihr Schlachtvieh von der Insel, die sich der vogelfreie Grettir zur Zufluchtsstätte gemacht hat, holen: „Nú liðr fram at sólhvǫrfum. Þá bjuggusk bœndr at sœkja slátrfé sitt í eyna.“[479] Möglicherweise beabsichtigten die Bauern, das Vieh anlässlich eines Festes zur Sonnenwende zu schlachten – explizit gesagt wird dies jedoch nicht. Darüber hinaus wäre es sicherlich zu spät, erst am Tag des Festes oder kurz vor dem Fest das Vieh von der Weide zu holen, da die Schlachtung der Tiere sowie die Vorbereitung der Festmahlzeit und der Festhalle sicherlich einige Tage Zeit beanspruchte.

Was genau Mittwinter in altnordischer Zeit bedeutete und zu welcher Zeit es anzusetzen ist, wird in der Forschung immer wieder diskutiert. So wurde beispielsweise Snorris Angabe, dass man Jul früher in der *hǫkunótt* feierte, in der Forschung immer wieder als Beleg dafür angeführt, dass das Fest anlässlich der Wintersonnenwende gefeiert wurde.[480] Eine weitere Möglichkeit vermutet Hultgård:

> Nach der awnord. Zeitrechnung fiel die Mittwinternacht (die Mitte des Winterhalbj.es) auf den 14. Januar […]. Man kann aber nicht davon ausgehen, daß die Termini Mittwinter und Mittwinternacht auch in der vorchristl. Zeit genau die gleiche kalendarische Bedeutung hatten. Sie können auch die längste Nacht der Winterper. bezeichnet haben.[481]

Allerdings scheinen mir die Belege dafür, dass die beiden Daten nicht identisch sind, doch zu überwiegen: So wurde beispielsweise, wie bereits ausführlich dargelegt, im Mittelalter mit Übernahme des julianischen Kalenders der Zeitpunkt von Mittwinter auf Mitte Januar festgelegt. Einem isländischen Kalender aus dem 12. Jahrhundert zufolge fiel der Termin stets auf einen Freitag zwischen dem 9. und dem 14. bzw. 16. Januar. Verschiedene spätere Kalender aus dem Norden nennen jeweils ein fixes Datum zwischen dem 13. und 14. Januar.[482] Meiner Ansicht nach verweist zudem bereits der Ausdruck Mittwinter (*at miðjum vetri*) stattdessen auf die tatsächliche Mitte des Winters: Denn alle vorhandenen Belege deuten darauf hin, dass zumindest nach Übernahme des christlichen Kalenders Mittwinter in etwa auf die Mitte des Monats Januar fiel – und damit genau in die Mitte des sechsmonati-

[479] Vgl. Grettis saga Ásmundarsonar. In: Guðni Jónsson (Hg.): Grettis saga Ásmundarsonar. Reykjavík 1936 (=Íslenyk Fornrit IX), Kapitel 71.
Nun ging es auf die Sonnenwende zu. Da fuhren die Bauern auf die Insel, um ihr Schlachtvieh zu suchen.
[480] Vgl. hierzu ausführlicher Kapitel *8.1* und *8.2*.
[481] Hultgård: Jul. 2000, S. 102.
[482] Vgl. Nordberg: Jul. 2006, S. 35ff.

gen Winterhalbjahres. Mittwinter wäre also zwischen den dritten und den vierten Wintermonat gefallen und hätte das zweite Winterquartal eingeleitet. Die Wintersonnenwende findet hingegen einen Monat früher statt. Aus diesem Grunde gehe ich davon aus, dass Mittwinter nicht als synonyme Bezeichnung für die Wintersonnenwende zu verstehen ist.

In seiner Arbeit *Jul, Disting och förkyrklig tideräkning* geht der schwedische Archäologe Nordberg ebenfalls davon aus, dass die Wintersonnenwende und Mittwinter nicht identisch sind, und Mittwinter etwa einen Monat nach der Wintersonnenwende eintrifft. Seiner Ansicht nach bezeichnen sowohl der Begriff *Mittwinter* als auch der Ausdruck *Mittsommer* im heutigen Alltagssprachgebrauch andere Zeitpunkte, als es in vorchristlicher Zeit der Fall gewesen ist:

> Det är således att märka, att de äldre benämningarna *midvinter* och *midsommar* i förkyrklig tid avsåg tidpunkter på året, som inföll först en period *efter* vinter- och sommarsolstånden – alltså efter de tider som termerna vanligtvis identifieras med i ett mer modernt språkbruk.[483]

Dabei leitete der Mittwintertag oder die Mittwinternacht das zweite Winterquartal ein. Diese Systematik blieb auch nach Übernahme des julianischen Kalenders erhalten, allerdings mit einem festen Termin für Mittwinter.[484] Auch die anderen Quartale begannen, so Nordberg, jeweils etwa vier Wochen nach den entsprechenden Tag-Nacht-Gleichen und Sonnenwenden:

> Ställer vi samman dessa datum får vi en summering, given i den julianska kalendern, där vinternätterna infaller den 13–15 oktober, midvintern den 12–14 januari, sommarmål den 13–15 april och midsommar den 13–15 juli. [485]

Das zweite Winterquartal wurde also mit Mittwinter, welches auf den Zeitraum zwischen dem 12. und 14. Januar fiel, eingeleitet.

Warum die Quartale jeweils einen Monat nach den Sonnenwenden und Tag-Nacht-Gleichen begannen, begründet Nordberg mit deren ursprünglicher Integration in die vorchristliche Wochenrechnung:

---

[483] Nordberg: Jul. 2006, S. 35.
Es bleibt daher zu bemerken, dass sich die älteren Bezeichnungen Mittwinter und Mittsommer in vorkirchlicher Zeit auf Zeitpunkte des Jahres bezogen, die einen Zyklus nach der Winter- und Sommersonnenwende auftraten – und damit also nach jenen Zeiten, mit denen die Begriffe im modernen Sprachgebrauch üblicherweise identifiziert werden.
[484] Vgl. ebd.
[485] Ebd., S. 42.
Stellen wir diese Daten zusammen, so lässt sich zusammenfassen, dass, ausgedrückt im julianischen Kalender, die Winternächte vom 13. bis 15. Oktober einfallen, Mittwinter vom 12. Bis zum 14. Januar, das sommarmål vom 13. bis zum 15. April und Mittsommer vom 13 bis 15 Juli.

> Kvartalen var relaterade till de astronomiska solstånden och dagjämningarna, men för att kalenderåret skulle harmoniseras med naturåret förlades inledningarna till de kalendariska kvartalen först en period på fyra veckor efter de astronomiska fixdagarna. Dessa fixpunkter kom också att få såväl judiciella som ekonomiska och [...] religiösa betydelser.[486]

Zudem seien diese Daten als Fixpunkte für das vorchristliche, gebundene Mondjahr relevant gewesen. Auch Nordbergs Ausführungen legen also nahe, dass es sich bei der Wintersonnenwende und Mittwinter um unterschiedliche Daten handelte und beide nicht miteinander gleichzusetzen sind. Für ihn stellt Mittwinter einen fixen Termin dar.

Im Rahmen seiner Forschungen kommt Nordberg zu dem Ergebnis, dass das Julfest weder an der Wintersonnenwende, noch zu Mittwinter stattfand – aber dennoch mit beidem verknüpft war.[487] Grundlage für diese Erkenntnis sind seine bereits mehrfach angeführten Überlegungen zur vorchristlichen Zeitrechnung, die seiner Ansicht nach auf einem gebundenen Mondkalender (Lunisolarkalender) basierte. Nordberg geht davon aus, dass das Jahr in vier Quartale unterteilt war, die in Abhängigkeit zu den Sonnenwenden und Tag-und-Nacht-Gleichen standen. Sie waren jedoch nicht mit diesen identisch, sondern begannen etwa einen Monat später.[488] In eben diese Zeit seien auch religiöse Feste gefallen:

> I flera norröna sagor omtalas årliga religiösa fester som tidsmässigt ungefärligen tycks ha sammanfallit med inledningarna av årets fyra kvartal, vid vinternätterna vid mitten av oktober, midvintern i mitten av januari, sommarmål i mitten av april och midsommar i mitten av juli.[489]

Im Rahmen der von Nordberg angenommenen Monatsrechnung wurden die Monate nach Mondzyklen berechnet, die jeweils mit Neumond begannen.[490] Doch nicht nur die Monate richteten sich Nordberg zufolge nach den Mondphasen, sondern auch wichtige religiöse Feste:

> I det förkristna Norden är en årlig festcykel väl belagd, i vilken fester firades vid inledningarna av de fyra kvartalen. Det är dock sannolikt att de religiösa sammankomsterna endast ägde rum vid en tid *omkring* de fixerade kvartalsinledningarnas datum, men inte exakt på dessa. Detta beror på att

---

[486] Nordberg: Jul. 2006, S. 47.
Die Quartale standen in Bezug zu den astronomischen Sonnenwenden und den Tag-Nacht-Gleichen. Um das Kalenderjahr mit dem natürlichen Jahr in Einklang zu bringen, wurden die Einführungen der kalendarischen Quartale um vier Wochen nach den eigentlichen, astronomischen Fixtagen verschoben. Diese Fixpunkte erlangten sowohl judizielle als auch wirtschaftliche [...] und religiöse Bedeutung.
[487] Vgl. ebd., S. 103.
[488] Vgl. ebd., S. 33ff.
[489] Ebd., S. 76.
In zahlreichen altnordischen Sagas wird von jährlichen religiösen Festen berichtet, die, so scheint es, zeitmäßig ungefähr mit den Einführungstagen der vier jährlichen Quartale, nämlich zu den Winternächten Mitte Oktober, Mittwinter Mitte Januars, mit summarmål Mitte April und Mittsommer Mitte Juli zusammenfielen.
[490] Vgl. ebd., S. 20.

> de religiösa högtiderna förlades till ny- eller fullmåne och de precisa tidpunkterna för festligheterna därmed följde månens variationer i solåret.[491]

Entsprechend schlussfolgert Nordberg also, dass das Julfest um die Mittwinterzeit herum, die er im den zweiten Julmonat verortet, stattgefunden haben müsse. Unklar sei allerdings auf Grundlage der Quellen, ob das Fest zum Neu- oder zum Vollmond gefeiert wurde. Da es sich bei dem altnordischen Begriff *jól* um eine Pluralform handelt, sei auch ein längerer Festzeitraum, der mehrere Feste oder Festtage umfasste, nicht auszuschließen. Möglicherweise habe eine solche Festserie mit dem Neumond des zweiten Julmonats begonnen. Ihr Höhepunkt könne mit dem Vollmond dieses Monats zusammengefallen sein, so Nordberg.[492]

Auf Grundlange dieser Überlegungen entwickelt der schwedische Archäologe zwei Theorien: Zum einen könnten die Julfeierlichkeiten, sofern sie mit dem Neumond begannen, frühestens auf den 21. oder 22. Dezember nach dem gregorianischen Kalender (bzw. dem 15. oder 16. Dezember nach dem julianischen Kalender) gefallen sein, falls die Wintersonnenwende mit Neumond zusammenfiel. Spätester Beginn der Feierlichkeiten wäre diesen Überlegungen zufolge der 19. Januar, bezogen auf den gregorianischen Kalender (bzw. der 14. Januar nach dem julianischen Kalender, beide Daten beziehen sich auf das Jahr 1000 nach Christus), sofern der erste Neumond nach der Wintersonnenwende im betreffenden Jahr sehr spät eintraf. Die zweite Möglichkeit:

> Men om julen bestod av en serie festligheter som avslutades med den egentliga julfesten vid den andra julmånadens fullmåne, kom denna högtid vid fullmånen att infalla under perioden 5 januari till 2 februari.[493]

Dies entspräche dem Zeitraum zwischen dem 31. Dezember und dem 28. Januar, ausgedrückt im julianischen Kalender, ebenfalls bezogen auf das Jahr 1000. Auch bei einigen antiken Autoren, wie beispielsweise Tacitus, finden sich Hinweise darauf, dass im germanischen Raum wichtige Termine, wie etwa Volksversammlungen, entweder zum Neu- oder zum Vollmond abgehalten wurden. An diesen Tagen, so Tacitus, sei mit göttlichen Vorzei-

---

[491] Nordberg: Jul. 2006, S. 97.
Im vorchristlichen Norden ist ein jährlicher Festzyklus gut belegt, bei welchem die Feste zu den Einführungstagen der vier Quartale gefeiert wurden. Es ist dennoch wahrscheinlich, dass die religiösen Zusammenkünfte lediglich in etwa um die Daten der fixierten Quartalseinführungen herum stattfanden, und nicht exakt zu diesen Daten. Dies beruht darauf, dass die religiösen Festzeiten auf den Neu- oder Vollmond verlegt wurden und die exakten Zeitpunkte für die Feste dadurch den Schwankungen des Mondes im Sonnenjahr folgten.
[492] Vgl. ebd., S. 103f.
[493] Ebd., S. 104.
Aber wenn Jul aus einer Serie von Festen bestand, welche mit dem eigentlichen Julfest abgeschlossen wurde und welches zum Vollmond des zweiten Julmonats abgehalten wurde, dann muss dieses Fest während des Vollmondes zwischen dem 5. Januar und 2. Februar stattgefunden haben.

chen zu rechnen gewesen.[494] Die letztgenannte Funktion spielte, so vermutet es zumindest Reichert, jedoch nur eine untergeordnete Rolle: „[…] die einfache Kalenderfunktion scheint im Vordergrund zu stehen, die es ermöglicht, Angehörige verschiedener Stämme zu einem eindeutigen Termin einzuladen.“[495]

Eine weitere These zur zeitlichen Verortung des Julfestes hat der Nordist und Volkskundler Eugen Mogk 1891 vorgelegt. In seiner Arbeit zur Mythologie der Germanen geht er von einer gänzlich anderen Festlegung von Festzeiten wie dem Julfest aus. Auf der Grundlage seiner Überlegungen zu einer ursprünglichen Vierteilung des Jahres, die sich nach den Sonnenwenden und den Tag-Nacht-Gleichen richtete, vermutet er, dass sich Festzeiten dennoch nicht nach dem Stand von Sonne und Mond richteten:

> […] allein ich glaube, dass sich bestimmte urgermanische heilige Tage überhaupt nicht aufstellen lassen, sondern dass sich nur bestimmte Zeiten im allgemeinen aufstellen lassen, die nicht von dem Stande der Sonne, sondern von den Wirkungen der Sonne auf die Erde bedingt sind.[496]

Seine These sieht Mogk dadurch belegt, dass das Fest in unterschiedlichen Regionen zu verschiedenen Zeitpunkten gefeiert worden sei:

> Gefeiert wurde das alte Fest der Seelen [Jul] in den einzelnen Gegenden an verschiedenen Tagen. Während in Süddeutschland die Tage im allgemeinen [sic!] von Weihnachten bis zum hohen Neujahr gefeiert wurden, fielen sie in Franken, Norddeutschland und Skandinavien erst auf Anfang Januar.“[497]

Mogk geht also davon aus, dass das Fortschreiten der Jahreszeiten und die Witterung eine Rolle für die Bestimmung der Festzeiten spielte, und diese, bedingt durch die natürlichen Schwankungen, flexibel waren. Gegen Mogks These spricht jedoch, dass Feste, egal wie umfangreich diese gefeiert werden, stets eine gewisse Vorbereitungszeit benötigen: Tiere müssen geschlachtet, Festspeisen zubereitet und Räumlichkeiten für die Feierlichkeiten vorbereitet werden. Auch Gastgeber und die eingeladenen Gäste müssen untereinander, zumindest auf einige Tage genau, einen Zeitraum für das Festgeschehen abgestimmt haben. Eine solche Abstimmung anhand gewisser Vegetationsmerkmale erscheint zwar im Frühjahr oder im Sommer möglich, doch der Winter scheint mir hierfür nur wenige Anhaltspunkte zu bieten. Allein schon aus diesen Gründen erscheint mir Mogks These zur zeitlichen Verortung des Julfestes in der Praxis nur wenig sinnvoll gewesen zu sein – es sei denn, er deutet Jul als

[494] Vgl. Cornelius Tacitus: Die Germania. Übersetzung, Vorwort und Erläuterungen: Paul Stefan. Berlin 2018, Kapitel 11.
[495] Reichert: Zeitrechnung und Zeitbewußtsein.2007, S. 866.
[496] Mogk: Mythologie. 1891, S. 1125.
[497] Ebd., S. 1126.

längeren Festzeitraum, der möglicherweise mehrere Feste, die etwas exakter datiert waren, umfasste. Aus den genannten Gründen kann meiner Ansicht nach Mogks These dennoch verworfen werden.

Auch die Frage, ob sich das Julfest womöglich verschoben und usprünglich zu einem anderen Zeitpunkt stattgefunden hat, wurde in der Forschung immer wieder diskutiert. Ein entsprechender Hinweis darauf findet sich beispielsweise in der bereits vielfach zitierten Stelle aus der *Hákonar saga goða*. Hier wird berichtet, der König habe gesetzlich verfügt, dass das heidnische Julfest von Mittwinter auf den Zeitpunkt des christlichen Weihnachtsfestes verschoben werden solle.[498] Wie bereits in Kapitel *7. Zur zeitlichen Verortung von Jul* ausgeführt, finden sich jedoch im altnordischen Quellenmaterial keinerlei Hinweise darauf, dass König Hakon tatsächlich ein derartiges Gesetz erlassen hat. Ein weiteres Argument für einen früheren Zeitpunkt des vorchristlichen Julfestes: Man füttert kein Tier den ganzen Winter durch, um es dann erst kurz vor dem Frühjahr zu schlachten – dies sei alleine aus ökonomischen Gründen nicht sinnvoll. Berücksichtigt man diesen Aspekt, wäre also ein früherer Termin für das Julfest anzunehmen als der späte, bereits diskutierte Zeitpunkt, der in etwa um die Mitte des Monats Januar herum liegt. Ähnliches vermutet auch Tille in Geschichte der deutschen Weihnacht, in der er vermutet, dass vorchristliche Festzeiten mit alten Schlachtzeiten korrelieren. Eine solche alte Schlachtzeit habe, zumindest im heutigen deutschsprachigen Gebiet, im November und frühen Dezember stattgefunden. Diese sei in christlicher Zeit durch St. Martin und den Nikolaustag überdeckt worden.[499] Allerdings konnten auch für diese These keine Belege im Quellenkorpus gefunden werden. Möglicherweise könnte die von Tille erwähnte, alte Schlachtzeit eher mit dem Feste anlässlich der Winternächte zu identifizieren sein. Für die zeitliche Verlegung einer alten Festzeit findet sich lediglich ein Beleg im Quellenkorpus, nämlich konkret für das im Februar stattfindende *gói-Opfer*: So verweist Snorri im 76. Kapitel seiner Saga von Olaf dem Heiligen darauf, dass das *gói-Opfer*, welches mit einem Gesetzesþing und einem Markt verknüpft war, von Mitte Februar auf *kyndilmessa* (Lichtmess) vorverlegt worden sei.[500]

Welche Thesen zur zeitlichen Verortung des Julfestes erscheinen nun am wahrscheinlichsten – und welche Schlussfolgerungen lassen sich aus hieraus ziehen? Nach genauer Betrachtung aller Aspekte erscheint mir Nordbergs Theorie die glaubwürdigste der oben aufgeführten Thesen darzustellen. Tatsächlich erscheint es denkbar, dass es sich bei an. *jól*

[498] Vgl. Hákonar saga goða, Kapitel 13, S. 166.
[499] Vgl. Tille: Die Geschichte der Deutschen Weihnacht. 1893, S. 7.
[500] Vgl. Ólafs saga helga, Kapitel 76.

um kein einzelnes, datierbares Fest, sondern vielmehr einen längeren Festzeitraum, welcher zeitlich in den beiden Julmonaten zu verankern ist, handelte. Entsprechend ist die ursprüngliche Bedeutung des Begriffes in den bereits ausführlich dargelegten Jul-Doppelmonaten zu suchen – dies legt auch die Pluralform von an. *jól* nahe. Jul als Zeitraum bzw. Festzeitraum scheint dementsprechend älter zu sein als die Schilderungen eines einzelnen, möglicherweise dreitägigen Julfestes, wie es Snorri in seiner *Hákonar saga goða* nennt.

Nimmt man an, dass die Zeit vor Übernahme des Christentums anhand eines gebundenen Mondkalenders berechnet wurde, so ergibt sich daraus, dass Jul nicht an einem fixen Datum verankert sein kann. Bedingt durch die Mondmonate kam es zu einer gewissen Varianz, was wiederum die verschiedenen zeitlichen Angaben zum Julfest erklären könnte. Dieser Jul-Zeitraum umfasste möglicherweise mehrere Feste, die je nach regionaler oder zeitlicher Verortung der Quelle unterschiedlich benannt wurden. Möglich ist aber auch, dass es sich um unterschiedliche Feste aus verschiedenen Zeiten und Regionen handelte, von denen noch Relikte, wie etwa die Namen der Feste, im kommunikativen Gedächtnis bewahrt und von Autoren wie Snorri Sturluson ins kulturelle Gedächtnis überführt wurden, ohne dass zu diesem Zeitpunkt noch genauere Details zu den Festen im kommunikativen Gedächtnis erhalten geblieben waren. Diese Theorie würde auch die Vielzahl der für den Julzeitraum in Frage kommenden Feste bzw. Opferfeierlichkeiten erklären, von denen einige in nur sehr wenigen Quellen belegt sind und die oftmals nicht näher ausgeführt werden.

Ein längerer Festzeitraum erscheint nicht nur anhand der vorgestellten Belege wahrscheinlich. Vielmehr bietet sich meiner Ansicht nach generell die Zeit des tiefsten Winters für einen solchen Festzeitraum an. So kommt beispielsweise auch Lily Weiser in ihrer Arbeit zum Julfest zu dem Schluss, dass die klimatischen Bedingungen in Skandinavien den Winter als Festzeitraum begünstigen:

> Völker, die einen harten Winter haben, sind durch das Klima gezwungen, im Sommer Vorräte anzusammeln und den Winter hindurch ohne besondere Arbeit von dem Vorrat zu leben. Der Winter ist daher die Zeit, wo man sich religiösen Festen widmen kann.[501]

Eine ähnliche Sichtweise vertritt auch der schwedische Religionshistoriker Martin Persson Nilsson.[502]

[501] Weiser: Jul. Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum. 1923, S. 17.
[502] Vgl. Nilsson: Folkfesternas samband med år och arbetsliv. 1938, S. 4.

Sowohl die Jul-Doppelmonate als auch der mit diesen einhergehende Festzeitraum endeten möglicherweise mit Mittwinter. Wie zahlreiche der untersuchten Sagas und Þættir berichten, wurden zu dieser Zeit Opfer und Opfermahlzeiten durchgeführt. Der oben vorgeschlagene Festzeitraum umfasste, wie bereits oben aufgeführt, möglicherweise weitere (Opfer-)Feste. Welche Opferbezeichnungen dies konkret betreffen könnte, darauf soll in Kapitel *8. Welche Feste könnten Teil der Julzeit gewesen sein?* noch tiefer eingegangen werden. Mittwinter scheint jedenfalls als wichiger Opfertermin, der in die Julzeit fällt, sehr wahrscheinlich.

7.1.1 Wie lange wurde das heidnische Julfest gefeiert?

Generell fällt bei der Untersuchung von Quellen zum heidnischen Julfest auf, dass nicht nur die zeitliche Verortung des Festes, sondern auch dessen Dauer aus den untersuchten Texten nicht eindeutig hervorgeht. Die einzige Stelle, in der die Länge des vorchristlichen Julfestes Erwähnung findet, ist die bereits vielfach zitierte Stelle aus der *Hákonar saga goða*, laut der das Julfest drei Tage lang andauerte. Ansonsten finden sich in den altnordischen Sagas und Þættir lediglich Angaben über spezifische Tage der Julzeit, wie etwa dem 8. oder 13. Jultag. Unklar ist bei den einzelnen Belegstellen jedoch oftmals, ob es sich bei dem beschriebenen Fest um das heidnische Jul oder das christliche Weihnachtsfest handelte.

In seiner Arbeit über das Julfest schlägt Tille eine Lösung für diese Forschungsfrage vor. Seiner Ansicht nach kämen die unterschiedlichen Zeitangaben dadurch zustande, dass die Angaben aus unterschiedlichen Zeitepochen stammten. Tille zufolge war das Julfest vor 840 gänzlich unbekannt und gewann erst im Laufe der Zeit an Relevanz. Im Laufe der Jahrhunderte sei es immer weiter ausgedehnt worden. Sein Argument: Zwar berichtet Snorri in seiner *Hákonar saga goða* über eine Verlegung des vorchristlichen Julfestes auf den Termin des christlichen Weihmachtsfestes, tatsächlich verfügte Snorri, so Tille, jedoch über keinerlei Kenntnis der Verhältnisse, die 400 Jahre vor seinen eigenen Lebzeiten herrschten. Snorri habe daher nicht wissen können, dass es sich bei Jul um einen längeren Zeitraum von rund 70 Tagen gehandelt habe, der sich etwa über die Monate Dezember und Januar erstreckt habe.[503] Nachdem Jul auf das neue Datum verlegt wurde sei es, so Tille, jedoch mindestens acht Tage lang gefeiert worden. Am achten Tage des Jul, also am 1. Januar, seien Geschenke ausgeteilt worden. Unter König Svein sei daraus ein Stichtag, zu dem Abgaben gezahlt werden mussten, geworden. Damit wurde, so Tille, der julianische Kalender komplett übernommen. Dies galt auch schon bald für christliche Bräuche und Feste.[504]

[503] Vgl. Tille: Yule and Christmas. 1899, S. 202.
[504] Vgl. ebd., S. 210.

Ob weitere vorchristliche Feste, die in anderen außerskandinavischen Quellentexten Erwähnung finden, mit dem Julfest zu identifizieren sind, ist nicht eindeutig zu beurteilen. Zu nennen sind an dieser Stelle beispielsweise die Schilderungen zur *mōdraniht* von Beda Venerabilis aus dem 8. Jahrhundert, die in der Chronik des Thietmar von Merseburg zu Beginn des 11. Jahrhunderts erwähnten Opferhandlungen, die im Januar im dänischen Lejre stattgefunden haben sollen, sowie die Schilderungen des Prokopius von Caesaria aus dem 6. Jahrhundert über ein Fest, mit welchem die Menschen auf Thule die Sonne begrüßten, wenn diese im Winter erstmals wieder sichtbar wurde.

7.2 Das christliche Julfest

Wie kam das christliche Weihnachtsfest nach Europa und Skandinavien? Und wurde das Fest schon damals zum selben Zeitpunkt und genau so lange wie heute gefeiert? Diese Fragen sollen im folgenden Kapitel untersucht werden. Doch bevor es um die Frage geht, wann und wie lange das christliche Julfest im Norden gefeiert wurde, möchte ich mich zunächst einmal in Kürze der Entstehung und der Geschichte des Weihnachtsfestes im Allgemeinen zuwenden, bevor ich konkreter auf dessen Verbreitung und Etablierung im christianisierten Skandinavien eingehen werde.

Im noch jungen Christentum spielte die Geburt Christi zunächst keine Rolle, denn in den ersten Jahrhunderten stellte die Feier zurAuferstehung Jesu das Hauptfest des Kultes dar. In der Spätantike wuchs mit der Anerkennung von Jesus Christus als Sohn Gottes das Interesse an dessen historischer Person und damit auch an seinem Geburtstermin. Aufgrund der Vorstellung, dass Maria ihren Sohn am 25. März empfangen habe, ermittelte man einen neun Monate später liegenden Geburtstermin im Dezember.[505] Darüber hinaus wurde dem 25. März aber noch eine weitere Bedeutung zugeschrieben:

> Dieser Tag [der 25. März] galt als der erste Schöpfungstag, an dem Gott Licht und Finsternis schied. Damit gab es eine Verbindung zu Christus, dem Licht der Welt, der gemäß dieser Annahme neun Monate später, also am 25. Dezember geboren wurde.[506]

Zudem trug eine Auseinandersetzung der frühen Kirche mit dem Arianismus, einer frühen christlichen Strömung, möglicherweise zur Begründung des Festes bei. Die Anhänger des Arianiusmus betracheten Jesus lediglich als gottähnlichen Menschen und nicht selbst als Gott. Dies stand im Widerspruch zum traditionellen Glauben der Kirche, die davon ausging, dass Gott und Jesus wesensgleich seien – eine Überzeugung, die im Rahmen des Konzils

[505] Vgl. Ludewig: Christkind, Weihnachtsmann & Co. 2007, S. 16 sowie Vossen: Weihnachtsbräuche. 1985, S. 69.
[506] Ludewig: Christkind, Weihnachtsmann & Co. 2007, S. 16.

von Nicäa als Dogma festgelegt wurde. Aufgrund dieser Glaubensdifferenzen wurde es von Seiten der frühen Kirche als notwendig erachtet, ein „eigenes Fest für die Menschwerdung Gottes“ zu erschaffen, um diese dem „[...] Kirchenvolk zu vermitteln und sich gleichzeitig von den Arianern abzugrenzen.“[507] Die Einführung des Festes war unter den Christen jedoch durchaus umstritten, denn die ältesten Evangelientexte aus dem ersten Jahrhundert nach Christus erwähnen die Geburtsgeschichte Jesu nicht, sondern beginnen frühestens mit dessen Taufe.[508] Am 25. Dezember 217 soll durch den Kirchenvater Hippolytos das erste Weihnachtsfest der Geschichte quasi als Gegenveranstaltung zur Feier des Sonnenkultes in einer römischen Gemeinde abgehalten worden sein. Doch zunächst setzte sich das Geburtsfest Christi nicht durch. Erst mehr als 100 Jahre später, im Jahre 336, soll das Weihnachtsfest erstmals in Rom gefeiert worden sein. In der Mitte des 4. Jahrhunderts wurde es dann offiziell auf den 25. Dezember gelegt, ein Datum, das bereits im Festkalender zahlreicher heidnischer Religionen im Mittelmeerraum fest verankert war: Denn auf diesen Tag fiel der *dies natialis solis invicti,* das Fest zur Geburt des unbesiegbaren Sonnengottes. Dieser Kult geht auf den syrischen Baalkult sowie den ursprünglich aus dem Iran und Phrygien stammenden Mithraskult zurück. Auch innerhalb des Mithraskultes stellte der 25. Dezember ein wichtiges Datum dar. Der Kult wurde bereits im ersten, nachchristlichen Jahrhundert durch römische Soldaten zunächst in Rom und später auch in Pannonien, Germanien und Britannien eingeführt.[509] Auch das römische Fest der Saturnalien wurde in diesem Zeitraum begangen. Dabei handelte es sich um ein Fest zu Ehren des Saturnus, eines legendären Königs, der den Ackerbau eingeführt haben soll. Im Rahmen seiner Verehrung wurde ein Schwein geopfert und ein gemeinsames Mahl abgehalten[510] – eine Praxis, die durchaus Parallelen zu den germanischen Opferschil-derungen mit Opfertier und Opfermahlzeit erkennen lässt.

Doch warum ist es gerade der 25. Dezember, der in diesen Kulten eine so wichtige Rolle spielte – vor allem, da die eigentliche Wintersonnenwende astronomisch betrachtet einige Tage zuvor, nämlich am 21. bzw. 22. Dezember, stattfindet? Die Festsetzung des 25. Dezember geht auf einen Fehler zurück, der im Rahmen der Kalenderreform von Julius Caesar im Jahre 46 vor Christus gemacht wurde: Dabei wurden die vier Wendepunkte des Jahres um acht Tage vorverlegt. Statt auf den 1. Januar, den 1. April, den 1. Juli und den 1.

[507] Ludewig: Christkind, Weihnachtsmann & Co. 2007, S. 17.
[508] Vgl. Vossen: Weihnachtsbräuche. 1985, S. 69.
[509] Vgl. Aðalsteinsson: 2006, S. 374 sowie Vossen: Weihnachtsbräuche aus aller Welt. 1985, S. 75.
[510] Vgl. beispielsweise Selk: Mittwinter und Weihnachten. 1980, S. 24f., Martin Persson Nilsson: Saturnalia. In: Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Band II A,1, Stuttgart 1921, S. 201 – 211 sowie Vossen: Weihnachtsbräuche in aller Welt. 1985, S. 77.

Oktober legte man diese nun auf den 25. Dezember, den 25. März, den 24. Juni und den 24. September fest. Den 25. Dezember betrachtete man fälschlicherweise als kürzesten Tag des Jahres und legte diesen als Tag der Wintersonnenwende fest. Er wurde als *dies brumalis*, „der kürzeste Tag“ bezeichnet.[511]

Einige Forscher vermuten, dass die Wahl des christlichen Weihnachtstermins darin begründet liegt, dass man die verschiedenen konkurrierenden Kulte wie jenen des *sol invictus* durch die Schaffung eines neuen christlichen Festes überdecken wollte, da die Parallelen zwischen den verschiedenen Kulten zu offensichtlich gewesen seien und es somit zu einem Konkurrenzkampf zwischen den Religionen gekommen sei.[512]

> Für den Versuch des Verdrängens spricht die Tatsache, dass es zwischen dem Fest für Mithras und Christus Anknüpfungspunkte gab. Mithras wurde als „sol invictus“ – als „unbesiegbare Sonne“ angesehen. In ähnlicher Weise wird im Alten Testament, im Buch Maleachi, der kommende Erlöser als „Sonne der Gerechtigkeit“ bezeichnet, in deren Strahlen Heil ist (Maleachi 3,20).[513]

Andere Forscher vermuten hingegen das es, anstatt die anderen Kulte zu unterdrücken, darum ging, diese miteinander zu vereinen: Möglicherweise ging die Wahl des Termins auf den christlichen Kaiser Konstantin der Großen zurück, der versuchte, Christentum und Mithraskult miteinander in Einklang zu bringen.[514] Noch lange Zeit herrschte jedoch im einfachen Volk die Vorstellung vor, dass an diesem Tage die Geburt der Sonne gefeiert werde. Dies beklagte beispielsweise noch der Kirchenvater Augustinus zu Beginn des 5. Jahrhunderts.[515] Auch viele Jahrhunderte später war eine ähnliche Auffassung in Europa noch weit verbreitet: Christus wurde nun als Sonne verehrt, die den Gläubigen Licht und Wärme brachte. Diese Auffassung ist auch noch in zahlreichen Texten aus der altwestnordischen Literatur vertreten. So wird beispielsweise im Landnámabók über einen kranken Mann namens Þorkell Máni das folgende berichtet: „Hann lét sik bera í sólargeisla í banasótt sinni ok fal sik á hendi þeim guði, er sólina hafði skapat.“[516]

In Deutschland und Frankreich wurde das Weihnachtsfest erst durch die Synode von Mainz im Jahr 813 eingeführt und sollte fortan vier Tage lang gefeiert werden. Auf der Kirchenversammlung von Konstanz Ende des 11. Jahrhunderts wurde die Anzahl der

---

[511] Vgl. Vossen: Weihnachtsbräuche in aller Welt. 1985, S. 77.
[512] Vgl. ebd., S. 75 sowie Ludewig: Christkind, Weihnachtsmann & Co. 2007, S. 17.
[513] Ludewig: Christkind, Weihnachtsmann & Co. 2007, S. 17.
[514] Vgl. ebd.
[515] Vgl. Vossen: Weihnachtsbräuche aus aller Welt. 1985, S. 79.
[516] Landnámabók In: Det Kongelige Nordiske Oldskrift-Selskab (Hg.): Íslendínga sögur. Første bind, Kjöbenhaven 1843, Kapitel 9, S. 38.
Er ließ sich in seiner todbringenden Krankheit in einen Sonnenstrahl tragen und befahl sich Gottes Händen an, der die Sonne erschaffen hat.

Feiertage auf drei Tage reduziert. In der Praxis wurde das Weihnachtsfest zumindest in Frankreich und Deutschland jedoch noch das ganze Mittelalter hindurch vier Tage lang gefeiert.[517] Nach Skandinavien kam das Weihnachtsfest als weitgehend fertiges Fest wohl mit der Christianisierung der jeweiligen Regionen.[518]

Doch wurde das christliche Weihnachtsfest bereits kurz nach seiner Einführung am 25. Dezember gefeiert? Die bereits vielfach zitierte Stelle aus der *Hakonar saga goða* gibt an, dass Hakon der Gute, im 10. Jahrhundert ein Gesetz verabschiedete, dass die Heiden ihr Julfest fortan zur selben Zeit abhalten sollten wie das christliche Weihnachtsfest.[519] Außer der Bemerkung in der *Hakonar saga goða* finden sich hierfür jedoch keine Belege in den altnordischen Quellen. Fest steht, das Hakon mit seinen Missionsversuchen in Norwegen nur wenig Erfolg hatte. Für das 12. Jahrhundert verfügen wir über eine Quelle, die einen anderen Zeitpunkt des christlichen Weihnachtsfestes nennt – nämlich die *Rímbegla* oder auch *Rymbegla*. Als *Rímbegla* werden drei miteinander verwandte komputistische Abhandlungen bezeichnet, die in mehreren Handschriften bewahrt sind und in diesen Manuskripten explizit als *Rímbegla* (etwa „verpfuschter Komputus“) bezeichnet werden. Die Abhandlungen befassen sich unter anderem mit Zeitrechnung und Astronomie. Ihre ältesten Teile stammen wohl noch aus dem 12. Jahrhundert und stellen eigenständige Kompilationen lateinischer Quellen dar.[520] Wie die *Rímbegla* berichtet, sei der erste Jultag immer in die elfte Woche des Winters gefallen. Wenn es sich dabei aber um einen Freitag oder Samstag handelte,[521] fiel dieser jedoch in die 10. Woche des Winters – es sei denn, es habe sich um ein *Rímspillir*-Jahr[522] gehandelt. Von diesem Zeitpunkt an dauerte die Julzeit dreizehn Tage

[517] Vgl. Ludewig: Christkind, Weihnachtsmann & Co. 2007, S. 18 sowie Vossen: Weihnachtsbräuche aus aller Welt. 1985, S. 79.
[518] Vgl. Weiser-Aall: Weihnacht. 1938/1941, S. 866.
[519] Vgl. Hákonar saga goða, Kapitel 13, S. 166.
[520] Vgl. Simek: Lexikon der altnordischen Literatur. 2007, S. 320. (Artikel: Rímbegla)
[521] Bilfinger zufolge ist es der Donnerstag und der Freitag. (Vgl. Bilfinger: Zeitrechnung der alten Germanen. 1899, S. 12. In der Rímbegla selbst lautet der Text jedoch „diem saturni“ und „diem veneris“, also Freitag oder Samstag. (Vgl. *Rímbegla.* In: Stefán Björnsson (Hrsg.): Rymbegla sive rudimentum computi ecclesiastici et annalis veterum Islandorum. In quo etiam continentur chronologica, geographica, astronomica, geometrica, theologica, nonnulla ex historia universali & naturali rariora. Kopenhagen 1780, Part. I, Cap. VIII, § 29, S. 47.)
[522] Mit der Übernahme des Christentums und dem Kennenlernen des julianischen Kalenders erkannte man auf Island, dass das Jahr einen Viertel Tag länger war als bislang angenommen. In Bezug auf den 28-jährigen Sonnenzyklus musste es, um die bis dato genutzte Mísseritál entsprechend anzupassen, im Zeitraum von 28 Jahren nicht vier, sondern fünf Schaltjahre geben. Das sogenannte *sumarauki* (volle isländische Schaltwoche, die wahrscheinlich seit der Kalenderreform durch Þorstein surtur etwa um das Jahr 955 eingeführt wurde) musste daher nicht mehr wie bisher jedes siebte Jahr eingeschaltet werden, sondern abwechselnd nach fünf oder sechs Jahren erfolgen. Diese Neuerungen funktionierten auch sehr gut – lediglich die zweite Schaltung nach elf Jahren bereite Probleme, da es hier im elften Jahr zu einer Differenz von sechs Tagen, nach zwölf Jahren von acht Tagen kam. Daher musste die Einfügung der isländischen Schaltwoche vorgezogen werden, was wiederum zur Folge hatte, dass, ab der Einschaltung des *sumarauki* der isländische Kalender und der julianische Kalender um einen Tag voneinander abwichen. Dieses Phänomen wurde *rímspillir* (Kalenderverderber) genannt. (Vgl. Huth: Misserital. 2002, S. 76.)

lang.[523] Stimmen die Angaben der *Rímbegla*, gab es im 12. Jahrhundert auf Island noch kein fixes Datum für das christliche Weihnachtsfest. Stattdessen hing dieses von den alten Mondmonaten ab und war somit zeitlich variabel. Allerdings wird für die Mitte des 12. Jahrhunderts die Übernahme des julianischen Kalenders für Island angenommen.[524] Dies würde möglicherweise dafür sprechen, dass entweder im direkten Rahmen der Übernahme oder zumindest in der nachfolgenden Zeit die fixe Datierung des christlichen Weihnachtsfestes mit übernommen wurde. Zwar ist auch der Ostertermin beweglich, doch wurde dieser Umstand bereits sehr früh, nämlich auf dem Konzil von Nicäa 325, festgelegt.

Allerdings gibt es zum Beginn des Julfestes auch andere Forschungsmeinungen: So ist beispielsweise Alexander Tille der Ansicht, dass die eigentlichen, christlichen Jul-Feierlichkeiten, zumindest was das 12. Jahrhundert angeht, am 25. Dezember, und damit an einem fixen Datum begannen.[525] Möglicherweise bezieht sich diese Angabe jedoch auf die Zeit, in der bereits der julianische Kalender eingeführt worden war, und damit auf die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts. Zu dieser Zeit habe man, so Tille, das Julfest 14 Tage lang gefeiert. Die Länge des Festes sei im Laufe der Jahrhunderte seit der Einführung des Christentums immer weiter ausgedehnt worden. Eine ähnliche Ansicht vertritt auch Nilsson:

> Jul var den största festen, firandet utsträcktes över en längre tidsperiod, kyrkligt dodekahemeron, jultolften, till och med trettondedagen, folkligt fortsatte det till tjugondedagen, i vilken termin möjligen den gamla midvinternatten återvänder.[526]

Das Gros der Quellen aus dem Bereich der altwestnordischen Literatur nennt allerdings 13 Jultage. Im *Þorsteins Þáttr Sidu-Hállsonar* versucht Einar an Jul, König Magnus zu einem Vergleich mit dem in Ungnade gefallenen *Þorstein* zu bewegen. Einen letzten Versuch, diese Einigung zu erzielen unternimmt er am 13. Tag des Julfestes.[527] Auch im *Þorsteins páttr sǫgufróða* wird die Erzählung bis zum 13. Tag des Julfestes fortgeführt.[528] In einigen Quellen werden hingegen auch 20 Jultage erwähnt.

---

[523] Vgl. Bilfinger: Zeitrechnung der alten Germanen. 1899, S. 12.
[524] Vgl. Nordberg: Jul. 2006, S. 24.
[525] Vgl. Tille: Yule and Christmas. 1899, S. 210.
[526] Vgl. Nilsson: Folkfesternas samband med år och arbetsliv. 1938, S. 11.
Jul war das größte Fest, und die Feierlichkeiten erstreckten sich über einen längeren Zeitraum hinweg, kirchlich bis zum Dodekahemeron, dem Julzwölften, bis einschließlich zum 13. Tag, volkstümlich wurde es bis zum 20. Jultag fortgesetzt, in welchem sich möglicherweise der Termin der alten Mittwinternacht widerspiegelte.
[527] Vgl. Þorsteins Þáttr Sidu-Hállsonar. In: Finnur Jónsson (Hg.): Morkinskinna. København 1932, S. 114f.
[528] Vgl. Þorsteins páttr sǫgufróða: In: Jón Jóhannesson (Hg.):Austfirðinga sogur. Reykjavík 1950, (=Íslenzk Fornrit XI), S. 336.

8. Welche Feste könnten Teil der Julzeit gewesen sein?

Wie in den vorangegangenen Kapiteln festgestellt, scheint sich der altnordische Begriff *jól* ursprünglich nicht auf ein einzelnes Fest, sondern stattdessen auf einen längeren Zeitraum bezogen zu haben, der möglicherweise sogar mehrere Feste umfasste. Womöglich handelte es sich bei den vielen verschiedenen Festbezeichnungen, die sich im Quellenmaterial finden und die grob für den untersuchten Zeitraum (ca. Mitte November bis Mitte Januar) in Frage kommen, um Bezeichnungen, die sich auf verschiedene regionale Feste zurückführen lassen, oder die in unterschiedlichen Zeitepochen gefeiert wurden. Zu nennen sind an dieser Stelle beispielsweise Festbezeichnungen wie *hökunott, mōdraniht, miðvetr, disting* oder auch *álfablot.* In Zusammenhang mit der Nennung dieser Feste stellt sich die Frage, ob sie jeweils mit dem Julfest zu identifizieren sind, ob es sich dabei um alternative Bezeichnungen für das Julfest handelt oder ob diese nichts mit dem Julfest zu tun haben. Denkbar wäre auch, dass es sich um Feste gehandelt hat, die, wie oben angedeutet, Teil der Julzeit waren. Eine genauere Beurteilung dieser Frage gestaltet sich allerdings in einigen Fällen recht schwierig, da für die jeweiligen Festbezeichnungen nur eine sehr dünne Quellenlage vorhanden ist; teilweise kommen die entsprechenden Begriffe auch nur in einem einzigen Text vor. Dennoch sollen im vorliegenden Kapitel all jene Feste genauer betrachtet werden, die für den Untersuchungszeitraum in Frage kommen und die womöglich Teil der Julzeit gewesen sind. Mögliche Anhaltspunkte für einen Ausschluss der entsprechenden Festbezeichnungen können etwa Angaben zum Zeitpunkt oder zur Länge des Festes oder Angaben zu mit diesen Festen verbundenen, rituellen Handlungen darstellen, die aus den bekannten literarischen und sonstigen Quellen ersichtlich sind.

8.1 Feste anlässlich der Wintersonnenwende

Insbesondere in der älteren Forschung wurde das Julfest immer wieder in Verbindung mit der Wintersonnenwende gebracht. So vermutete beispielsweise der Germanist Karl Weinhold in der Mitte des 19. Jahrhunderts:

> Unter allen Festen des Heidentums ist das Julfest das bedeutendste, die mit uraltem dunklen Namen belegte Vorfeier der Wintersonnenwende. Sie fiel auf die Winternacht (14. Dezember) und dauerte ursprünglich drei Tage; auch der Tag vorher ward heilig gehalten.[529]

Auf den ersten Blick erscheint eine solche zeitliche Verortung und Bedeutung des Julfestes naheliegend, da ab dem Tag der Wintersonnenwende die Tage wieder länger werden. Zudem finden sich in vielen Kulturen Feste, die am Tag der Wintersonnenwende oder inner-

[529] Weinhold: Altnordisches Leben. 1856, S. 261.

halb weniger Tage um dieses Ereignis herum stattfinden. So spielt die Wintersonnenwende, wie bereits in Kapitel *7.2 Das christliche Julfest* ausführlich dargestellt, etwa im Rahmen des Mithraskultes sowie des Festes der Saturnalien eine wichtige Rolle. Dennoch finden sich in den altnordischen Quellen weder Hinweise auf ein Fest oder Opfer zur Wintersonnenwende, noch auf einen Zusammenhang dieses Tages mit dem Julfest.

In seinem Buch *Yule and Christmas: Their place in the germanic year* hebt auch Alexander Tille hervor, dass es ursprünglich bei den germanischen Stämmen keine Feste zur Wintersonnenwende gegeben habe:

> „ […] the germanic tribes knew so little of SOLSTICES AND EQUINOXES that they had not even names for them. These conceptions they got from the Romans, and the different words which the various tribes formed to express those ideas are mere translations of the Romans denominations. There never was a Germanic solstice celebration, and December 25, the pseudo-winter-solstice of the Julian calender, was no Germanic festive day until after the contact of the Germanic tribes with the Romans."[530]

Der altnordische Begriff für die Sonnenwende, *sólhvarf,* findet zumeist in der Pluralform *sólhvǫrf* Anwendung. Ein expliziter Ausdruck für die Wintersonnenwende findet sich jedoch in der altnordischen Sprache nicht. In den altwestnordischen Quellentexten wird der Begriff nur äußerst selten verwendet. Neben einigen komputistischen Texten, einem Gesetzestext und einer historischen Quelle findet der Ausdruck an. *sólhvarf* meines Wissens nur in einem Sagatext Anwendung: In der *Grettis saga Ásmundarsonar* wird berichtet, dass die Bauern zur Sonnenwende ihr Schlachtvieh von den Weiden einer Insel holen wollen.[531]
In der Sekundärliteratur wird die Wintersonnenwende immer wieder mit dem Julfest,[532] mit Mittwinter oder aber beidem [533] gleichgesetzt. Doch speziell für ein Fest zur Wintersonnenwende im Nordeuropa des frühen Mittelalters oder der Wikingerzeit finden sich in literarischen Quellen kaum belastbare Hinweise. Zwar deuten archäologische Quellen, wie beispielsweise die Sonnensymbolik in bronzezeitlichen Steinritzungen oder Objekte wie der Sonnenwagen von Trundholm auf einen ausgeprägten Sonnenkult in der Bronzezeit hin, allerdings stammen diese Belege aus einer Zeit, in der von „Germanen" noch keine Rede sein kann. In der germanischen Religion wurde der Sonne jedoch anscheinend keine spezielle Verehrung zuteil: „Mythologisch spielt die Sonne aber in der späteren germanischen Überlieferung fast keine Rolle mehr, und die Erwähnung *Sunnas* in *Frijas* Gefolge im zwei-

[530] Tille: Yule and Christmas. 1899, S. 216.
[531] Vgl. Grettis saga Ásmundarsonar, Kapitel 71.
[532] Vgl. Krause: Die Welt der Wikinger. 2006, S. 85.
[533] Vgl. beispielsweise Weinhold: Altnordisches Leben. 1856, S. 258.

ten Merseburger Zauberspruch bleibt wenig ergiebig."[534] Möglicherweise wurde der alte Sonnenkult, wie Polomé vermutet, noch zur Zeit Cäsars, also um die Zeit der Geburt Christi, praktiziert.[535] In den folgenden Jahrhunderten muss dieser Aspekt jedoch verloren gegangen sein, so dass der Sonne spätestens im Spätheidentum keinerlei besondere religiöse Verehrung mehr zuteil wurde.

Ein weiterer möglicher Hinweis auf einen derartigen Kult bzw. auf ein Fest anlässlich der Wintersonnenwende findet sich in den Aufzeichnungen des griechischen Historikers Prokopius von Caesaria. Dieser berichtet im 6. Jahrhundert von einem Fest, welches die Menschen auf Thule anlässlich der Wiederkehr der Sonne feierten. Im Sommer würde dort die Sonne 40 Tage lang nicht untergehen, während sie im Winter 40 Tage lang nicht zu sehen sei. Prokopius selbst betont, dass er die Insel noch nicht bereist habe, er beruft sich jedoch auf die Berichte vertrauenswürdiger Reisender, welche die Insel besucht hätten. Diese berichteten ihm, dass bei es den Menschen in Thule üblich sei, zu dem errechneten Zeitpunkt der Rückkehr der Sonne ausgewählte Männer auf die Berggipfel zu schicken, um nach der Sonne Ausschau zu halten. Sobald sie gesichtet würde, überbrächten sie den Menschen im Tal die Botschaft, dass die Sonne innerhalb der nächsten fünf Tage zurückkehren werde. Diese Nachricht feierten die Menschen in Thule mit ihrem größten und wichtigsten Fest. Denn, so Prokopius, obwohl die Sonne jedes Jahr verschwände, sorgten sie sich darum, dass sie nicht zurückkehren könnte.[536]

Die Beschreibung ist in vielerlei Hinsicht problematisch: So wird aus seinen Aufzeichnungen beispielsweise nicht eindeutig klar, wo die von ihm beschriebene Insel Thule tatsächlich liegt. Darüber hinaus lässt sich nicht eindeutig belegen, dass jener Tag, an dem die Sonne von einem bestimmten Berggipfel aus sichtbar wurde, auch tatsächlich auf den Tag der Wintersonnenwende verweist. Stattdessen wäre es auch denkbar, dass die Siedlung der betreffenden Menschen in einem Tal lag, und diese erst an einem bestimmten Tag des Jahres das Tal wieder erhellt.

Nicht nur bei Prokopius, sondern auch in weiteren antiken Quellen taucht der Name Thule auf. Als erster berichtete Pytheas von Massalia im 4. Jahrhundert vor Christus von einer Insel, die im äußersten Norden der Welt liege. Und auch Tacitus erwähnt im 1. Jahrhundert nach Christus die Insel, die noch weiter im Norden als Britannien und die Orkney-Inseln läge. Entsprechend dieser Beschreibung wurden sowohl die Shetland-Inseln als auch

[534] Polomé: Germanentum und religiöse Vorstellungen. 1987, S. 278.
[535] Vgl. ebd.
[536] Vgl. Edward Capps et al. (Hg.): Procopius. History of the wars, Books V and VI. London/New York 1919. Translated by H.B. Dewing, Kapitel 13-21, S. 417ff.

Island mit Thule identifiziert. Im 19. Jahrhundert vermuteten jedoch einige Forscher, dass Thule stattdessen an der norwegischen Küste zu finden sei: So nahm beispielsweise bereits der berühmte Polarforscher Fridtjof Nansen an, dass Thule weder mit Island noch mit den Shetland-Inseln zu identifizieren sei, sondern stattdessen an der Küste Norwegens gelegen haben müsse.[537] Auch Forscher aus dem Bereich der Geodäsie haben 2012 versucht, die Lage Thules anhand antiker Beschreibungen, wie etwa jener von Pytheas, zu bestimmen. Ihren Ergebnissen zufolge könnte es sich bei Thule um die Insel Smøla im Trondheim-Fjord gehandelt haben – zumindest aber sei die Insel ihren Forschungsergebnissen zufolge in der Region Trondheim anzusiedeln gewesen.[538] Diese Erkenntnisse widersprechen allerdings den Beschreibungen Prokopius, der berichtet, Thule sei sehr groß – nämlich rund zehn Mal größer als Britannien und es liege sehr weit im Norden. Zudem sei die Landschaft dort sehr karg und Thule sei von vielerlei Völkern bewohnt.

Kommen wir zurück zu den Beschreibungen von Prokopius, so gibt es auch zu dieser Quelle in der Forschung unterschiedliche Auffassungen, was die Verortung der Insel angeht und auf welches Gebiet die Beschreibung zutrifft: Während Hultgård die Lofoten favorisiert, verortet Nordberg Thule anhand der Beschreibung des Prokopius auf die Region Tromsø.[539] Fest steht jedoch, dass die Ausführungen auf den 68. Breitengrad zutreffen: Auf diesem befinden sich beispielsweise die Vesterålen (der 68. Breitengrad entspricht in etwa der Höhe von Harstad). Auch Grönland würde in diesen geographischen Bereich fallen – nicht aber Island. Für Grönland spricht die Größe der Landmasse, die den Beschreibungen eher entspricht als Island oder die norwegischen Inselketten. Für den Nord-Norwegischen Bereich würde möglicherweise auch die Anmerkung Prokopius sprechen, dass in dieser Region vielerlei Völker lebten – dies könnte etwa auf die Anwesenheit der Samen verweisen. Fraglich ist aber auch, ob das von Prokopius geschilderte Fest tatsächlich existierte. Seine Begründung, die Menschen hätten das Fest gefeiert, da sie Angst hatten, die Sonne könne nicht zurückkehren, stellt womöglich einen literarischen Topos dar, mit dem der Historiker die Menschen aus Thule als rückständig und ungebildet darstellen möchte.

Als Fazit zu Prokopius als Quelle für ein mögliches Fest zur Wintersonnenwende lässt sich sagen, dass dessen Beschreibung zu viele Unsicherheiten und Problematiken enthält, um sie als verlässliche Quelle dafür zu betrachten, dass es sich bei Jul ein Fest anlässlich der Wintersonnenwende gehandelt haben könnte. Ein weiteres Problem: Zwischen dem Beginn

[537] Vgl. Dieter Lelgemann: Wo lag Thule? Geodätische Daten aus der Antike. In: zfv – Zeitschrift für Geodäsie, Geoinformation und Landmanagement. 137. Jahrgang (06/2012), S. 339.
[538] Vgl. Lelgemann: Wo lag Thule? 2012, S. 335ff.
[539] Vgl. Hultgård: Jul. 2000, S. 102 sowie Nordberg: Jul. 2006, S. 101.

der Wikingerzeit und der Zeit Prokopius liegen immerhin noch mehr als 200 bis 400 Jahre. Darüber hinaus wurden die Quellentexte, die über die Wikingerzeit berichten, großteilig erst zwischen dem 12. und dem 15. Jahrhundert niedergeschrieben. Entsprechend gilt es also, stets nach Raum, Zeit und sozialer Gruppe zu differenzieren, damit derartige Belege nicht fälschlicherweise als Beleg für die Existenz eines Sonnenwendfestes herangezogen werden. Dies heißt jedoch nicht, dass ein solches Fest für Skandinavien gänzlich auszuschließen ist. Vielmehr finden sich für den Untersuchungszeitraum keinerlei Belege für diese These. Ein Mittwinterfest scheint hingegen, wie noch auszuführen sein wird, aufgrund der Vielzahl entsprechender Belege deutlich wahrscheinlicher.

Nicht erst seit der jüngsten Forschung herrscht Kritik daran, das Julfest als Sonnenwendfest zu betrachten. So notiert der Nordist und Volkskundler Eugen Mogk bereits 1891 in seinem Kapitel *Mythologie im Grundriss der germanischen Philologie* zu den zwölf Nächten, unter denen in der Regel die Zeit zwischen dem 25. Dezember bis zur Erscheinung des Herrn am 6. Januar (nach dem gregorianischen Kalender) zu verstehen ist: „Durch nichts lässt es sich weder aus alten Quellen noch aus dem Volksglauben erweisen, dass diese festliche Zeit die Umkehr der Sonne sei, dem verjüngten Himmels- und Sonnengotte gelte.“[540] Auch Martin P.N. Nilsson widerspricht bereits 1938 der Ansicht, Jul als Sonnenwendfest zu betrachten.[541] In der modernen Forschung gilt daher die These, das Julfest mit einem Fest zur Wintersonnenwende bzw. einem Sonnenkult zu in Verbindung zu bringen, als weitgehend überholt.

8.2 Feste zu Mittwinter / hǫkunótt

Über den Begriff Mittwinter, an. *at miðjum vetr* (in der Mitte des Winters) finden sich in der Sekundärliteratur nur wenige verlässliche und oftmals widersprüchliche Informationen. Gebräuchliche Termini sind an. *miðsvetrarnótt*, „Mittwinternacht“ sowie, wenn auch deutlich seltener, an. *hávetr*, „Hochwinter“, ein Begriff, der laut Baetke als Synonym für Mittwinter zu betrachten ist.[542] Im *Svenska Akademiens Ordbok* wird Mittwinter sowohl als Bezeichnung für eine Zeit mitten im Winter, die Zeit der Wintersonnenwende, als auch als der dunkelste und kälteste Teil des Winters definiert.[543] Allerdings stehen meiner Auffassung nach, wie bereits oben aufgeführt, Mittwinter und die Wintersonnenwende für zwei verschiedene Termine und sind daher voneinander zu trennen. Wahrscheinlich fällt Mittwinter

[540] Mogk: Mythologie. 1891, S. 1008.
[541] Vgl. Nilsson: Folkfesternas samband med år och arbetsliv. 1938, S. 11.
[542] Vgl. Baetke: Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur. 2006, S. 219.
[543] Vgl. Midvinter. In: Svenska Akademiens Ordbok. Lund 1944, abgerufen unter http://www.saob.se/artikel/?unik=M_0805-0271.5QjU&pz=5 (Stand: 13.03.2019)

stattdessen auf die Zeit zwischen dem zweiten Julmonat (3. Wintermonat) und dem Folgemonat *þorri* (4. Wintermonat), welcher im Mittelalter zwischen dem 9. und dem 16. Januar begann.[544] Im *RGA* wird beim Eintrag „Mittwinter" allerdings auf den Artikel zum Thema Jul verwiesen und auch das *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* setzt das (nordische) Mittwinterfest mit dem Weihnachts- bzw. dem Julfest gleich, indem es auf den Artikel „Weihnacht" verweist.[545] Zum deutschen Mittwinterfest heißt es lediglich:

> Im christlichen Deutschland haben sich die aus dem M. hervorgegangenen Vorstellungen und Bräuche – vielfach römischer Herkunft – namentlich an Weihnachten, Neujahr, Dreikönigen und die ganze Zeit der sog. Zwölften angeknüpft, aber auch noch über den ganzen Dezember (Advent) einerseits und Januar andererseits dehnen sie sich aus.[546]

Der Mediävist Arnulf Krause betrachtet Mittwinter ebenfalls als Teil des Julfestes und als Fest zum Jahreswechsel. So begingen „[…] die Skandinavier zum Jahreswechsel das Mittwinteropfer, um für das nächste Jahr gute Ernte zu erbitten."[547]

Auch ein Blick in die Quellentexte, in denen an. *at miðjum vetri*, *miðsvetrarnótt* oder *hávetr* genannt werden, bringt nur wenig Klarheit. So bleibt etwa unklar, ob es sich bei Mittwinter um einen Vorläufer des Julfestes handelt oder dieser Termin möglicherweise Teil des Julfestes selbst ist. Fest steht jedoch, dass Mittwinter einen wichtigen Opfertermin darstellte. So hätten beispielsweise der *Ólafs saga helga* zufolge die Trondheimer stets zu Mittwinter ein großes Opferfest abgehalten, welches, so Snorri, mit der Bitte um Frieden und ein gutes Jahr verknüpft gewesen sei.[548] An anderer Stelle wird in der Saga von drei Opferfesten berichtet, die jedes Jahr durchgeführt wurden: „Hann var því vanr, meðan heiðni var, at hafa þrjú blót hvern vetr, eitt at vetrnóttum, annat at miðjum vetri, þriðja at sumri." [549] Was genau Snorri unter dem Begriff Mittwinter verstand und ob seine Auffassung des Terminus von der seiner Vorfahren und unserem heutigen Verständnis von Mittwinter abwich, bleibt offen. Besonders interessant erscheint in diesen beiden Kapiteln, dass hier der Begriff Mittwinter für das heidnische Fest gebraucht wird, wohingegen an. *jól* als Bezeichnung für das christliche Fest verwendet wird. Auch in anderen Sagas, wie beispielsweise der *Ynglinga saga*, wird von (Blut)-opfern zu Mittwinter berichtet. Odin selbst

[544] Vgl. Nordberg: Jul. 2006, S.56.
[545] Vgl. Sartori: Mittwinter. In: Hoffmann-Kreyer, E. / Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Band VI, Berlin/Leipzig 1934/1935, S. 440.
[546] Ebd.
[547] Krause: Die Welt der Wikinger. 2005, S. 43.
[548] Vgl. Ólafs saga helga, Kapitel 108, S. 178f.
[549] Ebd., Kapitel 117, S. 194.
Er pflegte, solange das Heidentum herrschte, drei Opfer pro Jahr abzuhalten, eins zu den Winternächten, ein anderes im Mittwinter, ein drittes im Sommer.

habe, so berichtet es zumindest die Saga, das Gesetz erlassen, in der Mitte des Winters Opfer für eine gute Ernte abzuhalten.[550] Außerdem berichtet die *Ynglinga saga*, dass in Uppsala im Rahmen eines großen Gesamtþings aller Svear zu Mittwinter Blutopfer dargebracht wurden.[551] In der *Jómsvikinga saga* scheint Mittwinter ein Teil des Julfestes zu sein. Zu dieser Zeit wird ein Markt veranstaltet: „Markaðr var þar tvo tíma á 12 mánaðum, í annat sinn um miðsumar, en annann tíma um miðsvetrar skeið. […] Hvern vetr í mót jólum fóru vagnar til borgarinnar, […].“[552] Mittwinter scheint sowohl zeitlich als auch räumlich in die Julzeit und damit auch in den Untersuchungsbereich der vorliegenden Arbeit zu gehören.

Ein weiterer Begriff, der im Kontext von Mittwinter auftaucht, ist der Ausdruck *hǫkunótt*. Er wird ausschließlich in der *Hákonar saga góða*, welche Teil der wohl kurz nach 1230 verfassten *Heimskringla* ist[553], verwendet. In der Saga wird davon berichtet, wie Håkon der Gute, der von 933 bis 961 norwegischer König war, ein Gesetz verabschiedet, laut dem das Julfest künftig zur selben Zeit wie das christliche Weihnachtsfest abgehalten werden solle. In der *Hákonar saga góða* heißt es: „En áðr var jólahald hafit hǫkunótt, þat var miðsvetrar nótt, ok haldin þriggja nátta jól.“[554] Außerdem legt er, so die Saga, weitere Regeln für diese Zeit fest. Der Begriff *hǫkunótt* wird hier von Snorri also mit der Mittwinternacht gleichgesetzt. Ob nun Snorri unter der Mittwinternacht die Nacht der Wintersonnenwende oder den mutmaßlich tatsächlichen Mittwintertermin Mitte Januar meinte, wird an dieser Stelle leider nicht deutlich.

Die Schreibweise *hǫkunótt* stellt eine Normalisierung der Form *háukunótt*, die in den Handschriften *Kringla* und *Jǫfraskinna* niedergeschrieben ist, dar. Darüber hinaus findet sich eine weitere Schreibweise im *Fríssbók*, nämlich *hoGonótt*, welche zu *hǫggunótt* normalisiert wurde.[555] Die genaue Bedeutung des Begriffes ist in der Forschung nach wie vor umstritten. So notiert Weinhold in seinem bereits 1856 veröffentlichten Werk *Altnordisches Leben*: „Es sind mancherlei Deutungen versucht, deren aber keine genügt: höggunôtt Hieb- oder Opfernacht, haukanôtt Haken- oder Spitzennacht: an der Spitze des Jahres. Ich vermag nichts sicheres [sic!] zu geben.“[556] Köbler setzt in seinem Wörterbuch die beiden Schreib-

[550] Vgl. Ynglinga saga, Kapitel 8.
[551] Vgl. ebd., Kapitel 38.
[552] Jómsvikinga saga, Kapitel 51.
Der Markt fand zwei Mal innerhalb von zwölf Monaten statt; einmal an Mittsommer und anderes Mal zur Mittwinterzeit. […] Jeden Winter, wenn es auf Jul zuging, fuhren Wagen vollbeladen mit Waren zur Burg, […].
[553] Vgl. Simek/Pálsson: Lexikon der altnordischen Literatur. 2007, S. 169. (Artikel: Heimskringla)
[554] Hákonar saga góða, Kapitel 13.
Zuvor wurde das Julfest in der hǫkunótt gefeiert, das war die Mittwinternacht, und es wurde dann drei Tage lang Jul gefeiert.
[555] Vgl. Nordberg: Jul, 2006, S.119.
[556] Weinhold: Altnordisches Leben. 1856, S. 380.

weisen *hǫggunātt* und *hǫkunātt* mit der Mittwinternacht gleich, ebenso das *Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur* von Walter Baetke. Das Substantiv *hǫgg* und das Verb *hǫggva* werden an gleicher Stelle mit „Schlag, Hieb“ bzw. mit „hauen, schlagen“ übersetzt.[557] Nimmt man an, dass die normalisierte Form *hǫggunátt* am ehesten der ursprünglichen Form entspricht und das Substantiv *hǫgg* und das Verb *hǫggva* tatsächlich die Grundlage für den Begriff bilden, könnte dies, wie Weinhold in seinen Erklärungsversuchen andeutet, auf Blutopfer, die anlässlich dieses Festes durchgeführt werden, verweisen. Entsprechend wären die Termini „hauen“ und „schlagen“ im Sinne von „schlachten“ oder „töten“ zu deuten. Falls die *hǫkunótt* tatsächlich mit Mittwinter gleichzusetzen ist, wie es einige Forscher behaupten, so scheint diese Erklärung naheliegend, denn mehrere Texte aus dem Bereich der altwestnordischen Literatur berichten von (Blut) -Opfern, die in der Mittwinternacht oder an Mittwinter stattgefunden haben sollen. Dem Aspekt des Opferns in der Julzeit wird sich im weiteren Verlauf der vorliegenden Arbeit noch ein eigenes Kapitel eingehend widmen.

Ich möchte an dieser Stelle allerdings noch eine andere Idee anführen: So könnte eine etymologische Herleitung des Begriffes von *hǫgg* bzw. *hǫggva* in seiner Bedeutung „hauen, schlagen“ nicht zwangsläufig als „schlachten“ oder „töten“ zu verstehen sein, sondern allgemeiner als „zerstören, unbrauchbar machen“. Denkbar wäre entsprechend, dass hier auf die archäologisch belegbare Praxis der Unbrauchbarmachung einer Opfergabe verwiesen wird, unabhängig davon, ob es sich dabei nun um einen Gegenstand, ein Tier oder einen Menschen handelt. Die archäologischen Belege für eine derartige Behandlung von Opfergaben sind zahlreich.[558] Damit würde der Terminus ggf. auf eine ältere Opferpraxis verweisen, deren Sinn Snorri scheinbar nicht mehr kannte und die er daher auch nicht weiter erläutert.

Darüber hinaus scheinen mir zwei weitere Ideen bezüglich der Etymologie von *hǫggunátt* zumindest erwägenswert: Im Altenglischen findet sich der Begriff ae. *hogian*, *hugian* in den Bedeutungen „sorgen, denken, sich beschäftigen, streben, wünschen“. Die Existenz von mit diesem Begriff verwandten Verben wird in der linguistischen Forschung zumindest angenommen und findet sich daher in den entsprechenden Wörterbüchern in rekonstruierter Form verschiedener Sprachen und Sprachstufen wieder: Zu nennen ist an dieser Stelle beispielsweise afries. *hugia** in der Bedeutung „Gedenken“, „in Erinnerung sein“,

[557] Vgl. Köbler, Gerhard: Altnordisches Wörterbuch. 2014, abgerufen unter https://www.koeblergerhard.de/an/an_h.html, Stand: 08.03.2019 sowie Baetke: Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur 2006, S. 298.

[558] Vgl. hierzu beispielsweise den Aufsatz zu wikingerzeitlichen Opferplätzen von Müller-Wille (Michael Müller-Wille: Opferplätze der Wikingerzeit. In: Drews, Wolfram / Quast, Bruno (Hg.): Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts der Frühmittelalterforschung der Universität Münster. 18. Band. Berlin/New York 1984, S. 188 – 221.)

[558] Vgl. Hakonar saga goða, Kapitel 19.

got. *hugjan** „denken, meinen, glauben**“** sowie ahd. *hogēn** „bedenken“, „beherzigen“, „bedacht sein“, welche zu germ. *hugjan**** in der Grundbedeutung „denken“ rekonstruiert wurden. Denkbar wäre, dass die *hǫggunátt* auf diese Wortgruppe zurückzuführen sein könnte. In diesem Kontext könnten die Bedeutungen „wünschen“ „glauben“ oder auch „erinnern“ eine Rolle gespielt haben. Interessant ist meines Erachtens an dieser These, dass sie in eine ähnliche Richtung wie die These zur Etymologie von Weiser geht, die *jól* in Verbindung mit einer Grundbedeutung des idg. *i̯eq^{u} (sprechen = zaubern) bringt. Womöglich wurden in dieser Nacht Opfer, mit denen bestimmte Wünsche verknüpft waren, abgehalten. Denkbar wären auch Opfer zu Ehren und zur Erinnerung an Verstorbene oder die Ahnen im Allgemeinen. Zu bedenken bleibt in diesem Zusammenhang jedoch, dass es sich bei den oben genannten Begriffen vorrangig um rekonstruierte Formen handelt.

Auf einen weiteren Aspekt könnte zudem der Terminus *Häggelenacht* verweisen, der sich in der Schweiz findet: Im Kanton Zürich geht in der *Häggelenacht* oder auch *Haggennasenacht* in der Nacht vom 30./31. Dezember die *Haggerin* oder auch *Haggenase* um. Dabei handelt es sich um einen weiblichen Dämon.[559] Möglicherweise könnte es sich dabei um eine Dämonisierung eines früheren Mutterkultes, wie sie im Kapitel *8.3 Modraniht, disablót und Co – Mütterkulte als Teil des Julfestes?* noch tiefergehend beschrieben werden, handeln.

Die überwiegende Mehrzahl der Forscher, die sich mit der Etymologie des Begriffes auseinandergesetzt haben, präferieren allerdings die normalisierte Schreibweise *hǫkunótt*, die aus diesem Grund im Rahmen der vorliegenden Arbeit entsprechend Verwendung findet. Auch bei dieser Form mangelt es in der langjährigen Forschungsgeschichte nicht an Deutungsvorschlägen.[560] So vermerkt A. F. Dalin in seinem *Ordbok öfver svenska språket*: „Så kallades fordom längsta natten på året eller den tredje före jul.“[561] Zudem schreibt er in seinen Anmerkungen, dass allgemein angenommen werde, der Begriff sei von *hök* (Habicht) abgeleitet, da in dieser Nacht den Göttern Habichte geopfert worden seien. Andere gingen stattdessen davon aus, dass es sich um eine Form des isländischen Wortes *haki-*, was in diesem Zusammenhang so viel wie „die letzte“ oder „die letzte lange Nacht“ oder „die längste Nacht“ meine. Als dritte Deutungsvariante schlägt er eine Herkunft vom altwestnordischen *auka* (vermehren, vergrößern, wachsen) vor, da nach dieser Nacht die Tage wieder länger

[559] Vgl. Paul Sartori: Haggenasenacht. In: Hoffmann-Kreyer, E. / Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Band VI, Berlin/Leipzig 1934/1935, S. 1321.
[560] An dieser Stelle sollen nur einige der wichtigsten Theorien angerissen werden. Eine ausführliche Schilderung der verschiedenen Vorschläge zu Etymologie des Begriffes hǫkunótt bzw. hǫggunátt finden sich in einem Appendix von Nordberg (Appendix 1.: Jul, hǫkunótt och vintersolståndets lockelse).
Vgl. Nordberg: Jul. 2006, S. 119ff.
[561] A. F. Dalin: Ordbok öfver svenska språket I. Stockholm 1850, S. 751.

würden.[562] Fest steht jedoch, dass bei vielen dieser Deutungsversuche der Begriff *hǫkunótt* mit der Wintersonnenwende gleichgesetzt wird – und das, obwohl die einzige Quelle für diesen Begriff die *hǫkunótt* zeitlich auf Mittwinter verortet.[563] Da diese jedoch wiederum etwa vier Wochen nach der Wintersonnenwende stattfindet, kann der Schluss *hǫkunótt* gleich Mittwinter gleich Wintersonnenwende so nicht stimmen.

Einen weiteren, äußerst interessanten Erklärungsansatz bietet Nordberg in seinem Aufsatz *Jul, disting och förkyrklig tideräkning. Kalendrar och kalendariska riter i det förkristna Norden* aus dem Jahr 2006. Vor Einführung der christlichen Zeitrechnung auf Island und in Norwegen wurde das Jahr in ein Winter- und ein Sonnenhalbjahr eingeteilt, die wiederum in zwei weitere Teile unterteilt wurden. So ergaben sich vier Quartale. Parallel dazu wurde vermutlich eine Art Wochenberechnung genutzt. Gleichzeitig war ein Kalender, der sich auf das gebundene Mondjahr bezog, in Gebrauch. Das genaue Verhältnis zwischen dem Lunisolar-Kalender und der Wochenrechnung sei jedoch nicht gänzlich geklärt – und gegebenenfalls waren sie auch niemals vollständig aufeinander abgestimmt, so Nordberg.[564] Nichtsdestotrotz schien die Wochenrechnung wichtige Funktionen im alltäglichen Leben zu erfüllen:

> Det finns vissa anledningar att tro att veckoräkningen, i större utsträckning än det bundna månåret, var av betydelse för arbetsåret. [...] Det bundna månåret kan å sin sida ha varit av större vikt för vissa religiösa, legala och ekonomiska cykler, så som tidsbestämningar för rituella sammankomster, ting och marknader, etc.[565]

Doch die Wochenrechnung birgt ein Problem: Denn ein Jahr besteht aus 52 Wochen, die 364 Tage umfassen, statt aus 365 Tagen (plus einen weiteren Tag, der in Schaltjahren hinzugefügt wird), wie es bei unserem modernen gregorianischen Kalender, der unabhängig vom astronomischen Sonnenjahr ist, der Fall ist. In der älteren Wochenrechnung versuchte man, Sonnenjahr und Wochenrechnung miteinander in Einklang zu bringen und wandte dazu unterschiedliche Lösungsansätze an. Im mittelalterlichen Island löste man das Problem, indem man gewöhnlich mit 52 Wochen rechnete und in regelmäßigen Abständen eine zusätzliche 53. Woche einfügte. Nordberg nimmt jedoch an, dass diese Lösung erst in christlicher Zeit entstand. Eine andere und vermutlich ältere Methode sei stattdessen ge-

[562] Vgl. Dalin: Ordbok öfver svenska språket I. 1850, S. 751.
[563] Vgl. Hákonar saga góða, Kapitel 13.
[564] Vgl. Nordberg: Jul. 2006, S. 29.
[565] Ebd., S. 29.
Es gibt bestimmte Gründe anzunehmen, dass die Wochenrechnung in größerem Ausmaß als das gebundene Mondjahr für das Arbeitsjahr relevant war. [...] Das gebundene Mondjahr seinerseits war möglicherweise für bestimmte religiöse, rechtliche und wirtschaftliche Zyklen von größerer Bedeutung, etwa dafür, Zeitpunkte für rituelle Versammlungen, Þingversammlungen und Märkte usw. zu bestimmen.

wesen, in jedem Jahr zwei ausgewählte Tage so zusammenzurechnen als handele es sich um einen einzigen Tag. Belege für diese Praxis gebe es, so Nordberg, in Estland, Finnland und den samischen Wochenkalendern. Auch schwedisches Material lasse diese Deutung zu. Für Island kann Nordberg diese Praxis jedoch nicht belegen, und auch für Norwegen kann er keine entsprechenden Beweise vorlegen. [566]

Für den Begriff *hǫkunótt* nimmt Nordberg auf dieser Grundlage an, dass sich der Ausdruck nicht auf eine Opfertätigkeit bezieht, sondern auf die alte Lösung des Wochenrechnungsproblems verweist. Daher schlägt er vor, dass das Wort *hǫku* auch eine Form von *haki* darstellen könnte, welches sich noch heute in dem neuisländischen Ausdruck *vera á hakanum* wiederfindet, was so viel heißt wie „überflüssig“ oder „überzählig sein“:

> Vore en sådan härledning riktig skulle *hǫkunótt* ’den övertaliga natten’ vara en god benämning på det dygn som inte räknades in i veckoåret. Det ska dock understrykas att frågan om ordets betydelse är mycket komplicerad ock då två olika skrivarter dessutom förkommer, kan härledningen inte göra anspråk på att vara mer än en lös hypotes.[567]

Sollte Nordbergs These dennoch korrekt sein, stellt sich natürlich die Frage, woher Snorri diesen Ausdruck kannte, falls diese Vorgehensweise tatsächlich auf Island und womöglich auch in Norwegen nicht üblich war. Möglicherweise liegt die Lösung für diese Frage in den Quellen begründet, die Snorri für seine Geschichte über Hakon den Guten verwendet hat. In diesen Quellen könnte Snorri auf den Begriff gestoßen sein, dessen genaue Bedeutung er nicht kannte und daher nicht weiter ausführen konnte. Für seinen Text nutzte Snorri jedenfalls verschiedene Quellen: Neben mehreren Skaldengedichten verwendete er auch Material aus der *Fagrskinna* sowie eine verloren gegangene Saga, die auch in der *Egils saga* erwähnt wird. Auch mündliche Quellen nennt Snorri.[568] Zwar lässt sich Nordbergs Ansatz nicht abschließend belegen, interessant ist dieser jedoch allemal – zumal ansonsten vollends überzeugende Vorschläge für die Etymologie des Begriffes *hǫkunótt* fehlen.

Letztendlich lässt sich, was die Etymologie des Begriffes *hǫkunótt* betrifft, festhalten, dass sich diese Frage vermutlich nicht abschließend klären lässt, denn bereits die Unsicherheiten bezüglich der korrekten Schreibweise des Wortes bieten Spielraum für eine Vielzahl von Ableitungs- und Interpretationsversuchen. Möglicherweise würde es sich lohnen, sich

---

[566] Vgl. Nordberg: Jul. 2006, S. 30.
[567] Ebd., S. 30f.
Wäre eine solche Herleitung korrekt, dann wäre "die überflüssige Nacht" ein guter Begriff für eben jenen Tag, der im Rahmen der Wochenrechnung nicht gezählt wurde. Es sollte jedoch an dieser Stelle betont werden, dass die Frage nach der Bedeutung des Begriffes sehr kompliziert ist. Da es zudem zwei verschiedene Schreibarten gibt, kann diese Ableitung lediglich als lose Hypothese angesehen werden.
[568] Vgl. Simek: Lexikon der altnordischen Literatur. 2007, S. 146 (Artikel: Hákonar saga goða).

der Thematik der *hǫkunótt* noch einmal tiefergehend in einer eigenen Forschungsarbeit zu widmen.

8.2 ÞORRA- UND ÁLFABLÓT

In der altnordischen Literatur werden darüber hinaus zwei weitere Opferfeste, die potenziell in die Julzeit gefallen sein könnten, erwähnt: das *þorra-* und das *álfablót*. Belege für beide finden sich jedoch nur in sehr wenigen Quellen. Speziell die Existenz des *álfablót* ist in der Forschung umstritten. Den Quellen zufolge fand es privaten Bereich statt, was, falls es tatsächlich existiert haben sollte, ein Grund dafür sein könnte, weshalb nur wenige Details überliefert sind. Möglicherweise brach in solchen Fällen die Überlieferung des Rituals bereits im kommunikativen Gedächtnis ab, bevor dieses Wissen in das kulturelle Gedächtnis überführt werden konnte. Diejenigen Personen, die mit diesem Ritual vertraut waren, trugen ihr Wissen nicht an die nächste Generation weiter.

Das Opferfest *þorrablót* wurde, den wenigen Quellen zufolge im Monat þorri gefeiert, der wahrscheinlich von Mitte Januar bis Mitte Februar dauerte. [569] Wie das Einleitungskapitel der *Orkneyinga saga* berichtet, wurde der Monat angeblich nach einem Mann namens þorri, der möglicherweise als Riese zu identifizieren ist, benannt. Dieser sei ein „blótmaðr mikill“, ein großer Opferer, gewesen und pflegte daher, „at midium vertri“, an Mittwinter, Opfer abzuhalten. [570] Wem Þorri opferte sowie genauere Details des Opfervorgangs erfahren wir jedoch nicht. Die spärlichen Informationen lassen an dieser Stelle kaum Rückschlüsse auf die genaue Ausprägung dieses Opferfestes zu. Da das beschriebene Opfer an Mittwinter abgehalten wurde, könnte es möglicherweise mit dem häufig im Quellenmaterial beschriebenen Mittwinteropfer gleichzusetzen sein. Denkbar wäre, dass es sich beim *Þórrablót* lediglich um eine alternative, möglicherweise regionale Bezeichnung für die zu Mittwinter abgehaltenen Opfer handelt. So wird beispielsweise in der *Orkneyinga saga* die Benennung des Monats g*ói* sowie des in diesem Monat durchgeführten Opfers dadurch erklärt, dass Þorri und seine Söhne durch dieses Opfer mehr über den Verbleib der verschwundenen Tochter bzw. Schwester Gói erfahren wollten.[571] In diesem Sinne könnte das Opfer als eine Praktik der Mantik betrachtet werden.

Eine etwas andere Interpretation lässt der kurze Abschnitt *Hversu Nóregr byggðisk*, welcher im *Flateyjarbók* erhalten ist, zu, der wiederum als Vorlage für die oben erwähnte

[569] Vgl. Simek: Lexikon der germanischen Mythologie. 2006, S. 426 (Artikel: Thorri)
[570] Vgl. Orkneyinga saga., Kapitel 1.
[571] Vgl. ebd.

Einleitung der *Orkneyinga saga* in Frage kommt.[572] Hier ist jedoch nicht Þorri der Opfernde, sondern stattdessen wird Þorri geopfert:

> Þorri var konungr ágætr. Hann réð fyrir Gotlandi, Kænlandi ok Finnlandi. Hann blótuðu Kænir til þess, at snjóva gerði ok væri skíðfæri gott. Þat er ár þeira. Þat blót skyldi vera at miðjum vetri, ok var þaðan af kallaðr Þorra mánaðr.[573]

Weitere Belege für Opferhandlungen, die sich an einen Mann, Riesen oder König namens Þorri richten, finden sich in der altnordischen Literatur jedoch nicht. Auch in der einschlägigen Sekundärliteratur finden sich so gut wie keine weiterführenden Informationen zum Monat *Þorri*, zum gleichnamigen Mann oder zum erwähnten *þorrablót*.

Denkbar wäre aber, dass es sich bei der Bezeichnung *þorrablót* um eine gelehrte Rückverlängerung handelt. Möglicherweise blieben die alten Monatsnamen *þorri* und *góa* im kollektiven Gedächtnis erhalten, doch man wusste sie nicht mehr korrekt zu deuten. Um die Namen dennoch zu erklären, wurden vielleicht die beiden oben beschriebenen Geschichten konstruiert und mit dem Wissen um die in vorchristlicher Zeit abgehaltenen Mittwinteropfer verknüpft.

Zur Etymologie des Wortes *þorrablót* wurden in der Vergangenheit mehrere Vorschläge vorgebracht. Diese reichten von der Deutung eines Opfers an bestimmte Vegetationsmächte bis zu einem Opfer, das nach dem Monat *þorri*, in dem diese Opferhandlung durchgeführt wurde, benannt worden war. Auch eine Verbindung zum Verb *þverra* (mindern) im Sinne einer Verminderung des Winters oder zum Adjektives *þurr* (trocken, da der Winter oftmals trocken sei) wurden herangezogen.[574] Möglicherweise könnte dies auch mit strengem Frost, der mit einer zu dieser Zeit typischen, trockenen Wetterlage einherging, in Verbindung zu bringen sein.

An dieser Stelle möchte ich gerne zwei weitere Ideen zur Etymologie bzw. zur Erklärung des Begriffes *þorrablót* skizzieren: Wie bereits oben erwähnt, könnte das Opfer, mit Hilfe dessen Þorri und seine Söhne mehr über das Verschwinden und den Verbleib von Góa erfahren möchten, nicht nur als Opfer, sondern auch als mantische Praktik verstanden worden sein. Der Monat *góa* entspricht in etwa dem Zeitraum von Mitte Februar bis Mitte März, einer Zeit, in der sich der Winter so langsam dem Ende zuneigt. Vielleicht verweist

---

[572] Vgl. Simek/Pálsson: Lexikon der altnordischen Literatur. 2007, S.200. (Artikel: Hversu Nóregr byggdisk)

[573] Hversu Nóregr byggdisk, Kapitel 1.
Þorri war ein berühmter König. Er regierte über Gotland, Kvenland und Finnland. Ihm opferten die Kvenländer, damit es schneite und man gut auf Schneeschuhen gehen konnte. Denn dies war für sie ein gutes Jahr. Das Opfer sollte zu Mittwinter abgehalten werden und nach diesem wurde der Monat þorri benannt.

[574] Zum Forschungsstand bzgl. der Etymologie des Wortes þorrablót vgl. E. F. Halvorsen: þorri. In: Johannes Brøndsted: Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid. Bind XX, København 1976, S. 395 – 398.

die Geschichte um die verschwundene Gói auf das Ausbleiben des Frühlings. Mit einem Opfer könnte man versucht haben, mehr über dessen Verbleib zu erfahren – um damit auch die Frage zu beantworten, wie lange der Winter noch andauern würde. Möglicherweise war dies mit der Bitte um einen baldigen Beginn des Frühlings oder aber mit der Bitte nach gutem Frühlingswachstum verknüpft.

Zudem könnte die Namensähnlichkeit zu Thor vielleicht auf eine Verbindung zwischen dem in der *Flateyjarbók* erwähnten König Þorri und dem Gott Thor sowie auf den Monatsnamen *þorri* verweisen. Auch wenn aus linguistischer Sicht eine Namensverwandschaft zwischen Thor und Þorri wahrscheinlich auszuschließen ist, so finden sich doch einige spannende Parallelen zwischen den beiden, die dafür sprechen könnten, das vielleicht einige Aspekte des Gottes als Vorbild für Þorri genutzt wurden. Väterlicherseits entstammt König Þorri einem Geschlecht von Riesen bzw. Reifriesen.[575] Auch Thor verfügt zumindest über Blutsverwandte aus dem Riesengeschlecht: Als dessen Mutter wird in der altnordischen Literatur die Riesin Jörd[576] genannt, sein Vater ist Göttervater Odin.[577]. Dieser wiederum ist Sohn der Riesin Bestla und des Burr[578], wodurch auch hier Verwandtschaft zu den Riesen besteht. Ein weitere Parallele: Auch Thor ist im weitesten Sinne für das Wetter zuständig. Allgemein bekannt als Donnergott, ist sein wichtigstes Attribut der Hammer. Dieser sei als fruchtbarkeitsspendendes Symbol bis in die Bronzezeit zurück zu verfolgen.[579] Thor sei somit „[...] als Gott des Blitzes und Donners auch der des Windes und Regens.“ [580] Damit könnte dieser möglicherweise auch als Gott des im Quellenbeleg erwähnten (guten) Schnees zu verstehen sein. Zudem gilt Thor im Norwegen des späten Heidentums als wichtigster Gott.[581] In Bezug auf die grammatische Form lässt sich eine verwandtschaftliche Beziehung zwischen *þorra* und *þorri* auf der einen und *Þórr* auf der anderen Seite allerdings nicht eindeutig feststellen.

Fest steht jedoch: Im isländischen Volksglauben des 9. und 10. Jahrhunderts nahm die Verehrung Thors einen besonderen Stellenwert ein. So machte ihn die ihm zugeschriebene Funktion, für Fruchtbarkeit zu sorgen, „[...] zum Gott der Bauern, der seinerseits dem

[575] Þorrris Vater Snær (Schnee) und seine Ahnen (etwa der Urahn Fornjótr) werden von Simek als mögliche Riesen bzw. Reifriesen charakterisiert. Vgl. Simek: Lexikon der germanischen Mythologie. 2006, S. 389 (Artikel: Snær) und Simek: Lexikon der germanischen Mythologie. 2006, S. 107. (Artikel: Fornjótr)
[576] Jörd (an. Erde) wird, je nach Quelle, sowohl als Asengöttin als auch als Riesin bezeichnet. Sie wird bereits in Quellen aus dem 10. Jh. genannt und ist wahrscheinlich auf eine frühe Erdgöttin zurückzuführen. Vgl. Krause: Reclams Lexikon der germanischen Mythologie und Heldensage. 2010, S. 156. (Artikel: Jörd)
[577] Vgl. Simek: Lexikon der germanischen Mythologie. 2006, S. 414f. (Artikel: Thor)
[578] Vgl. ebd., S. 310 (Artikel: Odin).
[579] Vgl. Simek: Lexikon der germanischen Mythologie. 2006, S. 422 (Artikel: Thor).
[580] Ebd.
[581] Vgl. Mogk: Mythologie. 1891, S. 1098f.

elitären und geheimnisvollen Odin gegenüberstand.“[582] Ursprungsland dieses Kultes war Norwegen, dessen Bewohner den Kult seit der Landnahmezeit mit auf die Insel brachten.[583] Allerdings wird im Abschnitt zu Þorri im Text *Hversu Nóregr byggðisk* das Herrschaftsgebiet des Königs auf Gotland im heutigen Schweden, sowie in Finnland und Kvenland[584] verortet. Das altnordische Quellenmaterial enthält jedoch keine Anhaltspunkte für einen Thorskult in diesen Gebieten – allerdings finden sich derartige Hinweise in einer außerskandinavischen Quelle. So berichtet Adam von Bremen in seiner *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* von Thors-Statuen in Schweden, die es im großen Tempel in Uppsala gegeben haben soll.[585] Auch archäologische Funde wie Runensteine weisen auf einen über Island und Norwegen hinausgehenden Thorskult hin, etwa im heutigen Dänemark und Schweden.[586]

Eine mögliche Verbindung zwischen Thor, dem Monat þorri und dem þorrablót wäre also zumindest denkbar, auch wenn sich diese nicht zweifelsfrei belegen lässt. Interessant sind die oben dargestellten Parallelen jedenfalls – sie reichen jedoch nicht aus, um zu belegen, dass die Opfer des Þórrablót an den Gott Thor gerichtet gewesen sein könnten. Grundsätzlich lässt sich zudem festhalten, dass sich in der altwestnordischen bzw. altnordischen Literatur keine Belege finden lassen, die auf ein Thorsopfer in der Jul- oder Mittwinterzeit verweisen. Zwar lassen sich sowohl in der altnordischen als auch im älteren Quellenmaterial vielfach Opfer an Thor ausmachen, allerdings werden für ihn keine festen Opferzeiten benannt. Für die Antike sieht dies jedoch anders aus. So schreibt Tacitus in seiner *Germania*: „Deorum maxime Mercurium colunt, cui certis diebus humanis quoque hostiis litare fas habent. *Herculem* et Martem concessis animalibus placant.“[587]

Laut dem *Kulturhistorik leksikon for nordisk middelalder* gilt der Monat þorri als erster Monat nach Jul.[588] Dieser Angabe entsprechend würde das zu dieser Zeit durchgeführte *þorrablót* keinen Eingang in die vorliegende Arbeit finden, es sei denn, diese Opfer fielen auf den Beginn des Monats þorri. Da das *þorrablót* den beiden einzigen

[582] Krause: Reclams Lexikon der germanischen Mythologie und Heldensage. 2010, S. 282 (Artikel: Thor).
[583] Simek: Lexikon der germanischen Mythologie. 2006, S. 419 (Artikel: Thor).
[584] Kvenland ist wahrscheinlich im nördlichen Teil des Bottnischen Meerbusens im heutigen Schweden und Finnland zu verorten. Allerdings verstanden einige isländische Autoren Kvenland auch als *Kvennaland* (Frauenland) und verbanden dieses mit Vorstellungen aus dem Bereich der lateinischen Kosmographie, die ein solches Frauenland im Nordosten vermuteten, in denen etwa Amazonen oder andere wunderbare Frauenvölker lebten. Vgl. Rudolf Simek: Altnordische Kosmographie. Studien und Quellen zu Weltbild und Weltbeschreibung in Norwegen und Island vom 12. bis zum 14. Jahrhundert. Berlin/New York 1990, S. 207.
[585] Adam von Bremen: Gesta Hammaburgensis, Kapitel IV.
[586] Vgl. Simek: Lexikon der germanischen Mythologie. 2006, S. 420 (Artikel: Thor).
[587] Tacitus: Germania 9, Kapitel 1.
Am meisten von allen Göttern verehrten sie Merkur [Thor]; sie brachten ihm üblicherweise an bestimmten Tagen auch Menschenopfer dar. Herkules und Mars stimmen sie durch bestimmte Tieropfer gnädig.
[588] Vgl. etwa: Halvorsen: Þorri. 1976, S. 396.

Quellenangaben zufolge an Mittwinter stattfand, könnte es eine Übergangszeit zwischen der Julzeit und dem neuen Monat þorri, oder den Beginn der zweiten Winterhälfte markiert haben. Eine weitere Auffälligkeit ist beiden Quellen gemeinsam: Der Begriff *þorrablót* kommt jeweils im Kontext einer mythischen Vorzeit in Norwegen vor. Möglicherweise könnte dies darauf hinweisen, dass die während der Julmonate stattfindenden Feste und Opfer je nach Zeit oder Region, mit verschiedenen Namen bezeichnet oder auf unterschiedliche Art und Weise gefeiert wurden. Fest steht also lediglich, dass es sich bei *þorrablót* um ein Opfer gehandelt hat, das in einer mythischen und nicht genau definierbaren Vorzeit an Mittwinter in Norwegen stattfand. Es bleibt zudem an dieser Stelle festzuhalten, dass weitere Forschungen über den Monat þorri und das *þorrablót* sicherlich noch ein interessantes Forschungsfeld für die Altskandinavistik darstellen könnten.

Als weiteres Opferfest, welches im Winterhalbjahr und damit möglicherweise in der Julzeit stattgefunden haben könnte, kommt das *álfablót*, ein Opfer an die Alben, in Betracht. Wer oder was die Alben genau waren, ist in der Forschung umstritten, ebenso, ob es ein solches Opfer übehaupt gegeben hat. Fest steht, dass sie in einigen eddischen Texten gleichrangig mit den Asen und Wanen genannt werden, was wiederum den Schluss zulässt, dass sie als eine Art Götter zu verstehen waren.[589] Abgesehen von den Eddas finden die Alben in nur sehr wenigen weiteren Texten aus dem Bereich der altnordischen Literatur Erwähnung. Sie werden eher im Kontext der niederen Mythologie und damit gemeinsam mit Zwergen und Riesen genannt: „To summarize very briefly, we may safely say that the álfar are mentioned in Eddic poetry as some sort of mythological beings, [...].“[590] Krause geht in seinem *Lexikon der germanischen Mythologie und Heldensage (RgMH)* davon aus, dass die Alben als eine Art Schutz- und womöglich auch Naturgeister betrachtet wurden, die man mit der Bitte um Fruchtbarkeit anrief.[591]

Ein Opfer an die Alben, das *álfablót*, wird lediglich in einer einzigen Quelle der altnordischen Literatur explizit erwähnt. In den *Austrfararvísur* des Skalden Sigvatr Þórðarson berichtet dieser von seiner Schwedenreise, die er im Jahre 1018 durchführte und bei der er an mehreren Höfen unfreundlich abgewiesen wurde. Grund hierfür sei das *álfablót* gewesen, bei dem die Anwesenheit von Fremden, und ganz speziell von Christen, unerwünscht gewesen sei. Zu welchem Zweck das Albenopfer durchgeführt wurde und wann genau es stattfand, lässt sich aus der Quelle leider nicht rekonstruieren. Da dem Skalden Sigvatr das Op-

[589] Vgl. Rudolf Simek: Álfablót: Was there a sacrifice to the álfar? In: Gvozdetskaja, N. Yu. et al. (Hg.): Stanzas of Friendship. Visij' druzschbij'. Studies in Honour of Tatjana N. Jackson. Moskva 2011, S. 126.
[590] Simek: Álfablót: 2011, S. 126.
[591] Vgl. Krause: Reclams Lexikon der germanischen Mythologie und Heldensage. 2010, S. 14.

fer wohl nicht bekannt war, scheint sich dieses Ritual räumlich auf Schweden bzw. Teile Schwedens beschränkt zu haben. Der einzige Quellenbeleg legt außerdem nahe, dass es sich um ein im Privaten zelebriertes Opfer und nicht um einen öffentlichen Kult handelte, was dem Geschehen wiederum den Eindruck von etwas Geheimnisvollem, das im Verborgenen stattfindet, verleiht. Sigvatr Þórðarson war im Auftrag seines Herrn König Olaf Haraldsson, der später als Olaf der Heilige bekannt wurde, unterwegs und selbst christlichen Glaubens. In seiner Reisebeschreibung lässt Sigvatr deutlich seinen Unmut über seine beschwerliche Fahrt durch das winterliche Schweden erkennen und beschreibt die Menschen dort als heidnisch, rückständig sowie als äußerst unfreundlich und ungastlich. Möglicherweise dient die Beschreibung des *álfablót* dazu, eben diese Aspekte zu unterstreichen und die Schweden so zu diffamieren.[592] Die Schilderungen des Skalden Sigvatr sind folglich sowohl durch dessen negative Erfahrungen im Zusammenhang mit seiner Reise und den ihm fremden Schweden als auch durch seine Abneigung gegenüber den Heiden und heidnischen Praktiken geprägt. Ob das Opfer in den Herbst, den Spätherbst oder bereits in die Julzeit zu verorten ist, ist unklar. Zumindest wird in der ersten Strophe der *Austrfararvísur* berichtet, dass die Reise des Sigvatr im Herbst stattfand. Damit könnte sie möglicherweise mit den zu Beginn der Winternächte stattfindenden Opfern in Verbindung gebracht werden. Wenn jedoch Sigvatr seine Reise im Herbst in der Trondheimer Region begann, so könnte sie sich durchaus über mehrere Wochen bis in die Julzeit gezogen haben.

Über die Herbstopfer heißt es in der *Ólafs saga helga*: „En þat er siðr þeirra, at hafa blót á haust ok fagna þá vetri, […].“[593] Was genau unter dem Ausdruck „den Winter zu begrüßen“ zu verstehen ist, wird an dieser Stelle leider nicht weiter ausgeführt. Möglicherweise ging es darum, den Winter gnädig zu stimmen, damit dieser nicht zu streng werden sollte? Der *Ynglinga saga* zufolge diente das Opfer anlässlich der Winternächte hingegen der Fruchtbarkeit: „Þá skyldi blóta í móti vetri til árs, […].“[594] Allerdings erscheint mir ein Opfer mit der Bitte um Fruchtbarkeit, das im Herbst abgehalten wird, eher unlogisch, da das landwirtschaftliche Jahr zu diesem Zeitpunkt endet, und Fruchtbarkeit in den Wintermonaten für die Menschen eine untergeordnete Rolle gespielt haben dürfte. Womöglich könnte es sich statt dessen um ein Dankesopfer gehandelt haben, welches sich auf die Fruchtbarkeit des zu Ende gehenden Erntejahrs bezog. Das *vétrnáttablót* wird auch in der voraussichtlich in der Mitte des 13. Jahrhunderts verfassten *Gísla saga Súrsonar* er-

[592] Vgl. Simek: Álfablót. 2011, S. 132f.
[593] Vgl. Ólafs saga helga, Kapitel 115.
Und es ist ihr alter Brauch, im Herbst ein Opfer abzuhalten, um den Winter zu begrüßen […].
[594] Ynglinga saga, Kapitel 8.
Du sollst in der Mitte des Winters opfern, […]

wähnt: „Þat var þá margra manna siðr at fagna vetri í þann tíma ok hafa þá veizlur ok vetrnáttablót“[595] Auch hier liegt die Funktion des Opfers in der Begrüßung des Winters. Dabei sei, zumindest dem entsprechenden Kapitel der *Gísla saga Súrsonar* zufolge, dem Gott Frey geopfert worden,[596] der wiederum mit dem Aspekt der Fruchtbarkeit in Verbindung gebracht wird. Die nordischen Winternächte könnten möglicherweise den bei Beda erwähnten *Winterfilleth* entsprechen, einem Fest, das etwa einen Monat nach der Tag-Nacht-Gleiche im Herbst gefeiert worden sei – genauer gesagt rund um den ersten Vollmond in dieser Zeit.[597] Dies entspräche in etwa dem Zeitraum, der für die skandinavischen *vetrnætr* anzusetzen ist, nämlich in etwa Mitte Oktober.[598] Wie oben angedeutet, wäre es aber auch denkbar, dass die Reise von Sigvatr bis in den ersten oder zweiten Julmonat andauerte, und dass das oben genannte Opfer möglicherweise entweder mit dem Mittwinteropfer oder einem anderen Opfer in der Julzeit zu identifizieren sein könnte. Auch die Opfer an Mittwinter werden mit Fruchtbarkeit in Verbindung gebracht.

Ein anderes Bild zum *álfablót* ergibt sich aus zwei weiteren Quellen, die sich womöglich auf einen derartigen Kult beziehen.[599] So wird in Kapitel 22 der *Kormaks saga* als Mittel gegen eine Verwundung ein Opfer an die Alben empfohlen. Mit dem Blut eines Opferstieres solle der Hügel der Alben besprengt werden. Darüber hinaus solle mit dem Opferblut ein Mahl für die Alben bereitet werden.[600] Hier scheint die Funktion der Alben also eher im Bereich von Heilungszaubern zu liegen. Zudem wird in der *Ynglinga saga* angedeutet, dass einst ein König als Alf verehrt wurde: So trug König Óláfr Guðrøðarson nach seinem Tod den Beinamen Geirstaðaálfr (Geirstad-Alf). Seine Mutter Alfhild sei zudem die Tochter des Königs von Alfheimar[601] gewesen.[602] Nach dessen Tod kommt es zu einer klimatischen Erwärmung und Missernten. Dies führt dazu, dass die Menschen Ólaf Opfer darbringen, die mit der Bitte um Fruchtbarkeit verknüpft sind. Der einzige konkrete

---

[595] Gísla saga Súrsonar. In: Björn K. Þórolfssón/Gudni Jónsson (Hg.): Vestfirðinga sogur. Gisla saga Súrssonar, Fóstbroedra saga, þáttr þormódar, Hávardar saga isfirdings. Reykjavík 1943 (=Íslenzk Fornrit VI), Kapitel 10.
Damals war es bei vielen Leuten Brauch, zu dieser Zeit den Winter zu begrüßen und Festgelage und Winternächte-Opfer abzuhalten.

[596] Vgl. ebd.

[597] Vgl. Nordberg: Jul. 2006, S. 62.

[598] Vgl. Tille: Yule and Christmas. 1899, S. 194 ff.

[599] Vgl. Simek: Lexikon der germanischen Mythologie. 2006, S. 12 (Álfablót).

[600] Vgl. Kormaks saga. In: Einar Ól. Sveinsson (Hg.): Vatnsdœla saga. Hallfreðar saga. Kórmaks saga. Reykjavík MCMXXXIX (=Íslenzk Fornrit VIII), Kapitel 22, S. 282f.

[601] Die Bezeichnung Álfheimr (an. „Welt der Alben“) kann sich sowohl auf einen mythischen als auch einen realen, historischen Ort beziehen. Im mythischen Sinne bezeichnet der Begriff laut Snorri den Wohnort der Lichtalben. Im historischen Sinne bezeichnet der Begriff das heutige Grenzgebiet zwischen Norwegen und Schweden zwischen Götaälv und Glom. Allerdings soll hier in sagenhafter Vorzeit das Volk der Alben gelebt haben. Vgl. Simek: Lexikon der germanischen Mythologie. 2006, S. 13 (Artikel: Álfheimr).

[602] Vgl. Ynglinga saga, Kapitel 47f.

Bezug zwischen den Alben und Jul findet sich in der *Hrólfs saga kraka ok kappa hans*, einer Fornaldarsaga, die aus dem 14. oder 15. Jahrhundert stammt.[603] In dieser Saga wird von einer Verzauberung während der Julzeit berichtet, in der eine Albenfrau eine Rolle spielt.[604] Abgesehen davon, dass sich ein Teil der Handlung zu Jul abspielt, finden sich aber keine weiteren Verbindungen zwischen der Julzeit und den Alben in dieser Saga wieder. Aufgrund der spärlichen Quellenlage bleibt unklar, ob es das *álfablót* überhaupt gab und ob es eher in Zusammenhang mit den *vetrnætr* oder aber mit der Julzeit zu bringen ist. Möglicherweise stellte das *álfablót* einen regionalen Privatkult dar und wurde aus diesem Grund nur bruchstückhaft überliefert. Die wahrscheinlichere Möglichkeit ist, dass ein solches Opfer nicht existierte und der Skalde Sigvatr Þórðarson mit seiner Schilderung die Schweden als rückständige Heiden diffamieren wollte.

8.3 MŌDRANIHT, DÍSABLÓT UND CO: MÜTTERKULTE ALS TEIL DER JULZEIT?

In verschiedenen Quellen aus der altnordischen Literatur, einigen weiteren relevanten außerskandivischen Belegen sowie in der Sekundärliteratur tauchen neben den bereits näher erläuterten Begrifflichkeiten wie Mittwinter, Wintersonnenwende und *hǫkunott* einige weitere Beschreibungen von (Opfer-)festen und Kulten auf, die in die Julzeit gefallen sein könnten. Zu nennen sind hier beispielsweise das *Dísablót*, das *Dísting* sowie das vom englischen gelehrten Beda Venerabilis erwähnte Opferfest anlässlich der *mōdraniht*, der Nacht der Mütter. Die Gemeinsamkeiten: Bei allen drei Festen wurden anscheinend (oftmals drei) Frauen verehrt, deren Verantwortungsbereich zumindest teilweise im Bereich von Fruchtbarkeit und Geburt liegt. Dies lässt vermuten, dass sowohl die Disen als auch die in der englischen Überlieferung erwähnten Mütter in Zusammenhang mit dem für die ersten nachchristlichen Jahrhunderte belegten Matronenkult stehen könnten[605], da dieser ähnliche Merkmale aufweist.

Bei der Verhehrung der *Matronae* oder *Matres* handelt es sich um einen Kult, der ausschließlich durch Inschriften auf archäologischen Funden (Weihesteine und Votivaltäre) und nicht durch literarische Quellen belegt ist. Mehr als 1.800 Matronen-Denkmäler und Altäre wurden bislang entdeckt, insbesondere im Rheinland und der Nordeifel ist ihre Zahl beson-

[603] Simek/Pálsson: Lexikon der altnordischen Literatur. 2007, S. 195. (Artikel: Hrólfs saga kraka ok kappa hans)
[604] Vgl. Finnur Jónsson (Hg.): Hrólfs saga kraka og Bjarkarímur. København 1904, Kapitel 15.
[605] Vgl. hierzu beispielsweise Simek: Lexikon der germanischen Mythologie. 2016, S. 74 (Artikel: Disen) und H. Beck: Muttergottheiten. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Zwanzigster Band, Berlin/New York 2002, S. 447 – 448.

ders hoch.[606] Allerdings stellt der Matronenkult kein ausschließlich germanisches Phänomen dar, sondern ist auch im keltischen Bereich stark vertreten. Insgesamt sind erhaltene Weihedenkmäler, wenn auch in geringerer Anzahl als im Rheinland und der Nordeifel, im gesamten römischen Kolonisationsgebiet verbreitet – so auch in Britannien[607], wodurch der Matronenkult wiederum als Vorläufer des von Beda Venerabilis im 8. Jahrhundert beschriebenen Opferfestes *mōdraniht* in Frage kommt. Archäologische Quellen belegen, dass der Kult bereits im 5. Jahrhundert nach Christus, und damit vor dem Eintreffen der Angeln, bekannt war. Seine Verbreitung in vielen Teilen Europas erfolgte wohl durch römische Legionäre, denn die uns bislang bekannten Weihedenkmäler und Altäre befinden ausschließlich auf ehemals römischem Gebiet. Allerdings sagt die Verbreitung in diesen Regionen, „[…] nichts über das Fehlen des Kultes in der rechtsrheinischen Germania aus.“[608] Einen Hinweis auf einen möglicherweise ähnlichen Kult der Angeln liefert Tacitus im 40. Kapitel seiner *Germania*. Tacitus zufolge hätten die Anhänger des *Nerthuskulte*s, zu denen auch die Angeln gehörten, die Göttin Nerthus, Mutter Erde, verehrt. Interessant ist dabei insbesondere der Umstand, dass Tacitus von einer Umfahrt um einen heiligen Hain berichtet. Von einer ähnlichen Handlung wird auch im Rahmen des Disenkultes berichtet: Unter anderem aus der *Ynglinga saga (Kapitel 29)* erfahren wir, dass König Adil durch einen Pferdeunfall zu Tode kam, als dieser den Disen-Saal umritt. Denkbar wäre daher auch, dass sich die beiden ähnlich gearteten Kulte, nämlich der Nerthus- und der Matronenkult, zu einem einzigen vermischt haben und einige Jahrhunderte später als *mōdraniht* bei Beda zu fassen sind. Möglicherweise lasse sich diese Kulte, wie Polomé vermutet, auf einen früheren Kult, bei dem eine Göttin oder göttliche Mutter eine Rolle spielte, zurückführen. In seinem Aufsatz *Germanentum und religiöse Vorstellungen* betrachtet Polomé zumindest den Matronenkult als „[…] besondere regionale Erscheinungen der allgegenwärtigen alteuropäischen Muttergöttin.“[609]

Auch die Funktionen der Matronen liefern einen Hinweis darauf, dass sie in Zusammenhang mit einem späteren Mütter-Kult in Britannien und dem Disen-Kult in Skandinavien stehen könnten:

[606] Frank Biller: Kultische Zentren und die Matronenverehrung in der südlichen Germania inferior. In: Internetportal Rheinische Geschichte, abgerufen unter: http://www.rheinische-geschichte.lvr.de/Epochen-und-Themen/Themen/kultische-zentren-und-die-matronenverehrung-in-der-suedlichen-germania-inferior/DE-2086/lido/57d11da75eb178.97404476 (Stand: 02. März 2019)
[607] Simek: Lexikon der germanischen Mythologie. 2006, 267f. (Artikel: Matronenkult).
[608] Ebd., S. 267 (Artikel: Matronen)
[609] Polomé: Germanentum und religiöse Vorstellungen. 1986, S. 282.

> Den M. mit ihren funktionalen Aspekten des Schutzes der Familie, der Fruchtbarkeit, der Geburtshilfe, z. T. aber auch als Kriegsgöttinnen, dürften auf nordgerman. Gebiet die später belegten Disen entsprechen, für welche die Existenz eines Kultes überliefert ist, und die möglicherweise im südgerm. Raum mit den Idisi (mythologischen weiblichen Wesen im Ersten Merseburger Zauberspruch) zu identifizieren sind.[610]

Von der bereits erwähnten, sogenannten Nacht der Mütter, der *mōdraniht*, *modranicht* oder auch *modranect*, berichtet der englische Gelehrte Beda Venerabilis in seinem Werk *De temporum ratione* aus dem Jahr 725 im Rahmen des Kapitels *De Mensibus Anglorum*, die englischen Monate. Bei der *mōdraniht* handelt es sich dem Mönch zufolge um ein Opferfest der Angeln, welches am 8. Januar (ausgedrückt nach dem julianischen Kalender) gefeiert worden sei. Mit dem Fest habe auch das neue Jahr begonnen.[611] Damit hätte das Fest in etwa um die Zeit des skandinavischen Mittwinters herum stattgefunden, nicht jedoch um die Zeit der Wintersonnenwende. So schreibt Beda in seiner *De temporum ratione*:

> Incipiebant annum ab octavo Calendarum Januarium die, ubi nunc natale Domini celebramus. Et ipsam noctem nunc nobis sacrosanctam, tunc gentili vocabulo Modranicht, id est, matrum noctem, appelabant, ob causam, ut suspicamur ceremoniarum, quas in ea pervigiles agebant.[612]

Doch was genau in dieser Nacht vonstatten ging und welche Mütter oder Frauen auf welche Art und Weise geehrt wurden, erfahren wir von dem englischen Gelehrten nicht. Auch in der Forschung wurde die Stelle unterschiedlich bewertet. So geht Tille von einer christlichen Deutung aus: Ihm zufolge weise die Bezeichnung auf menschliche Mütter hin, die an einem Kult zu Ehren der Jungfrau teilgenommen hätten. Andere Erklärungsansätze deuten die *mōdraniht* als „Mutter aller kommenden Nächte des Jahres“. Dies weist Paul Sartori in seinem Artikel zum Thema im *HdA* jedoch entschieden als „alte, jetzt wohl ziemlich abgelehnte Deutung“[613] zurück. Ansätze, welche den Begriff als „Nacht aller Mütter“ oder als „die Nacht, die das neue Jahr gebiert“ erklären, hält der Archäologe Nordberg zwar für naheliegend, aber unrichtig. Stattdessen geht er davon aus, dass bei der Nacht der Mütter nicht Frauen oder Mütter im Allgemeinen, sondern ganz konkrete Mütter geehrt wurden. Dabei könnte es sich um (Fruchtbarkeits-) Göttinen wie Disen oder Matronen gehandelt haben.[614]

---

[610] Simek: Lexikon der germanischen Mythologie. 2006, S. 267 (Artikel: Matronen)
[611] Vgl. ebd., S.286 (Artikel: mōdraniht).
[612] Beda Venerabilis: De Temporum Ratione, Kapitel 15 (De Mensibus Anglorum), S. 356.
Sie begannen das Jahr am 8. Kalender des Januars, wenn wir die Geburt des Herren feiern. Und diese Nacht, die uns so heilig ist, nannten sie mōdraniht, was die Nacht der Mütter heißt, wegen der Zeremonien, die sie dann durchführten.
[613] Sartori: Mütternacht. 1934/35, S. 705.
[614] Vgl. Nordberg: Jul. 2006, S. 63.

Als weiteres Fest, bei dem die Verehrung von Frauen oder Müttern eine Rolle spielt, werden in einigen altnordischen Texten das *Dísablót* und das *Disting* genannt. Hierbei sei zu

> […] unterscheiden zwischen einem eher privaten, im Spätherbst gefeierten Kult in Norwegen und Island und einem überregionalem Disenopfer in Uppsala, das im Monat *Góa*, also zwischen Mitte Februar und Mitte März, stattfand.[615]

Gemeinsam haben beide Opferfeste jedoch, dass hier augenscheinlich die Verehrung von Göttinnen oder Frauen eine Rolle spielt. Erwähnt wird das *Dísablót* beispielsweise in der *Víga-Glúms saga*, der *Egils saga*, der *Ynglinga saga* und der *Ynglingatal*. Allerdings sind die *Víga-Glúms saga* und die *Egils saga* in diesem Zusammenhang als nur wenig verlässlich einzuordnen, da sie erst auf das 13. Jahrhundert datiert werden.[616] Als zuverlässigere Quellen gelten die *Ynglingatal*, die der Skalde Þjóðólfr ór Hvíní im 9. Jahrhundert verfasste, sowie die von Snorri Sturluson geschriebene *Ynglinga saga*, die Bestandteil der um 1230 datierten *Heimskringla* ist. Die *Ynglingatal* fungierte als Quelle für Snorris Werk. Darüber hinaus berichten mehrere Quellentexte von einem Þing, welches während eines Disenopfers wohl jeweils Anfang Februar (möglichweise auch Mitte bis Ende Januar[617]) in Uppsala abgehalten wurde und das als *Disting* oder auch *Disaþing* bezeichnet wurde. Möglicherweise könnte dieses Opfer mit jenem an Mittwinter zu identifizieren sein. Die Bezeichnung *Disting* blieb auch nach der Christianisierung erhalten. Zahlreiche Ortsnamen belegen, dass es einen Kult rund um die Disen in Schweden und Norwegen gegeben haben muss,[618] allerdings legen die literarischen Quellen zum *Dísablót* die Vermutung nahe, dass der Disenkult in Schweden verbreiteter war als in Norwegen und auf Island.[619] Simek geht davon aus, dass die Disen noch zum Ende des Heidentums in Skandinavien verehrt wurden. Als Indiz hierfür führt er den Skalden Þorbjörn an, der den Beinamen „dísarskald“ trug.[620].

Welche Funktionen den Disen zugeschrieben wurden und zu welchen Zeitpunkten Opferfeste für sie abgehalten wurden, beschreibt der Skandinavist Klaus Böldl in seinem Buch *Götter und Mythen des Nordens wie* folgt: „Wie die Nornen wurden sie auch Geburtshilfe angerufen, im Wesentlichen aber fungierten sie als lokale Prosperitätsgöttinen.“[621] Simek sieht hingegen keine eindeutigen Belege für einen derartigen Zuständigkeitsbereich der Disen gegeben:

---

[615] Böldl: Götter und Mythen des Nordens. 2013, S. 267.
[616] Vgl. Simek: Lexikon der germanischen Mythologie. 2016, S. 72f (Artikel: Dísablót und Disen).
[617] Vgl. Beckmann: Isländsk och medeltida skandinavisk tideräkning. 1934, S. 68, Tabelle 1.
[618] Vgl. Simek: Lexikon der germanischen Mythologie. 2006, S. 73f (Artikel: Disting und Disen).
[619] Vgl. ebd., S. 72. (Artikel: Dísablót).
[620] Vgl. ebd.
[621] Böldl: Götter und Mythen des Nordens. 2013, S. 267.

> Die tatsächliche Stellung der D. ist also nur schwer zu ergründen, auch die Opferzeiten geben keine schlüssige Auskunft, da das (spät belegte) Disenopfer in Norwegen zu Winterbeginn, das schwed. Disting aber für Anfang Februar belegt ist.[622]

Außerdem stellten zahlreiche Quellen die Disen in einen Zusammenhang mit verstorbenen, weiblichen Ahnen. Dies rückt die Disen eher in die Nähe von Wesenheiten wie Fylgjen und Walküren.[623] Ebenso wie Simek vermutet auch Nordberg, dass sowohl das *Dísablót* als auch das *Disting* in Zusammenhang mit der bereits bei Beda erwähnten *mōdraniht* sowie mit dem westgermanischen Matronenkult zu bringen sind.[624] Auch Mogk zieht diese Verbindung bereits in seiner Ende des 19. Jahrhunderts veröffentlichten Arbeit zur germanischen Mythologie.[625] Die Matronen verfügten, ebenso wie die Disen und die bei Beda erwähnten Mütter, über verschiedene Funktionen: Sie dienten als Fruchtbarkeitsgöttinnen, Kriegsgöttinnen oder als persönliche Schutzgeister.[626] Der Glaube an Disen, Matronen sowie weitere Frauengestalten der nordischen Mythologie wie Walküren und Nornen sei daher als eine von vielen Manifestationen des „Glaubens an eine Vielzahl weiblicher (Halb-?)Gottheiten“[627] aufzufassen. Auf die Frage, von welchen sozialen Gruppen die Disen möglicherweise verehrt wurden, bietet Böldl eine interessante These: Insbesondere für die bäuerliche Bevölkerung seien die Disen von hoher Bedeutung gewesen, da sie Schutz und Fruchtbarkeit gewährleisteten.[628]

In Zusammenhang mit den Matronen, den bei Beda erwähnten Müttern und den aus der skandinavischen Überlieferung bekannten Disen, scheinen auch die im ersten Merseburger Zauberspruch erwähnten *Idisi* zu stehen.[629] Sowohl die Datierung der Quelle als auch die genaue Deutung der Idisi sind jedoch höchst unsicher. Die einzige Überlieferung des Zauberspruchs stammt aus einer Sammelhandschrift aus dem frühen zehnten Jahrhundert.[630] Verschiedene Formen des Wortes *Idisi* sind im as. *idis*, im ags. *ides* sowie im ahd. als *itis* belegt. All diese Formen stehen entweder für „Frau“ im Allgemeinen oder für eine würdige, verehrte Frau.[631]

---

[622] Simek: Lexikon der germanischen Mythologie. 2006, S. 74 (Artikel: Disen).
[623] Vgl. ebd., S. 73.
[624] Vgl. Nordberg: Jul. 2006, S. 63.
[625] Vgl. Mogk: Mythologie. 1891, S. 1119.
[626] Vgl. Simek: Lexikon der germanischen Mythologie. 2006, S. 74 (Artikel: Disen).
[627] Simek: Lexikon der germanischen Mythologie. 2006, S. 74 (Artikel: Disen).
[628] Vgl. Böldl: Götter und Mythen des Nordens. 2013, S. 268.
[629] Vgl. Simek: Lexikon der germanischen Mythologie. 2016, S. 217 (Artikel: Idisi).
[630] Vgl. M. Lundgreen: Merseburger Zaubersprüche, § 1. Literarische Überlieferung. Lundgreen, M.: Merseburger Zaubersprüche, § 1. Literarische Überlieferung. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Neunzehnter Band, Berlin/New York 2001, S. 601.
[631] Vgl. ebd.

Die genannten Belege sowie weitere, auf die an dieser Stelle nicht detailliert eingegangen werden kann, deuten darauf hin, dass es im germanischen Raum über viele Jahrhunderte hinweg eine gewisse Verehrung von Frauen bzw. Müttern, teilweise in Form von Opferungen belegt, gegeben hat.[632] Allerdings sind den Quellen zufolge nur wenige dieser Kulte explizit für die Julzeit belegt. Ausgenommen hiervon ist beispielsweise die bei Beda erwähnte *mōdraniht*, die er selbst auf den 8. Januar nach dem julianischen Kalender datiert. Möglicherweise schwand diese „Mütterverehrung" in der Zeit des Spätheidentums bereits, weshalb die Erwähnungen einer Verehrung der Disen in Form eines *Dísablót* oder Bedas *mōdraniht* womöglich als Relikt einer solchen Verehrung zu verstehen sind – eine These, die auch durch Polomé gestützt wird, der eine Veränderung der Stellung von Frauen in der germanischen Gesellschaft, speziell nach der Völkerwanderungszeit, vermutet.[633] Eben diese Veränderung könnte dazu beigetragen haben, dass auch die Verehrung weiblicher Muttergottheiten im Laufe der Völkerwanderungs- und der Wikingerzeit zunehmend schwand und nur noch in bestimmten Regionen, etwa in Uppsala, oder von bestimmten sozialen Gruppen, zum Beispiel Frauen vor, während oder nach der Geburt, gepflegt wurde. Entsprechend werden diese Kulte im weiteren Verlauf der vorliegenden Arbeit keine hervorgehobene Rolle spielen. Allerdings sind sie wiederum nicht gänzlich auszuschließen, insbesondere aufgrund des häufig vorkommenden Zusammenhangs von verehrten Frauen bzw. von Müttern mit Opferhandlungen, die für Fruchtbarkeit und reiche Ernte im neuen Jahr abgehalten werden.

8.4 Zwischenfazit: Diese Feste könnten Teil der Julzeit gewesen sein

Wie bereits in vorangegangen Kapiteln festgestellt, bezieht sich der altnordische Begriff *jól* ursprünglich auf die Jul-Doppelmonate *ýlir* und *jólmanuðr*, die in etwa in die Zeit zwischen Mitte November und Mitte Januar fallen. Aufgrund der vielfachen Quellenbelege, die in diese Richtung weisen, ist mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass es ein Opferfest, welches zu Mittwinter abgehalten wurde, gab. Das *þorrablót* soll im Folgemonat des zweiten Julmonats, der *þorri* genannt wurde, abgehalten worden sein und liegt damit zeitlich sehr nah an dem für das Mittwinteropfer vermuteten Zeitraum. Möglicherweise wurde das *þorrablót* zu Beginn des neuen Monats abgehalten. Dies könnte darauf hindeuten, dass das *þorrablót* und das Opfer *at miðjum vetri* identisch sind. Auf entsprechendes verweist auch der kurze Abschnitt *Hversu Nóregr byggðisk*, welcher im *Flateyjarbók* erhal-

[632] Vgl. Beck: Muttergottheiten. 2002, S. 447.
[633] Vgl. Polomé: Germanen und religiöse Vorstellungen. 1987, S. 297.

ten ist. Hier wird berichtet, dass das Opfer zu Mittwinter abgehalten werden solle.[634] Auch der lediglich einmalig bei Snorri erwähnte Terminus *hokunótt*, dessen Etymologie in der Forschung bislang nicht abschließend geklärt werden konnte, scheint zum Komplex der Mittwinteropfer zu gehören. Welchem Gott oder welcher Wesenheit diese Opfer zugeeignet waren, ließ sich im Rahmen der Untersuchung nicht abschließend klären. Auch die Funktion der Opferhandlung lässt sich nicht eindeutig rekonstruieren. Viele der vorhandenen Quellenbelege deuten jedoch auf Tieropfer, die mit der Bitte um Fruchtbarkeit und eine gute Ernte im kommenden Jahr verknüpft waren – auch wenn die Formel *blóta til árs ok friðr*, wie etwa Düwel glaubhaft gezeigt hat,[635] eher christlichen als heidnischen Ursprungs ist. Wie bereits oben aufgeführt, erscheint es wahrscheinlich, dass mit Mittwinter der Höhepunkt des Winters erreicht bzw. überschritten wurde und man daher diesen Termin zum Anlass nahm, zu einem Gastmahl oder Trinkgelage einzuladen und Opfer durchzuführen, um für ein baldiges Ende des Winters oder den Beginn des Frühjahrswachstums zu bitten.

Bei den oben ausführlich beschriebenen Kulten, die sich auf die Verehrung von Frauen beziehen, könnte es sich um Feste oder Opfer gehandelt haben, die eine ältere Schicht der germanischen Religion repräsentieren, die im Spätheidentum in Skandinavien bereits weitgehend verschwunden war. Reste dieses Kultes könnten möglicherweise im Glauben an Disen und Nornen zu fassen sein. Die detaillierte Betrachtung des in der altnordischen Literatur erwähnten Disenkultes, des bei den Angeln gefeierten Opferfestes *mōdraniht* sowie des damit mutmaßlich in Zusammenhang stehenden Matronenkultes der ersten Jahrhunderte nach Christus hat gezeigt, dass all diese Kulte durchaus miteinander in Verbindung stehen könnten. Auch die im ersten Merseburger Zauberspruch erwähnten Idisi könnten möglicherweise als Teil eines solchen Mütterkultes im germanischen Raum gesehen werden. Bei allen näher betrachteten Kulten werden mehrere (oftmals drei) Mütter oder Frauen verehrt. Ihre Funktion liegt unter anderem im Bereich der Fruchtbarkeit. Zwar stammt der literarische Beleg für die von den Angeln mutmaßlich gefeierte *mōdraniht* nicht aus dem westskandinavischen Raum und aus früherer Zeit als der hier bearbeitete Untersuchungszeitraum, dennoch weist vieles darauf hin, dass es sich bei der *mōdraniht* um ein frühes Fest, das in die Julzeit fiel, gehandelt haben könnte. Mit diesem in Zusammenhang stehen könnte auch der Matronenkult, der für die ersten nachchristlichen Jahrhunderte auf dem Gebiet der Germania Inferior belegt ist, sowie für die im 1. Merseburger Zauberspruch erwähnten Idisi.

[634] Vgl. Hversu Nóregr byggdisk, Kapitel 1.
[635] Vgl. Düwel: Das Opferfest von Lade. 1985, S. 66f.

> Die M. als german. Opferfest ist zum Matronenkult der Westgermanen einerseits, zu dem aus Skandinavien bekannten Dísablót und Disting andererseits zu stellen und ist chronologisch als Zwischenglied zwischen diesen germanischen Kultformen zu betrachten.[636]

Doch nicht jeder dieser Kulte scheint explizit (zum Beispiel durch Opferfeste oder -riten belegt) in der Julzeit ausgeübt worden zu sein. Für das *Dísablót* und das *Dístíng* werden unterschiedliche Zeitpunkte benannt. Während das *Dísablót*, wie Nordberg vermutet, mit den Winternächten zu identifizieren ist, ist das Disting für Anfang Februar im schwedischen Uppsala belegt [637] und könnte damit in die Julzeit gefallen sein. Welche Zeiten für die Verehrung der Matronen von Bedeutung waren, wissen wir leider nicht. Über die Gründe für die unterschiedlichen Opferzeiten kann man nur spekulieren. Möglicherweise wurden in unterschiedlichen Regionen dieselben Muttergottheiten oder Mütter zu verschiedenen Zeiten verehrt. Eine weitere Möglichkeit: Im Laufe der Jahrhunderte könnten sich die Zeiten der Verehrung verschoben haben.

Welche Feste Teil der Julzeit waren, scheint sich, wie oben bereits angedeutet, im Laufe der Zeit geändert zu haben. Fest scheint daher zu stehen, dass es sich bei an. *jól* um einen längeren Festzeitraum gehandelt hat, der je nach Epoche unterschiedliche Feste beherbergte. Welche Feste in dieser Zeit gefeiert wurden, war wohl regional unterschiedlich und änderte sich im Laufe der Jahrhunderte. Dies würde auch eine Vielzahl der für diesen Zeitraum genannten Fest- und Opferbezeichnungen erklären. Für das Spätheidentum definitiv festzustehen scheint meiner Auffassung nach ein Opferfest, welches an Mittwinter abgehalten wurde. Im Rahmen dieses Festes wurden Tiere geopfert und anschließend in einer gemeinsamen Mahlzeit verzehrt. Auch Trankopfer und anschließende Trinkgelage scheinen fester Bestandteil dieses Festes gewesen zu sein. Die oben erwähnten Feste, die zu Ehren von Göttinnen oder anderen verehrenswerten Frauen abgehalten wurden, scheinen mir eine ältere Schicht des religiösen Glaubens sowohl im germanischen als auch im skandinavischen Raum darzustellen. Der Glauben an verehrenswürdige Frauen befand sich zur Zeit des Spätheidentums bereits im Schwinden und wurde nur noch von bestimmten sozialen Gruppen oder in bestimmten Regionen ausgeübt. Reste dieses Glaubens könnten die vereinzelt in den Quellen dargestellten Opfer an Disen darstellen.

[636] Simek: Lexikon der germanischen Mythologie. 2006, S. 286 (Artikel: mōdraniht).
[637] Vgl. ebd., S. 74 (Artikel: Disting).

Ob das in Kapitel 8.2 beschriebene *þorra- und álfablót* Opfer an die Alben, das *álfablót*, tatsächlich existierte und ob es Teil der Julzeit gewesen ist, ließ sich hingegen nicht abschließend klären. Die spärliche Quellenlage lässt lediglich die Vermutung zu, dass das Opfer eher im Privaten durchgeführt wurde und entweder mit dem Herbstopfer anlässlich der Winternächte in Verbindung zu bringen sein könnte oder aber mit einem Opfer in der Julzeit. Das *þorrablót* scheint hingegen eine alternative Bezeichnung für das Mittwinteropfer darzustellen und könnte daher mit diesem identisch sein. In diesem Fall würden es den Übergang in die zweite Winterhälfte markieren.

2. Teil der Untersuchung

9. Jul im Spiegel altwestnordischer Quellen

In den folgenden Kapiteln sollen nun all jene Elemente des vorchristlichen Julfestes bzw. der Julzeit untersucht werden, die besonders häufig in den Quellen genannt werden. Vornehmlich werden hierbei Quellen aus dem Bereich der altwestnordischen Literatur herangezogen, jedoch zwingt die knappe Quellenlage in einigen Fällen dazu, auch Materialien aus anderen zeitlichen bzw. geographischen Kontexten zur Rate zu ziehen, wie beispielsweise die Chronik des Thietmar von Merseburg oder Adam von Bremens *Gesta Hammaburgensis*. Im Zuge einer quellenkritischen Untersuchung sollen die Belege stets in ihren jeweiligen Kontexten betrachtet werden. Dies umfasst etwa eine Berücksichtigung der Entstehungszeit, möglicher weiterer Einflussfaktoren auf den Text sowie eine Einordnung der Schilderungen in Zeit, Raum und soziale Gruppe, sofern diese in entsprechenden Kontext relevant erscheint.

Ein erster Blick auf die wesentlichen, in den untersuchten Quellentexten geschilderten Elemente des Julfestes zeigt jedoch: Nicht immer können alle genannten Elemente zweifelsfrei voneinander getrennt werden. So können Opfer beispielsweise im Mauss‘schen Sinne (Do ut des – Ich gebe, damit du gibst) als Geschenke an Götter oder andere Wesenheiten interpretiert werden. Opferhandlungen können auch als magische Praktiken verstanden werden, da Magie als Handlung definiert werden kann, die dem Zweck dient, bestimmte Umweltbedingungen oder das Schicksal nach eigenen Vorstellungen zu beeinflussen. Auch Gastmähler und Trinkgelage stellen die Forschung vor ein Problem, denn auch hier stellt sich die Frage, wo die profane Mahlzeit endet und das sakrale Opfermahl beginnt.

Unklar ist in diesem Zusammenhang auch, ob in Bezug auf die altskandinavische Religion bzw. archaische Religionen in ihrer Gesamtheit, überhaupt eine scharfe Abgrenzung zwischen profan und sakral möglich ist, oder diese Kategorien vielmehr fließend ineinander übergehen. Im Kontext der folgenden Kapitel soll daher immer wieder auf die im Methodenteil beschriebenen Theorien zum kollektiven Gedächtnis und zum Vergessen Bezug genommen werden. In diesem Zusammenhang sollen auch die möglichen Gründe diskutiert werden, die zu einer Bewahrung oder zur Nicht-Bewahrung bestimmter Wissensinhalte zur vorchristlichen Julzeit und zum altskandinavischen Julfest beigetragen haben mögen. Da nach Übernahme des christlichen Glaubens wahrscheinlich auch Verbote bestimmter Aspekte des alten Julfestes zum Vergessen beigetragen haben, sollen in diesem Zusammenhang auch Gesetzestexte als Quelle der Untersuchung herangezogen werden.

9.1 GASTMÄHLER UND TRINKGELAGE

Die Erwähnung von Gastmählern und Trinkgelagen stellt eines der Elemente sowohl des heidnischen Julfestes als auch des christlichen Weihnachtsfestes dar, die in den Quellen mit weitem Abstand am häufigsten genannt werden. Augenscheinlich stellen Essen und Trinken ein überaus wichtiges Element des Julfestes dar. In den Quellen tauchen Festmähler und Trinkgelage dabei sowohl in profanen als auch (wenn auch seltener) in kultischen Zusammenhängen auf. Letztere schildern beispielsweise das gemeinsame Verspeisen des Opfertiers oder das gemeinschaftliche Trinken als Ritus – Aspekte, auf die unter Kapitel *9.2 Opfer* näher einzugehen sein wird. Darüber hinaus sind sie vor allem in der skandinavischen Prosaliteratur und der Heldendichtung immer wieder wichtige Erzählelemente,[638] die unter anderem auch darauf abzielen, den Gastgeber als besonders großzügig, reich oder mächtig zu preisen. Die im Quellenmaterial sehr häufig geschilderten Jul-Gastmähler und -Trinkgelage stellen mit großer Wahrscheinlichkeit ein vorchristliches Element der Julzeit dar. So verweist bereits der erste altnordische Beleg für den Begriff an. *jól* im bereits mehrfach genannten *Haraldskvæði* auf das Jultrinken: „Úti vill jól drekka […]“[639] In ihrer 1923 veröffentlichten Arbeit über Jul geht die Volkskundlerin Lily Weiser noch einen Schritt weiter: Sie sieht in den Schilderungen von Trinkgelagen einen Beleg dafür, dass das Julfest heidnischen Ursprungs ist. Nach Übernahme des Christentums wurden solche Gelage zunächst geduldet - später seien sie jedoch von der Kirche als heidnische Sitte bekämpft worden. So vermutet Weiser: „Wäre das Julfest erst durch die Kirche eingeführt, so wäre es nicht verständlich, warum an dem Fest auch ein Trinkgelage geboten gewesen wäre.“[640]

Im vorliegenden Kapitel sollen Jul-Gastmähler und Trinkgelage im profanen Sinne untersucht werden. Nicht immer sind jedoch sakrale und profane Gastmähler und Trinkgelage einwandfrei voneinander zu unterscheiden, insbesondere auch, weil in den Quellen zwar sehr häufig von solchen Begebenheiten berichtet wird, es dabei aber oftmals an Details fehlt, die zur Einordnung des Geschehens beitragen könnten. Die hohe Relevanz von Gastmählern und Trinkgelagen zeigt sich in den untersuchten Sagas und Þættir anhand häufig verwendeter Termini wie *jólaboð* (Gastgebot zum Julfest, Julgelage), *jóladrykkja* (Trinkgelage zum Julfest) oder auch *jólaveizla* (Gastmahl zur Julzeit). Wie eng Essen und Trinken mit dem Julfest verknüpft sind, zeigen zudem Begrifflichkeiten wie *jólaǫl* (Julbier) oder

[638] Vgl. Ch. Zimmermann: Trinkgelage und Trinksitten. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.). Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Einunddreißigster Band, Berlin/New York 2006, S. 233f.

[639] Haraldskvæði (Nóregs Konunga Tal), Kapitel 2, Strophe 6.
Draußen will Jul trinken […]

[640] Weiser: Jul. Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum. 1923, S. 10.

jólavist (Vorräte für das Julfest oder auch Julfeier). Auch der Ausspruch „á at þeir þurftu aldri síðan jólavistar at biðja“[641] welcher in der *Rémundar saga keisarasonar*, einer originalen *Riddarsaga* aus der Mitte des 14. Jahrhunderts[642], Anwendung findet, weist auf diesen engen Zusammenhang hin. In der Saga reitet Berald durch ein heidnisches Heer und tötet viele Feinde.

Ob es bereits bei den Germanen rein profane Feiern sowie damit verbundene Festmahlzeiten gegeben hat, sei, so Spickermann in seinem Artikel zum Thema *Mahl* im *RGA* nicht eindeutig zu beantworten:[643]

> Durch das Fehlen einer professionellen Kriegerkaste bzw. entspr. relig. Spezialisten, die etwa im griech. und röm. Kult für den rituellen Rahmen eines Opfer-M.s sorgten, ist ein M. als gemeinschaftlich begangenes Festessen mit meist folgendem Gelage bei den Germ. jeweils nie völlig eindeutig als relig. oder profan zu charakterisieren. Das griech./röm. Gast-M. mit seiner festen Etikette war den Germ. unbekannt, wenn auch davon ausgegangen werden muß, daß hier wie dort bei jedem M. geopfert wurde.[644]

Entsprechend sei das Mahl, so Spickermann, immer auch als Opfermahl zu verstehen. Ob diese Aussage noch auf die Gesellschaft des Spätheidentums zutrifft, soll im Folgenden untersucht werden.

Fest steht, das Essen und Trinken, kulturell betrachtet, in jeder Gesellschaft einen wichtigen Stellenwert einnehmen: In der Kulturanthropologie stellt die Nahrungsforschung daher ein eigenes Forschungsgebiet dar und wird als „Form des sozialen Handelns“ und als „kulturelles System“ betrachtet.[645] Menschliche Ernährung kann im Sinne des französischen Soziologen Marcel Mauss als *Soziales Totalphänomen* betrachtet werden.[646] Der Terminus beschreibt einen Vorgang, der jede soziale Gruppe zu jeder Zeit und an jedem Ort gleichermaßen einschließt. Dies trifft auf Ernährung im besonderen Maße zu, da Essen und Trinken für den Menschen zwingend notwendig ist und eine täglich wiederkehrende Handlung „[…] zu einer bestimmten Zeit in einem bestimmten sozialen Raum (Milieu) […]“[647] darstellt.

---

[641] Rémundar saga keisarasonar In: Bjarni Vilhjálmsson (Hg.): Riddarasögur. Band 5. Reykjávik 1954 (=Islendingasagnaútgáfan), Kapitel 58.
[…], so dass sie danach nie mehr um Vorräte für das Julfest bitten mussten.
[642] Vgl. Simek: Lexikon der altnordischen Literatur. 2007, S. 313f. (Artikel: Rémundar saga keisarasonar)
[643] Vgl. W. Spickermann: Mahl § 1. Historisches. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Neunzehnter Band, Berlin/New York 2001, S. 165.
[644] Ebd.
[645] Vgl. Ulrich Tolksdorf: Nahrungsforschung. In: Brednich, Rolf W. (Hg.): Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. 3. überarbeitete und erweiterte Auflage. Berlin 2001, S.240.
[646] Vgl. ebd.
[647] Ebd.

Gemeinsam eingenommene Mahlzeiten gehören darüber hinaus zu den konstitutiven Ritualen religiöser und sozialer Gruppen: „Abhängig vom konkreten Anlaß […] können dabei die erstmalige Konstituierung oder aber die Erneuerung und Bestätigung bestehender Bindungen in den Vordergrund treten.“[648] So stellt auch Gerd Althoff in seinem Aufsatz *Frieden-, bündnis- und gemeinschaftsstiftender Charakter des Mahles* fest,

> […] dass das gemeinsame Mahl ein konstitutives Element sehr vieler, fast möchte man sagen aller Sozialbeziehungen des frühen Mittelalters darstellt. Freundschaft, Bündnis, Genossenschaft und Frieden schloß man mit der rechtsrituellen Handlung des gemeinsamen Mahles. Die Bindung innerhalb verschiedener Gruppen und Gemeinschaften wurde immer wieder belebt und gestärkt durch die Wiederholung dieser Handlung, […]. Die angesprochenen Phänomene sind im übrigen [sic!] keineswegs allein im europäischen Frühmittelalter zu beobachten. Historiker, Ethnologen und Soziologen stellen sie als Charakteristika all der Gesellschaften heraus, die wir als archaische bezeichnen.[649]

Auch die Gewährung von Gastfreundschaft spielt eine herausragende Rolle. Bereits Tacitus rühmte in seiner *Germania* die Gastfreundschaft der Germanen. Sie übte in der *g*ermanischen Kultur wichtige Funktionen aus:[650]

> Die unmittelbar verbindende Funktion der Tischgemeinschaft ging bei den Germ. offenbar über das übliche Maß hinaus, indem sie die dauerhafte Bindung der Teilnehmer symbolisierte. Eine feierliche Mahlzeit stand am Ende von Zwistigkeiten, Kaufverträgen, gerichtlichen Transaktionen, polit. Entscheidungen usw., oder sie bot sogar selbst Gelegenheit hierzu.[651]

Doch nicht immer ist es das Ziel außerordentlicher Bewirtung, den Gästen etwas Gutes zu tun. Oftmals dient sie stattdessen dazu, die eigene Überlegenheit nach außen zu tragen.[652] Nicht selten wurden im Rahmen solcher Gastmähler auch Geschenke verteilt – ein Aspekt, auf den in Kapitel *9.3 Geschenke* noch einmal tiefergehend einzugehen sein wird.

Ob Geschenke und Gaben obligatorischer Bestandteil eines Gastmahles waren, darüber finden sich in der Forschung unterschiedliche Ansichten. Während beispielsweise Leopold Hellmuth in seiner Arbeit über Gastfreundschaft und Gastrecht bei den Germanen davon ausgeht, dass keine Verpflichtung zur Gabe eines Geschenkes nach gewährter Gastfreundschaft bestand und dies anscheinend auch nicht den üblichen Gepflogenheiten

---

[648] Zimmermann: Trinkgelage und Trinksitten. 2006, S. 232.
[649] Gert Althoff: Frieden-, bündnis- und gemeinschaftsstiftender Charakter des Mahles. In: Bitsch, Irmgard et al. (Hg.): Essen und Trinken in Mittelalter und Neuzeit. Vorträge eines interdisziplinären Symposiums vom 10. – 13. Juni 1987 an der Justus-Liebig-Universität Gießen. Sigmaringen 1987, S. 24.
[650] Vgl. Spickermann: Mahl. 2001, S. 167.
[651] Ebd., S. 167.
[652] Vgl. Aaron J. Gurjewitsch: Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen. 4., unveränderte Auflage, München 1989.

entsprach[653], betonen Forscher wie der russische Historiker Aaron Gurevich, dass es üblich gewesen sei, alle Anwesenden eines Gastmahls zu beschenken: „Es war Sitte, daß alle, die beim Gastmahl anwesend waren, von dort mit Geschenken weggingen.“[654]

Die Gewährung von Gastfreundschaft sowie ein- oder gegenseitige Einladungen zu Gastmählern und Trinkgelagen üben in den untersuchten Sagas und Þættir vielfältige Funktionen aus: So bieten sie beispielsweise die Möglichkeit, Gefolgsleute für sich zu gewinnen oder an sich zu binden, Allianzen zu bilden und Freundschaften zu pflegen. Als Freundschaftsdienst werden Einladungen zu Jul-Gelagen beispielsweise in der *Bjarnar saga Hítdœlakappa* verstanden: „Ok fyrir þessi vinganarheit Þorsteins býðr Dálkr honum til jóladrykkju ok bað hann vera svá fjölmennan sem hann vildi.“[655] Die oben genannten Funktionen von solchen Einladungen zeigen nur allzu verständlich auf, dass ihre Ablehnung als unhöflich angesehen wurde und gesellschaftlich nicht akzeptiert war. Von einer solchen Situation wird beispielsweise in der *Ólafs saga helga* berichtet:

> Þórir hundr bauð Ásbirni til jólaveizlu ok móður hans ok þeim mönnum, er þau vildu hafa með sér. Ásbjörn vildi eigi fara, ok sat heima. Þat fannst á, at Þóri þótti Ásbjörn gera úvirðiliga til boðsins, er hann vildi eigi fara.[656]

Speziell die Julzeit scheint sich, wie bereits zuvor ausgeführt, in besonderem Maße als Zeitraum geeignet zu haben, um zu Gastmählern und Trinkgelagen zusammen zu kommen. Dies spiegelt sich auch in den untersuchten Quellen wider. Insgesamt ergibt sich für die Julzeit das Bild einer geselligen Zeit: Im *Þorsteins þáttr sǫgufróða* wird beispielsweise davon berichtet, dass in der Vorweihnachtszeit Sagas erzählt wurden. In dem im 13. Jahrhundert verfassten[657]*þáttr* weilt Þorstein am Hofe König Haralds und unterhält diesen mit solchen Erzählungen. Als es auf Weihnachten zugeht, wird er jedoch zunehmend betrübt. Der König errät, dass dies daran liegt, dass er keine weiteren Sagas mehr kennt, außer jener über Harald selbst. Eben diese Geschichte soll Þorstein erzählen, was dieser jedoch lieber nicht möchte. Daraufhin droht Harald dem Skalden, dass es ihm schlecht ergehen wird, wenn ihm die Erzählung nicht gefällt. Þorstein soll, so der König, jedoch Gutes widerfahren , wenn er

---

[653] Vgl. Hellmuth: Gastfreundschaft. 1984, S. 295.
[654] Gurjewitsch: Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen. 1989, S. 265.
[655] Bjarnar saga Hítdælakappa. In: Sigurður Nordal/Guðni Jónsson (Hg.): Borgfirðinga sǫgur. Reykjávik 1938 (=Íslenzk Fornrit III), S. 111 – 211, Kapitel 27.
Und für diese Freundschaftszusicherung Þorsteins ludt Dalkr ihn zu einem Jul-Trunk ein und bat ihn, sein Gefolgsmann zu werden, falls er dies wolle.
[656] Ólafs saga helga, Kapitel 123.
Þórir hundr lud Ásbjörn und seine Mutter ein, ihn mit den Männern zu Jul zu besuchen, doch Ásbjörn wollte nicht fahren und blieb zuhause. Man glaubte, dass Þórir dachte, dass Ásbjörn das Gastgebot als unwürdig erachtete, da er nicht fahren wollte.
[657] Vgl. Simek: Lexikon der altnordischen Literatur. 2007, S. 395 (Artikel: Þorsteins þáttr sǫgufróða)

seine Sache gut macht.[658] Mit Gastmählern fest verbunden sind darüber hinaus Trinkgelage, in deren Kontext in einigen Quellen auch bestimmte Trinkbräuche erwähnt werden.

Im Kontext der in den Sagas und Þættir geschilderten Gastmähler und Trinkgelage stellt sich die Frage, ob derartige Feste in allen sozialen Schichten verbreitet oder lediglich höheren Gesellschaftsklassen vorbehalten waren. Möglicherweise konnte es sich nicht jeder ökonomisch leisten, ein derartiges Fest auszurichten. Ärmere Bauern, die gerade einmal genügend Lebensmittel für ihre Familien und ihr Gesinde produzierten, waren sicherlich nicht in der Lage, eine hohe Anzahl an Gästen zu bewirten und genügend Lebensmittel und Getränke für das Fest bereitzustellen. Zudem mussten die zu schlachtenden Tiere bis in die Julzeit hinein gefüttert werden, was einen weiteren Kostenfaktor darstellte. Auch dies konnte sich sicherlich nicht jeder leisten. Hinweise darauf, dass große Gastmähler und Trinkgelage nicht in allen Regionen üblich waren, liegen zumindest für die grönländischen Siedlungen vor. So wird beispielsweise in der *Fóstbræðra saga* erwähnt, das Weihnachtsgelage auf Grönland eine Seltenheit darstellten:

> Þá er at jólum dregr, lætr Þorkell mungát heita, því at hann vill jóladrykkju hafa ok gera sér þat til ágætis, því at sjaldan váru drykkjur á Grænlandi. Þorkell bauð þangat vinum sínum at jólum, ok var þar fjölmennt. Skúfr af Stokkanesi ok Bjarni váru þar um jólin. Þaðan var hafðr húsbúnaðr ok ker ok klæði um jólin. Nú drukku menn um jólin með mikilli gleði ok skemmtan.[659]

Die Textstelle deutet darauf hin, dass Þorkell die materielle Ausstattung fehlte, als Einzelperson ein solches Fest abzuhalten, und so tragen seine Gäste jeweils ihren Teil zum Gelingen des Festes bei. Dass eine solche gemeinschaftliche Organisation eines Gastmahles möglicherweise in ärmeren Schichten üblich war, zeigt auch eine Stelle aus der *Ólafs saga helga.* Hier heißt es über Þóroddr Snorrason: „Þóroddr var með annan mann at Þórars. Þar var jólaveizla mikil ok samburðaröl. Margir váru bœndr þar í þorpinu, ok drukku þeir allir samt um jólin.“[660] In der *Eiríks saga rauða* wird darüber hinaus von nicht näher definierten Festen im Winter berichtet, die trotz einer Hungersnot abgehalten wurden. Eine Seherin

---

[658] Vgl. Þorsteins þáttr sǫgufróða, S. 335f.

[659] Fóstbrœðra saga. In: Björn K. Þórolfssón/Gudni Jónsson (Hg.): Vestfirðinga sogur. Gisla saga Súrssonar, Fóstbroedra saga, þáttr þormódar, Hávardar saga isfirdings. Reykjavík 1943 (=Íslenzk Fornrit VI), Kapitel 22.
Als es auf die Julzeit zu geht, lässt Þorkell Bier brauen, weil er einen Jultrunk haben wollte und damit seinen Ruhm mehren wollte, da Weihnachtsgelage in Grönland selten waren. Þorkell lud seine Freunde zum Julfest ein, und dort waren viele Leute. Skúfr von Stokkanes und Bjarni waren auch dort. Sie brachten Wohnausstattung, Trinkgefäße und Stoffe mit. Nun tranken die Männer mit großer Freude und Unterhaltung Jul.

[660] Ólafs saga helga, Kapitel 151.
Þórodd war mit einem anderen Mann bei Þorár. Dort fand ein großes Julfest und gemeinschaftliches Gelage statt. Viele Bauern des Dorfes waren dort, und sie tranken alle zusammen Jul.
Der Terminus *samburðaröl* bedeutet wörtlich übersetzt „Gelage, zu dem jeder seinen Teil beiträgt“ (Vgl. Baetke: Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur. 2006, S. 515.)

namens Þorbbjörg nahm ebenfalls teil.[661] In der *Eiríks saga rauða* findet sich auch eine Textstelle, die darauf verweist, dass Jul-Gastmähler trotz ökonomischer Not abgehalten wurden und dass auch die Gäste zum Erfolg des Festes beitrugen. In Kapitel 7 lädt Eírík einige Kaufleute dazu ein, den Winter bei ihm auf Bráttahlið zu verbringen. Vor Weihnachten wird er jedoch zunehmend einsilbig und zurückhaltend, denn er befürchtet, dass darüber geredet werden könnte, dass er seine Gäste zu diesem Julfest nur schlecht bewirten kann. Daraufhin steuern die Kaufleute Malz und Korn von ihren Schiffen bei, damit ihr Gastgeber ihnen ein gutes Fest ausrichten kann.[662] Die Ausrichtung eines Jul-Gastmahles mit gutem Essen scheint, wie die Textstelle zeigt, eng mit gesellschaftlichem Ansehen verknüpft gewesen zu sein.

Fremden lediglich Gastfreundschaft zu gewähren, scheint zur Zeit Eriks des Roten nicht ausreichend zu sein, um in der grönländischen Gesellschaft akzeptiert zu sein. Ein gutes Gastmahl an Jul auszurichten, stellt für den Gastgeber hingegen augenscheinlich eine Frage der Ehre dar. Auch auf Island nimmt daher ein Protagonist der *Ólafs saga helga* große Anstrengungen in Kauf, um ein Jul-Gastmahl auszurichten. So wird über Sigurd und dessen Sohn Asbjörn berichtet: Sigurd pflegte, solange er Heide war, jedes Jahr drei Opferfeste abzuhalten; eines zu Beginn des Winters, eines an Mittwinter und ein drittes zu Beginn des Sommers. Diese Gewohnheit behielt er auch noch bei, nachdem er den christlichen Glauben angenommen hatte. Als Asbjörn das Erbe seines Vaters antritt, hält auch er an der Tradition fest. Trotz einer schlechten Ernte richtet er ein großes Gastmahl an Jul aus – auch, als die Ernte im kommenden Jahr abermals schlecht ist. Seine Mutter Sigrid möchte jedoch die Feste in diesem Jahr wegen der schlechten Lage ausfallen lassen. Asbjörn weigert sich, auf das Gastmahl zu verzichten und bricht daher per Schiff auf, um Korn und Malz zu kaufen. Er trifft auf seinen Onkel Þórir hund, der ihm jedoch kein Korn verkaufen will, da der König dies untersagt habe. Asbjörn fährt weiter zu Verwandten in Sole. Diese wollen sich jedoch ebenfalls nicht über die Anweisung des Königs hinwegsetzen. Um dennoch zu helfen, wenden sie einen Trick an: Statt der Verwandten sollen deren Knechte Asbjörn ihr Korn verkaufen. Auf der Rückfahrt wird der Unglückliche jedoch überfallen und sein Julvorrat sowie ein gutes Segel geraubt. Zu allem Übel wird er hierfür auch noch verspottet.[663] Die Szene zeigt, dass die Ausrichtung eines großen Jul-Gastmahles mit hohem Prestige verknüpft war, so dass man selbst in Zeiten ökonomischer Not nicht darauf verzichten wollte –

[661] Vgl. Eiríks saga rauða. In: Ólafur Halldórsson (Hg.): Eiríks saga rauða. Texti Skálholtsbókar AM 557 4to. Reykjávik 1985 (=Íslenzk Fornrit IV), Kapitel 4.
[662] Vgl. ebd., Kapitel 7.
[663] Vgl. Ólafs saga helga, Kapitel 123.

und dass, obwohl die schlechte Ernte nicht nur Asbjörn und seine Familie, sondern eine ganze Region betrifft. Allerdings geht es bei dieser Szene eher weniger um die Bedeutung von Jul als religiöses Fest. Vielmehr steht, wie Bagge treffend angemerkt hat, Asbjörns noch junge politische Karriere auf dem Spiel: „Storslått gjestfrihet og gavmildhet var middelet til å gjøre inntrykk på andre menn og skaffe seg oppslutning, til å binde dem til seg.“[664]

Dies wirft die Frage auf, wer in der Regel ein Jul-Gastmahl ausrichtete, und wer dort als Gast geladen war. Häufig sind es in den untersuchten Sagas und Þættir mächtige Männer wie Könige, Jarle und reiche isländische Bauern, von deren Jul-Gastmählern und Trinkgelagen berichtet wird, denn diese bieten eine gute Gelegenheit, Macht und Reichtum zu demonstrieren. Zudem dient die Einladung zu derartigen Festen dazu, Freundschaften zu schließen oder zu festigen und neue Gefolgsleute für sich zu gewinnen oder diesen für ihre geleistete Gefolgschaft im vergangenen Jahr zu danken. So wird beispielsweise in der *Ólafs saga helga* von einem großen Gastmahl König Olafs berichtet: Hier hält der König ein Jul-Gelage ab und lädt dazu viele mächtige Bauern aus der ganzen Gegend ein. Auch Eyvindr úrarhorn, ein Mann, der König Olaf sehr unterstützt und dem der König seine Freundschaft gelobt hat, ist zu Gast. Auf dem Fest des Königs werden Eyvind und ein Mann namens Brynjolf reich beschenkt.[665] In Kapitel 72 derselben Saga wird jedoch berichtet, dass es ebenso Sitte der alten Könige gewesen sei, sich von den Untertanten bewirten zu lassen – ein Recht, dass der König der Saga zufolge einfordern konnte:

> Þá er Ólafr konungr hafði sent þá Björn austr á Gautland, þá sendi hann aðra menn til Upplanda með þeim erendum at boða veizlur fyrir sér, ok ætlaði hann at fara þann vetr at veizlum yfir Upplönd; því at þat hafði verit siðr hinna fyrri konunga at fara at veizlum hinn þriðja hvern vetr yfir Upplönd.[666]

In der überwiegenden Mehrzahl der untersuchten Texte ist es jedoch der König oder Jarl, der seine Gefolgsleute oder andere wichtige Männer zum Jul-Gastmahl einlädt. Hier zeigt sich, dass Gastmähler und Trinkgelage aber auch dazu gedient zu haben, Zuwiderhandlungen gegen das Gefolgschaftsrecht öffentlich anzuprangern. So wird im *Hálldors þáttr*

---

[664] Sverre Bagge: Mennesket i middelalderens Norge. Tanker, tro og holdninger 1000 – 1300. Oslo 1998, S. 37.
Großzügige Gastfreundschaft und Freigebigkeit war ein Mittel, um Eindruck auf andere Männer zu machen, sich ihre Zustimmung zu verschaffen und um sie an sich zu binden.

[665] Vgl. Ólafs saga helga, Kapitel 60.

[666] Ebd., Kapitel 72.
Nachdem König Olaf Björn nach Osten nach Gautland entsandt hatte, schickte er andere Männer nach Uppland mit dem Auftrag, Feste für sie auszurichten, denn er beabsichtigte, sich im Winter in Uppland bewirten zu lassen, denn es war die Gewohnheit früherer Könige gewesen, jeden dritten Winter durch Uppland zu reisen und sich dort bewirten zu lassen.

Snorrasonar (2) davon berichtet, wie die Unzufriedenheit König Haralds über seinen Gefolgsmann Hálldor durch ein Strafhorn, aus welchem er trinken muss, öffentlich gemacht wird:

> Ok einn morgun jólanna er breytt hringingum. Gáfu kertisveinar klokkurum fé til at hringja miklu fyrr en vant var, ok varð Halldórr víttr ok fjölði annarra manna, ok settust í hálm um daginn ok skyldu drekka vítin. Halldórr sitr í rúmi sínu, ok færa þeir honum eigi at síðr vítit, en hann lézt eigi drekka myndu.[667]

Es werden jedoch nicht nur mächtige Männer oder Gefolgleute genannt, die an solchen Jul-Gelagen teilgenommen haben: Gelegentlich werden Bettler oder Sklaven erwähnt, die am Gastmahl des Königs zumindest anwesend sein durften. So wird beispielsweise im dritten Kapitel des *Þorleifs þáttr jarlaskálds* aus dem 13. Jahrhundert von Bettlern berichtet, die in der Halle des Jarls geduldet waren.[668] In der *Eyrbyggja saga* durften die Sklaven beim Fest nicht nur anwesend sein, sondern auch mittrinken. Der Hausherr schenkt seinen Sklaven tüchtig ein und stachelt sie dazu an, Úlfar in seinem Haus zu verbrennen[669], was wiederum ein möglicher Grund dafür sein könnte, weshalb die Sklaven überhaupt am Jultrinken teilnehmen durften. Ob diese Textstellen daher auf eine tatsächliche Praxis verweisen, Menschen, die am Rande der Gesellschaft standen, sowohl in vorchristlicher als auch in christlicher Zeit anlässlich der Feiertage einzuladen, bleibt unklar. Möglicherweise könnten diese Szenen durch Vorstellungen christlicher Armenfürsorge geprägt sein.

Auch Trankopfer bzw. möglicherweise rituelle Trinkgelage werden in der altnordischen Literatur in einigen Belegstellen genannt. Der älteste und einzige Beleg für das Julfest vor 1100, und damit auch für das Jultrinken, findet sich in dem um 900 entstandenen skaldischen Preisgedicht *Haraldskvæði*, in dem der Dichter das harte Leben der Krieger im Winter in Gegensatz zum geschützten Dasein der Frauen im Hause darstellt. Dennoch zieht er dieses Leben jenem der Frauen vor und will draußen Jul trinken.[670] Daraus folgert Hultgård, dass Essen und Trinken, sowie speziell das rituelle Trinken, einen wichtigen Bestand-

[667] Hálldors þáttr Snorrasonar (II), Kapitel 2.
An einem der Jultage wurden die Glocken zu früh geläutet. Die Kerzenträger hatten die Glöckner bestochen, damit sie die Glocken früher als üblich läuteten und dafür wurden Hálldor und eine große Anzahl weiterer Männer bestraft. Sie saßen den Tag über auf dem Stroh und sollten den Straftrunk trinken. Hálldor blieb auf seinem Platz sitzen. Man reichte ihm trotzdem den Straftrunk, obwohl er ihn nicht trinken wollte.
[668] Vgl. Þorleifs þáttr jarlsskálds. In: Jónas Kristjánsson (Hg.): Eyfirðinga sögur. Reykjavík 1956 (=Íslenzk Fornrit IX), Kapitel 3.
[669] Vgl. Eyrbyggja saga, Kapitel 31.
[670] Vgl. Haraldskvæði (Nóregs Konunga Tal), Kapitel 2, Strophe 6.

teil wikingerzeitlicher Julfeiern darstellte.[671] Auch in einem Flokkr über Erlingr Skjálgsson aus dem 11. Jahrhundert findet das Trinken an Jul Erwähnung:

> Drakk eigi ek drykkju / dag þann, es mér sǫgðu / Erlings tál, at jólum / allglaðr, þess réð Jaðri. / Hans mun dráp of drúpa / dýrmennis mér kenna; / hǫfuð bôrum vér hæra / — hart morð vas þat - forðum.[672]

Gleichzeitig stellen Trinken und Trinkgelage in den altnordischen Sagas und Þættir einen wichtigen Erzähltopos dar – dies gilt insbesondere für die Heldendichtung, aber auch für die *Konunga-* und *Íslendingasögur* des 12. und 13. Jahrhunderts. Derartige Schilderungen brächten „das Zusammenspiel der Individuen in der sozialen Gemeinschaft“[673], wie etwa das Verhältnis zwischen König und dessen Gefolgschaft, zum Ausdruck.

Ebenso wie das gemeinsame Gastmahl könnten Trinkgelage also zur Festigung des Gemeinschaftsgefüges innerhalb einer sozialen Gruppe beigetragen haben. Dies bedeutet jedoch nicht notwendigerweise, dass Teilnehmer des Gelages als gleichrangig zu betrachten sind. Vielmehr werde durch die Reihenfolge des Trinkens „die innere Strukturiertheit einer Gemeinschaft“ sowie das Verhältnis zwischen dem Herrscher und dessen Gefolgsleuten zum Ausdruck gebracht.[674] Allerdings bleibt zu bemerken, dass literarische Schilderungen von Trinkgelagen und Trinksitten sowie von Gastmählern und damit einhergehenden Bräuchen nicht unbedingt die damalige gelebte Realität abbilden. Speziell die Quellen aus dem Bereich der Heldendichtung sollten daher stets kritisch betrachtet werden, da für diese

> […] besondere Formen der Mündlichkeit angenommen werden und deren Erzählstil sich gerade durch die Verwendung situativer Versatzstücke auszeichnet. Ob im Einzelfall ein verbreitetes Erzählelement oder eine typische Erzählszene als Reflex realer Zustände aufgefaßt werden kann oder v. a. auf liter. Tradition basiert, muß daher in vielen Fällen spekulativ bleiben.[675]

Dies gelte allerdings ebenso für andere Texte, wie beispielsweise Königs- und Isländersagas, die sich selbst als Geschichtsüberlieferung präsentierten.

Speziell in den Heldenliedern finden sich in der Regel zwei Arten des Trinkens wieder: Zum einen das gemeinschaftliche Trinken, welches das Zusammengehörigkeitsgefühl der

---

[671] Vgl. Hultgård: Jul. 2000, S. 102f.

[672] Judith Jesch: (Introduction to) Sigvatr Þórðarson, *Flokkr about Erlingr Skjálgsson*. In: Diana Whaley (Hg.): Poetry from the Kings' Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1. Turnhout 2012, S. 629.
Ich trank meinen Trank nicht sehr glücklich an jenem Tag an Jul, als sie mir von dem Verrat an Erlingr erzählten, der Jaðri regierte. Der Mord an ihm, dem ausgezeichnetsten Mann, den ich kenne, wird mich ermatten lassen; wir trugen unsere Köpfe vorher höher; das war ein harter Mord.

[673] Zimmermann: Trinkgelage und Trinksitten. 2006, S. 234.

[674] Vgl. ebd., S. 232.

[675] Ebd., S. 234.

Mitglieder der Trinkgemeinschaft stärkt und die Hierarchien innerhalb der Gruppe durch die Reihenfolge des Trinkens aufzeigt, sowie zum anderen das Trinkgelübde eines Individuums aus der Gruppe.[676] Insbesondere im Kontext von Trinkgelübden wird immer wieder der Begriff an. *bragafull* oder auch *bragarfull* verwendet.[677] Der Begriff stellt ein Kompositum aus den altnordischen Begriffen *bragr* (Dichtkunst) und *full* (voller Becher). Der *bragarfull* wurde, so berichtet Snorri in seiner *Heimskringla*, im Rahmen eines Opfergastmahls oder auch eines gewöhnlichen Gastmahles getrunken. Dabei folgte das Trinkritual anscheinend einer festgelegten Reihenfolge: Nach dem Becher auf die Götter wurde der *bragarfull* getrunken, auf den wiederum das *minni*, der Becher für die Verstorbenen folgte. Solche Trinkgelage fanden nicht nur zu Festzeiten wie Jul statt, sondern auch zu anderen Gelegenheiten wie beispielsweise dem Erbmahl. Ob der Brauch des *bragarfull* jedoch als alter, vorchristlicher Ritus einzustufen ist, ist in der Forschung umstritten.[678] Fest steht, dass die uns vorliegenden Quellen zum Terminus *bragarfull*, wie etwa die *Edda* oder die *Heimskringla*, erst aus der Zeit um 1220 bis 1230 stammen.[679] Dass der Terminus aus vorchristlicher Zeit stammen könnte, ist jedoch dennoch nicht grundsätzlich auszuschließen.

> Der *bragarfull* ist wahrscheinlich ein missverstandener, aber möglicherweise alter Terminus für einen Trunk, den entweder ein Häuptling (auf einen Skalden?) ausbrachte oder der für die Ahnen getrunken wurde, das Trinken eines minni hingegen eine Sitte, der erst im Hochmittelalter über Deutschland kommend Skandinavien erreichte und für das Heidentum zwar denkbar ist, aber nicht sehr wahrscheinlich gemacht werden kann.[680]

Wie das Trinken auf den *bragarfull* funktioniert, das erläutert beispielsweise die *Ynglinga saga*. Hier steht der Brauch jedoch in Zusammenhang mit der Erinnerung an einen Verstorbenen:

> Þat var siðvenja í þann tíma, þar er erfi skyldi gera eptir konunga eða jarla, þá skyldi sá er gerði erfit, ok til arfs skyldi leiða, sitja á skörinni fyrir hásætinu, alt þar til er inn væri borit full, þat er kallat var Bragafull. Skyldi sá þá standa upp í móti bragafulli ok strengja heit, drekka af fullit síðan; eptir þat skyldi hann leiða í hásæti þat, er átti faðir hans; var hann þá kominn til arfs alls eptir hann.[681]

---

[676] Vgl. Zimmermann: Trinkgelage und Trinksitten. 2006, S. 234ff.
[677] Vgl. ebd.
[678] Speziell die Erwähnung des *bragarfull* im Kontext des in der *Hákonar saga goða* geschilderten Opfermahles weist nach Einschätzung von Zimmermann deutliche Parallelen zur Sitte des Minnetrinkens in mittelalterlichen Gilden auf, was zu einer kontroversen Debatte in der Forschung geführt hat. Vgl. hierzu: Zimmermann: Trinkgelade und Trinksitten. 2006, S. 236.
[679] Vgl. Simek: Lexikon der germanischen Mythologie. 2006, 57.
[680] Simek: Religion und Mythologie. 2014, S. 86.
[681] Ynglinga saga, Kapitel 40.

In der *Helgakviða Hjörvarðssonar*, einem Heldenlied, das wohl nicht vor dem 12. Jahrhundert entstanden ist, wird der Brauch im Rahmen eines Trinkgelages erwähnt: Dabei wird ein Opfereber in die Halle geführt. Die anwesenden Männer legen die Hand auf den Eber und leisten Gelübde zum *bragarfull*.[682] Nicht immer sind im Zusammenhang mit Trinkgelagen oder Trinkritualen Opfer und reine Gelage strikt voneinander zu trennen. Dass einige der in den Quellen geschilderten Trinkgelage, und möglicherweise auch das Phänomen des *bragarfull*, als Opferhandlung zu verstehen sein könnten, darauf wird im folgenden Kapitel noch einmal tiefer einzugehen sein. Begrifflichkeiten wie beispielsweise *jóladrykkja*, ein Trinkgelage zum Julfest, sowie die zahlreichen Textstellen, in denen das rituelle Trinken im Rahmen von Opfergastmählern Erwähnung findet, zeigen, dass diese anscheinend einen festen Bestandteil von Jul-Opfern bildeten.

Als profan zu bewerten sind hingegen wahrscheinlich Trinkspiele und Männervergleiche, die in den untersuchten Sagas und Þættir gelegentlich als Bestandteil von Trinkgelagen genannt werden. Ein solcher Männervergleich wird beispielsweise in der *Ólafs saga helga* geschildert:

> Annat þorp var þaðan skamt; þar bjó mágr Þórars, ríkr ok auðigr; hann átti sér son roskinn. Þeir mágar skyldu drekka hálf jól at hvárs þeirra, ok fyrr at Þórars. Þeir mágar drukkust á, en Þóroddr ok bóndason, ok var kappdrykkja, ok um kveldit kappmæli ok mannjafnaðr með Norðmönnum ok Svíum, ok því næst um konunga þeirra, ok því næst um konunga þeirra, […].[683]

Männervergleiche wie der oben geschilderte stellte, so Zimmermann, neben dem Streitgespräch als typisches Element eines Trinkgelages „[…] den Fortbestand ihrer Gruppe in ihrer bestehenden Ordnung auf die Probe […].“[684]

Auch in der *Víga-Glúms saga* wird von Trinkspielen im Kontext des Jul-Gastmahles berichtet. Dabei werden die Bänke für Gruppen von je zwölf Mann zum Trinken vorbereitet. Anschließend wird ausgelost, wer neben wem sitzt und wer mit wem gemeinsam trinkt. Zum Abschluss des Festes werden die Gäste mit Geschenken verabschiedet. Die

---

Es war Brauch zu jener Zeit, dass ein Totenmahl für einen König oder Jarl abgehalten werden sollte, und dass derjenige, der das Erbe antrat, auf dem Schemel vor dem Hochsitz sitzen sollte, bis ein voller Becher, der Bragarfull genannt wurde, hereingetragen wurde. Er sollte dann aufstehen und den Bragarfull entgegennehmen, und ein Gelübde ablegen, und anschließend aus dem Becher trinken; danach sollte er den Hochsitz besteigen, den sein Vater zuvor innegehabt hatte; danach erst hatte er das Erbe angenommen.

[682] Vgl. *Helgakviða Hjorvarðssonar:* In: Jónas Kristjánsson / Vésteinn Ólason (Hg.): Eddukvæði II. Hetjukvæði. Reykjavík 2014 (=Íslenzk Fornrit), S. 266.

[683] Ólafs saga helga, Kapitel 151.

Ein weiteres Dorf war nicht weit entfernt. Dort wohnte sein Schwager Þórar, ein mächtiger und reicher Mann, der einen erwachsenen Sohn hatte. Die beiden Schwäger tranken stets abwechselnd je eine Hälfte des Juls beieinander, zuerst war Þórar an der Reihe. Die Schwäger saßen sich gegenüber und Þorodd saß dem Bauernsohn gegenüber und es gab einen Trink-Wettstreit und am Abend Streitgespräche, es wurden Männervergleiche zwischen den Norwegern und den Schweden angestellt und dann zwischen ihren Königen […].

[684] Vgl. Zimmermann: Trinkgelage und Trinksitten. 2006, S. 235.

ausführlichsten Informationen zu derartigen Bräuchen finden sich in Kapitel 49 der *Egils saga Skalla-Grímsonar* – geschildert wird hier jedoch ein Trinkgelage, das im Rahmen einer Opferfeierlichkeit im Sommer abgehalten wird.

> Þat var eitt kveld, þá er konungr var til svefns genginn ok svá þeir Þórir ok Þórólfr, en þeir sátu eftir Þorfiðr ok Þorvaldr, þá kómu þeir þar bræðr, Eyvindr ok Álfr, ok settust hjá þeim ok váru allkátir, drukku fyrst sveitardrykkju. Þá kom þar, at horn skyldi drekka til hálfs. Drukku þeir saman Eyvindr ok Þorvaldr, en Álfr ok Þorfiðr.[685]

Hier werden zwei Arten des Trinkens genannt: das *sveitardrykkjur* sowie das *tvímenning*. Bei ersterem trinken alle Anwesenden aus einem Trinkgefäß, beim *tvímenning* werden Trinkpaare gebildet, die aus einem gemeinsamen Gefäß trinken. Das Gelage findet dabei anscheinend nicht im direkten Zusammenhang mit der Opferhandlung, sondern einige Tage später statt. Allerdings wird wenige Zeilen zuvor von Trinkgelagen berichtet, die in einem direkten Zusammenhang zu den Opfern stehen: „En þeir Þórir fóru til blótsins, ok var þar allmikit fjölmenni ok drykkjur miklar.“[686] Ob die beschriebenen Trinkgelage als profan zu bewerten sind oder nicht, lässt sich anhand dieser Passage also nicht eindeutig klären. Auch bleibt unklar, ob sich der Ablauf profaner und ritueller Trinkgelage voneinander unterschied.

9.1.1 Gastmähler und Trinkgelage im kollektiven Gedächtnis

Mit dem Religionswechsel wurden diejenigen heidnischen Kultmahle, die mit Tieropfern einhergingen, verboten und durch kirchliche Feste, welche teilweise auf dieselben Zeiten verlegt wurden, ersetzt. Gänzlich abschaffen ließen sich diese jedoch nicht, und so nahmen das gemeinsame Essen und Trinken auch noch in christlicher Zeit eine wichtige Rolle ein und konnten zumindest teilweise in christianisierter Form weitergeführt werden.[687] Dies zeigen Gesetzestexte wie etwa das *Gulaþingslǫg*, demzufolge ein jeder verpflichtet war, für das Weihnachtsfest Bier zu brauen:

---

[685] Egils saga Skalla-Grimssonar. In: Sigurður Nordal (Hg.): Egils saga Skalla-Grímssonar. Reykjávik 1933 (=Íslenzk Fornrit II), Kapitel 49.
Es geschah an einem Abend, nachdem der König Schlafen gegangen war, dass, als Þórir und Þórólf noch mit Þorfið ok Þorvald zusammensaßen, die beiden Brüder Eyvind und Alf zu ihnen kamen und sich zu ihnen setzen. Sie waren sehr fröhlich. Sie tranken zunächst einen Gemeinschaftstrunk. Dann kam es dazu, dass jeder ein halbes Horn trinken sollte. Eyvind und Þorvald sowie Alf und Þorfið tranken je zu zweit zusammen.

[686] Egils saga Skalla-Grímsonar, Kapitel 49.
Und so fuhren Þórir und seine Leute zum Opfer und dort war eine große Menge versammelt und es wurde viel getrunken.

[687] Vgl. Hultgård: Mahl. § 2. Kult-M. bei den Skandinaviern. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Neunzehnter Band, Berlin/New York 2001, S. 171.

> Olgerð hafum ver enn heiti at gera boande oc huspreyia iamvæge sitt. oc signa þatt nott hina helgu til Krist þacca. oc sancta Mariu. til árs. oc til friðar. En ef eigi er svar gort. þa scal böta firi þat. morcom .iij. biscope. En ef hann sitr sva vetr .iij. at han helldr eigi olgerðum upp. oc verðr hann at þvi kunnr oc sannr. … þa hever hann firi gort hverjum penningi fear sins. þat a halft konungr várr. en halft biscop. En han a kost at ganga til skrifta oc böta við Krist. oc vera i Norege. En ef hann vill þat eigi þa scal hann fara or landeign konongs várs.[688]

Von ähnlichen Abgaben wird auch in der *Ólafs saga helga* sowie im *Ágrip af Nóregskonungasǫgum* berichtet. Letztere erzählt, wie König Hakon die Menschen in Trondheim und Uppland von den Julabgaben, die unter dem dänischen König Svein eingeführt worden waren, befreit: „Þiá nam Hǫkon af jólagjafar ok skyldir allar ok landaura gjald við þrœndi ok við Upplendinga alla þá er við hónum tóku, ok bœtti þar í mót mǫrgu góðru rétt landsmanna.“[689] In Bezug auf das Jultrinken liegt bei der Stelle aus dem *Gulaþingslǫg* die Vermutung nahe, dass ein heidnischer Brauch, den man nicht verbieten wollte oder konnte, christlich umgedeutet wurde. So vermutet Strauch, dass die Kirche mit dieser Vorgehensweise „heidnische Bräuche mit christlichem Geiste“ erfüllen wollte, indem sie etwa „[…] das für kultisches Trinken gebraute Bier Christus zum Dank und der heiligen Maria“ [690] segnen ließ, anstatt dieses *til árs ok friðar,* für ein „gutes Jahr und Frieden“, zu widmen.[691]

Es erscheint wahrscheinlich, dass die so häufig in den untersuchten Sagas und Þættir gschilderten Gastmähler und Trinkgelage eine profane Fortführung vormals heidnischer Opfermahlzeiten und -trinkgelage darstellen. So fänden sich beispielsweise in einigen norwegischen mittelalterlichen Gesetzestexten wie dem älteren *Gulaþingslǫg*, so Zimmermann, „[...] Hinweise auf die neuen, christl. sanktionierten Trinksitten im Rahmen besonderer Feststage [...].“[692] Auch im *Ágrip* wird davon berichtet, dass Ólaf Tryggvason ähnlich lautende Gesetze erließ:

---

[688] Gulaþingslǫg (*Ældre*). In: Keyser, R. / Munch, P. A. (Hg.): Norges gamle lov indil 1387. Förste Bind. Christiania 1846, Artikel 7.
Wir haben angeordnet, dass Bier zu bauen ist, im gleichen Maße von Bauer und Hausfrau, und dass dieser in der Heiligen Nacht Christus und der Heiligen Maria zum Dank für ein gutes Jahr und Frieden zu weihen ist. Und wenn dies nicht geschieht, so soll man mit drei Mark dem Bischof büßen. Wenn jemand aber drei Winter hintereinander den jährlichen Biertrunk nicht einhält, und das öffentlich nachgewiesen ist, … so verwirkt er jeden Pfennig seines Vermögens. Die Hälfte davon erhält der König, die andere der Bischof. Er aber kann zur Beichte zu gehen und vor Christus zu büßen und in Norwegen bleiben. Aber wenn er das nicht will, dann soll er das Land, das dem König zueigen ist, verlassen.
[689] Ágrip af Nóregskonungasǫgum, Kapitel 46.
Hákon hob alle Weihnachtsabgaben, Steuern und Hafenzölle für die Trönder und Uppländer auf, die ihn als König anerkannten und setzte sich im Gegenzug auf viele andere Arten für deren Rechte ein.
[690] Strauch: Mittelalterliches nordisches Recht. 2016, S. 113.
[691] Die Diskussion, ob die Wendung *til árs ok friðar* eine vorchristliche Opferformel darstellt oder christlicher Natur ist, soll an dieser Stelle ausgeklammert werden. Stattdessen wird in Kapitel *9.2 Opfer* auf diese Frage noch einmal vertieft einzugehen sein.
[692] Zimmermann: Trinkgelage und Trinksitten. 2006, S. 237.

> [...] okreisti fyrst kirkjur á sjálf<s>síns [sic!] hǫfuðbólum, ok feldi blót ok blótdrykkjur ok lét í stað koma, í vild við lýðinn, hótiðadrykkjur jól ok páskar, Jóansmessu mungát ok haustǫl at Mikjálsmessu.[693]

Es erscheint daher durchaus wahrscheinlich, dass die ehemaligen Opfermahlzeiten und -trinkgelage als profane Gastmähler und Trinkgelage fortgeführt wurden. Möglicherweise könnten die Opfermahlzeiten und -trinkgelage auch bereits in der Zeit des Spätheidentums an Bedeutung eingebüßt haben – eben diese Frage könnte im Rahmen tiefergehender zukünftiger Forschung zu Gastmählern und Trinkgelagen in Bezug auf die altskandinavische Religion erforscht werden.

Die oben aufgeführten Textstellen zeigen, dass es sich sowohl bei den beschriebenen Gastmählern und Trinkgelagen in vorchristlicher als auch in christlicher Zeit um ein soziales Totalphänomen handelt, dass einen großen Teil der Bevölkerung umfasst. Auch in Zeiten ökonomischer Not wurden große Anstrengungen unternommen, um ein Gastmahl oder Trinkgelage in der Julzeit durchführen zu können. Als *Soziales Totalphänomen* verfügten die in den Quellen geschilderten Gastmähler und Trinkgelage, die einen festen Bestandteil eines möglichen vorchristlichen Julfestes bildeten, bereits per se über gute Chancen, einen Religionswechsel zu überstehen, da ein solches Phänomen nicht einfach eingestellt oder verboten werden konnte. Denn denn ein solches Verbot hätte möglicherweise zu einer Ablehnung des neuen Glaubens in der Bevölkerung geführt. Nach Übernahme des Christentums wurden die in der Julzeit üblichen Gastmähler und Trinkgelage nicht verboten, sondern konnten weitergeführt werden. Möglicherweise wurden sie von ihrem religiösen Kontext – sofern dieser (noch) vorhanden war – gelöst und konnten so als Tradition im Rahmen des christlichen Weihnachtsfestes fortbestehen. Der Brauch war sowohl im kommunikativen (denn er wurde auch weiterhin praktiziert) als auch im kulturellen Gedächtnis (als wichtiger Bestandteil von literarischen Erzählungen, in denen das Julfest Erwähnung findet) fest verankert. Denn in den allermeisten Geschichten, in denen von einem Fest zur Julzeit berichtet wird, spielt die Beschreibung des Gastmahls oder des Trinkgelages eine wichtige Rolle.

[693] Ágrip af Nóregskonungasǫgum, Kapitel 19.
[…] er errichtete Kirchen auf seinem eigenen Land und schaffte Opfer und Trankopfer ab und und führte stattdessen, auf Wunsch des Volkes, Trinkgelage zu den Festzeiten an Jul und Ostern und einen Biertrunk an Johannismesse und ein Herbst-Bier an Michealismesse ein.

9.2 OPFER

„Das Opfer an Götter, an andere mythologische Wesen, ja selbst an Naturheiligtümer ist auf jeden Fall das sichtbarste Zeichen jeder Form von Religion, es ist die eigentliche Praxis der Religionsausübung.“[694] Opfer nehmen daher auch in der vorchristlichen Religion Skandinaviens einen wichtigen Stellenwert ein – dies implizieren zumindest die zahlreichen Erwähnungen solcher Praktiken in der altwestnordischen Literatur. Trotz der offensichtlich hohen Relevanz des Opferns fällt bei der näheren Untersuchung der Quellentexte jedoch auf, dass Opferhandlungen zwar immer wieder erwähnt, aber nur in den seltensten Fällen detailliert beschrieben werden. Dies gilt insbesondere auch für Opfer, die den Quellen zufolge während der beiden Julmonate abgehalten wurden. Nur in wenigen von ihnen finden sich detaillierte Beschreibungen möglicher Opferhandlungen sowie von Opfergaben, von Kultgebäuden, in denen Opferungen durchgeführt wurden oder nähere Informationen zu den das Opfer ausübenden Personen. Zu nennen sind hier beispielsweise die *Hákonar saga goða*, die *Ólafs saga helga*, die *Kjanelsinga saga* oder die die *Eyrbyggja saga*, wobei letztere Saga in diesem Kontext als höchst unzuverlässige Quellen gilt.[695] Lediglich in der *Hákonar saga goða* sowie im *Ágrip af Nóregskonungasǫgum* wird ein Opfer, welches während der Julzeit stattfindet, beschrieben. Grundsätzlich sind die genannten Quellen zu vorchristlichen Kultfesten und Opferritualen kritisch zu betrachten, da sie, wie bereits in Kapitel *3.1 Quellenkritische Überlegungen* umfassend ausgeführt, zum weitaus überwiegenden Teil erst mehrere Jahrhunderte nach dem Religionswechsel niedergeschrieben und so womöglich nur unzureichend erinnert oder auch im christlichen Sinne umgeformt wurden. Dennoch ist nicht auszuschließend, dass „[...] die betreffenden Kultberichte altes Traditionsgut enthalten.“[696] Die Anwendung kulturwissenschaftlicher Gedächtnistheorien bzw. von Theorien zum Vergessen, wie jene von Aleida Assmann vorgeschlagenen sieben Formen des Vergessens, scheinen daher insbesondere für die Untersuchung von Opferschilderungen in der altwestnordischen Literatur interessant zu sein.

Wie bereits in den Unterkapiteln zu Kapitel *8. Welche Feste sind Teil der Julzeit?* dargestellt, werden in den Quellentexten gleich mehrere Feste genannt, in deren Rahmen Opferungen stattgefunden haben sollen. So erwähnt beispielsweise Snorri in Kapitel 8 seiner *Ynglinga saga* drei feste Opferzeiten im Jahreslauf: „Þá skyldi blóta í móti vetri til árs, en at miðjum vetri blóta til gróðrar, hit þriðja at sumri, þat var sigrblót.“[697] Dieses Gesetz

[694] Simek: Religion und Mythologie der Germanen. 2014, S. 42.
[695] Vgl. Hultgård: Altskandinavische Opferrituale. 1993, S. 227.
[696] Ebd., S. 440.
[697] Ynglinga saga, Kapitel 8.

habe Odin höchstpersönlich über das Land und die Asen erlassen. Eine Nennung von drei Opfern im Jahreslauf erfolgt auch an anderer Stelle, etwa in der *Ólafs saga helga*. Hier berichtet Þoraldi König Olaf über die Bräuche der Inner-Drontheimer:

> Þat er yðr satt at segja, konungr, ef ek skal segja sem er, at inn um Þrándheim er náliga alt fólk alheiðit í átrúnaði, þótt sumir menn sé þar skírðir. En þat er siðr þeirra, at hafa blót á haust ok fagna þá vetri, annat at miðjum vetri, en hit þriðja at sumri, þá fagna þeir sumri. Eru at þessu ráði Eynir ok Sparbyggjar, Verdœlir ok Skeynir. Tólf menn eru þeir, er fyrir beitast um blótveizlurnar; ok á nú Ölvir í vár at halda upp veizlunni, er hann nú í starfi miklu á Mærinni, ok þangat eru til flutt öll föng, þau er til þarf at hafa veizlunnar.[698]

Darüber hinaus werden im Quellenmaterial noch weitere Opferfeierlichkeiten während der Julzeit benannt, wie beispielsweise die *hǫkunótt*, welche Snorri in seiner Saga von König Hakon dem Guten, die in der *Heimskringla* enthalten ist, mit Mittwinter gleichsetzt.[699] Zu nennen ist an dieser Stelle zudem das *þorrablót*[700], das möglicherweise eine ältere Vorstufe des Mittwinteropfers darstellt oder eine alternative regionale Bezeichnung dieses Opfers darstellen könnte.

Opferhandlungen wie jene im Rahmen des Disenopfers und des *Distings*, die womöglich im Zusammenhang mit anderen Mütterkulten stehen, lassen sich für die Julzeit nicht eindeutig belegen. Während das *Disting* möglicherweise in die Julzeit gefallen sein könne, scheint das *Dísablót* zeitlich eher in die Zeit der Winternächte zu verorten zu sein. Eine Ausnahme stellt die bereits erwähnte, *mōdraniht* dar, die Beda zufolge an Mittwinter durchgeführt worden sein soll.[701]

Ein im Januar stattfindendes Fest nennt auch Thietmar von Merseburg, der um die Jahrtausendwende lebte. Dieses Opfer werde, so Thietmar, eben um die Zeit, in welcher die Christen die Erscheinung des Herrn feierten, von den Bewohnern von Lejre in Seeland abgehalten.[702] Auch Snorri Sturluson nennt diese Zeit mehrfach als Opferzeit.[703] All diese Belege legen nahe, dass insbesondere an Mittwinter Opfer abgehalten wurden. Auch in

---

Man sollte zum Winterbeginn für eine gute Ernte opfern und an Mittwinter für Fruchtbarkeit, ein drittes Mal im Sommer, das war das Opfer für den Sieg.

[698] Ólafs saga helga, Kapitel 115.
Das ist zu berichten, wenn ich es so sagen darf, König: In ganz zentralen Trondheim ist nahezu das ganze Volk heidnisch in seinem Glauben, auch wenn einige Männer dort getauft sind. Und es ist ihr alter Brauch, im Herbst ein Opfer abzuhalten, um den Beginn des Winters festlich zu begrüßen, ein zweites an Mittwinter und ein drittes im Sommer, um den Sommer zu begrüßen. Dies ist der Brauch bei den Bewohnern der Inseln sowie bei den Sparbyern, den Bewohner von Verdal und von Skogn. Zwölf Männer gibt es dort, die die Opferfeste leiten und nun im Frühling ist es an Ölvir, das Fest abzuhalten, und er ist nun sehr tüchtig in Mären, und man hat dorthin alle Vorräte und Mittel gebracht, derer man Bedarf, um ein Fest auszurichten.

[699] Vgl. Hákonar saga goða, Kapitel 13, S. 166.

[701] Vgl. Beda: De Temporum Ratione, Kapitel 15 (De Mensibus Anglorum), S. 356.

[702] Vgl. Perk et al. (Hg.): Die Chronik des Thietmar von Merseburg. 1879, Kapitel 9.

[703] Vgl. etwa Ólafs saga helga, Kapitel 109.

zahlreichen anderen Quellen finden derartige Handlungen, sofern sie zeitlich genauer definiert werden, entweder „at miðjum vetr“, also an Mittwinter, oder in den Winternächten, die in den Herbst fallen, statt. Letzere Opferzeit fällt jedoch aus dem Untersuchungszeitraum der vorliegenden Arbeit heraus.

Ein konkret als Julopfer bezeichnetes Opfer lässt sich hingegen in den Quellen nicht ausmachen. Allerdings wird in der *Hakonar saga goða* von einem Opfer, das während eines Julgastmahles abgehalten wird, berichtet. Der Saga zufolge war König Hakon zum Jul-Gastmahl nach Mære eingeladen. Am ersten Tag des Gastmahles drängten ihn die Bauern unter Androhung von Gewalt dazu, zu opfern:

> Um vetrinn eptir var búit til jólaveizlu konungi inn á Mœri. [...] Hinn fyrsta dag at veizlunni veittu bœndr konungi atgængu ok báðu hann blóta, en hétu honum afarkostum ella, Sigurðr jarl bar þá sáttmál i millum þeirra; kom þá svá, at Hákon konungr át nökkura bita af hrosslifr; drakk hann þá öll minni krossalaust, þau er bœndr skenktu honum.[704]

In der *Helgakviða Hjörvarðssonar*, einem Heldenlied aus der Lieder-Edda, wird am Vorabend des Jul ein Opfereber in die Halle geführt, auf den ein Schwur geleistet wird.[705] Das Lied entstand wohl nicht vor dem 12. Jahrhundert,[706] die Handlung scheint sich jedoch in einer mythischen, vorchristlichen Zeit abzuspielen. Auf welchen Tag oder welches Datum sich allerdings genau die Bezeichnung an. *jólaaptann* bezieht, wird in dem Heldenlied nicht genauer erläutert. Möglicherweise wurde sie von christlichen Vorstellungen des Verfassers in Bezug auf den Heiligabend beeinflusst: „Till varje större kyrklig fest hörde en förafton […], och det är denna som firas folkligt, vilket redan var fallet i den tidiga medeltiden, julafton, midsommarafton o. s. v.”[707]

Für Opferungen anlässlich der Wintersonnenwende, wie sie insbesondere in der älteren volkskundlichen Sekundärliteratur immer wieder Erwähnung finden, lassen sich hingegen in den altnordischen Quellen keine Belege finden. Dennoch hält sich die Vorstellung, dass das Julfest mit der Wintersonnenwende gleichzusetzen sei und es sich dabei um ein Fest zur Wiedergeburt der Sonne gehandelt habe, bereits seit der ältesten Forschung und

---

[704] Hákonar saga goða, Kapitel 19.
Im Winter danach war der König zum Julgastmahl in Märe eingeladen. […] Am ersten Tag des Festes bedrängten ihn die Bauern und baten ihn, zu opfern. Sie drohten ihm Gewalt an, falls er dies nicht tue, und Jarl Sigurd schlug eine Übereinkunft zwischen ihnen vor, dass König Hakon einige Bissen von der Pferdeleber essen und danach das Bier trinken solle, dass die Bauern ihm einschenkten, ohne darüber ein Kreuzzeichen zu machen.

[705] Vgl. Helgakviða Hjǫrvarðssonar, S. 266.

[706] Vgl. Simek / Pálsson: Lexikon der altnordischen Literatur. 2007, S. 174.

[707] Nilsson: Folkfesternas samband med år och arbetsliv. 1938, S. 5.
Zu jedem größeren christlichen Fest gehörte ein Vorabend [...], und eben dieser ist es, der volkstümlich gefeiert wurde, was bereits der Fall im frühen Mittelalter war; Jul-Vorabend, Mittsommerabend u.s.w.

war lange Zeit weit verbreitet.[708] Zu welchem Datum ein möglicherweise alle neun Jahre gefeiertes Opferfest, das bei Adam von Bremen und Thietmar von Merseburg Erwähnung findet, stattgefunden haben könnte, lässt sich anhand der vorhandenen skandinavischen und außerskandinavischen Quellen nicht eindeutig klären. Thietmar zufolge habe das Fest im Januar im dänischen Lejre stattgefunden.[709] Bei Adam von Bremen finden sich jedoch keine Angaben, die ein solches Fest im Januar belegen. In einigen Quellentexten aus dem Bereich der altwestnordischen Literatur wird ebenfalls ein periodisch wiederkehrendes Opferfest erwähnt. So berichtet etwa die *Ynglinga saga* von König Aun, der alle 10 Jahre einen seiner Söhne Odin opferte, um sein eigenes Leben so zu verlängern.[710]

Opferhandlungen werden in den altnordischen Quellentexten üblicherweise mit dem Substantiv *blót* (Opfer) oder dem Verb *blóta* (opfern) bezeichnet. Auf den ersten Blick erscheint eine Verbindung zu isl. *blóð* oder norw. *blod* (Blut) naheliegend, etymologisch gilt der Begriff *blót* in der Forschung jedoch nicht als mit diesen verwandt – stattdessen deuteten Belege des Wortes in anderen germanischen Sprachstufen, wie etwa dem Gotischen[711] und dem Altenglischen *blōtan* (opfern) auf eine andere Bedeutung hin: So bedeute an. *blót, blóta* wohl so viel wie „Stärkung der Gottheit".[712] Im Althochdeutschen wurde das Wort für die verschiedensten Arten von Opfertätigkeiten verwendet, wie etwa für das Trank- und Tieropfer, aber auch für das Verbrennen.[713]

Auch wenn der Begriff dem aktuellen Forschungsstand zufolge etymologisch nicht mit *Blut* in Verbindung zu bringen sein soll, erscheint es äußerst auffällig, dass sich durchaus Hinweise darauf finden lassen, dass an. *blót* doch etymologisch mit Blut in Verbindung zu bringen sein könnte: In seiner *De temporum ratione* verweist Beda auf einen Monat, der bei den Angeln als *Blodmonath* bezeichnet wurde. Diese sei eine *mensis sacrorum*, eine heilige Zeit.[714] Der Name kommt in verschiedenen Handschriften in unterschiedlicher Schreibweise vor, nämlich als *Blodmonath* oder als *blotmonath*. Der Begriff ae. *blod* bedeutet Blut, ae. *blot* Opfer.[715] Auch im Mittelhochdeutschen scheint es eine derartige etymolo-

[708] Vgl. Nordberg: Jul. 2006, S. 100.
[709] Vgl. Perk et al.: Die Chronik des Thietmar von Merseburg. 1879. Kapitel 9, S. 17.
[710] Vgl. Ynglinga saga, Kapitel 25.
[711] Inge Beck betont jedoch in ihrer Dissertation, dass der Begriff im Gotischen lediglich im christlichen Sinne gebraucht werde und so viel wie „verehren" bedeute. Vgl. Inge Beck: Studien zur Erscheinungsform des heidnischen Opfers nach altnordischen Quellen. München 1967, S. 88.
[712] Vgl. Simek: Religion und Mythologie der Germanen. 2014, S. 85.
[713] Vgl. Polomé: Germanentum und religiöse Vorstellungen. 1986, S. 287.
[714] Vgl. Beda: De temporum ratione. Kapitel 15 (De mensibus Anglorum), S. 357.
[715] Vgl. Gerhard Köbler: Altenglisches Wörterbuch, 4. Auflage 2014, abgerufen unter https://www.koeblergerhard.de/aewbhinw.html (Stand: 17.11.2019)

gische Verbindung zwischen Blut und Opfer zu geben: So bedeutet mhd. *bluoten* sowohl „bluten“ als auch „opfern“.[716]

Der altnordische Begriff *blót* wird, abseits von konkreten Opferhandlungen, vereinzelt auch in anderen Kontexten benutzt: So wird der Ausdruck beispielsweise in der *Kormáks saga* für ein Ritual verwendet, welches den Helden Kormak im Vorfeld eines Holmgangs unverwundbar machen soll. Das Ritual wird als *tjǫsnublót* bezeichnet.[717] Die *Kormáks saga* stammt aus dem frühen 13. Jahrhundert und gehört damit zu einer der ältesten Isländersagas. Die Bezeichnung einer solchen magischen Praktik als *blót* weist möglicherweise darauf hin, dass Magie und Opfer nicht immer trennscharf voneinander abzugrenzen sind und eine magische Handlung wie die oben geschilderte gegebenenfalls auch als privates Opfer eingeordnet werden kann. Einen ähnlichen Standpunkt vertritt auch Düwel in seiner Runenkunde. Seiner Ansicht nach entsprächen klare Abgrenzungen zwischen Begrifflichkeiten wie Magie, Kult und Religion „[…] eher einem modernen Bedürfnis, als daß sie der Wirklichkeit älterer Kulturstufen […]“[718] gleichkämen. Neben dem Verb an. *blóta* findet sich in einigen Belegstellen auch das altnordische Verb *sóa*, welches sich ebenfalls auf den Opfervorgang zu beziehen scheint. So heißt es in der Hávamál: „Veistu, hvé blóta skal? […] Veistu, hvé sóa skal?“[719] Da an dieser Stelle beide Verben genannt werden, ist davon auszugehen, dass zwischen ihnen ein Bedeutungsunterschied besteht. In ihrer Dissertation *Studien zur Erscheinungsform des heidnischen Opfers nach altnordischen Quellen* untersucht Inge Beck die Quellenbelege für diesen selten gebrauchten Ausdruck und kommt zu dem Ergebnis, dass der Begriff *sóa* speziell auf eine blutige Opferhandlung verweist.[720] *Blót* könnte ihren Untersuchungen zufolge als allgemeiner Ausdruck für Opfer verstanden worden sein.

Prinzipiell ist unter einem Opfer die Darbringung von Gaben an die Götter und andere Mächte in Erwartung oder Hoffnung an eine Gegengabe zu verstehen. In vielen archaischen, speziell aber auch germanischen Gesellschaften nimmt das Prinzip von Gabe und Gegengabe einen hohen Stellenwert ein.[721] Opfer können sowohl öffentlich als auch privater Natur sein. Bitt- und Dankopfer stellen die beiden wesentlichen Opferformen dar. Zu unterscheiden ist darüber hinaus zwischen Kollektiv- und Individualopfern. Bei all diesen

[716] Vgl. Lexer: Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch. 1992, S. 24.
[717] Vgl. Kormaks saga, Kapitel 10.
[718] Klaus Düwel: Runenkunde. 4. überarbeitete und erweiterte Auflage. Stuttgart 2008, S. 208.
[719] Hávamál, Strophe 144.
Weißt du, wie man opfern soll? […] Weißt du, wie man töten soll?
[720] Beck: Studien zur Erscheinungsform des heidnischen Opfers. 1967, S. 119.
[721] Vgl. Marcel Mauss: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Erste Auflage, Frankfurt Am Main 1968, Nachdruck 1990, S. 148ff.

Opferformen liege die Funktion stets in der „Abwendung des Todes in jeglicher Form“.[722] Dies betreffe zum einen das Individuum selbst (etwa durch die Bitte um Abwendung von Krankheit und Hunger), den Erhalt der Familie (Bitte um Nachkommen und Fruchtbarkeit) sowie den kosmischen Fortbestand, welcher mit der Bitte um Abwendung des Weltendes verbunden sei. Eine weitere Funktion liege Simek zufolge in der Ordnung des Lebens und der Jahreszyklen in Zeiten des Fests und des Alltags. Des Weiteren spielten Opfer speziell in Krisenzeiten eine wichtige Rolle und verfolgten das Ziel, diese zu überwinden.[723] Besonders im Rahmen von Erzählungen, die sich in einer mythischen Vorzeit abspielen, werden Opferhandlungen nicht nur zur reinen Abwendung des Todes, sondern auch zur (zum Teil unnatürlichen) Verlängerung der Lebenszeit durchgeführt. Dies ist beispielsweise in der Erzählung um König Aun in der *Ynglinga saga* der Fall. Hier opfert der König neun seiner zehn Söhne, um sein eigenes Leben zu verlängern.[724]

Welche Schritte es im Rahmen einer Opferhandlung korrekt auszuführen gilt, darüber geben die *Hávamál* – sofern deren Ausführungen als glaubwürdig zu betrachten sind – Aufschluss – allerdings ohne die Opferhandlung ganz konkret zu beschreiben.: „Veistu, hvé rísta skal? /Veistu, hvé ráða skal? / Veistu, hvé fáa skal? / Veistu, hvé freista skal? / Veistu, hvé biðja skal? / Veistu, hvé blóta skal? / Veistu, hvé senda skal? / Veistu, hvé sóa skal?“[725] Im Anschluss an die Strophe wird darauf verwiesen, dass es besser sei, nicht zu bitten, als zu häufig zu opfern.[726] Allerdings sei an dieser Stelle darauf zu verweisen, dass die *Hávamál* „[…] mit seinen Anleihen bei antiken und christl. Werken dem christl. Hochma. näher steht als dem germ. Altertum.“[727] Die Glaubwürdigkeit der zitierten Stelle ist somit als zumindest kritisch zu betrachten. Dennoch könnten die beiden Strophen durchaus darauf hindeuten, dass eine Opferhandlung gewissen Regeln unterlag und in diesem Zusammenhang auch Fehler gemacht werden konnten. Entsprechend mussten diese Handlungen sicherlich von Personen durchgeführt werden, welche die korrekte Vorgehensweise einer solchen Opferhandlung beherrschten.

Die beiden ersten Schritte, *rísta* und *ráða*, deuten zudem darauf hin, dass möglicherweise Runen oder Runenmagie Teil der Opferhandlungen gewesen sein könnten. So verdeutliche Düwel zufolge beispielsweise die *Skírnismál*, dass Runen dazu dienen können,

[722] Vgl. Simek: Religion und Mythologie der Germanen. 2014, S. 42.
[723] Vgl. ebd., S. 43.
[724] Vgl. Ynglinga saga, Kapitel 29.
[725] Hávamál, Strophe 144.
Weißt du zu ritzen? Weißt du zu raten? Weißt du zu färben? Weißt du zu fragen? Weißt du zu bitten? Weißt du zu senden? Weißt du zu schlachten/opfern?
[726] Vgl. ebd., Strophe 145.
[727] Simek / Pálsson: Lexikon der altnordischen Literatur. 2007, S. 166 (Artikel Hávamál).

jemanden gefügig zu machen.[728] Immer wieder werden Runen in der altnordischen Literatur auch magische Funktionen zugewiesen – wie etwa in der berühmten Erzählung aus der *Egils saga*, bei der ein Liebeszauber misslingt, und so kosten in der Saga nicht korrekt geritzte Runen einer jungen Frau beinahe das Leben.[729] Archäologisch lässt sich das Ritzen von Runen im Opferkontext sowie speziell in Zusammenhang mit Opferungen zur Julzeit allerdings nicht eindeutig belegen. Archäologische Funde mit Runeninschriften, die vermutlich magische Funktionen erfüllen sollten, sind jedoch durchaus belegt.[730] In Bezug auf die literarischen Schilderungen von Runenritzungen im Kontext magischer Handlungen vermutet Simek eine „[...] gelehrte Rekonstruktion historischer Anwendung von Runen und Magie".[731]

Nicht nur für das Ritzen, sondern auch für das Färben von Runen finden sich in mehreren altnordischen Sagas Belege. So wird beispielsweise das Färben von Runen mit dem eigenen Blut in der *Grettis Saga* erwähnt. Hier wirkt die Zauberin Thurid einen Runenzauber, der Grettir zum Verhängnis wird. Dabei ritzt sie Runen in einen Wurzelstock, färbt diese mit ihrem Blut und spricht Zauberworte über den Stock. Anschließend geht sie rückwärts gegen den Lauf der Sonne und sagt dazu böse Sprüche auf. Den Wurzelstock wirft sie ins Meer, und dieser treibt zu der Insel, auf der Grettir sich versteckt hält. Als dieser den Stock findet und zu Brennholz verarbeiten will, hackt er sich mit der Axt ins Bein, woran er schließlich stirbt. Blut wird hier also, neben dem Ritzen von Runen, eine magische Wirkung zugeschrieben.

Das Färben mit Blut wird auch in Opferungskontexten beschrieben: Sowohl in der *Hákonar saga goða* als auch in der (jedoch als unzuverlässige Quelle einzustufenden) *Eyrbyggja saga* wird im Rahmen eines Opfervorgangs das Besprengen eines Opferaltars sowie der Wände eines Kultgebäudes mit Blut beschrieben. [732] So heißt es in der *Eyrbyggja saga*:

> Á stallanum skyldi ok standa hlautbolli ok þar í hlautteinn, sem stökkull væri, ok skyIdi þar stökkva með ór bollanum blóði því, er hlaut var kallat. Þat var þesskonar blóð, er svrefð váru þau kvikendi, er goðunum var fórnat.[733]

[728] Vgl. Düwel: Runenkunde. 2008, S. 240.
[729] Vgl. Egils saga, Kapitel 72.
[730] Vgl. Düwel: Rundenkunde. 2008, S. 208.
[731] Simek: Lexikon der germanischen Mythologie. 2006, S. 355.
[732] Vgl. Hákonar saga goða, Kapitel 14 sowie Eyrbyggja saga Kapitel 4.
Beide Darstellungen ähneln sich stark.
[733] Eyrbyggja saga, Kapitel 4.

Eine ähnliche Schilderung findet sich in der *Hákonar saga goða*. Hier erwähnt Snorri jedoch, dass die Teilnehmer der Zeremonie ebenfalls mit dem Opferblut besprengt worden seien. In der Forschung wird eben dieses Detail als wenig glaubwürdig betrachtet. Von Düwel und anderen Forschern wird stattdessen eine ursprüngliche Bedeutung von an. *hlaut* „Los" angenommen. Der Brauch sei von Snorri und anderen Verfassern missverstanden worden.[734] Das Besprengen von Altären und Kultgebäuden mit dem Blut der Opfertiere hält Hultgård in seinem Aufsatz zu altskandinavischen Opferritualen jedoch für wahrscheinlich. Dies bewiesen religionswissenschaftliche Vergleiche mit anderen Kulten, wie etwa griechischen Opferritualen oder dem jüdischen Tempelkult.[735] Auch weitere, religionswissenschaftliche Vergleichsstudien zeigen, dass dem Blut eines geopferten Menschen oder Tieres in vielen Kulten besondere Aufmerksamkeit zuteilwurde.[736]

Grundsätzlich nimmt Blut im Kultus zahlreicher alter Völker einen wichtigen Stellenwert ein: Es galt als Sitz des Lebens und verfügte über eine sühnende Funktion.[737] Zudem sei Blut ein „[…] kraftspendender Stoff, ihm eignen divinatorische Wirksamkeiten, es verbindet Menschen untereinander und mit den Göttern, es dient als magisches Heilmittel usw."[738] Blut spielt daher im Mittelalter sowohl im Volksglauben als auch in der Volksmedizin eine wichtige Rolle und konnte als Heil- und Zaubermittel eingesetzt werden.[739] Eben diese Funktionen sollten auch beim Opfervorgang zum Tragen kommen, und so die Gottheit stärken, damit diese sich den Opfernden erkenntlich zeigt.

Entsprechend stellt das Färben von Runen bzw. das Röten von Kultgegenständen im Rahmen eines Opfers meines Erachtens eine durchaus wahrscheinliche Handlung dar – auch

---

Auf dem Altar sollte auch ein Gefäß für das Opferblut stehen und darin der Opferwedel, dies war ein Zweig und damit sollte man das Blut, welches Opferblut genannt wurde, aus dem Opfergefäß, versprengen. Darin war das Blut der geschlachteten Lebewesen, die man den Göttern als Opfer dargebracht hatte.

[734] Vgl. beispielsweise Düwel: Das Opferfest von Lade. 1985, S. 34f. sowie Olaf Sundqvist / Anders Kaliff: Rituale. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Fünfundzwanzigster Band, Berlin / New York 2003, S. 42.

[735] Vgl. Hultgård: Altskandinavische Opferrituale. 1993, S. 236.

Allerdings vermutet Klaus Düwel in seinen Ausführungen in *Das Opfersfest von Lade*, dass Snorris Opferschilderungen möglicherweise von alttestamentarischen Opferbeschreibungen inspiriert wurden: „Daß dabei Jüdisch-Alttestamentliches und Heidnisches in Beziehung gesetzt werden, ist nicht so ungewöhnlich wie es scheint. Im Mittelalter verstand man das alttestamentliche Opferritual als vorchristlich und gleichsam heidnisch." Vgl.: Düwel: Das Opferfest von Lade. 1985, S. 35.

[736] Vgl. Bernhard Kötting: Opfer in religionsvergleichender Sicht. In: Drews, Wolfram / Quast, Bruno (Hg.): Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts der Frühmittelalterforschung der Universität Münster. 18. Band. Berlin/New York 1984, S. 45.

[737] Vgl. ebd.

[738] K. Ranke: Blut. §. Volkskundliches. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Dritter Band, Berlin/New York 1978, S. 78.

[739] Vgl. Christine Knust: Vom Armsündertüchlein und Liebestränken. Blut als Heil- und Zaubermittel in Volksmedizin und Volksglauben. In: Knust, Christine / Groß, Dominik (Hg.): Blut. Die Kraft des ganz besonderen Saftes in Medizin, Literatur, Geschichte und Kultur. Kassel 2010, S.209.

wenn Schilderungen wie jene aus dem zweiten Kapitel der *Kjalnesinga saga*, dass Altar, Wände und Menschen mit Hilfe eines Opferwedels mit Blut besprengt worden seien, wohl eher christlichen Vorstellungen eines blutrünstigen heidnischen Glaubens entlehnt wurden.[740] Möglicherweise verweist die oben zitierte Strophe der *Hávamál* somit auf eine komplexere Opferpraxis, als es die sonstigen Quellen aus dem Bereich der altwestnordischen Literatur vermuten lassen.

Was die Häufigkeit der Opferungen angeht, so lässt sich feststellen, dass die Anzahl archäologisch belegbarer Opferplätze in der Wikingerzeit und damit in der Spätphase der vorchristlichen Religion Skandinaviens deutlich abnimmt. Anders als es die literarischen Quellen vermuten lassen, finden sich nur noch vereinzelte Opferplätze, an denen vor allem Waffen und Haustiere geopfert wurden.[741] Neben Waffen wurden auch verschiedene Gebrauchsgegenstände wie Pferdegeschirr, Schmuck, Keramik oder Kämme geopfert. Deponiert wurden all diese Objekte oftmals in Gewässern.[742] Beschreibungen derartiger Gaben an die Götter und andere Mächte finden sich in den altwestnordischen Quellen jedoch nur sehr selten wieder. Speziell für die Wikingerzeit lässt sich eine deutliche Diskrepanz zwischen den tatsächlichen Funden und den literarischen Opferschilderungen feststellen:

> Keine der Quellen erwähnt die Opferung von Waffen, die Feuchtraumdeposition auch anderer Gegenstände bleibt unerwähnt, und das wiederholt zu findende Verbot der Verehrung von Quellen, Steinen und Bäumen scheint eher dem privaten Opfer zugewiesen zu werden als dem öffentlichen.[743]

In den literarischen Quellen werden stattdessen immer wieder Tier- und seltener auch Menschenopfer erwähnt. Fleisch oder Organe der Tiere werden im Anschluss an den Opfervorgang, zu dem uns genauere Details fehlen, gemeinsam verzehrt. Dies wird beispielsweise in der bereits zitierten Stelle *Hakonar saga goða* berichtet, in welcher der christliche König Gast eines solchen Jul-Gastmahles ist und von den anwesenden Bauern dazu gedrängt wird, von der Leber eines geopferten Pferdes zu kosten.[744] Die Erzählung findet sich zum Beispiel auch im *Ágrip* wieder. Hier erweist sich der König jedoch als trickreich: Statt tatsächlich von der Leber zu Kosten, wickelt er ein Tuch über das Fleisch, um nicht hineinbeißen zu

---

[740] Vgl. Ranke: Blut. § 2. Volkskundliches. 1978, S. 79f.
[741] Vgl. T. Capelle: Opfer und Opferfunde. § 3. Archäologisches. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Zweiundzwanzigster Band, Berlin/New York 2003, S. 117 sowie Simek: Religion und Mythologie der Germanen. 2014, S. 79f.
[742] Vgl. Simek: Religion und Mythologie der Germanen. 2014, S. 79f.
[743] Ebd., S. 80. Vgl. hierzu außerdem Hultgård: Altskandinavische Opferrituale. 1993, S. 237f.
Tiefergehende Informationen zu wikingerzeitlichen Opferplätzen finden sich auch in: Müller-Wille: Opferplätze der Wikingerzeit. 1984, S. 188 – 221.
[744] Vgl. Hakonar saga goða, Kapitel 19.

müssen. Dass sich verschiedene Erzählungen zu König Haralds Auseinandersetzung mit den Tränder Bauern in mehreren Quellen wiederfinden, zeigt, dass der Konflikt wohl einen beliebten Erzählstoff darstellte. So konnte diese Episode ins kulturelle Gedächtnis eingehen und in mehreren Varianten bewahrt werden.[745] Die beiden Schilderungen aus dem *Ágrip* und der *Hákonar saga goða* stellen die wohl einzigen expliziten Nennungen eines Opfergastmahles während der Julzeit in den altwestnordischen Quellen dar. Menschenopfer werden in Kapitel 151 der *Ólafs saga helga* erwähnt, allerdings anscheinend nicht durchgeführt: Als König Olaf in Jämtland Steuern eintreiben will, sendet er Þorodd mit zwölf Begleitern aus, um die entsprechende Botschaft in Jämtland dem Gesetzesmann Þorar vorzutragen. Als diese dort ankommen, wird ein Þing einberufen. Das Volk ist sich jedoch einig, dass man keine Abgaben an Olaf zahlen will, und man berät, was zu tun ist. Einige wollen die Boten hängen, andere wollen sie den Göttern opfern. Schließlich wird entschieden, die Männer König Ólafs festzuhalten, bis die Vögte des Schwedenkönigs zum Julfest ankommen, und sie bis dahin gut zu behandeln.[746]

Grundsätzlich stellte das Speiseopfer, bei welchem das geschlachtete Tier gemeinsam verzehrt wurde, eine der wichtigsten Opferformen bei den Germanen dar. Dies wird auch zumindest für Schweden, durch jüngere archäologische Belege gestützt.[747] Aus religionsvergleichender Sicht stellt eine Opfermahlzeit, in deren Rahmen das Opfertier durch die Opfernden selbst verspeist wird, nichts Ungewöhnliches dar:

> Mag auch ursprünglich für das Opfer mitbestimmend gewesen sein, der Gottheit durch das Opfer Nahrung zukommen zu lassen, so entfaltet sich doch bald der Gedanke, daß die der Gottheit zugedachte und von ihr angenommene Gabe teilweise von ihr zurückgeschenkt wird, damit die Opfernden sie essen und so untereinander und mit der Gottheit eine neue mystische Gemeinschaft bilden.[748]

Von der Sitte einer Opfermahlzeit bei den Wikingern berichtet auch bereits Ibrahim ibn Jaqub at-Tartuschi, ein Gesandter des Kalifen von Córduba, der im Jahr 965 auch die Wikingersiedlung Haithabu bereiste.[749] Seinem Reisebericht zufolge habe es dort Christen sowie eine christliche Kirche gegeben. Viele Menschen seien jedoch heidnischen Glaubens gewesen:

---

[745] Vgl. Hultgård: Altskandinavische Opferrituale. 1993, S. 238f.
[746] Vgl. Ólafs saga helga, Kapitel 151.
[747] Vgl. Simek: Lexikon der germanischen Mythologie. 2006, S. 329 (Artikel: Opfer) sowie Pesch: Skandinavische Opferrituale. 2002, S. 123.
Archäologische Funde weisen daraufhin, dass möglicherweise der Kopf des Tieres geopfert wurde und der restliche Körper im Rahmen eines gemeinsamen Opfermahles verspeist wurde.
[748] Vgl. Kötting: Opfer in religionsvergleichender Sicht. 1984, S. 46f.
[749] Vgl. Simek: Religion und Mythologie der Germanen. 2014, S. 85.

> Sie feiern ein Fest, an dem sie alle zusammenkommen, um den Gott zu ehren und um zu essen und zu trinken. Wer ein Opfertier schlachtet, errichtet an der Tür seines Gehöftes (dâr) Pfähle (chachab) und tut das Opfertier darauf, sei es ein Rind oder ein Widder oder ein Ziegenbock oder ein Schwein, damit die Leute wissen, daß er es seinem Gotte zu Ehren opfert.[750]

Leider erfahren wir aus dem Bericht at-Tartuschis nicht, zu welcher Jahreszeit er sich in Haithabu aufhielt und um welches Opferfest es sich daher bei seiner Beschreibung handelt. Rund 50 Jahre später berichtet Thietmar von Merseburg von einem Opferfest im Januar, möglicherweise also an Mittwinter, bei dem Tiere geopfert worden seien. So heißt es in seiner Chronik, die um das Jahr 1018 herum verfasst wurde:

> Hier will ich aber doch die wunderbaren Geschichten, die ich von ihren Opfern gehört habe, nicht unerwähnt lassen. Es ist ein Ort in jenen Gegenden, Namens Lederun [Leire], die Hauptstadt jenes Reiches im Gau Selon [Seeland], wo alle neun Jahre im Monat Januar, um die Zeit, wo wir die Erscheinung Christi feiern, alle zusammenkommen und ihre Göttern 99 Menschen und eben so viele Pferde nebst Hunden und Hähnen, die man in Ermangelung von Habichten opferte, tödteten, indem sie für gewiß glaubten, daß diese ihnen bei den Göttern der Unterwelt Dienste leisten und dieselben wegen ihrer begangenen Missetaten mit ihnen aussöhnen würden.[751]

Ob Thietmar, der, wie er selbst berichtet, diese Geschichten nur von anderen gehört hat, an dieser Stelle eine glaubhafte Darstellung eines (Mittwinter-) Opfers liefert, bleibt zweifelhaft. Als guter Christ und als Mann, der bereits auf eigene, negative Erfahrungen mit den Wikingern zurückblicken kann,[752] ist es zudem fraglich, inwiefern Thietmar die Wikinger und ihre Opferpraktiken tatsächlich neutral beschreibt.

Eine ähnliche Schilderung zu den Opferbräuchen der Nordleute findet sich auch in der Hamburgischen Kirchengeschichte von Adam von Bremen, die mehr als ein halbes Jahrhundert nach Thietmars Chronik verfasst wurde:

> Alle neun Jahre pflegt ein in allen schwedischen Landen gemeinsames Fest in Uppsala gefeiert zu werden […] Das Opfer nun ist folgender Art. Von jeder Gattung männlicher Geschöpfe werden neun dargebracht, mit deren Blut es Brauch ist, die Götter zu sühnen. Die Körper aber werden in dem Hain aufgehängt, der zunächst am Tempel liegt. Dieser Hain ist nämlich den Heiden so heilig, dass jeder einzelne Baum durch den Tod oder die Verwesung der Geopferten geheiligt erachtet

[750] Georg Jacob: Arabische Berichte von Gesandten an germanische Fürstenhöfe aus dem 9. und 10. Jahrhundert. In: Von Geramb, V. / Mackensen, L. (Hg.): Quellen zu deutschen Volkskunde. 1. Heft, Berlin und Leipzig 1927, S. 29.
[751] Perk et al. (Hg.): Die Chronik des Thietmar von Merseburg. 1879, S. 17.
[752] Thietmars Onkel Siegfried wurde von den Wikingern gefangen gehalten, woraufhin der junge Thietmar als Geisel ausgesandt wurde. Sein Onkel sollte in der Zwischenzeit das Lösegeld für den Jungen aufbringen – ihm gelang jedoch die Flucht, bevor Thietmar bei den Wikingern eintraf. Vgl. ebd., S. VII.

> wird. Dort hängen auch Hunde und Rosse neben Menschen, und von solchen vermischt durcheinander hängenden Körpern habe er, erzählte mir ein Christ, zweiundsiebzig gesehen.[753]

Zwar scheint die hohe Anzahl der geopferten Tiere und Menschen fragwürdig, speziell auch aus ökonomischen Gründen, jedoch seien feste Opferzyklen „[…] prinzipiell durch die Funde der Opfermoore und Opferseen der Eisenzeit schon gesichert."[754] Darüber hinaus sei das Aufhängen der Toten durch bildliche und literarische Quellen aus der Wikingerzeit bekannt. Daher könnte dieser Aspekt in das kulturelle Gedächtnis eingegangen sein. Die Ähnlichkeit der beiden Schilderungen legt die Vermutung nahe, dass Adam möglicherweise die Ausführungen Thietmars kannte und diese von ihm entlehnte. Allerdings scheint der Bremer Chronist Thietmars Werk nicht als Quelle verwendet zu haben.[755] Gleichwohl betont jedoch Simek, dass das die Schilderungen der Opfer bei Thietmar zwar schon in frühen Handschriften vorhanden, der Bezug auf Lejre jedoch erst in späteren Handschriften zu finden ist. Daher könnte sich, so Simek, die oben zitierte Schilderungen auch auf ganz Skandinavien, und damit auch das schwedische Uppsala, bezogen haben.[756]

Inwieweit Menschenopfer aber im Spätheidentum tatsächlich noch üblich waren, lässt sich archäologisch nicht einwandfrei belegen, da sich der Tod durch Erhängen, Ertränken und Erwürgen nicht immer zweifelsfrei an den vorhandenen Skeletten nachweisen lässt.[757]

> Menschenopfer scheinen indessen in der Wikingerzeit (anders als in der älteren Eisenzeit) allenfalls noch ausnahmsweise vorgekommen zu sein; archäologische Belege hierfür fehlen völlig, während die literarischen Quellen weniger heidnische Kulturpraxis reflektieren als vielmehr ein aus dem Alten Testament stammendes Klischee bedienen, demzufolge Götzendienst wesentlich in Menschenopfern besteht."[758]

In den altwestnordischen Quellen wie etwa der *Ynglinga saga* werden Menschenopfer in eine mythische Vorzeit verlegt:

> Dómaldi tók arf eptir föður sinn Vísbur, ok réð löndum. Á hans dögum gerðist í Svíþjóð sultr mikill ok seyra. Þá efldu Svíar blót stór at Uppsölum; hit fyrsta haust blótuðu þeir yxnum, ok batnaði ekki árferð at heldr. En annat haust hófu þeir mannblót, en árferð var söm eða verri. En hit þriðja haust kómu Svíar fjölment til Uppsala, þá er blót skyldu vera. Þá áttu höfðingjar ráðagerð sína; ok

[753] Adam von Bremen, Gesta Hammaburgensis, Scholion 136.
[754] Simek: Religion und Mythologie der Germanen. 2014, S. 60.
[755] In verschiedenen Arbeiten zu den Quellen Adams wird die Chronik des Thietmar von Merseburg nicht genannt.
Vgl. exemplarisch Bernhard Schmeidler (Hg.): Adam von Bremen, Hamburgische Kirchengeschichte. 3. Auflage, Hannover und Leipzig 1917, S. LVIIff.
[756] Vgl. Simek: Religion und Mythologie der Germanen. 2014, S. 81f.
[757] Vgl. ebd., S. 61f.
[758] Böldl: Götter und Mythologie. 2013, S. 26.

> kom þat ásamt með þeim, at hallærit mundi standa af Dómalda konungi þeirra, ok þat með, at þeir skyldu honum blóta til árs sér, ok veita honum atgöngu ok drepa hann, ok rjóða stalla með blóði hans.[759]

Prinzipiell scheinen Opferhandlungen kein ausschließliches Charakteristikum der Julzeit darzustellen. So findet beispielsweise das in der *Ynglinga saga* beschriebene Opfer im Herbst und damit nicht in der Julzeit statt. Möglicherweise dient die Verlegung von Menschenopfern in eine mythische Vorzeit dem Zweck, sich als guter Christ von den heidnischen Vorfahren zu distanzieren. Auch stellten Opferungen von Herrschenden stellten wohl eher eine Ausnahme in Notlagen dar. Derartige Krisensituationen blieben, wie die oben zitierte Stelle zeigt, noch lange Zeit im kollektiven Gedächtnis einer sozialen Gruppe erhalten und gingen somit vom kommunikativen in das kulturelle Gedächtnis über.Sowohl die möglicherweise zumindest teilweise glaubwürdige Praxis des Rötens des Kultgebäudes, des Altars oder anderer Gegenstände mit dem Opferblut sowie der anschließende Verzehr des geopferten Tieres zeigen, dass es wohl das Blut der Tiere (und Menschen) war, welches das eigentliche Opfer darstellte und somit aufgrund seines Wertes den Opfern als Gabe zugeeignet wurde, und nicht der Körper. Das Opfer als Gabe war stets mit einer Hoffnung auf Gegengabe verknüpft – eine Vorstellung, die auch sonst im wikingerzeitlichen Skandinavien üblich war. Auf die Vorstellung des Blutes als Sitz der Lebenskraft und damit verbundenen magischen Eigenschaften wurde bereits oben verwiesen.

Neben den oben erwähnten Opfermahlzeiten berichten die Quellen immer wieder von Trinkgelagen, die als Opferhandlungen zu verstehen sind. Ganz allgemein werden in der Julzeit stattfindende Trinkgelage in der Regel als *jóladrykkja* bezeichnet oder im Rahmen des *jólaboð* (Gastgebot zum Julfest) sowie dem *jólaveizla* (Gastmahl zur Julzeit) erwähnt. Wie bereits im vorangegangenen Kapitel erläutert, verfügen derartige Trinkgelage über wichtige Funktionen bezüglich der Konstitution und Festigung von Gemeinschaften und konnten wahrscheinlich in das kulturelle Gedächtnis überführt und so für die Nachwelt bewahrt werden. Dennoch stellt sich bei einigen Schilderungen von Trinkgelagen die Frage, ob es sich dabei um ein gewöhnliches geselliges Beisammensein oder um eine Opferhandlung handelte. Fest steht jedenfalls, dass Trinkgelage neben Gastmählern einen festen Be-

[759] Ynglinga saga, Kapitel 18.
Dómaldi übernahm das Erbrecht seines Vaters Vísbur und regierte das Land. In seinen Tagen gab es eine große Hungersnot und Teuerung. Die Schweden brachten in Uppsala große Opfergaben dar. Im ersten Herbst opferten sie Ochsen, aber dadurch verbesserte sich die Ernte nicht. Im zweiten Herbst hielten sie ein Menschenopfer ab, aber das folgende Jahr wurde eher schlechter. Im dritten Herbst kam eine Vielzahl an Menschen nach Uppsala, als das Opfer veranstaltet werden sollte. Nun berieten sich die Häuptlinge untereinander und sie kamen zu der Erkenntnis, dass die Hungernot wegen ihres Königs Dómaldi andauern würde und dass sie ihn für eine gute Ernte opfern, überfallen, töten und den Altar mit seinem Blute röten sollten.

standteil von Opferfeierlichkeiten bildeten – und zwar nicht nur anlässlich des Julfestes.[760] So wird beispielsweise in der *Hákonar saga goða* König Hakon im Rahmen eines Gastmahls anlässlich der Winternächte von den Trönder Bauern dazu genötigt, an einem Trankopfer teilzunehmen: „En er hit fyrsta full var skenkt, þá mælti Sigurðr jarl fyrir ok signaði Óðni ok drakk af horninu til konungs. Konungr tók við ok gerði krossmark yfir.“[761]

Neben Trinkgelagen mit oder ohne Opfercharakter wird in einigen Quellen auch vom *bragarfull*, einem Becher, der zu Ehren bestimmter Götter gefüllt und ausgetrunken wird, berichtet. Auch dieser Begriff erscheint in den unterschiedlichsten Kontexten und beschränkt sich nicht nur auf die Julzeit, sondern kommt auch zu anderen Festen, wie etwa dem Erbmahl vor. Zwei Belege für den Begriff, die im Kontext mit dem Julfest stehen, schildern das *bragarfull* in Zusammenhang mit dem Schwur eines Eides: Ein Beleg findet sich in der *Helgakviða Hiǫrvarðzsonar*, die in der Liederedda bewahrt und in dieser Form vermutlich nicht vor dem 12. Jahrhundert enstanden ist[762]. In diesem Heldenlied legen die anwesenden Männer die Hand auf einen Opfereber und leisten Gelübde auf den Weihebecher, den *bragarfull*.[763] Ein weiterer Beleg findet sich in einer Fassung der *Hervarar saga ok Heiðreks*, der *Heiðreks saga vitra*. Dabei handelt es sich um eine Fornaldarsaga, die wohl aus 13. Jahrhundert stammt, jedoch deutlich ältere Elemente aufweist und in sehr unterschiedlichen Fassungen bewahrt ist.[764] Hier taucht der Begriff *bragarfull* ebenfalls auf, scheint jedoch in keinem Zusammenhang mit Opfern zu stehen: „Þ*at* u*a*r tíþ*in*da eítt hu*er*t SÍN iola aptaN, at Menn skylldu heít st*r*eingía at b*ra*gar fulli, se*m* sidr e*r* ti*l*, […].“[765] Ob es sich beim *bragarfull* tatsächlich um eine genuin germanisch-heidnische Tradition handelte, wurde in der Vergangenheit immer wieder angezweifelt.[766] So rechnet beispielsweise Düwel für das *bragarfull* mit einer Rückprojektion der christlichen Sitte des Minnetrinkens ins Heidentum.[767]

Welchen Gottheiten oder Wesen Opfer in der Julzeit zugedacht waren, ist in der Forschung umstritten: Denkbar wären hier beispielsweise Opfer an Odin oder Frey. Betrachten

---

[760] Vgl. Zimmermann: Trinkgelage und Trinksitten. 2006, S. 237.
[761] Hakonar saga goða, Kapitel 18.
Und als der erste Becher eingeschenkt war, da sprach Jarl Sigrud über diesen einige Worte und segnete ihn auf Odin und trank aus dem Horn zum König gerichtet. Der König nahm ihn entgegen und machte darüber ein Kreuzzeichen.
[762] Vgl. Simek: Lexikon der altnordischen Literatur. 2007, S. 174 (Artikel: Helgakviða Hiǫrvarðzsonar)
[763] Vgl. Helgakviða Hiǫrvarðzsonar, S. 266.
[764] Vgl. Simek: Lexikon der altnordischen Literatur. 2007, S. 178 (Hervarar saga ok Heiðreks).
[765] Jón Helgason (Hg.): Hervarar saga ok Heiðreks konungs. København 1924 (=Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur), Kapitel 2.
Es war an einem Julabend, als die Männer, so wie es Sitte war, ihre Gelübde auf den Bragi-Becher ablegten.
[766] Vgl. etwa Simek: Lexikon der germanischen Mythologie. 2006, S. 57. (Artikel: bragafull)
[767] Vgl. Düwel: Das Opferfest von Lade. 1985, S. 119.

wir zunächst einmal die These, dass der Göttervater Odin anlässlich des Julfestes verehrt wurde. Abgeleitet von dem Heiti *Jólnir* oder *Jólni,* welches für Odin steht, wird die These, dass Odin mit dem Julfest in besonderer Beziehung steht. Das Heiti leitet sich vermutlich vom altnordischen Begriff *jól* ab und lässt darauf schließen, dass der Göttervater möglicherweise im Rahmen des heidnischen Julfestes eine besondere Stellung eingenommen hat.[768] Eine solche Interpretation legt beispielsweise das Ende des 12. Jahrhunderts verfasste *Ágrip af Nóregskonungasǫgum* nahe. Hier heißt es im ersten Kapitel: „Heiðnir menn gerðu sér samkundu ok í tígn við Óðin, […].“[769] Allerdings fallen die für Mittwinter erwähnten Opfer für ein gutes Wachstum nicht in den ihm üblicherweise zugeordneten Zuständigkeitsbereich als „[…] Göttervater, Dichtergott, Totengott, Kriegsgott, Gott der Magie, der Runen, der Ekstase.“[770] Gleichwohl vermuten einige Forscher, dass es sich beim Julfest um ein Fest zu Ehren der verstorbenen Ahnen gehandelt haben könnte. Als Totengott und Anführer der Wilden Jagd bzw. des Wilden Heeres könnte Odin daher eine besondere Stellung im Rahmen des Julfestes eingenommen haben und damit Adressat von Opferhandlungen in der Julzeit gewesen sein.[771] Die Wortherkunft des altnordischen Begriffes *jól* deute darüber hinaus auf ein möglicherweise mit Magie und Zauberei im Zusammenhang stehendes Fest hin.[772] Dies könnte die Theorie, dass das Fest mit Odin, der in den altnordischen Quellen immer wieder mit Magie und Runen in Zusammenhang gebracht wird, weiter stützen.[773] Als Gott des Windes wird Odin aber auch im Volksglauben mitunter mit dem Aspekt der Fruchtbarkeit in Verbindung gebracht, da der Wind als Bringer von Fruchtbarkeit betrachtet wurde.[774]

Auch Frey wird in der Forschungsliteratur immer wieder als möglicher Kandidat für den Empfang einer Mittwinter-Opfergabe genannt, denn der *Gylfaginning* zufolge solle man Frey für eine gute Ernte und Frieden anrufen.[775] Da zumindest Snorri zufolge das Mittwinter-Opfer für ein gutes Wachstum abgehalten werden sollte, scheint diese Zuordnung plausibel. Zu Freys göttlichen Attributen zählen das Schiff Skíðblaðnir sowie der Eber Gullinborsti. Der Eber ist als altes Symbol für Fruchtbarkeit zu betrachten.[776] Ein

[768] Vgl. Hultgård: Jul. 2000, S. 104.
[769] Ágrip af Nóregskonungasǫgum, Kapitel 1.
Hier ist es angebracht, eine Frage zu klären, die von christlichen Männern in Bezug auf das, was man über Weihnachten wusste, aufgeworfen wurde, da unser Weihnachten seinen Ursprung in der Geburt unseres Herrn hat. Heidnische Männer hielten eine festliche Zusammenkunft zu Ehren von Odin ab, […].
[770] Simek: Lexikon der germanischen Mythologie. 2006, S. 310. (Artikel: Odin)
[771] Vgl. Hultgård: Jul. 2000, S. 104.
[772] Vgl. Weiser: Jul. Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum. 1923, S. 6ff.
[773] Vgl. Simek: Lexikon der germanischen Mythologie. 2006, S. 231. (Artikel: Jólnir)
[774] Vgl. Mogk: Mythologie. 1891, S. 1074f.
[775] Vgl. Gylfaginning, Strophe 23.
[776] Vgl. Simek: Lexikon der germanischen Mythologie. 2006, S. 114. (Artikel: Frey)

soches Tier wird in der bereits beschriebenen Szene aus der *Helgakviða Hjörvarðssonar* erwähnt, wo bei einem Gastmahl am Vorabend des Jul ein Opfereber in die Halle hereingeführt wird.[777] Von einem Frey zugedachten Opfer an Julabend berichtet, wie bereits oben ausgeführt, auch die *Heiðreks saga vitra*.[778] Im 10. Kapitel wird von einem *sonarblót* berichtet, welches am Julabend stattgefunden haben soll.[779] Beide Opfer werden für eine gute Ernte abgehalten und sind mit einem Opfereber verknüpft, so dass das *sónarblót* nach aktueller Forschung als Opfer an den Fruchbarkeitsgott Frey betrachtet wird.[780] In der *Ynglinga saga* findet sich jedoch ein als *sónarblót* bezeichnetes Opfer, dass als Orakel eingesetzt wird und König Dag Aufschluss über den Verbleib seines verschollenen Sperlings gibt.[781] Im wahrscheinlich vor der Mitte des 13. Jahrhunderts entstandenen *Ögmundar þáttr dytt ok Gunnars helmings* werden Opfer im Rahmen von Gastmählern im Winter erwähnt, die Frey zugedacht waren.[782] Ob die in Schweden stattfindenden Festumzüge und Opfer in der Julzeit stattgefunden haben, lässt sich der Saga allerdings nicht entnehmen. Die zahlreichen Belege zeigen, dass Frey also durchaus ein Empfänger von Opferungen während der Julzeit gewesen sein könnte – abschließend belegen lässt sich dies jedoch nicht.

Wie die obigen Ausführungen zeigen, gibt es sowohl für die These, dass die Opfer in der Julzeit Odin, als auch dass diese Frey zugeeignet waren, nachvollziehbare und stichhaltige Gründe. Eine mögliche Lösung wäre der Forschungsfrage könnte es daher sein, dass die Opfer beiden zugeignet waren: Sowohl Odin als auch Frey könnten an Jul für ihre jeweiligen Eigenschaften gemeinsam verehrt worden sein. Somit könnten die die Opfer nicht nur einem spezifischen Gott zugedacht gewesen sein. Gleichwohl könnten aber auch unterschiedliche soziale Schichten bei ihrer Opfertätigkeit einen jeweils auf ihre Bedürfnisse angepassten Fokus gesetzt haben: Denkbar wäre in diesem Zusammenhang beispielsweise, dass Odin als Kriegsgott eher von den oberen Schichten, von Anführern und Kriegern verehrt wurde, während Frey möglicherweise eher im bäuerlichen Milieu eine wichtige Rolle einnahm. Möglicherweise wurde auch Odin in seiner Rolle als Gott der Magie und der Toten von spezifischen sozialen Schichten verehrt. Vielleicht wurden daher Opfer von Individuen verschiedender sozialer Schichten unterschiedlichen Göttern

[777] Vgl. Helgakviða Hjǫrvarðssonar, S. 266.
[778] Vgl. Simek: Lexikon der altnordischen Literatur. 2007, S. 178 (Hervarar saga ok Heiðreks).
[779] Vgl. Heiðreks saga vitra, Kapitel 10.
[780] Vgl. Simek: Lexikon der germanischen Mythologie. 2006, S. 393. (Artikel: sónargöltr)
[781] Vgl. Ynglinga saga, Kapitel 18.
[782] Vgl. Ögmundar þáttr dytt ok Gunnars helmings. In: Jónas Kristjánsson (Hg.): Eyfirðinga sögur. Reykjavík 1956 (=Íslenzk Fornrit IX), Kapitel 7.

zugedacht. Denkbar wäre darüber hinaus auch, dass die verschiedenen Götter zu unterschiedlichen Zeiten oder in verschiedenen Regionen durch Opfer geehrt wurden.

Möglicherweise könnten Opfer zur Julzeit aber auch Disen oder anderen weiblichen Gottheiten oder Mächten zugeeignet gewesen sein. Wie bereits in Kapitel *8.3 Mōdraniht, Dísablót und Co: Mütterkulte als Teil der Julzeit?* geschildert, erwähnt der angelsächsische Gelehrte Beda ein „Nacht der Mütter" genanntes Opferfest, welches zu Beginn des neuen Jahres, den er auf den 8. Januar nach dem julianischen Kalender verortet, von den Angeln gefeiert worden sei.[783]

Betrachtet man die bereits oben mehrfach aufgeführte Möglichkeit, dass es sich bei an. *jól* nicht um ein einzelnes, spezifisches Fest gehandelt haben könnte, sondern vielmehr um einen längeren Festzeitraum, der sich möglicherweise über die beiden gesamten Julmonate erstreckte, erscheint es durchaus denkbar, dass in diesem Zeitraum verschiedene Götter und andere Wesen verehrt wurden. Statt eines Festes, das sich über die verschiedenen Regionen und über einen langen Zeitraum hinweg recht homogen gestaltete, wäre daher eine Vielfalt an Festen denkbar, die zur Julzeit im Untersuchungsgebiet und -zeitraum gefeiert und die später unter der Bezeichnung an. *jól* zusammengefasst wurden. Dies würde auch die verschiedenen Festbezeichnungen erklären, die in den Quellen erhalten sind.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Opfer während der Julzeit in der altwestnordischen Literatur zwar häufig erwähnt werden. Tiefergehende Informationen dazu, wie, von wem und für wen ein solches Opfer konkret abgehalten wurde, fehlen jedoch. Möglicherweise deutet dies darauf hin, dass es „das" altskandinavische Julfest in diesem Sinne nicht gegeben hat, sondern dass der Begriff *jól* vielmehr auf einen längeren (Fest-)zeitraum verweist. Abseits der Bitte um Frieden und gutes Wachstum scheinen die Opfer zu Mittwinter keinen speziellen Zweck verfolgt zu haben – zumindest ist dieser nicht überliefert. Die untersuchten Belege lassen zudem vermuten, dass sich Opferfeste in der Julzeit, speziell zu Mittwinter, im Wesentlichen nicht von Opfern zu anderen Zeiten des Jahres unterschieden. Möglicherweise gingen genauere Details zu diesen Ritualen jedoch mit dem Religionswechsel verloren. Nur jene Brauchelemente, die besonders wichtig für die Identität der Gesellschaft, oder die mit dem christlichen Glauben vereinbar waren, wurden, so das Ergebnis der Untersuchung von Opfern in der Julzeit, erinnert. Dies trifft beispielsweise auf Opfermahlzeiten und Trinkgelage zu, die zu profanen Gastmählern und Gelagen umfunktioniert oder in einen im christlichen Sinne umgestaltet und umgedeutet werden konnten. Statt auf Odin oder andere Götter wurde so beispielsweise der Jultrank nun

[783] Vgl. Beda Venerabilis: De Temporum Ratione, Kapitel 15 (De Mensibus Anglorum), S. 356.

mit dem Verweis auf Christus und Maria gesegnet, wie es in Artikel 7 des *Gulathingslov* geschildert wird.[784]

Warum tiefergehende Details zu Opfern im Allgemeinen, aber auch speziell zu Opfern in der Julzeit nicht oder nur unzureichend in der altwestnordischen Literatur überliefert worden sind, auf diese Frage soll nun im folgenden Kapitel eingegangen werden.

9.2.1 Opferhandlungen und Vergessen

Speziell in Bezug auf Opferhandlungen scheinen sowohl das kommunikative und das kulturelle Gedächtnis als auch das Phänomen des Vergessens eine besondere Rolle zu spielen. Denn, abseits von einigen wenigen Aspekten, wie zum Beispiel das im Anschluss an den Opfervorgang stattfindende Opfermahl oder Trankopfer sowie möglicherweise das Färben von Kultgegenständen und -gebäuden mit Opferblut, sind kaum Einzelheiten zu heidnischen Opferritualen in das kulturelle Gedächtnis übergegangen. Die bewahrten Details sowie die generelle Bedeutung von Blut in archaischen Gesellschaften scheint darauf hinzudeuten, dass das Blut das eigentliche Opfer darstellte. Auf dessen hohen Stellenwert als Sitz der Lebenskraft und Träger magischer Eigenschaften deuten auch religionswissenschaftliche Vergleichsstudien hin. Dies gilt speziell auch für Opfer-Rituale zur Julzeit, die sich den vorhandenen Quellen nach zu beurteilen wohl nicht von anderen Opfern unterschieden. Allerdings wäre es durchaus denkbar, dass Detailinformationen zu den speziellen Charakteristika der verschiedenen Opferfeste im Jahreslauf nicht über mehrere Generationen hinweg erinnert wurden.

Auch die Gründe dafür, warum insbesondere detailliertere Beschreibungen der Opferhandlungen selbst fehlen, können vielfältig sein. Möglicherweise gab es keine über einen längeren Zeitraum und über die verschiedenen Regionen Skandinaviens einheitliche und festgelegte Opferpraxis. Dies könnte auch dazu beigetragen haben, dass nur wenige Einzelheiten zu den Opferhandlungen in das kulturelle Gedächtnis eingingen und die unterschiedlichen Festbezeichnungen und -schilderungen erklären. Sicherlich gingen diese Kenntnisse aber auch durch die zunehmende Christianisierung verloren. So betont Hultgård in seinem Aufsatz *Altskandinavische Opferrituale*:

> Das erste, was den Religionswechsel *nicht* überdauern konnte, war eben der öffentliche Kultus, der ja auch Ausdruck einer gemeinsamen Ideologie war. Der öffentliche Kultus wurde in Skandinavi-

[784] Vgl. Gulaþingslǫg, Artikel 7.

> en vielfach von der herrschenden Schicht getragen und Vertreter dieser sozialen Gruppe, wie die Häuptlinge und die Könige, übten auch sakrale Funktionen aus. [785]

Eben diese Schichten hätten jedoch zu großen Teilen mit dem Christentum eine neue, glaubensexklusive Religion angenommen.[786] Zwar durften Opfer zunächst auch nach dem offiziellen Übergang zum neuen Glauben abgehalten werden – dies galt jedoch nur für private Opfer. Damit verschwanden die rituellen Handlungen, oder zumindest jener Teil, der nicht mit dem christlichen Glauben zu vereinbaren war, aus dem Gedächtnisrahmen der Isländer.

Folgt man dem von Aleida Assmann entwickelten Konzept der sieben Formen des Vergessens, lassen sich in Bezug auf das Fehlen von Details zu Opferhandlungen gleich zwei Mechanismen erkennen, die sicherlich großen Einfluss auf das Nicht-Erinnern dieser Rituale ausgeübt haben: Zum einen das *selektive* und zum anderen das *strafende Vergessen.* Dem Konzept des selektiven Vergessens zufolge werden Wissensinhalte, zu denen der Bezug innerhalb einer bestimmten sozialen Gruppe oder Gesellschaft verloren gegangen ist, nicht weiter erinnert, da sie an Relevanz verloren haben. Vorchristliche Opferrituale haben in einer durchweg christlichen Gesellschaft keinen Nutzen mehr und werden nicht mehr praktiziert. Entsprechend geht das Wissen über diese Praktiken verloren, insofern diese nicht auf die eine oder andere Weise mit dem christlichen Glauben zu vereinen sind. Fest steht zumindest, dass diese Opferrituale zu jener Zeit, in der sie noch praktiziert wurden, nicht niedergeschrieben wurden und sie daher nicht über diesen Weg in das kulturelle Gedächtnis eingingen. Möglicherweise folgten die Opferhandlungen selber aber auch keinem festen Ablauf, wie Jens Peter Schjødt vermutet: „For them, variation in ritual performances would have been no problem, as long as the rituals worked, and where carried out with good intentions.“ [787] Allerdings deuten literarische Belege wie jene aus der *Hávamál* darauf hin, dass es durchaus notwendig war, das „richtige“ Durchführen einer Opferhandlung zu erlernen.

Als zweiter Vergessens-Mechanismus im Zusammenhang mit vorchristlichen Opfern könnte das *strafende Vergessen* eine wichtige Rolle gespielt haben: Denn verschiedenen literarischen Quellen und Gesetzestexten können wir Verbote entnehmen, die das Opfern betreffen und die teilweise mit drastischen Strafen einhergingen. So setzte beispielsweise der norwegische Herrscher Olaf Tryggvason laut der gleichnamigen Saga die Missionierung seines Herrschaftsgebietes mit brutaler Gewalt durch. Beispielsweise wird in Kapitel 50

[785] Hultgård: Altskandinavische Opferrituale. 1993, S. 222f.
[786] Vgl. ebd., S. 223.
[787] Schjødt: The Christianisation of the North. 2013, S. 315.

geschildert, wie der Kopf des zuvor ums Leben gekommenen heidnischen Jarl Hákons gesteinigt wird. Das Kapitel schließt mit den Worten:

> Manna ǫrvastr var Hákon jarl, en ina mestu óhamingju bar slíkr hǫfðingi til dánardœgrs síns. En þat bar mest til er svá varð, at þá var su tið komin, at fyrir dœmask skyldi blótskaprinn ok blótmenninir, en í stað kom heilo trúa ok réttir siðir.“[788]

Diese und andere drastische Maßnahmen werden sicherlich dazu beigetragen haben, das Verbot heidnischer Praktiken durchzusetzen. Auch in den nachfolgenden Kapiteln wird immer wieder geschildert, wie Olaf den neuen Glauben mit Gewalt durchsetzt. Unter anderem ordnet er die Verbrennung von Kultgebäuden an. Die Gebäude gingen, so die Saga, mitsamt ihres kostbaren Inventars in Flammen auf.[789] Nicht einmal vor einer Statue des Thor, der in der Region rund um Trondheim der angesehenste Gott gewesen sei, machte die Zerstörungswut des Königs halt.[790] Außerdem ließ Olaf Tryggvason, zumindest dem 19. Kapitel des *Ágrip* zufolge, Trinkgelage und Opfergastmähler zunächst gänzlich verbieten. Allerdings handelte es sich dabei um derart wichtige Bräuche, dass auch ein König diese nicht vollständig abschaffen konnte. Trinkgelage wurden daher später wieder an christlichen Feiertagen, wie zum Beispiel Weihnachten und Ostern, erlaubt und christlich umgedeutet: „[…] ok felldi blót ok blótdrykkjur, ok lét í stað koma í vild við lýðinn hǫtíðardrykkjur jól ok páskar, Jóansmessu mungát, ok haustǫl at Míkjálsmessu.“[791] Das Beispiel zeigt, dass solche für den gesellschaftlichen Zusammenhalt und die Gruppenidentität wichtigen Bräuche nicht einfach komplett abgeschafft werden konnten. Durch das Verbot bestimmter, nicht mit dem christlichen Glauben vereinbarer Rituale, wie z. B. Opferungen, konnten Elemente wie Gastmähler und Trinkgelage jedoch mit dem neuen Glauben in Einklang gebracht werden. Gerade diese Aspekte fanden Eingang in das kulturelle Gedächtnis. Entsprechend führten machtpolitische Interessen dazu, einige Aspekte der alten Kulte zunächst beizubehalten. In diesem Kontext ist auch der Absatz der *Hákonar saga góða* zu lesen, in

[788] Vgl. Ólafs saga tryggvasonar. In: Jónsson, Finnur (Hg.): Heimskringla I. København 1893 – 1900 (=Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur), S. 356.
Sehr freigiebig war Jarl Hakon, aber das größte Unglück widerfuhr diesem Häuptling an seinem Todestag. Am meisten aber trug dazu bei, dass nun eine Zeit gekommen war, wo die heidnische Götterverehrung und die heidnischen Opfer gerichtet werden sollten: an ihre Stelle traten der heilige Glaube und die rechte Religion.
[789] Vgl. ebd., Kapitel 59 sowie Kapitel 69.
[790] Vgl. ebd., Kapitel 69, S. 385.
[791] Ágrip af Noregskonungsǫgum, Kapitel 19.
[…] und ließ Opfer und Opfergelage verbieten, und an deren Stelle die Pflicht setzen, zu heiligen Zeiten wie Weihnachten und Ostern Gelage abzuhalten, und zur Johannesmesse Leichtbier zu brauen und zur Michealismesse ein Herbsttrinkgelage abzuhalten.

welchem berichtet wird, König Hakon habe veranlasst, das heidnische Julfest zur selben Zeit wie das christliche Fest zu feiern.[792]

Abseits von den untersuchten Sagas und Þættir wird in verschiedenen Gesetzestexten aus dem altwestnordischen Bereich das Verbot von bestimmten Opferhandlungen erwähnt: So wurden beispielsweise im christlichen Recht des *Frostaþingslǫg* das Opfern, das Wahrsagen und die Zauberei gleichermaßen hart bestraft. Hier heißt es im Kapitel *Um blót a heiðnar vettr,* „über das Opfer an heidnische Wesen", dass jeder, der bewiesenermaßen des Opferns, der Zauberei oder des Weissagens überführt würde, fortan friedlos sein solle. Leugnete die betreffende Person, sich einem heidnischen Opfer, der Zauberei oder Wahrsagerei schuldig gemacht zu haben, so sollte der Mann das Eisen tragen und die Frau in den Kessel greifen.[793] Das Recht war in der Region rund um den Trondheimsfjord in Kraft.[794] In anderen Gesetzen wurden bestimmte Praktiken, wie etwa der Verzehr von Pferdefleisch, verboten. Das Pferd stellte damals ein wichtiges Opfertier dar. Auch auf Island wurden Opferhandlungen bereits kurz nach der Übernahme des christlichen Glaubens verboten.[795] Derartige Restriktionen mögen mit großer Wahrscheinlichkeit dazu beigetragen haben, dass genauere Informationen zu Opferhandlungen in Vergessenheit gerieten, bevor sie schriftlich fixiert werden konnten.

> „[…] when a ritual ceases to be performed, it disappears from memory within very few generations, unless it has become transformed into narratives. Those rituals which were not directly in opposition to Christian dogma […] could still be practiced, but in most cases, they were now placed in new contexts which meant that the ideological basis changed."[796]

Dass zumindest im östlichen Schweden, genauer auf Gotland, in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts das Opfern jedoch noch praktiziert wurde, zeigen entsprechende Belege in der zu dieser Zeit entstandenen *Gutasaga* sowie dem *Gutalag*. Hier werden im Kapitel *af blōtan* die Strafen für heidnische Opferhandlungen aufgeführt: Wer eine Gottesverehrung mit Essen und Trinken, das nicht christlicher Sitte folgt, vornimmt, muss 3 Mark Strafe zahlen.[797]

Die Quellenbelege zeigen jedoch, dass Verbote heidnischer Opferriten durchaus in beträchtlichem Maße dazu beigetragen haben könnten, dass diese nicht mehr praktiziert wur-

[792] Vgl. Hákonar saga goða, Kapitel 13.
[793] Vgl. Frostaþingslǫg (Ældre – Kristenret): In: Keyser, R. / Munch, P. A. (Hg.): Norges gamle lov indil 1387. Fjerde Bind. Christiania 1885, Kapitel 15.
[794] Vgl. Strauch: Mittelalterliches nordisches Recht. 2011, S. 77.
[795] Vgl. Vilhjálmur Finsen (Hg.): Grágas. Islændernes lovbog i fristatens tid. Første del. Kjøbenhavn 1852, Kristenretten, Kapitel 7.
[796] Schjødt: The Christianisation of the North. 2013, S. 317.
[797] Vgl. Schildener, Karl (Hg.): Guta-Lagh. Der Insel Gothland altes Rechtsbuch. Greifswald 1818, Kapitel 4 „af blotan".

den. Sowohl durch Verbote als auch durch die zunehmende Christianisierung verloren die alten Riten an Relevanz, so dass sie schließlich dem Vergessen anheimfielen. Sicherlich trug aber auch der gesellschaftliche Druck zur Durchsetzung der Verbote und dem Vergessen der Opferriten bei: Denn wer Teil einer bestimmten sozialen Gruppe sein möchte, wird in der Regel nicht gegen deren moralische Werte verstoßen, sondern sich dem Glauben und den Bräuchen der Mehrheit anpassen.

9.3 GESCHENKE

Neben Gastmählern und Trinkgelagen stellen Geschenke im Kontext von Julfeierlichkeiten ein sehr häufig genanntes Element in der altwestnordischen Literatur dar. Gaben und Geschenke werden in diesem Kontext oftmals explizit als an. *jólagjǫf (sg.)* bzw. *jólagjafir (pl.),* also als Julgeschenk(-e) bezeichnet. So heißt es beispielsweise in der im 15. Jahrhundert verfassten Fornaldarsaga *Áns saga bogsveigis*[798]: „[…] ok leið svá fram til jóla. Þá lýsti konungr yfir því, at hann mundi gefa jólagjafir, sem faðir hans hafði gert, kvaðst svá vilja sína menn at sér hylla.“[799] Auch in deutlich älteren Sagas, wie beispielsweise der aus den 1230er Jahren stammenden *Egils saga* oder der Ende des 13. Jahrhunderts verfassten *Fóstbræðra saga* findet der Begriff an. *jólagjǫf* Erwähnung.[800] Die häufige Nennung von Gaben und Geschenken anlässlich des Julfestes wirft jedoch einige Fragen auf, denn zumindest der volkskundlichen Forschung zufolge tauchen Weihnachtsgeschenke in Deutschland und Skandinavien erst in der frühen Neuzeit auf – und das zunächst auch nur für Kinder. Erst später setzen sich Geschenke für Bedienstete und schließlich auch unter Erwachsenen durch.[801] Für Geschenke innerhalb der letztgenannten Gruppe fänden sich, so Volkskundlerin Ingeborg Weber-Kellermann, sogar erst ab dem Ende des 17. Jahrhunderts Belege.[802] Zu ähnlichen Erkenntnissen kommt die österreichisch-norwegische Volkskundlerin und Ethnologin Lily Weiser-Aall für den skandinavischen Raum:

> Alle opplysninger peker i samme retning, at en i eldre tid ikke kjente til julegaver. Barn og alle andre i huset fikk det de skulle ha til jul, nye klær og til dels mat ut over det som ble spist ved de felles måltidene, julemat som de kunne ta med seg fra bordet og råde alene over. En kalte ikke disse ting 'julegaver' [...]. Julegaver i ny forstand har først fått innpass her hjemme i forbindelse

[798] Vgl. Simek/Pálsson: Lexikon der altnordischen Literatur. 2007, S. 15f. (Artikel: Áns saga bogsveigis)
[799] Áns saga bogsveigis, Kapitel 3.
[...] und so verging die Zeit bis zum Julfest. Dann ließ der König verlauten, dass er Julgeschenke verteilen werde, so, wie es sein Vater getan hatte. Er sagte, er wolle seine Männer so für sich gewinnen.
[800] Vgl. Egils saga, Kapitel 67. und Fóstbrœðra saga, Kapitel 5.
[801] Vgl. hierzu beispielsweise Weber-Kellermann: Das Weihnachtsfest. 1978, S. 87ff. oder Lily Weiser-Aall: Julenissen og Julegeita i Norge. Oslo 1954 (=Småskrifter fra Norsk Etnologisk Gransking, småskrift nr. 4).
[802] Vgl. Weber-Kellermann: Das Weihnachtsfest. 1978, S. 87ff sowie sowie Selk: Mittwinter und Weihnachten. 1980, S. 24.

> med juletreet og med forestillinger som hører til tradisjonen om St. Nikolau og beslektede vesener. 'Julegavene', virkelige gaver og ikke bare andel i de goder som hører til festen, ble overtatt fra byenes julefest.[803]

Doch wie lassen sich die Aussagen der beiden renommierten Volkskundlerinnen mit den teils explizit als an. *jólagjafir* bezeichneten Gaben aus der altwestnordischen Literatur in Einklang bringen?

Bevor diese Frage beantwortet werden soll, möchte ich mich zunächst einmal mit den grundlegenden Funktionen von Gaben und Geschenken in der altnordischen Literatur beschäftigen. Bereits 1925 beschrieb der französische Ethnologe und Soziologe Marcel Mauss in seinem heute als Standardwerk geltenden Buch *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften* das System des Geschenkaustauschs als *totales gesellschaftliches Phänomen*. Innerhalb eines solchen Systems kämen, so Mauss, „[…] alle Arten von Institutionen gleichzeitig und mit einem Schlag zum Ausdruck: religiöse, rechtliche und moralische.“[804] *Totale gesellschaftliche Phänomene* stellen somit all jene Handlungen dar, welche „[…] die Gesellschaft und ihre Institutionen in ihrer Totalität in Gang halten.“[805] Zwar würden Leistungen und Gegenleistungen in diesem System scheinbar freiwillig erfolgen, streng genommen seien sie jedoch obligatorisch.[806] Laut Mauss ergäben sich aus dem System des Gabenaustauschs drei Grundverpflichtungen, die mit diesem System verbunden und in allen Gesellschaften zu finden seien:

1. die Verpflichtung, Geschenke zu geben,
2. die Verpflichtung, Geschenke anzunehmen sowie
3. die Verpflichtung, Geschenke mit einer Gegengabe zu erwidern.

Die Einhaltung dieser Verpflichtungen stelle die Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung sicher, ihre Ablehnung schaffe hingegen Unfrieden und Chaos.[807] Die Erhaltung des sozialen Friedens einer Gesellschaft stellt also Mauss zufolge eine der Grundfunktionen des Austauschs von Gaben und Geschenken in archaischen Gesellschaften dar.

---

[803] Weiser-Aall: Julenissen og Julegeita i Norge. 1954, S. 26.
Alle Informationen weisen in die gleiche Richtung, dass man in alter Zeit keine Weihnachtsgeschenke kannte. Kinder und alle anderen im Haus bekamen das, was sie zu Weihnachten brauchten, neue Kleidung und Essen, welche sie zusätzlich zu den gemeinsamen Mahlzeiten bekamen, etwas von dem Weihnachtsessen, das vom Tisch übrigblieb und welches sie für sich haben konnten. Man nannte diese Dinge nicht "Weihnachtsgeschenke" [...]. Weihnachtsgeschenke im modernen Sinne wurden hierzulande erst in Verbindung mit dem Weihnachtsbaum und den Vorstellungen eingeführt, die der Tradition des heiligen Nikolaus und hiermit verwandten Traditionen angehören. „Weihnachtsgeschenke“, im Sinne tatsächlicher Geschenke, die nicht nur Teil des Festes waren, wurden mit der Zeit von den städtischen Weihnachtsfeierlichkeiten übernommen.
[804] Marcel Mauss: Die Gabe. 1990, S. 17.
[805] Vgl. ebd., S. 176.
[806] Vgl. ebd., S. 24.
[807] Vgl. ebd., S. 36f.

Auch in der altnordischen Literatur ist die Gabe von Geschenken stets untrennbar mit der Konstitution und Pflege sozialer Beziehungen verknüpft. Denn in der wikingerzeitlichen und mittelalterlichen skandinavischen Gesellschaft erfordert jede Gabe eine Gegengabe. Dass dieses Konzept auch für Julgeschenke gilt, zeigt die *Fóstbræðra saga*, die im 13. Jahrhundert verfasst wurde:

> Konungr sagði: „Tel þú oss kvæði nökkut." Þormóðr settist upp ok kvað svá hátt, ok mjök svá heyrði um allan herinn, en hann kvað Bjarkamál in fornu. En áðr en hann tók til, spurði Þormóðr, hví Sighvatr skáld skyldi eigi skemmta ok launagullinhjaltann, — „er þú, konungr, gaft honum í jólagjöf í fyrra vetr."[808]

Eine Gegengabe musste, wie die oben zitierte Stelle zeigt, nicht zwangsläufig materieller, sondern konnte auch immaterieller Natur sein - hier in Form eines Preisgedichtes auf den König.

Speziell für Könige, Jarle und andere Herrscher stellte Freigebigkeit eine wichtige Tugend dar, die oftmals in der altnordischen Literatur, und hier ganz besonders in den Königsagas, hervorgehoben wird. Aber auch unter Kriegern und einfachen Bauern gilt Freigebigkeit als erstrebenswerte moralische Eigenschaft. Entsprechend findet die Gabe von Geschenken in allen gesellschaftlichen Schichten Erwähnung. Besonders oft sind es jedoch Herrscher wie Könige und Jarle, die ihre Gefolgsleute mit Gaben bedenken. Solche Geschenke werden typischerweise im Rahmen von gewährter Gastfreundschaft verteilt – also etwa bei Gastmählern, Trinkgelagen oder sonstigen Festen.[809]

Darüber hinaus steht fest: Geschenke nehmen in der altnordischen Literatur einen wichtigen Stellenwert ein – besonders dann, wenn sie durch den Schenkenden sorgfältig ausgewählt, oder gar eigens für die beschenkte Person angefertigt wurden. Dies lässt sich sehr schön anhand eines Beispiels aus der *Egils saga* illustrieren: In Kapitel 67 der Saga lädt Arinbjörn seinen Freund Egil zu einem Jul-Gastmahl ein und beschenkt ihn reich. Egil hatte seinerseits bereits zuvor den Gastgeber mit kostbaren Geschenken bedacht:

> Hann gaf Agli at jólagjöf slæður, gervar af silki ok gullsaumaðar mjök, settar fyrir allt gullknöppum í gegnum niðr. Arinbjörn hafði látit gera klæði þat við vöxt Egils. Arinbjörn gaf Agli alklæðnað nýskorinn at jólum. Váru þar skorin í ensk klæði með mörgum litum. Arinbjörn gaf

[808] Fóstbræðra saga, Kapitel 5.
Der König sagt: „Trage du uns ein Gedicht vor." Þormóð setzte sich auf und sprach so laut, dass es nahezu das ganze Heer hören konnte. Er sprach die alte Bjarkamál. Aber bevor er damit begann, fragte Þormóð, warum nicht der Skalde Síghvat etwas vortrage, um so das Schwert mit dem goldenen Griff zu lohnen, „welches du, König, ihm als Julgeschenk im vergangenen Winter gemacht hast."
[809] Vgl. Miriam Ersch: „Vin sínum skal maðr vinr vera ok gjalda gjöf við gjöf" - Geschenke in der altnordischen Literatur und ihre Funktion. Köln 2012 (unveröffentlichte Masterarbeit), S. 108ff.

> margs konar vingjafar um jólin þeim mönnum, er hann höfðu heimsótt, því at Arinbjörn var allra manna örvastr ok mestr skörungr.[810]

Im Rahmen des Jul-Gastmahls beschenkt Egil seinen Freund Arinbjörn mit einem Segel für ein Langschiff, welches extra für ihn angefertigt worden war. Neben dem Segel erhielt Arinbjörn „fleiri gjafar, þær er sendiligar váru.“[811] Besonders interessant an diesen Gaben ist nicht nur, dass diese als sehr kostbar und sorgfältig ausgewählt beschrieben wurden, sondern auch, dass Egil und Arinbjörn diese extra füreinander haben anfertigen lassen. Dadurch wird die Besonderheit ihrer Freundschaft betont. Zwar stellt die Konstitution und Aufrechterhaltung sozialer Beziehungen eine Grundfunktion von Gaben und Geschenken in der altnordischen Literatur dar,[812] wirkliche Freundschaftsgaben sind jedoch eine Seltenheit: So wird zwar in vielen Sagas und Þættir davon berichtet, dass man nach der Gabe von Geschenken in Freundschaft (an. *vinátta*) voneinander schied. Dabei unterliegen Freundschaften aber in der Regel einem anderen Verständnis, als es in unserer modernen Gesellschaft üblicherweise der Fall ist. Insgesamt ließen sich, so Althoff in seinem Artikel zum Thema Freund und Freundschaften im *RGA,*[813] in allen Kulturen und Epochen zwei Arten von Freundschaft unterscheiden: Zum einen Freundschaften im Sinne einer „Individualbeziehung mit deutlicher emotionaler Bindung“, und zum anderen im Sinne einer institutionalisierten Freundschaft. Den entwicklungsgeschichtlich älteren Typus stellen institutionalisierte Freundschaften dar. Sie verfügen über einen Vertragscharakter und sind durch einen „festgelegten Kanon an Rechten und Pflichten“ gekennzeichnet.[814] Die Funktion solcher institutionalisierten Freundschaften sei es im Wesentlichen gewesen „[…] den Kreis der zur Hilfeleistung verpflichteten Personen über jenen der Verwandtschaft hinaus auszudehnen.“[815] Emotionen und Empfindungen gegenüber einer anderen Person standen dabei nicht im Vordergrund. Dieser Freundschaftstyp sei speziell im Rahmen von „politi-

[810] Egils saga, Kapitel 67.
Er schenkte Egil als Julgeschenk ein lang herabhängendes Gewand, gefertigt aus Seide und reichlich golddurchwirkt, und vorne mit Goldknöpfen bis unten besetzt. Arinbjörn hatte die Kleider für Egils Größe anfertigen lassen. Arinbjörn gab Egil zum Jul noch ein neu angefertigtes Kleidungsstück. Diese waren nach (Art) englischer Kleidung geschnitten, mit vielen Farben. Arinbjörn gab den Männern, die er eingeladen hatte, viele Freundschaftsgeschenke jeglicher Art, so dass Arinbjörn von allen Männern der freigiebigste und der edelmütigste war.
[811] Egils saga, Kapitel 67.
[…] und viele Gaben, die repräsentabel waren.
[812] Vgl. Ersch: Geschenke in der altnordischen Literatur. 2012, S. 30.
[813] Vgl. G. Althoff: Freund und Freundschaft. §2. Historisches. In: Beck, Heinrich et al.: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Neunter Band, Berlin/New York 1995, S. 577 – 582.
[814] Vgl. ebd., S. 577.
[815] Ebd.

schen Kräftefeldern“ häufig bezeugt.[816]

Grundsätzlich tauchen Gaben und Geschenke in der altnordischen Literatur überaus häufig im Kontext von Gastfreundschaft und Festen, wie etwa Bestattungen, Hochzeiten und sonstigen Feierlichkeiten, aber auch im Rahmen des *jólaboð*, der *jólaveizla* (Jul-Gastmahl) oder des *joladrykkja* (Jul-Trinkgelage) auf. Auch in diesen Belegstellen werden sie dabei teils explizit als *jólagjafir* (Julgeschenke) bezeichnet. Leopold Hellmuth, der sich ausführlich mit Gastfreundschaft und Gastrecht bei den Germanen befasst hat, stellt in seinem Kapitel über das Schenken fest, dass in der altnordischen Literatur Geschenke im Rahmen von Gastfreundschaft einen besonderen Stellenwert einnehmen. Allerdings stellten Geschenke, zumindest seiner Auffassung nach, keinen obligatorischen Bestandteil der germanischen Gastfreundschaft dar. Stattdessen hingen sie

> […] von einer Reihe von persönlichen und unpersönlichen Elementen ab, etwa der persönlichen Beziehung zwischen Gastgeber und Gast, den materiellen Verhältnissen des Gastgebers und dem Rang und Ansehen des Gastes.[817]

Durch die Gabe eines Geschenkes entstünde eine spezielle soziale Bindung zwischen Schenkendem und Beschenktem oder Gastgeber und Gast, welche durch die Gewährung von Gastfreundschaft allein so nicht zustande gekommen wäre, so Hellmuth. Gaben und Geschenke wurden dementsprechend nur in Fällen ausgetauscht, in denen eine solche Beziehung zwischen Gastgeber und Gast auch erwünscht war.[818] Daher stellte die Gabe von Geschenken zu Gastmählern eher eine Ausnahme dar. Zudem wurden nicht alle Gäste beschenkt: „Offenbar ging es den Gastgebern vor allem darum, die Einflußreichen und Mächtigen durch Geschenke an sich zu binden.“[819] So wird auch in der altnordischen Literatur immer wieder davon berichtet, dass beide Parteien nach der Gabe von Geschenken in guter Freundschaft voneinander schieden. Auch in den im Rahmen der vorliegenden Arbeit untersuchten Sagas und Þættir werden Gaben und Geschenke oftmals nach gewährter Gastfreundschaft während der Julzeit bzw. während eines Jul-Gastmahls oder beim Abschied durch den Gastgeber an die Gäste überreicht.

Grundsätzlich scheint der „tiefste Winter“ einen idealen Zeitpunkt darzustellen, um Freundschaften und Allianzen zu schmieden und um soziale Beziehungen zu anderen aufzubauen oder zu pflegen: Denn während der Julzeit ruhte die Landwirtschaft und die Reisetätigkeit. Sehr häufig wird in den Sagas und þættir davon berichtet, dass Reisen und

[816] Vgl. Althoff: Freund und Freundschaft. 1995, S. 577.
[817] Hellmuth: Gastfreundschaft. 1984, S. 295.
[818] Vgl. ebd., S. 311.
[819] Ebd., S. 293.

Wikingerfahrten unterbrochen und erst nach Jul wieder aufgenommen wurden. Während der dunkelsten Zeit des Jahres überwinterten Reisende häufig bei Verwandten, Freunden oder auch bei Fremden. Der Germanist Leopold Hellmuth betont jedoch, dass die Gewährung von Gastfreundschaft allein nicht ausreichend war, um eine tiefere soziale Bindung zwischen Gastgeber und Gast zu etablieren. Auch seien Geschenke kein obligatorischer Bestandteil von Gastfreundschaft gewesen. Vielmehr wurden Geschenke immer dann ausgetauscht,

> […] wenn eine weitere Verbindung zwischen Gast und Gastgeber erwünscht war und das Geschenk – gewissermaßen als Ersatz – im Rahmen der Gastfreundschaft jene Funktion der Schaffung eines dauerhaften Verhältnisses übernehmen konnte, die die Gastfreundschaft selbst nicht wahrzunehmen vermochte.[820]

Man konnte also Gastfreundschaft annehmen, ohne dass daran soziale Verpflichtungen für die Zukunft geknüpft waren. Die Annahme eines Geschenkes schloss jedoch stets eine soziale Verbindung zwischen Geber und Empfänger mit ein – ganz nach Mauss‘ Grundsatz, dass jede Gabe eine Gegengabe erfordert.[821]

Dass Geschenke dazu dienen, andere an sich zu binden, scheint besonders für den Bereich der Gefolgschaft zu gelten. Diese Funktion hebt auch Bazelmans hervor und betrachtet Geschenke als die Basis von Gefolgschaft.[822] Darüber hinaus fungieren sie als Lohn für bereits geleistete Unterstützung oder auch als Pfand für zukünftige Leistungen und Treue. Als Gaben an Gefolgsmänner werden in den untersuchten Quellen vor allem Goldringe, Waffen und andere mobile Objekte mit Repräsentationswert, aber auch Land, Geld und prestigeträchtige Titel genannt. So schenkt beispielsweise Jarl Sigurd in der *Þorsteinns saga Siðu-Hallsonar* seinem Gefolgsmann Þorsteinn für seine treue Gefolgschaft eine goldbeschlagene Axt. Diese solle er öffentlich bei sich tragen – vermutlich als Zeichen dafür, dass Þorsteinn nun zu den Männern Jarl Sigurds gehört.[823] Im *Þiðranda þáttr ok þórhalls* schenkt König Harald Hárfagr seinem Gefolgsmann Jarl Rögnvald ein gutes Schwert, ein verziertes Horn sowie einen Ring, der 5 Öre gewogen haben soll.[824]

---

[820] Hellmuth: Gastfreundschaft. 1984, S. 311.
[821] Vgl. ebd., S. 306
[822] Vgl. J. Bazelmanns: Geschenke. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Elfter Band, Berlin/New York 1998, S. 468ff.
[823] Vgl. Þorsteinns saga Siðu-Hallsonar In: Jón Jóhannesson (Hg.): Austfirðinga sogur. Reykjavík 1950, (=Íslenzk Fornrit XI), Kapitel 1.
[824] Vgl. Þiðranda þáttr ok þórhalls. In: o.A.: Flateyarbok. En samling af norse Konge-Sagaer. Förste Bind. Christiania 1860, S. 418.

Nicht immer sind in diesem Zusammenhang Lohn und Geschenk einwandfrei voneinander zu trennen. Entsprechend wird die Julzeit immer wieder als Zeitraum genannt, in welchem Anführer und Herrscher ihren Gefolgsleuten ihren Lohn (an. *mála*) auszahlen und ihnen Geschenke machen. Eine derartige Erwähnung findet sich etwa in Kapitel 3 der *Bjarnar saga hítdælakappa*:

> Ok inn átta dag jóla gaf Eiríkr jarl mála mönnum sinum, sem siðr er höfðingja til í öðrum löndum. Hann gaf Birni gullhring þann, er stóð hálfa mörk, ok naut hann at því vaskleika síns ok Skúla, frænda síns. Þórði gaf hann sverð, góðan grip, at kvæðislaunum.[825]

Für seine Gefolgschaft und Tapferkeit erhält Björn von Jarl Eirík einen besonders schweren Goldring. Dieser wird als Lohn bezeichnet. Ein anderer Mann des Jarls, Þórði, erhält hingegen ein Schwert als Dichterlohn (an. *kvæðislaunum*).[826] Doch egal, ob die Gaben nun als Geschenk oder als Lohn bezeichnet werden: Die häufige Nennung im Jul-Kontext legt nahe, dass den Gefolgsleuten ihre Dienste häufig um diese Zeit, insbesondere im Rahmen von Gastmählern, entlohnt wurden. Den Belegstellen zufolge stellte die Julzeit eine Zeit für die Entlohnung für geleistete Dienste dar.

Doch nicht nur Gaben, sondern auch Steuern und Abgaben werden in der Julzeit fällig. Auch diese werden dabei zeitweise als an. *jólagjafir* bezeichnet. Ein Beispiel für den Begriff findet sich in der *Magnúss saga berfætts.* Die Saga ist Teil der von Snorri Sturluson verfassten *Heimskringla* und entstand wohl kurz nach 1230.[827] Hier sind Julgaben im Sinne von Abgaben zur Julzeit bzw. zum Julfest zu verstehen. In der beschriebenen Szene wird Magnus Nachfolger seines Vaters Olaf und damit König über ganz Norwegen. Allerdings wird sein Cousin Hákon als Gegenkönig aufgestellt und beansprucht auf dem Þing in Trondheim den Königstitel für sich. Über ihn wird berichtet: „Hákon tók af við Þrœndi landauragjald, ok gaf þeim margar aðrar réttarbœtr; hann tók af við þá jólagjafir.“[828] Laut der *Ólafs saga helga* wurden diese Julabgaben durch den Dänen Sven Alvivasson eingeführt und waren in Form von Naturalien abzuleisten:

---

[825] Bjarnar saga hítdælakappa, Kapitel 3.
Am achten Tag des Jul gab Jarl Eirik seinen Männern ihren Lohn, wie es Brauch der Häuptlinge in anderen Ländern ist. Er gab Björn einen Goldring, der eine halbe Mark wog, und diesen hatte er wegen der Tapferkeit, die er und sein Freund Skúla gezeigt hatten, bekommen. Þórð gab er ein Schwert, eine gute Kostbarkeit, als Dichterlohn.

[826] Vgl. ebd.

[827] Vgl. Simek / Pálsson: Lexikon der altnordischen Literatur. 2007, S.169 (Artikel: Heimskringla).

[828] Vgl. Magnúss saga berfætts. In: Bjarni Áðalbjarnarson (Hg.): Heimskringla III. Reykjavík 1951 (Íslenzk Fornrit XXVIII), S. 213 – 237, Kapitel 1.
Hákon befreite die Trondheimer von der Abgabe des Hafenzolles und erließ viele weitere Gesetzesverbesserungen, er schaffte außerdem die Julabgaben ab.

> At jólum skyldi hverr maðr fá konungi mæli malts af arni hverjum, ok lær af oxa þrevetrum, þat var kallat vinar toddi, ok spann smjörs, ok húsfreyja hver rykkjar tó, þat var lín úrent, svá mikit at spent féngi um mesta fingri ok lengsta.[829]

Abgesehen von dieser Verwendung von an. *jólagjǫf* im Sinne einer Jul-Abgabe bzw. -Steuer scheint der Begriff dennoch vorrangig im Sinne einer Jul-Gabe zu verstehen zu sein – dies legt zumindest die Mehrheit der Belegstellen nahe, die sich überwiegend auf Geschenke beziehen.

9.3.1 Wann werden Julgeschenke übergeben?

Generell lässt sich feststellen, dass Gaben und Geschenke in den Sagas und þættir besonders häufig in Abschiedssituationen ausgetauscht werden.[830] Dies ist beispielsweise bei der *Fljótsdæla saga* der Fall: „Ok um morgininn býst Bersi heim frá Eyvindará. Gróa gaf honum fingrgull ok seilamöttul ok mælti til fullkomminar vináttu við Bersa."[831] In seltene-ren Fällen werden Geschenke bereits bei der Begrüßung der Gäste und damit vor der Gewährung von Gastfreundschaft überreicht. Dies ist beispielsweise in der *Gunnlaugs saga ormstungu* der Fall:

> Sigurðr jarl hafði jólaboð mikit um vetrinn. Ok atfangadag jóla koma þar sendimenn Eiríks jarls norðan af Nóregi, tólf saman. Þeir fóru með gjöfum til Sigurðar jarls. Jarlinn fagnaði þeim vel ok skipaði þeim um jólin hjá Gunnlaugi. Þar var ölteiti mikil.[832]

Eine weitere Besonderheit der Stelle: Anstatt das der Gastgeber als Schenkender auftritt, überreichen hier die Gäste dem Gastgeber Geschenke.

Bei der Durchsicht der Belegstellen zu Gaben und Geschenken in der Julzeit fällt auf, dass diese jedoch nicht nur in Abschieds- oder Begrüßungssituationen übergeben werden. Stattdessen werden Geschenke häufig am achten Tag des Juls ausgeteilt. Daraus ergibt sich

---

[829] Vgl. Ólafs saga helga, Kapitel 253.
Zum Julfest sollte jeder Mann dem König einen Behälter Malz für jeden Herd entrichten und die Keule eines dreijährigen Ochsen, dies wurde Weidezoll genannt, sowie einen Eimer Butter, und jede Hausfrau musste so viel unbearbeitetes Hausleinen liefern, wie man mit der Hand vom Daumen bis zum Mittelfinger umspannen konnte.
Anmerkung: Bei den an. Begriffen mæli (Behälter) und spann (Henkelgefäß, Eimer) handelt es sich vermutlich um feste Maßeinheiten.

[830] Vgl. Ersch: Geschenke in der altnordischen Literatur. 2012, S. 41.

[831] Fljótsdæla saga. In: Jón Jóhannesson (Hg.): Ausfirðinga sogur. Reykjavík 1950 (=Íslenzk Fornrit XI), Kapitel 13.
Und am Morgen machte sich Bersi auf den Heimweg von Eyvindara. Gróa gab ihm einen goldenen Fingerring und einen Mantel mit Schnürung und versprach ihm ihre vollkommene Freundschaft.

[832] Gunnlaugs saga ormstungu. In: Sigurður Nordal/Guðni Jónsson (Hg.). Borgfirðinga sogur. Reykjavík 1938 (= Íslenzk Fornrit III), Kapitel 8.
Jarl Sigurð hielt im Winter ein großes Julgastmahl ab. Und am Tag vor dem Julfest kamen Abgesandte des Jarl Eirík aus dem von Norden her aus Norwegen, insgesamt zwölf. Sie kamen mit Geschenken für Jarl Sigurð. Der Jarl empfing sie gut und setzte sie an Jul neben Gunnlaug. Es herrschte große Ausgelassenheit.

die Frage, welchem Tag der achte Jultag entspricht und ob es sich dabei um ein allgemeines Brauchtum handelte. In Kapitel 161 der *Ólafs saga helga* wird von König Olaf berichtet, dass er zum Julfest stets ein großes Gastmahl abgehalten habe, zu dem er herausragende Männer geladen habe:

> Ólafr konungr hafði jólaboð mikit, ok var þá komit til hans mart stórmenni. Þat var hinn sjaunda dag jóla, at konungr gékk, ok fáir menn með honum. Sigvatr fylgði konungi dag ok nótt; hann var þá með honum. Þeir géngu í hús eitt; þar váru hirðir í dýrgripir konungs. Hann hafði þá hafðan viðrbúnað mikinn, sem vandi var til, heimt saman dýrgripi sína, til þess at gefa vingjafir hit átta kveld jóla.[833]

Geht man davon aus, dass die Zählung der Jultage mit dem 25. Dezember beginnt, dann fiele der achte Tag des Jul auf den Neujahrstag. Der Saga zufolge pflegte König Olaf also seine Männer am Neujahrsabend zu beschenken. In Kapitel 62 der Saga wird erwähnt, dass König Olaf seinen Gefolgsmann Brynjólf Úlfaldi während des Jul-Gastmahles ein goldbesetztes Schwert, den Hof Vettaland sowie den Titel des „lends mans“ schenkte.[834] Danach sei er, so die Saga, für alle Zeit der beste Freund des Königs gewesen. Eine genauere Zeitangabe der Schenkung erfolgt an dieser Stelle jedoch nicht. Im Rahmen der bereits erwähnten *Bjarnar saga hitdoelakappa* erhalten die Männer am achten Tag des Julfestes ihren Lohn: „Ok inn átta dag jóla gaf Eiríkr jarl mála mönnum sínum, […].“[835] Besonders interessant ist an dieser Stelle der Hinweis, dass die Sitte, die eigenen Gefolgsleute an diesem Tag zu beschenken bzw. ihnen ihren Lohn auszuzahlen, bei mächtigen Männern im Ausland üblich gewesen sei.[836]In der deutlich späteren, nämlich erst im 15. Jahrhundert verfassten *Áns saga bogsveigis* werden am letzten Tag des Julfestes Geschenke ausgeteilt:

> [...] ok leið svá fram til jóla. Þá lýsti konungr yfir því, at hann mundi gefa jólagjafir, sem faðir hans hafði gert, kvaðst svá vilja sína menn at sér hylla. Ok affarakveld jóla vitjuðu menn gjafanna allir nema Án. Konungr spurði, hví Án vitjaði eigi gjafanna; „skal hann eigi gjafir þiggja sem aðrir?“ Þetta var sagt Án. Örglaðist hann þá upp ok mælti: „Gott þykkir mér gull at þiggja.“ Ekki var maðrinn sinniligr, þar er hann skauzt fram fyrir konunginn. Furðu var hann mikill at sjá. Konungr mælti: „Í hverju gall svá hátt, Án, er þú gekkst hér inn um dyrr í fyrsta sinn? „Í boga mínum,“

[833] Ólafs saga helga, Kapitel 161, S.296.
König Olaf hielt ein großes Julgastmahl ab und es waren zahlreiche mächtige Männer um ihn versammelt. Es war am siebten Tag des Julfestes, als der König hinausging, und einige Männer mit ihm kamen. Sigvat folgte dem König Tag und Nacht und auch war er nun bei ihm. Sie gingen in ein Haus, wo die Kostbarkeiten des Königs gehütet wurden. Er hatte dort große Vorbereitungen getroffen, so wie er es gewohnt war, und hatte dazu seine wertvollsten Schätze hervorholen lassen, um am achten Abend des Jul Freundschaftsgaben zu verteilen.
[834] Vgl. Olafs saga helga, Kapitel 62, S. 82.
[835] Bjarnar saga hitdoelakappa, Kapitel 3.
Und am achten Jultag gab Jarl Eirik seinen Männern ihren Lohn, [...].
[836] Vgl. ebd.

> sagði Án, „því at svá váru litlar hallardyrr yðar, konungr, at hann bendist allr saman, er ek hafða hann á herðunum, áðr ek komst inn, ok lét í hátt, er aptr hljóp.“ „Þú skalt," sagði konungr, „heita Án bogsveigir.“ „Hvat gefr þú mér at nafnfesti?“ sagði Án. „Eignast hér gullhring í allt saman,“ sagði konungr, „í nafnfesti ok jólagjöf, því at ek heyrða, hvat þú mæltir áðan, enda muntu allsterkr maðr, svá stórr sem þú ert.“[837]

Die Quellenbelege zeigen, dass es wohl zumindest bei Königen, Jarlen oder sonstigen Anführern üblich war, ihren Gefolgsleuten am achten Jultag Geschenke zu überreichen. Da der achte Tag des Jul vermutlich dem Neujahrstag entspricht, scheint es sich also hierbei nicht um Weihnachtsgeschenke, sondern um Neujahrsgeschenke zu handeln. Interessant erscheint in diesem Zusammenhang besonders die oben beschriebene Anmerkung aus der *Bjarnar saga hitdoelakappa*, die möglicherweise darauf verweist, dass es sich dabei um eine höfische, kontinentaleuropäische Sitte gehandelt haben könnte. Eben dieser Frage soll im folgenden Kapitel nachgegangen werden.

9.3.2 Ursprung und Bedeutung der Julgeschenke

Kommen wir nun zu der Frage zurück, wie die Schilderungen von Gaben und Geschenken in der Julzeit mit jenen Forschungsergebnissen aus dem Bereich der Volkskunde in Einklang zu bringen sind, laut denen Weihnachtsgeschenke unter Erwachsenen erst ab dem Ende des 17. Jahrhunderts aufkamen und zuvor in Europa nicht existierten. Ob die volkskundliche Forschung in Bezug auf das Alter des Schenkbrauches an Weihnachten möglicherweise falsch liegt? Oder lässt sich vielleicht ein anderer Grund für die Erwähnung von Jul-Geschenken in der Sagaliteratur finden? So könnten die Gaben beispielsweise nicht als Weihnachtsgeschenke im eigentlichen Sinne zu verstehen sein. Stattdessen könnte der Anlass für die Geschenke darin begründet liegen, dass die Julzeit eine Abschlusszeit des Jahres bildete, die mit Gaben und Geschenken, die eigentlich als eine Art Lohn zu verstehen sind, einherging. Um die oben genannten Fragen zu beantworten, sollten die folgenden Teilaspekte in den Fokus der Untersuchung gerückt werden:

---

[837] Áns saga bogsveigis, Kapitel 3.
„[…] und so verging die Zeit bis Weihnachten. Da verkündete der König, dass er Julgeschenke verteilen wolle, wie sein Vater es getan hatte, und er sagte, dass er damit die Gunst seiner Männer erringen wollte. Am letzten Abend vor Jul holten sich alle Männer außer Án Geschenke ab. Der König fragte, als Án kein Geschenk entgegennahm: „Möchte er kein Geschenk empfangen, so wie die anderen?“ Das wurde Án berichtet. Er erhob sich und sprach: „Gut erscheint es mir, Gold zu empfangen.“ Er machte einen unangenehmen Eindruck, als er vor den König stürzte. Außerdem war er von großer Statur. Der König sprach: „Woher kam der laute Krach, Án, als du erstmalig hier zur Tür hereinkamst?“ „Durch meinen Bogen,“ sagte Án, „denn eure Hallentür war so klein, König, dass er sich zusammenbog, da ich ihn auf den Schultern trug, als ich hineinkam, und machte ein lautes Geräusch, als er zurücksprang.“ „Du sollst“, sagte der König, „Án der Bogenbieger heißen.“ „Was gibst Du mir als Taufgeschenk?“ sagte Án. „Du sollst den Goldring hier für alles zusammen erhalten,“ sagte der König, „Namensgeschenk und als Weihnachtsgeschenk, denn ich habe gehört, was du vorhin gesagt hattest, und du musst ja ein sehr starker Mann sein bei deiner Größe“.

1.) *Ursprung des Brauches?*

2.) *Anlass und Funktion des Brauches*

3.) *Lässt sich eine Brauchkontinuität feststellen?*

Auf diese Aspekte soll nun in den folgenden Abschnitten Bezug genommen werden:

1.) Ursprung des Brauches

An dieser Stelle stellt sich die Frage, ob der in den untersuchten Quellentexten geschilderte Brauch altskandinavischen oder christlichen Ursprungs ist, oder ob sich eine andere Herkunft ermitteln lässt. Gab es tatsächlich eine eigenständige vorchristliche Tradition, zum Julfest Geschenke auszutauschen, die nach Übernahme des Christentums über mehrere Jahrhunderte hinweg in Vergessenheit geriet? Oder projizierten die christlich geprägten Autoren der Sagas und Þættir ihre eigenen Vorstellungen auf die Beschreibungen eines vorchristlichen bzw. frühen christlichen Weihnachtsfestes? Denkbar wäre aber auch ein entgegengesetzter Überlieferungsweg: Dass ein vorchristlicher Schenkbrauch (ob nun altskandinavischen oder anderen Ursprungs) zu einem späteren Zeitpunkt auf das christliche Weihnachtsfest übertragen wurde. Hier muss man darüber hinaus die Frage stellen, ob Volkskundlerinnen und Volkskundler wie Weber-Kellermann mit ihren Einschätzungen zum Alter der christlichen Tradition des Schenkens zum Weihnachtsfest möglicherweise falsch liegen könnten.

Um diese Fragen beantworten zu können, lohnt es sich, einen näheren Blick auf die Forschungsliteratur zum Thema Weihnachtsgeschenke zu werfen: Oftmals wird darin auf römisches Brauchtum verwiesen – denn davon, dass zahlreiche Elemente des christlichen Weihnachtsfestes ihren Ursprung in heidnischen Festen des Mittelmeerraums und im alten Julfest des europäischen Nordens haben, sind zahlreiche Wissenschaftler überzeugt.[838] So habe es etwa schon zu Zeiten der Römer Neujahrsgeschenke gegeben, welche nach Festlegung des Geburtstages Christi auf den 25. Dezember[839] im Rahmen volkstümlicher, christlicher Weihnachtsfeiern zu Weihnachtsgeschenken im Sinne von Glückwunschgeschenken umgewandelt worden seien.[840] Diese Geschenke wurden als lat. *strenae* bezeichnet.[841] Es erscheint also durchaus möglich, dass der Brauch des Gabenaustauschs ursprünglich römischer Herkunft ist. Auch Lily Weiser vermutet einen derartigen Ursprung der in der altnordischen Literatur geschilderten Jul-Geschenke und führt als Quelle für diese Möglichkeit eine Schrift des böhmischen Priesters Alsso aus der Zeit um 1400 an. Dessen Schilderung

[838] Vgl. beispielsweise Aðalsteinsson; Weihnachten. 2006, 374 und Hultgård: Jul. 2000, S. 101.
[839] Diese erfolgte im Jahr 354 durch Papst Gregor. Vgl. Aðalsteinsson: Weihnachten. 2006, S. 373.
[840] Vgl. Weber-Kellermann: Das Weihnachtsfest. 1978, S. 91 und Hultgård: Jul. 2000, S. 101.
[841] Vgl. Weiser: Jul. Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum. 1923, S. 30.

zeige deutlich, dass zumindest auf slawischem Gebiet der von römischen Neujahrsgaben abstammende Brauch auf den Heiligen Abend übertragen wurde.[842] Auch Weber-Kellermann geht davon aus, dass in diesem Zusammenhang die römische Tradition der Neujahrsgaben eine Rolle spielte. Andere Forscher wie beispielsweise Tille sind jedoch der Ansicht, dass derartige Bräuche erst mit der Einführung des julianischen Kalenders in den Norden gelangt sind.[843] Abschließend lässt es sich jedoch nicht klären, ob der Brauch schon in vorchristlicher Zeit und damit vor Übernahme des julianischen Kalenders in den Norden gelangte, da die im Rahmen der Untersuchung gefundenen Quellen für Jul-Geschenke erst aus der Zeit ab Ende des 12. Jahrhunderts stammen. Übernommen wurde der julianische Kalender auf Island und in Norwegen vermutlich aber in der Zeit ab 1152/53.[844]

All dies wirft die Frage auf, ob es sich bei den in den Sagas und Þættir beschriebenen Weihnachtsgeschenken vielleicht gar nicht um Weihnachts-, sondern um eigentlich um Neujahrsgeschenke handelte. Möglicherweise wurden diese als *jólagjafir* bezeichnet, da sich der altnordische Begriff *jól* ursprünglich auf einen längeren Zeitraum im Winter bzw. auf die Jul-Doppelmonate bezog und damit die Neujahrszeit miteinschloss. Entsprechend stellt sich die Frage, ob der Brauch der *jólagjafir* ebenfalls auf diese römische Tradition zurückzuführen ist. Möglicherweise verweist aber auch die oben zitierte Stelle aus der *Bjarnar saga hitdoelakappa* darauf, dass es sich hierbei nicht um einen römischen Schenkbrauch handelte, der auf das Weihnachtsfest übertragen wurde, sondern um eine Sitte, die an europäischen Fürstenhöfen gepflegt wurde, und die von skandinavischen Jarlen und Königen adaptiert wurde.

Eben diese These scheint die Arbeit des deutschen Historikers Jan Hirschbiegel zu stützen, der zum höfischen Geschenkverkehr im spätmittelalterlichen Frankreich des 14. bzw. 15. Jahrhunderts zu Zeiten König Karls VI geforscht hat.[845] Er untersucht vor allem das zu dieser Zeit praktizierte Brauchtum der *étrennes*, der Neujahrsgaben. Diese gingen, so Hirschbiegel, auf die römische Tradition der Geschenke anlässlich des Neujahrsfestes, die sogenannten *strenae* zurück. Zwar sei im frühen Christentum immer wieder versucht worden, diesen Brauch als diabolisch zu brandmarken und ihn so zu unterbinden. Dessen ungeachtet hielten sich Neujahrsgeschenke, zumindest in den gallischen/französischen Gebieten dennoch über mehrere Jahrhunderte hinweg. Ein letzter Versuch, den Brauch der *étrennes* zu unterbinden, sei, so Hirschbiegel, noch im Zuge der Französischen Revolution unter-

[842] Vgl Weiser: Jul. Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum. 1923, S.29.
[843] Vgl. Tille: Yule and Christmas. 1899, S. 87.
[844] Vgl. Nordberg: Jul. 2006, S. 24.
[845] Vgl. Jan Hirschbiegel: Étrennes. Untersuchungen zum höfischen Geschenkverkehr im spätmittelalterlichen Frankreich der Zeit König Karls des VI. (1380 – 1422). München 2003 (=Pariser Historische Studien), S. 37ff.

nommen worden. Speziell an Fürstenhöfen und beim Adel seien solche Gaben weit verbreitet gewesen.[846]

Die in den untersuchten Sagas und Þættir geschilderten Jul-Geschenke könnten also tatsächlich eher im Sinne von Neujahrsgaben zu verstehen gewesen sein – ein Brauch, der sich möglicherweise auf eine, an europäischen Fürstenhöfen gepflegte, Tradition stützte. Mit der Praxis der Neujahrsgaben bzw. *étrennes* lassen sich allerdings nicht eindeutig die Schilderungen von Weihnachtsgeschenken unter Freunden erklären, wie sie beispielsweise im oben beschriebenen Beispiel in der *Egils saga* vorkommen.[847] Allerdings stellen solche Freundesgaben prinzipiell eher eine Seltenheit dar. Der weit überwiegende Teil der in den Quellentexten erwähnten Julgaben bezieht sich auf den Geschenkaustausch zwischen Herrschern (etwa Königen oder Jarlen) oder auf Gaben, mit denen ein solcher Herrscher seine Untergebenen bedachte. Möglicherweise lernten Egil und Arinbjörn die Praxis am norwegischen Königshof kennen und ahmten diese nach, oder aber der Brauch wurde auch auf Island unter bestimmten sozialen Gruppen, beispielsweise Vertretern einer mächtigen Oberschicht, gepflegt.

Fest steht jedenfalls, dass die im Rahmen der vorliegenden Arbeit ermittelten Quellenbelege für den altnordischen Begriff *jólagjǫf* frühestens aus dem frühen 13. Jahrhundert stammen und in der Regel im Zusammenhang mit mächtigen Gastgebern wie Königen oder Jarlen stehen. Gerade dieser Umstand spricht meines Erachtens dafür, dass sich die Könige und Jarle Norwegens mit dieser Praxis möglicherweise auf einen in kontinentaleuropäischen Fürstenhäusern gepflegten Brauch bezogen haben und sie diesen nacheifern wollten.

2.) Anlass und Funktion des Brauchs

Innerhalb des Teilaspektes des Anlasses stellt sich also die Frage, ob die in den Sagas und Þættir häufig erwähnten an. *jólagjafir* tatsächlich anlässlich des vorchristlichen Julfestes geschenkt wurden, oder ob es einen anderen Anlass für das Austeilen von Geschenken zu dieser Zeit gab. So wäre es beispielsweise denkbar, dass diese Gaben nicht im Sinne heutiger Weihnachtsgeschenke zu verstehen sind, die anlässlich eines religiösen Festes ausgetauscht wurden. Stattdessen könnte hier der Zeitpunkt eines möglichen Jahresabschlusses bzw. der Beginn des neuen Jahres eine Rolle spielen. Darauf könnten die zahlreichen Belegstellen verweisen, in denen Könige, Jarle und andere Anführer ihre Gefolgsleute, oftmals am achten Tag des Juls, mit Geschenken für ihre geleistete Gefolgschaft danken. Dafür spräche möglicherweise auch, dass Begriffe wie Lohn (an. *máli*) und Dichterlohn (an.

[846] Vgl. Hirschbiegel: Étrennes. 2003, S. 37ff.
[847] Vgl. Egils saga, Kapitel 67, S. 213.

kvæðislaun) oftmals synonym zu an. *gjöf* verwendet werden. Sie alle stellen Begriffe für Entlohnungen im weitesten Sinne dar und sind nicht immer zweifelsfrei voneinander abzugrenzen.

Wie bereits im vorangegangenen Kapitel *9.3.1 Wann werden Julgeschenke übergeben?* dargelegt, werden Weihnachtsgeschenke – sofern der Zeitpunkt in den Quellen Erwähnung findet – besonders häufig am achten Jultag ausgeteilt. Nimmt man an, dass die Zählung der Jultage mit dem 25. Dezember beginnt, entspricht dieser dem 1. Januar und damit also dem Neujahrstag. Entsprechend wären diese Gaben nicht als Geschenke anlässlich des Jul- oder Weihnachtsfestes zu identifizieren, sondern als Neujahrsgaben. Eben diese würden in der römischen Tradition, so Weiser, zumeist von Angehörigen eines höheren Standes an niedriggestellte Personen ausgeteilt. Auch diese Praxis lässt sich in den untersuchten altwestnordischen Quellen wiederfinden: Zumeist bedenken Könige oder Jarle ihre Gefolgsleute mit Julgaben. In der breiten Bevölkerung scheint dieser Brauch jedoch nicht verankert gewesen zu sein.[848] Wie die Ausführungen zeigen, spricht also einiges dafür, dass die in den Sagas und Þættir geschilderten Julgeschenke eigentlich als Neujahrsgaben zu verstehen sind.

3.) Lässt sich eine Brauchkontinuität ausmachen?

Weiser zufolge finden sich das gesamte Mittelalter hindurch Belege für Neujahrsgaben zwischen Erwachsenen. Diese machten auch einen Teil des Lohnes des Gesindes aus. Hiervon würde das erste Mal bei Alsso im 14. Jh. berichtet. Diese Quelle zeige, so Weiser, dass der römische Kalendenbrauch noch um 1400 herum praktiziert wurde und, zumindest auf slawischem Gebiet, auf das Weihnachtsfest übertragen wurde. Kein Geschenk zu erhalten oder zu geben, bringe Unglück für das kommende Jahr.[849] Wie verschiedene Quellen zeigen, wird in einigen Regionen Europas der Brauch der Neujahrsgeschenke im Spätmittelalter bzw. der Frühen Neuzeit noch praktiziert, während sich in anderen Regionen bereits das Schenken anlässlich des Weihnachtsfestes nachweisen lässt: So wurden in Ravensberg bereits im 14. Jahrhundert Neujahrsgeschenke verboten und für das Jahr 1568 werden für die Stadt Straßburg bereits Weihnachtsgeschenke an Kinder erwähnt. Allerdings fänden sich, so Weiser, noch im Jahr 1605 Quellen, die sowohl die Praxis, Geschenke zu Weihnachten, als auch an Neujahr auszuteilen schilderten.[850] In Skandinavien scheint sich die Sitte der Neujahrsgaben länger gehalten zu haben als auf dem Gebiet der heutigen Bundesrepublik. Speziell in Schweden hielt sich dieser Brauch mindestens bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts hinein.

[848] Vgl. Weiser: Jul. Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum. 1923, S. 30.
[849] Vgl. ebd., S. 29f.
[850] Vgl. ebd., S. 30.

Die Sitte, statt zu Neujahr zu Weihnachten Geschenke auszutauschen, findet sich in Dänemark bereits ein Jahrhundert zuvor.[851] Möglicherweise machte sich hier die Nähe zum deutschsprachigen Gebiet bemerkbar.

Wie die obigen Ausführungen zeigen, verschob sich also möglicherweise im Laufe des 16. bis 18. Jahrhunderts der Zeitpunkt, zu dem Geschenke ausgeteilt wurden, von der Neujahrs- auf die Weihnachtszeit. Ob dieser Wandel nahtlos vonstatten ging, oder es zu einem Bruch der Schenktradition kam, lässt sich an dieser Stelle jedoch nicht abschließend sagen. Denkbar wäre daher auch, dass sich der weihnachtliche Schenkbrauch unabhängig von der Tradition der Neujahrsgeschenke entwickelt hat. Fest steht zumindest, dass sich sowohl der Zeitraum, zu welchem der Brauch der Neujahrsgeschenke in adeligen Kreisen noch verbreitet war, als auch jener Zeitraum, zu welchem das Phänomen der Weihnachtsgeschenke aufkam, gesamteuropäisch betrachtet überschneidet. Entsprechend schlussfolgert auch Weiser über die Herkunft des weihnachtlichen Schenkbrauchs: „Unsere heutigen Weihnachtsgeschenke stammen daher zum Teil aus den römischen Kalendengaben (also Neujahrgeschenken), zum anderen Teil aber aus jenen uralten heimischen Umzügen ab.“[852] Wie sich Neujahrsgaben und Weihnachtsgeschenke im Detail im mittelalterlichen und neuzeitlichen Europa entwickelt haben, diese Frage bietet meiner Ansicht nach weitere interessante Forschungsmöglichkeiten. Im Fachbereich der Skandinavistik erscheint mir beispielsweise ein Vergleich der Entwicklung in Skandinavien und dem kontinentalen Europa interessant. Dabei ließe sich auch die hier lediglich in Kürze angerissene Frage klären, ob es sich bei den in den Sagas und Þættir geschilderten Julgeschenken um einen Brauch handelte, der direkt über die römische Tradition in den Norden gelangte, oder ob dieser erst im Mittelalter durch Kontakte zu europäischen Fürstenhöfen aufkam. Die obigen Ausführungen lassen zumindest letzteres vermuten.

Abgesehen von diesen Aspekten stellten die häufig beschriebenen Trinkgelage und Gastmähler zur Julzeit eine gute Gelegenheit dar, um durch die Gabe von Geschenken Beziehungen aufzubauen oder zu pflegen, Allianzen zu bilden und neue Gefolgsleute für sich zu gewinnen. Könige, Jarle und sonstige Anführer nutzten diese Zeit möglicherweise, um Gefolgsleuten für ihre geleisteten Dienste im vergangenen Jahr zu danken und sie auch im kommenden Jahr an sich binden. Zum anderen könnte das Schenken auch über einen gewis-

[851] Vgl. Weiser: Jul. Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum. 1923, S. 38.
[852] Ebd. S.31.
Unter den zuletzt genannten Umzügen führt Weiser eine Vielzahl von speziell im Alpenraum verbreiteten Maskenumzügen auf, etwa der Klöpfler, Anglöckler oder Perchten. Diese fänden in der Advents- und Weihnachtszeit statt. Diese Umzüge ständen, so Weiser, in Zusammenhang mit Wachstum- und Fruchtbarkeitsfesten sowie mit entsprechenden Gaben, die speziell an Kinder verteilt würden. Vgl. ebd., S. 28f.

sen Repräsentationswert verfügt und dazu gedient haben, die Macht und den Reichtum des Herrschers öffentlich zur Schau zu stellen.

Darüber hinaus hat die Untersuchung von Geschenken in der Julzeit gezeigt, dass diese einen festen Platz in der altnordischen Literatur, und hier speziell in der Gattung der *Konungar-* und *Fornaldarsögur*, einnahmen, und damit tief im kulturellen Gedächtnis jener Zeit verankert waren. Trotz zahlreicher Versuche, diesen Brauch einzudämmen, gerieten die Neujahrsgeschenke nicht in Vergessenheit, sondern hielten sich noch über viele Jahrhunderte.[853] Die Schilderungen von Königen und Jarlen, die ihre Gefolgsmänner mit kostbaren Geschenken bedachten, verfolgten darüber hinaus die Funktion, diese als besonders freigebige, reiche und mächtige Herrscher darzustellen, die den kontinentaleuropäischen Fürstenhäusern in nichts nachstanden. Auch aus diesem Grund konnten die skandinavischen *jólagjafir* im kulturellen Gedächtnis bewahrt werden.

9.4 Volks- und Aberglaube

Im folgenden Kapitel sollen nun all jene Elemente näher untersucht werden, die sich mit Ritualen und Bräuchen sowie mit Glaubensvorstellungen befassen, die in unserem alltäglichen Sprachgebrauch oftmals als Volks- oder Aberglaube klassifiziert werden. Als Fachbegriffe sind die beiden Termini jedoch kritisch zu betrachten: Denn während der Begriff *Aberglaube* pejorativ besetzt ist, wurde der Terminus *Volksglauben* in der Forschung immer wieder als zu diffus kritisiert.[854] Zudem stellt sich die Frage, inwieweit diese Begrifflichkeiten im Kontext vorchristlicher Religion überhaupt vom „normalen" Glauben abzugrenzen und als Kategorien anwendbar sind. Beim Begriff des *Volksglaubens* bleibt darüber hinaus die Frage offen, wer jeweils als „Volk" betrachtet wird und ob bestimmte Gruppen ausgeschlossen sind. Aus unter anderem diesen Gründen wird der Begriff auch in den einschlägigen aktuellen Einführungen in das Fach der Kulturanthropologie/Europäischen Ethnologie/Volkskunde vermieden. Lediglich der *Aberglaube* wird in einem der Einführungswerke diskutiert,[855] im *RGA* wird hingegen nur der Terminus des *Volksglaubens* aufgegriffen.

---

[853] Vgl. Hirschbiegel: Étrennes. 2003, S. 37ff. sowie Weiser: Weihnachtsgeschenk und Weihnachtsbaum. 1923, S. 30 und 38.

[854] Vgl. Oliver Haid: Volksglaube. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Zweiunddreißigster Band, Berlin/New York 2006, S. 579ff.

[855] Beide Begriffe werden beispielsweise in den Facheinführungen von Kaschuba, Brednich und Hess et al. nicht definiert bzw. finden hier nicht einmal Erwähnung.
Vgl. Kaschuba, Wolfgang (Hg.): Einführung in die Europäische Ethnologie. 2. Aktualisierte Auflage. München 2003 und Hess, Sabine et al. (Hg.): Europäisch-ethnologisches Forschen. Neue Methoden und Konzepte. Berlin 2013 sowie Brednich, Rolf W.: Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. Dritte, überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin 2001.

Im Rahmen einzelner der vorliegenden Untersuchung besteht jedoch die Notwendigkeit, Begrifflichkeiten wie *Volks- und Aberglaube* genauer zu definieren und gegebenenfalls voneinander abzugrenzen. Einen gelungenen Vorschlag für eine Definition des *Volksglaubens* nimmt Johannes Dilliger in seiner historischen Einführung in das Thema Hexen und Magie vor. Hier definiert er den Begriff wie folgt:

> Unter Volksglauben wird die Gesamtheit dessen, was die Mehrheit der Bevölkerung über eine Welt jenseits der Alltagserfahrung imaginiert, verstanden. Der Volksglauben umfasst religiösen Glauben im modernen Sinn ebenso wie Schicksalsglauben, Geisterglauben, Glauben an die Wirksamkeit von Magie. Als integrale Bestandteile dieses Glaubens werden die Handlungen betrachtet, die sich aus ihm unmittelbar ergeben.[856]

Aus historischer Sicht stelle der Volksglaube den Alltagsglauben dar, so Dillinger. Aus diesem Grund eignet sich dieser Begriff trotz anhaltender Kritik als Kategorie für die oben aufgeführten Phänomene.

Aberglaube stellt, so das *Wörterbuch des Aberglaubens*, zusammen mit dem Terminus der *Volksfrömmigkeit* eine Unterkategorie von *Volksglaube* dar und bezeichnet jenen Glauben, „[…] der hinter u. in den Dingen verborgene, rational nicht begründbare, anonyme o. personifizierte Kräfte vermutet, die zum Zwecke der Zauberei u. des Wahrsagens aktiviert werden können.“[857] An dieser Definition zu bemängeln ist jedoch, dass sie nicht neutral, sondern durch christliche Auffassung geprägt ist. So stellt der Terminus eine direkte Übersetzung des lat. *superstitio* dar und umfasst all jene Glaubensvorstellungen und -praktiken, die aus Sicht der Kirche abzulehnen sind.[858] Der Begriff *Aberglauben* verfügt daher über einen eindeutig negativen und abwertenden Charakter. Aus diesem Grund erscheint mir der Terminus als Kategorie für die Untersuchung von Teilbereichen der altskandinavischen Religion nicht tauglich. Er ist eindeutig vom *Volksglauben* abzugrenzen und nicht als Unterkategorie des Begriffes zu betrachten. Zu distanzieren ist der Begriff darüber hinaus von der *Volksfrömmigkeit*, die sich auf den christlichen Glauben bezieht. Volksfrömmigkeit bilde, so Christoph Daxelmüller in seiner Einführung in das entsprechende Forschungsgebiet, bezogen auf die christliche Religion, „[…] ein elitär vermitteltes, individuell wie kollektiv in die Praxis umgesetztes Wertesystem.“ [859]

---

[856] Johannes Dillinger: Hexen und Magie. Eine historische Einführung. Frankfurt am Main 2007, S. 18.
[857] Dieter Harmening: Wörterbuch des Aberglaubens. 2., durchgesehene und erweiterte Auflage. Stuttgart 2019, S. 7.
[858] Vgl. Dilliger: Hexen und Magie. 2007, S. 18.
[859] Christoph Daxelmüller: Volkfrömmigkeit. In: Brednich, Rolf W. (Hg.): Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. Dritte, überarbeitete und erweiterte Auflage. Berlin 2001, S. 508.

Im Kontext der vorliegenden Arbeit soll der Begriff *Volksglauben* für all jene Glaubensvorstellungen und -praktiken innerhalb der altskandinavischen Religion verwendet werden, die, der Definition Dillingers entsprechend, von der Mehrheit der Bevölkerung im Untersuchungsgebiet vertreten wurden. Er dient als Oberbegriff für eine Vielzahl von Glaubensvorstellungen und -praktiken und umfasst damit auch den Glauben an Magie, Geister und Wesen wie Alfen oder Nornen, denen bestimmte (magische) Kräfte zugesprochen wurden.

Besonders der Winter, und hier ganz speziell die Julzeit, tritt in den Quellen aus dem Bereich der altwestnordischen Literatur immer wieder als Zeit übernatürlicher Phänomene in Erscheinung, die es mithilfe von bestimmten Bräuchen und Ritualen in Zaum zu halten galt. So stellt Kralova in ihrer Dissertation über Zeit und Zeitempfinden fest, dass der Winter in den von ihr untersuchten Sagas nicht nur eine Zeit der Ruhe darstellt, sondern auch mit eindeutig negativen Gefühlen verknüpft ist, da diese Jahreszeit als besonders gefährlich gilt.[860]Auch Paul Sander Langeslag konstantiert in seiner Dissertation *Seasonal setting and the human domain in Early English and Early Scandinavian literature*:

> Old Icelandic literature likewise employs winter as a spatial category, here closely associated with the dangerous supernatural. […] Accordingly, the winter halfyear stands out as the near-exclusive domain of revenant hauntings and prophecy.[861]

Diese Aspekte spielen in besonderem Maße für die Julzeit eine Rolle, wie auch Landeslag im weiteren Verlauf seiner Untersuchung feststellt.[862]

Auch im späteren Volksglauben galt die Zeit zwischen dem 25. Dezember und 6. Januar, die als Rauh- oder Rauchnächte oder als die Zwölften bezeichnet wurden, als gefährlich – dies galt speziell für die Nächte vom 24. auf den 25. Dezember sowie vom 5. auf den 6. Januar. Entsprechend war diese Zeit von einer Vielzahl von „abergläubischen“ Vorstellungen und Bräuchen geprägt, die Schaden abwehren oder böse Mächte vertreiben sollten, deren Ursprung man in germanischer Zeit sah. [863] Ob hier jedoch tatsächlich eine solche, jahrhundertelange Kontinuität anzunehmen ist, die von der Sagazeit bis in die Neuzeit reichte, ist sehr kritisch zu betrachten. Aber Fakt ist auch, dass in der Sagaliteratur speziell die Zeit der Julmonate durch Unheimliches geprägt ist: Nicht selten werden in dieser Zeit Wiedergänger, Trolle und andere Wesen aktiv. Aufgrund der vielfachen Schilderungen von

[860] Vgl. Králová: Fast goes the fleeting time. 2019, S. 98.
[861] Paul Sander Langeslag: Seasonal Setting and the Human Domain in Early English and Early Scandinavian Literature, unv. Diss., University of Toronto 2012, S. ii.
[862] Vgl. Langeslag: Seasonal Setting. 2012, S. 108ff.
[863]Vgl. Ludewig: Christkind, Weihnachtsmann & Co. 2007, S. 19f.

übernatürlichen Ereignissen und von Bräuchen und Ritualen, die mit Wesen der niederen Mythologie oder mit dem Glauben an Naturmächte in Zusammenhang stehen, wird davon ausgegangen, dass solche Elemente des Volksglaubens lange Zeit im kollektiven Gedächtnis, und hier speziell im kulturellen Gedächtnis der Menschen bewahrt blieben. Sie konnten sich zumindest teilweise auch nach dem Religionswechsel, speziell in der einfachen Bevölkerung, halten. Einen möglichen Hinweis darauf liefert, neben den oben angesprochenen Belegstellen aus dem Bereich der altnordischen Sagas und Þættir, auch eine Runeninschrift, die sich in der Stabkirche von Borgund in Norwegen befindet und die vermutlich aus der Zeit um 1200[864] stammt: „Þórir reist rúnar þessar þann Ólausmessaptan, [e]r han fór hér um. Bæði gerðu nornir vel ok illa, mikla mœði [...] skǫpuðu þær mér.“[865] Die Inschrift zeigt, dass noch mehrere Jahrhunderte nach der Christianisierung Norwegens der Glaube an Wesen wie Nornen fest im Volksglauben verankert waren.

In den folgenden Kapiteln soll daher untersucht werden, welche Rituale und Bräuche durch die Sagas und Þættir im kulturellen Gedächtnis bewahrt wurden und welche von ihnen möglicherweise vorchristlichen Ursprungs sind. Darüber hinaus fällt bei der Beschäftigung mit dem Thema Jul auf, dass die Julzeit in den untersuchten Quellentexten oftmals als eine Zeit geschildert wird, in der es besonders häufig zu übernatürlichen Ereignissen kommt.

9.4.1 Bräuche und Rituale

Insbesondere in der volkskundlichen Literatur werden zahlreiche Aspekte des Volksglaubens und des weihnachtlichen Brauchtums, die noch im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts gepflegt wurden, auf die Zeit der Germanen zurückgeführt. Dabei wurde eine Kontinuität dieser Bräuche über viele Jahrhunderte oder gar Jahrtausende hinweg angenommen.[866] Die entsprechenden Verfasser verweisen in diesem Zusammenhang immer wieder auf die altnordische Literatur als Beleg für das hohe Alter dieser Bräuche. Ein erster Blick auf das Quellenmaterial zeigt jedoch, dass sich diese als „uralt“ bezeichneten Bräuche eben nicht in den Sagas und Þættir ausfindig machen lassen. Und auch grundsätzlich findet sich in den untersuchten Texten nur wenig, das sich eindeutig als Brauchtum klassifizieren lässt. Dies verwundert besonders, da in der volkskundlichen Festforschung oftmals angenommen wird,

[864] Vgl. John McKinnell: Mantik. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Neunzehnter Band, Berlin/New York 2001, S. 252.

[865] Runeninschrift N351, abgerufen unter: https://skaldic.abdn.ac.uk/db.php?id=20077&if=runic&table=mss (Stand: 28.03.2020).
Þórir ritzte diese Runen am Abend der Olafsmesse, als er hier vorbei kam. Beides geben die Nornen, Gutes wie Schlechtes, viel Mühsal [...] brachten sie mir.

[866] Vgl. etwa: Spamer: Weihnachten in alter und neuer Zeit.1937, S. 16.

dass sehr bedeutsame Feste stets mit einem spezifischem Brauchtum verknüpft gewesen seien. Zwar scheint es, als wären einige Gepflogenheiten eines vorchristlichen Vorläuferfestes oder Festzeitraums durchaus auf das christliche Weihnachtsfest übertragen worden, (man vergleiche etwa die Sitte der Gastmähler und Trinkgelage in der Julzeit) gleichzeitig ist die Annahme einer über Jahrhunderte bzw. sogar über Jahrtausende hinweg reichenden Kontinuität äußerst kritisch zu betrachten. Aus diesem Grund entspricht diese sogenannte Kontinuitätsprämisse nicht mehr dem heutigen Selbstverständnis der modernen volkskundlichen Forschung sowie verwandter Forschungsdisziplinen, die in der Vergangenheit mit diesem Konzept operiert haben.[867] So schlussfolgert auch Haid in seinem Artikel zum Thema *Jahresbrauchtum* im *RGA*, dass umfassende archivarische Forschungen zum mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Jahresbrauchtum „[…] oft Belege für eine zeitgenössische Entstehung und Diffusion von Einzelbräuchen, die man früher für germ. gehalten hatte […]"[868] erbrachten.

Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung stellt sich daher die Frage, ob sich im Quellenmaterial aus dem Bereich der altwestnordischen Literatur möglicherweise doch noch vereinzelt Hinweise auf die in der älteren Forschungsliteratur genannten Bräuche finden lassen. Die dort genannten Bräuche lassen sich im Wesentlichen in drei Kategorien einordnen:

1. Bräuche, die der Vorbereitung des Festes dienen,
2. Schutz- und Abwehrbräuche,
3. Bräuche, die Fruchtbarkeit oder ein gutes neues Jahr bringen sollen.

Einige der geschilderten Weihnachtsbräuche, die im Zusammenhang mit Vorbereitungen des Festmahls stehen, können durchaus bereits in vorchristlicher Zeit entstanden sein und werden auch in den altnordischen Quellen erwähnt. Zu nennen ist hier beispielsweise das Brauen von Bier oder das Herrichten und Schmücken des Hauses oder der Festhalle, zum Beispiel durch Aufhängen von Wandteppichen. So wird in der *Gísli saga Surssonar* von den Vorbereitungen anlässlich des Herbstfestes berichtet: Neben dem Bier, welches für das Fest gebraut wird, wird das Haus mit Binsen des nahegelegenen Teiches ausgelegt und es wer-

[867] Vgl. hierzu exemplarisch: Gerndt: Studienskript Volkskunde. 1997, S. 36f. sowie Sievers: Volkskundliche Fragestellungen im 19. Jahrhundert. 2001, S. 40.
[868] Oliver Haid: Jahresbrauchtum. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Sechzehnter Band, Berlin/New York 2000, S. 17.

den Wandteppiche aufgehangen.[869] Auch in der *Fóstbræðra saga* werden Vorbereitungen für das Julfest geschildert:

> Þá er at jólum dregr, lætr Þorkell mungát heita, því at hann vill jóladrykkju hafa ok gera sér þat til ágætis, því at sjaldan váru drykkjur á Grænlandi. Þorkell bauð þangat vinum sínum at jólum, ok var þar fjölmennt. Skúfr af Stokkanesi ok Bjarni váru þar um jólin. Þaðan var hafðr húsbúnaðr ok ker ok klæði um jólin. Nú drukku menn um jólin með mikilli gleði ok skemmtan.[870]

Häufig in der volkskundlichen Literatur genannt wird der Brauch des Julstrohs, welcher in weiten Teilen Europas verbreitet war und angeblich vorchristlichen Ursprungs sein soll. Dieser Brauch sei, so Lily Weiser-Aall, auch in der altskandinavischen Religion durch Quellen wie der älteren Edda oder den Sagas belegt. Der Volkskundlerin zufolge wurde das Stroh am Weihnachtsabend in der Wohnstube ausgelegt und alle, die zum Hause gehörten, schliefen darauf. Am nächsten Tag servierte die Hausherrin das Frühstück im Stroh. Nach der dritten Nacht wurde das Stroh herausgeschafft und alle schliefen wieder an ihren üblichen Plätzen.[871] Als Grund für das gemeinsame Schlafen im Stroh berichtet Weiser-Aall, man habe geglaubt, es sei wegen der gefährlichen Wesen, die in der Julnacht umherstreifen, sicherer, wenn alle beieinander im Hause schliefen. Auch andere Forscherinnen und Forscher berichten vom Brauch des Jul- bzw. Weihnachtsstrohs, und das nicht nur in Skandinavien, sondern auch in anderen europäischen Regionen.[872]

Belege für diesen Brauch konnten im Rahmen der vorliegenden Untersuchung jedoch nicht ermittelt werden. Lediglich in einigen Texten wird erwähnt, dass der Boden während eines Festes mit Stroh ausgelegt war – eine Brauchhandlung ist aus diesen Quellenbelegen meines Erachtens jedoch nicht herauszulesen. Vielmehr scheint generell oder zumindest im Rahmen von Festivitäten der Boden mit Stroh auslegt worden zu sein, möglicherweise, um dieses nach der Feier einfach hinauskehren zu können, da die Hallen nur über einen gestampften Lehmboden verfügten. So wird beispielsweise in der bereits oben beschriebenen Szene aus der *Gísla saga súrssonar* berichtet, dass die Halle auf dem Hof

[869] Vgl. Gísla saga surssonar, Kapitel 15.
[870] Fóstbræðra saga, Kapitel 22.
Als es auf Jul zugeht, lässt Þorkell Bier brauen, da er ein Julgetränk haben und damit sein Ansehen mehren wollte, denn Julgelage waren in Grönland selten. Er lud seine Freunde zu Jul ein, und es kamen dorthin viele Männer. Auch Skúk von Stokkanes und Bjarni waren unter den Gästen. Sie brachten zu Jul Wandbehänge, Trinkgefäße und Tischtücher mit. Nun tranken die Männer zusammen und feierten Jul mit viel Frohsinn und guter Unterhaltung.
[871] Vgl. Weiser-Aal: Lily: Julhalmen i Norge. 1953, S. 37.
[872] Vgl. hierzu beispielsweise Paul Selk für die Region Schleswig-Holstein (Vgl. Selk: Mittwinter und Weihnachten. 1980, S. 9). Edmund Schneeweis berichtet in seinem Fachartikel über die Weihnachtsbräuche der Serbokroaten, dass dieser Brauch unter anderem in Albanien, Polen, Deutschland, Frankreich und Schweden verbreitet gewesen sei. Zudem seien ähnliche Bräuche in Form eines Opferstrohs Herodots zufolge bereits bei Persern und Skythen verbreitet gewesen. Vgl. Edmund Schneeweis: Die Weihnachtsbräuche der Serbokroaten. In: Ergänzungsband XV zur „Wiener Zeitschrift für Volkskunde“. Wien 1925, S. 212f.

Sæbol zum Herbstfest mit Binsen ausgelegt wurde.[873] Ebenso wird im *Halldórs þáttr Snorrasonar II* erwähnt, dass der Boden in der Halle des Königs während des Jul-Gastmahles mit Stroh bedeckt war: Da Halldor gegen die Hofordnung verstoßen hat, muss er seinen Platz auf dem Stroh des Hallenbodens einnehmen.[874] Entsprechend scheint es sich bei dem Brauch des Julstrohs, zumindest, was die altwestnordischen Quellen angeht, weniger um einen Brauch gehandelt zu haben, der in direktem Zusammenhang zum Julfest stand und dessen Funktion im Schutz vor dunklen Mächten zu suchen war, sondern vielmehr um eine übliche Vorbereitungsmaßnahme für ein Fest, die rein praktische Gründe verfolgte.

Auch das Verbrennen des Julblocks oder auch Julklotzes wird in zahlreichen volkskundlichen Texten als Brauch genannt, der nicht nur in Skandinavien, sondern in weiten Teilen Europas (etwa auf dem Balkan, in Osteuropa, Frankreich und Großbritannien) verbreitet war. Dabei handelte es sich, so Vossen, um einen großen Holzblock, der am Weihnachtsabend ins Feuer gelegt wurde und welcher die ganze Nacht hindurch brennen musste. Der Art und Weise, wie das Feuer brannte, sprach man weissagende Kräfte zu: Je mehr Funken stieben, desto fruchtbarer sei das Vieh im kommenden Jahr. Der Asche und den nicht verbrannten Teilen des Holzblocks schrieb man heilende oder abwehrende Wirkung zu.[875] In seiner *Die Geschichte der Deutschen Weihnacht* vermutet Tille, dass der Brauch ursprünglich aus dem römisch-keltischen in den germanischen Raum gekommen sei.[876] Polomé zufolge wurde das Feuer allgemein bei den Germanen in römischer Zeit als heilig betrachtet. Ihm zufolge wurde das Herdfeuer „[…] zu festgelegten Zeiten, wie der Wintersonnenwende, gelöscht und rituell wieder von neuem angezündet.“[877] Ob es jedoch tatsächlich eine germanische Feuerverehrung gegeben hat, ist nicht gesichert und gilt in der Forschung auch als eher unwahrscheinlich.[878]

Auch für den Brauch des Julblocks oder -klotzes konnten im Rahmen der vorliegenden Untesuchung keinerlei Hinweise gefunden werden. Möglicherweise beziehen sich die volkskundlichen Angaben auf einen in römischer Zeit praktizierten, germanischen Brauch. Für altskandinavische Verhältnisse scheint er jedoch nicht belegbar zu sein. Nichtsdestotrotz

[873] Vgl. Gísla saga súrssonar, Kapitel 15.
[874] Vgl. Halldórs þáttr Snorrasonar II, Kapitel 2.
[875] Vgl. Vossen: Weihnachtsbräuche aus aller Welt. 1985, S. 118ff.
[876] Vgl. Tille: Die Geschichte der Deutschen Weihnacht. 1893, S. 12.
[877] Vgl. Polomé: Germanentum und religiöse Vorstellungen. 1986, S. 279.
[878] Vgl. Oliver Haid: Notfeuer und Feuerverehrung. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Einundzwanzigster Band, Berlin/New York 2002, S. 425.

wird auch in dieser Zeit Feuer bzw. das Herdfeuer eine wichtige Rolle für die Menschen gespielt haben.

So wie der Brauch des Julblocks beziehen sich in der volkskundlichen Sekundärliteratur zahlreiche Bräuche auf die Fruchtbarkeit und die Ernten im folgenden Jahr. Speziell die dunkelste Zeit des Jahres sei, so Selk, „voller Zauber und Bedrohung" gewesen. „Sie galt als bedeutungsvoll für das Schicksal der Menschen, die in diesen Tagen der Not voller Sorge um künftige Existenz, also vor allem um die künftige Ernte waren."[879] Entsprechend seien Bräuche, welche die Fruchtbarkeit im kommenden Jahr beeinflussen sollten oder einen Ausblick auf die Ernte des kommenden Jahres erlaubten, insbesondere im bäuerlichen Milieu noch lange verbreitet gewesen. Auch volkstümliche Wetterregeln sollten Gewissheit über die zu erwartende Ernte geben.[880] Diesen, durchaus plausiblen Angaben zufolge sollten sich derartige Bräuche auch im Quellenmaterial aus dem Bereich der altwestnordischen Literatur finden lassen. Dies ist jedoch, abgesehen von den oben bereits ausführlich behandelten Opferpraktiken, nicht der Fall. Allerdings bedeutet dies nicht zwangsläufig, dass es derartige Bräuche nicht gegeben hat, sondern lediglich, dass sie nicht in das kulturelle Gedächtnis überführt wurden. Ein Grund hierfür könnte sein, dass diese Bräuche nicht von derselben sozialen Schicht praktiziert wurden, die für die Erstellung von Handschriften verantwortlich war. Eine weitere Möglichkeit: Vielleicht hielt man derartige Bräuche für nicht relevant genug, um sie zu verschriftlichen und so im kulturellen Gedächtnis zu bewahren.

Trotz der Problematik, den Ursprung von Weihnachtsbräuchen zu rekonstruieren, scheinen für Weiser all jene Bräuche, die mit Feuer zusammenhängen, vorchristlichen Ursprungs zu sein. Darüber hinaus nimmt sie für die heidnische Zeit Fruchtbarkeitszauber an, in deren Kontext sie Tänze und spezielle Speisen wie das Breiessen sieht. [881] Entsprechende Belege hierfür konnten jedoch im untersuchten Quellenmaterial ebenfalls nicht ermittelt werden. Wie oben bereits erwähnt, finden sich lediglich Belege für eine umfangreiche Vorbereitung von Lebensmitteln für das Fest. Belegt scheint zudem, dass zum Julgelage große Mengen an Nahrungsmitteln und Getränken, insbesondere selbstgebrautes Bier, verzehrt wurden.

Neben den oben genannten Bräuchen werden in der volkskundlichen Literatur immer wieder Spiele als Bestandteil der Julzeit in Erwägung gezogen. Für solche Spiele konnten im Rahmen der Untersuchung einige Belege ermittelt werden. So wird beispielsweise in der

[879] Selk: Mittwinter und Weihnachten. 1980, S. 7.
[880] Vgl. ebd., S 9.
[881] Vgl. Weiser: Jul. Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum. 1923, S. 13.

Barðar saga Snæfellsáss berichtet, dass die Zauberin Hít einst ein großes Julfest abhielt, zu dem sie viele Gäste einlud. Nach einer reichen Mahlzeit fragt Hít, was Bárð sich nun zur Unterhaltung wünsche: „Bárðr bað þá fara til skinnleiks. Stóðu þeir þá upp Bárðr ok Surtr, Kolbjörn, Guðlaugr ok Gljúfra-Geirr ok höfðu hornaskinnleik. […] Bárðr var sterkastr, þó at hann væri gamall.“[882] In der *Eiríks saga rauða* wird berichtet, dass es im Winter auf Bráttahlið hoch her ging – mit Brettspielen, Geschichten und vielen anderen Vergnügungen.[883]

Die beschriebenen Spiele lassen sich meiner Auffassung nach jedoch nicht als spezifischer Jul-Brauch kategorisieren. Vielmehr dienten sie der Unterhaltung in einer Zeit, in der aufgrund der Witterung jegliche landwirtschaftliche Arbeit ruhte. Darüber hinaus deuten andere Quellenbelege darauf hin, dass solche Spiele oft den ganzen Winter hindurch, und damit in der Zeit des Jahres, in der die Menschen über die meiste freie Zeit verfügten, veranstaltet wurde. Zudem scheinen Spiele generell im Rahmen von Gastmählern und Gelagen oder ähnlichen Zusammenkünften zur Unterhaltung der Gäste veranstaltet worden zu sein. In christlicher Zeit wurden sie jedoch anscheinend als der Weihnachtszeit nicht angemessen betrachtet. So berichtet Weiser-Aall, dass im nachreformatorischen Norwegen mehrfach, nämlich in den Jahren 1687 und 1735, versucht wurde, Jul-Spiele zu verbieten.[884]

Letztlich gilt in Bezug auf die in der volkskundlichen Sekundärliteratur geschilderten und angeblich bis zu den Germanen zurückreichenden Bräuche, dass sich hierzu in den Quellentexten in der Regel keine oder nur sehr wenige Belege finden lassen. Eine Kontinuität bis in die Wikingerzeit oder in das frühe Mittelalter hinein kann also nicht ohne Weiteres angenommen werden. Die Gründe hierfür können vielfältig sein: Zum einen könnten mit dem Jul-Festzeitraum, abgesehen von den bereits geschilderten Elementen, keine weiteren spezifischen Bräuche und Rituale in unserem modernen Sinne verknüpft gewesen sein. Zum anderen könnten diese Bräuche und Rituale bestimmten Restriktionen zum Opfer gefallen sein. Für letzteren Punkt gibt es jedoch, wie oben aufgeführt, kaum Belege. Eine Ausnahme hiervon bilden Opfer- und Zauberhandlungen sowie Praktiken der Mantik, wie im folgenden Kapitel noch darzulegen sein wird. Eine weitere Möglichkeit besteht darin, dass die genann-

[882] Barðar saga Snæfellsás: In: Þórhallur Vilmundarson / Bjarni Vilhjálmsson (Hg.): Harðarsaga. Reykjávik 1991 (=Íslenzk Fornrit XIII), Kapitel 13.
Bárð bat darum, Tauziehen zu spielen. Daraufhin standen Bárðr und Surtr, Kolbjörn, Guðlaugr und Gljúfra-Geirr auf und sie spielten Horn-Tauziehen. […] Bárð war der stärkste, und dass, obwohl er alt war.
Bei an. *skinnleikr* handelt es sich um ein Spiel, das mit einer Tierhaut gespielt wurde. Dem *Wörterbuch der altnordischen Prosaliteratur* zufolge handelte es sich dabei möglicherweise um eine Art des Tauziehens. Vgl. Baetke: Wörterbuch der altnordischen Prosaliteratur. 2006, S. 553 (skinnleikr).
Beim an. Terminus *hornaskinnleikr* könnte es sich um eine Art Tauziehen mit einem Horn oder um eine Ecke herum (an. horn = Horn oder Ecke) gehandelt haben.
[883] Vgl. Eiríks saga rauða, Kapitel 7.
[884] Vgl. Weiser-Aall: Julhalmen i Norge. 1953, S. 38.

ten Bräuche möglicherweise nicht von jener gebildeten Oberschicht, welche für die Abfassung der Handschriften verantwortlich war, praktiziert oder gebilligt wurde und sie daher keine Erwähnung finden. Vielleicht hielt man derartige bäuerliche Bräuche auch nicht für relevant genug, um sie zu verschriftlichen.

Lily Weiser jedenfalls nimmt an, dass sich Bräuche aus verschiedenen Entwicklungsschichten bei den Nord- und Ostgermanen erhalten haben, da es keinen festen Priesterstand gegeben habe. Neues und altes vermischten sich ihrer Ansicht nach und konnten so nebeneinander bestehen bleiben.

> Durch die Bekehrung zum Christentum hat sich das nicht allzu sehr geändert; die Kirche wandte sich zwar mit Erfolg gegen die hohe Mythologie, der Kult aber und die niedere Mythologie blieb zum großen Teil unbekämpft.[885]

Darüber hinaus geht Weiser davon aus, dass Bräuche, die man in späterer Zeit nicht mehr verstand, ins Scherzhafte umgedeutet wurden.[886] Auch dies könnte das weitgehende Fehlen von mit dem Julfest bzw. mit der Julzeit verknüpftem Brauchtum erklären.

9.4.2 Magie und Zauber

Wie bereits diskutiert, kann Magie als eine Art der Kommunikation mit Göttern und anderen Wesen, beispielsweise Geschöpfen der niederen Mythologie, betrachtet werden. Ziel dieser Kommunikation ist es, die eigene Umgebung und das eigene Schicksal zu beeinflussen und zu formen. Magie kann dieser Definition entsprechend also eine Vielzahl von Praktiken umfassen, darunter beispielsweise Praktiken der Mantik, Schadenszauber oder möglicherweise auch Opferhandlungen. Letztere sollen jedoch im vorliegenden Kapitel ausgeklammert werden, da sie bereits in Kapitel *9.2 Opfer* ausführlich behandelt wurden. Entsprechend werden im Folgenden all jene Handlungen zu untersucht, die unter die oben genannte Definition fallen und nicht als Opfer zu klassifizieren sind.

Wie bereits zuvor angeführt wurde, erwägen zahlreiche Forscherinnen und Forscher die Möglichkeit, dass das Julfest eine Art Zauberfest dargestellt haben könnte.[887] Ist diese Annahme korrekt, so sollte sich dies etwa durch eine Häufung der Schilderungen von magischen Praktiken in dieser Zeit im Quellenmaterial niederschlagen. Entsprechend stellt sich daher die Frage, ob die Julzeit in der altwestnordischen Literatur als eine Zeit dargestellt wird, die sich besonders für die Ausübung von Zaubern eignete. Allerdings wäre es

---

[885] Weiser: Jul. Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum. 1923, S. 17.
[886] Vgl. ebd., S. 36.
[887] Vgl. hierzu etwa Weiser: Jul. Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum. 1923, S. 17.
Simek hält eine Verbindung des Julfestes mit Odin als Gotte der Zauberei zumindest für denkbar. Vgl. Simek: Lexikon der germanischen Mythologie. 2006, S. 231. (Artikel: Jul)

möglich, dass Schilderungen von magischen Ritualen nicht in das kulturelle Gedächtnis überführt wurden, da dieses Wissen beispielsweise von Seiten der Kirche restriktiert wurde.

Tatsächlich wird in der Sagaliteratur immer wieder von magischen Handlungen, die im Winter oder in der Julzeit praktiziert werden, berichtet. Dabei handelt es sich vor allem um Schadenszauber und Praktiken der Mantik. Bei einigen dieser Belegstellen lässt sich nicht eindeutig feststellen, ob die Handlung tatsächlich innerhalb der beiden Julmonate ausgeführt wurde, da lediglich der Winter als Zeitangabe genannt wird. Dies könnte möglicherweise darauf schließen lassen, dass die Julzeit keine spezielle Zeit für Magie und Zauber darstellte.

9.4.2.1 SCHADENSZAUBER

Wie die Untersuchung der Quellentexte zeigte und oben bereits angedeutet wurde, sind es vor allem Schadenszauber, die im Winter oder auch in der Julzeit gewirkt wurden, die in den untersuchten Sagas und Þættir Erwähnung finden. Ein Beispiel hierfür stellt etwa die *Gísla saga Súrssonar* dar, in der jedoch nicht berichtet wird, ob sich das Geschehen in der Julzeit abspielte. Fest steht lediglich, dass sich die Handlung im Winter abspielt. Nachdem ihr Sohn Þorsteinn durch einen Mann namens Bergr verletzt wurde, wirkt Þorsteinns Mutter Auðbjörg einen Zauber gegen Bergr:

> Veðr var kalt úti ok logn ok heiðríkt. Hon gengr nökkurum sinnum andsælis um húsin ok viðrar í allar ættir ok setr upp nasarnar. En við þessa hennar meðferð þá tók veðrit at skipast, ok gerir á fjúk mikit ok eftir þat þey, ok brestr flóð í hlíðinni, ok hleypr snæskriða á bæ Bergs, ok fá þar tólf menn bana, ok sér enn merki jarðfallsins í dag.[888]

Die Zauberhandlung an sich scheint nicht im Vorfeld für einen besonderen Zeitraum geplant gewesen zu sein; vielmehr reagiert Auðbjörg an dieser Stelle auf einen Angriff auf ihren Sohn. Zwar spielt sich die Handlung offensichtlich im Winterhalbjahr ab, ob sie allerdings in der Julzeit stattfindet, bleibt unklar. Da die Saga Jul nicht explizit als Zeitpunkt der Zauberhandlung nennt, scheint dieser Aspekt auch keine besondere Rolle für den Erfolg des Zaubers zu spielen.

In der Julzeit sind es insbesondere wichtige und mächtige Männer wie Jarle und Könige, die Opfer von Schadenszaubern werden. Ein Beispiel hierfür findet sich etwa in der *Haralds saga hárfragra.* In Kapitel 25 der Saga lässt König Harald ein Julgelage

[888] Gísla saga Súrssonar, Kapitel 18.
Das Wetter war kalt draußen und windstill und klar. Sie geht einige Male gegen den Sonnenlauf ums Haus und wittert in alle Richtungen und reckt die Nase in die Luft. Und währenddessen beginnt das Wetter umzuschlagen und ein großes Schneetreiben bricht los, und danach Tauwetter. Es dröhnte eine Flut den Abhang hinab und der Hof von Bergr wird von einer Lawine verschüttet und es kommen dort zwölf Männer um und man sieht dort noch heute den Erdrutsch.

veranstalten. Am Julabend kommt ein Lappe namens Svási mit seiner Tochter Snæfríð an die Tür der Halle und bittet den König, der sich gerade zu Tisch begibt, herauszukommen. Der König lädt beide zum Gastmahl. Als die Tochter des Samen dem König Met einschenkt, ergreift er ihre Hand und verliebt sich in sie. Harald möchte Snæfríð in dieser Nacht unbedingt bei sich haben, doch ihr Vater erlaubt dies nur unter der Bedingung, dass sich der König mit ihr vermählt. Auf diese Bedingung geht der Verliebte ein, und die beiden bekommen vier Söhne miteinander. Als Snæfríðr eines Tages stirbt, verwest ihr Leichnam jedoch nicht. Fortan bleibt der König Tag und Nacht an ihrer Seite und hofft, dass sie wieder lebendig wird. So geht es drei Jahre lang und Haralds Untertanen zweifeln am Verstand des Königs. Ein kluger Mann namens Þorleif überredet ihn schließlich, die Kleidung der Leiche zu wechseln, da dies einer Frau wie Snæfríð angemessen wäre:

> En þegar er hon var hrœrð ór rekkjunni, þá slær ýldu ok óþefani ok hvers kyns illum fnyk af líkamanum; var þá hvatat at báli ok var hon brend; blánaði áðr allr líkaminn ok ullu ór ormar ok eðlur, froskar ok pǫddur ok allz kyns illyrmi. Seig hon svá í ǫsku, en konungrinn steig til vizku ok hugði af heimsku, stýrði síðan ríki sínu ok styrkðisk, gladdisk hann af þegnum sínum, en þegnar af honum, en ríkit af hváru tveggja.[889]

Letztlich geht der an Jul gewirkte Zauber also für den König und seine Untertanen glimpflich aus. Diese Episode wird auch im *Ágrip* geschildert, welche als Vorlage für Snorris *Heimskringla* diente.[890]

In der *Hálfdanar saga svarta*, wird König Halfdan auf magische Weise um seine Julmahlzeit beraubt:

> Hálfdan konungr var á jólavist á Haðalandi. Þar varð undarligr hlutr jólaaptan, þá er menn váru til borða gengnir, ok var þat allmikit fjölmenni, at þar hvarf vist öll af borðum ok alt mungát; sat konungr hryggr eptir, en hverr annarra sótti sín heimili.[891]

---

[889] Haralds saga hárfragra. In: Bjarni Áðalbjarnarson (Hg.): Heimskringla I. Reykjavík 1941 (=Íslenzk Fornrit XXVI), Kapitel 25.
Und als man sie aus dem Bett hob, da schlug ihnen schlechter und übler Gestank und Verwesungsgeruch entgegen; schnell errichtete man einen Scheiterhaufen und verbrannte sie; zuvor war die Leiche blau geworden und aus ihr kamen Schlangen und Echsen und Frösche und Kröten und allerhand Arten Ungeziefer hervor. Sie sank nun in die Asche und der König kam wieder zu Verstand und legte seine Torheit ab, er regierte sein Königreich fortan mit großer Stärke, er erfreute sich seiner Untertanen, und seine Untertanen erfreuten sich an ihm und das Reich an ihnen beiden.
[890] Vgl. Ágrip af Nóregskonungasǫgum, Kapitel 19.
[891] Hálfdanar saga svarta. In: Bjarni Áðalbjarnarson (Hg.): Heimskringla I. Reykjavík 1941 (=Íslenzk Fornrit XXVI), Kapitel 8.
König Halfdan war zu einem Julfest in Haðaland. Da ereignete sich etwas wunderliches am Julabend; denn als die Männer zu Tisch gegangen waren und dort viele Gefolgsleute versammelt waren, da verschwand das ganze Essen und das selbstgebraute Bier vom Tisch und der König blieb betrübt allein zurück, nachdem alle anderen sich zurück nach Hause begeben hatten.

Als Schuldigen für sein Unglück lässt der König einen Samen ergreifen, der zauberkundig ist. Hálfdan möchte seinen Gefangen zwingen, das Verschwinden seiner Julmahlzeit aufzuklären und lässt ihn, wenn auch ohne Erfolg, foltern. Der Same fleht Harald, den Sohn König Hálfdans, an, seinen Vater um Gnade zu bitten, doch auch Harald erreicht bei seinem Vater nichts. Gemeinsam mit dem Samen flieht der Königssohn schließlich und verbringt einige Zeit bei einem fremden Häuptling. Eines Tages spricht dieser:

> […] furðu mikit torrek lætr faðir þinn sér at, er ek tók vist nökkura frá honum í vetr, en ek mun þér þat launa með feginsögu: faðir þinn er nú dauðr, ok skaltu heim fara, muntu þá fá ríki þat alt, er faðir þinn hefir átt, ok þar með skaltu eignast allan Noreg.[892]

Für den Königssohn Harald geht der Schadenszauber, der seinen Vater getroffen hat, also gut aus. Über den Tod König Halfdans wird berichtet, dass dieser gemeinsam mit seinem Gefolge ins Eis eines Sees einbrach.

Über einen Fluch bzw. schwarze Magie während eines Weihnachtsgelages wird auch im *Þorleifs þáttr jarlsskálds* berichtet. Jarl Hákon hat zu einem Jul-Gastmahl eingeladen. Ein Bettler, der sich in die Festhalle hineingeschlichen hat, möchte ein Gedicht vortragen. Das Vorgetragene verursacht dem Jarl jedoch Juckreiz am ganzen Körper. Daraufhin fordert Hákon von dem Bettler, ein besseres Gedicht vorzutragen. Bei der nächsten Strophe wird es in der Halle dunkel und die Schwerter seiner Männer bewegen sich auf geisterhafte Weise. Zahlreiche Männer werden erschlagen. Der Jarl fällt in Ohnmacht und der Bettler verschwindet. Als Hákon erwacht, stellt er fest, dass er sowohl einen Teil seiner Kopfhaare als auch seinen Bart eingebüßt hat. Beide wachsen nie wieder nach. Sein Unglück interpretiert der Jarl als Rache des Þorleif, dessen Mannschaft er zuvor ermordet und dessen Waren er geraubt hatte. Nach diesem Vorfall leidet der Jarl noch mehrere Monate lang an einer Krankheit.

Auch in der *Hrólfs saga kraka ok kappa hans*, einer Fornaldarsaga, die aus dem 14. oder 15. Jahrhundert stammt[893], wird von einem Zauber während der Julzeit berichtet, der dem Protagonisten König Helgi jedoch erst im Nachhinein gefährlich wird. „En einn jólaaftan […]“[894], an einem Julabend, heißt es in der Saga, stand eine heruntergekommene Gestalt vor der Tür König Helgis. Der König lässt sie herein, versorgt sie und nimmt sie

[892] Hálfdanar saga svarta, Kapitel 8.
[…] viel Schaden verursachte dein Vater, nachdem ich ihm im letzten Winter etwas von seinen Speisen wegnahm. Und dies will ich dir nun mit einer freudigen Nachricht lohnen: Nun ist dein Vater tot, und du sollst heimkehren. Du sollst nun das ganze Reich erhalten, das deinem Vater gehört hat und zudem sollst du ganz Norwegen besitzen.
[893] Vgl. Simek / Pálsson: Lexikon der altnordischen Literatur. 2007, S. 195. (Artikel: Hrólfs saga kraka ok kappa hans)
[894] Hrólfs saga kraka ok kappa hans, Kapitel 15.

sogar in sein Schlafgemach und sein Bett auf. Im Laufe der weiteren Erzählung stellt sich heraus, dass die Gestalt verflucht war und durch die Handlung des Königs von diesem Fluch befreit wurde. Neben dem König liegt nun eine wunderschöne Frau, mit der er die Nacht verbringt. Sie offenbart ihm, dass sie ein Kind von ihm erwartet und er im nächsten Winter am Bootsschuppen sein Kind aufsuchen solle. König Helgi vergisst dies jedoch schon bald. Drei Jahre später suchen ihn Reiter auf, die ihm das Kind bringen. Eine Frau offenbart ihm, dass dies seine Tochter Skuld[895] sei und die Sippe des Königs dafür bezahlen werde, dass er nicht bereits zuvor sein Kind entgegengenommen habe. Die Frau sei eine Alben-Frau gewesen, heißt es anschließend in der Saga. [896]

Auch in der *Barðar saga Snæfellsáss* geschieht zu Jul Unheimliches: Im Winter bitten Gest und seine Männer König Olaf Tryggvason um ein Winterquartier. Der König möchte jedoch, dass die Männer sich taufen lassen. Gest möchte dies allerdings nicht, da er eine Vorahnung hat, dass er nicht lange leben wird, wenn er der Bitte des Königs nachkommt. König Ólaf nimmt ihn dennoch auf, und nach kurzer Zeit erhält Gest die an. *primsigning*, eine Segnung, die eine Vorstufe zur Taufe darstellt. An Weihnachten hält der König ein großes Gastmahl ab. Plötzlich kommt ein unheimlicher Mann in die Halle. Er fordert die Männer zum Kampf auf und fordert von ihnen die Herausgabe von Schätzen. Als er schließlich die Halle mit seiner Beute verlässt, bleibt dort ein übler Geruch zurück. Der König befiehlt, sitzen zu bleiben, bis sich der Geruch verzogen hat. Anschließend werden viele Männer halbtot oder ohnmächtig und die Wachhunde tot aufgefunden. Gest glaubt, der Mann sei der sagenhafte König Raknar gewesen. Der König bittet Gest, seine Schätze zurückzuholen und gibt ihm allerlei Ausrüstung und Männer mit – unter anderem zwei Zauberer und einen Priester, ebenso ein Kurzschwert, ein Tuch und eine Kerze. Dann segeln sie nach Grönland, wo sie erst im kommenden Winter ankommen. Hier überwintern die Männer. Während dieser Zeit geschehen viele unheimliche Ereignisse. Im Frühjahr reisen sie weiter und kommen zum Grabhügel des Raknar. Im weiteren Verlauf der Erzählung gelingt es Gest nur, seine Mission zu erfüllen, indem er seinem alten Glauben abschwört und König Olaf um Hilfe anruft. Nachdem er zurückgekehrt ist, lässt er sich taufen. Doch die Taufe mündet für Gest, wie er bereits geahnt hatte, mit dem Tod: In der Nacht träumt er von seinem Vater Barð. Dieser möchte ihm beide Augen nehmen, da er dem alten Glauben abgeschworen hat. Als Gest erwacht, hat er starke Augenschmerzen und stirbt.[897]

---

[895] Altnordisch für Schuld, Ursache, Grund. Darüber hinaus ist dies der Name einer der drei Nornen in Snorri Sturlusons Gylfaginning sowie einer Walküre in der Völuspá. Vgl. Simek: Lexikon der germanischen Mythologie. 2006, S. 387, (Artikel: Skuld).
[896] Vgl. Hrólfs saga kraka ok kappa hans, Kapitel 15.
[897] Vgl. Barðar saga Snæfellsás, Kapitel 18 – 21.

9.4.2.2 MANTIK

In der volkskundlichen Literatur zu Weihnachten sowie zum vorchristlichen Julfest wird immer wieder darauf verwiesen, dass die Weihnachts- bzw. Julzeit eine Zeit gewesen sei, in der die Menschen versucht hätten, einen Blick auf das kommende Jahr und die Zukunft zu erlangen. Neben Skandinavien sollen diese Bräuche in den unterschiedlichsten Regionen und Ländern Europas, darunter Schleswig-Holstein, die Eifel, Süddeutschland, Österreich, die Schweiz oder Bulgarien belegt sein. In der Forschungsliteratur werden einander oftmals sehr ähnliche Bräuche in der Advents- und Weihnachtszeit genannt.[898]

Entsprechend liegt die Vermutung nahe, dass sich dieser Aspekt auch im altnordischen Quellenmaterial widerspiegeln könnte. Eine Untersuchung der betreffenden Texte zeigt, dass sich dort durchaus Hinweise auf Praktiken der Mantik, wie etwa auf das Losen oder das Achten auf bestimmte zukunftsweisende Vorzeichen finden lassen. Darüber hinaus werden die diese Praktiken ausübenden Personen, wie beispielsweise Seherinnen (an. *völva*), erwähnt und mindestens in einem Fall präzise beschrieben. Ein genauerer Blick auf die Belegstellen zeigt jedoch, dass derartige Praktiken anscheinend nicht an die Julzeit gebunden waren. Gleichwohl fanden sie auch im Winter und an Jul statt – dies jedoch anscheinend nicht häufiger als zu anderen Zeiten des Jahres.

Über die Gewohnheit der Germanen, die Götter auf verschiedene Arten und Weisen über die Zukunft zu befragen, berichtet bereits Tacitus in seiner *Germania*. Insbesondere das Losen stellte ihmzufolge eine übliche Praxis dar. Einen speziellen Zeitraum oder Zeitpunkt im Jahreslauf, der sich in besonderem Maße für solche Praktiken eignet, nennt aber auch Tacitus nicht.[899] Das Losen zum Zwecke der Weissagung lässt sich vereinzelt in der altnordischen Literatur und hier speziell im Kontext von Opferungen ausmachen.[900] So bezieht sich beispielsweise der altnordische Ausdruck *fella blótspan* auf die Praxis, Opferlose zu werfen, um die Zukunft zu bestimmen. Erwähnt wird dieser Brauch etwa in den *Landnámabók*:

[898] Vgl. hierzu unter anderem: Selk: Mittwinter und Weihnachten in Schleswig-Holstein. 1980, S.8; Willy Leson (Hg.): So lebten sie in der Eifel. Texte und Bilder von Zeitgenossen. Köln 1977, S. 35 sowie Gustav Gugitz: Fest- und Brauchtumskalender für Österreich, Süddeutschland und die Schweiz. In: Hollinek, Richard/Wetzel, Leopold J.: Buchreihe „Österreichische Heimat“, Band 19, Wien 1955, S. 141ff. Ebenso verweist Vossen darauf, dass derartige Bräuche auch in Bulgarien üblich seien: Vgl. Vossen: Weihnachtsbräuche in aller Welt. 1985, S. 119.
[899] Vgl. Tacitus: Germania. Kapitel 10.
[900] Vgl. hierzu auch Hultgård: Altskandinavische Opferrituale. 1993, S. 230.

> En þá er Eiríkr vildi til fara at nema dalinn allan allt fyrir vestan, þá felldi Önundr blótspán til, at hann skyldi verða víss, hvern tíma Eiríkr mundi til fara at nema dalinn, ok varð þá Önundr skjótari ok skaut yfir ána með tundröru ok helgaði sér svá landit fyrir vestan ok bjó milli á.[901]

An dieser Stelle wird dieser Brauch des Opferlosewerfens im Rahmen einer Landnahme angewendet, um einen Konkurrenten bei der rituellen Zueignung eines Stück Lands zuvorzukommen.

Darüber hinaus berichten einige Sagas und Þættir, dass Seherinnen im Winter durch das Land zogen. So heißt es beispielsweise im *Orms þáttr Stórólfssonar*: „Þat var þá tízka í þær mundir, at konur þær fóru yfir land, er völur váru kallaðar ok sögðu mönnum fyrir örlög sín, árferð ok aðra hluti, þá er menn vildu vísir verða.“[902] Von der Weissagung einer solchen Seherin, die im Winter durch das Land reist, erfahren wir in der *Eíriks saga rauða*, die im frühen 13. Jahrhundert entstanden ist.[903] Hier wird von einer schweren Zeit für die Siedlerinnen und Siedler in Grönland berichtet, denn es herrscht eine Hungersnot, die Fischer fangen nur wenig und einige kehren von ihren Ausfahrten nicht zurück. Die Menschen suchen daher Rat bei einer Seherin namens Þorbjörg, die auch an. *lítilvölva*, kleine Völva, genannt wird. Sie ist die letzte von neun Schwestern, die noch lebt. Sie alle seien, so die Saga, Seherinnen gewesen. Jeden Winter pflegte Þorbjörg umherzureisen: „Þat var háttr Þorbjargar um vetrum, at hon fór at veizlum, ok buðu þeir menn henni mest heim, er forvitni var á at vita forlög sín eða árferð.“[904] Es folgt eine detaillierte Schilderung des Aussehens der Seherin und ihrer Methodik, die Zukunft vorauszusagen: Nach ihrer Ankunft verschafft sich Þorbjörg zunächst einen Überblick über Haus und Hof. Anschließend bereitet man ihr eine besondere Mahlzeit zu, die aus einem Brei aus Ziegenmilch sowie den Herzen verschiedener Tiere besteht. Nach der Mahlzeit ist Þorkell, der Hausherr, begierig darauf, mehr über seine Zukunft zu erfahren, doch die Seherin möchte zunächst eine Nacht darüber schlafen. Am folgenden Tag ist sie bereit und bittet darum, nach Frauen zu suchen, die die

[901] Landnámabók, Þriðji hluti, Kapitel 8.
Und als Eiríks beschlossen hatte, das ganze Tal im Westen in Besitz zu nehmen, da warf Önund Opferlose, um zu erfahren, wann Eiríks fahren würde, um das Tal in Besitz zu nehmen, und da war Önund der schnellere, und schoss einen Brandpfeil über den Fluss und weihte sich dieses Land im Westen des Flusses und errichtete seinen Wohnsitz zwischen den Flüssen.
Die altnordische Wendung *helgaði sér svá landit* bezieht sich auf ein kultisches vorchristliches Ritual, mit dem sich Önund das Land zueigen macht.
[902] Orms þáttr Stórólfssonar. In: Þórhallur Vilmundarson / Bjarni Vilhjálmsson (Hg.): Harðar saga. Reykjávik 1991 (=Íslenzk Fornrit XIII), Kapitel 5.
Es war zu dieser Zeit üblich, dass Frauen durch das Land reisten, die man Völva nannte und sie sagten den Leuten ihr Schicksal, die kommende Ernte oder andere Dinge voraus, welcher sie gewahr werden wollten.
[903] Simek / Pálsson: Lexikon der altnordischen Literatur. 2007, S. 76, (Artikel: Eíriks saga rauða).
[904] Eíriks saga rauða, Kapitel 4.
Im Winter pflegte Þorbjörg herumzureisen und zu Festen zu fahren, zu denen die Menschen sie zumeist nach Hause einluden, um Wissen darüber zu erlangen, wie es um ihr Schiksal oder die kommende Ernte bestellt war.

Zaubergesänge ausführen können, doch es meldet sich niemand. Schließlich stellt sich heraus, dass Guðríð solche Gesänge von ihrer Ziehmutter gelernt hat. Da sie christlichen Glaubens ist, weigert sie sich jedoch, an einem solchen heidnischen Ritual teilzunehmen. Schließlich wird sie von Þorkell dazu gedrängt, die Zaubergesänge auszuführen. Erst danach kann Þorbjörg ihre Weissagung zum Abschluss bringen: Die Seherin gibt den Anwesenden ihr Wissen über das Ende der Hungersnot und der in der Siedlung vorherrschenden Krankheiten preis. Darüber hinaus prophezeit sie Guðrið und ihren Nachfahren eine strahlende Zukunft.[905]

Wie die Szene zeigt, gehen der Weissagung einer Seherin bestimmte Vorbereitungen voraus, wie etwa die Einnahme bestimmter Mahlzeiten oder das Ausüben von Zaubergesängen. Unklar bleibt jedoch, wann genau im Winter die Weissagung stattfindet – allerdings scheint der Zeitpunkt, wie der Text nahelegt, für den Erfolg eines solchen Rituals auch nicht relevant zu sein. Der einzige weitere Hinweis auf den groben Zeitraum, zu welchem sich die Handlung abspielt, findet sich am Ende des Kapitels. Hier wird geschildert, dass sich das Wetter schon bald nach dem Ritual der Seherin besserte und der Frühling begann. Entsprechend könnte es sich um die Zeit des zweiten Julmonates, oder der Monate *þorri* oder *góa* gehandelt haben. Exakter ist dieser Zeitraum anhand der Angaben der Saga jedoch nicht eingrenzbar.

Doch auch ohne die Anwesenheit von Seherinnen und deren mantischer Praktiken erscheint Jul in einigen Sagas als Zeit, in der bestimmte Vorzeichen die Zukunft vorausdeuteten. Eine solche Episode findet sich beispielsweise in der *Jómsvikinga saga*, in welcher Jarl Harald von König Gorm zum Julgelage eingeladen wird, dieser aber die Fahrt aufgrund übler Vorzeichen abbricht:

> Það er nú sagt eitthvert sinn, að Gormur konungur sendir menn til fundar við Harald jarl mág sinn þeirra örenda að bjóða honum til jólaveizlu með sér. Jarl tók því vel og hét að fara um veturinn til veizlunnar, […].[906]

Als die Julzeit naht, macht sich Harald auf den Weg zur Julfeierlichkeit Gorms. Doch als er an den Limafjord gelangt, sieht er einen Baum, an dem trotz der winterlichen Jahreszeit junge grüne Äpfel hängen. Unter dem Baum verfaulen die alten Äpfel. Dies betrachtet der Jarl als schlechtes Omen und kehrt nach Hause zurück. Im darauffolgenden Jahr wird

[905] Vgl. Eíriks saga rauða, Kapitel 4.
[906] Jómsvikinga saga, Kapitel 3.
Es ist nun zu berichten, dass König Gorm Männer zu Jarl Harald, seinem Schwager, aussandte, um diesen die Botschaft zu überbringen, dass er ihn zum Julgelage bei sich einlade. Der Jarl nahm das gut auf und versprach, im Winter zum Fest zu fahren. […]

Harald zum wiederholten Male von König Gorm zum Julfest eingeladen. Auch dieses Mal reist er an den Limafjord und kehrt abermals wegen eines bösen Vorzeichens um: Als er mit seinen Männern den Fjord erreicht, fangen in den trächtigen Hündinnen, welche die Mannschaft mit sich an Bord hatte, die ungeborenen Welpen an zu bellen. Im dritten Jahr wird Harald wieder zum Julfest an den Königshof geladen. Als die Schiffe des Jarls den Limafjord erreichen, verfärbt sich das Wasser blutig rot und die Wellen schlagen mit lautem Getöse gegeneinander. Nachdem Jarl Harald zum dritten Mal nicht auf seinem Gastmahl erscheint, wird König Gorm sehr wütend und will ihn angreifen, wird jedoch von der Königin überredet, dies nicht zu tun. Der Jarl berichtet dem König daraufhin von den üblen Vorzeichen und erklärt ihm, wie diese seiner Auffassung nach zu deuten sind. Die Bedeutung der kleinen, grünen Äpfel, die trotz des Winters am Baum hingen, und die unter dem Baum auf dem Boden liegenden großen, faulenden Äpfel legt er wie folgt aus:

> […] en þat hygg ek vera muno fyrir siðaskipte, því er koma man á þessi lönd, ok man sá siðr vera með méra blóma, ok jarteina þau en fögru epli; en sá siðr, er híngat til hefir verit, man tákna en fornu epli, er nrðri lágu á jörðu, ok mundu þar fúna ok verða at dusti eino; svá man ok þessi siðr niðrleggjast, […].[907]

Das zweite Omen, bei welchem ungeborene Welpen zu bellen begannen, bedeute das Folgende:

> […] er ýngri ero at aldri, muno taka mál fyrir munn enom ellrom mönnum, ok gerast svá hvatvísir, ok er mikil ván at þeir hafi eigi minne hlut ráðanna, þóat enir ellri sé opt ráðgari, ok hygg ek at þeir myni enn ókomnir vera í heiminn, er ek mæla þetta til; þvíat hvelpar þeir gó, er eigi voru komnir í heiminn, en greyhundarnir þögðu.[908]

Die Wellen, die mit viel Lärm gegeneinander krachten und die blutrote See interpretiert Jarl Harald so:

---

[907] Jómsvikinga saga, Kapitel 3.
Und das denke ich, dass dies auf einen Religionswechsel hindeutet, der auf dieses Land zukommen wird, und ein neuer Glaube wird aufblühen und darauf deuten die schönen Äpfel hin. Und der Glaube, der bisher hier herrschte, wird, wie die alten Äpfel auf dem Boden liegen und verwesen und zu Staub werden, und man wird diesen Glauben niederlegen, […].

[908] Jómsvikinga saga, Kapitel 3.
[…] dass die Jungen den älteren Männern den Mund verbieten und unbesonnen sein werden, und es ist sehr wahrscheinlich, dass sie bald mehr zu bestimmen haben werden, auch wenn die anderen erfahrener sind. Ich denke aber, dass sie noch nicht geboren sind, so wie die Welpen noch nicht geboren sind. Die Hündinnen aber schwiegen.

> […] þat hygg ek vera muno fyrir missætti stóreflismanna hér innanlands, ok muno þaraf gerast stórir bardagar ok mikil styrjöld, ok er mikil ván, at þar verði nokkvarr afspringr af þessom ófriðe á Limafirðe; þar sem þessi býsn þar fyrir oss, er nú hefi ek sögð.[909]

Ob diese Vorausdeutungen tatsächlich in einem direkten Zusammenhang mit dem Julfest zu bringen sind, erscheint fraglich. Eher scheint das Julgastmahl König Gorms aus literarischer Sicht einen willkommenen Anlass zu bieten, um damit einen Rahmen für das beschriebene Geschehen zu schaffen. Möglicherweise kommt hier auch der Umstand zum Tragen, dass es sich bei der Julzeit in der Sagaliteratur oftmals um eine gefährliche und unheimliche Zeit handelt und solche üblen und beängstigenden Vorzeichen gut in die Julzeit passen. Möglicherweise erwarteten die damaligen Leser oder Zuhörer derartige Ereignisse auch gerade in dieser Zeit.

Als weitere Praxis der Mantik wird das sogenannte an. *útiseta*, das „draußensitzen" diskutiert, welche, so Weiser-Aall, [910]mit der Julzeit in Verbindung gebracht wurde. Wie sie zu diesem Ergebnis kommt, lässt Weiser-Aall an dieser Stelle jedoch leider offen. Unklar bleibt auch, was genau unter dem *útiseta* zu verstehen ist. Möglicherweise handelt es sich dabei um eine Art Trance oder Meditation. Simek betrachtet das *útiseta* als Form der praktischen Magie, die sowohl mit dem Toten- als auch dem Wahrsagezauber verknüpft sei.[911] Pesch zufolge stellte die Praxis eine Form der Nekromantie dar und wurde im Norden als eine Form des *seiðr* betrachtet.[912] Laut Pesch und Simek war das *útiseta* nicht nur im Norden verbreitet, sondern ist auch in weiteren Regionen Europas, wie beispielsweise im Rheinland oder in Schottland, belegt.[913]Der Terminus *útiseta* kommt vor allem in Gesetzestexten, wie etwa dem *Gulaþingslǫg* und dem *Jónsbók*, vor. In all diesen Texten wird das *útiseta* als heidnische Praxis angesehen und daher verboten.[914] So beschreibt zum Beispiel das *Jónsbók*-Kapitel *um niðingsverk*, was so viel wie „über die Schandtaten" bedeutet, das *útiseta* als eine Handlung, die zu bestrafen ist.

---

[909] Jómsvikinga saga, Kapitel 3.
Das denke ich, verweist auf die Zwietracht mächtiger Männer hier im Land. Aus dieser werden große Schlachten und viel Unfriede entstehen, und es ist wahrscheinlich, dass dieser Krieg auf dem Limfjord geführt wird, so wie die seltsamen Dinge, von denen ich eben berichtet habe, dort geschehen sind.
[910] Vgl. Weiser-Aall: Jul. 1963, S. 11.
[911] Vgl. Simek: Lexikon der germanischen Mythologie. 2006, 453f. (Artikel: útiseta)
[912] Vgl. Alexandra Pesch: Orakel. § 4. Andere Divinationsformen. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Zweiundzwanzigster Band, Berlin/New York 2002, S. 138.
[913] Vgl. Pesch: Orakel. § 4. Andere Divinationsformen. 2002, S. 138 sowie Simek, Rudolf: Totenglaube und Totenbrauch. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Einundreißigster Band, Berlin/New York 2006, S. 82.
[914] Vgl. exemplarisch: Kristinn réttr hinn nýi, Artikel 3 sowie *Jónsbók.* In: Ólafur Halldórsson (Hg.): Jónsbók: Kong Magnus Hakonssons Lovbog for Island vedtaget paa Altinget 1281 og Réttarbœtr: De for Island givne Retterbøder af 1294, 1305 og 1314. Kbh. 1904, S. 38.

> […] ok svá fyrir morð eða fordæðuskap ok spáfarar allar ok útisetur at vekja trǫll upp ok fremja heiðni með þvi, ok peir menn, sem geraz flugumenn til at drepa þá menn, er þeir eigu engar sakar við, ok taka fé til, nema konungs umboðsmenn láti refsar til landrheinsanar ok friðar.[915]

In den meisten Gesetztestexten wird der Begriff mit der bereits oben zitierten Wendung „útisetur at vekja trǫll upp“, etwa: „das Draußensitzen, um Dämonen/Unholde zu beschwören“ und dem Zusatz, dass dies eine heidnische Praxis darstelle, beschrieben. Im christlichen Recht des *Gulaþingslǫg* heißt es als Ergänzung zum *útiseta* „at spyrja forlagha“, „um das Schicksal zu befragen“.[916] Der Ausdruck *útiseta* taucht neben einigen Gesetztestexten auch in weiteren altnordischen Quellen auf, wie etwa in der *Vǫluspá*[917]und im *Vitæ patrum*, der altnordischen Übersetzung einer Legendensammlung aus dem 6. Jahrhundert, auf. Im *Vitæ patrum* wird der Begriff genutzt, um einen ehemals heidnischen Mann zu beschreiben.[918] In der *Mariú saga* aus dem 12./13. Jahrhundert wird die Praxis als Wahrsagezauber ausgelegt. Um diese zu praktizieren, solle man sich auf eine blutige Ochsenhaut setzen.[919] Ein Zusammenhang mit an. *jól* ist in all diesen Quellenbelegen nicht zu erkennen. Fest steht jedoch, dass das *útiseta* eng mit nächtlichen Zauberhandlungen verknüpft ist.[920] Möglicherweise rückt eben dieser Aspekt die Handlung in die Nähe des Winters bzw. in die Julzeit, in der die Nächte am längsten währten.

Zukunftsweisende Träume und weitere Praktiken, die dazu dienen, das eigene Schicksal vorherzusagen, kommen, wie die Beispiele zeigen, während der Julzeit vor. Allerdings scheinen diese Praktiken weder auf diese Zeit beschränkt zu sein, noch eignet sie sich hierfür in besonderem Maße. Denkbar ist dies alleine für den Bereich der Opferhandlungen zu Mittwinter, in deren Kontext möglicherweise auch Praktiken der Mantik (beispielsweise die bereits oben genannte Praxis des *fella blótspan*) ausgeführt wurden. Abschließend belegen lässt sich dies anhand der Sagaliteratur und den anderen Quellentexten jedoch nicht. Entsprechend kann die vielfach in der volkskundlichen

---

[915] Jónsbók, Kapitel „*um niðingsverk*“.
[...] und sowie für Mord und Zauberei und für jedwede Art der Weissagung und das Draußensitzen, um Dämonen zu erwecken und mit diesem heidnisches zu befördern, und von denjenigen Männer, die sich zum Verrräter machen, um andere Männer zu töten, die sich irgendwelche Sachen anderer aneignen und deren Vieh [oder deren Besitz] rauben, sollen die Bevollmächtigten des König das Land bereinigen und den Frieden wieder herstellen.
[916] Vgl. Gulaþingslǫg: Kristinn réttr hinn nýi, Artikel 3.
[917] Vgl. Völuspá*:* In: Neckel, Gustav: Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern, Band I. Heidelberg 1914 (=Germanische Bibliothek. Neunter Band: Edda), S. 2 – 15, Strophe 28, 1-4.
[918] Vgl. Vitae Patrum. In: C. R. Unger (Hg.). Heilagra Manna Søgur : Fortællinger og Legender om hellige Mænd og Kvinder. Christiania 1877, S. 412.
[919] Vgl. C. R. Unger (Hg.): Mariú saga. Christiania 1870 (=Det Norske Oldskriftselskabs Samlinger), Kapitel 51.
[920] Vgl. Fritzner: Ordbog over det gamle norske Sprog. 1867. (Artikel: útiseta), abgerufen unter https://onp.ku.dk/onp/ (Stand: 08.04.2020).

Sekundärliteratur vertretene These, dass es sich bei der Zeit zwischen Weihnachten und Neujahr, die sogenannten Rauhnächte, schon bei den Germanen und den Wikingern um eine Zeit gehandelt habe, die sich besonders für Praktiken der Mantik eigne, anhand der Untersuchung der altwestnordischen Sagaliteratur nicht bestätigt werden.

9.4.2.3 Magische Praktiken und kollektives Gedächtnis

Wie bereits oben angedeutet, verbieten zahlreiche Gesetze Praktiken der Mantik wie beispielsweise *útiseta*, explizit. Auch weitere, als heidnisch betrachtete Handlungen wurden, wie das oben angeführte Zitat des *Gulaþingslǫg* zeigt, nach dem Religionswechsel verboten. Sicherlich trug auch der gesellschaftliche Druck dazu bei, solche Handlungen zumindest nicht mehr öffentlich zu praktizieren. In Bezug auf das gesetzliche Verbot magischer Praktiken mag hier der Mechanismus des *strafenden Vergessens*, also der absichtlichen Tilgung bestimmter Wissensinhalte, eine wichtige Rolle gespielt haben. Dies betrifft augenscheinlich jedoch nicht die magischen Praktiken als solche, da sie, wie die oben genannten Beispiele zeigen, in zahlreichen Erzählungen bewahrt wurden und somit ins kulturelle Gedächtnis eingingen, sondern vielmehr deren konkrete Ausgestaltung. Wie genau eine Zauberhandlung durchzuführen war, erfahren wir aus den Quellen in der Regel nicht – mit Ausnahme der oben geschilderten Episode mit der Seherin Þorbjörg aus der diesbezüglich als unzuverlässig einzuschätzenden *Eíriks saga rauða* oder des Schadenszaubers, der in der *Gísla saga Súrssonar* gewirkt wird.[921]

Auch in der Sagaliteratur finden sich Hinweise darauf, dass Zauberhandlungen verboten wurden. So wird beispielsweise in Kapitel 69 der *Ólafs saga Tryggvasonar* berichtet, das Olaf auf dem Þing in Túnsberg jegliche Zauberei verbieten ließ. Alle, die von solchen Dingen etwas wüssten, sollten das Land verlassen. Anschließend ließ Ólaf auf den umliegenden Gehöften nach Zauberern suchen und zu sich kommen. An eine Halle, in der die Magier untergebracht wurden, ließ er Feuer legen. Eyvind keldu, ein berühmter Zauberer, entkam. Über ihn heißt es: „Eyvindr var seiðmaðr ok allmjök fjölkunnigr.“[922] Einige Zeit später ergreift der König Eyvind und seine Leute und lässt sie auf eine Schäre bringen, die stets während der Flut unter Wasser steht. Dort lässt er die Männer festbinden, wodurch sie ums Leben kommen.[923] Ein ähnlicher Verweis auf die Ahndung magischer Praktiken findet sich auch in der *Grettis Saga*:

---

[921] Vgl. Eíriks saga rauða, Kapitel 4. und Gísla saga Súrssonar, Kapitel 18.
[922] Ólafs saga Tryggvasonar, Kapitel 69.
Eyvind war ein Zauberer und sehr zauberkundig.
[923] Vgl. ebd., Kapitel 69 -70.

> Fóstru átti Þorbjörn öngull, er Þuríðr hèt; hón var mjök gömul, ok til lítils fær, at því er mönnum þótti. Hón hafði verit fjölkunnig mjök ok margkunnig mjök, þá er hón var ung, ok menn váru heiðnir; nú þótti, sem hón myndi öllu týnt hafa. En þó at kristni væri á landinu, þá váru þó margir gneistar heiðnar eptir. Þat hafði verit lög hèr á landi, at eigi var bannat at blóta á laun, eðr fremja aðra forneskju, en varðaði fjörbaugssök, ef opinbert yrði.[924]

Darüber hinaus wird in der Saga berichtet, dass der Mörder Grettirs verbannt wurde, und das nicht, weil er den vogelfreien Mann ermordete, sondern weil er sich dabei der Magie bediente. Seit dieser Zeit habe es ein Gesetz gegeben, dass alle Zauberer in die Acht kommen sollten.[925] Auch in diesen Episoden spielt das *strafende Vergessen* eine Rolle und mahnt die Leserinnen und Leser, welche Strafen für die Ausübung von Zauberhandlungen drohen.

Fest steht jedoch auch, dass Magie vielfach in der Sagaliteratur präsent ist und zahlreiche berühmte Isländer, wie etwa Egill Skallagrim, zauberkundig gewesen sein sollen. Entsprechend scheinen Magie und Zauber auch nach Übernahme des Christentums ein beliebtes Erzählmotiv darzustellen, welches daher in das kulturelle Gedächtnis der Sagaliteratur eingehen konnte. Detailliertere Schilderungen, wie eine Zauberhandlung konkret auszuführen ist, finden sich in der Regel jedoch nicht. Selbst ausführlichere Schilderungen von Zauberhandlungen, wie jene in der *Eíriks saga rauða* und der *Gísla saga Súrssonar*, bleiben vage. Ein möglicher Grund hierfür könnte sein, dass solches Detailwissen verloren gegangen ist oder dieses möglicherweise nicht verschriftlicht und damit weitergetragen werden durfte. Auch der Aspekt, dass dieses Wissen offziell verboten war und man daher nicht wissen durfte, wie man einen Zauber ausführt, könnte in diesem Zusammenhang eine Rolle gespielt haben.

9.5 Die Julzeit und das Übernatürliche

Bei der Beschäftigung mit Quellen aus dem Bereich der altwestnordischen Literatur ergibt sich der Eindruck, dass im Kontext von Jul überdurchschnittlich häufig von Wiedergängern, geisterhaften Wesen und anderen unheimlichen Begebenheiten die Rede ist. Auch in der volkskundlichen Sekundärliteratur wird die Weihnachtszeit als gefährliche Zeit geschildert, in der Geister ihr Unwesen treiben oder die *Wilde Jagd* oder das *Wilde Heer* über den Him-

[924] Grettis saga, Kapitel 80.
Þorbjörn öngull hatte eine Ziehmutter, namens Þurið; sie war sehr alt und, wie die Leute dachten, zu nichts nutze. Sie verfügte über sehr viel Wissen und war zauberkundig gewesen, als sie jung war und die Leute heidnisch waren, aber nun schien es, als habe sie alles vergessen. Doch obwohl man im Land christlich war, waren noch viele Funken des Heidnischen übriggeblieben. Es gab ein Gesetz hier im Land, dass es nicht verboten war, heidnische Opfer oder alte Bräuche durchzuführen, aber man konnte für drei Jahre des Landes verwiesen werden, wenn es öffentlich geschah.
[925] Vgl. ebd., Kapitel 87.

mel zieht. Im folgenden Kapitel soll daher genauer untersucht werden, ob die Julzeit in den untersuchten Sagas und Þættir tatsächlich als Zeit beschrieben wird, in der es besonders häufig zu übernatürlichen Begebenheiten kommt und ob sich die dort geschilderten Beschreibungen mit jenen aus der volkskundlichen Sekundärliteratur in Einklang bringen lassen. Zudem sollen die möglichen Ursprünge dieses Phänomens näher beleuchtet undin den Kontext des kollektiven Gedächtnisses gesetzt werden.

In ihrer Arbeit *Jul. Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum* befasst sich Lily Weiser auch mit übernatürlichen Phänomenen zu *jól*. „Von den vielen Geistern, die heute noch in der Julzeit tätig sind, gehört die Mehrzahl zu den Seelengeistern; Trolle, Hexen und Riesen sind im Vergleich mit den Alfen nur wenige unterwegs.“[926] Doch lassen sich die oben genannten Aspekte auch in der untersuchten Sagaliteratur wiederfinden? Dies soll in den folgenden Kapiteln tiefergehend untersucht werden.

9.5.1 Wiedergänger und Geister

Speziell Untote scheinen in der Julzeit besonders aktiv gewesen zu sein: So findet sich beispielsweise in der *Grettis saga Ásmundarsonar*, die wohl nicht vor 1320 bis 1330 entstand, eine umfassende Episode über einen Wiedergänger (an. *draugr*), der ganz besonders in der Julzeit sein Unwesen treibt. Zunächst wird berichtet, das Þorkell aus dem nordisländischen Vatnsdal einen Mann namens Glam als Viehhirte einstellt. Diese Stelle wollte zuvor niemand annehmen, da es auf dem Hof seit einiger Zeit spukt:

> Nú leið svá þar til er kemr atfangadagr jóla; þá stóð Glámr snemma upp, ok kallaði til matar síns. Húsfreyja svarar: eigi er þat háttr kristinna manna at matast þenna dag, því at á morgin er jóladagr hinn fyrsti, segir hón, ok er því fyrst skylt at fasta í dag.[927]

Als Glam dennoch auf seiner Mahlzeit besteht, prophezeit ihm die Hausfrau, dass dies schlecht für ihn enden wird. Am späten Abend gehen die Bewohner mit Ausnahme von Glam zur Messe. Als sie in der Nacht zurückkehren, stellen sie fest, dass der Viehhirte nicht von seiner Arbeit zurückgekehrt ist, doch niemand traut sich, den Vermissten noch in der Nacht zu suchen. Am nächsten Tag wird Glam tot aufgefunden. Der Versuch, den Toten auf den Kirchhof bringen, misslingt, und er muss außerhalb geweihter Erde bestattet werden. Nach der Beerdigung liegt Glam nicht ruhig in seinem Grab und nach Weihnachten meinen die Leute, ihn zu sehen. Eines Nachts beginnt Glam auf den Hausdächern zu reiten und

[926] Weiser: Jul. Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum. 1923, S. 15.
[927] Grettis saga, Kapitel 32.
So verging die Zeit bis zum Tag vor Weihnachten. Glam stand bereits früh auf und verlangte sein Essen. Die Hausfrau antwortete: „Es ist keine Sitte eines guten Christen, an diesem Tag etwas zu essen, da morgen der erste Weihnachtstag ist und es ist unsere Pflicht, an diesem Tag zu fasten.“

treibt so den ganzen restlichen Winter lang sein Unwesen. Als es auf den Sommer zugeht, nimmt der Spuk wieder ab.[928]

Zu Beginn des Winters, *at vetrnáttum*, übernimmt ein Mann namens Þorgaut die Position des Schafhirten und ist bei allen beliebt. In dieser Zeit nimmt auch der Spuk durch den Wiedergänger Glam wieder zu, bis es auf die Weihnachtszeit zugeht. Am Tag vor Weihnachten verschwindet auch Þorgaut. Auch in dieser Nacht traut sich niemand, nach ihm zu suchen. Erst am Weihnachtstag leitet man die Suche ein. Schließlich findet man den Hirten mit gebrochenem Genick bei Glams Grab. Die Leute bringen ihn zur Kirche und bestatten ihn dort. Anders als Glam bleibt Þorgaut ruhig in seinem Grab liegen und wird nicht zum Wiedergänger. Nach diesem Vorfall nimmt Glams Treiben wieder überhand, so dass viele Bewohner, bis auf Þorhall und seine Frau, den Hof verlassen. Nach Mittwinter kommt der Kuhhirte im Stall zu Tode, wonach auch Þorhall und seine Frau den Hof verlassen. Alle Tiere, die zurückbleiben, werden durch Glam getötet. Zudem treibt er nun auch auf anderen Höfen sein Unwesen. Im Frühjahr nimmt der Spuk wieder ab. Doch schon im darauffolgenden Herbst beginnt Glam erneut, die Häuser zu reiten. Schließlich stirbt auch die Tochter des Bauern, die die Situation sehr belastete.[929]

Im Herbst hört auch Grettir von dem Spuk und reitet im Winter nach Þorhallstadir. In der ersten Nacht, die er dort verbringt, bleibt es ruhig und Glam erscheint nicht. Dies betrachtet der Bauer als positive Wendung. Auch in der zweiten Nacht kommt Glam nicht zum Haus, tötet jedoch Grettirs Pferd, welches sich im Stall befindet. In der dritten Nacht legt sich der Held kampfbereit auf die Schlafbank. Als der *draugr* schließlich in das Haus eindringt, greift er ihn an. Der Wiedergänger versucht jedoch, Grettir aus dem Haus zu schleifen. Als dies dem Untoten schließlich gelingt und Grettir im Mondschein Glam anblickt, kommen seine Müdigkeit und der schreckliche Anblick des Wiedergängers zusammen: Grettir ist wie gelähmt und kann sein Schwert nicht mehr ziehen. Glam nutzt diese Gelegenheit und verflucht ihn. Danach fällt die Schwäche von Grettir ab: Er schlägt Glam den Kopf ab und legt diesen zum Gesäß des Wiedergängers. Anschließend verbrennen Þorhall und Grettir die Leiche zu Asche und vergraben sie weit entfernt von den Schafsweiden und den Wegen. Þorhall ist Grettir für seine Tat sehr dankbar und beschenkt ihn zum Abschied reich.[930] Trotz seines Sieges über den Wiedergänger leidet Grettir bis zum Ende seines Lebens unter den Folgen von Glams Fluch, die sich unter anderem in einer starken Angst vor der Dunkelheit äußert.

---

[928] Vgl. Grettis saga, Kapitel 32.
[929] Vgl. ebd., Kapitel 33.
[930] Vgl. ebd.

Wie die Geschichte rund um den Wiedergänger Glam zeigt, geschieht Unheimliches und Übernatürliches in den Sagas und Þættir nicht ausschließlich in der Julzeit: Oftmals beginnt der Spuk jedoch im Herbst oder zu Beginn des Winters und steigert sich bis in die Julzeit und zu Mittwinter. Erst im Frühjahr nehmen die unheimlichen Geschehnisse in der Regel wieder ab. Außerdem lässt sich eine Konzentration des Spukgeschehens auf die Nacht feststellen: So trauen sich die Menschen beispielsweise nicht, zuerst Glam und später auch Þorgaut in der Dunkelheit zu suchen. Auch lauert Grettir dem Wiedergänger in der Nacht auf.

In anderen Fällen beginnt der Spuk bereits im Sommer, steigert sich aber zum Winter hin, wie beispielsweise in der *Eyrbyggja saga* aus der Mitte des 13. Jahrhunderts. Zwar gilt die Saga als eher unzuverlässige Quelle, interessant ist an dieser Stelle jedoch, dass die Steigerung des Spuks zum Winter hin einen allgemeinen Erzähltopos darzustellen scheint. So wird in der *Eyrbyggja saga* über den Wiedergänger Þórólf berichtet:

> Eftir dauða Þórólfs bægifóts þótti mörgum mönnum verra úti, þegar sólina lægði. En er á leið sumarit, urðu menn þess varir, at Þórólfr lá eigi kyrr. […] Sá atburðr varð um haustit í Hvammi, at hvárki kom heim smalamaðr né fét, ok um morguninn var leita farit, ok fannst smalamaðr dauðr skammt frá dys Þórólfs. Var hann allr kolblár ok lamit í hvert bein.[931]

Als der Winter kommt, erreicht der Spuk seinen Höhepunkt:

> „Ok er vetr kom, sýndist Þórólfr oft heima á bænum ok sótti mest at húsfreyju. Varð ok mörgum manni at þessu mein, en henni sjálfri helt við vitfirring. Svá lauk þessu, at húsfreyja lézt af þessum sökum.“[932]

Weitere Menschen sterben, bis der Spuk im Frühjahr nachlässt. Zwar beginnt die Wiedergängerei Þórólfs bereits im Sommer, allerdings steigert sie sich zum Winter hin, bis der Untote schließlich im ganzen Tal umgeht. Im Frühjahr scheint der Spuk nachzulassen. Þórólf wird umgebettet und weit entfernt bestattet. Danach erscheint er den Menschen nicht weiter als Wiedergänger.

In der *Eyrbyggja saga* kommt es noch zu einem weiteren Vorfall mit einer Wiedergängerin: Als im Sommer die fremde Þórgunna an einer Krankheit stirbt, wird ihrem letzten

---

[931] Eyrbyggja saga, Kapitel 34.
Nach dem Tod Þórólf Bægifóts dachten viele der Leute, dass es gefährlich sei, draußen zu sein, sobald die Sonne unterging. Und als der Sommer zu Ende ging, wurden die Leute gewahr, dass Þórólf nicht ruhig lag. [...] So kam es im Herbst in Hvamm zu einem Vorfall, bei dem weder der Schafhirte noch das Vieh heimkehrten. Am Morgen machte man sich auf die Suche und man fand den Schafhirten in der Nähe von Þórólfs Grab tot auf. Er war überall kohlrabenschwarz und jeder seiner Knochen war gebrochen.

[932] Eyrbyggja saga. Kapitel 34.
Und als der Winter kam, zeigte sich Þórólf oft auf dem Hof und suchte vor allem die Hausfrau heim. [...] Das endete so, dass die Hausfrau aufgrund dieser Heimsuchungen starb.

Willen, all ihre Sachen zu verbrennen, nicht entsprochen. Zwar wird die Leiche zu einer Kirche gebracht, auf Drängen der Hausfrau hin wird jedoch das Bettzeug der Toten nicht verbrannt. Schon bald erscheint Þórgunna den Leichenbegleitern und einem Bauern nackt. Zu Beginn des Winters wird der Schafhirte tot aufgefunden. Kurz darauf beginnen Spukerscheinungen, die sich im Laufe der Julzeit weiter steigern: Kurz vor Jul erscheint aus der Feuergrube ein Seehundskopf, der allen Anwesenden große Angst bereitet. Eine Magd und ein Knecht schlagen auf den Kopf ein, doch dadurch wird er nur noch größer. Erst als der Knabe Kjartan mit dem Schmiedehammer auf die Erscheinung einschlägt, verschwindet sie schließlich. Als eines Morgens kurz vor Jul Þórodd und seine Leute zum Fischen ausfahren, kommen sie alle um. Ihre Leichen werden nie gefunden. So muss nun das Bier, das die Bewohner für das Julfest gebraut hatten, für das Totenmahl verwendet werden. Noch während der Julzeit kehren Þórodd und seine Leute, die zuvor beim Fischen ertrunken waren, als Wiedergänger auf den Hof zurück. Sie setzen sich ans Feuer und wringen ihre Kleider aus. Auch der bereits der zuvor verstorbene Þórir Viðlegg kommt mit seinen Männern herein. Sie sind voller Erde und schütteln ihre Kleider aus. Dieser Anblick sorgt dafür, dass die Leute vor Angst aus dem Gebäude fliehen. Aus Furcht vor weiteren Spukerscheinungen entzünden sie am nächsten Tag das Feuer in einem anderen Gebäude des Hofs – aber auch an diesem Abend setzen sich die Wiedergänger zu ihnen ans Feuer. Am nächsten Abend entzünden sie in beiden Gebäuden Feuer und können an einem der beiden Feuer in Frieden sitzen. Als jedoch später am Abend aus der Ecke, in der die Leute gewöhnlich ihren Stockfisch lagern, laute Geräusche kommen, und ein Mann sieht, dass aus dem Stapel ein Schwanz hervorschaut, ergreifen die Leute den Schwanz und ziehen daran. Als er ihnen aus den Händen rutscht, wird einigen von ihnen die Haut von den Handflächen gezogen. Kurze Zeit später erkrankt Þórgríma Galdrakinn, die Frau von Þórir Viðlegg, schwer und stirbt. Bald darauf wird sie bei der Schar der Wiedergänger gesehen. Binnen kürzester Zeit sterben sechs weitere Leute und viele der noch lebenden Bewohner fliehen vor den Spukerscheinungen und den Wiedergängern. Gegen Ende des Winters seien, so die Saga, von 30 Leuten nur noch sieben übriggeblieben. Daraufhin sucht Kjartan den Goden Snorri auf, um Rat einzuholen. Zu dieser Zeit ist dort auch ein Priester zugegen. Beide folgen Kjartan auf den Hof. Snorri rät, den Betthimmel zu verbrennen und ein Türgericht abzuhalten. Dieses findet am Abend vor Lichtmess statt. Der Priester soll zudem eine Messe lesen, das Wasser weihen und den Leuten die Beichte abnehmen. Danach lässt der Spuk nach, es wird Frühjahr und Kjartan nimmt neues Gesinde bei sich auf.[933]

[933] Vgl. Eyrbyggja saga, Kapitel 51 – 55.

Auch in dieser Geschichte erreicht das Spukgeschehen in der Julzeit, hier verstanden als längerer Zeitraum im Winter bzw. die beiden Jul-Doppelmonate, seinen Höhepunkt. Auslöser für den Spuk ist der Aberglaube, dass die Missachtung der letzten Wünsche einer Sterbenden Unglück bringt. In der *Eyrbyggja saga* findet sich noch eine weitere Episode, in welcher über Wiedergänger berichtet wird. Auch hier finden wesentliche Aspekte des Geschehens in der Julzeit statt: Als die Wiedergängerei des Þórólf Bægifót überhandnimmt, graben Þórodd Þorbrandson und Leute von den umliegenden Höfen ihn aus seinem Grab aus und verbrennen ihn. Eine verwundete Kuh von Þórodd geht oft hinunter zum Strand und leckt an den Steinen, auf die die Asche geweht worden war. Die Leute sagten, sie stehe oft neben einem ihnen unbekannten Rind. Als die Kuh im Herbst geschlachtet werden soll, verschwindet sie. Erst an Jul taucht sie wieder auf:

> Er skammt var til jóla, var þat einn morgun snemma þar á Kársstöðum, at nautamaðr gekk til fjóss eftir vanða, at hann sá naut fyrir fjósdurum ok kenndi, at þar var þá komin kýrin in fótbrotna, er vant hafði verit. Leiddi hann kúna á bás ok batt ok sagði síðan Þóroddi. Hann gekk til fjóss, sá kúna ok hafði á hendr. Þeir kenndu kálf í kúnni, ok þótti þeim þá eigi dræp.[934]

Im späten Frühjahr gebiert die Kuh zwei Kälber – ein weibliches und ein sehr großes männliches. Daraufhin stirbt das Tier. Þórodd wird prophezeit, dass von dem männlichen Kalb Schlimmes ausgehen werde und dass man es besser töten solle. Doch Þórodd missachtet diesen Rat und tötet das Tier nicht. Der heranwachsende Stier entpuppt sich mit der Zeit als zunehmend aggressiv und gefährlich. Eines Sommers, so die Saga, verwundet das Tier Þórodd tödlich.[935]

Ob es sich bei Wiedergängern tatsächlich um eine vorchristliche Vorstellung handelt, ist in der Forschung umstritten, da sich der altnordische Terminus nicht mit Sicherheit für diese Zeit zu belegen lässt. Etymologisch betrachtet wird an. *draugr* jedoch zu idg. *dreugh- (schädlich) und damit zu einer sehr frühen Sprachstufe gestellt. Zudem sind bereits für die Eisen- und Völkerwanderungszeit magisch-abwehrende Handlungen als Schutz vor Untoten archäologisch belegt. So wurden beispielsweise zahlreiche Moorleichen mit Steinen oder anderen Objekten beschwert versenkt, um sie so am Wiederkommen zu hindern.[936] Darüber hinaus scheinen derartige christliche Vorstellungen zu fehlen.

---

[934] Eyrbyggja saga, Kapitel 63.
Als es kurz vor Jul war, eines frühen Morgens dort in Kársstöðum, ging der Viehhirte wie üblich in den Stall, und sah dort ein Rind vor der Stalltür und erkannte, dass es jene Kuh mit dem gebrochenen Bein war, die vermisst wurde. Er brachte die Kuh an ihren Platz und band sie fest, und sagte dann Þórodd Bescheid. Er ging in den Stall, sah die Kuh an und legte seine Hand auf sie. Sie stellten fest, dass sie ein Kalb in sich trug und wollten sie nun nicht mehr schlachten.
[935] Vgl. ebd., Kapitel 63.
[936] Vgl. Simek: Religion und Mythologie der Germanen. 2014, S. 205.

Die oben genannten Beispiele zeigen, dass die verstärkten Aktivitäten von Wiedergängern und anderen geisterhaften Erscheinungen fest mit der Julzeit verknüpft sind – eine Feststellung, die auch Matthias Teichert in seiner Untersuchung von Horrormotiven und anderen fantastischen Elementen in der altnordischen Literatur macht. Typische Elemente von Untoten-Erzählungen in der Sagaliteratur seien demnach:

> Untote als Auslöser von Wahnsinn; die Weihnachts- und Jultage als Hauptzeit für untote Aktivitäten; das Dächerreiten; das Dekapieren und Verbrennen als Maßnahme zur Vernichtung der Untoten, […].[937]

Eben diese Aspekte ließen sich im Rahmen der oben aufgeführten Beispiele ermitteln. Sie scheinen darüber hinaus feste Erzählmotive darzustellen.

9.5.2 Riesen, Trolle und andere Unholde

Auch Trolle und Riesen scheinen besonders im Winter und speziell in der Julzeit aktiv zu werden: So heißt es beispielsweise in der *Barðar saga Snæfellsás*: „Um veturinn komu tröll og óvættir ofan í Eiríksfjörð og gerðu mönnumn hið mesta mein, lömdu skip en beinbrutu menn.“[938]

In der *Fljótsdæla saga*, die allerdings möglicherweise erst im 15. Jahrhundert entstanden ist[939], wird von einer weihnachtlichen Entführung durch Riesen berichtet: In der Saga ist der Protagonist Þorvald bei einem Jarl der Shetlands zu Gast. Die Stimmung bei dem Jarl und seinem Gefolge ist äußerst gedrückt, doch niemand will Þorvald dazu nähere Auskunft geben. Einige Nächte vor Jul schläft er unruhig und träumt, dass er Droplaug, die Tochter des Jarls, von einem Riesen befreit. Þorvald spricht den Jarl an und bittet ihn um die Deutung seiner Träume. Er erfährt, dass die Tochter des Jarls tatsächlich im vergangenen Jahr beim Julfest von einem Riesen entführt wurde. Nach dem Abendessen begibt er sich hinaus, um die Jarlstochter zu befreien. Wie von seinem Traum vorausgesagt, gelingt es ihm, Droplaug zu befreien und den Riesen zu erschlagen.[940]

Der *Bergbúa þáttr* schildert eine nächtliche Begegnung mit einem Wesen, das möglicherweise als Riese oder als Troll zu deuten ist. Þórðr und sein Knecht reisen im Winter an einem an. *hátíðardag*, an einem hohen Feiertag, der wohl mit dem christlichen

---

[937] Matthias Teichert: Im Kabinett des Grauens. Elemente des Fantastischen, Unheimlichen und Abjekten in der altwestnordischen Erzählliteratur. In: Nedoma, Robert (Hg.): Erzählen im mittelalterlichen Skandinavien. Wien 2014, S. 167.

[938] Barðar saga Snæfellsás, Kapitel 5.
Im Winter kommen Trolle und böse Wesen in den Eiriksfjord herunter und bereiten den Menschen großen Schaden, sie beschädigen Schiffe und brechen den Menschen die Knochen.

[939] Vgl. Simek / Pálsson: Lexikon der altnordischen Literatur, S. 94 (Artikel: Fljótsdæla saga).

[940] Vgl. Fljótsdæla saga, Kapitel 5.

Weihnachtsfest zu identifizieren ist, zu einem Gottesdienst. Die beiden geraten in einen Schneesturm und suchen unter einem Felsvorsprung Schutz, der sich als eine ihnen unbekannte Höhle entpuppt. In der Nacht hören sie plötzlich Geräusche und sehen zwei große Augen im Inneren der Höhle:

> Þeir sá þá þat, er þeim þótti því líkast sem tungl tvau full eða törgur stórar ok var á millum stund sú ekki svá lítil. Ekki annat heldr ætluðu þeir en þat væru augu tvau ok mundi sá ekki mjóleitr, er þau skriðljós bar. Því næst heyrðu þeir kveðandi harðla ógurliga með mikilli raust.[941]

Die Stimme spricht drei Mal dasselbe Gedicht. In dessen letzter Strophe werden die Zuhörer ermahnt, sich das Gedicht einzuprägen. Andernfalls wird es ihnen schlecht ergehen. Beide verlassen die Höhle am nächsten Morgen unbeschadet, haben jedoch den Gottesdienst verpasst. Im folgenden Jahr verstirbt der Knecht, der sich das Gedicht nicht gemerkt hat. Þórðr hingegen prägte sich die Verse ein und lebte noch eine sehr lange Zeit.[942]

In der *Ólafs saga helga* ist es ein Trollweib, das zu Jul ihr Unwesen treibt: König Olaf will aus Jämtland Steuern eintreiben und sendet dafür Þóroddr Snorrason mit zwölf Begleitern aus, um die Botschaft vor den Gesetzesmann Þórarr zu bringen. Es wird ein Þing einberufen, bei dem das Volk sich einig ist, dass man dem König keine Abgaben zahlen möchte. Einige Männer möchten die Boten hängen, andere den Göttern opfern. Schließlich wird entschieden, sie zunächst festzuhalten, bis die Vögte des schwedischen Königs eintreffen. Þórarr bleibt mit einem anderen Mann als Wache bei Þóroddr und seinen Männern. Zusammen mit den Bauern aus der Umgebung trinken sie Jul. Als die Jämtländer betrunken sind, verrät ein Bauernsohn, dass die Vögte vorhaben, die Boten umzubringen, wenn sie nach Jul eintreffen. Am nächsten Tag fliehen Þóroddr und seine Männer in den Wald. Sie werden jedoch schon bald gefasst und in ein tiefes Loch gesperrt. „Ok er kómu mið jól, fór Þórarr ok allir frelsingjar með honum til mágs hans; skyldi hann þar drekka hinn efra hlut jólanna.“[943] Doch auch die Wachen von Þóroddr und seinen Männern betrinken sich, reichen Þóroddr eine Kerze in sein Gefängnis herunter und vergessen, das Verlies wieder zuzusperren. Mit Hilfe eines aus ihrer Kleidung hergestellten Seils fliehen die Gefangenen aus dem Loch und legen an einer großen Scheune Feuer. Während ihrer Flucht treffen sie auf einen

---

[941] Bergbúa þáttr. In: Þórhallur Vilmundarson / Bjarni Vilhjálmsson (Hg.): Harðar saga. Reykjávik 1991 (=Íslenzk Fornrit XIII), S. 442.
Es schien da so, als sähen sie etwas, das ihnen wie zwei Vollmonde vorkam, die sich zwischen einem nicht allzu kleinem Kamin befanden. Nichts anderes glaubten sie jedoch, als das dies eher zwei Augen waren, die sich in einem Gesicht befanden, das nicht gerade schmal war, und die wie Laternen leuchteten. Als nächstes hörten sie ein Gedicht, das mit großer Lautstärke und mit mächtiger Stimme vorgetragen wurde.

[942] Vgl. ebd., S. 450.

[943] Ólafs saga helga, Kapitel 151.
Und als Mitt-Jul gekommen war, fuhr Þórarr und alle seine Männer mit ihm zu seinem Schwager, dort sollte er die restliche Julzeit hindurch trinken.

Bauern namens Arnljot, der ihnen hilft. Als sie zu einer entlegenen Herberge gelangen, bereiten sie ihr Mahl zu. Arnljot befiehlt ihnen, nichts von ihren Lebensmitteln wegzuwerfen und sammelt alle Speisereste auf. Anschließend begeben sie sich in das obere Stockwerk, um zu schlafen. Kurze Zeit später kommen zwölf Handelsleute ins Haus. Sie machen viel Lärm, bereiten ihr Essen zu und lassen die Knochen ihrer Mahlzeit überall herum liegen. Nachdem sie sich im Erdgeschoss des Hauses zur Ruhe begeben haben, kommt ein großes Trollweib ins Haus herein. Sie zerreißt einen Mann und wirft ihn ins Feuer und bringt alle Männer, die sich dort unten im Erdgeschoss befinden, um. Nur einen Mann kann Arnljot retten, indem er ihn ins obere Stockwerk hinaufzieht. Die Männer im Obergeschoss beobachten, wie das Trollweib die getöteten Handelsleute verschlingt. Arnljot stößt ihr von oben einen Speer durch die Schulter, und der Troll rennt mit dem Speer in der Schulter davon. Arnljot säubert das Haus von den Leichen und verschließt die Tür. Der Rest der Nacht bleibt ruhig.[944]

In seinem Aufsatz *Folk Belief* wertet John Lindow Trolle als extremes Beispiel für das kollektive Gedächtnis, da das Motiv durch eine erstaunliche Kontinuität, sowohl in räumlicher als auch in temporaler Hinsicht, geprägt sei.[945] In all den oben genannten Beispielen, in denen Trolle, Riesen und andere Unholde eine Rolle spielen, scheint der Winter generell eine gefährliche Zeit darzustellen. Auch Paul Sander Langeslag stellt in seiner Dissertation zum *Thema Seasonal Setting and the Human Domain* fest, dass der Winter in den altwestnordischen Sagas und Þættir generell als gefährliche Zeit, die von übernatürlichen Ereignissen geprägt ist, dargestellt wird. Besonders deutlich werde dies, so Langeslag, in den Isländersagas, „[…] which establish an almost exclusive connection of haunting with winter, […].“[946]

9.5.3 Übernatürliche Ereignisse und kollektives Gedächtnis

Zwar stellt der Winter grundsätzlich eine Jahreszeit dar, in der sich mit Abstand die meisten übernatürlichen Ereignisse in der Sagaliteratur abspielen, gleichwohl haben die in den vorangegangenen Kapiteln aufgeführten Beispiele gezeigt, dass diese Ereignisse speziell in den beiden Julmonaten noch einmal deutlich zunehmen. Den Ursprung hierfür sehen Weiser und zahlreiche andere Forscherinnen und Forscher in vorchristlicher Zeit:

> In ganz Europa ist die Zeit des Mittwinters die ärgste Spukzeit, und das muß ein Erbe aus heidnischer Zeit sein, denn vom christlichen Standpunkt ist der Widerspruch, daß die wildesten Gestalten

[944] Vgl. Ólafs saga helga, Kapitel 151.
[945] Vgl. John Lindow: Folk Belief. In: Glauser, Jürg et al. (Hg.): Handbook of Pre-Modern Nordic Memory Studies. Interdisciplinary Approaches. Volume II, Berlin/Boston 2018, S. 508.
[946] Langeslag: Seasonal Setting and the Human Domain, S. 106.

> des Volksglaubens während des größten Freudenfestes Macht und Freiheit besitzen, nicht zu erklären.[947]

Entsprechend fänden sich noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Skandinavien bzw. speziell in Schweden zahlreiche Bräuche, die im Kontext mit diesem Geisterglauben stehen, so Weiser. Zu nennen sind hier beispielsweise der Geistertisch, auf welchem Essen und Trinken für die Seelen bereitgestellt wird, die in der Julnacht umgehen. Die Kirche habe versucht, entsprechende Bräuche zu christianisieren und umzudeuten: So wurde beispielsweise aus dem Bier, das man in der Julnacht für die Seelen der Verstorbenen bereitstellte zum sv. *änglaöl*, zum Engelbier. Den ursprünglichen Zweck dieser Gabe an die Geister deute jedoch Weiser zufolge dessen alter norwegischer Name *drövöl* (Geister- oder Totenbier) an.[948]

Dafür, dass die Julzeit – zumindest der Sagaliteratur nach zu urteilen – in der Wikingerzeit und im Mittelalter in Skandinavien als besonders gefährliche und spuk-intensive Zeit galt, lassen sich gleich mehrere Gründe annehmen. So führen einige (speziell ältere Arbeiten) das Fortleben eines germanischen Seelenglaubens an. Auch psychologische Faktoren erscheinen im Zusammenhang mit Spukerscheinungen in der Julzeit ebenso denkbar wie Naturphänomene, welche die Menschen damals noch nicht zu deuten wussten.

Kommen wir zunächst zum Aspekt des germanischen Seelenglaubens: Mit diesem Thema hat sich unter anderem der deutsche Nordist und Volkskundler Eugen Mogk bereits zum Ende des 19. Jahrhunderts ausführlich befasst. Seiner Auffassung nach glaubten fast alle Völker an ein Fortleben der Seele – auch bei den Germanen sei dieser Glaube fest verankert gewesen. Mogk zufolge glaubten die Germanen, dass sich in jedem Menschen noch ein zweites Ich befände, welches den Körper verlassen und sich im Tode von diesem trennen und wieder eine dem Menschen bekannte Form annehmen konnte. Dies sieht er unter anderem durch den Glauben an Fylgien oder Einherjer belegt. Weitere Spuren dieses Glaubens fänden sich, so Mogk, in Sitte, Brauch und Aberglauben der Germanen wieder.[949] Auch Polomé sieht einen solchen Seelenglauben durch die seit der frühen Bronzezeit vorherrschende Praxis der Leichenverbrennung belegt: Dass die Überreste der Toten zusammen mit Beigaben bestattet wurden legeeinen Totenkult nahe, in dessen Rahmen man das Fortleben der Seele in einer anderen Welt vermutete.[950] Simek nimmt einen solchen Seelenglauben zumindest für einen Teil der Germanen an: Zwar spiegle sich die Vorstellung

[947] Weiser: Jul. Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum. 1923, S. 41.
[948] Vgl. ebd., S. 16.
[949] Vgl. Mogk: VI. Mythologie. 1891. S. 999 ff.
[950] Vgl. Polomé: Germanentum und religiöse Vorstellungen. 1986, S. 277.

einer vom Körper unabhängigen Seele in keiner der vorhandenen Quellen direkt wider. Dennoch ginge

> […] aus verschiedenen religiösen Ideen hervor, daß zumindest die Nordgermanen ein dem Seelenglauben nahestehendes Konzept besessen haben dürften. Diese Art von Seelenglauben bezieht sich aber offensichtlich nur auf den lebenden Menschen, während im Bereich von Tod und Weiterleben der Glaube an eine S. keine Rolle spielte (→ draugr); die Vorstellung einer Schattenseele, die sich nach dem Tode vom Körper trennt (wie bei den Griechen) findet sich bei den Germanen nicht.[951]

Es sei, was die Vorstellungen über das Leben nach dem Tod und damit auch den Seelenglauben und -vorstellungen angeht, jedoch damit zu rechnen, dass die uns vorliegenden Quellentexte aus dem Bereich der altnordischen Literatur durch den Glaubenswechsel hin zum Christentum beeinflusst wurden, etwa durch „[…] Verdrängung, Dämonisierung und Literarisierung. Gerade bei den altnordischen Seelenvorstellungen haben wir es mit allen drei Sorten der Veränderungen zu tun.“[952]

Eine der im kollektiven Gedächtnis am besten bewahrte Seelenvorstellungen scheint, so Simek, jene der Fylgje zu sein, da sich hier einzig das Konzept einer vom Körper lösbaren Seele manifestiere.[953] Fylgjen werden in der altnordischen Literatur als eine Art Schutzgeist bestimmter Personen dargestellt. Stirbt die betreffende Person, so kann die Fylgje auf ein anderes Familienmitglied übergehen. Verlässt die Fylgie ihrerseits ihre Bezugsperson, so stellt dies eine synonyme Bezeichnung für ihren Tod dar.[954]

Králová nimmt in ihrer Doktorarbeit *Fast goes the fleeting time* an, dass das besondere Zeitverständnis im vorchristlichen Skandinavien auch ein besonderes Verhältnis zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und damit auch ein spezielles Band zu den Vorfahren kreiere:

> There was a firm bond between the people of the past and their ancestors achieved through genealogical chains. […] the events of the past and the actions of the forefathers often influence the fates and actions of the saga characters.[955]

Eben dieses Verhältnis könnte auch die Vorstellungen des Seelenglaubens, und damit beispielsweise auch der Fylgjen, beeinflusst haben.

Einer weiterer möglicher Grund für die Häufung übernatürlicher Ereignisse während der Julzeit: Im Volksglauben erscheinen die Geister „[…] besonders nur während der Nacht,

---

[951] Simek: Lexikon der germanischen Mythologie. 2006, S. 367 (Artikel: Seele).
[952] Vgl. Simek: Simek: Religion und Mythologie der Germanen. 2014, S. 202.
[953] Vgl. Simek: Lexikon der germanischen Mythologie. 2006, S. 367 (Artikel: Seele).
[954] Vgl. Simek: Religion und Mythologie der Germanen. 2014, S. 125 sowie S. 202.
[955] Vgl. Králová: Fast goes the fleeting time. 2019, S. 180f.

und wenn es in der Natur am trübsten und rauhsten ist, im Winter, besonders in den zwölf Nächten, da ist ihre Festzeit, ihre größte Macht."[956] Mogk zufolge sei also die Julzeit in besonderem Maße von Spuk betroffen, die er von Mitte Januar bis in den Monat þorri hinein ansetzt.[957] Und auch Weiser konstatiert in ihrem Buch über Jul: „Die Gruppe der bösen Julgeister ist aus den Unbilden der langen nordischen Winter entsprungen."[958] Entsprechend könnte also die Julzeit selbst, die in den tiefsten Winter fällt, als Ursache für die Häufung übernatürlicher Phänomene betrachtet werden. Diese könnten sich beispielsweise auf bestimmte Ängste und Unsicherheiten während dieser für die Menschen harten Jahreszeit zurückführen lassen und damit psychologisch begründet sein: Denkbar sind beispielsweise Ängste, die aus der Gefährlichkeit der Witterung oder der anhaltenden Dunkelheit resultieren, oder in Sorgen um die eigene Existenz zu suchen sind. An Mittwinter, welches meiner Auffassung nach für die Zeit rund vier Wochen nach der Wintersonnenwende zu datieren ist, war in etwa die Hälfte des Winters vorüber. Gleichzeitig erreichte der Winter seinen Höhepunkt – und mit ihm, wie die Sagas zeigen, auch die Spukzeit.

Für den isländischen Raum nimmt Miriam Mayburd in ihrem Aufsatz *The Paranormal* mehrere Charakteristika Islands und der isländischen Gesellschaft als Grund für die Häufung übernatürlicher Ereignisse speziell in den isländischen Sagas und Þættir an:

> […] medieval Iceland itself may be considered a veritable summa summarum of limit/crisis experience, with its geologically and meteorologically unstable physical environment, its transition between several cultural influences resulting in extremely fragile identity, and it politically unstable situation at the time of the saga composition and the ever-present threat of social unrest. These factors make it a prime zone for paranormal activity, on which the sagas capitalize.[959]

Eine ebenfalls sowohl psychologisch wie durch natürliche Gegebenheiten begründete Erklärung führt auch Robert Nedoma in seinem RGA-Artikel zum Thema *Mond* an. Der Mond bzw. dessen bleiches Licht wurde in der altnordischen Kultur mit Unheil und Tod identifiziert. Heller Mondschein verfüge daher, so Nedoma, über eine besondere Anziehungskraft auf Wiedergänger und Untote.[960] In den langen Nächten der Julzeit ist der Mond lange sichtbar. Eben dieser Aspekt findet sich beispielsweise in der Episode mit dem Wiedergänger Glam aus der *Grettis saga Ásmundarsonar* wieder. Hier ist der an. *draugr* stets in der Nacht aktiv. Zudem spielt der Mond auch in jener Szene, in der der Held Grettir gegen Glam kämpft, eine nicht unwichtige Rolle: Denn als sich die Wolken zurückziehen und der

[956] Mogk: VI. Mythologie. 1891. S. 1004.
[957] Vgl. ebd., S. 1004.
[958] Weiser: Jul. Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum. 1923, S. 17.
[959] Mayburd: The Paranormal. 2017, S. 268.
[960] Vgl. Nedoma: Mond. 2002, S. 170.

Mond sichtbar wird, erblickt Grettir das schaurige Gesicht des Wiedergängers; er erstarrt und kann sich nicht mehr verteidigen. Diese Chance nutzt Glam und verflucht Grettir. Fortan wird der Held von einer starken Angst vor der Dunkelheit geplagt.[961]

Die meisten der in der altnordischen Literatur geschilderten übernatürlichen Ereignisse könnten darüber hinaus auf Naturphänomene zurückzuführen sein, die zum Zeitpunkt der Niederschrift noch nicht verstanden wurden. Denkbar wären an dieser Stelle beispielsweise Phänomene wie Nordlichter oder andere Lichterscheinungen – allerdings konnten im Rahmen der vorliegenden Untersuchung keine Belegstellen identifiziert werden, die in eine solche Richtung weisen. Daher würde eine Untersuchung eben jener Phänomene möglicherweise dazu beitragen, die hohe Dichte paranormaler Aktivitäten in der Sagaliteratur besser zu verstehen.

Wie die vorangegangenen Kapitel gezeigt haben, steht fest, dass übernatürliche Ereignisse und Spuk im Winter und speziell in der Julzeit in der altwestnordischen Sagaliteratur überaus präsent sind. Als Teil von populären Erzählungen und Geschichten, die sicherlich besonders in der Winterzeit, wenn alle Arbeiten ruhten, erzählt und von Generation zu Generation weitergetragen wurden, konnten derartige Berichte vom kommunikativen in das kollektive Gedächtnis übertragen und bewahrt werden. Letztlich stellt sich auch in diesem Zusammenhang die Frage, wie stark die jeweiligen Schilderungen von christlichen Vorstellungen beeinflusst oder überlagert wurden.

9.6 Zwischenfazit: Elemente des altskandinavischen Julfestes

Die Untersuchung der wesentlichen Elemente des altskandinavischen Julfestes hat gezeigt, dass vor allem Elemente, die sich mit dem christlichen Glauben vereinbaren ließen, in den Quellentexten, und damit im kulturellen Gedächtnis, bewahrt wurden. Häufig finden sich in den Quellenbelegen jedoch nur wenige detaillierte Informationen zu diesen Elementen – das betrifft ganz besonders jene, die eindeutig als vorchristlich eingeordnet werden können, wie etwa Opferhandlungen oder magische Praktiken. Dies liegt möglicherweise darin begründet, dass das Wissen um die konkrete Durchführung dieser Praktiken restriktiert wurde, wie sowohl einige Gesetzestexte als auch einige Belegstellen aus dem Bereich der Sagaliteratur zeigen. Darüber hinaus scheinen einige der untersuchten Elemente literarische Topoi darzustellen, da diese recht stereotyp beschrieben werden. Möglicherweise handelte es sich dabei um Elemente, die die Zuhörer oder Leser der damaligen Zeit von einer Julfeier oder der Julzeit im Allgemeinen, egal ob christlich oder vorchristlich, erwarteten.

[961] Vgl. Grettis saga Ásmundarsonar, Kapitel 33.

Gleichzeitig steht aber auch fest: Der Begriff *jól* wird zumeist neutral und als reine Zeitangabe verwendet. Ebenso wie andere Bezeichnungen wie *at vetrnóttum* dient Jul der zeitlichen Strukturierung der Handlung von Sagas und Þættir:

> The regular passage of the annual cycle and its associated agricultural tasks structure saga narratives in which key events take place at the mid-winter feast of jól, or when animals are taken to (or from) shielings, or the harvest is gathered, or when people from across Iceland are able to travel and meet in summer at the Alþing (national assembly).[962]

Darüber hinaus steht an. *jól* in der Regel für einen längeren Zeitraum im Winter, dessen konkrete Länge wahrscheinlich den beiden Julmonaten entspricht. In nur wenigen Quellen wird an. *jól* als Fest mit eindeutig heidnischem Charakter beschrieben. Stattdessen bezeichnet der Ausdruck in einigen Fällen das christliche Weihnachtsfest und stellt einen Gegenpol zu heidnischen Opferpraktiken dar. Zumeist geht aus dem Material aber nicht eindeutig hervor, ob es sich um ein vorchristliches, ein christliches oder ein profanes Fest handelt.

Gastmähler und Trinkgelage stellen mit weitem Abstand das Element dar, über das im untersuchten Quellenmaterial am häufigsten berichtet wird. Essen und Trinken sind im Mausschen Sinne als *Soziales Totalphänomen* zu betrachten. Sie nehmen einen wichtigen Stellenwert ein, denn gemeinsam eingenommene Mahlzeiten und Getränke verfügen über gemeinschaftsstiftenden und -festigenden Charakter. Diese Funktion spiegelt sich speziell sowohl im Rahmen von Trinkgelagen als auch in der Hierarchie der Trinkenden sowie in den ebenfalls recht häufig erwähnten Trinkspielen wider, die im Rahmen von Jul-Gelagen durchgeführt wurden.

Entsprechend verwundert es nicht, dass solche Gastmähler und Trinkgelage insbesondere in der Julzeit erwähnt werden: Denn als Zeit, in der die meisten landwirtschaftlichen Arbeiten und auch Handels- und andere Reisen stark eingeschränkt waren, stellt diese Zeit eine Möglichkeit dar, um derartige Feste zu veranstalten. Darüber hinaus bieten Jul-Gastmähler und Trinkgelage eine gute Gelegenheit, Macht und Reichtum zur Schau zu stellen, Allianzen zu schmieden und Gefolgsleute zu finden oder an sich zu binden. Prinzipiell scheinen Jul-Feierlichkeiten mit gemeinsam eingenommenen Mahlzeiten und Getränken in allen gesellschaftlichen Schichten (exklusive unfreier Menschen) üblich gewesen zu sein. Eben diese Feierlichkeiten scheinen sogar so wichtig gewesen zu sein, dass man selbst in ökonomischen Notlagen nicht auf sie verzichten wollte. Angehörige ärmerer Schichten veranstalteten, wie die Quellen zeigen, solche Feste oft auch gemeinschaftlich. Dies spiegelt

[962] Phelpstead: Time. 2017, S. 190.

sich etwa in dem Terminus an. *samburðaröl* (Gelage, zu dem jeder seinen Teil beiträgt)[963] wieder. Häufig sind es in den untersuchten Sagas und Þættir jedoch Könige und Jarle, von deren Gastmählern und Trinkgelagen mit zahlreichen Gästen berichtet wird und zu denen sie oftmals auch ausgewählten Gästen Geschenke überreichten. Hierzu wurden sowohl andere mächtige Männer als auch Gefolgsleute eingeladen. Es wird jedoch in einigen Fällen auch davon berichtet, dass Bettler während des Gastmahls zumindest in der Halle anwesend sein durften. Ob ihnen jedoch zugebilligt wurde, aktiv an den Mahlzeiten und Trinkgelagen teilzunehmen, oder sie sich möglicherweise mit den Resten oder dem Wohlwollen der Anwesenden begnügen mussten, ergibt sich aus den betreffenden Schilderungen nicht.

Die Untersuchung von Gastmählern und Trinkgelagen zur Julzeit hat außerdem gezeigt, dass es äußerst wahrscheinlich ist, dass diese so häufig geschilderten Phänomene eine Fortsetzung vorchristlicher Opfermahlzeiten und -trinkgelage darstellten. Profane Gastmähler und Trinkgelage konnten den Glaubenswechsel folglich gut überstehen und wurden so nicht nur Teil des kommunikativen, sondern auch des kulturellen Gedächtnisses. Letzteres spiegelt sich insbesondere in den zahlreichen literarischen Schilderungen des Phänomens wider, innerhalb dessen Gastmähler und Trinkgelage zur Julzeit einen wichtigen Erzähltopos darstellen.

Auch Opfer werden in den untersuchten Quellen immer wieder erwähnt. Sie werden allerdings in nur sehr wenigen Fällen detailliert geschildert. Ein weiteres Problem stellt die Frage der Glaubwürdigkeit der betreffenden Quellentexte dar. Beispielsweise wird eine recht umfassende Episode zu diesem Thema aus der E*yrbyggja saga* in der Forschung als eher unzuverlässige Quelle betrachtet.[964] Das Gros des verfügbaren Quellenmaterials zu diesem Thema nennt insgesamt drei Opferzeiten: Eines im Herbst, zu Beginn des Winters, ein zweites an Mittwinter sowie ein drittes im Sommer.[965] Darüber hinaus werden in diversen Quellen weitere Opferfeste genannt, die möglicherweise in die Julzeit gefallen oder mit Jul gleichzusetzen sind, wie etwa die in Snorris *Heimskringla* erwähnte *hǫkunótt* oder die *modraniht* aus Bedas *De temporum ratione*.[966] Diese sowie weitere Opfer bzw. Feste haben, so lassen es zumindest mehrere Quellen vermuten, zu Mittwinter stattgefunden. Entsprechend liegt die Vermutung nahe, dass die Zeit um Mittwinter eine wichtige Opferzeit darstellte, wobei Mittwinter nicht mit dem Terminus der Wintersonnenwende gleich-

[963] Vgl. Baetke: Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur. 2006, S. 515.
[964] Vgl. Hultgård: Altskandinavische Opferrituale. 1993, S. 227.
[965] Vgl. hierzu exemplarisch: Ynglinga saga, Kapitel 8 sowie Ólafs saga helga, Kapitel 117.
[966] Vgl. Hákonar saga goða, Kapitel 13, S. 166 sowie Beda: De Temporum Ratione, Kapitel 15 (De Mensibus Anglorum), S. 356.

zusetzen ist, sondern sich vielmehr auf einen Zeitraum bezieht, der etwa einen Monat nach der Wintersonnenwende anzusetzen ist.

In lediglich zwei Fällen lassen sich Opferhandlungen explizit mit dem Terminus an. *jól* in Verbindung bringen: So wird in der *Hákonar saga goða* von einem Opfer berichtet, welches im Rahmen eines Jul-Gastmahls abgehalten wird, während in der *Helgakviða Hjörvarðssonar* ein Opfereber, auf den ein Schwur abgeleistet wird, am Vorabend von Jul in die Halle geführt wird.[967] Ob sich der Vorabend des Jul in diesem Zusammenhang auf den christlichen Heiligen Abend oder aber auf den Vorabend von Mittwinter bezieht, wird an dieser Stelle nicht eindeutig klar. Eine mögliche Erklärung für diese Formulierung könnte sein, dass Mittwinter Teil der Jul-Doppelmonate und damit auch Teil der Julzeit ist. Auch die Winternächte, die im Herbst stattfinden, haben sich im Rahmen der Untersuchung als Opferzeit herauskristallisiert.

Für Opferfeste, die anlässlich der Wintersonnenwende stattfanden, lassen sich hingegen keinerlei Hinweise finden – und dass, obwohl die These, dass Jul am Tag der Wintersonnenwende gefeiert wurde, lange Zeit vehement in der Forschung vertreten wurde und auch heute noch von einigen Forschern vertreten wird.[968]

Zudem legen die verschiedenen Quellen nahe, dass Opferhandlungen gewissen Regeln unterworfen waren und somit von Personen durchgeführt werden sollten, die sich auf deren korrekte Ausführung verstanden. Ob jene Aspekte, die in der *Hávamál* in Bezug auf das Opfern genannt werden, tatsächlich glaubwürdig sind, lässt sich nicht mit Sicherheit feststellen, da die neuere Forschung davon ausgeht, dass der Text durchaus antikem und christlichem Einfluss unterlag.[969] Auch, ob das Runenritzen oder Runenmagie, wie es die *Hávamál* nahelegen, tatsächlich Teil von Opferhandlungen war, lässt sich nicht abschließend sagen. Fest steht jedoch, dass Runen in der altnordischen Literatur magische Funktion zugewiesen wurden. Zwar belegen archäologische Funde die magische Funktion von Runen; das Ritzen von Runen im Zusammenhang mit Opferhandlungen, speziell in der Julzeit, lässt sich in weiteren Quellen jedoch nicht feststellen.[970]

Sehr wahrscheinlich spielte jedoch Blut eine wichtige Rolle im Zusammenhang mit Opferpraktiken: In einigen der untersuchten Sagas und Þættir finden sich Hinweise auf das Färben oder Besprengen mit Blut im Kontext von Opferhandlungen. Zwar scheinen einige der konkret in der Literatur geschilderten Praktiken eher der Fantasie christlicher Autoren

[967] Vgl. Hákonar saga goða, Kapitel 19 sowie Helgakviða Hjǫrvarðssonar, S. 266.
[968] Für ein Fest anlässlich der Sonnenwende spricht sich beispielsweise Reichert aus. Vgl. Reichert: Zeit und Zeitbewußtsein. 2007, S. 869.
[969] Vgl. Simek / Pálsson: Lexikon der altnordischen Literatur. 2007, S. 166 (Artikel: Hávamál).
[970] Vgl. Düwel: Rundenkunde. 2008, S. 208.

entsprungen zu sein, dennoch scheint es wahrscheinlich, dass Blut als Sitz des Lebens und Träger magischer und heilender Funktionen im Opferprozess eine wichtige Rolle einnahm. Auch religionswissenschaftliche Vergleiche mit anderen archaischen Kulten stützen die Vermutung, dass dem Blut eines geopferten Menschen oder Tieres besondere Aufmerksamkeit zuteilwurde.[971] Im mittelalterlichen Volksglauben und in der Volksmedizin spielte Blut als Heil- und Zaubermittel jedenfalls eine wichtige Rolle.[972] Eben diese Funktionen sollten auch beim Opfervorgang zum Tragen kommen, und so die Gottheit stärken, damit sie sich dem Opfernden erkenntlich zeigt.

Im Anschluss an die Opferhandlung wurden, darauf deutet das untersuchte Quellenmaterial hin, die geopferten Tiere im Rahmen eines gemeinschaftlichen Mahls verspeist. Diese Art des Speiseopfers stellte eine der wichtigsten Opferformen bei den Germanen dar.[973] Möglicherweise wurde die Sitte bereits in der Bronzezeit gepflegt, wie archäologische Knochenfunde nahelegen.[974] Von derartigen Opfermahlzeiten berichten nicht nur Sagas wie die *Hákonar saga goða*, sondern auch außerskandinavische Quellen wie der Reisebericht des Ibrahim ibn Jaqub at-Tartuschi, der 965 unter anderem die Wikingersiedlung Haithabu bereiste.[975] Nach dem Religionswechsel könnte diese Praxis in Form profaner Gastmähler fortgesetzt worden sein.

Auffällig ist, dass sowohl im außerskandinavischen als auch im skandinavischen literarischen Quellenmaterial, sofern die Texte detailliertere Informationen darüber enthalten, was geopfert wurde, vor allem Tier- und seltener Menschenopfer vorkommen. Dieses Ergebnis steht jedoch in Diskrepanz zum archäologischen Quellenbefund der Wikingerzeit, welches vor allem Funde von Waffen und anderen Gegenständen umfasst, die als Opfer bewertet werden. [976] Derartige Opfer finden sich in der altnordischen Literatur nicht. Ob Menschenopfer, wie sie beispielsweise von Thietmar von Merseburg oder Adam von Bremen geschildert werden, noch in der Wikingerzeit üblich waren, lässt sich nicht abschließend klären. Denn Tötungsartenwie das Erhängen oder Ertränken, die auf Opfer verweisen können, lassen sich oftmals nicht einwandfrei an den vorhandenen Skeletten aus dieser Zeit belegen. Die vorliegende Untersuchung hat jedoch gezeigt, dass Menschenopfer häufig in eine mythische Vorzeit oder in Außenbereiche des Herrschaftsgebietes verlegt werden.[977]

[971] Vgl. Hultgård: Altskandinavische Opferrituale. 1993, S. 236 sowie Kötting: Opfer in religionsvergleichender Sicht. 1984, S. 45.
[972] Vgl. Knust: Vom Armsündertüchlein und Liebestränken. 2010, S.209.
[973] Vgl. Simek: Lexikon der germanischen Mythologie. 2006, S. 329.
[974] Vgl. Polomé: Germanentum und religiöse Vorstellungen. 1986, S. 276.
[975] Vgl. Simek: Religion und Mythologie der Germanen. 2014, S. 85.
[976] Vgl. ebd., S. 80.
[977] Vgl. beispielsweise Ynglinga saga, Kapitel 18 oder Ólafs saga helga, Kapitel 151.

Dies dient möglicherweise dem Zweck, sich von den heidnischen Vorfahren zu distanzieren. Auch die Schilderungen von Adam von Bremen und anderer christlicher Autoren sind mit kritischem Blick zu betrachten: Denn sie stammen in der Regel nicht aus erster Hand und sind durch eine christliche Sichtweise auf die Heiden geprägt. Sicherlich wurden die Berichte auch durch eigene negative Erfahrungen, wie etwa bei Thietmar von Merseburg, der selbst einen Wikingerüberfall erlebte, oder aber durch grausige Erzählungen über die Wikinger, beeinflusst.

Die Untersuchung von Opferhandlungen, speziell während der Julzeit, hat darüber hinaus ergeben, dass auch Trinkgelage als Opferhandlungen zu verstehen sein können. Profane Trinkgelage finden sich gerade auch in der Julzeit überaus häufig in der altnordischen Sagaliteratur. Einige Textbelege verweisen darauf, dass Trinkgelage neben Gastmählern einen festen Bestandteil von Opferfeierlichkeiten bildeten. So wird beispielsweise König Hákon in der *Hákonar saga goða* von den Trönder Bauern dazu genötigt, an einem solchen Trankopfer teilzunehmen.[978] Auch der *bragarfull* verfügt zuweilen über einen Opfercharakter und wird zu Ehren der Götter geleert.

Welchen Göttern diese Trankopfer, aber auch die oben geschilderten Opfermahlzeiten in der Julzeit und speziell an Mittwinter zugeeignet waren, ist in der Forschung umstritten. Besonders diskutiert werden Opfer an den Göttervater Odin oder Frey. Insbesondere die Annahme, dass Opfer in der Julzeit Odin zugedacht waren, ist weit verbreitet. Grundlage dieser These ist die Vermutung, dass sich an. *jól* aus dem Odins-Heiti *Jólnir* bzw. *Jólni* ableiten könnte. Darüber hinaus wird vermutet, dass Odin in seiner Funktion als Totengott oder als Gott, der mit Magie in Verbindung gebracht wird, auf Jul als Toten- oder Zauberfest verweist. Auch im *Ágrip af Noregskonungasǫgum* wird erwähnt, dass die Heiden zur Julzeit eine festliche Zusammenkunft zu Ehren Odins abhielten.[979] Als weiterer Empfänger von Opfern zur Julzeit wird Frey gehandelt, der mit Fruchtbarkeit und günstigem Wetter in Verbindung gebracht wird. Grund hierfür ist unter anderem die Erwähnung Snorris, dass zu Mittwinter für ein gutes Wachstum geopfert werden solle.[980] Sowohl Odin als auch Frey kommen als Empfänger von Opfern in der Julzeit in Frage. Möglicherweise ist jedoch keine der beiden Thesen gänzlich falsch. Denkbar wäre, dass in der Julzeit mehrere Götter verehrt wurden – oder, dass die uns vorliegenden Quellen Material aus unterschiedlichen Zeiten oder Regionen oder aber verschiedener sozialer Gruppen verwendet haben. Dieser Theorie zufolge wären Opfer in der Julzeit also keinem spezifischen Gott zuzuordnen, sondern wa-

[978] Vgl. Hákonar saga goða, Kapitel 18.
[979] Vgl. Ágrip af Noregskonungsǫgum, Kapitel 1, S. 2.
[980] Vgl. Ynglinga saga, Kapitel 8.

ren je nach Zeit, Raum und sozialer Gruppe äußerst divers. Eine weitere Lösung könnte eine veränderte Betrachtungsweise des altnordischen Julfestes bieten: Statt der Annahme, dass es sich bei an. *jól* um ein einzelnes, spezifisches Fest gehandelt hat, erscheint es nach der Betrachtung von Opferhandlungen in der altnordischen Literatur durchaus denkbar, dass es *jól* einen längeren Festzeitraum darstellte. Dieser erstreckte sich möglicherweise über die gesamten beiden Jul-Doppelmonate. In diesem Zeitraum könnten mehrere Feste zu Ehren verschiedener Götter abgehalten worden sein.

In Bezug auf die Erinnerung von Opferhandlungen spielten weniger das kommunikative und das kulturelle Gedächtnis, sondern vielmehr Mechanismen des Vergessens eine Rolle. Speziell die Kategorien des *selektiven* und des *strafenden Vergessens* nach Aleida Assmann scheinen in diesem Zusammenhang anwendbar: Im Zuge des *selektiven Vergessens* werden Wissensinhalte, die ihre Relevanz für eine bestimmte soziale Gruppe oder eine Gesellschaft verloren haben, nicht weiter erinnert. Da diese Opferpraktiken aber nicht zu jener Zeit, als sie noch praktiziert wurden, in das kulturelle Gedächtnis überführt wurden, gingen Details zu diesen Handlungen mit der Zeit verloren. Auch das *strafende Vergessen* spielte in Bezug auf das konkrete Wissen über die Durchführung von Opfern eine wichtige Rolle: Beim *strafenden Vergessen* werden bestimmte Wissensinhalte bewusst sanktioniert und daher nicht in das kulturelle Gedächtnis überführt. Dass Opferpraktiken tatsächlich verboten wurden, spiegelt sich in einigen Sagas und Gesetzestexten wider, in denen das Opfern mit Praktiken wie Zauberei und Wahrsagerei gleichgesetzt und hart bestraft wird.

Ein weiteres Element der Julzeit, das in zahlreichen Texten aus dem Bereich der altnordischen Literatur vorkommt, sind Geschenke. Oftmals werden diese Gaben explizit als an. *jólagjǫf*, als Julgeschenk, bezeichnet. Aus diesen Belegstellen ergibt sich jedoch eine große Problematik, denn dem gängigen Forschungsstand der volkskundlichen Forschung zu Weihnachtsgeschenken zufolge treten diese erst in der frühen Neuzeit in Erscheinung.[981] Dies wirft die berechtigte Frage auf, wie die Erwähnung von Julgeschenken in den untersuchten Sagas und Þættir mit diesen Erkenntnissen in Einklang zu bringen ist. In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage nach dem Ursprung dieses Schenkbrauchs. Denkbar wären mehrere Varianten: Zum einen, dass es sich dabei um einen einheimischen, altskandinavischen Brauch handelt und zum zweiten, dass dieser Brauch christlichen Ursprungs ist und mit der christlichen Tradition, sich an Weihnachten zu beschenken, zusammenhängt. In letzterem Fall wären die Forschungsergebnisse der volkskundlichen For-

[981] Vgl. hierzu beispielsweise Weber-Kellermann: Das Weihnachtsfest. 1978, S. 87ff. oder Lily Weiser-Aall: Julenissen og Julegeita, 1954.

schung jedoch nicht korrekt. Eine dritte Option wäre, dass der Brauch gänzlich anderer Herkunft ist.

Fest steht, dass Gaben und Geschenke als totales gesellschaftliches Phänomen in allen Gesellschaften, auch archaischen, zu beobachten sind und dort wichtige Funktionen ausüben, welche den Fortbestand der Gesellschaft und ihrer Institutionen sichern.[982] Zwar läuft der Austausch von Gaben auf den ersten Blick scheinbar freiwillig ab, in Wahrheit sind diese jedoch stets obligatorisch. Daher ist jedes Mitglied einer Gesellschaft dazu verpflichtet, Geschenke zu geben und anzunehmen. Darüber hinaus ist jede Gabe mit einer Gegengabe zu erwidern. Die Ablehnung der mit diesem System einhergehenden Verpflichtung sorgt innerhalb einer Gesellschaft für Chaos und Unfrieden.[983] Eben diese Mechanismen gelten auch für die altskandinavischen Gesellschaften. Auch hier ist das Schenken untrennbar mit der Konstitution und Pflege sozialer Beziehungen verknüpft.

In den Sagas werden Gaben und Geschenke in der Julzeit vor allem von Königen und Jarlen an ihre Gefolgsleute übergeben. Dabei scheint es den Schenkenden vor allem darum zu gehen, Macht und Reichtum zu repräsentieren und institutionalisierte Freundschaften, also Freundschaften mit Vertragscharakter, die durch einen festgelegten Kanon an Rechten und Pflichten definiert sind[984], aufzubauen oder zu pflegen. Zudem können Könige und Jarle durch derartige Gaben Gefolgsleute an sich binden und für ihre geleisteten Dienste entlohnen. Reine Freundschaftsgaben kommen in der altnordischen Literatur nur selten vor. Speziell die Julzeit wird in den untersuchten Sagas und Þættir als Zeit für die Entlohnung der Gefolgsleute dargestellt. Gleichwohl werden aber auch Steuern und Abgaben in dieser Zeit fällig, die ebenfalls als an. *jólagjafir* bezeichnet werden. Darüber hinaus erhalten die Gefolgsleute mächtiger Männer in dieser Zeit auch oftmals ihren Lohn. Auffällig ist in diesem Zusammenhang, dass Geschenke und Lohn nicht immer zweifelsfrei voneinander zu trennen sind. Möglicherweise wurden die als Geschenke bezeichneten Gaben auch generell als Lohn für geleistete Dienste verstanden. Auch der Begriff an. *kvæðislaunum*, Dichterlohn, der in einigen Fällen als Synoym für das *jólagjof* verwendet wird, legt eine solche Sichtweise nahe.

Bei der Betrachtung der Frage, wann Julgeschenke übergeben werden, fällt auf, dass diese häufig in Abschiedssituationen und seltener bei der Begrüßung von Gästen zu einem Gastmahl übergeben wurden. Darüber hinaus ist besonders auffällig, dass, sofern eine konkrete Zeitangabe genannt wird, speziell Könige und Jarle ihre Julgeschenke oft am achten

[982] Vgl. Mauss: Die Gabe. 1990, S. 174.
[983] Vgl. ebd., S. 36f.
[984] Vgl. Althoff: Freund und Freundschaft. 1995, S. 577.

Tag des Jul an die Gefolgsleute austeilen. Dieser Tag würde, sofern man davon ausgeht, dass die Zählung der Jultage mit dem ersten Weihnachtstag beginnt, dem Neujahrstag entsprechen. Dies wirft die berechtigte Frage auf, ob die in den Sagas und Þættir geschilderten Geschenke weniger als Weihnachts-, sondern eher als Neujahrsgeschenke zu verstehen sind. Eben diese Erkenntnisse führen zurück zu der Frage, wie die in der altnordischen Literatur belegten Julgeschenke mit jenen volkskundlichen Forschungsergebnissen in Einklang zu bringen sind, laut denen es Weihnachtsgeschenke erst seit der frühen Neuzeit gibt. Im Rahmen der Untersuchung wurde festgestellt, dass insbesondere Könige und Jarle untereinander Julgeschenke austauschen oder diese an ihre Gefolgsleute überreichen. Eine Stelle aus Kapitel 3 der *Bjarnar saga hítdœlakappa* lieferte einen entscheidenden Hinweis zur Lösung der oben gestellten Forschungsfrage: Denn in der Saga wird erwähnt, dass es im Ausland Brauch unter mächtigen Männern gewesen sei, am achten Tage des Jul den Gefolgsleuten ihren Lohn auszuzahlen. Tatsächlich gab es im Mittelalter an französischen Fürstenhöfen den Brauch, zum Neujahrsfest Geschenke auszuteilen. Unter Frankreichs Adeligen und an den Fürstenhöfen wurden sogenannte *étrennes*, die auf die römische Tradition der *strenae* zurückgehen, ausgetauscht. Der Brauch sei bis in die Zeit der französischen Revolution weit verbreitet gewesen.[985] Wie oben bereits angedeutet, werden die Begriffe Lohn und Geschenk in den Sagas immer wieder synonym verwendet. Daher könnte es sich bei den in den Sagas und Þættir geschilderten Jul-Geschenken also eher um Neujahrs- als um Weihnachtsgeschenke bzw. eine Lohneauszahlung gehandelt haben. Möglicherweise eiferten die skandinavischen Könige und Jarle mit dieser Praxis einer festlandeuropäischen, höfischen Tradition nach. Die Schilderungen verfolgten somit die Funktion, die betreffenden Könige und Jarle als Männer darzustellen, denen kontinentaleuropäische Sitten vertraut waren und die den dort lebenden Herrschern in nichts nachstanden. Zudem wurden ihre Freigebigkeit und ihr Reichtum gerühmt. So konnten die skandinavischen *jólagjafir* in Form eines literarischen Topos im kulturellen Gedächtnis bewahrt werden.

In einem weiteren Kapitel wurden die Elemente des Volks- und Aberglaubens, die sich in Beschreibungen des vorchristlichen Julfestes ausfindig machen lassen, näher untersucht. In diesem Zusammenhang erschien es jedoch zunächst einmal notwendig, eine Arbeitsdefinition der Termini *Volksglaube* und *Aberglaube* zu ermitteln und zu prüfen, welche der beiden Begrifflichkeiten überhaupt als Kategorie taugen, um bestimmte Bräuche und Rituale, magische Praktiken und Zauber sowie übernatürliche Phänomene, wie sie im untersuchten Quellenmaterial häufig geschildert werden, einzuordnen. Der Begriff des

[985] Vgl. Hirschbiegel: Étrennes. 2003, S. 37ff.

Aberglaubens wurde als untauglich eingestuft, da er negativ besetzt und massiv durch den christlichen Glauben beeinflusst ist. Entsprechend blieb nur der in der modernen volkskundlichen Forschung diskutierte Begriff des *Volksglaubens* als mögliche Kategorie übrig. Daher wurde er in der vorliegenden Arbeit als Bezeichnung für all jene Glaubensvorstellungen und -praktiken innerhalb der altskandinavischen Religion verwendet, die von der Mehrheit der Bevölkerung im Untersuchungsgebiet getragen wurden. Der Terminus *Volksglauben* diente als Oberbegriff für eine Vielzahl von Glaubensvorstellungen und -praktiken und somit auch an den Glauben an Magie, Geister sowie Wesen der niederen Mythologie.

Im Rahmen der Untersuchung stelle sich heraus, dass der Winter, und hier ganz besonders die Zeit der beiden Julmonate, eine gefährliche und durch übernatürliche Phänomene geprägte Zeit darstellte. Bestimmte Bräuche und Rituale sollten, so die volkskundliche Forschungsliteratur, in dieser Zeit Schutz bieten oder zu einem gesunden und fruchtbaren neuen Jahr beitragen. In Bezug auf bestimmte Bräuche und Rituale während der Julzeit fällt im Rahmen eines Studiums der entsprechenden Sekundärliteratur auf, dass die Autoren, die ihre Werke insbesondere seit der Romantik bis in die 40er Jahre des vergangenen Jahrhunderts verfassten, von einer Kontinuität bestimmter, noch zu ihrer eigenen Lebzeit üblichen Brauchhandlungen seit dem Mittelalter, der Wikingerzeit oder gar seit der Zeit der Germanen ausgehen. Ihre Annahme sehen einige dieser Autoren unter anderem durch die altnordische Literatur belegt. Ganz konkrete Belege für diese Behauptungen nennen die Autoren jedoch in der Regel nicht. In der modernen Forschung wurde eine solche Kontinuitätsprämisse mittlerweile *ad acta* gelegt.[986] Dennoch stellte sich im Rahmen der vorliegenden Untersuchung die Frage, ob sich möglicherweise doch einige der in der älteren Sekundärliteratur geschilderten Brauchhandlungen in der Sagaliteratur wiederfinden. Die Untersuchung des Quellenmaterials hat jedoch gezeigt, dass diese Bräuche dort nicht erwähnt werden und die Angaben mit hoher Wahrscheinlichkeit auf der Annahme einer Brauchkontinuität beruhen, die so nicht belegbar ist. Zu nennen sind in diesem Zusammenhang beispielsweise der Brauch des Julstrohs und des Julklotzes. Bis auf einige sehr wenige Ausnahmen konnten in den altnordischen Quellen keine Bräuche ausfindig gemacht werden, die noch im 19. oder 20. Jahrhundert gepflegt wurden. Ermittelt werden konnten lediglich Handlungen, die der Vorbereitung eines Festes im Allgemeinen dienen, wie etwa das Brauen von Bier, das Herrichten der Halle sowie Handlungen, die der Unterhaltung der Gäste dienen, wie etwa bestimmte Spiele.

[986] Vgl. hierzu exemplarisch Gerndt: Studienskript Volkskunde. 1997. 36f. sowie Sievers: Volkskundliche Fragestellungen im 19. Jahrhundert, S. 40.

In Kapitel *9.4.2 Magie und Zauber* rückten während der Julzeit ausgeführte, magische Handlungen in den Fokus der Untersuchung – ein Aspekt, der speziell vor dem Hintergrund, dass zahlreiche Forscherinnen und Forscher das Julfest für eine Art Zauberfest halten – naheliegt.[987] Eine Häufung von Schilderungen magischer Praktiken in der Julzeit innerhalb des Quellenmaterials könnte diese Theorie möglicherweise stützen. Ebenso stellte sich die Frage, ob man vielleicht glaube, dass sich die Julzeit besonders für die Durchführung von Zaubern eignete. Eben dies konnte jedoch nicht bestätigt werden: Denn Zauber und andere magische Praktiken werden in der Julzeit nicht häufiger genannt als zu anderen Zeiten des Jahres. Darüber hinaus scheint diese Zeit keine Auswirkungen auf den Erfolg oder Misserfolg eines Zaubers ausgeübt zu haben.

Wird in den Quellentexten jedoch von Magie und Zauberei in der Julzeit berichtet, so sind es vor allem Schadenszauber und Praktiken der Mantik, die in dieser Zeit angesiedelt sind. Besonders Praktiken der Weissagung sollen, so die volkskundliche Forschungsliteratur, seit jeher speziell in der Zeit zwischen Weihnachten und Neujahr praktiziert worden sein.[988] Dies konnte die vorliegende Untersuchung jedoch nicht bestätigen. Auch schlechte Vorzeichen und Träume, die auf die Zukunft weisen, beschränken sich nicht auf Julzeit oder werden für diese Zeit besonders häufig genannt. Oftmals lässt sich in den untersuchten Texten darüber hinaus nicht eindeutig belegen, dass ein Zauber in der Julzeit praktiziert wurde– erwähnt wird lediglich, dass sich die Handlung im Winter abspielte. Da der Begriff an. *jól* im Kontext dieser Handlungen auch nicht explizit genannt wird, scheint die Julzeit keine besonderen Auswirkungen auf die Durchführung derartiger Praktiken ausgeübt zu haben. Jul stellt also, zumindest den Quellentexten nach zu urteilen, keine besondere magische Zeit dar. Daher lässt sich die Theorie, dass das altskandinavische Julfest ein Zauberfest dargestellt habe, anhand der untersuchten Quellen nicht bestätigen. Anders verhält es sich jedoch mit der Etymologie des Begriffes an. *jól*, die einen derartigen Schluss zulässt.

Dass die als heidnisch betrachteten Praktiken offenbar nicht im Detail im kulturellen Gedächtnis bewahrt wurden, erscheint nicht verwunderlich, da heidnische Opfer, Zauberei und Praktiken der Mantik in zahlreichen Gesetzestexten explizit verboten wurden. Zu nennen ist an dieser Stelle beispielsweise das Gulaþingslǫg.[989] Auch in einigen Sagatexten

[987] Vgl. hierzu etwa Weiser: Jul. Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum. 1923, S. 17.
Simek hält eine Verbindung des Julfestes mit Odin als Gotte der Zauberei zumindest für denkbar. Vgl. Simek: Lexikon der germanischen Mythologie. 2006, S. 231. (Artikel: Jul)
[988] Vgl. hierzu beispielsweise Vossen: Weihnachtsbräuche in aller Welt. 1985, S. 119.
[989] Vgl. Gulaþingslǫg: Kristinn réttr hinn nýi, Artikel 3.

wird auf entsprechende Verbote verwiesen.[990] Gleichwohl steht jedoch auch fest, dass Zauberei und Praktiken der Mantik ein beliebtes Erzählelement, wenn nicht sogar einen fixen Topos in der Sagaliteratur darstellten: Vielfach wird von Männern und Frauen berichtet, die sich der Zauberei bedienten. Nicht immer werden diese durchweg negativ geschildert. Magie und Zauber stellen daher auch nach Übernahme des Christentums ein beliebtes Erzählmotiv dar, welches als Teil der Sagas und Þættir in das kulturelle Gedächtnis eingegangen ist. Detaillierte Schilderungen zur konkreten Ausübung einer Zauberhandlung finden sich jedoch in diesen Texten nicht. Dies könnte daran liegen, dass dieses Wissen sanktioniert wurde.

Sowohl in der volkskundlichen Sekundärliteratur als auch in den untersuchten Sagas und Þættir scheinen unheimliche Wesen insbesondere in der Jul- und der Weihnachtszeit ihr Unwesen zu treiben. Daher stellt sich die Frage, ob Jul eine besondere Spukzeit darstellte, oder ob sich paranormale Aktivitäten auch zu anderen Jahreszeiten abspielten. Speziell Wiedergänger sind in der Julzeit aktiv: Eine umfassende Erzählung über einen solchen an. draugr findet sich in der oben behandelten *Grettis saga Asmundarsonar*. Wie der Text beispielhaft aufzeigt, geschieht Unheimliches und Übernatürliches in den Sagas und Þættir nicht ausschließlich in der Julzeit, sondern beginnt bereits einige Monate zuvor. Allerdings erreicht der Spuk in der Regel in dieser Zeit seinen Höhepunkt und nimmt danach wieder ab. Die Julzeit stellt in der altnordischen Literatur grundsätzlich eine Zeit dar, die von den Menschen als Bedrohung empfunden wird. Die Gründe hierfür sind vielfältig: So vermuten einige Forscherinnen und Forscher einen Zusammenhang zum germanischen Seelenglauben.[991] Weitere Gründe könnten psychologischer Natur sein – denn die Julzeit ist, speziell im Norden, von extremen Lebensbedingungen geprägt: Zum einen fallen die längsten Nächte des Jahres in die beiden Jul-Doppelmonate, zum anderen ist diese Zeit durch Kälte und gefährliche Witterungsverhältnisse geprägt. Gleichzeitig sind die Menschen auf ihre Vorräte angewiesen, die noch bis in Frühling hinein reichen müssen. Als besonders gefährlich manifestierte sich der Winter auf Island: Hier herrschten nicht nur extreme meteorologische Bedingungen. Auch die außergewöhnlichen geographischen Verhältnisse bringen zahlreiche natürliche Gefahren mit sich, wie etwa die Vulkanausbrüche und Erdbeben. Darüber hinaus führte die politische Instabilität Islands und das Fehlen einer gemeinsamen

[990] Vgl. beispielsweise Grettis saga, Kapitel 80.
[991] Vgl. beispielsweise Mogk: VI. Mythologie. 1891. S. 999 ff., Simek: Lexikon der germanischen Mythologie. 2006, S. 367 (Artikel Seele) sowie Králová: Fast goes the fleeting time. 2019, S. 180f.

Identität während der Hauptphase der Sagaschreibung zu großen Unsicherheiten, die sich möglicherweise auch im Glauben an paranormale Aktivitäten niederschlugen.[992]

10. Was wurde zu Jul gefeiert?

Was genau zu Jul gefeiert wurde und welchen Zweck das Fest hatte, stellt eine der grundlegenden und vielfach diskutierten Forschungsfragen zum Thema Jul dar, die bislang nicht abschließend geklärt werden konnte. Welche Funktion das Fest hatte, dazu wurden im Laufe der Forschungsgeschichte bereits zahlreiche Vorschläge gemacht: So vermuteten einige Forscher, dass es sich bei Jul um ein Fest anlässlich der Sonnenwende gehandelt habe. Andere betrachteten Jul als vorchristliches Toten- oder Zauberfest. Weitere Deutungsvorschläge wiesen in Richtung eines Fruchtbarkeits- oder auch Erntefestes. Entsprechend stellt sich an dieser Stelle die Frage, auf welche Funktionen die Ergebnisse der Untersuchung hindeuten und wie diese zu bewerten sind.

Kommen wir zunächst zu der speziell in der älteren Forschungsliteratur vertretenen These, dass es sich bei Jul um ein Fest anlässlich der Wintersonnenwende gehandelt habe. Für die Richtigkeit eben dieser These finden sich in der altwestnordischen Literatur keinerlei Hinweise – und auch sonst finden sich im Quellenmaterial keine Belege dafür, dass dem Phänomen der Sonnenwende im wikingerzeitlichen Skandinavien besondere Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Entsprechend kann diese These zumindest für die Zeit des Spätheidentums endgültig ad acta gelegt werden. Auch Weiser kommt im Rahmen ihrer 1923 veröffentlichten Untersuchung zu Jul zu dem Ergebnis, dass es sich beim Julfest keineswegs um ein Fest handelte, das mit einem Sonnenkult in Verbindung stand und welches anlässlich der Wintersonnenwende gefeiert wurde. Ihrer Auffassung nach könnte es sich stattdessen um ein Fruchtbarkeitsfest gehandelt haben. Dies sieht sie auch anhand der altnordischen Überlieferungen belegt. Ein solches Fruchtbarkeitsfest könnte mit Beschwörungen, möglicherweise in Form von magischen Handlungen und Opfern, einhergegangen sein. Entsprechend wäre, speziell in Bezug auf Weisers Theorie zur Etymologie des Begriffes an. *jól* auch eine Interpretation des Julfestes als Zauberfest denkbar. Gleichwohl schließt Weiser auch die Funktion eines Totenfestes nicht aus, denn: „Die Zauberhandlungen des primitiven Menschen gelten der Krankheit, dem Tode und den unregelmäßigen katastrophalen Naturerscheinungen […].“[993]

Auch weitere Forschungsarbeiten betrachteten Jul als Toten- oder Seelenfest. So vermutete etwa Mogk, dass die in der Julzeit veranstalteten Gastmähler zu Ehren verstorbener

[992] Vgl. Mayburd: The Paranormal. 2017, S. 268.
[993] Weiser: Jul. Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum. 1923, S. 14.

Vorfahren stattfanden. Für ein Totenfest spricht Mogk zufolge auch die Bezeichnung an. *jól* selbst, die er in Beziehung zu lat. *joculus* sieht. Das altskandinavische Julfest sei seiner Auffassung nach ein fröhliches Fest gewesen, welches in der Vermummung seinen Ursprung habe. Darüber hinaus identifiziert er das Fest mit dem Disen- und der Álfablót, welche er für die ursprünglicheren Formen des Julfestes hält. „Dieses Fest war also das Hauptfest der Germanen. Geopfert wurde den Geistern besonders der Fruchtbarkeit wegen.“[994]

Die vorliegende Untersuchung hat gezeigt, dass die Julzeit in der altnordischen Literatur durchaus eine Zeit darstellt, in der Untote und andere unheimliche Gestalten wie Trolle oder Riesen ihr Unwesen treiben – allerdings stellt dies kein exklusives Merkmal dieser Jahreszeit dar. Fest steht jedoch, dass die Wiedergängerei und andere Spukerscheinungen in der Julzeit ihren Höhepunkt erreichen. Darüber hinaus lassen sich in den Quellen keine besonderen Aktivitäten von Toten oder den Seelen Verstorbener ausmachen. Auch Opfertätigkeiten oder sonstige Rituale, die auf eine besondere Rolle der Toten während dieser Zeit hinweisen, konnten im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nicht ermittelt werden.

Auch die Möglichkeit, dass es sich beim vorchristlichen Julfest um eine Art Zauberfest gehandelt haben könnte, wurde in der Forschung nicht nur von Weiser erwägt. So hält Simek beispielsweise eine Verbindung zu Odin als Gott der Zauberei für möglich.[995] Auch eine der wahrscheinlichsten Theorien zur Etymologie von an. *jól* verweist möglicherweise auf ein Zauberfest: So rekonstruierte Weiser die indogermanische Grundform idg. **ǰeqᵘ* (sprechen = zaubern) und sah diese in Verbindung zu weiteren ähnlichen Begrifflichkeiten aus der indogermanischen Sprachfamilie. Der Gedanke eines Fruchtbarkeitsfestes steht ihrer Auffassung nach nicht im Gegensatz zu einem mit Zauber oder der Verehrung verstorbener Ahnen in Verbindung stehenden Fest. Schließlich sei der Totenglaube, so Weiser, eng mit dem Glauben an naturmythische Kräfte verknüpft, die zur Fruchtbarkeit beitrügen. Für Weiser bestand das Julfest daher vor allem in alten Fruchtbarkeits- und Seelenzaubern.[996]

Die Quellen aus dem Bereich der altnordischen Literatur sprechen jedoch eine andere Sprache: In ihnen lässt sich die Julzeit nicht als Zeit identifizieren, die sich in besonderer Art und Weise für die Durchführung von Zauberhandlungen eignete. Die oben aufgeführte, weite Definition des Begriffes Magie lässt allerdings die Sichtweise zu, dass Opferpraktiken möglicherweise als eine Art magische Handlung aufgefasst worden sein könnten. Zwar finden, wie bereits oben dargestellt, in der Julzeit und hier speziell an Mittwinter Opfer statt, doch auch andere Zeiten im Jahreslauf werden als Opferzeiten genannt. Neben den Mittwin-

[994] Mogk: Mythologie. 1891, S. 1126.
[995] Vgl. Simek: Lexikon der germanischen Mythologie. 2006, S. 231. (Artikel: Jul)
[996] Vgl. Weiser: Jul. Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum. 1923, S. 17f.

teropfern werden in der Literatur auch besonders häufig Opfer anlässlich der an. *vetrnætr*, der Winternächte, genannt. Diese werden oftmals auch als Herbstopfer bezeichnet und fallen somit definitiv nicht in die Julzeit. Opfer stellen also kein Alleinstellungsmerkmal der Julzeit dar. Möglicherweise glaubte man jedoch, dass nur die zu dieser Zeit erbrachten Opfer zu Fruchtbarkeit und einer guten Ernte im kommenden Jahr verhelfen würden. Zweifelsohne fand also in der Julzeit zumindest ein Opferfest statt: nämlich ein Mittwinteropfer. Das oben beschriebene *þorrablót* könnte mit diesem Opferfest zu identifizieren sein, da das Mittwinteropfer möglicherweise zum Ende des zweiten Julmonats stattfand, während das *þorrablót* auf den Beginn des darauffolgenden Monats *þorri* gefallen sein könnte.

Wie oben bereits angedeutet, wurde auch die Funktion des Julfestes als Fruchtbarkeitsfest in der Forschung immer wieder hervorgehoben. So sieht Vossen beispielsweise im Julfest ein altes Ernte- und Schlachtfest. Die Tradition eines solchen Festes zeige sich vor allem in den vielfältigen Bräuchen in Verbindung mit Stroh und Ähren.[997] Derartige Bräuche ließen sich jedoch im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nicht belegen. Darüber hinaus ist eine solche Kontinuität, wie die moderne volkskundliche Forschung gezeigt hat, nicht ohne weiteres anzunehmen. Grundsätzlich scheint die Julzeit für ein solches Fest auch nur wenig geeignet zu sein, da die Ernte zu dieser Zeit bereits seit vielen Wochen eingeholt war. Vielmehr ist wahrscheinlich, dass stattdessen die Fruchtbarkeit des nächsten Frühlings im Fokus stand oder die Bitte darum, dass der Winter bald enden oder dass dieser mild verlaufen möge.

Nachdem nun die wesentlichen Theorien zur Funktion des vorchristlichen Julfestes vorgestellt wurden, stellt sich die Frage, ob Jul nun ein Toten-, ein Zauber-, ein Fruchtbarkeitsfest oder gar ein Fest anlässlich der Wintersonnenwende darstellte? Verworfen werden kann, wie oben gezeigt, die Vorstellung von Jul als einem Wintersonnenwendfest. Darüber hinaus scheint es kein „oder“ gegeben zu haben – vielmehr ist durchaus denkbar, dass die Julzeit im Laufe mehrerer Jahrhunderte mit verschiedenen Funktionen verknüpft war: In unterschiedlichen Zeiten und Regionen wurde die Julzeit auf verschiedene Arten und Weisen gefeiert. Als die isländischen Handschriften verfasst wurden, könnten lediglich Bruchstücke dieses Wissens im kommunikativen Gedächtnis überdauert haben: Es kam zum sogenannten *floating gap*, einer Erinnerungslücke, die sich Vasinas Theorie zufolge speziell in oralen Kulturen zwischen einer mythischen Ursprungszeit und der jüngeren Vergangenheit feststellen lässt. Bei der Übertragung dieser Wissensbruchstücke vom kommunikativen in das kulturelle Gedächtnis wurde möglicherweise der Versuch unternommen, Wissens-

[997] Vgl. Vossen: Weihnachtsbräuche in aller Welt. 1985, S. 114.

lücken zu füllen. In diesem Zusammenhang sammelten die Verfasser der Sagaliteratur diese Bruchstücke, die jedoch verschiedenen Zeiten, Regionen und Glaubensvorstellungen entstammten und unternahmen unter Zuhilfenahme ihres eigenen, christlich geprägten Wissenshintergrundes den Versuch, das verloren gegangene Wissen zu rekonstruieren. Dies führte jedoch sicherlich auch zu fehlerhaften Rekonstruktionen, da die Autoren bestimmte Aspekte des Glaubens der Vorfahren nicht mehr verstanden oder es zu Fehlinterpretationen kam.

Sicherlich übte bereits in der Zeit des Synkretismus das Christentum Einfluss auf die vorchristliche Julzeit aus, was dazu geführt haben mag, dass einzelne Riten dieser Zeit verloren gingen oder aber mit christlichen Glaubensvorstellungen verwoben wurden. Entsprechend zeigt sich in der altnordischen Literatur kein einheitliches Bild eines vorchristlichen Julfestes, sondern vielmehr eine Rekonstruktion einzelner Elemente der altskandinavischen Julzeit, die sich aus verschiedenen Erinnerungsschichten eines überaus diversen Festzeitraumes zusammensetzt. Darüber hinaus sind in der Sagaliteratur nur selten vorchristliche von christlichen Elementen zu trennen. Stattdessen scheint ein großer Teil der geschilderten Elemente profanen Charakters zu sein. Sie wurden konnten daher erinnert werden, da sie mit dem neuen Glauben vereinbar waren.

Wie die vorliegende Untersuchung gezeigt hat, lässt sich DAS vorchristliche Julfest in der altwestnordischen Literatur nicht eindeutig ausmachen. Stattdessen scheint sich an. *jól* in den untersuchten Quellen vielmehr auf einen äußerst vielschichtigen Festzeitraum zu beziehen, der, je nach Zeit, Raum und sozialer Gruppe, unterschiedlich ausgeprägt war. Dies wird meines Erachtens auch durch die Vielzahl von möglichen Festbezeichnungen, die in den Quellen für diese Zeit genannt werden, gestützt. Entsprechend lassen sich auch die einzelnen Funktionen des Julfestes nicht eindeutig voneinander trennen, sondern scheinen vielmehr in Verbindung zueinander zu stehen. Entsprechend könnte dieser Festzeitraum sowohl die Funktion eines Fruchtbarkeitsfestes als auch eines Zauber- und Totenfestes in sich beherbergt haben. Weiterführende Untersuchungen, die sich dem vorchristlichen Julfest nähern wollen, müssten also folglich eine starke Eingrenzung, etwa anhand von Zeit, Raum, sozialer Gruppe oder eben aller drei Aspekte vornehmen, um eine Aussage darüber treffen zu können, welche Art von Fest hier von wem gefeiert wurde.

11. Exkurs: Die Elemente des christlichen Julfestes in der altwestnordischen Literatur

Mit dem Wechsel zum Christentum verschwanden sicherlich zahlreiche Charakteristika des alten heidnischen Julfestes, während andere den Religionswechsel überdauerten. Dies betrifft allen voran die altnordische Bezeichnung *jól* sowie Gastmähler und Trinkgelage als das prägende Element dieser Festzeit, wie es uns zumindest die erhaltenen Quellen glaubhaft machen. In den untersuchten Quellen wird der Begriff an. *jól* jedoch nicht nur als Ausdruck für eine altskandinavische Festzeit oder allgemein mit der Bedeutung Fest, Festzeit, sondern auch explizit als Bezeichnung für das christliche Julfest verwendet. Eben diese Informationen könnten uns dabei helfen, mehr über das noch junge Christentum im Norden zu erfahren, sowie darüber, ob und wie das frühe christliche Weihnachtsfest im Westen Skandinaviens begangen wurde.

Die Untersuchung der eindeutig christlichen Elemente des Quellenmaterials zeigte jedoch, dass wir aus den altwestnordischen Sagas und Þættir erstaunlich wenig über das frühe christliche Julfest erfahren. Hierfür könnte es mehrere Gründe geben: Zum einen stellt das Weihnachtsfest nicht das eigentliche Hauptfest der Christen dar. Diesen Platz nimmt stattdessen traditionell das Osterfest ein. Zum anderen verfügte das frühe christliche Weihnachtsfest zu dieser Zeit möglicherweise noch nicht über ein eigenes spezifisch christlichgeprägtes Brauchtum. Vielleicht hielt man die Details zum Ablauf des Festes auch für nicht erinnerungswürdig, da es fest im kommunikativen Gedächtnis verankert war und man daher keinen Bedarf sah, Details zu zeitgenössischen Bräuchen und Ritualen in das kulturelle Gedächtnis zu überführen. Darüber hinaus berichtet zumindest ein Teil der überlieferten Quellentexte von einer Vergangenheit, die zum Zeitpunkt der Niederschrift bereits mehrere Jahrhunderte zurücklag und damit in die Zeit des Spätheidentums oder aber des frühen Christentums zurückreichte. Eine andere Möglichkeit wäre, dass das Weihnachtsfest zu dieser Zeit noch nicht weit verbreitet war. In denjenigen Fällen, in denen die Quellentexte über Details des christlichen Weihnachtsfestes berichten, sind es vor allem zwei Elemente, die sich in den Erzählungen wiederfinden. Dies ist zum einen das Fasten, und zum anderen der Besuch der Christmette, die spät am Heiligen Abend stattfand. Letztere wird in den Quellen jedoch lediglich erwähnt und nicht umfassender beschrieben.

Zum Fasten finden sich in der Literatur einige wenige Details. Dieses wird als an. *fasta* (fasten) oder auch als *jólafǫstutíð* (Weihnachtsfastenzeit) bezeichnet. In der bereits oben ausführlich beschriebenen Wiedergänger-Erzählung aus der *Grettis saga Asmundarsonar* wird Jul als christliches Fest gefeiert. Auch das Fasten vor der Weihnachtszeit wird

bereits praktiziert. In der Saga wird davon berichtet, dass Glam, der nach seinem Tode zum Wiedergänger wird, am Tag vor Weihnachten das Fasten verweigerte. Wie die Saga berichtet, wurde bis einschließlich zum Heiligen Abend gefastet. Das Fasten zu verweigern, scheint als Sünde betrachtet worden zu sein, wie die Warnungen, welche die Hausfrau Glam gegenüber ausspricht, vermuten lassen. Sie prophezeit dem Hirten, dass es ihm schlecht ergehen wird, wenn er am Heiligen Abend nicht fastet: „[…] víst veit ek, at þèr man illa farast í dag, ef þú tekr þetta illbrigði til.“[998] Am späten Abend machen sich die Bauern und das Gesinde auf den Weg zu Christmette – lediglich Glam bleibt zurück.[999] Die Saga ist frühestens in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts entstanden. Zumindest in dieser Zeit scheint bis einschließlich Heiligabend gefastet worden zu sein – ob dies jedoch auch auf die Zeit zutrifft, in der sich die Handlung der Saga abspielt, bleibt unklar.

In der *Bjarnar saga Hítdœlakappa*, die auf die Zeit um 1220 datiert wird, bricht Þorsteinn kurz vor dem Julfest auf, um das Julgelage bei Dálk zu besuchen. Unterwegs gerät er in ein Unwetter und kommt bei einem Bauern namens Björn unter. Hier wird der Gast zunächst mehr schlecht als recht versorgt: „Ostr ok skyr var at náttverði, því at eigi var þá enn lögtekin fasta.“[1000] Auch andere Sagas verweisen auf ähnliche Art und Weise darauf, dass zu jener Zeit, in der sich die Geschichte abgespielt hat, noch nicht gefastet wurde.[1001] Im vermutlich im 13. Jahrhundert verfassten *Þorgíms þáttr Hallasonar* wird berichtet, wie Þorgím mit seiner Familie in der Fastenzeit vor Weihnachten in einen Schneesturm gerät. Nachdem er allen Hilfe geleistet hat, wird er selbst halbtot und bewusstlos aufgefunden, so dass man ihn mit heißer Milch stärken musste. Später lästert Bjarni, er habe eine Krankheit vorgetäuscht, um in der Fastenzeit Milch trinken zu dürfen.[1002] Das in beiden Sagas explizit Milchprodukte erwähnt werden, verweist darauf, dass der Verzehr dieser Produkte in der Fastenzeit verboten war.

Einen ersten Versuch, das Fasten in Norwegen einzuführen, unternahm Hákon der Gute im Rahmen eines Besuchs des Frostaþings, in dessen Rahmen er die Anwesenden vom Christentum überzeugen wollte:

---

[998] Grettis saga Ásmundarsonar, Kapitel 32.
[...] sicher weiß ich, dass dir heute noch Übles widerfahren wird, wenn du derartige Schandtaten weiter fortführst.
[999] Vgl. ebd.
[1000] Bjarnar saga Hítdœlakappa, Kapitel 27.
Zum Abendessen gab es Käse und Skyr, da damals das Fasten noch nicht vom Gesetz vorgeschrieben war.
[1001] Zu nennen sind hier beispielsweise das *Þorgíms þáttr Hallasonar*, die *Eyrbyggja saga* sowie die *Grettis saga Ásmundarsonar*, die auf die die Zeit zwischen der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts bis zur ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts datiert werden.
[1002] Vgl. Þorgíms þáttr Hallasonar, Kapitel 1.

„En er þing var sett, þá talaði Hákon konungr; […] at allir menn skyldu kristnast láta ok trúa á einn guð: Krist, Maríu son, en hafna blótum öllum ok heiðnum goðum, halda heilagt hinn sjaunda hvern dag við vinnum öllum, fasta ok hinn sjaunda hvern dag.“[1003]

Abgesehen von den geschilderten sakralen Elementen ging auch das christliche Weihnachtsfest mit Gastmählern und Trinkgelagen einher. Diese können mit großer Sicherheit als Überbleibsel der vorchristlichen Julzeit betrachtet werden, da die, von ihrer ursprünglichen Bedeutung als Opfermahlzeit getrennt, als profane Gastmähler weitergeführt werden konnten. Darüber hinaus lässt sich jedoch nur wenig darüber sagen, inwiefern das altskandinavische Julfest das christliche Weihnachtsfest beeinflusst haben könnte. Allerdings könnte der Umstand, dass die Julzeit bereits vor der Christianisierung eine wichtige Festzeit darstellte, dazu geführt haben, dass das in diesen Zeitraum fallende christliche Weihnachtsfest zunehmend an Bedeutung gewann und sich sowohl der Festzeitraum selbst als auch der Begriff an. *jól* erhalten konnten. So betont auch Weiser-Aal: „Das kirchliche Fest der Geburt Christi ist wesentlich als fertiges Fest zu den Germanen gebracht worden. […] Auf germanischem Boden ist dieses Fest das Hauptfest des Jahres geworden.“[1004]

12. SCHLUSSBEMERKUNGEN

12.1 FAZIT

Das Ziel der vorliegenden Arbeit stellte die Untersuchung des altnordischen Begriffes *jól* und all jener Quellen aus dem Bereich der altwestnordischen Literatur dar, in denen dieser Anwendung findet. Im Zusammenhang mit dem Terminus stellten sich gleich mehrere Forschungsfragen, die im Rahmen eines Methodenteils sowie zweier Untersuchungsteile bearbeitet wurden. Im methodischen Teil der Arbeit wurde die Frage nach der Etymologie des altnordischen Begriffes *jól* gestellt und dessen Verwendung und Bedeutung im Rahmen der altwestnordischen Literatur untersucht. Im darauffolgenden, ersten Untersuchungsteil stellte sich zunächst die Frage nach der zeitlichen Verortung von Jul. Des Weiteren wurde untersucht, welche weiteren, in der Julzeit bzw. im Winter stattfindenden Feste, die in den Quellen genannt werden, möglicherweise Teil des in Betracht gezogenen Festzeitraumes gewesen oder möglicherweise mit dem altskandinavischen Julfest gleichzusetzen sein könnten. Im zweiten Teil der Untersuchung wurden die wesentlichen, in den Quellen für diesen Zeit-

[1003] Hákonar saga goða, Kapitel 17.
Und als das Þing begann, da sprach König Hákon […], dass alle Männer sich zum Christentum bekehren lassen und an einen Gott glauben sollten: An Christus, den Sohn Marias, und dass sie allen Opfern und heidnischen Göttern abschwören sollten, jeden siebten Tag heilig halten und alle Arbeit ruhen lassen sollten, und jeden siebten Tag fasten.
[1004] Weiser-Aall: Weihnacht. 1938/1941, S. 866.

raum genannten Elemente identifiziert und beschrieben. Letztendlich stellte sich in diesem Zusammenhang die Frage, ob es überhaupt ein vorchristliches Julfest gegeben hat. All diese Fragen sollten unter Berücksichtigung quellenkritischer Aspekte sowie unter Zuhilfenahme von Methoden aus dem Bereich der *Memory Studies* beantwortet werden.

Bezüglich der Etymologie des altnordischen Begriffes *jól* ließ sich feststellen, dass sich keine der gängigen Thesen zum Wortursprung zweifelsfrei belegen lässt. Am wahrscheinlichsten scheint jedoch die These Weisers, zu sein, die sich auf die Arbeiten Lessiaks bezieht. Beide vermuten eine Verwandtschaft des altnordischen *jól* mit dem ahd. *jehan* (sprechen) sowie zum rekonstuierten idg. **jeq^{u} lo* mit der Bedeutung „Gesprochenes, Zauber". Im Laufe der Forschungsgeschichte wurde der Terminus darüber hinaus immer wieder mit mit fröhlichen oder bittenden Lautäußerungen wie „johlen", „lautes lärmen" etc. in Verbindung gebracht, die durchaus in einem Fest-Zusammenhang stehen könnten. Darüber hinaus könnten Opferhandlungen aus Sicht der Opfernden möglicherweise als eine Art Zauberhandlung verstanden worden sein, die dazu diente, eine höhere Macht zu beeinflussen. Bedeutungen, die in Richtung „bitten", „flehen", „zaubern" weisen, erscheinen daher durchaus denkbar.

In Bezug auf die Bedeutung des altnordischen Begriffes an. *jól* wurde darüber hinaus festgestellt, dass der Terminus in den Quellen nicht immer einheitlich verwendet wird. Insgesamt lassen sich vier Bedeutungsdimensionen ausmachen: Zum einen wird er als Ausdruck für einen längeren (Fest-)Zeitraum im Winter verwendet, der die beiden Julmonate *ýlir* und *jólmanuðr* umfasst. Zweitens bedeutet an. *jól* allgemein „Fest, Gastmahl, Festmahl". Drittens steht der Ausdruck für das vorchristliche und viertens für das christliche Julfest. Diese Bedeutungsdimensionen weisen meines Erachtens auf verschiedene zeitliche Schichten in der Begriffsgeschichte hin, wobei anzunehmen ist, dass die zweite *(jól* als längerer Zeitraum oder Festzeitraum im Winter) und die erste Bedeutung (*jól* = Fest) die beiden ältesten Schichten bilden. Dies legt auch die Verwendung des Julbegriffs in den Quellentexten nahe. Auffällig ist hierbei, dass das Fest nur selten explizit mit einem heidnischen Fest in Verbindung gebracht wird. Als Opferzeit wird stattdessen in der Regel Mittwinter genannt. In einigen Sagas, wie etwa in der *Ólafs saga helga*, wird *jól* als Bezeichnung für das christliche Weihnachtsfest verwendet. In Abgrenzung dazu wird Mittwinter als Zeitpunkt für die Durchführung nicht-christlicher Praktiken benannt. Speziell im Kontext von Opferungen wurde der Ausdruck *jól* also gemieden. Dies diente möglicherweise dazu, sich von den heidnischen Vorfahren abzugrenzen und als guter Christ zu präsentieren. Des Wei-

teren findet der Begriff überaus häufig im Kontext von profanen Gastmählern und Trinkgelagen Anwendung.

Die Untersuchung zeigte außerdem, dass der Terminus *jól* in den meisten Fällen lediglich als Zeitangabe fungiert und dazu beiträgt, die Erzählung zu gliedern. Dabei beziehen sich wichtige Ereignisse der Handlung oftmals auf Jul als Fixpunkt. Zudem lässt sich feststellen, dass in den Quellentexten oftmals nicht eindeutig zu unterscheiden ist, welche Dimension des Begriffes zum Tragen kommt und ob dieser jeweils als Bezeichnung für einen längeren Zeitraum im Winter, für Fest im Allgemeinen oder aber als Name eines vorchristlichen oder auch christlichen Festes zu verstehen ist. Entsprechend scheint die genaue Bedeutung des Begriffes zum Zeitpunkt der Verschriftlichung der Quellen nicht eindeutig gewesen zu sein: Dies zeigt sich beispielsweise auch daran, dass, wie oben dargestellt, der Terminus nicht immer einheitlich verwendet wird. Hier kommt vermutlich das Konzept des *floating gap* zum Tragen. Zwischen der Vorzeit und der jüngeren Vergangenheit klafft eine Erinnerungslücke, welcher sich die Verfasser der Quellen jedoch nicht vollends bewusst waren. Dies führte zu der beschriebenen Unklarheit bezüglich der Bedeutung von an. *jól* im Quellenmaterial.

Im anschließenden ersten Untersuchungsteil der Arbeit sollte die Frage beantwortet werden, auf welchen Zeitraum die Julzeit einzugrenzen ist und wann genau ein mutmaßliches vorchristliches Julfest stattgefunden haben könnte. In diesem Kontext galt es zunächst, auf die Zeitrechnung im vorchristlichen Skandinavien einzugehen. Dabei hat sich gezeigt, dass in den Quellen aus dem Bereich der altwestnordischen Literatur nur wenig Authentisches zur vorchristlichen Zeitrechnung erhalten ist. Die meisten Informationen, die sich aus dem uns bekannten Quellenmaterial ermitteln lassen, sind im Großen und Ganzen auf einen christlichen Ursprung zurückzuführen. Einige Relikte scheinen jedoch aus vorchristlicher Zeit erhalten zu sein: Wahrscheinlich ist beispielsweise, dass die Zeit vor Übernahme des Christentums anhand von Mondmonaten sowie einer hierzu parallell laufenden Wochenrechnung berechnet wurde. Die Monatsrechnung war vermutlich vor allem in Bezug auf das ökonomische Jahr sowie für religiöse Zwecke und rituelle Zusammenkünfte relevant. Die Wochenrechnung war hingegen eher für das politische und soziale Leben von Bedeutung.[1005] Neben den Sonnenwenden und Tag-Nacht-Gleichen fungierten weitere feste Termine wie Mittwinter als Fixpunkt, um das Mondjahr an das Sonnenjahr anzubinden. Eben diese Fixpunkte dienten dazu, die Beweglichkeit der Mondmonate einzuschränken, da ihre Position sonst, wie es im islamischen Mondkalender der Fall ist, starken Schwankungen

[1005] Vgl. Nordberg: Jul. 2006, S. 29.

unterlegen wären. Durch diese Fixierung fielen die Julmonate jedes Jahr in einen ähnlichen Zeitraum. Auf Island wurde dieses Zeitrechnungsystem vermutlich ab den 930er Jahren durch die *Misseritál* abgelöst.

Neben einem jährlichen Festzyklus existierte im Rahmen der altskandinavischen Religion möglicherweise ein mehrjähriger Fest- bzw. Opferzyklus, wie ihn beispielsweise Adam von Bremen in seiner *Gesta Hammaburgensis* schildert. Alle neun Jahre seien in Uppsala besonders große Opferfeierlichkeiten abgehalten worden, bei denen eine Vielzahl von Tier- und Menschenopfer dargebracht wurden. In diesem Zusammenhang stellte sich zum einen die Frage, ob es solche Festzyklen tatsächlich gegeben haben könnte und aus welchem Grunde sie sich über einen Zeitraum von neun Jahren erstreckten. Im Rahmen der Untersuchung wurde festgestellt, dass sich der Opferzyklus jedoch tatsächlich über einen Zeitraum von acht, und nicht von neun Jahren, erstreckt haben muss: Denn zu Lebzeiten von Adam von Bremens war die Verwendung einer inklusiven Rechenmethode üblich. Dabei wurde das letzte Jahr des vergangenen gleichzeitig als erstes Jahr des neuen Zyklus betrachtet. Entsprechend umfasste der Opferzyklus tatsächlich acht Jahre.

Des Weiteren stellte sich die Frage, ob die Dauer des Opferzyklus ausschließlich auf die symbolische Bedeutung der Zahl Neun zurückzuführen ist, oder ob sich dieser möglicherweise auf ein natürliches Phänomen zurückzuführen lässt. Ein interdisziplinärer Blick auf die naturwissenschaftlichen Disziplinen zeigte, dass tatsächlich ein natürlicher, achtjähriger Klimazyklus existiert, der sich stark auf das Winterwetter der nördlichen Hemisphäre auswirkt: Ist der Index der sogenannten Nordatlantischen Oszillation (NAO) positiv, so kommt es speziell im Norden zu warmen und feuchten Wintern. Ein negativer NAO-Index bringt hingegen kältere und trockenere Witterungsverhältnisse mit sich. Möglicherweise könnte diese natürliche Klimaschwankung dazu geführt haben, dass zu Zeiten eines negativen NAO-Indexes besonders große Opferfeste durchgeführt wurden, um die Witterungsverhältnisse positiv zu beeinflussen, Hungersnöte abzuwenden oder um die Fruchtbarkeit im kommenden Frühling sicherzustellen. Ob sich der von Adam von Bremen beschriebene Opferzyklus auf ein solches natürliches Phänomen zurückführen lässt, ließ sich jedoch im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nicht abschließend klären.

Wie bereits oben angedeutet, scheint sich der altnordische Begriff *jól* ursprünglich auf den Zeitraum der beiden Julmonate *ýlir* und *jólmanuðr* bezogen zu haben, bei denen es sich um alte Mondmonate handelte. Belege für derartige Doppelmonate, die sich auf diesen Zeitraum beziehen, finden sich nicht nur in altnordischen Quellen, sondern auch in anderen Regionen wieder: So bezeichnet beispielsweise ein gotisches Kalenderfragment aus dem 4.

Jahrhundert den November als *fruma Jiuleis.* Da got. *fruma* „erster“ bedeutet, ist *fruma Jiuleis* meines Erachtens als erster Julmonat zu deuten. Entsprechend muss diesem ersten Julmonat ein zweiter folgen. Auch in angelsächsischen Quellen finden sich derartige Hinweise.

Die zeitliche Verortung des Julfestes stellt eine derjenigen Forschungsfragen der Altskandinavistik dar, die bereits in der Vergangenheit umfassend diskutiert und bis heute nicht zufriedenstellend gelöst werden konnten, denn das vorhandene Quellenmaterial gibt hierzu nahezu keinerlei Auskunft. So findet sich in der gesamten altwestnordischen Literatur lediglich eine Stelle, die den Zeitpunkt des Julfestes konkret benennt: Der *Hákonar saga goða* zufolge habe König Hákon persönlich festgelegt, dass das Julfest fortan zur selben Zeit wie das christliche Weihnachtsfest gefeiert werden solle. Zuvor sei das Fest ab der *hǫkunótt* drei Tage lang gefeiert worden, was, dem Verfasser zufolge, Mittwinter entspricht.[1006] Doch bereits die Frage, was unter Mittwinter zu verstehen ist, war und ist in der Forschung umstritten. Einige Forscher identifizieren diesen Termin mit der Wintersonnenwende, andere verorten ihn auf etwa die Mitte des Monats Januar.

Wie die vorliegende Untersuchung gezeigt hat, scheint der Januartermin (Mittwinter) und nicht der Tag der Wintersonnenwende korrekt zu sein. Neben der bereits erwähnten *Hákonar saga goða* wird in zahlreichen Sagas und Þættir von Mittwinteropfern berichtet. Auch das in zwei Quellen genannte *þorrablót* scheint, wie die Untersuchung gezeigt hat, tatsächlich dem Opferfest an Mittwinter zu entsprechen. Darüber hinaus nennen mehrere außerskandinavische Quellen Opfer oder Rituale, die in etwa in diesem Zeitraum abgehalten wurden. Zu nennen sind hier beispielsweise die bei Beda Venerabilis erwähnte Nacht der Mütter und Thietmar von Merseburgs Schilderungen eines Opfers in Lejre. Beide Feste sollen im Januar stattgefunden haben. Zudem deuten einige Quellentexte eine gewisse Kontinuität bezüglich der Festzeiten an. So wird beispielsweise in der *Ólafs saga helga* von Sigurd Þorrisson berichtet, der auch nach seinem Religionswechsel weiterhin Gastmähler an den Terminen der früheren heidnischen Opfer abhielt.[1007] Entsprechend verweisen die Quellen meines Erachtens am ehesten darauf, dass Mittwinter einen weitverbreiteten Opfertermin darstellte, der möglicherweise das Ende der Julzeit, und damit das Überschreiten des Winterhöhepunktes markierte. Dieser Termin fiel exakt auf die Mitte des Winters und damit zwischen die Monate *jólmanuðr* und *þorri*, mit dem das erste Winterquartal endete und das zweite begann. Eben diese Interpretation legt meines Erachtens auch bereits der Terminus *at miðjum vetri*, zur Mitte des Winters, selbst nahe. Wie auch Nordberg in seiner Arbeit über

[1006] Vgl. Hákonar saga goða, Kapitel 13.
[1007] Vgl. Ólafs saga helga, Kapitel 123.

die zeitliche Verortung des Julfestes und des Distings dargelegt hat, begannen die altnordischen Quartale jeweils einen Monat nach den Sonnenwenden und Tag-Nacht-Gleichen. Dies begründet er mit deren ursprünglicher Integration in die vorchristliche Wochenrechnung.[1008] Entsprechend wäre Mittwinter als einleitender Termin für das neue Quartal zu verstehen.

Als Fazit zur zeitlichen Dimension des altnordischen Julbegriffes lässt sich festhalten, dass der altnordische Terminus *jól* wahrscheinlich für einen längeren Festzeitraum stand, der mit einem Hauptopfer, das an Mittwinter abgehalten wurde, zu Ende ging. Dieser Festzeitraum erstreckte sich über die Zeit der beiden Julmonate und könnte weitere Feste, die profaner oder religiöser Natur sein konnten, umfasst haben. Möglicherweise verweist jedoch die Vielzahl der Opfer- und Festbezeichnungen, die für diesen Zeitraum in den verschiedenen skandinavischen und außerskandinavischen Quellen genannt werden, aber auch darauf, dass wir es hier mit verschiedenen Festen aus verschiedenen Regionen und Epochen zu tun haben, von denen zum Zeitpunkt der Niederschrift lediglich Erinnerungsbruchstücke vorhanden waren. Die Untersuchung zeigte aber auch, dass sich die Winterzeit speziell in einer agrarisch geprägten Gesellschaft wie der isländischen und norwegischen als Festzeit besonders eignete. Dies liegt daran, dass in dieser Zeit die landwirtschaftliche Arbeit ruhte und die Reisetätigkeit weitestgehend zum Erliegen kam. Nur in dieser Zeit verfügten die Menschen über genügend Freizeit, um sie für gesellige Zusammenkünfte zu nutzen.

Die Analyse der Quellentexte aus dem Bereich der altwestnordischen Literatur hat darüber hinaus gezeigt, dass der Ausdruck an. *jól* zwar überaus häufig Anwendung findet, sich aber in der Regel detaillierte Angaben dazu, was unter dem Begriff zu verstehen ist und wie man sich insbesondere das vorchristliche, aber auch das christliche Weihnachtsfest vorzustellen hat, recht spärlich sind. Wie bereits oben ausgeführt wird der altnordische Jul-Begriff zumeist verwendet, um die Handlung der Erzählung zeitlich einzuordnen und zu strukturieren. Dennoch finden sich in einigen Quellentexten auch detailliertere Informationen zur Julzeit sowie zum vorchristlichen und christlichen Julfest wieder. Die wesentlichen Elemente, von denen im Quellenmaterial berichtet wird, wurden in einem eigenen Untersuchungsteil genauer betrachtet. Anhand von Methoden aus dem Bereich der *Memory Studies* wurde kritisch hinterfragt, welche Wissensinhalte aus vorchristlicher oder auch der frühen christlichen Zeit in das kulturelle Gedächtnis überführt werden konnten und welche in Vergessenheit gerieten.

Die Untersuchung der Quellentexte zum altnordischen Begriff *jól* hat zudem gezeigt, dass vor allem Wissensinhalte, die wichtige Erzählstoffe darstellten, in das kulturelle Ge-

[1008] Vgl. Nordberg: Jul. 2006, S. 47.

dächtnis überführt wurden. Dies betrifft beispielsweise unheimliche Geschichten über Wiedergänger, Riesen und Trolle, die in der Julzeit besonders aktiv waren, sowie Erzählungen glanzvoller Jul-Gastmähler und Trinkgelage, in deren Rahmen auch die Freigebigkeit von Königen und Jarlen ihren Gefolgsleuten gegenüber hervorgehoben wird. Nach Übernahme des Christentums wurden jene Elemente der vorchristlichen Julzeit erinnert, die über einen profanen Charakter verfügten oder ins Profane überführt werden konnten. Finden sich in einer Quelle konkretere Informationen zur Julzeit oder zu den Julfeierlichkeiten, so sind es am häufigsten Trinkgelage und Gastmähler, von denen berichtet wird. Solche Gelage scheinen sowohl Teil des vorchristlichen als auch des christlichen Julfestes gewesen zu sein. Gemeinsames Essen und Trinken verfügt über einen wichtigen gemeinschaftsstiftenden und -festigenden Charakter. Diese Funktion war derart relevant, dass man in ärmeren Bevölkerungsschichten solche Feste gemeinschaftlich ausrichtete. Das sogenannte an. *samburðaröl* (ein Gelage, zu dem jeder seinen Teil beiträgt) stellt ein gutes Beispiel dafür dar. Besonders häufig wird in den Sagas und Þættir jedoch von den großen Jul-Gastmählern und -gelagen berichtet, zu denen Könige und Jarle eine Vielzahl von Gästen einluden. Sie boten dem Einladenden eine gute Gelegenheit, die eigene Macht und den eigenen Reichtum zur Schau zu stellen, Allianzen zu schmieden und Gefolgsleute an sich zu binden. Dabei wurden den Gästen und Gefolgsleuten oftmals kostbare Geschenke überreicht.

Der Ursprung der geschilderten Jul-Gastmähler ist also wahrscheinlich in den Opfermahlzeiten zu suchen, die in einigen wenigen Quellentexten (vgl. *Hákonar saga goða*) geschildert werden. Im Rahmen solcher Mahle wurde das geopferte Tier gemeinschaftlich verspeist. Eine derartige Praxis ist bei den Germanen gut belegt. Da Gastmähler und Trinkgelage über wichtige gemeinschaftsstiftende Funktionen verfügen, wurden nach der Übernahme des Christentums die Versuche, derartige Feiern zu verbieten, schon bald aufgegeben. Daher konnten profane Jul-Gastmähler und Trinkgelage auch nach dem Religionswechsel bestehen bleiben und in das kulturelle Gedächtnis überführt werden. Jul-Gastmähler und Trinkgelage stellen speziell in den Königsagas einen wichtigen Erzähltopos dar.

Auch Opferfeste werden in einigen Quellen genannt. Allerdings fehlen auch hier oftmals detaillierte Informationen dazu, wer diese Opferhandlungen durchführte, wie ihr genauer Ablauf aussah und wem die Opfer zugeeignet waren. Eben diese Aspekte scheinen in Vergessenheit geraten zu sein. Die Schilderungen hierzu bleiben in der Regel vage oder stellen Stereotypen heidnischer Opferpraktiken aus christlicher Sicht dar. Die entsprechenden Beschreibungen erscheinen zumeist nur wenig glaubwürdig. Dies ist beispielsweise

auch bei den zeitgenössischen außerskandinavischen Quellen, wie etwa den Opferbeschreibungen bei Thietmar von Merseburg oder Adam von Bremen der Fall. Sie werfen einen christlich-abwertenden Blick auf die Handlungen. Darüber hinaus könnten die Schilderungen auch stark übertrieben sein, etwa was die Grausamkeit oder die Anzahl der Opfer angeht, um die Heiden als besonders rückständig und gewalttätig darzustellen. Nichtsdestotrotz scheinen aber auch diese Darstellungen einen wahren Kern zu beinhalten. Ebenso wird in einigen wenigen skandinavischen, jedoch deutlich jüngeren Quellen, detaillierter über Opferungen berichtet. Zu nennen sind an dieser Stelle etwa die *Hákonar saga goða*, die *Ólafs saga helga* die *Eyrbyggja saga* und die *Kjanelsinga saga*. Einige dieser Quellen gelten jedoch in der Forschung als eher unzuverlässig, wie etwa die *Eyrbyggja saga*.

Als Zeitpunkt für Opfer in der Julzeit wird vorrangig Mittwinter genannt, was nach der im Rahmen der vorliegenden Arbeit verwandten Definition in den Zeitraum der Jul-Doppelmonate fällt und in etwa auf Mitte Januar zu datieren ist. In anderen Quellen werden weitere Opferfeste genannt, die wahrscheinlich in die Julzeit gefallen sind, wie etwa die *hǫkunótt*, die in Snorris *Heimskringla* erwähnt wird, oder *mōdraniht* aus Bedas *De temporum ratione*.[1009] Der altnordische Begriff *jól* wird in nur zwei Fällen explizit mit Opfern in Verbindung gebracht, nämlich in der *Hákonar saga goða* sowie im *Helgakviða Hjörvarðssonar*.[1010] Unter der dort erwähnten *hǫkunótt* sei, so Snorri, die Mittwinternacht zu verstehen. *Mōdraniht* datiert Beda auf den 8. Januar, wodurch dieser Termin ebenfalls in etwa dem Zeitraum entspricht, der für Mittwinter anzusetzen ist (etwa Mitte Januar).

Auch wenn sich in den Quellen oftmals nur wenige Details zur konkreten Ausgestaltung der Opferhandlungen finden, legen Texte wie die *Hávamál*[1011] zumindest nahe, dass diese Handlungen mutmaßlich gewissen Regeln unterworfen waren. Die Quellenbelege lassen zudem vermuten, dass Opferpraktiken auch als eine Art magische Handlung aufgefasst worden sein könnten. In diesem Zusammenhang spielte auch das Opferblut eine wichtige Rolle, da diesem sowohl in der altnordischen Literatur als auch generell im Mittelalter magische Wirkung zugeschrieben wurde. Darüber hinaus scheint festzustehen, dass Tieropfer im Rahmen einer gemeinsamen Opfermahlzeit verspeist wurden. Wie bereits oben

[1009] Vgl. Hákonar saga goða, Kapitel 13 sowie Beda Venerabilis: De Temporum Ratione, Kapitel 15 (De Mensibus Anglorum), S. 356.
[1010] Vgl. ebd., Kapitel 19 sowie Helgakviða Hjǫrvarðssonar, S. 266.
[1011] Bei der *Hávamál* handelt es sich um einen Text, der in seiner uns überlieferten Form wahrscheinlich erst aus 12. oder frühen 13. Jahrhundert stammt. Zwar steht er, wie Simek es formuliert, „[…] mit seinen Anleihen bei Antiken und christl. Werken dem christlich. Hochma. näher […]“ als dem vorchristlichen germanischen Altertum, dennoch enthält der Text mit großer Wahrscheinlichkeit auch älteres, germanisches Material.
Vgl. Simek: Lexikon der altnordischen Literatur. 2007, S. 166 (Artikel: Hávamál.)
Inwiefern die in der *Hávamál* überlieferten Regeln, denen ein Opfer unterliegt, tatsächlich glaubwürdig sind, lässt sich nicht belegen. Dass es jedoch gewissen Regeln unterlag und es galt, die Opferhandlung korrekt auszuführen, erscheint jedoch durchaus glaubhaft.

angedeutet, stellte das Speiseopfer eine der wichtigsten Opferformen bei den Germanen dar. Es kann daher angenommen werden, dass diese Opfermahlzeiten im Sinne profaner Gastmähler auch nach der Übernahme des christlichen Glaubens weiterlebten. Den Quellen zufolge wurden vor allem Tiere geopfert. Menschenopfer werden in der altwestnordischen Literatur in der Regel in eine mythische Vorzeit verlegt. In den außerskandinavischen Quellen nehmen Menschenopfer jedoch breiten Raum ein – ein Umstand, der möglicherweise auf die Grausamkeit der Heiden verweisen sollte. Entsprechend möchten sich die isländischen Verfasser möglichst von heidnischen Praktiken wie Menschenopfern distanzieren.

Auch Trinkgelage könnten ursprünglich als Opferhandlungen zu verstehen gewesen sein. Speziell in der Julzeit werden profane Trinkgelage überaus häufig in den Quellentexten genannt. Einige Belege verweisen jedoch darauf, dass Trinkgelage neben Gastmählern einen festen Bestandteil von Opferfeierlichkeiten bildeten. So wird beispielsweise in der *Hákonar saga goða* König Hákon von einigen Bauern aus der Trondheimer Region dazu genötigt, an einem solchen Trankopfer teilzunehmen.[1012]

In der Forschung wurden vor allem Odin und Frey als Empfänger von Jul-Opfern gehandelt. Für beide Sichtweisen gibt es gute Argumente. Nimmt man jedoch an, dass die Julzeit mehrere Opfer und Feste umfasste, so erscheint es durchaus denkbar, dass beide, und vielleicht auch Wesen der niederen Mythologie, Empfänger solcher Opfer waren. Möglicherweise wurden sie auch in unterschiedlichen Zeitepochen, Regionen oder von verschiedenen sozialen Gruppen unterschiedlich stark verehrt.

Wie die obigen Ausführungen zeigen, gingen nur wenige Details zu Opferfesten und Opferhandlungen ins kollektive Gedächtnis ein. Mit hoher Wahrscheinlichkeit hat es gemeinsame Opfermahlzeiten und Trankopfer jedoch tatsächlich gegeben. Über den genauen Opfervorgang wissen wir jedoch nichts Verlässliches. Mit dem Religionswechsel ging das Wissen über die konkrete Ausführung der Opferhandlungen in Vergessenheit. Zwar durften beispielsweise auf Island nach der offiziellen Annahme des neuen Glaubens zunächst weiterhin Opfer praktiziert werden, dies galt jedoch ausschließlich für den privaten Bereich. Öffentliche Opfer waren verboten. Mit der Zeit wurden die alten Opferrituale daher nicht mehr praktiziert und gerieten so in Vergessenheit. Insbesondere die Konzepte des selektiven und des strafenden Vergessens scheinen in diesem Kontext eine große Rolle gespielt zu haben: Im Zuge des selektiven Vergessens werden Wissensinhalte nicht weiter erinnert, die ihre Relevanz für die Gesellschaft verloren haben. Beim strafenden Vergessen werden sie dagegen bewusst sanktioniert. Beide Formen des Vergessens führen dazu, dass bestimmte

[1012] Vgl. Hákonar saga goða, Kapitel 18.

Wissensinhalte nicht weitergetragen und nicht in das kulturelle Gedächtnis überführt werden. Dass Opferpraktiken tatsächlich verboten wurden, zeigen auch einige Gesetzestexte, in denen diese Handlungen gemeinsam mit Praktiken der Zauberei und Wahrsagerei verurteilt und bei Zuwiderhandlung harte Strafen angedroht wurden.

Ein weiteres Element von Jul, welches sich in zahlreichen Quellentexten aus dem Bereich der altwestnordischen Literatur findet, stellen die sogenannten *jólagjafir*, Jul-Geschenke, dar. Besonders häufig werden sie im Rahmen von Jul-Gastmählern, zu denen Könige und andere mächtige Männer eingeladen haben, erwähnt. Die Erwähnung von Geschenken, die als Julgeschenke bezeichnet werden, wirft jedoch einige Fragen auf, da der volkskundlichen Forschung zufolge Weihnachtsgeschenke im modernen Sinne erst seit der frühen Neuzeit üblich sind. Die Analyse zeigte, dass diese Geschenke nicht in einem religiösen Zusammenhang zu einem vorchristlichen oder christlichen Weihnachtsfest stehen. Vielmehr scheint es sich hierbei um einen höfischen Brauch gehandelt zu haben, der aus dem kontinentalen Europa übernommen wurde. Dieser widerum lässt sich auf den römischen Kalendenbrauch zurückführen. Darüber hinaus scheinen die geschilderten Gaben oftmals als eine Art der Entlohnung der Gefolgsleute zu verstehen sein. Die wenigen in den Sagas und Þættir geschilderten Julgeschenke, die reine Freundschaftsgaben darstellen, könnten eine Nachahmung des höfischen Brauches darstellen und die Stellung und den Reichtum des Schenkenden hervorheben.

In Bezug auf die Frage nach dem Übergabezeitpunkt von Julgeschenken wurde festgestellt, dass dieser, sofern sich diese Angabe überhaupt in den Quellentexten findet, oftmals am achten Tag des Jul erfolgte. Dies betrifft insbesondere die Übergabe von Geschenken durch Könige und Jarle an ihre Gefolgsleute. Geht man davon aus, dass die Zählung der Jultage mit dem ersten Weihnachtstag beginnt, würde der 8. Jultag dem Neujahrstag entsprechen. Dies wirft die berechtigte Frage auf, ob die in den Sagas und Þættir geschilderten Geschenke weniger als Weihnachts-, sondern vielmehr als Neujahrsgeschenke zu verstehen sind. Dies stützt auch die oben angesprochene These, dass die an. *jólagjafir* womöglich auf eine kontinentaleuropäische höfische Sitte zurückzuführen sind, denn auch diese Gaben wurden zu Neujahr, und nicht zu Weihnachten überreicht. Ob die Tradition des Schenkens in der Julzeit schon in vorchristlicher Zeit gepflegt wurde, lässt sich anhand der Quellen nicht eindeutig feststellen. Die ältesten, im Rahmen dieser Arbeit ermittelten Belegstellen für den altnordischen Begriff *jólagjǫf* im Sinne eines Julgeschenks stammen aus dem frühen 13. Jahrhundert. Die Schilderungen dienen möglicherweise dazu, die betreffenden Könige, Jarle und andere mächtige Männer als besonders freigiebig darzustellen. Die Gabe solcher

Geschenke scheint daher einen literarischen Topos freigebiger Herrscher darzustellen, ein Umstand, der dazu beigetragen haben mag, dass diese Praxis im kulturellen Gedächtnis erhalten blieb.

Die Belegstellen, in denen der altnordische Begriff *jólagjǫf* vorkommt, zeigen, dass Weihnachten auch einen Zeitpunkt für "rechtliche" Handlungen, etwa im Kontext von Gefolgschaft, darzustellte. Zu Jul wird den Gefolgsleuten ihr Lohn, der teilweise ebenfalls als *jólagjǫf* bezeichnet wird, ausgezahlt. Darüber hinaus wird beispielsweise im *Halldórs þáttr Snorrasonar II* berichtet, dass zu Weihnachten die Strafen für Zuwiderhandlungen gegen das Gefolgschaftsrecht verkündet wurden. Im gleichen Kontext wird von der Auszahlung des Soldes berichtet.[1013] Auch Steuern und Abgaben werden in dieser Zeit fällig.

In Bezug auf bestimmte, möglicherweise mit dem vorchristlichen oder auch dem frühen christlichen Julfest in Zusammenhang stehende Bräuche fiel bereits im Rahmen der Recherche innerhalb der Sekundärliteratur auf, dass die jeweiligen Autoren der vorrangig älteren Forschungsarbeiten von einer Kontinuität der Brauchhandlungen seit dem Mittelalter oder gar seit germanischer Zeit ausgehen. Dies betrifft etwa Bräuche, die auf dem Land noch in der Neuzeit gepflegt worden sein sollen, wie beispielsweise das Verbrennen des Julklotzes oder das Nachtlager im sogenannten Julstroh. Diese Bräuche sollen nach Auffassung der Verfasser ein hohes Alter aufweisen. Konkrete Quellen, die diese Annahme belegen, werden in der Regel jedoch nicht genannt. Auch eine Analyse des altwestnordischen Quellenmaterials lieferte keine Hinweise darauf, dass die in der Sekundärliteratur genannten Bräuche bereits in der Wikingerzeit oder im mittelalterlichen Skandinavien gepflegt wurden. Vielmehr ließen sich, abseits von Opferhandlungen und magischen Praktiken, keine spezifischen Jul-Bräuche im Quellenmaterial ermitteln. Wie in Kapitel *9.4.1 Bräuche und Rituale* angedeutet, erschien die Wahrscheinlichkeit, in den untersuchten Quellentexten authentische Informationen zu praktizierten vorchristlichen Ritualen zu finden, eher gering, da die Erinnerung an diese verblasst, sobald sie nicht mehr praktiziert werden. Schjødt und Nygaard nehmen dennoch an, dass einige Überreste solcher Rituale möglicherweise in mythischen Texten und in poetischer Literatur bewahrt sein könnten. Dennoch scheint das kirchliche Verbot einiger Bräuche und Riten (speziell magischer Praktiken sowie von Opferhandlungen) erfolgreich gewesen zu sein: Entsprechend ist der Aussage Hultgårds, derzufolge Riten zwar allgemein als stabil gelten würden, diese aber zumindest im Falle von Skandinavien kein bewahrendes Element darstellten, zuzustimmen.

[1013] Vgl. Halldórs þáttr Snorrasonar II, Kapitel 2.

Die These zahlreicher Forscherinnen und Forscher, dass es sich bei Jul um ein Zauberfest gehandelt haben könnte, führte zu der Annahme, dass sich dies auch in einer Häufung von Schilderungen magischer Praktiken in der Julzeit widerspiegeln müsse. In der Tat finden sich in einigen wenigen Texten Hinweise auf Zauberhandlungen – allerdings zeigte die Untersuchung dieser Quellenbelege, dass Magie in der Julzeit nicht häufiger als zu anderen Zeiten des Jahres praktiziert wurde. Wenn in den Quellen jedoch auf magische Praktiken in der Julzeit verwiesen wird, so sind es vor allem Schadenszauber und Praktiken der Mantik, von denen berichtet wird. Der volkskundlichen Sekundärliteratur zufolge stellen speziell die Tage zwischen Weihnachten und Neujahr eine Zeit dar, die sich für Weissagungen und andere Praktiken der Mantik besonders eignete und zu der solche Handlungen durchgeführt wurden.[1014] Doch auch dieser Aspekt lässt sich anhand der altwestnordischen Literatur nicht zweifelsfrei belegen. Vielmehr werden diese Praktiken auch zu anderen Zeiten des Jahres durchgeführt. Nicht immer wird in den Quellen ein konkreter Zeitpunkt genannt. Entsprechend scheint dieser auch keine besondere Rolle für die Wirksamkeit des Zaubers gespielt zu haben. Die Theorie, dass das altskandinavische Julfest ein Zauberfest dargestellt habe, lässt sich daher zumindest anhand dieses Aspektes nicht bestätigen.

Des Weiteren ist auffällig, dass Zauberhandlungen und ihre oftmals schädlichen Auswirkungen zwar in der Sagaliteratur erwähnt werden, sich jedoch in der Regel keine oder nur wenige Details zur konkreten Ausführung dieser Handlungen finden. Dies scheint jedoch vor dem Hintergrund, dass insbesondere heidnische Opfer, Zauberei und Praktiken der Mantik in zahlreichen Gesetzestexten verboten wurden, nicht weiter verwunderlich. Auch in einigen Sagatexten wird auf entsprechende Verbote verwiesen. Nichtsdestotrotz stellen Magie und Zauberei beliebte Erzählmotive dar. Dies betrifft auch Unheimliches und Übernatürliches. So scheint die Julzeit im kollektiven Gedächtnis als eine Zeit verankert gewesen zu sein, in der Wiedergänger und andere übernatürliche Wesen ihr Unwesen trieben. Wie die Analyse der betreffenden Textstellen gezeigt hat, stellt die Julzeit zwar keinen exklusiven Zeitraum für paranormale Aktivitäten dar, allerdings erreichen diese an Jul ihren Höhepunkt und lassen nach, je weiter der Frühling vorrückt. Dass die Julzeit eine Hochzeit paranomaler Aktivitäten darstellt, sehen einige Forscherinnen und Forscher in einem alten germanischen Seelenglauben begründet.[1015] Allerdings kommen auch psychologische Gründe in Frage: Denn die Julzeit ist, speziell in Skandinavien, durch extreme Lebensbedingungen, wie lange und dunkle Nächte sowie durch bittere Kälte und schwierige Witterungsverhältnisse ge-

[1014] Vgl. hierzu beispielsweise Vossen: Weihnachtsbräuche in aller Welt. 1985, S. 119.
[1015] Vgl. etwa Mogk: VI. Mythologie. 1891. S. 999 ff, Simek: Lexikon der germanischen Mythologie. 2006, S. 367 (Artikel: Seele) und Králová: Fast goes the fleeting time. 2019, S. 180f.

prägt. Auf Island kam eine Vielzahl bedrohlicher Naturgewalten hinzu. Des Weiteren stellte die Hauptphase der Sagaschreibung eine schwierige Zeit für die Isländer dar, die durch politische Instabilität und die Suche einer isländischen Identität geprägt war.[1016] All diese Bedingungen könnten dazu geführt haben, dass die Julzeit, die den Höhepunkt des Winters darstellt, als bedrohlich empfunden wurde, was sich im Glauben an übernatürliche Wesen widerspiegelte.

Die Untersuchungsergebnisse der vorliegenden Arbeit legen die Frage nahe, ob es überhaupt ein einheitliches vorchristliches Fest, welches mit dem altnordischen Terminus *jól* bezeichnet wurde, gab. Auch diese Frage lässt sich nicht abschließend klären – fest steht jedoch, dass sich nur wenige Belege für ein solches, als Jul bezeichnetes Fest finden lassen. Vielmehr scheint an. *jól* für einen längeren Zeitraum im Winter zu stehen, der eine allgemeine Festzeit darstellte. Darüber hinaus scheint mir in diesem Zeitraum lediglich das an Mittwinter abgehaltene Opfer, mit dem die Julzeit endete, festzustehen. Anlässlich dieses Festes wurden in heidnischer Zeit wahrscheinlich Tiere geopfert und anschließend im Rahmen eines gemeinsamen Opfergastmahls verzehrt.

Womöglich fielen noch weitere religiöse oder profane Feste in diesen Zeitraum – die verschiedenen überlieferten Festbezeichnungen könnten jedoch auch auf unterschiedliche Feste aus verschiedenen zeitlichen Epochen oder Regionen verweisen, oder aber auf Feste, die von unterschiedlichen sozialen Gruppen begangen wurden. Möglicherweise wurde, nachdem dieser Aspekt in Vergessenheit geraten war, fälschlicherweise ein einziges Vorgängerfest von Weihnachten mit der Bezeichnung Jul angenommen. Ursprünglich bezieht sich der altnordische Begriff *jól* jedoch meiner Ansicht nach auf die beiden Julmonate. Wie die vorliegende Untersuchung gezeigt hat, ergibt sich aus den altwestnordischen Quellen kein einheitliches Gesamtbild eines vorchristlichen Julfestes bzw. einer vorchristlichen Julzeit. Stattdessen haben wir es eher mit Wissensbruchstücken aus verschiedenen zeitlichen Epochen und unterschiedlichen Regionen zu tun. Diese wurden, so die Vermutung, im Zuge ihrer Überführung in das kulturelle Gedächtnis rekonstruiert. Ihr ursprünglicher Inhalt und ihre Bedeutung blieben dabei nicht immer erhalten.

Fest steht darüber hinaus auch, dass einzelne Elemente der Julzeit besser erhalten blieben als andere. Dies betrifft Elemente, die mit dem christlichen Glauben kompatibel waren oder die in einem profanen Sinne fortgeführt werden konnten. Opfermahlzeiten beispielsweise konnten als profane Trinkgelage und Gastmähler den Religionswechsel überstehen. Verfasser wie Snorri Sturluson sammelten möglicherweise das Wissen über diese

[1016] Vgl. Mayburd: The Paranormal. 2017, S. 268.

vorchristlichen Feste der Julzeit aus verschiedenen mündlichen und schriftlichen Quellen. Wie Snorri selbst in einigen seiner Texte bemerkt, beruhen seine Angaben auf den Aussagen weiser Männer: „[...] svá sem ek hefi heyrt fróða menn segja, […].“[1017] Aufgrund des langen zeitlichen Abstandes zu seiner eigenen Lebenswelt waren er jedoch nicht in der Lage, diese Informationen stets korrekt einzuordnen. Dies ist den Verfassern der altnordischen Sagaliteratur allerdings nicht zum Vorwurf zu machen, sondern dadurch bedingt, dass das kommunikative Gedächtnis nur über etwa drei Generationen und damit maximal rund 100 Jahre reicht. Da die entsprechenden Wissensinhalte jedoch erst rund 200 bis 300 Jahre nach der Übernahme des christlichen Glaubens in das kulturelle Gedächtnis übertragen wurden, gingen zwangläufig Informationen verloren. Einen weiteren Aspekt stellt das sogenannte *floating gap* dar.

Wie die Untersuchung gezeigt hat, haben sich die angewandten Methoden aus dem Bereich der *Memory Studies* als durchweg hilfreich erwiesen, um die in der altwestnordischen Literatur geschilderten Erinnerungsbruchstücke zur altskandinavischen Julzeit einzuordnen. Entsprechend können diese Konzepte dazu beitragen, einen neuen Blick auf alte Forschungsfragen der Altskandinavistik zu werfen und neue Lösungsvorschläge zu entwickeln.

12.2 Ausblick

Wie die vorangegangenen Ausführungen gezeigt haben, stellt das Thema Jul nach wie vor ein spannendes und umfangreiches Forschungsgebiet dar. Zwar wurden bereits in der Vergangenheit zahlreiche mehr oder minder umfassende Arbeiten zu diesem Themengebiet und verschiedenen, damit in Zusammenhang stehenden Teilgebieten verfasst, dennoch konnten bislang nicht alle Aspekte des altnordischen Begriffes an. *jól* abschließend geklärt werden. Mit der vorliegenden Arbeit wurde der Versuch unternommen, sich einem klassischen Thema der Altskandinavistik erneut mit Hilfe neuer Sichtweisen und Methoden anzunähern. Dennoch konnten auch im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nicht alle Forschungsfragen abschließend geklärt werden, auch, da einiger dieser Fragen zu weit von der eigentlichen Fragestellung weggeführt oder den Rahmen einer Doktorarbeit bei Weitem überstiegen hätten. Die Beantwortung dieser Fragen bietet jedoch weitere spannende Forschungsmöglichkeiten. Ihnen könnte, beispielsweise unter Zuhilfenahme der hier angewandten Methoden aus dem Bereich der *Memory Studies*, im Rahmen mehrerer mehr oder weniger umfassenden Einzeluntersuchungen nachgegangen werden.

[1017] Vgl. Heimskringla, Prologus.

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit wurde eine wahrscheinliche Lösung für die Frage nach der Etymologie des altnordischen Begriffes *jól* ermittelt, nach welcher dieser auf eine rekonstruierte indogermanische Grundform mit der Bedeutung „sprechen“ „zaubern“, und mit verschiedenen späteren verwandten, germanischen Sprachformen mit ähnlicher Bedeutung zurückzuführen ist. In diesem Zusammenhang stellte sich auch die Frage, wie es dazu gekommen ist, dass eine alte, vorchristliche Bezeichnung für einen Zeitraum im Winter (Jul-Doppelmonate) auf das christliche Weihnachtsfest übergehen und sich bis in die heutige Zeit halten konnte. Auch die Etymologie des altnordischen Begriffes *hǫkunótt* konnte nicht abschließend geklärt werden, auch wenn einige Forscherinnen und Forscher hierzu gute Vorschläge erarbeitet haben und im Rahmen der Arbeit eigene Lösungsvorschläge vorgelegt wurden. Eben diese Vorschläge könnten noch einmal tiefergehend im Rahmen einer primär linguistischen Forschungsarbeit diskutiert und untersucht werden. Interessant wäre in diesem Zusammenhang beispielsweise auch eine Untersuchung, die sich intensiv mit einem möglichen Zusammenhang des Begriffes *hǫkunótt* mit der schweizerischen *Häggelenacht* auseinandersetzt.

In Bezug auf das Thema der altnordischen Zeitrechnung scheint mir darüber hinaus eine genauere Untersuchung des Phänomens der germanischen Doppelmonate im Allgemeinen und der Jul-Doppelmonate im Speziellen lohnend. Die vorliegende Untersuchung hat gezeigt, dass dieses Phänomen nicht nur im wikingerzeitlichen Skandinavien auftritt. Speziell die Frage, ob die gotischen, angelsächsischen und altnordischen Belege möglicherweise auf die für den arabischen und hebräischen Kulturraum belegten Doppelmonate zurückgehen könnten, stellt sich in diesem Zusammenhang. Möglicherweise könnte die Beantwortung dieser Frage auch zur weiteren Klärung der Etymologie von an. *jól* beitragen und Landaus These von einem biblischen Ursprung des Terminus belegen oder falsifizieren. Darüber hinaus sollten zukünftig Lösungsvorschläge für die Frage, warum sich diese Doppelmonate im germanischen Sprachraum lediglich als Fragmente um die Sonnenwend-Monate herum erhalten haben, erarbeitet werden.

Auch im zweiten Untersuchungsteil, der sich den wesentlichen Elementen der Julzeit, wie sie in den Quellen Erwähnung finden, widmete, entwickelten sich aus den Forschungsergebnissen weiterführende Fragen, die zu weit vom eigentlichen Thema der Arbeit weggeführt hätten und daher nicht vollumfassend untersucht werden konnten. In Bezug auf das Thema Opferhandlungen in der Julzeit wurde die Frage aufgeworfen, ob die mehrjährigen Opferzyklen, wie sie Adam von Bremen in seiner *Gesta Hammaburgensis* beschreibt, möglicherweise auf ein natürliches Phänomen zurückzuführen sind. Im Rahmen der vorliegen-

den Untersuchung wurde der Vorschlag eingebracht, dass der acht- bzw. neunjährige Opferzyklus auf ein Klimaphänomen zurückzuführen sein könnte, nämlich genauer gesagt auf die Nordatlantische Oszillation (NAO). Dieser Klimazyklus erstreckt sich über einen Zeitraum von etwa acht Jahren und wirkt sich stark auf das Winterwetter der nördlichen Hemisphäre aus. Die klimabedingten Schwankungen des Winterwetters könnten möglicherweise zu zyklischen Verschlechterungen der Versorgungssituation der Bevölkerung Skandinaviens geführt haben: Denn die Schwankungen der Witterungsverhältnisse wirken sich, wie Studien gezeigt haben, auch stark auf das Pflanzenwachstum und auf Tierpopulationen aus – sowohl was die Größe der Populationen angeht als auch deren geographische Verteilung. In diesem Zusammenhang erscheint es daher möglich, dass solche klimazyklisch-bedingten Veränderungen und daraus resultierende Versorgungsunsicherheiten dazu geführt haben könnten, dass die Menschen die Witterungsbedingungen und die kommende Ernte durch Opferhandlungen positiv zu beeinflussen versuchten. In jenen Jahren, in den die Versorgungslage klimabedingt besonders schwierig war, könnten daher besonders große Opfer stattgefunden haben, bei denen besonders viele Tiere und möglicherweise auch Menschen dargebracht wurden. Die oben angerissene Fragestellung stellt meines Erachtens ein interessantes Thema für eine eigene umfassende Forschungsarbeit dar. Ebenso scheint mir interdisziplinärer Blick auf andere Forschungsgebiete, darunter auch naturwissenschaftliche Disziplinen, eine spannende Möglichkeit zu bieten, neue Lösungsansätze für bereits lange im Fach diskutierte Forschungsfragen zu ermitteln und diesen unter Berücksichtigung des Quellenmaterials weiter nachzugehen.

Im Rahmen des Kapitels zu Geschenken in der Julzeit konnte ein kontinaleuropäischer Brauch ermittelt werden, in dessen Rahmen im Mittelalter und der frühen Neuzeit an europäischen Fürstenhöfen Neujahrsgeschenke ausgetauscht wurden und auf den sich möglicherweise auch die in den altnordischen Sagas und Þættir erwähnten Julgeschenke zurückführen lassen. Der Ursprung des oben erwähnten Brauches scheint im römischen Kalendenbrauch zu liegen. Angesichts dessen stellte sich die Frage, wo und wie lange auf dem Gebiet der *Germania inferior* die römische Tradition der Neujahrgaben gepflegt wurde und in welchen sozialen Schichten diese verbreitet war. Interessant wäre in diesem Zusammenhang eine tiefergehende Untersuchung des Phänomens, auch um die Frage zu klären, ob sich eine durchgehende Kontinuität des Schenkbrauchs feststellen lässt und ob sich aus den Neujahrsgaben unmittelbar und ohne größere zeitliche Unterbrechung Weihnachtsgeschenke im zunächst bürgerlichen Milieu der frühen Neuzeit entwickelten. Die Ausführungen Weisers und Hirschbiegels deuten auf eine mögliche Kontinuität dieses Brauches hin: Denn wie die

oben genannten Studien zeigen, scheint sich der Zeitraum, zu welchem der Brauch der Neujahrsgeschenke zumindest in adeligen Kreisen üblich war, mit jenem Zeitraum zu überschneiden, in welchem das Phänomen der Weihnachtsgeschenke erstmalig in bürgerlichen Kreisen aufkam. Entsprechend folgert Weiser über die Herkunft des weihnachtlichen Schenkbrauchs, dass sich dieser zumindest zu einem gewissen Anteil auf den römischen Kalendenbrauch zurückführen lässt.[1018] Dies heißt jedoch nicht, dass er überall in Europa durchgehend gepflegt wurde. Denkbar ist aber auch, dass sich der weihnachtliche Schenkbrauch unabhängig von der Tradition der Neujahrsgeschenke entwickelt hat. Eben dieser Aspekt bietet weitere interessante Forschungsmöglichkeiten, sowohl im Fach Volkskunde als auch in jenem Teilbereich der Skandinavistik, der sich mit der frühen Neuzeit bzw. der Moderne befasst. Speziell ein Vergleich der Entwicklung in Skandinavien wie auch in anderen Regionen Europas erscheint mir an dieser Stelle besonders interessant.

Ein weiteres, häufiges Element, welches im Kontext mit dem Terminus an. *jól* in der Quellenliteratur genannt wird, bilden paranormale Aktivitäten, die in der Julzeit oftmals ihren Höhepunkt erreichen. Einige Forscher führen als Grund für die erhöhte Aktivität von Wiedergängern sowie für weitere unheimliche Begebenheiten in der Julzeit einen germanischen Seelenglauben an, der in zahlreichen Gebieten dieses Sprachraums verbreitet gewesen sei. Neben diesem möglichen, aber kaum belegbaren Seelenglauben lassen sich jedoch zahlreiche psychologische Faktoren ausmachen, die den Glauben an Unheimliches in dieser Jahreszeit begünstigen, wie beispielsweise der Aspekt der langen Dunkelheit sowie der lebensfeindlichen Witterungsverhältnisse. Denkbar wäre aber auch, dass sich einige in der Quellenliteratur geschilderten paranormalen Ereignisse auf Naturphänomene zurückführen lassen, die man sich zum Zeitpunkt der Niederschrift der Texte nicht erklären konnte. Denkbar wären an dieser Stelle beispielsweise Phänomene wie Nordlichter oder andere Lichterscheinungen. Auch diese Frage könnte in einer eigenen Untersuchung nachgegangen werden. Möglicherweise könnte diese dazu beitragen, die Vielzahl der Schilderung paranormaler Aktivitäten in der Sagaliteratur besser zu verstehen.

Einen weiteren interessanten Forschungsaspekt des Themas Jul könnte darüber hinaus dessen Rezeptionsgeschichte sowie dessen zeitgenössische Rezeption darstellen. Aus historischer Sicht könnte beispielsweise die Rezeption des heidnischen Julfestes in völkischen und nationalsozialistischen Kontexten untersucht werden. In diesem Zusammenhang wäre beispielsweise die Frage interessant, ob und inwieweit Forscherinnen und Forscher aus den Bereichen der Altgermanistik, Altskandinavistik oder auch der Volkskunde mit ihren

[1018] Vgl. Weiser: Jul. Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum. 1923, S.31.

naturmythologischen Ansätzen dazu beigetragen haben, das Bild eines germanischen Julfestes im Sinne des Dritten Reiches zu formen. Auch zeitgenössische Betrachtungen könnten in diesem Zusammenhang interessante und gesellschaftlich relevante Ergebnisse liefern. Forschungsfragen in diesem Bereich könnten beispielsweise wie folgt lauten: Wie wird das Julfest (und andere als germanisch oder altnordisch eingestufte Festzeiten und Feste) in heutigen völkischen oder nationalistischen Gruppierungen oder Parteien rezipiert? Welche Rollen spielen diese Feste bzw. speziell Jul im Kontext des Neuheidentums, beispielsweise im *Ásatrú*?

Ein weiterer Aspekt, der in diesem Zusammenhang interessant sein könnte, stellt die Rezeption des Julfestes und anderer Festzeiten, die in der altnordischen Quellenliteratur beschrieben werden, im Bereich des Reenactments oder in Rollenspielen wie LARP oder Pen & Paper-Rollenspielen dar. In all diesen Kontexten stellt sich die Frage, ob und inwiefern dabei möglicherweise auch die Theorie der *Invention of Tradition* nach Hobsbawm und Ranger[1019] eine Rolle gespielt haben könnte oder diese aktuell noch spielen.

In aktuellen Forschungsarbeiten aus dem Bereich der Altskandinavistik und verwandter Disziplinen findet das Thema Jul kaum oder nur am Rande Beachtung. Wie die vorangegangenen Ausführungen gezeigt haben, wird das Thema jedoch zu Unrecht vernachlässigt: Bisherige Untersuchungen haben noch zahlreiche Forschungsfragen unbeantwortet gelassen oder aus heutiger Sicht nicht zufriedenstellend gelöst. Aus diesem Grund bietet das Thema noch breiten Raum für die zukünftige, altskandinavistische Forschung. Darüber hinaus hat die vorliegende Arbeit gezeigt, dass neue Methoden, wie etwa jene aus dem Bereich der hier vorgestellten *Memory Studies*, durchaus dazu beitragen können, neue Lösungsvorschläge für klassische Forschungsfragen des Fachbereiches zu finden.

[1019] Vgl. Eric Hobsbawm / Terence Ranger (Hg.): The Invention of Tradition. Cambridge 1983.
In ihrer Aufsatzsammlung *The Invention of Tradition* beschreiben Hobsboam und Ranger das Konzept der „erfundenen Traditionen". Diese umfassen all jene Brauchhandlungen und Traditionen, die nicht tatsächlich bereits seit langem praktiziert werden und daher „natürlichen" Ursprungs sind, sondern die vielmehr in ihrer jeweiligen Gegenwart erfunden und auf einen bestimmten Zeitraum in der Vergangenheit bezogen wurden. Durch den Bezug auf die Vergangenheit wird eine gewisse Kontinuität der Tradition transportiert, die so jedoch nicht tatsächlich vorhanden ist.
Vgl. Eric Hobsboam: Introduction: Inventing Traditions. In: Hobsboam, Eric / Ranger, Terence: The Invention of Tradition. Cambridge 1983, S. 1ff.

13. LITERATUR- UND QUELLENVERZEICHNIS

13.1 QUELLEN

13.1.1 EDITIONEN

Adam von Bremen: Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum. In: Quellen des 9. und 10. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches. Darmstadt 1973, 137 – 503.

Ágrip af Nóregskonunga sǫgum. In: Einarsson, Bjarni (Hg.): Ágrip af Nóregskonunga Sǫgum. Fagrskinna Nóregs Konunga Tal. Reykjavík 1984 (=Íslenzk Fornrit XXIX), S. 3 – 54.

Álvismál. In: Jónas Kristjánsson / Vésteinn Ólason (Hg.): Eddukvæði I. Goðakvæði. Reykjávik 2014 (=Íslenzk Fornrit), S. 438 – 443.

Áns saga bogsveigis. In: Guðni Jónsson (Hg.): Fornaldar sögur norðurlanda, annað bindi. Reykjávik 1976 (ND der Ausg. Reykjávik 1954, =Ísleningasagnaútgafan), S. 365 – 403.

Barðar saga Snæfellsás: In: Þórhallur Vilmundarson / Bjarni Vilhjálmsson (Hg.): Harðar saga. Reykjávik 1991 (=Íslenzk Fornrit XIII), S. 99 – 172.

Bergbúa þáttr. In: Þórhallur Vilmundarson / Bjarni Vilhjálmsson (Hg.): Harðar saga. Reykjávik 1991 (=Íslenzk Fornrit XIII), S. 439 – 450.

Bjarnar saga Hítdælakappa. In: Sigurður Nordal / Guðni Jónsson (Hg.): Borgfirðinga sǫgur. Reykjávik 1938 (=Íslenzk Fornrit III), S. 111 - 211.

Egils saga Skalla-Grimssonar. In: Sigurður Nordal (Hg.): Egils saga Skalla-Grímssonar. Reykjávik 1933 (=Íslenzk Fornrit II).

Eiríks saga rauða. In: Ólafur Halldórsson (Hg.): Eiríks saga rauða. Texti Skálholtsbókar AM 557 4to. Reykjávik 1985 (=Íslenzk Fornrit IV).

Eyrbyggja saga. In: Einar Ól. Sveinsson / Mattías Þórðasson (Hg.): Eyrbyggja saga. Reykjávik 1935 (=Íslenzk Fornrit IV), S. 1 – 184.

Finnur Jónsson (Hg.): *Hrólfs saga kraka* og Bjarkarímur. København 1904, S. 1 – 107.

Fljótsdæla saga. In: Jón Jóhannesson (Hg.): Ausfirðinga sogur. Reykjavík 1950 (=Íslenzk Fornrit XI), S. 215 – 296.

Fóstbræðra saga. In: Björn K. Þórolfssón / Gudni Jónsson (Hg.): Vestfirðinga sogur.. Reykjavík 1943 (=Íslenzk Fornrit VI), S. 119 – 276.

Frostaþingslǫg (ældre). In: Keyser, R. / Munch, P. A. (Hg.): Norges gamle lov indil 1387. Förste Bind. Christiania 1846, S. 119 – 258.

Frostaþingslǫg (Ældre – Kristenret): In: Keyser, R. / Munch, P. A. (Hg.): Norges gamle lov indil 1387. Fjerde Bind. Christiania 1885, S. 49 – 64.

Gísla saga Súrsonar. In: Björn K. Þórolfssón / Gudni Jónsson (Hg.): Vestfirðinga sogur. Reykjavík 1943 (=Íslenzk Fornrit VI), S. 1 – 118.

Grettis saga Ásmundarsonar. In: Guðni Jónsson (Hg.): Grettis saga Ásmundarsonar. Reykjavík 1936 (=Íslenyk Fornrit IX).

Gulaþingslǫg (Ældre). In: Keyser, R. / Munch, P. A. (Hg.): Norges gamle lov indil 1387. Förste Bind. Christiania 1846, S. 1 – 118.

Gulaþingslǫg (Nyere Christenret). In: Keyser, R. / Munch, P. A. (Hg.): Norges gamle lov indil 1387. Andet Bind. Christiania 1848, S. 306 – 338.

Gunnlaugs saga ormstungu. In: Sigurður Nordal / Guðni Jónsson (Hg.). Borgfirðinga sogur. Reykjavík 1938 *(*=Íslenzk Fornrit III*),* S. 51 – 107.

Gylfaginning. In: Finnur Jónsson (Hg.): Snorri Sturluson: Edda. København 1900, S. 9 – 67.

Hakonar saga goða. In: Bjarni Áðalbjarnarson (Hg.): Heimskringla I. Reykjavík 1941 (=Íslenzk Fornrit XXVI), S. 152 - 197.

Hálldors þáttr Snorrasonar (2). In: Einar Ólafur Sveinsson (Hg.): Laxdaela saga. Reykjavík 1934 (=Íslenzk Fornrit V), S. 265 – 277.

Hálfdanar saga svarta. In: Bjarni Áðalbjarnarson (Hg.): Heimskringla I. Reykjavík 1941 (=Íslenzk Fornrit XXVI), S. 84 – 93.

Haraldskvæði (Nóregs Konunga Tal). In: Einarsson, Bjarni (Hg.): Ágrip af Nóregskonunga Sǫgum. Fagrskinna Nóregs Konunga Tal. Reykjavík 1984 (=Íslenzk Fornrit XXIX), S. 57 – 364.

Haralds saga hárfragra. In: Bjarni Áðalbjarnarson (Hg.): Heimskringla I. Reykjavík 1941 (=Íslenzk Fornrit XXVI), S. 94 – 149.

Hávamál. In: Jónas Kristjánsson / Vésteinn Ólason (Hg.): Eddukvæði I. Goðakvæði. Reykjávik 2014 (=Íslenzk Fornrit), S. 322 – 355.

Helgakviða Hjǫrvarðssonar: In: Jónas Kristjánsson / Vésteinn Ólason (Hg.): Eddukvæði II. Hetjukvæði. Reykjavík 2014 (=Íslenzk Fornrit), S. 259 – 269.

Jómsvíkinga saga. In: o.A: Jómsvíkíngasaga ok Kyntlinga með tilheyrandi þáttum. Ellefta bindi, Kaupmannahöfn 1828 (=Norræna Fornfræða Félags).

Jón Helgason (Hg.): *Hervarar saga ok Heiðreks konungs.* København 1924 (=Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur)

Hversu Nóregr byggdisk. In: o.A.: Flateyarbok. En samling af norse Konge-Sagaer. Förste Bind. Christiania 1860, S. 21 – 24.

Kjalnesinga saga. In: Jóhannes Halldorsson (Hg.): Kjalnesinga saga. Reykjavík 1959 (=Íslenzk Fornrit XIV), S. 1 – 44.

Jónsbók. In: Ólafur Halldórsson (Hg.): Jónsbók: Kong Magnus Hakonssons Lovbog for Island vedtaget paa Altinget 1281 og Réttarbœtr: De for Island givne Retterbøder af 1294, 1305 og 1314. Kbh. 1904.

Kormáks saga. In: Einar Ól. Sveinsson (Hg.): Vatnsdœla saga. Reykjavík 1939 (=Íslenzk Fornrit VIII), S. 203 – 302.

Landnamabok. In: Det Kongelige Nordiske Oldskrift-Selskab (Hg.): Íslendínga sögur. Første bind. Kjöbenhaven 1843.

Magnúss saga berfœtts. In: Bjarni Áðalbjarnarson (Hg.): Heimskringla III. Reykjavík 1951 (=Íslenzk Fornrit XXVIII), S. 213 – 237.

NORDAL, Sigurður (Hg.): Orkneyinga saga. Købnhavn 1913.

Nóregs konunga tal. In: Einarsson, Bjarni (Hg.): Ágrip af Nóregskonunga Sǫgum. Fagrskinna Nóregs Konunga Tal. Reykjavík 1984 (= Íslenzk Fornrit XXIX), S. 57 – 364.

Ögmundar þáttr dytt ok Gunnars helmings. In: Jónas Kristjánsson (Hg.): Eyfirðinga sögur. Reykjavík 1956 (= Íslenzk Fornrit IX), S. 99 – 115.

Ólafs saga helga. In: Bjarni Áðalbjarnarson (Hg.): Heimskringla II. Reykjavík 1945 (=Íslenzk Fornrit XXVII).

Ólafs saga tryggvasonar. In: Jónsson, Finnur (Hg.): Heimskringla I. København 1893 – 1900 (=Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur), S. 255 – 459.

Orms þáttr Stórólfssonar. In: Þórhallur Vilmundarson / Bjarni Vilhjálmsson (Hg.): Harðar saga. Reykjávik 1991 (=Íslenzk Fornrit XIII), S. 395 – 421.

Rémundar saga keisarasonar. In: Bjarni Vilhjálmsson (Hg.): Riddarasögur. Band 5. Reykjávik 1954 (=Islendingasagnaútgáfan), S. 161 – 339.

Rímtǫl. In: Alfræði Íslenzk. Samfund til udgivelse af gammal nordisk litteratur. Ved N. Beckman og Kr. Kålund. København 1914 – 1916.

Rímbegla. In: Stefán Björnsson (Hg.): Rymbegla sive rudimentum computi ecclesiastici et annalis veterum Islandorum. In quo etiam continentur chronologica, geographica, astronomica, geometrica, theologica, nonnulla ex historia universali & naturali rariora. Kopenhagen 1780.

Schildener, Karl (Hg.): *Guta-Lagh*. Der Insel Gothland altes Rechtsbuch. Greifswald 1818.

Skáldskaparmál. In: Finnur Jónsson (Hg.): Snorri Sturluson: Edda. København 1900, S. 68 – 147.

Sneglu-Halla þáttr. In: Jónas Kristjánsson (Hg.): Eyfirðinga sögur. Reykjavík 1956 (=Íslenzk Fornrit IX), S. 261 – 295.

Þiðranda þáttr ok þórhalls. In: o.A.: Flateyarbok. En samling af norse Konge-Sagaer. Förste Bind. Christiania 1860. S. 418 – 421.

Þorleifs þáttr jarlsskálds. In: Jónas Kristjánsson (Hg.): Eyfirðinga sögur. Reykjavík 1956 (=Íslenzk Fornrit IX), S. 212 – 229.

Þorgríms þáttr Hallasonar. In: Jónas Kristjánsson (Hg.): Eyfirðinga sögur. 1956 (=Íslenzk Fornrit IX), S. 297 – 303.

Þorsteins Þáttr Sidu-Hállsonar. In: Finnur Jónsson (Hg.): Morkinskinna. København 1932, S. 111 – 115.

Þorsteins páttr sǫgufróða: In: Jón Jóhannesson (Hg.): Austfirðinga sogur. Reykjavík 1950, (=Íslenzk Fornrit XI), S. 335 – 336.

Þorsteinns saga Siðu-Hallsonar: In: Jón Jóhannesson (Hg.): Austfirðinga sogur. Reykjavík

1950, (=Íslenzk Fornrit XI), S. 297 – 320.

UNGER, C. R. (Hg.): *Mariú saga*. Christiania 1870 (=Det Norske Oldskriftselskabs Samlinger).

Víga-Glúms saga. In: Jónas Kristjánsson (Hg.): Eyfirðinga sogur. Reykjavík MCMLVI (=Íslenzk Fornrit IX), S. 3 – 98.

Vilhjálmur FINSEN (Hg.): *Grágas.* Islændernes lovbog i fristatens tid. Første del. Kjøbenhavn 1852.

Vitae Patrum. In: C. R. Unger (Hg.). Heilagra Manna Søgur : Fortællinger og Legender om hellige Mænd og Kvinder. Christiania 1877.

Völuspá: In: Jónas Kristjánsson / Vésteinn Ólason (Hg.): Eddukvæði I. Goðakvæði. Reykjávik 2014 (=Íslenzk Fornrit), S. 291 – 321.

Ynglinga saga. In: Bjarni Áðalbjarnarson (Hg.): Heimskringla I. Reykjavík 1941 (=Íslenzk Fornrit XXVI), S. 9 – 83.

13.1.2 ÜBERSETZUNGEN

CAPPS, Edward et al. (Hg.): Procopius. History of the wars, Books V and VI. London/New York 1919. Translated by H.B. Dewing.

FULK, R. D.: Introduction to) Þorbjǫrn hornklofi, Haraldskvæði (Hrafnsmál). In: Whaley, Diana (Hg.): Poetry from the Kings' Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1. Turnhout 2012, S. 91.

Driscoll, M. J.(Hg.): *Ágrip af Nóregskonungasǫgum.* A twelth-century synoptic history of the kings of Norway. Second edition with corrections and additions. London 2008.

JACOB, Georg: Arabische Berichte von Gesandten an germanische Fürstenhöfe aus dem 9. und 10. Jahrhundert. In: Von Geramb, V. / Mackensen, L. (Hg.): Quellen zu deutschen Volkskunde. 1. Heft, Berlin und Leipzig 1927.

KRAUSE, Arnulf: Die Götterlieder der Älteren Edda. Stuttgart 2006.

PERK, G. H. et al. (Hg.): Die Chronik des Thietmar von Merseburg. Band I, Leipzig 1879.

TACITUS, Cornelius: Die Germania. Übersetzung, Vorwort und Erläuterungen: Paul Stefan. Berlin 2018.

WALLS, Faith: Bede: The reckoning of Time. Liverpool 1999 (=Translated Texts for Historians).

13.2 SEKUNDÄRLITERATUR

ALTHOFF, G.: Freund und Freundschaft. §2. Historisches. In: Beck, Heinrich et al.: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Neunter Band, Berlin/New York 1995, S. 577 – 582.

ALTHOFF, Gerd: Frieden-, bündnis- und gemeinschaftsstiftender Charakter des Mahles. In: Bitsch, Irmgard et al. (Hg.): Essen und Trinken in Mittelalter und Neuzeit. Vorträge eines interdisziplinären Symposiums vom 10. – 13. Juni 1987 an der Justus-Liebig-Universität Gießen. Sigmaringen 1987, S. 13 – 25.

ASSMANN, Aleida: Formen des Vergessens. Göttingen 2016 (=Historische Geisteswissenschaften. Frankfurter Vorträge, Band 9).

ASSMANN, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, 6., unveränderte Auflage. München 2007.

ASSMANN, Jan: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Assmann, Jan / Hölscher, Tonio (Hg.): Kultur und Gedächtnis. Frankfurt am Main 1988.

ASSMANN, Jan: Religion und kollektives Gedächtnis. Zehn Studien. München 2000.

BAGGE, Sverre: Mennesket i middelalderens Norge. Tanker, tro og holdninger 1000 – 1300. Oslo 1998.

BAETKE, Walter: Christliches Lehngut in der Sagareligion. Das Svoldr-Problem. Zwei Beiträge zur Sagakritik. Berlin 1952.

BAETKE, Walter: Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur (digital). Vollständiges Faksimile der 1. Auflage (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 verzeichnete altnordischen Wörter mit Flexions- und Wortklassenangaben, bearbeitet von Fix, Hans et al. Greifswald 2006.

BAZELMANNS, J.: Geschenke. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Elfter Band, Berlin/New York 1998, S. 466-470.

BECK, H.: Muttergottheiten. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Zwanzigster Band, Berlin/New York 2002, S. 447 – 448.

BECK, H.: Donar-Þórr. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Sechster Band, Berlin/New York 1986, S. 1 – 7.

BECK, Inge: Studien zur Erscheinungsform des heidnischen Opfers nach altnordischen Quellen. München 1967.

BECKMANN, Natanael: Isländsk och medeltida skandinavisk tideräkning. In: Nilsson, Martin P.N. (Hg.): Nordisk kultur. Band XXI, Stockholm / Oslo / København 1934, S. 5 -76.

BENGTSON, Hermann: Griechische Geschichte. Von den Anfängen bis in die Römische Kaiserzeit. München 2002.

BILFINGER, Gustav: Untersuchungen über die Zeitrechnung der alten Germanen. Das altnordische Jahr. Band 1, Stuttgart 1899.

BILFINGER, Gustav: Untersuchungen über die Zeitrechnung der alten Germanen. Das germanische Julfest. Band 2, Stuttgart 1901.

BIMMER, Andreas C.: Brauchforschung. In: Brednich, Rolf W. (Hg.): Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. Dritte, überarbeitete und erweiterte Auflage. Berlin 2001, S. 445 – 467.

BOCKHORN, Olaf: "Die Angelegenheit Dr. Wolfram, Wien" – Zur Besetzung der Professur für deutsch-germanische Volkskunde an der Universität Wien. In: Ash, Mitchell G. et al.: Geisteswissenschaften im Nationalsozialismus. Das Beispiel der Universität Wien. Göttingen 2010, S. 199 – 224.

BREDNICH, Rolf W.: Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. Dritte, überarbeitete und erweiterte Auflage. Berlin 2001.

BROSIUS, Christiane et al.: Ritualforschung heute – ein Überblick. In: Brosius, Christiane et al. (Hg.): Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien und Diskussionen. Göttingen 2013, S. 9 – 24.

BUGGE, Sophus: Svensk Ordforskning. In: Arkiv for Nordisk Filologie 4 (1888), S. 115 – 140.

CAPELLE, T.: Opfer und Opferfunde. § 3. Archäologisches. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Zweiundzwanzigster Band, Berlin/New York 2003, S. 113– 118.

CONNERTON, Paul: Seven Types of Forgetting. In: Memory Studies 1 (2008), S. 59 – 71.

DALIN, A F. Ordbok öfver svenska språket I. Stockholm 1850.

DAXELMÜLLER, Christoph: Volkfrömmigkeit. In: Brednich, Rolf W. (Hg.): Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. Dritte, überarbeitete und erweiterte Auflage. Berlin 2001, S.491 – 514.

DEILE, Lars: Feste – Eine Definition. In: Maurer, Michael (Hg.): Das Fest. Beiträge zu seiner Theorie und Systematik. Köln/Weimar/Wien 2004, S. 1 – 17.

DE VRIES, Jan: Jan de Vries: Altnordisches Etymologisches Wörterbuch. Leiden 1961.

DILLINGER, Johannes: Hexen und Magie. Eine historische Einführung. Frankfurt am Main 2007.

DURKHEIM, Émile: The elementary forms of religious life. In: Lambek, M.: A Reader in the Anthropology of Religion, Malden 2008, S. 34 – 47.

DÜWEL, Klaus: Klaus Düwel: Das Opferfest von Lade. Quellenkritische Untersuchungen zur germanischen Religionsgeschichte. Wien 1985 (=Wiener Arbeiten zur germanischen Altertumskunde und Philologie 27).

DÜWEL, Klaus: Runenkunde. 4. überarbeitete und aktualisierte Auflage. Stuttgart 2008.

ERLL, Astrid: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung. 3., aktualisierte und erweiterte Auflage. Stuttgart 2017.

ERSCH, Miriam: „Vin sínum skal maðr vinr vera ok gjalda gjöf við gjöf“ - Geschenke in der altnordischen Literatur und ihre Funktion. Köln 2012 (unveröffentlichte Masterarbeit).

GEERTZ, Clifford: Religion as a cultural system. In: Lambek, M.: A Reader in the Anthropology of Religion, Malden 2008, S. 57 – 76.

GERNDT, Helge: Studienskript Volkskunde. Eine Handreichung für Studierende. 3., aktualisierte und um ein Nachwort erweiterte Auflage. Münster/New York/München/Berlin 1997. (=Münchner Beiträge zur Volkskunde, Band 20).

GINZEL, Friedrich Karl: Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie III. Das Zeitrechnungswesen der Völker. Leipzig 1914.

GLAUSER, Jürg et al.: Pre-Modern Nordic Memory Studies. An Introduction. In: Glauser, Jürg et al. (Hg.): Handbook of Pre-Modern Nordic Memory Studies. Interdisciplinary Approaches. Volume I, Berlin/Boston 2018, S. 1 – 31.

GLAUSER, Jürg: Sagas of Icelanders (Íslendinga sögur) and þættir as the literary representation of a new social space. In: Margaret Clunies Ross (Hg.): Cambridge Studies in Medieval Literature. Band 42, Cambridge 2000, S. 203 – 220.

GRIMM, Jacob: Deutsche Mythologie. Zweite Ausgabe. Erster Band. Göttingen 1844.

GUGITZ, Gustav: Fest- und Brauchtumskalender für Österreich, Süddeutschland und die Schweiz. In: Hollinek, Richard/Wetzel, Leopold J.: Buchreihe „Österreichische Heimat“, Band 19, Wien 1955.

GUNNELL, Terry: II: 38 Ritual. In: Glauser, Jürg et al. (Hg.): Handbook of Pre-Modern Nordic Memory Studies. Interdisciplinary Approaches. Volume II, Berlin/Boston 2018, S. 677 – 685.

GUREVICH, Aaron: Wealth and Gift-Bestowal among the Ancient Scandinavian. In: Scandinavica 7, 1968, S. 127 – 138.

GURJEWITSCH, Aaron J.: Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen. 4., unveränderte Auflage, München 1989.

HAID, Oliver: Jahresbrauchtum. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Sechzehnter Band, Berlin/New York 2000, S. 14 – 17.

HAID, Oliver: Notfeuer und Feuerverehrung. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Einundzwanzigster Band, Berlin/New York 2002, S. 424 – 430.

HAID, Oliver: Volksglaube. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Zweiunddreißigster Band, Berlin/New York 2006, S. 578 – 585.

HALVORSEN, E. F.: þorri. In: Brøndsted, Johannes et al. (Hg.): Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid. Bind XX, København 1976, S. 395 – 398.

HARMENING, Dieter: Wörterbuch des Aberglaubens. 2., durchgesehene und erweiterte Auflage. Stuttgart 2019.

HARTMANN, Otto E.: Der römische Kalender. Leipzig 1882.

HAZLITT, William Carew: Faiths and Folklore of the British Isles: A Descriptive and Historical Dictionary of the Superstitions, Beliefs and Popular Customs of England, Scotland, Wales, and Ireland, from Norman Times to the End of the Nineteenth Century, with Classical and Foreign Analogues. Band 2, New York 1965.

HELLMUTH, Leopold: Gastfreundschaft und Gastrecht bei den Germanen. Wien 1984 (=Sitzungsberichte der phil.-hist. Kl. der Österreichischen Akademie der Wissenschaften Bd. 440).

HERMANN, Pernille: I: 4 Mythology. In: Glauser, Jürg et al. (Hg.): Handbook of Pre-Modern Nordic Memory Studies. Interdisciplinary Approaches. Volume I, Berlin/Boston 2018, S. 79 – 89.

HESS, Sabine et al. (Hg.): Europäisch-ethnologisches Forschen. Neue Methoden und Konzepte. Berlin 2013.

HIRSCHBIEGEL, Jan: Étrennes. Untersuchungen zum höfischen Geschenkverkehr im spätmittelalterlichen Frankreich der Zeit König Karls des VI. (1380 – 1422). München 2003 (=Pariser Historische Studien).

HOBSBOAM, Eric / Ranger, Terence (Hg.): The Invention of Tradition. Cambridge 1983.

HULTGÅRD, Anders: Altskandinavische Opferrituale und das Problem der Quellen. In: Ahlbäck, Tore (Hg.): The Problem of ritual. Åbo 1993, S. 221–259.

HULTGÅRD, Anders: Jul. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Sechszehnter

Band, Berlin/New York 2000, S. 100 – 105.

HULTGÅRD, Anders: Mahl. § 2. Kult-M. bei den Skandinaviern. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Neunzehnter Band, Berlin/New York 2001, S. 168 – 171.

HULTGÅRD, Anders: Menschenopfer. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Neunzehnter Band, Berlin/New York 2001, S. 533 – 546.

HULTGÅRD, Anders: Religion. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Vierundzwanzigster Band, Berlin/New York 2003, S. 429 – 457.

HUTH, D.: Misserital: In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Zwanzigster Band, Berlin/New York 2002, S. 73 – 81.

JANSSON, Sam Owen: Runkalendarium. In: Hjejle, Bernt et al.(Hg.): Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid. Bind XIV. København 1969, S. 494 – 496.

JEGGLE, Utz: Volkskunde im 20. Jahrhundert. In: Brednich, Rolf W. (Hg.): Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. Dritte, überarbeitete und erweiterte Auflage. Berlin 2001, S. 53 – 76.

JESCH, Judith: (Introduction to) Sigvatr Þórðarson, *Flokkr about Erlingr Skjálgsson*. In: Diana Whaley (Hg.): Poetry from the Kings' Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1. Turnhout 2012, S. 629.

JÓN Hnefill Aðalsteinsson: Weihnachten. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Dreiunddreißigster Band, Berlin/New York 2006, S. 373 – 375.

KASCHUBA, Wolfgang: Einführung in die Europäische Ethnologie. 2., aktualisierte Auflage. München 2003.

KIECKHEFER, Richard: Magie im Mittelalter. München 1992.

KNUST, Christine: Vom Armsündertüchlein und Liebestränken. Blut als Heil- und Zauber-

mittel in Volksmedizin und Volksglauben. In: Knust, Christine / Groß, Dominik (Hg.): Blut. Die Kraft des ganz besonderen Saftes in Medizin, Literatur, Geschichte und Kultur. Kassel 2010, S.209 – 228.

KÖTTING, Bernhard: Opfer in religionsvergleichender Sicht. In: Drews, Wolfram / Quast, Bruno (Hg.): Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts der Frühmittelalterforschung der Universität Münster. 18. Band. Berlin/New York 1984, S. 44 – 47.

KRÁLOVÁ, Kristýna: Fast Goes the Fleeting Time: The Miscellaneous Concepts of Time in Different Old Norse Genres and their Causes, unv. Diss., Univerzita Karlova 2019.

KRAUSE, Arnulf: Die Welt der Wikinger. Frankfurt am Main 2005.

KRAUSE, Arnulf: Hákon góði Aðalsteinsfóstri. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Band XIII. Berlin/New York 1999, S. 390 - 392.

KRAUSE, Arnulf: Reclams Lexikon der germanischen Mythologie und Heldensage. Stuttgart 2010.

LANGESLAG, Paul Sander: Seasonal Setting and the Human Domain in Early English and Early Scandinavian Literature, unv. Diss., University of Toronto 2012.

LELGEMANN, Dieter: Wo lag Thule? Geodätische Daten aus der Antike. In: zfv – Zeitschrift für Geodäsie, Geoinformation und Landmanagement. 137. Jahrgang (06/2012), S. 335 – 339.

LESSIAK, Primus: Gicht. Ein Beitrag zur Kunde deutscher Krankheitsnamen. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 53. Jahrgang (1912), S. 101 – 182.

LÉVI-STRAUSS, Claude: Das wilde Denken. Aus dem Französischen von H. Naumann. Frankfurt am Main 1997 (ND der 1. Auflage 1973).

LEXER Matthias: Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch. 38., unveränderte Auflage, Stuttgart 1992.

LINDOW, John: Folk Belief. In: Glauser, Jürg et al. (Hg.): Handbook of Pre-Modern Nordic Memory Studies. Interdisciplinary Approaches. Volume II, Berlin/Boston 2018, S. 508 – 513.

LIPP, Carola: Perspektiven der historischen Forschung und Probleme der kulturhistorischen Hermeneutik. In: Sabine Hess et al. (Hg.): Europäisch-ethnologisches Forschen. Neue Me-

thoden und Konzepte. Berlin 2013, S. 205-246.

LUDEWIG, Thomas (Hg:) Christkind, Weihnachtsmann & Co. Kulturgeschichtliches zu den weihnachtlichen Gabenbringern. [Begleitpublikation anlässlich der Ausstellung "Christkind, Weihnachtsmann & Co. - Kulturgeschichtliches zu den Weihnachtlichen Gabenbringern", mit Leihgaben aus der Sammlung Pintscher, Esslingen am Neckar im Clemens-Sels-Museum Neuss vom 29. November 2007 bis 27. Januar 2008.] Neuss 2007.

LUNDGREEN, M.: Merseburger Zaubersprüche, § 1. Literarische Überlieferung. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Neunzehnter Band, Berlin/New York 2001, S. 601 – 604.

MAIER, Bernhard: Opfer und Opferfunde. § 1. Religionsgeschichtliches. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Zweiundzwanzigster Band, Berlin/New York 2003, S. 107–111.

MAUSS, Marcel: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Erste Auflage, Frankfurt Am Main 1968, Nachdruck 1990.

MAYBURD, Miriam: The Paranormal. In: Ármann Jakobsson / Sverrir Jakobsson (Hg.): The Routledge Research Companion to the Medieval Icelandic Sagas. Abington 2017, S. 265 – 278.

MCKINNELL, John: Mantik. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Neunzehnter Band, Berlin/New York 2001, S. 245 – 257.

MÜLLER-WILLE, Michael: Opferplätze der Wikingerzeit. In: Drews, Wolfram / Quast, Bruno (Hg.): Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts der Frühmittelalterforschung der Universität Münster. 18. Band. Berlin/New York 1984, S. 188 – 221.

MUNDAL, Else: Memory of the Past and Old Norse Identity. In: Doležalová, Lucie: The Making of Memory in the Middle Ages. Leiden/Boston 2010 (=Later Medieval Europe), S. 463-472)

NEDOMA, Robert: Mond. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Zwanzigster

Band, Berlin/New York 2002, 167 – 171.

NEUMANN, G.: Matronen. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Neunzehnter Band, Berlin/New York 2001, S. 438 – 440.

NILSSON, Martin P. N.: Folkfesternas samband med år och arbetsliv. In: Nilsson, Martin P. N. (Hg.): Aarets højtider. København/Oslo/Stockholm 1938 (=Nordisk kultur XXII), S. 1 – 13.

NILSSON, Martin P. N.: Julen. In: Nilsson, Martin P. N. (Hg.): Aarets højtider. København/Oslo/Stockholm 1938 (=Nordisk kultur XXII), S. 14 -63.

NILSSON, Martin P. N.: Saturnalia. In: Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Band II. Stuttgart 1921.

NILSSON, Martin P.: Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes. In: Weinrich, Otto (Hg.): Archiv für Religionswissenschaft. Neunzehnter Band. Leipzig und Berlin 1916 – 1919, S. 50 – 150.

NORDBERG, Andreas: Jul, Disting och förkyrklig tideräkning. Kalendrar och kalendariska riter i det förkristna Norden. Uppsala 2006. (=Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi 91).

NYGAARD, Simon / Schjødt, Jens Peter: I: 3 History of Religion. In: Glauser, Jürg et al. (Hg.): Handbook of Pre-Modern Nordic Memory Studies. Interdisciplinary Approaches. Volume I, Berlin/Boston 2018, S. 70 – 78.

OESTERREICHER-MOLLWO, Marianne (Bearb.): Lexikon der Symbole. Freiburg im Breisgau 1990.

OTTERSEN, Geir et al.: Ecological effects of the North Atlantic Oscillation. Oecologia 128 (2001), S. 1 – 14.

PESCH, Alexandra: Opfer und Opferfunde. § 4. Skandinavische Opferrituale. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Zweiundzwanzigster Band, Berlin/New York 2002, S. 118 – 127.

PESCH, Alexandra: Orakel. § 4. Andere Divinationsformen. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark

erweiterte Auflage. Zweiundzwanzigster Band, Berlin/New York 2002, S. 138 – 139.

PETZOLDT, Leander: Magie. Weltbild, Praktiken, Rituale. München 2011.

PHELPSTEAD, Carl: Time. In: Ármann Jakobsson/Sverrir Jakobsson (Hg.): The Routledge Research Companion to the Medieval Icelandic Sagas. London/ New York 2017, S. 187 – 197.

POLOMÉ, Edgar Charles: Germanentum und religiöse Vorstellungen. In: Beck, Heinrich (Hg.): Germanenprobleme aus heutiger Sicht. Berlin/New York 1986, (=Heinrich Beck et al. (Hg.): Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde, Band 1), S. 267 – 297.

PRIESE, Oskar: Deutsch-gotisches Wörterbuch: nebst einem Anhang enthaltend eine sachlich geordnete Uebersicht des gotischen Wortschatzes und eine Sammlung von Redensarten und Sprüchen. Leipzig 1890.

RANKE, Rudolf: Blut. § 2. Volkskundliches. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Dritter Band, Berlin/New York 1978, S. 78 – 80.

REICHERT, Hermann: Zeitrechnung und Zeitbewußtsein. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Fünfunddreißigster Band, Berlin/New York 2007, S. 866 – 877.

REINTGES, Annika et al.: Sub-decadal variability of the North Atlantic Oscillation in observations and the Kiel Climate Model. In: CLIVAR Exchanges 71 (2017), S. 43 – 46.

SARTORI, Paul: Haggenasenacht. In: Hoffmann-Kreyer, E. / Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Band VI, Berlin/Leipzig 1934/1935, S. 1321.

SARTORI, Paul: Mittsommer. In: Hoffmann-Kreyer, E. / Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Band III, Berlin/Leipzig 1930/1931, S. 439 - 440.

SARTORI, Paul: Mittwinter. In: Hoffmann-Kreyer, E. / Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Band VI, Berlin/Leipzig 1934/1935, S. 440.

SCHIMMEL, Annemarie: Das islamische Jahr. Zeiten und Feste. München 2001.

SCHJØDT, Jens Peter: The Christianization of the North – a New Kind of Religiosity. In: Słupecki, Leszek / Simek, Rudolf: Conversions: Looking for Ideological Change in the Early Middle Ages. Vienna 2013 (=Studia Medievalia Septentrionalia 23), S. 303 – 320.

SCHMEIDLER, Bernhard (Hg.): Adam von Bremen, Hamburgische Kirchengeschichte. 3. Auflage, Hannover und Leipzig 1917.

SCHNEEWEIS, Edmund: Die Weihnachtsbräuche der Serbokroaten. Ergänzungsband XV zur „Wiener Zeitschrift für Volkskunde“. Wien 1925.

SCHOTTMANN, H.: Christentum in der Bekehrungszeit. § 14. Die altnordische Literatur. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage, 4. Band. Berlin/New York 1981, S. 563 - 577.

SCHULZE, Ernst: Gotisches Wörterbuch nebst Flexionslehre. Züllichau 1867.

SCHWARZ, F. L. W.: Matronen. In: Hoffmann-Kreyer, E. / Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Band V, Berlin/Leipzig 1932/1933, S. S. 1865 – 1867.

SEIRSTAD, A.: Jul. In: Hodnebo, Finn (Hg.): Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid. Bind VIII. København 1963, S. 6 – 18.

SELK, Paul: Mittwinter und Weihnachten in Schleswig-Holstein. Eine volkskundliche Darstellung. In: Kamphausen, Alfred (Hg.): Kleine Schleswig-Holstein-Bücher, 3. Auflage, Heide in Holstein 1980.

SIEVERS, Kai Detlev: Volkskundliche Fragestellungen im 19. Jahrhundert. In: Brednich, Rolf W. (Hg.): Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. Dritte, überarbeitete und erweiterte Auflage. Berlin 2001, S. 31 – 52.

SIMEK, Rudolf: Álfablót: Was there a sacrifice to the álfar? In: Gvozdetskaja, N. Yu. et al. (Hg.): Stanzas of Friendship. Visij’ druzschbij’. Studies in Honour of Tatjana N. Jackson. Moskva 2011, 125-134.

SIMEK, Rudolf: Altnordische Kosmographie. Studien und Quellen zu Weltbild und Weltbeschreibung in Norwegen und Island vom 12. bis zum 14. Jahrhundert. Berlin/New York 1990.

SIMEK, Rudolf: Lexikon der germanischen Mythologie. Dritte, völlig überarbeitete Auflage,

Stuttgart 2006.

SIMEK, Rudolf / Pálsson, Herrmann: Lexikon der altnordischen Literatur. Zweite, wesentlich vermehrte und überarbeitete Auflage von Rudolf Simek, Stuttgart 2007.

SIMEK, Rudolf: Religion und Mythologie der Germanen. 2., bibliographisch aktualisierte und überarbeitete Auflage, Darmstadt 2014.

SIMEK, Rudolf: Totenglaube und Totenbrauch. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Einundreißigster Band, Berlin/New York 2006, S. 81 – 83.

SPAMER, Adolf: Weihnachten in alter und neuer Zeit. Jena 1937.

SPANGEHL, T./Raible, C.C.: Variationen der NAO auf Basis von langen Zeitreihen, Datenrekonstruktionen und Simulationen der letzten 500 Jahre, pro*met* 34 (2008), S. 101-107.

SPICKERMANN, W.: Mahl § 1. Historisches. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Neunzehnter Band, Berlin/New York 2001, S. 165 – 167.

STEGEMANN: Sonnenwende. In: Hoffmann-Kreyer, E. / Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Band III, Leipzig 1936/1937, S. S. 87 – 88.

STRAUCH, Dieter: Mittelalterliches nordisches Recht bis ca. 1500. Eine Quellenkunde. 2. völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Berlin / Boston 2016 (=Wilhelm Heizmann et al. (Hg.): Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde, Band 97)

SUNDQVIST, Olaf / Kaliff, Anders: Rituale. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Fünfundzwanzigster Band, Berlin / New York 2003, S. 32 – 51.

TEICHERT, Matthias: Im Kabinett des Grauens. Elemente des Fantastischen, Unheimlichen und Abjekten in der altwestnordischen Erzählliteratur. In: Nedoma, Robert (Hg.): Erzählen im mittelalterlichen Skandinavien. Wien 2014, S. 151-207.

THORSTEINN Vilhjálmsson: Sonne. § 2. Bedeutung im Norden. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. 29. Band, Berlin/New York 2005, S. 236 – 238.

TIEFENBACH, H.: Monate. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Zwanzigster Band, Berlin/New York 2002, S. 161– 165.

TILLE, Alexander: Yule and Christmas. Their place in the Germanic year. London 1899.

TILLE, Alexander: Die Geschichte der Deutschen Weihnacht. Leipzig 1893.

TOLKSDORF, Ulrich: Nahrungsforschung. In: Brednich, Rolf W. (Hg.): Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. 3. überarbeitete und erweiterte Auflage. Berlin 2001, S. 239 – 254.

UECKER, Heiko: Geschichte der altnordischen Literatur. Stuttgart 2004.

VAN NAHL, Jan Alexander / Van Nahl, Astrid: Skandinavistische Mediävistik. Einführung in die altwestnordische Sprach- und Literaturgeschichte. Hamburg 2019.

VASINA, Jan: Oral Tradition as History. London/Nairobi 1985.

VOGTHERR, Thomas: Zeitrechnung. Von den Sumerern bis zur Swatch. München 2001.

VOLZ, D. Paul: Die biblischen Altertümer. Zweite Auflage mit Nachträgen. Stuttgart 1925.

VON SEE, Klaus: Mythos und Theologie im skandinavischen Hochmittelalter. Heidelberg 1988. (=Skandinavistische Arbeiten 8)

VOSSEN, Rüdiger: Weihnachtsbräuche in aller Welt. Weihnachtszeit – Wendezeit – Martini bis Lichtmeß. Hamburg 1985.

WAMHOFF, Laura Sonja: Isländische Erinnerungskultur 1100 – 1300. Altnordische Historiographie und kulturelles Gedächtnis. Tübingen 2016. (=Beiträge zur Nordischen Philologie, Bd. 57)

WAMHOFF, Laura Sonja: II: 48 Strategies of Remembering. In: Glauser, Jürg et al. (Hg.): Handbook of Pre-Modern Nordic Memory Studies. Interdisciplinary Approaches. Volume II, Berlin/Boston 2018, S. 757 – 761.

WEBER, G. W.: Euhemerismus. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Achter Band, Berlin/New York 1994, S. 1 – 16.

WEBER-KELLERMANN, Inge: Das Weihnachtsfest. Eine Kultur- und Sozialgeschichte der Weihnachtszeit. Luzern/Frankfurt am Main 1978.

WEIBULL, Lauritz Ulrik Absalon: Kritiska undersökningar i Nordens historia omkring år 1000. Lund/Gleerup 1911.

WEINHOLD, Karl: Altnordisches Leben. Berlin 1856.

WEINHOLD, Karl: Die deutschen Monatsnamen. Halle 1869.

WEISER-AALL, Lily: Jul. In: Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid. Bind VIII, København 1963, S. 6 – 17.

WEISER-AALL, Lily: Julhalmen i Norge. Oslo 1953 (=Småskrift fra Norsk Etnologisk Gransking, småskrift nr. 3).

WEISER-AALL, Lily: Julenissen og Julegeita i Norge. Oslo 1954 (=Småskrifter fra Norsk Etnologisk Gransking, småskrift nr. 4).

WEISER-AALL, Lily: Weihnacht. In: Hoffmann-Kreyer, E. / Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Band IXa, Berlin/Leipzig 1938/1941, S. 864 – 968.

WEISER, Lily: Jul. Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum. Eine volkskundliche Untersuchung ihrer Geschichte. Stuttgart/Gotha 1923.

WENSKUS, R.: Alben. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Erster Band, Berlin/New York 1973, S. 130 – 133.

WHITEHEAD, Ann: Memory. London/New York 2009.

WINROTH, Anders: Die Wikinger. Das Zeitalter des Nordens. Stuttgart 2016.

ZIMMERMANN, Ch.: Trinkgelage und Trinksitten. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Einunddreißigster Band, Berlin/New York 2006, S. 232 – 239.

13.3 Internetquellen und -Sekundärliteratur

13.3.1 Quellen

Venerabilis, Beda: De temporum ratione, abgerufen unter: https://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0627-0735,_Beda_Venerabilis,_De_Temporum_Ratione,_MLT.pdf (Stand: 05. März 2019).

Poem about Haraldr harðráði' (Introduction to Grani skáld). In: Gade, Kari Ellen (Hg.): *Poetry from the Kings' Sagas 2: From c. 1035 to c. 1300*. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 2. Turnhout 2009, S. 357, abgerufen unter: https://skaldic.abdn.ac.uk/db.php?if=default&table=skj&val=BI-358 (Stand: 23.07.2019)

Þórsdrápa. In: Gade, Kari Ellen / Marold Edith (Hg.): Introduction to) Eilífr Goðrúnarson, Þórsdrápa. Poetry from Treatises on Poetics. (=Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 3). Turnhout 2019, S. 68, abgerufen unter: https://skaldic.abdn.ac.uk/m.php?p=text&i=1170 (Stand: 04.08.2020)

Runeninschrift *N 351 M* (Borgund kirke), abgerufen unter: https://skaldic.abdn.ac.uk/db.php?id=20077&if=runic&table=mss (Stand: 28.03.2020)

13.3.2 Sekundärliteratur

Aksnes, Kaare: Gregoriansk kalender. In: Den store norske leksikon, abgerufen unter: https://snl.no/gregoriansk_kalender (Stand: 21.08.2019)

Biller, Frank: Kultische Zentren und die Matronenverehrung in der südlichen Germania inferior. In: Internetportal Rheinische Geschichte, abgerufen unter: http://www.rheinische-geschichte.lvr.de/Epochen-und-Themen/Themen/kultische-zentren-und-die-matronenverehrung-in-der-suedlichen-germania-inferior/DE-2086/lido/57d11da75eb178.97404476 (Stand: 02. März 2019).

Bø, Olav / Stovner, Ina Louise: Jul. In: Den store norske leksikon, abgerufen unter: https://snl.no/jul (Stand: 29.07.2019).

Fritzners, Johan: Ordbog over det gamle norske Sprog. Kristiania 1867, abgerufen unter https://onp.ku.dk/onp/ (Stand: 22.07.2020).

Forsgren, Arne/Mingen, Anne: Kvener. In: Den store norske leksikon, abgerufen unter https://snl.no/kvener (Stand: 16.03.2019).

GRIMM, Jacob und Wilhelm: Deutsches Wörterbuch. 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854-1961. Quellenverzeichnis Leipzig 1971, abgerufen unter http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB (Stand: 15.07.2019)

Interpretatio Christiana. In: E-Manual der alten Geschichte, abgerufen unter https://emanualaltegeschichte.blogs.uni-hamburg.de/glossary/interpretatio-christiana/ (Stand: 13.05.2019.)

LANDAU, David: The Source of the Gothic Month Name jiuleis and its Cognates. In: Namenkundliche Informationen 95/96, 2009. Abgerufen unter https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bsz:15-qucosa-145237 (Stand 20.07.2019).

KÖBLER, Gerhard: Gotisches Wörterbuch. 4. Auflage. Gießen 2014, abgerufen unter https://www.koeblergerhard.de/gotwbhin.html (Stand: 04.11.2019).

KÖBLER, Gerhard, Altenglisches Wörterbuch, 4. Auflage 2014, abgerufen unter https://www.koeblergerhard.de/aewbhinw.html (Stand: 19.11.2019).

Midvinter. IN: Svenska Akademien (HG.): Ordbok över svenska språket**,** Band 17, Lund 1944, abgerufen unter http://www.saob.se/artikel/?unik=M_0805-0271.5QjU&pz=5 (Stand: 13.03.2019).

MOGK, Eugen: XVI. Kultus der alten Germanen. In: Hermann Paul (Hg.): Grundriss der germanischen Philologie. 1. Band. Straßburg 1891, abgerufen unter: https://archive.org/details/grundrissdergerm01pauluoft (Stand: 31.07.2019)

SONDERFORSCHUNGSBEREICH 434 „ERINNERUNGSKULTUREN“, abgerufen unter http://www1.uni-giessen.de/erinnerungskulturen/home/index.html (Stand: 11.04.2019).

SONDERFORSCHUNGSBEREICH 434 „ERINNERUNGSKULTUREN“, abgerufen unter http://www1.uni-giessen.de/erinnerungskulturen/home/konzept.html (Stand: 18.04.2019).

TORNAU, Joachim F. / Mayer Carsten: Dubiose Wintergrüße von der AfD. In: Frankfurter Rundschau, 12.12.2017, abgerufen unter https://www.fr.de/politik/dubiose-wintergruesse-11016260.html (Stand: 09.06.2020).

UHLENBECK, Christianus Cornelius: Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch der gotischen Sprache. Zweite, verbesserte Auflage. Amsterdam 1900, abgerufen unter: https://archive.org/details/KurzgefasstesEtymologischesWrterbuchDerGotischenSprache (Stand: 31.07.2019).