

Author Vries, J. de
Class. No. PT 105
Accession No. 73901



Queen Mary
University of London

The Library

Qmul Library



23 1306477 X

MAIN LIBRARY
QUEEN MARY, UNIVERSITY OF LONDON
Mile End Road, London E1 4NS

DATE DUE FOR RETURN.

WITHDRAWN
FROM STOCK
QMUL LIBRARY

73901
13.12.68

Jan de Vries



Digitized by the Internet Archive
in 2023 with funding from
Kahle/Austin Foundation



Albion

Jan de Vries

Kleine Schriften



Walter de Gruyter & Co · Berlin

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung
Georg Reimer · Karl J. Trübner · Veit & Comp.

1965



Kleinere Schriften zur Literatur- und Geistesgeschichte

Herausgegeben von
Klaas Heeroma und Andries Kylstra

©

Archiv-Nr. 43 38 65/1

Copyright 1965 by Walter de Gruyter & Co., vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag,
Verlagsbuchhandlung · Georg Reimer · Karl J. Trübner · Veit & Comp.

Printed in Germany. Alle Rechte des Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe, der Herstellung
von Photokopien und Mikrofilmen, auch auszugsweise, vorbehalten.

Satz und Druck: Walter de Gruyter & Co., Berlin

VORWORT

Am 23. Juli 1964 starb in der Mitte seines 75. Lebensjahres der niederländische Germanist Jan de Vries. Hätte er dieses Lebensjahr vollenden dürfen — das wäre am 11. Februar 1965 gewesen —, so hätte der Verleger ihm das vorliegende Buch als Geburtstagsgeschenk überreichen können, und dann wäre das Vorwort ein Geburtstagsgruß der Herausgeber geworden. Jetzt sollen Buch und Vorwort dem Gedächtnis de Vries' gewidmet sein.

Es ist hier nicht der Ort — und der Schreiber dieses Vorworts ist vielleicht auch nicht die geeignete Person —, um Leben und Arbeit des Verstorbenen eingehend zu würdigen. Es soll nur einiges angedeutet werden.

Jan Pieter Marie Laurens de Vries wurde am 11. Februar 1890 in Amsterdam geboren und erhielt an der Universität seiner Geburtsstadt seine niederlandistische und germanistische Ausbildung, vor allem als Schüler des Nordisten R. C. Boer, bei dem er im Jahre 1915 promovierte. Bereits 1914 war er als Reservist eingezogen worden, um während des ganzen ersten Weltkrieges die Neutralität seines Vaterlandes bewachen zu helfen. Erst 1919 konnte der junge Germanist an dem Arnhemer Realgymnasium seine Tätigkeit als Lehrer der niederländischen Sprache und Literatur aufnehmen. Er erwies sich nicht nur im Kreise seiner Schüler als ein begeisterter Lehrer, sondern auch in der Gesellschaft zeitgenössischer Künstler als ein gewogener Freund. So arbeitete er mit an den literarischen Zeitschriften und veröffentlichte u. a. in Zusammenarbeit mit dem Dichter Jan Greshoff 1925 eine damals als sehr modern empfundene Geschichte der niederländischen Literatur. Inzwischen konnte er dank seiner erstaunlichen Arbeitskraft noch mehrere bedeutende germanistische Bücher und Aufsätze publizieren. In dieser Arnhemer Zeit erhielt er auch durch Vermittlung Boers ein Stipendium, das ihm einen Studienaufenthalt in Norwegen ermöglichte. Der norwegischen Literatur, der älteren sowohl wie der neueren, hat seine lebenslängliche Vorliebe gegolten. 1926 erhielt de Vries den ehrenvollen Ruf an die Universität Leiden, wo ihm als Nachfolger von C. C. Uhlenbeck der altgermanistische Lehrstuhl anvertraut wurde. Damit nahm in seinem Leben eine Periode der weitschichtigsten wissenschaftlichen Aktivität, u. a. auch auf den Gebieten der Religionswissenschaft und der Volkskunde, ihren Anfang. De Vries entwickelte mancherlei Initiativen und erlangte, geborener Organisator, der er war, im wissenschaftlichen und kulturellen Leben von selbst überall eine leitende Stellung. 1938 wurde er zum Mitglied der Königlichen Akademie der Wissenschaften in Amsterdam ernannt, und auch im Ausland fand er

allgemeine Anerkennung. Die Neubearbeitung der Altgermanischen Religionsgeschichte in Pauls Grundriß wurde ihm aufgetragen.

Leider hat de Vries während des zweiten Weltkrieges gezeigt, daß man ein glänzender Wissenschaftler sein und trotzdem sehr wenig politisches Unterscheidungsvermögen besitzen kann. Nachdem die Niederlande im Mai 1940 von den deutschen Armeen überfallen und besetzt worden waren, hat er, im Gegensatz zu der übergroßen Mehrheit des niederländischen Volkes, in der Ideologie der Besatzungsmacht einen Appell der Erneuerung zu hören geglaubt und sich den kulturellen Nazifizierungsversuchen nicht zu entziehen gewußt. Leute, die durch ihre Haltung den geistigen Widerstand schwächten, wurden in jener Zeit in den Niederlanden gesellschaftlich geächtet und von allen gemieden, auch wenn, wie bei ihm, ihre persönliche Integrität unzweifelhaft war. Als es im September 1944 den Anschein hatte, der Zusammenbruch stehe unmittelbar bevor, floh de Vries mit seiner Frau nach Deutschland. Diese Ereignisse stellen eine tragische Zäsur in seinem Leben dar. Die Jahre der selbstgewählten Verbannung sind eine Zeit des persönlichen Zusammenbruchs und, wie man aus der in diesem Buch abgedruckten Bibliographie ersehen kann, auch in wissenschaftlicher Hinsicht wenig fruchtbar gewesen. Die Wendung kam, als de Vries 1948 wieder in den niederländischen Staatsdienst aufgenommen wurde. Eine Rolle im akademischen Leben konnte er selbstverständlich nicht mehr spielen, und auch seine niederländischen Auszeichnungen verlor er alle, aber er konnte wenigstens wieder arbeiten. Bis zu seiner Pensionierung im Jahre 1955 ist er in der kleinen seeländischen Stadt Oostburg, hart an der Grenze von Flandern, als Studienrat tätig gewesen. Danach wohnte er bis zu seinem Tode in Utrecht. In den Oostburger und Utrechter Jahren hat er die geistige Kraft gehabt, sich aufs neue in die Forschung zu stürzen, um sich dadurch in unermüdlicher Arbeit gleichsam mit seinem Werk identifizieren zu können. Die Tatsache, daß dieses zu seinem 75. Geburtstag geplante Buch von zwei niederländischen Germanisten herausgegeben wird, sei ein Zeugnis dafür, daß auch in dem Kreis, dem er sich in so tragischer Weise entfremdet hatte, seine Arbeit anerkannt ist.

Der Schreiber dieses Vorwortes ist von 1928 bis 1934, also im Anfang der Leidener Jahre, in der Zeit des ersten großen Aufschwungs, ein Schüler de Vries' gewesen. Er kann so aus eigener Erfahrung davon zeugen, welchen großen Eindruck der brillante junge Gelehrte damals auf sein Auditorium gemacht hat, ja man möchte fast sagen: welche Inspiration von ihm ausgegangen ist. Er wußte seinen Hörern neue Bereiche der Wissenschaft zu erschließen und sie anzuregen, diese durch eigene Forschung zu erkunden. Daß er trotzdem keine eigentliche Schule gebildet hat, mag mit den autoritären Zügen seines Charakters zusammenhängen, die zwischen ihm und den Studenten bei aller Bewunderung einen unverkennbaren Abstand schufen und ihn gewissermaßen in die unüberwind-

liche Einsamkeit der Autokraten drängten. Man wurde von seinem mächtigen Geist befruchtet, wählte sich aber schließlich doch lieber einen anderen Promotor.

Vielleicht nur Dichtern gegenüber konnte de Vries sich vollkommen als Freund geben, weil er, Dichter im Traum, von ihnen selbst zu empfangen hatte. Aber auch ohne eigentliche Schule hat de Vries auf die niederländische Wissenschaft einen gewaltigen Einfluß ausgeübt und sich ganz besonders als einer der Pioniere der niederländischen Volkskunde verdient gemacht. Hinzu kommt dann noch das große Verdienst, daß er durch seine internationale publizistische Tätigkeit — er konnte dank seiner erstaunlichen Sprachbegabung in sieben europäischen Sprachen schreiben und Vorträge halten — die niederländische Wissenschaft so ehrenvoll in der Welt vertreten hat. Wegen seiner internationalen Verdienste hat er auch ein Anrecht auf ein internationales Denkmal. Dem deutschen Verleger gilt der Dank der Niederländer dafür, daß er dieses Denkmal ermöglicht hat.

Die in diesem Buche zusammengebrachten Aufsätze hat de Vries im Einverständnis mit den Herausgebern und in dem von ihnen geplanten Rahmen selbst noch ausgesucht. Auf seinem letzten Krankenbett konnte ihm das Werk im Entwurf vorgelegt werden, und er hat noch seine Freude daran gehabt. De Vries hat mit seiner unendlichen Energie unendlich viel geschrieben, Wissenschaftliches und Journalistisches, Bleibendes und Vorübergehendes, Enzyklopädien, Sammelwerke, Anthologien, Übersetzungen, Essays, sogar einen Roman und — nicht veröffentlichte — Gedichte. All dieses gehört gewiß zum Bericht seines Lebens, nicht aber zu seinem wissenschaftlichen Porträt. In diesem Buch sind nur diejenigen Facetten seiner vielseitigen Tätigkeit vertreten, die nach der Meinung der Herausgeber für seine wissenschaftliche Persönlichkeit die wesentlichsten heißen dürften. Auch die — von Andries Kylstra zusammengestellte — Bibliographie ist absichtlich unvollständig, damit sie um so besser die Funktion haben möge, einen grundlegenden Beitrag zum wissenschaftlichen Porträt von de Vries zu liefern. Alles Literarische und Journalistische ist darin weggelassen, auch sehr viele Buchbesprechungen. Hoffentlich wird einmal der Biograph kommen, der alles verzeichnen — und verzeihen — kann; in diesem Augenblick scheint es besser, das volle Licht auf das wissenschaftlich Wichtige fallen zu lassen und das übrige im Schatten zu belassen.

So sei denn dieses letzte Buch von Jan de Vries, das nicht mehr seinen 75. Geburtstag hat erhellen können, ein ihm würdiges Denkmal für diejenigen, die ihn zu würdigen wissen, ein Denkmal des Gedenkens und der Dankbarkeit.

Klaas Heeroma

INHALT

	Seite
VORWORT	V
HELDENSAGE	
1 Die beiden Hengeste ZDPh 72, 1953, S. 125—143	1
2 Die Starkadsage GRM 36, 1955, S. 281—297	20
3 Die Sage von Wolfdietrich GRM 39, 1958, S. 1—18	37
4 La Chanson de Gormont et Isembart Romania 80, 1959, S. 34—62	56
5 Theoderich der Große GRM 42, 1961, S. 319—330	77
RELIGIONSGESCHICHTE UND MYTHOLOGIE	
6 Der altnordische Rasengang APhS 3, 1928—29, S. 106—135	89
7 Ginnungagap APhS 5, 1930—31, S. 41—66	113
8 Der Mythos von Balders Tod ANF 70, 1955, S. 41—60	133
9 Sur certains glissements fonctionnels de divinités dans la religion germanique Hommages à Georges Dumézil, Collection Latomus 45, Bruxelles 1960, S. 83—95	151
GERMANISCHE GESCHICHTE	
10 Harald Schönhaar in Sage und Geschichte PBB 66, 1942, S. 55—117	162
11 Völkerwanderung und Wikingerzeit (Vortrag gehalten am 19. Okt. 1960 an der Universität Wien) Archaeologia Austriaca 29, 1961, S. 6—17	209

EDDALIEDER

- 12 Om Eddaens Visdomsdigting 223
ANF 50, 1934, S. 1—59
- 13 Das zweite Guðrúnlied 263
ZDPh 77, 1958, S. 176—199

SAGA

- 14 Die westnordische Tradition der Sage von Ragnar Lodbrok . . 285
ZDPh 53, 1928, S. 257—302
- 15 Normannisches Lehngut in den isländischen Königssagas . . . 331
ANF 47, 1931, S. 51—79

VOLKSKUNDE

- 16 Rood-Wit-Zwart 351
Volkskunde 43, 1942, S. 53—62
- 17 Dornröschen 360
Fabula 2, 1959, S. 110—121
- 18 Die Knaben auf dem Spielplatz. Die Geschichte eines Motivs . . 373
Etudes Germaniques 14, 1959, S. 1—21

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS 394

BIBLIOGRAPHIE 395

DIE BEIDEN HENGESTE

Die Frage, ob Hengest, der Held des Finnsburgkampfes, und Hengest, der Eroberer Englands, eine und dieselbe Person waren, hat die Forschung oft beschäftigt. Man hat sie mit derselben Zuversicht voneinander getrennt und einander gleichgesetzt. Das Quellenmaterial, das zu unserer Verfügung steht, ist zu dürftig, als daß wir je zu einer endgültigen Beantwortung dieser Frage kommen könnten. Dennoch wird man immer wieder versucht sein, das Problem aufzunehmen. Neue Gesichtspunkte können dazu verhelfen, die Frage mit größerer Genauigkeit zu stellen. Ich hoffe, daß folgende Beobachtungen in dieser Hinsicht fördernd sein mögen.

*

Fangen wir mit dem historischen Hengest an. Man hat schon längst darauf hingewiesen, daß die von ihm überlieferte „Geschichte“ im großen ganzen fast nur rein sagenhafte Motive enthält: die drei Schiffe, mit denen Hengest und Horsa in Kent gelandet sein sollen, die Namen selbst des Brüderpaares, die romantische Geschichte von Rowena und Guorthigern, der Sachsenverrat. Ferdinand Lot hat die in der angelsächsischen Chronik überlieferte Darstellung als ein luftiges Sagengebilde abgelehnt¹. Tatsächlich sind die Quellenzeugnisse größtenteils äußerst verdächtig.

Die erste Nachricht bringt Gildas in seinem vor 547 geschriebenen Buch *De excidio et conquestu Britanniae*: die Germanen kommen in drei Schiffen und kämpfen mit wechselndem Glück bis zur vernichtenden Niederlage beim Badonicus mons. Das Motiv der drei Schiffe dürfte darauf hinweisen, daß Gildas irgendwie aus angelsächsischer Überlieferung geschöpft hat; es gehört zum Typus der germanischen Auswanderungssagen, daß die Unternehmung mit drei Schiffen unternommen wurde: Jordanes erzählt uns ja dasselbe sowohl von den Goten wie von den Gepiden.

Beda Venerabilis, der um 731 seine *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* geschrieben hat, enttäuscht uns durch eine Darstellung, die hauptsächlich aus Gildas abgeschrieben wurde. Das Neue, das er bringt: die Namen der drei Stämme, die Namen der beiden Brüder Hengest und Horsa und die bis Wodan hinaufreichende Genealogie dieser Führer, stammt sicherlich aus der Überlieferung seines eigenen Volkes; das weist aber noch gar nicht auf eine auch nur einigermaßen geformte Nationalsage, sondern nur auf Namenlisten, denen wir im Norden die pulur an die Seite stellen kön-

¹ Hengest, Horsa, Vortigern, La conquête de la Grande Bretagne par les Saxons, in den „Mélanges Bémont“, Paris 1913, S. 1—19. Er weist auch auf die eigentümliche Reihenfolge von Hengests Taten hin (Ags. Chr. zu 449, 457, 465, 473), immer mit acht Jahren Zwischenraum.

nen. Wenn wir nun beachten, daß Beda fast zwei Jahrhunderte nach der Landnahme sein Buch schrieb, so ist es wohl sehr auffallend, daß er für die eigentliche Geschichte keine bessere Quelle hat finden können als eben Gildas' Buch. Wir dürfen wohl schließen, daß es zu seiner Zeit nur schwache Ansätze zu einer historischen Tradition gegeben hat. Jedenfalls dürfte das von ihm angesetzte Datum 449 unrichtig sein, weil wir aus der *Chronica Gallica* zum Jahre 452 zu hören bekommen: 441. *Brittanniae usque ad hoc tempus variis cladibus eventibusque (vexatae) in dicionem Saxonum rediguntur.*

Nennius hat in seiner *Historia Britonum*² zwar eine ziemlich ausführliche Darstellung der Begebenheiten, aber auch er folgt in den großen Linien der Darstellung des Gildas und flicht nur hie und da einiges aus der sächsischen Tradition ein: so die Namen Hengest und Horsa, den Verlauf des militärischen Erfolges in drei Etappen (wieder die Dreizahl!) und die Ankunft von Ohta und Ebissa in Nordengland³. Wir dürfen wohl nicht an ein annalistisches Werk denken, aus dem die altenglische Chronik später hervorgegangen ist, denn dort fehlen gerade die Namen Ohta und Ebissa; nur finden wir z. J. 731 eine Genealogie des nordhumbrischen Königs Ceolwulf, in der der Name Ocga (v. l. Ogga, Occa) auftritt. Auch hier liegt es nahe, an eine Königsliste zu denken.

Es sind eben diese dünnen genealogischen Königsreihen, die noch das beste Quellenmaterial bieten, das uns zur Verfügung steht. Sie gehören ja zweifellos zu der offiziellen Tradition der Königsfamilien: jedem Fürsten mußte es angelegen sein, die aufsteigende Reihe seiner Ahnen genau im Gedächtnis zu behalten, weil dadurch seine göttliche Herkunft bewiesen wurde. Merkwürdigerweise wirft nun gerade die kentische Genealogie einen Schatten des Zweifels auf die Geschichtlichkeit des Eroberers Hengest. Sein Name bildet sozusagen den Angelpunkt einer auf- und einer absteigenden Reihe. Sein Sohn heißt Æsc⁴; auf diesen folgen Ocga (oder Octa), Eormenric, Æðelberht. Die Vorfahrenreihe des Hengest führt über Wihtgils, Witta und Wecta bis zu Wodan hinauf. Daraus ersehen wir eine mythische Ahnenreihe, die durch mit w anfangende Namen gekennzeichnet ist und eine historische Königsreihe, die vokalische Alliteration zeigt. Hengest fällt also ganz außerhalb der beiden Namensysteme und macht den Eindruck, eigentlich nicht hierher zu gehören. Beda berichtet uns zum Namen Oisc: *a quo reges Cantuariorum solent Oiscingus cognominari*; daraus folgt, daß man Æsc als den eigentlichen Stammvater betrachtet hat⁵. Die Stelle des Hengest im kentischen Königshause ist also sehr problematisch.

² Deren ältester Teil bis etwa 679 zurückreicht.

³ Vgl. A. G. van Hamel, *Studies in English Philology, A Miscellany in honor of F. Klaeber*, Minneapolis 1929, S. 166.

⁴ Beda II, 5 nennt ihn *Oeric cognomento Oisc*, hat aber Sohn und Enkel verwechselt, vgl. van Hamel, l. c., S. 167.

⁵ Van Hamel, l. c., S. 167 hat ihn sogar mit dem Urahn des Menschengeschlechtes Askr in der *Völuspá* Str. 16 gleichsetzen wollen.

Woher kann er in die Geschichte der englischen Landnahme gekommen sein? Er tritt immer zusammen mit seinem Bruder Horsa auf, und zusammen bilden sie ein merkwürdiges Paar mit den unwirklichen Namen „Hengst“ und „Mähre“. Von diesem Horsa erzählt Beda (I, 36): *hactenus in orientalibus Cantiae partibus monumentum habet suo nomine insigne*. Man nimmt allgemein an, daß dieses *monumentum* ein Steinhaupte sei, der bei Horsted (aus älterem Horsanstede) etwa zwei Meilen von Aylesford gelegen ist; dafür spricht jedenfalls, daß Horsa 455 in der Schlacht bei Agælesprep gefallen sein soll⁶. Aber wenn wir beachten, wie leicht solche Lokalsagen entstehen, können wir dieser Mitteilung des ohnehin, wie wir schon bemerkten, zwei Jahrhunderte später lebenden Beda kaum einige Bedeutung zuerkennen; man hat sogar behauptet, daß der Name Horsa aus dieser Ortsbezeichnung abgeleitet sein sollte⁷.

Wenn nun van Hamel Hengest als ein fiktives Gegenstück zu dem selber schon fiktiven Horsa betrachten möchte, so müssen wir das unbedingt ablehnen, weil wir diese in die zweite Potenz erhobene fiktive Persönlichkeit immer als die Hauptfigur der englischen Landnahme unwiderleglich bezeugt finden. Ihm gegenüber ist Horsa eine blasse Nebenfigur, die immer nur neben Hengest auftritt und schon sechs Jahre nach der Landung in Kent aus der Geschichte verschwindet, während Hengest erst 33 Jahre später gestorben sein soll. Wenn einer der beiden Brüder nachträglich hinzugedichtet wurde, so ist es Horsa und nicht Hengest. Die Verbindung des Namens Horsa mit dem erwähnten Steinhaupte ist natürlich sekundär, aber nicht in dem Sinne, daß der Ortsname die Erfindung eines Horsa veranlaßt hätte; denn weshalb sollte man diesen Steinhaupte als so wichtig betrachtet haben, daß man ihm zuliebe einen Führer der angelsächsischen Einwanderer mit dem Namen Horsa aus dem Nichts geschaffen hätte? Das setzt zum mindesten voraus, daß Horsanstede auf irgendeine Weise mit der Landnahme verbunden war, aber dann doch wohl eben in der Form, daß der Horsa, der dem Steinhaupte seinen Namen verlieh, schon im voraus dort eine Rolle gespielt hatte. Wie soll man sich denken, daß dieses Wort Horsanstede (in dem also das Wort horsa „Mähre“ stecken sollte) mit einem namenlosen (?) Jütenführer, der dort in der Nähe gefallen sein sollte, in Verbindung gebracht wurde und diesem den merkwürdigen Namen verlieh? Deshalb nehme ich vielmehr an, daß der schon aus anderem Anlaß entstandene Name Horsanstede erst in der lokalen Tradition mit Hengests Bruder Horsa verbunden wurde.

Wir dürfen um so weniger Hengest und Horsa voneinander trennen, wie das van Hamel versucht hat, weil ein Brüderpaar auch sonst als Gründer einer Volkssiedlung auftritt. Aus dem germanischen Bereich sind die Brüder Ibor und Agio zu nennen, die als Führer der Winnili die Ahnherren

⁶ Vgl. Earle-Plummer, *Two Saxon Chronicles II*, Oxford 1899, S. 11.

⁷ Vgl. F. Lot, I. c., und van Hamel, I. c., S. 170.

des langobardischen Königsgeschlechtes wurden. In dem gedenkwürdigen Zusammenprall mit den Wandalen, der durch die „ridicula fabula“ von Godan und Frea geschmückt wird, nennt Paulus Diaconus⁸ als deren Führer ein Brüderpaar Ambri und Assi, dessen mythische Bedeutung schon längst erkannt wurde⁹. Überdies finden wir bei anderen indogermanischen Völkern ebenfalls ein Brüderpaar als Städtegründer; Romulus und Remus sind das bekannte Beispiel in der römischen Überlieferung, aber auch die griechische Tradition kennt sie¹⁰. Die Bemerkung Liebermanns¹¹, daß im Jahre 1875 noch an fünf Häusern im Dorfe Jevenstedt bei Rendsburg Pferdeköpfe als Giebelschmuck zu sehen waren, die überdies die Namen Hengist und Hors trugen, behält noch immer ihren vollen Wert, sie beweist unzweideutig, daß die angelsächsischen Eroberer überhaupt nicht als geschichtliche Figuren betrachtet werden können; aber mit einem Hinweis auf die unerschöpfliche Quelle der Volkskunde können wir uns keineswegs begnügen. Hier liegt ja der reine Mythos vor, und zwar ein Dioskurenmythos.

Auch eine germanische Auswanderung und Staatsgründung mußte in der althergebrachten Weise unter der Führung eines Brüderpaares stattfinden; darüber lassen die übereinstimmenden Überlieferungen mehrerer Stämme keinen Zweifel bestehen. Aber ein Mythos dieser Art war kein eitler Schmuck, den man den geschichtlichen Tatsachen später einmal zudichten konnte; er war eine durchaus wirklich gedachte und vorbildliche Form für jede Landnahme. Man muß also vielmehr annehmen, daß der Auszug germanischer Auswandererscharen unter der Führung eines Brüderpaares vor sich ging, eben weil das die von der mythischen Tradition geheiligte Form war. Dann aber ist es im Einklang mit archaischen Auffassungen, daß man den beiden Führern selbst die mythischen Namen beilegte, unter deren Auspicium sie die Unternehmung durchführten. Hengest und Horsa sind mithin zwei mythische Decknamen für ein Brüderpaar, das ausgezogen ist, um in England eine Landnahme zu versuchen, und deren wirkliche Namen uns deshalb auch unbekannt geblieben sind¹².

Nun hießen die Spitzenfiguren der kentischen Genealogie Oisc und Oetha, über deren richtiges Verhältnis die Quellen nicht einstimmig sind. Diese Namen sind nicht weniger auffallend, weil sie dem normalen Typus der Personennamen in der Völkerwanderungszeit nicht entsprechen; diese sind durchgängig zweigliedrig, wie ihre unmittelbaren Nachfolger Eormenric und Ædelberht. Wie der Name Æscingas des kentischen Fürstenge-

⁸ *Historia Langobardorum* I, 7.

⁹ Vgl. die Ἀστύγγοι Ῥᾶος und Ῥάπτος, die Dio Cassius 71, 12 als wandalische Dioskuren erwähnt, und zwar eben, als das Volk nach Dakien zieht, um sich dort anzusiedeln.

¹⁰ Vgl. S. Eitrem, Die göttlichen Zwillinge bei den Griechen, *Videnskabselskabets Skrifter Christiania*, 1902, Nr. 2.

¹¹ *Herrigs Archiv* 151, 1927, S. 79.

¹² So auch A. H. Krappe, *Acta Philologica Scandinavica* 6, 1931, S. 22—23.

schlechtes beweist, war Æsc der Ahnherr, aber auch das war wohl ein Zuname, weil Beda als seinen eigentlichen Namen Oeric angibt. Auch hier stecken wir noch in einer halbmythischen Urgeschichte. Nun berichtet der Geograph von Ravenna (5, 31): *insula Britannia, ubi olim gens Saxonum veniens ab antiqua Saxonia cum principe suo nomine Ansehis* (v. l. *Anschi*) *modo habitare videtur*. Dieser Name Ansehis ist keinesfalls mit Hengest gleichzusetzen, weil ja der Vokalanlaut der Namen im kentischen Königshause die Regel ist. Eher könnte man mit K. Schreiner¹³ vermuten, daß irgendwie Zusammenhang zwischen Anschi (etwa aus *Ans-gīs) und Oisc-Oeric (vielleicht aus *Ōs-ric) anzunehmen sei. Dann aber wäre es denkbar, daß die mythischen Decknamen Hengest und Horsa einem Brüderpaar Ansgīs - Ansrik (Namen, die durch das Vorderglied deutlich eine Beziehung zu Odin verraten) beigelegt und daß sie nachher in der offiziellen Genealogie als ältere Generation vorangestellt wurden¹⁴.

Aber das sind alles nur Mutmaßungen, die sich nie zur Sicherheit werden erheben lassen. Uns genügt es festzustellen, daß der Name mythischer Art ist und daß er zusammen mit Horsa dazu diente, ein Brüderpaar von οἰκιστὰι zu bezeichnen. Weiter dürfen wir annehmen, daß diese Namen für ein dioskurisches Brüderpaar eben bei den Sachsen, schon in ihren Ursitzen, einheimisch waren. Es ist dabei beachtenswert, daß die Dioskuren, wie ja auch die indischen Ásvins, eindeutig als Rossereiter, oder geradezu als Rosse bezeichnet wurden¹⁵. Dazu stimmen die Namen Hengest und Horsa so auffällig, daß sie keinesfalls der Willkür späterer Sagenbildung zugeschrieben werden dürfen.

Die romantische Geschichte von Rowena und Vortigern geht, wie schon der Name des Mädchens beweist, auf eine britische Tradition zurück. Sie hat die Niederträchtigkeit des britischen Königs dadurch in ein häßliches Licht gestellt, daß er aus Leidenschaft zu einem schönen Mädchen Land und Volk dem Erzfeinde der Briten ausgeliefert haben sollte. Die Erklärung ihres Namens schwankt: entweder gleich kymr. rhy-wen „sehr weiß“¹⁶, oder aber rhon-wen (wie der Name bei Geoffrey von Monmouth lautet), das „mit der weißen Mähne“ bedeutet¹⁷. Man wäre versucht anzunehmen, daß diese Geschichte aus freien Stücken erfunden wurde, aber es ist doch andererseits nicht zu bestreiten, daß die Geschichte an sich nichts Unwahrscheinliches enthält: ein Einverständnis zwischen zwei Gegnern wird in der germanischen Sage, und wohl auch in der Wirklichkeit, gern durch eine Heirat besiegelt.

Von dieser Voraussetzung aus könnte sich hinter Rowena ein germanischer Name verbergen. Man hat an eine Verballhornung gedacht, etwa aus

¹³ Die Sage von Hengest und Horsa, Germanische Studien 12, 1921, S. 2.

¹⁴ Vgl. auch R. Thurneysen, Englische Studien 22, 1896, S. 171.

¹⁵ Von Totemismus braucht natürlich überhaupt nicht die Rede zu sein.

¹⁶ So Thurneysen, vgl. Schreiner, l. c., S. 30.

¹⁷ Vgl. van Hamel, l. c., S. 168 und Krappe, l. c., S. 22.

einem Worte Hrōðwyn¹⁸ oder aber Hrōðwēn¹⁹. Das ist aber ein eitles Rätselraten. Mir scheint, daß wir von einem Namen Rhonwen ausgehend den Eindruck bekommen, daß diese „weißmähnige“ Jungfrau merkwürdig zum dioskurischen Brüderpaar Hengest und Horsa paßt. Dann könnte dieses Rhonwen die Übersetzung eines Wortes hvitmanu gewesen sein, also eines Namens, der auch zum Alliterationssystem der beiden Brüder stimmte. Aber ich möchte damit nur eine Möglichkeit der Namensdeutung angeben.

Einige andere Punkte in der Überlieferung der keltischen Eroberer werde ich erst besprechen, nachdem wir den Hengest des Finnsburgekampfes näher kennengelernt haben.

*

Wenden wir uns also dem Finnsburghelden zu. Der Quellenbestand für seine Sage ist sehr dürftig: ein Fragment, handelnd vom Kampf um die Halle, das plötzlich abbricht, und ein Auszug aus einem Lied im *Beowulf*, das die Schlußpartie behandelt; zwischen beiden eine Lücke. Das Fragment ist in dem besten germanischen Heldenliedstil geschrieben; das *Beowulf*stück ist eine Paraphrase in der wörterreichen Manier dieses englischen Dichters, der überdies bei seinen Hörern die Sage als bekannt voraussetzt. Wir glauben in großen Zügen den Gang der Ereignisse vor uns zu sehen, aber Unsicherheit in den Einzelheiten gibt es mehr als genug; lassen wir uns nichts vormachen: das Wesentliche bleibt uns vorenthalten. Welche war die Rolle der Hildeburh in diesem tragischen Konflikt? Wie hat der Rachekampf sich vollzogen? Geschweige noch solcher Fragen wie: Was für Leute waren die Eotenas? Was bedeuten die beiden Garulfe?

Weil einige dieser Fragen für die Beurteilung der Hengestfigur wichtig sind, will ich ihnen eine kurze Besprechung widmen. Fangen wir mit den Völkernamen an. Auf der einen Seite stehen die Dänen; mit ihnen zusammen werden die Secgan unter ihrem Führer Sigefērð genannt. Das stimmt zu den Zeilen 29—30 in *Widsið*: *Hnæf weold Hōcingum, Finn Folcwalding Frēsna cynne, Sæferð Sycgum*. Die Hōcingas sind die Nachfahren des Hōc, der *Beowulf* 1076 als Vater der Hildeburh, und also auch des Hnæf, bezeichnet wird. Ihnen gegenüber stehen die Friesen unter ihrem König Finn. Schwieriger sind die Eotenas zu bestimmen. Die meisten Forscher betrachten sie als Jüten, obwohl diese Auffassung auf Schwierigkeiten stößt.

Von der sprachlichen Seite ist zu betonen, daß der Dat. pl. Eotenum statt Eotum unregelmäßig ist; diese Form steht nicht nur B. 1145 in der Finnsburgparaphrase, sondern auch Z. 902 in einem ganz anderem Zusammenhang. An beiden Stellen einen Mißgriff des Schreibers zu behaupten, der das Wort mit eotenas „Riesen“ verwirrt haben sollte, wie einige

¹⁸ Chadwick, *The Origin of the English Nation*, S. 46.

¹⁹ Vgl. Schreiner, I. c., S. 31.

Forscher das angenommen haben²⁰, geht nicht an. Auch in historischer Hinsicht stimmt es nicht. Klaebers Auffassung, die Jüten seien engverwandt gewesen mit den Friesen, die hier als Ostfriesen zu fassen seien²¹, besteht nicht zurecht, weil die Besiedelung Schleswigs durch die Friesen in weit späterer Zeit anzusetzen ist²². Andererseits redet man von „westgermanischen“ Jüten, die man mit den in lateinischen Texten des 6. Jahrhunderts erwähnten Eutii gleichsetzen möchte²³. Was würden diese „westgermanischen Jüten“ aber anders sein können als die ingwäonischen Bewohner Westdeutschlands und wohl Jütlands vor der Besitzergreifung durch die Dänen? Diese Jüten und die Friesen wohnen keinesfalls in unmittelbarer Nähe voneinander. Man könnte aber zur Not annehmen, daß die Bedrohung der Dänen die Jüten dazu gebracht hätte, sich mit den Friesen zu verbinden.

Aber betrachten wir erst die Stellen, wo das Wort Eotenas vorkommt, einmal genauer. In Z. 1072 heißt es, daß Hildeburh keine Veranlassung hatte, die Treue der Eotena (Gen.pl.) zu loben (*nē hūru Hildeburh herian porfte Eotena trēowe*); über das Vergehen dieser „Jüten“ hören wir überhaupt nichts. Wenn wir bedenken, daß die dänische Prinzessin mit dem Friesenkönig Finn vermählt war und daß ihr Bruder Hnæf während eines Besuches am friesischen Hofe in einer Halle angegriffen und getötet wurde, so liegt die Untreue offenbar bei den Friesen; was hier die Jüten verbochen haben sollen, wird überhaupt nicht klar. Bei der Versöhnung zwischen beiden Parteien nach dem tragischen Kampf in der Halle sichert der Friesenkönig dem wohl stark zusammengeschrumpften dänischen Gefolge zu, mit seinen Mannen in Frieden an seinem Hofe zu verbleiben; dabei sagt er, daß sie mit den Eotena bearn gleichen Anteil bekommen sollten und daß Finn sie auf eben dieselbe Weise beschenken würde wie die Frēsena cyn. Weshalb sollten die Dänen gerade gleich mit den „Jüten“ teilen, während doch der Kampf mit den Friesen ausgefochten wurde? Die Schwierigkeit löst sich aber, so bald man an den Parallelismus der altenglischen Epik denkt. Dann kann man Eotena bearn nur als Variation von Frēsena cyn betrachten²⁴. Als der Winter

²⁰ So Klaeber, Beowulf-Ausgabe³ S. 233, und Lawrence, Publ. Modern Language Association 30, 1915, S. 392. Klaebers alternative Erklärung, daß eotenum einfach Analogiebildung nach gen. eotena sein sollte, wird durch seinen Hinweis auf Sievers Ags. Gramm., § 277 Fußn. 1, nicht gestützt, weil dort die vergleichbare Form nefenum als spät bezeichnet wird.

²¹ Klaeber, Journal Eng. Germ. Phil. 14, 1915, S. 544.

²² Vgl. Chambers, Beowulf, S. 249.

²³ Dagegen trennt Wadstein in seinem Buche „Norden och Västeuropa“ die Eutii scharf von den Jüten.

²⁴ H. M. Ayres, Journal Eng. Germ. Phil. 16, 1917, S. 286 betrachtet auch die Friesen und die Eotenas als dasselbe Volk. Er erwägt die Möglichkeit, daß die Namen ebenso nachlässig gebraucht wurden wie in der Hygelac-episode Franken, Friesen, Hugas, Hetware und Merewioingas. Dagegen ist zunächst zu bemerken, daß diese Namen ihren guten Sinn haben: Chochilaicus landete ja im friesischen Gebiet, erreichte das Land der Chattuarii und geriet dadurch in Konflikt mit den Franken, die auch Hugones genannt werden und deren Königshaus Merowinger hieß.

endlich vorüber ist, erinnert sich Hengest seiner Rachepflicht den Eotenas bearn gegenüber, und Hunlāfing reicht ihm ein glänzendes Schwert, dessen Spitze den Eotenas nur zu bekannt war (Z. 1145: *þæs wāron mid Ēotenum ecge cūðe*). Aber der Angriff richtet sich nicht gegen die vermeintlichen „Jüten“, sondern gegen die Friesen, deren König sogar im Kampfe den Tod findet. Wieder also steht das Wort *eotenas*, wo wir Frēsan erwarten sollten, d. h. doch wohl, daß mit beiden Namen dasselbe gemeint war.

Noch an einer anderen Stelle kommt das Wort vor, und zwar in Z. 902, wo von Heremōd erzählt wird, daß er zu den Eotenas fliehen mußte (*hē mid Ēotenum wearð, on fēonda gewæld, forð forlācen*). Auch hier hat man geglaubt, die „Jüten“ zu finden. Aber *on fēonda gewæld* bedeutet „in des Teufels Gewalt, zur Hölle“, wie das ja auch in Z. 803 der Fall ist. Wer die Z. 902 unvoreingenommen liest, kann schwerlich *mid eotenum* anders denn als Variation zu *on fēonda gewæld* verstehen. In diesem Fall ist also *eotenas* einfach als „Riesen, Ungeheuer“ (vgl. an. *jǫtunn*) zu übersetzen. Der altenglische Zuhörer wird es gewiß nicht anders aufgefaßt haben. Denn in Z. 883 (also kaum 20 Zeilen vorher) hatte er gehört, daß Sigemund und Fitela *hæfdon ealfela eotena cynnes sweordum gesæged*; wie könnte er nun auf den Gedanken kommen, daß unmittelbar darauf *mid eotonum* plötzlich als „Jüten“ zu betrachten sei, ungeachtet dessen, daß es dann doch im normalen Sprachgebrauch *mid Ēotum* heißen sollte²⁵? Schließlich verdient es doch auch unsere volle Beachtung, daß in dem Fragment mit keinem Wort von den Eotenas oder Eotan geredet wird, obgleich der verräterische Angriff auf die in der Halle ruhig schlafenden Dänen eben hier die verräterischen Absichten der „Jüten“ hätte zeigen müssen. Das Wort gehört zum Sprachgebrauch des Beowulfdichters und bedeutet für ihn „Unhold, Teufel“, deshalb auch „niederträchtiger Feind“. Wir können mithin die Jüten ganz außer Betracht lassen: der Kampf hat nur zwischen Friesen und Dänen stattgefunden.

Auch der doppelte Gārulf hat zu scharfsinnigen Erklärungen Anlaß gegeben. Im Fragment wird der Angriff der Friesen auf die Halle dadurch eingeleitet, daß ein gewisser Gārulf sich verwegen vorstürzt, obgleich ein Gūðere genannter Kampfgenosse ihn daran zu hindern sucht (Z. 18—21). Aber in Z. 31 ist der erste, der im Kampfe fällt, wiederum ein Gārulf, der jetzt *Gūðlāfes sunu* genannt wird. Nun kennen wir aber Gūðlāf aus der Paraphrase im *Beowulf* als einen der Dänenführer. Gab es also zwei Gārulfe: einen Dänen und einen Friesen? Man könnte sich damit trösten, daß also zwei Gegner denselben Namen getragen hätten²⁶. Aber kein Hörer des

²⁵ Es ist zu bemerken, daß der Volksname Eote, Eotan sonst überhaupt nicht im *Beowulf* vorkommt!

²⁶ Lawrence l. c., S. 424. Der Hinweis bei Klaeber, *Beowulf*-Ausgabe S. 251, auf die beiden Godric und die zwei Wulfmæx in dem Liede von der Maldonschlacht ist nicht zutreffend; denn was im reellen Leben gang und gäbe ist, daß zwei Menschen denselben Namen tragen, gilt noch keineswegs für die Epik, die eben stilisiertes Leben ist.

Fragmentes kann in Z. 31 plötzlich von dem friesischen Gärulf auf einen dänischen umgeschaltet haben.

Auch die Vermutung, daß hier etwa ein tragischer Konflikt, wie in dem Falle Hildebrand-Hadubrand, vorliege²⁷, kann nicht ernstlich in Betracht kommen: aus einem solchen Motiv hätte der begabte Dichter des Finnsburgliedes gewiß mehr herausgeholt als die dürftige Mitteilung, daß ein junger verwegener Mann von einem älteren zur Besinnung gemahnt wird. Dann wäre das Motiv doch ein vollkommen blindes gewesen!

Der Gärulf in Z. 31 kann aber überhaupt kein Däne gewesen sein. Der Kampf entbrennt in Z. 28, und darauf hören wir, daß als erster Gärulf gefallen sei. Kein Hörer des Liedes wird so fehlgegriffen haben, daß er nicht unmittelbar an den vorstürmenden friesischen Gärulf gedacht hätte! Daß übrigens von keinem zweiten dänischen Gärulf die Rede sein kann, bestätigen die Zeilen 41 ff., wo wir hören, daß Hnæfs Gefolgschaft fünf Tage lang so tapfer gekämpft hatte *swā hyra nān ne fēol*! Und Gärulf, der ja zehn Zeilen früher als erster gefallen war?

Wir müssen uns eine Situation denken, die derjenigen des *Nibelungenliedes* vollkommen ähnlich ist, denn auch hier verteidigt ein Häuflein Burgunden sich in einer Halle gegen Etzels Übermacht²⁸. So haben auch die Dänen von einer geschützten Lage aus die auf die Tür vorstürmenden Feinde einzeln abwehren und besiegen können. Der Fehler der Überlieferung steckt also in der Bezeichnung *Gūðlāfes sunu* in Z. 33, wie das schon Chambers vermutet hat²⁹. Man darf annehmen, daß der Guð(h)ere, der Z. 18 den Gärulf warnt, dessen Vater war³⁰, und daß der Schreiber in Z. 33 an den in Z. 16 erwähnten Gūðlāf gedacht hat, der in der Finnsburgsage eine unvergleichlich bedeutendere Rolle spielte als der nur einmal auftretende Guð(h)ere.

Damit können wir die Personen folgendermaßen verteilen:

	Friesen	Dänen
König:	Finn, Folcwaldan sunu	Hnæf, Hōces sunu
Gefolgschaft:	Gärulf (Gūðheres sunu)	Hengest Gūðlāf Ordlāf oder Ōslāf Sigefērð Eaha

Es besteht hier also ein merkwürdiges Mißverhältnis. Das ganze Interesse des Dichters ist der dänischen Seite zugewendet; die Gefolgschaft des Hnæf wird mit überschwenglichen Worten gefeiert, die Untreue der Friesen

²⁷ Chambers, *Beowulf*, S. 247.

²⁸ Ähnlich im *Waltharius*, wo der Held sich am Eingang zu einer Felsenschlucht gegen eine Übermacht verteidigt.

²⁹ Z. a. S. S. 247: „Possible that the occurrence of Guthlaf as Garulfs father may be simply a scribal error“.

³⁰ Nicht mit R. C. Boer, *ZfdA* 47, 1903, S. 145 als „turba bellicosa“ zu übersetzen.

mit Bitterkeit gerügt. Die Dänen haben nur die geringe Zahl von sechzig Mannen, und wir dürfen annehmen, daß die Friesen sie mit einer Übermacht bekämpfen, wie das ja auch im *Nibelungenlied* der Fall ist³¹. Trotzdem werden in dem Häuflein Dänen fünf, und wenn wir Hunlāfing mitzählen, sechs Personen genannt, auf friesischer Seite nur zwei.

Welche war die Rolle des Hengest in der Sage? In Z. 12ff. des Fragmentes lesen wir, daß Sigefērð und Eaha die eine Tür der Halle bewachen *and æt ðþrum durum Ordlāf and Guðlāf, and Hengest sylf, hwearf him on lāste*. Die Ausdrucksweise ist auffallend; Hengest an dritter Stelle, mit dem Wort *sylf* hervorgehoben, könnte man als ein Beispiel des epischen „Achtergewichtes“ erklären, aber die Bemerkung, daß er in die Spur der beiden Helden Ordlāf und Guðlāf trat, macht den Eindruck, daß er ihnen gegenüber eine untergeordnete Stellung hatte. In dem Fragment wird er leider überhaupt nicht mehr erwähnt. In der Beowulfparaphrase ist aber seine Stellung unter den Dänen nach dem Tode des Königs Hnæf die des eigentlichen Heerführers. Als der Kampf Finn fast aller seiner Tapfern beraubt hat, muß es zu einem Vergleich kommen, und die Überlebenden der Dänen, die ursprünglich schon nur sechzig Mann zählten und in dem mörderischen Kampfe wohl beträchtliche Verluste erlitten haben müssen³², heißen jetzt einfach *Hengestes hēap* (Z. 1091). Es sind denn auch Finn und Hengest, die dem Kampf ein Ende machen. Während des ganzen Winters, den er in Feindesland verbringen muß, *Hengest eard gemunde* (Z. 1128—30), und so bald die Zeit der Stürme vorüber ist, verlangte er danach, aus dem verhaßten Gasthause fortzugehen, wiewohl ihm das Bedürfnis nach Rache noch viel schwerer wog. Leider ist die entscheidende Stelle, in der der Entschluß zur Rache fällt, größtenteils unklar; die verschiedensten Auslegungen sind befürwortet worden. Mir scheint es selbstverständlich, daß der Ausdruck *on bearm dyde* in Z. 1144 nur „legte ihm in den Schoß“ und keinesfalls „stieß ihm in die Brust“ bedeuten kann. Ob aber *Hunlāfing* als nomen proprium gefaßt werden soll, oder aber als zwei Wörter, und zwar *Hūn* (Personenname) und *Lāfing* (Name des Schwertes), ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden, wiewohl die größere Wahrscheinlichkeit auf Seite der ersten Alternative ist. In diesem Falle

³¹ Die Übereinstimmungen zwischen diesen beiden Sagen hat R. C. Boer dazu geführt, beide miteinander in Verbindung zu setzen. In seinem Aufsatz I. c. S. 125—160 hat er mit Hilfe der Finnsage eine ältere, zu dieser stimmende Hagensage rekonstruiert, die zum Ausgangspunkt seiner späteren Nibelungenstudien wurde. Wir müssen aber bedenken, daß nach Ausweis der Sagas ein *mordbrandr* in der germanischen Welt nicht etwas Ungewöhnliches war. Auch die keltische Überlieferung kennt ihn; ich erinnere an die berühmte Erzählung *Oided mac n-Uisnig*, in der die Uisnech-Söhne von König Conchobar mit verräterischer Absicht in eine besondere Halle, das Haus des Crebrud untergebracht und dort von ihm angegriffen werden, indem er das Haus in Brand stecken läßt. (Vgl. Thurneysen, *Die irische Helden- und Königssage*, S. 331 ff.)

³² Beachte, daß auch der König Hnæf schon gefallen ist, der sicherlich durch seine Gefolgschaft mit aufopfernder Treue verteidigt wurde.

stimmt der Name ja ganz zu Gūðlāf und Ordlāf (Öslāf), und man möchte glauben, daß sie alle derselben Sippe angehören³³.

Sobald aber das schicksalhafte Schwert, das schon im Kampf um die Halle eine bedeutende Rolle gespielt haben muß (*þas wæron mid Eotenum ecge cūðe* Z. 1145) und das ich deshalb gern als das Königsschwert betrachten möchte, die Entscheidung zur Rache herbeigeführt hat, treten Gūðlāf und Öslāf wieder in den Vordergrund. Sie gedenken mit Schmerz des schändlichen Verrates, und die Rache, die sie üben, ist fürchterlich. Von Hengest ist jetzt gar nicht mehr die Rede! Man bekommt also den Eindruck, daß Gūðlāf und Öslāf die Führung übernehmen und dann kommt der Ausdruck *æfter sæsiðe* in ein unerwartetes Licht. Man hat auch hier zwei Auffassungen verteidigt; die Meerfahrt solle diejenige sein, die Hnæf als Gast an seines Schwagers Hof geführt hatte, oder aber eine zweite, auf der Gūðlāf und Öslāf aus Dänemark mit einem neuen Aufgebot gekommen waren. Mir scheint die zweite Auffassung die einzig richtige zu sein. Wir wissen nicht einmal sicher, daß Hnæf über das Meer gekommen sei; der Ort des Zusammentreffens lag mutmaßlich nahe der friesischen Grenze (vgl. Z. 1125—7); aus Dänemark führt doch der nächste Weg nach Schleswig, woher man über Land nach Friesland gelangen konnte. Dagegen wurde damals, wie später in der Wikingerzeit, ein feindlicher Angriff auf Friesland selbst am sichersten von dem Meere aus unternommen. Wir müssen auch in Betracht ziehen, daß der *Hengestes hēap*, wie wir schon bemerkten, ein winziges Häuflein gewesen sein muß; dieses konnte mitten im Feindeslande doch wohl schwerlich einen Angriff auf die in der Königshalle kampfbereite Gefolgschaft des friesischen Königs unternehmen; erst nachdem Gūðlāf und Öslāf mit neuer Mannschaft gekommen sind, war die Möglichkeit dazu da³⁴. Dazu stimmt nun auch, daß von dem Augenblick an, da Finn und Hengest den Vergleich gemacht haben, weder von Gūðlāf noch von Öslāf die Rede ist, diese aber plötzlich in den Vordergrund treten, als die Rache vollführt wird. Ich denke mir die Sachlage so, daß sie sich nicht an der *sætt* haben beteiligen wollen und deshalb nach Dänemark zurückgekehrt sind und daß nach ihrem Fortgehen Hengest als Führer der Dänen auftreten mußte.

Die Beowulf-Episode ist offenbar eine vom Dichter willkürlich gekürzte Zusammenfassung. Der germanische skop liebte es ja, den heroischen Stoff, den er als bekannt voraussetzen durfte, nur andeutungsweise zu be-

³³ Es ist natürlich unmöglich, das Familienverhältnis genau zu bestimmen. Klæber möchte Hūnlāfing als Neffe der beiden andern betrachten. Weshalb aber nicht als Bruder, als der jüngere Bruder: weil er mit jugendlicher Hitze Hengest zur Entscheidung zwingt? Das freilich stark überschätzte Zeugnis der *Skjoldungasaga*, wo als Brüder Gunnleifus, Ordleifus, Hunleifus genannt werden, würde diese Annahme bestätigen können.

³⁴ Die Wörter *æfter sæsiðe* (Z. 1149) gehören ausschließlich zu Gūðlāf und Öslāf. Weshalb sollte man jetzt im Frühling noch der Meerfahrt des vorigen Jahres gedacht haben?

handeln. Es sind nicht die Glieder des Handlungsverlaufes, die es gilt ordnungsgemäß vorzuführen, sondern er will diejenigen Stellen auswählen, die ein Höchstmaß an dramatischer Spannung besitzen. Überdies ist der Beowulfdichter ein Stimmungsmaler: er beschreibt auch hier am ausführlichsten den Schmerz der Hildeburh, wenn die Leichen der Gefallenen verbrannt werden, und den Groll der Dänen, die den ganzen Winter am friesischen Hofe verbleiben müssen. Diese Weise der Darstellung beeinträchtigt die Klarheit der Schilderung der Ereignisse selbst. Trotzdem fühlen wir in seiner Wiedergabe die volle tragische Wucht des Konfliktes.

Eines dramatischen Konfliktes, der, wie H. M. Ayres scharfsinnig dargelegt hat³⁵, in dem Kampf des Hengest zwischen Rachepflicht und Treue an dem Finn geschworenen Eide besteht. Der Höhepunkt ist Z. 1143ff.: das ihm in den Schoß gelegte Schwert und die Reizrede der beiden Brüder. Das macht Hengest zur zentralen Figur des Liedes, das deshalb mit vollstem Recht als „Hengestlied“ bezeichnet werden konnte. Wie war das Verhältnis der beiden Brüder zu ihm? Meistens werden sie als Prinzen betrachtet, wie wir schon bemerkten, des Zeugnisses der *Skjoldungasaga* wegen; aber wie Lawrence mit Recht hervorgehoben hat³⁶, darf man der wohl zufälligen Gleichheit so vielgebrauchter Namen keine allzugroße Bedeutung zuerkennen: die Saga nennt sechs Königssöhne, deren Namen alle auf -leifus ausgehen, und nichts deutet auf einige Beziehung zur Finnsburgsage hin. Jedenfalls werden Gūðlāf und Öslāf nicht weniger nachdrücklich als Hengest genannt, dessen Charakter als Hauptfigur eben vorzugsweise aus seiner dramatischen Situation hervorgeht.

Wir gelangen damit zu der Einsicht, daß Hengest einer der hervorragendsten Gefolgschaftsleute des dänischen Königs war und daß in ihm — wie so oft in der germanischen Heldensage — die Treue und die Rachepflicht der Gefolgschaft gefeiert wurden. Ihm war es nicht vergönnt, wie den Mannen des Königs Hrólfr kraki, seinem Brotherrn in den Tod zu folgen; wir dürfen vielleicht annehmen, daß im entscheidenden Augenblick die Königin Hildeburh dazwischengetreten ist und nach dem Tode eines Bruders und eines Sohnes dem Gemetzel ein Ende hat machen wollen. So waren die Dänen gezwungen, sich in das Schicksal der Besiegten zu ergeben; aber sie pflegten den Groll im Herzen, während sie am friesischen Hofe verblieben. Denn Finn hatte zwar Befehl gegeben, daß keiner es wagen solle, den Frieden zu brechen, etwa dadurch, daß einer Stichelreden führte oder die Dänen darauf hinwies, daß sie, ihres Königs beraubt, Gefolgsleute seines Feindes geworden waren (Z. 1101—3), aber wie oft werden die von Argwohn geschärften Augen der armen Dänen in einer Gebärde oder einem Blick die Verachtung der friesischen Krieger gespürt haben!

³⁵ In seinem Aufsatz „The Tragedy of Hengest in Beowulf“ in *Journal Engl. Germ. Phil.* 16, 1917, S. 282—295.

³⁶ *Publ. Modern Language Association* 30, 1915, S. 429.

So wird Hengest fast zu einer pathetischen Figur. Kein Draufgänger, denn der Dichter verschweigt seinen Namen geflissentlich, sobald eine Kampfszene behandelt wird, sondern der treue Gefolgsmann, der tief in seinem Herzen den Rachedurst hegt und mit bewunderungswürdiger Selbstbeherrschung des Augenblickes harrt, da er zur Rache wird schreiten können.

*

Auf die einfachste Formel reduziert, können wir die beiden Hengeste wie folgt kennzeichnen:

Hengest I ist ein jütischer Heerführer, der im 5. Jahrhundert nach England gekommen sein soll und dem es gelang, in Kent festen Fuß zu fassen. Die Geschichte beschränkt sich im Grunde nur auf diese Tatsache; alles übrige wie die Rowenageschichte, der Verrat der Sachsen³⁷ ist jüngere Ausschmückung.

Hengest II war anscheinend Gefolgshaftsmann des dänischen Königs Hnæf und begleitete diesen auf dessen Besuch bei dem Friesenkönig Finn. Nach dem Tode des Königs während des Kampfes um die Halle übernimmt er die Führung der überlebenden Dänen, schließt ein Abkommen mit Finn, aber schreitet im nächsten Frühjahr zur Rache. Er kehrt darauf mit Hildeburh nach Dänemark zurück.

Die Frage: Ist Hengest I = Hengest II? kann also gar nicht durch einen Vergleich der beiden Sageninhalte beantwortet werden. Der Versuch, den W. Meyer in seiner Dissertation gemacht hat, ist ganz verfehlt. Die Parallelisierung betrifft so allgemeine und deshalb nichtsbesagende Züge wie: Hnæf fällt in Friesland wie Horsa in England; in beiden Sagen werden zwei Gehilfen geholt; hier Oetha und Ebissa, dort Gūðlāf und Ōslāf³⁸. Noch schlimmer aber ist es, wenn Meyer nebeneinander stellt: Hildeburh heiratet den feindlichen König Finn und verliert nacheinander Sohn, Bruder und Gemahl; Rowena heiratet Vortigern und verliert nacheinander Sohn, Onkel und Gemahl. Denn was könnte der Wert eines solchen Vergleichs sein, nachdem bewiesen wurde, daß die Rowenageschichte eine jedenfalls in England entstandene spätere Ausschmückung ist? Wurde sie der Hildeburhsage nachgeahmt, und weshalb tritt sie dann erst in britischer Verkleidung auf? Man soll dabei doch nicht aus dem Auge verlieren, daß die durchaus tragische Figur der Hildeburh von dem typischen Beispiel einer unglück-

³⁷ Zum Sachsenverrat vgl. Schreiner, l. c., S. 20—21, der nachweist, daß die Geschichte aus Widukind von Corvey stammt, der sie von Sachsen und Thüringern erzählt. Die *Annales Stadenses* haben sogar den Ruf: *Nemeth uwe saxas!*

³⁸ Das ist nicht einmal genau. Wir können nur vermuten, daß Gūðlāf und Ōslāf fortgegangen sind, um neue Mannschaft zu holen. Oetha und Ebissa kommen zwar nach Nennius später als Hengest, aber kommen ihm nicht zu Hilfe; sie setzen sich in Nordhumberland nieder.

seligen freoðu-webbe, der Rowena, wie sie Gildas und Nennius zeichnen³⁹, weit entfernt ist.

Es bleibt also nur die Gleichheit der beiden Namen Hengest übrig. Man hat oft nachdrücklich hervorgehoben, daß der englische Hengest ein Jüte war und der Held des Finnsburgliedes das jedenfalls nicht war, weil ja die „Eotenas“ an der Seite des Friesenkönigs stehen⁴⁰. Dieser Einwand ist aber bedeutungslos. Die Finnsburgsage zeigt einen, wie Klaeber selber treffend bemerkt hat, fast patriotisch-dänischen Standpunkt; wie wir das in der Ingeld-Sage so deutlich feststellen können⁴¹, kann leicht eine Verschiebung stattgefunden haben, indem ein alter Konflikt Friesen: Jüten zu einem anderen Friesen: Dänen verschoben wurde und deshalb die überflüssig gewordenen Jüten den Gegnern zugerechnet wurden⁴². Aber diese Frage wird gegenstandslos, sobald wir zu der Einsicht gelangt sind, daß mit dem Worte *Eotenum* im *Beowulf* überhaupt nicht die Jüten gemeint sind, sondern daß es nur eine Variation des Friesennamens war.

Dann ist aber Hengest zwar ein Gefolgschaftsmann des dänischen Königs, aber das braucht noch nicht zu bedeuten, daß er von Geburt selber ein Däne war. Wie schon in der römischen Zeit der germanische Fürst in seinen comitatus die abenteuerlustigen Krieger fremder Stämme aufnahm und es ihm sogar zu einer großen Ehre gereichte, wenn viele junge Leute von auswärts sich ihm zugesellten, so kann auch Hengest, wiewohl in der jütischen Halbinsel gebürtig, einen hervorragenden Platz in der Gefolgschaft eines dänischen Königs bekommen haben. Der Hengest aber, der der angelsächsischen Sage gemäß mit drei Schiffen nach England gekommen war, ist allem Anschein nach ein auf eigene Faust herumziehender Seekönig, der zu seinem eigenen Vorteil die verwirrte Lage in Britannien auszunutzen verstand. Und schließlich: wenn wir in der angelsächsischen Überlieferung die Widerspiegelung von Ereignissen, die sich auf dem Kontinent abgespielt haben, bewahrt finden, so dürfen wir kaum erwarten, daß die Namen der daran beteiligten Völker in ihrem richtigen Verhältnis verstanden und festgehalten wurden.

A. G. van Hamel entschließt sich am Ende seiner sorgfältigen Untersuchung dazu, die Identität der beiden Hengeste zu leugnen, weil nach Ausweis der Genealogien ein Engländer des 7. Jahrhunderts unmöglich den

³⁹ Für den ähnlichen Versuch Imelmanns in seinen Forschungen zur altenglischen Poesie, Berlin 1920, S. 342ff. genügt es, auf van Hamels Widerlegung (l. c., S. 168) hinzuweisen.

⁴⁰ Vgl. Klaeber, *Journal Engl. Germ. Phil.* 14, 1915, S. 546 und van Hamel, l. c., S. 169.

⁴¹ Einst waren Froda und Ingeld die Fremden, die den Dänen unterlagen, später wurden sie zu Dänen, und die dänischen Gegner verwandelte man in Schweden oder Sachsen.

⁴² Der Umstand, daß schon im 5. Jahrhundert eine dänische Oberhoheit in Jütland gestiftet war und deshalb Dänen und Jüten zeitweilig in ein feindliches Verhältnis geraten waren, kann dazu mitgewirkt haben (vgl. Meyer, l. c., S. 23—24).

Finn, der selber als Urgroßvater des Gottes Wodan betrachtet wurde, und einen Hengest, der dessen Ururenkel gewesen sein soll, als Zeitgenossen habe betrachten können. Beim ersten Anblick scheint diese Bemerkung sehr bestechend, aber bei näherem Zusehen scheint sie mir jeden Wert zu verlieren. Die Genealogie, auf die van Hamel hinweist, ist die Reihenfolge der kentischen Könige in der Chartreshandschrift der *Historia Britonum* des Nennius, daneben steht sie noch in der Genealogie der Bischöfe von Lindisfarne⁴³.

Sie hat folgendes Aussehen:

GEAT
 Godwulf (Nennius: Fodepald, Folcpald)
 Finn (Nennius: Fran)
 Frithuwulf
 Frealaf
 WODEN
 Wecta
 Witta
 Wihtgils
 Hengest

Der willkürliche Charakter dieser Genealogie ist offensichtlich. Sie besteht aus zwei verschiedenen Stücken, die beide an die Spitze den Gott Wodan stellen, und zwar das eine Mal unter seinem eigenen Namen, das andere Mal als Geat, der natürlich dem altnordischen Beinamen Odins Gautr entspricht. Es ist daher bezeichnend, daß Beda die Ahnenreihe des Hengest nicht weiter als bis Woden verfolgt⁴⁴ und daß andererseits die Reihe Geat-Frealaf auch in anderen Königslisten auftritt⁴⁵. Die westsächsische Genealogie scheint mir sehr aufschlußreich; sie lautet, wenn wir die beiden Reihen nebeneinander stellen

GEAT	WODEN
Godwulf	Bældæg
Finn	Brond
Frithuwulf	Frithugar
Frealaf	Freawine
Frithuwald	

Deutlicher kann sich die sachliche Identität der beiden Reihen nicht darstellen; sie enthalten beide eine Gruppe mit f anlautender Namen (zusammengesetzt mit friðu- oder frea-) und vorher eine Dreiergruppe, die zu Geat-Woden hinaufführt. Später sind die beiden Parallelreihen einfach nacheinander gesetzt worden.

⁴³ Vgl. Sweet, *The oldest English Texts*, S. 170.

⁴⁴ Und nicht nur Beda, auch die *Ags. Chr. z. J. 449* (hs. Laud) und 552 und 597 (hs. Parker).

⁴⁵ In der westsächsischen Genealogie, vgl. *Ags. Chr. z. J. 855*, in der nordhumbrischen Königsreihe, ebenda z. J. 547.

Wir sollten daher, um das richtige Verhältnis zwischen Hengest und Finn zu bestimmen, die Reihe bei Nennius in zwei Teile zerlegen. Dann ergibt sich, daß Finn der Enkel und Hengest der Urenkel desselben Gottes Geat-Woden sind. Der Unterschied von sieben Generationen, die van Hamel ins Treffen führte, ist dabei zu zwei reduziert. Nun erzählt uns *Widstö* in Z. 26—7: *ond Ytum (weold) Gefwulf, Fin Folcwalding Frēsna cynne*; nun nennt Nennius ganz richtig als Finns Vater Folcpald, mit der durch die englische Schrift leicht verständliche Verwechslung von p und v. Auch wenn dieser Folcwald nur eine Fiktion sein dürfte und aus einem Ausdruck *Frēsna folces weold* verballhornt ist⁴⁶, so hat der Name in der altenglischen Tradition doch eine feste Stelle bekommen, denn wir finden ihn einerseits bei Nennius, und andererseits eben in der Beowulfparaphrase des Finnburgliedes⁴⁷.

Aber beweisen wir mit Betrachtungen dieser Art solchem Machwerk, wie diese Genealogien waren, nicht zu viel Ehre? Hat ein Dichter, der die Hengestsage behandelte, je das Bedürfnis gefühlt, in den Genealogien, die ja nur in der ausschließlich von Geistlichen betriebenen annalistischen Literatur vorkommen, nachzuschlagen, ob seine Sage mit Hinsicht auf die auftretenden Personen wohl chronologisch stimmte? Dann scheint es mir doch weit bedeutsamer, daß überhaupt in der kentischen Königsliste der Name Finn auftreten konnte. Wo haben die Verfasser der Genealogien ihre Namen hergeholt? Wecta und Wihtgils als Vorfahren des Hengest bewahren eine Erinnerung an die Eroberung der Insel Wight, wie ja offenbar der Wihtgar, der zusammen mit einem Stuf (schon wieder ein Paar!) 514 in Cerdicesore landete, aus einem Ortsnamen Wihtgaesburg, d. h. „Burg der Wightbewohner“ erschlossen worden ist⁴⁸. Solche Königsreihen sind gewissermaßen eine Gelehrtenarbeit, aber die „Gelehrten“ hatten wenig Gewissenskrupel, sobald sie die Genealogie bis in die mythische Vergangenheit hineinbauten. Nur eines war der feste Punkt, an dem man sich zu halten hatte: der göttliche Urahn Wodan.

Es ist darum unrichtig, diesen Königslisten bei der Beurteilung der Hengestfrage irgendwelche Bedeutung zuzuerkennen. Gewiß würde kein

⁴⁶ Vgl. G. Schütte, *Arkiv för Nordisk Filologi* 36, 1920, S. 6.

⁴⁷ Wer in den Genealogien sich orientieren wollte, würde zu wunderbaren Schlußfolgerungen kommen müssen. Wir sahen, daß in der kentischen Genealogie Hengest der Urenkel des Wodan war; in der nordhumbrischen Königsliste, welche die A. g. Chr. z. J. 547 mitteilt, ist Ida neun Generationen von Wodan entfernt, obgleich er doch nur etwa 100 Jahre nach Hengest in England angekommen sein soll. Aber hier steht auch als Urgroßvater ein Ingui, also auch wieder ein göttlicher Urahn! Noch schlimmer steht es mit dem westsächsischen Cerdic, der ein halbes Jahrhundert nach Hengest in England landete und trotzdem auch neun Generationen von Wodan entfernt gewesen sein soll. Wenn Chronikschreiber sich an solchen Unstimmigkeiten nicht stoßen, weshalb sollte ein Dichter sich darum kümmern?

⁴⁸ Vgl. Lord Raglan, *The Hero, A Study in Tradition, Myth and Drama*, London 1949, S. 91.

Angelsachse des 7. Jahrhunderts, der das Finnsburglied vortragen hörte, auf Grund der in Klosterchroniken überlieferten Genealogien den hier auftretenden Hengest getrennt haben von dem gleichnamigen Gründer seines Volkes. Und ebensowenig wird das der skop getan haben, der, wie man annimmt⁴⁹, auf Grund einer dänischen Vorlage das Lied dichtete; er wird auch nicht die genealogischen Tafeln ängstlich aufgeschlagen haben, um sich zu vergewissern, ob dieser Hengest wohl der Eroberer Englands gewesen sein könnte. Es läßt sich eher denken, daß er bei diesen Namen an die Vergangenheit seines eigenen Volkes erinnert wurde; war die Gleichheit der Namen vielleicht nicht sogar die Veranlassung dazu, daß man dieser „dänischen“ Sage von sich in Friesland abspielenden Ereignissen ein so großes Interesse entgegenbrachte? Wenn van Hamel die sieben Generationen zwischen Finn und Hengest so wichtig nimmt, so möchte ich demgegenüber großen Wert darauf legen, daß in diesen Genealogien unter den Ahnen Hengests eben ein Finn auftritt. Das deutet doch darauf hin, daß die zunftmäßigen Genealogen sich dessen bewußt waren, daß zu einem Hengest auch ein Finn gehörte. Aber welcher Finn konnte das sonst sein als eben der Friesenkönig aus der Hengestsage? Wenn wir aus dem Auftreten dieses Namens in den offiziellen Königslisten eine Folgerung tun dürfen, so wäre es nur diese, daß die Genealogen nicht daran zweifelten, daß die beiden Hengeste eine und dieselbe Person waren.

Ich stimme auch Gudmund Schütte grundsätzlich zu, wenn er sagt, daß schon der höchst seltene Name Hengest die Identität der beiden Personen beweisen dürfte. „Wir können“, sagt er, „uns im dänischen Heldenzeitalter zwei fast gleichzeitig lebende Sagenfiguren Hengest ebenso schwerlich vorstellen, wie z. B. im alten Rom zwei gleichzeitige Cäsaren⁵⁰.“ Nur möchte ich nicht von dem dänischen Heldenzeitalter reden.

Wie sollen wir uns nun die beiden von Hengest erzählten Geschichten als Teile eines Menschenlebens vorstellen? Sicher ist, daß die Eroberung Englands den Schluß bilden muß, denn dort ist er 488 gestorben. Die Finnsburggeschichte war ein Jugenderlebnis. Als Hengest aus Friesland mit Hildeburh zurückgekehrt war, wird man ihn aller Wahrscheinlichkeit nach nicht sehr freundlich empfangen haben. Er kam zwar zurück, aber wo war der König. Das Ethos des germanischen Altertums forderte geradezu, daß der Gefolgschaftsmann mit seinem Herrn zusammen in den Tod ging. Das erschütternde Beispiel von Hrólfr kraki und seinen Mannen ist eine Illustration zu dem ehernen Satze in der Germania des Tacitus: *iam vero infame in omnem vitam ac probrosum superstitem principi suo ex acie recessisse*⁵¹. Das hatte

⁴⁹ Aber zu Unrecht, wie ich weiterhin nachweisen werde.

⁵⁰ Z. a. S. S. 7—8.

⁵¹ *Germ.* c. 14. Dasselbe wird auch von den Kelten berichtet, vgl., was Caesar, *De Bello Gallico* III, 22, 1 von den gallischen soliduri sagt, oder was das irische *Togail Bruidne Da Derga* so lapidarisch ausdrückt: *is midlachda dond fir dodeochaid ass i mbethaid iar fácbáil a thigerna lia naimtiu imbás* (Revue Celtique 22, 1901, S. 328).

sich aber Hengest eben zuschulden kommen lassen, wie ich oben schon andeutete, vielleicht durch die Einmischung der unglücklichen Hildeburh. Also *infame in omnem vitam*! Hengest, der selber nur zu gut wußte, daß er in seiner Gefolgschaftstreue versagt hatte, wird in den Blicken der dänischen Krieger immer den Vorwurf gelesen haben, daß er seinem König nicht in den Tod gefolgt war. Das Leben am dänischen Hofe war ihm eine tägliche Qual. Dort war seines Bleibens nicht. Er mußte fortgehen und irgendwo sonst ein neues Leben aufzubauen versuchen. Er kehrte deshalb nach seiner jütischen Heimat zurück und ist mit einer Schar von Abenteurern ausgefahren, um sich auf einem anderen Kriegssplatz zu betätigen. England hat ihm dann die Gelegenheit geboten, sich glanzvoll zu rehabilitieren. Sobald er aber in Kent sich eine Herrschaft erworben hatte, wurde er der Tradition gemäß als Reichsstifter in den Mythos der Götterzwillinge erhoben und deshalb nach alter Sitte nur mehr als Hengest bezeichnet⁵².

Wie gelangte nun die Geschichte des Finnsburgliedes nach England? Ich habe bis jetzt, in Übereinstimmung mit der landläufigen Meinung, angenommen, daß das altenglische Lied auf eine dänische Vorlage zurückgehe. Dagegen bestehen aber wichtige Bedenken. Es ist schon auffallend, daß, wie Heusler betont hat⁵³, die Namen Hōc, Hnæf, Hildeburh in der dänischen Überlieferung durchaus unbekannt sind, während doch Namen wie Huo-chingus und Nebi darauf hinweisen können, daß die Sage die Süddeutschen erreicht habe⁵⁴. Das beweist wohl, daß man von einer eigentlich dänischen Sage kaum reden kann. In einer dänischen Sage konnte aber überhaupt der Name Hengest nicht auftreten, weil dieser ausschließlich dem Führer der englischen Landnahme zukommt; in dänischer Tradition hätte er unter seinem eigenen, uns unbekannten, Namen auftreten müssen. Eine Sage von Hengest kann also nur in England entstanden sein.

Man hat oft hervorgehoben, daß die Finnsburgsage einen fast patriotisch dänischen Charakter zeige. Trotzdem gereichte sie den Dänen wenig zur Ehre. Zwar wurde schließlich eine glänzende Rache an dem Friesenkönig genommen, aber das konnte doch nicht die Schmach auslöschen, daß der Führer einer dänischen Gefolgschaft so sehr gegen die Treue zu seinem König gesündigt hatte. Es blieb nicht viel übrig, das den Dänen schmeichelhaft vorkommen konnte.

Pro-dänisch ist die Sage deshalb wohl nicht zu nennen, eher ausgesprochen den Hengest verherrlichend. Der Dichter fühlt den Gram des Gefolgschaftsführers, der gezwungen ist, am feindlichen Hofe zu verbleiben, aber die Schmach wird durch die Rache glänzend ausgewetzt. Ich möchte des-

⁵² Woher kam aber Horsa? wird man fragen. War der geschichtliche Hengest tatsächlich mit einem Bruder ausgezogen? Und hatte der Hengest des Finnsburgliedes auch einen Bruder? Davon berichtet uns die Überlieferung nicht. Aber möglich ist es jedenfalls.

⁵³ Vgl. Hoops Reallexikon II, 506.

⁵⁴ Vgl. Müllenhoff, ZfdA 11, 1859, S. 282.

halb vielmehr an eine Sage von Hengest denken, die nicht in die nationalen Auseinandersetzungen von Dänen und Friesen einzubauen ist. Als Hengest in England festen Fuß gefaßt hatte, haben seine Kampfgenossen gewiß gern auch von den früheren Taten ihres Führers berichtet. Diese jütischen Krieger hatten wenig Veranlassung, sich auf einen dänischen Standpunkt zu stellen, sie betrachteten den Finnsburgkampf als das Beispiel einer heroischen Verteidigung, gefolgt von einer glänzenden Rache. Sie sahen die Jugendtat ihres Führers nur in dem Lichte eines gefährvollen und schließlich siegreich geendigten Kriegszuges. Die Finnsburggeschichte, deren Mittelpunkt Hengest war (oder allmählich wurde?), wird von Anfang an zu dem traditionellen Besitz des kentischen Volkes gehört haben; sie brauchte nicht erst Jahrhunderte später aus Dänemark importiert zu werden.

Nach der Art einer volkstümlich gepflegten Sage wurde sie ins Heroische gesteigert: die kleine Zahl des Gefolges, der nächtliche Überfall und der Saalbrand, die fünf Tage währende Verteidigung, ohne daß dabei ein einziger Krieger gefallen wäre. Ein Nachhall dieser so umgebildeten Sage ist das angelsächsische Lied, das uns leider nur trümmerhaft bewahrt geblieben ist. Diese meine Betrachtung setzt also voraus, daß die Hengestsage jahrhundertlang bei den Angelsachsen gelebt hat. Aber bei der anderen Annahme, daß das altenglische Lied auf eine dänische Vorlage zurückgehen sollte, mußte man damit rechnen, daß eine nicht weniger zähe Tradition in Dänemark jahrhundertlang bewahrt geblieben sei. Und die Dänen, die ohnehin über einen reichen Sagenschatz verfügten, hatten doch wohl weniger Veranlassung, sich diese Geschichte ins Gedächtnis zu prägen, als die Engländer, die Hengest als den Ahnherrn ihres Volkstums verehrten.

So gelangte auch Finn nach England. Der Name ist befremdend; für einen friesischen König sogar sehr unwahrscheinlich. Er ist uns nur aus dem westskandinavischen Bereich bekannt und war dort eigentlich die Bezeichnung für einen Lappen. Man wird diesen König nicht in die friesische Geschichte einfügen dürfen; es war wohl ein Phantasienamen; wurden doch wie wir sahen, die Friesen selbst als *eotenas* umschrieben. Aber nachdem er einmal seinen Platz in der Hengestsage bekommen hatte, gehörte er auch zu der englischen Tradition und wurde schließlich in die Königsreihe aufgenommen, bezeichnenderweise als Sohn eines Godulf, den man wieder schwerlich von dem Gefwulf trennen kann, den *Widsið* als König der *ȳtas*, also der Jüten, erwähnt.

Wenn diese Auffassung der Hengestsage zu Recht bestehen sollte, so würde der Satz Brandl's, daß die angelsächsischen Eroberertaten in der Dichtung fehlen, weil diese Bandenführer eben keine epische Kunsttradition pflegten⁵⁵, erheblich einzuschränken sein.

⁵⁵ Die altenglische Literatur in Pauls Grundriß, S. 948.

DIE STARKADSAGE

Starkad ist, wie Heusler bemerkt hat, „die sagenreichste und persönlichste Gestalt der dänischen Heldenwelt“¹. Seine Sage ist uns nur aus der Nacherzählung in der *Historia Danorum* des Saxo Grammaticus bekannt, der sie mit einer Reihe in verschiedenen klassischen Versmaßen abgefaßter Gedichte geschmückt hat²; man darf annehmen, daß er mehr eine Nachdichtung als eine getreue Paraphrase gegeben hat. Was wir daneben aus Norwegen und Island an Überlieferungen besitzen, ist leider so dürftig, daß die Untersuchung vorwiegend auf Saxo weiterbauen muß.

Seit Müllenhoff 1883 in dem 5. Band seiner „Deutschen Altertumskunde“ die erste eingehende Behandlung der Starkadsage gegeben hat, bemüht sich die Forschung bis jetzt nur mit geringem Erfolg um die Lösung der zahlreichen Probleme. Die zweite, breit angelegte Behandlung gab Axel Olrik 1910 in seinem bis jetzt noch immer nicht vollständig vorliegenden Buch „Danmarks Heltedigtning“³; sie ist der Ausgangspunkt aller späteren Forschung geblieben. Olrik hat die Meinung Müllenhoffs, Starkad sei eine ursprünglich schwedische Schöpfung gewesen, abgelehnt; ihm ist er der Nationalheld der Dänen. Die von ihm gezeichnete Entwicklungsgeschichte der Sage hat mich aber nicht überzeugen können; er betrachtet den Tod des Helden als den Ausgangspunkt der Sagenbildung, knüpft daran die Wikingerzüge im Osten und zählt die Geschichten von Ingjald, Olo und Vikar zu den späteren Erweiterungen.

Als Heusler acht Jahre später in knappem Umriß das allmähliche Wachsen der Sage zeichnete, betrachtete er die Ingjaldgeschichte als die eigentliche Keimzelle; hierin sind ihm die meisten Forscher gefolgt; so Paul Herrmann, der sonst in seinen „Erläuterungen zu Saxo“ (1922) auf Olrik weiterbaut⁴, H. Schneider in seiner „Germanischen Heldensage“⁵ und W. Ranisch in einem Aufsatz in der Zeitschrift für deutsches Altertum⁶. Die bevorzugte Stelle, die dem Ingjaldabschnitt zugewiesen wird, beruht wesentlich darauf, daß das altenglische Beowulfepos diese Sage schon kennt.

Die Forschung wurde überdies noch dadurch belastet, daß man zwei, wenn nicht gar drei verschiedene Sagengestalten mit demselben Namen Starkad annehmen zu müssen glaubte. Die Rolle Starkads in der Ingjald-

¹ Hoops' Reallexikon IV, S. 276.

² Ausgabe Olrik-Ræder lib. VI, S. 151—180, lib. VII, S. 190, 198, 213, lib. VIII, S. 214, 219—228.

³ Band II, S. 9—219.

⁴ Leipzig 1922, S. 417—467.

⁵ Band II, 1, Berlin-Leipzig 1933, S. 127—183.

⁶ Band 72, 1935.

und in der Olo-Sage ist so durchaus verschieden, daß man fast von Gegensätzen reden möchte; Herrmann bemerkt deshalb⁷: „Dieser Starkad ist grundverschieden von dem Starcatherus des Ingellus“; es sollen die Isländer beide Träger dieses Namens zusammengeworfen haben. Daneben gibt es aber noch einen Riesen Starkad, der in C. 3 der *Gautrekssaga* den Beinamen Áludrengr führt⁸; Olrik hat ihn als einen Wasserdämon betrachtet⁹, in Übereinstimmung mit einer schon von Müllenhoff geäußerten Vermutung. Bei der Seltenheit des Namens Starkad wäre es doch wohl sehr auffallend, wenn mehrere Sagenfiguren ihn getragen hätten und deshalb später zu einer einzigen Gestalt verschmolzen wären.

In dem mir zugestandenen Raum dieses Aufsatzes kann ich meine Auffassung nur skizzenhaft vorlegen und auf die zahlreichen Einzelfragen nicht eingehen; für den zentralen Charakter unwichtige und sicher späte Züge, wie seine Wikingerzüge, das Goldschmiedabenteuer, die Geschichte von Helga und Helgo, werde ich beiseite lassen. Es ist mir in erster Linie um ein geschlossenes Bild der Starkadfigur zu tun.

Starkad tritt zu drei Königen in eine bedeutungsvolle Beziehung: zu Vikar, Ingjald und Olo. Die Forschung hat mit besonderer Vorliebe sein Verhältnis zu Ingjald hervorgehoben, und zwar aus zwei Gründen: a) Sein Auftreten bei Ingjald ist der Inhalt einer Sage, die uns der *Beowulf* schon überliefert; damit kommen wir also bis ins 8. Jahrhundert, wenn nicht beträchtlich früher, als die Zeit, da diese Sage ausgebildet wurde. b) Gerade diese Episode schildert Starkad in der sympathischen Rolle des alten Waffenmeisters (wie Berchtung oder Eckehart), der darauf bedacht ist, die Ehre seines Zöglings ungeschmälert zu wahren. Ingjald hat die Tochter des Dänenkönigs geheiratet, obgleich sein Vater in einem Kampf mit diesem Nachbarvolk gefallen war: also eine Heirat, die nach der üblichen germanischen Weise eine Sühne festigen sollte. Aber ein *eald æscwiga* kann die Schmach, daß die Mörder seines Herrn mit den Waffen der von ihnen getöteten Hadubarden in der Halle prunken, nicht vertragen. Er reizt immer wieder die jungen Gefolgschaftsleute zur Rache auf, bis schließlich einer einen Dänen niederhaut. Im folgenden allgemeinen Kampf werden die dänischen Gäste getötet. So berichtet das Beowulfepos.

In Saxos Darstellung ist vieles anders vorgestellt. Die Antagonisten sind, den Verhältnissen einer späteren Zeit gemäß, nicht mehr Hadubarden und Dänen, sondern Dänen und Deutsche. Starkad, der in der Rolle des *æscwiga* auftritt, hält nur eine *hvyrt*, und zwar an Ingellus selber, der schließlich, tief erschüttert, das Schwert ergreift und die Söhne des Swertingus tötet. Diese Darstellung gibt der Handlung eine ungleich größere dramatische Spannung als in der altenglischen Form. Mit besonderer Vorliebe hat Saxo

⁷ Z. a. S. S. 411.

⁸ Ausg. W. Ranisch, Berlin 1900, S. 12.

⁹ Z. a. S. S. 180.

die verweichlichten Sitten an Ingjalds Hof geschildert, um damit die in seiner eigenen Zeit aus Deutschland eindringende höfische Kultur zu rügen.

Man hat Starkads Rolle in diesem Auftritt mit höchstem Lob gepriesen: er ist das Muster des treuen Gefolgschaftsmannes, der den jungen entarteten König zur Rache beseelt und die dänische Ehre rettet; Axel Olrik meint, daß kein zweites Heldenlied eine so hohe geistige Stufe erreicht habe¹⁰. Saxo hat gewiß darüber frohlockt, daß den verhaßten Deutschen so energisch der Garaus gemacht wurde; dennoch ist er nicht blind dafür, daß Ingellus, wenn auch in gerechter Wut, *sacra mensae sanguine involvit*; das heilige Gastrecht hat er auf blutige Weise verletzt. Eine Heldentat kann man es kaum nennen, wenn friedlich in der Gasthalle schmausende Verwandte plötzlich angegriffen und erschlagen werden. Wer mit seiner Sympathie auf ihrer Seite steht, würde eher von einer niederträchtigen Gemeinheit reden.

Es gibt in der germanischen Überlieferung tatsächlich ähnliche Fälle, die eine andere Sprache reden. Starkad, den das zweite Helgilied Str. 27 *grimm-úðgastr* nennt, erinnert an den „grimmen“ Hagen, der beim Festmahl in Etzels Halle den Kampf entfesselt; nur ist Hagen hier selber Gast, und Kriemhild hat außerhalb der Halle schon ein Gemetzel angestiftet. Im eddischen Atlied sind wir der Ingjaldszone beträchtlich näher: Atli hat seinen Schwager mit böser Absicht eingeladen; dieser kommt mit kleinem Gefolge und kaum bewaffnet und wird von den hunnischen Kriegern angegriffen. Ein anderes Beispiel bietet der Anfang der *Völsungasaga*: Siggeirr ladet seinen Schwiegervater Völsungr zu einem Besuch ein; seine Frau Signý versucht, ganz wie Guðrún, ihre Verwandten zu warnen, aber vergebens. Völsungr geht seinem Schicksal entgegen und fällt im ungleichen Kampf.

Das Urteil des germanischen Dichters über Atli und Siggeirr war gewiß nicht günstiger, als Saxo sich über Svertings Schandtät gegen Frotho ausdrückt: *perfidus hospes*. Zwar hatten sie noch unehrenvoller gehandelt als Ingellus, weil sie ihre Verwandten in böser Absicht eingeladen hatten, dieser aber in plötzlich aufflammender Wut die Rache vollzog. Aber Bruch des heiligen Gastrechts muß man Ingellus gewiß zur Last legen¹¹. Die Tradition hat offenbar seine Schuld zu verringern versucht: im *Beowulf* entfesselt ein junger Krieger den Kampf, bei Saxo wird die Schuld auf Starkad abgewälzt, der durch seine Reizrede den jungen schwachen Ingjald hinreißt. Was man zur Not in Ingjald selber noch entschuldigen konnte, weil er im Zwiespalt von Rachepflicht und Gastrecht hin und her gerissen wurde, das ist kaum verzeihlich bei Starkad, ebensowenig wie bei den *æscwiga*, die, selber zu alt, um das Schwert zu führen, andere bewußt zu dieser gar nicht ehrenvollen Tat aufhetzen.

¹⁰ Z. a. S. S. 42.

¹¹ Saxo lobt S. 198 Starkad, weil er nicht gegen Sigarus, dessen Gastfreundschaft er genossen hatte, kämpfen wollte.

Hat dieser *æscwiga* schon Starkad geheißen? Darüber läßt sich mit Sicherheit nichts sagen. Ich möchte Schneider, der daran kaum zweifelt¹², gern beipflichten. Für eine so wichtige Rolle hatte die Sage natürlich einen Namen; weshalb an einen Unbekannten denken, wenn wir aus der späteren Tradition Starkad kennen? Nehmen wir ihre Identität an, so können wir die Figur des Starkad bis in sehr frühe Zeit zurückverfolgen. Trennen wir *æscwiga* und Starkad, so häufen sich die Schwierigkeiten. Hat Starkad also außerhalb dieser Sage eine Sonderexistenz gehabt? Was war dann der Inhalt dieser alten Starkadsage? Weshalb wurde er später mit dem *æscwiga* gleichgesetzt?

In dem Olo-Auftritt zeigt Starkad einen ganz anderen Charakter. Hier ist er am tiefsten gesunken; er wird zum bezahlten Mörder des eigenen Herrn. An diesen Teil der Starkadsage knüpfen sich die schwierigsten Fragen. Saxo verbindet damit aufs engste Starkads Tod¹³: der Held bereut diese Schandtat so sehr, daß er sich nur den Tod wünscht. Schwach vor Alter zieht er umher, um einen Mann zu finden, der ihm den Todesstreich geben will, und findet ihn schließlich in einem gewissen Hatherus, dessen Vater Lennius oder Lenno er vorher getötet hatte.

Der Schlußteil der Starkadsage besteht teilweise aus Prosa, teilweise aus einem Gedicht, das im Stil der Rückblickslieder der nachklassischen Zeit ist. Während Olrik¹⁴ und Schneider¹⁵ der Prosa den Vorzug geben, glauben Herrmann¹⁶ und Ranisch¹⁷ von den Versen ausgehen zu müssen. Diese, übrigens mit den uns zu Gebote stehenden Mitteln kaum zu lösende Frage ist deshalb nicht unwichtig, weil Prosa und Lied in einigen Punkten von einander abweichen: die Prosa¹⁸ erzählt, daß Starkad sich das Blutgeld um den Hals hing und sich mit zwei Schwertern umgürtete, damit er sich damit einen Töter erkaufen könne; das Lied erwähnt das Geld überhaupt nicht¹⁹ und spricht nur von einem Schwert. Saxo hatte hier vielleicht eine isländische *fornaldarsaga* als Quelle, die auf ein darin mitgeteiltes Lied aufgebaut war. Mir scheint die schlichtere Darstellung des Liedes unbedingt den Vorzug zu verdienen.

Damit hängt dann aber wieder eine andere Frage zusammen: ist das Blutgeld in der Olo-Sage selbst wohl ursprünglich? Die Schandtat des

¹² Z. a. S. S. 174.

¹³ Obgleich er ihn S. 213 noch zu den auserwählten *effrenati ingenii iuvenes* gerechnet hat, läßt er seinen Tod als alter Greis darauf unmittelbar folgen!

¹⁴ Z. a. S. S. 151.

¹⁵ Z. a. S. S. 162.

¹⁶ Z. a. S. S. 588.

¹⁷ ZfdA 72, S. 126.

¹⁸ Nach Olrik aus dänischer und dann doch wohl sehr verwässerter Tradition.

¹⁹ Dieses unheroische Motiv kann sehr leicht später hinzugefügt worden sein; die Apolloniussage kennt (*Gesta Romanorum*, Nr. 153) auch das Motiv, daß einer Geld darbietet, um getötet zu werden. Saxo könnte daher den Gedanken bekommen haben!

Starkad, an sich schon ungeheuer genug, wurde ins Maßlose gesteigert, als er wie ein Judas seinen Herrn für Gold verraten hatte. Nehmen wir an — was mir dem alten Sagenstil mehr zu entsprechen scheint — daß er seinen Brotherrn getötet hat, ohne als Mörder gedungen zu sein, dann erhebt sich die Frage, wie wir alsdann diese Geschichte zu verstehen haben. Leider ist Saxos Bericht zu kurz, um den Gang der Ereignisse genau zu erfassen.

Im 7. Buch erzählt Saxo, daß Olo von seinem Vater Sywardus eine Flotte bekommt und mit einer Schar Wikinger, unter denen auch Starcatherus, umherzog und siebzig Seekönige erschlug. Nachher erobert Olo Dänemark, regiert aber mit so großer Grausamkeit, daß einige Edle den Entschluß fassen, ihn zu töten; sie finden Starcatherus bereit, die Tat auszuführen. Man hat damit die Iringsage verglichen, ja sogar als Vorbild betrachtet²⁰; dagegen ist sie nach Schneider für die Starkadsage belanglos²¹. Es ist aber mit Ranisch²² zu beachten, daß Starcatherus den Hauptanstifter des Mordplanes, Lennius, nachher tötet, was die Übereinstimmung mit der Iringsage noch größer macht. Trotzdem halte ich eine Entlehnung in diesem Fall für vollkommen ausgeschlossen; die Berührung mit der Iringsage wurzelt in den bei allen germanischen Stämmen vorherrschenden Verhältnissen; sie ist aber deshalb wichtig, weil sie dem Olo-Auftritt den Rang einer echten Heldensage sichert.

Das wird nun aber gerade zuweilen geleugnet. Schneider betrachtet sie als eine Nachahmung der Vikarsage und versucht nachzuweisen, daß sie aus geläufigen Starkadmotiven aufgebaut ist. Ranisch glaubt, daß Starkads Tod eine Erfindung des Sagamannes der Olo-Geschichte war, und diese sei auch nur ein Abklatsch der Vikarsage. Somit wäre die Episode von Olo als eine der zahlreichen jüngeren Erweiterungen der Starkadtradition zu betrachten. Olrik hingegen denkt an eine alte Olo-Sage, in der von jeher die Neidingstat vorkam, und fragt, weshalb sie dem biedereren Gefolgschaftsmann Starkad zugeschrieben wurde.

Ganz unheldisch ist die Olo-Sage keinesfalls. Ich denke an das Motiv, wie Starkad vor den blitzenden Augen des Königs zurückprallt, einen Zug, der an Sigurd erinnert, vor dessen Blick in C. 32 der *Völsungasaga* Gutthormr zweimal zurückschreckt²³. Die Nachbarschaft dieser zwei Sagen kann den heroischen Charakter des Olo-Auftrittes nur steigern. Die Übereinstimmungen mit der Vikarsage — übrigens nur in dem Motiv der Neidingstat des Gefolgsmannes, während die Todesart durchaus anders ist — wäre mithin nicht als eine Nachahmung zu erklären, sondern als ein Beweis dafür, daß

²⁰ Olrik z. a. S. S. 146 zweifelnd, Herrmann z. a. S. S. 555 positiver.

²¹ Z. a. S. S. 153.

²² Z. a. S. S. 128.

²³ Ranisch z. a. S. S. 128 vermutet eine Entlehnung; weshalb nicht ein typisches Motiv der germanischen Epik, die oft von dem feuersprühenden Adlerblick des geborenen Herrschers zu erzählen liebt?

zwei parallele Formen eines gleichartigen Motives nebeneinander bestanden haben.

Wer war der Olo dieser Geschichte? Saxo betrachtet ihn als identisch mit Olo vegetus, den wir aus der westnordischen Tradition als Áli inn frækni kennen. Dieser ist König von Uppland in Norwegen, ursprünglich aber des schwedischen Uppland. Ein schwedischer König Áli ist aus dem *Ynglingatal* bekannt; er fand seinen Tod in einem Kampf mit Aðils auf dem Eise des Vänarsees. Obgleich die Todesart eine durchaus verschiedene ist, hat man den Olo der Starkadsage als denselben schwedischen König betrachten wollen, und dieser ist wieder derselbe wie der im *Beowulf* erwähnten schwedischen Onela, Sohn des Ongenþeow. Zur Bestätigung der Identität wäre darauf hinzuweisen, daß Onelas Neffe Eanmund in Omundus, nach Saxos Darstellung Olos Sohn und Nachfolger, wiederkehren dürfte²⁴.

Meiner Ansicht nach dürfen wir die Olo-Episode nicht als eine späte und nahezu wertlose Neudichtung auffassen. Sie kann im Gegenteil eine alte schwedische Tradition fortsetzen. Nach der Darstellung im *Beowulf* wurde Onela von seinem Neffen Eadgils getötet: ein Verwandtenstreit, der vielleicht einen national-politischen Hintergrund hatte²⁵. Onela-Áli war ein Usurpator, wie das auch mit Olo der Fall war. Die von ihm vertriebenen Neffen, Eanmund und Eadgils, haben nicht geruht, ehe sie das väterliche Erbe zurückerobert hatten. Der Nachhall in der skandinavischen Überlieferung beweist die starke Herrschernatur dieses Onela, dessen Taten man mit Bewunderung weitererzählte. Das könnte die doppelte Todesart erklären. Im Kreise der Neffen erzählte man mit Stolz von dem Kampf auf dem Vänensee; unter den Anhängern Onelas aber war sein Tod nur die Folge des schwärzesten Verrates. Starkad wurde zum Mörder, vielleicht weil er der nationalgesinnten Partei von Eadgils zuneigte und die dänischen Sympathien des Onela nicht weiter teilen konnte. In diesem Fall bietet sich die Ingeldsage als eine auffallende Parallele an, denn auch hier verteidigt Starkad die nationalen Interessen und bekämpft er die Überfremdung am dänischen Hof.

Von dieser Auffassung aus gelangen wir zu weiteren Fragen²⁶: Weshalb wählte man Starkad für diese Mordtat? Zu welcher Zeit hat er diese Rolle in der Áli-Sage bekommen? Das sind aber Fragen, die wir erst später werden beantworten können.

In den Anfang seines Lebens stellt die Überlieferung Starkads Verhältnis zu Vikar. Wir kennen diese Geschichte nicht nur aus Saxos Nacherzäh-

²⁴ Vielleicht ist eine Erinnerung an den Kampf auf dem Vänensee die Bemerkung in der *Gautreks saga*, daß Vikar einem König Sisar in Vænir begegnet, der von Starkad nach einem heftigen Kampf getötet wird.

²⁵ Vgl. Klaeber, Einl. zu seiner *Beowulf*-Ausgabe, S. XLIII.

²⁶ Der Tod im Bade nach Saxos Darstellung scheint sehr unheldisch. Wurde dieses Motiv erfunden, weil man die beiden Bedeutungen des Wortes *laug* „Waschstelle, Bad“ und „See“ mit einander verwechselte?

lung, sondern auch in breiter Ausmalung aus der *Gautreks saga*. Die Forschung ist zum Ergebnis gelangt, daß die, mutmaßlich isländische, Quelle Saxo stark gekürzt worden ist und daß alles Wunderbare davon so weit wie möglich abgestreift wurde.

Vikar wird Saxo zufolge durch eine aus Weidenruten gemachte Schlinge getötet; die *Gautreks saga* hat daneben noch das Motiv des sich in einen Speer verwandelnden Rohrstengels. Saxo erzählt, daß Starkad den König mit seiner Waffe (*ferro*) durchsticht. Daraus darf man nicht mit Herrmann folgern, daß Saxo hier das Ursprüngliche bewahrt hätte²⁷; er hat einfach die wunderbare Verwandlung fortgelassen. Das Selbstopfer Odins in Str. 138 der *Hávamál* kennt ja ebenfalls das gleichzeitige Hangen am Baume und die Speerverwundung. Diese Übereinstimmung ist um so entscheidender, als es sich in der Vikarsage auch um ein Odinsopfer handelt.

Schneider versucht, drei Entwicklungsstufen dieser Sage zu rekonstruieren²⁸; die älteste soll die der Saga sein: Starkad ist das unwissende Instrument Odins. Saxo stellt es aber so vor, daß Starkad die Tat vorsätzlich ausführt, macht also seine Rolle zu der eines Verräters. Schließlich geht aus Str. 19 des *Vikarsbálkr* hervor, daß Thor der Unheilstifter war. Es scheint mir sehr fraglich, ob die drei Quellen drei Etappen der Sagenentwicklung widerspiegeln sollen. Thor hatte ja von Anfang Starkad ein *níðingsnafn* zuerteilt, wenn auch Odin die Tat selbst veranlaßt hat; das aber hängt mit der mythologischen Einleitung zusammen, die wir nachher betrachten werden. Wäre Starkad in der Saga ein unwissendes Instrument, so ist von einer Neidingstat kaum die Rede, und das würde wieder nicht zu der Schicksalsbestimmung in der Götterversammlung stimmen. Die Saga aber läßt Odin zu Starkad sagen: *pá skalstu nú senda mér Vikar konung*; was dieses Odinswort bedeutet, war wohl keinem, und am allerwenigsten dem Starkad, ein Rätsel.

Schneider aber betrachtet, wie Olrik und Herrmann vor ihm, die Vikarsgeschichte als eine ursprünglich selbständige norwegische²⁹ Dichtung, die erst später mit Starkad verbunden wurde. Das ist aber wieder eine durchaus unbeweisbare Hypothese über den Ursprung der Sage, die hauptsächlich auf dem späteren Charakter der Überlieferung beruht. Ranisch geht davon aus, daß die Vikarsage als ein Teil der Starkadtradition zu betrachten sei; man hat im Laufe der Zeit auch Starkad, wie Sigurd, Hrolf, Harald Kampfbild und andere Helden, zum Odinshelden gemacht³⁰. Ich sehe auch keine Veranlassung, eine Vikarsage ohne Starkad zu konstruieren. Wenn aber Ranisch mit der Behauptung fortführt, das Opfer des eigenen Herrn sei eine Neubildung, wofür der Lokimythos die Därme und der Baldrmythos den

²⁷ Z. a. S. S. 429.

²⁸ Z. a. S. S. 150.

²⁹ Und zwar eine südwestnorwegische; Vikarr gehört, wie sein Vater Haraldr, zu Agðir.

³⁰ Z. a. S. S. 120.

reyrsproti geliefert haben soll, so kann ich ihm darin nicht folgen. Ein sonderbar eigenwilliger Sagamann, der den *mistilteinn* in einen Rohrstengel verwandelt hätte. Warum können es nicht zwei Parallelfassungen sein, die von Anfang an nebeneinander bestanden haben³¹?

Ich will mich nicht auf den gefährlichen Pfad der Ursprungsfragen hinauswagen³². Es genügt festzustellen, daß Starkad in der Vikarsage als typischer Odinsheld auftritt. Wie im Olo-Abschnitt macht er sich einer Neidingstat schuldig, nur daß dort augenscheinlich Odin überhaupt keine Rolle spielt.

In der Überlieferung stehen nebeneinander die Starkadfiguren der Vikar-, der Ingjald- und der Olo-Sage. Wie sollen wir dieses Nebeneinander beurteilen? Läßt es sich wahrscheinlich machen, daß diese Episoden nacheinander in Starkads Lebensgeschichte zur Entwicklung gekommen sind³³?

Versuchen wir allererst über die mythologische Einleitung der Vikarsgeschichte zur Klarheit zu kommen. Saxo stellt an den Anfang einen mythologischen Exkurs über die Götter Odin und Thor, der gern als Beispiel spätskandinavischer Gelehrsamkeit betrachtet wird³⁴. Wir möchten vorsichtiger urteilen, besonders nachdem G. Dumézil nachgewiesen hat³⁵, daß die beiden Exkurse über heidnische Mythologie in der von Saxo mitgeteilten Hading-sage in ihrem Aufbau unentbehrlich sind und sogar den mythologischen Charakter dieser Sage erhärten. Auch in dem Vikarabschnitt ist die Behandlung der beiden Götter vollkommen berechtigt, denn Saxo erzählt erst, daß Thor dem riesengestaltigen Starkad vier überflüssige Arme abgenommen hat, damit er ein menschliches Aussehen bekomme, und nachher, daß Odin ihm den Auftrag gibt, seinen eigenen Herrn zu töten.

Die *Gautrekessaga* erzählt, daß Odin unter dem Namen Hrosshársgrani Starkads Erzieher war. Später tritt der Held in Vikars Dienst. Als das Königsschiff in einer Windstille nicht von der Stelle kommen kann, wirft die Schiffsmannschaft das Los, um das Opfer zu bestimmen, womit man die erzürnte Gottheit zu beschwichtigen hofft; das Los trifft Vikar. Man steht ratlos bei dieser unerwarteten Entscheidung. In der Nacht erscheint Odin dem Starkad und führt ihn in eine Götterversammlung, damit er dort sein Schicksal erfahre. Thor fängt mit einem Fluch an, weil er an Starkad Rache üben zu müssen glaubt; Odin versucht, den Fluch durch eine Gabe zu mildern. So geht es siebenmal; Starkad ist gleichsam der Einsatz eines Wettbewerbes

³¹ Vgl. meine Bemerkungen in *Arkiv för Nordisk Filologi* 70, 1955, S. 46f.; wieder abgedruckt S. 138f. dieses Bandes.

³² Axel Olrik z. a. S. S. 86 weiß uns genau zu sagen, daß Starkad um 1100 in die Vikarsage aufgenommen wurde. Das ist aber reine Willkür.

³³ Höfler, *Germanisches Sakralkönigtum* I, S. 194, weist mit Recht darauf hin, daß die Lokalisation der Vikarsage in Norwegen noch gar nicht beweist, daß sie auch dort entstanden sei.

³⁴ Z. B. Herrmann z. a. S. S. 426.

³⁵ Vgl. *La Saga de Hadingus, du mythe au roman* (Bibl. de l'Ecole des hautes études, Sciences religieuses, vol. LXVI) Paris 1953.

zwischen Odin und Thor. Die meisten Verfluchungen Thors beziehen sich auf sein Wikingerleben: nicht zu heiraten, kein Land zu besitzen, goldgierig zu sein, schwere Wunden zu empfangen. Für den Aufbau der Sage ist aber das Wichtigste, daß Thor dem Helden, nachdem Odin ihm drei Menschenalter geschenkt hat, bestimmt, in jedem eine Neidingstat zu vollbringen.

Saxo hat diese Szene fortgelassen, erzählt aber doch, daß Odin ihm sowohl das lange Leben wie die drei Meintaten verhängt habe. Dabei ist zu beachten, daß in Saxos Wiedergabe Thor dem Helden nicht übelgesinnt zu sein scheint, weil er ihm ja die überflüssigen Arme abnimmt, und daß Odin sein Verführer ist, weil er durch seine Hilfe Vikars Tod herbeizuführen hofft. In mythologischen Sachen ist Saxo kein sehr verlässiger Führer; vielleicht hat seine auch an andern Stellen hervortretende Abneigung gegen den Zauberer Odin ihn zu dieser Änderung veranlaßt; jedenfalls hat er gekürzt, denn schon seine Bemerkung, die Schandtata an Vikar habe Starkad auf sich genommen, um die Gunst „der Götter“ zu erwerben, dürfte darauf hinweisen, daß auch in seiner Quelle eine Götterversammlung vorkam.

Die Kernfrage ist aber: welche Stellung hat diese Einleitung in der Starkadsage als Ganzes? Seit Olrik wird man nicht müde, darauf hinzuweisen, daß sie zu der Sage gar nicht stimmen soll; es ist hier von drei Neidingstaten die Rede, die Sage kennt aber deren nur zwei, und zwar die an Vikar und Olo verübten. Sie soll deshalb eine spätere Erfindung sein. Wenn der moderne Forscher so leicht die Unstimmigkeit nachweisen kann, weshalb hat dann der Sagamann nicht bemerkt, daß er von drei Schandtaten sprach, während er doch wissen mußte, daß es deren nur zwei gab? Vielleicht hatte er doch ein besseres Verständnis für die Sage als die modernen Sagendeuter.

Hat er von drei Schandtaten gesprochen, dann gehört die Ingjaldgeschichte auch dazu. Das bestreitet man eben, weil Starkad hier der edle Waffenmeister sein soll, der seinen jungen Schützling zu einer ruhmvollen Rache anspornt. Ich habe schon angedeutet, daß die Rache in den Augen der damaligen Menschen nicht gar so ruhmvoll gewesen sein dürfte, wie Saxo das in seinem Deutschenhaß darzustellen beliebt. Ingjald hat das Gastrecht treulos verletzt, als er die Svertingssöhne beim Mahl unversehens niedermachte.

Es ist deshalb sehr wohl möglich, daß der Verfasser des mythologischen Prologs auf eine ausführliche Lebensgeschichte Starkads Bezug genommen hat, die nacheinander die drei Episoden von Vikar, Ingjald und Olo behandelte. Man könnte aber auch dann noch erwidern, daß ein später Verfasser einer fornaldarsaga, die alle zerstreuten Starkadüberlieferungen zu einem Ganzen vereinigte, dazu einen Rahmen ersonnen hat, in dem er die heidnischen Götter und vor allen anderen Odin auftreten ließ. Diese Auffassung ist möglich. Zwingend ist sie nicht, sogar nicht einmal wahrschein-

lich. Noch immer darf man fragen: Ist die uns vorliegende Saga eine Schöpfung des 12. und 13. Jahrhunderts, oder aber ist sie in ihren wesentlichen Zügen nicht viel älter, ja reicht sie nicht in die heidnische Zeit zurück?

Ehe wir uns dieser Frage zuwenden, erfordert der „Riese“ Starkad eine Behandlung. Seine unmenschliche Gestalt haben wir schon erwähnt: Thor soll ihm vier Arme abgenommen haben, ja der *Vikarsbálkr* spricht sogar von acht, *þotunkuml átta handa*. Die *Gautreks saga* hat eine ausführliche Einleitung über seine Abkunft und verdoppelt die Starkadfigur, indem sie ihm einen Riesen desselben Namens als Großvater zuschreibt. Dieser Großvater heißt Starkaðr Áludrengr. Aber auch Saxo weiß noch, daß er aus Jötunheimr gebürtig ist³⁶. Olrik glaubt noch andere Andeutungen für seine Riesennatur anführen zu können; vor seinem Tod bittet Starkad Hatherus, zwischen Kopf und Rumpf zu springen, wohl damit er ihn unter seinem Riesenkörper zerschmettern werde³⁷. Die Strophe 27 des zweiten Helgiliedes deutet seine Kampfwut durch die Bemerkung *barðiz bolr, var á brott þöfuð an*; das beweist zwar nicht, daß er ein Riese war, aber eine übermenschliche Wildheit geht daraus wohl hervor.

Der Skalde Vetrlíði rühmt unter Thors Heldentaten: *steypðir Starkeði*; die Art seines Todes erfahren wir nicht, aber aus dieser Strophe wird deutlich, daß Starkad als ein Riese betrachtet wurde. Das war also schon im 10. Jahrhundert auf Island eine geläufige Vorstellung.

Der Name Áludrengr hat für Starkads Riesenart eine große Bedeutung bekommen. In einer Handschrift der *Heiðrekssaga* (aus dem 17. Jahrhundert) steht in dem Abschnitt über Starkad, daß er *við Álupolla* oder *Álufossa* gewohnt haben soll. Dieser Bemerkung hat Axel Olrik großes Gewicht beigelegt; er erklärt den Vorderteil álu- durch das norwegische Wort ala (vgl. altisl. áll) mit der Bedeutung „tiefe Rinne in einem Flußbett“ und gelangt so zu einem Wassertroll Starkad, der in den als Ulefoss bekannten Stromschnellen gelebt hätte. Der Wasserdämon hat bis auf Heusler und Schneider in der Forschung große Verwirrung angestiftet, indem man nunmehr zwei Starkade annehmen mußte: den menschlichen Helden und einen Troll.

Schon im Jahre 1927 hat Le Roy Andrews gezeigt³⁸, daß das Wort drengr gar nicht für den Namen eines Wasserdämons verwendet werden konnte. Sophus Bugge hatte schon erwogen, daß Áludrengr aus Áladrengr

³⁶ Natürlich sagt er verschleiend für das Riesenland: östlich von Schweden. Richtig beurteilt von Olrik z. a. S. 89; dagegen Ranisch z. a. S. S. 118, der aber für die mythischen Elemente der Sage kein Auge hat.

³⁷ Das ist fraglich. Zwar steht dasselbe in Str. 46—47 des norwegischen Volksliedes *Asmund Flegdegevar* (Landstad, Norske Folkeviser, S. 18), aber diese Strophen fehlen in mehreren Fassungen und können also jung sein. Es ist jedenfalls zu bemerken, daß das Schreiten zwischen Kopf und Rumpf eine rituelle Bedeutung gehabt hat, entweder zur Lustration (vgl. Liebrecht, Zur Volkskunde, S. 350) oder um die Wiedervereinigung der Teile zu verhindern (wie in C. 17 der *Þiðrekssaga*).

³⁸ Vgl. Modern Philology 25, S. 156.

entstellt sei; tatsächlich bietet eine Handschriftgruppe die Lesart Áladrengr. Er bedeutet einfach: Dienstmann von Áli inn frækni. Trotzdem scheint Le Roy Andrews diese Erklärung nicht zutreffend; wenn ich ihn richtig verstehe, weil die Lokalisierung in den Ulefosser schon eine Namensform Áludrengr voraussetze und diese also doch in der Tradition gelebt haben müsse.

Dazu ist folgendes zu bemerken. Ulefoss liegt in Telemarken; es hat aber in diesem Teil Norwegens eine recht lebendige Starkadtradition gegeben. In seinem Rückblicksgedicht bemerkt der Held nachdrücklich einen Kampf mit den „Thelemarchier“ und sagt:

*caput unde tuli livore cruentum
quassum malleolis armisque fabrilibus ictum;
hic primum didici, quid ferra menta valerent
incudis, quantumve animi popularibus esset.*

Also eine hochgestimmte Lobrede auf dieses Bauernvolk, um so befremdender, als Starkad, wie wir noch sehen werden, das Landvolk sonst verachtet. Daraus darf man aber gewiß schließen, daß man in Telemark von Starkad, dem Dienstmann des Königs Áli, zu erzählen wußte. Wir wissen, wie leicht in der Volksüberlieferung einander ähnliche Namen gleichgesetzt werden; eine Verbindung des Áladrengr mit den Álufosser liegt also auf der Hand, und in späterer Zeit mußte der Beiname sich dem Ortsnamen ganz anschließen und zu Áludrengr werden.

Nichts steht der Auffassung im Wege, den Helden und den Riesen Starkad als eine und dieselbe Figur zu betrachten. Wie leicht konnte eine staunende Nachwelt einen Helden in einen Riesen verwandeln; Schneider hat schon daran erinnert, daß in dem *Liber monstrorum* dem gautischen Helden Hugilaicus auch Riesenausmaß zugeschrieben wird. Auf der Roliungheide hinterläßt Starkad in einer Felswand den Abdruck seines Körpers; deshalb ist er natürlich noch nicht ein Troll, geschweige ein Wassertroll.

Das einzige, das in dieser an sich natürlichen Entwicklung für uns Bedeutung hat, ist der Umstand, daß er schon im 10. Jahrhundert als ein Riese aufgefaßt wurde, denn das erlaubt uns für die Zeit, in der sich die Starkadsage ausgebildet hat, wichtige Schlüsse zu ziehen. Die Strophe des Vetrliði zeigt Starkad auch als einen typischen Gegner des Gottes Thor; welche Bewandnis hat es damit?

Die Starkadsage enthält seine ganze Lebensgeschichte: in der Gautreksage wird seine Jugend erzählt, und zwar von seiner Erziehung durch Odin an bis zum Opfertod des Königs Vikar; Saxo führt das Heldenleben weiter bis zum Tode. Die Forschung hat sich daran gewöhnt, eine solche von der Tradition dargebotene Einheit zu zerpfücken, die Herkunft und Bedeutung der einzelnen Motive zu untersuchen und daraus ein Entwicklungsschema zu konstruieren. Ich habe an anderer Stelle³⁹ darauf hingewiesen, daß eine

³⁹ Betrachtungen zum Märchen, besonders in seinem Verhältnis zu Heldensage und Mythos, FFComm. Nr. 150, Helsinki 1954.

Heldensage als ein Ganzes betrachtet werden soll und daß darin eine Idee, gewöhnlich ein Mythologem, zum Ausdruck gebracht wird. Bis jetzt hat die Forschung uns nur die Trümmer der Starkadsage vor Augen gestellt; ich möchte sie deshalb einmal als eine Einheit betrachten.

Die Sage hat eine geschlossene Form, nicht nur, weil sie von einer einzigen Heldenfigur erzählt. Sie bildet auch inhaltlich eine Einheit. Ich leugne nicht, daß sie spätere Erweiterungen erfahren hat; das beweist nur, wie beliebt sie bei Dichtern und Zuhörern war. Zu solchen Zusätzen dürfen wir rechnen: die Mehrzahl der farblosen Wikingerabenteuer in seiner Jugend⁴⁰, mehrere recht späte dänische Episoden, wie das Goldschmiedabenteuer oder die Geschichte von Helga und Helgo, die nur dazu dienen, ihn als den ehrwürdigen Verteidiger der Altvätersitte zu schildern. Wir wollen nicht einmal behaupten, daß die drei Haupttaten, die Vikar-, Ingjald- und Olo-Episode von Anfang eine Einheit gebildet haben, denn man kann hier gewiß von lokalen Bildungen reden, von einer westnorwegischen Vikarsage, einer schwedisch-ostnorwegischen Áli-Tradition und einer dänischen (urspr. hadubardischen) Ingjaldgeschichte.

Das ist aber von untergeordneter Bedeutung. Wichtig ist vor allem, daß die endgültige Starkadsage diese drei Episoden eng miteinander verknüpft hat, dadurch den Charakter des ganzen Heldenlebens bestimmend. Starkad hat drei Schandtaten verübt, und diese wurden ihm von den Göttern selbst verhängt. Er steht in engster Beziehung zu Odin, der ihn zu diesen Taten veranlaßt. Das ist mit klaren Worten in der westnorwegischen Tradition gesagt: die Vikarsage ist das Beispiel eines rituellen Odinsopfers; das Besondere ist nur, daß es als Verrat an dem König dargestellt wird.

Auf den ersten Anblick scheint die Ingjaldsage von einer Rolle Odins nichts zu wissen. Sie ist, ihrer ganzen Anlage nach, von einem odinischen Geist erfüllt; dieser Gott liebt es ja, Feindschaft zwischen Verwandten zu stiften. Aber das genügt nicht, um Odin als Hintergrundfigur der Ingjaldsage zu betrachten. Dennoch ist er sicherlich als der Anstifter gedacht. Nach dem Blutbad beglückwünscht Starkad den jungen König, der jetzt seine Heldentat gezeigt hat, und er sagt dabei: „Sage nun, Rotho, du ewiger Verhöhnner der Feigen, ob wohl Frotho genug gerächt ist, nachdem wir zur Sühne für den einzigen Mann sieben Begräbnisse aufgewandt haben.“ Welcher Name sich hinter Rotho verbirgt, ist unsicher⁴¹, aber daß damit auf eine Figur der odinischen Welt zu schließen ist, wurde nie bezweifelt. Man

⁴⁰ Obgleich auch hier alte, und zwar odinische Züge nicht fehlen: die Erwähnung der in den Männerbünden herrschenden Gesetze (vgl. die Waffenbruderschaft mit Bemonus) oder die Anwendung typischer Kriegslisten (im Kampf mit den Rutenen, mit dem russischen Wisinnus).

⁴¹ Olrik z. a. S. S.31 vermutet einen Odinsnamen Hroði oder Hrauði, alliterierend mit dem Worte hræddr; andere, weniger wahrscheinlich, denken an einen Walkürennamen Rota.

bekommt den Eindruck, daß Odin die Rachetat gefordert hat und jetzt als zufriedengestellt gelten darf.

Auch die Áli-Sage ist von Odins Anwesenheit überschattet. Nicht nur deshalb, weil sie die dritte Neidingstat enthält, die sich jener der Vikarepisode gleichsetzen läßt; das würde an sich noch nicht beweisen, daß Odin dabei eine tätige Rolle gespielt hätte. Nimmt man aber Starkads Tod, der als eine unmittelbare Folge dargestellt wird, hinzu, so mehrten sich die odinischen Züge: es gilt ihm als Schande, einer Krankheit zu erliegen, wie auch Odin selber, als er sich dem Tode nahe fühlte, *lét marka sik geirsoddi*⁴². Der Odincharakter von Starkads Tod geht aber deutlich daraus hervor, daß als sein Gegner Hatherus genannt wird; die Bedeutung dieses Namens wird aber erst später zur Sprache kommen können.

Starkads Leben ist das Leben eines Odinskriegers; er ist der diesem furchtbaren Gotte geweihte Gefolgschaftsmann⁴³. Zuweilen erscheint er als Odin selber: typisch odinisch⁴⁴ ist die Schnelligkeit, mit der Starkad große Entfernungen überwindet⁴⁵, wie in der Erzählung von Helga und Helgo und auf seinem Wege zu Ingellus⁴⁶. Das Eigentümliche an Starkad ist aber, daß er ein Odinskrieger mit einem schlechten Gewissen ist. Nach Vikars Opfer ist er tief erschüttert, weil er das *harmazt handaverka* seines Lebens bereut⁴⁷. Nicht weniger groß ist seine Reue nach Olos Mord; er ist, sagt Saxo, *poenitentia ac pudore percussus*, und das Leben ist ihm so verhaßt, daß er sich mit dem Blutgeld seinen Mörder erkaufen will. Man vergleiche damit, wie Bruno, der Wagenlenker des Königs Harald Kampfbahn, in der Brávallaschlacht seinen Herrn plötzlich zur Erde wirft und ihm mit der Keule den Kopf zerschmettert; dieser Bruno war Odin selber, der auf diese Weise seinen Schützling mitten in der Schlacht nach Walhalla heimholte.

Der Odinskrieger Starkad wird also gar nicht mit Bewunderung geschildert, vielmehr wird scharfer Tadel an ihm geübt. Denn neben, ja sogar über Odin erhebt sich der Gott Thor. Diesem Gotte sind die Taten des Odinshelden ein Greuel; der Segen Odins gilt ihm als Fluch. Deshalb sind die drei Haupttaten Starkads ebenso viele *niðingsverk*, die als Auswirkung eines Fluches gelten. Der Gegensatz zwischen Odin und Thor, den die *Hárbarðsljóð* mit überlegenem Humor, aber vom odinischen Standpunkt aus, schildern, tritt hier noch schärfer hervor: man könnte es so formulieren: ein Odinsmythologem wird von der Thorwelt aus in seiner Nichtswürdigkeit enthüllt.

⁴² Vgl. *Ynglingasaga* C. 9.

⁴³ Vgl. O. Höfler z. a. S. S. 187—190.

⁴⁴ Und gar nicht eine Andeutung seiner Riesennatur, wie gewöhnlich behauptet wird.

⁴⁵ Vgl. die Geschichte des Schmiedes vor der Schlacht bei Lena in den *Boglungasögur*.

⁴⁶ Die Anekdote der Kohlenlast auf seiner Schulter ist wohl eine Erfindung Saxos, der ein Wortspiel seiner Quelle nicht richtig verstanden hat. Starkad hat wohl sagen wollen, er werde dem kolbítr nun seinerseits auch Kohlen bringen.

⁴⁷ Vgl. Str. 20 des *Vikarsbálkr*.

Der Gott der Jarle steht im Gegensatz zum Gott der Karle⁴⁸. Starkad, der typische Vertreter der königlichen Gefolgschaft, steht in keiner Beziehung zu der breiten Volksmasse. Das Volk haßt ihn; nach Vikars Tod sagt die *Gautrekssaga*, die sogar Thors Feindschaft zu begründen versucht: *af þessu verki varð Starkaðr mjök óþakkaðr af alþjóðu*; kein Wunder, weil ja eine der von Thor ausgesprochenen Verwünschungen lautete: *leiðr skal hann alþjóðu allri*. Seine Abneigung gegen das Volk kennt auch die dänische Goldschmiedanekdote; für Norwegen brauchen wir nur an die eben angeführte Bemerkung Starkads über die telemarkischen Bauern zu erinnern. Saxo läßt Starkad selber sagen, es sei einem König unangemessen, die Waffen *adversum populares* zu ergreifen.

Wie man sich das Verhältnis der Odin- und Thormotive in der Starkadsage zu denken hat, bleibt ungewiß. Denn man kann sich vorstellen, daß eine ursprünglich odinische Tradition in einem Kreis von Thorsverehrern umgebogen wurde, aber auch, daß die Sage von vornherein ein Thorsmythologem war. Darauf könnte noch hinweisen, daß die Überlieferung auch noch einen Gegensatz zu dem Kult der Wanen nachdrücklich betont; Starkad verläßt Uppsala, weil er die Ausschweifungen des Wanenkultes nicht leiden kann⁴⁹. Man bekommt fast den Eindruck, daß die Sage die Verhältnisse zwischen den Göttern der drei „Funktionen“ zum Ausdruck hat bringen wollen.

Die Antithese zwischen Thor und dem odinischen Weihekrieger hat dazu führen müssen, daß Starkad zu den traditionellen Thorsgegnern gerechnet wurde, also ihn selber zu einem *troll* machte. Die Wildheit des Recken konnte einem gesitteteren Geschlecht als Ausbruch des Dämonischen erscheinen, viel entscheidender war aber, daß er im Schatten von Thors Zorn stand. So konnte in Westnorwegen sogar die Vorstellung entstehen, daß Thor ihn mit eigener Hand getötet hatte; das weiß uns um 1000 schon Vetrliði zu erzählen. Die ganze Vorgeschichte in der *Gautrekssaga* macht Starkads Riesencharakter zum Hauptmotiv. In der telemarkischen Tradition lebte er deshalb als Troll weiter.

Nur die dänische Überlieferung zeigt Ansätze zu einem Starkadbild, das den Gegensatz zu Thor weniger betont. Vor dem Kampf auf der Roliungheide erscheint er sogar im Gegensatz zu der tobenden Berserkerschar des Anganterus, und nach dem Kampf nimmt er die Hilfe eines Bauern an, dessen „officium“ er als *veneratione dignissimum* lobt. Das kann aber Saxos Schönmalerei sein, der selber natürlich auf der Seite der populares stand. An vielen andern Stellen hat er den Widerwillen Starkads gegen die Volksmasse nicht unterdrücken können.

⁴⁸ Vgl. meine Bemerkungen in La Nouvelle Clio 6, 1954, S. 461—469.

⁴⁹ Der „irische“ König Hugleucus (nach C. 25 der *Ynglingasaga* aber ein König in Uppsala!) ist der Typus des reichen, aber unkriegerischen Wanenfürsten. Das gleiche gilt vielleicht von dem Frauenräuber Wisinnus.

Falls die Starkadsage ihrem Inhalt und Aufbau nach eine Illustration des Gegensatzes Odin-Thor ist, so liegt seine Ausbildung in der ungebrochen heidnischen Zeit auf der Hand. Die Forschung spricht aber von einer *fornaldarsaga* und denkt sich die Ausbildung des mythologischen Vorspiels (isländische Gelehrsamkeit!) frühestens im 12. Jahrhundert. Es sei gern zugegeben, daß damals eine breitangelegte und mit mancherlei Zusätzen erweiterte Fassung zustande gekommen sein kann; die bisherigen Überlegungen führen mich zu der Überzeugung, daß eine Starkadgeschichte, umfassend Götterprolog, Vikar-, Ingjald- und Olo-Geschichte, so wie auch seinen Tod, schon in der heidnischen Zeit entstanden sein muß.

Das beweist schon die Strophe des Vetrliði. Solange man neben dem Vorzeithelden auch noch einen Riesen Starkad annahm, war sie für die Zeitbestimmung der Starkadsage ohne Bedeutung. Aber der Riese Starkad ist eine Folge der Antithese Odin-Thor; er bildet den Schlußstein der ganzen Sagenentwicklung; falls um 1000 Starkad als ein von Thor überwundener Riese galt, muß ein vom Thorsstandpunkt aus behandeltes Starkadleben beträchtlich älter sein.

Das ergibt sich auch aus der Betrachtung der in seinem Leben auftretenden Fürsten. Vikar läßt sich zeitlich nicht bestimmen, aber die genaue Beschreibung des Odinsopfers kann nur aus der heidnischen Zeit stammen. Ingjald, oder vielmehr der hadubardische Ingeld, wird im Anfang des 6. Jahrhunderts gelebt haben; seine Sage ist im 8. Jahrhundert in England weit bekannt; das beweisen nicht nur die Anspielungen in *Widsið* und *Beowulf*, sondern vor allem Alcuins Bemerkung in einem Briefe *Quid enim Hiniældus cum Christo?* Die Mönche seiner Zeit liebten diese Sage also ganz besonders. War die Ingeldsage um 700 in England bekannt, so muß sie in ihrem Heimatlande schon früher ausgebildet gewesen sein; wir kommen also ins 7. Jahrhundert.

Falls der Olo in Saxos Starkadsage eigentlich der im *Beowulf* erwähnte Onela war, so kommen wir zeitlich in die unmittelbare Nähe von Ingjald; er lebte ja auch im Anfang des 6. Jahrhunderts. Man kann es kaum als zufällig betrachten, daß in der Starkadsage zwei Fürsten auftreten, die in derselben Zeit lebten. Das weist darauf hin, daß sich in Schweden und Dänemark — und wenn wir die Vikarsage hinzunehmen, auch in Norwegen — parallele Überlieferungen gebildet haben, in denen ein Gefolgschaftsmann als odinischer Weihekrieger eine Rolle, und sogar eine verhängnisvolle Rolle spielte.

Demgegenüber geht die bisherige Forschung davon aus, daß Starkad erst nachträglich mit diesen Sagen verbunden wurde, etwa als die typische Figur des Waffenmeisters, der zwar Wunder an Tapferkeit ausübte, aber sich seinem Fürsten gegenüber als treulos erwies. Eine Erinnerung an ein historisches Ereignis, das die Mitwelt stark erschütterte und zur Bildung einer Sage veranlaßte? Wann und wo soll dieser Starkad gelebt haben?

Solange man in dem *æscwiga* im *Beowulf* Starkad selbst, oder jedenfalls sein Vorbild, erblickte, war der Held ein Typus des alten Waffenmeisters;

man mußte seine Rolle in der Ingjaldsage wohl als primär betrachten. Bugge hat sogar die Möglichkeit erwogen, daß der Name Starkaðr, ursprünglich Stark-hǫðr, diesen hadubardischen Dienstmann bezeichnete. Das Wort bedeutet aber nicht Hadubarde, sondern „Kämpfer“. Seit Olrik erklärt man den Namen deshalb als einen redenden Namen: „der starke Kämpfer“.

Ich vermag an eine so einfache, fast prosaische Lösung nicht zu glauben. Bedeutet der Name „der starke Hǫðr“, so denke ich an andere Figuren, die ebenfalls den Namen Hǫðr getragen haben. Da gibt es vor allem den Gott Hǫðr im Baldrmythus, denn wie dieser Hǫðr Baldr mit einer Mistel getötet hat, so hat der starke Hǫðr König Vikar mittels eines Rohrstengels geopfert. Diese Parallele ist so wichtig, daß man nicht an einen Zufall denken darf. Es gilt zu bestimmen, welcher der Hǫðr im Baldrmythus war. Seine Bedeutung ist hier vollkommen klar; er ist eine Erscheinungsform des Gottes Odin⁵⁰. Das muß also der Name Stark-Hǫðr bedeuten; man wird zugeben müssen, daß er für einen Prototyp der odinischen Weihekrieger vorzüglich paßt, ja sogar nachdrücklich den religiösen Charakter dieser Vorstellung betont.

Es gibt noch einen zweiten Hǫðr: den Hatherus, der in der Erzählung von Starkads Tod auftritt! Er ist der Sohn des von Starkad getöteten dänischen Lenno und mit ihm in treuer Freundschaft verbunden; trotzdem gibt dieser ihm den heißersehnten Todesstreich. Hatherus, behauptet Schneider, sei eine junge, unheldische Gestalt. Mitnichten; er ist Odin selber, der göttliche Hǫðr, der am Ende seines Lebens Starkad zu sich heimholt. Man beachte nur die sonderbare Art der Tötung; es findet kein Kampf statt, sondern der altersschwache Greis hält dem Jüngling, wie ein Opfertier, den Kopf hin: *pronam cervicem applicuit*; Hatherus hat nur zuzuschlagen. Als ein echter Odinskrieger verschmähte er den Strohtod; *geiri undaðr* starb ja auch Odin. Das Besondere seines Todes ist aber, daß er als eine Art Opfer dargestellt wird und daß ein Hǫðr den Stark-Hǫðr tötet.

Starkad war also von Anfang an eine halbmythische Figur. In ihm wurde das Weihekriegertum der skandinavischen Gefolgschaft symbolisiert. Deshalb trat er in Beziehung zu berühmten Königen der Vorzeit, weil er die Hingabe dieser Weihekrieger verkörperte. Aber wie Odin selber war er eine gefährlich-schillernde Gestalt; der Gott konnte plötzlich seinen Schützling ins Verderben stürzen. In der historischen Wirklichkeit hatte auch die Gefolgschaft ihre dunklen Seiten. Sie war zwar Inbegriff der Treue, aber in den häufigen dynastischen Fehden war es manchmal schwer zu bestimmen, wem man die Treue halten sollte. War das vielleicht nicht Starkads Fall in dem Konflikt zwischen Onela und Eadgils?

Das Volk wird mit berechtigtem Argwohn die sich um den König drängende und Gaben heischende tumultuarische Kriegerschar betrachtet haben;

⁵⁰ Vgl. meinen Aufsatz Der Baldrmythos in Arkiv för Nordisk Filologi 70, 1955, S. 41 ff.; (wieder abgedruckt S. 133 ff. dieses Bandes).

sie hatten in den „Palastrevolutionen“ immer das entscheidende Wort. Starkad ist der Prototyp dieser übermütigen Gefolgschaft; der einfache Bauer wird ihn gefürchtet, wenn nicht gehaßt haben. Deshalb tendiert die von ihm erzählte Sage zu einer Verurteilung des Weihekriegertums.

Wenn Starkad ein Sinnbild ist, brauchen wir nicht nach seinem historischen Vorbild zu fragen. Das hat es nie gegeben. Sogar die Frage, wo sich diese Figur zum ersten Male ausgebildet hatte, ist gegenstandslos. Bei allen skandinavischen Völkern waren die Voraussetzungen dazu da. Sobald die Sage irgendwo geprägt war, mußte sie überall Anklang finden. Der Umstand, daß sie in derselben Zeit an die Könige Ingeld und Onela geknüpft wurde, beweist schon, daß zwischen dem 6. und 8. Jahrhundert sowohl bei Dänen wie Schweden diese halbmythische und durchaus symbolische Gestalt den Bedürfnissen der Zeit entgegenkam. Sie ist ein wertvoller Beweis für die Bedeutung des odinischen Weihekriegertums, das sich in Starkad zu seinem endgültigen Ausdruck verkörperte. Noch viel bedeutsamer ist es aber, daß sich in dieser Sage der latente Gegensatz zwischen den Odin- und den Thorverehrern zu einer effektgeladenen dramatischen Spannung verdichtet; dadurch wirft sie ein unerwartetes Licht auf die religiösen Verhältnisse im 7. und 8. Jahrhundert.

DIE SAGE VON WOLFDIETRICH

Seit Grimm und Müllenhoff haben die namhaftesten Forscher diese Sage behandelt, ohne daß man zu einem befriedigenden Ergebnis hat gelangen können. Die Sage wurde im 13. Jahrhundert von mehreren Dichtern behandelt; sie erfreute sich also damals einer großen Beliebtheit, aber ältere Formen gibt es nicht. Dieser Umstand erschwert die Forschung erheblich. Von den zahlreichen, einander teilweise berichtigenden, teilweise widersprechenden Beiträgen zur Wolfdietrichsage möchte ich die drei folgenden zum Ausgangspunkt meiner Betrachtungen wählen: Hermann Schneiders Buch „Die Gedichte und die Sage von Wolfdietrich“ (1913), Scheludkos Aufsatz „Versuch einer Interpretation des Wolfdietrich-Stoffes“ in der *ZfdPh* 55 (1930) und N. Lukmans Beitrag „Der historische Wolfdietrich“ in *Classica et Mediaevalia* 3—4 (1940—41). Sie haben, wie mich dünkt, die Lösung der Probleme am meisten gefördert, wenngleich sie in methodologischer Hinsicht nicht einwandfrei sind.

Das groß angelegte Schneidersche Buch behandelt ausführlich die zahlreichen literatur- und sagengeschichtlichen Probleme. Die überlieferten Gedichte sind typische Produkte des 13. Jahrhunderts; hat es eine ältere Form gegeben, so ist sie völlig von den landläufigen Motiven der damaligen Abenteuerromane überwuchert. Schneider versucht eine Vorform zu rekonstruieren, auf die wir noch ausführlich zu sprechen kommen. Ein genauer Vergleich der Ausdrucksformen mit jenen der damaligen Kunstdichtungen führt zu dem Ergebnis, daß in Wortwahl, aber auch in dem Gebrauch von Erzählmotiven auffallende Berührungen mit anderen Heldenliedern, besonders des Sagenkreises Dietrichs von Bern, aber auch mit Spielmannsgedichten und sogar mit höfischen Gedichten wie *Tristan*, *Iwein*, *Wigalois* zutage treten. Sehr aufschlußreich sind die zahlreichen Berührungen mit französischen Chansons de geste, die er nachweist. Wie soll man sich nun die Arbeitsweise dieser Dichter und Umdichter des Wolfdietrich-Stoffes vorstellen? Sie saßen doch wohl nicht am Schreibtisch und blätterten in vor ihnen ausgebreiteten Liederheften? Von unmittelbaren Entlehnungen kann kaum die Rede sein. Denn diese „Dichter“ waren zu gleicher Zeit Sänger und Spielleute. Die zahlreichen sprachlichen und motivischen Berührungen mit Gedichten so verschiedener Art beweisen nur, wie reichhaltig das Repertoire dieser fahrenden Leute war. Die südslavischen Balladensänger improvisieren jeden Vortrag eigentlich von Neuem, und dabei kommt ihnen zustatten, daß sie eine große Menge von formelhaften Wendungen und Vortragsstücken auswendig können. Das gilt aber nicht weniger von den homerischen Rhapsoden; sie hatten, wie Schadewaldt be-

merkt¹, mit zahllosen auswendig gelernten Liedern eine ganze Sängersprache im Kopf, und wie der gewöhnlich Sprechende aus den gleichen Wörtern und Wendungen immer neue Sätze bildet, so bilden sie unter Zuhilfenahme von immer wiederholten Versen und Versteilen neue Lieder. Das erklärt zur Genüge, daß die Fassungen des *Wolfdietrich* so weit auseinandergehen, aber auch, daß sie sich alle gleichermaßen innerhalb des Kreises der mittelalterlichen Dichtkunst bewegen. Jede handschriftlich festgelegte Form ist nur ein zufälliger Querschnitt durch eine immer fließende Überlieferung.

Einen Teil seines Buches hat Schneider dem Nachweis gewidmet, daß die schon von Müllenhoff vermutete „austrasische Dietrichsage“ als Grundlage der *Wolfdietrich*-Dichtung, besonders durch Parallelen in den französischen Chansons de geste, bestätigt wird. Dieser Meinung muß ich, wie sich noch zeigen wird, auf das Bestimmteste entgegenreten.

Scheludko hatte sich zur Aufgabe gestellt, die folkloristischen Motive in *Ortnit* und *Wolfdietrich* nachzuweisen. Zuweilen zeigt uns der Vergleich mit dem von einem Dichter benutzten Märchen, inwieweit er ihm gefolgt oder von ihm abgewichen ist; es kann dadurch gelingen, die verschiedenen Redaktionen gegeneinander abzuwägen. Als Scheludko diesen Aufsatz schrieb, waren Panzers Ansichten über das Verhältnis von Heldensage und Märchen noch allgemein angenommen. Heutzutage wird man geneigt sein, etwas vorsichtiger zu urteilen. Es muß daneben ja auch der Mythos berücksichtigt werden. Die überlieferten Fassungen von *Wolfdietrich* machen tatsächlich auf weiten Strecken den Eindruck, reine Märchenstoffe zu behandeln. Wer also von dieser Seite her dem Liederzyklus näher tritt, kommt leicht zur Annahme, der *Wolfdietrich* sei ein reiner Abenteuerroman, der nur die schwächste Bindung mit einer Sage hat, deren Hauptfigur ein historischer König Theodorich gewesen wäre. Eine solche radikale Absage an lange gehegte Lehrmeinungen macht einen erfrischenden Eindruck, und sie enthält zweifellos einen wertvollen Wahrheitskern. Aber die Durchführung seiner Kritik gelangt zu einem Ergebnis, das mich nicht zu überzeugen vermag.

Lukman versucht wieder zu dem historischen Hintergrund der *Wolfdietrich*-Figur zu gelangen. An Stelle des austrasischen befürwortet er den ostgotischen Theodorich. Er bringt dafür eine Reihe von beachtenswerten Hinweisen, aber von seiner Entdeckung geblendet, entdeckt er fast überall Erinnerungen an Ereignisse in Theodorichs Leben. Er hätte sich am Beispiel des französischen Forschers Boissonnade spiegeln sollen, der sich ebenso überschwenglich darum bemüht hat, Personen und Ortsnamen in den Chansons de geste in Chroniken und auf der Karte nachzuweisen. Man hat dessen Buch „Du Nouveau sur la Chanson de Roland“, das 1923 erschienen ist, schon für jene Zeit einen Anachronismus genannt², das läßt sich um so mehr von der 1940 erschienenen Lukmanschen Arbeit sagen. Sie wimmelt von durchaus unhaltbaren Identifikationen, die den Wert einiger guter Be-

¹ Vgl. Die Antike 14, 1938, S. 19.

² Vgl. Italo Siciliano, Les Origines des Chansons de geste, Paris 1951, S. 98.

obachtungen erheblich beeinträchtigen. Ein Beispiel wird genügen: Das Vorkommen des Namens Salnecke soll nicht nur auf Theodorichs Zug nach Saloniki 479, sondern auch auf die Tatsache, daß er dort 474 zum Volkskönig bestimmt wurde, hinweisen³. Aber auch in dem französischen Gedicht *Aiol* geht der Held nach Griechenland, wo er König von Saloniki wird; dazu bemerkt Gaston Paris mit Recht, daß gerade dieser Name die Abfassung des Textes im Anfang des 13. Jahrhunderts sichert, „alors que l'Europe entière était attentive aux résultats de la conquête de l'empire grec, due aux efforts combinés des Français et des Vénitiens“⁴. Auch im Falle *Wolfdietrich* ist der Name Salnecke wichtiger für die Bestimmung der Entstehungszeit der uns überlieferten Fassungen als für den Nachweis, daß hier die historische Theodorich-Figur durchschimmern sollte. Das meiste des von Lukman beigebrachten Beweismaterials ist dieser recht fraglichen Art. Das wichtigste, wie die Identifikation Sabene: Sabinianus, hatte übrigens schon dreißig Jahre früher Sophus Bugge mit seinem weitschauenden Überblick gesehen und ausgesprochen⁵.

Alle Fassungen der *Wolfdietrich*-Dichtung zeigen denselben Charakter einer nachklassischen Epik. Hier weht die Luft der Kreuzzüge und der Abenteuerromane; hochritterliches Gebaren steht neben derbem Volkshumor. Die Lust am Abenteuer überschwemmt die Haupthandlung mit überflüssigen Zwischenepisoden und zieht immer wieder die Aufmerksamkeit vom eigentlichen Heldenleben ab. Die Fülle an Begegnungen mit Riesen und Zwerge, mit Räubern und Sarazenen, das Auftreten von Meerweibern, von der bösen Marpaly, von *Rôme diu milte*, von der schönen Amie, die Begeisterung für märchenhafte Pracht und mechanische Bäume scheinen dazu bestimmt, einem Publikum behagen zu sollen, das wir heutzutage im Kino erwarten. Diese fahrenden Sänger haben sich offenbar in allen Kreisen der Gesellschaft umgetan, aber hatten wohl nur selten das Glück, am Hofe des adligen Gönners zu verweilen; vom Jahrmarkt zum Dorfkirmes wandernd, mußten sie nur zu oft um die Gunst von Dörflern und Bauern buhlen. Diese aber lieben die grellen Farben und die derben Schlägereien, möchten aber auch gern sehen, wie es hinter den hohen Mauern der Ritterschlösser zugeht, und sind zu gleicher Zeit sentimentalischen wie grobsinnlichen Liebesszenen nicht abhold. Die *Wolfdietrich*-Lieder legen ein beredtes Zeugnis für den fast unersättlichen Stoffhunger der damaligen Zuhörerkreise ab, die immer Abenteuer und immer größere Affekte verlangen.

Das ist die Kunst des 13. Jahrhunderts, und zwar einer Spätzeit, in der das Heldenlied gesellschaftlich und künstlerisch schon in bedeutend niedrigere Volksschichten herabgesunken war. Können wir über dieses Jahrhundert hinausgehen? Haben wir das Recht, eine ältere, vornehmere Stufe vorauszusetzen oder sogar zurückzugewinnen?

³ Z. a. S. IV, S. 16.

⁴ Histoire littéraire de la France XXII, Paris 1852, S. 285.

⁵ Helgedigene, Kristiania 1896, S. 167.

Diese Frage wird vielen überflüssig erscheinen. Aber ein Seitenblick auf das heftig bewegte Forschungsgebiet der französischen Chansons de geste wird uns davon überzeugen können, daß sie doch nicht so selbstverständlich bejaht werden darf, wie Germanisten es zu tun pflegen. Übersieht man das Hin und Her der Meinungen in der Romanistik, wie der italienische Forscher Italo Siciliano es mit großer Klarheit und scharfem kritischem Sinn dargelegt hat, so muß man feststellen, daß die Cantilenentheorie auf schwachen Füßen steht. Wir haben die Gedichte seit dem Ende des 11. Jahrhunderts; sie behandeln Personen und Ereignisse aus dem 8. und 9. Jahrhundert; dazwischen dehnt sich eine Leere aus, die von Schweigen erfüllt ist. Hat es damals volkstümliche „lyrisch-epische“ Lieder gegeben, balladenhafte Liedchen, episodische Kurzepen, die zu Kleinepen anschwellen konnten? Es ist möglich, wenn auch durch nichts zu beweisen. Jedenfalls ist es eine heikle Sache, mit Hilfe solcher hypothetischen Vorstufen die Entwicklungsgeschichte der überlieferten Gedichte bestimmen zu wollen.

Freilich, der Germanist wird dem italienischen Skeptiker den Vorwurf machen können, daß er zu wenig die germanischen Verhältnisse berücksichtigt hat. Hier haben wir die Texte, die mindestens bis ins 8. Jahrhundert zurückreichen, hier gibt es epische Kurzlieder aus allen Teilen der germanischen Welt. Hier gibt es die Möglichkeit, das *Nibelungenlied* mit der *Atlakviða* zu vergleichen und uns vor dem Fehlschluß zu hüten, das deutsche Epos sei um 1200 als freie dichterische Schöpfung entstanden. Sollte man also für die Franken eine Ausnahme machen müssen? Ist es glaubhaft, daß die adlige Gesellschaft auch nach ihrer allmählichen Romanisierung diese alten Helden-sagen nicht weiter beachtet hätte und daß dann erst am Ende des 11. Jahrhunderts plötzlich eine neue und rein französische Epik aus einem unbestellten Brachland emporgeschossen wäre? Von Germanien aus gesehen, scheint eine solche Skepsis unangebracht. Das lehrt uns aber auch die Homerforschung. Niemand zweifelt daran, daß *Ilias* und *Odyssee* die persönlichen Schöpfungen eines hochbegabten Dichters sind. Aber die Gedichte tragen nichtsdestoweniger die deutlichen Spuren einer dichterischen Beschäftigung mit den berühmten Sagenstoffen, die bis in die mykenische Zeit zurückreicht. Wie hätte sonst die homerische Kunstsprache entstehen können, in der ältere äolische und spätere ionische Sprachformen unscheidbar gemischt wurden, und deren hohes Alter arkadisch-kyprische Wörter bezeugen?

Wenn wir uns dann doch wieder zu der Einsicht ermutigt haben, daß es auch Dinge gegeben hat, die nicht in den „acta“ stehen, so versuchen wir zu einer älteren Form, zu einem richtigen Heldenlied zurückzugelangen. Wir fangen damit an, leichten Herzens die Begegnung mit dem Meerweib, die Abenteuer mit Riesen und Räubern, den Abend in Büden, die Kreuzfahrt und einige Weibergeschichten zu streichen, und hoffen schließlich, etwas richtig Sagengemäßes zurückzubehalten.

Nach mühsamen Überlegungen gelangt Hermann Schneider zu einem „Ur-Wolfdietrich“, dessen Inhalt er zu bestimmen versucht⁶. Er rechnet dazu die folgenden Züge⁷:

- a) Wolfdietrich war der Sohn des heidnischen Königs Hugdietrich in Konstantinopel.
- b) Ein Verräter bestritt die Echtheit seiner Geburt; die jüngeren Brüder nahmen diesen Vorwurf auf.
- c) Der Meister Berchtung und seine Söhne standen treu zu dem Helden, wurden aber geschlagen und gefangen.
- d) Wolfdietrich zog aus, um Hilfe von Ortnit zu erbitten.
- e) Unterwegs ein Reiseabenteuer auf der Burg eines Heiden, der ihm feindlich entgegentrat, während sich die Tochter in ihn verliebte.
- f) Er hörte in Lamparten Ortnits Gattin dessen Tod durch einen Wurm beklagen und tötete das Ungeheuer.
- g) Besitzergreifung Italiens und Heirat mit der Witwe.
- h) Heimkehr, Befreiung der Mannen mit Wiedereroberung Konstantinopels.

Diese Rekonstruktion befriedigt mich nicht ganz. Schneider bemerkt selber schon dazu⁸, daß die selbständige Existenz der Dienstmannensage ein Postulat ist und daß die Vorgeschichte des *Ortnit* dunkel bleibt. Die Frage erhebt sich, ob die Ortnitfigur von Anfang an zur Wolfdietrichsage gehört hat. Für eine alte einsträngige Heldensage ist das Abenteuer in der Heidenburg höchst befremdend; solche Geschichten gehören ja zu den typischen Motiven der jüngeren Abenteuerromane. Deshalb wird das Jugendabenteuer mit den Wölfen gestrichen⁹.

Fangen wir deshalb mit diesem Motive an. Man darf fragen: bekam der Held den Namen Wolfdietrich, weil er von Wölfen ernährt wurde, oder aber hat man diese Geschichte erfunden, um den sonderbaren Namen zu erklären? Ich glaube, daß man Scheludko darin Recht geben muß, daß die Wolfgeschichte zusammen mit dem Namen Wolfdietrich zum Urthema gehören muß. Damit sind aber alle Schwierigkeiten noch nicht gelöst. Die verschiedenen Fassungen gehen in der Ausformung des Motives weit auseinander. Man kann dazu sagen, daß in volkstümlichen Überlieferungen der Anfang oft verstümmelt oder entstellt wird und dann wieder neu aufgebaut werden muß. Die B-Fassung enthält die Motive: Liebe vom Hörensagen, das Mädchen im Turm und der Werber in Frauenkleidung; das ergibt eine typische mittelalterliche Liebesnovelle.

Ursprünglicher sieht die Sagenform in A und C aus, weil hier das Kind ausgesetzt wird, dann unter Wölfe gerät, schließlich aber von Berchtung erzogen wird. Das stimmt zu zahlreichen alten und neuen Sagen, von denen wir nur die von Kyros und Romulus zu nennen brauchen. Aber auch jetzt stel-

⁶ Z. a. S. S. 180—181.

⁷ Z. a. S. S. 333.

⁸ Z. a. S. S. 403.

⁹ Die Rekonstruktion wurde von Schneiders Auffassung der austrasischen Herkunft der Wolfdietrichsage teilweise bestimmt; deshalb unter a) der starke Nachdruck auf die Namen Hugdietrich und Konstantinopel.

len wir mehrere Umbiegungen fest. A wird entstellt durch legendäre Motive (das spielende Knäblein, dem die Wölfe nichts anhaben, die Ehrerbietung des Kreuzes). Mit der kurzen C-Fassung ist es wenig besser bestellt: das Kind wird während einer Jagd verloren, von Wölfen in ihre Höhle geschleppt und dort *mit wilder nature* erzogen. Auch hier stimmt manches nicht. Ein solcher Heldensproß wird nicht einfach während einer Jagd verloren, sondern ausgesetzt, und zwar auf Anlaß einer den Vater beunruhigenden Prophezeiung, wie das in A, wo von einer Verleumdung gesprochen wird, noch durchschimmert.

Auch der *wildenare*, bei dem in A das Kind erzogen wird, gehört zum Urbestand der Sage: das beweisen die zahlreichen Parallelen in der Weltliteratur, von denen es genügt, Jung-Siegfried zu nennen. Später aber ist an dessen Stelle der Waffenmeister Berchtung getreten. Man kann darin eine Art Verritterlichung des alten Themas sehen. Das Motiv des ausgesetzten und von Tieren ernährten Kindes ist weitverbreitet¹⁰; man könnte deshalb meinen, daß es an jedem Punkte der Überlieferung eingeschaltet werden konnte und aus einem Märchen¹¹ entlehnt wäre. Es ist aber zu bedenken, daß dieses Motiv ursprünglich zum Mythos gehört; es wäre also zu erwägen, ob die Erziehung bei den Wölfen schon so früh zur Wolfdietrichsage gehört hat, daß sie noch ihren mythischen Charakter bewahrt hätte: das hängt von unserem Urteil über die Herkunft des Helden selbst ab.

Scheludko rechnet zur Urgestalt des Romans die Geschichte von der rauhen Else und das Marpaly-Abenteuer; denkt man an den „Urroman“, so dürfte er darin recht haben. Diese Episoden sind ja durchaus „romanhaft“, typische Beispiele der abenteuerlichen Rittergeschichten des 13. Jahrhunderts, in denen der Einfluß der *matière de Bretagne* deutlich spürbar ist. Wollen wir den Inhalt des älteren Heldenliedes bestimmen, so bleiben eigentlich nur der Drachenkampf und die Dienstmännensage übrig. Aber auch sie gehören ihrer Funktion im Epos nach kaum von Anfang an zusammen. Die lange Haft Berchtungs und seiner Söhne kommt dem Dichter zustatten, um Wolfdietrich mittlerweile durch zahlreiche Abenteuer zu führen und besonders den Drachenkampf bestehen zu lassen. Sobald aber der Drache getötet, die Heirat mit Ortnits Witwe gefeiert und Wolfdietrich damit Herr Lampartens geworden ist, hören wir auf einmal (D IX 1): *daß er nie vergaß seiner eilf dienstman*, und erst jetzt bemüht er sich darum, die Dienstmänner aus ihrer Haft zu erlösen. Man gewinnt den Eindruck, daß die beiden Motive (Drachenkampf und Dienstmännensage) nur lose zusammengefügt sind; im Grunde vertragen sie sich schlecht miteinander.

Darf man daraus den Schluß ziehen, daß die Sagen ursprünglich unabhängig voneinander waren? Also einerseits eine rein menschliche Dienst-

¹⁰ Vgl. Scheludko z. a. S. S. 2ff., der auch Beispiele aus der altfranzösischen und altenglischen Literatur anführt für den von Tieren hergeleiteten Namen des Helden (z. B. Orson).

¹¹ Vgl. das Bärensohnmärchen.

mannensage, andererseits eine mythisch-heroische Lebensgeschichte mit Wolfsabenteurer und Drachenkampf? Als beide miteinander verbunden wurden, hatte das zur Folge, daß statt des *waldenære* Berchtung als Erzieher des jungen Helden auftrat und daß weiter die Dienstmannensage nur notdürftig in den anderen Motivkomplex eingebaut wurde.

Die Dienstmannensage bietet aber auch wieder ihre Schwierigkeiten. Sie einfach als „Widerhall der Aussetzungssagen“ zu betrachten, wie Scheludko es will¹², und sie also aus dem Urroman zu streichen, ist eine so gewaltsame Lösung, daß sie mir nicht einleuchten will. Das intime Verhältnis zwischen Waffenmeister und Helden, wie das in der Figur des Hildebrand vorbildlich zum Ausdruck kommt, gehörte ja als typisches Merkmal zur frühgermanischen Welt; man kann es leicht verstehen, daß daraus eine Sage von beispielhafter Treue entstehen konnte.

Die Wolfdietrichsage kennzeichnet sich aber durch die große Zahl der Söhne, die im Gefolge des Berchtung auftreten: anfänglich deren sechzehn, von denen aber sechs in einem Kampf mit Sabene getötet werden. Es gibt dazu merkwürdige Parallelen in der altfranzösischen Literatur. In dem mittelniederländischen Fragment einer Übersetzung des *Floovant* tritt Rigaut mit seinen 16 Söhnen auf, während im altfranzösischen Gedicht *Parise la Duchesse* die zehn Söhne von Clarembaut durch Huguet aus dem belagerten Schlosse Nueve Ferté befreit werden. Dieser Huguet ist der Sohn des Herzogs Raymond de St-Gilles, wurde aber, als seine Mutter Parise fälschlich als Giftmischerin verleumdet wurde und deswegen in die Verbannung gehen mußte, in einem Walde geboren und von Räubern entführt. Diese Motive erinnern stark an die Jugendgeschichte von Wolfdietrich; dabei ist besonders zu beachten, daß die Namen Clarembaut und Berchtung, Huguet und Hugdietrich fast identisch sind¹³. Das darf man gewiß nicht als Zufall betrachten. Während Gaston Paris davon überzeugt war, daß der Ursprung der Sage von Parise „entièrement germanique“ ist¹⁴, zieht Schneider daraus viel weitergehende Folgerungen¹⁵: er sieht darin den vollgültigen Beweis, daß die Dienstmannensage erstens in Frankreich auch ein gesondertes Dasein führte und zweitens, daß sie bereits in der merowingischen Periode die Tendenz besaß, sich an die Geschichte des verbannten und verdächtigten Thronerben anzuschließen.

Das scheint mir aber reichlich hypothetisch. *Parise la Duchesse* ist ein junges Machwerk des 13. Jahrhunderts; man kann es nur als eine Entgleisung betrachten, wenn der Versuch gemacht wird, ihm merowingische Ahnen zu vindizieren. Die Zurückführung des *Floovant*-Romans bis auf Chlodwigs Zeit wird heute als abschreckendes Beispiel der von Bédier an-

¹² Z. a. S. S. 48.

¹³ Vgl. meine Rother-Ausgabe, Heidelberg 1922, S. LXXIII—IV.

¹⁴ Vgl. *Histoire littéraire de la France* XXII, S. 665.

¹⁵ Z. a. S. S. 363.

geprangerten Cantilientheorie betrachtet¹⁶. Es ist also abwegig, diese Chansons de geste als Beweise für den austrasischen Ursprung der Dienstmannensage ins Feld zu führen.

Sollte nicht erwogen werden dürfen, daß in der Hochflut der Rittersagen während des 13. Jahrhunderts die literarischen Strömungen nicht ausschließlich von West nach Ost gerichtet waren, daß also in Deutschland ein sehr beliebtes Heldenlied¹⁷ auch wohl in Frankreich Nachahmung hat finden können? Es wurde vor kurzem nachdrücklich betont, daß von dem *Nibelungenlied* starke Einflüsse in Frankreich, ja sogar bis in Spanien gewirkt haben¹⁸. Zwar hat die seit urgermanischer Zeit bezeugte Institution der Gefolgschaft bei allen Stämmen Beispiele von erschütternder Treue der Dienstmannen hervorgebracht und zu poetischer Gestaltung herausgefordert. So könnte eine die Gefolgschaftstreue verherrlichende Dichtung auch unabhängig voneinander bei Franken und Bayern oder Goten entstanden sein¹⁹.

Aber Clarembaut-Berchtung kann nicht einfach als Laune des Zufalls abgetan werden. Schneider möchte für diesen Dienstmann gerne ein geschichtliches Vorbild aus der Merowingerzeit anführen, aber Ähnlichkeiten in den Namen liefern keinen schlüssigen Beweis²⁰. Der Berchtung der Wolfdietrichsage heißt immer *von Merân*, und das weist auf das dalmatische Gebiet hin, setzt also eher eine östliche, als eine westliche Orientierung voraus. Deshalb versucht Schneider die Bedeutung dieses Namens abzuschwächen: falls der Name Berchtung ostgotischer Herkunft ist, muß man annehmen, daß die an sich in der fränkischen Sage bestehende Meistergestalt wesentlich nach der merowingischen Zeit erst in Berchtung von Merân umgetauft worden wäre²¹. Das ist ein verzweifelter Ausweg. Die Meistergestalt bestand an sich ebenso sehr in der gotischen wie in der fränkischen Sage. Brauchen wir auf Hildebrand noch hinzuweisen, hinter dem immer wieder die historische Gestalt des Gensimund geistert?

Die alte Überlieferung verbindet die Ostgoten immer mit Merân. Aus dem dalmatischen Gebiet waren sie nach Italien aufgebrochen, deshalb galt es als das Stammland der Goten. Eine alte Glosse *Gothi. Meranâri* bezeugt das schon. Das wird durch altenglische und skandinavische Quellen bestätigt: in Deors Klage lesen wir Z. 18—19, daß Theodorich in *Maringaborg* herrschte, und die Theodorich-Strophe auf dem schwedischen Rökstein

¹⁶ Vgl. Siciliano z. a. S. S. 42—43.

¹⁷ Die teilweise tiefgehenden Umarbeitungen und die zahlreichen Handschriften bezeugen ja, daß der *Wolfdietrich* dem damaligen Geschmack zusagte.

¹⁸ Daurel et Beton und die spanische Ballade von den Infantes de Lara, vgl. K. Weis, Frühe Epik Westeuropas und die Vorgeschichte des Nibelungenliedes, Tübingen 1953.

¹⁹ Skandinavien hat das erschütternde *Bjarkamál*, das ebenfalls ein Monument der Gefolgschaftstreue ist.

²⁰ Die von ihm namhaft gemachten Bertoaldus, Bercarius und Bertharius haben mit Berchtung nichts Wesentliches gemeinsam.

²¹ Z. a. S. S. 361.

nennt ihn *skati marika*, d. h. Fürst der Märiager. Die Form *Merân* ist eine Slavisierung von *Meringôs*, über dessen ursprüngliche Bedeutung ich hier keine Vermutungen äußern will.

Die Bezeichnung von *Merân* deutet also in ostgotische Richtung. Kann man hier auch den Namen Berchtung anknüpfen? Wahrscheinlich ist das nicht: Berchtung ist ein sprechender Name, in dem die leuchtende Treue des Dienstmannes versinnbildlicht ist. Seit die bayerischen Grafen von Dachau den Titel Herzog von *Merân* bekommen hatten, war der Name wieder aktuell geworden. In einer Urkunde vom Jahre 1178 ist ein Berthold von *Merân* bezeugt²², dem nach dem Aussterben des Geschlechtes von Dachau dieser Titel von Kaiser Friedrich verliehen wurde. Es wäre möglich, daß ein Dichter ihm zu Gefallen den treuen Dienstmann Berchtung genannt hat²³.

An der ostgotischen Herkunft dieser Figur wird man kaum rütteln können. Er braucht aber in der *Wolfdietrichsage* nicht alt gewesen zu sein. Die Jugendgeschichte verlangt einen einfachen Mann des Volkes „wie der *waldenære*“; der treue Waffenmeister kann erst später eine größere Rolle bekommen haben. Man darf erwägen, daß diese Figur erst in Bayern ausgebildet wurde. Hier konnte eine Figur wie Hildebrand zum Vorbild dienen und der Herzog Berthold von *Merân* ihm seinen Namen geliehen haben.

Auch der Drachenkampf zeigt einen eigentümlichen Charakter. Während er mit den erforderlichen Motiven (das Ausschneiden der Zunge, der Verräter) ausgestattet ist, unterscheidet er sich dadurch von dem Normaltypus, daß er als eine Rachehandlung dargestellt wird. Der Drache, den er überwindet, hatte früher König Ortnit getötet. Der Kampf, der von diesem erzählt wird, ist dann auch, wie Scheludko bemerkt, gegen alle Tradition. Er ist das offensichtlich, weil er mit Hinsicht auf *Wolfdietrichs* Abenteuer konzipiert ist. Daraus schließt Scheludko weiter²⁴, daß die beiden Gedichte *Ortnit* und *Wolfdietrich* von einem Verfasser bzw. von zwei Freunden nach einem gemeinsamen Plan als zwei einander ergänzende Teile gedichtet worden sind. Weshalb sollten aber „die beiden Freunde“ einen gegen alle Tradition streitenden Plan gefaßt haben?

Der *Ortnit* ist nur die Voraussetzung für den viel wichtigeren Kampf *Wolfdietrichs*. Man muß also fragen: was hat den Dichter dazu veranlaßt, die normale Form des Drachenkampfes so umzubiegen, daß eine Vorgeschichte unentbehrlich wurde? Der Held findet in der Höhle zwischen *Ortnits* Gebeinen dessen Schwert, womit er die Heldentat vollführen können, nachdem sein eigenes Schwert versagt hatte. Das ist ein typisches Motiv; ich erinnere nur an das Schwert, das Beowulf in der Grendelhöhle

²² Vgl. K. von Bahder, *Germania* 29, 1884, S. 277.

²³ Lukmans Einfall z. a. S. 12, daß in dem Namen Berchtung der Name des italischen Stammes Brettii oder Bruttii (aus dessen Gebiet auch Cassiodorus herstammte) stecken soll, hätte nie zum Druck gelangen sollen.

²⁴ Z. a. S. S. 38.

findet. Aber es stimmt wieder nicht ganz genau: das Ungeheuer kann nur durch seine eigene Waffe getötet werden; in diesem Fall genügt aber das Schwert eines anderen Helden.

Der Held findet aber noch mehr in der Drachenhöhle. In der Redaktion B findet er auch Ortnits Panzer, den er anzieht, später noch *ein guldin vingerlin*²⁵. Diese Gegenstände dienen dazu, ihn später als Ortnits Rächer auszuweisen. Vielleicht bedeutet es doch noch etwas anderes. Der Held, der das Schwert des getöteten Königs mit Erfolg zu führen weiß, hat sich dadurch als würdig ausgewiesen, dessen Nachfolger zu sein. Er hat sein Anrecht auf die Krone Lampartens legalisiert.

Daß das die ursprüngliche Meinung war, zeigt eine kleine Episode in der B-Fassung. Ortnits Witwe steht klagend auf den Zinnen ihrer Burg, während Wolfdietrich sich im Burggraben mit dem von ihm geretteten, aber schwerverwundeten Löwen aufhält. Er bittet sie, den Löwen zu pflegen. Am folgenden Abend wiederholt sich die Szene. Jetzt aber wirft Wolfdietrich einen gewaltigen Stein *über die zinnen dan*; darauf bemerkt die Witwe (Str. 751): *ditzze ist wol geliche dem keiser Ortnit*. Darauf bekennt Wolfdietrich, daß er ihren Mann gerächt hat.

Voraussetzung zur Gewinnung der Frau und der Herrschaft ist also nicht nur die Rache für den erschlagenen Fürsten, sondern vor allen Dingen der Nachweis, daß er ihm ebenbürtig ist. Wolfdietrich in Ortnits Rüstung, mit dem Königsschwert und dem Königsring, ist gleichermaßen ein wiedererstandener Ortnit. Wenn wir von dieser Vorstellung als dem eigentlichen Zwecke des Drachenkampfes ausgehen, so wird es deutlich, daß dieser Kampf einen anderen voraussetzt, der aber mit dem Tode des Helden enden muß. Weil das Hauptinteresse bei Wolfdietrich liegt, dürfen wir annehmen, daß der Ortnit-Kampf mit Hinsicht auf den seinigen ersonnen ist.

Das führt auf die Frage, ob sich in der eigentümlichen Form von Wolfdietrichs Kampf die Erinnerung an eine historische Situation verbirgt. Scheludkos Behauptung, es sollten hier Abenteuerromane aus dem zweiten Viertel des 13. Jahrhunderts vorliegen, wird schon durch die *Þiðrekssaga* widerlegt. Ortnit heißt hier Hertnið, aber sonst ist die Darstellung des Kampfes durchaus dieselbe. Der Drache mit seinen Jungen, das unter den Kleidern gefundene Schwert, nachher die Rüstung und der Helm mit dem Karfunkel²⁶! Damit ist dieser eigentümliche Drachenkampf für die niederdeutsche Tradition, mindestens des ausgehenden 12. Jahrhunderts, gesichert; die hochdeutsche Vorstufe wird also noch früher anzusetzen sein.

Nun heißt Wolfdietrich hier Dietrich von Bern! Schneider sagt davon: Die willkürlichste und jüngste Übertragung Wolfdietrichscher Züge auf (den austrasischen) Theodorich ist in dem Drachenkampf der *Þiðrekssaga*,

²⁵ Str. 696—7 und 709.

²⁶ Ausg. Bertelsen II, S. 359—368. In der B-Fassung sagt Þiðrekr, nachdem er die Rüstung gefunden hat: *þat þykei mér vanst at þessi vöpn hafði borit Hertnið konungr*.

Kap. 417f. vorgenommen²⁷. Er betrachtet Ortnits Kampf als die Veranlassung dazu, daß auch Wolfdietrich einen Kampf mit einem Drachen zu bestehen hatte (also genau das Umgekehrte der oben vorgetragenen Auffassung), aber muß doch auch zugeben, daß auch der andere Dietrich zu einem Drachenkämpfer geworden war. Das macht die Entwicklung sonderbar kompliziert. Nicht der Verfasser der *Þiðrekssaga* handelte willkürlich, sondern Schneider, der ein klares Zeugnis wegzudeuten versucht. Waren Wolfdietrich und Dietrich von Bern nicht doch eine und dieselbe Person?

Seit Müllenhoff hat die Forschung sich immer mehr davon überzeugen lassen, daß Wolfdietrich zur merowingischen Geschichte gehört. Zwar gibt es in der germanischen Welt Dietriche genug, aber man hatte sich als Urbild des deutschen Helden einen austrasischen Fürsten erkoren. Als solcher sind namhaft gemacht worden: Theudebert, der 534—548 regierte²⁸, und Theuderich, dessen Vorgänger 511—533²⁹. Der einzige Grund für Theudebert ist im Grunde nur, daß dessen Vater in der Quedlinburger Chronik Hugo Theodoricus genannt wird, was also zum Namen Hugdietrich stimmt. Die zweite Ansicht geht davon aus, daß Wolfdietrich nicht der Sohn dieses Hugo Theodorich war, sondern er selber, denn dieser war wirklich ein Bastard und, was schwer ins Gewicht fallen soll, der Sohn eines Heidenkönigs und einer Christin (also wie Wolfdietrich in A). Nun soll von diesem Theodorich ein Chanson de geste handeln, dessen Held Floovant = Chlodovenc (= Chlodwigsohn) heißt. Die Argumente sind äußerst schwach. Die Jugendgeschichte ist nach einem bestimmten Schema aufgebaut, in dem der Sohn ausgesetzt wird, entweder auf Grund einer unheilverkündenden Prophetie oder weil die Mutter des Ehebruchs beschuldigt wird.

Das Schlimmste ist aber, daß man auch wieder in diesem Fall die willkürlichsten Übertragungen von Namen oder Taten einer Person auf eine andere vornehmen muß. So sagt Heusler³⁰: Der Vater wird hereingezogen, und zwar als Gegenpartie; aus dem erwachsenen, beweihten Fürsten wurde das hilflose Kind. In Wolfdietrich sollen die Gestalten Theuderichs und Theudeberts zusammengefloßen sein. Zu solchen „Übertragungen“ bemerkt Siciliano mit nicht ganz unverdienter Schärfe³¹ : „Le ‚transfert‘ épico-historique conciliera toutes les contradictions, trouvera un fondement historique quand et où il n’apparaît pas . . . c’est lui qui transforme une défaite en victoire . . . qui transporte le héros d’un siècle dans un autre, attribue à tel personnage historique un fils inconnu à la place du connu, à

²⁷ Z. a. S. S. 399.

²⁸ So Müllenhoff, ZfdA 1848, und Heinzel, Ostgotische Heldensage, 1889.

²⁹ Vgl. Voretzsch, Epische Studien I, 1900, S. 270 ff., H. Schneider, Germanische Heldensage I, 1928, S. 358 und Ehrismann, Geschichte der deutschen Literatur II², 1935.

³⁰ Vgl. Hoops' Reallexikon IV, S. 565.

³¹ Z. a. S. S. 41.

tel autre donne un nom d'un second personnage⁸², les aventures d'un troisième, les amours d'un quatrième, les „enfances" d'un cinquième."

Einmal von einer solchen Erklärungshypothese befangen, finden sonst sehr kritische Forscher Beweisgründe in den unbedeutendsten Einzelheiten. So nennt Schneider es von „entscheidender Bedeutung", daß in der italienischen (1) Fassung der Chlodwigsohn in nahe verwandtschaftliche Beziehungen zum Herrscherhaus in Konstantinopel gebracht ist, ja als Sohn des ersten christlichen Kaisers Konstantin erscheint. Man möchte meinen, daß das Auftreten dieses Ortsnamens schon in der geschichtlichen Situation der Kreuzungszeit seine Erklärung findet: sogar Charlemagne hat eine abenteuerliche Pilgerfahrt nach Konstantinopel gemacht! Dann erscheint es mir doch ungemein bedeutsamer, daß der große Analest tatsächlich längere Zeit in Konstantinopel verweilte, mit dem Kaiser in engen Beziehungen stand und später in Italien herrschte, wie auch Wölfdietrich sich das Reich Lamparten erwarb.

Versuchen wir deshalb, ob wir mit Dietrich von Bern nicht leichter auskommen als mit einem merowingischen Namensvetter.

Fangen wir mit dem Verräter Sabene an. Sophus Bugge hat schon an den ostgotischen Sabinianus erinnert, der Theodorich während seines Aufenthaltes im byzantinischen Reich feindlich gegenübertrat und 481 ermordet wurde⁸³. Auch *Wölhl* Z. 115 nennt unmittelbar nebeneinander Deodric und Seafola. Der Versuch, diesen Seafola von Sabene zu trennen, muß abgewiesen werden⁸⁴; auch Schneider muß zugeben, daß man in Seafola „ohne Zweifel" Sabene zu sehen hat⁸⁵, und das ist um so wertvoller, weil er damit selber in Schwierigkeiten gerät.

Denn falls Sabene schon im *Wölhl* als bekannte Sagenfigur erwähnt wird, dann deutet das eher auf den ostgotischen als den austrasischen Theodorich. Schneider legt Wert darauf, daß in Z. 24 des nämlichen Gedichtes zu lesen ist: *Deodric wold Frumum*; das soll das einzige Zeugnis germanischer Zunge sein, das eine Erinnerung an die merowingische Abstammung kundtut. Aber das ist ein Trugschluß. Denn haben wir das Recht, diesen Deodric mit dem 90 Zeilen später zusammen mit Seafola genannten Deodric gleichzusetzen? Es gab ja tatsächlich merowingische Theodoriche genug: Theodericus I, Sohn Chlodwigs I, der 534 gestorben ist, und Theodericus II.

⁸² H. Schneider z. a. S. sagt: Theoderichs Vater Chlodwig heisst in alten Quellen Hugo oder Hugo, und „Theoderich" kann sich diesen an sich uncharakteristischen Namen leicht beigelegt haben, nachdem der Sohn einen Doppelnamen „Wölfdietrich" erhalten hatte.

⁸³ Ich sehe keine Veranlassung, mit F. Althum, *Attila und die Hunnen*, 1951, S. 138, als Prototyp des Sabene den Führer der Ostgoten und Alanen Sabinus oder Sainus anzunehmen. Der Name hat nur eine entfernte Ähnlichkeit, und dieser Theodorich stand in keinem Verhältnis zu Theodorich.

⁸⁴ R. Much verbindet den Namen mit jenem von Ptolemaios erwähnten Stamm der Sabalingier, einem der Nerthusvölker!

⁸⁵ Z. a. S. S. 363.

Childeberts Sohn, der 587—613 regierte. Übrigens steht der fränkische Theodric in einem Passus, wo nur große Könige der Vorzeit aufgezählt werden; die Liste geht von Ætla und Eormanric über Cāsere und Oswine bis zu Offa und Hrōðgār. Aus dieser Aufzählung des *Widsið* geht nicht einmal hervor, daß der fränkische Theodorich eine sagenumwobene Königsgestalt sein sollte; das war Cāsere auch nicht³⁶.

Lukman hat, wie schon früher bemerkt, aus den *Wolfdietrich*- Fassungen eine fast vollständige Lebensgeschichte des berühmten Amalers zusammengestellt. Sogar in offenbar jungen Episoden sollen noch Erinnerungen daran fortleben. Ortsnamen werden ohne Bedenken auf der Karte festgelegt; ein so hübscher Name wie Lilienport soll einem Illyriae portus entsprechen, was an sich möglich, aber schwerlich zu beweisen ist. So phantastische Namen wie Merziân oder Ylias werden mit historischen Personen identifiziert. Das sind bedauerliche Entgleisungen. Wie weit der dänische Forscher sich von seinem an sich richtigen Gedanken hinreißen läßt, zeigt seine Bemerkung, daß der Löwe auf Dietrichs Schild daran erinnern soll, daß Theodorich bei Kaiser Leo aufwuchs, oder daß der Drachenkampf vielleicht auf den 476 gewonnenen Sieg über den Usurpator Basiliscus herstamme.

Es ist schade, daß Lukman seine These so sehr kompromittiert hat. Neun Zehntel seines Beweismaterials müssen ohne Bedenken gestrichen werden; was übrigbleibt, genügt vollauf, unseren Gedanken von dem Austrasier weg zum Amaler hin zu wenden. Der Schauplatz Konstantinopel-Lamparten ist ja schon bedeutsam genug: Theodorich der Große hat seine Jugend in Konstantinopel verbracht und schließlich Italien erobert. Der Schwerpunkt seiner Macht lag tatsächlich in der Lombardei.

Aus der um ihn üppig hervorgehenden Sagendichtung sehen wir das Bestreben, seine Königsmacht als eine rechtmäßig erworbene zu legitimieren. Das große Anliegen war dabei, die Eroberung als eine Rückgewinnung darzustellen: Ermanarich hat ihn aus Italien vertrieben; nachdem Dietrich lange Jahre bei Attila eine Zuflucht gefunden hatte, kehrte er zurück und eroberte sein angestammtes Erbteil. Wolfdietrich wurde seines Erblandes beraubt, kehrte aber später mit Heeresmacht zurück und wurde wieder Herrscher in Konstantinopel³⁷.

³⁶ Schneider weiß mit diesem Sabene in dem austrasischen Umkreis nichts anzufangen. Vielleicht gehört er zur Dienstmannensage, aber „in welcher Funktion ist nicht recht klar“. Aber vielleicht ist er später hinzugefügt, zusammen mit den anderen Zügen der Jugendgeschichte. Oder aber gehört er vielleicht nicht der Dienstmannen-, sondern der alten Dietrichsage an. Wieviel einfacher liegt die Sache, wenn wir von den ostgotischen Verhältnissen ausgehen.

³⁷ Dazu bemerkt Heusler in Hoops' Reallexikon IV, S. 565, daß dieses Motiv „kaum der gotisch-oberdeutschen Dietrichsage nachgebildet sein kann, da dies auch den französischen Texten angehört“! Man kann es nur bedauern, daß die Forschung durch die Chansons de geste, deren historischer Gehalt äußerst fragwürdig ist, so sehr auf Irrwege geraten ist.

Man darf wohl annehmen, daß der historische Theodorich bestrebt gewesen ist, seine Untertanen davon zu überzeugen, daß sie in ihm den rechtmäßigen Herrscher anzuerkennen hatten; dazu reichte der Auftrag des byzantinischen Kaisers offenbar nicht aus. In den Kreisen seiner eigenen Gefolgsleute bildete sich allmählich die Vorstellung, daß Italien eigentlich gotisches Erbland war. Ermanarich war der Usurpator und Theodorich der wirkliche Herrscher. Die Ermordung Odoakers, angeblich ein Ausbruch der Familienrache, sollte mit einer schönen Sage übertüncht werden³⁸.

Die Wolddietrichsage hat den Anspruch auf Legitimität auf eine andere Weise gelöst. Die Idee der Rache wurde derart gewandelt, daß Theodorich dadurch verklärt wurde. Jetzt rächt er Ortnit an einem Drachen, der ihn ergriffen und aufgefressen hatte. Wolddietrich zieht aus, um ihn an dem Ungeheuer zu rächen, erwirbt Königsschwert und Königsring und erlangt dadurch das Recht, Ortnits Witwe zu heiraten und die Regierung des verwaisten Reiches anzutreten.

Man darf annehmen, daß nach Theodorichs Tod, als seine Herrschaft schon fest verwurzelt war, das Bedürfnis, seine Macht zu legitimieren, nicht mehr so stark gefühlt wurde wie während seines Lebens. Sagenbildungen, die Theodorich als den rechtmäßigen König zu erweisen suchten, werden deshalb schon früh, und zwar zu seinen Lebzeiten eingesetzt haben. Der Urkern der Wolddietrichsage dürfte wohl bis zum Anfang des 6. Jahrhunderts zurückzuverlegen sein.

Wie konnte man schon so früh dem geschichtlichen König eine so heldenmäßige Tat wie einen Drachenkampf zuschreiben? Lukman hat aus einer Notiz des Anonymus Vallesianus gefolgert, daß etwas Ähnliches schon während seines Lebens erzählt wurde: im Jahre 523, als der König schon 67 Jahre alt war, soll eine Frau unter dem Säulengang des Palastes in Ravenna vier Drachen zur Welt gebracht haben; zwei verschwanden ostwärts über das Meer, zwei andere mit nur einem Kopf wurden getötet. Diese absonderliche Geschichte ist natürlich nie und niemals die Keimzelle des Drachenabenteuers im *Wolddietrich* gewesen.

Die Erhöhung eines Menschen ins Heldenhafte geschah sehr oft unter dem Symbole eines Drachenkampfes, weil dieser das Abbild des gewaltigen Kampfes des Schöpfergottes mit dem Chaosungeheuer war³⁹. Nachdem O. Höfler darauf hingewiesen hat, daß die Mythisierung der Theodorich-Gestalt schon bei dessen Lebzeiten einsetzte⁴⁰, wird die Wolddietrichsage erst

³⁸ Man hat eine gleiche Tendenz in der griechischen Heldensage festgestellt. Menelaos hat aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich (die Göttin) Helena geraubt; als später daraus ein irdischer Mädchen- oder Frauenraub wurde, legten moralische Überlegungen es nahe, aus der Entführung eine Rückführung zu machen (vgl. E. Howald, *Der Mythos als Dichtung*, S. 52).

³⁹ Vgl. meine Betrachtungen zum Märchen, *FFCommunications* Nr. 150, Helsinki 1954, S. 158 ff.; F. R. Schröder, *Mythos und Heldensage*, GRM 36, N.F. 5, 1955, bes. S. 14 f.

⁴⁰ Vgl. *Germanisches Sakralkönigtum I*, 1952, S. 345.

in das rechte Licht gerückt. Eine Jugendgeschichte mit dem Motiv des von Tieren genährten ausgesetzten Kindes^{40a} und mit einem Drachenkampf war dazu besonders geeignet. Es wird jetzt aber auch verständlich, daß im Falle Theodorichs der Drachenkampf nicht wie in der Siegfriedsage ein Jugendabenteuer war, sondern nach einem späteren Zeitpunkt verlegt wurde, damit die Erwerbung von Ortnits Witwe und Reich sich unmittelbar anschließen konnte.

Weshalb bekam der Amaler den Namen Wolfdietrich? Er hängt natürlich mit der Erziehung bei den Wölfen zusammen. Sigurd wurde ja von einer Hindin genährt; deshalb nennt er sich, als Fáfnir nach seinem Namen fragt: *geþukt dýr* (Fm 2), das mit Hinsicht auf Gôr II, 2 wohl als *þjotrtr hábeinn* gedeutet werden darf. So hat Heusler es schon aufgefaßt⁴¹; vielleicht steckt die Erinnerung an einen Initiationsritus dahinter, wie O. Höfler vermutungsweise ausgesprochen hat⁴².

Man darf wohl voraussetzen, daß der Name Wolfdietrich älter ist als die Sage der Erziehung bei Wölfen. Wilhelm Grimm dachte an die Bedeutung „Verbannter“, die das Wort „Wolf“ (vgl. an. *vargr*) haben kann⁴³. Man möchte aber diesen Namen, der gewiß nicht in der sagenhaften Jugendgeschichte von Anfang an heimisch war, auf eine andere Weise mit der Persönlichkeit Theodorichs in Zusammenhang bringen. In dem mittelhochdeutschen Gedicht wird er auch *Wolf ber Dietrich* genannt; in B 369 nennt er sich sogar einfach *der Wolf*. Theodorich, könnte man sagen, lebt in einer gewissermaßen „wölfischen“ Atmosphäre. Seine Mannen heißen Wülfinge; der alte Hildebrand gehört zu einem so genannten Geschlecht, und derselbe Name begegnet uns in ae. *Wylingas* und an. *Ylfingar*⁴⁴. Dazu gehören Helden wie Wolfhart und Wolfwin.

Ich möchte an die *ulfsþeðnar* der skandinavischen Überlieferung erinnern. Sie stellen die Kerntuppe der nordgermanischen Gefolgschaften dar, und ihre kultische Bindung an den Kriegsgott Odin ist längst nachgewiesen worden. Der Wolf ist ein dem Odin geweihtes Tier. Nachdem Höfler darauf hingewiesen hat⁴⁵, daß der ostgotische Theodorich schon in der Rök-Inschrift als Odin-Hypostase aufzufassen ist, scheint es mir möglich, daß er „Wolf“ genannt wurde als Führer einer Gefolgschaft, deren Initiationsbräuche, wenn auch natürlich christlich übertüncht, noch Elemente eines alten Wodankultes bewahrt hatten. So wird man auch die Erziehung durch Wölfe auffassen müssen; und sollte der Ausdruck *mit wilder nature* in

^{40a} Also die Romulus-Legende! Konnte Theodorich überzeugender als italischer König legitimiert werden?

⁴¹ Vgl. Sitzungsberichte der Berliner Akademie, 1919, S. 168.

⁴² Vgl. Kultische Geheimbünde der Germanen I, 1934, S. 209.

⁴³ Vgl. ZfdA 12, 1865, S. 203.

⁴⁴ A. Heusler, Hoops Reallexikon IV, S. 572, vermutet, daß man den Ausgangspunkt bei einem ostgermanischen Stamme, südlich der Ostsee, suchen solle. Der Name hat aber keinen historischen, sondern einen kultischen Ursprung.

⁴⁵ Vgl. Germanisches Sakralkönigtum, passim.

der A-Fassung nicht an die Berserkerwut anzuknüpfen sein? Von diesem Gesichtspunkt aus kommt der Name Wolfdietrich so wie die Jugendgeschichte in ein anderes Licht; sie werden von dem ostgotischen Theodorich aus gesehen greifbar.

Wie aber soll man die Ortnit-Figur in die Wolfdietrichgeschichte einbauen? Wolfdietrich ist Ortnits Nachfolger, wie Theodorich es der Odoakers war. Die Namen sind einander zwar ähnlich, aber sie unmittelbar miteinander zu verbinden, stößt auf Schwierigkeiten. Lukman versucht sie zu beheben, indem er die Form Ortnit anführt, die in einigen Handschriften für Ortnit vorkommt; das stimmt zwar besser, aber genügt doch nicht. In der B-Fassung (Str. 350—381) steht ein merkwürdiger Auftritt, in dem Wolfdietrich und Ortnit einander bekämpfen. Das Stück ist hochromantisch: Wolfdietrich schläft unter einer Linde ein, aber wer sich unter diesen Baum legt, bewiese dadurch, daß er *durch strites willen* in das Land gekommen sei. Ortnit reitet deshalb aus, um den frechen Ritter zu bekämpfen, wiewohl seine Frau davon abrät. Wolfdietrich weigert sich, seinen Namen zu sagen, aber Ortnit vermutet in ihm *Wolf hërre Dietrich von wilden Kriechen*; darauf sagt der Held: *ich wil der Wolf bestân*. Der Kampf endet mit Ortnits Niederlage und einer vollständigen Versöhnung.

Es wäre nicht schwierig, diese Episode in den Ablauf der geschichtlichen Ereignisse einzupassen. Auch Theodorich fällt in Odoakers Land ein, und man könnte von ihm auch sagen *ir vart mit einem schalle sam daz lant iur eigen sî*. Die lange Belagerung Ravennas endete auch mit einer Aussöhnung zwischen Theodorich und Odoaker. Aber die abenteuerlichen Nebenumstände, die an den Wald von Broceliande gemahnen, machen es dort höchst bedenklich, hier einen Nachhall des geschichtlichen Kampfes anzunehmen. Eher wäre zu denken, daß diese Episode dazu dienen sollte zu erklären, daß Wolfdietrich zu Ortnit geht, um dessen Hilfe für den Kampf um Konstantinopel zu erbitten. Da müßte man doch erst erfahren, wieso Wolfdietrich sich mit Ortnit befreundet hat.

Wenn die Wolfdietrichsage bezweckte, der Usurpation durch Theodorich einen schönen Glanz zu verleihen, so mußte der Dichter eher darauf bedacht sein, die Erinnerungen an Odoaker möglichst zu vertuschen. Vielleicht wählte er deshalb einen durchaus abweichenden und dennoch ähnlichen Namen. Die Form Ortnit wird von dem in der *Þiðrekssaga* gebrauchten Namen Hertnið gestützt. Der erste Teil Ort-, der nur in einigen wenigen Namen der deutschen Heldensage auftritt, und zwar nur in der gotischen Überlieferung⁴⁶, lautet im Gotischen *uzda-. Der einzige Name, dessen Vorderteil dieses Wort bildet, ist Usdibadus; so hieß ein Gepide, der im 6. Jahrhundert gelebt hat. Der zweite Teil aber, der germanisch *niþa

⁴⁶ Etzels Sohn heißt in der Dietrichsage Ort, im *Nibelungenlied* Ortlieb, in der *Þiðrekssaga* Ortvin. Dagegen ist Ortwin ein Held von Dietrichs Zwölfen. In der *Edda* heißt eine Schwester Atlis Oddrún.

„Neid, Eifer“ heißt, findet sich nur in dem Namen Nidada, den ein Gotenkönig, ebenfalls im 6. Jahrhundert, getragen hat. Es ergibt sich daraus unzweideutig, daß der Ortnit auf einen ostgermanischen Ursprung dieser Figur hinweist. Man darf wohl annehmen, daß man in gotischen Kreisen, um die üblen Erinnerungen an Odoaker zu vermeiden, einen Ersatznamen gewählt hat, daß also Ortnit tatsächlich Odoaker getarnt hat^{46a}.

Anders aber steht es mit dem Namen Hugdietrich. Hier fällt es schwer, ihn in die Theodorich-Geschichte einzupassen. Der Versuch Lukmans ist wieder ein Beweis seiner zügellosen Phantasie⁴⁷. Er geht von dem sicherlich verderbten, im *Heldenbuch* vorkommenden Hügeldietrich aus, leitet den ersten Teil aus ostgot. *ōgila ab und verbindet das mit dem Beinamen strabo „schielend“, den ein anderer Theodorich führte. Aber dieser war keineswegs der Vater seines berühmten Namensvetters, sondern überhaupt nicht mit dem Amaler-Geschlecht verwandt. Er war zwar dessen Oheim und herrschte über die Goten in Thrazien; er stand abwechselnd in guten und schlechten Beziehungen zum großen Amaler.

Im Epos spielt Hugdietrich eine unbedeutende Rolle. In der Fassung B ist er der Held einer romantischen Werbungsgeschichte um eine in einem Turm eingeschlossene Königstochter, zu der er in Frauenkleidern Zutritt erlangt. Er überläßt sie nach der Schwängerung schmachvoll ihrem Schicksal. In der anderen Fassung ist er ebenso wenig sympathisch geschildert. Er ist der grausame Gatte, der einer Verleumdung seiner Frau Glauben schenkt und sie deshalb verstößt, während er das Kind dem Dienstmann Berchtung übergibt, damit er es umbringe. In beiden Fällen stirbt er so früh, daß seine legitimen Söhne die Verfolgung ihres Bruders weiterführen können.

Die Jugendgeschichte erforderte einen grausamen Vater, den die historische Überlieferung Theodorich dem Großen nicht zuschreibt⁴⁸. Für diese Fiktion brauchte der Dichter einen Namen; billiger könnte das nicht geschehen, als ihm jenen seines Sohnes zu geben. Um ihn aber von Wolfdietrich zu unterscheiden, nannte er ihn Hugdietrich. Die Übereinstimmung mit dem fränkischen Hugo Theodericus ist schlagend. Nun wurde, wie wir

^{46a} Wüßten wir mehr von der gotischen Geschichte jener Zeit, so wäre es vielleicht möglich gewesen, einen bestimmten Träger eines Uzda-Namens als das Vorbild dieser dichterischen Schöpfung anzuweisen. Ob es in Usdibadus' Leben Ansatzpunkte dazu gegeben hat?

⁴⁷ Z. a. S. IV S. 14. Nicht weniger kennzeichnend für seine Methode ist die Herleitung von *Wolf ber Dietrich* aus Valamer-Theodorich.

⁴⁸ Der junge Theodorich wurde als achtjähriger Knabe von seinem Vater Thiudemir als Geisel nach Konstantinopel gesandt; die Trennung von seiner Familie und seinem Volke, sowie das Aufwachsen in einer durchaus fremden und von den unmittelbar vorhergehenden Ereignissen aus gesehen geradezu feindlichen Umgebung konnte den Gedanken an eine unverdiente Härte des Schicksals bei Theodorich haben entstehen lassen, die sich als ein Vorwurf an seinen Vater auskristallisierte.

schon bemerkten, Chlodwig auch Hugo genannt⁴⁹. Dieser Chlodwig war ein Zeitgenosse Theodorichs; durch dessen Heirat mit Chlodwigs Tochter war er Chlodwigs Schwager. Die Beziehungen zwischen Ravenna und Paris waren sehr gespannt; man strebte von beiden Seiten die Hegemonie über die germanischen Stämme an. Der fränkische Wüterich rottete fast seine ganze Familie aus und hatte nachher noch die Unverschämtheit, darüber Krokodilstränen zu weinen. Man kann sich leicht denken, daß Theodorichs Frau dadurch peinlich berührt war. Sowohl die politischen wie die verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen den Schwägern waren also sehr gereizt. Eine unsympathische Figur in der Dietrichsage konnte also leicht nach Chlodwigs Vorbild geschaffen sein. Damit ist aber auch der „austrasische“ Anteil an der Wolfdietrichsage völlig erschöpft.

Ich komme zum Abschluß. Angeregt durch die Skepsis der neueren französischen Forschung auf dem Gebiete der Heldendichtung, wollte ich eine Gegenprobe mit einem spät überlieferten und romantisch aufgebauchten Epenzyklus, wie jenem von Wolfdietrich, machen. Zu meiner Überraschung fand ich mehr und vor allem klarere Verbindungslinien zwischen den Liedtexten und der ihnen zugrunde liegenden historischen Wirklichkeit, als ich erwartet hatte. Sobald man sich von dem Irrbild der merowingischen Grundlage befreit hat, treten die großen Linien einer ostgotischen Theodorich-Dichtung deutlich hervor.

Wenn ich recht sehe, war es hier, wie in den anderen Liedtraditionen vom Berner, die Absicht, ihn als den rechtmäßigen Beherrscher Italiens nachzuweisen. Aber das Bedürfnis, seine Stellung zu legitimieren, war nur für die Zeitgenossen aktuell; spätere Geschlechter nahmen sie als fait accompli an. Namentlich sollte die häßliche Odoaker-Geschichte in Vergessenheit geraten. Theodorich war nicht der Usurpator, aber der seines Landes beraubte Fürst, der es zurückerobern mußte.

Die Entwicklung dieser hoffähigen Tradition muß im Anfang des 6. Jahrhunderts stattgefunden haben. Meine Deutung der Hugdietrich-Figur setzt die Bildung in einer Zeit voraus, da Chlodwig und Theodorich dem Volksbewußtsein noch gegenwärtig waren. Die Wahl des Namens Ortnit weist ebenfalls auf einen ostgotischen Umkreis.

Neben der Tendenz, Theodorichs Rechtsansprüche zu verteidigen, geht eine andere, die für eine sich um seine Figur webende Sagenbildung wichtiger war. Die Jugendgeschichte mit Erziehung durch Wölfe und Drachenkampf macht Theodorich zu einem dem berühmten Siegfried ebenbürtigen Held, dessen Persönlichkeit mythische Ausmaße bekommt. Die Meinung Otto Höflers, daß Theodorich noch bei Lebzeiten Gegenstand einer Mythen-dichtung war, findet also von der Wolfdietrichdichtung aus eine volle Bestätigung.

⁴⁹ Vielleicht bedeutet das Wort einfach Franke; im *Beowulf* Z. 2914 heißen die Franken Hugas, ein Wort, das man mit dem Namen der Chauken hat verbinden wollen.

Mehr als sechs Jahrhunderte schweigt die Überlieferung. Als im 13. Jahrhundert eine breitverzweigte Liedtradition sich uns darbietet, zeigt sie alle Kennzeichen der damaligen Ritterepik. Das *Nibelungenlied* hat an mehreren Stellen noch die herben Züge eines altgermanischen Heldenliedes bewahrt; der *Wolfdietrich* schleppt uns von einem Abenteuer zum anderen, arbeitet mit den damals beliebten Motiven, mischt Rührseligkeit mit Rohheit, Kreuzzugsstimmung mit Riesenabenteuern. Es ist keine Frage, daß hier eine Schöpfung des 13. Jahrhunderts vorliegt, die literaturgeschichtlich betrachtet keine Ahnen gehabt zu haben braucht.

Sagengeschichtlich liegt die Sache aber ganz anders. Weder die Haupt-handlung noch die Namen kann dieser Dichter der Spätzeit aus dem Nichts hervorgezaubert haben. Sie waren ihm von einer alten Überlieferung in die Hand gegeben. Welcher Art aber war diese Überlieferung? Das wissen wir nicht. Gab es damals mündliche Sagen, gab es Prosaberichte über die berühmte Heldengestalt, gab es vielleicht eine nie unterbrochene, sich aber immer wandelnde Kette dichterischer Behandlungen? Mit Siciliano zu reden: in der Zeit zwischen den geschichtlichen Ereignissen und den Chansons de geste herrscht ein völliges Schweigen. Aber was in der romanischen Tradition restlos verschwunden zu sein scheint, davon lebt noch etwas in der germanischen Überlieferung. Die Sagenbildung um Theodorich entsprach Wünschen und Bestrebungen seiner eigenen Zeit; ein Dichter, der im 13. Jahrhundert aus freien Stücken ein Wolfdietrichlied machen wollte, hätte auf diese Motivkette, auf dieses Verhältnis zwischen den handelnden Personen nie verfallen können. Falls ich mit meiner Betrachtung Recht habe, muß man daraus folgern, daß eine zu Theodorichs Lebzeiten ausgebildete Sagenform sich nicht durch mehr als sechs Jahrhunderte erhalten hätte, wenn sie nicht in festen Umrissen den aufeinanderfolgenden Generationen vor Augen gestanden hätte. Dann muß man wohl nicht von einer fließenden mündlichen Volksüberlieferung ausgehen, sondern von Liedern, die fester im Gedächtnis verankert sind.

LA CHANSON DE GORMONT ET ISEMBART

A partir de l'année 1895, en nombre considérable, sont parues des publications sur la chanson de *Gormont et Isembart*¹. Le résultat n'en est pas tellement encourageant qu'on soit tenté d'entreprendre une nouvelle étude sur cette petite épopée qui mérite pourtant, par son sujet et par son âge, encore une étude fouillée. Si l'on passe en revue les opinions énoncées, on ne peut que constater que tout ce qui d'abord avait l'apparence d'une théorie solide, s'est évaporé en hypothèses fragiles et contradictoires. Le personnage de Gormont lui-même, qu'on a cru pouvoir identifier avec un chef viking bien connu, a reçu, des recherches ultérieures, un contour de plus en plus vague. Le seul fait dont on n'a pu douter, c'est le prototype historique du combat livré par Gormont au roi Louis: la fameuse bataille de Saucourt en 881. Tout le reste est contesté et problématique.

Il y a, en effet, des divergences considérables entre les faits historiques et le récit du combat dans la chanson. C'est pourquoi on s'est efforcé de trouver d'autres faits qui s'accorderaient mieux avec la matière de la chanson; on en a trouvé plusieurs et on a cru pouvoir identifier les acteurs de ce petit drame avec d'autres personnages historiques; le cours des recherches est allé se compliquant toujours et, à la fin, on ne sait guère où s'en tenir.

Entre temps, de nouvelles théories sur l'origine des chansons de geste ont dirigé la recherche dans des voies divergentes. Ce qui semble aujourd'hui

¹ J'ai consulté les ouvrages suivants:

1895. Th. Fluri, *Isembart et Gormont, Entwicklung der Sage und historische Grundlage*, Bâle.

1896. R. Zenker, *Das Epos von Isembard und Gormond*, Halle.

1898. F. Lot, *Gormond et Isembard, Recherches sur les fondements historiques de cette épopée*, Romania XXVII, p. 1—54.

1899. R. Zenker, *Neues zu Isembard und Gormond*, ZfrPh XXIII, p. 249—287.

1913. J. Bédier, *Les légendes épiques* IV, p. 63—91.

1924. A. Pauphilet, *Sur la chanson d'Isembart*, Romania L, p. 161—194.

1925. A. Bayot, *Sur Gormont et Isembart*, Romania LI, p. 273—290. — E. Faral, *Gormond et Isembart*, Romania LI, p. 481—510. — M. Wilmotte, *Les origines littéraires de Gormond et Isembard*, Paris.

1926. R. Zenker, *Die Chanson d'Isembart und Joseph Bédiers Epenetheorie*, Romanische Forschungen XXXIX, p. 433—480.

1927. F. Lot, *Encore Gormond et Isembart*, Romania LIII, p. 325—342.

1933. E. Hoepffner, *La Chanson de Gormont et Isembart*, Studi Medievali, Nuova Serie VI, p. 63—81.

1946. E. C. Southward, *Gormont roi d'Afrique*, Romania LXIX, p. 103—112.

1949. I. Arnold et H. Lucas, *Le personnage de Gormont dans la chanson de Gormont et Isembart*, Mélanges E. Hoepffner, Paris, p. 215—226. — A. Burger, Romania LXX, p. 467.

assuré, c'est que la manière dont on a envisagé le problème de la relation entre le fondement historique et l'élaboration poétique doit avoir été insuffisante. En partant d'une autre vue sur ce problème, il me semble possible d'arriver à des résultats plus convaincants : C'est ce que je veux tenter de faire avec les remarques suivantes.

Le témoignage d'Hariulf dans le *Chronicon Centulense* mérite encore toujours d'être pris comme point de départ. Il est donc inévitable de le reproduire encore une fois. Le récit commence avec la mention des deux rois Hludovicus et Karlomannus² et poursuit ainsi :

His ergo regnantibus, contigit Dei iudicio innumerabilem barbarorum multitudinem limites Franciae pervadere, agente id rege eorum Guaramundo, qui multis, ut fertur, regnis suo dirissimo imperio subactis, etiam Franciae voluit dominari, persuadente id fieri Esimbardo Francigena nobili, qui regis Hludovicici animos offenderet, quique genitales soli proditor, gentium barbariem nostros fines visere hortabatur. Sed quia quomodo sit factum non solum historiis, sed etiam patriensium memorie quotidie recolitur et cantatur, nos pauca memorantes, cetera omittamus, ut qui cuncta nosse anhelat, non nostro scripto, sed priscorum auctoritate doceatur. Cum populi supervenientes nostris finibus primum appulissent, exeuntes de navibus Vimmacum et Pontivum provincias lustrarent, ecclesias straverunt, Christianos jugulaverunt, et omnia mortibus et sanguine repleverunt. Denique ecclesiam splendidissimam B. Richarii, quae pro sua magnitudine vel firmitate deijci non poterat, admoto igno succenderunt, sublati prius omnibus, quae discedentibus fratribus remanserunt ecclesiae. Praedictus ergo Hludovicus rex in pago Vimmaco cum eisdem gentibus bellum gerens, triumphum adeptus est, interfecto eorum rege Guaramundo. Et caesis millibus populi infidelis ceteri fugati sunt. Dicitur autem quod in ipso congressu prae nimio feriendi conamine sua interiora ruperit, ac deinde mortuus est.

Cette notice, qui peut être datée de 1088, est de la plus haute importance pour l'étude de la *Chanson de Gormont*. L'on a considéré communément l'allusion à une chanson sur ces événements (*quotidie... cantatur*) comme la preuve que Hariulf a connu notre chanson de geste ; c'est seulement récemment que M. Burger a émis des doutes à ce sujet³ ; il a fait valoir que ces chansons n'étaient pas écrites en langue vulgaire : « si poèmes il y a, c'étaient assurément des poèmes latins ». C'est une hypothèse hardie, qui semble s'inspirer des idées de Bédier. « Qui donc sont ces compatriotes d'Hariulf, sinon les moines de Saint-Riquier ? » demande M. Burger. Je me demande si l'on peut désigner les religieux d'un couvent avec le mot *patrienses* ? « Qui mieux qu'eux pouvaient raconter et chanter ces œuvres locales fondées sur la tradition des anciens ? » continue-t-il à demander, pour terminer avec la remarque toute « bédérienne » : « Il est probable qu'ils les racontaient en français à leurs visiteurs laïques, mais sans doute d'après leurs chroniques latines. »

Sans doute ? Il y a une chanson française qu'on place unanimement aux environs de la même année 1088, date de la chronique elle-même, et l'auteur dit expressément *cantatur*, qui semble mal s'accorder avec « des poèmes latins ». Est-ce que les moines de Saint-Riquier auraient été moins intéressés

² Édition Dom Bouquet, VIII, p. 273

³ Romania LXX, 1948—9, p. 467.

aux vieilles chansons du terroir, que ceux de Lindisfarne, à qui Alcuin en 797 avait reproché d'aimer trop les *carmina gentium*, en leur posant la question: *Quid Hinieldus cum Christo?*⁴ J'aimerais donc laisser la chanson en langue vulgaire en honneur et je me demande seulement: est-ce que Hariulf a connu la chanson dans la forme où nous la connaissons?

Malheureusement Hariulf ne nous en dit pas le contenu, assurément parce qu'elle était récitée *quotidie*⁵; tout le monde en connaissait donc le récit. Les détails nous échappent. Rien ne nous est dit sur le rôle d'Isembart pendant le combat; il n'y est pas question des combats singuliers de Gormont avec les nobles français. Il se pourrait que la chanson ait été beaucoup plus simple que celle qui nous est transmise. Il y a pourtant à relever un point, où Hariulf semble s'écarter de notre chanson: il dit qu'Esimbardus avait incité Guaramundus à l'invasion de la France (*persuadente* et plus tard *hortabatur*). Or, dans la chanson, après la mort du chef païen, Isembart s'exclame (v. 471—3):

*tant le vus dis, plusurs feices
a Cirencestre, en voz contrees,
que Franceis sunt gent aduree !*

et dans les vers 426—9, il se souvient de la prédiction:

*si jeo veneie en ices ost,
que jeo sereie u pris u morx.*

Il faut en conclure qu'Isembart a dissuadé le roi Gormont de faire cette incursion en France, parce qu'il savait d'avance les risques qu'on y courrait.

Cela m'amène à supposer que la chanson connue est un remaniement d'une autre plus ancienne, et peut-être plus simple, dont Hariulf fait mention. MM. Arnold et Lucas⁶ arrivent aussi à la conclusion que la version mentionnée par Hariulf aurait été remaniée par un Anglo-Normand, qui connaissait la légende anglaise, où il aurait trouvé le nom de Cirencestre. Nous reviendrons sur leur opinion, qui ne paraît pas justifiée, mais leur idée d'un remaniement d'une chanson plus ancienne n'en perd pas sa valeur.

Le manuscrit de la chanson de geste est daté des environs de l'année 1080. F. Lot propose⁷ une latitude d'environ seize années: 1088—1104, pour la forme présente du poème. Selon lui le texte doit avoir été composé pas beaucoup plus tard que l'an 1068, puisque le poète considère le Gâtinais comme appartenant au vassal Eodon le Campanais (v. 90); or ce fief avait été réuni à la couronne en 1068. En outre on est amené à supposer un texte plus ancien; il existait, disent MM. Arnold et Lucas⁸, au 11^e siècle, dans la

⁴ Monumenta Germ. hist., Epistolae, IV, p. 183.

⁵ Je me demande si les moines de Saint-Riquier auraient eu le loisir de réciter ou chanter cette histoire *quotidie* ?

⁶ Mélanges Hoepffner, p. 225.

⁷ Romania LIII, p. 342.

⁸ L. c., p. 225.

région où se trouve l'abbaye de Saint-Riquier, une version de cette chanson de geste dont Hariulf parle dans sa chronique. Aux différences notées entre Hariulf et la chanson de geste, que nous venons de relever, on peut ajouter que la destruction de l'abbaye par les païens manque dans le texte mutilé, qui nous est conservé; il se peut qu'elle ait été racontée dans le commencement aujourd'hui perdu.

Quant à la forme de la chanson, on s'accorde à la trouver plus ancienne. La division en laisses inégales, le refrain qui les termine, surtout la ligne de huit syllabes, au lieu du type normal de dix syllabes⁹, en sont des preuves convaincantes¹⁰. Il est important de signaler les relations avec les chansons de geste les plus anciennes, appartenant au même 11^e siècle, notamment la *Chanson de Roland* et celle de *Willelme*. Quant à la première, M. Wilmotte a signalé quelques exemples d'expressions qui sont les mêmes dans la *Chanson de Roland* et celle de *Gormont*; il en conclut que celle-là est la plus ancienne et que le poète de *Gormont* l'a connue et y a fait des emprunts. M. Hoepffner rejette l'opinion de Wilmotte; il croit observer au contraire toute une série de rapports entre la *Chanson de Gormont* et celle de *Willelme*, d'où il conclut¹¹, qu'ils «établissent nettement l'influence directe que l'un de ces poèmes a exercée sur l'autre». Ensuite il arrive à la conclusion que l'auteur de *Gormont* a pu «s'inspirer de certaines données de *Willelme*, tout en puisant en outre largement dans le vieux fonds commun d'une tradition épique des scènes toutes faites»¹².

M. Bayot a observé qu'on peut signaler des mots et des expressions qui appartiennent aussi bien à la *Chanson de Gormont* qu'à celles de *Roland* et de *Willelme*; il en conclut qu'il y aurait eu des chants épiques plus anciens, dont quelques rares témoignages attestent l'existence dès la seconde moitié du 11^e siècle. Cela me paraît d'une grande justesse: on peut penser que les poètes des premières chansons connues n'ont pas créé du néant, mais, bien au contraire, ont pu s'appuyer sur une tradition beaucoup plus ancienne.

⁹ L'opinion de Wilmotte que, inversement, la ligne de huit syllabes aurait été une innovation du poète, est erronée; elle dépend de la conviction que la chanson de *Gormont* aurait subi l'influence directe de la *Chanson de Roland*.

¹⁰ M. Bayot, *Romania* LI, p. 273—290; on trouve ici une discussion d'un article de Salverda de Grave, *Strofen in Gormont et Isembart dans les Mededeelingen der Akademie van Wetenschappen d'Amsterdam*, 53 A, Nr 11, p. 273—301, qui croit que la chanson aurait été composée originairement en strophes de quatre lignes ce qui pourrait indiquer le passage de la poésie lyrique à la poésie épique. Quoique cette hypothèse me semble peu vraisemblable, elle part d'une observation parfaitement juste: la ligne relativement courte et le refrain font l'impression d'une composition artistique chantable, c'est pourquoi Hariulf peut dire: *quotidie... cantatur*.

¹¹ *Studi Medievali*, p. 80.

¹² L'idée d'une ancienne tradition épique remontant bien au-delà de la dernière moitié du 11^e siècle n'est pas favorable à l'hypothèse du poème latin émise par M. Burger.

De ce point de vue il faut examiner le mot *margaris*, appliqué à Isembart. Déjà en 1886, R. Zenker a appelé l'attention sur ce mot, qui est d'origine byzantine; il n'apparaît que très rarement dans les chansons de geste et n'appartenait assurément pas au parler normand du poète de *Gormont*. C'est pourquoi il pense qu'*Isembart le margaris* ne représente nullement le renégat franc de la chanson, mais bien au contraire le gastalde Isembard, apparenté à l'abbé Berthari dans la chronique de Monte Casino; ainsi il appartiendrait à une tradition de l'Italie méridionale. Dans plusieurs contributions (en 1899 et 1926), Zenker a souligné la grande importance de ce mot *margaris* pour le juste entendement de la tradition de *Gormont et Isembart*.

Wilmodte croirait plutôt que ce mot *margaris* a été emprunté à la *Chanson de Roland*, où nous trouvons le nom *Margaris de Sibillie*, pour un comte sarra-sin¹³. M. Hoepffner a rejeté cette explication¹⁴ et avec raison; il arrive à la conclusion que le mystère du mot *margaris* dans *Gormont* subsiste tout entier. Ne serait-il pas permis d'y voir une indication pour une tradition épique antérieure, dans laquelle ce mot aurait eu déjà cours et qui appartenait assurément au Midi de la France? Comment le poète de la *Chanson de Roland* aurait-il pu employer le mot comme un surnom d'un Sarra-sin, s'il ne l'avait connu d'avance comme mot commun? Alors il faudrait accepter que, déjà dès le 11^e siècle, les poètes du Nord et du Sud ont eu des contacts les uns avec les autres. La littérature épique commençait à foisonner dans toute la France. Nous avons déjà vu que le poète de *Gormont* puisait dans une tradition plus ancienne, qui vivait notamment dans le Midi; est-ce trop téméraire de supposer qu'en de telles chansons, où le type de Ganelon jouait un rôle considérable, le mot *margaris* aurait été connu?

Il me faut dire quelques mots sur la valeur littéraire de notre chanson. A cet égard les savants ne sont nullement d'accord, Pauphilet prétend que «la *Chanson d'Isembart* est l'œuvre cohérente, équilibrée d'un bel artiste inventif»¹⁵. Tout au contraire Hoepffner présente l'auteur comme gauche, médiocre et peu imaginaire, qui n'a eu qu'un incontestable talent verbal¹⁶. Voilà des extrêmes remarquables! Je suis d'avis que les deux opinions sont bien exagérées; le poète n'avait assurément pas un talent comparable à celui de l'auteur de la *Chanson de Roland*, mais il montre une adresse peu commune à esquisser des scènes émouvantes et à maintenir jusqu'à la fin une narration rapide et pleine d'action. La longue série de descriptions des combats singuliers entre Gormont et les seigneurs français est loin d'être monotone; le poète sait y amener des variations agréables. Les paroles offensantes du roi païen à la fin de chaque combat ont toutes le même contenu, mais combien le poète sait leur donner chaque fois une nouvelle tournure! En

¹³ V. 955 et 1310.

¹⁴ L. c., p. 73.

¹⁵ V. Romania L, p. 193.

¹⁶ L. c., p. 80

outré, il faut tenir compte du fait déplorable que le manuscrit ne nous donne qu'un fragment; aussi bien le commencement que la fin manquent.

Combien a-t-il été perdu de la chanson originelle? D'abord il faut contredire énergiquement l'opinion émise par Zenker en 1899, qu'il y aurait à supposer une grande lacune après le v. 359. Parce qu'au vers 361, il est dit que le roi Louis *vit si murir ses chevaliers*, il en conclut que dans des vers maintenant perdus au moins un des chevaliers de Louis aurait dû être tué, s'il ne faut pas croire perdues quelques tirades racontant la mort de plusieurs chevaliers. Mais il me semble que tant de barons français avaient succombé auparavant, que le roi avait bien le droit de s'exprimer de cette manière.

La remarque de Zenker méconnaît singulièrement l'architecture vraiment impeccable de cette partie de la chanson. Depuis le commencement du texte conservé, Gormont a tué successivement huit chevaliers du roi. A ce moment Huon se rue à sa rencontre, nonobstant la défense du roi de prendre part au combat. Et voici que la série monotone des combats singuliers est interrompue d'une manière inattendue. Cette fois Gormont ne réussit pas à tuer son adversaire, il le frappe au flanc gauche et ne le fait que trébucher. Mais Huon se redresse et s'envole de nouveau à l'encontre du roi païen:

281 *ja m'eüst mort le rei Gormont*
quant uns Ireis salt entredous ;
Huë le fiert tut a bandon
que mort l'abat as piés Gormont.

Encore une fois il retourne vers son adversaire, qui finit par lui enfoncer l'épée dans le corps et «le rabat sur le sablon». Pourtant Huon a encore la force nécessaire pour empêcher Isembart de lui enlever son cheval; il réussit même à monter encore une fois en selle, mais

322 *Ses plaies prennent a saignier*
li cuers li ment, e Huë chiet.

Ce combat, raconté en deux scènes rendues vivantes par les mots insultants avec lesquels Huon rappelle à Gormont ses injures, lors de son ambassade, fait régner dans tout le passage un climat qui indique sans doute les péripéties à venir. Il me semble tout à fait incroyable que le roi païen puisse encore vaincre quelques autres chevaliers, car alors la tension croissante du récit serait rompue. Non, il n'y a qu'une solution possible, celle de la chanson elle-même: le roi Louis, *dolenz e esmaies* par la mort de tant de ses pairs, et surtout par celle de son gonfalonnier fidèle Huon, se jette lui-même sur son adversaire et accomplit le grand exploit de tuer cet antagoniste formidable, non sans y recevoir une blessure, qui entraînera sa mort rapide. Achille également ne peut s'abstenir de combattre Hector, quand celui-ci a tué Patrocle.

Plus difficile à résoudre est le problème du nombre de vers qui font défaut au commencement de la chanson. Il y a deux sources où nous pou-

vons puiser pour arriver à une solution. D'abord le témoignage de Hariulf; il nous dit que le renégat Esimbardus a poussé Gormont à faire une invasion en France; comme nous l'avons déjà indiqué, la chanson raconte tout au contraire qu'Isembart lui a déconseillé de tenter cette aventure; cette scène a eu lieu à Cirencestre (v. 472); nous y reviendrons tout à l'heure. Il est justifié de supposer que le poète a relaté comment Gormont rassemblait une flotte, cinglait vers la côte de Normandie, y débarquait, dévastait le pays, incendiait l'abbaye de Saint-Riquier. Ensuite on attend du récit, comment le roi Louis a entendu cette nouvelle désastreuse, a assemblé une armée et s'est mis en route pour le Vimeu où il a rencontré les troupes païennes.

Mais voilà que quelques indications de la chanson nous fournissent d'autres renseignements. Isembart est introduit dans notre fragment sans préliminaires; mais il a une histoire à lui, que le poète a dû raconter. Pourquoi a-t-il été banni par le roi; comment s'est-il allié avec Gormont et a-t-il renié sa foi? En outre il y est question d'une ambassade de la part de Louis vers Gormont, confiée à Hugon. Celui-ci y est allé avec son écuyer et neveu Gontiers et ils se sont permis des *gabs*, auxquels Hugon fait allusion pendant son combat avec Gormont. Était-ce vraiment une ambassade, ou ne serait-ce pas plutôt une reconnaissance au moyen d'un déguisement. Une de ces ruses de guerre, dont les récits de Vikings abondent? En tout cas, il a fait service *come pulcele*, a présenté à Gormont un paon dans un plateau, mais pourtant celui-ci n'en a pas *mu sa machoire* (v. 246). Il y a plus. Hugon s'est esquivé en emmenant le cheval d'Isembart, tandis que Gontiers a pris un *nef d'or mier* (v. 350). La vérité en est confirmée par la remarque *cele mis jeo a saint Richier*. Voilà assurément une raison valable pour les moines de Saint-Riquier de se montrer intéressés aux faits et gestes des deux armées, qui avaient eu lieu dans le voisinage de leur abbaye: non seulement celle-ci avait été incendiée, mais ils gardaient avec orgueil la coupe d'or provenant du roi païen.

La chanson était donc considérablement plus longue qu'elle ne nous est conservée; considérant que la fin nous manque également, on peut évaluer la chanson originelle au double du fragment connu. En outre la chanson n'avait pas seulement le caractère tragique que nous en connaissons: elle comportait aussi une scène humoristique qui ne pouvait que faire ressortir plus âprement les désastres qui survinrent ensuite.

Cirencestre! Ce nom de lieu, mentionné au vers 470 a causé beaucoup de peine aux commentateurs de notre chanson. Pendant que F. Lot y voyait une mention contemporaine des événements racontés qui se serait maintenue jusque dans notre texte¹⁷, Bédier veut en faire la preuve de quelque source latine; il y voit l'empreinte du clerc sur la légende¹⁸. Enfin MM. Arnold et Lucas avancent l'opinion que c'est le remanieur d'une chanson de geste plus ancienne, qui y a incorporé certaines données de la légende anglaise, entre autres la mention de Cirencestre.

¹⁷ V. Romania XXVII, p. 24.

¹⁸ Les légendes épiques IV, p. 81.

Il faut pourtant remarquer que la chanson a dû raconter qu'Isembart s'était rendu à la résidence du roi païen Gormont, où il avait renié sa foi. Il a fallu nommer cette résidence; pourquoi donc pas Cirencestre, où le chef viking Gormont a résidé?

Car les annales anglo-saxonnes nous disent que le viking Godrum a reçu du roi Alfred, après être baptisé, la contrée de Cirencestre. C'est assurément un fait positif. Pourtant la valeur en paraît considérablement diminuée, parce que Godrum n'a pas conquis cette ville, comme des sources quasi historiques le prétendent et parce que ce viking n'a plus fait d'expéditions maritimes, tandis que notre Gormont après avoir habité à Cirencestre, a fait l'invasion dans le Vimeu.

Qu'une tradition non livresque pendant le cours de quelques siècles s'embrouille, rien de moins surprenant, mais il me semble que quelques savants ont par la suite embrouillé cette question plus qu'il n'était nécessaire, en la confondant avec le récit d'une ruse de guerre qui se rapporte à un siège de Cirencestre.

Gauffroi de Monmouth a raconté un récit curieux d'un roi britannique Careticus¹⁹. Parvenu au trône, il aurait suscité l'inimitié des Saxons, qui prièrent Gormund, *regem Africanorum in Hyberniam*, de venir à leur aide. Celui-ci força Careticus, après une bataille, à se réfugier dans Cirencestre. Ici le neveu du roi des Francs Louis, appelé Isembardus, se joignit à lui et renia sa foi. Après avoir conquis la ville, Gormund chassa son adversaire jusqu'en Galles et continua à dévaster l'île infortunée.

C'est une histoire bien confuse. Elle considère Ceredic mort en 534 et Gormund, vivant à la fin du 9^e siècle, comme des contemporains. Cela peut arriver dans une tradition épique ou chez un chroniqueur peu soucieux de la vérité. Isembard n'a rien à voir avec cette histoire et c'est Gauffroy qui l'y a introduit. Gauffroy a vécu beaucoup d'années en Normandie et il est probable qu'il y a entendu réciter quelque chanson de *Gormont et Isembart*. On en peut déduire que la raison de cette contamination a été le seul nom de Cirencestre qui figure dans l'histoire de Ceredic aussi bien que dans celle de Gormund. M^{lle} Southward a prêté une attention un peu excessive²⁰ au titre *rex Africanorum* de Gormund dans le récit de Gauffroy; elle fait ressortir avec emphase que dans le *Tristan* de Thomas le fils du roi d'Afrique Gormont a conquis l'Irlande et qu'il résidait à Duveline. Cela pourrait renforcer la mention des *Ireis* comme les guerriers de Gormont dans notre chanson de geste. Je ne la suivrai pas dans cette voie. Roi d'Afrique, cela veut dire: roi d'un peuple noir. Or, nous savons que le nom courant des vikings danois a été Dubh-Gaill: il est bien naturel que ces étrangers «noirs», au cours des siècles, aient été assimilés aux Maures. Ni la désignation d'Africains, ni la mention de l'Irlande ne doivent être considérées comme résultant du

¹⁹ *Historia Regum Britanniae*, éd. San Marte, XI, 8.

²⁰ V. Romania LXIX, p. 103—112.

souvenir d'événements qui auraient eu une relation quelconque avec Dublin ou Ceredic.

La ruse de guerre menace de compliquer notre problème d'une manière inattendue. La même histoire de Gormont a été racontée par Wace dans son *Brut*²¹; il l'aura emprunté à Gauffroy. Seulement il y ajoute dans les lignes 14004—14018 la ruse des oiseaux incendiaires, qui mettaient le feu aux toits de Cirencestre. Nous retrouvons la même histoire dans le *Brut* de Layamon, qui spécifie que les oiseaux avaient été des moineaux et qui nous dit que c'est pour cela que la ville a reçu le nom de Sparrow-chester.

Il est important de savoir d'abord d'où vient cette ruse et ensuite si elle a été racontée dans notre chanson de geste. En 1896, Zenker dans son livre „Das Epos von Isembard und Gormond" a tâché de prouver que la chanson l'avait racontée. La ruse se trouve aussi dans le roman moyen-allemand de *Lohr und Maller*²²; comme ce poème a adapté l'histoire de Gormont et Isembart, Zenker en conclut que le motif de la ruse des oiseaux «dürfte auch dem Dichter der alten chanson bekannt gewesen sein». C'est possible, mais nullement sûr, même assez peu probable. S'il l'a connue, il ne l'a certainement pas racontée dans son poème. Où aurait été l'occasion de nous en dire quelques mots? Y a-t-il ombre de chance que l'auteur, traitant l'expédition en France, l'ait fait précéder de la prise de Cirencestre? Il fallait dire dans l'introduction, malheureusement perdue, comment le renégat Isembart s'était allié avec un païen envahisseur de la France. Nous attendons donc du récit comment il s'était brouillé avec son souverain, comment il avait trouvé un refuge chez Gormont, vivant à Cirencestre, et comment il s'en était allé avec lui dans le Vimeu. Est-ce que l'auteur aurait supposé qu'à l'arrivée d'Isembart, Gormont était en train d'assiéger Cirencestre, ce qui est en outre en contradiction nette avec l'histoire? Et pourquoi aller jusqu'à la mention de la ruse des oiseaux? A quelle longueur le poème arriverait-il, si l'on y voulait introduire tous ces détails, qui n'ont rien à voir avec l'histoire de Saucourt elle-même! La ruse était un motif si répandu au moyen âge que la source française du *Lohr und Maller* l'a pu puiser partout ailleurs²³.

Quoique la ruse elle-même ne nous regarde pas, parce qu'elle n'appartient pas à la chanson de *Gormont*, nous voulons en dire encore quelques mots. Elle appartient surtout à des traditions de vikings. L'historien islandais Snorri la raconte dans la *Heimskringla* du roi norvégien Harald harð-

²¹ Éd. le Roux de Lincy, II, p. 236 suiv., v. 13787—14122.

²² Ce roman a puisé dans une chanson de geste du 14^e siècle; l'original en avait été mis en prose en 1405 pour la comtesse Margarine de Joinville, et traduit en allemand en 1437 pour sa fille Élisabeth de Lorraine.

²³ On peut penser au *Brut* de Wace, mais aussi à l'*Estorie des Engles* par Geffrei Gaimar, où nous trouvons ensemble les noms de Cirencestre et de Gloucester; cela peut expliquer pourquoi, dans la tradition dont le poème allemand émane, au lieu de Cirencestre, le nom de Gloucester apparaît.

ráði, qui en aurait fait usage en Sicile au service de l'empereur de Byzance; le moine danois Saxo Grammaticus l'attribue à Hasting pendant le siège de Duna sur l'Hellespont (!) et encore une fois à Fridleif assiégeant Dublin. Dans la chronique de Nestor, la reine Olga l'aurait employée pour conquérir Iskorsten.

Il n'y a donc aucune raison de supposer, comme Zenker l'a fait, que la ruse aurait été attribuée originellement au roi Ceawlin, petit-fils de Ceredic, qui a conquis en 577 aussi bien Cirencester que Gloucester et qu'elle aurait été plus tard rattachée à Gormont, puis à Olga, Harald et les autres. Il n'y a qu'une tradition livresque, qui semble remonter à Gaimar, mais assurément le récit de la ruse était un thème favori des milieux vikings.

Cela est d'autant plus remarquable que la ruse n'a pu être pratiquée dans la réalité. Elle est impossible à exécuter, elle est une pure fantaisie de poète. D'où en vient l'idée? Dans un article paru en 1927, j'ai appelé l'attention²⁴ sur un usage romain: à l'occasion de la fête de Cérès on attachait des torches flambantes à la queue de renards qu'on chassait ensuite dans les champs de blé. Coïncidence curieuse: dans «Le livre des Juges», au chap. XV, 4, nous lisons de Samson: «il attrapa trois cents renards, et prit des flambeaux; puis il les tourna queue contre queue, et mit un flambeau entre deux queues, au milieu. Il alluma les flambeaux, lâcha les renards dans les blés des Philistins et embrasa les tas de gerbes, le blé sur pied, et jusqu'aux plantations d'oliviers». Ici il s'agit donc également d'un stratagème. Ce n'est pas chez les peuples celtiques qu'il faut chercher l'origine de la ruse des oiseaux incendiaires, mais au contraire dans l'Orient!

Plus tard M. Stender-Pedersen a singulièrement élargi la liste de ces ruses²⁵. Il arrive à la conclusion qu'on a considéré, comme l'inventeur de la ruse des oiseaux, Alexandre le Grand! Déjà au commencement du 11^e siècle, Stéphane de Taron nous dit dans son *Histoire arménienne* qu'Alexandre avait mis le feu à un édifice en bois au moyen d'oiseaux. Je ne répéterai pas les exemples réunis par M. Stender-Pedersen, mais je ne peux m'abstenir de mentionner qu'une ruse analogue se trouve déjà dans les *Strategemata* de Polyainis, qui vivait au temps de Marc-Aurèle! Je me rallie à sa conclusion, que le motif de cette ruse a pris son origine dans l'Orient, peut-être dans les pays mésopotamiens-arméniens et qu'il s'est ensuite répandu dans la tradition arabe et byzantine. Le roi Harald, nous l'avons déjà dit, guerroyait au service de l'empereur de Byzance pendant les années 1033—1034 et il tombait en 1066 dans la bataille de Stamfordbridge. Il me semble séduisant de conclure avec le savant danois, que la tradition de Cirencestre s'est inspirée des contes qui avaient eu une telle vogue dans les milieux vikings.

Il n'y a donc aucune raison de considérer la ruse des oiseaux comme une tradition britannique²⁶, encore moins comme une invention purement

²⁴ Vgl. Die Wikingersage dans la GRM XV, p. 90.

²⁵ Die Varägersage als Quelle der altrussischen Chronik, Aarhus-Leipzig, 1934, p. 146 et suiv.

²⁶ Ainsi que le pensent Fluri et Zenker.

française²⁷. F. Lot était plus en accord avec la vérité en soupçonnant une origine scandinave²⁸. Mais en tenant compte de la filiation des sources où cette ruse apparaît, on est amené à dire qu'il n'y a guère de probabilité que la *Chanson de Gormont* l'ait connue.

En parlant de Cirencestre, j'ai admis implicitement que le Gormont de la chanson serait le même personnage que le viking Gormr ou Gormundus, dont parlent les annales. Selon l'opinion de quelques savants cela ne serait nullement assuré, car ce que la chanson nous raconte du chef des païens ne s'accorde pas avec l'histoire. Gormr a habité quelque temps à Cirencestre, mais, en 880, il s'en est allé en Anglie orientale, tandis qu'un autre groupe de ses vikings a fait une incursion en Flandre. Il y a lieu de penser qu'ils ont pris part à l'expédition en Normandie qui aboutit à la bataille de Saucourt. Mais assurément leur chef n'a pas été Gormr-Gudrum. Comme nous savons en outre qu'en 884 il a rompu la trêve avec le roi Alfred, il va de soi qu'il ne peut pas être tombé à Saucourt.

Ainsi les faits racontés dans la chanson vont à l'encontre de ceux de l'histoire. Les noms ne s'accordent pas plus. Dans les sources anglo-saxonnes nous trouvons les formes Gurmundus (Malmesbury), Gormundus ou Godmundus (Monmouth), tandis que Gormont se trouve chez Wace, Gormond chez Philippe Mousquet. La chronique de Saint-Riquier parle de Guaramundus, le *Fragmentum historicum* de Wermundus et la chanson de *Lober und Maller* de Germon. Ces formes sont trop aberrantes pour pouvoir être réduites à un seul nom qui, selon les annales anglosaxonnes, a été Gudrum. Ce mot reproduit tant bien que mal la forme scandinave Gud-pormr (plus tard contractée en Gormr).

Dire que la figure de Gormond a été «une pure création de poète», comme Pauphilet l'a soutenu, c'est une méthode trop commode pour se tirer des difficultés. D'autres savants ont préféré chercher, dans les sources historiques, des vikings dont le nom serait comparable à Gormont. Zenker a déjà pensé au viking Vurm, qui selon les *Annales Fuldenses* et *Bertiniani* était le chef de l'armée qui, en 882, avait pris une forte position à Elsloo sur la Meuse; aucune source ne nous dit qu'il a été auparavant en Normandie et qu'il a pris part à la bataille de Saucourt. Encore plus compliquée est la solution proposée par MM. Arnold et Lucas: les noms Wermundus, War-mundus, Guermundus sont depuis l'an 1000 assez fréquents, surtout dans la région qui a subi l'influence normande; la forme originale en serait Vermundr et c'est un nom porté par quelques chefs vikings. En outre il y a un Wermundus, qui peut avoir été le père du roi des Angles Offa, un saint très vénéré en Angleterre. Ils arrivent à cette conclusion²⁹: «il semble donc qu'il ait existé, en Angleterre, dans la région même de Cirencestre, des

²⁷ Ainsi Faral, l. c., p. 506.

²⁸ V. Romania XXVII, p. 47.

²⁹ V. Mélanges Hoepffner, p. 224.

légendes concernant un roi païen, que les textes latins appellent Wermundus-Warmundus et dont le nom, par conséquent, a pu être confondu avec celui du païen de la chanson de geste».

A quoi sert un raisonnement si tortueux ? A expliquer le nom de Cirencestre, qui, à leur avis, ne serait qu'une addition postérieure (mais Gudrum a vécu à Cirencestre). Le Gormond du siège de cette ville, inventeur de la ruse des oiseaux incendiaires, aurait été le roi d'Afrique qui, au 6^e siècle, aurait mis Cirencestre à feu (comme nous l'avons démontré plus haut, la ruse des oiseaux n'a pas pu être connue en Angleterre au 6^e siècle).

Est-ce que les formes divergentes de ce nom ont une telle importance qu'elles puissent nécessiter des hypothèses si fragiles ? Le nom du viking de Cirencestre a, dans la chronique saxonne, la forme Gudrum, qui ressemble assez à la forme scandinave originelle. Pour des oreilles françaises du 9^e siècle un tel nom a paru assurément bien barbare ; comment en faire une forme latine ? Malmesbury a cette remarque précieuse : *rex eorum Gudram, quem nostri Gurmundum vocant*. C'est bien clair, pourvu qu'on soit d'accord sur la signification du mot *nostri*. MM. Arnold et Lucas raisonnent ainsi : sont-ils des Normands, alors c'est Gormond, le héros de notre chanson de geste ; sont-ils au contraire des Anglais, alors ce doit être un autre Gormond inconnu. Si tel était le cas, d'où lui viendrait la forme Gudram ? Il faudrait penser à une tradition anglaise, qui remonterait jusqu'à la chronique saxonne : les *nostri*, au sens de « les Anglais », lui auraient alors fait connaître le nom de Godrum. Les *nostri* qui parlent de *Gormundus* sont donc en toute probabilité des Normands. Cette phrase de Malmesbury, loin d'invalider l'équation Godrum = Gormondus, en forme la base la plus solide !

Ainsi en Normandie on appelait ce viking redoutable Gormondus, ou avec des variations aisées à expliquer, Guaramundus ou Germundus. Les noms barbares ont toujours tendance à s'accommoder au parler du pays. Si des noms comme Wermundus abondent au 11^e siècle, cette forme s'impose. Mais comme notre chanson n'emploie que la forme Gormunt, le nom de Wermundus a peu de valeur.

En nous basant sur la tradition, il faut admettre que le roi païen se nommait Gormond, correspondant à la forme scandinave Godrum, qu'ensuite il aurait pris part à la bataille de Saucourt et qu'il avait été auparavant à Cirencestre. Voilà donc de nouveau la difficulté à laquelle nous nous sommes heurtés auparavant : ce Godrum a demeuré à Cirencestre, mais il n'est pas mort à Saucourt.

Or, nous savons que la poésie connaît sa vérité à elle, qui concorde peu avec celle de l'histoire. Le Godrum de l'histoire a vécu à Cirencestre immédiatement avant la bataille de Saucourt. Selon la chronique saxonne une partie de son armée (le texte dit *se here*) se transporta en 880 à Gand et cette même armée (*se here* !) s'en alla dans une autre partie de la France (*for . . . ufor on Fronclond*) et livra une bataille aux « Frangs ». De cette armée, Godrum avait été un des chefs, à vrai dire le chef suprême, puisque c'est lui avec qui

Alfred conclut le traité; et c'est lui encore dont la chronique raconte le baptême. Son nom chrétien fut Aethelstan, nom célèbre de la famille royale saxonne; les chroniques normandes en font Adesten (*Roman de Rou*) ou Alstemus (Dudon et Guillaume de Jumièges). Or, nous possédons chez Hugo de Fleury une note curieuse: un des combattants de Saucourt aurait été *Hastingus, qui Gurmundus a populo vocabatur*. *Hastingus* est le nom d'un autre viking célèbre; au lieu de la forme bizarre d'Alstemus, on aura mis ce nom plus connu. Mais «le peuple» le nommait Gurmundus. Quel serait ce peuple, sinon les habitants de la Normandie? Il s'ensuit que, bien que le nouveau nom officiel et chrétien ait été Aethelstan-Alstemus-Hastingus, son nom païen Gurmundus n'était pas oublié. J'aime à croire que les compagnons d'armes de Godrum ont continué de le nommer ainsi et qu'ils se sont moqués du nom anglo-saxon dont ses ennemis l'avaient affublé.

Est-ce que cela ne prouve pas assez que le Gormont de la chanson n'est autre que le viking Godrum? Mais, objectera-t-on: il n'a pas été le chef de l'armée de l'an 881. Qu'en savons-nous? La chronique saxonne ne mentionne plus le nom de Godrum après son baptême. L'armée qui se transportait à Chippenham s'appelle seulement *se here*, sans que le nom du chef y apparaisse. Les vikings qui se révoltent en 885 sont appelés *se here on East Englum*, sans que le chef y soit nommé. Est-ce que le nouveau baptisé n'aurait pas pu renier la foi à laquelle Alfred l'avait contraint? Est-il tout à fait exclu qu'il se soit mis à la tête de la flotte qui, en 881, envahit la Flandre? Ou bien, si cette supposition semble trop téméraire, est-ce que cette armée de vikings ne s'est pas souvenu de son ancien chef et n'a pas continué à se considérer comme son armée à lui? Est-ce que Godrum, bien qu'il restât en Angleterre, n'a pu être l'instigateur de cette expédition?

Ne nous dissimulons pas la fragilité de nos connaissances de l'histoire de ces années 880 à 885. Les renseignements des chroniques sont trop sommaires et inexacts. La tradition épique peut avoir retenu des faits et des événements dont les historiens ne font pas mention. Serait-il si étrange que, par exemple, les chroniqueurs anglo-saxons aient camouflé l'apostasie du chef viking, qui semblait attenter à l'honneur du roi Alfred? Mais quelle qu'aît été la vérité historique de l'expédition de 881, la tradition normande, si tradition il y a eu, n'a pu en retenir que quelques faits saillants; les chroniqueurs normands n'ont noté que ce qui leur était connu ou qui les intéressait. Pourtant le nom de Godrum-Gormundus a été tellement redouté, qu'il a surnagé pendant les deux siècles séparant la bataille de Saucourt de la chanson de geste. Il faut ajouter: il est probable que cette bande de vikings a fait courir le bruit qu'elle était issue de l'armée du chef renommé résidant à Cirencestre. Le nom de la résidence de Godrum s'est associé aux faits et gestes de ce chef³⁰. Je conviens que la mort de Godrum à Saucourt est une

³⁰ L'objection que Hariulf ne dit pas d'où venait son Guaramundus ne vaut rien. L'auteur dit lui-même qu'il ne fait que résumer un récit amplement connu; ainsi la tradition de Saint-Riquier peut avoir comporté plus de détails qu'il ne nous dit.

invention de la tradition; mais quoi de plus naturel qu'on ait cru, après le désastre des vikings, que leur chef était resté sur le champ de bataille? Les chevaliers français tombés dans les combats singuliers avec Gormont n'ont pas plus de vérité historique que l'histoire de l'ambassade de Huon ou du combat d'Isembart avec son père. Il y a dans cette chanson encore d'autres écarts avec l'histoire; nous y reviendrons plus loin.

Les autres personnages de l'épopée ont également été discutés. La chanson semble elle-même n'être pas trop sûre de leur identité. Le roi Louis est appelé aux v. 276 et 289 *le filz Charlun*, c'est-à-dire le fils de Charles le Chauve, Louis II le Bègue, régnant de 877 à 879 et qui n'a pas livré la bataille de Saucourt. Mais aux v. 418—419 le poète dit, après avoir raconté la mort du roi survenue peu de temps après le combat: *puis n'ot en France nul dreit eir*. Les mots *ceo dit la geste e il est veir* semblent renvoyer à quelque chronique traitant de Louis V le Fainéant qui mourut en 987 sans laisser d'enfants et qui eut pour successeur Hugon Capet. Évidemment, au cours du 10^e siècle, on a pensé au dernier roi de la lignée des Carolingiens, Louis II, qui n'avait régné que quelques années, étant oublié.

Zenker, qui, selon une méthode maintenant démodée, aimait à faire revivre divers personnages historiques dans une seule figure épique, a cru pouvoir distinguer pas moins de quatre rois, qui auraient été les prototypes de Loowis. Ce serait d'abord Louis III de France (règne: 879—882) qui a livré la bataille de Saucourt et qui reçut le bel éloge du *Ludwigslied*. Avec lui on aurait confondu son prédécesseur Louis II, qui était vraiment un *filz Charlun*. Zenker ensuite ajoute le roi Louis III de la Francie Orientale (règne: 876—882) qui a livré aux vikings la bataille de Thiméon, dans laquelle son fils naturel Hugon fut blessé mortellement par le viking Godfrid. Enfin en rapport avec sa thèse que la chanson d'*Isembart* traiterait d'événements de l'Italie méridionale, il y fait intervenir encore l'empereur Louis II, qui régna de 850 à 875. C'est assurément trop: quatre rois auraient servi de modèle à notre Loowis! Il va de soi que tous ces Louis, jouant leur rôle historique au cours de quelques années, se sont mêlés les uns avec les autres dans la mémoire du peuple aussi bien que des chroniqueurs; mais il est pourtant indiscutable que c'est Louis III de France qui a livré la bataille de Saucourt.

La mort du roi en est la preuve convaincante. Les *Annales Vedastini* racontent sous l'année 882 la cause de sa mort subite: *sed quia juvenis erat, quandam puellam, filiam cujusdam Germundi insecutus est, illa in domo paterna fugiens, rex equo sedens jocundo eam insecutus, scapulas superliminare et pectus sella attrivit, eumque valide confregit*. Des personnages du nom de Gormont, Germund apparaissent étrangement dans les moments cruciaux de la vie de ce roi.

Or, voici un bel exemple de la manière dont une tradition orale traite des faits historiques. La mort subite du roi, survenue après la bataille glorieuse, a frappé vivement les imaginations. Gautier Map dit encore aux 12^e

siècle que sa mort a eu lieu *cum lamentis et luctu totius Franciae*; nous le croyons volontiers après sa victoire éclatante, qui aurait pu éveiller l'espérance de voir mettre une fin aux incursions normandes. La nouvelle de sa mort survenait quand le combat de Saucourt était encore en fraîche mémoire; quoi de plus naturel que la conclusion qu'un lien direct entre cette bataille et la mort du roi se serait formé de bonne heure. Au récit peu héroïque de sa mort, que nous lisons dans les annales de Saint-Vaast, a été substitué un autre plus digne de lui. Mais on savait trop bien qu'il n'avait pas reçu une blessure mortelle, c'est pourquoi la chronique de Saint-Riquier dit: *prae nimio feriendi conamine sua interiora ruperit ac deinde mortuus est*. On pouvait user des mêmes paroles en décrivant l'accident de la poursuite fougueuse du jeune roi, qui lui faisait écraser la poitrine.

Le personnage de Hugon³¹ a suscité également toute une discussion. La chanson le représente comme le gonfalonnier et fidèle serviteur du roi. A-t-il eu des prototypes historiques? Fluri, en 1895 déjà, a pensé à l'abbé de Saint-Germain en Tours, Hugon, apparenté à la maison royale et ayant gouverné après la mort de Charles le Chauve en 877. Le *Chronicum S. Benigni Divionensis* (moitié du 11^e siècle) raconte qu'il a livré des combats à des vikings danois et même qu'il a anéanti une bande de ces maraudeurs en 881. Ainsi ce désastre des Normands aurait pu se confondre avec la bataille de Saucourt³². Du reste entre l'abbé de Saint-Germain et le gonfalonnier Hugon il n'y a aucune ressemblance.

Zenker a voulu combiner³³ cet abbé avec Hugon, fils de Louis de la France Orientale, tombé dans la bataille de Thiméon en 880; mais plus tard il a abandonné leur identification avec le Hugon de notre chanson³⁴. A vrai dire, est-ce qu'on peut espérer trouver le prototype de ce Hugon dans nos sources fragmentaires du 9^e siècle? D'abord le nom est dans ces temps là très répandu. Le jeune homme fougueux, qui fait une ambassade et se permet de jouer des tours bien frivoles à l'ennemi, qui fait preuve d'une grande bravoure pendant le combat, n'est-ce pas l'invention du poète qui l'a créé, pour conduire le récit des combats singuliers dans un climat captivant? F. Lot a écrit en 1898: «Huelin est un vassal d'un rang subalterne et assurément pas Hugues, le fils naturel de Louis III»; je suis d'avis qu'il a parfaitement raison.

Une chanson peut avoir un fonds historique, mais il ne s'ensuit pas que tous les personnages ni que tous les petits faits racontés soient des reflets d'un passé véridique. Le poète, ou mieux encore les poètes, ont embelli les maigres données de l'histoire par leurs inventions plus ou moins hardies.

³¹ La chanson emploie diverses formes de ce nom Huon, Hue, Hugelins, Huélins.

³² L. c., p. 110—111.

³³ Dans son livre cité, p. 175.

³⁴ V. Romanische Forschungen XXXIX, p. 460.

Il faut dire encore quelques mots de la personne d'Isembart. La chanson aussi bien que la chronique de Saint-Riquier le présentent comme un seigneur noble, qui a eu des différends avec son roi, et qui a été forcé de fuir sa patrie. Au cours du 12^e siècle, l'idée se fait jour qu'Isembart aurait été le neveu du roi (Gauffroy de Monmouth, ensuite Albéric de Trois Fontaines, Philippe Mousket, *Lober und Maller*); la chanson anglaise de Layamon le nomme même *Louises son*. Voici un exemple clair de la manière dont une tradition sait intensifier les conflits tragiques: d'un simple vassal, le traître devient un parent, voire le fils du roi. Y-a-t-il eu un prototype historique?

Zenker a vu dans un Isembard, fils du comte bourguignon Warin de Mâcon, fait prisonnier dans la Marche espagnole et tué en 850, le prototype cherché³⁵. Mais il y a encore un autre Isembardus plus précieux pour lui; un gastalde qui en 860 a été assiégé par l'empereur Louis II en S. Agatha dei Goti. Car cet Isembard a fait cause commune avec les Sarrasins; c'est ainsi qu'il a pu recevoir le sobriquet de *margaris*. Il est donc le vrai prototype d'Isembart le margariz de notre chanson.

Il faut avouer que le rapprochement est ingénieux; pourtant il ne suffit pas à nous faire croire que la chanson de *Gormont* refléterait des événements qui se sont produits dans l'Italie méridionale. Mieux vaut croire avec F. Lot qu'il a été un seigneur trop insignifiant pour être mentionné dans les annales karolingiennes³⁶, ou bien dire, avec E. Faral, qu'il est le type du renégat qui s'allie avec les Païens et combat contre ses compatriotes³⁷. Qui ne penserait pas au traître Ganelon, qui, bien qu'il ne soit pas dit de lui qu'il fût un renégat, a manqué à sa fidélité envers Charlemagne.

L'idée que l'armée de Gormont se serait composée de Sarrasins, se faisant jour à maints endroits de la chanson de geste, indique évidemment une connaissance d'autres chansons, traitant des faits et gestes de Charlemagne contre les Sarrasins d'Espagne. Quand nous nous souvenons des rapprochements entre les chansons de *Roland* et de *Gormont*, on y peut voir l'activité d'une tradition épique littéraire, qui a préféré ces figures de traîtres et de renégats.

Quant au nom d'Isembart, il est dérivé du germanique Isanber(a)ht; on peut le comparer avec des noms comme Isanprand, Isanmund, Isanrich, même avec des noms de femmes comme Isandrût et Isangart. Le premier élément isan «fer» semble conférer quelquefois au nom un caractère défavorable: le loup se nomme Isengrin dans les fables de Renart. On pourrait donc penser à un nom «parlant». Mais il s'ensuit que la tradition dont découle notre chanson s'est formée dans cette partie de la France où l'onomastique franque était encore en pleine force. Est-ce que le nom de l'auteur Hariulf lui-même n'est pas également tout à fait germanique?

³⁵ Dans son livre, p. 91.

³⁶ V. Romania XXVII, p. 5—18.

³⁷ V. Romania LI, p. 509.

Les explications données jusqu'ici de l'origine et du caractère d'une chanson de geste comme *Gormont et Isembart* dépendent dans une certaine mesure d'une idée préconçue sur la qualité de la tradition épique. Est-ce une tradition orale et populaire, ou bien une œuvre littéraire créée dans un cercle de clercs ? Ceux qui ont épousé la première opinion s'efforcent de minimiser les grandes différences entre les faits historiques et la trame épique de la chanson. En revanche, les savants qui défendent l'idée d'une œuvre poétique individuelle, font peu de cas de ces différences en attribuant à l'auteur la pleine liberté d'inventer lui-même les détails et d'arranger les motifs. Des Zenker et Fluri jusqu'aux Bédier et Pauphilet, il y a toute une révolution des conceptions sur les chansons de geste. Aussitôt que celles-ci perdent leur force probante, les explications étayées sur ces idées s'écroulent ; on ne voit que trop le parti pris.

Mais les faits sont toujours les écueils sur lesquels les constructions scientifiques finissent par échouer. Tôt ou tard on s'aperçoit que l'explication pendant quelque temps le plus en vogue ne peut se maintenir en face des critiques toujours plus pressantes. La construction de Zenker était trop compliquée, celle de Bédier trop simpliste. On a raillé l'air quasi mystique d'une tradition populaire, mais l'idée que les auteurs des chansons de geste auraient créé presque ex nihilo n'a pas non plus emporté la conviction. Souvent l'attention des savants a été captivée par un détail minuscule (comme le nom de Cirencestre) et on a échafaudé des raisonnements compliqués pour l'expliquer ou... pour le faire disparaître. D'une part on a voulu trouver trop d'histoire dans notre fragment, d'autre part on lui a presque nié tout fondement historique. Où serait la vérité sinon au milieu de ces opinions trop excessives ?

Il faudrait donc débayer le terrain encombré des ruines de tant d'hypothèses ; il faut recommencer de nouveau, mais en partant de notre chanson elle-même. Cela veut dire de la chanson défectueuse connue par un manuscrit datant d'environ 1080, mais qui peut lui avoir été de beaucoup antérieure. La chanson se distingue par une qualité vraiment artistique, mais elle pêche en revanche par une tournure quelquefois gauche dans la présentation des faits. Nous croyons y découvrir une personnalité douée d'une riche fantaisie, mais dont l'art de s'exprimer n'est pas assez développé.

Nous sommes loin de croire qu'on pourrait expliquer une œuvre littéraire par une analyse quasi chimique ou par un raisonnement de mathématicien. Il faut de la fantaisie, de l'intuition et surtout une sensibilité artistique pour pénétrer dans le cœur d'une création poétique. Chaque savant aborde les problèmes de sa propre manière ; tout critique qu'il pense être, il se trouve à un moment inattendu l'esclave de ses préférences.

Ainsi il me faut esquisser tout d'abord mon point de vue sur les problèmes de la poésie épique du moyen âge. J'en ai parlé longuement dans des

articles antérieurs et je pourrais y renvoyer le lecteur³⁸. Mais il ne sera pas superflu d'en tracer les lignes majeures. D'abord je suis d'avis que la tradition populaire est une réalité qu'il ne faut pas sous-estimer. Il y a assez de chroniques qui en parlent d'une manière claire. Dans un temps où la littérature écrite ne comportait que des textes latins, la tradition orale seule pouvait charrier les sujets et les motifs à travers les siècles. Et quels seraient ces sujets sinon les souvenirs confus d'un passé plus ou moins lointain? La *Chanson de Roland* ne s'appuie pas sur quelques lignes arides dans une chronique de cloître, mais elle suppose une longue préoccupation littéraire avec la donnée historique du désastre de Roncesvalles.

Mais il faut préciser. Une tradition orale ne veut pas dire tout simplement une tradition populaire. C'est au fond une tradition poétique, ce sont des auteurs plus ou moins doués, qui ont fait les chansons et les ont colportées tantôt dans les cours seigneuriales, tantôt sur les foires pour un auditoire d'artisans et de paysans. Ils ont toujours remanié leur répertoire; ils l'ont adapté au public auquel ils s'adressaient; ils y ont fait entrer les idées, les préoccupations et les soucis de leur propre temps. L'étude des traditions populaires existant jusqu'à nos jours, notamment dans la Yougoslavie, ont établi indubitablement ce caractère.

Ainsi l'écart avec les faits originaux est facile à expliquer: il devient plus grand à mesure que l'intérêt direct pour le sujet originel va s'amointrissant. Au 9^e siècle, les vikings étaient les païens redoutés; deux siècles plus tard ils sont oubliés et les païens ce sont les Sarrasins d'Espagne. Les gentilshommes qui se battent avec Gormont sont ceux qu'on connaissait dans le pays où la chanson se chantait.

A chaque moment la tradition orale subit l'influence de la personnalité de l'artiste qui la fait entrer dans son répertoire. N'oublions pas non plus que le poète a sa patrie, qu'il fait entendre ses chansons à un public appartenant à une certaine partie de la France; celui-ci aime à y retrouver son pays, les personnes et les événements du terroir. Pourquoi se serait-on montré près de Saint-Riquier la *tumba Isembardi*, si ce n'était le témoignage du passé chanté par les poètes?

Mais n'oublions pas non plus que les jongleurs pouvaient voyager loin. On aimait les nouveautés aussi bien au moyen âge que de nos jours. Le chanteur, qui avait épuisé son répertoire devant un public, ne trouvait plus un accueil enthousiaste; il fallait chercher sa fortune ailleurs et il allait de village en village et parcourait le pays. Il y en avait, exceptionnellement doués, qui pouvaient aller loin, accueillis dans les cours des barons avec joie et y

³⁸ Voyez mes *Betrachtungen zum Märchen besonders in seinem Verhältnis zu Heldensage und Mythos*, dans les FFCommunications Nr. 150, Helsinki, 1954; *Die Heldensage*, dans les Hessische Blätter für Volkskunde XLVI, 1956, p. 8—25; *Homer und das Nibelungenlied* dans Archiv für Kulturgeschichte XXXVIII, p. 1—19; *Die Sage von Woldietrich* dans GRM XXXIX, 1958, p. 1—18; (wieder abgedruckt S. 37ff. dieses Bandes).

trouvant une subsistance temporaire. Ils enrichissaient leur répertoire par des sujets nouveaux, quelquefois par des techniques nouvelles. Quand nous trouvons dans la *Chanson de Gormont* des tours stylistiques qui se retrouvent dans les *Chansons de Roland* et de *Willelme*, nous sommes assurés d'y voir les influences réciproques dans une tradition littéraire homogène. Est-ce que l'activité continue de générations de jongleurs ne suffirait pas à expliquer les grandes divergences entre les faits historiques et leur traitement dans les chansons de geste?

Je suis donc convaincu que la *Chanson de Gormont* reproduit la bataille mémorable de Saucourt. Que Godrum y ait pris part ou non, peu importe; il suffit qu'on ait cru qu'il y avait joué un rôle. Quelle allégresse après la nouvelle de cette victoire, remportée par le roi lui-même. Les défaites des vikings étaient dans ce temps-là bien rares! Et le roi qui est mort subitement quelques semaines plus tard! Cela rehaussait l'éclat de sa dernière prouesse; on ne pouvait qu'exagérer le nombre de l'armée païenne; on lui donnait le chef le plus illustre de son temps. C'était ce viking redoutable, Gudrum, qui avait arraché Cirencestre au roi Alfred. Sous l'impression de la mort inattendue et tragique du jeune roi, la bataille de Saucourt devait acquérir une importance qui l'imprimait dans la mémoire du peuple.

Les moines de l'abbaye de Saint-Riquier, qui avaient si cruellement souffert de cette incursion normande, en ont gardé un souvenir non moins durable. Depuis les études de Bédier, on a discuté souvent du rôle du clergé dans l'histoire des chansons de geste. En effet, il n'est pas facile d'en donner une définition claire et satisfaisante. Il y a dans notre chanson quelques allusions à des chroniques de cloître. Au vers 146 nous lisons *ceo dit la geste a Sainte Denise*, au v. 330 *ceo dit la geste a Saint Richier*, au v. 418 simplement *ceo dit la geste*. Et M. Burger de conclure qu'il y a donc eu des poèmes latins conservés à Saint-Riquier. Et donc de même à Saint-Denis? Cela serait bien inattendu!

De tels renvois à quelque source écrite sont fréquents dans les chansons de geste; mais il est important de noter qu'ils servent ordinairement à vérifier des détails tout à fait insignifiants. Notre poète mentionne la geste de Saint-Denis à propos du combat de Gormont avec le comte de Normandie; cela est assurément une pure fiction poétique. La geste à Saint-Richier est citée pour prouver que l'écuyer Gontier était le neveu de Huon; on a le droit de supposer que la longue laisse rimant en ié a donné au poète des difficultés. Qu'il cherche à cet endroit une rime convenable prouve sa diction extrêmement gauche:

*cel qui fut ja ses escuiers,
filz de sa suer, si ert ses niés:
ceo dit la geste a Saint Richier.*

Enfin au vers 418 la geste invoquée tout court sert à prouver qu'il n'y avait pas eu d'héritier après la mort de Louis. Mais à cet endroit du poème,

il n'est encore rien dit de la blessure interne du roi! C'est pourquoi M. Bayot dans son édition met les deux vers 418—9 entre parenthèses!

Que les moines de Saint-Riquier aient encouragé des chansons comme celle de *Gormont*, rien de plus vraisemblable. Est-ce qu'ils n'ont pas montré avec orgueil la *nef d'or mier* dont Gontiers aurait fait cadeau à l'abbaye? Assurément, c'est une petite pia fraus, mais elle montre combien d'importance les moines attachaient à la mémoire du désastre de leur chère abbaye, saccagée par les païens. Ils ont accueilli de bon cœur les chansons qui couraient dans le pays sur ces événements: le bon Hariulf en est le témoin.

Évidemment, la chanson composée à l'occasion de la victoire de Saucourt avait une allure plus simple que le fragment connu. On peut y distinguer la main d'un poète plein de fantaisie. La mention de Cirencestre en est une preuve. Je ne crois nullement à l'introduction tardive de ce nom insolite dans notre chanson; comment aurait-il pu exciter la curiosité d'un poète vivant aux alentours de 1080? Ce nom n'a eu d'intérêt que pour celui qui avait une idée vague du fait que Godrum avait vécu réellement dans cette ville. Mais on ne pouvait s'en souvenir que peu de temps après les événements eux-mêmes. Le *Ludwigslied* haut-allemand a eu son pendant français, mais au lieu d'un éloge lyrique, c'était le récit pathétique des événements. J'aimerais à supposer que le premier poète a embelli le thème de motifs romantiques: la figure d'Isembart fuyant sa patrie, accueilli par le païen et reniant sa foi. La «préhistoire» du renégat exige déjà la mention de la ville de Cirencestre.

Il serait vain de vouloir déterminer quels motifs ont appartenu à la version primitive, quels autres ont été imaginés plus tard. Les combats singuliers de Gormont avec les chevaliers français sont d'une élaboration bien tardive. L'ambassade ou peut-être la reconnaissance de Huon et Gontiers, avec les gabs du paon et du cheval emmené, sont probablement l'invention du poète de la dernière rédaction. Il nous semble que les grandes lignes du développement littéraire se dessinent vaguement. Si la *Chanson de Gormont* a un fond historique, les détails qu'elle raconte n'en sont pas moins de la fantaisie pure.

Le contraste des Sarrasins et des Chrétiens ne reçoit toute sa valeur que sur l'arrière-plan des croisades en Espagne. Le regret qu'un tel vaillant champion comme Gormont ne soit pas chrétien témoigne d'une attitude chevaleresque, qu'on imaginerait difficilement au temps des incursions normandes. Le type du renégat est un souvenir de l'épopée héroïque; le combat d'Isembart avec son père est un thème très répandu³⁹; l'auteur ne l'a qu'effleuré. Quelquefois il montre une belle envergure: l'enchaînement des combats de Huon et de Louis nous rappelle de loin quelques scènes célèbres de l'Iliade.

³⁹ Voir mon article *Das Motiv des Vater-Sohn-Kampfes im Hildebrandslied* dans GRM XXXIV, 1953, p. 257—274.

Qui pourrait cependant prétendre savoir aujourd'hui, de science sûre, ce qu'a été le contenu de la chanson primitive et ce qui a été ajouté pendant les deux siècles suivants? Ce serait d'une grande naïveté, que de vouloir faire le bilan des remaniements successifs. La *Chanson de Gormont* avec la foule de personnages tirés des environs du Vimeu, fait l'impression d'une création toute «moderne», toute adaptée au goût de son propre temps. Mais il y vibre encore quelque chose de la vive émotion que les contemporains de la bataille de Saucourt ont éprouvé en écoutant les prouesses de leur roi et le désastre de l'armée païenne.

THEODERICH DER GROSSE

Karl der Große soll, der Überlieferung nach, im Jahre 801 ein Reiterstandbild von Theoderich aus Verona nach seiner kaiserlichen Pfalz in Aachen haben überführen lassen. Während der Regierung seines Sohnes Ludwigs des Frommen hat Walahfrid Strabo im Sommer 829 auf diese Statue ein Gedicht geschrieben; darin sagt er: Tetricus, einmal Herrscher in Italien, hat durch seinen Geiz aus seinen Schätzen so viel übrig behalten, daß er jetzt unglücklich im pechschwarzen Avernus verweilt und ihm in der Welt nichts, als nur ein karger Ruhm erhalten blieb¹.

Das Andenken an den großen Gotenkönig war also im Frankenland nicht freundlich. Der Dichter nennt ihn *Tetricus*; diese eigentümliche Namensform ruft aber die Erinnerung an das gleichlautende lateinische Wort auf, das „streng, unfreundlich“ bedeutet, zu vergleichen mit dem Grundwort *teter* „gräßlich, häßlich“. Die politische Spannung, die zwischen Theoderich und seinen fränkischen Verwandten geherrscht hatte, gehörte im 9. Jahrhundert einer vergangenen Zeit an und wird das damalige Urteil kaum mehr beeinflußt haben. Dagegen hat die kirchliche Verdammung des ketzerischen Herrschers eher den üblen Leumund veranlassen können. Trotzdem ließ Karl die Statue nach Aachen überführen. Es war ihm also eine wichtige Angelegenheit, dieses Standbild nach Aachen zu bringen, sagen wir sogar, eben dieses Standbild.

Denn es gab deren mehrere. Die altnorwegische *Þiðrekssaga* erzählt von einem kupfernen Reiterstandbild in Rom. Hier hat freilich eine Verwechslung stattgefunden, denn hiermit ist die Reiterstatue des Kaisers Marc Aurel gemeint². Diese war das einzige eherne Reiterstandbild, das in Rom erhalten geblieben war, und die Germanen haben später geglaubt, es sei ein Bild Dietrichs von Bern gewesen. Wenn wir also einerseits ein Reiterstandbild des Gotenkönigs in Aachen finden, das er selber hat aufrichten lassen, andererseits erfahren, daß man nachher eine andere Statue auf seinen Namen getauft hat, so darf man daraus schließen, daß man sich Theoderich gerne als Reiter vorstellte.

Auch in seiner Sage spielt das Pferd eine bedeutsame Rolle. Es heißt Falka und gehört zu den Heldenpferden, die in der Not ihrem Herrn zu Hilfe eilen. In dem Kampf mit dem riesenhaften Eckreißer reißt es sich vom

¹ *Versus in Aquisgrani palatio editi anno Hludowici imperatoris XVI de imagine Tetrici*. Dümmler in Haupts Zs XII, S. 461 ff.:

*Tetricus italicis quondam regnator in oris
multis ex opibus tantum sibi servat avarus,
at secum infelix piceo spatiaturo averno.*

² Vgl. K. Müllenhoff, ZfdA XII, 1865, S. 324 ff.

Zügel los und bearbeitet des Riesen Rücken mit seinen Vorderbeinen. Es gibt aber noch ein anderes Pferd, das eine wichtige Rolle bei Theoderichs Tod gespielt haben soll. Als er einmal im Bade war, berichtet ihm ein Knappe, daß ein großer schöner Hirsch eben vorbeiläuft. Der König springt aus dem Bade, wirft sich einen Mantel um und fordert sein Pferd. Es dauert aber eine Weile, ehe es vorgeführt werden kann. Mittlerweile steht ein rabenschwarzes Pferd unweit von ihm bereit; er wirft sich in den Sattel, und es stürzt mit unerhörter Schnelligkeit vorwärts. Da bemerkt Theoderich zu spät, daß sein Reittier kein richtiges Pferd ist; vergebens versucht er, sich vom Rücken des Pferdes zu lösen; da verschwindet er plötzlich aus den Augen der ihm folgenden Knappen. Seitdem hat man nichts mehr vom König vernommen³.

Die Nachwelt hat immer zuversichtlicher behauptet, der Teufel habe ihn in der Gestalt des schwarzen Pferdes geholt. Man gönnte dem Ketzer, der überdies noch ein Barbar war, das Schicksal, lebendig vom Teufel in die Hölle geschleppt zu werden. Dennoch wäre es unrichtig, diese Sage nur vom Blickpunkt der mittelalterlich-römischen Orthodoxie zu betrachten. Der König und das Pferd gehören zueinander, im Leben wie auch im Tode. Wir sehen auf schwedischen Bildsteinen den Toten sitzend auf einem Pferd, manchmal sogar auf einem achtbeinigen Pferd. Er reitet einer Halle zu, und vor dieser steht eine Frau, die ihm einen Becher darreicht. Ein solches Bild ist unmittelbar klar: der Tote reitet auf Sleipnir nach Walhall und wird dort von der Walküre empfangen. In der Sage vom Teufelspferd ist eine ältere Vorstellung umgebogen; eigentlich war, germanischer Anschauung gemäß, der Heldenkönig auf einem Pferd in die Unterwelt geritten.

Die Vorstellung des reitenden Theoderich scheint damals allgemein gewesen zu sein. Hat man die Statue des Marc Aurel ihm nicht zugeschrieben, eben weil es eine Reiterstatue war? Und hat er selber in Ravenna sich nicht ein Reiterbild errichten lassen, nicht weil ihm, wie Walahfrid Strabo insinuiert, dazu seine „superbia“, sein Stolz, angeregt hatte, sondern weil ihm daran gelegen war, sich als Reiter darstellen zu lassen?

An den unerwartetsten Stellen taucht dieser Reiter als Theoderichfigur auf. In einer Inschrift auf dem schwedischen, aus dem 9. Jahrhundert stammenden Runenstein von Rök lesen wir die folgende Strophe:

Es herrschte Theoderich
der kühngesinnte,
der Herr der Seekrieger
über den Strand des Hreidmeers.
Nun sitzt gerüstet
auf seinem gotischen Roß,
den Schild auf der Schulter,
der Fürst der Märinger.

Der Name Hreidmar weist auf den Prunknamen Hreidgoten hin, mit dem die Goten sich auszeichneten; der Fürst der Märinger kann nur Theoderich

³ Vgl. *Þiðrekssaga* c. 443—444.

sein, der ja in der späteren deutschen Überlieferung als Herr von Merân an der Adria galt. Man hat diese Strophe auf das Aachener Reiterstandbild bezogen. Aber was soll die Mitteilung: einmal herrschte der König in Italien, jetzt ist sein Reiterstandbild noch da, eigentlich aussagen wollen? Und weiter, was soll dieser Hinweis auf eine Statue im Ausland in einer schwedischen Inschrift bedeuten, die von einer zu vollführenden Rache handelt?

Otto Höfler hat mit großem Scharfsinn das Rätsel gelöst⁴. Ein solcher Text, auch wenn er nur acht Zeilen groß ist, verdient in diesem Zusammenhang mit der größten Sorgfalt gelesen zu werden. Einst herrschte der König über das herrliche Gotenreich, jetzt aber sitzt er auf seinem Pferd als ein richtiger Krieger. Der Wechsel im Tempus ist gebührend zu beachten. Er sitzt, nicht als ehernes Bild auf ehernem Rosse, sondern in voller Wirklichkeit, hic et nunc, hier und in diesem Augenblick.

Was damit gemeint ist, zeigt uns die Kölner Chronik von 1197, die von einem fantasma erzählt, einem Spukbild, und zwar: ein Reiter sitzend auf einem schwarzen Pferd. Er macht sich selber als Theoderich von Verona bekannt; darauf durchschritt er auf seinem Pferd die Mosel. Er reitet also wortwörtlich noch immer, aber es ist ein Gespensterritt. Man kann zum Vergleich an die Vorstellungen vom Wilden Jäger erinnern. Und dann fragt man sich mit Erstaunen: wie konnte der gotische König, der in Italien herrschte, so viele Jahrhunderte nach seinem Tode in Schweden noch als Reitergespenst bekannt sein? Und was hat den Runenritzer dazu veranlaßt, ihn so feierlich zu erwähnen in einer Inschrift, die von einer Blutrache handelt?

In der germanischen Heldensage nimmt Theoderich, als Dietrich von Bern, einen bedeutenden Platz ein. Im *Nibelungenlied* sehen wir ihn am Hofe Attilas, wo er als Verbannter verweilt; er betrauert den Verlust seiner Mannen, die in dem unglückseligen Kampf mit den Burgunden gefallen sind. Denn das ist die gewöhnliche Vorstellung geworden: Ermanarich hat ihn aus seinem Stammland vertrieben; darauf sucht er seine Zuflucht an Attilas Hof und gewinnt mit dessen Hilfe sein Erbland zurück. Hier werden Personen und Zeiten auf eine phantastische Weise durcheinander gewürfelt. Ermanarich war der König der Ostgoten, der im Jahre 375 durch den Hunneneinfall Land und Leben verlor. Attila ist der Hunnenfürst, der im heutigen Ungarn bis 453 gelebt hat. Theoderich eroberte 489 Italien nach seinem Sieg über Odowaker und regierte bis 526. Die drei Fürsten gehören also zu verschiedenen Jahrhunderten und zu verschiedenen Ländern; sie haben niemals etwas miteinander zu schaffen gehabt. Was war die Veranlassung dazu, daß sie trotzdem in einer und derselben Sage auftreten?

Ich glaube nicht, daß man das erklären darf, indem man sagt: später hat die Sage die großen Persönlichkeiten der verschiedensten Zeitalter mitein-

⁴ Vgl. Germanisches Sakralkönigtum I, Der Runenstein von Rök und die germanische Individualweihe 1952.

ander verbunden. Da muß es einen Ansatzpunkt zu einer solchen Verbindung gegeben haben. Das Auftreten Attilas ist jedenfalls leicht zu erklären. In der früheren Geschichte der Ostgoten, ja noch unter Theoderichs Vater Thiudimir, hatte der hunnische Chagan eine beherrschende Rolle gespielt. Deshalb hat man gesagt: das Erlebnis der Generation vor Theoderich unter Attilas Herrschaft sei zu einem besonderen Zug der Dietrichsage umgedeutet worden. Man kann es, von der Sage aus betrachtet, auch anders formulieren. Nachdem die Eroberung Italiens als eine Rückeroberung aufgefaßt wurde, mußte eine Zeit des Exils vorangegangen sein. Wohin sonst sollte Dietrich sich geflüchtet haben, wenn nicht in das Land, von woher die Goten aufgebrochen waren, und welchen anderen Herrscher hätte man wählen sollen als eben Attila, zu dessen Vasallen noch Theoderichs Vater gehört hatte?

Schwieriger ist das Auftreten Ermanarichs zu erklären. Auch hier müssen wir auf die Exilsage zurückgreifen, die eine bewußte Umdeutung der geschichtlichen Wahrheit war. Denn diese war für Theoderich nicht schmeichelhaft. Der junge gotische Fürst hatte von dem griechischen Kaiser den Auftrag bekommen, den rugischen König Odowaker zu bekämpfen und seiner usurpierten Herrschaft zu berauben. Nach einigen Kämpfen in der Lombardei zog Odowaker sich nach Ravenna zurück, einer Stadt, die im Schutz von Sümpfen und Wasserläufen stark befestigt war und schon manchem Belagerer verzweifelte Widerstand geboten hatte. Theoderich hat die Stadt nicht mit den Waffen bezwingen können: nach einer Belagerung von mehr als zwei Jahren wurde Odowaker durch den Hunger gezwungen, Verhandlungen anzuknüpfen, die im Februar 493 zu einem Vertrag führten. Theoderich war damals so wenig im Vorteil, daß er sogar die Bedingung annehmen mußte, daß die beiden Könige gemeinsam von Ravenna aus die Herrschaft führen sollten. Das war nur eine vorläufige Lösung, wie das jedem damals sicherlich bewußt war. Wenige Tage nach dem Einzug lud Theoderich Odowaker zu sich in seinen Palast ein, und dann drängten sich Meuchelmörder zu ihm heran und ergriffen seine Hände. Als sie zögerten, ihn zu töten, eilte Theoderich hinzu und erschlug ihn mit einem furchtbaren Hieb. Auf den letzten verzweifelte Ausruf des Getroffenen „Wo ist Gott?“, gab er die Antwort: „Das ist, was Du den Meinen tatest.“

Man hat Theoderichs Tat von dem Gesichtspunkt der germanischen Rachepflicht aus beschönigen wollen. Aber es läßt sich nicht leugnen, daß dieser Mord mit Vorbedacht geschah. Es ist hier nicht die Frage, ob der Tod Odowakers aus politischen Rücksichten unbedingt notwendig war; es wäre jedenfalls nicht nötig gewesen, ihn durch Theoderich selber auf eine so offenkundige Weise ausüben zu lassen. So fragt man sich, ob er doch nicht großen Wert darauf gelegt hat, jeden Gedanken an einen Meuchelmord von vornherein auszuschalten, und deshalb sich auf die Rachepflicht berief. Er wird bald, namentlich in den römischen und kirchlichen Kreisen, die Mißbilligung der Schandtat gespürt haben. Der Erzbischof Johannes von Ra-

venna, der den Vertrag vermittelt hatte, wird ihm gegenüber seine Enttötung ausgesprochen haben. Bald entstehen Gerüchte, die den Mord entschuldigen wollen. Odowaker habe selber einen Anschlag auf den Goten geplant, und Theoderich hätte aus Notwehr gehandelt; so lesen wir es bei dem Hofhistoriographen Cassiodorus. Hier konnten sich weitere Motive anschließen, die bezweckten, Odowaker in ein ungünstiges Licht zu rücken.

Es ist bezeichnend, daß in der Geschichte sich oft das Bestreben zeigt, eine unrechtmäßige Eroberung als Rückerwerbung eines ursprünglichen Besitzes darzustellen. Wenn Raubnomaden sich als eine Oberschicht über die einheimische Bevölkerung gelagert haben, verwenden sie manchmal die Fiktion, daß sie altes Erbland wieder in Besitz genommen haben; sie berufen sich einfach auf das *ius primi occupantis*. Das haben die arabischen und türkischen Eroberer Iráns getan, die sich als Nachkommen der Sassaniden ausgaben. Dieselbe Fiktion ist bei den Spartanern bekannt, und zwar in der Form des Propagandamythos von der Rückkehr der Herakliden. Aber schon bei Homer finden wir etwas Ähnliches; der Krieg um Troja bezweckt die Rückführung der Helena, die von Paris geraubt sein soll; ursprünglich hat Menelaos aber die göttliche Helena entführt. Die Goten wählten dieselbe Ausflucht. Odowaker war ja tatsächlich ein Usurpator, nur nicht des dem Theoderich damals gehörenden Landes. Als aber Italien sein Machtbereich geworden war, konnte leicht die Ansicht aufkommen, daß der Fürst, dessen Reich er erobert hatte und der als Usurpator verrufen war, eben der Usurpator des gotischen Stammlandes gewesen war. So erzählt es noch das *Hildebrandslied*, in dem wir lesen: er war vor Otachers Neid geflohen. Nun war dieser Odowaker ein Rugier, und dieser konnte unmöglich einmal Theoderich vertrieben haben; man wußte ja ganz genau, daß er früher nie in Italien geherrscht hatte. Aber auch von seinem Vater war überliefert, daß er in Pannonien als Attilas Vasall Gotenkönig gewesen war. Um einen gotischen Fürsten zu finden, der einmal in Italien geherrscht haben könnte, mußte man also auf noch frühere Zeiten zurückgehen, und dann bot sich der übel beleumundete Ermanarich von selbst an. Dieser war ja als geizig verrufen; man erzählte von ihm, daß er die Familie der Rosomonen zu Grunde gerichtet hatte und auf des bösen Sibichs Rat Swanhild von Rossen hatte zertreten lassen. In den späteren Quellen heißt Ermanarich einfach Kaiser von Rom; er hatte ja tatsächlich über ein gewaltiges russisches Reich regiert, und weil das zugrunde gegangen und allmählich schattenhaft geworden war, konnte man dafür leicht Rom einsetzen. In der Gotentradition galt Ermanarich als nobilissimus Amalorum; nachdem dieses Amalergeschlecht längere Zeit in Italien geherrscht hatte, war es fast selbstverständlich, daß man diese Vorstellung bis in die Urzeit zurückverlegte. So wächst die historische Fiktion, daß Italien das Reich der Amaler war, und zwar von jeher; hat Theoderich daraus Odowaker vertreiben müssen, so bekam er sein Stammland zurück. Der Name Odowaker aber, der mit unliebsamen Erinnerungen verbunden war, wurde ausgemerzt und Ermana-

rich als der Oheim betrachtet, der natürlich durch die Tücke eines bösen Ratgebers seinen Neffen vertrieben hatte.

So gruppieren sich die edelsten Namen der Völkerwanderungszeit: Ermanarich und Attila um die Figur Theoderichs. Aber zu gleicher Zeit tritt er auch in die Rolle eines echten Sagenhelden, der in seiner Jugend verstoßen wurde und fern von seinem Vaterlande leben mußte, jedoch dann schließlich seinen Stammsitz zurückeroberte und eine wohlverdiente Rache nahm. Jüngere Gedichte, wie *Das Lied von der Flucht* und die *Rabenschlacht*, haben diese Form der Theoderichsage breit behandelt. Dietrich von Bern weckt ein tiefes Mitleid: er muß dreißig Jahre im Exil leben und sich darüber beklagen, daß seine treue Gefolgschaft sich in der Burgundenkatastrophe nutzlos geopfert habe.

Einen noch direkteren Niederschlag der Exilfiktion finden wir in den Gedichten, die von Wolfdietrich handeln. Man hat ziemlich allgemein angenommen, daß dieser Sagenheld aus der Figur eines fränkischen Merowingers entstanden sein sollte; aber das dürfte unrichtig sein; vielmehr handelt es sich auch hier um den ostgotischen König⁵. Die Sage endet damit, daß Wolfdietrich für Ortnit, der von einem Drachen verschlungen worden war, Rache nimmt und dadurch wie ein Märchenprinz die Witwe und das Königreich gewinnt. Daß wir uns tatsächlich in ostgotischer Sagenwelt befinden, zeigt schon der Name Ortnit. Namen mit dem Element Ort- sind äußerst selten; wo sie auftreten, befinden wir uns fast ohne Ausnahme in gotischer Überlieferung. Ein solcher Name wird sogar von einem historischen gepidischen Fürsten überliefert, und zwar Usdibadus, der im 6. Jahrhundert gelebt hat. Die Ortnitfigur ist also innerhalb der ostgotischen Tradition die zweite Form der Ausmerzung des Namens Odowaker. Dessen gewaltsamer Tod wird zu einem Drachenabenteuer umgedeutet, das unheilvoll endet. Wolfdietrich zeigt sich durch den Sieg über das Ungeheuer seinem Vorgänger auf dem Throne überlegen; wie klug hat man die Pointe umgebogen: die Rache an Odowaker wird eine Rache für Ortnit.

Der Name Wolfdietrich hängt mit seiner Jugendgeschichte zusammen: er wurde von Wölfen gerettet und aufgezogen. Das erinnert ohne Weiteres an die berühmte Sage von Romulus und Remus. Tatsächlich ist hier die dritte Form der Legitimation festzustellen, aber jetzt eine, die für ein römisches Publikum bestimmt war. So wurde Theoderich gewissermaßen ein wiedererstandener Romulus; damit war seine Herrschaft in Italien hinlänglich gerechtfertigt. Nun liegt es auf der Hand, anzunehmen, daß Theoderich zu einem Wolfdietrich wurde, damit die Romulussage auf ihn übertragen werden konnte; trotzdem ist eine solche Lösung zu bequemer: die

⁵ Das hat N. Lukman, *Classica et Mediaevalia* III, 1940, S. 253ff. und IV, 1941, S. 1ff. nachgewiesen, und W. Ensslin, *Theoderich der Große*, 2. Aufl. 1959, S. 337, hat seiner Meinung zugestimmt. Lukmans Beweisführung ist aber in mancher Hinsicht wenig überzeugend. Ich habe GRM XXXIX, 1958, S. 1—18, diese Frage deshalb noch einmal behandelt; (wieder abgedruckt S. 37ff. dieses Bandes).

Sage von den ernährenden Wölfen wurde aufgenommen, weil der Held von vornherein schon ein Wolfdietrich war. Es umwittert ihn wirklich etwas Wölfisches. Seine Gefolgschaftsmannen heißen Wülfinge; auch der alte Hildebrand gehört zu diesem Geschlecht, so gut wie Wolfhart und Wolfwin. Hier stoßen wir auf eine weitverbreitete Vorstellung, denn auch in Skandinavien begegnen wir einem Königsgeschlecht der Ylfingar. Welche Bedeutung hat dieser Wolfdietrich mit seiner Schar von Wolfskriegeren?

Die wohlfeile Behauptung, das seien eben typische Sagenmotive, ist im Grunde ein Machtspruch, der nichts erklärt. Im allgemeinen dürfen wir annehmen, daß auch ein Sagenmotiv irgendeine reale Grundlage haben wird. Man soll dabei aber bedenken, daß das Wort „real“ sich nicht auf handgreifliche Tatsachen beziehen muß, sondern ebenfalls auf geistige Wirklichkeiten. Ein Drachenkampf in einem Heldenleben bedeutet etwas; er zeigt uns den Helden in einem bestimmten Aspekt⁶. Siegfried ist ein Drachentöter, wie auch Dietrich; aber Gunther nicht und Walther nicht. Das Motiv der Aussetzung und der Tierpflege ist zwar allgemein verbreitet, sogar besonders im Märchen, aber es gehört zum griechischen Mythos. Es zeigt die Offenbarung des Göttlichen in einem Heldenleben. Denn das Wort Motiv hat viel Schaden in der Forschung gestiftet. Man betrachtet es fast als ein frei bewegliches Ding, das zu jeder Zeit als Ersatzstück in einer Erzählung dienen kann. Bedenken wir aber, daß es von Anfang an ein sinnvolles Glied eines Handlungsverlaufs ist; immer wieder müssen wir prüfen, ob das Motiv nicht zur Struktur der Sage selbst gehört.

Das gilt gewiß von Dietrichs Wolfsnamen. Ich möchte fast sagen, von seiner Wolfsnatur. Nicht umsonst heißen seine Krieger Wülfinge, denn das bedeutet nicht nur, daß sie sich besonders grausam gebärden, sondern ihrer Natur nach richtige Wölfe sind. Um das zu verstehen, müssen wir die Wolfspelze der skandinavischen Überlieferung vergleichen; sie heißen auch Berserker oder Bärenhäuter und werden geschildert als besonders gefährliche, fast dämonische Krieger. Wer sich den Pelz des Wolfes oder eines Bären umlegt, wird dadurch tatsächlich zu einem Tier; der heute noch fortlebende Werwolfglaube bezeugt uns den Ernst dieser Vorstellung. Was aber bedeutet diese Tierversummung?

Nach allem, was in den letzten Jahren von mehreren Forschern, am eindrucksvollsten von Otto Höfler, vorgebracht worden ist⁷, können wir auf diese Frage eine schlichte Antwort geben. Diese Wolfskrieger gehören zu einer Kultgemeinschaft, in deren Mittelpunkt der Gott Wodan steht. Er ist ja selber ein Wolfsgott, wird von Wölfen begleitet, wie von Geri und Freki im skandinavischen Glauben. Der Wolf ist aber das Tier des Schlachtfeldes, wie Wodan auch Kriegsgott war. Wodan-Odin, der in Walhall thronte mit der auserlesenen Schar der Einherjar, wählte sich auf Erden seine Schütz-

⁶ Vgl. mein Buch *Heldenlied en Heldensage*, 1959, S. 202—205.

⁷ Vgl. besonders *Kultische Geheimbünde der Germanen I*, 1934.

linge, segnete sie mit Sieghaftigkeit, aber raffte sie unversehens mitten aus dem Siege zu sich. Wir horchen schon auf: also wie Dietrich vom schwarzen Pferd auf Nimmerwiederkehr entführt worden war.

Wodan aber ist nicht nur Gott des Krieges. Er ist auch Gott der Dichter und der Zauberer. Ganz besonders ist er der Gott der Wut, wie das sein Name schon aussagt, also einer geistigen Erregung, die wir mit Ekstase vergleichen können. Der wildschäumende Berserker, der in seiner Raserei durch Feuer schreitet, hat an dieser göttlichen Wut ebenso sehr teil wie der verzückte Dichter oder Geisterbeschwörer. Odin raubt den Mettrank und bringt ihn zu den Menschen; das Wort Rausch hat mancherlei Bedeutung; im Mittelalter sprachen die Mystiker von einer gotterfüllten Trunkenheit. Das alles ist Wodan, und er ist noch mehr. Gott des Sturmes, Totengott, Führer des Wilden Heeres. Wo findet sich der Mittelpunkt, aus dem alle diese Funktionen ausstrahlen? Die Antwort lautet, daß in Wodan ein Aspekt der königlichen Autorität ausgedrückt ist, und ein Aspekt, der schreckensvoll und gefährlich ist, aber zugleich ein schöpferisches Element enthält. Wodan ist der mit ungestümer Kraft ausgestattete Götterkönig. In jedem wahrhaften König offenbart sich diese Gottnatur. Mythischer Ausdruck dafür ist die Vorstellung, daß Wodan der Urahn der Königsgeschlechter ist, wie das von den englischen Fürstenfamilien nachdrücklich hervorgehoben wird. In jedem König strömt das Blut des göttlichen Vorfahren; jeder König ist also die Hypostase eines Gottes. Gilt das auch von dem Geschlecht der Amaler? Hier kann kein Zweifel aufkommen. Die gotische Überlieferung selbst berichtet, daß der göttliche Ahnherr Gapt war, eine falsche Schreibung für Gaut, also ein Name, der in der skandinavischen Mythologie für Odin gebraucht wird!

In einem besonders machtvollen König offenbart sich der göttliche Ahnherr am sinnfälligsten. Theoderich, der Stifter des gotischen Reiches, der zu dem mächtigsten Germanenführer seiner Zeit emporgestiegen war, hat seine Zeitgenossen tief beeindruckt. Von der Sage her ist es deutlich, daß er zu einer göttähnlichen Figur überhöht worden ist.

Diese Vorstellung muß sich schon früh durchgesetzt haben. Sie konnte nur innerhalb des ostgotischen Volkes aufkommen, und schon 554 hat Narses dem Gotenreich ein Ende bereitet. Wenn der Name Ortnit nur in einer gotischen Umgebung entstanden sein kann, so muß die Form der Exilsage, die unter dem Namen Wolfdietrich geht, in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts entstanden sein. Damals war die Sage also schon in den großen Zügen ausgebildet; die Exilsage zeigte die doppelte Form der Ortnit- und der Attilasage. Aber auch die Erziehung durch Wölfe hatte nur einen Sinn, wenn man dabei die Romulussage im Gedächtnis hatte, also ebenfalls während der gotischen Herrschaft in Italien.

Das gilt sogar auch vom Drachenkampf. Das Drachenabenteuer gehört zu den Jugendentaten eines Helden. Nicht deshalb, weil nur die feurige Kraft des Jünglings eines solchen Ungeheuers Herr werden kann, sondern weil,

mythisch gesprochen, der Drachenkampf immer eine Anfangstat ist. Der Drache ist ja das Chaosungeheuer, das bei der Schöpfung der Welt von einem Gotte überwunden werden muß. In der Bibel haust Leviathan in dem Abgrunde des Meeres. In der babylonischen Mythologie bekämpft der jugendliche Gott Marduk das Chaosungeheuer Tiāmat; der Preis dieses Sieges ist die Herrschaft im Kreise der Götter. Aber weil immer wieder die Mächte des Chaos den Kosmos zu zerstören drohen, brauchen wir die Helden, die Drachen überwinden.

Der Eindruck, den Theoderich auf seine Zeitgenossen gemacht hat, muß sehr groß gewesen sein. Der Geschichtsschreiber der gotischen Kriege, Prokop, der in Italien von dem gotischen König Nachrichten gesammelt hat, berichtet, daß sowohl bei Goten wie bei Italienern die Liebe zu ihm tief verwurzelt war, und er fügt hinzu: vom Menschen her gesehen⁸. Das ist ein vielsagendes Zeugnis, denn in den politischen Dingen gab es Gegensätze genug, und die orthodoxen Römer müssen den Arianer als einen fluchwürdigen Ketzler betrachtet haben. Dennoch, vom Menschen her gesehen, war er allen lieb. Prokop fügt noch hinzu, daß der Herrscher, nach 37 Jahren der Regierung, starb als einer, der allen seinen Feinden Furcht einflößte, aber bei seinen Untertanen sehnsüchtiges Erinnern hinterließ.

Es mag sein, daß die darauffolgende Leidensgeschichte des gotischen Volkes, das bald darauf vernichtet wurde, ihn in einem noch höheren Glanz hat aufleuchten lassen. Aber nach seinem Tod hat das gotische Reich nur noch 28 Jahre fortbestanden; vor dem Untergang muß die Sagenbildung um Dietrich abgeschlossen gewesen sein. An einem Beispiel können wir zeigen, wie hoch Theoderich damals geschätzt wurde. In der Kirche San Vitale, die unter seiner Regierung gebaut wurde, befindet sich in der Apsis ein Mosaik, das man noch vor 534 ansetzen kann. Darauf sitzt in der Mitte der jugendliche, bartlose Christus, rechts von ihm der Bischof Ecclesius, der ein kleines Tempelchen darbietet, also eine Votivgabe, die auf die Weihung der Kirche hindeutet. Dieses Bildnis beweist schon an sich, wie alt dieses Mosaik ist. Zur Linken steht eine zweite Figur, der Christus einen mit Perlen und Edelsteinen geschmückten Goldreif darbietet. Die ritterliche Gestalt, die jetzt als Sanctus Vitalis durch eine Beischrift bezeichnet ist, trägt aber eine königliche Tracht. Der Heilige zeigt jedoch Gesichtszüge, die mit denen Theoderichs auf einer Goldmünze in der Vatikanischen Sammlung auffallend übereinstimmen. Die Darstellung bedeutet also die Krönung Theoderichs durch Christus selber. So stellt das Mosaik in sinnvoller Weise dar, wie der weltliche Herrscher und das kirchliche Oberhaupt des ostgotischen Reiches vor den auf dem Weltberg thronenden Christus hintreten. Auch zeigt übrigens die Kirche San Vitale in ihrem Bilderschmuck eine bewußte Synthese des arianischen und des katholisch-orthodoxen Glaubens, und das Apsismosaik, auf dem der Arianer Theoderich neben dem Katholiken

⁸ Vgl. *Bellum Gothicum* I, 1, 29.

Ecclesius dargestellt ist, ist der höchste Ausdruck der Toleranzpolitik des Königs, der das Unmögliche versucht hat, in einem Reiche Arianer und Katholiken, Goten und Römer miteinander zu versöhnen. Man hat es ihm nicht zu danken gewußt; die Sage seiner Entrückung in die Hölle bezeichnet das Fehlschlagen seiner Politik.

Die überragende Bedeutung des gotischen Herrschers zeigt sich also in der Liebe und Ehrfurcht seiner Untertanen. Wie hat sie nach außen in die germanische Welt gewirkt? Wenn man das Jahr 554 als das Ende des gotischen Reiches festhält, so scheint die Zeit für eine breite Ausstrahlung nach außen sehr beschränkt. Zwar ging durch die Niederlage Tejas beim Vesuv wohl das gotische Reich zu Grunde, aber es blieben in Norditalien natürlich noch zahlreiche gotische Siedlungen weiterbestehen. Kaum 25 Jahre später dringen die Langobarden unter Alboin in Oberitalien ein, und wiederum entsteht ein germanischer Staat, in den die Goten aufgenommen und assimiliert werden. Sie konnten ihre Sagentraditionen an die Langobarden weitergeben; daß das stattgefunden hat, beweist das *Hildebrandslied*, von dem man annimmt, daß es bei den Langobarden entstanden ist und dann nach Deutschland weitergetragen wurde.

Man setzt dieses Lied spätestens um 800 an, und damit befinden wir uns in der zeitlichen Nähe des Röksteins mit seiner merkwürdigen Theoderichstrophe. Es ist an sich schon erstaunlich, daß sein Name so weit im Norden damals schon so bekannt war, daß man diese Strophe als einen Teil der Runeninschrift hat einritzen wollen. Was bedeutet aber die Erwähnung des ostgotischen Helden in einer Inschrift, die von einer zu vollführenden Sippenrache berichtet? Auch hier hat Otto Höfler eine überzeugende Lösung gefunden: der ostgotische König tritt hier als eine Hypostase des Gottes Odin auf, und ganz wie dieser wurde er als der Herr des Totenheeres betrachtet. „Nun sitzt er gerüstet auf seinem gotischen Roß.“

In diesem selben Jahrhundert wurden in Schweden mehrere Bildsteine errichtet, auf denen ein speerbewaffneter Reiter zu sehen ist, vielfach mit Hund und Jagdwild abgebildet. Man hat ihn gewöhnlich als Odin gedeutet; vorsichtiger scheint es mir, an den heroischen Toten zu denken, aber auch so betrachtet blickt durch ihn die göttliche Gestalt deutlich genug hervor. Der Theoderich auf dem Rökstein muß also als Totenreiter und als Dämonenbekämpfer gegolten haben. In der Nähe von Rök befindet sich eine im 12. Jahrhundert auf einer Kirchentür geschnitzte Darstellung: ein Jäger, der ins Horn bläst, wird von zwei Hunden und zwei Falken begleitet, die einen Hirsch verfolgen. Kunsthistorisch hat man nachgewiesen, daß dieses Bild stilistisch unmittelbar mit den berühmten Bronzebildern auf dem Kirchenportal von San Zeno verwandt ist, und diese Kirche steht in — Verona! Mit Erstaunen fragt man sich: wie hat sich die Erinnerung an Theoderich an weit entlegenen Stellen bis ins 12. Jahrhundert erhalten können? Hat die Sage vom Berner noch so spät den Zusammenhang mit der Stadt bewahrt?

Die Vorstellung, daß Dietrich der Wilde Jäger war, hat jedenfalls im gesamten germanischen Gebiet gegolten. Noch heute kennt man ihn in einigen Teilen Deutschlands und der Niederlande als Totenreiter. Daß die Vorstellung alt sein wird, beweist die Sage seines Todes; diese war so früh entstanden, daß sie noch in einem dem Arianismus feindlichen Sinn ausgelegt werden konnte. Es scheint mir bedeutsam, daß nach dem Verschwinden dieser Heterodoxie auch die feindselige Haltung allmählich zurücktritt und Theoderich bei den germanischen Völkern als eine makellose Heldengestalt erscheint.

Nachdem wir die Ausbildung der vornehmsten Dietrichsagen schon im 6. Jahrhundert haben nachweisen können, soll noch die Frage gestellt werden, wie sie weitergelebt hat. Wie das so oft der Fall ist, fließt die Sage in einem nie abgerissenen Strom unter der Oberfläche weiter. Sogar in der doppelten Gestalt der Exilsage: diese mit Attila und den Burgunden, die in das *Nibelungenlied* ausmündet, und die andere mit den Namen Ortnit und Wolfdietrich. Erst im 12. Jahrhundert tauchen sie wieder an die Oberfläche: die norwegische Dietrichsage, welche auf ältere niederdeutsche Sagentradition zurückgeht, zeigt ihn als die alle überschattende Heldenfigur; in seinem Umkreis wirken Siegfried und die Nibelungen, Wieland und Witege und noch viele andere Sagenpersonen. In Deutschland erleben die alten Sagen eine Wiedererstehung in den großen epischen Gedichten, wie *Nibelungenlied*, *Ortnit*, *Wolfdietrich*, dann später *Rabenschlacht* und *Dietrichs Flucht*.

Skeptische Leute werden fragen, ob es denn Andeutungen gibt, daß die Sage in den Jahrhunderten zwischen Theoderichs Zeitalter und dem Auftreten der späteren epischen Gedichte wirklich bekannt war. Tatsächlich sind sie in dieser schriftlosen Zeit höchst selten. Aber in unserem Fall fehlen sie doch nicht. Man hat dafür manchmal eine Stelle in der um 1000 geschriebenen Chronik von Quedlinburg angeführt, die von *Theoderic de Berne, de quo cantabant rustici olim* spricht. Man hat aber diese Stelle angefochten und nachgewiesen, daß sie eine Interpolation eines Humanisten des 15. Jahrhunderts ist⁹. Fragt man aber, woher der Interpolator diese Bemerkung hat bekommen können, so gelangt man zum Ergebnis, daß dieser Satz über die Chronik von Jakob Twinger von Königshofen auf die Weltchronik des Ekkehard von Aura zurückgeht, und damit sind wir dann doch schon wieder in das Ende des 11. Jahrhunderts gelangt. So ist die Chronik von Quedlinburg nicht wertlos; sie gibt uns ein Bild von der damaligen Sagenform, denn sie erzählt: Ermanaricus habe auf Anstiften seines Neffen Odowaker seinen Neffen Theodericus aus Verona vertrieben und ihn gezwungen, zu Attila ins Exil zu gehen. Das ist eine besonders wichtige Mitteilung, weil sie gerade den Übergang andeutet von der Odowaker-Fassung auf jene von Ermanarich. Denn Odowaker hat nicht mehr selber Dietrich vertrieben, wie das noch im *Hildebrandslied* erzählt wird, sondern er ist nur der böse Anstifter; das heißt

⁹ Vgl. R. Holtzmann in Sachsen und Anhalt I, 1925, S. 64—125.

also: Ermanarich hat wesentlich seine Stelle eingenommen. Bald wird Odowaker gänzlich aus dem Blickfeld der Sage verschwinden, denn an seine Stelle tritt Sibiche. Diese Gestalt gehört ursprünglich zur Harlungensage, und damit gelangen wir auf ein Sagengebiet von größtem Interesse, das ich hier aber nur im Vorübergehen streifen kann. Man hat längst nachgewiesen, daß sich hinter der Sage der Harlungen ebenfalls die Vorstellung der kriegerischen Wodan-Genossenschaften versteckt; man denke nur an den ostgermanischen Stamm der Harii, von dem Tacitus erzählt, daß sie schwarz bemalt während der Nacht kämpfen. Das gemahnt wieder an die Schar der Herlequin, womit im mittelalterlichen Frankreich die Wilde Jagd angedeutet wird. Der böse Ratgeber Sibiche, dessen Name etwa „Sippenangehöriger“ bedeutet, wird kein anderer als Wodan selber gewesen sein, von dem die skandinavische Überlieferung ja erzählt, daß es ihm eine Freude ist, Verwandte zu verfeinden.

So schließt sich der Ring. Theoderich wurde, wahrscheinlich schon zeit lebens, als eine Hypostase des Gottes Wodan betrachtet. Dieser Gott war der Urahn des Amaler-Geschlechtes; er ist der Wolf Dietrich mit einem Kreis von Wölfen und also auch in diesem Aspekt eine typische Wodansfigur. Schon bald nach seinem Tode entsteht die Vorstellung, daß er ebenso wie Wodan der Führer des Wilden Heeres ist. Er wird dann aber auch mit den Wodankriegern der Harlungen verbunden, und der böse Ratgeber, der mit sichtlicher Ironie in seinem Namen den Begriff der Sippe trägt, ist kein anderer als der ränkesüchtige Gott.

Man hat oft gesagt, daß das germanische Heldenlied, wenn man es z. B. mit dem homerischen Epos vergleicht, einen geradezu profanen Eindruck macht. Hier steigen keine Götter von einem germanischen Olymp herab.

Ich habe das früher auch angenommen und das zu erklären versucht durch die Verchristlichung der heidnischen Sage, die alle Götternamen ausgemerzt hat. Aber das ist doch nur eine oberflächliche Betrachtung. Eben an der Dietrichsage sehen wir, wie weit gefehlt eine solche Auffassung ist. An allen Ecken und Enden guckt der Gott Wodan durch die Kulissen dieser Heldentragödie. Aber er hat sich verwandelt in einen der Akteure selbst; wie auf der attischen Bühne Dionysos in immer wechselnden Gestalten als Perseus oder Bellerophon auftritt, so ist Wodan in der Dietrichsage, in welcher Form sie uns auch vorliegen möge, immer gegenwärtig, aber unsichtbar. Für die Geschichte des germanischen Heldenliedes, aber auch des germanischen Kultes sind die Sagen von Dietrich von Bern Denkmäler, die wie keine andere Heldensage uns das vielverschlungene Leben der epischen Überlieferungen offenbaren.

DER ALTNORDISCHE RASENGANG

Bekanntlich wird der Rasengang an mehreren Stellen der altnordischen Literatur erwähnt; aber die Bedeutung dieses eigentümlichen und gewiß der heidnischen Vorzeit zugehörenden Verfahrens ist nicht immer dieselbe. Während die *Fóstbræðrasaga*¹ und die *Gíslasaga Súrssonar*² das *ganga undir jarðarmen* in Verbindung mit dem fóstbræðralag erwähnen, betrachtet die *Laxdælasaga*³ es als eine Art von skírsla, und schließlich finden wir in der *Níalssaga*⁴ und ausführlicher in der *Vatnsdælasaga*⁵ die Vorstellung, daß es durch eine sinnbildliche Handlung die Demütigung kundgeben solle. Es erscheint mir nicht zweifelhaft, daß dieses feierliche Verfahren ursprünglich mit der Schließung der Blutsbrüderschaft verbunden war; nach den Ausführungen von Max Pappenheim⁶, denen ich mich in dieser Hinsicht ganz anschließe, glaube ich der Aufgabe, das noch einmal zu begründen, entoben zu sein.

Wenden wir uns somit denjenigen Stellen zu, welche den Rasengang in Verbindung mit dem Ritus der Blutsbrüderschaft beschreiben. Die ausführlichste Behandlung wird ihm in der *Gíslasaga* gewidmet, und diesen Passus betrachtet Finnur Jónsson als den locus classicus für diesen Brauch. Interessant ist diese Beschreibung auf jeden Fall, aber sie beweist doch auch schon, daß die Niederschrift der Saga in einer Zeit stattgefunden hat, als man den rechten Hergang des Brauches nicht mehr genau gekannt hat. Die Saga erzählt, daß die Brüder Gísli und Þorkell mit den ihnen verschwägerten Þorgrímr Þorsteinsson und Vésteinn Vésteinsson das fóstbræðralag schließen zur innigeren Verbindung ihrer Freundschaft. Das klingt aber recht sonderbar; erstens, weil die Blutsbrüderschaft ursprünglich ein gegenseitiges Verhältnis zwischen zwei Personen herstellen sollte⁷ und nicht eine zwischen mehreren Personen gestiftete Gemeinschaft; zweitens, weil die Zeremonie hier zwei Brüder und zwei Schwäger miteinander verband, also Personen, von denen einige schon miteinander durch

¹ *Flateyjarbók* II, 93 Z. 14.

² *Ausg. F. Jónsson C. VI*, 10—12.

³ *Ausg. K. Kálund C. XVIII*, 17.

⁴ *Ausg. F. Jónsson C. CXIX*, 18.

⁵ *Ausg. F. W. Vogt C. 33*.

⁶ Kritische Untersuchungen zum Rasengang (*ganga undir jarðarmen*) der Isländersagas, *Archiv für die gesamte Psychologie* XLVI, 1924, S. 98—124.

⁷ Es wird auch Blutsbrüderschaft zwischen zwei Parteien geschlossen; vgl. J. Raum, Blut- und Speichelbünde bei den Wadschagga, *Archiv für Religionswissenschaft* X, 1907, S. 269—294. In dem von ihm angeführten Fall findet die Zeremonie jedoch paarweise statt.

Bande des Blutes aufs engste verbunden waren. Man darf sich auch wohl einmal die Frage vorlegen, ob es überhaupt möglich wäre, daß vier erwachsene Männer sich unter dem mittels einer Speerstange emporgehobenen Rasenstreifen befanden, um sich einen gegenseitigen Schwur zu leisten.

Wir können also den bei diesem Ritus beteiligten Personen nur die Absicht beilegen, ein ohnehin schon vorhandenes Verwandtschaftsverhältnis auf feierliche Weise zu befestigen. Die Beschreibung der *Gíslasaga* ist also im Zusammenhang mit jener anderen Stelle der *Gullþórissaga* zu betrachten, wo sogar erzählt wird⁸, daß zehn Männer *svgrðust í fóstbræðralag*, d. h. sie gelobten einander feierlich, sich im vorkommenden Falle zu rächen und erworbenes Gut gemeinsam zu besitzen. Es ist selbstredend, daß hier nicht an eine Blutmischung, noch weniger an einen Rasengang gedacht werden kann, und daß nur ein Schwur zur gegenseitigen Hilfe- und Racheleistung gemeint ist. Das ist aber eine ziemlich junge Weiterentwicklung, welche, wie Pappenheim dargetan hat⁹, schließlich zu der Entstehung der Schutzgilden geführt hat; jetzt aber ist anstatt des ursprünglichen religiösen und sippenmäßigen Verfahrens eine Handlung getreten, welche nur soziale Zwecke verfolgte.

Klassisch aber ist die Stelle der *Gíslasaga Súrssonar*, weil sie uns die ausführlichste Beschreibung des Hergangs überliefert hat. Ihr zufolge war das Verfahren dieses: *Ganga nú út í eyrarodda, ok rísta þar upp ór jörðu jarðarmen, svá at báðir endar váru fastir í jörðu, ok settu þar undir málaspjót, þat er maðr mátti taka hendi sinni til geirnagla. Þeir skyldu þar fjórir undir ganga, Þorgrímr, Gísli, Þorkell ok Vésteinn, ok nú vekja þeir sér blóð ok láta renna saman dreyra sinn í þeirri moldu, er upp var skorin undan jarðarmeninu, ok hrara saman allt, moldinu ok blóðit. En síðan fellu þeir allir á kné ok sverja þann eïð, at hvern skal annars hefna sem bróður síns, ok nefna öll goðin í vitni.* Die Handlung umfaßt also 1. den Ritus des Rasenstreifens, 2. die Mischung des Blutes, 3. den Schwur. Man könnte zweifeln, ob die Beschreibung, welche die Saga von dem letzten Akt gibt, ganz in Übereinstimmung mit dem ursprünglichen Verfahren sei: das Niederfallen auf die Knie und die Anrufung aller Götter dürfte jüngere Ausmalung sein, als man den feierlich abgelegten Eid, welcher sicherlich die Zeremonie des fóstbræðralag abgeschlossen hat¹⁰, als den Hauptakt des für die Zeit der schriftlichen Überlieferung kaum mehr verständlichen Verfahrens betrachtete. Demgegenüber können wir den beiden anderen Akten unser unbedingtes Vertrauen spenden, denn die übrigen einschlägigen Stellen erzählen uns, wiewohl weniger ausführlich, dasselbe. Das Aufschneiden des Rasenstreifens erwähnt ebenfalls die *Fóstbræðrasaga*, und auch hier wird hervorgehoben, daß die Enden des jarðarmen an der Erde

⁸ Ausg. K. Kålund C. II.

⁹ M. Pappenheim, Die Entstehung der altdänischen Schutzgilden, Breslau 1884.

¹⁰ Vgl. die fürchterlichen Beschwörungen in der madagassischen Zeremonie, welche G. Julien mitteilt in seinem Aufsatz „Fatedra ou fraternisation par le sang“, Revue d'Ethnographie et des Traditions populaires II, 1921, S. 5 und 8.

festbleiben müssen. Nur befremdet es, daß diese Saga von drei Streifen redet, denn die größere Zahl läßt sich aus der rituellen Handlung selbst nicht befriedigend erklären. Gewiß hat die Dreizahl in einer späteren Zeit, wo sie für so viele magische Handlungen vorgeschrieben war, auch hier Aufnahme gefunden; es ist auch zu beachten, daß die andere Stelle, wo drei jarðarmen erwähnt werden, die *Vatnsdælasaga*, aus demselben nordwestlichen Viertel Islands stammt wie die *Fóstbræðrasaga*, und hier haben die drei, in abnehmender Höhe hintereinander aufgeschnittenen Rasenstreifen für die gradweise Erniedrigung des darunter Fortschreitenden einen tieferen Sinn bekommen.

Die Blutmischung erwähnt die *Fóstbræðrasaga* nicht; sie betrachtet offenbar den Rasengang ausschließlich als eine besondere Art von Schwurleistung. Aber in der *Þorsteinssaga Víkingssonar*¹¹ heißt es ebenfalls: *þeir vöktu sér í lófum ok gengu undir jarðarmen ok sóru þar eða*. Es bleibt indessen unsicher, wie der Verfasser sich das Verfahren der Blutmischung vorgestellt hat. Denn hier wird nur erzählt, daß die Eidbrüder das Blut durch einen Schnitt in die flache Hand hervortreten lassen, während die *Gíslasaga* berichtet, daß das Blut mit Erde vermischt wurde. Für beides, das bloße Mischen des Blutes durch einen leichten Einschnitt in die Haut und die Mischung von Blut und Erde, gibt es Parallelen in den Bräuchen primitiver Völker¹². Wie wir später ausführen werden, läßt sich das letztere Verfahren aus den der eigentümlichen Form des altnordischen Rasengangs zu Grunde liegenden Anschauungen ohne Mühe erklären.

Das *fóstbræðralag* konnte noch auf eine andere Weise geschlossen werden. Im *Brot* erinnert Brynhildr ihren Gemahl Gunnarr an dessen mit Sigurðr geschlossene Blutsbrüderschaft, indem sie sagt (Str. 17, 1—4): *Mantattu, Gunnarr, til gorva þat, er þit blóði í spor báðir rendoð?* Es fand also die Mischung des Blutes in den Fußspuren der beiden Beteiligten statt. Dasselbe berichtet Saxo Grammaticus in seiner Wiedergabe der *Haddings-saga*¹³: *icturi foedus veteres vestigia sua mutui sanguinis aspersione perfundere consueverant*. Weitere Belege gibt es nicht; die *Lokasenna* (Str. 9) legt dem Loki die Worte in den Mund: *Mantu þat, Óðinn, er vit í árdaga blendom blóði saman?* Hier aber wird nicht ersichtlich, welches der beiden Verfahren gemeint ist. Nur läßt die auffallende Übereinstimmung im Anfang der beiden Verspaare (*mantattu Gunnarr* ~ *mantu þat, Óðinn*) einen literarischen Zusammenhang vermuten.

¹¹ Fornaldarsögur Norðurlanda II, 445.

¹² Eine sehr reiche Menge von Belegstellen aus allen Teilen der Welt gibt H. Clay Trumbull, *The Blood Covenant, A primitive rite and its bearings on Scripture*, London 1887. Vgl. auch Thurnwald in Eberts Reallexikon der Vorgeschichte II, 189—195. Eine Zeremonie mit der Mischung von Blut und Erde wurde bei den Alfuren auf Seran gefunden, vgl. Stresemann, *Tijdschr. Bat. Gen.* LXII, S. 416. Beispiele aus Indonesien bei A. C. Kruyt, *Het Animisme in den Indischen Archipel*, S. 57 ff.

¹³ *Ausg. Holder*, S. 23.

Allgemein wird angenommen, daß der Rasengang, der nur in den isländischen Quellen vorkommt, eine jüngere Art des Brauches sei, als die Sitte, das Blut in die Fußspuren zusammenfließen zu lassen. Ohne nähere Begründung wird das z. B. mitgeteilt in Gerings Kommentar zu den Liedern der Edda, S. 281; sollte vielleicht die größere geographische Verbreitung des zuletzt genannten Verfahrens den Grund zu dieser Auffassung hergeben? Aber es wird das Auftreten des Rasengangs ausschließlich in isländischen Quellen nicht so ausgelegt werden dürfen, daß er immer nur hier bekannt gewesen sei; der mangelhafte Zustand der Überlieferung in den übrigen skandinavischen Ländern läßt keinen Schluß *ex silentio* zu. Überdies finden wir mit dem isländischen Rasengang vergleichbare magische Handlungen auch jetzt noch in Skandinavien verbreitet, wiewohl nun nicht die Schließung einer Blutsbrüderschaft beabsichtigt wird. In Södermanland wurde als Mittel gegen eine Hautkrankheit angegeben, daß man ein Kind durch einen Rasenstreifen, dessen beide Enden an der Erde festbleiben müssen, hindurchziehen solle¹⁴. Ähnliches wird auch aus Norwegen berichtet¹⁵. Wir werden im weiteren Verlaufe dieser Untersuchung des Näheren ausführen, daß diesem Brauche und dem heidnischen Ritus des Rasengangs die gleichen Vorstellungen zu Grunde liegen.

Auch Pappenheim entschließt sich in seinem oben erwähnten Aufsatz zu der Ansicht, daß der Fußspurritus älter sei als der des Rasengangs. Er meint, daß daran festzuhalten sei, „daß das *ganga undir jarðarmen* erst nachträglich und, wie es scheint, vermöge einer Umdeutung des nicht mehr verstandenen Fußspurzaubers in das Zeremoniell der Verbrüderung Eingang gefunden hat“. Und er stützt sich dabei ebenfalls auf die Erwägung, daß „gerade die ältesten Zeugnisse der Quellen zwar regelmäßig der Eidesleistung, niemals aber des sie bestärkenden sinnfälligen *ganga undir jarðarmen* gedenken“. Aber welche sind diese so sehr ins Gewicht fallenden älteren Quellen? Doch wohl nicht die *Egilssaga ok Ásmundar*, wo es auch heißt, daß die Leute das *voðva sér blóð ok láta renna saman* in der alten Zeit für einen Eid hielten? Und wohl auch nicht die Stelle bei Saxo, da ja die *Haddingssaga* ein junges Machwerk ist, das in Norwegen unter Anlehnung an andere Götter- und Heldenerzählungen zusammengestellt und überdies noch von Saxo mit anderen Sagen verquickt wurde¹⁶? Es bleibt also nur die *Brot*-Stelle übrig, welche für sich allein wohl nicht imstande ist, die Ursprünglichkeit des Fußspurritus zu beweisen. Die Strophe gehört zu den jüngeren Teilen dieses Eddaliedes, über dessen Alter die Meinungen der Forscher erheblich aus-

¹⁴ Vgl. H. Aminson, *Bidrag til Södermanlands äldre Kulturhistorie* IV, S. 83.

¹⁵ Vgl. A. Chr. Bang, *Norske Hexeformularer og magiske Opskrifter* (Skrifter udg. af Vid. Selsk. i Christ. 1901 Nr. 1) (Nr. 841 d, Aufzeichnung in Eidsberg 1796 und Nr. 843, Valle 1847).

¹⁶ Siehe meine Ausführungen in der GRM XV, 1927, S. 89—96.

einander gehen¹⁷. Selbstredend gehört der Ritus der Blutsbrüderschaft überhaupt in die heidnische Vorzeit, und falls ein Eddagedicht des ausgehenden Heidentums den Fußspurritus als den gewöhnlichen Brauch voraussetzt, braucht das noch keineswegs auszuschließen, daß die Zeremonie des Rasengangs nicht noch beträchtlich älter sein könnte. Man erwäge, daß das *ganga undir jarðarmen* schon in der Zeit der Ausbildung der Sagatradition so sehr seine Bedeutung eingebüßt hatte, daß in einigen sonst sehr zuverlässigen Sagas, wie es die *Laxdæla* und die *Njála* eingestandenermaßen sind, eine ganz falsche Darstellung seiner Bedeutung gegeben wird. Daraus kann man doch keinen anderen Schluß ziehen als diesen, daß schon am Ende der heidnischen Zeit die richtige Bedeutung dieser seltsamen Zeremonie von vielen nicht mehr erkannt wurde, ein Umstand, der doch wohl in eine sehr weit zurückliegende Vorzeit hinaufweist. Zu demselben Schluß drängt uns die Betrachtung des Wortes *jarðarmen*, denn dessen letzter Teil -men ist ein ganz aus dem lebenden Sprachgebrauch der klassischen Sagazeit verschwundenes Wort; man kann nur den gerade so dunklen und nur in der Göttersaga bewahrt gebliebenen Namen *Brisingamen* daneben stellen. Gewöhnlich faßt man dieses Wort *men* als einen Halsschmuck, im allgemeinen als etwas Gewölbtes oder Gebogenes auf und zieht zum Vergleiche skr. *maṇis* „Kleinod, Edelstein“, lat. *monile*, gr. *μάννως, μόννως* heran. Diese Wörtergruppe wird weiter verbunden mit einer Wurzel *men- „emporragen, hervorragen“, zu der sich weiter lat. *ēminēre*, *mons* u. a. hinzugesellen¹⁸. Diese Etymologie, die der Bedeutung und der Form des Wortes angemessen erscheint, kann man gelten lassen; sie beweist aber sehr deutlich, wie isoliert das Wort *men* in der altnordischen Sprache steht¹⁹ und nur noch in sakralem oder kultischem Gebrauch bekannt geblieben ist. Auch das dürfte auf ein hohes Alter des mit *ganga undir jarðarmen* angedeuteten Ritus schließen lassen.

Aber auch aus inneren Gründen kann ich die Entwicklung, welche Pappenheim sich denkt, nicht gutheißen. Es kommt mir für eine rituelle Handlung, wie die Herstellung eines Blutsbandes zwischen zwei Personen,

¹⁷ Für eine frühe Zeit entschließen sich u. a. Sijmons (Edda-Ausgabe, S. CCLXXIV: das 9. oder 10. Jahrh.), F. Jónsson (Den oldnorske og oldisl. Litteraturs Historie² 1, 286: Ende des 10. Jahrh.), Paasche (in Bull-Paasche, Norsk Litteraturhistorie I, 124: das 9. Jahrh.); beträchtlich später (ins 11. oder 12. Jahrh.) wird es datiert von R. C. Boer (Untersuchungen III, 135, und Edda-Ausgabe II, 265).

¹⁸ Vgl. C. C. Uhlenbeck, Kurzgefaßtes etym. Wörterbuch, Amsterdam 1898—99, S. 211; A. Walde, Lateinisches etym. Wört., Heidelberg 1910, S. 494, will dagegen skr. *maṇis* fernhalten und stellt lat. *mons* zu an. *møni* „Dachfirst“.

¹⁹ Das ags. Wort *mene* und das ahd. *menni* bedeuten „Halsband“. Aber ist dies nicht vielmehr die abgeleitete Bedeutung und dagegen die altnordische „Rasenbogen“ die ursprüngliche? Ob lat. *mundus* in der Formel „*mundus patet*“ mit diesem Worte zusammenhängen könnte, wage ich nicht zu entscheiden. Die Meinungen gehen sehr auseinander; vgl. F. Müller, Altitalisches Wörterbuch, S. 277 (Reimwort oder Wechselform zu *fundus*?), Vendryes, Mém. Soc. Ling. XVIII, 309 (Assimilation von **bundus*? oder Wurzelvariation?).

die Bedeutung der Fußspur als magischen Zubehörs des menschlichen Körpers zu untergeordnet vor, um als Ausgangspunkt dieser Zeremonie betrachtet werden zu können. Die Verwendung einer mit den Fußspuren verknüpften Magie ist in Verbindung mit dem Schließen der Blutsbrüderschaft bisher, so weit mir bekannt, sonst nirgends nachgewiesen; die ethnologischen Parallelen sind also der von Pappenheim aufgestellten Hypothese nicht günstig. Wichtiger jedoch erscheint mir der folgende Einwand. Wie soll man sich denken, daß der Rasengang in einen schon fertig ausgebildeten Ritus der Blutsbrüderschaft Aufnahme gefunden hat? Und somit die unmittelbar sich anschließende Frage: Was bedeutet der Rasengang eigentlich, losgelöst von dem Zusammenhang mit der Zeremonie des fóstbrœðralag? War es eine feierliche Weise der Eidesleistung, wie K. Maurer das gemeint hat? Pappenheim hat es mit guten Gründen widerlegt. Oder aber war es ein Mittel, mit den Mächten der Unterwelt in Berührung zu kommen, wie man das für die magische Handlung zur Heilung einer Krankheit wohl angenommen hat? Es kann diese Erklärung auch nicht recht befriedigen, wofern man nicht die Bedeutung der Unterirdischen gerade für diesen Ritus bestimmen könnte. So drängt sich immer wieder der Gedanke auf, der schon wiederholt ausgesprochen wurde²⁰, daß dieser Ritus, der bezweckt, in dieser Form eine Blutsbrüderschaft herzustellen, darauf hindeuten soll, daß in der vielleicht als Mutterleib aufgefaßten Erde das innige Verhältnis der Blutsbrüder hergestellt wird. Wenn aber dem so ist, wie muß man sich dann die Verbindung der beiden Riten vorstellen? Entweder war der Rasengang von vornherein mit dem fóstbrœðralag verknüpft, oder das war nicht der Fall. Tertium non datur. Aber bei der letzteren Alternative bleibt es unerklärt, welche Verwendung der Rasengang außerhalb der Zeremonie der Blutsbrüderschaft gehabt hätte, und falls man ihm ursprünglich eine andere Bedeutung beilegen wollte, so wird es nicht ersichtlich, wie er eine so sinnfällige Bedeutung bekommen hätte, wenn er mit einer Nachahmung der Wiedergeburt nichts zu schaffen hätte. So erscheint es mir viel einleuchtender, daß der eine Ritus sich aus dem anderen entwickelt habe und daß also erst nachträglich der Fußspurzauber mit der Zeremonie des Rasenganges verbunden wurde. Die Beteiligten ließen, der Beschreibung der *Gíslasaga* zufolge, ihr Blut in die Erde hinabträufeln, und darauf mischten sie Erde und Blut zusammen. Ob dieses Verfahren selbst vielleicht wieder ein älteres abgelöst hat, wobei die künftigen Blutsbrüder einer des andern Blut getrunken haben, läßt sich nicht beweisen, aber diese Frage hat für uns auch gar keine Bedeutung, denn in der Periode, über die uns die in den Literaturquellen erhaltenen Nachrichten Aufklärung geben, hat die dort beschriebene Sitte bestanden. Nun war aber der Raum unter dem aufgehobenen Rasenstreifen gewiß sehr klein, da sonst das jarðarmen entzweigebrochen wäre;

²⁰ Vgl. Pappenheim, Archiv usw. S. 116, und Die Entst. d. dän. Schutzgilden, S. 32; so auch schon Trumbull z. a. S. S. 41—2, und namentlich Zachariae, Z. d. Ver. f. Volksk. XX, 1910, S. 141—181.

auch muß man eine Grube gemacht haben, in die die Beteiligten hinabsteigen konnten, um sich unter den Rasenstreifen zu begeben. Die Stelle, wo das Blut hinabtröpfelte, war mithin eben dieselbe, wo die Füße der Blutsbrüder standen, war also mit Fußspuren identisch. Bei der allgemeinen Bekanntheit und der weiten Verbreitung der magischen Handlungen, die sich an die Fußspur knüpfen, mußte wohl früher oder später die Auffassung entstehen, daß das Blut auf diese geheimnisvolle Stelle unter dem jarðarmen hinabfließen sollte, eben weil diese als Spur der Füße ihre besondere magische Bedeutung hatte²¹. Wenn also in der *Brot*-Strophe das Fließen des Blutes in die Fußspuren erwähnt wird, so bedeutet das m. E. die jüngere Ausgestaltung des alten Brauches; aber man hat keinesfalls das Recht zu folgern, daß die Eddastelle nur diesen Ritus kannte und nicht zu gleicher Zeit jenen andern des Rasenganges. Denn der Einwand, daß der Dichter ein so eigentümliches Verfahren, wie das des Rasenaufschneidens, sicher nicht unvermeldet gelassen hätte, falls es ihm bekannt gewesen wäre, ist nicht stichhaltig; in einer Zeit, wo der Rasengang ebenfalls als ein Gottesurteil, sogar als eine feierliche Demütigung ausgelegt werden konnte, hat man nicht ihm, sondern der Blutmischung in der Fußspur die größte Bedeutung beigelegt²².

Wenn wir den Rasengang als einen Ritus der Blutsbrüderschaft erklären wollen, müssen wir uns seine Bedeutung in Verbindung mit den mythischen Anschauungen der primitiven Menschen klarzumachen versuchen. Wenn man ihn deutet als ein Verfahren, wodurch man die künstliche Schaffung des auf Blutsgemeinschaft beruhenden Bruderverhältnisses beabsichtigte, so scheint man ihn als eine sinnbildliche Handlung zu betrachten, eine Nachahmung also, welche die Wirklichkeit zu suggerieren bezweckt. Aber es ist für den primitiven Menschen eben kein Symbol; es ist eine handgreifliche Realität. Die beiden Personen, die ihr Blut gemischt haben, sind von diesem Augenblick an leibliche Brüder, und wenn sie aus der Höhle unter dem Rasenstreifen hervortreten, sind sie als Zwillingebrüder wiedergeboren. Diese Bedeutung muß dem Rasengang beigelegt werden; wenn die Parteien sich diesem Ritus unterzogen haben, sind sie, im buchstäblichen Sinne, aus der Erde neu hervorgebracht. Bevor wir daran gehen zu untersuchen, ob eine derartige Auffassung mit den sonstigen Anschauungen der heidnischen Nordgermanen in Einklang steht, möchte ich die Aufmerksamkeit auf das Wort lenken, womit dieses Verhältnis ange-

²¹ Ich denke mir also den Hergang der Entwicklung gerade umgekehrt von dem, welchen Pappenheim, Archiv S. 117, angedeutet hat.

²² Auch muß ich bemerken, daß man im 20. Jahrh. schwerlich entscheiden kann, wie ein altnordischer Dichter sich hätte ausdrücken sollen, um einen Brauch zu bezeichnen, dessen Bedeutung wir aus den Quellen mit Mühe herauslesen müssen. Es kommt öfters vor, daß man eine Handlung nicht nach dem wichtigsten Akte benennt; der Zuruf des Diakons „Missa concio est“ war ja nicht der bedeutendste Teil der Messe.

deutet wird. Solche Brüder heißen *fóstbræðr*, also ganz, wie gewöhnliche Pflegebrüder genannt werden. Das hat bis jetzt die Forscher dazu verführt²³, einen näheren Zusammenhang zwischen beiden anzunehmen, in diesem Sinne nämlich, daß die Blutsbrüderschaft im allgemeinen zwischen zwei zusammen erzogenen und durch ein enges Freundschaftsverhältnis verbundenen Männern geschlossen wurde. Wenn P. Herrmann²⁴ sogar behauptet, das Pflegschaftsverhältnis habe der Blutsbrüderschaft als nächstes Vorbild gedient, so hat er sich durch die Beschaffenheit unserer Quellen, in denen begreiflicherweise die Pflegschaft ungemein häufiger behandelt wird, täuschen lassen und zudem gänzlich verkannt, welche tiefe religiöse Bedeutung der Blutsbrüderschaft beizulegen ist.

Fóstbræðr sind Menschen, die *fæðast* wie zwei Brüder; aber das Zeitwort bedeutet bekanntlich nicht nur „erziehen, pflegen“, sondern auch „gebären, zur Welt bringen“. In der *Helreið* schließt Brynhildr ihre Klage mit den Worten (Str. 14, 1—4): *Muno við ofstrið allz til lengi konor ok karlar kvikvir faðaz*. Sie heißt in der *Sigurðarkviða in skamma* (Str. 31, 9) *feikna faðir*. Auch die heutige Sprache hat diese Bedeutung beibehalten, denn foster ist „die Leibesfrucht“. Diese Bedeutung scheint nur den skandinavischen Sprachen bekannt zu sein; im Ost- und Westgermanischen begegnen wir ausschließlich der Bedeutung „ernähren, füttern“²⁵, welche auch nach Ausweis der Etymologie als die Grundbedeutung angesehen werden muß²⁶. Das ändert aber nichts an der Tatsache, daß im Nordgermanischen daneben her die andere Bedeutung bekannt gewesen ist, welcher, wiewohl sie sich aus der allgemeingermanischen später abgespalten haben wird, dennoch ein hohes Alter zugesprochen werden kann. Das Wort *fóstbræðr* kann also, neben der gewöhnlichen Bedeutung von „zusammen erzogene Brüder“, auch diese gehabt haben „zwei als Brüder geborene Menschen, von Geburt Brüder“. Und ich glaube, daß man nur durch diese Auffassung den Sinn des Ritus von dem Rasengang ergründen kann.

In dem nordischen Ritus gibt es also zwei verschiedene Handlungen, welche die Herstellung der Blutsbrüderschaft bezwecken, und sie verstärken und ergänzen einander gegenseitig: die Mischung des Blutes und der Rasengang. Die Deutung der ersten Handlung ergibt sich aus der Denkart des primitiven Menschen, welcher Lévy-Bruhl den Namen „loi de participation“ beigelegt hat. Die verschiedenen Körperteile, aber auch die Kleidung, die Waffen, sogar das Hausgerät, werden als das Zubehör des menschlichen Körpers betrachtet, und zwischen diesen beiden be-

²³ Siehe z. B. V. Guðmundsson und K. Kälund, Grundriß III, 417.

²⁴ Vgl. Die Heldensagen des Saxo Grammaticus, S. 100.

²⁵ Das as. *fóst(er)móder* in der Bedeutung „obstetrix“ dürfte wohl am besten als eine ungenaue Wiedergabe betrachtet werden; sonst bedeutet es „altrix, nutrix“.

²⁶ Man führt das Wort *fóstr* auf eine Grundform **pāt-tro* zurück und stellt diese Wurzel zu **pāt* (vgl. gr. πατέωμαι) und **pā* (vgl. lat. pānis, pasco).

steht eine so innige Verbindung, daß man von einer völligen Identität reden kann. Das Haar besitzt nicht nur Eigenschaften, die mit der Person aufs engste zusammenhängen, es tritt unter Umständen ganz an deren Stelle, so daß man sagen könnte, daß Haar sei der Mensch selber. Wenn in den Märchen das Haar eines behülflichen Wesens verbrannt wird, ist das Wesen im selben Augenblicke herangekommen. Wenn also das Blut des einen Menschen in den Körper des andern übergeht, so sind die beiden Personen substantiell dieselben geworden, da ja die ganze Persönlichkeit mit allen ihr anhaftenden Eigenschaften zusammen mit dem Blute übertragen worden ist. Der primitive Mensch ißt das Herz des Wolfes und kommt dadurch in den Besitz der Grausamkeit und des wilden Mutes, die das Tier besonders kennzeichnen. So glaubt er ebenfalls, daß die körperlichen und seelischen Kräfte des Blutsbruders in seinen eigenen Leib übergetreten sind.

Wir finden nebeneinander das Trinken und das Mischen des Blutes. Ob wir den Nordgermanen die erstere Sitte zuschreiben dürfen, bleibe einstweilen dahingestellt²⁷; die klassischen Autoren, welche diesen Brauch von mehreren orientalischen Völkern erwähnen²⁸, berichten etwas Ähnliches von den ihnen bekannt gewordenen germanischen Stämmen nicht. Und die einheimische Tradition weiß auch nur von der Mischung des Blutes zu erzählen. Diese Handlung macht ganz den Eindruck, als ein symbolischer Akt gedeutet werden zu müssen. Dennoch trägt auch hier der Schein. Denn die Mischung des Blutes hat für den primitiven Menschen ganz dieselbe Bedeutung wie das Trinken. Man bekommt durch das Blut Teil an der ganzen Persönlichkeit des Blutsbruders, eben weil das Blut mit dieser vollständig identisch ist. Aber dasselbe gilt auch umgekehrt; wenn der Einfluß eines andern Menschen auf einen Teil des körperlichen Zubehörs, auf die Haare, die Nägel, die Kleidungsstücke ausgeübt wird, so erstreckt dieser sich uneingeschränkt auf die ganze Person. Auf dieser Anschauung beruht ja eine große Menge magischer Bräuche, von denen das sog. *envoûtement* ein allbekanntes Beispiel ist. In diesem Sinne hat durch die Mischung des Blutes ein gegenseitiger Austausch der Persönlichkeiten stattgefunden; sie sind buchstäblich zusammengefloßen und eins geworden.

Der Rasengang hat aber eine andere Bedeutung. Der feierliche Ritus fängt an mit der Loslösung des Rasenstreifens; die Bedeutung ist diese, daß dadurch die Erde geöffnet wird und der Mensch sich in der Lage befindet, sich mit den unterirdischen Wesen in Verbindung zu setzen. Es ist wahrscheinlich, daß auch in jenen Fällen, wo man sich von einer Krankheit zu befreien wünscht, ähnliche Auffassungen mit hineinspielen. Es dürfte deshalb angebracht sein, einige dieser Bräuche näher zu betrachten. In

²⁷ Pappenheim z. a. S. S. 124 betrachtet es ebenfalls als nicht erwiesen.

²⁸ Siehe die Belegstellen bei Trumbull, S. 58—63.

Dänemark wurde folgende Sitte aufgezeichnet²⁹: Ein Mann, der erkrankt war, bekam den Rat, nach Sonnenuntergang schweigend zum Kirchhof zu gehen, ein Rasenstück auszuschneiden, in dessen Mitte eine Öffnung war, groß genug, um hindurchkriechen zu können. Das Stück sollte nun auf die Seite gestellt werden, mit der bewachsenen Fläche dem Süden zugewandt; darauf sollte der Kranke sich nackt ausziehen und dreimal durch die Öffnung hindurchgehen.

Kr. Nyrop³⁰ hat diese Sitte als eine symbolische Wiedergeburt gedeutet. Dafür könnte sprechen, daß der Kranke nackt durch die Öffnung kriechen soll, ganz wie das Kind auch nackt aus dem Mutterleibe hervorkommt; man könnte aber einwenden, daß die Nacktheit bei vielen magischen Handlungen gefordert wird, bei denen von einer Wiedergeburt nicht die Rede ist³¹. Natürlich läßt sich das Kriechen durch die mittels des Aufhebens der Grassode gebildeten Öffnung mit einer Geburt aus dem Erdschoß treffend zusammenstellen, aber wenn wir daneben den Brauch finden, den Kranken durch von Baumwurzeln oder Ästen gebildete Öffnungen hindurchzuzwängen, so könnte man das auch als einen Kontakthauber auslegen. Sicherlich gehen hier mehrere Anschauungen durcheinander, aber es ist nicht zu bestreiten, daß auch die Vorstellung einer Wiedergeburt mitbestimmend gewesen ist.

Es gibt nämlich andere Bräuche, in denen das Heben des Rasenstreifens nicht eine Übertragung durch Kontakthauber bezweckt, sondern das Hineintreten in die Welt der Unterirdischen. Wenn man sich eine Grassode auf den Kopf legt, bekommt man dadurch übernatürliches Wissen; so glaubt man in Norwegen, daß man die Hexen sehen kann, während sie in der Luft herumfahren, wenn man sich auf diese Weise, gewöhnlich auf dem Kirchhofe, aufstellt³². Storaker erklärt das ganz zutreffend so, daß man sinnbildlich sich in die Totenwelt versetzt und somit der Eigenschaften der Geister teilhaft wird³³. Auf ähnliche Weise sucht man eines Wechselbalgs loszuwerden; man muß „føre 'n rangsøles under en grastorvstrimmel“, dann wird er wieder zu einem normalen Menschen³⁴.

²⁹ Evald Tang Kristensens *Æresbog i Udvalg ved Hans Ellekilde*, Danmarks Folke-minder Nr. 28, Kopenhagen 1923, Nr. 100. Weitere Beispiele des Brauches, unter einem Rasenstück hindurchzukriechen, verzeichnet Kristensen, *Danske Sagn* IV, Nr. 1803 ff.

³⁰ Dania I, 1, „Kludetræet“; ihm folgt Ellekilde in der Anm. zu der oben erwähnten Stelle.

³¹ Ich erinnere nur daran, daß in Babylonien der Priester den Göttern nackt das Opfer darbrachte, vgl. Morris Jastrow, *Religion of Babylonia and Assyria*, S. 666, und R. Meissner, *Babylonien und Assyrien* II, S. 55.

³² J. Th. Storaker, *Tiden i den norske Folketro*, ved Niels Lid, *Norsk Folkeminne-lag* Nr. 11, S. 222—223. Für weitere Beispiele vgl. Feilberg, *Ordbog* III, 939 a und Knut Liestøl, *Norsk Aarbok* 1923, S. 56—57.

³³ Nur muß man hinzufügen: was einer spätern Zeit Sinnbild war, war den Menschen früherer Geschlechter Wirklichkeit.

³⁴ Vgl. P. Chr. Asbjørnsen, *Norske Huldre-eventyr og Folkesagn*, Kristiania 1914, S. 200.

Gemeint ist offensichtlich, daß das von den Unterirdischen untergeschobene Kind ihnen zurückgegeben wird und sie dadurch genötigt sind, das vertauschte Kind an die Stelle des Wechselbalgs zu legen.

Unter der Erde wohnen aber nicht nur die Zwerge oder ähnliche Wesen; dort ist auch der Aufenthaltsort der Toten, der verstorbenen Vorfahren des menschlichen Geschlechts. Die Beziehung zu diesen tritt deutlich zu Tage in einem finnischen Ackerbauritus, den Rantasalo in seiner erschöpfenden Behandlung dieser Bräuche mitteilt³⁵. Der Bauer schneidet einen Rasenring aus dem Erdboden heraus und zieht den Samensack dreimal hintereinander durch denselben; öfters schüttet er nur einige Samenkörner in die so gebildete Öffnung. Der Zweck ist, die Geister der Verstorbenen zu beschwichtigen, was deutlich daraus hervorgeht, daß man das ausgeschnittene Stück wieder an seine Stelle zurücklegt, nachdem man dort einige Silbersplitter geopfert hat. Daß man bestrebt war, sich bei der Aussaat die Gunst der Vorfahrengeister zuzusichern, geht noch aus dem bei den an der russischen Grenze wohnenden Kareliern üblichen Brauch hervor, daß der Landmann beim Säen die Geister der Vorfahren um Hilfe für das Wachstum der Saat anruft³⁶.

Für die Erklärung der altnordischen Sitte des Rasengangs ist die folgende schwedische Aufzeichnung besonders wichtig. Wenn einer behext worden ist, soll er eine Grassode um seinen Fuß herausschneiden, diese auf den Kopf legen, dreimal um einen Apfelbaum herumgehen und währenddessen den folgenden Vers hersagen:

*Ar jag nu så illa kusen
och väntar mig ingen bot, förrän jag kommer i jord,
så har jag nu jord både öfver mig
och under mig
och på mig
och väntar mig bot, i namn etc.*³⁷.

Dieser Brauch, welcher mit einem nicht mehr verstandenen Fußspuritus verquickt wurde und auch den fruchttragenden Baum aus anderen magischen Bräuchen gegen Krankheiten aufgenommen hat, läßt dennoch seine ursprüngliche Bedeutung leicht erraten. Die Behexung wird den Getroffenen zu Tode quälen; wenn er jetzt aber sich einem Scheintode unterwirft, wird die Kraft des Zaubers dadurch zu Ende gehen, und wenn der Knabe wieder unter dem Rasenstück hervortritt, ist er ein wiedergeborener Mensch, dem der Hexenfluch nicht mehr anhaftet³⁸.

³⁵ Vgl. A. V. Rantasalo, Der Ackerbau, FFComm. 31, S. 92ff.

³⁶ Vgl. K. Krohn, Suomalaisten runojen uskonto, S. 58; der Säemann ruft: „tule taatoseni, katsomaan, kasvattamaan viljaa minulle“.

³⁷ Vgl. Hyltén-Cavallius, Wärend och Wirdarne² I, S. 306.

³⁸ Auch in Dänemark bekannt, vgl. F. Ohrt, Danmarks Trylleformler I, S. 446 Nr. 996—1000.

Mutmaßlich ist der Brauch, sich ein Rasenstück auf den Kopf zu legen, aus jenem älteren abgeschwächt, sich unter einen losgelösten, aber noch mit der Erde verbundenen Rasenstreifen zu stellen. Neben dem schon erwähnten finnischen Brauch, die Samenkörner durch einen Rasenring hindurchzuschütten, finden wir auch, daß der Samenkorb nebst Inhalt durch eine aus dem Bodengeschnittene hufeisenförmige Scholle gezogen wurde³⁹. In diesem Falle wurde also auch die Verbindung mit dem Boden bewahrt, ganz wie beim altnordischen Rasengang. Wir können mithin schließen, daß das Aufschneiden des Rasens den Zutritt zu den Unterirdischen öffnet (mundus patet!); falls sie sich als schädliche Wesen gezeigt haben, können sie dazu gezwungen werden, den Wechselbalg zurückzunehmen oder den behexten Gegenstand oder Körper zu entzaubern; falls man von ihnen Hilfe erwartet, kann man auf diese Weise mit den unter der Erde hausenden Geistern der Verstorbenen in Berührung kommen.

In diesem Zusammenhang betrachtet, scheint auch der Brauch, einen Kranken unter ein Rasenstück zu stellen, so ausgelegt werden zu müssen, daß er zu der Welt der Unterirdischen eingeht, also stirbt, dort seiner Krankheit enthoben wird und darauf als Neugeborener emporsteigt. Diese Auffassung wird nun dadurch gestützt, daß man statt eines Rasengangs in einigen Fällen ein wirkliches Begräbnis findet. In Dänemark hat man eine kranke Frau in ein neugemachtes Grab gelegt; sodann wurde die Öffnung zugedeckt, und über der Frau wurde sowohl gepflügt wie gesät und geeggt⁴⁰. Auf dieselbe Weise kann man einen Wechselbalg loswerden; das Kind wird in die Erde hineingelegt, und man tut, als wolle man über es her pflügen⁴¹. Finnische Schamanen unterziehen sich einem Scheinbegräbnis, um zu den Geistern der Verstorbenen (*manalaiset*) zu gelangen⁴². Man sieht deutlich, daß der Eintritt zu der Welt der Unterirdischen ursprünglich nur durch einen nachgeahmten Tod möglich war.

Es kann kaum bezweifelt werden, daß auch im altnordischen Ritus des *fóstbrœðralag* ein gleiches Verfahren gemeint war. Es handelt sich also auch hier tatsächlich um eine Wiedergeburt. Daß dieser Gedanke den primitiven Menschen ganz selbstredend war, kann man dem Umstande entnehmen, daß auch in den Adoptionsbräuchen ähnliche Auffassungen vorwalten. Wie beim *fóstbrœðralag* die beiden Freunde als leibliche Brüder wiedergeboren werden sollen, so muß bei der Adoption das fremde Kind in die Familie hineingeboren werden. Wir haben mehrere Berichte über diesen, sich in sehr verschiedenen Formen wiederholenden Brauch. Frazer hat schon die Aufmerksamkeit auf die griechische Sage von der Adoption des Herakles gelenkt und ähnliche Sitten in Bulgarien und Bosnien zum Vergleiche heran-

³⁹ Vgl. Rantasalo, FFComm. Nr. 32, S. 63.

⁴⁰ Vgl. Kristensen, Danske Sagn IV, Nr. 1824.

⁴¹ Vgl. J. Kamp, Danske Folkeminder, S. 422.

⁴² Vgl. K. Krohn, Suomalaisten runojen uskonto, S. 15—16.

gezogen⁴³. In dem kirgisischen Epos von Joloi Kan behauptet die Adoptivmutter förmlich, sie liege in den Wehen, und erst als ein Schamane den Zauber gebrochen hat,

Da band los die Frau das Kind,
Nieder fiel das Kind zur Erde;
Ak Kanysch tat auf den Rockschoß
Nahm Bolot auf ihren Arm⁴⁴.

Auch die Freilassung wurde als eine Art von Wiedergeburt betrachtet; der römische Herr (*patronus*) tritt daher zu seinem Freigelassenen in ein vaterähnliches Verhältnis⁴⁵. Daß auch die Germanen hiermit den Gedanken an eine Wiedergeburt verknüpft haben, entnehme ich den Worten der *Lex Rothari*: „*facere liberam, quod est widerboran et legitimam*“⁴⁶; daß sie auch eine Scheingeburt gekannt haben, ergibt sich weiter aus dem Namen Mantelkinder (*fili mantellati*), wo wir an ein Hervorkommen aus dem umgeschlagenen Mantel denken dürfen⁴⁷.

Wie sehr die Riten der Adoption und der Blutsbrüderschaft einander berühren, beweist noch der Umstand, daß für beide das Anlegen an die Mutterbrust bekannt ist. Wir erinnern nur an den weitverbreiteten Märchenzug, daß der Held die Brüste der Hexe ergreift und von ihrer Milch trinkt, damit sie ihn als ihren Sohn betrachten und deshalb schützen möge⁴⁸. In den epischen Liedern der Kara-Kirgisen begegnen wir dieser Sitte, aber verbunden mit der Blutsbrüderschaft; wenn die Helden Manas und Alman Bet zu der Mutter des ersteren kommen, tröpfelt die Milch aus ihren vertrockneten Brüsten hervor, und Alman Bet sagt dann:

Aus der weißen Brust der Mutter
Fließet Milch, o Fürst Manas;
Sauge du an einer Brust,
Ich will an der andern saugen,
Will die Hüften fest mir binden,
Von Jakyp geboren werden,
Will dein echter Bruder sein!⁴⁹

Wir sehen hier sehr deutlich, daß Adoption und Blutsbrüderschaft sogar in eins zusammenfließen können, wird ja der Adoptivsohn der leib-

⁴³ Vgl. Frazer, *The Golden Bough* I, S. 74, und Grimm, *Rechtsalterthümer* I, S. 220.

⁴⁴ Vgl. W. Radloff, *Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Südsibiriens* V, Joloi Kan vs. 3338 ff.

⁴⁵ Vgl. R. Sohm, *Institutionen des römischen Rechts*, S. 77.

⁴⁶ Vgl. Grimm, *Rechtsalt.* I, S. 461.

⁴⁷ Ebda. S. 220.

⁴⁸ Für Belegstellen vgl. E. Cosquin, *Études folkloriques*, S. 240 ff., und Bolte-Polívka I, S. 226.

⁴⁹ Vgl. Radloff z. a. S. im *Gedichte Manas* II, Vs. 1849 ff.

liche Bruder der schon aus der Ehe gesprossenen Kinder und der Blutsbruder das leibliche Kind der Eltern⁵⁰.

Man wird vielleicht einwenden, daß die hier behandelten Bräuche weit von dem altnordischen Rasengang abliegen. Denn während es sich in den angeführten Beispielen um eine Nachahmung der Geburt handelt, steigen dort die künftigen Blutsbrüder unter die Erde, um dort wiedergeboren zu werden. Diesem Einwand müßte man zustimmen, wenn man den Rasengang bloß als eine symbolische Handlung betrachtete, womit Tod und Wiederauferstehung angedeutet werden sollte. Aber falls wir zeigen könnten, daß in diesem altnordischen Ritus ursprünglich auch eine Wiedergeburt gemeint war, so wäre er von den oben geschilderten Bräuchen grundsätzlich nicht verschieden.

In seiner kleinen, aber gedankenreichen Schrift „Mutter Erde“ hat A. Dieterich uns gezeigt, wie verbreitet bei den klassischen Völkern die Ansicht war, daß die Erde die eigentliche Gebärerin des Menschengeschlechts war. Aus der Erde sind wir hervorgekommen und zu ihr sinken wir wieder hinab, das war für sie keine bloße poetische Formel⁵¹, welche die Vergänglichkeit des menschlichen Daseins ausdrücken sollte, sondern ein fest eingewurzelter Glaube. Unter die Erde sind die verstorbenen Vorfahren hinabgestiegen und führen dort ihr Schattenleben weiter; das eben geborene Kind ist aus dieser selben Erde ans Tageslicht befördert worden.

Es darf als bekannt vorausgesetzt werden, daß der natürliche Zusammenhang zwischen Zeugung und Geburt oft von den primitiven Menschen nicht erkannt wird und auch dort, wo dies wohl der Fall ist, in seiner Vorstellung des Hergangs eine untergeordnete Bedeutung hat. Ich erinnere an die oft zitierte Beschreibung der Bevölkerung Australiens, welche glaubt, daß die ungeborenen Kinder, richtige Kinderkeime, in Felsen,

⁵⁰ Man wäre versucht zu fragen, ob die bekannte archaische Marmorgruppe im Museum zu Sparta, welche eine nackte niederknien- de Frau mit zwei in kleineren Proportionen gearbeiteten männlichen Figuren darstellt, nicht auch eine Adoptions- handlung bedeutet. E. Samter, *Geburt, Hochzeit und Tod*, S. 9 ff., verteidigt die Auffassung, es seien mit den beiden Jünglingen geburtshelfende Dämonen gemeint, aber die Stellen aus der Literatur, welche er anführt, um den Gestus des rechten Jünglings als eine die Entbindung bewirkende Berührung zu erklären, reden alle, so weit ich sehe, von weiblichen Gehülfen. Es ist wohl sehr gewagt, auf Grund dieses rätselhaften Bildnisses zu schließen, daß die Griechen solche Geburtsdämonen gekannt hätten, ganz zu schweigen von dem Versuche, ihnen bestimmte Namen beizulegen. Für eine Deutung in dem oben angegebenen Sinn könnten auch wichtige Gründe geltend gemacht werden. Die Knaben sind keine eben geborenen Kinder; ihr Größenverhältnis zu der knienden Frau läßt sich aber nur als Ausdruck des Verhältnisses von Mutter und Kindern befriedigend erklären. Die Gebärde des Jünglings deutet auf den Akt des Gebärens hin, welcher zur Herstellung des Adoptivverhältnisses nachgeahmt werden soll.

⁵¹ Vgl. den lateinischen Vers über die Terra Mater: *Haec enim terris gentes omnes peperit et resumit denuo*, dessen Gedanke später so wenig mehr verstanden wurde, daß Ennius ihn erklärte, als wäre die Erde die Spenderin des Getreides.

Bäumen, Teichen und ähnlichen Stellen leben und dort auf eine Gelegenheit warten, in den Leib einer vorübergehenden Frau hineinzuschlüpfen. Diese Vorstellung wird noch verwickelter, aber auch um so interessanter, durch die Auffassung, daß diese Kinderkeime, ganz vollendete Geschöpfe mit Leib und Seele ausgestattet, in der engsten Beziehung zu den Vorfahrengeistern stehen und im Grunde mit diesen identisch sind. Es ist recht schwierig, mit unseren Wörtern und Begriffen die Vorstellungen des primitiven Menschen wiederzugeben; immer sind wir geneigt, von einer Seele zu reden, wo sie in Wirklichkeit gar nicht gemeint wird; nur zu häufig verwirrt uns der Gedankengang der Naturvölker durch seine Vagheit und „Prälogik“. Der Vorstellung, daß der gestorbene Vorfahr als Kind wiedergeboren zu werden wünscht, begegnen wir auch bei anderen Völkern; der auf Borneo lebende Stamm der Olo Ngadju glaubt, daß ein Gestorbener, wenn er zum Leben zurückkehren will, in eine Leibesfrucht fährt⁵². Und läßt sich nicht auch der indische Brauch beim Piṇḍapitṛyajña vergleichen, demzufolge die Inder ihre verstorbenen Vorfahren um einen Sohn anflehen? Die Gattin spricht die folgenden Worte: „Bringe eine Frucht in mich, Pitaras, einen lotusbekränzten Knaben, daß er unbeschädigt sei“⁵³. Wer denkt dabei nicht an die *τροποπάτορες*, die man in Attika um Kindersegen anflehte?

Diese Vorstellung läßt sich nur daraus befriedigend erklären, daß der Verstorbene unter der Erde in der Anschauung des primitiven Menschen nicht zu „leben“ aufhört, sondern zu jeder Zeit wieder zum Leben zurückkehren kann. Es hat der französische Forscher Lévy-Bruhl in seinem Buche „L'Âme primitive“ ein überaus reiches Material zusammengetragen, das für diese Betrachtung von großer Bedeutung ist. Wir müssen den Leser auf dieses Werk verweisen, um nicht in unnötige Wiederholungen zu verfallen. Dort wird an vielen Beispielen gezeigt, daß die Welten der Lebenden und der Toten gänzlich zusammenfließen, daß zwischen beiden ein so inniges Verhältnis besteht, daß sie kaum unterschieden werden können. Der Tote lebt in seinem Grabe unter der Erde weiter, zeigt sich häufig vor den Augen der Hinterbliebenen, verwandelt sich in Tiere und Gegenstände, gehorcht im allgemeinen den gleichen Gesetzen wie die Lebenden. Sie wohnen in ihren Dörfern unter der Erde, treiben ihr altgewohntes Gewerbe, essen und trinken⁵⁴ und nehmen lebhaften Anteil an dem Leben im Lichte der Sonne. Die Einheit der lebenden und toten Glieder der Familie wird auch

⁵² Vgl. A. C. Kruyt, *Het Animisme*, S. 168—9.

⁵³ Vgl. W. Caland, *Über Totenverehrung bei einigen der indogermanischen Völker*, *Verh. der Kon. Acad. v. Wet. Amsterdam XVII*, 4, 1888, S. 6 (und weiter S. 15 und 20).

⁵⁴ Es ist bekannt, daß die auf die Gräber gelegten Speiseopfer mit dieser Vorstellung zusammenhängen. Als ein rührendes Beispiel erwähne ich die jugrische Sitte, wonach die Mutter ihrem verstorbenen Säugling etwas von ihrer Milch in einem Beutel aus Birkenrinde mitgibt und ihn ermahnt, davon zu trinken, wenn er Hunger hat (Karjalainen, *Die Religion der Jugravölker*, *FFComm. Nr. 41*, S. 101).

dadurch bezeugt, daß zu jeder Zeit die Familie beide gleicherweise umfaßt, eine Vorstellung, welche ihren schönsten Ausdruck findet in dem Anteil, den die Vorfahren an dem vom Stamme bewohnten und bebauten Boden haben.

Unter diesen Umständen ist es nicht zu verwundern, daß die Lebenden, welche sich noch am Sonnenlichte freuen, sich nur denken können, daß die Toten mit Sehnsucht auf den Tag harren, da sie wieder zurückkommen und auf der Erde herumgehen werden. Und für den Toten bricht dieser Tag an, wenn eine Frau mit einem Kinde niederkommt, denn in diesem Augenblicke kehrt ein Toter zum Leben zurück. Es braucht kaum darauf hingewiesen zu werden, daß der weitverbreitete Brauch, dem neugeborenen Kinde den Namen eines verstorbenen Familienmitgliedes beizulegen, ein Ausdruck für diese Auffassung ist. Ein Beispiel wird genügen. Im afrikanischen Jorubaland sucht man nach einer Ähnlichkeit zwischen den Wesenszügen des kleinen Kindes und irgendeinem der verstorbenen Verwandten, welche der Vatersfamilie zugehören müssen. Hat man eine solche entdeckt, so gibt man dem Kinde den Namen dieses Toten und erklärt auch, daß es eben dieser Tote ist, welcher in dem Kinde wiedergeboren ist. Und daß solche Namensgebung kein leeres Spiel ist, geht schon daraus hervor, daß das Kind mit diesem Namen auch die Verpflichtung übernimmt, alle Speiseverbote, denen jener Verstorbene persönlich fröhnte, nun ebenfalls strengstens innezuhalten⁵⁵.

Wenn also der Tod ein Durchgang zu erneutem irdischem Dasein ist, so läßt es sich begreifen, daß der Mensch, der wiedergeboren zu werden verlangt, sich in die Erde versenkt, um einen Augenblick dem Reiche der Toten anzugehören und darauf wieder, aber jetzt als ein neuer Mensch, zum Lichte wiederzukehren. Man braucht nur auf die weitverbreiteten Initiationsriten hinzuweisen, bei denen oft ein Scheintod die Wiedergeburt des Individuums andeuten soll⁵⁶. Bei der Attiszeremonie steigt der Mensch in ein Loch hinab und wird dort mit dem Blute eines über ihm geopfert Stieres besprengt. Nun kommt er wieder hervor, rot bespritzt vom Kopfe bis zu den Füßen, und wird mehrere Tage als ein eben geborenes Kind mit Milch genährt. Die Bedeutung ist offenbar, daß der blutig aus dem Loche emporgestiegene Neophyt dem aus dem Mutterleibe hervorgetretenen Kinde gleich sei⁵⁷. Er war, wie ein unteritalischer Mysterienspruch das ausdrückt, in den Erdschoß herabgestiegen: *δεσποίνας ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας*⁵⁸.

Eine deutliche Sprache reden auch die Riten, denen derjenige unterworfen ist, den man tot geglaubt hat und für den die Begräbnisfeier ab-

⁵⁵ Vgl. L. Frobenius, Die Atlantische Götterlehre (Atlantis X), S. 30.

⁵⁶ Vgl. J. G. Frazer, The Golden Bough XI, S. 225—278.

⁵⁷ Vgl. A. van Gennep, Les rites de passage, S. 132.

⁵⁸ Vgl. A. Dieterich, Mutter Erde, S. 55.

gehalten worden ist, der aber dennoch später zu den Seinigen zurückkehrt. Wenn er nicht, wie bei den Kiwai-Papuas, getötet wird, da er ja durch das an ihm vollzogene Begräbnis zu der Welt der Abgeschiedenen gehört⁵⁹, so muß er förmlich wiedergeboren werden, um zu dem Reiche der Lebenden Eintritt zu erlangen. Im alten Griechenland wird er demselben Verfahren unterzogen, das wir bei der Adoption beschrieben haben⁶⁰. Die Inder kannten das folgende Ritual: die Nacht nach seiner Rückkehr soll er in einer mit flüssigem Fett und Wasser gefüllten Wanne zubringen. Wenn er hineintritt, sagt sein Vater oder eine andere Person, die dem Vater am nächsten steht, den Vers „Diese, o Pūṣan“ (der gewöhnlich beim Beilager in der Brautnacht ausgesprochen wird). Hierdurch wird er als konzipiert betrachtet. Über ihm, der mit geballten Fäusten und ohne zu sprechen wie ein Embryo in dem Mutterschoß dasitzt, werden nun all die Sakramente vollzogen, die an einer schwangeren Frau zu vollziehen sind⁶¹. Prof. Brede Kristensen macht mich auf den ägyptischen Brauch aufmerksam, die Wiedergeburt eines Toten herbeizuführen, indem er durch eine Haut hindurchgezogen und somit in die Lage des Foetus versetzt wird⁶².

Es werden diese Parallelen genügen, um zu beweisen, daß auch beim altnordischen Rasengang ein ähnlicher Gedanke vorwaltet. Aber es ergibt sich nun auch, daß die Mischung des Blutes ein integrierender Teil der Handlung ist. Denn die Wiedergeburt als Blutsbrüder geschieht nicht dadurch, daß beide zusammen unter dem Rasenstreifen verweilen; sie würden in diesem Fall beide wiedergeboren werden, aber nicht als zwei leibliche Brüder, sondern als zwei einander vielleicht näher befreundete, aber keinesfalls verwandte Personen. Wenn aber im Augenblicke des Scheintodes, also vor der Wiedergeburt, beider Blut zusammengefloßen ist, so haben sie ihr Blut gemeinsam und sind deshalb eben Blutsbrüder. Die Frage, ob das Bluttrinken dem Blutmischen vorangegangen sei, erledigt sich nun auch von selbst: in dem Zusammenhang mit den Auffassungen, aus denen der Ritus des Rasengangs hervorgegangen ist, ist die Mischung des Blutes mit der Erde vollkommen erklärlich, und sie setzt keinesfalls das Trinken des Blutes als eine primitivere Form der Zeremonie voraus.

Können wir den heidnischen Nordgermanen diese primitive Denkweise zutrauen? Ich glaube, es ist nicht schwer, in den uns überlieferten Literaturdenkmälern die Spuren jener Vorstellungen, die unsere Auffassung des Rasengangs voraussetzen, nachzuweisen. Die Untersuchungen von Nekkel⁶³, Naumann⁶⁴ u. a. haben uns klargemacht, daß der heidnische Germane

⁵⁹ Vgl. G. Landtman, *The Folk-Tales of the Kiwai-Papuans*, Nr. 228.

⁶⁰ Vgl. Frazer z. a. S. I, S. 75.

⁶¹ Vgl. W. Caland, *Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche*, Verh. Kon. Acad. v. Wet. Amsterdam I, 6, 1896, S. 89.

⁶² Vgl. A. Moret, *Mystères Égyptiens*, Paris 1913, S. 42ff.

⁶³ G. Neckel, *Walhall*, Dortmund 1913.

⁶⁴ H. Naumann, *Primitive Gemeinschaftskultur*, Jena 1921, S. 18ff.

sich den Tod ebenfalls als die Fortsetzung des Lebens vorstellte. Die dichterischen Phantasien der Eddalieder über die Vergnügungen der Einherjar in Walhall lassen die alte Vorstellung noch deutlich durchschimmern. Die Grabbeigaben reden eine nicht weniger deutliche Sprache. Der Mythos vom Hjaðningavíg ist nur begreiflich, wenn man sich die in der Schlacht gefallenen Helden am nächsten Morgen buchstäblich als kämpfende Tote vorstellte. So erklärt sich auch der Glaube, welcher uns von den russischen Wikingern überliefert ist⁶⁵, daß der feige Krieger im jenseitigen Leben in ewiger Knechtschaft dienen muß. Die Spukgeschichten in den Sagas sind nur so zu verstehen, daß der draugr als ein lebender Leichnam betrachtet wird⁶⁶. Die toten Vorfahren gehen in einen nahe beim Gehöfte befindlichen Berg ein, und zuweilen sieht man einen solchen Ahnenhügel geöffnet, wie es einem Schäfer Þorsteins geschah, der dort große Feuer sah und Lärm und Hörnerklang hörte und, als er genauer zuhorchte, sogar vernahm, daß Þorsteinn mit seinen Begleitern, die beim Fischen ertrunken waren, begrüßt und ihm der Hochsitz seinem Vater gegenüber zugewiesen wurde⁶⁷. *Deyja í ffall* ist der terminus technicus für diese Übersiedlung in den Ahnenhügel⁶⁸. Der Saivoglaube der Lappen ist, wie von Unwerth dargetan hat, dieser altnordischen Vorstellung entlehnt⁶⁹. Man hat oft behauptet, daß der Übergang der einfachen Bestattung zum Verbrennen einem Wandel der religiösen Anschauungen über das Leben nach dem Tode entspräche⁷⁰; die Bestattung solle hindeuten auf den Glauben an die sogenannte „Körperseele“, die Verbrennung aber solle nur denkbar sein, wenn man sich die Seele in unserem Sinne als schattenhaftes, immaterielles Wesen vorstelle. Die Behandlung des unverwesten Leichnams eines draugr scheint diese Ansicht zu bestätigen; so bald er verbrannt ist, hat die Spukerei ein Ende. Dennoch ist es gefährlich, auf Grund der Bestattungsart eine bestimmte Seelenvorstellung als die nur mit dieser verträgliche betrachten zu wollen. Es ist für eine primitive Denkart gar nicht befremdend, daß man den toten Körper zu Asche verbrennt und dennoch an die Möglichkeit glaubt, daß die Körperform erhalten bleibt. Wenn die Sitte allgemein ist, den Leichnam zu begraben, glaubt man natürlich auch, daß das Fortbestehen nach dem Tode an die in dem Grabe ruhende Leiche gebunden ist. Wird der Leichnam ver-

⁶⁵ Vgl. V. J. Mansikka, Die Religion der Ostslaven, FFComm. Nr. 43, S. 32 und 327.

⁶⁶ Eine reiche Materialsammlung der altisländischen Spukgeschichten gibt E. Mogk in Hoops' Reallexikon IV, 207—9. Für Beispiele von primitiven Völkern vgl. Lévy-Bruhl, L'Âme primitive, S. 334ff.

⁶⁷ *Eyrbyggjasaga*, Ausg. Gering, C. XI.

⁶⁸ Vgl. *Landnámabók* 65, 19 = 188, 15 (*bann kaus at deyja í Mælifell*), 23, 39 = 147, 10 (*þeir Selþorir frændr hinir heiðnu dó í Þórisbjörg*).

⁶⁹ Vgl. W. von Unwerth, Untersuchungen über Totenkult und Odinnverehrung bei Nordgermanen und Lappen (Germanistische Abhandlungen 37. Heft), Breslau 1911, S. 7ff.

⁷⁰ K. Helm, Altgermanische Religionsgeschichte I, S. 151, redet sogar von einer totalen Umwandlung der Seelenvorstellung.

brannt oder zu den wilden Tieren in den Wald geworfen, so wird er der Vernichtung preisgegeben, und das Dasein des Toten hört auf. Trotzdem kann man der Vorstellung begegnen, daß das Verbrennen der Leiche nicht notwendigerweise die Vernichtung des Toten herbeiführt; es bleibt immer nur ein Versuch, der gelingen kann, aber auch nicht.

Man darf also nicht folgern, daß dort, wo die Sitte herrscht, die Toten zu verbrennen, nicht an ein körperliches Fortbestehen nach dem Tode geglaubt wird. Schon Cicero spottet über diesen naiven Glauben, der so fest eingewurzelt ist, *ut, corpora cremata quum scirent, tamen ea fieri apud inferos fingerent, quae sine corporibus nec fieri possent, nec intelligi*⁷¹. Aber der Intellekt des skeptischen Römers war eben von einer anderen Beschaffenheit als die Denkart des Primitiven. Wenn man die Gegenstände, welche dem Toten mitgegeben werden, zertrümmert, sogar verbrennt, so glaubt man nichtsdestoweniger, daß er im Jenseits sich deren erfreuen werde. Auch der Umstand, daß der Leichnam auf dem Scheiterhaufen vernichtet wurde, beweist nicht, daß man sich eine Seele ohne Körper dachte; weshalb sollten die russischen Normannen, von denen Ahmed ibn Fadlan uns berichtet, die Leiche in einem Schiffe zusammen mit einer Jungfrau aus seinem Gefolge verbrannt haben, wenn sie nicht glaubten, daß der Krieger sich deren auch nach der Vernichtung des Körpers durch die Flammen bedienen konnte? Das sind ja eben dieselben Menschen, die sich davor fürchteten, im Jenseits ihren Siegern zu ewiger Dienstbarkeit verpflichtet zu sein. Die Verbrennung der Leiche, wie der arabische Berichterstatte sie an der Wolga gesehen hat, zeugt von derselben Auffassung des Lebens nach dem Tode wie die großartige Bestattung, welche der Königin des Oseberggrabes zu Teil wurde. Man vergegenwärtige sich den heroischen Tod des Königs Haki, wie sie die *Ynglingasaga* erzählt⁷²: tödlich verwundet ließ er sich mit den Leichnamen der in der Schlacht Gefallenen und ihren Waffen auf ein Schiff legen, und nachdem man ein großes Feuer angezündet hatte, fuhr es mit aufgezogenen Segeln auf das hohe Meer hinaus. Dieser Kriegsheld war sicherlich nicht der Meinung, daß er sich einer völligen Vernichtung preisgab; sondern er wollte auch nach dem Tode mit seinen Mannen als Krieger weiterleben, ein Einherjartum, wie es sich nur ein Seekönig vorstellen konnte.

Es ist sehr wohl anzunehmen, daß die Sitte, den Toten zu verbrennen, einer anderen Anschauung über das Leben im Jenseits entspricht als jene, den Leichnam zu begraben. Aber solche Bräuche können sich leicht von Volk zu Volk verbreiten, ohne daß ein Wandel der Anschauungen damit verbunden zu sein braucht. Bei vielen Völkern finden wir beide Arten der Bestattung nebeneinander⁷³. Daher kommt es auch so oft vor, daß man

⁷¹ *Tusculanarum Disputationum Lib. I c. 16.*

⁷² *Heimskringla*, Ausg. F. Jónsson, I. 43.

⁷³ So z. B. in Mesopotamien, vgl. L. R. Farnell, *Greece and Babylon*, S. 208, und an mehreren Orten in Indonesien, vgl. Kruyt, *Het Animisme*, S. 334ff.

die neue Art der Verbrennung angenommen hat, aber dennoch bei der Anschauung verharret, daß die Toten ein körperliches Dasein führen. Der Inder vergrub zusammen mit dem Aschenkrüge auch Schüsseln mit Nahrung, natürlich damit der Tote im Jenseits auch Überfluß an guter Nahrung haben sollte. Auch im skandinavischen Norden haben beide Bestattungsarten nebeneinander bestanden und es muß hier in der römischen Zeit die Sitte, die Toten zu begraben, aus dem Süden eingedrungen sein. Auf Island hat man, nach Ausweis der archäologischen Untersuchungen, nur die Bestattung geübt.

Wir dürfen also schließen, daß während der ganzen Zeit des nordischen Heidentums die Auffassung einer körperlichen Existenz nach dem Tode gegolten hat. Nun gilt es aber nachzuweisen, daß die alten Germanen sich auch die Geburt als ein Hervorkommen aus der Erde vorgestellt haben. Uns fehlen leider so deutliche Zeugnisse, wie wir sie für die Vorstellung des Todes gefunden haben; es war die Geburt eines Kindes nicht ein so wichtiges Moment im Wikingerleben, wie der feierliche Tod des berühmten Kriegers. Man hat auf die Formel *liggja á gólfi* für „im Kindbett sein“ hingewiesen und sie mit der *humii positio infantium* bei den Römern verglichen; die Geburt soll deshalb auf der nackten Erde stattgefunden haben, damit das Kind mit dieser in Berührung komme und als aus ihrem Mutterschoße hervortretend betrachtet werden könnte⁷⁴. Demgegenüber hat A. van Gennep als seine Ansicht ausgesprochen⁷⁵, daß das Niederlegen auf die Erde ein „rite d'aggrégation du nouveau-né au monde cosmique“ bedeute, aber auch als ein Trennungsritus von der Mutter zu betrachten sei. Daß diese Handlung diesen doppelten Zweck verfolgte, erscheint mir wenig glaubhaft, wiewohl es Beachtung verdient, daß verschiedene einander kreuzende Vorstellungen mit einem so wichtigen Ritus verknüpft gewesen sein können. Die Vorstellung, daß der Stammvater aus der Erde hervorgekommen sei, findet man vielerorts; auch die Germanen kannten einen „Tuisco terra editus“. Die Vorstellung von der Erde als der Mutter des Geschlechtes liegt vielleicht auch dem griechischen Worte *αἶα* zugrunde, falls man es mit Brugmann als *avia* deuten darf⁷⁶. Der noch jetzt fortlebende Glaube, daß die Kinder aus einem Brunnen, also aus einem in die Erde hinabführenden Loch hervorgekommen, weist in dieselbe Richtung.

Das Aufheben vom Boden war gewiss ein wichtiger Akt bei der Geburt des germanischen Kindes; die Wörter Hebamme und dänisch *jorde-moder*⁷⁷ haben daran eine lebhafte Erinnerung bewahrt. Erst wenn das Kind dem Vater dargereicht und von diesem angenommen worden war, betrachtete man es als zur Familie gehörend. Der ganze Vorgang läßt sich

⁷⁴ Vgl. A. Dieterich, Mutter Erde, S. 8, und E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod, S. 4.

⁷⁵ Vgl. *Les rites de passage*, S. 74 und 91.

⁷⁶ Vgl. I. F. XV, 1903, S. 93 ff.

⁷⁷ Vgl. Feilberg, *Ordbog over Jyske Almuesmål* II, 46. s. v.

wohl am besten so erklären, daß in dem Augenblick, da das Kind auf die Erde gelegt wurde, die Inkarnation eines der verstorbenen Vorfahren stattfand. Die Beziehung zu den Ahnen kommt auch in dem skandinavischen Brauche zum Ausdruck, dem Hausgeist (tomte) bei der Geburt Speiseopfer darzubringen; denn dieses Wesen hat im späteren Volksglauben die Stelle des als häuslichen Schutzgeist verehrten Familienahnes (lar) eingenommen⁷⁸. Der nächste bedeutende Akt im Leben des jungen Kindes war die Namengebung, denn durch diese wurde der wiedergeborene Vorfahr identifiziert, und es ist durchaus in Übereinstimmung mit den primitiven Anschauungen, daß ihm oft eine ebenso große Bedeutung beigelegt wurde, wie der *humi positio*. Denn der Name gab dem Kinde seine Persönlichkeit, und erst durch die Bestimmung des Namens war für die Familie sichergestellt, welcher Sippenangehörige zum Leben zurückgekehrt war⁷⁹. Vor dem Akte der Namengebung war das Kind also noch kein richtiges Mitglied der Familie; es könnte ja ein Toter, der ganz außerhalb des Familienverbandes stand, sogar ein böser Dämon, in den Körper geschlüpft sein. Man konnte deshalb das Kind aussetzen und einem elenden Tode preisgeben, denn es wurde kaum für mehr als für ein noch unvollständiges Geschöpf angesehen.

Aber mit dem Namen bekam es seine Persönlichkeit, d. h. die Persönlichkeit des zurückgekehrten Toten. Hier sehen wir den Ring des Menschendaseins sich schließen: der Tote steigt in die Erde hinab und führt dort sein trauriges Leben weiter, in einem Lande der Finsternis und der Qual, bis es ihm vergönnt wird, in einem neuen Sproß der Familie ein zweites Erdenleben anzufangen. Und umgekehrt bildet die Familie eine unlösliche Einheit von Toten und Lebenden, die miteinander in ununterbrochenem Kreislauf abwechseln. Und so erst begreift man die ganze Wucht der Strafe, welche darin gelegen war, wenn man einem Römer androhte, daß sein Name nicht mehr von den gentiles getragen werden sollte: ihm wurde dadurch auf immer die Möglichkeit einer Wiedergeburt genommen⁸⁰.

Aus diesem Gedankengang heraus muß der altnordische Rasengang verstanden werden. Ein Fremder kann nicht in die Familie eintreten, denn sie ist kein sozialer, sondern ein natürlicher Verband. Man kann nur in sie hineingeboren werden. Um das zu bewerkstelligen, muß man sich erst in die Welt der Toten versetzen, dort muß der Fremde durch den Ritus der Blutmischung mit der Sippe verbunden werden, und erst durch die magische Partizipation an der geschlossenen Kette der Familie befindet

⁷⁸ Vgl. F. Burjam, *Den skandinaviska Folktron om Barnet under dess ömtålighets-tillstånd i synnerhet före dopet*, Helsingfors 1917, S. 65—7.

⁷⁹ Vgl. V. Grønbech, *Vor Folkeæt i Oldtiden II*, S. 124, mit dessen weiteren Ausführungen ich jedoch nicht einverstanden sein kann.

⁸⁰ Ebenso rächt der südafrikanische Basuto sich an demjenigen, der ihn beleidigt hat, indem er ihm Kindersegen vorenthält.

er sich in der Lage, als ihr Mitglied wiedergeboren zu werden⁸¹. Es ist ein schöner, sinnvoller Brauch, von dem uns die isländischen Sagas die Erinnerung bewahrt haben; die Handlung muß auf die Beteiligten einen tief erschütternden Eindruck gemacht haben; sie ist aber zugleich ein leuchtendes Zeugnis für die Heiligkeit der germanischen Familie.

Zum Schluß möchte ich in aller Kürze die weitere Entwicklung des Rasengangs im altnordischen Leben andeuten. Wir haben gesehen, daß dieser Ritus nicht nur beim Schließen des *fóstbræðralag* stattfand, sondern auch als ein Mittel der Eidesleistung, sogar als eine sinnbildliche Demütigung galt. Wie sehr die Auffassung, das *ganga undir jarðarmen* sei eine besonders nachdrückliche Weise, einen Schwur auszusprechen, auf der Hand lag, zeigen diejenigen modernen Forscher, die hier den Ausgangspunkt des ganzen Brauches erblicken wollen. Es läßt sich nicht leugnen, daß Schwurleistungen sehr oft mit den unterirdischen Mächten in Verbindung gesetzt werden. Die schlesischen Polen kannten noch im 17. Jahrhundert bei Grenzstreitigkeiten die folgende Art des Eides: „Die Pauers Leute aber sollen sich bis aufs Hembde ausziehen, Wehre und Messer von sich legen und soll zu ihrer Vereydung ein Grab Kniehes tief gegraben werden, darinnen ein jeder Zeuge auf blossen Füßen kniende einen Rasen auf seinem Haupte haltende den hierob geschriebenen Eyd leisten soll“⁸². Hier hat man sich das Rasenstück auf den Kopf gelegt, um vor den in der Erde ruhenden Vorfahren den Schwur auszusprechen; es mag dabei die Grassode als ein Teil des Ackers, über dessen Besitz der Streit entstanden war, noch eine besondere Bedeutung gehabt haben.

Aber der altnordische Rasengang hat eine tiefere Bedeutung. Jedoch muß für das Bewußtsein der späteren Geschlechter, namentlich nach der Bekehrung zum Christentum, dieser Ritus seine Bedeutung eingebüßt haben. Sozial betrachtet war die wichtigste Folge des Verfahrens, daß der Blutsbruder zur Rache verpflichtet war, falls ein gewalttätiger Tod den anderen fortraffte. Das war ja nichts Besonderes, denn das war die natürliche Pflicht des Blutsbruders der neuen Familie gegenüber. In vielen Fällen wurde aber diese gegenseitige Racheleistung beabsichtigt⁸³. So wurde in einem weiter vorgeschrittenen Stadium der Kultur das *fóstbræðralag* ein

⁸¹ Meine Auffassung des Rasengangs stimmt also im wesentlichen zu jener Mogks in Hoops' Reallexikon I, 626 s. v. Erde; nur möchte ich die Bedeutung der Erde als der gebärenden Mutter in diesem Zusammenhang nicht so stark betonen, denn es war die Partizipation an der Familie in der altnordischen Auffassung wohl der bedeutendste Zweck dieser Zeremonie.

⁸² Siehe Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde IV, S. 214—5.

⁸³ Auch war es sicherlich eine mehr persönliche Verpflichtung dem Blutsbruder gegenüber geworden, während es anfänglich eine Pflicht war, welche die durch das Schließen des *fóstbræðralag* erfolgte Aufnahme in die Familie des Blutsbruders von selbst mitbrachte.

sehr nachdrücklicher Schwur zur gegenseitigen Verpflichtung, einander Hilfe zu bieten; es waren auch mit dem Ritus wohl von Anfang an besondere Formeln verbunden gewesen, die demjenigen, welcher seinen Pflichten gegenüber dem Blutsbruder nicht getreu nachkommen sollte, die fürchterlichsten Strafen androhten. So trat allmählich die ursprüngliche Bedeutung des Rasengangs in den Hintergrund, die Verbindung mit der nunmehr als barbarisch betrachteten Blutmischung wurde vergessen, und es konnte das sonderbare Verfahren als ein Schwur, den man in Ausnahmefällen forderte, betrachtet werden.

Aber wie verhält es sich mit dessen Gebrauch als Mittel zu symbolischer Erniedrigung? Da zwei verschiedene Quellen ihn erwähnen, die *Njáls-* und die *Vatnsdælasaga*, kann man ihn nicht in das Reich der Fabeln verweisen; zudem deutet die ausführliche Beschreibung der letzteren Saga, mit den drei in abnehmender Höhe hintereinander aufgestellten Rasenstreifen, daß sie wohl nicht ersonnen sein kann. Man wird an die römische Sitte des mittlere sub jugum gemahnt, wobei zwei Speere in den Grund gesteckt und durch einen dritten, waagerechten verbunden wurden; der besiegte Feind mußte, zuweilen halb nackt, in gebeugter Haltung hindurchschreiten. Man hat die Bedeutung der Demütigung gerade aus der besonders deutlichen und solennen Form des Sichbeugens erklären wollen⁸⁴. Aber es wird jetzt wohl jedem einleuchten, daß diese Haltung allein nicht im Stande gewesen sein kann, den Rasengang als einen demütigenden Akt aufzufassen, falls nicht in dem sonstigen Hergang des Ritus oder in dem Verhalten der Schwurleistenden etwas enthalten wäre, das in dieser Richtung gedeutet werden konnte.

Das war bei der römischen Sitte sicherlich der Fall. Sie war ursprünglich eine sakrale Handlung, mittels welcher der dem Tod Verfallene das Leben behalten konnte⁸⁵. So schritt Horatius, um den an seiner Schwester verübten Mord zu sühnen, capite adoperto, unter dem Joch des Janus-Junonius hindurch. Aber das Janustor war das Symbol des Übergangs vom Tode zum Leben und vom Leben zum Tode; indem Horatius hindurchschritt, war er aus dem Reiche des Todes, dem er durch seine Greuelthat verfallen war, in das Leben zurückgekehrt. Der Feind, welcher dem alten grausamen Kriebsrechte gemäß dem Tode verfallen war, konnte das Leben behalten, wenn er unter dem Joch hindurchging. Hier liegt offenbar der Grund für die Entwicklung zu einem Akte der Demütigung in den römischen Anschauungen; es waren besiegte Feinde oder Missetäter, die diesem Ritus unterzogen wurden, und ein Element der Erniedrigung war also von Anfang an vorhanden.

⁸⁴ Pappenheim, Die Entst. der dän. Schutzg., S. 34.

⁸⁵ Siehe für das Folgende Brede Kristensen, Het Leven uit den Dood, Haarlem 1926, S. 153. Als eine Reinigungszeremonie wird es betrachtet von Th. Zachariae, Das kaudinische Joch, Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. XXIV, 1914, S. 201—206, aber die Sitte hatte gewiß eine tiefere Bedeutung.

Wie aber fand die Entwicklung im altnordischen Ritus statt? Die beiden Beteiligten waren einander gleichberechtigt; es war eine schauerliche, aber keinesfalls eine sittlich herabsetzende Handlung. Aus der ursprünglichen Bedeutung läßt sich die Auffassung einer Demütigung nicht herleiten. Es wird erst durch eine lange Entwicklung möglich gewesen sein, daß sich der Rasengang so sehr entstellt hat; vielleicht war der Brauch als besonders nachdrückliche Schwurleistung die Veranlassung hierzu, denn in diesem Fall konnte eine der Parteien die andere zu dieser Handlung zwingen, welche ihren ganzen sakralen Inhalt verloren hatte und durch ihre Verbindung mit der an die Toten geknüpften Magie für das spätere Volksbewußtsein als unerlaubt und deshalb minderwertig gelten mußte.

Aber eins ist bemerkenswert. Es haben in Rom und auf Island zwei einander sehr ähnliche Bräuche im Laufe der Jahrhunderte eine vollkommen übereinstimmende Entwicklung durchgemacht, ohne daß man an einen historischen Zusammenhang denken könnte. Das ist ein kulturhistorisches Faktum von großer Bedeutung, denn es beweist, wie die Vorstellungen sich im Geiste verschiedener Völker in ganz derselben Richtung bewegen und zu dem gleichen Resultat führen können.

GINNUNGAGAP

Von dem Zustand der Welt vor der Schöpfung erzählt die *Völuspá* in folgender erhabener Strophe:

*Ár var alda þar er Ýmir byggði,
vara sandrr né sær né svalar unnir;
iðrð fannx æva né upphiminn —
gap var ginnunga — en gras hvergi.*

Der Dichter versucht hier, sich die Zeit auszumalen, wo die organische Natur noch nicht vorhanden war, aber, wie das zu erwarten ist, kommt er kaum über die Verneinung des Daseins der kosmischen Elemente hinaus. Nur in dem Ausdruck *gap var ginnunga* beschreibt er den Urzustand selbst, den er sich offenbar als einen klaffenden, endlosen Schlund gedacht hat. Die *Snorra Edda* teilt Näheres über dieses Ginnungagap mit: es befindet sich weit im Norden und wird von dort aus mit Eis und Reif gefüllt, während aus dem Süden Feuerfunken hineingesprengt werden. Aus der Verbindung von Wärme und Kälte entsteht das erste, organische Leben, der zweigeschlechtliche Urriese Ýmir.

Man kann die Form des Wortes *ginnunga* auf dreierlei Art erklären:

1. Gen. Sg. eines mnl. Nomens *ginnungi*.
2. Gen. Pl. eines mnl. Nomens *ginnungr*.
3. Gen. Pl. eines wbl. Nomens *ginnung*.

Die erste Deutung hat schon Mogk in PBB VIII, S. 153ff. vorgetragen. Er behauptet, *Ginnungi* sei eine Nebenform zu *Ginnungr*, wie z. B. *Suttungi* zu *Suttungr*, und sei der Name für den persönlich gedachten, leeren Weltenraum. Somit wäre *ginnung-* nicht nur als dieses Urwesen, das eben kein Wesen war noch sein konnte, aufzufassen, sondern auch als der Urschlund selbst, den man sich als ein *gap*, eine gähnende Kluft, dachte. Morphologisch ist der Ausdruck klar; etymologisch wird *ginnungr* mit dem Zeitwort *gína* in Verbindung gebracht und weiter an gr. *χάος* geknüpft. *Ginnungagap* und *Chaos* sind somit Wörter, die sowohl der Form als der Bedeutung nach einander entsprechen.

Ginnungagap läßt sich mit dem Ausdruck *með gapanda gini*¹ vergleichen, der ja auch „mit gähnendem Rachen“ bedeutet. Aber natürlich ist diese eigentümliche Übereinstimmung nicht als ein Beweis dafür zu bewerten, daß beide Ausdrücke dasselbe bedeuten oder aus denselben Elementen zusammengesetzt sein sollten. Mogks Erklärung von *Ginnunga* als Gen. Sg.

¹ Vgl. z. B. *Flateyjarbók* I, 530 und *Hálfðanarsaga Eysteinnsonar*, S. 123.

eines Nomens Ginnungi hat im allgemeinen wenig Zustimmung erfahren. Es dürfte von geringerer Bedeutung sein, daß wir diesem Namen nirgends sonst in der altnordischen Literatur begegnen; denn das ist bei mythologischen Namen häufig der Fall. Aber schwerer fällt es, sich mit dem Gedanken zu befreunden, daß die Nordgermanen sich den Urschlund persönlich gedacht haben sollten: wie wäre da das Verhältnis zwischen diesem Urwesen Ginnungi und dem aus ihm hervorgehenden Urriesen Ýmir zu erklären? Mogks Versuch jedoch, das Wort *ginnunga* mit *gína* zu verbinden, wurde fast allgemein angenommen, und man übersetzt demgemäß *ginnunga gap* gewöhnlich als „gähnender Schlund“.

Während das Wort *ginnungi* übrigens gänzlich unbekannt ist, finden wir ein entsprechendes *ginnungr* in verschiedenen Bedeutungen überliefert. Wenn man nun mit Björn Magnússon Ólsen dieses Wort als einen Riesennamen auffaßt, muß die Übersetzung lauten: „der Schlund der Riesen“. Aber das wäre kein besonders zutreffender Name, da sich ja nur ein Riese, Ýmir, später in diesem Raume befindet; auch wenn man dabei in Betracht zieht, daß dieser Ýmir der Vorfahr des ganzen Riesengeschlechtes gewesen ist, wäre der Name doch nicht eben glücklich gewählt. Die Etymologie ist jetzt auch eine andere: *ginna* bedeutet „betören, täuschen“, *ginnungr* ist also „wer sich täuschen läßt“. Der Bedeutung nach lassen sich die Riesennamen *fífl* oder *api* vergleichen; der Habicht heißt ebenfalls *ginnungr*, und das könnte bedeuten „der sich fangen oder überlisten läßt“. Ich bin der Meinung, daß diese Erklärung nicht richtig sein kann; denn erstens wäre es sehr unpassend, dem Urschlund einen Namen beizulegen, der eine herabsetzende Benennung der Riesen enthält, und zweitens ist das Wort *ginnungr* formal kaum als eine deverbative Bildung mit passiver Bedeutung aufzufassen².

Schließlich ist zu erwägen, ob eine Erklärung mittels des Wortes *-ginnung* möglich ist. Gering übersetzt in seinem Edda-Glossar das Wort *ginnungagap* als „eine weite Öffnung von Klüften“. Aber der Urschlund ist doch nicht eine Mehrheit von verschiedenen, miteinander zusammenhängenden Klüften; er ist ungeteilt und unteilbar, eben weil er nichts anderes als der unendliche, leere Urraum ist. Offenbar betrachtet Gering das Wort *ginnung* als mit dem Zeitwort *gína* verwandt; auch hiergegen ist zu bemerken, daß die Feminina auf *-ung* durchgängig Verbalabstrakta sind.

Man hat öfters auch einen anderen Weg zur Deutung dieses Ausdrucks eingeschlagen, indem man es mit dem Präfix *ginn-* in den Wörtern *ginnregin*, *ginnheilagr* verbindet. S. Nordal erklärt in seinem Buche *Völuspá*, S. 39, das Wort *ginnunga* einfach als verstärkendes Präfix. Er folgt also den Ausführungen von Detter und Heinzel, welche *ginnung* „Betörung“ (also eine Nebenbildung zu dem sonst üblichen Worte *ginning*) als Grundwort angenommen haben, und nun die Bedeutung *ginnungagap* mit solchen wie

² Vgl. F. Kluge, Nominale Stammbildungslehre der altgerm. Dialekte³, § 22.

kynjamenn, firnafrost verglichen. Es ist hier zuzugeben, daß morphologisch diese Erklärung einwandfrei ist, aber die blasse Bedeutung dieses mythologischen Namens macht einen recht unbefriedigenden Eindruck.

Wir wollen jetzt zuerst das uns zu Gebote stehende Material heranziehen. Gleichartig sind die Ausdrücke *ginnungabiminn* und *ginnunga vé*. Das erste Wort steht im Cod. Reg. der *Snorra Edda* (I, 50): . . . *ok settu í mitt Ginnungagap á miðjan Ginnungabimin* . . . ; aber das ist, wie F. Jónsson in seinem „Lexicon Poeticum“, S. 181, mit Recht bemerkt, eine Lesart, die auf einem Mißverständnis beruht; die übrigen Hss. haben einfach: *á himin*. Dieses Wort hat also auszuschneiden. Ganz anders ist es mit *ginnunga vé* bestellt, das in Strophe 15 von Þjóðólfs *Haustlong* (Skj. B I, 17) vorkommt. Als Þórr zum Kampf mit Hrungnir auszieht, beschreibt der Dichter die Folgen der Fahrt des Wagengottes mit den Worten:

*Knottu öll — en Ullar
endilög fyr mági
grund vas grápi brundin —
ginnunga vé brinna.*³

Der Himmel entzündet sich unter des Gewaltigen Ritt; das ist offenbar der Sinn dieser Worte; aber was bedeutet nun *ginnunga vé* eigentlich? F. Jónsson verbindet es (Lex. Poet. s. v.) mit einem in einer þula vorkommenden Namen *ginnungr* für Habicht und übersetzt „die Wohnung der Habichte, die Luft“. Aber es will mir nicht einleuchten, daß man den Himmel als „Heiligtum (denn das bedeutet *vé*!) der Habichte“ umschrieben hat; gerade das Wort *vé* führt einen auf den Gedanken, daß auch hier in *ginnunga* ein Wort mit einer bestimmten religiösen Bedeutung stecken muß. Mogk z. a. S. betrachtet den Ausdruck als einen Beweis dafür, daß die Nordgermanen sich die Luft als die Wohnung des Urwesens, das seinerseits wieder den leeren Raum repräsentieren soll, vorgestellt hätten. Es wäre jedenfalls angebrachter, hier an die Bedeutung „die Heiligtümer der Götter“ oder „die Götterwohnungen“ zu denken; das würde auch vorzüglich zu den sonst überlieferten Umschreibungen stimmen: *vé goða* (*Vafþr.* 51), *vé hapta* (*Vellekla* 16) und nach Rasks trefflicher Emendation *vé valttva* (*Vsp.* 62). Daß ein Beiname Odins gerade auch *Ginnarr* ist, (in einer þula, Skj. B I, 672) könnte diese Auffassung stützen, aber es erhebt sich nun die weitere Frage, wie dieses Wort *ginnungr* als Göttername zu deuten sei.

Man kann das Wort nicht von *ginnregin* und *ginnheilagr* trennen. Die Wörterbücher übersetzen es gewöhnlich mit „hohe, hehre Götter“ und „sehr, hochheilig“, betrachten also *ginn-* wieder als verstärkendes Präfix. Das hat schon Mogk, PBB VIII, S. 155 getan, der an die Bedeutung „sich weithin, sich nach allen Seiten hin erstrecken“ anknüpft und demgemäß *ginnheilagr* als „nach allen Seiten hin, in jeder Beziehung, sehr heilig“

³ Siehe für diese Auffassung der Halbstrophe E. A. Kock, *Notationes Norroenae*, §§ 140 und 1812.

deutet. Er legt somit diesem Präfix keine besondere religiöse Bedeutung bei; dennoch muß es jedem auffallen, daß es ausschließlich in Wörtern mit einer unzweifelhaft sakralen Bedeutung auftritt, und man darf also schließen, daß es eine religiöse Färbung gehabt hat, die es in ihrer Art zu bestimmen gilt.

Die Runeninschriften haben nun weiteres, und zudem sehr wichtiges Material hinzugefügt. Die nah verwandten schwedischen Inschriften von Stentofta und Björketorp, welche man gewöhnlich in das 7. und 8. Jahrhundert datiert, die aber I. Lindquist in einem gleich zu erwähnenden Aufsatze schon zwischen 500 und 600 ansetzen möchte⁴, enthalten ein Wort, das unmittelbar zu vergleichen ist. Wir finden hier nämlich in der älteren der beiden Inschriften *ginoronoR*, das die Björketorp-Inschrift in der Form *ginArunAR* bringt. An die schon besprochenen Wörter *ginnregin* und *ginnheilagr* anknüpfend, deutete S. Bugge den runischen Ausdruck als „starke, kräftige Runen“. Das Wort ist überdies noch früher bezeugt, denn auf dem Lanzenschaft von Kragehul (5. Jahrhundert) lesen wir in dem schwer deutbaren, magischen Abschnitt der Inschrift *-gagagaginuga-*, wo zweifelsohne dasselbe Wort vorkommt. So gelangen wir zu drei verschiedenen Formen *ginu-*, *gino-*, *ginA-*. S. Bugge betrachtete die älteste Form als die ursprüngliche und erklärte *ginu* als eine runische Schreibung für *ginnu*⁵, also als einen u-Stamm, der nach Verlust des Schlußvokals als *ginn-* in *ginnregin* und *ginnheilagr* weiterleben sollte. Die Stentofta-Form *gino-* zeigt die Schwächung des u-Vokals zu o⁶, aber wenn man erwägt, daß auf demselben Steine *ronoR* statt *runoR* geschrieben wird, ist es viel einfacher, die Form *gino-* als eine Schreibweise für *ginu-* zu betrachten. Schwieriger war die Erklärung von *ginArunAR*. Diese Form ist die jüngste; es wäre also möglich, das A als einen Beweis für den Übertritt zu den a-Stämmen zu betrachten. Bugge vergleicht⁷ die Form *ansag* auf dem Gjevedal-Stein ($\pm$ 750) mit dem u-Stamm *ansu-*, der in dem Worte *óss* weiterlebt und sogar als *a(n)sugas* auf dem Steine von Myklebostad A (6. Jahrhundert) enthalten ist. Er weist zur weiteren Begründung seiner Deutung auf das wohlbekannte Verhältnis zwischen got. *wulpus* und *wulpags* hin⁸.

Die Möglichkeit dieser Deutung läßt sich nicht bestreiten. Aber von Grienberger, *ZfdPh* 1907, S. 85, hat mit Recht hervorgehoben, daß das Verhältnis zwischen *ginoronoR* (Stentofta) und *ginArunAR* (Björketorp) nur dann richtig erklärt wird, wenn man den Wechsel von o und A in *gino-*, *ginA-* auf dieselbe Weise auffaßt wie in *-ronoR*, *-runAR*. Das A in *-runAR* ist aber eine jüngere Entwicklung aus dem ö der Pluralisendung öR; es liegt also auf der Hand, dasselbe für *gino-*, *ginA-* anzunehmen. Deshalb hat

⁴ M. Olsen, *NoI* III, 191 stellt sie in den Anfang des 7. Jahrhunderts.

⁵ Vgl. *NoI* I, 221.

⁶ Vgl. *NoI* I, 14, 99, 335.

⁷ Vgl. *NoI* II, 477.

⁸ *NoI* II, 548 vergleicht er noch das sehr unsichere Wort *tunþa* (Ødemotland) für **tunþa* (?), neben dem gewöhnlichen Stamm *tunþu-*.

von Grienberger die beiden Wörter gedeutet als *ginnōR ronōR und *ginnar runar, somit als eine Verbindung von einem Adjektiv und einem Substantiv. Er übersetzt das Erste als „die mächtigen Zeilen“, das Zweite als „die mächtigen Runen“, aber offenbar wird in beiden Inschriften, welche inhaltlich sehr nahe zusammenhängen, dasselbe gemeint. Man hat auch seit Bugge das Wort gewöhnlich als „große, starke Runen“ oder genauer „zauberkräftige Runen“ erklärt. Damit ist aber I. Lindquist⁹ nicht einverstanden, denn der Sinn des Ausdrucks *fAlAhAk . . . ginArumAR* könne, meint er, nicht sein „ich verbarg starke Runen“, sondern besser „ich verbarg große Geheimnisse“. Damit steht ja auch im Einklang, daß auf dem Steine von Björketorp geschrieben steht *bAidRrunoronu*, dem auf dem Stentoftasteine *hideRruno(ro)no* entspricht, d. h. in der altnordischen Sprachform hitt er rúna rún, „dieses ist ein tiefes Geheimnis“.

Aber auch diese Übersetzung scheint mir nicht einwandfrei. Denn ein Geheimnis enthalten die Inschriften nicht, wohl aber eine magische Formel, die als sehr wirksam gedacht wird. Diese rún ist „geheimes Wissen“, also vorzüglich die Kenntnis der Zauberhandlungen und der magischen Sprüche. In Wörtern, die zur selben Sippe gehören, begegnen wir dem Begriffe „flüstern“, wie das ahd. rúnōn oder ae. zéréonian; flüstern aber ist beim Hersagen magischer Formeln die Regel. Das Wort rún wäre somit auch zu deuten als „geheime magische Formel“¹⁰; das finnische Lehnwort runo, das eigentlich „Zauberlied“ bedeutet, weist in dieselbe Richtung. Mit hitt er rúna rún meint der Runenschreiber also, „dieses ist eine überaus kräftige Zauberformel“.

Wenn aber hier das Wort *runo* im Singular gebraucht wird, ist es nicht wahrscheinlich, daß in dem darauffolgenden Plural *ginoronoR* derselbe Begriff stecken sollte. Hier ist vielmehr rún „zauberkräftiges Zeichen“ gemeint, und der Ritzer der Inschrift bestätigt die Wirkung, der kräftigen Zauberformel, indem er hinzufügt, daß er sie mit magischen Schriftzeichen auf den Stein geschrieben hat. Lindquist behauptet nun, man könne nicht sagen: „ich verbarg hier die Zauberrunen“, da ja die Runen offen am Tage stehen und auch „verbergen“ nicht dasselbe ist wie „einmeißeln, eingraben“. Aber bedeutet das Verbum *felhan (got. filhan, an. fela) von Anfang an nur „verbergen“? Wenn es auf dem Karlevi-Steine heißt: *fulkin likr*, so bedeutet das Wort hier „begraben“, ganz wie in der gotischen Sprache. War aber das Begraben eine Art von „verbergen“? Oder soll man nicht eher an die konkretere Bedeutung denken „etwas hineinstecken“ (so daß es verborgen oder auch festgemacht ist), wie F. Jónsson in seinem „Lexicon Poeticum“ das Wort erklärt, indem er auf einen Ausdruck, wie *HHu I, 4: þær austr ok vestr enda fálo* hinweist? E. A. Kock, *Anglia XLII, 1918, S. 110*, bemerkt anläßlich *Beowulf* vs. 1281—1282 *sipðan inne fealb Grendles modor*, daß ae. feolan

⁹ Galdrar in Göteborgs Högskolas Årsskrift XXIX, 1923, Nr. 1, S. 160ff.

¹⁰ Vgl. Feist, *APhSc. IV, 19* „Zauberspruch“.

ursprünglich bedeute „sich eng an etwas drücken“, und also hier mit „dringen, make one's way“ wiedergegeben werden muß. Es ist von Bedeutung, daß hier von „verbergen“ gar nicht die Rede sein kann. Neben einem intransitiven Zeitwort feolan könnte ein transitives angenommen werden mit der Bedeutung „mit Gewalt etwas hinein drücken“, was zu der Arbeit des Runenritzens nicht übel stimmen würde.

Das filhan der Runeninschriften hat aber besondere magische Bedeutung. Auch an mehreren Eddastellen hat das Zeitwort fela einen magischen Inhalt. In seinem anregenden Buche „Völuspa och Vanakulten“ hat R. Höckert, S. 46f., darauf hingewiesen und im Zusammenhang mit diesen Vorstellungen die schwierige Völuspastrophe 29 zu deuten versucht. Wenn er aber die Worte *allt veit ek Óðinn, hvar þú auga falt* übersetzt „ich weiß schon, Odin, woher Ihr Auge seine Kraft bekommen hat“, so scheint mir das nicht in Übereinstimmung mit der von Höckert selbst angenommenen Bedeutung. Denn wenn der Zauberer etwas „verbirgt“, so bekommt dieses Etwas nicht seine magische Kraft aus dem Gegenstande, wohinein es verborgen wurde, sondern es teilt seine Zauberkraft diesem Gegenstande mit. Die vólva sagt also: „Ich weiß schon, Odin, wo du dein Auge magisch hast einwirken lassen“, und sie meint damit: „Ich fühle schon an mir selbst die bezwingende Kraft Eures Auges“. Dazu stimmen vorzüglich die verzweifelten Fragen der vólva: *hvers fregnið mik? hví freistið mín?* Und von Odins fesselndem Blick überwunden, teilt sie dem Gotte des Zaubers mit, woher Mímir seine Weisheit bekommt: aus der Urquelle am Fuße des Weltenbaumes, wo der Göttertrank, der Met, sich befindet.

Für die Erklärung des Wortes fela im Runenzauber ist überdies noch folgendes zu beachten. Die Runen sind nicht nur Schriftzeichen, sondern auch Zaubermittel, welche vom Ritzer in den harten Stein eingetrieben werden. Ich möchte an die Vorstellung erinnern, daß die Runen abgeschabt wurden und nun als Zaubergegenstände in die Welt geschickt werden konnten. So sagt es die *Sigrdrifumál* Str. 18:

*allar vóro af skafnar, þær er vóro á ristnar
ok hverfðar við inn helga mið
ok sendar á víða vega*

und so bezeugt es uns auch der Eggjumstein nach Magnus Olsens schöner Deutung¹¹. Wenn also ein Runenritzer eine kräftige Fluchformel auf einen Stein setzt, kann er m. E. die Runen selbst als das den Fluch bewirkende Zaubermittel betrachten, das er in den Stein hineintreibt; erst als der Frevler den Stein schändet, bricht die bisher verborgen gebliebene Zauberkraft hervor und bereitet ihm einen grausamen Tod¹².

¹¹ Vgl. NoI III, 134ff.

¹² Aber auch die Bedeutung „verbergen“ ist nicht als unmöglich zu betrachten. Das „verbergen“ konnte ja in dem Bestreichen mit roter Farbe oder in diesem Falle

Ich möchte also *gino(R)runoR* als „magische Runen“ erklären. Lindquist bemerkt, daß diese Übersetzung nicht erlaubt ist, weil das Adjektiv *gina-* nicht „zauberkräftig“, sondern nur „groß“ bedeutet. Er sagt sogar, daß eine methodische Forschung uns verbietet, über die Bedeutung „weit, groß“ hinauszugehen¹³. Nun ist es richtig, daß im Altenglischen das Wort *zin*, *zinne* nur diese Bedeutung hat, z. B. *under zynne grund* (*Beow.* 1551) „unter die weite Erde“, *zinne rice* „weite Gebiete“. Auch als verstärkendes Präfix kommt es dort vor: *zinnfæst* = firmissimus (Bosworth-Toller, S. 477). Aber die englische Sprache kann ja weit früher die anfänglich magische Bedeutung des Wortes aufgegeben haben, und mithin kann die Bedeutung „groß, weit“ aus einer älteren (heidnischen) „zauberkräftig“ abgeschwächt sein¹⁴.

Die Bedeutung „groß“ wird auch nicht dem Worte *ginu* auf dem Lanzenschaft von Kragehul gerecht. Hier lesen wir *ek erilaR asugisalas muha haite gagagaginu gabelija* * * *bagala wiju bi g **. Bis *haite* ist alles deutlich¹⁵, dann aber folgen einige Runen, die sich nicht als Wörter deuten lassen, sondern eher magische Formeln sind, ganz wie auf dem Knochenstücke von Lindholm. Die Runen *ga* deutet man gewöhnlich als *giðu auju*, was wir auf einem seeländischen Brakteaten (Stephens Nr. 57) lesen und *ginu* ebenfalls als zauberkräftiges Wort¹⁶. Die weiter folgenden Wörter sind noch nicht genügend erklärt¹⁷. Die Bedeutung „Zauberkräft“ oder „zauberkräftig“ würde hier mithin weit besser passen als „groß“¹⁸.

vielleicht mit dem Blut des Opfertieres bestehen. Man vergleiche den Ausdruck in *Ghv.* Str. 4:

<i>bækr vóru þínar</i>	<i>inar blávvíto</i>
<i>roðnar í vers dreyra,</i>	<i>fólgnaR í valblóði.</i>

¹³ Er findet es rätselhaft, daß man seit Stephens und Bugge so kritiklos das Wort *gino* als „stark, zauberkräftig“ gedeutet hat!

¹⁴ Eine ähnliche Bedeutungsentwicklung liegt in den Wörtern an. *týspakt*, as. *regin-blind*, ae. *reginheard* vor.

¹⁵ Es ist zweifelhaft ob *haite* oder *haitega* zu lesen ist. Für das letzte spricht die Form *bateka* (Lindholm), *haitika* (Brakteat 57 aus Seeland); für das erste jedoch *ha(i)te* auf dem Steine von Järsberg und die beliebte Dreizahl in der Formel *gagaga*.

¹⁶ Die Erklärung von *gagaginu* als Akk. Plur. von *gagn* (vgl. A. Johannesson, Grammatik der urnordischen Runeninschriften, S. 95) dünkt mich ganz verfehlt und der dadurch hervorgebrachte Sinn sehr wenig befriedigend.

¹⁷ Auch die Erklärung von *ginugabelija* „mächtig tönend“, welche Noreen, Altnordische Grammatik⁴, S. 381, vorschlägt und W. Krause, Nachr. Ges. Gött. 1926, Phil. hist. Cl., S. 234, billigt, gibt einen verschrobenen Sinn.

¹⁸ Neuerdings hat Marstrander, Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap III, S. 90, Fußnote, eine andere Deutung versucht; sehr ansprechend ist die Erklärung von *gin(n)u-ga* durch den Hinweis auf das isländische magische Zeichen *ginfaxi*, das ganz deutlich „Zaubermähne“ bedeutet.

Aber es gibt noch mehr, was uns zu dieser Auffassung drängt. In dem Abschnitt der *Hávamál*, der von dem Runenzauber handelt, lesen wir in Str. 80:

*þat er þá reynt er þú ar rúnom spyrr
 inom reginkunnom
 þeim er gërðo ginnregin
 ok fæði fimbulþulr
 þá þefir hann batst, ef hann þegir.*

Die hier gebrauchten Wörter klingen an aus Runeninschriften bekannte Ausdrücke an. Längst schon hat man mit *inom reginkunnom* die Formel der schwedischen Inschrift von Noleby (oder Fyrunga) verglichen *runo fabi raginaku(n)do*, wo also ebenfalls das Verbum *fá* gebraucht wird. Die Runen stammen von den ratenden, bestimmenden Mächten, oder, wie W. H. Vogt mit überzeugenden Gründen nachgewiesen hat¹⁹, ursprünglich von den Zaubermächten, den *regin*, welche in derselben Strophe *ginnregin* genannt werden. Der Zusammenhang mit den Wörtern *gino(R)ronoR* ist offenbar, aber sogleich wird auch ersichtlich, daß *ginn* nicht einfach „groß“ bedeuten kann, denn das Gemeinsame der *ginn*-Runen und der sie schaffenden, *ginnregin* genannten Mächte ist natürlich nicht, daß sie groß oder kräftig sind, sondern daß ihnen eine geheimnisvolle, magische Kraft innewohnt.

Man kann also die **ginnar rúnar* (oder **ginnrúnar*) mit dem Worte *meginrúnar* vergleichen, das wir im Runenabschnitt der *Sigrdrifumál* lesen (Str. 19). Auch diese sind „zauberkräftige Runen“; das Wort *megin* bedeutet im allgemeinen „Kraft, Stärke“, aber wie wir das hier begreifen müssen, lehrt uns das Verbum magna „mit Zauberkraft erfüllen“, wie z. B. in der *Ynglingasaga* K. 4: *Óðinn tók hofuðit (Mímis) ok kvað þar yfir galdra ok magnaði svá, at þat mælti við hann ok sagði honum marga leynda bluti*. Diese Bedeutung „Zauberkraft“, ausdrücklich verbunden mit Lied- und Runenzauber, finden wir wiederum in den *Sigrdrifumál* Str. 5:

<i>biór færi ek þér, magni blandinn fullr er hann lióða góðra galdra</i>	<i>brynþings apaldr! ok megingtíri; ok líkenstafa, ok gamanrúna.</i>
--	--

Das sprachliche Verhältnis der Wörter *ginu* und *ginna* ist so aufzufassen, daß letzteres auf eine Grundform **ginu-* zurückgeht. Altenglisches *ginne* wird von Sievers auf dieselbe Weise erklärt wie *ðynne*, also als *u*-Stamm. In *ginu* steckt die Schwundstufe dieses Suffixes, und es verhält sich zu *ginna* ganz so wie z. B. der Stamm *manu-* zu *manna-*. Weitere Anknüpfungen sind aber schwer zu finden. Angesichts des großen Bedeutungsunterschiedes empfiehlt es sich nicht, die Wörter zu der Sippe *gin* „Mund“ und *gana* „gähnen, schreien“ zu rechnen. Dagegen ist *ginna* „täuschen, betören“ unmittelbar verwandt, aber zur Aufhellung des Ursprungs dieser Wörter

¹⁹ Vgl. ZfdA. LXII, S. 47.

kann es uns nicht verhelfen. Es ist deutlich, daß die Bedeutung „täuschen“ aus einer älteren Grundbedeutung „zaubern, bezaubern“ abgeschwächt ist; das kann sich sehr leicht entwickeln zu der Bedeutung „verlocken, verführen“, weiter zu „täuschen, zum Besten haben“. Die alte Bedeutung schimmert noch durch in einem Ausdruck wie dem folgenden (Stjórn 84, 25): *hennar vatn er svá gint ok galit at hvern sem þat hefir drukkitt, þá hitnar hann af munúðlifs girnd*. Daneben findet man nun die Verbindung *magna ok gala*, wie z. B. in dem Satze, von Fritzner II, 619 angeführt: *fremr maðr galdra eða magnar maðr seið eðr heiðni*. Es gehören somit gina, gala und magna zueinander als die Benennungen für verschiedene Zauberhandlungen.

Nun finden wir innerhalb des Germanischen weitere Anknüpfungen für diese Wurzel gin-, ginþa-. Ablautend daneben können wir erwarten: gan-, ganþa-. Schon Förstemann hat in seinem Namenbuch I, 593, den Namen der semnonischen Seherin Ganna als „die Zauberkraftige“ gedeutet, und ihm ist Schönfeld in seinem Wörterbuch der altgermanischen Personen- und Völkernamen, S. 102, gefolgt. Die weiteren, dort angeführten Namen Gannascus, Gannica, Gannicus sind vielleicht Weiterbildungen desselben Grundwortes, tragen aber zur Erklärung der Sippe nichts bei.

Von ungleich größerer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang das Wort gandr. Gewöhnlich wird es übersetzt als „Stock, mit dem Zauberei betrieben wird, auf dem die Hexen herumfahren“; das soll es z. B. an der Stelle der *Fóstbræðrasaga*²⁰: *viða hefi ek gøndum rennt i nótt* bedeuten. So erklärt man auch gandreid (und das neunorw. gandferd) als „Ritt auf einem Stock, Hexenritt“. Eine Stütze für diese Deutung findet man in dem Umstand, daß noch in den heutigen norwegischen und schwedischen Dialekten das Wort gand in der Bedeutung „Pflock, Stock“ gang und gäbe ist, wie Nils Lid in einem lehrreichen Aufsätze dargetan hat²¹. Die etymologische Deutung dieses Wortes ist umstritten. Wir können von den älteren Ableitungen aus *ga-andar „beseeltes Wesen“ (S. Bugge, AaNO, 1895, S. 132) oder *ga-wandar (zu vøndr „Stab“, vgl. E. Wadstein, IF V, S. 30, und gleichzeitig A. Kock, ANF VII, S. 344) absehen, da die Form *ungandiR* auf dem Stein von Nordhuglen, das M. Olsen, Norges Indskrifter II, S. 616ff. als „gegen Zaubergefeit“ erklärt, die Unmöglichkeit einer derartigen Zusammensetzung bewiesen hat²². Wir dürfen sogar schließen, daß das Grundwort gandr, von dem dieses runische Wort abgeleitet wurde, schon damals eine abstrakte Bedeutung gehabt hat. Es wurden auch schon mehrfach gegen die Bedeutung „Stock“ Zweifel erhoben; so schon von Gering in seinem Edda-Kommentar, S. 28, wo er bemerkt, daß die Bedeutung „vargr, ulfr“, die

²⁰ Ausg. Bj. K. Þórolfsson, S. 178.

²¹ Gand og tyre, in der Festschrift til Hjalmar Falk, Oslo 1927, S. 331ff.

²² Man hat also nicht das Recht, mit E. Linderholm, Nordisk Magi, S. 138, zu schließen, daß dieses Wort beweisen sollte, daß man im Norden schon in der Völkerwanderungszeit den Zauberstab (gandr) verwendete.

auch diesem Worte zukommt, sich schwerlich aus jener von „Stock“ herleiten läßt. In der Beschreibung der Zauberin Heiðr erzählt die 22. Strophe der *Völuspá vitti hon ganda*, was Gering in seinem Wörterbuch, Sp. 318, als „trieb Zauberei“ übersetzt, wobei die Bedeutung des Verbums *vitta* „zaubern“ jedoch nicht zu ihrem Recht kommt²³. F. Jónsson in seinem Lex-Poet., S. 621, übersetzt: „sie brachte Stäbe fertig, um damit Zauberei zu betreiben“. Andere aber erklären das Wort *vitti* ganz anders. Neckel in seinem Edda-Glossar, S. 200, betrachtet es als Prät. des Verbums *vita* (got. *witan*) „beschauen“, muß aber eingestehen, daß jetzt die Bedeutung von *gandr* unklar bleibt. Das verurteilt schon diese weithergeholte Erklärung. Falk und Torp, Etym. Wörterb., S. 1374, setzen als Grundwort *víta*, aus **witian* an, das zu der Wurzel **uid-* gehören und kausative Bedeutung haben sollte, etwa „verzaubern“. Es ist von dieser Seite her dem Ausdruck kaum näher zu kommen.

Die obengenannte *Völuspá*-Stelle kann aber nicht von einer anderen Strophe desselben Gedichtes losgelöst werden (Str. 29), in der erzählt wird, daß Herföðr empfing *spiðll spaklig ok spá ganda*, denn hier finden wir in derselben Weise *spó* und *gandr* miteinander verbunden, wie in der 22. Strophe: *völo vel spáa vitti hon ganda*. Was bedeutet also *spó ganda*? F. Jónsson betrachtet dies als ein Wort *spáganda* „Prophezeiungsstäbe“, also Zauberstäbe, womit die seiðkonur die Zukunft erforschten²⁴. Aber es bekam doch wohl nicht Odin diese Zauberstäbe? Und falls man als Subjekt des Satzes die *völva* betrachten wollte, woher würde sie da wohl die Zauberstäbe bekommen haben²⁵? Neben *spiðll spaklig* kann man in *spó ganda* nur eine Prophezeiung erwarten. Gering übersetzt (Sp. 971): „die Seherkraft der Zauberesen“, woraus nicht recht deutlich wird, was darunter verstanden werden soll. Herföðr bekam auch nicht „Seherkraft“, sondern eine richtige Prophezeiung. Man darf in *gandr* ein Mittel zur Erhaltung von Einsicht in die Zukunft vermuten. Daß nun der *gandr* ein Zauberstab gewesen sein sollte (etwa wie die *surculi* bei dem von Tacitus beschriebenen Weissagungsverfahren?), kommt mir nicht wahrscheinlich vor: einmal wird übrigens das Wort *gandr* gebraucht für den Gegenstand, auf dem die Zauberesen herumfahren, und zweitens entspricht diese Bedeutung von *gandr* nicht dem Verfahren, das wir für die heidnische Zeit, wie ich im folgenden darlegen werde, voraussetzen dürfen. So lehren uns die beiden Eddastellen nur, daß man zum

²³ In seinem Wörterbuch, Sp. 1164, gibt er *vitta* mit „betreiben, ausüben (?)“ wieder.

²⁴ So auch Neckel in seinem Edda-Glossar, 1927, S. 156, wiewohl zweifelnd.

²⁵ F. Jónssons Hinweis auf die *Eiríks saga rauða* trägt zum Begriff von *spóganda* nicht das Mindeste bei. Die *Litil-völva* hat gewiß einen merkwürdigen Stab (wie sie übrigens auch sehr fremd gekleidet ist), aber nirgends wird auch nur angedeutet, daß sie diesen Stab für ihre Prophezeiung verwendet. Diese wird ja ermöglicht durch die schön gesungene *varðlokur*, aber was sie für weitere Zauberkünste betreibt, erzählt uns die *Saga* nicht.

Wahrsagen einen gandr verwendete und daß man diesen durch besondere Zaubерhandlungen (*vitti hon ganda*) dazu befähigte²⁶.

Ich möchte für die Erklärung von gandr zu Bugges Bemerkungen in den AaNO, 1895, S. 130ff., zurückkehren. Er hat auf die bekannte Stelle in der *Historia Norwegiae* hingewiesen²⁷, wo erzählt wird, daß die Zauberer *per immundum spiritum, quem gandum vocitant* die Zukunft erforschen und verborgene Schätze auffinden. Sie reiten in der Gestalt von Walfischen und Renntieren, sogar von spitzen Stäben über hohe Berge und durch tiefe Gewässer. Dort wird auch ein Kampf zwischen zwei solchen Zaubern beschrieben: *gandum ejus in cetinam effigiem imaginatum (h)ostico gando in praecutas sudes transformato . . . obviasse, quia . . . sudes latitantes exacti ventrem perforabant*. Ganz richtig beurteilt S. Bugge diese Mitteilung, wenn er sagt, daß man diesen *gandus* als die Seele des Zaubers, welche in der Extase den Leib verläßt, betrachtet.

Da die *Historia Norwegiae* von Lappenzauber erzählt, wird man in den Zauberberäuchen dieses Volkes die Erklärung für das Wesen des *gandus* suchen müssen. Der noaide aber, der mittels seiner Zaubertrommel mit den Geistern in Verbindung tritt, erfährt bei seinen Reisen in die Geisterwelt von verschiedenen tiergestaltigen Wesen Beistand. Für die Beförderung in die unterirdische Welt stehen ihm ein Renntier, ein Vogel, ein Fisch oder eine Schlange zur Verfügung. Man betrachtet diese Gehilfen als Seelentiere, d. h. tierähnliche Formen, mit denen die Seele des Zaubers sich bekleidet²⁸.

Schon J. A. Friis hat in seinem Buch „Lappisk Mythologi“ auf die große Übereinstimmung mit den Angakut der Grönländer hingewiesen. Auch diese Geisterbeschwörer besitzen eine mitunter große Zahl von Hilfsgeistern, welche sehr verschiedene Tiergestalten haben können. Diese machen dem Angakoq die Reise in die Totenwelt möglich²⁹. Es bedarf kaum einer besonderen Erwähnung, daß dieselben Vorstellungen uns bei den Samojeden und anderen nordasiatischen Völkern begegnen. Ich möchte mit Nachdruck hervorheben, daß das Zauberverfahren aller dieser nördlichen Völker nirgends einen Stock oder Stab kennt, sondern ausschließlich die Zaubertrommel.

In der altnordischen Literatur finden wir ebenfalls die Beweise für dieses lappisch-finnische Zauberverfahren. Die *Vatnsdølasinga* erzählt³⁰, wie

²⁶ Die Erklärung von H. Pipping in seinen Eddastudier II, (= SNF XVII, 3) S. 71, das Wort gandr sollte mit gondull „membrum virile“ zusammenhängen und somit ritti hon ganda bedeuten „penes incantavit“, kommt mir durchaus unannehmbar vor. Was würde da wohl mit spóganda gemeint sein?

²⁷ Vgl. G. Storm, Monumenta Historia Norwegia, S. 85ff.

²⁸ Vgl. die ausführliche Beschreibung in U. Holmberg, Lappalaisten uskonto, S. 94ff.

²⁹ Vgl. z. B. K. Rasmussen, Myter og Sagn fra Grønland, S. 15ff.

³⁰ Ausg. W. H. Vogt, S. 33ff.

drei lappische *semsveinar*³¹ durch ihre Zauberkräfte nach Island hinüberfahren, um einen verschwundenen Gegenstand zu finden. In welcher Form sie sich dorthin begeben, erwähnt die Saga nicht; wahrscheinlich wohl in der Gestalt eines Walfisches, wie der kundige Mann, der auf Geheiß von König Harald Gormsson *i hamförum* nach Island fuhr, um sich über die dortigen Zustände Auskunft zu holen³². Wollen wir uns eine Vorstellung machen von dem, was die alten Nordleute unter *gandreid* verstanden, so müssen wir an diese Berichte anknüpfen.

Ein Stockritt war es ursprünglich keinesfalls. Es wird bei verschiedenen Zauberverhandlungen von dem Gebrauche eines Stockes oder eines Stabes gesprochen, aber wir sollen dabei wohl beachten, daß hier nicht nur die Vorstellungen verschiedener Zeiten, sondern auch durchaus verschiedene Zaubermethoden voneinander zu trennen sind.

Da haben wir erstens die bekannte Vorstellung des Hexenritts, wobei die Zauberinnen auf Besen durch die Luft fahren. Die altnordische Auffassung ist aber eine ganz andere; die trollkonur fahren auf Wölfen herum, weshalb in der Poesie die Wölfe als Reittiere der Hexen bezeichnet werden³³. In seinem *Höfuðlausn* gebraucht Egill Skallagrímsson schon die kenning *flagðs goti*³⁴. Ebenfalls im 10. Jahrhundert dichtete Þórvaldr Hjaltason, der den Wolf als *kveldridu hestr* umschreibt³⁵, und Hallfrøðr Vandræðaskáld, der ihn *Leiknar hestr* nennt³⁶. Diese Umschreibung, welche sich in der Skaldenpoesie bis in die letzten Zeiten verfolgen läßt, darauf in die Rímur hinübergetragen wird³⁷ und in den heutigen Volksliedern noch fortlebt³⁸, wird sogar schon auf dem Runenstein von Rök verwendet, wo wir lesen *histr kunaR* in der Bedeutung von an. hestr Gunnar „Pferd der Walküre, d. h. Wolf“³⁹. Vielleicht war die ältere Vorstellung diese, daß das Trollweib selbst die Form eines Tieres annahm (die sogenannte hamhleypa); erst nachher hat man ihr die menschliche Gestalt gelassen und das Seelentier zum Reit-

³¹ Über die Bedeutung des Wortes s. M. Olsen, *Maal og Minne*, 1920, S. 50—54.

³² *Heimskringla* I, 316.

³³ Auch Linderholm, *Nordisk Magi*, S. 141, muß zugeben, daß in der isländischen Literatur kein einziges Beispiel für einen Ritt auf einem Stab gefunden wird; es ist nun sehr überraschend, unmittelbar darauf zu lesen, daß das Vorkommen des Stabrittes nicht bezweifelt werden könne!

³⁴ Str. 10; vgl. Skj. B, I, 32.

³⁵ Vgl. Skj. B, I, 111.

³⁶ Vgl. Skj. B, I, 149.

³⁷ Vgl. z. B. F. Jónssons *Rímnasafn* I, 296 (*Irpufákr*), 306 (*fæðir Gjálpar stóða*) u. s. w.

³⁸ Vgl. die dänische Ballade *Hekseridtet* (DgF, Nr. 361) Str. 8—9, die schwedische *Herren Båld*, (Afzelius², Nr. 15) Str. 6—7, die norwegische *Olav og Kari* (Liestöl Nr. 32) Str. 7—8, wo die Hexe auf einem Bären reitet und einen Schlangenzaum in der Hand hält (vgl. dazu die Hyrrokkin in *Gylfaginning*).

³⁹ Vgl. S. Bugge, *Der Runenstein von Rök*, S. 63. Diese Walküre hätte Gøndul heißen können.

tier gemacht⁴⁰. Natürlich ist es sehr wohl möglich, daß das Zaubertier zuweilen durch einen Stock versinnbildlicht werden konnte, den der Zauberkundige in ein Reittier zu verwandeln glaubte. So haben die Schamanenstäbe bei den Baikalburjäten am oberen Ende einen Pferdekopf und am unteren einen Huf, als eine Art von Verkörperung der schnellen Fortbewegung der Zauberer⁴¹.

Zweitens muß der gandr von den Zaubergeschossen getrennt werden, die man gewöhnlich finnskot oder trollskot nennt. Es kann nur Unklarheit hervorrufen, wenn man, wie Nils Lid, diese magischen Methoden zusammenwirft und es so auffaßt, daß der gandr eigentlich das Zauberprojektil ist, das der Zauberer in die Richtung eines Menschen oder eines Tieres sendet, um Krankheit oder Tod zu bewirken. Denn wiewohl in späterer Entwicklung vielfach Berührungen zwischen beiden Arten des Zauberverfahrens stattgefunden haben mögen, so sind sie doch ursprünglich grundverschieden. Wenn ein Zauberer einen Pfeil oder einen Stock in die Richtung seines Opfers abschießt, so muß diese Handlung vorbildlich wirken auf die beabsichtigte Schädigung. Es ist aber etwas ganz Anderes, wenn der Zauberer sich in eine Tierform verwandelt, denn jetzt ist der Zweck das Auskundschaften von bestimmten Geheimnissen, wie z. B. das Auffinden von Schätzen, das Zurückholen der Seele eines Kranken u. s. w. Nun können wir auch die oben angeführte Stelle der *Fóstbræðrasaga* richtiger beurteilen. Þórdís gebärdet sich in ihrem Schafe sehr unruhig, aber da man meint, daß ihr etwas Merkwürdiges träume, weckt man sie nicht. Als sie schließlich erwacht, sagt sie die Worte *viða befi ek gondum rennt í nótt* und erzählt, daß sie jetzt erfahren hat, wo Þormóðr Kolbrúnarskáld sich befindet. Der Gandritt dient hier ebenfalls dazu, um etwas Unbekanntes auszuforschen. Aber von einem Stocke kann schon darum nicht die Rede sein, weil sie im Schafe plötzlich zu diesem Gandritt veranlaßt wurde; es war ihre Seele im Traume fortgegangen, und Zaubertiere hatten sie zu der Stelle geführt, wo Þormóðr sich befand.

Diese Sagastelle bestätigt durchaus unsere Auffassung von dem Charakter des gandr. Wenn nun Lid behauptet⁴², daß die altnordisch-isländische Zauberei mit gandr zu einer relativ hohen Sphäre gehört, wo individuelle Neuschöpfungen die volkstümliche Grundlage stark umgebildet haben, so muß ich dagegen bemerken, daß die gandr-Vorstellungen, welche überdies gewöhnlich zu der lappisch-finnischen Magie gerechnet werden, auch in

⁴⁰ Auch bei den Schamanen gehen zwei Vorstellungen durcheinander; die Seelentiere gehen allein nach der Unterwelt, um die Erkundigungen für den Zauberer zu holen, oder aber der Zauberer geht selbst, begleitet oder getragen von seinen Hilfsgeistern in Tierform.

⁴¹ Vgl. Bächtold-Stäubli, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens I, Sp. 1147, s. v. Besenritt. — Jedenfalls wird diese Vorstellung eine jüngere Entwicklung sein und auf fremde Einflüsse zurückgehen. Die nördlich wohnenden Völker kennen etwas Derartiges nicht.

⁴² Festschrift Falk, S. 332.

unseren altnordischen Quellen gänzlich mit den Zauberhandlungen der wenig entwickelten polaren Völker übereinstimmen. Bei diesen aber ist von Stöcken oder solchen niemals die Rede, und es ist somit nicht empfehlenswert, das Wort *gandr* als Stock zu erklären. Es sei nebenbei noch bemerkt, daß die modernen Dialekte das Wort *gand* vielfach für magische Handlungen gebrauchen, wie in *gandfluga*, *gandvisa*, *gandtrumba*⁴³; offenbar bedeutet es hier nichts anderes als „Zauberei“. Wenn man auch das Wort *gandskot* findet, so lehren uns die daneben herlaufenden Bezeichnungen *finnskot*, *trollskot*, daß es keine Stütze für die Auffassung von Nils Lid abgeben kann.

Schließlich darf man auch *gandr* nicht als Zauberstab auffassen, wie das noch F. Jónsson getan hat in seinem „Lexicon Poeticum“, S. 169, wo er sagt „runder Stock oder Stab, identisch mit *vǫlr*, als Mittel zur Ausübung der von den *vǫlvur* veranstalteten Zauberei“. Wo dieser Stock beschrieben wird, heißt er niemals *gandr*, und die Beweise für diese Deutung aus dem eddischen *vitta ganda*, sind, wie wir schon oben bemerkt haben, hinfällig. Egilsson, Lex. Poet. S. 764, erwähnt noch *at hræra gond sín*, das er übersetzt als „baculos magicos movere, i. e. magiam exercere“. Dieser Ausdruck steht aber in der späten *Þiðrekssaga*, wo von Ostacia erzählt wird⁴⁴: *O. fær út ok ræði sinn gand, þat kǫllum vér at hón færi at seida svá sem gort var í forneskiu at fjǫlkungar konur þar er vér kǫllum vǫlvur skyldu seida bonum seið*. Ihre Zauberei besteht gerade in dem Herbeischaffen von verschiedenen reißenden Tieren, während sie selbst als *flugdreki* an dem Kampf teilnimmt. Das ist also, ins Romantische gesteigert, dasselbe Verfahren, das uns die *Hrólfs saga Kraka* von Þoðvarr Bjarki erzählt, der regungslos zu Hause sitzt, während seine Seele in der Gestalt eines fürchterlichen Bären am Kampfe beteiligt ist. Der Sagaschreiber hat offenbar das eigentümliche Verfahren bei dem *gand*-Zauber nicht mehr richtig verstanden, aber es ist für uns von Bedeutung, daß er das Wort *gand* eben in Zusammenhang mit der Vorstellung von Tierseelen gebraucht.

Der Zauberer hat vielleicht auch einen Stab in der Hand getragen, wie die *vǫlva* ihren Namen nach ihrem *vǫlr* empfangen haben wird; das seltene Wort *gambanteinn* will man jedenfalls auf diese Weise verstehen. In dem *Hárbarðsljóð* (Str. 20) erzählt Óðinn, daß der Riese Hlébarðr ihm einen solchen gegeben hat:

*gaf hann mér gambantein
en ek véltá hann ór víti.*

Dieser Stock diente dazu, einen Menschen seines Verstandes zu berauben; auf welche Weise das geschah, erfahren wir leider nicht. Nur erzählt noch die *Skirnismál* (Str. 32), daß Skirnir für seine furchtbaren, schädigenden Verfluchungen im Walde vom grünen Holze einen *gambanteinn*

⁴³ Vgl. A. Kock, ANF XXVII, S. 118.

⁴⁴ Ausg. Unger, S. 304, Bertelsen II, 271.

holte, womit er, nach den unmittelbar folgenden Strophen zu schließen, dem spröden Mädchen jeden Liebesgenuß unmöglich macht. Daß dies die Bedeutung dieses Zaubermittels gewesen ist, folgere ich noch aus der eben angeführten Strophe von *Hárbarðsljóð*, welche ebenfalls erzählt, daß Odin die *myrkeriðor* bezaubert, *þá er ek vélta þær frá verom*. Weiteres vermag ich aber über dieses Verfahren nicht auszusagen, und es bleibt ebenfalls höchst unsicher, ob man mit A. Kock⁴⁵ das Wort *gambanteinn* aus einer Grundform *gand-band-teinn mit der Bedeutung „Zauberbandstab“ herleiten darf. Mit dem gand-Zauber hat es jedenfalls nichts zu schaffen.

Wir kehren jetzt zu dem Wort *gandreid* zurück. Es darf nach dem vorher Gesagten als gesichert gelten, daß damit nicht der Ritt auf einem Stock gemeint wurde, sondern der Ritt auf einem mittels Zauber hervorgebrachten Seelentier. Die *spó ganda* der *Völuspá* sind also die Prophetien, welche die gandr genannten Hilfsgeister der *völva* gebracht haben, wie es schon ganz richtig von Mogk, ZfdPh XXI, 1889, S. 127, gedeutet wurde. Noch in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts gebraucht der Dichter Sturla Þórðarson das Wort *gandreid* in dieser Bedeutung, wenn er in seiner *Hákonarkviða* Str. 23 sagt⁴⁶:

*en gandreid
grænna skjalda
Svólnis vegg
sleit á lopti.*

Denn schon F. Jónsson erwägt die Möglichkeit, daß gandr hier „schädliches Wesen, Wolf“ bedeutet⁴⁷, was von E. A. Kock richtiger ausgeführt ist⁴⁸. Nur glaube ich nicht, daß der Dichter das Wort gandr in den beiden Bedeutungen „Stab“ und „Wolf“ gebraucht hat; das Bild ist ganz folgerichtig, wenn man es so auffaßt: „Der Ritt der die grünen Schilde vernichtenden Wölfe (= die dahinsausenden Schwerter) zerriß, hoch emporgeschwungen (= *á lopti*), Svólnirs Schildmauer“.

Das war auch sonst die Bedeutung des Wortes gandr: „schädigendes Untier“. Sv. Egilsson⁴⁹ übersetzt es mit „lupus“ oder „serpens“, die Formen also, welche diese Seelentiere anzunehmen liebten. Den schon oben herangezogenen Ausdruck *hefi ek gondum rennt* übersetzt er mit „multa loca obii lupis vecta“⁵⁰. Der Dichter Sturla gebraucht das Wort gandr auch in dieser Bedeutung, wenn er sagt, in der *Hrynbenda* Str. 13:

*sandi jós of stál en steindu
stórðar gandr*⁵¹

⁴⁵ Vgl. ANF XXVII, S. 114ff.

⁴⁶ Skj. B, II, S. 123.

⁴⁷ Lex. Poet., S. 169, wo er aber reið als „Schwingen“ statt „Reiten“ deuten will.

⁴⁸ Not. Norr. § 1355.

⁴⁹ S. 221.

⁵⁰ Als Geisterwesen faßt auch M. Olsen, NoI II, 616, das Wort gandr in diesem Satze, wiewohl er übrigens an der Erklärung aus einer Grundbedeutung „Stock“ festhält.

⁵¹ Skj. B, II, S. 116.

F. Jónsson übersetzt das als „Wolf des saftigen Holzes, d. h. Sturm“, und das läßt sich mit *storðar galli* bei Gisl Illugason⁵² oder *selju gandr* bei Egill Skallagrímsson⁵³ vergleichen. Dennoch glaube ich, daß Sturla auch ein anderes Bild vorgeschwebt haben könnte: *storð* bedeutet ja nicht nur „junger Baum“, sondern auch „Erde“, und man wäre versucht, an die *kenning storðar stirðþinull* zu denken, welche Ulfr Uggason für die Welt-
schlange gebraucht⁵⁴. Denn wenn diese Wörter zusammengehören⁵⁵, so wird die Weltschlange hier als „das starke Band der Erde“ umschrieben; *storðar gandr* könnte demnach bedeuten „das Ungeheuer der Erde“, und Sturla kann sich gedacht haben, daß die Weltschlange selbst gegen die Flotte von Hákon gamli herangeeilt sei; heißt doch dieses kosmische Ungeheuer eben *íormun gandr*.

Auch dieses Wort findet man erklärt als „der gewaltige Stock“⁵⁶. Es wäre doch wohl sehr unpassend, eine rund um die Erde hinliegende, einen in sich selbst geschlossenen Ring bildende Schlange mit einem Stock zu vergleichen. In der *Snorra Edda* wird das Wort *íormungandr* einfach als *Miðgarðsormr* erklärt; an den beiden Stellen aber, wo in der alten Poesie dieses Wort verwendet wird, bedeutet es nicht die ruhig im Weltmeere liegende Schlange, sondern ein kosmisches Ungeheuer, das sich in heftiger Bewegung fortwälzt. Als die feindlichen Mächte zum Weltuntergang zusammenkommen, befindet sich unter diesen der *Miðgarðsormr*, wie es Str. 50 der *Völuspá* beschreibt:

*snýr íormungandr í íotunmóði
ormr kenýr ummír.*

In gewaltigen Krümmungen kommt das Tier über das Meer, die Wogen peitschend, dahingeschwommen. Die zweite Stelle, wo das Wort gebraucht wird, steht in Bragi's *Ragnarsdrápa* Str. 16:

*vaðr lá Viðris arfa
vilgi slakr, es rakðisk
á Eynæfis öndri
Íormungandr, at sandi⁵⁷.*

⁵² Skj. B. I, S. 412.

⁵³ Skj. B. I, S. 47.

⁵⁴ *Húsdrápa* Str. 5 (Skj. B. I, S. 129).

⁵⁵ F. Jónsson gibt in seinem Lex. Poet. zwei Erklärungen; auf S. 538 s. v. *storð* die hier gegebene, aber auf S. 363 heißt es wieder *storðar leggr* = Klippe!

⁵⁶ F. Jónsson, Lex. Poet. S. 330: „den vældige stok, slangens trinde legeme sammenlignet med en cylinderformet stav“.

⁵⁷ Ich entscheide mich gegen F. Jónsson und Reichardt (Studien zu den Skalden des 9. und 10. Jahrhunderts, S. 218) für die Auffassung von E. A. Kock, NN § 219. Die Bemerkungen über den Satzbau von Str. 15 und 16 von Reichardt sind gewiß bemerkenswert; mir scheint jedoch der Inhalt die oben gegebene Satz-trennung zu fordern.

Das Meerungeheuer, an der Angelschnur emporgezogen, bäumte sich gegen den Rand des Bootes empor. In der nächstfolgenden Strophe schildert Bragi die sich windende Weltschlange ganz anschaulich mit den Worten *broðkinn brððkeviðll Volsunga drekku*. So erzählt es auch die *Hymiskviða*, wo jedoch der Name *Ǫrmungandr* nicht gebraucht wird, sondern nur Umschreibungen wie *umgiðrð allra landa*.

Als Stock haben die Dichter die Weltschlange sich niemals vorgestellt; wenn sie unbeweglich um die Erde gewunden lag, wird sie mit einer Schnur verglichen; wir sind schon bei Ulfr Uggason der kenning *stordar stirðþinull* begegnet; aus der *Völuspá* Str. 60 können wir noch *moldþinurr* hinzufügen. In Übereinstimmung mit unserer Auffassung von der Bedeutung des Wortes *gandr* kann *Ǫrmungandr* nur bedeuten „das gewaltige Zaubерwesen“, wie es auch schon von Gering in seinem Edda-Kommentar, S. 64, übersetzt wird. Ein Zaubерwesen jedoch von ausgesprochen feindlicher Art; wenn der Skald Hallvarðr háreksblei in seiner *Knútsdrápa* die meerumschlungene Erde beschreibt, sagt er: *grund . . . bundin eitrsvolum naðri*. Giftkalt heißt die Schlange, von der auch die *Hymiskviða* ausdrücklich sagt (Str. 22) *sú er goð fía*. Das Wort ist keineswegs eine jüngere Bildung; das verbürgt uns schon das erste Glied *Ǫrmun-*, das man gewöhnlich in der Bedeutung „groß“ auffaßt. Aber auch dieses Wort hat entschieden mythische Färbung, denn es tritt vorzüglich in religiösen Namen auf. Aus dem Alt-sächsischen ist die *irminstul* ein typisches Beispiel. Odins Raben fliegen nach Str. 20 der *Grímnismál Ǫrmungrund yfir*; die gewaltige Ausdehnung von Erde, Meer und Himmel wird somit vorzüglich durch dieses Wort *Ǫrmun* ausgedrückt. Als Beiname von Odin hat *Ǫrmunr* deutlich sakrale Bedeutung; die Verwendung dieses Präfixes für die gotischen Königsnamen läßt auf eine gleiche Bedeutung bei den Ostgermanen schließen. So kann *Ǫrmungandr* nichts anderes bedeuten als das den Göttern und Menschen feindliche Ungeheuer in der Form einer Schlange, die sich um die Erde schlingt⁵⁸.

Jetzt ist es an der Zeit, die ganze Wortsippe noch einmal zusammenfassend zu betrachten. *Gandr* ist eine Bildung mit dem germanischen Suffix *-þra* oder *-ðra*, das in indogerm. Form *-tro* lautet. Dieses Suffix dient zur Bildung von Deverbativen, welche meistens Gerätenamen sind⁵⁹. Zu dieser Gruppe gehören an. *látr* (= gr. *λέκτρον*) zu der Wurzel **legh-* „liegen“, oder *arðr* (= gr. *ἄρατρον*) zu *arjan*. Das Produkt der Handlung wird bezeichnet in got. *smairþr* zur Wurzel **smer-* „bestreichen“ und an. *meldr* zu *mala*⁶⁰. Daneben treten auch Verbalabstrakta auf, von denen Kluge 141 nennt: got. *maurþr* zur Wurzel **mor-* „sterben“, ae. *hleopor* „das Hören“.

⁵⁸ Es wird nicht nötig sein, den Beinamen *Vánargandr* für *Fenrir* eingehend zu behandeln. Ob das Wort *finngálkn* mit *gandr* zusammenhängt, bleibt zweifelhaft; Bugges Erklärung aus **gandalikana*, „die Gestalt eines *gands* habend“ (vgl. AaNO 1895, S. 133) ist sehr gewagt.

⁵⁹ Vgl. Kluge, Stammbildungslehre, § 93.

⁶⁰ Weitere Beispiele in Hægstad-Torp, Gamalnorsk Ordbok, S. L—LI.

Meistens wird das an. Wort *gandr* zu einer Wurzel **ghen-* „schlagen“ gestellt, wozu auch gehören skr. *hanmi* „schlagen“, gr. *θεῖνω* und *φόνος*, an. *guðr*, *gunnr* „Kampf“. Es bedeutet somit „Mittel zum Schlagen, Stock“⁶¹. Aber wenn man diese Erklärung aus semasiologischen Gründen für unmöglich hält, muß man einen anderen Weg versuchen. Und dieser wird gewiesen durch das Wort an. *galdr*, ae. *gealdor*. Wenn Kluge das in der Gruppe der Verbalabstrakta aufführt, so ist doch zu bemerken, daß damit nicht an erster Stelle die Handlung des *galan* gemeint wird, sondern eher der mittels des eigentümlichen *galan*⁶² hervorgebrachte zauberkräftige Gesang, der keineswegs als etwas Abstraktes gedacht wurde, sondern als ein sehr substantielles Zaubermittel.

Galdr und *gandr* sind zwei dem Zauberesen zugehörnde Benennungen; das erste deutet das Produkt des Zaubersingens an, also das magisch wirksame Zaubersong⁶³. *Gandr* ist das Produkt einer magischen Handlung, welche mutmaßlich mit dem Hersagen von Zaubersprüchen verbunden war. Somit wäre es von einem Zeitwort **ganan* (oder besser **gannan*) abgeleitet, dessen Bedeutung eben diese magische Handlung ist. Es wurde der terminus technicus für den Zaubergegenstand, oder genauer, für das beseelte Zauberesen, womit eine beabsichtigte Handlung ausgeführt werden konnte. Es ist ganz richtig, wenn man den Wolf, dessen Gestalt der Zauberes angenommen hat oder auf dem die Hexen herumfahren, *gandr* nennt. Ja, wenn später dazu ein Stock verwendet wird, muß dieser auch durch magische Mittel beseelt werden und wird eben dadurch ebenfalls zu einem *gandr*⁶⁴.

So gelangen wir zu einer Verbalwurzel **gin(n)-*, **gan(n)-*, welche für das Altgermanische vorausgesetzt werden darf. Weitere Beziehungen fehlen bisher⁶⁵. Aber von weit größerer Bedeutung ist die semasiologische

⁶¹ So zuerst von Hellquist; vgl. auch Nils Lid z. a. S. S. 332. E. Lidén in Bezz. B. XXI, 98, läßt die Wörter *gandr*, *gandreið*, *Irmungandr* beiseite. C. C. Uhlenbeck, Kurzgef. etym. Wb. der altind. Spr., S. 357, sagt bei der Behandlung von *hanti*: *gand* „Pflock“ ist ferne zu halten.

⁶² I. Lindquist, *Galdrar*, S. 4 ff.: *galan* ist ein heller, an bestimmte Vogelstimmen gemahnender Laut.

⁶³ Es kann aber schließlich auch einfach Zauberkraft bedeuten, was hervorgeht aus einer Bemerkung in *Flateyjarbók* I, 582: *Suðanautr, er suo mikill gallr uar j folginn* . . .

⁶⁴ Das Wort *gandr* wurde von Marstrander, Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap III, S. 109 ff., behandelt. Er lehnt ebenfalls die Herleitung aus einem Worte *gandr* „Stock“ ab und vermutet einen näheren Zusammenhang mit dem altirischen Adjektiv *gand*, dessen Grundbedeutung ihm „behext, bezaubert“ zu sein scheint. Marstranders Auffassung stimmt also in mancher Hinsicht zu der meinigen, namentlich, was die Bedeutungsentwicklung des Wortes betrifft; die von ihm mitgeteilte Etymologie scheint mir einer Nachprüfung bedürftig.

⁶⁵ Formal gehört hierher die Sippe von „beginnen“. Grimm, ZfdA VIII, S. 18, erklärt diese als zu *gin* „Mund“, *ginna* „Gaffen“ gehörig mit der Urbedeutung „spalten, öffnen“. Darf man aber nicht auch an die Zaubersprüche denken, welche auf einer primitiven Kulturstufe mit jedem Anfang verbunden sind?

Bestimmung dieser Wurzel, welche innerhalb der germanischen Sprachen beschränkt bleiben muß. Die Verknüpfung mit indogermanischen Wörtern kann dazu dienen, die formale Seite eines Wortes aufzuhellen; aber sie verwischt in den meisten Fällen die Bedeutung so sehr, daß schließlich nur die vagsten abstrakten Begriffe übrig bleiben. Und was wäre natürlicher, als daß ein Wort mit magischer Bedeutung zu der großen Gruppe von germanischen Wörtern gehört, bei denen es nicht gelungen ist, die indogermanischen Entsprechungen zu finden, und die man deshalb zuweilen einer vorgermanischen Bevölkerungsschicht zuweisen möchte? Es muß aber ganz entschieden betont werden, daß es ein sehr verkehrtes Verfahren ist, wenn man in der Deutung von mythologischen oder religiösen Begriffen von einer Etymologie der sie benennenden Wörter ausgeht; es kann eine Etymologie nur nachher eine weitere, oft sehr wichtige Stütze für eine auf anderen Wegen erzielte begriffliche Deutung abgeben⁶⁶.

Semasiologisch ist die Sippe jetzt vollkommen klar. *ginu-* auf dem Speerschaft von *Kragehul* bedeutet etwa „Zauberkraft“, das Adjektiv *ginna-* in *ginno(R)runoR* „zauberkräftig“, das Präfix *ginn-* „mit Zauberkraft versehen“. Ablautend daneben steht *gandr* „das durch magische Handlungen hervorgebrachte Zauberwesen“, ursprünglich in tierischer Form, später vielleicht auch einfach als Gegenstand. Zudem möglicherweise der Eigenname *Ganna* „die Zauberkräftige“.

Und schließlich *Ginnungagap*. Das Wort enthält *ginnung*, das in der Nebenform *ginning* in der altnordischen Sprache bewahrt ist. Es bedeutet „Täuschung, Betörung, Verspottung“; auch hier schimmert die Grundbedeutung „magisches Verfahren, wodurch der Bezauberte getäuscht werden kann“ deutlich hindurch. *Gylfaginning* ist die Täuschung des *Gylfi*, aber wohl zu merken in ganz eigentlichem Sinne: eine Täuschung durch die magischen Handlungen der zauberkräftigen Götter. Denn diese *gerðu í móti bonum sjónhverfingar*, wodurch ihm die Halle des *Hár* vorgezaubert wurde, und am Ende verschwindet die ganze Herrlichkeit plötzlich, und *Gylfi* steht auf dem offenen Felde. Es nimmt nicht wunder, daß *Óðinn*, der zauberkundigste Gott, den Zunamen *Ginnarr* trägt⁶⁷. So bedeutet auch *ginninga vé* „die Wohnungen der zauberkräftigen Götter“.

Hier muß eine Erklärung des Namens *Ginnungagap* angeknüpft werden. Nicht in dem Sinne *Vigfússons*, der *ginnunga* betrachtet als Gen. Plur. von *ginnungar* = *ginnregin*⁶⁸. Falls *ginning* bedeutet „Bezauberung“, oder genauer „magische Handlung“, so kann es daneben auch bedeutet haben den Zustand, in den man durch die Zauberhandlung versetzt wurde. Man kann vergleichen *lausung* „das Betrügen“ und „der daraus erfolgte Betrug“,

⁶⁶ Vgl. A. Olrik, *Festskrift Feilberg*, S. 587.

⁶⁷ Unter den „*hauks heiti*“ findet man auch *ginnar* und *ginnungr*, wahrscheinlich Namen mythologischen Inhalts, wie das auch der Fall ist mit *hamðir*, *hrímnir*, *forseti*, *ýmir*.

⁶⁸ Vgl. *Icel. Engl. Dict.*, S. 200.

hörung „das Klagen“ und „die Klage“. So ist Ginnung auch eine Andeutung für das Resultat des magischen Verfahrens, und da die Zauberkräfte auf das zu bezaubernde Wesen übergebracht werden, eben diese Zauberkräfte selbst. Ginnungagap ist demnach: „der mit magischen Kräften erfüllte Urraum“.

Ich meine, daß diese Benennung für den Urraum weit angemessener ist, als der farblose Name „gähnender Schlund“. Denn der Raum, aus dem das kosmische Leben hervorgehen soll, ist nicht etwas absolut Leeres, sondern er bedeutet eine Potenz, eine Urkraft, welche die Schöpfung einmal möglich machen wird. Die Germanen haben sich das Ginnungagap als eine Aktivität, die geweckt werden muß, vorgestellt und nicht als die bloße Negation alles Seienden. Das stimmt mit den Anschauungen der Germanen überein, die sich in der Welt die magischen Kräfte, in dem Menschen die seelischen Kräfte lebendig wirksam dachten. Auch lassen sich gleichartige außermanische Vorstellungen zum Vergleich heranziehen. Auch das griechische Chaos ist nicht in seinem Wesen ergründet durch eine auf *χαίνειν* „klaffen“ zurückgreifende Etymologie, auch ist es, wie R. Eisler es ausdrückt, „etwas Schöpfendes, Gebärendes und Zeugendes zugleich, der Keim des kosmischen Lebens“⁶⁹. Wo die Völker des Altertums sich einen Zustand dachten, der vor der geordneten organischen Welt gelegen hat, haben sie diesen sich nur vorstellen können als eine Urkraft, welche aus sich selbst heraus das gesamte Weltenbild entstehen ließ, eine Kraft, welche immerfort als die das Leben zeugende, magische Potenz wirksam bleibt.

Aus dem Ginnungagap geht *Ýmir* hervor, der Urriese, ein Zwitterwesen, wie wir es oft in kosmogonischen Vorstellungen finden. Man darf natürlich nicht sagen, daß beide, Ginnungagap und *Ýmir*, ein und dasselbe sind, aber was im ersten als mögliche Schöpfungskraft anwesend war, das hat in *Ýmir* Gestalt bekommen, denn er verkörpert die doppelte Funktion der Schöpfung, die erzeugende und die gebärende zugleich. Nur Philosophen können sich vorstellen, daß die ganze organische Welt aus dem Nichts hervorgegangen sei. Das Wunder der Schöpfung ist für die Menschen früherer Zeiten nicht größer als das Wunder des jeden Tag neu sich erzeugenden Lebens.

Schöner noch, als wir ahnten, leuchtet die Strophe im Anfang der *Völuspá*. Die Verneinung der geordneten Welt, der Uranfang, da weder Sand war noch Wasser, weder Erde noch Himmel, war nicht ein leeres Nichts, sondern eine schöpferische Kraft, die die Bedingung jedweden Lebens ist. Als Eis und Funken sich hier zusammentrafen, fand diese Urkraft den Stoff, aus dem die Welt gebildet werden konnte.

⁶⁹ Vgl. Weltenmantel und Himmelszelt, S. 397. — Nur möchte ich nicht so weit gehen, das Urchaos zu verbinden mit dem heiligen Erdsplatt (das *χάσμα*), welcher bei gewissen vorderasiatischen und prähellenischen Heiligtümern gefunden wird, denn diese Zusammenstellung beeinträchtigt die kosmische Bedeutung des Begriffes „Urraum“.

DER MYTHOS VON BALDERS TOD

Von jeher hat der Mythos von Balders Tod das Interesse der Religionshistoriker geweckt; in der ausführlichen Darstellung Snorris ist er ja das schönste Beispiel eines breitangelegten und in sich geschlossenen Mythologems, das uns aus dem germanischen Altertum überliefert worden ist. Es gibt mehrere Erklärungsversuche; keiner scheint mir vollauf befriedigend. Wenn wir von der durchaus unwahrscheinlichen Hypothese, der Baldermythos sei eine Nachahmung der Christuslegende¹, absehen, so können wir feststellen, daß die Erklärungsversuche sich in drei Richtungen bewegen: a. Der Mythos soll uralte Vegetationsbräuche, wie sie in weitverbreiteten Frühlingsriten bis an die Schwelle der Neuzeit bewahrt geblieben sind, widerspiegeln²; entweder wäre der Mythos ein in die göttliche Sphäre erhobener Volksbrauch, in dem nur Wesen der „niederer Mythologie“ auftreten, oder umgekehrt wäre der spätere Volksbrauch ein Reflex eines alten und echten Mythologems. - b. Balders Tod soll ein heroisiertes Königsopfer sein; der König sei ursprünglich zur Abwendung einer Not geopfert worden³; in den modernen Volksbräuchen des Tod austragens lebe dieser alte Königsritus noch fort. - c. Der Mythos sei eine Germanisierung orientalischer Vorstellungen, besonders von der lydischen Sage des durch einen Speerwurf getöteten Atys⁴; die Übertragung soll, vielleicht durch thrakische Vermittelung, etwa im 6. nachchristlichen Jahrhundert stattgefunden haben. — Eine Harmonisierung der unter a und c erwähnten Ansichten hat F. R. Schröder versucht⁵, indem er als Grundlage eine germanische Schicht uralter Vegetationsbräuche annimmt, die dann später mit hellenistischen, letzten Endes also orientalischen Vorstellungen vermischt sein sollten.

Es ist jetzt nicht meine Absicht, die zahlreichen, oft rein philologischen Einzelfragen eingehend zu behandeln. Wir kennen den Mythos in zwei Fassungen: die isländische in Snorris *Gylfaginning* und eine davon stark abweichende in dem Geschichtswerk des Saxo Grammaticus; hier hat der Mythos durch eine weitgehende Heroisierung mehrere bedeutende Züge eingebüßt. Daneben gibt es noch kurze Hinweise in einigen Eddaliedern,

¹ S. Bugge, Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensage I, S. 43 ff., und K. Krohn, Skandinavisk Mytologi, Helsingfors 1922, S. 121—134.

² Sir James Frazer, The Golden Bough VII, Balder the beautiful; H. Schück, Studier i nordisk Litteratur- och Religionshistoria II, S. 196 ff.

³ Kauffmann, Balder, Mythos und Sage, Straßburg 1902.

⁴ G. Neckel, Die Überlieferungen vom Gotte Balder dargestellt und vergleichend untersucht, Dortmund 1920.

⁵ Germanentum und Hellenismus, Heidelberg 1924, S. 68 ff.

wie *Völuspá*, *Lokasenna* und *Baldurs Draumar*. Der Skalde Ulfr Uggason behandelt in seiner *Húsdrápa* einen Bilderfries in der Halle des isländischen Häuptlings Óláfr pái, auf dem Balders Leichenfeier abgebildet war. Die wichtigste Quelle ist Snorris Bericht, schon wegen der ausführlichen Wiedergabe. Die Frage, ob man das Recht hat, diese Erzählung als Grundlage einer Untersuchung zu verwenden, wurde von Eugen Mogk aufgeworfen⁶; er glaubte, daß Snorri aus den im 13. Jahrhundert sicher nur noch fragmentarischen und verworrenen Überlieferungen einheitliche Erzählungen geschaffen haben soll, die zwar seine Dichterphantasie und Kombinationsgabe bekunden, als religionsgeschichtliche Quellen aber fast wertlos seien. Ein schönes Beispiel solcher „mythologischen Novellen“ sei eben die Baldererzählung. Er behauptet, daß Snorri ganz willkürlich Loki als eigentlichen Übeltäter eingeführt habe; ihm hätte aber schon eine Erzählung vorgelegen, die drei ursprünglich getrennte Stoffe, Balders Tod, den Leichenbrand und Hermods Helfahrt, zu einem Ganzen verschmolzen hätte. Snorri wurde aber in seiner Ehre wiederhergestellt als George Dumézil nachwies, daß die von Mogk angeführten Gegensätze und Unstimmigkeiten durch eine andere Interpretation verschwinden; er bemerkt zutreffend, daß eine so leichtfertige Behandlung des überlieferten Materials einem so gewissenhaften Forscher wie Snorri nicht zuzumuten sei. Die Darstellung in der *Gylfaginning* darf deshalb als sichere Grundlage der Forschung betrachtet werden⁷.

Eine wichtige Vorfrage bleibt aber noch zu beantworten: Ist der von Snorri mitgeteilte Mythos tatsächlich ein Konglomerat von drei ursprünglich selbständigen Erzählungen? Die Forschung geht bisher davon aus, daß es zwei Lieder gegeben habe: eines von Balders Tod und ein zweites von Hermods Helfahrt. Dazwischen soll als Einschub die Schilderung von Balders Leichenfeier stehen, die der *Húsdrápa* entlehnt sein soll. Diese Auffassung scheint mir aber unrichtig. Die Liedvorlage des 1. und 3. Teiles ist schon längst nachgewiesen worden; an mehreren Stellen zeigt die Paraphrase das Alliterationsschema der ursprünglichen Gedichte noch so deutlich, daß man die Strophen fast mit Händen greifen kann. Sophus Bugge hat sogar zwei Halbstrophen rekonstruiert und zwar in dem Versmaße des *fornyrðislag*⁸. Nach dem Bericht über Hermods Helfahrt folgt eine Strophe, die von der Riesin Þökk gesprochen wird; diese aber ist im *ljóðaháttur* gedichtet. Darauf baut F. R. Schröder eine kühne Hypothese⁹: die beiden Lieder seien ganz verschiedener Art gewesen, denn das Gedicht von Balders Tod sei ein sogenanntes „doppelseitiges Ereignis-

⁶ Novellistische Darstellung mythologischer Stoffe Snorris und seiner Schule, FF Comm. Nr. 51, Helsinki 1923.

⁷ Loki, Paris 1948, S. 81—109.

⁸ Studien I, S. 48, Anm. 2.

⁹ Z. a. S. S. 97 ff.

lied“, das andere aber ein dialogisches Gedicht (wie die *Skírnismál*, die seiner Meinung nach dem Hermodliede nachgebildet sei).

Das alles sind natürlich nur Mutmaßungen. Zwar führt Snorri am Ende der Erzählung die Þökk-Strophe an; soll das etwas für das Hermodlied selbst beweisen können? Die Annahme, daß die von der Riesin gesprochene Strophe an Hermod gerichtet sei¹⁰, steht im Widerspruch zu Snorris Paraphrase: mit der Rückkehr aus der Unterwelt ist das eigentliche Hermodlied zu Ende, denn darauf folgt eine Götterberatung, und es werden mehrere Boten ausgesandt, um die ganze Welt an der Klage um Balder teilnehmen zu lassen. Als die Boten an die Höhle der Riesin kommen, spricht sie die von Snorri angeführte Strophe. Von Hermod ist in diesem Teil überhaupt nicht mehr die Rede. Es wäre also durchaus möglich, daß das Hermodlied, wie das Lied von Balders Tod, im fornyrðislag abgefaßt war. Aber ist das erste Lied wirklich in diesem Versmaße geschrieben? Die beiden von Bugge gedichteten Strophen können nicht als Beweis gelten. Ich glaube vielmehr, daß das Lied von Balders Tod auch im ljóðaháttur gedichtet wurde. In der zentralen Stelle des Auftrittes auf dem Götter-þing sagt Snorri: *allir skyldu sumir skjóta at hónum, sumir hoggva til, sumir berja grjóti*. Schröder weist selbst¹¹ auf zwei andere Eddastrophen hin¹² mit derselben Stilfigur des dreimal wiederholten Wortes *sumir*. Diese beiden Strophen sind aber bezeichnenderweise eben im ljóðaháttur gedichtet. So wird auch die Strophe im Liede von Balders Tod etwa die Form gehabt haben:

sumir skyldo skjóta, sumir skyldo hoggva,
sumir skyldo berja Baldr grjóti

oder vielmehr im Zusammenhang der Erzählung:

sumir skuto, sumir hjuggo
sumir Baldr grjóti þorðo.

Ich fürchte, daß der Scharfsinn der Philologen leicht in die Irre führen kann. Was wir vor uns haben, ist das von Snorri mitgeteilte Mythologem; er bietet uns eine in sich geschlossene und vorzüglich aufgebaute Erzählung. Was die Forschung an ihre Stelle setzt, sind nur erschlossene, schemenhafte Lieder, deren Form und Inhalt nach subjektiv-gefärbten Überlegungen bestimmt werden. Ich möchte den festen Boden der Überlieferung nicht verlassen und deshalb zu Snorris Text zurückkehren.

Die Vorliebe, mit der man Fruchtbarkeitsriten in dem Baldermythos hat nachweisen wollen, ist nicht einfach aus dem durch Mannhardts bahnbrechende Forschungen geweckten einseitigen Interesse für diesen Aspekt der archaischen religiösen Vorstellungen zu erklären. Tatsächlich gibt es einige Züge — die Figur der Göttin Frigg, die allgemeine Trauer — denen

¹⁰ So M. Olsen, Arkiv för Nordisk Filologi 40, 1924, S. 152.

¹¹ Z. a. S. S. 89, Fußn. 42.

¹² Brot 4 und Fáfnismál 13.

wir auch in alten Naturmythen begegnen¹³. Es ist aber die Frage, ob das nicht spätere Ausschmückungen sein können, von derselben, wenig besagenden Art wie die christlichen Züge, die man hat nachweisen wollen. Denn es scheint mir doch sehr beachtenswert, daß der Baldermythos nichts mit der Gruppe der Wanen zu schaffen hat, sondern gerade sehr nachdrücklich zu der odinischen Welt gehört. Baldr ist Odins Sohn; seine Mutter Frigg ist Odins Frau, während der Göttin Freyja nirgends gedacht wird. Hermóðr ist ebenfalls Odins Sohn. Der Rächer Váli wird von Odin eigens erzeugt. Das Verhältnis von Høðr zu Odin wird noch zur Sprache kommen. Der böse Ratgeber Loki gehört ebenfalls zu den Asen.

Sind also alle in diesem Mythos auftretenden Götter ganz eindeutig Asen, noch bedeutsamer ist es, daß die Tötung Balders durchaus den Charakter eines Odinsopfers hat. Die nahen Beziehungen zu dem Opfer des Vikarr sind schon längst nachgewiesen, wiewohl nicht immer richtig beurteilt worden. Wie sich der *reyrsproti* in Starkads Hand in einen Speer verwandelt, so wird der von Høðr geschleuderte *mistilteinn* zu einer tötenden *harmflaug*, wie Str. 32 der *Völuspá* ihn bezeichnet. Der Zusammenhang der beiden Szenen wird noch dadurch unterstrichen, daß die handelnden Personen Starkaðr (=Stark-høðr) und Høðr im Grunde denselben Namen tragen. Die Art der Überlieferung zwingt uns dazu, die Erklärung des Baldermythos in odinischen Vorstellungen zu suchen; nichts aber weist auf die Wanengötter hin, die im Mittelpunkt der Vegetationskulte stehen.

Das Mythologem besteht aus drei Abschnitten: Balders Tod, die Leichenfeier, Hermods Ritt in die Unterwelt. Fangen wir mit dem Schlußteil an. Immer wieder wird behauptet, daß hier der Mythos vom sterbenden und wiederauferstehenden Gotte zugrunde liegen soll. Hat es denn gar keine Bedeutung, daß Snorri uns berichtet, daß Balder nicht wiederbelebt wurde? Die *Völuspá* berichtet zwar sein Zurückkommen zusammen mit Høðr in der neuen Weltperiode nach der Götterdämmerung; darf man das einfach mit der Wiederbelebung der Fruchtbarkeitsgötter gleichsetzen, die doch eben kurz nach ihrem Tod zum Leben zurückkehren¹⁴? Sogar die Notwendigkeit, daß Odin einen Rächer erzeugen muß, wird sehr abgeschwächt, wenn Balder wirklich zum Leben zurückgekehrt wäre. Aber die nackte Tatsache ist, daß Hermods Helfahrt vergebens war und daß Balder in der Unterwelt bleiben muß; wie kann man dann so leichtherzig darüber hingeleiten und behaupten, daß er dennoch der Typus des sterbenden und wiederauferstehenden Fruchtbarkeitsgottes sei?

¹³ Ein so besonnener Forscher wie Dumézil hält an dieser Auffassung fest und geht sogar so weit, daß er den Leichenbrand mit den Feuern vergleicht, die in volkstümlichen Äquinoktial-Bräuchen angezündet werden.

¹⁴ G. Dumézil sagt in seinem Loki-Buch, S. 240, daß Balders Wiederbelebung „au moins dans le temps cosmique“ zu den Riten des Jahreszeitenwechsels stimmt. Das scheint mir doch höchst fraglich.

Snorris Darstellung ist klar: Hermóðr kehrt zurück mit der Zusage, daß Balder aus der Unterwelt wiederkehren wird, aber sie ist mit einer Bedingung verbunden, die unerfüllbar ist. Alle Welt soll den jungen Gott aus der Hel weinen; das scheitert aber an der Widerwilligkeit der Riesin Þökk. Man meint, sagt Snorri, sie sei Loki gewesen, der ja das meiste Böse bei den Asen angerichtet hat. Aber Loki war nun einmal der Sündenbock; aus den vorsichtigen Worten Snorris geht hervor, daß hier nur von einer Vermutung die Rede ist. Die in einer Berghöhle lebende Riesin (*gýgr í helli*) ist m. E. die Todesgöttin selber; sie spricht die erschütternde Welterfahrung des Menschen aus: *heldi Hel því es hefr*, d. h. Hel behalte, was sie hat. Balder gelangte durch seinen Tod in das „Land ohne Wiederkehr“, wie die babylonische Überlieferung die Unterwelt andeutet; der Abschluß seines Mythos bezeichnet die Unwiderufflichkeit des Todes: von einer Wiederbelebung ist hier nicht die Rede.

Das Rätsel des Todes hat die Menschen von jeher beunruhigt. Ihm kann keiner entinnen. Der babylonische Heros Gilgamesch möge in die Unterwelt hinabsteigen, um dort zu erfahren, wie der Tod zu überwinden sei: er bekommt zwar die Pflanze des ewigen Lebens, aber die Schlange entwindet sie ihm. Der griechische Orpheus erhält die Zusage, daß er seine Eurydike wieder in die Oberwelt zurückführen darf, aber er beachtet die ihm gestellte Bedingung nicht, und die Geliebte entschwindet ihm wieder in den Hades. Hermóðr kehrte vielleicht frohen Mutes zu seinem Vater zurück, aber er hat nicht den höhnischen Hintergedanken in den Worten der Hel verstanden: „da werden wir erproben, ob Balder so viel Liebe genieße (*ástsæll*), wie erzählt werde“. Die ganze Lebenswelt möge gleichgesinnt den strahlenden Gott aus dem Tode erlösen wollen; der Tod selber ist unerbittlich.

Der Baldermythos behandelt also das Problem des Todes, und zu seinem Inhalt gehört nicht das Motiv des siegreich aus dem Tode emporsteigenden Lebens. Es ist in diesem Zusammenhang wichtig, an welcher Stelle die *Völuspá* diesen Mythos mitteilt. Er steht gerade an einem Punkt des Weltverlaufes, wo das Drama seiner Peripetie entgegenschreitet. Nachdem der Wanenkrieg beendet worden ist, und zwar durch einen die dreiteilige Ordnung des Kosmos gewährleistenden Frieden, verkehrt die Welt in einem vollkommenen Gleichgewicht. Odins Auge im Mímirbrunnen, Heimdalls Gehör unter der Weltesche deuten die Geborgenheit des Kosmos innerhalb dieser Ordnung an. Da bricht plötzlich und grell das Balder-Unheil hervor, das die heilige Ordnung zerstört. Die Seherin, die darauf hindeutet, nennt Balder bezeichnenderweise *blóðugr tívurr*, d. h. „blutiges Opfer“. So heißt er wahrscheinlich nur wegen seiner Ähnlichkeit mit Christus, sagen uns die Exegeten, vergessen aber zu erklären, weshalb gerade hier das uralte Erbwort *tívurr* (vgl. ae. *tifor*) verwendet wird, ein Wort überdies, das nur an dieser Stelle überliefert ist und sonst nie gebraucht wird. Das deutet doch keinesfalls auf eine spätere Entlehnung aus christlichen Vorstellungen, sondern auf alte heidnische Tradition hin.

Wir wagen jetzt einen Schritt weiter und fragen: bedeutet Balders Tod den Tod der Sterblichen schlechthin? Erzählt der Mythos uns also, wie der Tod in die Welt gekommen ist und seitdem das Leben der Welt beherrscht? Wird der erste Tod zugleich als ein Opfer aufgefaßt, als das Uropfer, auf das alle späteren Opferhandlungen als auf ihr Urbild zurückgehen? Von vornherein dürfte feststehen: dieses *tívarr* ist ein Odinsopfer, es ist also Odin, der den Tod als notwendiges Element des Lebens bestimmt hat. Das anscheinend ungefährliche Gerät, mit dem das Odinsopfer vollzogen wird, ist in der Vikarsage ein *reyrsproti*, in dem Baldermythos die Mistel. Welcher ist der Sinn dieser geheimnisvoll den Tod verursachenden Pflanzen? Das aus dem Sumpfe hervorsproßende Rohr ist von F. R. Schröder in seiner Bedeutung als Wachstumssymbol erkannt worden¹⁵; nur soll man auch hier wieder nicht zu einseitig an die Vorstellungen der Vegetationskulte anknüpfen, denn die Sumpfpflanze ist gerne das Symbol des aus den Urgewässern des Chaos siegreich sich erhebenden göttlichen Lebens. Das Rohr ist also eine Epiphanie des Lebensanfangs, und dieser wird jedes Jahr im Frühling von neuem erlebt; deshalb ist der finnische Sämpsä Pellervoinen, das personifizierte Binsenkraut, der typische Frühlingsgott.

Und die Mistel? Sir Frazer hat in seiner Behandlung der Baldersage dieser Pflanze eine eingehende Untersuchung gewidmet. Dabei wird die berühmte Stelle, wo Plinius die gallische Druidenverehrung der auf einer Eiche wachsenden Mistel erwähnt, nach Gebühren berücksichtigt. Im Volksbrauch wird der Mistel oft eine heilende Kraft zugeschrieben; sie heilt Krankheiten, beschleunigt die Niederkunft der Frauen, vertreibt Dämonen und Hexen. So gelangt Sir Frazer zu der Auffassung, daß die Mistel der Baldersage als ein Motiv vom verborgenen Leben zu betrachten sei. Die Unrichtigkeit dieser Behauptung ist schon längst nachgewiesen worden¹⁶, aber es ist natürlich ganz falsch, hier einfach an ein novellistisches Motiv zu denken und jede mythische Bedeutung zu leugnen¹⁷. Die Baldergeschichte ist ja nicht eine von Snorri zusammenphantasierte Novelle, sondern ein echtes Mythologem. Die Mistel hat keine geringere mythische Bedeutung als der *reyrsproti* in der Vikarsage. Sie ist offenbar das Lebenskraut, eben dieselbe Pflanze, die Gilgamesch für die Menschen erwerben wollte, aber in der Unterwelt zurücklassen mußte. Sie ist die Pflanze des Lebens, aber wohl zu merken des Lebens, das zum Tod gehört, des göttlichen Lebens, das den Menschen verwehrt ist. Es ist daher nicht befremdend, daß sie einen ambivalenten Charakter hat: dem einen bringt sie das Leben, dem andern aber den Tod. In der finnischen Lemminkäinensage ist die ver-

¹⁵ Vgl. GRM 26, 1938, S. 90—93.

¹⁶ Vgl. z. B. A. Heusler, Deutsche Literaturzeitung 24, 1903, S. 489f.

¹⁷ Vgl. Much, AfdA 42, 1923, S. 103, und F. R. Schröder, Germanentum und Hellenismus, S. 92—93.

hängnisvolle Waffe eine Schierlingpflanze, nicht, wie behauptet wurde, weil sie etwas Nichtiges und anscheinend Ungefährliches darstellen soll, aber eben, weil sie todbringend ist.

Der innere Zusammenhang des Baldermythos bestätigt sich gerade in diesem Motiv. Balder ist unverwundbar, falls alle Pflanzen den Eid leisten, ihm keinen Schaden zuzufügen. Frigg ist ihrer Sache sicher, aber eine Pflanze wird vergessen, und diese verursacht den Tod. Am Ende steht ein ähnliches Motiv: Balder darf zum Leben zurückkehren, falls die ganze Welt ihn beweinen soll, aber die Riesin Þökk bleibt trockenen Auges, und Balder bleibt dem Tode anheimgegeben.

Welche Rolle spielt Odin in dieser Tragödie? In Snorris Darstellung steht er fast am Rande der Handlung; nirgends greift er persönlich ein. Balder hat beängstigende Träume, die Götter beraten sich; die Götter veranstalten das schicksalhafte Spiel; die Asen stehen nach dem Schuß hilflos dabei; Frigg nimmt die Initiative zur Fahrt in die Unterwelt, die Asen halten eine Leichenfeier. Immer treten die Götter zusammen auf. Nur an einer Stelle wird Odin erwähnt; als Balder gefallen ist, sagt Snorri: „Am tiefsten empfand Odin dieses Unglück, weil er am besten einsah, einen wie großen Verlust und Schaden Balders Tod für die Asen bedeutete“. Nur als es gilt, die furchtbare Meintat zu rächen, tritt Odin in den Vordergrund; er erzeugt bei Rindr einen Sohn Váli, der, nur eine Nacht alt, den Mörder Balders töten wird. Das ist befremdend, wenn wir bedenken, daß namentlich die Art von Balders Tod auf ein Odinsopfer hindeutet. In der poetischen Überlieferung tritt Odin stärker hervor. Die *Balders draumar* berichten, daß Odin zur Unterwelt reitet, um zu erfahren, was die Träume ankündigen. Auch die *Völuspá* verbindet den Balderauftritt sehr deutlich mit Odin. Erst bittet Herfjör die völvu um ihre Prophezeiung (Str. 29), dann nennt sie die Walküren, die herangeritten kommen (Str. 30), und darauf folgt Balders Tod, wobei zweimal nachdrücklich von *Óðins barn* und *Óðins sonr* gesprochen wird. Vielleicht hat Snorri die Gesamtheit der Götter auf Kosten Odins stärker betont.

Balders Tod wird durch Hqðr bewirkt; dieser ist blind, steht hilflos im Kreis der Asen dabei; Loki führt seine Hand. Nirgends sonst wird Hqðr genannt als im Zusammenhang mit Balders Tod. Dann verschwindet er; zwar wird berichtet, daß an ihm die Rache vollzogen wird, aber das Interesse wendet sich Loki zu: er, als der *ráðbani*, wird grausam bestraft. Man könnte Hqðrs Blindheit dadurch erklären, daß sie zu seiner Rolle im Baldermythos paßt. Aber möge auch das germanische Pantheon einige Götter mit körperlichen Gebrechen enthalten — den einhändigen Týr, den einäugigen Odin —, es scheint doch wohl des Guten zuviel, wenn es zwei Götter geben sollte, die einen Augenmangel haben. Auch ist natürlich Hqðr nicht blind, damit er die ihm zugeteilte Rolle im Balderdrama spielen könne, sondern die Rolle ist eben eine Folge seiner Blindheit. Die Übereinstimmung mit Odin ist überraschend. Zwar ist Hqðr ganz blind, Odin hat da-

gegen nur ein Auge verloren; aber Odin wird oft ebenfalls als blind beschrieben. Er heißt *Tvíblindi*, also der an beiden Augen blind ist; einige seiner Hypostasen sind *Gestumblindi*, *Svipdagr blindi* und *Blindr enn þólvísi*. Der blinde *Svipdagr* ist der Pflegevater des schwedischen Königs *Ingjaldr illráði*; er gibt diesem ein Wolfsherz zu essen, damit er eine wölfische Natur bekomme — ein typisches Initiationsmotiv. *Blindr enn þólvísi* ist der verderbliche Ratgeber in der *Hagbardsage*; Saxo Grammaticus nennt ihn *Bolvísus luminibus captus*¹⁸, seine Rolle ist durchaus odinischer Art: die Freundschaft zwischen Verwandten in Haß zu verkehren. Otto Höfler hat darauf aufmerksam gemacht¹⁹, daß *Civilis* als einäugig beschrieben wird, und vermutet darin das Zeichen einer Odinsweihe. Ich möchte daraus schließen, daß der blinde *Hqðr* auch eigentlich eine Hypostase Odins ist. Ebenso wie *Starkaðr* nur der Vollstrecker des von Odin bestimmten Schicksals ist, so handelt auch *Hqðr* in dessen Auftrag. Eigentlich war *Hqðr*, dessen Name eben den Kämpfer bedeutet, eine der vielen Formen, in denen Odin sich offenbart.

Nehmen wir an, daß *Hqðr* eine Erscheinungsform dieses Gottes ist. Dann verstehen wir, daß er nicht zum eigentlichen Götterstaat gehört, aber auch, daß er nur in dem Baldermythos eine Rolle spielt. Wie verträgt sich das damit, daß *Hqðr* Balder tötet? Denn der Mythos würde dann meinen, daß Odin seinen eigenen Sohn getötet hätte. Ich habe bei der Behandlung des *Hildebrandsliedes* schon darauf hingewiesen, daß der Vater-Sohn-Kampf nicht einfach ein novellistisches Motiv sein kann, sondern seinen eigentlichen Platz in einem zur Initiation gehörenden Mythologem haben dürfte²⁰. Als den ursprünglichen Inhalt möchte ich annehmen, daß der göttliche Vater seinen bei einem irdischen Weibe gezeugten Sohn in einem Kampf tötet. Damit erhebt sich die Frage, wie wir Balder zu bestimmen haben: war er ein wirklicher Gott oder vielmehr ein Halbgott, ein Heros im griechischen Sinne?

Ein Gott, der stirbt, ist in Fruchtbarkeitskulten eine wohlbekannte Figur. Aber ein solcher Gott stirbt nur, um siegreich aus dem Tod aufzuerstehen; sein Tod beweist nur die Unbesiegbarkeit des göttlichen Lebens. Dieses Mythologem gehört im skandinavischen Gebiet zum Kreise der Wanengottheiten. Tatsächlich finden wir die *dissecta membra* in den Überlieferungen von Freyr. Seine Hypostase, der dänische Frotho, wurde von den Hörnern eines Tieres getötet, wie das auch von Attis und Adonis erzählt wurde; man braucht dabei wahrlich nicht an eine Beeinflussung durch diese orientalischen Mythen zu denken. Zu dem getöteten Fruchtbarkeitsgott gehört seine Wiederbelebung, natürlich in der Gestalt eines kleinen Kindes: das Eddalied *Grimnismál* sagt Str. 5, daß die Götter Álf-

¹⁸ *Gesta Danorum* lib. VII (Ausg. Olrik-Ræder, Kopenhagen 1931, S. 194).

¹⁹ Germanisches Sakralkönigtum I, S. 201.

²⁰ Vgl. GRM 34, 1953, S. 273.

heimr dem Gotte Freyr zum *tannfê* geschenkt haben; das setzt also ein kindliches Alter voraus. Ganz anders bei Balder: er stirbt und bleibt tot; er möge der zwölfte der Asen heißen, aber er lebt nicht im Kreis der Götter. Wie ist das möglich, da doch die Götter ewig sind? Sie haben ja die Äpfel der Iðunn, die ihre Kraft ungeschmälert erhalten. Thor kann seine Böcke schlachten und verspeisen, aus den Knochen stehen die Tiere unversehrt wieder auf; weshalb schwingt Thor seinen Hammer nicht über den toten Balder, damit er wieder auferstehe? Der Eber Sæhrímnir wird jeden Tag von den Einherjarn verspeist; am nächsten Morgen ist er wieder da, um von neuem gekocht und gegessen zu werden. Balder ist aber unwiderruflich tot. War er im Grunde doch eigentlich nicht ein Gott? Was Snorri von ihm erzählt, macht einen auffallend blassen Eindruck: er ist glänzend schön, auch weise und beredt, obgleich das von ihm gesprochene Urteil sich nicht bestätigt²¹. Auch die Skalden schildern ihn immer als gestorben. Die *Eiríks-mál* führt uns eine Szene in Walhalla vor: es erhebt sich ein großes Getöse, als Eiríkr blóðøx mit seiner gefallenen Gefolgschaft herangeritten kommt. Bragi vermutet, daß Balder wieder nach Odins Saal zurückkehrt, aber Odin verwirft das als eine törichte Vermutung²². Er gehört also vielmehr, wie Sigmundr oder Eiríkr, zu den Helden und Königen der Vorzeit, aber mit dem wichtigen Unterschied, daß er nicht in dem Kreis der Einherjer verweilt, sondern in der Unterwelt verbleiben muß.

Dasselbe gilt ebenfalls von Hermóðr, dem Sohn Odins, der die Helfahrt unternimmt. In dem Walhalla-Gedicht des Skalden Eyvindr skáldaspillir soll der norwegische König Hákon auf die ihm gebührende Weise empfangen werden; Odin schickt ihm Hermóðr und Bragi entgegen. Auch Hermóðr gehört also zur Gefolgschaft Odins. Er empfängt die neugefallenen Helden; dazu stimmt, daß er der Bote ist, den die Götter in die Unterwelt schicken, um Balder zu erlösen. Hermóðr ist ein Name, den auch ein sterblicher Held führen könnte; keinesfalls ein typischer Göttername. Balder und Høðr sind dagegen sprechende Namen: der Tapfere und der Krieger. Auch von dieser Seite her gelangen wir zum Ergebnis, daß die Hauptfiguren des Baldermythos keine eigentlichen Götter sind.

Ehe wir die Elemente des Mythos weiter zu bestimmen versuchen, müssen wir kurz bei der Leichenfeier verweilen. Gewöhnlich betrachtet man sie als eine ziemlich belanglose Zwischenperiode, die aus der *Húsdrápa* stammen soll. Aber die *Húsdrápa* beschreibt ja eine Bildendarstellung in der Halle des Óláfr pái, und diese wird sich doch gewiß auf eine echte mythische Tradition stützen können. Der isländische Häuptling hat die Leichenfeier abbilden lassen, eben weil er sie als eine bedeutsame Götter-

²¹ Vgl. *Gylfaginning* c. 21: *sú náttúra fylgir þónum, at eigi má haldask dómr hans*. In dieser Charakteristik hat man oft Einfluß der Christusvorstellung vermutet. Kein einziger Mythos verrät, was es mit Balders Urteilsspruch für eine Bewandnis hat.

²² E. A. Kock, *Den norsk-isländska Skaldediktning* I, S. 89.

sage kannte. Nun weist auch Snorris Bericht auf eine poetische Vorlage hin; hier treten die Alliterationen ebenso klar hervor wie in den übrigen Abschnitten, wenn auch nicht so häufig²³. Die Einzelheiten der Erzählung, wie die auf ihrem Wolfe mit Schlangenzügeln reitende Riesin Hyrrokkin, der Zwerg Litr, den Thor in das Feuer schleudert, beweisen eine gut gegliederte Erzählung. Welche war die Funktion dieser Szene im Aufbau des Baldermythos? Das sagt uns Snorri selber an einer anderen Stelle²⁴: Odin hat den Brauch eingesetzt, daß alle Toten verbrannt werden sollten und daß auf dem Scheiterhaufen mit ihnen ihr Eigentum dem Feuer zu überantworten sei, weil sie zu Walhalla gelangen sollten mit allen Schätzen, die zusammen mit ihnen verbrannt waren. Die erste Leichenfeier, mit der dieser Brauch begründet wurde, war also wohl jene Balders; sie zeigt die typische heroische Form: der Held in seinem Schiffe, zusammen mit seinem Weibe und natürlich einer auserlesenen Gefolgschaft²⁵, wie das die obenangeführte Stelle in den *Eiríksmál* andeutet. Aber ebenfalls Balders Pferd und sogar der Ring Draupnir, den Odin auf den Scheiterhaufen legte²⁶.

Das Mittelstück von Snorris Erzählung hat deshalb seinen festen Platz im Aufbau des Baldermythos und beweist wiederum die zentrale Stelle, die Odin einnimmt. Es sind also die folgenden Motive zu unterscheiden:

- A. Das erste Auftreten des Todes, der seitdem unwiderrufliches Verhängnis des Menschengeschlechts ist.
- B. Das von Odin eingesetzte Menschenopfer, und zwar mit einem Speer.
- C. Die Einsetzung der Leichenverbrennung.
- D. Der Versuch, den Tod zu überwinden, scheitert an einer unerfüllbaren Bedingung.

Diese Motive bilden zusammen ein Mythologem, das sich auf die Geschehnisse in der Urzeit bezieht und in deren Mittelpunkt das Problem des Todes steht. Welche Funktion hatte dieses Mythologem im religiösen Leben der Nordgermanen?

Das Problem des Todes hat schon früh die Gedanken der Menschen beschäftigt. Die Mythologeme über Urzeitereignisse, die das menschliche Leben gestaltet haben zu der seitdem festgelegten Form, sind in der letzten Zeit mit besonderem Interesse erforscht worden; genauere Kenntnis der Bräuche und Überlieferungen primitiver Völker hat zu einem richtigeren Begriff dieser Mythen geführt. Als Beispiel führe ich eine Über-

²³ Vgl. z. B. *á bálfor Baldrs; hafði hoggorm; hljóp af bestinum; fengu eigi baldit nema þeir feldi hann; eldr braut ór blunnum; Nanna Nepsdóttir; borin á bálit.*

²⁴ *Ynglingasaga* C. 8 (*Heimskringla*, Ausg. F. Jónsson I, 20).

²⁵ Jedenfalls sagt *Móðguðr*, daß am Tage vorher *.V. fylki dauðra manna* über die Gjallarbrú geritten sind.

²⁶ Der aber natürlich von Balder wieder zurückgegeben werden muß, weil dieser Ring, der die Zeit bestimmt, nicht zur Unterwelt gehört, sondern Attribut Odins ist (vgl. Dumézil, *Loki*, S. 113).

lieferung an, die auf der indonesischen Insel Ceram vom Tode des Mädchens Hainuwele erzählt wird. Indem ich den Leser auf den ausführlichen von Ad. E. Jensen mitgeteilten Text hinweisen muß²⁷, gebe ich hier die Hauptmomente an:

1. Geburt des göttlichen Mädchens aus einem Kokospalmzweig (das bedeutet das Wort Hainuwele). Sie spendet unermessliche Reichtümer.
2. Veranstaltung eines Maro-Tanzes; die Hainuwele steht in der Mitte und verteilt kostbare Gaben. Die Männer töten sie, indem sie das Mädchen in eine Grube drängen und die Erde mit den Füßen feststampfen.
3. Ihr Vater findet den Leichnam, zerschneidet ihn in viele Stücke, die er in den Boden vergräbt; daraus entstehen die Nahrungspflanzen der Menschen, besonders die Knollenfrüchte.
4. Die Menschen werden verflucht. Die Unterweltsgöttin Malua Satene baut ein großes Tor in der Form einer neunfachen Spirale, so wie die Menschen beim Maro-Tanz aufgestellt gewesen waren. Sie scheidet hier die Menschen von den Tieren und den Geisterwesen und verkündigt ihnen, daß sie nach dem Tode zu ihr gelangen werden.

In fast klassischer Weise ist hier das Todesproblem ausgesprochen. Der Tod ist die Folge eines Ereignisses in der Urzeit, das als eine Schuld betrachtet wird. Trotzdem ist der Tod notwendiger Bestandteil des Lebens, denn erst durch ihn entstehen die Lebensbedingungen: aus dem zerstückelten Leichnam entstehen die unentbehrlichen Nahrungspflanzen. Aber das Brauchtum, dessen erklärender Text eben der Mythos ist, enthüllt einen noch tiefer verborgenen Sinn. Wir bemerkten schon, daß der Maro-Tanz die Wiederholung des Urmythologems des Todes ist; man tanzt den Todesweg, die labyrinthische neunfache Spirale, wie sie das Tor der Unterwelt darstellt. Aber das Labyrinth ist zu gleicher Zeit der Weg des Lebens, denn der Tod ist die Vorbedingung des wahren menschlichen Lebens. Deshalb erleiden bei der Initiation die jungen Leute den Tod, aus dem sie hervorkommen als reife, zeugungsfähige Menschen. Jensen bemerkt²⁸, daß die Initianden durch ein „Tor“ zur Satene gehen mußten, um zu sterblichen, aber zeugenden Menschen zu werden, denn im Mythos ist das erste Sterben der Hainuwele auch der Zeitpunkt, von dem aus die Menschen sich fortpflanzen. Deshalb ist dieses Mythologem eine primitive Art, sich auf das Wesen der menschlichen Existenz zu besinnen. Es ist aber nicht nur eine Art Philosophie, sondern ein unerschütterlicher Glaube, der das Leben schlechthin bestimmt. Immer wieder muß das menschliche Leben gesichert werden, indem man den Tod in das

²⁷ Hainuwele, Frankfurt 1939, Nr. 11.

²⁸ Die drei Ströme, Leipzig 1948, S. 117.

Leben hineinbezieht. Wirklich Mensch ist nur, wer die Todesgewißheit in sich aufgenommen hat und eben dadurch den Tod überwindet²⁹.

Ich beabsichtige natürlich nicht, den Baldermythos einfach mit jenem der Hainuwele gleichzusetzen. Die Unterschiede sind mit Händen zu greifen; beide gehören zu ganz verschiedenen Anschauungen über die Welt und das Menschenschicksal. Der germanische Mythos ist durchaus kriegereischer Art, der Mythos von Ceram entspringt einer primitiven agrarischen Gesellschaft. Die Zerstückelung des Leichnams der Hainuwele, die wir auch in der ägyptischen Osiris-Geschichte und in der finnischen Lemminkäinensage finden, fehlt in dem Baldermythos ganz³⁰. Die Hainuwele-Geschichte ist aber geeignet zu zeigen, wie sehr ein derartiges Mythologem die verschiedensten Aspekte des Gemeinschaftslebens umfaßt. Sie ist eine Erklärung der menschlichen Existenz, in der die Zeugung und der Tod unlösbar miteinander verbunden sind; sie ist aber auch eine Rechtfertigung des Menschenopfers, sie bildet die Grundlage der Zeremonie des Maro-Tanzes und ebenfalls der Initiationsweihe. Ein urzeitliches Geschehen erklärt die Kultbräuche, die nur eine Wiederholung dieses Geschehens sind.

Läßt sich an dem Baldermythos etwas Ähnliches beobachten? Wichtig scheint mir, daß der nordgermanische Mythos das Problem des Todes behandelt. Fast überall auf der Welt wird der Tod aufgefaßt als etwas Unnatürliches; dem Menschen war ursprünglich das ewige Leben bestimmt; er hat es aber verscherzt, und zwar durch irgendein Versehen oder durch die List eines feindlichen Wesens, oft auch durch eigene Verschuldung. Fast wäre es ihm gelungen, das göttliche Leben zu erhalten, aber zum Menschen gehört nun einmal der Tod. Die unansehnliche Pflanze, die *mjór ok miðle fagr* war (*Völuspá* Str. 31), wird bei der Abnahme des Eides vergessen; durch sie bricht das Todesverhängnis in die menschliche Welt hinein.

Ein Urzeitmythologem ist der Baldermythos noch in zwei anderen Hinsichten: er erklärt das Odinsopfer durch die unbeabsichtigte Tötung Balders, erklärt aber auch das Todesritual durch die Verbrennung des Leichnams auf einem Scheiterhaufen. Dadurch ist dieser Mythos ein merk-

²⁹ Derselbe Gedanke liegt auch den Mysterienweihen der verschiedensten Religionen zu Grunde; vgl. O. E. Briem, *Les sociétés secrètes des Mystères*, Paris 1941, der dabei auf parallele Erscheinungen der primitiven Initiationsweihen hinweist.

³⁰ F. R. Schröder, GRM 34, 1953, S. 180, versucht aus dem 2. Merseburger Zauberspruch und mit Hilfe der Lemminkäinensage nachzuweisen, daß ursprünglich Friia den zerstückelten Leichnam Balders zusammengesucht hätte, aber diese doch wohl etwas gewaltsame Rekonstruktion steht in Einklang mit Schröders Meinung, daß der Baldermythos zu den Vegetationskulten gehören soll. Es ist übrigens zu beachten, daß die Zerstückelung des Körpers auch ein wohlbekanntes Element von Initiationsriten mehrerer Völker ist, vgl. M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris 1951, S. 73—74.

würdig geschlossenes Gebilde, in dem die wichtigsten Momente des Menschenlebens eine Erklärung finden. Auf eine Verbindung mit Vegetationskulten weist aber nichts hin.

Der Baldermythos zeigt aber einen durchaus kriegerischen Charakter. Schon der Tod auf dem Götterding durch Beschießen und Bewerfen ist etwas ganz anderes als das zu Tode Tanzen in der Hainuwele-Geschichte. Die entscheidende Handlung ist ein Schuß, und zwar mit dem *mistilteinn*, der ein genaues Seitenstück zum Rohrstengel in der Vikarssage bildet. Die Behandlung des Leichnams hat einen ausgesprochenen heroischen Charakter; das Verbrennen auf einem Schiff, das lodernd auf das hohe Meer hinaussegelt, ist als typische Leichenfeier der Seekönige überliefert. Die Helifahrt des Hermóðr zeigt die Form des Walhallaglaubens. Deshalb ist es auch verständlich, daß Odin den Mittelpunkt des ganzen Mythologems bildet.

Nach den bahnbrechenden Untersuchungen Otto Höflers ist uns das Weiheritual der germanischen Gefolgschaft sehr viel näher gebracht. Es hat zweifellos Initiationsriten gegeben, die den jungen Krieger der Aufnahme in die Gefolgschaft würdig erweisen sollten. Die Proben waren manchmal hart, wenn nicht grausam. Davon finden wir einige Beispiele in der *Völsungasaga*, namentlich in der Erzählung vom Odinskrieger Sinfjötli. Seine Mutter Signý erprobt den Mut ihrer Kinder, indem sie ihnen das Hemd an die Haut festnäht; alle ihre Söhne schreien laut vor Schmerz, nur Sinfjötli läßt nichts merken; als sie ihm das Hemd vom Leib reißt, so daß die Haut dem Ärmel folgt, gibt er ebensowenig einen Laut von sich und bemerkt nur stolz: Einem Völsungr wird so etwas nur ein unbedeutender Schmerz sein. Darauf übergibt sie ihn ihrem Bruder Sigmundr, der sein Vater und sein Oheim ist; dieser stellt weitere Proben an. Er muß in einem Sack Mehl kneten; als Sigmundr zurückkommt, findet er die Arbeit fertig; der zehnjährige Knabe hat kaum bemerkt, daß er mit dem Mehl eine gewaltige Giftschlange geknetet hat. Später legen Vater und Sohn sich Wolfshäute an. Sinfjötli darf nur sieben Feinde zu gleicher Zeit angreifen; als er aber sogar elf Männer auf einmal tötet, wirft Sigmundr ihn erst um und beißt ihn darauf in die Kehle. Nachher erweckt er den Toten durch ein Zauberkraut, das ein Rabe ihm bestellt, wieder zum Leben. Es ist überflüssig, nach Höflers eingehender Behandlung³¹, näher auszuführen, daß hier eine ins Heroische gesteigerte Form alter Initiationsbräuche vorliegt, die mit der Odinsweihe des Gefolgschaftskriegers zusammenhängen.

Die Sigmund-Sinfjötli-Sage ist ein typisches Beispiel der altgermanischen Rache. Die Erprobung des jungen, aus Blutschande geborenen Knaben dient ausschließlich der Rache an dem von Siggeirr verübten Mord Völsungs, des Vaters der Signý. Auch in dem Baldermythos ist von einer Rache die Rede; Odin zeugt dazu einen Sohn, der, nur eine Nacht alt,

³¹ Kultische Geheimbünde der Germanen I, S. 190ff.

Balders Feind auf den Scheiterhaufen brachte³². Dieser Sohn heißt Váli. Die schon von Detter³³ vorgebrachte Etymologie, indem er eine Grundform *wanilo ansetzt, also „der kleine Wane“, hat viel Anklang gefunden, besonders weil dadurch die Beziehung zu einem Vegetationskult bewiesen wurde: Baldr-Váli wäre ja die Zweiheit des sterbenden und wiederauflebenden Gottes. Wenn man aber diesen Mythos als zum Odinskreise gehörend betrachtet, wird man weniger geneigt sein, diese Etymologie gutzuheißen. Eher könnte man dann die von R. Nordenstreng gegebene Erklärung annehmen: er setzt als Grundform *waihalar an und übersetzt das Wort (mit Hinweis auf got. waihjo „Kampf“) als „der kleine Krieger“³⁴.

Was bedeutet dieser kleine Kämpfer, der so klein ist, daß er, nur einen Tag alt, die Rache tat verübt haben soll? Auch der wiederbelebte Vegetationsgott wird oft als eben geborenes Kind vorgestellt, das sei gerne zugegeben. Aber dasselbe beobachten wir in den Initiationsbräuchen zahlreicher Völker. Die Initiation ist ja ein Durchgang durch den Tod, der zu der Geburt eines neuen, geschlechtsreifen, erwachsenen Mannes führt. Diese Wiedergeburt wird oft sehr real vorgestellt: der Knabe gebärdet sich als ein Säugling, wird mit Milch ernährt, hat die Sprache vergessen, muß den Gebrauch von Werkzeugen und Waffen von neuem erlernen. Der junge Váli stellt also gewissermaßen den wiedergeborenen Balder selber dar; fortan lebt er nur seiner Rachepflicht. So erklärt sich auch die Bemerkung des Eddaliedes: „er wusch sich nicht die Hände, noch kämmte sich das Haar“, eine vollkommen unsinnige Bemerkung, wenn die Rache schon am zweiten Tage seines Lebens stattgefunden hätte. Gelübde dieser Art gehören zu denen des Gefolgschaftskriegers³⁵; in der Geschichte von Harald Schönhaar finden wir davon ein klassisches Beispiel. Die an sich widerspruchsvolle Darstellung der Eddalieder läßt sich verstehen, wenn wir in dem nur eine Nacht alten Kind den wiedergeborenen Initianden erkennen, der sich zur Rachepflicht weiht. Anzeichen dafür ist das Wachsenlassen der Haare, das ihn als Odinskrieger unterscheidet. Wir kennen ein ähnliches Motiv in dem Mythos von Thors Kampf mit Hrungnir: als der Gott sich nicht von dem auf seinem Hals liegenden Riesenfuß befreien kann, kommt sein Sohn

³² *Völuspá* Str. 32—33, *Baldrs draumar* Str. 11. Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde V, S. 122, hat die vier Zeilen der *Vsp.*, die von Váli handeln, als Interpolation ausschalten wollen. Viele sind ihm darin gefolgt, auch Dumézil, *Loki*, S. 135. Über diese Frage kann man lange herumreden. B. Sijmons, der in dem Textbande seiner Edda-Ausgabe, S. 10, an dieser Stelle eine Atthese annimmt, widerruft das wieder in der Einleitung desselben Bandes S. CCCXLIX; das beweist nur, daß die Entscheidung nicht leicht ist. *Baldrs draumar* beweist jedenfalls, daß es eine Überlieferung gab, in der Váli als Rächer auftrat.

³³ PBB 19, 1894, S. 509.

³⁴ Festschrift H. Pipping, Helsingfors 1924, S. 392—394.

³⁵ Besonders als Odinsweihe, s. Höflers Buch Germanisches Sakralkönigtum, passim.

Magni, erst drei Nächte alt, hinzu und hebt ohne Mühe den Fuß empor³⁶. Aber der Hrungrnirmythos ist, wie G. Dumézil nachgewiesen hat³⁷, eine Illustration zu Initiationsbräuchen: die blutjungen Váli und Magni sind also gleichartige Gestalten³⁸.

Der Mythos gibt in symbolhafter Form Ausdruck vom Sinn des Lebens. Es wäre verfehlt, einfach von einer Schematisierung zu reden, denn das wäre ein intellektueller Begriff. Eher könnte man es eine Vereinfachung nennen, die das in der Zeit Getrennte in einem bedeutungsvollen Moment zusammenfaßt. Deshalb findet die Rache unmittelbar nach der Geburt statt.

Auch die Szene auf dem Götterding ist offenbar das Abbild irgendeiner Kulthandlung. Man hat immer nur zu einseitig an Volksbräuche gedacht, die zu Fruchtbarkeitsriten gehören. Aber Verbindungslinien sind ebenfalls nach dem Brauchtum der Initiationsweißen zu ziehen. Das braucht uns nicht zu wundern, denn ein gleichartiges Mythologem von Tod und Wiederbelebung kennzeichnet sowohl die Initiationsriten, die Schamanenweihe, den Aufnahmeeritus der Mysterien, wie die Fruchtbarkeitskulte. Fast allgemein wird der Knabe bei der Initiation großen Gefahren ausgesetzt, um seinen Mut zu erproben; besonders hat er einem gewissen Ungeheuer zu begegnen, das ihn verschluckt: symbolische Umschreibung des Todesdurchgangs. Es ist zu beachten, daß die Dingszene die Anwesenheit der Weiber ausschließt, und man kann das nicht mit der Bemerkung abtun, daß es hier ja eine kriegerische Handlung gilt³⁹. Denn als Loki sich zu Frigg begibt, um zu erfahren, wie Balder getötet werden kann, stellt diese ihm die überraschende Frage, ob er vielleicht wisse, was die Asen auf dem Ding vornehmen. Sie hat also keine Ahnung davon, was die Götter tun. Sie darf es auch nicht wissen, denn es gilt als allgemeine Regel, daß die Weiber von einer Initiationsfeier ausgeschlossen sind. Sie müssen sich in ihren Häusern aufhalten und dort das Ende der Weihe abwarten. Dort verharren sie eine lange Zeit in Zagen und Bangen. Denn die Weihe ist eine Probe des Mutes und der Ausdauer, der nicht alle Knaben gewachsen sind. Es geht allen Ernstes um Leben oder Tod. Die Frauen aber sind meistens davon überzeugt, daß der Knabe tatsächlich stirbt. Auf Ceram wird den Frauen mitgeteilt, daß der Geist ihre Söhne verschlungen habe: als Beweis werden ihnen blutige Speere vorgezeigt. Darauf bricht ein

³⁶ Vgl. *Skáldskaparmál* c. 17; dort auch Magnis Prahlerei, er hätte mit seiner Faust schon den Hrungrnir totgeschlagen.

³⁷ *Mythes et dieux des Germains*, Paris 1939, S. 97—105.

³⁸ Ein drittes Beispiel für Initiationsbräuche bietet die Geschichte von Hǫttr in der *Hrólfs saga kraka* (Ausg. F. Jónsson, S. 68—71). Vgl. für weitere Literatur G. Dumézil, *La Saga de Hadingus*, Paris 1953, S. 44, Fußn. 3.

³⁹ Auch das wäre nicht richtig, denn die Götter beabsichtigen nur ein heiteres Spiel und denken nicht an Gefahr.

großes Wehklagen aus, weil die Frauen an der Richtigkeit des Berichtes nicht zweifeln⁴⁰.

Falls der Baldermythos der Text zu einem Initiationsbrauch ist, darf man annehmen, daß einer der Offizianten in der Rolle des Gottes auftrat. Zwar nicht als Odin selber, aber in der Vermummung des blinden Kriegers Høðr. Der göttliche Schirmherr der Gefolgschaft, Urahn der ihm geweihten Fürstengeschlechter, tritt also dem Initianden entgegen und gibt ihm den Tod, damit er um so herrlicher als Odinskrieger wieder auferstehe. Das bedeutet das Mythologem, daß Odin seinen eigenen Sohn tötet. Aber der Mythos ist vielschichtig; er umfaßt auch das Todesproblem an sich. Das erste Opfer ist der erste Tod. Deshalb ist die Waffe eben die Mistel. Wie sehr sie ebenfalls zum Odinsopfer gehört, hat uns der *reyrsproti* der Vikarsage schon gelehrt. Eine Variante dazu ist die Mistel. Ich erinnere daran, daß die Pflanze des Lebens, das ja das göttliche Leben ist, zu gleicher Zeit auch den Tod bringt. Ist es nicht bezeichnend, daß Balder mit einer Pflanze getötet wird und daß Sigmundr seinen Sohn Sinfjötli mit einer von Raben herangetragenen Pflanze wieder zum Leben erweckt? Ich möchte die Vermutung wagen, daß das Lebenskraut der *Volsungasaga* eben die Mistel war⁴¹. Der Initiationsbrauch ließe sich ungefähr so wiederherstellen: der Initiand steht in einem Kreis von Männern, die ihn mit Waffen aller Art bewerfen; Odin, als Høðr verummt, wirft den Mistelzweig, und der Initiand stürzt zu Boden, durch eine übermächtige Suggestion davon überzeugt, daß er von einem Speer tödlich verwundet ist. Aber nach einiger Zeit wird er mit derselben Pflanze berührt; jetzt fängt das neue Leben wieder an zu strömen: er ist als Odinskrieger wiedergeboren⁴².

Wenn wir die Geschichte von Balder als Mythologem der Initiation betrachten, wie läßt sich dann die Rolle des Verräters Loki erklären? Sie scheint beim ersten Anblick ziemlich überflüssig. Man könnte deshalb versucht sein, eine Form des Mythos vorauszusetzen, in der Loki nicht auftrat. Jedenfalls ist es seit den Darlegungen Dumézils nicht mehr gängig, eine Form ohne Loki aus der skandinavischen Überlieferung selbst abzuleiten; bei der Rekonstruktion einer solchen Urform verliert man sich in haltlose Spekulationen. Der blinde Høðr kann keine handelnde Person sein; hier bedarf es eines zweiten, der ihm das Ziel angibt und den Mistelzweig lenkt. Von einem wirklich geübten Brauch der Initiation aus gesehen, ist

⁴⁰ Vgl. Jensen, Die drei Ströme, S. 101.

⁴¹ Es gehört zu den Initiationsbräuchen mehrerer primitiver Völker, daß bestimmte Gegenstände sowohl den Tod herbeiführen, wie auch zu neuem Leben erwecken (vgl. die weiße Schelle bei den Algonquin). Dazu O. E. Briem z. a. S. 89.

⁴² Der Gedanke, daß ein symbolischer Tod zu einem neuen Leben führen kann, war den Nordgermanen keineswegs unbekannt; das beweist schon der Ritus des jarðarmen zur Stiftung der Blutsbruderschaft (s. meine Bemerkungen in Acta Philologica Scandinavica 3, 1928—1929 S. 106—135; wiederabgedruckt S. 89 ff. dieses Bandes).

ein solcher Helfer fast selbstverständlich. Auch für das Mythologem ist Loki ein Vorteil; so lange man den Tod Balders als Erklärung des Todesproblems an sich betrachtete, konnte man mit Balder und Høðr allein auskommen, sobald man aber das tragische Ereignis erklären wollte, mußte man die Motive der Handlung tiefer erfassen. Der blinde Høðr, der nur aufs Geratewohl schießen konnte, war ja eher ein Instrument, dessen sich ein anderer bediente. Hier war Raum für Loki, der ja in zahlreichen Mythen den Göttern übel mitspielte. Fragt man, weshalb er hier das Spiel in einen so furchtbaren Ernst verwandelte, so lautet die Antwort: einfach weil er Loki ist, der manchmal nur aus Mutwillen handelt. Auf ihn konnte sich die Rache der Götter ungehemmt entladen. Neben ihm war Høðr als willenloses Werkzeug fast unschuldig. Natürlich nach germanischer Auffassung war er schuldig; man fragte nicht, ob man die Meintat absichtlich oder unabsichtlich ausgeübt hatte. Aber die Rache, die sich gegen Loki mit dem Ingrimme der Entrüstung richtet, hat in dem Falle Høðr nur einen gewissermaßen automatischen Charakter. Die Überlieferung gleitet auch darüber hinweg. Die *Völuspá* erzählt, daß Váli ihn auf den Scheiterhaufen brachte; man kann nur annehmen, eben den Scheiterhaufen, auf dem Balder zusammen mit Nanna verbrannt wurde. In seiner Paraphrase schweigt Snorri über die an Høðr verübte Rache. Als er an einer anderen Stelle (c. 27) Høðr nennt, sagt er mit halbverschleiern den Worten: die Götter möchten wünschen, daß man diesen Gott nicht zu nennen hätte, denn seine Tat wird lange im Gedächtnis der Götter und Menschen weiterleben. Trotzdem hat man ihn mit weit größerer Milde betrachtet als Loki. Høðr verbleibt zusammen mit Balder in der Unterwelt, und beide harren der Zeit, da sie nach den Ragnarök in der Siegeshalle Odins mit den goldenen Tafeln spielen werden.

Man wird mir entgegenhalten, daß der Mythos von Balder dennoch Züge enthält, die allgemein als typische Merkmale der Vegetationskulte betrachtet werden. Die Trauer der ganzen Natur über Balders Tod hat man sogar als so ungermanisch empfunden, daß man an Entlehnung aus orientalischen Kulturen gedacht hat. Ich könnte darauf erwidern, daß auch bei Initiationsweihen eine tiefe Niedergeschlagenheit herrscht, wenn der Knabe als gestorben oder von einem Ungeheuer verschlungen betrachtet wird. Oder auch, daß die Form der Klage in Snorris Darstellung weit über das Maß hinausgeht, das der Schmerz in Fruchtbarkeitskulturen zeigt: nicht nur Menschen, Tiere und Pflanzen trauern, sondern auch die unorganische Natur, wie Steine und Metalle. Das ist eine kosmische Trauer, die weit besser zum Tode Christi passen würde; es ist nicht undenkbar, daß Snorri zwischen dem weißen Balder und dem *hvíta-Kríst* einen gewissen Parallelismus gesehen hat. Man muß ja die Möglichkeit zugeben, daß dieses Mythologem, das wie kein zweites zu dem menschlichen Gefühl und zu der Phantasie spricht, im Laufe der Jahrhunderte mannigfach weitergebildet wurde. Dafür ist schon ein Beweis, daß das ursprüngliche Mythologem vom Tode mit ausgesprochen odinischen Vorstellungen der Initiationsweihe

zu der Gefolgschaft verquickt wurde. Ich erinnere daran, daß ein gleichartiges Schema zu rituellen Handlungen verschiedener Art gehört.

Wir bewegen uns mit solchen Betrachtungen auf schwankendem Boden. Das gilt immer, wenn man ein Problem bis in die letzten Konsequenzen erklären will. Deshalb sei hier des Spruches gedacht: wer zu viel beweist, beweist nichts. Ich erhebe nicht den Anspruch, den Baldermythos restlos erklärt zu haben; was sich meiner Auffassung nicht fügt⁴³, sei andern überlassen, damit sie die Lücken meiner Beweisführung ausfüllen oder aber hier das Brecheisen ihrer Kritik ansetzen. Ich will nur nachdrücklich hervorheben, daß der Baldermythos ganz eindeutig zu dem Odinsglauben gehört⁴⁴ und nur schwache, überdies oberflächliche Übereinstimmungen mit den Mythologemen der Fruchtbarkeitskulte zeigt. Das nötigt uns, die odinischen Züge ernst zu nehmen und sie aus den Vorstellungen zu erklären, die zur Odinswelt gehören.

⁴³ Man könnte darauf hinweisen, daß Balder in der Unterwelt leben muß, während das odinische Jenseits eben Walhalla ist. Damit wird aber noch nicht bewiesen, daß Balder zu den Gottheiten der „dritten Funktion“ gehören sollte. Denn in dem Mythos des Todesproblems wurde natürlich erzählt, daß die Menschen, nachdem ihnen der Tod bestimmt worden war, in das dunkle Reich der Hel wandern mußten. Im Zusammenhang des Mythos konnte Balder einfach nicht nach Walhalla kommen, weil das eben eine Wiedervereinigung mit Odin bedeutet hätte.

⁴⁴ Es scheint mir ungenügend, wenn man die odinischen Züge durch einen nachträglichen Einfluß des Odinsglaubens der Wikingerzeit erklären will. Zwar gibt es Einzelheiten untergeordneter Bedeutung, die mühelos auf diese Weise gedeutet werden könnten, z. B. der Hermodsridd mit dem reckenhaften Sprung über das Helgitter (wiewohl auch in einem solchen Fall sehr alte Unterweltsvorstellungen hineinspielen: der Sprung betont, daß Hermod nicht auf die für richtige Toten übliche Weise durch das Unterweltstor in das Jenseits gelangt). Aber ich glaube dargetan zu haben, daß der Baldermythos seiner ganzen Struktur nach ein Odinsmythologem ist und deshalb von einer späteren Umbiegung zugunsten des Odinsglaubens keine Rede sein kann.

SUR CERTAINS GLISSEMENTS FONCTIONNELS DE DIVINITÉS DANS LA RELIGION GERMANIQUE

Considérable est l'œuvre de M. Dumézil à qui nous avons la joie, aujourd'hui, de témoigner une reconnaissance et de rendre un hommage des mieux mérités! Cette œuvre a eu des répercussions diverses dans le monde scientifique. Les critiques, à vrai dire, ont accordé beaucoup d'attention à des détails d'interprétation, qu'ils croyaient devoir corriger ou contredire, bien plus généralement qu'ils n'ont considéré les problèmes majeurs qui se trouvent posés. D'aucuns se sont contentés de caractériser la méthode de M. Dumézil comme «statique et fonctionnelle», voulant souligner par là le contraste avec l'esprit du siècle précédent, foncièrement dynamique et historique. Or, tous les phénomènes de la culture, s'ils présentent une structure d'ordre fonctionnel, comportent aussi des changements, des réorganisations même, durant le cours des siècles, voire des millénaires; et je crois que c'est aussi l'opinion de M. Dumézil: un lecteur attentif de ses ouvrages trouvera maints exemples d'une telle évolution du système originel réalisée à travers les religions indo-européennes.

Mais comment donner un tableau de l'évolution historique si une idée claire du point de départ nous fait défaut? Le grand mérite des recherches de M. Dumézil est incontestablement de nous faire entrevoir dans les religions, telles que nous pouvons les saisir à travers les textes, toujours une même structure fonctionnelle assurément, mais adaptée et quelquefois même altérée sous l'effet d'influences d'ordre historique, sociologique ou autre. M. Dumézil rejette toute idée d'un système rigide et immuable. Il lui est arrivé plus d'une fois de rectifier et de nuancer sa pensée, sans craindre de modifier par là ses vues antérieures.

Pour notre part, nous nous proposons, dans la ligne de ces remarques générales, de considérer quelques faits germaniques qui relèvent du domaine de la «deuxième fonction». L'Inde nous a laissé le portrait plein de vie et très net de contours du dieu Indra que les Marut accompagnent. Les interprètes ont, presque unanimement, proposé d'expliquer les Marut comme les démons de l'orage. Dans une page éloquente et inspirée J. J. Meyer suggère que les auxiliaires d'Indra sont les orages de printemps éclatant furieusement dans les montagnes¹. A l'appui de sa théorie, il cite quelques versets du R̥g Veda qu'il fait suivre de ce commentaire: «si on lisait cela à un Suisse, il penserait aussitôt au foehn». Nous ne discuterons pas les vieilles théories naturalistes; et tout en accordant que des phénomènes tels que le vent, l'orage, la foudre figurent à chaque instant dans la représentation des manifesta-

¹ Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation, III, 1937, p. 141.

tions divines, nous croyons fermement qu'il faut voir là des images servant à symboliser des forces naturelles qu'il serait malaisé de représenter d'une autre manière. Il faut noter que Meyer lui-même ajoute au tableau des traits qui mènent bien loin d'une simple scène d'orage : à la tête des armées des dieux, les Marut s'approchent pleins de vigueur, comme des conquérants, armés de javelots... Mais, que le dieu du combat soit accompagné d'une troupe d'élite, quoi de plus naturel ?

Les homologues, dans la mythologie scandinave, des Marut de l'Inde sont les berserkir ; ce sont également des guerriers terribles ; saisis pendant le combat d'une rage de démons, ils mordent leur bouclier, ainsi qu'on le voit sur quelques représentations sculptées ; ils traversent un brasier nu-pieds sans dommage ; ils entrent en fureur, étant alors en quelque sorte dans un état d'extase effrénée. Or, dans les textes scandinaves ils sont liés étroitement au dieu Odin qui patronne lui-même l'extase et la fureur. Et Odin est du niveau de la première fonction, qui est celle de l'autorité royale sous son aspect terrible et spontané ; c'est Varuṇa qui, dans l'Inde, répond à Odin ; les berserkir devraient donc plutôt être comparés aux Gandharva qu'aux Marut ; c'est ce que M. Dumézil a bien vu : « dans le monde germanique, observe-t-il, les deux types de groupement sont très difficiles à distinguer et peut-être, étant donné le caractère belliqueux de ces sociétés, se sont-ils très tôt confondus »².

Il en résulte que le Thor scandinave est un combattant solitaire ; il se lance à la poursuite des géants contre qui il doit lutter journallement pour le salut des hommes et pour l'ordre du monde ; seul Thialfi apparaît dans quelques mythes comme son compagnon d'armes sinon comme son servant, car il nous est présenté comme étant de petite taille.

Mais alors, où sont passés les « Marut » germaniques ? Pourquoi les compagnons de Thor l'ont-ils quitté pour s'allier à Odin ? Car ils ont évidemment rejoint les berserkir qui forment la suite du dieu Odin — lequel a eu une grande fortune dans la mythologie et sans doute aussi dans la religion scandinave. Certes, une pareille volteface d'un compagnonnage guerrier ne fait pas trop de difficultés ; mais on peut s'étonner que Thor (qui, lui, demeure jusqu'à la période finale du paganisme scandinave un champion redoutable !) ait été si complètement abandonné par ses premiers serviteurs.

Écartons les explications qui s'appuieraient sur des théories générales. Les faits qui peuvent nous éclairer sont à chercher dans la situation historique des peuples germaniques ; et à l'origine de notre recherche, il y a évidemment le témoignage des auteurs classiques : Tacite, dans un chapitre fameux de sa *Germania*, montre le chef militaire entouré d'un groupe de partisans qui se sont joints volontairement à lui et lui ont juré fidélité qui va jusqu'à la mort. Il ne faudrait pas croire, d'ailleurs, que ce *comitatus*, comme l'appelle Tacite (allemand : *Gefolgschaft*) ait été une institution

² Mythes et Dieux des Germains, Paris, 1939, p. 92 note.

exclusivement germanique; on le retrouve chez les peuples celtiques: César a observé en Gaule les *soldurii* qui le composent et dans l'ancienne littérature irlandaise, ce sont les *fianna*. Dans la description très précise de Tacite, nous remarquons encore que le *comitatus* se range sous un chef élu: Tacite l'appelle *dux* et le distingue nettement du *rex*. Le roi, en effet, appartient à une famille réputée d'origine divine; quand un roi est mort, on lui choisit un successeur parmi les membres de la famille royale. Le *dux*, en revanche, est un homme de grand courage et d'une ambition singulière; il est, cela va sans dire, quelque noble de haut lignage, souvent un prince royal qui ne peut espérer accéder au trône; en outre, et ceci mérite d'être souligné, il entreprend de petites guerres pour son propre compte; jamais il n'est question d'une expédition à laquelle prendrait part la tribu entière. On peut le comparer aux Condottieri du Moyen Âge italien qui mènent aussi leurs guerres privées et s'installent, quand la fortune leur sourit, quelque part sur un trône vacant³.

J'ai essayé ailleurs⁴ de montrer que les migrations des peuples germaniques, aussi bien que les expéditions des vikings scandinaves, ont été entreprises par des chefs tout à fait comparables au *dux* de la Germanie de Tacite, avec son *comitatus*. Or de nombreux témoignages nous apprennent que le dieu qui patronnait ces compagnonnages n'était pas Wodan/Odin, mais bien Donar/Thor: voilà qui s'accorde parfaitement avec les données de la tradition indienne; il y eut un temps — et c'est bien naturel — où les peuples germaniques se représentaient le dieu de la deuxième fonction comme accompagné d'une bande de guerriers, tel Indra de ses Marut.

Voyons maintenant quelques témoignages significatifs du rôle prépondérant du dieu de deuxième fonction dans les entreprises guerrières des peuples germaniques. Le dossier, durant la période Viking, est considérable; quelques exemples suffiront; nous connaissons les noms des colons norvégiens qui se sont établis en Islande; or, environ un quart, sur un total de 4000 noms, se trouve contenir le nom du dieu Thor. Et qu'on ne nous objecte pas que ces intrépides colons de l'Islande n'étaient pas proprement des vikings, mais des membres de l'aristocratie rurale de la Norvège qui se refusaient à subir le joug du roi Harald à la belle chevelure; que ce n'étaient pas des aventuriers mais des paysans, se transportant avec leurs objets sacrés (le pilier avec l'image de Thor, un peu de terre de l'âtre) dans un autre pays. Car il n'en demeure pas moins qu'ils ont risqué la magnifique aventure qui a abouti à la colonisation de l'Islande, sous la conduite de Thor; et au

³ Cela rappelle aussi les conditions de la période achéenne: M. A. Severys, Homère I, Le cadre historique, Bruxelles (Collection Lebègue), écrit, p. 50: «A côté de ceux qu'on pourrait appeler les aventuriers professionnels, condottieri qui louent leurs services, s'agitent les cadets de famille qui, mécontents de leur sort ou pour toute autre raison, tentent la fortune loin du foyer paternel.»

⁴ Einige Bemerkungen zum Sachsenproblem dans les Westfälische Forschungen, 11, 1958.

surplus, il est souvent attesté que ces nouveaux colons avaient autrefois mené la vie agitée des vikings avant de chercher le repos et de trouver une autre patrie dans l'ultima Thule.

Tout aussi probant est le fait que les expéditions de brigandage qui, en quête de butin, infestaient les côtes de l'Europe, aient également eu lieu sous le patronnage de Thor. Le moine Dudo de Saint-Quentin nous apprend que les envahisseurs de la Normandie faisaient des sacrifices humains à leur dieu Thor. En Irlande, on désignait les Vikings simplement comme «le peuple de Thor» et les roitelets de Dublin appartenaient à la famille de Thomair, c'est à dire de Thor. Même en Russie, une vénération spéciale de Thor est manifeste: les vikings prêtaient serment pour la conclusion du traité de 907 en invoquant Perun, *interpretatio slavica* de Thor; une chronique mentionne à Kiev, pour l'année 1046, une *Turova boznica*, c'est à dire un temple de Thor⁵.

Les observations de ce genre se trouvent confirmées a contrario par le fait que, si Thor se trouve attesté dans nos sources, le nom d'Odin, en revanche n'y apparaît jamais. Mais ce n'est pas solliciter les faits que d'affirmer, comme nous le faisons, que les compagnonnages des vikings sont patronnés par le dieu de deuxième fonction; et il faut, à ce propos, bien voir que ces vikings n'étaient nullement des bandes de brigands, lesquels, enhardis par leurs succès inattendus ou la molle résistance qu'on leur opposait, se seraient, au cours des siècles, organisés en de vraies armées, capables de combattre victorieusement les rois de France et d'Angleterre. Bien au contraire, nous avons été maintes fois conduits à admirer la tactique et l'ingéniosité des chefs vikings, ainsi que la discipline de leurs équipages. Il y a sans nul doute un lien extrêmement fort entre le chef et ses partisans; c'est ce que fait voir la corporation des vikings de Jomsborg, qui avait le caractère prononcé du *comitatus* de Tacite: et la particulière rigueur des lois qui la gouvernaient a aussi des parallèles ailleurs dans le monde scandinave.

Il ne faudrait pas minimiser la portée des faits que nous venons de considérer; car, en même temps que la personnalité d'Odin acquiert dans la mythologie scandinave une place prépondérante eu égard au rôle du dieu comme protecteur des corporations guerrières, Thor n'en reste pas moins important, quant aux faits réels de l'âge viking. Il faut noter aussi que si le *comitatus* s'est spécialisé dans le service d'Odin, c'est surtout la haute poésie courtoise des scaldes qui lui a prêté une importance croissante: ces poètes dépeignant avec de vives couleurs l'arrivée dans la Valhöll des héros morts sur le champ de bataille, qui se mettent alors au service d'Odin comme *einherjar*; on les a comparés aux compagnonnages des *vrāta* de l'Inde⁶, mais leur chef est Indra, donc, ici, encore le dieu de la deuxième fonction. Soulignons toutefois comme un fait bien curieux qu'un des surnoms de Thor a été

⁵ Voir mon *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2^e éd., II, Berlin 1958, p. 114.

⁶ *Ibid.*, II, p. 96.

einheri, un mot qui se laisse rendre par une expression comme «celui qui a une troupe, qui fait partie d'une seule troupe»⁷. Serait-ce une méprise de la *Lokasenna*, poème eddique qui ne semble pas appartenir à la plus haute antiquité? ou plutôt un bloc erratique dans une couche récente? Bien que les dieux Thor et Odin soient nettement distincts dans la tradition scandinave, il y a pourtant des cas où ils semblent se confondre. Thor aussi bien qu'Odin a le surnom Rauðgrani; or nous savons que les guerriers germaniques teignaient leurs cheveux en rouge; les auteurs classiques en donnent déjà des exemples; dès lors le dieu Odin n'a-t-il pas emprunté quelques traits caractéristiques au dieu Thor?

C'est bien probable; et même on ne saurait voir là un développement de date récente; il y a lieu de supposer que, dès le commencement de notre ère, Wodan a fait des incursions dans le domaine propre de Donar. Le chef batave Claudius (ou plutôt Julius) Ciuilis en fournit un exemple frappant. Le passage que Tacite a consacré à sa tentative de libérer la Germanie du joug romain, a été l'objet, de la part de M. Otto Höfler d'une interprétation pénétrante⁸. Ciuilis, au moment de son serment, prêté sur les armes sacrées, jura de laisser croître ses cheveux et de les teindre en rouge tant que sa dangereuse entreprise ne serait pas menée à son terme; et nous savons qu'en effet il ne déposa sa chevelure qu'après sa victoire écrasante sur les cinquième et quinzième légions. Il s'était donc transformé, au sens littéral du mot, en un Rauðgrani: faut-il penser, à cette occasion à Donar ou à Wodan? La réponse à cette question est aisée, car Tacite nous apprend que le chef batave ne voyait que d'un œil et qu'il exploitait avec une certaine fierté son infirmité, se comparant, à cause d'elle, à Sertorius et à Annibal⁹; or, on ne peut pas, à ce propos, ne pas se souvenir que le dieu scandinave Odin nous est, lui aussi, toujours décrit comme borgne.

M. Höfler a certainement raison quand il arrive à la conclusion que Ciuilis s'est voué à Wodan, ce dieu dont Tacite, en l'appelant Mercurius, dit que les Germains l'honoraient particulièrement entre tous les dieux¹⁰. Mais j'aimerais rappeler aussi la légende des origines ethniques, rapportée également par Tacite dans sa *Germania*: de l'ancêtre commun Mannus, trois confédérations de peuples sont issues, les Ingaevones qui sont *proximi Oceano*, quant à leur habitat, les Herminones qu'il appelle *medii* (et qu'il faut localiser dans la Germanie intérieure dans le bassin de l'Elbe) et enfin les Istaevones (Istvaeones) dont le territoire a été apparemment situé dans les contrées limitrophes du Rhin inférieur. Comme les deux premiers noms sont des

⁷ On peut, quant à la formation du mot avec le suffixe -ja, comparer vieux haut allemand einhenti «qui n'a qu'une main», vieux norrois einnætr «qui est âgé d'une nuit», anglo-saxon ânwintre «vieux d'un an».

⁸ Germanisches Sakralkönigtum, I. Der Runenstein von Rök, Tübingen 1952, p. 195sq.

⁹ Tacite, Histoires, IV, 13.

¹⁰ *Germania* chap. 9.

dérivés de noms divins, on peut penser qu'il en était également ainsi pour les Istuacones. Or, nous ne connaissons pas un dieu *Istu-, dont le nom pourrait se rattacher à une racine *ist: *aist, signifiant «vénérer»; mais quel autre dieu serait la divinité vénérée par excellence, sinon le Mercurius-Wodan dont Tacite atteste la particulière importance?

Quand, à l'époque des migrations germaniques, les Francs envahirent la partie septentrionale de la Gaule, doit-on penser qu'ils plaçaient leur entreprise sous la haute protection de Wodan? J'ai rassemblé ailleurs les témoignages relatifs au culte de ce dieu chez les Francs¹¹; ils ne sont pas nombreux, mais prendront toute leur valeur à la lumière des considérations qui vont suivre.

Tout d'abord, il faut dénoncer comme certainement erronée la conception d'après laquelle des tribus entières se seraient mises en marche, les hommes emmenant avec eux femmes et enfants sur des chars à bœufs; pensons seulement aux expéditions des vikings et nous jugerons les choses plus sainement. Les vikings n'ont-ils pas commencé par des expéditions de caractère limité? Et c'est le cours des événements qui les a entraînés à de dangereuses expéditions sur les côtes de l'Europe occidentale. Or c'est de la même façon que les peuples germaniques se sont comportés au commencement de notre ère: pendant quelques siècles, des incursions de petite envergure de la part des peuples d'au-delà du Rhin; elles ne visent qu'à un butin aisément acquis et sitôt que l'empire romain montre quelque vigueur dans la résistance, les maraudeurs se replient derrière le Rhin. Mais à mesure que la défense romaine va s'affaiblissant, l'audace des Germains augmente et ils vont jusqu'à se tailler des territoires dans le corps sanglant de l'Empire.

Les bandes responsables de ces expéditions et incursions sont connues sous le nom générique de Francs. On a beaucoup discuté la signification du mot: à côté du nom du peuple, nous trouvons le mot *francea* pour désigner leur arme caractéristique. Mais ce serait une tâche malaisée que de vouloir trancher la question: les Francs ont-ils reçu leur nom du fait qu'ils usaient de la *francea* ou bien, inversement, le nom de l'arme signifie-t-il proprement «la franque»? — Ce qui est sûr, c'est qu'il y a une connexion étroite entre les deux mots. Or, la *francea* était une lance et c'est la lance — il n'est pas sans intérêt de le rappeler! — qui est l'arme du dieu scandinave Odin: tandis que Tyr, dont l'arme est l'épée, semble être le patron du combat réglé, du corps à corps, Odin jette au loin son javelot; cette manière de combattre s'accorde tout à fait avec le caractère ambigu du dieu: la lance ou le javelot, arme de surprise, prend, de loin, son vol pour atteindre sa victime au moment où elle s'y attend le moins. Dès lors, quel dieu pouvait mieux assurer la protection des guerriers porteurs de lance que le dieu à la lance, Wodan? Mais si les peuples rhénans attaquent les légions avec l'arme particulière de

¹¹ Voir mon *Altgerm. Religionsgeschichte*, 2^e éd., II, pp. 40—41.

Wodan, nous ignorons le motif et l'époque de la substitution de Wodan à Donar que cette circonstance implique. Certes à l'époque romaine, Wodan a déjà sa place prépondérante dans le panthéon germanique; nous en avons vu plus haut les témoignages avec *Istu, Mercure, le vœu de Ciuilis. Mais la cause doit être antérieure et une pareille substitution ne peut s'être effectuée que dans une période de troubles continus, aussi bien intérieurs qu'extérieurs. Or, nous savons que les invasions germaniques du haut moyen âge ne sont qu'une étape d'un mouvement beaucoup plus ancien et qui s'est continué jusqu'à la période des vikings: durant la seconde moitié du premier millénaire avant l'ère chrétienne, une poussée continue des tribus germaniques s'observe, qui aboutit à l'occupation de vastes territoires situés entre l'Elbe et le Rhin et même au-delà de ce dernier fleuve. Je suis enclin à penser que l'agitation qui a régné durant cette période de l'histoire germanique a singulièrement contribué à mettre Wodan au premier rang. Il faut noter à ce propos que chez les Suèves, le dieu est à la première place, selon le témoignage de Tacite relatif au *regnator omnium deus* et au culte remarquable qui lui est rendu dans une forêt sacrée.

À l'époque même où les expéditions franques ont lieu, un autre nom redouté apparaît dans l'histoire, celui des Saxons. On peut à bon droit parler d'un miracle à leur propos. Tacite n'en fait nulle mention; un siècle plus tard, environ. Ptolémée en parle comme des habitants de la Chersonèse cimbrique. À la fin de l'époque des migrations, les Saxons occupent un vaste territoire qui s'étend jusqu'à la Lippe et jusqu'au centre des Pays-Bas. D'où vient l'essor incroyable d'une mince tribu comme celle-là? D'où sort cette masse énorme d'hommes qui se donnent le nom de Saxons et absorbent toutes les tribus de l'Allemagne du nord-ouest, y compris le peuple florissant et fort des Chauqi? Ce problème a reçu deux solutions: on a supposé une conquête émanant de la petite tribu mentionnée par Ptolémée; on a songé aussi à une confédération de tribus, constituée par les Saxons.

J'ai donné ailleurs des raisons de penser que le problème est mal posé et que la réponse est la même que pour les Francs; ici encore, il faut penser à des expéditions aventureuses qui, du fait de leur succès inattendu, s'élargissaient de siècle en siècle et finissaient par l'occupation définitive d'un vaste territoire. Le nom de Saxons ne s'applique pas à une tribu quelconque, mais à des compagnonnages comparables au *comitatus* du temps de Tacite. Les auteurs classiques parlent des Saxons en des termes qui évoquent pour nous les manières des vikings. Les Saxons étaient des pirates qui infestaient la Mer du Nord et la Manche; pour se protéger contre eux, les Romains ont dû créer le *litus saxonicum*, que précisément on peut comparer au système de défense institué par Charlemagne, quelques siècles plus tard, contre les incursions des vikings. Des royaumes ont été fondés par ces derniers dans les Îles Britanniques, de même que leurs prédécesseurs saxons avaient achevé la conquête de l'Angleterre. Le terme «Saxon», ce *vocabulum recens et nuper additum*, pourrait donc avoir été le nom de ces barbares dont les

expéditions terrestres et maritimes épouvantaient les peuples devenus dès longtemps sédentaires et pacifiques.

Mais que peut donc signifier ce nom nouveau de Saxons? De même que le nom des Francs ne peut être séparé de la *francea*, de même il y a un lien indissoluble entre le nom des Saxons et leur arme: le *sahs*. Ici encore la question se pose: est-ce le peuple qui s'est donné ce nom, à partir de son arme nationale? ou est-ce que le *sahs* s'est appelé ainsi parce que, précisément, c'était l'arme nationale des Saxons? On chercherait sans doute vainement la certitude à ce sujet; cependant, il est probable que la première solution est la bonne. Le nom de l'arme est un terme courant dans les langues germaniques où il désigne une sorte de couteau qui n'a qu'un seul tranchant. Il semble au surplus qu'on puisse opposer, quant à la technique du combat, les Francs aux Saxons: les Francs préféraient se battre, *eminus*, avec la lance; les Saxons se ruaient sur l'ennemi, cherchaient le corps à corps.

Le dieu suprême des Saxons se nommait *Sahsnôt*, ce qu'on peut traduire «le compagnon des Saxons» — à moins qu'on veuille y voir une allusion à l'arme qu'il porte? A la vérité, je crois que les troupes de guerriers se sont appelées aussi *Sahsnôtas* et que le mot avait l'ambiguïté des deux significations: guerriers portant le *sahs* aussi bien que membres des compagnonnages protégés par le dieu *Sahsnôt*.

Or, c'est un fait solidement établi que *Sahsnôt*, en tant que divinité de la religion germanique, représente, sous un aspect particulier, le dieu *Tîwaz*. *Tîwaz* a, en partage avec *Wodan*, la fonction de souveraineté dont il exprime tout le côté juridique, stable, organisateur, s'opposant par là directement à son partenaire. Et nous avons maintes preuves que les Saxons ont rendu un culte préférentiellement à *Tîwaz*, — et cela, sous des noms divers: à côté de *Sahsnôt*, nous trouvons *Irmin*, qui nous rappelle le peuple des *Erminones* qui a certainement joué un rôle considérable, ultérieurement, dans la création du peuple saxon.

La mythologie scandinave nous apprend que *Tyr* a pour arme l'épée comme *Odin* le javelot: avec cette constatation, le cercle de notre recherche se referme. Il y a une similitude frappante entre les conceptions religieuses des deux peuples germaniques qui ont le plus contribué à la formation de l'Europe occidentale. Mais les Francs, que caractérisait la *francea*, ont vénéré surtout *Wodan*, tandis que les Saxons, dont l'arme nationale était le *sahs*, se sont mis sous la protection de *Sahsnôt-Tîwaz*. Il n'est pas sans importance, par exemple, que des guerriers originaires de la région de *Twente*, dans la partie orientale des Pays-Bas, et appartenant à un groupe de cavaliers nommée *cuneus Frisorum*, aient, pendant leur service au *vallum Hadriani*, fait deux dédicaces à *Mars Thingsus*, c'est-à-dire à *Tîwaz*, considéré sous son aspect militaire et juridique.

Nous en arrivons à conclure que chez les Saxons, c'est *Tîwaz* qui est devenu le dieu central des *comitatus*. Mais alors, comment s'expliquer que le dieu qui incarne l'autorité sous son aspect juridique et sacerdotal soit

devenu pour les Saxons l'inspirateur d'entreprises violentes, d'expéditions et de conquêtes ? S'il y a eu ici glissement de fonction, avouons que celui-ci est plutôt inattendu. Et je ne voudrais pas trop insister sur les rapports de Tîwaz avec la guerre ; il en représente les aspects juridiques et entre en jeu quand il s'agit de déclarer une guerre, d'y mettre fin ou de conclure la paix. Wodan est d'une tout autre nature : à lui les ruses de guerre (que les vikings pratiquaient abondamment), à lui les volteface inattendues et l'invention de tactiques nouvelles. Wodan/Odin est un révolutionnaire, Tîwaz un conservateur ; aussi, durant les périodes troublées, la figure de celui-ci s'estompe à mesure que celui-là étend son emprise sur les âmes des combattants.

Et voilà justement pourquoi les Saxons se sont attachés préférentiellement à Tîwaz : il y avait pour ainsi dire une parenté d'esprit entre ce peuple et ce dieu. Encore aujourd'hui les Saxons ont un caractère conservateur ; difficiles à émouvoir, fidèles à leurs anciennes traditions, ils sont têtus et peu communicatifs. Et quand on a pris garde au naturel des Francs et des Saxons, comment ne pas être frappé du parallélisme qui apparaît entre le caractère respectif de ces deux peuples et celui de leur dieu favori ? Il semble qu'ils aient eu l'intuition que leur propre tempérament se trouvait idéalement manifesté dans le dieu qu'ils avaient choisi pour se donner à lui tout entier.

Si un glissement fonctionnel s'est produit, il a été d'ordre psychologique plutôt que politique ou historique ; et ceci revient à dire qu'un dieu n'empiète pas sur le domaine d'un autre dieu parce qu'il y a dans son caractère ou sa fonction quelque chose qui le pousse, par une nécessité innée, à outrepasser les limites de son activité ; mais ce sont ses fidèles qui éprouvent le besoin de lui conférer une autorité toujours croissante. On parle quelquefois d'une tendance « impérialiste » chez un dieu ; mais ce sont ses fidèles qui le mettent au premier rang. Ce serait une erreur, croyons-nous, que d'attribuer à une divinité comme Wodan une tendance qui, à la longue, lui assurerait la première place ; il convient de penser plutôt à un rapport congénital entre le dieu et ses fidèles.

Ainsi, nous avons montré que le dieu de deuxième fonction n'a pas su maintenir chez tous les peuples germaniques son caractère de chef d'un groupe de démons guerriers. Les dieux de la première fonction ont pris à eux cette troupe. On ne doit pas être surpris de voir, au demeurant, que la fonction royale, chez les peuples germaniques est d'un type fortement guerrier. Le roi Harald à la belle chevelure, qui a créé un état solide et unifié, en est un exemple historique. Il est à peine besoin de rappeler les succès des chefs vikings. Et les récits légendaires et héroïques connaissent de nombreux rois qui combattent avec la plus extrême vigueur, entourés de la suite de leurs guerriers.

C'est durant la période d'expansion, depuis l'Elbe jusqu'au-delà du Rhin, des tribus continentales, que Wodan semble avoir, pour la première fois, occupé une place qui était originellement propre à Donar. Tacite

atteste l'évolution accomplie quand il assure: *Deorum maxime Mercurium colunt*. Et les Francs ont suivi; peuple guerrier, doué des vertus de l'organisation politique, les Francs ont également rendu un culte à Wodan.

Dans le monde scandinave, la situation apparaît un peu différente; certes le foisonnement de mythes autour d'Odin conduit à penser que la même tendance s'y est manifestée à une certaine période; pourtant, Thor n'a pas cédé sa place dans la vie quotidienne. Toute la richesse des développements mythologiques sur la Valhöl, les Valkyries et les Einherjar n'a pas empêché les vikings qui cinglaient vers les côtes de l'Europe de se mettre sous la protection de Thor. Exemple du divorce entre la littérature et la réalité? — je ne peux guère y croire. Les traditions sur Odin revêtent une telle importance qu'on n'a pas le droit de les considérer comme le fruit d'une libre invention. On a supposé que la fortune d'Odin aurait son origine dans un cercle aristocratique comme celui des Jarls ambitieux de Halogaland; cela me paraît peu probable, les mythes d'Odin sont trop nombreux et surtout trop étendus pour qu'ils aient pu se former à si basse époque. Quoi qu'il en soit, la période des migrations a eu en Norvège d'assez fortes répercussions pour créer une atmosphère propice au développement du culte et de la mythologie d'Odin.

En dernier lieu, on peut observer chez les Saxons que Tîwaz s'est substitué à Donar comme chef des compagnonnages militaires. C'est peut-être simplement à cause de la pauvreté de notre documentation sur la religion des tribus continentales qu'il nous est impossible de trouver un texte attestant la fonction de Tîwaz comme divinité des *comitatus* saxons. Nos documents, en cette matière (on ne le répétera jamais assez!) ne sont que des lambeaux — et l'intérêt n'en devient que plus grand de les recueillir et de les étudier avec grand soin.

Qui croirait que le panthéon germanique avait un caractère statique, immuable, se laisserait tromper par les apparences. Ces tribus qui ont une vie turbulente et pleine d'activité fougueuse, montrent certainement la même vivacité dans leur ferveur et leur comportement religieux et leur attitude vis à vis des dieux. Celles, dont l'histoire est mouvante et instable, comment auraient-elles laissé leurs dieux dans une quiétude ininterrompue?

Quand les savants se sont mis à distinguer les peuples germaniques d'après leurs croyances, leurs dieux, leurs cultes et leurs mythes, leur raisonnement était juste: sur un si vaste territoire et parmi des tribus si différentes, il était absolument vain de chercher une unité quelconque des traditions religieuses. Mais tel n'était pas le cas aux origines: le peuple primitif des Germains, qui s'est constitué dans un passé lointain, au sein des autres peuples indo-européens, était à mon avis plus homogène que ne le furent ses descendants; il est donc capital de chercher à connaître avec quel bagage culturel et intellectuel il a commencé sa carrière; car c'est à partir de l'antique legs commun qu'on pourra suivre les lignes d'un développement qui aboutit à une si étonnante variété ethnique, déployée sur un

territoire qui s'agrandit sans cesse; et ce processus de différenciation et de désintégration ne pourra être étudié dans l'avenir, de la manière très poussée qui convient, qu'autant qu'on aura d'abord mis en lumière le point de départ: une structure religieuse héritée des temps pré-germaniques, des temps indo-européens.

HARALD SCHÖNHAAR IN SAGE UND GESCHICHTE

1. ÜBERSICHT DER QUELLEN

Die Überlieferung von Harald Schönhaar verdient aus verschiedenen Gründen eine eingehende Untersuchung. Die Zeit seines Lebens, das Ende des 9. und der Anfang des 10. Jahrhunderts, liegt der schriftlichen Tradition so weit voraus, daß alle Einzelheiten seiner Lebensgeschichte Jahrhunderte lang im Gedächtnis des Volkes bewahrt geblieben sein müssen. Zudem werden die schriftlichen Quellen ausführlicher, je jünger sie sind: den wenigen Sätzen der *Historia Norwegiae* entspricht in Snorris *Heimskringla* eine ausführliche und schöngebaute Saga. Wie hat Snorri dieses Wunder zustande bringen können, daß er trotz einer anscheinend so dürftigen Überlieferung für diese Biographie einen so reichen Inhalt gesammelt hat? Das rein historische Element ist in seiner *Haraldarsaga* mit zahlreichen novelistischen Motiven vermischt; wir wünschen deshalb zu wissen, was im Grunde die historische Wahrheit über diesen König ist. Unter den zahlreichen verwickelten Problemen der altnordischen Königssaga hat deshalb die *Haraldarsaga hárfagra* ihren eigenen Platz, und zwar weil hier der Einfluß der mündlichen Tradition besonders groß gewesen sein muß.

Weil die Chronologie der Königssaga und ihr gegenseitiges Verhältnis noch größtenteils ungeklärt ist, können wir die Quellen nicht in einer historischen Reihenfolge behandeln. Wir führen sie hier deshalb hauptsächlich dem Umfang nach geordnet an. In Aris *Íslendingabók*¹ finden wir natürlich nur chronologische Daten: außer einigen Altersbestimmungen Haralds besonders die Verbindung zwischen seiner Regierung und der Landnahme auf Island. Auch die *Historia Norwegiae*² ist sehr sparsam mit ihren Mitteilungen; sie enthält nur wenig über das persönliche Leben des Königs und seiner Söhne. Die Datierung dieser Schrift weist Unterschiede auf, die ein halbes Jahrhundert auseinander liegen: H. Koht³ denkt an die Zeit um 1170, während andere⁴ sie 1210—1220 datieren; ich glaube, daß Koht hier der Wahrheit am nächsten kommt. Demgegenüber herrscht eine erfreuliche Übereinstimmung über die Abfassungszeit von *Ágrip*⁵; sie soll $\pm$ 1190 entstanden sein. Was diese Quelle über Harald erzählt, ist im allgemeinen nur wenig,

¹ Ausg. W. Golther, 2. Aufl., Halle 1923.

² Ausg. in G. Storm, *Monumenta Historiae Norvegiae*, Oslo 1880, S. 103—105; weiter abgekürzt *HN*.

³ Koht, *Innhogg* og *Utsyn*, S. 211 ff., und *Schreiner*, *Saga* og *Oldfunn*, S. 73.

⁴ Paasche, *Norsk Literaturshistorie* I, S. 432; F. Jónsson in *Aarbøger* 1928, S. 276; *Aðalbjarnarson*, *Om de Norske Kongers Sagaer*, S. 22.

⁵ Ausg. von Dahlerup, Kopenhagen 1880.

mit Ausnahme der merkwürdigen Geschichte von Haralds Liebe für Snjófríðr, die sehr ausführlich mitgeteilt wird. Mehrere Forscher nehmen an, daß dieser Auszug von einem Isländer in Norwegen gemacht wurde.

Als Snorri zum ersten Male eine Saga über Olaf den Heiligen schrieb, gab er ihr eine kurze Einleitung, das sogenannte *Upphaf ríkis Norðmanna* (EinlÖs.), in dem er auch kurz die Geschichte von Harald Schönhaar berichtet⁶. Er gibt eine sehr knappe Übersicht über die ersten Regierungsjahre des Königs, sogar ohne die Schlacht im Hafrsfjörðr zu erwähnen, nennt seine Frauen und Kinder und wird erst ausführlicher, als er die Geschichte einiger dieser Söhne behandelt. Deshalb ist diese Übersicht ebenso fragmentarisch wie die *Fagrskinna*⁷, die den dürftigen Inhalt mit einigen Skaldenstrophen ausstattet und ebenfalls wieder ausführlicher wird, sobald sie die Jugend von Haralds Sohn Hákon behandelt.

Einen ganz anderen Eindruck macht die *Haraldarsaga*, die Snorri in seiner *Heimskringla* mitteilt⁸. Außer den mehr oder weniger ausführlich erzählten Teilen der älteren Quellen, wie der Episode von Snjófríðr, der Geschichte von Hákon Aðalsteinsfóstri, dem Zitat aus den *Hrafnsmál*, versteht er es, eine wohl komponierte Erzählung von den ersten Regierungsjahren des Königs zu geben, die auffallend zu einigen Partien der *Egilssaga Skallagrímssonar* (Eg) stimmt⁹, während er einer Geschichte der Orkadenjarle eine Reihe von Einzelheiten entlehnt, die ihm den Stoff für die Mittelpartie von Haralds Lebensgeschichte liefern.

In den späteren Kompilationen wurde dieser Stoff weitergegeben, oft mit Mitteilungen aus anderen Quellen vermischt. So leitet die *Flateyjarbók*¹⁰ die Saga von Olaf Tryggvason mit einer kurzen Skizze von Haralds Leben ein, die erst ausführlich wird, wenn die Schicksale seiner Söhne beschrieben werden. Später aber kehrt der Schreiber dieser Kompilation noch einmal zu Harald zurück (I, 567 ff.), er schreibt jetzt *Upphaf ríkis Haralldz haarfagra* aus, und zwar bis zum Kampf im Hafrsfjörðr; für den Schlußteil weist er dann auf den Anfang der Saga von Olaf Tryggvason hin, den er schon I, 39 ff. mitgeteilt hatte.

Die Fragen, die diese Quellen aufwerfen, sind nicht nur zahlreich, sondern auch sehr schwierig. Erstens herrscht große Unsicherheit über die rein literarhistorischen Probleme. Wir haben schon bemerkt, daß in einigen Fällen die Datierung gar nicht feststeht und deshalb das Verhältnis zwischen den Schriften sehr verschieden beurteilt werden kann. Weiter sind die An-

⁶ Ausg. von O. A. Johnsen und J. Helgason, Den store Saga om Olav den Hellige, Oslo 1930, S. 6—14. Dieser Kodex enthält im allgemeinen Snorris Text genau, vgl. O. A. Johnsen, Om haandskrifterne til den store Olav den helliges saga in Norsk Hist. Tidsskr. V, 4, 1920, S. 382—401.

⁷ Ausg. F. Jónsson, Kopenhagen 1902—1903, abgekürzt als *Fgr*.

⁸ Ausg. F. Jónsson, Heimskringla, Kopenhagen 1893—1900 I, S. 98—164; abgekürzt als *Hkr*.

⁹ Ausg. S. Nordal in Íslenzk Fornrit, 2. Bd., Reykjavík 1933.

¹⁰ Ausg. in drei Bänden, Oslo 1860—1868, abgekürzt als *Flat*.

sichten geteilt, wie man die bis in Einzelheiten gehenden Übereinstimmungen zwischen der *Heimskringla* und der *Egilssaga* erklären soll. Nicht weniger unsicher ist die Stellung der *Fagrskinna* in der schriftlichen Tradition. Für die Betrachtung eines Abschnitts dieser Werke, wie der Saga von Harald Schönhaar, können uns im voraus feststehende Ansichten über die Überlieferung als Ganzes keine Stütze bieten; vielmehr darf man hoffen, daß die Erforschung eines bestimmten Abschnittes auf die allgemeinen Fragen Licht werfen wird.

Im Anfang des 13. Jahrhunderts wächst der Stoff über Harald Schönhaar schnell. Das geschieht nicht nur durch mehr oder weniger legendarische Motive, für die die Snjófríðr-Episode ein charakteristisches Beispiel ist, sondern auch durch Mitteilungen, die man historisch nennen darf, wie die Kämpfe während der ersten Regierungsjahre des Königs. Für diese beiden Gruppen muß man versuchen, die Quellen nachzuweisen, ob diese nun in älteren, aber jetzt verschollenen schriftlichen Sagawerken oder in der mündlichen Tradition gesucht werden müssen. Besonders wichtig ist es deshalb, die älteste Form der Überlieferung über Harald festzustellen.

Das wird uns weiter zu der Frage führen, wie groß der historische Wert dieser Tradition ist. Wird es uns gelingen, eine schriftliche Quelle nachzuweisen, woraus die erhaltenen Werke geschöpft haben können, so darf man sie als den Niederschlag der historischen Ereignisse betrachten. Aber deshalb soll nicht gesagt sein, daß alles, was im Laufe der Jahrhunderte hinzugekommen ist, unhistorisch wäre; auch in diesen Fällen muß untersucht werden, was wirklich, was wahrscheinlich Geschichte ist und was nur späte Erdichtung sein kann. Gelingt dies, so wird man auch nachweisen können, in welcher Richtung sich die Überlieferung über Harald Schönhaar entwickelt hat. Sehr wichtig ist es deshalb festzustellen, inwieweit das Bild, das Snorri in seiner *Heimskringla* zeichnet, der Wirklichkeit entspricht oder aber das Resultat bestimmter Tendenzen in der isländischen Historiographie oder seiner eigenen Anschauungen ist. Hier werden wir eingehend den Zusammenhang behandeln müssen, den man zwischen der Eroberung Norwegens und der Kolonisation Islands angenommen hat; das wird aber wieder zu der Frage nach der Chronologie dieser Periode führen.

Die fragmentarische Überlieferung macht es unwahrscheinlich, daß wir zu sicheren Resultaten gelangen können; eine schärfere Formulierung der Probleme ist jedoch an sich schon wertvoll, und auf alle Fälle hoffen wir, einen Beitrag für die Geschichte und für die Literatur liefern zu können.

2. DAS VERHÄLTNIS ZWISCHEN EINLÓS UND HKR

Wenn wir die beiden Fassungen Snorris miteinander vergleichen, bemerken wir einen Unterschied im Anfang der *Haraldarsaga* und eine große Übereinstimmung im Schlußteil. Bis einschließlich c. 32 entsprechen 50 Sei-

ten in F. Jónssons Ausgabe der *Hkr* nur zwei Seiten in der *EinlÓs*; nachher sind die beiden Texte im großen und ganzen gleich ausführlich. Die Trennung fällt, wenn wir den Inhalt betrachten, zwischen das Leben Haralds und die Geschichte seiner Söhne; für diese hatte Snorri, als er den ersten Entwurf machte, eine ausführliche Quelle, für jenes nur dürftige Angaben. Die Frage, wie er für die zweite Fassung seinen Stoff gesammelt hat, wird also in bezug auf diese beiden Teile ganz anders beantwortet werden müssen; wir machen den Anfang mit dem zweiten Abschnitt.

In c. 33 der *Hkr* steht dasselbe wie in *EinlÓs*; am Ende hat die *Hkr* nur noch eine Mitteilung über Haralds Söhne Fróði und Þorgils in Irland, deren Unrichtigkeit schon längst bewiesen worden ist; die Quelle war wohl die isländische Tradition. C. 34, das von Rognvaldr réttilæni erzählt, bekommt einen Zusatz in einem Stück über Goðrøðr ljómi; Snorri verwendet hier eine lausavísa von Þjóðólfr, die er anführt und paraphrasiert. In c. 35 fügt er einige Bemerkungen über die Handelsstadt Tunsberg und die Bedeutung von Björns Zunamen *farmaðr* oder *kaupmaðr* hinzu; am Ende teilt er noch etwas mit und nennt dabei den Ortsnamen Sæheimr: offenbar aus lokaler Tradition stammend. C. 36 ist in beiden Fassungen gleichlautend; in c. 37 erweist sich die *Hkr* aber wieder als stark verbreitert, nur eine kurze Bemerkung über die Geburt von Haralds jüngstem Sohn ist beiden gemeinsam. Voraus stellt Snorri ein Stück über die Jarle von Hlaðir, und zwar den Tod Hákons, in dessen Haus Haralds Söhne Halfdan svarti und Sigrðr erzogen wurden, und weiter einen Satz über die Orte, wo Harald sich aufzuhalten liebte; dieser steht mit einigen abweichenden Lesarten auch in der *Egilssaga*. Am Schluß desselben Kapitels fängt eine ausführliche Beschreibung von Hákons Jugend an, die in den cc. 38—40 weitergeführt wird, ohne jede Parallele in der *EinlÓs*. Die Geschichte von Hákons Erziehung bei König Aðalráðr steht auch in der *Fgr*; deshalb wird dieses Stück besprochen werden, wenn wir das Verhältnis zwischen *Fgr* und *Hkr* behandeln werden. Wir dürfen jedenfalls vermuten, daß hier eine Hákonarsaga die Quelle war. Das ganze c. 41 steht, wenn auch anders geordnet, auch in der *EinlÓs*. Dagegen enthält diese von c. 42 der *Hkr*, das Haralds Tod beschreibt, nur einen einzigen Satz: *Haraldr konungr varð sótt dauðr á Rogalandi, er bann heygðr á Haugum*. Was Snorri weiter noch hinzufügt, sind einige unbedeutende Bemerkungen über Haralds letzte Jahre, die Geburt seines Enkels Haraldr und eine allgemeine Mitteilung über die Heiraten seiner Töchter. Schließlich gibt er noch einige Einzelheiten über Haralds Grab in Haugasund, das er offenbar gesehen hat, und eine Schlußbetrachtung, die er selbst gemacht hat. In c. 43 wird noch erzählt, daß Eiríkr blóðox seine Brüder Óláfr und Sigrðr tötet; die Plusstellen in der *Hkr* sind hier einige Sätze, die keinen neuen Stoff hinzufügen, und ein paar Bemerkungen über Eiríkr und Gunnhildr.

Im allgemeinen hat Snorri seine frühere Darstellung verbreitert, indem er kleine Einzelheiten (eine Skaldenstrophe, persönliche Erfahrungen) hinzufügte oder einen schwungvolleren Stil schrieb. Nur die Erziehung Hákons ist eine ausführliche Erzählung; wir wissen nicht, ob Snorri für die *Hkr* eine ihm inzwischen bekannt gewordene Quelle hat benutzen können oder diese in seiner *EinlÓs* fortgelassen hat. Für die Beurteilung dieser Alternative ist das Resultat über den ersten Teil der *Haraldarsaga* wichtig.

Der Unterschied zwischen beiden Fassungen besteht darin, daß *Hkr* ein ziemlich farbenreiches Bild von Haralds Regierung gibt, während *EinlÓs* darüber nur einige Bemerkungen macht. Die Geschichte von Haralds Kämpfen bis zur Schlacht im Hafsfjorðr ist in der *Hkr* etwas ganz Neues; das gleiche gilt auch von Haralds Streit mit dem schwedischen König,

seinem Zug nach den westlichen Inseln und seinem Verhältnis zu den Orkadenjarlen. Das sind ausführliche Partien, die in anderen Werken, wie in der *Egilssaga* und in der *Orkneyingasaga*, ihre Parallelen haben; Snorri wird sie also in einer Quelle vorgefunden haben. In der ersten Fassung gibt er über diese wichtigen Ereignisse nur sehr dürftige Mitteilungen. Die Schlacht im Hafrsfjörðr wird nicht einmal genannt, die Erzählung des Eides fehlt ebenfalls. Und was da steht, zeigt keinen Zusammenhang und logischen Aufbau. Von den 39 Zeilen in der *EinlÓs* handeln 23 über Haralds Familienverhältnisse; hier fällt das besondere Interesse für isländische Genealogien auf. Was übrigbleibt, also nicht mehr als 16 Zeilen, besteht wieder aus zwei Stücken, und zwar aus 7 Zeilen vor der Genealogie und 8 dahinter.

Das erste Stück erzählt sehr allgemein von Haralds Eroberung Norwegens, ein kurzes Referat seiner Lebensaufgabe, das merkwürdigerweise noch einmal, und zwar am Ende des hier besprochenen Teiles, in etwas anderer Form vorkommt. Hier aber finden wir Ausdrücke, die auch in anderen Quellen stehen, wie aus der Tabelle auf S. 167 ersichtlich wird.

Man kann hieraus nur folgern, daß Sätze aus einer älteren Quelle in die späteren erhaltenen Schriften übergegangen sind. Das zweite Beispiel zeigt auch den Unterschied zwischen der Behandlung der drei parallelen Stellen. *EinlÓs* und *Eg* gehen nur in der stilistischen Form auseinander; der Sagschreiber steht in dieser Hinsicht weit über Snorri, obgleich dieser vielleicht die Worte der Quelle genauer wiedergibt. In der *Hkr* aber hat Snorri das Stück eingehend geändert und dadurch den Eindruck des Satzes gedämpft: die Bauern werden nicht zu Pächtern des Königs erniedrigt, sondern haben nur die aufgelegten Steuern zu zahlen. Aus der Übereinstimmung zwischen den Wörtern *landskyldir* und *lýðskyldir* könnte man folgern, daß Snorri von der *Egilssaga* beeinflusst sei (s. § 4). In *Flat* I, 41, wo der Satz der *EinlÓs* auch vorkommt, steht für *herjaði land* der Ausdruck *fríðaði land*; ist dieser durch Einfluß der Überlieferung, die *Ágrip* und *Fgr* repräsentieren, zu erklären, oder hat Snorri absichtlich den Ausdruck verschärft?

So führt unsere Betrachtung zu zwei weiteren Fragen: 1. Wie ist das Verhältnis zwischen der *Egilssaga* und Snorris Darstellung von Haralds Regierung? 2. Wie ist der Anfang von *EinlÓs* zu beurteilen? Wir wissen schon, daß er Stücke aus einer älteren Quelle enthält. Ist diese aber vollständig aufgenommen worden, oder hat die *EinlÓs* gekürzt?

Wir können für *EinlÓs* mehr erfahren, wenn wir sie mit der Darstellung in *Flat* I, 39—48 vergleichen. Diese ist der Hauptsache nach mit Snorris Einleitung gleichlautend; an einigen Stellen finden wir Stücke, die mit der *Hkr* übereinstimmen, aber in *EinlÓs* fehlen. Wie verhält sich nun *Flat* zu beiden Schriften? Bemerkenswert ist erstens, daß die Geschichte von Haralds Regierung bis zur Schlacht im Hafrsfjörðr gänzlich fehlt und daß der Anfang der beiden Übersichten durchaus anders gebaut ist. Den Anfang bildet derselbe Satz: *Haraldr hinn hárfagri réð fyrir Nóregi lengi æfi en áðr*

Einlós	Hér	Egilsaga	Fagrskinna
Haraldr konungr var allra manna mestri vexti oc stercastr. þveriom manne fridare synom. oc betr at ser gorr of allar iðrottir. Þat var síðan sua mioc ettingat. at þat befir halldiz i hans ett allt i minni þeirra manna er em liva (S. 7, 13—16).	ham var allra manna mestr ok sterkastr ok fridastr synum, vitr maðr ok skeyrungr mikill (S. 98, 4—6).		ham var allra manna fridastr oc stercastr. oc sua mikill sem sia ma a legstæini hans þeim er i Haugasundum er. Ham var spekimadr mikill ok langsyn ok ágjarn (S. 5, 19—22).
Þa er Haraldr konungr berjæði land ok átti orrostur, þa eignaðiz ham svá vendiliga allt land ok öll öðul, bæði byggðir ok seir ok úteyjar eignaðiz ham, svá markir allar ok alla auðn landsins; voru allir bændr hans leigumenn ok landbúar (S. 7, 16—20).	Haraldr konungr setti þam rétt alt þar, er ham vann ríki undir sik, at ham eignaðisk öðul öll ok lét alla bændr gjalda sér landskýldir bæði ríka ok óríka (S. 104, 7—9).	Haraldr konungr eignaðisk i þverju fylki öðul öll ok allt land byggt ok óbyggt, ok jafnvel sjóinn ok vötnin ok skýlðu allir bændr vera hans leigendingar, svá þeir, er á mörkum ortu, ok saltkjarlarur, ok allir veiðimenn, bæði á sjó ok landi. Þá váru allir þeir bonum lýðskýldir (S. 11—12).	

stýrði því ríki konungar margir; sumir höfðu eitt fylki til forráða en sumir nokkuru meirr. Alla þá tók Haraldr konungr af lífi, sumir fellu, sumir flýðu land en sumir létu af konungdómi ok náði engi þar at vera konungsnafn útan hann einn. Jarl setti hann í hverju fylki landi at stjórna ok log at dæma. Den letzten Satz hat Snorri in seine *Hkr* (I, 104, 10—11) übernommen; für den Anfang hat er die eindrucksvollere Mitteilung über die Einziehung des *óðal*. In *Flat* folgen jetzt einige Berichte über Haralds Eltern, die in der *EinlÓs* fehlen; Snorri erzählt das in seiner Saga von Halfdan dem Schwarzen. Wie man hier das Verhältnis beurteilen soll, ergibt sich daraus, daß *Flat* zwei Seiten später, ganz in Übereinstimmung mit *EinlÓs*, berichtet, daß Harald im Alter von 10 Jahren die Regierung antrat, was aber auch schon am Anfang der Erzählung mitgeteilt worden war. Der Schreiber entschuldigt sich mit der Bemerkung: *sem áðr var sagt*. Diese Unebenheit, die die *EinlÓs* nicht hat, deutet darauf hin, daß der Redaktor der *Flat* seinen Text aus zwei Quellen kompiliert hat. Das bemerkt man auch in der Geschichte von Gyða, die in *Flat* wörtlich zur *Hkr* stimmt, aber in der *EinlÓs* nicht vorkommt. *Flat* schließt diese Partie (I, 40) mit der Bemerkung: *þaðan af vann Haraldr konungr ok lagði undir sik allan Nóreg sem segir í sögu hans*. Man darf wohl annehmen, daß das ein Hinweis auf die *Hkr* ist, die der Verfasser also gekannt hat. Aber die breit ausgeführte Erzählung von Haralds Kampf um die Einigung Norwegens teilt er ebensowenig mit wie die *EinlÓs*; ihre Quelle hat das also nicht enthalten. Sie hatte aber großes Interesse für Haralds Kinder, und erst, als sie von ihnen zu erzählen anfängt, wird sie ausführlicher.

Im allgemeinen folgt *Flat* der *EinlÓs* genau; die Unterschiede können uns über das gegenseitige Verhältnis Aufschluß geben. In der Erzählung, wie Harald sein Reich unter seine Söhne verteilt, folgt *Flat* der *EinlÓs* ganz, schiebt aber eine Bemerkung ein über Eiríks Mutter Ragnhildr und teilt dabei die obengenannte Strophe der *Hrafnsmál* mit. Dieses Stück stimmt wörtlich zur *Hkr* und wird eine Interpolation sein, weil es den Zusammenhang zerstört. An anderen Stellen bekommt man den Eindruck, daß die *EinlÓs* gekürzt hat. Wenn die angeblichen Söhne Haralds Þorgils und Fróði genannt werden, berichtet *Flat* ihre Abenteuer in Irland in Übereinstimmung mit der *Hkr*; die *EinlÓs* sagt nur: *Fróði ok Þorgils settu^x* (var. *létu^x*) *í Dyflinni á Írlandi*, wahrscheinlich ein kurzes Referat eines Stückes, das *Flat* vollständig bringt. Auch in der Erzählung vom Tode von Björn kaupmaðr fehlen in *EinlÓs* einige Sätze (nl. 151, 11—15 und 152, 6—10), die aber hier nicht notwendig sind und also von Snorri in der breiteren Darstellung der *Hkr* hinzugefügt sein können. Weil aber diese Sätze auch teilweise in der *Flat* vorkommen, ist die Entscheidung hier nicht sicher.

Eine Bemerkung über Hákon jarl von Hlaðir (*Flat* 45 = *Hkr* I, 154) fehlt in *EinlÓs*, ebenso auch das unmittelbar folgende Stück über die Ortschaften, wo Harald gerne residierte. Der genealogische Charakter der Partie über Hákon und die sachliche Mitteilung über die *stórbúar* stimmen ganz zur kurzen Übersicht, die die *EinlÓs* bietet; Snorri kann hier also ge-

kürzt haben. Der Redaktor der *Filat* folgt hier der Darstellung in der *EinlÖs* so genau, daß er sogar einen Satz über Hákon den Guten (*hæðiligt þótti gðrum sonum Haralds konungs um Hákon ok kylluðu hann Mostrstangarson*), den Snorri in seiner *Hkr* fortgelassen hat, aufnimmt. Darauf folgt in *EinlÖs*: *Haraldr konungr sendi Hákon son sinn til fðstrs Aðalsteini Engla konungi ok feddiz Hákon þar upp*. *Filat* hat hier dieselbe ausführliche Erzählung wie *Hkr* I, 156—159, die, wie mir scheint, zu breit ist, um der kurzen Einleitung der *EinlÖs* angehört zu haben. Weil auch in den späteren Teilen die *EinlÖs* kein Interesse für Ereignisse zeigt, die sich außerhalb Norwegens zugetragen haben (hier wird nichts erzählt von Eiríks Tod in England und auch nichts von den Schicksalen der Gunnhildsöhne im Kampfe in Jütland), befremdet es nicht, daß auch die Erziehung Hákons in England so kurz behandelt wird.

Der Verfasser der *Filat* hat sich also zur Aufgabe gestellt, die *EinlÖs* abzuschreiben, aber aus der *Hkr* hat er einige Stücke eingeschaltet, ohne dadurch den Charakter seiner Darstellung zu schädigen. Es ist möglich, daß Snorri die *EinlÖs* größtenteils einer älteren Arbeit entlehnt hat, die zwar Haralds Leben kurz als eine Einleitung für eine Olafsbiographie behandelte, aber dennoch nicht so flüchtig die Ereignisse erzählte, wie Snorri das getan hat. Aber ob diese Quelle den Kampf Haralds mit den Kleinkönigen auch behandelt hat, wage ich nicht zu entscheiden.

3. DAS VERHÄLTNIS ZWISCHEN *HEIMSKRINGLA* UND *EGILSSAGA*

Weil die Geschichte von Kveldúlfur und Skallagrímur eng verbunden war mit jener Haralds, hat der Verfasser der *Eg* ziemlich ausführlich erzählt, wie der König den Widerstand in Norwegen gebrochen hat. Diese Mitteilungen zeigen so große Übereinstimmungen mit den parallelen Kapiteln der *Hkr*, daß es hier einen Zusammenhang gegeben haben muß. Man hat die folgenden Möglichkeiten erwogen und wieder verworfen: *Hkr* geht auf *Eg* zurück, oder umgekehrt *Eg* verwendet *Hkr* als Quelle, oder auch beide Darstellungen haben aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft, ja beide sollten sogar von demselben Verfasser Snorri herrühren. Wir können diese Fragen hier nicht eingehend behandeln, weil wir sonst auch die Partien über Eiríkr blóðøx und Hákon den Guten betrachten müssen; aber unser Urteil über das Haraldstück werden wir uns dennoch bilden können.

Die Übereinstimmung zwischen *Hkr* und *Eg* ist zuweilen wörtlich, so daß man hier als Grundlage eine festgeformte Tradition annehmen muß. Aber nicht in allen Einzelheiten sind die Übereinstimmungen gleich groß; wir unterscheiden folgende Fälle:

1. Die Übereinstimmung ist wörtlich, wie in der Erzählung von König Vémunds Tod (*Hkr* c. 12).

2. Es gibt stilistische und andere Unterschiede, wenngleich einige Satzteile durchaus gleichlautend sind, wie in der Geschichte der Könige von Naumudalr (*Hkr* c. 8).

3. Die Unterschiede sind größer als die Übereinstimmungen, wie in der Erzählung von den Schlachten von Solskel und im Hafrsfjörðr (*Hkr* c. 10. 11 und 18).

Bei Fall 1 ist natürlich Zweifel an einem engen Zusammenhang ausgeschlossen; nur hat *Eg* einiges, was *Hkr* nicht hat, nl. Atlis Überfall auf Qlvir hnúfa und Hróalds Einsetzung als Jarl von Firðafylki. Das kann *Eg* auf eigene Hand hinzugefügt haben, namentlich was Qlvir hnúfa angeht, der auch sonst in der Saga eine Rolle spielt¹¹. Aber auch Hróaldr ist in der Saga gut verankert, schon als Arinbjörns Großvater, während er in der *Hkr* nirgends genannt wird. Natürlich kann die *Hkr* aus einem vollständigeren Bericht dieses gestrichen haben, obgleich es doch wieder nicht wahrscheinlich ist, daß Snorri etwas für die Richtigkeit seiner Darstellung Nachteiliges getan hätte.

In c. 8 der *Hkr* ist die Geschichte von Herlaugr und Hrollaugr ausführlicher erzählt als in *Eg* c. 3, ohne daß wir bestimmen könnten, ob *Eg* gekürzt oder umgekehrt Snorri die Darstellung gerundet hat¹². Es gibt einen nicht unbedeutenden Unterschied: in der *Hkr* nimmt Haraldr König Hrollaugr in Gnaden auf und macht ihn zum Jarl von Naumdælafylki, während in *Eg* Harald dieses Gebiet selbst in Besitz nimmt und einem seiner eigenen Mannen die Verwaltung übergibt. Die Saga will hierdurch wohl Haralds Tyrannei unterstreichen; Snorri scheint ihn gerechter zu beurteilen. Wir werden noch Gelegenheit haben, auf andere Fälle dieser Art aufmerksam zu machen.

Auch der Konflikt mit König Húnpjófr von Mæri ist wichtig für das Verhältnis der beiden Quellen. Die *Hkr* erzählt, daß Húnpjófr und dessen Sohn Sólvi sich mit Nökkvi, der über Raumsdalr herrscht, vereinigen; darauf folgt die Schlacht bei Solskel, in der Húnpjófr und Nökkvi fallen und Sólvi flieht; Haraldr annektiert beide fylki. Die *Eg* hat eine viel kürzere Darstellung: Harald greift Mæri an, besiegt König Húnpjófr, der getötet wird, und erobert *Norðmæri ok Raumsdal*. Die Erwähnung des zweiten Namens setzt einen ausführlichen Bericht voraus, der von beiden Landesteilen handelte; der Verfasser der *Eg* hat also stark gekürzt, weil er nicht alles für seinen Zweck brauchte. Dagegen deutet das Stück in *Hkr* auf eine spätere Bearbeitung; der Ort der Schlacht bei Solskel ist offenbar aus dem unmittelbar folgenden Kampf mit Sunnmæri übernommen¹³, und der Name

¹¹ Gjessing, Ark. för Nord. Fil. 2, S. 293.

¹² Darauf könnte hinweisen *Hkr* I, 106, 20—107, 2, die eine mittelalterliche Belehnungsformalität beschreibt, was für Haralds Zeit wohl sehr wenig passen würde.

¹³ Snorri führt eine Strophe der *Glymdrápa* an, wo von einem Kampf mit zwei Königen gesprochen wird; es ist aber nicht deutlich, ob damit Solskel oder der Hafrsfjord gemeint ist.

des Königs Nǫkkvi sieht verdächtig aus; *nǫkkvi* bedeutet in der früheren Zeit „Schiff“ oder „Seekönig“¹⁴; in dem *Haraldskvæði* steht Str. 9 die Kenning *stóð Nǫkkva*, und es wäre an sich nicht unmöglich, daß daraus der Name des Königs von Raumsdalr entstanden ist. Daß aber ein so in der Skaldik bewandelter Verfasser wie Snorri dieses getan hätte, ist natürlich nicht anzunehmen; ihm geht also eine Quelle voraus, die schon versucht hat, die Erzählung breiter zu behandeln, und dabei Skaldenlieder verwendet hat¹⁵.

C. 11 der *Hkr* behandelt den Kampf mit den Königen von Sunnmæri; in beiden Schriften ist der Gang der Ereignisse derselbe, die wörtlichen Übereinstimmungen beschränken sich auf einige wenige Wörter, die aber sicher aus einer älteren Quelle stammen: als Sǫlvi die Fürsten zum Kampf anreizt, verwendet er die Ausdrücke *at gerask þralar hans* und *gerask undirmaðr*. Während in der *Hkr* Sǫlvi erst zu König Auðbjörn von Firðir geht, besucht er in *Eg* erst König Arnviðr von Sunnmæri; vielleicht hat *Hkr* hier die Darstellung von *Eg* gebessert¹⁶, aber das ist keinesfalls sicher¹⁷. Der Wortlaut von Sǫlvis Rede ist verschieden: jene der *Eg* zeigt wieder stärkere Ausdrücke; vgl. *er hann þefir alla menn þrækat ok áþjåt* und *móti þessum ofsa ok ójafnaði*. Übrigens ist *Eg* ausführlicher in bezug auf das Zusammenziehen der Streitkräfte der beiden Könige und die Weigerung Kveldúlf, am Kampf teilzunehmen. Wenn *Hkr* an diesen Punkten schweigt, kann Snorri wieder gekürzt haben. In der Beschreibung der Schlacht finden wir weit mehr wörtliche Übereinstimmungen; Snorri ist ausführlicher, aber es sind Einzelheiten, die er selbst hinzugefügt haben kann. Die Ereignisse in diesem Teil der *Hkr* geschehen in Mæri und stehen in Verbindung mit Jarl Rognvaldr. Wir wissen aber, daß Snorri die *Orkneyingasaga* gekannt hat, und zwar eine andere ausführlichere Fassung, als die uns überlieferte. *Hkr* I, 110, 9—17 korrespondiert mit *Orkn* 5, 15—17 und steht an unrichtiger Stelle¹⁸; weiter darf man wohl annehmen, daß das Stück, in dem Rognvald Haralds Haare schneidet (*Hkr* I, 130, 8—16 = *Fgr* 19, 4—6), auch aus jener Saga kommt. Die uns erhaltene Redaktion kann ein Stück übergangen haben, das *Hkr* c. 11 (vielleicht sogar auch c. 12) entsprach.

In Kapitel 12 wird die brenna von König Vémundr erzählt, die zur Folge hat, daß Harald dem Jarl Hákon die Verwaltung über Firðafylki gibt.

¹⁴ A. Holtsmark, Þorbjörn Hornklofes Glymdrápa, Oslo 1927, S. 30—31, versucht den Namen Nǫkkvi glaubhaft zu machen, aber die Beispiele, die sie für den wirklichen Gebrauch dieses Namens anführt, tauchen erst spät auf und beschränken sich hauptsächlich auf Ostnorwegen.

¹⁵ Ein anderes Beispiel von Falschdeutung ist Ágrips *Skeiðarbrandr* (vgl. § 5).

¹⁶ Nordal, Ausg. S. XXXI, und Schreiner z. a. S., S. 10—11.

¹⁷ Die Vorstellung der *Eg* kann auch damit zusammenhängen, daß Kveldúlf in Firðafylki wohnte und die Situation also von dorthier betrachtet wird.

¹⁸ Hier wird Rognvaldr schon *Morajarl* genannt, obgleich er das erst S. 113, 13 wird; daraus ergibt sich also, daß Snorri hier eine ältere Quelle nachschreibt.

Darauf folgen in *Hkr* diese Worte: *Þá sendi Hákon jarl orð Atli jarli inum mjófa, at hann skyldi fara á braut ór Sogni ok vera jarl á Gaulum, sem hann hafði fyrr verit, en kvað Harald konung hafa veitt sér Sygnafylki*. Von Atli wurde bis jetzt nur erzählt, daß er ein Freund König Haralds war und daß dieser ihn zum Jarl von Sygnafylki gemacht hatte. Weshalb Hákon sich ihm gegenüber so feindlich benimmt, obgleich sie beide mit Harald freundschaftlich verbunden sind, wird nicht erklärt. Das befremdet bei einem sonst so gewissenhaften Verfasser wie Snorri. Es ist nicht angängig, hiermit die Mitteilung über einen Kampf zwischen Atli und Ólvir hnúfa in der *Eg* zu verbinden, weil dieser ja in der *Hkr* unbekannt ist. Die Erklärung finden wir aber in einem Stück der *Fgr*, wo S. 2 berichtet wird, daß Atli sich durch die wiederholten Besuche der königlichen *ármenn* beschwert fühlte und diese deshalb schließlich fortjagte; darauf wird Harald zornig und verleiht dem Jarl Hákon Sygnafylki; das wieder wird die Veranlassung für die Schlacht im Stafanesvágr, in der Hákon getötet wird. Daß es einen engen Zusammenhang zwischen beiden Werken gibt, beweist schon die Tatsache, daß sowohl in *Hkr* wie in *Fgr* dieselben zwei Strophen von Eyvindr skáldaspillir angeführt werden, und zwar aus dessen *Háleygjatal*. Es ist auch nicht schwierig, die Quelle für den Bericht ausfindig zu machen: alles deutet auf eine Tradition hin, in deren Mittelpunkt die Person Jarl Hákons und dessen Geschlecht stand, also die *Hlaðajarlasaga*, auf die schon mehrere Forscher hingewiesen haben¹⁹. Wir sehen jetzt auch, daß diese Saga eine Reihe von Strophen enthalten hat. Der Verfasser der *Eg* wird nicht aus dieser *Hlaðajarlasaga* geschöpft haben, denn die Teile, in denen die größte Übereinstimmung zwischen *Eg* und *Hkr* besteht, handeln gerade nicht von Trondheim, und überdies war die *Hlaðajarlasaga* nicht, wie die *Egilssaga*, König Harald feindlich gesinnt²⁰.

Schließlich behandeln *Hkr* und *Eg* die Schlacht im Hafrsfjörðr, die sonst nur mit wenigen Worten abgetan wird, ziemlich ausführlich. Die Verhältnisse sind hier aber verwickelter als in den vorigen Fällen; wir werden deshalb die Texte einander gegenüberstellen:

¹⁹ Aðalbjarnarson z. a. S., S. 218.

²⁰ Snorri erwähnt in diesem Kapitel ohne nähere Einführung Berðlu-Kári, von dem die *Eg* mehr zu erzählen weiß; man betrachtet das gewöhnlich als einen Beweis dafür, daß Snorri unmittelbar aus der *Egilssaga* geschöpft hat (Schreiner, *Saga og Oldfunn*, S. 12). Aber Wieselgren, *Författarskapet till Eigla*, Lund 1927, S. 115, weist zur Erklärung darauf hin, daß in einem so verwickelten Gebilde wie einer Königssaga die Presentation der neu eingeführten Personen nicht so genau durchgeführt werden kann wie in einer Familiensaga.

Heimskringla

Tíðendi þau spurðusk sunnan ór landi, at Hǫrðar ok Rygir, Egðir ok Þilir sǫmnuðusk saman ok gerðu upreist bæði at skipum ok vǫpnum ok fjölmenni;

Váru þeir uphafsmenn Eiríker, Hǫrðalands konungr, Súlki konungr af Rogalandi ok Sóti jarl bróðir hans, Kjǫtvi inn auðgi, konungr af Qgðum, ok Þórir baklangr sonr hans; af Þelamörk bræðr .II. Hróaldr bryggj ok Haddr inn harði. En er Haraldr konungr varð þessa tíðenda viss, þá dró hann her saman ok skaut skipum á vatn, bjóske hann síðan með liði ok ferra með landi suðr ok hafði mart manna ór hverju fylki.

En er hann komr suðr um Stað, þá spyrr þat Eiríker konungr; hafði hann þá ok saman komit því liði, er honum var vǫn; ferra hann þá suðr í móti því liði, er hann vissi at austan myndi koma til fultings við hann; mættiske þá herrinn allr fyrir norðan Jaðar ok leggja þá inn til Hafrsfjarðar. Þar lá þá fyrir Haraldr konungr með her sinn; tekske þar þegar orrosta mikil, var bæði hǫrð ok löng, en at lýkðum varð þat at Haraldr konungr hafði sigr, en þar fellu þeir Eiríker konungr ok Súlki konungr ok Sóti jarl, bróðir hans. Þórir baklangr hafði lagt skip sitt í móti skipi Haralds konungs ok var Þórir berserkr mikill; var þar allþorð atsókn, áðr Þórir baklangr fell; var þá hroðit allt skip hans. Þá flýði Kjǫtvi konungr ok í bólma nokkurn; þar er vígi var mikit; síðan flýði allt lið þeira, sumt á skipum en sumt hljóp á land upp ok svá it öfra suðr um Jaðar;

svá segir Hornklofi (5 Strophen)

Egilssaga

Haraldr konungr bauð út leiðangri miklum ok dró saman skipabær, stefndi til sín liði víða um land; hann fór ór Þrándbeimi ok stefndi suðr í land.

Hann hafði þat spurt, at herr mikill var saman dreginn um Agðir ok Rogaland ok Hǫrðaland ok víða til safnat, bæði ofan af landi, ok austan ór Vík, ok var þar mart stórmenni saman komit ok atlar at verja land fyrir Haraldí konungi.

Haraldr konungr hélt norðan liði sínu; hann hafði sjálfr skip mikit ok skipat birð sinni; þar var í stafni Þórólfr Kveld-Úlfsson, ok Bárðr hvíti ok synir Berðlu-Kára, Qlvir hnúsa ok Eyvindr lambi, en berserkr konungs tólf váru í sǫxum.

Fundr þeira var suðr á Rogalandi í Hafrsfirði; var þar in mesta orrosta, er Haraldr konungr hafði átta, ok mikit mannfall í hvárratveggju liði. Lagði konungr framarlíga skip sitt ok var þar ströngust orrostan, en svá lauk at Haraldr konungr fekke sigr,

en þar fell Þórir baklangr, konungr af Qgðum, en Kjǫtvi inn auðgi flýði ok allt lið hans, þat er upp stóð, nema þat er til handa gekke eptir orrostuna.

Þá er kannað var lið Haralds konungs, var mart fallit ok margir váru mjök sárir. Þórólfr var sárr mjök en Bárðr meirr, ok engi var ósárr

<i>Heimskringla</i>	<i>Egilssaga</i>
<i>Eptir orrostu þessa fekke Haraldr konungr enga móttöðu í Noregi.</i>	<i>á konungsskipinu fyrir framan siglu, nema þeir er eigi bitu járn, en þat vǫru berserkir. Þá lét konungr binda sár manna sinna ok þakkaði monnum framgöngu sína ok veitti gjafir ok lagði þar mest lof til, er honum þótti makligr, ok hét þeim at auka virðing þeira, nefndi til þess skipstjórnarmenn ok þar næst stafnbúa sína ok aðra frambyggja. Þá orrostu átti Haraldr konungr síðast innan lands, ok eptir þat fekke hann enga viðstöðu ok eignaðisk hann síðan land alt.</i>

Diese beiden Beschreibungen können wir als zwei fast selbständige Berichte betrachten. *Eg* hat mehr Interesse für den König, die *Hkr* mehr für dessen Widersacher; erstere Quelle nennt die Namen derer, die auf Haralds Schiff kämpfen, letztere die seiner Feinde. Die *Eg* betont die Mühe, die es Harald gekostet hat, den Sieg zu erringen, die *Hkr* die Niederlage der lokalen Kleinkönige. Es ist nicht möglich, aus diesen beiden Berichten eine gemeinschaftliche Quelle zu rekonstruieren, weil die Unterschiede zu groß sind. Wenn wir beachten, daß die *Eg* als Kämpfer auf Haralds Schiff gerade diejenigen nennt, die in der Saga eine Rolle spielen, so dürfen wir annehmen, daß der Verfasser mit der Überlieferung sehr frei geschaltet hat. Was er mehr bietet als die *Hkr*, sind Einzelheiten, die ein Schriftsteller leicht erfinden kann (wie Haralds Danksagung); in sachlichen Mitteilungen steht er weit hinter der *Hkr* zurück. Er erwähnt als Haralds Feinde nur Þórir haklangr und Kjótvi konungr, während *Hkr* deren fünf nennt. Wenn er den Hafrsfjörðr in Rogaland lokalisiert, ist das nicht nur unrichtig, sondern auch im Widerspruch zu allen andern Quellen, denn außer *Hkr* reden auch *Fgr* und *Ágrip* von Jaðar. Man darf also schließen, daß die *Eg* eine selbständige Redaktion vertritt, die nur in engem Zusammenhang mit dem Stoff der Saga bestanden haben wird.

Es bleibt aber die Frage, woher Snorri sein Wissen bekommen hat. Wichtig ist, daß die fünf Strophen, die er anführt, auch (und in derselben Reihenfolge) in *Fgr* stehen, die sie aber fälschlich dem Þjóðólfr zuschreibt. Wie ist das zu erklären? Man könnte an eine unmittelbare Entlehnung denken. In diesem Falle ist die Antwort von dem Urteil über das Verhältnis der beiden Quellen abhängig, und zwar, ob man *Hkr* oder *Fgr* als die Quelle betrachten soll. Es ist auch denkbar, daß in beider Quelle diese Strophen gestanden haben. Nun ist es eigentümlich, daß die *Fgr* aus dem *Haraldskvæði* eine große Reihe von Strophen anführt: von den im ganzen 23 erhaltenen nicht weniger als 20. Es wäre befremdend, wenn eine noch ältere

Saga schon so viele Strophen aufgenommen hätte; überdies weist die Art, in der *Fgr* das tut, auf eine ziemlich mechanische Übernahme hin: die Strophen werden in zwei Gruppen mitgeteilt. Wenn Snorri also in der *Hkr* die Strophen, die von Haralds *birð* erzählen, nicht anführt, so braucht das nicht zu heißen, daß er sie nicht gekannt hat; er hat sie als für seine Darstellung unwichtig fortlassen können²¹.

Mehr als diese Strophen hat Snorri der *Fgr* nicht entnehmen können, weil die übrigen Berichte dieser Quelle viel zu dürftig sind. Wir lesen dort nur: *ena efsta ok hina mestu orrostu átti bann í Hafrsfirði firir norðan Jaðar við .II. konunga af landi ofan Kjötván auðga ok Haklang. Þar komu með þeim margir ríkismenn með miklum skipaher*. Was die *Hkr* mehr erzählt, könnte hauptsächlich Snorris eigene Zutat sein, der ja ein Meister in der Abrundung eines dünnen Berichtes war. Aber das gilt nicht von den Namen der Feinde. Nur Kjötvi inn auðgi und Þórir haklangr gehören zur alten Tradition; sie werden schon im *Haraldskvæði* genannt und stehen weiter außer in *Hkr*, *Fgr* und *Eg* auch in der *Landnáma*, der *Grettissaga* und der *Vatsdælasaga*²². Auch Sulki von Rogaland (in *Flat* Slökkvi genannt) kommt noch in der *Landnáma* und *Grettissaga* vor, Eiríkr Hǫrðalandskonungr nur noch in der *Ldn*. Mit Hinsicht auf diese Namen muß es deshalb auf Island eine alte Überlieferung gegeben haben²³. Sóti jarl, der nur in *Hkr* (und *Flat*) vorkommt, ist ein stereotyper Wikingername (vgl. den Sóti víkingr, mit dem Olaf der Heilige gekämpft haben soll). Hróaldr hryggr und Haddr inn harði, die beiden Helden aus Telemark, finden wir auch in dem Lied der Brávallaschlacht (Sögubrot, S. 8—9), wo sie aber Haddr harði und Hróaldr tá heißen. Daß der Zuname in *Hkr* hryggr lautet, ist dadurch zu erklären, daß in der *Ldn* ein Hróaldr hryggr als Großvater von Hǫfða-Þórir erwähnt wird (*Ldn* c. 175). Das sind Zutaten zu der alten Tradition, die Snorri unmöglich selbst gemacht haben kann, weil sie seinem kritischen Sinn nicht entsprechen; sie machen es wahrscheinlich, daß schon vor ihm das Interesse für Haralds Person Anlaß zu Sagenbildungen gegeben hat.

Wir haben schon bemerkt, daß die Stellung der *Fgr* in der Überlieferung der Königssagas unsicher ist: einige Forscher betrachten sie als jünger denn *Hkr*, andere als älter. Wäre letzteres der Fall, so könnte Snorri natürlich diese Quelle gekannt und aus ihr die Skaldenstrophen übernommen haben. Aber es ist klar, daß er außer *Fgr* auch eine andere, und zwar eine ausführ-

²¹ Schreiner, *Saga og Oldfunn*, S. 101—104, Aðalbjarnarson z. a. S., S. 189.

²² Sie bekommen später vollständigere Namen als Ásbjörn kjötvi und Þórir haklangr, z. B. in der *Vatsdælasaga*.

²³ Es ist aus chronologischen Gründen unmöglich, mit Yngvar Nielsen, *Norsk Hist. Tidsskr.* IV, 4, 1906, S. 6ff. anzunehmen, daß Kjötvi und Haklangr mit dem irischen Wikinger Olaf dem Weißen und dessen Vater Guðrøðr gleichgesetzt werden könnten, obgleich es gar nicht ausgeschlossen ist, daß sich an deren Kampf auch Wikinger aus den britischen Inseln beteiligt haben, wie das schon G. Storm in *Norsk Hist. Tidsskr.* II, 2, S. 313—331 ausgesprochen hat.

lichere Quelle gehabt haben muß. Das kann schwerlich die *Hlaðajarlasaga* gewesen sein, weil die Ereignisse im Hafrsfjorðr nichts mit Trondheim zu tun hatten und die Jarle dort auch gar keine Rolle spielen. In einer Saga über dieses Jarlengeschlecht dürfte man erwarten, daß sie auch in jener Schlacht mitgekämpft hätten. Snorri wird also aus einer anderen Quelle geschöpft haben. Welche das war, können wir nur erraten; wenn wir aber in *Eg* c. 76 über Hákons Gautlandzug lesen: *sem sagt er í sögu hanns ok finnsk í kvæðum þeim er um hann hafa ort verit*, so erfahren wir daraus, daß ihr Verfasser zum mindesten ein *Hákonarsaga góða* gekannt hat. Es dünkt mich wahrscheinlich, daß in dieser Saga auch die Strophen gestanden haben, die *Eg* erwähnt. Denn es ist zwar möglich, daß der Verfasser der *Egilssaga* so kenntnisreich war — man hat sogar an Snorri selbst gedacht! —, daß er außer einigen historischen Sagawerken auch noch Skaldengedichte gekannt hätte, aber es ist doch natürlicher, daß er die Strophen in der Saga vorgefunden hat. In der Erzählung von Eiríks Sieg in Bjarmaland c. 37 sagt der Sagschreiber: *fekkk Eiríkr þar sigr svá sem segir í kvæðum hans*. Welches Gedicht er meint, sehen wir aus *Fgr*, wo wir in c. 28 lesen: *svá segir oc Glúmr Geirason í sínu kvæði at Eiríkr berjæði áðr enn Haraldr konongr andaðizt*; darauf wird der Zug nach dem Norden erzählt, wo er Gunnhildr kennenlernte; das ist dasselbe Ereignis, für das die *Eg* auf Lieder hinweist. Das deutet darauf hin, daß der Sagschreiber neben seiner Quelle nicht auch noch Skaldenlieder benutzt hat, sondern daß in dieser Quelle schon der Hinweis auf Glúmr gestanden hat; überdies war das dieselbe Quelle, aus der auch *Fgr* schöpfte. Weil Hákons Regierung mit dem Konflikt mit Eiríkr beginnt, muß dessen Geschichte auch in einer *Hákonarsaga* behandelt worden sein, und weil beide Söhne Haralds waren, liegt es auf der Hand, daß ihr eine Einleitung, die von dem Stifter der norwegischen Dynastie erzählte, hinzugefügt wurde. Die *Hákonarsaga* wird also auch Harald behandelt haben und konnte deshalb neben der *Hlaðajarlasaga* eine Quelle für dessen Leben sein.

Haralds Regierung war aber für eine *Hákonarsaga* nur ein Vorspiel, sie kann also kurz behandelt worden sein, ungefähr wie das Snorri in seiner *EinlÓs* getan hat (s. S. 165). Anders verhält es sich mit der *Hlaðajarlasaga*, deren Helden an Haralds Machtentwicklung wirksam Anteil genommen haben. Hier kann der Bericht daher viel ausführlicher gewesen sein, aber auch nur insoweit es die Jarle selbst betraf; die Saga hatte keine Veranlassung zu erzählen, was sich im Süden oder Osten Norwegens zugetragen hat. Nun erzählt die *Eg* im Anfang, als sie über Haralds ersten Kampf in Upland spricht: *ok eru þar langar frásagnir*. Diese Berichte finden wir tatsächlich in der *Hkr*²⁴, woraus wir folgern, das Snorri, auch wenn er die *Eg* gekannt hat, neben dieser doch auch ausführlichere Quellen benutzt haben muß, um seine *Haraldarsaga* zu schaffen. Dann können wir aber auch an-

²⁴ Aber wie Wieselgren z. a. S., S. 164 bemerkt: „ytterst beskurna“.

nehmen, daß er nur diese breiter angelegte Quelle gekannt und die *Eg* für ihn kaum Bedeutung gehabt hat²⁵.

Fragen wir nun, wo diese langen *frásagnir* gestanden haben können, so ist die Antwort nicht leicht. Die *Hlaðajarlasaga* kommt nicht in Betracht, weil die Ereignisse in Upland nichts mit Trondheim zu schaffen hatten. Eher könnte man wieder an die *Hákonarsaga* denken²⁶, aber in diesem Fall muß man sie sich ganz anders vorstellen, als wir das soeben getan haben, denn sie sollte die Geschichte Haralds ja sehr umständlich erzählen. Nun weisen sowohl EinlÓs wie *Fgr* auf eine Quelle, die von Hákons Leben sehr ausführlich berichtet, aber die Vorgeschichte kurz abhandelt: das stimmt besser zu einer Hákonarsaga. Ist das richtig, dann wäre die erste Form, in der Haralds Leben erzählt wurde, eine kurze Vorgeschichte zu der Biographie seines Sohnes, und dann hätte neben der ausführlichen Erzählung in *Hkr* und *Eg* ein kurzer Abriß bestanden, dessen Niederschlag wir in *HN*, *Ágrip*, *Fgr* und EinlÓs finden. Können wir uns eine genauere Vorstellung von dieser alten *Haraldarsaga* machen?

4. DIE ÄLTESTE HARALDARSAGA

Wenn wir versuchen wollen, diese alte Saga aus den Überlieferungen zu rekonstruieren, dann ist der einzige Weg, ihre Spuren in den späteren Werken nachzuweisen. In den verschiedenen Haraldbiographien fallen uns einige Sätze oder Satzteile durch eine große Gleichförmigkeit auf, die kaum anders als aus einer gemeinsamen Quelle erklärt werden kann. Wir haben diese Stellen gesammelt (vgl. S. 178ff) und werden ihre Bedeutung bestimmen.

Die Zahl der wörtlichen Übereinstimmungen zwischen diesen fünf Schriften ist ziemlich klein; auch sonst weichen sie in Inhalt und Bau ziemlich stark voneinander ab. In diese Übersicht haben wir auch jene Fälle aufgenommen, in denen nur zwei Quellen miteinander übereinstimmen; hier kann auch unmittelbare Verwandtschaft vorliegen. Das gilt besonders von den Fällen 9 und 13, wo *Hkr* und *Fgr* zusammengehen, um so mehr, als man schon aus andern Gründen an eine Verbindung zwischen diesen beiden Werken gedacht hat. Es bleibt jedoch unsicher, welche die Quelle der andern gewesen ist; wir können vielleicht aus den Fällen 1 und 12 Gewißheit bekommen, weil hier der Satz in *Hkr* eine Kombination von EinlÓs und *Fgr* ist. Daraus könnte man folgern, daß Snorri, nachdem er die EinlÓs

²⁵ Jedenfalls ist es nötig, hier noch einmal daran zu erinnern, daß die Einstellung zu König Harald in der *Eg* eine ganz andere ist als bei Snorri; wer also annimmt, daß dieser auch der Verfasser der *Egilssaga* war, muß für diese Änderung seiner Auffassungen eine Erklärung geben. Dabei ist zu bedenken, was Wieselgren auf S. 165 bemerkt: die *Eg* ist in den meisten Fällen glaubwürdiger als die *Hkr*; von einem eingehenderen Studium kann bei Snorri also kaum die Rede sein.

²⁶ Vgl. Aðalbarnarson z. a. S., S. 192.

Ágrip	Fagskemma	Einlós	Hér	Egilsaga
1. kol. 2, 6. Haraldr tók eftir Hálfdan ríki þat er faðir hans hafði hafð.	p. 5, 14. Haraldr sunn hans tók konungdóm eftir faður sinn Hálfdan svartu.	p. 7, 20. Haraldr tók konungdóm X vetra gamall.	p. 98, 3. Haraldr tók konungdóm eftir föður sinn, þá er hann var X vetra gamall.	p. 7. . . . hafði tekið arf eptir föður sinn í Vík austr.
2.	p. 5, 19. hann var allra manna frúðastr ok sterkastr . . . spekimadr mikill ok langsyn ok áðjarn . . . ok svá mikill sem sjá má á legsteini hans . . . p. 5, 18. hans bárvæxtr var mikill með undarligum lit, því líkastr at sjá sem fagrð silki.	p. 7, 13. Haraldr konungr var allra manna mestr vexli ok sterkastr, hverjom manni fríðari synum, ok betr at sér gorr of allar íþróttir.	p. 98, 4. hann var allra manna mestr ok sterkastr ok frúðastr synum, vitr madr ok skrungr mikill (= Flat I, 39). p. 130, 16. þviat hann hafði hár baði mikill ok fagrð.	
3. kol. 2, 12: hann béli orrostu við næsta konunga ok sigraði alla.				p. 7, 5. síðan barðisk hann við þá konunga er næstir vðru, ok sigraði þá.
4.	p. 15, 14. þá strengir . . . beit, at eigi skal skera hár hans áðr en hann befir skatt af		p. 103, 2. þess strengi ek beit . . . at aldrí skal skera hár mitt né kemba hár fyr en ek hefí eigneinvaldskonungr yfir Nöregi	p. 7, 2. hann hafði þess beit strengt, at láta eigi skera hár sitt né kemba fyr en hann væri einvaldskonungr yfir Nöregi

Ágrip	Fagrskinna	Einlós	Hkr	Egils saga
	bnerjum uppðal sem af útnesi svá nitt sem Nóreg er austr til marka ok norðr til bafs (= Flat I, 571). P. 15, 11. Eftir þetta eignaðist Haraldr konungr Brándaheim allan ok norðr allt til Finmerker. P. 15, 18. Þér eftir gerast orrostur margar langar ríðir (= Flat I, 571).		azke allan Nóreg með skeptum ok skyldum (ok forráði, en deyja at þórum kosti) (= Flat I, 40). P. 106, 2. ok . . . eignaðisk þann allan Brándaheim.	(= Flat I, 569). P. 7, 7. Þaðan fór þann norðr í Brándaheim ok átti þar margar orrostur áðr þann yrði einvaldi yfir öllum Brándahegum.
6.	P. 7, 17. Þá eignaðisk þann svá vendliga alt land ok öll öðul, bæði bygðir ok setr ok úteyjar eignaðisk þann, svá markir allar ok alla auðn landsins; vöru allir búendr þans leigumenn ok landbúar (= Flat I, 40).		P. 104, 6. at þann eignaðisk öðul öll ok lét alla böendr gjalda sér landskyldir bæði ríka ok óríka; (þann setti jarl í hverju fylki, þann er dema skyldi lag ok landsrétt ok heimta sakeyri ok landskyldir (= Flat I, 570).	P. 11, 21: Haraldr konungr eignaðisk í hverju fylki öðul öll ok allt land, byggt ok óbyggt ok jaguel sjóinn ok vötnin ok skyldu allir búendr vera þans leigendingar, svá þeir er á mörkinu ortu (ok saltkarlarnir ok allir veiðmenn, bæði á sjó ok landi).

	Agrip	Fagrskinna	Finnlós	Hkr	Ljótssaga
7.	2, 17. ok bált ina síðustu orrostu... í Háfrsógi fyrir Jafri.	p. 15, 19. ena efstu ok hina mestu orrostu átti hann í Háfrsóði fyrir norðan Jafar við II. konunga af landi ofan, Kjötván audga ok Háklang.			
8.	3, 4. en þat var .X. vetr er hann barðisk átr til lands enn hann yrði alhvalds konungur at Noregi ok síðaði vel land sitt ok síðaði.	p. 19, 8. þat var .X. vetr er hann barðist átr til lands enn hann yrði einvaldskonungur at Noregi; hann fríðaði vel land sitt ok síðaði.			
9.		p. 19, 4. þá skar Ragnvaldr jarl á Muri bær hans ok gaf honum nafn ok kallaði Harald him bærjagra.		p. 130, 11. þá skar Ragnvaldr jarl bær hans . . . en síðan gaf Ragnvaldr honum kenningar nafn ok kallaði hann Harald inn bærjagra.	
10.	3, 8. ok átti sunu .XX. ok með morqum konum, kómu þó tveir einir til konungsnafns fyrir blóðyx ok Hákun góði.	p. 19, 11. Haraldur átti .XX. sonu ok með morqum konum ok margar komur ok morq börn; hann átti .XX. sonu eða meirr . . .	p. 6, 7. Haraldur konungur átti margar komur ok morq börn; hann átti .XX. sonu eða meirr . . .		

	<i>Ágrip</i>	<i>Fagrskinna</i>	<i>Einlór</i>	<i>Hkr</i>	<i>Egils saga</i>
11.		p. 23, 7. <i>Eiríkr blóðox sunn Haralds konungs, er konungur unni mest.</i>	p. 8, 17. <i>konum unni hann mest sona sinna ok virði hann mest.</i>	p. 144, 16. <i>konum unni Haraldr konungr mest sona sinna ok virði hann mest.</i>	
12.		p. 23, 9. <i>ok með því at Haraldr konungr var þungfarr af elli, tignaði hann Eirík i því at hann leiddi hann i háseti sitt.</i>	p. 13, 10. <i>þá þóttiz hann eigi bresleik til hafa fyri elli sakir at fara yfir land eða at stjórna konungs málum, þá leiddi hann Eirík son sinn i háseti sitt.</i>	p. 160, 1. <i>Haraldr konungr eða stjórna konungsmálum. Þá leiddi hann Eirík son sinn til hásetis sins.</i>	p. 163. . . . <i>er Haraldr hafði verið sjau tigu vetr konungr, þá seldi hann i hendr Eiríki syni sínum ríki.</i>
13.		p. 23, 13. <i>með þeirra bætti stóð ríkit .III. vetr áðr enn Haraldr konungr andaðisk.</i>		p. 161, 2. <i>Haraldr konungr lifði .III. vetr, síðan er hann hafði Eiríki gefit einvald ríkis sins.</i>	
14.	7, 17. <i>andadisk síðan á Rogalandi ok var heygð á Havgum upp frá Hasleyjarsundi.</i>	p. 23, 15. <i>hann varð sóttadömr á Rogalandi ok er heygð i Havgundi.</i>	p. 14, 1. . . . <i>andadiz Haraldr enn hárfagri á Rogalandi; er hann heygðr á Havgum.</i>	p. 161, 9. <i>Haraldr konungr varð sóttadömr á Rogalandi, er hann heygðr á Havgum við Karmtsund.</i>	p. 164, 3. . . . <i>andadisk Haraldr konungr á Rogalandi ok var gerr haugr eftirham við Havgasund.</i>

geschrieben hatte, die *Fgr* (oder eine ältere Redaktion von ihr) kennengelernt und daraus den Text seiner *EinlÓs* vervollständigt hat²⁷. Ein gleiches Verhältnis zeigt Fall 4, wo die *Hkr* eine Verbindung der Texte in *Fgr* und *Eg* zu sein scheint: Snorri hat also mehrere Quellen vor sich gehabt, während er seine Saga schrieb, und als mittelalterlicher Verfasser hat er aus seinen Quellen abgeschrieben, was er brauchen konnte.

Wichtig ist auch das Verhältnis zwischen *Hkr* und *Eg*. Man kann kaum sagen, daß zwischen diesen beiden Werken eine besonders enge Verbindung besteht. In den Fällen 5, 12 und 14 stehen *Fgr* und *Hkr* zusammen der *Eg* gegenüber; der letztere Fall ist deshalb merkwürdig, weil hier *Eg* zu *Ágrip* in der Verwendung des Wortes *andaðisk* stimmt, während *Fgr*, *EinlÓs* und *Hkr* *sóttðanðr* gebrauchen. Auch in Fall 3 gehen *Ágrip* und *Eg* zusammen. Aber in Fall 6 stimmen *EinlÓs* und *Eg* so sehr überein, daß man an eine gemeinsame Quelle denken muß; in der *Hkr* hat Snorri versucht, die zu starken Ausdrücke zu dämpfen²⁸. Ähnlich scheint der folgende Fall zu sein: in *Eg* 11, 14—21 wird erzählt, mit welcher Härte Harald gegen diejenigen auftrat, die er als aufrührerisch betrachtete, und zwar in Worten, die uns an ähnliche Ausdrücke über Olaf den Heiligen und dessen Bekehrungsarbeit erinnern. In der *Hkr* fehlt dieses Stück, entweder weil Snorri es nicht in seiner Quelle gefunden oder weil er es absichtlich fortgelassen hat.

An einigen Stellen scheint eine kurze Lebensbeschreibung von Haraldr hárfagri durchzuschimmern. Aber weit wichtiger ist es, daß wir an einigen der oben angeführten Stellen einen so großen Unterschied in der Auffassung von Haralds Lebensarbeit finden, daß wir zwei nebeneinander fortlaufende Stränge der Tradition annehmen müssen. Auf der einen Seite stehen *Fgr* und *Ágrip*²⁹, die Harald loben als den Fürsten, der das Land *siðaði* und *friðaði*; das ist die Auffassung, die man in Trondheim von ihm hegte. Dagegen betrachten Snorri und die *Egilssaga* Harald als einen Tyrannen, der den Bauern den freien Besitz des Bodens entzog und sie zu Pächtern herabsetzte, eine unerträgliche Gewalttat, die viele Geschlechter aus dem Lande vertrieb und die Kolonisation Islands kräftig förderte. Was Snorri mit den Worten *eignaðisk hann óðul öll* gemeint hat, ist schon längst eine Kontroverse. An eine wirkliche Konfiskation, auf einer Rezeption des französisch-englischen Lehnrechtes beruhend, hat Taranger gedacht³⁰, aber davon kann im 9. Jahrhundert kaum die Rede sein. Andere haben die Aufhebung des óðal

²⁷ Für *Fgr* > *Hkr* vgl. Aðalbarnarson z. a. S. und Indrebø in Arkiv 54, S. 76.

²⁸ Schreiner, *Saga og Oldfunn*, S. 6, und Edv. Bull, *Norsk Hist. Tidsskr.* V, 4, 1920, S. 484—485.

²⁹ Gjessing, *Undersøgelse af Kongesagaens Fremvæxt*, Oslo 1873, S. 34—37; er betrachtet als ihre Quelle nicht „en selvstændig Haralds saga hárfagra, men et sammenhængende, skjønt meget kortfattet omrids af Noregs historien af indhold omtrent som man kunde tænke sig den af Theodorik citerede *Catalogus Regum Norvagiensium*, eller maaske snarere Ares frodes *Ævi Noregs konunga i den Ældre Íslendingabók*“.

³⁰ In *Norsk Hist. Tidsskr.* IV, 4, 1907, S. 98—128.

als eine weniger richtige Andeutung für eine Steuererhebung betrachtet³¹, wie wir das in der *Fgr* lesen (siehe oben Fall 4). Nun ist erstens die Einführung einer solchen Steuer ein Anachronismus³², und weiter gehen die beiden Quellengruppen in der Beurteilung Haralds zu weit auseinander, um das Motiv der Aufhebung des óðal nur als eine falsche Interpretation einer Steuererhebung zu betrachten. Es ist einleuchtend, daß die Einigung Norwegens nicht ohne Gewalt geschehen konnte; nach den Kämpfen von Solaskel und Hafstrsjörðr wird Harald den Widerstand in SW-Norwegen mit harter Hand gebrochen haben. Schon Yngvar Nielsen hat die Meinung verteidigt, daß nur das óðal-Recht einiger mächtiger Familien aufgehoben wurde, und daß die Überlieferung daraus gemacht hat, die ganze óðal-Einrichtung sei verschwunden. Das ist tatsächlich sehr wahrscheinlich; Edv. Bull versucht zu beweisen, daß diese Vorstellung auf Ari fróði zurückgehe, der sie wieder von Þorgeirr af ráðskollr, der um 995 in Nidaros lebte, gehört haben solle; Ari habe, was nur für Trøndelag und Møre Geltung hatte, auf ganz Norwegen bezogen. Während die norwegische Tradition Harald immer mehr als den großen Friedensstifter und Gründer der norwegischen Einheit betrachtete — eine Vorstellung, die ihren Niederschlag in *Fgr* und *Ágrip* gefunden hat —, verhartete man auf Island bei Aris Auffassung, namentlich in den Kreisen jener Geschlechter, deren Stammväter vor Harald fliehen mußten. Wir müssen die beiden Auffassungen also als eine norwegische und eine isländische Tradition scharf voneinander trennen.

Besonders wichtig sind nun die Fälle, wo beide Gruppen einander begegnen. Dazu gehören nicht die Stellen, wo *Fgr* und *Hkr* zusammengehen (wie in den Fällen 2. 4. 5. 12 und 13), weil hier unmittelbare Berührung angenommen werden darf. Anders verhält es sich mit den Fällen, wo *Ágrip* und *Fgr* einerseits und Snorri (mit der *Eg*) andererseits denselben Wortlaut haben. Das gilt von den folgenden Stellen: 1. Harald übernahm die Regierung nach seines Vaters Halfdan des Schwarzen Tod; 2. er hatte 20 Söhne von vielen Frauen; 3. er starb in Rogaland und wurde zu Haugasund bestattet. Das sind Mitteilungen, die man in der *konungaæfi* Aris erwarten kann; hat man hier vielleicht die Spuren der älteren *Íslendingabóke*, die nach Aris Umarbeitung verlorengegangen ist? Mit besonderer Sorgfalt wird Ari die chronologischen Daten behandelt haben; wenn die isländische Gruppe Snorri-*Egils saga* berichtet, daß Harald zehn Jahre alt war, als er die Regierung antrat, und dies in *Ágrip* und *Fgr* fehlt, dann dürfen wir das Aris Berechnungen zuschreiben. Auch die Mitteilung, daß Harald noch drei Jahre gelebt hat, nachdem er von der Regierung zurückgetreten war, darf man hierzu rechnen, auch wenn sie nur in *Fgr* und *Hkr* steht. Es bleiben in den Einzelheiten noch Unsicherheiten genug, aber ich möchte glauben, daß den so stark auseinandergehenden Erzählungen in den isländischen Quellen

³¹ E. Hertzberg, Norsk Hist. Tidsskr. IV, 4, 1907, S. 161—191.

³² Edv. Bull in Norsk Hist. Tidsskr. V, 4, 1920, S. 487—490.

eine kurze Übersicht über Haralds Regierung zugrunde gelegen hat, deren Charakter mit den *konungaæfi*, wie Ari sie verfaßt hat, übereinstimmt, und daß sich hieraus zwei parallele Traditionen in Norwegen und Island entwickelt haben, die in der Auffassung von Haralds Lebensarbeit stark auseinandergehen.

Die Verurteilung von Haralds Auftreten als tyrannisch stimmt mit einer Verherrlichung des Freiheitssinnes der isländischen Kolonisten zusammen, die ja lieber ihren Familienbesitz aufgaben, als sich ihrer Freiheit berauben zu lassen³³. Aber man hat dadurch Harald zugeschrieben, was in Wahrheit das Resultat einer späteren Entwicklung gewesen ist. Eine unfreundliche Stimmung gegen den König wie in der *Egilssaga* kann die Folge einer in Kveldúlf's Geschlecht gepflegten Tradition sein: diese enthielt nicht nur die Abenteuer der norwegischen Stammväter, sondern warf auch ein helles Licht auf die Konflikte, in die die späteren Geschlechter mit den norwegischen Königen verwickelt waren; der scharfe Gegensatz zwischen Egill und Eiríkr blóðox hat Anlaß gegeben, das Verhältnis von Kveldúlf und Skallagrímr mit ebenso schwarzen Farben zu malen³⁴. Es dünkt mich wahrscheinlich, daß Snorri, der diese Traditionen gut gekannt haben muß, sie übernommen und deshalb das Bild von Harald Schönhaar als den energischen Bekämpfer der Autonomie der Bauerngeschlechter und dadurch auch als den Veranlasser der isländischen Kolonisation in eine klassische Form gebracht hat³⁵.

Haben wir uns bei der Rekonstruktion der ältesten *Haraldarsaga* nicht zuviel von unserer Phantasie leiten lassen, sondern liegt tatsächlich ein solcher kurzer Bericht der späteren isländischen Historiographie zugrunde,

³³ S. Sagawerke wie die *Laxdælasaga*, die *Harðarsaga*, die *Flóamannasaga*, die *Eyrbyggjasaga* und die *Vatnsdælasaga*.

³⁴ In diesem Zusammenhang müssen wir auf den egoistischen Charakter von Kveldúlf, Skallagrímr und Egill hinweisen, die deshalb leicht mit Fürsten in Konflikt kommen mußten, die Norwegens Einheit gegen die Eigenbrötelei des Landadels verteidigen wollten (vgl. Lie, *Studier i Heimskringlas Stil*, S. 97—98).

³⁵ Daß diese Auffassung unhistorisch sei, hat Koht zu beweisen versucht (*Sagaernes Opfatning af vor gamle Historie*, in *Norsk Hist. Tidsskr.* V, 2, 1914, S. 379—396, und *Kampen om Magten i Norge i Sagatiden* ebda. V, 8, 1930, S. 110—127); er weist darauf hin, daß Snorri Haralds Zeit betrachtet hat vom Standpunkt der späteren Entwicklung Norwegens, als der Gegensatz zwischen der wachsenden Königsmacht und dem alten unabhängigen Bauernadel das Leitmotiv geworden war. Seine Bemerkung, Harald habe in jedem fylki Jarle eingesetzt (*EinlÖr* 6, 6—7 und *Hkr* I, 104, 10—11), ist von den Ereignissen in Sverris Zeit beeinflußt worden. Es ist natürlich nicht sicher, daß diese Betrachtungsweise nur Snorri eigen war und nicht vielmehr jene der isländischen Historiographen im allgemeinen; sicher ist nur, daß Snorri nach seiner *EinlÖr* seine allzu scharfen Ausdrücke gemildert hat, wahrscheinlich weil er hatte begreifen lernen, daß die Politik der norwegischen Könige in jeder Hinsicht gerechtfertigt war, und er wohl auch ein weniger ungünstiges Urteil aussprechen mußte, nachdem er selbst in ein persönliches Verhältnis zu einem norwegischen König gekommen war.

dann ist es unsere Aufgabe, zu untersuchen, wie aus einem so einfachen und nüchternen Anfang eine so reiche und in mancher Hinsicht romantische Überlieferung hat hervorgehen können.

5. DIE ENTWICKLUNG DER HISTORISCHEN ÜBERLIEFERUNG

Die älteste der uns erhaltenen Sagas über Harald ist *Ágrip*. Sie zeigt auch in der Lebensbeschreibung des Königs den doppelten Charakter eines kurzen Auszugs und einer ausführlich behandelten Geschichte. Hierzu gehört in erster Linie ein Exkurs über das Julfest, der mit einer vorangehenden, aber in der Handschrift nicht erhaltenen Sage über Haralds Vater Halfdan zusammenhängt. Sehr ausführlich ist auch die Snjófríðr-Episode, deren märchenhafter Charakter den Verfasser gefesselt zu haben scheint; Snorri hat sie später fast wörtlich in seine *Hkr* übernommen. Diese Geschichte ist merkwürdig erstens durch ihre Einleitung, die von Snjófríðs Sohne Ragnarr handelt und von ihm erzählt: *var hann kallaðr seiðmaðr, þat er spámaðr*; schon F. Jónsson hat bemerkt³⁶, daß diese eigentümliche Worterklärung auf eine lateinische Quelle hinweist, aus der *Ágrip* und die *HN* geschöpft haben³⁷. Zweitens durch den Umstand, daß das Julabenteuer Halfdans und die Snjófríð-Sage beide mit Hadaland verbunden sind und daß dieses Gebiet als ein richtiges Trollenland beschrieben wird. Die Sagen werden also in einer Gegend erzählt worden sein, wo man von Hadaland eine solche Vorstellung hatte³⁸; man kann an die Küstengebiete des Oslofjordes denken, in denen auch Haralds Familie einheimisch war.

Es gibt noch einen merkwürdigen Zusatz in *Ágrip*. Beim Bericht über die letzte und entscheidende Schlacht heißt es: Er hatte einen letzten Kampf mit einem König, der Skeiðarbrandr genannt wurde, in dem Hafrsvágr an der Küste Jæders, und Brandr entfloh nach Dänemark und fiel in einem Kampf in Vinland, *sem segir í kvæði því er heitir Oddmjór, er gort er um konungatal*. Von diesem Liede werden sodann vier Zeilen angeführt, aus denen wir ersehen, daß der Verfasser von *Ágrip* die Kenning *skeiðarbrandr* als einen Eigennamen ansah und also nur mäßige Kenntnisse von der Skaldentechnik gehabt haben kann. Was er von diesem Brandr erzählt, deutet darauf hin, daß er von dem Gedichte *Oddmjór* mehr Strophen gekannt hat; wir dürfen

³⁶ Aarbøger 1928, S. 281—282.

³⁷ Anne Holtsmark, Edda 38, 1938, S. 155, schließt aus dem Fehlen dieser Mitteilung in *HN*, daß *Ágrip* und *HN* nicht auf eine gemeinsame lateinische Quelle zurückgehen können. Der Catalogus regum Norvagiensium kann aber in mehreren Fassungen umgelaufen sein, und vielleicht hat der Verfasser von *Ágrip* daneben auch eine in der Landessprache abgefaßte Liste gekannt, der er nicht nur Namen wie Dagr und Fróði für Haralds Söhne hat entnehmen können, sondern die ihn auch dazu führen konnte, die falsche Übersetzung *Sigvardus gigas* in das ursprüngliche *Sigurðr brisi* zu bessern.

³⁸ Vgl. Koht, Edda 2, S. 85 ff.

also annehmen, daß in Norwegen ein solches *konungatal* bekannt war und daß der Verfasser von *Ágrip* daraus geschöpft hat. Hier zeigt sich also dieselbe Verwendung von Skaldenstrophen, die Snorri später zu einem wissenschaftlichen System erheben wird; uns interessiert aber die stümperhafte Manier, mit der es in *Ágrip* geschieht: der Verfasser holt aus einer Strophe etwas ganz anderes, als darin zu lesen ist. Daß Snorri diese Strophe in seiner *Hkr* nicht angeführt hat, wundert uns nicht; er hat natürlich den Fehler der *Ágrip* gesehen, ohne den die Strophe nichts enthält, das sie des Zitierens wert macht. Außerdem konnte Snorri daneben Lieder wie die *Glymdrápa* und *Hrafnsmál* benutzen.

Der Verfasser von *Ágrip* hat also wahrscheinlich eine kurze Haraldarsaga gekannt, wie wir sie im vorigen Kapitel als Einleitung zu einer Hákonarsaga umschrieben haben. Sie war in lateinischer Sprache abgefaßt, und man kann sie deshalb mit der annalistischen Arbeit vergleichen, die Sæmundr fróði geschrieben haben soll. Während seines Aufenthaltes in Norwegen ist der Verfasser von *Ágrip* dann auch mit einigen Volkserzählungen über Harald und Halfdan bekannt geworden, aber wohl nicht unmittelbar aus dem Volksmund, sondern vielmehr durch eine lateinische Schrift; diese könnte auch den Exkurs über das heidnische Julfest und das Snjófrid-Abenteuer enthalten haben. Er selbst ist dann darauf verfallen, den kurzen Bericht von der Schlacht im Hafrsfjörðr mit einer Skaldenstrophe auszustatten. Das ist der erste Schritt auf dem Weg zu Snorris Meisterwerk; aber der Anfang war noch sehr mangelhaft: der neue Stoff, den der Verfasser heranzog, war, historisch betrachtet, wertlos, und von einer Skaldenstrophe verstand er nur einen dürftigen Gebrauch zu machen.

Die *Fagrskinna* zeigt eine selbstbewußtere Methode, um der mageren Tradition über Harald mehr Farbe zu geben. Aber auch hier stehen wir noch am Anfang der neuen Richtung in der isländischen Historiographie. Ihr Verfasser hat den Nutzen von Skaldenliedern verstanden³⁹, aber in seiner Freude über diese Einsicht kopiert er ein ganzes Lied und beeinträchtigt dadurch die Komposition seiner Erzählung. Er hat diese kaum mit einer Beschreibung von Haralds Gestalt und Charakter eingeleitet, als er auch schon 15 Strophen des *Haraldskvæði* zitiert. Dadurch schießt er übers Ziel hinaus, denn statt einer Beschreibung von Haralds *hirðprýði* bekommen wir eine solche seines Hofes, wobei sogar die Gaukler und die Possenreißer nicht vergessen werden. Es ist merkwürdig, daß dabei diejenigen Strophen des *Haraldskvæði*, die über die Schlacht im Hafrsfjörðr handeln, fehlen und bis zur Beschreibung des Kampfes selbst aufbewahrt sind. Offenbar hat der Verfasser sie nicht als Glied des *Haraldskvæði* gekannt, denn er schreibt sie fälschlich dem Þjóðólfr ór Hvini zu. Vielleicht hat er das Lied dieses nor-

³⁹ Zusammen mit den Skaldenstrophen kann auch ein Stück Tradition auf Island bekannt geblieben sein, vgl. die Strophe über Rognvaldr réttileinn, die auf der Hochzeit von 1119 nachgeahmt worden ist (vgl. Paasche, Norsk Lit. hist. I, S. 348).

wegischen Skalden in Norwegen kennengelernt, wo er zwischen 1220 und 1230 seine Kompilation gemacht hat; das hindert natürlich nicht, daß auch die isländische Überlieferung es schon gekannt hat.

Der Verfasser der *Fagrskinna* hat noch mehr Daten gesammelt. Wir finden bei ihm eine ausführliche Darstellung des Streites zwischen Jarl Atli von Sogn und Jarl Hákon, wobei zwei Strophen des *Háleygjatal* angeführt werden. Wir haben schon § 3 festgestellt, daß das aus der *Hlaðajarlasaga* herkommen muß. Diese war Harald gegenüber nicht feindlich eingestellt, weil das Jarlengeschlecht von Harald sehr begünstigt worden war und ihm deshalb auch immer treu geholfen hat. Vielleicht war in eine jüngere Fassung dieser Saga auch das *Haraldskvæði* aufgenommen und hat die *Fgr* es daraus entlehnt.

Die A-Fassung hat einen Zusatz, der ausführlich über Haralds Verhältnis zu Ragna erzählt. Da dieser Zusatz erst im Anfang des 14. Jahrhunderts in Norwegen entstanden sein wird⁴⁰, ist er für die Entwicklung der isländischen Geschichtsschreibung nicht unmittelbar von Bedeutung. Aber wir können doch nicht ganz an ihm vorübergehen, weil er einen unerwarteten Beweis dafür liefert, daß sich um Harald im Laufe der Jahrhunderte immerfort neue Sagen gebildet haben. Er ist mit Ostnorwegen verbunden, und zwar besonders mit Hadeland, das jetzt nicht mehr ein Trollenland ist. Eine reine Volkstradition ist diese Geschichte aber auch nicht, denn sie zeigt den Stempel der kirchlichen Kreise, die sie gepflegt haben. Es ist ergötzlich zu lesen, wie sehr der geistliche Verfasser bestrebt gewesen ist, den mächtigen Harald als einen fast christlichen Fürsten darzustellen. Das sehen wir nicht nur aus Haralds Gesetzen zur Wahrung des Rechtes der Frauen, über ihre Person zu verfügen, sondern auch aus seinem feierlichen Gelübde, keinen Gott zu verehren als den, der die Sonne und den Himmel geschaffen hat. Damit wird eine Darlegung verbunden, wie töricht es ist, an Götzen zu glauben, die in Stöcken und Steinen wohnen, wie man das von einem Missionar erwarten möchte, der die unwissenden Heiden von ihren groben Irrtümern abwenden will. Sogar in der Wortwahl (*yfirgjarnligan hug, því er þat markandi, viðræmiligr*) verrät sich der geistliche Verfasser.

Es haben sich also sowohl in Trondheim wie am Oslofjorde Sagenkreise gebildet um die Person des Stifters der norwegischen Dynastie. Diese Überlieferungen haben Motive aus Volkssage und Legende verwendet, aber sind dennoch nicht als eine richtige Volkstradition zu betrachten. Sie gehören jedenfalls in die Kreise der Kleriker, und deshalb hat sich wohl auch in diesen Kreisen die eigentümliche Vermischung von legendarischer Erzählung und Dokumentation durch Skaldenstrophen ausgebildet. Vergleichen wir *Ágrip* mit *Fgr*, so bemerken wir, wie groß der Fortschritt ist. In *Ágrip* werden die sagenhaften Elemente mit einer gewissen Vorliebe behandelt und als eigenständige Episoden in Haralds Lebensgeschichte ein-

⁴⁰ G. Storm in Christ. Vidensk. Selskabs Forhandl. 1875, S. 81—88.

gefügt. Die Verwendung von *Oddmjór* beweist, wie unsicher die Geschichtsschreibung am Ende des 12. Jahrhunderts in dieser Hinsicht noch ist, wenigstens gilt das von den norwegischen Verfassern: schon ein halbes Jahrhundert früher hatte Ari bewiesen, daß man auf Island solche Schwierigkeiten besser zu überwinden wußte. Auch die *Fgr*, ebenfalls in Norwegen geschrieben, zeigt den Fortschritt in dieser Wissenschaft, die zugleich eine Kunst war. Märchen und Legenden interessieren diesen nüchternen Verfasser nicht; wenn er die dürftige *Haraldarsaga* reicher ausstatten will, dann sucht er sich seinen Stoff, wo ein moderner Verfasser ihn suchen würde: in anderen Sagawerken und in Skaldengedichten. Dennoch ist er nur ein Kompilator und kein Künstler: er hat kein Auge für das Gleichgewicht seiner Darstellung. Hat er irgendwo einen ausführlichen Bericht über Jarl Atli gelesen, so nimmt er ihn in extenso auf, auch wenn er nur indirekt etwas mit Harald zu schaffen hat. Gegen die vier Zeilen über die Schlacht im Hafrsfjörðr heben sich die mehr als dreißig Zeilen über Atli eigentümlich ab. Überdies ist das Stück ungeschickt angebracht: obgleich die Atli-Episode voraussetzt, daß Harald in Trondheim herrscht, erzählt die *Fgr* erst nachher von der Eroberung dieses Gebietes und von dem Eid, den Harald geleistet haben soll. Nicht weniger ungeschickt ist der Verfasser, wenn er Skaldenlieder anführen will: seine Saga scheint zuweilen mehr eine Paraphrase solcher Gedichte zu sein als eine Prosaerzählung mit eingestreuten Strophen.

Von diesem Verfasser zu Snorri ist ein großer Schritt in der Entwicklung der isländischen Geschichtsschreibung; hier zeigt es sich, welche Bedeutung die Verbindung von Künstler und Gelehrtem, wie sie Snorri zeigt, für die Überlieferung gehabt hat. Als Snorri seine *Ólafssaga* schrieb, wollte er sie mit einer Einleitung versehen, die auch Haralds Geschichte enthielt. Seine Darstellung bekommt aber erst mit Hákon Aðalsteinsfóstri mehr Farbe, wenn er auch hier stark kürzt: über Hákons Erziehung in England erzählt er nichts von den romantischen Geschichten, die wir in *Fgr* und *Hkr* finden. Snorri hat hier sichtlich eine ältere Quelle benutzt, entweder eine selbständige Hákonarsaga oder eine Übersicht der norwegischen Könige als Einleitung zu einer der beiden *Ólafssagas*. Man bekommt den Eindruck, daß Snorri auf diesen Teil nicht viel Sorgfalt verwendet hat; er ist ungleichmäßig und nachlässig. Zuweilen gibt er lange Namenreihen (Haralds Söhne, die Reichsteilung), zuweilen wird er ausführlicher und zitiert Skaldenstrophen, wie in der Geschichte von Rognvaldr réttilbeini oder bei der Aussöhnung Haralds mit seinem Sohn Hálfðan svarti.

Als Snorri dann daran ging, eine selbständige Saga über Harald Schönhaar zu schreiben, sammelte er zunächst den dazu nötigen Stoff. Im allgemeinen können wir nachweisen, was er älteren Quellen entlehnt haben wird. Wir nannten schon die Snjófrid-Episode, die buchstäblich aus *Ágrip* abgeschrieben ist. Es gibt in diesem Stück einige Sätze, die in *Ágrip* fehlen und dennoch für den Zusammenhang nicht ohne Bedeutung sind. Schon

F. Jónsson hat angenommen⁴¹, daß Snorri eine bessere Fassung von *Ágrip* gekannt hat als die uns erhaltene Handschrift. Es zeugt wieder für Snorris klares Urteil, daß er andere Zusätze, wie z. B. den Exkurs über das Julfest, fortgelassen hat.

Wir führten schon an, daß er den Stoff von *Fgr* benutzt hat, jedenfalls die darin aufgenommenen Skaldenstrophen; auch hier zeigt er Takt, indem er nur einen Teil anführt und den Zusammenhang der Erzählung nicht mit ihnen zerreißt. Die Atli-Episode hat er jedoch nicht aus *Fgr* geholt, sondern er kannte eine parallele Fassung, die, wie wir in § 2 zeigten, in mancher Hinsicht mit *Fgr* übereinstimmte, aber in einigen Fällen sich von ihr entfernte. Es ist wieder die *Hlaðajarlasaga*, die diese Erzählung beige-steuert haben wird.

Snorri war ein Meister der Synchronisierung der Ereignisse, die er aus verschiedenen Quellen kannte. Das zeigt die Weise, wie er die Saga der Orkadenjarle verwendet hat. Es war anscheinend eine alte Überlieferung, daß der Mœrajarl Rognvaldr dem König nach der Erfüllung seines Gelübdes Bart und Haupthaar geschnitten habe. Von ihm stammte aber auch das Jarlengeschlecht der Orkaden ab. Die Jarlasaga erzählte, daß Harald während einer Westfahrt die Inseln in der Nähe Schottlands erobert und von diesen die Orkaden und Shetlandinseln Rognvaldr gegeben hatte als einen Schadenersatz für dessen Sohn Ivarr, der auf diesem Kriegszug gefallen war. Eine solche Expedition ist nur denkbar nach der vollständigen Unterwerfung Norwegens; deshalb stellte Snorri sie auch nach der Schlacht im Hafrsfjord. Dann erzählte er die weitere Geschichte der Orkaden bis zu Torf-Einarr, der durch seinen Kampf mit Hálfðan háleggðr wieder mit Harald in Berührung kommt, um so mehr, als dieser dadurch veranlaßt wurde, einen zweiten Zug nach den Inseln zu unternehmen. Snorri hat diese Erzählung gerne aufgenommen, weil nach der Schlacht im Hafrsfjord von Harald nicht viel mehr zu berichten war als seine lange und glückliche Regierung. In der Mitte des Stückes, das er der Jarlasaga entnommen hat, fügt er die Snjófrid-Episode aus *Ágrip* ein, weil er dafür keine bessere Stelle wußte. Weil Snjófrid die Mutter Hálfðans háleggðr gewesen sein soll, der mit Torf-Einarr in Konflikt geriet, mußte die Heirat mit Snjófrid erst erzählt werden. Auf die Schwierigkeiten, die dadurch für eine richtige Chronologie entstehen, werden wir erst später des Näheren eingehen. Wenn die Geschichte nicht in ein Schema von Jahreszahlen gepreßt wurde, sondern sich nur mit vagen Zeitangaben begnügte, bemerkte man nicht so leicht, daß die Chronologie nicht ganz in Ordnung war.

Bedeutender war der Zusatz, den Snorri im Anfang von Haralds Leben machen konnte. Wir haben darüber schon gesprochen, als wir in § 3 *Hkr* und *Eg* miteinander verglichen, und mußten uns dort vorläufig mit einem non liquet begnügen. Die hier erzählten Ereignisse einer Hákonar-

⁴¹ Vgl. Aarbøger 1928, S. 282.

saga góða zuzuschreiben, ist kaum angängig, und die *Hlaðajarlasaga* kann auch nicht in Betracht kommen, weil mehrere Ereignisse außerhalb des trondheimischen Gebietes stattfinden. Das gilt besonders von dem Kampf mit den Königen Upplands, der der Eroberung Trondheims vorausliegt. Da der Verfasser der *Eg* mitteilt, daß auch darüber *langar frásagnir* vorlagen, muß es eine Quelle gegeben haben, die diese enthalten hat. Zu Haralds Beziehungen zu Uppland gehört auch sein Onkel Gutthormr, der ihm immer treu geholfen hat und der deshalb auch nach der endgültigen Eroberung des ganzen Landes die Verwaltung über Vík und Uppland bekam. Auch in der Ragna-Erzählung in *Fgr A* spielt dieser Herzog eine bedeutende Rolle. Als er aber in Túnsberg starb, dachte Harald nicht daran, seine Söhne, die damals noch Kinder waren, zu seinen Nachfolgern zu machen. Snorri berichtet sehr kurz, daß Harald das Gebiet seinem eigenen Sohne Gutthormr übergab, der also den Namen seines Onkels bekommen hatte. Wieder gehen in diesem Punkt *Hkr* und *Eg* auseinander. Letztere Quelle erzählt ausführlich, wie Harald nach Gutthorms Tod die Brüder Hallvarðr harðfari und Sigtryggr snarfari, die aus Vík gebürtig waren, nach Túnsberg schickt, um dort die Söhne Gutthorms zu holen. Auf der Rückreise werden sie von Kveldúlfur und Skallagrímur überfallen, und dabei verlieren die beiden Kinder das Leben. Die Geschichte hat ebensoviel mit der Überlieferung von Kveldúlfur und dessen Söhnen zu schaffen wie mit jener Haralds, und es ist deshalb verständlich, daß hier die *Eg* ausführlicher ist als die *Hkr*. Aber dennoch befremdet es, daß Snorri, falls er diese Geschichte gekannt hat, sie so ganz übergangen hat. Die *Egilssaga* kennt auch die Namen der beiden Kinder: Sigurðr und Ragnarr; Snorri scheint sie nicht gekannt zu haben. *Hkr* und *Eg* werden hier also nicht aus derselben Quelle geschöpft haben; sie sind deshalb auch schwerlich beide von Snorri geschrieben. Snorris Quelle war hier ein ebenso sachlicher Bericht wie die alte *Haraldarsaga*. Gutthormr spielt eine Rolle in der Geschichte der Heirat von Haralds Vater Hálfdan mit Ragnhildr; das ist eine typische Hadeland-Fabel, in der dieses Gebiet als Trollenland gilt. Weiter kommt Gutthormr noch in Haralds Kampf mit den Kleinfürsten in SO-Norwegen vor, aber nur als Statist, der Rat gibt und mitkämpft. Nach Haralds Gelübde soll sein Onkel ihm für die dabei gesprochenen Worte Dank gesagt haben. Weiter hören wir noch:

- c. 21. *Guthormr bertogi hafði alla stjórn landsins um Víkinna ok um Upplandin, þá er konungur var eigi nær.*
- c. 27. *Guthormr bertogi sat optast í Túnsbergi ok hafði yfirsókn alt um Víkina þá er konungur var eigi nær* (Wiederholung von c. 21), *ok hafði þar landvörn; var þar mjök herskátt af vikingum.*
- c. 28. *Guthormr bertogi var sótt dauðr í Túnsbergi. Þá gaf Haraldr konungur yfirsókn ríkis þess alls Guthormi syni sínum ok setti hann þar höfðingja yfir.*

Gutthorms Rolle in einer Hadelandssage deutet auf eine Tradition in SO-Norwegen. Dafür gibt es mehrere Anhaltspunkte, besonders eine Übereinstimmung mit *Fgr A*, die eine Interpolation über Haralds Gelübde ent-

hält. Snorri sagt nach diesem Gelübde: *Þessi orð þakkaði bonum mjök Guthormr bertogi ok lét þat vera konungligt verk at efna orð sín*. Das ist fast wie ein schwaches Echo der Geschichte in *Fgr A* (S. 387), wo Gutthormr eine große Rede hält, um Harald für sein Gelübde zu loben und ihm die Unterstützung der *hirð* zu versprechen; darauf gibt der König ihm ein genau bestimmtes Gebiet am Oslofjord. Beachtenswert ist in dieser Erzählung noch, daß die Szene des Gelübdes örtlich und zeitlich so bestimmt wird: *ok var þessi fyndr á Haðalandi hinn átta dag jóla*. Das bedeutet: es war eine *heiststrenging* in optima forma⁴², wie wir sie zum Beispiel auch aus der *Jómsvíkingasaga* kennen. Wie war das Verhältnis zwischen Geschichte und Sage mit Hinsicht auf dieses Motiv?

Das Gelübde ist eigentümlich durch die daran geknüpfte Bedingung: Haupthaar und Bart nicht zu schneiden, ehe es ausgeführt sei. Das Motiv, daß Rognvaldr nach der Schlacht im Hafrsfjord tatsächlich das Haar geschnitten habe und daß seitdem Haralds Zuname *lúfa* in *bárfagri* geändert worden sei, zeigt, wie fest dieser Zug in Haralds Lebensgeschichte verwurzelt ist. Moltke Moe hat bemerkt⁴³, daß das Wort *lúfa* eigentlich die „Glückshaube“ bedeutet, also eine Bezeichnung der *hamingja* ist, die Harald angeboren war. Später wurde es als „verfilztes Haar“ aufgefaßt, und der Gegensatz zu dem anderen Zunamen *bárfagri* forderte eine Erklärung. Daß man diese in dem biblischen Nazaräergelübde (Mos. 4, 6) gesucht habe, ist wenig wahrscheinlich: der Brauch, das Haupthaar nicht zu schneiden oder sich nicht zu rasieren, ehe eine bestimmte Tat ausgeführt worden war, war sowohl bei anderen germanischen Stämmen wie bei indogermanischen Völkern bekannt⁴⁴. Eine schlagende Parallele bietet der Baldermythos, der etwas Ähnliches von dem jungen Váli erzählt. Daß man für dieses Gelübde, das für die Geschichte Norwegens so unermeßliche Folgen hatte, eine *heiststrenging* beim Julfest als Rahmen wählte, ist ein durchaus nordischer Gedanke. Hier kann also die Interpolation in *Fgr A* etwas Altes bewahrt haben, denn hier bildet die Eidesleistung eine besondere Szene. Die übrigen Quellen versäumen nicht, das Gelübde mitzuteilen, aber lassen die Begleitumstände fort. Mit Ausnahme von Snorri. Und dieser stimmt ganz merkwürdig zu der Erzählung in *Fgr A*, und zwar insofern, als auch er Harald den Gott anrufen läßt, *er mik skóp ok öllu ræðr*; als Gutthormr darauf Harald lobt, verspricht er noch, keinen anderen Gott zu verehren *nema þann er öllu ræðr*. Es dünkt mich unwahrscheinlich, daß dieser Satz von Snorri stammt, auch wenn er nur bei ihm zu finden ist, denn Snorri wußte ganz genau, daß Harald noch Heide war und daß erst sein Sohn Hákon durch seine Erziehung in England Christ wurde. Deshalb kann man eher annehmen, er habe diesen Satz gedankenlos aus seiner Quelle abgeschrieben, und zwar aus derselben Quelle, aus der auch die Interpolation in *Fgr A* geflossen ist. Dieser Umstand zusammen

⁴² Vgl. de Vries, *Altgerm. Rel.gesch.* II, § 133.

⁴³ *Samlede Skrifter* II, S. 136—140.

⁴⁴ A. Bugge, *Edda* 7, 1917, S. 166—170.

mit dem Auftreten des Herzogs Gutthormr weist auf eine Tradition in SO-Norwegen hin. Die Antwort auf die Frage, ob Snorri eine solche Überlieferung hat kennen können, ist leicht: er war als Gast des Herzogs Skúli den ganzen Winter 1218—1219 in Túnsberg, und weil eben in dieser Zeit auch König Hákon dort residierte, wird sich dort ein auserlesener Kreis hervorragender Männer zusammengefunden haben. Damals wurden auch die Pläne einer Heirat zwischen Hákon und Skúlis Tochter erwogen; wird die *sagnaskemtun* der langen Winterabende nicht auch die Geschichte der früheren Könige gewählt haben? Gewiß wird Snorri, der bereits daran dachte, eine norwegische Königsgeschichte zu schreiben, dort Gelegenheit gehabt haben, die in diesem Teile Norwegens heimische Tradition kennenzulernen und sich darüber seine Notizen zu machen, die er später in seiner *Heimskringla* verarbeitete. Dies wird um so wahrscheinlicher, wenn wir annehmen dürfen, daß der König und der Jarl ihn zu seiner Arbeit angeregt haben. Hier in Túnsberg wird er auch die Berichte aus der schwedischen Geschichte, besonders die Aki-Episode, gehört haben. Er hat zweifellos Haralds Gautlandzug an einer willkürlichen Stelle in Haralds Lebensgeschichte angebracht, denn unmittelbar vor der Schlacht im Hafrsfjord kann Harald sich nicht so weit außer Landes begeben haben. Der Zug hat aber sicherlich stattgefunden; das beweist die *Glymdrápa*, die einen Kampf auf der Heide (wohl der Krieg in Heiðmörk), einen Kampf mit zwei Königen auf dem Meere (wahrscheinlich Hafrsfjord) und weiter einen Kampf in Gautland und einen Zug nach dem Westen erwähnt.

6. GESCHICHTE UND SAGE

Wenn wir die *Haraldarsaga* in der *Hkr* lesen, bekommen wir den Eindruck einer gutgebauten Lebensgeschichte, die viele ausführlich und genau erzählte Ereignisse enthält. Wir glauben einen durchaus historischen Bericht zu lesen, der durch ein legendarisches Motiv gewürzt ist, aber dadurch in seinem geschichtlichen Wert nicht beeinträchtigt wird. Wir wissen ja, daß der mittelalterliche Mensch einen naiveren Glauben hatte als wir modernen Forscher und daß das, was wir als wunderbare und deshalb unwahrscheinliche Erzählung betrachten, ihm als unbezweifelbare Wahrheit gegolten haben kann. Unsere Bewunderung steigt noch, wenn wir Snorris Arbeit neben die seiner Vorgänger legen; bei diesen verrät sich die mehr oder weniger gewalttätige Verbindung ungleichartiger Überlieferungen schon durch die Unebenheit der Darstellung, Snorri aber hat diese geglättet, und sein Bericht verläuft so ruhig, als wäre es eine gut dokumentierte Biographie.

Bei näherem Zusehen ergibt sich aber, daß in dieser Lebensgeschichte die Dichtung keine geringere Rolle spielt als die Wahrheit. Wir werden deshalb erst zu bestimmen haben, was als reine Sagenbildung ausgeschaltet werden muß und zugleich, woher diese Sagenmotive stammen.

Wir können daraus auch etwas erfahren über die Umwelt, in der diese Entwicklung vor sich geht.

Über Haralds Gelübde haben wir schon in § 5 gesprochen. Wir haben es aus der nordischen Tradition restlos erklären können. Ganz anders verhält es sich mit den übrigen legendarischen Motiven. Da diese aber schon bei der Geburt Haralds einsetzen, müssen wir auch die Biographie seines Vaters Halfdan des Schwarzen in unsere Untersuchung einbeziehen. Die Vorarbeit dazu ist schon früher von Moltke Moe geleistet worden.

Vor Haralds Geburt hatte seine Mutter Ragnhildr einen Traum: sie stand in ihrem Garten und zog einen Dorn aus ihrem Kleid; dieser wuchs schnell empor und wurde ein mächtiger Baum, dessen Zweige sich über ganz Norwegen ausbreiteten; der Stamm war unten blutrot, in der Mitte grün und oben weiß. Dieser Traum bezieht sich wohl auf Olaf den Heiligen, weil die rote Farbe sein Märtyrertum, die weiße Farbe aber seine Heiligsprechung andeuten soll⁴⁵. Der Traumtypus ist gewiß nicht nordischer Herkunft; Herodot I, 108, erzählt von Astyages, er habe im Traum aus dem Schoß seiner Tochter Mandane, die mit Kambyzes verheiratet war, einen Weinstock, der ganz Asien bedeckte, emporwachsen sehen; das deutete auf die künftige Macht von Cyrus hin. Diese Sage war im Mittelalter sehr verbreitet, besonders durch Valerius Maximus. Von den zahlreichen mittelalterlichen Varianten ist für uns die des Robert Wace in seinem *Roman de Rou* von besonderer Bedeutung: er erzählt, daß Wilhelm des Eroberers Mutter geträumt haben solle:

*k'un arbre de mun cors isseit
ki vers li ciel amunt creisseit;
del umbre ki entur alout
tute Normandie aumbrouit.*

Mit Rücksicht auf den Umstand, daß auch in anderen Sagen die normannische Tradition auf die nordische eingewirkt zu haben scheint⁴⁶, wird man hier dasselbe annehmen dürfen. Eine Sage, die von dem Stammvater der englischen Könige erzählt, konnte leicht auf Olaf den Heiligen und von ihm auf den ruhmreichen Gründer der norwegischen Dynastie übertragen werden. Snorri läßt in seiner *Hkr* einige Male Olaf sein Recht auf Norwegen durch eine Berufung auf Haraldr hárfagri beweisen, und wiewohl hier rhetorische Ausschmückung der Grund dazu gewesen sein kann⁴⁷, darf man doch annehmen, daß die späteren Könige in der Tat Harald nachgeeifert haben⁴⁸. Jedenfalls ist der literarische Charakter dieses Motives unbestreitbar.

⁴⁵ Ähnliche Träume in der *Bárðarsaga Snafellsáss*, der *Flóamannasaga* und der *Harðarsaga*.

⁴⁶ Vgl. meinen Aufsatz in *Arkiv* 47, 1931, S. 77—78; wieder abgedruckt S. 331 ff. dieses Bandes.

⁴⁷ H. Lie, *Studier i Heimskringlas Stil*, S. 114.

⁴⁸ Das ist, nach Kohts Meinung, der rote Faden in der *Hkr*.

Anders verhält es sich mit der Erzählung, wie König Hafdans Julspeisen gestohlen wurden. Ein Finne wird gemartert, damit er den Übeltäter anzeigen solle, aber von Hafdans Sohn Harald befreit; damit wird die Sage verknüpft, daß Harald bei dem Riesen Dofri erzogen worden sei. Snorri hat diese Erzählung wörtlich aus *Ágrip* abgeschrieben; sie war sehr beliebt, denn wir finden sie auch in der *Bárðarsaga Snæfellsáss*, in der *Kjalnesingasaga* und in dem *Brandkrossabáttr*. Wir können hier auf Moltke Moes Untersuchung hinweisen⁴⁹; nur möchte ich hinzufügen, daß Sveinssons Ansicht, das Motiv des Raubes der Speisen sei aus keltischer Überlieferung zu erklären, überflüssig ist, weil es aus dem nordischen Julglauben abgeleitet werden kann. Falls man annehmen darf, daß die Übereinstimmung mit der in *Grímnismál* erzählten Mythe auf ein näheres Verhältnis zwischen Harald und Odin hinweist, kann ihre Entwicklung schon in heidnischer Zeit stattgefunden haben⁵⁰. Die Geschichte ist wieder in Hadeland lokalisiert; das deutet also wieder auf eine Tradition im Gebiete des Oslofjordes hin. Wenn nun *Ágrip* am Ende des 12. Jahrhunderts sie mitteilt, so folgern wir, daß solche ursprünglich rein lokalen Sagen sich allmählich über ganz Norwegen verbreitet haben. Von einer Volkstradition wird man kaum reden können, vielmehr von einer Überlieferung in den Kreisen der Kleriker, die sie von einem kirchlichen Zentrum zum andern weitertrugen. Auch die *HN* hat etwas davon gehört: *de hoc memorantur multa et mirabilia quae nunc longum est narrare per singula*. Man muß dabei bedenken, daß diese *mirabilia*, die uns Kindermärchen zu sein scheinen, den damaligen Menschen glaubwürdig waren.

Sehr merkwürdig ist die Snjófrid-Sage. Moe hat die ihm bekannten Varianten gesammelt⁵¹; unter diesen steht natürlich an erster Stelle die berühmte Sage von Karl dem Großen und seiner Vorliebe für Aachen. Moe kommt zu dem Ergebnis, daß diese Sage viel komplizierter ist als jene von Harald. Weil sie erst im 13. Jahrhundert literarisch behandelt wurde, während Haralds Abenteuer schon in *Ágrip* steht, glaubt er, daß die Sage von Skandinavien nach Deutschland gewandert sei. Das steht aber so sehr im Widerspruch zu der allgemeinen Richtung der literarischen Beziehungen im 12. und 13. Jahrhundert, daß ich dieser Auffassung nicht beitreten kann. Was besagt es eigentlich, daß die Erzählung zum ersten Male in Jansen Enenkel's *Weltbuch* vorkommt? Er wird doch wohl nicht als Erster sie mit der Person Karls des Großen verbunden haben. Nur in Deutschland weiß man von dieser Sage zu erzählen; in Frankreich ist sie völlig unbekannt; der Grund hierfür ist wohl, daß sie von Anfang an mit Aachen verknüpft war, auch wenn Enenkel sie nicht unmittelbar auf Karls Vorliebe für diese Stadt bezieht. Er weiß auch nichts von einem Zauberring, der Karls Liebe erst zu einer toten Frau und dann zu einem Teich bei Aachen bewirkt haben soll.

⁴⁹ Vgl. Moe, *Samlede Skrifter*, 2, S. 113—134.

⁵⁰ Vgl. meine *Altgerm. Rel.gesch.* II, § 173.

⁵¹ Vgl. Moe z. a. S. 2, S. 168—197.

Der Umstand, daß ähnliche Erzählungen auch in Asien bekannt sind⁵², macht es wahrscheinlicher, daß sie aus dem Osten über Deutschland nach Skandinavien gewandert sind. Wenn man Sagen von Karl dem Großen auf Harald Schönhaar übertragen hat, so ist das wieder nicht die Arbeit einer Volkstradition, sondern mittelalterlicher Geschichtsschreiber, die Haralds Ruhm haben steigern wollen, indem sie von ihm dieselben Geschichten erzählten, die sie von dem berühmten fränkischen König gelesen hatten. Die lokale Farbe konnte leicht aufgetragen werden; in Norwegen wurde die Geschichte zu einem Beispiel für lappische Zauberei, die ja auch in der Person von Haralds Schwiegertochter Gunnhild so großen Einfluß auf Haralds Geschlecht ausgeübt hat. Es ist ein überflüssiger Umweg, hier die Sage von Rowena einzuschalten, wie Moe das versucht hat⁵³.

Wir gelangen zu dem Ergebnis, daß von verschiedenen Seiten ein Sagengewebe um die Person von Harald Schönhaar gewoben worden ist. Aus eigener Phantasie schöpfte man in Norwegen die Geschichte von Haralds Gelübde, um damit seine eigentümlichen Beinamen zu erklären. Das Glück, das ihn dazu befähigte, das Wunder von Norwegens Einigung zu verwirklichen, wurde durch Odins besonderen Schutz und die Erzählung vom Raub der Julspeisen erklärt. Diese volkstümliche Sagenbildung hat in SO-Norwegen stattgefunden, also dort, wo sein Geschlecht verwurzelt war. Aber auch in den Kreisen der literarisch gebildeten Geistlichen hat man Haralds Lebensgeschichte legendarische Züge beigemischt. Man fügte ihr den Traum seiner Mutter ein, weil er Olafs des Heiligen Vorfahr war; d. h. man tat es nicht seiner eigenen Verdienste wegen, sondern nur, weil dadurch Olaf der Heilige geehrt wurde. Wieder anders liegt das Verhältnis bei der Snjófrid-Geschichte; der Geistliche, der diese ursprünglich an Karl den Großen geknüpfte Sage auf Harald bezogen hat, hat dadurch die Bedeutung Haralds in der Geschichte Norwegens betonen wollen, und daneben hat es ihm wohl auch gefallen, von dem heidnischen Harald etwas zu erzählen, was als die größte Sünde Karls des Großen galt. Wir haben schon gemerkt, daß *Agrip* die Snjófrid-Episode aus einer lateinischen Quelle geschöpft hat; der

⁵² In einem Játaka wird erzählt, daß König Assaka seine verstorbene Frau Ubbari balsamieren ließ und sie in seinem Schlafzimmer aufstellte, wo er um sie trauerte. Der Bodhisatta überführt ihn seiner Eitelkeit, indem er ihm den Erdwurm zeigt, in dem Ubbari wiedergeboren worden war (Cowell, The Játakas II, 108, Nr. 207). In dem arabischen Roman von Antar aus dem 12. Jahrhundert wird dieselbe Geschichte von dem rechtgläubigen Chosrau berichtet (vgl. B. Heller, Die Bedeutung des arabischen Antar-Romans für die vergleichende Literaturgeschichte. Form und Geist Nr. 21, S. 12—16). Die Sage ist außerdem mit jener von der Glocke der Gerechtigkeit verbunden (vgl. R. Basset, 1001 Contes, Récits et Légendes arabes 2, S. 266—268). Karl der Große war also der Nachfolger von orientalischen Monarchen in Erzählungen dieser Art (vgl. auch Moth in Danske Studier 1915, S. 97—107 und F. R. Schröder in GRM 1920, S. 215).

⁵³ Für die dem König Harald zugeschriebene *Snjófríðardrápa* kann ich auf meinen Aufsatz hinweisen, den ich in der Festschrift De Libris, Bibliofíle Breve til Einar Munksgaard, Kopenhagen 1940, S. 165—172, veröffentlicht habe.

Geistliche, der diese geschrieben hat, kann die Sage wieder in einer anderen Schrift gelesen haben, vielleicht in einer Exempelsammlung, in die die Karlsage als ein Beispiel der Liebesblindheit aufgenommen worden war.

Für die Entwicklung der Königssaga sind diese Bemerkungen nicht unwichtig. Im hellen Licht der Überlieferung liegen nur die isländischen Werke, und sie zeigen die historische Literatur als eine Arbeit der Isländer. Aus Norwegen sind fast keine schriftlichen Quellen erhalten, und wir bekommen deshalb leicht die Meinung, dort sei die Königssaga kaum gepflegt worden. Unsere Betrachtung hat aber gezeigt, daß alles, was man auf Island über Harald Schönhaar erzählen konnte, und zwar sowohl das historische wie das legendarische, aus norwegischen Quellen gekommen ist, daß sich deshalb in Norwegen schon eine Königssaga gebildet hatte, ehe sie auf Island aufs Pergament gelangte. Die Überlieferungszentren waren, so weit wir urteilen können, Oslo und Trondheim; Oslo, weil es der Ort war, wo Haralds Geschlecht gelebt hat und von wo Haralds Macht selber ausgegangen ist, Trondheim, weil es die Gegend war, wo er den Rückhalt fand, den er brauchte, um seine Lebensarbeit durchzuführen. Der Charakter der Tradition war an beiden Stellen ein anderer: in SO-Norwegen mehr lokal gefärbt, besonders mit Hadeland verknüpft, einheimische Sagenmotive verwendend⁵⁴; in Trondheim mehr die Arbeit einer offiziellen Historiographie, von Geistlichen geübt und mit internationalen Stoffen bereichert. Wir haben bemerkt, daß Snorri noch die Gelegenheit hatte, in Túnsberg Stoff für seine *Haraldarsaga* zu sammeln. Aber wir dürfen deshalb nicht annehmen, daß die Überlieferungen in SO-Norwegen und in Trondheim gesondert nebeneinander fortbestanden hätten: es hat gewiß die Möglichkeit bestanden, daß sie sich zu einer allgemeinen norwegischen Geschichtsschreibung vereinigten⁵⁵. Schon der Umstand, daß *Ágrip* die Erzählung vom Raub der Julspeisen enthält, zeigt, daß man in Trondheim auch die Überlieferung aus SO-Norwegen gekannt und mit der eigenen verbunden hat. Trondheim war der Ort, wo sich eine nationale historische Wissenschaft entwickeln konnte; hier wurden die Überlieferungen der verschiedenen Landesteile miteinander verschmolzen zu einer ganz Norwegen umfassenden Geschichtsschreibung. Die Übereinstimmungen zwischen *Ágrip* und *HN* zeigen uns, wie weit am Ende des 12. Jahrhunderts diese Historiographie gelangt war: ein typisches mittelalterliches Gemisch von chronikartigen Mitteilungen und legendarischen Episoden⁵⁶. In kaum dreißig Jahren legt diese Geschichtsschreibung auf Island den anscheinend langen Weg von der formlosen Kompilation von *Ágrip* bis zu dem stilvollen Kunstwerk Snorris

⁵⁴ Man könnte hier an die *Upplandsaga* denken, deren Vorhandensein von Berntsen und Aðalbjarnarson angenommen worden ist (vgl. A. Holtsmark, Edda 38, S. 159).

⁵⁵ A. Holtsmark z. a. S., S. 157—159, nennt als drei Quellen für diese Geschichtsschreibung: die Gefolgschaft des Königs, die Skalden und den Klerus.

⁵⁶ Vgl. Gjessing, Undersøgelse af Kongesagaens Fremvæxt, S. 50.

zurück. Den Stoff gab Norwegen, die Form Island. Daß dem so war, ist verständlich. Eine Überlieferung von norwegischen Königen konnte nirgends sonst so reich und fruchtbar sein wie in dem Lande selbst, in dem diese Fürsten gelebt und gearbeitet hatten. Aber die Kunst, eine richtige Geschichte aus der eigentümlich gewachsenen und aus vielartigen Wurzeln genährten Tradition zu bilden, lebte nur auf der Insel, wo die einheimische Familiensaga während mancher Geschlechter die Erzählkunst großgezüchtet hatte.

In großen Linien war die Tradition über Harald also die folgende. Die Entwicklung der Legenden um die beiden Olafe war der Anlaß, eine kurze, in lateinischer Sprache geschriebene Übersicht über die norwegischen Könige zusammenzustellen. Sowohl in West- wie in Ost-Norwegen entwickelte sich daneben eine halbvolkstümliche Tradition, die mehrere Sagenmotive in sich aufnahm. Von diesen kennen wir nur die, welche in späteren Schriften Aufnahme gefunden haben. In Ost-Norwegen war es die Snjófrid-Geschichte, die in den Kreisen der Kleriker entstanden war und in eine halblegendarische Schrift in lateinischer Sprache aufgenommen wurde. Daraus schöpften mittelbar oder unmittelbar *Ágrip* und *Historia Norwegiae*; der Verfasser von *Ágrip* hat daneben auch Skaldengedichte zu Rate gezogen.

Haralds Person war in Norwegen deshalb ein Mittelpunkt lokaler Überlieferungen geworden, weil die führenden Geschlechter in mehreren Teilen des Landes ihr Ansehen dadurch zu steigern versuchten, daß sie Harald Schönhaar als ihren Stammvater betrachteten. Das konnte dadurch geschehen, daß einer ihrer Ahnen als Sohn des Gründers der norwegischen Königsdynastie vorgestellt wurde⁵⁷. Das erklärt auch wohl die große Zahl von Söhnen (16 in *HN*, 20 in den übrigen Quellen), die Harald allmählich zugeschrieben wurden.

Im Westen Norwegens scheint die Traditionsbildung besonders in Trondheim stattgefunden zu haben. Hier ging man von der lateinischen zur Landessprache über. Wir dürfen jedenfalls annehmen, daß eine kurze, norwegisch geschriebene Haraldarsaga als Einleitung zu ausführlicheren Sagas über spätere Könige (Hákon Aðalsteinsfóstri, Olaf Tryggvason oder Olaf den Heiligen) hier entstand und daß sie auch Skaldenlieder (wie die *Glymdrápa*) enthielt. Aus einer solchen Schrift stammt die *Fagrskinna* wie auch Snorris *EinlÓs*. Aber eine legendarische Bearbeitung mit Zuhilfenahme von Sagenstoffen hat sich auch in West-Norwegen entwickelt. Haralds Gelübde ist verbunden mit dem Jarlengeschlecht von Mære; dorthin weist auch die Gyða-Fabel, die den historischen Tatsachen nicht entspricht, weil Harald nach der Schlacht im Hafrsfjord nicht diese Gyða, sondern die dänische Prinzessin Ragnhild geheiratet hat. Später hat sich jedoch auch eine ost-

⁵⁷ Y. Nielsen in Norsk Hist. Tidsskr. IV, 7, 1909, S. 353, und Mindeskrift S. Bugge, S. 155.

norwegische Variante gebildet, in der eine gewisse Ragna die Heldin war: man hat also den Namen Gyða fallen lassen und indirekt an Ragnhild angeknüpft. Vielleicht hat die westnorwegische Tradition auch schon erzählt, daß Harald das óðal mehrerer Bauernfamilien eingezogen hatte; der Machtkampf im Westen und die Schlachten von Solshel und im Hafrsfjord zwangen Harald zu scharfen Maßnahmen gegen den mächtigen Bauernadel, der sich nicht fügen wollte.

Diese trondheimische Überlieferung hat zu einer Übersicht über die Geschichte der norwegischen Könige geführt; daraus erwuchs wieder eine isländische Fassung, die aber eine eigene Färbung bekam, weil man hier die alte norwegische Geschichte von einem andern Gesichtspunkt betrachtete. In mehreren isländischen Familien lebte ja die Vorstellung, daß die Kolonisten vor der Übermacht Haralds Schönhaar hatten weichen müssen: die *Landnáma* hat davon zahlreiche Beispiele. Deshalb wurde die Aufhebung des óðal einiger widerspenstiger Familien zu der Vorstellung generalisiert, daß der König den ganzen óðal-Besitz aufgehoben hätte. Man redete mit mißbilligenden Worten über die Politik des Königs, der die freien Bauern zu Pächtern erniedrigte. Aus einer solchen isländischen Tradition hat die *Egilssaga* geschöpft; sie bildete auch den Grundstock der Saga, die Snorri mit Hilfe von zahlreichen anderen Quellen geschrieben hat.

7. DAS HISTORISCHE ELEMENT IN HARALDS BIOGRAPHIE

Wenn wir die legendarischen Züge aus der *Haraldarsaga* entfernen, bleibt nur ein dünner Inhalt. Das lange Leben des Fürsten enthält eine stürmische Jugend mit der Eroberung Norwegens und eine lange ruhige Regierung, worüber nur wenig zu berichten ist. Diese Einteilung hat man schematisiert. Die *HN* erzählt, daß er 73 Jahre geherrscht habe; *Ágrip*, daß er 60 Jahre Alleinherrscher war, nachdem er im Laufe von 10 Jahren das Land unterworfen habe. In der gemeinsamen Quelle war also wohl dasselbe zu lesen, was wir auch in *Fgr*, *Hkr* und *Eg* finden, daß er 70 Jahre regierte, dann seinen Sohn Eiríkr zu seinem Mitregenten ernannte und nach 3 Jahren gestorben ist. Er hat also in einem sehr jungen Alter die Regierung angetreten; *Fgr* sagt sehr allgemein, daß er damals ein *askumaðr* war, Snorri bestimmt das Alter auf 10 Jahre. Man hat gar keinen Grund, an einen Einfluß der *Grímnismál* zu denken⁵⁸, denn welche Zahl war wohl selbstverständlicher, um das Knabenalter zu bezeichnen, in dem Harald die Regierung angetreten haben sollte, besonders wenn man erwägt, daß man damals mit 12 Jahren großjährig wurde?

⁵⁸ Vgl. S. Bugge in *Arkiv* 16, S. 17, und Moe z. a. S. 2, S. 122. Außerdem nennt Þorbjörn hornklofi ihn in seiner *Glymdrápa barníngs* (vgl. F. Jónsson, *Skjaldegting* I B, S. 20, Str. 3).

Wir haben also folgende Daten für Haralds Leben:

- 10 Jahre Regierungsantritt,
- 10 Jahre Eroberung Norwegens bis zur Schlacht im Hafrsfjord,
- 60 Jahre Alleinherrschaft,
- 3 Jahre Teilung der Regierung mit Eiríkr.

Diese Zahlen sind offenbar nur approximativ gemeint: 10 Jahre bedeutet einen kurzen, 60 Jahre einen langen Zeitraum. In Wirklichkeit werden die Zahlen wohl anders gewesen sein.

Damit gelangen wir zu einer relativen Chronologie, die aber noch nicht in der üblichen christlichen Zeitrechnung ihren Platz gefunden hat. Ari hat als erster eine Synchronisierung versucht. Er berichtet, daß Ingólfr Island im Jahre 868 entdeckte, als Háraldr hárfagri 16 Jahre alt war. Dieser war also 852 geboren und trat 862 die Regierung an. Nach Ari soll er 80jährig gestorben sein, also im Jahre 932. Die Schlacht im Hafrsfjord hat deshalb 872 stattgefunden. Spätere Untersuchungen von Halvdan Koht und Per Wieselgren⁵⁹ haben gezeigt, daß Ari Haralds Regierung zu früh angesetzt hat, denn mit seiner Chronologie sind die historischen Daten über Eiríkr blóðǫx und Hákon inn góði unvereinbar. Aber erst A. G. van Hamel hat den Fehler in Aris System gefunden⁶⁰. Einerseits hat Ari angenommen, daß der Anfang der Kolonisation Islands mit dem Martyrium des H. Edmund im Jahre 870 zusammenfiel. Andererseits verbindet er die Landnahme mit Haralds Leben, indem er annimmt, daß Ingólfs erste Reise nach Island stattfand, als Harald 16 Jahre alt war; weil Ingólfr erst einige Jahre später sich endgültig dort niedergelassen hat, würde der Anfang der Kolonisation in Haralds 19. Lebensjahr zu datieren sein. Er wäre also etwa 852 geboren. Nun ist dadurch eine Verwirrung entstanden, daß nach einer alten Überlieferung Harald 19 Jahre alt war, als er die Schlacht im Hafrsfjord gewann. Dieses Alter hat man auf Ingólfs Siedelung übertragen. Man hat auf Island in Aris Zeit diese beiden Ereignisse in einen unmittelbaren Zusammenhang gebracht, indem man Haralds Sieg als die Ursache der Emigration des norwegischen Bauernadels und der Landnahme Islands betrachtete.

Wir müssen deshalb die Chronologie von Haralds Leben von jener der isländischen Kolonisation trennen und sie auf neuen Daten aufbauen. Diese können wir aber nicht von Harald selbst aus bekommen, sondern von seinen Nachfolgern aus. Aus englischen Quellen wissen wir, daß Eiríkr blóðǫx 948 in Northumberland auftaucht und dort mit König Eadred kämpft, der ihm schließlich das Gebiet um York abtreten muß. Eiríkr hatte in diesem Jahre Norwegen verlassen müssen nach dem unglücklichen Kampfe mit seinem Halbbruder Hákon Aðalsteinsfóstri. Dieser war im Jahre vorher aus England, wo er erzogen worden war, nach Norwegen zu-

⁵⁹ Koht, *Innhogg og Utsyn*, S. 34—51, und Wieselgren, *Författarskapet till Eigla*, S. 144ff.

⁶⁰ In *Arkiv* 47, 1931, S. 197—215.

rückgekehrt, nachdem er den Tod seines Vaters erfahren hatte. Da er für die Vorbereitung zu dieser Expedition wohl einige Zeit nötig gehabt hat, dürfen wir Haralds Tod um 945 ansetzen.

Wenn wir uns nun vorläufig an die relative Chronologie der isländischen Tradition halten, dann bekommen wir folgende Übersicht:

865	Haralds Geburt,
875	Anfang seiner Regierung,
875—880	Unterwerfung Upplands,
880—881	Unterwerfung Trondheims und Hålogalands,
882—884	Unterwerfung von Sogn und Firdir,
885	Schlacht im Hafsrfjord,
945	Haralds Tod.

Snorri berichtet, daß Haralds Sohn Hákon geboren wurde, als sein Vater 70 Jahre alt war. Nach *Agrip* war Hákon fast 20 Jahre, als er in Norwegen landete; er muß also um 925 geboren sein. Er wurde zum englischen König Æðelstán gesandt, um bei diesem erzogen zu werden; da dieser von 924 bis 939 regiert hat, stimmt das vorzüglich; Hákon wurde als sehr junges Kind nach England geschickt, und Harald wird wohl eine Verständigung mit dem englischen Fürsten angestrebt haben, als König Æðelstán am Anfang seiner Regierung stand. Bei Hákons Geburt war Harald also etwa 60 Jahre alt; wir sehen, daß die runden Zahlen der isländischen Tradition nur einen symbolischen Wert haben.

Welche Folgerungen müssen aus dieser neuen Datierung gezogen werden? Eiríkr blóðox war der Sohn aus der Heirat mit der dänischen Prinzessin Ragnhildr, die kurz nach der Schlacht im Hafsrfjord geschlossen wurde⁶¹. Als Harald König über ganz Norwegen geworden war, mußte er es sich angelegen sein lassen, mit ausländischen Dynastien Heiratsverbin-

⁶¹ Wenn eine große Zahl von Haralds Söhnen ihr Dasein dem Wunsch regionaler Fürstengeschlechter verdankt, als dessen Nachkommen zu gelten, dann sind die als Mütter fungierenden Frauen entweder lokaler Tradition entnommen oder frei erfunden. In *Flat* I, 575 wird sogar behauptet, daß er 10 Frauen und 20 Kebsen gehabt habe; sonst spricht man nur von vielen Frauen (*Hkr* I, 126), eine Tradition, die ihren Grund in einer Strophe von Þorbjörns *Hrafnsmál* haben kann (Skj. I B, S. 24, Str. 15), wo von Haralds Heirat mit Ragnhildr gesagt wird: *hafnaði Holmrygjum ok Hqrða meyjum, hverri enni þeinversku ok Hólga attar*. Gewöhnlich übersetzt man *hafnaði* mit „verstieß“ (F. Jónsson in seiner Übersetzung, Schreiner in *Norsk Hist. Tidsskr.* 28, S. 172—173), aber man wird dieses Wort eher als „verwerfen“ erklären (M. Olsen, *Heidarskrift til Hægstad*, S. 33, und H. Koht, *Syn og Segn*, 1926, S. 92). Der Dichter will also sagen: der König lehnte jeden Gedanken an eine Verbindung mit Frauen aus den Familien der norwegischen Kleinkönige ab, weil er sich durch eine Heirat mit einer dänischen Prinzessin größeres Ansehen verleihen konnte. Die Überlieferung bevorzugt die dramatischere Vorstellung der Verstoßung; aber dann mußten mehrere von Haralds Frauen bereits vor der Heirat mit Ragnhildr dagewesen sein, und das erklärt wieder, weshalb Ragnhilds Sohn Eiríkr blóðox nicht mehr als der älteste Sohn gelten konnte. Daß Harald nach dem frühen Tode Ragnhilds andere Verbindungen gehabt hat, z. B. mit einer Frau aus dem mächtigen Geschlecht der Jarle von Hlaðir, ist verständlich.

dungen anzuknüpfen, und in erster Linie war ein gutes Einvernehmen mit Dänemark unerlässlich. Aber diese Heirat wird kaum unmittelbar nach der Schlacht im Hafrsfjord stattgefunden haben, denn Haralds Stellung mußte sich erst soweit festigen, daß er als ebenbürtig mit dem dänischen König gelten konnte⁶². Setzen wir deshalb Eiríks Geburt um 890 an, so wurde er Mitregent seines Vaters im Alter von 52 Jahren; er war 57 Jahre, als er vor Hákon Aðalsteinsfóstri fliehen mußte, und 64 Jahre, als er bei Stanmoor fiel⁶³.

Mit Haralds Geschichte ist jene des Jarls Rognvaldr von Møre eng verbunden. Dieser hatte sich bald dem König angeschlossen und ihm auch weiter treu geholfen; er war ja derjenige, der nach der Einlösung von Haralds Gelübde Haralds Haar geschnitten haben soll. Sein Sohn Hrólfr soll ein großer Wiking gewesen sein, der sogar Haralds Reich nicht schonte. Deshalb soll Harald ihn aus Norwegen verbannt haben (*Hkr* I, 131—132); er muß also damals über das ganze Land geherrscht haben. Hrólfr soll sich darauf nach den Hebriden begeben haben und später nach Frankreich, wo er schließlich die Normandie eroberte. Tatsächlich erscheint Rollo 896 von Northumberland aus an der Seine. Man hat bezweifelt, daß dieser Rollo der Sohn des norwegischen Jarls Rognvaldr gewesen sei und nicht vielmehr ein dänischer Wiking. Für die Richtigkeit der isländischen Überlieferung spricht das Folgende: er taucht in Frankreich auf zusammen mit einem Wiking Huncdeus, und dieser Name ist eine Latinisierung von Húnþjófr. Nun wissen wir, daß Rollos Vater Rognvaldr Jarl eines Königs Húnþjófr gewesen ist, der in Møre geherrscht hat, und es ist deshalb sehr wohl möglich, daß der Wiking Huncdeus ein Sohn (oder Neffe) dieses Königs war, der mit dem Sohn des seinem Vater botmäßigen Jarl auf Wikingfahrt gegangen war. Man könnte dagegen ins Feld führen, daß dieser Huncdeus eigentlich mit

⁶² Man erzählt, daß Ragnhildr nach der Hochzeit nur noch drei Jahre gelebt habe und daß Eiríkr nach ihrem Tod dem Hersir Þórir Hróaldsson zur Erziehung überantwortet wurde. Aus der *Eg* erfahren wir noch, daß er mit dessen Sohn Arinbjörn Freundschaft geschlossen habe, dieser war mit Eiríkr gleich alt und einige Jahre älter als Egill Skallagrímsson. Egill wiederum war kaum 12 Jahre alt, als Þórólf Skallagrímsson zum ersten Male nach Norwegen segelte. Daraus können wir schließen, daß Egill um 910 geboren ist und daß wir das Geburtsjahr von Eiríkr auf etwa 900 ansetzen dürfen. Das ist etwa 14 Jahre nach der Schlacht im Hafrsfjord, was unwahrscheinlich ist. Wir ersehen daraus wieder, wie willkürlich das chronologische System der *Egilssaga* ist. Eiríkr wird um 890 geboren sein.

⁶³ Eiríkr wurde geboren, als sein Vater Harald etwa 25 Jahre alt war; mögen auch aus anderen loseren Verbindungen schon einige Kinder vorhanden gewesen sein, wir dürfen nicht daran zweifeln, daß Eiríkr der erste eheliche Sohn war (Koht, *Norsk Hist. Tidsskr.* 28, S. 430 ff.). Es ist bemerkenswert, daß ihm der Name Eiríkr gegeben wurde, obgleich dieser in Haralds Geschlecht unbekannt war. Wohl aber war er in der schwedischen Königsfamilie sehr gebräuchlich. So wird Absicht in der Namenwahl gelegen haben (vgl. Wessén, *Uppsala Univ. Årsskrift* 1927, S. 40): der Name Eiríkr sollte dazu beitragen, dem neuen Geschlecht der norwegischen Könige den Glanz des schwedischen Königtums zu verleihen.

Rollo verfeindet gewesen sein müsse, da Rognvaldr Húnpjófr im Stich gelassen und sich an Harald angeschlossen hatte. Aber vielleicht war Rollo nicht mit seines Vaters Haltung einverstanden; wie würde er es sonst gewagt haben, einen Raubzug in Haralds Gebiet zu unternehmen? Und das gerade in einer Zeit, wo Harald Rognvalds Geschlecht mit Wohltaten überschüttete!

Harald konnte die wiederholten Wikingerzüge gegen die Küste Norwegens, die zugenommen hatten, nachdem viele Geschlechter ihr Erbland hatten aufgeben müssen, nicht zulassen. Deshalb hat er eine Expedition nach den Inseln im Westmeere unternommen, wo die Wikinger sich mehrere Stützpunkte erobert hatten⁶⁴. Natürlich hat er einen solchen Zug erst unternehmen können, als der Zustand in Norwegen ihm erlaubte, sich monatelang außer Landes zu begeben. Das wird wohl nicht in den ersten Jahren nach der Schlacht im Hafrsfjord der Fall gewesen sein. Um 890 weilte er in SO-Norwegen, vermutlich auf dem Gautlandzug, von dem Snorri erzählt. Er kann also um 893 nach den Orkaden gefahren sein, und da er zwei Jahre fortgeblieben ist und seine Expedition sogar bis Irland und zur Insel Man ausgedehnt haben soll, hatte er damals wohl auch Gelegenheit, die Rechnung mit den Wikingern auszugleichen. Er betrachtete die Orkaden und die Shetlandinseln als Kronland und bot ihre Verwaltung Rognvald an, wie wir sagten, als Schadensersatz für den Tod seines Sohnes⁶⁵. Rognvald bestimmte, daß sein Sohn Sigurd die Verwaltung übernehmen solle; dieser dehnte seine Macht durch weitere Eroberungen aus, wobei er sogar in Schottland Krieg führte und dort den König Melbrigða tōnn tötete; er starb dann selbst an einer Wunde, die er dort bekommen hatte. Wir hören nicht, wie lange er auf den Orkaden regiert hat, aber wir dürfen voraussetzen, daß er bald dazu gezwungen wurde, sich in die schottischen Angelegenheiten zu mischen. Sein Sohn Gutthormr regierte nur ein Jahr. Rognvaldr schickte nun seinen Sohn Hallaðr nach den Orkaden, aber dieser fand dort so starken Widerstand von Seiten der Wikinger, daß er nach Norwegen zurückkehren mußte. Jetzt kam Rognvalds Sohn Torf-Einarr, und ihm gelang es, die Orkaden wiederzuerobern und die dänischen Wikinger, die sich dort eingenistet hatten, zu verjagen. Er wird um 900 nach den Orkaden gefahren sein. Später überfielen einige von Haralds Söhnen Jarl Rognvald in seinem Hause in Norwegen und töteten ihn. Einer von ihnen, Hálfdan háleggr, flüchtete vor dem Zorn seines Vaters und versuchte, Torf-Einarr von den Orkaden zu vertreiben; er findet aber dabei den Tod. Das betrachtet Harald als eine Beeinträchtigung der königlichen Gewalt, und er unternimmt eine zweite Expedition, die mit einer Aussöhnung mit Torf-Einarr endet. Wir setzen

⁶⁴ Vigfússon, *Sturlungasaga*, Prolegomena S. XVIII, meint, daß die Schlacht im Hafrsfjord schon gegen die Wikinger gekämpft wurde, aber er muß zu dem Zweck die Aussagen des *Haraldskvæði* emendieren.

⁶⁵ So *Hkr*, aber nach *Flat* I, 575 war der Sohn in der Schlacht im Hafrsfjord getötet worden.

diesen Zug um 905 an; damals war Harald etwa 40 Jahre alt. Die *Orkneyingasaga* erzählt, daß sich Sigurd, als dieser Orkadenjarl geworden war, Þorsteinn rauði angeschlossen habe; dieser war der Sohn von Óláfr hvíti und Auðr in djúpúðga. Auf Grund von Mitteilungen in den isländischen Annalen nimmt man an, daß dieser Þorsteinn 875 gestorben ist, was aber nicht zu der hier angenommenen Chronologie stimmt. Der Unterschied von etwa 15 Jahren zwischen der älteren und der heutigen Chronologie von Haralds Leben muß auch in der Datierung der isländischen Kolonisten eine gleichartige Verschiebung eintreten lassen. Ist das möglich mit Rücksicht auf die übrigen Datierungen?

8. ZEITBESTIMMUNGEN MIT RÜCKSICHT AUF DIE ISLÄNDISCHEN KOLONISTEN

Wir fangen mit dem Geschlecht von Ketill flatnefr an, weil wir hier einige sichere chronologische Anknüpfungspunkte haben. Wir wissen, daß Björn austrœni zwei Jahre nach Þórólfr Mostrarskegg nach Island gefahren ist, und da er zehn Jahre nach Ingólfr dort angekommen ist, muß Björn 886 nach Island gefahren sein. Ketils Tochter Auðr in djúpúðga war mit dem berühmten irischen Wikingerführer Óláfr inn hvíti verheiratet, und der Sohn aus dieser Heirat war der schon erwähnte Þorsteinn inn rauði, der auf den Orkaden eine Rolle gespielt hat. Nun wissen wir aus irischen Quellen, daß ein gewisser Olaf 871 aus Irland nach Norwegen zurückgekehrt ist, wo sein Vater Godfred von seinen Untertanen bedroht wurde; er soll auch in dieser Zeit gestorben sein. Er hatte einen Sohn Oistin, der 875 in Schottland gefallen ist. Obgleich der Name Oistin nicht derselbe ist wie Þorsteinn, hat man dennoch die Übereinstimmung zwischen den beiden Gruppen von Vater und Sohn so schlagend gefunden, daß man ihre Identität angenommen hat. Aus der *Orkneyingasaga* wissen wir, daß Þorsteinn rauði in der Zeit von Jarl Sigurds Regierung auf die Orkaden kommt und daß beide zusammen in Schottland eingefallen sind. Bei dieser Gelegenheit hat Sigurd durch einen Treubruch der Schotten das Leben verloren, und zum Beweis der Richtigkeit dieser Mitteilung lesen wir sogar: *svá segir Ari Þorgilsson inn fróði um líflát Þorsteins*.

Wenn wir annehmen, daß dieser Þorsteinn derselbe war wie Oistin, muß er 875 erwachsen und also um 850 geboren sein. Seine Mutter wurde also um 820 geboren und ihr Vater Ketill flatnefr etwa 800. Nun wissen wir, daß Auðr nach Björns Abfahrt noch einige Zeit auf den Orkaden geblieben und frühestens 890 nach Island gegangen ist, also in einem Alter von etwa 70 Jahren. Sie soll auf den Orkaden ihre Töchter Gró und Olqf verheiratet haben; diese können damals kaum jünger als 30 oder 40 Jahre gewesen sein, was nicht eben wahrscheinlich ist. Die ganze Konstruktion scheitert aber daran, daß Þorsteinn, falls er zusammen mit Sigurd Schottland erobert hat,

das nach unserer Chronologie nicht früher als etwa 895 getan haben kann. Er kann also unmöglich mit dem Wikingerführer Oistin, der 875 gestorben ist, gleichgesetzt werden⁶⁶. Der irische König Olaf hatte drei Söhne, von denen Karl und Eysteinn genannt werden; diese aber kommen in den isländischen Genealogien von Olaf dem Weißen gar nicht vor. Deshalb kann Þorsteinn bedeutend jünger als Oistin gewesen sein; er wurde etwa 870 geboren. Nehmen wir an, daß Auðr um 870 Olaf den Weißen heiratete, dann wird sie zwischen 840 und 850 geboren sein und ihr Vater Ketill flatnefr kurz nach 800.

Da Þorsteinn sich 895 mit Sigurd verbunden hatte und wenige Jahre später gestorben ist, wird Auðr um 898 nach den Orkaden gefahren sein; sie hat noch einige Zeit auf den Færeyjar gewohnt und ist von dort nach Island gegangen; das hat also um 900 stattgefunden. Sie war die Letzte ihrer Familie. Außer Björn waren auch Helgi bjólan und ihr Schwager Helgi magri, der mit Þórunn hyrna verheiratet war, schon vor ihr auf Island angekommen. Nach Vígfússons Berechnung wäre der erste um 888, der andere um 890 dorthin gefahren; vielleicht ist das aber auch erst einige Jahre später geschehen. Vígfússon setzt Auðs Geburt im Jahre 830 an. Ihre Schwester bekam ihr letztes Kind noch auf Island, nach Vígfússons Berechnung also nach 890, weshalb sie nicht später als 845 geboren sein kann. Sie wäre damit mehr als zwanzig Jahre jünger als ihre Schwester Auðr gewesen. Das zeigt wohl, wie verschoben dieses chronologische System ist. Es ist deshalb besser, die Geburtsdaten bedeutend später anzusetzen; ich möchte folgende Genealogie vorschlagen:

Ketill flatnefr geb. ± 820				
Auðr in djúp- úðga geb. ± 840 nach Isl. ± 900	Björn aust- rœni geb. ± 845 nach Isl. ± 886	Helgi bjólan geb. ± 850 nach Isl. ± 890	Þórunn hyrna geb. ± 855 nach Isl. ± 895	Jórunn mann vitsbrekka
Þorsteinn inn rauði ± 865—898	Kjallakr gam- li geb. 870		Óttarr geb. 875	

Auch auf einem andern Wege lassen sich diese Datierungen erhärten. Als Helgi bjólan einige Zeit auf Island gewohnt hat, kommt Órlygr Hrappson zu ihm; das kann also um 895 gewesen sein. Dessen Sohn heißt Valbjófr, was auf Verbindung mit England hindeutet; wir wissen, daß sein Bruder Þórðr skeggi mit der englischen Prinzessin Vilbjorg verheiratet war. Diese war eine Tochter des Königs Oswald, der mit Ulfrún hin óborna, der

⁶⁶ Diese Identifikation wurde schon von B. M. Olsen, Aarbøger 1908, S. 173 ff. zurückgewiesen.

Tochter des Königs Edmund, der 855—870 regierte, verheiratet war. Dieser Edmund war mit 14 Jahren König von Ost-Änglien geworden; er wurde also um 841 geboren. Seine Tochter wurde also frühestens um 860 geboren und Vilbjorg 880. Falls die Ankunft von Þórðr skeggi um 900 stattgefunden hat, so stimmt das zu dieser Genealogie. Sein Vater war wahrscheinlich ein jüngerer Bruder von Ketill flatnefr; er wird also um 830 geboren sein und sein Sohn Þórðr skeggi um 860; dieser wäre also als Vierzigjähriger nach Island gekommen.

Von Ketill flatnefr erzählt die *Eyrbyggjasaga*, daß Harald Schönhaar ihn mit einer Flotte nach den Hebriden geschickt habe und daß er sich hier als unabhängiger Herrscher aufgeführt habe. Die *Laxdælasaga* stellt es so dar, daß er vor des Königs *ofriki* Norwegen verlassen hätte. Weil der König den Plan zu einem solchen Kriegszug erst gefaßt haben kann, nachdem er in der Schlacht im Hafrsfjord den Sieg errungen hatte, wird die Expedition erst um 890 stattgefunden haben; aber einem Mann, der etwa 820 geboren wurde, kann damals ein Flottenkommando wohl nicht mehr erteilt worden sein. Die Erzählung ist also nichts weiter als eine Fabel.

Nachdem Koht die Unrichtigkeit der isländischen Chronologie für die norwegische Geschichte nachgewiesen hat, spricht er über den Zusammenhang, den ältere wie neuere Geschichtsschreiber zwischen Haralds Gründung des norwegischen Staates und der Kolonisation Islands angenommen haben⁶⁷. Er verneint die Möglichkeit dieses Zusammenhanges⁶⁸. Wir werden deshalb untersuchen, ob das richtig ist, und erinnern noch daran, daß van Hamel in seinem obenerwähnten Aufsatz die Verwirrung in der isländischen Chronologie gerade dadurch erklärt, daß man von dem Zusammenhang zwischen diesen beiden Ereignissen überzeugt war. Vígfússon, der die isländische Chronologie annimmt, hat die Landnahme der Emigranten genau zu bestimmen versucht, und er kommt nach einer sorgfältigen Untersuchung (*Safn til sögu Islands* I, 296) zu dem folgenden Ergebnis: Es gibt drei Perioden in der Landnahme: die erste geht von 874 bis 890, damals machte die Kolonisation nur geringe Fortschritte. Mit Sicherheit sind dieser Periode nur zuzurechnen Ingólfr, Ketill hængr, Skallagrímr, Þórólfr Mostrarskegg, Björn austrœni und Hallsteinn goði. Dann folgt die Zeit von 890 bis 900, während der aus Norwegen nur Ingimundr gamli und mehrere Kolonisten der Austfirðir eingewandert sind; der größte Teil der Landnehmer dieser Periode aber ist von den westlichen Inseln gekommen. Schließlich die dritte Periode von 900 bis 920; jetzt haben sich viele Leute aus Norwegen auf Island angesiedelt, aber die meisten scheinen zu weniger bedeutenden Ge-

⁶⁷ Innhogg og Utsyn, S. 49.

⁶⁸ Darin folgt er der Darstellung, die auch Ari in seinem *Islendingabók* gegeben hat; auch dieser redet nur von einer allgemeinen Auswanderung, die schließlich solchen Umfang annahm, daß Harald genötigt war, dagegen Maßnahmen zu ergreifen (vgl. F. Jónsson, Norsk-Islandske Kultur- og Sprogforhold, S. 19).

schlechtern zu gehören⁶⁹. Wenn man diese Ergebnisse in Zusammenhang mit der früheren Datierung der Schlacht im Hafrsfjord betrachtet, so wird man sich darüber wundern, daß die Eroberung Norwegens durch Harald Schönhaar im ersten Jahrzehnt nur einige mächtige Geschlechter zur Auswanderung genötigt hat und daß sie nachher mehr Einfluß auf die Kolonisation von den britischen Inseln als von Norwegen ausgeübt haben soll.

Wie gestaltet sich das, wenn wir die neuere Chronologie annehmen? Mit Hinsicht auf Skallagrímr hat Wieselgrens Untersuchung schon erwiesen, daß er bedeutend später nach Island gefahren sein muß; er setzt dafür etwa 890 an, Nordal in seiner Ausgabe der *Egilssaga* 891. Dadurch muß auch die Landnahme von Ketill hængr verschoben werden; sie fällt auf etwa 890. Die Zeit aber, da Þórólfr Mostrarskegg nach Island gegangen ist, ist durch ihre Abhängigkeit von Ingólfs Ankunft bestimmt; die Überlieferung sagt, daß er zehn Jahre später als Ingólfr angekommen ist, also im Jahre 884; die Veranlassung war ein Orakelspruch des Gottes Thor, den er gefragt hatte, ob er sich mit König Harald aussöhnen oder nach Island auswandern solle. Er war mit dem König in Konflikt geraten, weil er Björn, den Sohne Ketils flatnefr, ein Schiff gegeben hatte, um sich des Königs Zorn zu entziehen. Wenn ein mächtiger Mann in Rogaland, wo Mostr gelegen ist, bereits die Notwendigkeit einsieht, sich mit dem König auszusöhnen, muß 884 der Druck des Königs dort schon ziemlich stark gewesen sein; das stimmt ausgezeichnet zu der Auffassung, daß die Schlacht im Hafrsfjord um 885 stattgefunden hat; überdies haben die beiden Kämpfe bei Solskel und der Zug nach Firðir in den vorhergehenden Jahren einen einsichtigen Mann schon warnen können. Björn austroeni ist 886 nach Island gefahren, wie wir schon bemerkten. Hallsteinn goði ist zugleich mit diesem dorthin gesegelt. Für die erste Periode der Landnahme bekommen wir also die folgenden Daten:

- 874 Ingólfr,
- 884 Þórólfr Mostrarskegg,
- 885 Schlacht im Hafrsfjord,
- 886 Björn austroeni und Hallsteinn goði,
- 890 Ketill hængr,
- 891 Skallagrímr.

Vor der Schlacht im Hafrsfjord sind also nur sehr wenige Leute nach Island gekommen, so wenige, daß man denken könnte, die Kolonisation sei fehlgeschlagen: in zehn Jahren nur der Pionier Ingólfr⁷⁰. Es ist zu beachten, daß

⁶⁹ Vgl. S. 198.

⁷⁰ Die Datierung beruht auf einer Berechnung von Ari; sie kann also, wie Vígfússon, Prolegomena S. XXXVI bemerkt hat, zu früh angesetzt worden sein. Der Grund zu dieser chronologischen Verknüpfung war offenbar, daß die Person des ost-anglischen Königs Edmund skandinavische Kreise interessierte, weil er durch Ivarr, Ragnar Lodbróks Sohn, den Märtyrertod erlitten hatte. Der König wurde 1122 auf einem Konzil zu Oxford kanonisiert; Ari schrieb seinen Libellus etwa 10 Jahre später, stand also vielleicht unter dem frischen Eindruck von Erzählungen über Edmunds Märtyrertod und maß deshalb dessen Todesjahr große Bedeutung bei.

wir die Ankunft von Þórólfr und Björn nur deshalb so früh datieren mußten, weil sie in der isländischen Überlieferung im Hinblick auf Ingólfs Ankunft festgelegt wurde; sonst könnten wir sie bedeutend später ansetzen. Ist aber dieser Zusammenhang zwischen ihrer Landnahme und jener Ingólfs nicht gerade eine Folge davon, daß die Isländer sich in der Datierung der Schlacht im Hafrsfjord geirrt haben?

Wir stellen also fest, daß bis zu dieser Schlacht die Landnahme auf Island nicht richtig in Gang gekommen war. Dann aber entsteht ein Bruch zwischen einigen mächtigen norwegischen Geschlechtern und König Harald, der sie nötigt, ihr Vaterland zu verlassen. Weshalb sie sich nicht auf den Inseln im Westmeere ansiedeln, wird deutlich, wenn wir sehen, daß gerade in jenen Jahren mehrere Wikinger diese Inseln verlassen mußten und sich auf Island ansiedelten. Dies kann nicht eine Folge davon gewesen sein, daß Harald auf die westlichen Wikingerniederlassungen irgendwelchen Druck ausgeübt hätte, und noch viel weniger, daß er dorthin selber einen Zug unternommen hätte, denn dieser hat erst um 893 stattgefunden. Schon Vígfússon vermutete, daß die Zustände in Irland, Schottland und England selbst sich für die Wikinger ungünstig gestaltet hatten, weshalb diese sich nach ruhigeren Gegenden zurückziehen mußten. Von England wissen wir, daß seit 877, dem Jahr der tiefsten Erniedrigung König Alfreds, die Lage sich allmählich gebessert hatte; im folgenden Jahr mußte der Wikingerführer Gudrum schon kapitulieren und die Normannen ihre Operationsbasis nach Frankreich verlegen. Die Ags. Chronik berichtet zum Jahre 885, daß wiederholt Seekämpfe mit den Wikingern geschlagen wurden *and þa Seaxan hæfdun sige*. Erst 892 erheben sich wieder Schwierigkeiten, als das Schelde-Heer nach England geht und Hastings sich zu diesen Wikingern gesellt. Aber die Zeiten haben sich geändert: Hastings muß bald ein Abkommen treffen und seine beiden Söhne taufen lassen. Die Truppen, von Alfred fortwährend in die Enge getrieben, kehren 896 nach der Seine-Gegend zurück. England war also für diejenigen, die Norwegen verlassen hatten und sich irgendwo sonst eine neue Heimat erwerben mußten, denkbar ungünstig.

Auch in Irland hatte die Wikingermacht um 871 eine Schlappe erlitten, nachdem Olaf nach Norwegen gegangen und sein Bruder Ivarr bald darauf gestorben war. Auch Olafs Sohn Eysteinn glaubte in Schottland bessere Möglichkeiten finden zu können als in Irland. Im Jahre 877 befinden sich dänische und norwegische Wikinger in Belfast. Um 892 geraten Ivars Söhne und ein Jarl Sigfred in Streit; die Folge ist, daß ein Teil sich gegen Schottland und Westengland wendet. 901 werden die Normannen aus Dublin vertrieben und müssen auf Anglesea und Man eine Zuflucht suchen. Deshalb wurden die kleineren Wikingerführer, die sich auf den schottischen Inseln niedergelassen hatten, wieder aufgeschreckt, sie konnten sich nicht gegen die mächtigen, aus Irland vertriebenen Wikinger verteidigen und zogen sich deshalb nach Island zurück. Es ist möglich, daß die Unruhen in den Wikingernestern an den schottischen Küsten entlang sich auch in Norwegen

fortpflanzten, weil einige Führer sich gegen das alte Stammland wendeten, und daß dadurch auch Haralds Expedition veranlaßt worden ist.

Wir gelangen also zu einem Resultat, daß dem Kohtschen diametral entgegengesetzt ist. Chronologisch betrachtet erweist sich der Zusammenhang zwischen Haralds Machtentwicklung und der Auswanderung aus Norwegen noch viel enger, als das bei der früheren Datierung der Fall war. Von einer wirklichen Landnahme auf Island kann man erst seit etwa 890 reden, also unmittelbar nach der Schlacht im Hafrsfjord. Wir wollen damit nicht nach der andern Seite übertreiben und behaupten, daß die Kolonisation von Haralds Politik ausschließlich abgehangen habe; es gab viele Faktoren, die dazu führten, daß Island in jenen Jahren auf viele Norweger eine starke Anziehungskraft ausübte. Mögen die freien Adelsgeschlechter vor Haralds wachsender Macht zur Auswanderung gezwungen worden sein — daß auch so zahlreiche, weniger bedeutende Familien ebenfalls nach Island gezogen sind, wird wohl mehr ungünstigen wirtschaftlichen Umständen zuzuschreiben sein, die das Leben auf dem unbewohnten Island erträglicher erscheinen ließen, als den drohenden Niedergang im Vaterland⁷¹.

Die norwegische Überlieferung hat selbstverständlich keine Verbindung zwischen Haralds Politik und der Kolonisation Islands gezogen, und wenn die isländische Geschichtsschreibung norwegische Ansichten wiedergibt, wie *Ágrip*, so hören wir nur lobende Worte über den König, der Ordnung und Recht im Lande wiederherstellt⁷². Aber auf Island urteilte man anders: dort waren einige der mächtigsten Familien, und unter diesen gerade solche, die für die literarische Tradition besonders wichtig waren, tatsächlich durch Haralds Politik in ihren alten Rechten beschränkt und deshalb zur Auswanderung genötigt worden. Das führte zur Vorstellung, daß die Kolonisation Islands eine Folge der Ereignisse in Norwegen war, und als Ari auf Grund dieser Tradition den Anfang der Landnahme auf 870 festlegte, hat er damit zugleich eine Datierung der Schlacht im Hafrsfjord verknüpft.

⁷¹ Daß es für die Auswanderung mehrere Gründe gegeben hat, bezeugen bereits die Quellen, vor allen die *Landnáma* (vgl. Y. Nielsen, Norsk Hist. Tidsskr. IV, 4, S. 22ff., und F. Jónsson, Norsk-Islandske Kultur- og Sprogforhold, S. 21—23).

⁷² Vgl. auch die *Glymdrápa*.

VÖLKERWANDERUNG UND WIKINGERZEIT*

Als am Ende der Völkerwanderung die Verhältnisse sich stabilisiert haben, da zeigt es sich, daß die Völkerkarte Nord- und Westeuropas sich eingreifend geändert hat. Die zahlreichen Stämme, die wir aus den Schriften der klassischen Autoren kennen, sind von der Bildfläche verschwunden; an ihre Stelle treten große Volksverbände, wie die der Sachsen und der Franken. Die germanische Bevölkerung Nordeuropas hat sich überdies auch verlagert. Aus der *officina gentium*, aus dem Mutterschoß der Völker, wie Jordanes das südliche Skandinavien genannt hat, sind seit dem letzten vorchristlichen Jahrhundert zahlreiche Stämme ausgebrochen: die Goten, die Burgunder, die Heruler, die Wandalen haben sich auf weiten Wanderungen großer Gebiete in Südeuropa bemächtigt. Den Auftakt zu diesen Wanderzügen bildete aber schon im zweiten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung die Auswanderung der Kimbren und Teutonen aus dem nördlichen Jütland, die aber nach einem Herumirren durch Böhmen, den Balkan, die Schweiz, Frankreich und Spanien zu einem kläglichen Ende kam. Allmählich kommt auch das Gebiet des heutigen Norddeutschland in Bewegung; die Saxones, die Ptolemaios östlich der Unterelbe erwähnt, offenbar ein kleiner und unbedeutender Stamm, breiten sich in einem stürmischen Anlauf nach Westen und Süden aus; sie gelangen westwärts bis in die Mitte der Niederlande, südwärts bis in das Gebiet der Brukerer an der Lippe. Und schließlich die Franken, ein bisher ganz unbekannter Name. Sie besetzen jenseits des Rheins große Teile von Belgien und den Niederlanden, erobern aber dann schließlich Nordfrankreich bis zur Seine, ja sogar stellenweise bis zur Loire. Das ist also ein großer Gewinn des germanischen Siedlungsgebietes; er ist aber mit einem schmerzlichen Verlust verbunden; das ostelbische Gebiet wurde geräumt und fiel den nachdrängenden Slawen zu.

Beachtet man die geographische Lage der Germanen vor und nach der Völkerwanderungszeit, dann zeigt es sich, daß sich die ganze Volksmasse nach Westen verschoben hat. Erst reicht das germanische Gebiet vom Niederrhein bis zur Oder, ja sogar bis zur Weichsel; die Grenzen bilden jetzt Elbe und Seine. Der Rhein, ehemals Grenzfluß, strömt jetzt mitten durch das Siedlungsgebiet der Germanen. So hat es den Anschein, daß man von einer richtigen Völkerwanderung sprechen kann, wenn man das Wohngebiet der Germanen vor und nach dieser bewegten Zeit betrachtet. Aber von innen aus gesehen ist das Bild nicht ganz so einfach. Man darf fragen: sind diese Stämme tatsächlich alle gewandert? Muß man an einen Burentreck

* Vortrag, gehalten am 19. Oktober 1960 an der Universität Wien.

denken: ganze Völker, die auf ihren Ochsenwagen mit Weibern und Kindern sich aufmachen, um eine neue Heimat zu suchen? Was war die Veranlassung dazu, daß diese Bauern sich von der Scholle losgerissen haben? Was hat sie dazu genötigt, ihre Äcker und Häuser zu verlassen, um sich dem Abenteuer weiter Fahrten in von anderen Völkern schon längst besiedelte Gebiete auszusetzen?

Mit Hinsicht auf Skandinavien hat man eine befriedigende Antwort bereit. Es heißt, daß der Klimasturz in der zweiten Hälfte des letzten vorchristlichen Jahrtausends die Bevölkerung Nordskandiaviens dazu gezwungen hatte, das unwirtlich gewordene Gebiet aufzugeben, und sie deshalb südwärts gezogen sind. Das verursachte eine Stauung in Südschweden, und diese führte schließlich zu Auswanderungen. Die Volksteile, die ausgezogen sind, haben aber nur teilweise sich an der germanisch besiedelten Ostseeküste niedergelassen, wie z. B. die Burgunder; die meisten Auswanderer gehen in einem großen Bogen ostwärts darum herum und wenden sich der Weichselmündung zu. Aber auch hier siedeln sie sich nur vorläufig an; es lockt sie weiter südwärts: sie ergießen sich schließlich in die weiten Landmassen Südrußlands, nach Dazien und Pannonien. In diesem Fall liegen die Verhältnisse klar zutage. Die alten Namen Goten, Burgunder, Wandalen, Sueven bleiben erhalten. Nur kann man fragen, wie die doch wohl nicht allzu großen Auswandererscharen, die aus einem beschränkten Gebiet Südskandiaviens fortgezogen waren, so ausgedehnte Gebiete haben erobern und besonders besiedeln können. Die Goten z. B. wohnten anscheinend ursprünglich in der heutigen Provinz Schwedens Västgötland; das Reich Ermanarichs dehnte sich vom Schwarzen Meer bis zur Ostsee aus. Hier kann von einer natürlichen Vermehrung des Volkes kaum mehr die Rede sein; man soll eher an eine gotische Gewaltherrschaft denken, die die slawischen und finnisch-ugrischen Stämme sich unterworfen hatte.

Ganz anders gestaltet sich aber die Lage in dem westgermanischen Gebiet. Wo später der Sachsenname vorherrscht, wohnten schon von alters her germanische Stämme. Welchem Umstand ist dieser große Erfolg zu verdanken? Tacitus, dessen *Germania* erstaunlich gute Kenntnisse von den Stämmen im unterelbischen Gebiet verrät, kennt den Namen der Sachsen überhaupt nicht. Erst fünfzig Jahre später erwähnt Ptolemaios die Saxones; ihre Wohnsitze sind umstritten, liegen aber irgendwo zwischen der Elbe und Oder an der Ostseeküste. Man hat sogar an einen Schreibfehler gedacht: Saxones wäre eine Verschreibung für Aviones, die Tacitus im Elbegebiet erwähnt. Aber ein Schreibfehler kann nie dazu führen, daß ein Name wie jener der Saxones nun weiterhin die gültige Bezeichnung dieses Volkes geworden wäre. Der Name ist also, um die Worte des Tacitus zu gebrauchen, ein *vocabulum recens et nuper additum*. Kann man hier tatsächlich von einer Namensschöpfung sprechen, dann müssen wir uns die Bedeutung und die Tragweite dieser neu auftretenden Bezeichnung klarzumachen versuchen.

Auch das Wort Franken ist ein *vocabulum recens*. In der Völkerwanderungszeit ist es plötzlich da. Man hat es als „die Freien“ gedeutet; man hat auch daran erinnert, daß ihre Waffe *franca* genannt wurde. Hieß die Waffe nach dem Volke, das sie führte, oder aber bedeutet der Name Franken die Leute, die mit einer *franca* kämpften? Wie dem auch sei, der Name hatte Glück. Brukterer und Chamaven, Chattuarier und Bataver, Tungrer und Sugambres verschwinden völlig: an ihre Stelle tritt fürderhin dieser neue Name der Franken. Was hat sich hier ereignet?

Die Sachsen waren im Anfang wohl nur ein kleiner Stamm. An der Küste der Nordsee wohnten die Chauchen, die von Tacitus als ein mächtiges Volk geschildert werden. Wie konnte es den Sachsen gelingen, diesen Stamm so vollkommen zu unterwerfen, daß sogar der Name verschwindet? Es scheint, daß vor dem sächsischen Ansturm alle diese alten Stammverbände wie Spreu zerstieben.

Beachten wir aber, was die klassischen Autoren uns zu berichten wissen. Die Sachsen treten in das Blickfeld der Römer als Seeräuber. Zusammen mit den Franken plündern sie im Jahre 286 an der nordfranzösischen und ostenglischen Küste. Das hat sich offenbar in den folgenden Jahren mehrfach wiederholt; denn die Römer sahen sich genötigt, eine besondere Organisation zu schaffen, um die Piraten von der Küste fernzuhalten. Man nannte das militärisch gesicherte Gebiet am Ärmelkanal *Litus Saxonicum*. Dann müssen wir aber an ähnliche Maßnahmen in der Zeit Karls des Großen denken; der Kaiser richtete ein *Litus Nordmannicum* ein, ebenfalls eine militärische Sicherung gegen die Einfälle der Wikinger. Die Maßnahme hat während seiner Regierung Erfolg gehabt; unter seinen schwächlichen Nachfolgern bricht sie aber zusammen.

Die Sachsen machten ihre Beutezüge hauptsächlich auf der Nordsee; das stimmt dazu, daß der Ausgangspunkt ihrer Raubzüge an der Unterelbe gelegen war. Sie beschränkten sich aber gar nicht auf maritime Unternehmungen, sie machen sich auch im westgermanischen Binnenland bemerkbar. Im Jahre 285 haben, wie Zosimus uns berichtet, die Franken die Landschaft der Veluwe erobert, weil sie von den Sachsen aus ihrem früheren Siedlungsgebiet vertrieben worden waren. Aus diesem Bericht des byzantinischen Historikers hat Ludwig Schmidt geschlossen, daß diese Franken die Salier waren, und hat diesen Namen aus der noch heute erhaltenen Bezeichnung Salland nördlich der IJssel an der Zuidersee erklären wollen.

Das ist alles aber vollkommen unsicher; woher die Sachsen, die diese Franken vertrieben haben sollen, gekommen sind, wissen wir nicht; sie können aus dem Osten ebensogut wie aus dem Norden gekommen sein. Für die Franken liefert uns die Peutingerkarte einen Hinweis, der zu beachten ist: dort lesen wir *Chamavi qui et Franci*. Die Chamaven wurden also auch Franken genannt. Diese Bemerkung hat man natürlich angezweifelt. Die Forschung hat ja abwechselnd Brukterer, Chamaven oder Chauchen als die eigentlichen Franken betrachten wollen. Man ging dabei von der Vor-

aussetzung aus, daß es doch irgendeinen Stamm gegeben haben muß, dem einmal der Name Franken beigelegt wurde, und daß sich dieses neue Wort dann auch auf andere Stämme ausgedehnt haben soll. Diese Betrachtungsweise kann aber kaum richtig sein.

Waren die Franken, die im Jahre 285 die Veluwe besetzten, tatsächlich Chamaven, dann kam der sächsische Stoß aus dem Osten. Denn die Chamaven wohnten östlich von der IJssel. Es ist aber ebenso richtig, daß auch Brukerer, Sugambri oder Chauchen als Franken auftreten können. Man hat das dadurch zu erklären versucht, daß die Franken eine Föderation mehrerer Stämme gewesen sein sollen und daß diese sich zusammengeschlossen hatten, um sich in Gallien ein neues und fruchtbares Gebiet zu erobern.

Man geht dann von der Voraussetzung aus, daß die Völkerwanderung darauf hinzielte, sich einen neuen Boden zu erwerben. Freilich: das Endergebnis ist die Besiedelung großer Teile Galliens; das bedeutet aber noch nicht, daß dahin von Anfang an das Streben gegangen war. Die Wikinger haben sich in der Normandie angesiedelt; keiner, der ausgezogen war, hatte auch nur träumen können, daß er einmal französisches Land beackern sollte.

Die germanischen Stämme am Niederrhein waren durch die Maßnahmen der Römer daran gehindert worden, den Fluß zu überschreiten; nur ausnahmsweise hatten die Römer das gestattet, wie in dem Fall der Ubier. Sobald aber die römische Macht den Zenit überschritten hatte, konnten die Germanen wieder Flußüberschreitungen wagen. Denn die Römer konnten ihre Reichsgrenzen nicht überall mit gleicher Macht verteidigen: stieg die Gefahr im Osten, dann mußte man Rheinlegionen abkommandieren; wurde es aber am Rhein wieder unruhig, dann wurden Truppen aus dem Orient herangezogen. Der Rhein war aber eine besonders empfindliche Stelle in der Grenzverteidigung des römischen Reiches. Von 285 bis 400 war Trier kaiserliche Residenz, eben weil es nötig wurde, hier die volle Macht des Imperiums zu entfalten. Am andern Ufer des Flusses lauert der Germane und überwacht die Lage. Nicht weil er sich in Gallien ansiedeln möchte, sondern um es gründlich auszuplündern, wenn die Gelegenheit dazu da ist.

Und deshalb finden wir eben das wohlbekannte Bild der späteren Wikingerzüge. Überraschende Einfälle, die manchmal tief in das Land hineinstoßen und sich nach gemachter Beute wieder schnell zurückziehen. Stoßen sie auf kräftigen Widerstand, so lassen sie sogleich locker, biegen aus, suchen günstigere Gelegenheit oder verschwinden wieder plötzlich. Dabei überrascht uns immer wieder, wie klein diese Räuberscharen waren. Gar keine mit Kind und Kegel wandernden Stämme, sondern kleine, tüchtig organisierte Kriegerverbände.

Dafür haben wir ein gutes Beispiel aus der Zeit des Kaisers Julian. Im Herbst des Jahres 357 hatte eine fränkische Abteilung während der Abwesenheit des Kaisers einen Einfall in Belgien gemacht und kehrte mit gro-

ßer Beute zurück. Nachdem Julian im Elsaß einen Einfall der Alamannen abgewiesen hatte, eilte er wieder an den Niederrhein, um dort die Gefahr zu beschwören. Es gelang dem Kaiser, den Franken den Rückzug abzuschneiden; diese zogen sich darauf in zwei aufgegebene römische Kastelle an der Maas in der Nähe von Maastricht zurück. Dort hat er sie 53 Tage lang belagert; mit großer Mühe hat er den mit Eis bedeckten Fluß überwacht, damit die Räuber nicht entwischen sollten. Endlich zwang der Hunger die Räuber zur Übergabe. Es waren 600 Leichtbewaffnete, die zwei Monate lang den vom Kaiser selbst geführten römischen Truppen diesen hartnäckigen Widerstand geboten hatten.

Die Gefangenen schickte Julian an den Kaiser Constantius, der sie in sein Heer einstellte. Das war das Schicksal, das nach einer Niederlage den Räubern beschert war. Ihre Könige und Führer aber wurden in der Arena den Löwen und Tigern vorgeworfen, um mit ihrem qualvollen Tod ein römisches Publikum zu belustigen. Ist das die Erklärung für den hartnäckigen Widerstand?

Kehren wir einen Augenblick zum Alamanneneinfall zurück. Der Führer war der König Chnodomar, der, wie Ammianus Marcellinus berichtet, auf seinem Scheitel einen feuerroten Wulst befestigt hatte. Er mußte sich nach einem heftigen Kampf ergeben, als er auf der Flucht eine bewaldete Anhöhe erreicht hatte. Er kam, sagt Ammianus, aus seinem Versteck heraus und seine Begleiter, zweihundert an der Zahl, und drei seiner Blutsfreunde. Diese hielten es für eine Schande, ihren König zu überleben, und ergaben sich ebenfalls als Gefangene.

Das ist eine bedeutsame Bemerkung, die uns einen tieferen Einblick in die Beschaffenheit dieser kriegerischen Unternehmungen gestattet. Denn sie erinnert uns lebhaft an die germanischen Gefolgschaften, von denen Tacitus in seiner *Germania* eine so anerkennende Beschreibung gegeben hat. Von dem comitatus sagt er dort: „Man braucht sich nicht zu schämen, unter den Gefolgschaftsmännern zu erscheinen. Abstufungen hat ja auch die Gefolgschaft selbst, nach dem Urteil des Gefolgsherrn. Es besteht ein großer Wett-eifer unter den Gefolgsleuten; jeder will bei seinem Führer der erste sein. Andererseits sind die Gefolgsherren darauf bedacht, möglichst viele und schneidige Gefolgsleute zu haben: das nennt man Ehre, das Stärke: immer umgeben zu sein von einer zahlreichen Schar auserlesener junger Leute; im Frieden ist das eine Zier, im Krieg ein Schutz. Nicht nur im eigenen Volke, auch bei den Nachbarstaaten bringt es einem Mann Namen und Ruhm, wenn er hervorragt durch die Zahl und Tapferkeit seines Gefolges.“

Hier möchte ich eine kleine Zwischenbemerkung einschalten. Tacitus sagt ausdrücklich, daß ein mächtiger Gefolgsherr auch bei den benachbarten Stämmen in großem Ansehen stand. Ein ehrgeiziger Führer wirkt wie ein Magnet auf die Jungmannschaft nicht nur seines eigenen Volkes. Seine Gefolgschaft kann also aus Männern der verschiedensten Stammesverbände

bestehen. Man kann in diesem Fall also gar nicht von einem nationalen Anliegen sprechen; es gilt hier die persönliche Sache eines Gefolgsherrn. Der comitatus ist an diesen durch einen Treuschwur gebunden, der den Gefolgsmann zum höchsten Opfer verpflichtet.

Das sagt Tacitus unzweideutig: „Wenn es zur Schlacht kommt, ist es für den Gefolgsherrn schimpflich, sich an Tapferkeit übertreffen zu lassen, schimpflich für die Gefolgsmannen, der Tapferkeit des Führers nicht gleichzukommen. Und gar Schimpf und Schande für das ganze Leben bringt es, den Gefolgsherrn überlebend das Schlachtfeld zu verlassen.“ Daraus folgern wir, daß die Mannen ihrem Herrn bis in den Tod folgen. Davon bietet die germanische Heldensage die leuchtendsten Beispiele: die dänische Sage von Harald Kampfzahn, das englische Beowulfepos, sogar der altsächsische *Heliand* betonen diese Gesinnung nachdrücklich.

Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, daß die Gefolgschaft nicht nur eine germanische Institution war. Cäsar stellte in Gallien ganz ähnliche Kriegerverbände fest. Denn auch ein gallischer princeps hatte seine Gefolgschaft von soldurii, und der römische Feldherr bemerkt dazu, daß es kein Beispiel gegeben habe, daß die Gefolgskrieger den Tod ihres Herrn überlebt hätten. Fügen wir noch hinzu, daß man auch in Indien solche Verbände gekannt hat; sie hießen dort vrāta und waren durch einen heiligen Schwur an einen Gott verpflichtet.

Die Gefolgschaft mit dieser unbedingten Treue hat die Zeit der Völkerwanderungen überdauert. Das erfahren wir aus einem altenglischen Lied. Im Jahre 991 fällt ein Wikingerheer in England ein und durchzieht plündernd Essex. Bei Maldon versucht der aldorman Brihtnot ihnen den Rückzug abzuschneiden, aber erleidet bei diesem Versuch den Tod. Ein Augenzeuge hat diese Schlacht in einem Lied besungen, in dem er den Heldenmut seiner Landsleute lobt. Er legt drei der Gefolgsmannen eine Rede in den Mund, die bestätigt, daß sie ihren Herrn nicht zu überleben gedenken. Eine dieser lautet: „Der Geist wird um so härter, das Herz um so kühner, der Mut um so größer sein, je mehr unsere Zahl abnimmt. Hier liegt unser Herr, vom Schwerte getroffen, auf dem Boden; ewig möge beklagen, wer jetzt heimwärts kehren sollte. Ich werde nicht fortgehen, sondern an der Seite meines Herrn sterben.“

Damit gelangen wir also bis in die Normannenzeit. Im Grunde läßt sich diese durchaus mit der Periode der sogenannten Völkerwanderungen vergleichen. Wir müssen aber im voraus feststellen, daß die Wikingerzüge nicht überall und immer denselben Charakter zeigen. Wenn der dänische König Godfred mit seiner Flotte die Küste Frieslands heimsucht, so ist das ein rein politisches Unternehmen: er wollte damit der gefährlich andringenden fränkischen Macht Einhalt gebieten. Aber auch die norwegisch-dänischen Züge in Westeuropa sind etwas ganz anderes als die der schwedischen Wärräger in Rußland. Hier überwiegt das Interesse des Fernhandels; die Wärräger wollen Stützpunkte den großen Verkehrsstraßen zum Schwarzen

Meer entlang. Die unvorhergesehene Folge war aber die Bildung großer politischer Machtzentren.

Im Westen war die Lage durchaus anders. Hier gab es schon Großstaaten wie das fränkische Reich oder die angelsächsischen Reiche. Seit langem standen die Dänen und Norweger mit ihnen in lebhaften Handelsverbindungen. Daß sich diese allmählich in richtige Raubzüge verwandelten, läßt sich durch die zunehmende Schwäche der westeuropäischen Staaten erklären. Der damalige Kaufmann war nur zu gerne bereit, statt zu kaufen zu rauben, wenn die Gelegenheit dazu günstig war.

Die Skandinavier waren natürlich genau über die Verhältnisse in Westeuropa unterrichtet. Als am Ende des achten, aber besonders im neunten Jahrhundert die Schwäche dieser Staaten offenbar wurde, fangen auch die Raubzüge an. Das zersplitterte Irland war das erste Opfer, bald aber folgten auch die Kleinstaaten Englands. Als die Macht der Karolinger dahinsiechte, stand den Wikingern der Weg offen, um die reichen Mündungsgebiete des Rheins, der Schelde, der Seine und der Loire heimzusuchen. Der Erfolg reizte immer mehr zu größeren Unternehmungen an. Wir hören bald von großen Heeren, die in England und Frankreich operieren; diese dringen tief in die unglücklichen Länder ein. Schließlich führt das auch hier zu Staatenbildungen, wie das Danelag in Northumbrien oder die Normandie in Frankreich. Es war die Gelegenheit, die den Dieb machte und nachher den Räuber zum Herrscher.

Wir verwundern uns manchmal über die zielsichere Kriegsführung dieser Räuberhäuptlinge. So hören wir, daß ein Wikingerheer aus seinen Winterquartieren an der Schelde durch Belgien bis nach Trier und sogar weiter bis zum Mittelrhein durchstößt. Solche Unternehmungen, eben wenn Generalstabskarten fehlen, sind einfach erstaunlich. Die Expeditionen müssen streng organisiert, die Führung muß vorbildlich gewesen sein. Auch hier dürfen wir an Gefolgschaftsverbände denken. Der Mann, der sich für einen solchen Zug vorbereitete, sammelte um sich eine Schar von Kriegern, die auf Gedeih und Verderb mit ihm verbunden waren. Man mußte in der Gefahr unbedingt auf die Mannen vertrauen können. Daß sich das Verhältnis zwischen Krieger und Führer gelockert hat, als mit einer großen Flotte die Angriffe in der späteren Wikingerzeit durchgeführt wurden, ist wohl anzunehmen; an eine ergebene Gefolgschaft als Kerntruppe darf man doch gewiß denken.

Die Untersuchungen der letzten Jahre haben den religiösen Charakter dieser Gefolgschaften nachdrücklich hervorgehoben. Eine Treue bis zum Tode setzt mehr als einen einfachen Vertrag voraus. Die westnordische Überlieferung zeigt uns, daß der Gott der Gefolgschaften Odin war. Zusammen mit ihrem Führer werden die gefallenen Krieger in Walhalla aufgenommen, um dort in die Schar der Einherjar einzutreten. Diese Einherjar sind also das himmlische Gegenbild der irdischen Gefolgschaft. Deshalb ist

Wodan auch der Ahnherr der angelsächsischen Königsgeschlechter; er war ja der göttliche Führer der Erobererscharen gewesen.

Wir haben dafür schon in der römischen Zeit Beispiele. Otto Höfler hat auf eine Stelle in Tacitus hingewiesen, und zwar über den batavischen Freiheitskämpfer Julius Civilis. Als er den Kampf gegen die Römer begann, schwor er einen barbarischen Eid, er ließ sein Haar lang wachsen und färbte es rot. Er legte diese Haartracht ab, als er den Sieg über die V. und XV. Legion errungen hatte. Wir denken dabei an den norwegischen König Harald, der 800 Jahre später den Eid ablegte, er wolle sein Haar nicht kämmen und nicht schneiden, bis er die politische Einigung Norwegens durchgeführt hatte. Deshalb bekam er den Beinamen *lúfa*, d. i. Zottelkopf; als er aber nach der Einlösung seines Gelübdes das Haar feierlich hatte schneiden lassen, nannte man ihn seitdem Schönhaar. Wir verstehen es nun auch, daß der alamannische König Chnodomar einen feuerroten Wulst auf seinem Scheitel trug. Das war das Zeichen seiner Weihe an Wodan.

Jetzt sind wir besser vorbereitet, um an das Problem der Franken und Sachsen heranzutreten. Wenn ich die Sachlage richtig beurteile, so deutet das *vocabulum recens* Franci eben die Genossenschaften an, die in der Zeit der Völkerwanderungen sich für Raubzüge in Gallien zusammengeschlossen hatten. Das eine Mal war es ein cheruskischer Abenteurer, das andere Mal ein Brukterer oder Chamaver. Die Römer sahen sich immer wieder einem anderen Stamm gegenübergestellt. Es war aber gar kein Stamm. Es war eine Truppe, die ein Führer um sich gesammelt hatte. Tacitus erzählt uns ja, daß auch junge Leute der Nachbarstämme sich gerne einem ruhmreichen Führer angeschlossen haben. Der chamavische Gefolgsherr hatte also eine Schar von Kriegern, die aus verschiedenen Stämmen zu ihm gekommen waren.

Auch in einer anderen Hinsicht fällt ein neues Licht auf die Völkerwanderung. Man betrachtet sie gewöhnlich als ein Sich-Drängen der germanischen Stämme nach Westen und denkt dann dabei an einen Druck von hinten, der sie in Bewegung gesetzt hätte. Der Anfang war dann der Klimasturz in Skandinavien; dieser trieb die Südschweden vorwärts, und die Bewegung hätte sich dann allmählich fortgepflanzt.

Dieses Bild hat eine gewisse Berechtigung, aber es ist einseitig. Als die Rheingermanen sich der immer zunehmenden Schwäche der Flußverteidigung bewußt wurden, reizte das zu Plünderzügen. Es bildeten sich Verbände, die wir als typische Gefolgschaften kennengelernt haben. Der Gewinn und der Ruhm lockte. Als diese Züge ein immer größeres Ausmaß bekamen, ging der Ruf nach Teilnehmern immer tiefer in das Binnenland hinein. Der Rhein übte eine Anziehungskraft aus, und es pflanzte sich ein Sog immer weiter in das Hinterland fort. Neben dem Druck im Rücken muß man diese Saugkraft an der Rheinfront gebührend in Rechnung setzen.

So ist die Völkerwanderung im Westen im Anfang gar keine Volksbewegung. Wir können nur von vereinzelt Heerverbänden sprechen. Sie wurden Franci genannt. Diesen Namen haben sie sich wohl selber beigelegt,

denn es ist ein germanisches Wort. Es deutet einen Gegensatz zu anderen Germanen an, die im Reichsverband lebten. Schon seit langer Zeit hatten die Römer Leute von sehr verschiedenen Völkern in Gallien angesiedelt, wo sie in einem gewissen Abhängigkeitsverhältnis lebten. Diese Gefolgschaften aber, die jetzt auftreten, bezeichneten sich als die freien Germanen. Ihre Waffe war ein Speer, der *franca* genannt wurde. Man hat das früher als die „fränkische Waffe“ gedeutet, neuerdings sucht man Zusammenhang mit dem altenglischen Wort *forca*, das „Gabel“ bedeutet¹; die *franca* war also wohl ein Speer. Überdies weist uns die Waffe wieder auf den Gott dieser Gefolgschaften, denn auch Odin ist ein Speerträger. Franken verhält sich zu der Waffe *franca* genau wie Sachsen zu dem kurzen Dolch *sahs*. Der Gott der Sachsen war *Sahsnôt*, d. h. der Genosse der Sachsen, aber auch der mit einem *sahs* bewaffnete Krieger.

Wer war mit diesem *Sahsnôt* gemeint? Im sächsischen Taufgelöbnis werden die Götter *Thunaer ende Uuôden ende Saxnôte* genannt. Nimmt man an, daß der Name *Saxnôt* am Ende der Reihe auf Achtergewicht hindeutet, dann könnte man in ihm den alten Hauptgott *Tiwaz* vermuten, der eben mit dem Schwerte bewaffnet gewesen sein soll. Wir können das aber dahingestellt lassen. Die Hauptsache ist ja, daß wir bei Franken und Sachsen durchaus ähnliche Verhältnisse feststellen können: die Namen der Verbände und ihrer Waffen stehen in einem engen Zusammenhang zueinander; dahinter aber zeigt sich die Gestalt des Gottes, dem sich diese Gefolgschaften geweiht haben.

In der Art, wie diese Völkerwanderungen stattgefunden haben, zeigt sich also eine große Übereinstimmung mit den Ereignissen der Wikingerzeit. Die Züge der Normannen waren individuelle Unternehmungen; trotzdem wurden neue Staaten gestiftet, die eine beträchtliche Einwanderung nordgermanischer Volksgruppen voraussetzen. So erhebt sich die Frage, ob wir in dem Falle der sogenannten Völkerwanderung an eine Verlagerung des germanischen Volkskörpers vom Osten nach Westen denken sollen. Sind die Stämme als Ganzes tatsächlich auf die Wanderschaft gezogen? Die Antwort muß verschieden lauten, je nachdem wir die Ost- oder die Westgermanen betrachten.

Denn es gibt natürlich mehrere Beispiele, daß ganze Stämme oder jedenfalls große Stammteile aus der Heimat abgewandert sind. Die Kimbren und Teutonen sollen ja Nordjütland verlassen haben, weil ihr Land durch wiederholte Sturmfluten unbewohnbar geworden war. In diesem Fall sind

¹ Man wird einwenden, daß dieses Wort aus dem lateinischen *furca* entlehnt wurde. Das ist nur bedingt richtig; man soll eher an eine Bedeutungsübertragung denken. Denn auch das Germanische kannte das Wort; im Altnordischen bedeutet *forkr* „eine mit Eisen beschlagene Stange zum Abstoßen eines Schiffes“. Es ist auch etymologisch gut verankert, denn im Altenglischen besteht das Wort *fercal* „Riegel“. Es gibt dazu weiter noch baltische und slawische Verwandte (s. mein Altnord. Etym. Wörterbuch, S. 138).

sie also mit Weibern und Kindern fortgezogen. Gilt das für alle Mitglieder des Stammverbandes? Ich zweifle daran, denn wenn ihre Namen noch jetzt in zwei Landschaftsnamen im nördlichen Teil Jütlands weiterleben, dann dürfte das doch beweisen, daß Kimbren und Teutonen bis an die Schwelle der historischen Zeit dort gewohnt haben und so ihr Name als Bezeichnung ihrer ursprünglichen Heimat hat fortleben können. Der Stamm als Ganzes ist also nicht abgewandert, vielleicht nur die Bevölkerung des bedrohten Küstensaumes, vielleicht auch nur die jungen waffentüchtigen Leute, also gewissermaßen ein *ver sacrum*. Die Schicksale dieser beiden Völkerschaften lehren uns, was eine solche Wanderung für das betreffende Volk bedeutet. Die Kimbren und Teutonen, die bei Vercellae und Aquae Sextiae von den Römern vernichtet wurden, waren nicht mehr dieselben, die aus Jütland abgezogen waren. Sie hatten jahrelang mit keltischen Völkern zusammengelebt; erst in Böhmen, dann auf dem Balkan, endlich in der Schweiz. Einer ihrer Führer heißt Baiorix; war er ein Kelte oder ein Germane, der sich als Kelte gebärdete? Unterwegs haben sich mehrere keltische Volksteile dem abenteuerlichen Zug angeschlossen. Als die Teutonen bei Arausio die römischen Legionen besiegten, waren sie schon zehn Jahre auf der Wanderschaft. Leute, die als Kind die Heimat verlassen hatten, waren jetzt zu Männern gereift; sie waren aber aufgewachsen in einer keltischen Umgebung und werden also manches von dieser übernommen haben. Ich habe früher schon darauf hingewiesen, daß die klassischen Berichte über das Leben und Treiben dieser Stämme nicht den Eindruck echt germanischer Gesinnung machen².

Die später Ostgermanen genannten Auswanderer sind wohl in geschlossenen Volksverbänden fortgezogen. Aus archäologischen Gründen hat man angenommen, daß die Goten aus Västergötland herkommen; dieses schwedische Gebiet zeigt in dem Jahrhundert nach dem Abzug der Einwohner eine derartige Armut an Bodenfunden, daß man anzunehmen berechtigt ist, das Land sei nahezu menschenleer geworden. Sie haben aber Jahrhunderte lang in Südrußland mit Skythen und Slawen zusammengelebt; sie haben nachher weite Wanderungen durch Südeuropa gemacht. Wenn wir schließlich die Ostgoten in Italien und die Westgoten in Südfrankreich und Spanien angesiedelt finden, wie steht es dann noch mit der Reinheit ihres Blutes? Vielleicht gilt das noch von den führenden Schichten; die Volksmasse aber wird sich doch wohl mit fremden Elementen vermischt haben.

Immerhin, die Tatsache, daß das ganze ostelbische Gebiet geräumt worden ist, spricht dafür, daß eine beträchtliche Volksmenge ausgewandert ist. Auch in diesem Fall natürlich nicht alle. Auch nach der Slawisierung müssen wir damit rechnen, daß germanische Volksteile dort sitzengeblieben sind und erst allmählich im Lauf von Jahrhunderten slawisiert worden sind.

² Vgl. Erbe der Vergangenheit, Festgabe für Karl Helm, 1951, S. 7—24.

Im Westen ist die Lage eine durchaus andere gewesen. Ich wies schon darauf hin, daß die Volksbewegung hier mit immer wiederholten Raubzügen anfängt. Die konnten nicht zu einer dauernden Besiedelung führen. Sie haben diese aber vorbereitet. Die Beute lockte immer wieder; die immer noch bedeutsame Kraft der römischen Heere zwang die fränkischen Heerführer dazu, sich zusammenzuschließen und mit größeren Verbänden zu operieren. Wo die römische Macht nachgab und die Grenzlegionen zurückgezogen wurden, drängten die Franken nach, um damit eine bessere Ausgangsstellung für weitere Plünderungen zu gewinnen. Ihre Beweglichkeit deutet nicht auf den Versuch, sich anzusiedeln. Die Franken, die erst die Veluwe besetzten, finden wir nachher in der Betuwe, dann in Toxandrien, schließlich in Nordfrankreich. Man spricht jetzt nicht mehr von Tubanten, Bataven oder Chamaven. Aber wie in dem Fall der Kimbren und Teutonen bedeutet das noch nicht, daß sie verschwunden sein sollen; auch hier müssen wir feststellen, daß ihre Namen als Gebietsnamen bis in die Neuzeit hinein fortleben konnten. Sie sind nicht abgewandert; ein Teil der Jungmannschaft hat sich den fränkischen Gefolgschaften angeschlossen; die Übrigen blieben auf ihren Höfen weiter sitzen, verloren aber ihre politische Selbständigkeit. Fränkische Heerführer wurden jetzt die Herrscher, die nach außen das Volk vertraten.

Freilich, betrachtet man die Karte Westeuropas vor und nach der Völkerwanderung, so bekommt man den Eindruck einer Verschiebung der germanischen Stämme. Waren es aber geschlossene Stammverbände, die sich umgesiedelt haben? Es waren Gefolgschaften, die aus jungen unverheirateten Männern bestanden. Diese bildeten den Kern der fränkischen Expansion. Als es endlich zu einer dauernden Besiedlung kam, so können sie Angehörige ihrer Sippen herübergeholt haben. In den meisten Fällen aber werden sie ihre Frauen aus den von ihnen besetzten Gebieten genommen haben. Mit Hinsicht auf den zurückgebliebenen Stamm kann man vermuten, daß ihre Widerstandskraft geschwächt worden ist, nachdem so viele junge Leute sich den Gefolgschaften angeschlossen hatten. Wenn die Sachsen die Brukterer unterwerfen konnten, so darf man das wohl damit erklären, daß ein großer Teil der waffentüchtigen Jugend ihr Glück in Gallien versucht hatte.

Denn es gilt ebenso sehr für die Sachsen, daß mit diesem Namen eben auch Gefolgschaften angedeutet wurden. Der gewiß nicht allzu bedeutende Stamm der Saxones kann nicht die Macht entfaltet haben, die das endgültige Ergebnis voraussetzt. Die Chauchen, gewiß ein großes und mächtiges Volk, verschwinden völlig. Man hat geglaubt, daß sie teilweise in der fränkischen Konföderation aufgegangen sein sollten, und man darf sicherlich annehmen, daß zahlreiche Chauchen dem Ruf, der von der Rheingegend ausging, gefolgt sind. Teilweise können auch Sturmfluten die Macht dieses Volkes einträchtigt haben. Aber die Friesen, die in einer ähnlichen Lage waren, haben ihr Gebiet nicht verlassen. Sie warfen ihre Terpen auf, um sich darauf

bei eintretender Sturmflut zu retten. Aber auch zwischen Ems und Elbe finden wir die Wurten; das bedeutet, daß die Chauchen sich auf ähnliche Weise der Gefahr entzogen haben.

Der Fall der Friesen ist besonders lehrreich. Der Name blieb erhalten; das Volk ist also auch nach der römischen Zeit geblieben. Es lag ja auch abseits von den gewaltigen Umwälzungen im Rheingebiet. Aber es wurde trotzdem von den Schicksalen der Völkerwanderung nicht verschont. Die archäologischen Befunde zeigen eine starke Zunahme sächsischer Kultur-elemente; es scheint das friesische streckenweise unter einer sächsischen Oberfläche zu verschwinden. Man darf wohl annehmen, daß die sächsische Auswanderung nach England teilweise über Friesland und Holland stattgefunden hat. Als die Eroberung Englands gelungen war, sind die Sachsen, die sich zeitweilig in Friesland angesiedelt hatten, weitergezogen. Aber jetzt taucht das friesische Volk auch wieder unversehrt an die Oberfläche; man sieht daraus, wie wenig im Grunde die vorübergehende Ansiedlung sächsischer Elemente bedeutet hat.

Dasselbe hat auch seine Gültigkeit für das sächsische Gebiet als Ganzes gehabt. Auch hier verschwinden die alten Stammnamen der Angrivarier, der Ampsivarier und der Tubanten. Das bedeutet aber noch nicht, daß die Stämme selbst verschwunden sein sollten. Sie blieben in der Heimat. Was sich aber geändert hat, das war die politische Organisation.

Denn dem dux mit seinem comitatus gehörte die Zukunft. Der alte Volkskönig war zwar aus göttlichem Stamm entsprossen; seine Macht war aber beschränkt. Es war ja das Volksthing, das die wichtigsten Entscheidungen traf. Ganz anders der dux. Er war der Führer in einem absoluten Sinn. Die ihm ergebene Gefolgschaft hatte keinen unmittelbaren Einfluß auf seine Maßnahmen. Er kann sich mit seinen Mannen über ein Unternehmen beraten haben; er war und blieb trotzdem der Führer, dessen Entscheidung sich sein comitatus zu unterwerfen hatte. Er bestimmte die militärischen Maßnahmen; er entwarf den Kriegsplan; er setzte seine Truppe nach eigenem Ermessen ein. Nach dem Siege aber verteilte er die Beute auf eine gerechte Weise unter seine Mannen; was man von dem Führer erwartete, war nicht nur eine vorbildliche Todesverachtung, sondern auch die Freigebigkeit. In der altgermanischen Dichtung erklingt immer wieder das Lob auf die Milde des Herrschers.

Dieser unbedingte Gehorsam dem Heerführer gegenüber bot die Möglichkeit zu einer starken herrschaftlichen Macht, sobald ein fremdes Volk unterjocht wurde. Man lebte in Feindesland; die Sicherheit verlangte eine reibungslose Zusammenarbeit zwischen dem Führer und seiner Gefolgschaft. So konnte man aus den kleinen Stammverbänden der Heimat zu großen Staatenbildungen gelangen. Bezeichnend ist der Fall Harald Schönhaar. Es gelingt ihm, die kleinen Fürstentümer Norwegens zu beseitigen; er wollte, wohl nach dem Vorbild der fränkischen Königsmacht, einen Nationalstaat stiften. Wir haben aber schon bemerkt, daß er sich dafür von

einem Stammeskönig in einen echten Gefolgschaftsführer verwandelte, der sich durch einen „barbarischen Eid“ unter den Schutz des Gottes Odin stellte.

Die Franken waren eine, manchmal ziemlich dünne Oberschicht im gallischen Gebiet. Die Führer wohnten in befestigten Burgen; ich möchte das Wort „Saal“, das wir so oft im niederfränkischen Gebiet in den Siedlungsnamen antreffen, als die Bezeichnung eines fränkischen Herrsersitzes betrachten; daher bekamen wohl auch die salischen Franken ihren Namen. Seine Mannen, denen nach alter römischer Gepflogenheit ein Teil des Ackerlandes zugewiesen wurde, siedelten sich um die Burg des Führers an. Es ist merkwürdig zu sehen, wie sich auch hier die Geschichte wiederholt. Vor fast einem Jahrtausend waren die Kelten auf eine ganz ähnliche Weise in Gallien eingebrochen. Auch sie hatten eine Herrscherschicht über eine Vorbevölkerung gebildet, die im Verlauf der Zeit ihre Eigenständigkeit ganz verlor. Daß jetzt die Gallier den Franken gegenüber mehr Rückgrat zeigen konnten, verdankten sie der römischen Kultur, die sie sich angeeignet hatten und vor der sich die Franken ehrfurchtsvoll beugten. So konnte die gallische Sprache, d. h. damals ein Vulgärlatein, am Leben bleiben und besiegte am Ende die germanische Sprache.

Ich komme also zu dem Ergebnis, daß die Geschichte der Völkerwanderung in Westeuropa einen mehr politischen als rein ethnischen Charakter gehabt hat. Die Quellen zeigen uns nur das Ergebnis; sie behandeln das Tun und Wollen der fränkischen Machthaber. Unter der Oberfläche aber lebt und wirkt das keltische und romanisierte Volkstum ungehindert fort; es bekommt aber noch keine eigene Stimme. Dann und wann, wie z. B. in den Schriften eines Gregorius von Tours, hören wir etwas von dieser stummen Volksmasse, so wenn sie ihre alten keltischen Götter noch immer auf alt-hergebrachte Weise verehrt. Die fränkische Herrscherschicht bestimmt aber nach außen das Antlitz des alten Galliens.

Es war meine Absicht darzustellen, daß wir die Völkerwanderung nicht nach ihrem romantischen Namen beurteilen sollen. Man muß eher an Strukturveränderungen der germanischen Gesellschaft denken. Was sich mit Namen wie Franken und Sachsen in Westeuropa kundgibt, das finden wir am Mittelrhein durch ein Wort wie Alamannen bezeichnet. Auch hier denke ich an Kriegerverbände, die aus verschiedenen Stämmen zusammengesetzt sind und an der alten römischen Reichsgrenze dieselbe Taktik führten. Können wir sogar Arioivist nicht als einen Vorläufer dieser späteren Gefolgsherren betrachten? Man hat oft auf die großen Staatenbildungen der ausgehenden Wikingerzeit hingewiesen und darin eine große politische Veranlagung der Germanen gesehen. Das ist nur teilweise richtig. Es waren die Gefolgschaften, die dazu die Grundlage bilden konnten. Am Anfang der gallischen Geschichte steht das Großreich des Ambicatus; später finden wir die in ewigem Streit miteinander liegenden Stammesfürsten. England bietet ein ähnliches Bild. Nur auf der Grundlage des römischen Reiches konnte

aus alten politischen Traditionen eine Großmacht wie das fränkische Reich Karls des Großen entstehen. Aber es hatte auch keine Dauer. Sobald die großen Persönlichkeiten fehlen, bricht die uralte Eigenbrötelei wieder durch. Es scheint also doch wohl so zu sein, daß die Zusammenraffung zu einer straff organisierten Herrschermacht nur gelingen konnte, wenn Gefolgschaftsführer sich durchsetzten und sich auf die unbedingte Treue ihres comitatus stützend eine starke Königsmacht aufbauen konnten. Denn nachdem sich die Verhältnisse im neu eroberten Gebiet stabilisiert haben, bricht auch wieder die alte germanische Königsorganisation durch; der Gefolgsheer verwandelt sich zu einem echten, aus göttlichen Ahnen gesprossenen Volkskönig, der zusammen mit der Thinggemeinde seine Entscheidungen trifft. In diese politische Form sind die Germanen hineingewachsen, und diese bestimmt dann auch den weiteren Verlauf der Geschichte.

OM EDDAENS VISDOMSDIGTNING

Der er i den poetiske *Edda* et antal kvad der meddeler guddommelige eller også rent menneskelige kundskaber som en slags lærestof. Den dertil valgte form er sædvanligvis samtalen, hvor spørgsmål og svar afløser hinanden. Således er det i *Vafþrúðnismál* og *Alvíssmál*. Ved siden af disse findes der andre kvad hvori der gives en opremsning af genstande der hører til en bestemt gruppe, som i *Sigrdrífumáls* rúnatal. Andetsteds får man indtryk af, at slige kundskaber er anbragte i et kvad, som egentlig ikke er egnet dertil. Dette er tilfældet i *Grímnismál*. I det følgende skal jeg forsøge at give en fremstilling af disse kvads bygning og nogle antydninger angående deres oprindelse.

I. GRÍMNISMÁL

Jeg vælger dette kvad som udgangspunkt for mine betragtninger fordi vi herpå tydeligst kan se i hvilke henseender vor viden om denne digtning er mangelfuld. Hvem der læser de lærdes digressioner om dette kvad må få det indtryk at man her har skåret med kritikkens kniv ind i det på en meget vilkårlig måde og at man i alt fald ikke har taget tilstrækkeligt hensyn til kvadets egenart. Hvor forskellige Müllenhoffs og Boers opfattelser end måtte være, i én henseende er de aldeles overensstemmende: *Grm.* er et episk kvad, som man senere hen af en eller anden grund har skudt ind i et antal strofer hvori der forkyndes mytologisk viden.

Den opfattelse som Müllenhoff har nedlagt i sin „Deutsche Altertums-kunde“ (V, 159 ff.) og som optages uændret endnu af Sijmons i hans *Edda-kommentar* (I, 184), er kortsagt denne: brudstykker af flere mytologiske læredigte er blevet anbragt i et kvad, som oprindeligt fortalte et af Odins eventyr. De dele der er lettest at sondre er: 1. et kvad hvor gudernes boliger nævnes, omfattende største delen af str. 5—16; 2. et kosmologisk kvad, hvoraf levninger er bevaret i str. 37—41; 3. fragmenter af tre forskellige kvad, forenede til str. 26—35; 4. et større antal løse brudstykker, þulur og memorialvers.

Det som levnes efter udskillelsen af disse interpolationer er et kvad, hvorom Müllenhoff udtaler den dom, at det er „eins der kleinsten aber eins der großartigsten Lieder der Edda, eine Offenbarung Óðins in seiner ganzen Herrlichkeit und Furchtbarkeit“. Det vil altså sikkert være umagen værd at stifte nærmere bekendtskab med dette kvad og at undersøge *a)* hvorledes det oprindeligt indhold har været, og *b)* ved hvilken kritisk metode det er lykkedes Müllenhoff at genfinde dette klenodie:

Det gamle kvad skulde dannes af følgende strofer¹: 1—3; 4, 1—2; 8, 1—2; 9, 21—23; 25; 36; 42; 45; 46; 47, 1—2; 48, 3—4; 49—54. Dets indhold var følgelig dette: Óðinn meddeler at han blev indespærret af Geirrøðr mellem to bål; kun Agnarr har i løbet af disse 8 dage tilbudt ham mad og drikke (str. 1—2). Derpå henvender guden sig med en lykønskning til Agnarr i det han tilsiger ham en belønning for denne drik (str. 3). Jeg ser, siger Óðinn, et helligt land liggende tæt ved aser og alfer (str. 4, 1—2); dets navn er Glaðsheimr (str. 8, 1—2). Dette Óðins palads beskrives nærmere i str. 9 og flere enkeltheder meddeles om en flod Þund, om Valgrind og det store antal døre i Valhall (str. 21—23), og om geden Heiðrún (str. 25). Derpå følger navnene på de mjødbærende Valkyrjer (str. 36). I en dunkel strofe (42) tilsiger Óðinn den gudernes nåde der løfter kedlerne fra ilden. Derpå tilkendegiver Óðinn sig i sin sande skikkelse (str. 45, 46, 47, 1—2, 48, 3—4, 49 og 50) og bebuder Geirrøds forsmædelige død (str. 51—54).

Kvadets enhed består deri at Odin, som en fange i Geirrøds vold, efterhånden åbenbarer sig i sin skrækindgydende magt, først ved at gøre hentydninger til alt det der står i særlig forbindelse med ham (Valhall, Valkyrjer), dernæst ved at give sig selv tilkende gennem en opremsning af alle sine tilnavne og tilsidst ved (fra str. 51) at henvende sig til Geirrød, hvem han bebuder straffen for hans ondskab. Det er påfaldende at Boer, der har behandlet kvadet efter en helt anden metode, er kommet til omtrent de samme resultater: han forkaster kun som et senere tillæg nogle få strofer, som Müllenhoff havde antaget for at være oprindelige (str. 4, 1—3; 8, 1—2; 36; 42; 49; 50 og 54). Derved bliver kvadet endnu kortere (omtrent 15 strofer), men på den anden side også meget mere kærnefuldt og sammentrængt.

Begyndelses- og slutningsstroferne har af alle forskere været opfattet som de sikreste dele af det oprindelige kvad. Derimod betragtes det midterste parti, som behandler mytologiske emner, med større mistillid og man går ud fra at kun de strofer kan høre til det gamle kvad, der efter deres indhold står i nogen sammenhæng med Geirrød-sagnet, og dette vanskelige spørgsmål løses på denne enkle måde, at man bibeholder alle strofer, hvori der tales om Odin. På hvilken måde Müllenhoff kommer til dette resultat får man intet at vide af; han påstår kun, at der af indledningsstroferne foreskrives indholdet en rettesnor, som ikke tillader nogen betydelig afvigelse og det er derfor at det gamle kvad med stor lethed kan sondres (måske med undtagelse af nogle få steder). Denne store lethed synes at burde forklares især herved at Müllenhoff i forvejen har dannet sig en forestilling om kvadet og i overensstemmelse dermed forkaster hvad der ikke passer og bevarer det som synes godt. Men det er ikke vanskeligt at komme til et tilfredsstillende resultat når man er sikker på at lave et homogent kvad; metoden er dog i enhver henseende forkastelig, fordi den er apriorisk.

¹ Müllenhoff, DAlt. V, s. 159 og Sijmons, Komm. I, s. 184.

Man kan ikke sige det samme om Boers undersøgelse af *Grm*². Ved at afsondre de forskellige lag har han med stor skarpsindighed forsøgt at påvise kvadets stadige voksen og han har desuden anført grunde til sine atetelser, der er hentede fra den indre kritik. Alligevel kan det ikke nægtes, at han i forvejen havde en forestilling om det oprindelige kvad, som i det hele ikke var vidt forskellig fra Müllenhoffs anskuelse.

Begge forskere går jo ud fra den forudsætning at *Grm*. er et hovedsagelig fortællende kvad; det beretter et eventyr, som Odin engang har haft i Geirrøds hal. Et sligt indhold kan ikke forenes med en opremsning af mytologiske kundskaber og derfor er kritikken indstillet på at begrænse disse dele så vidt som muligt hvis man ikke hellere helt fjerner dem. Betragtningen af de forskellige strofegrupper, som i sandhed er af en meget broget art, skaffer let de ønskede beviser. Imidlertid kunde dommen være ganske anderledes hvis man netop gik ud fra den mening, at *Grm*. lige fra dets oprindelse har været et mytologisk lærekvad. I så tilfælde ville der vel ikke være nogen indvending mod dets brogede indhold og spørgsmålet ville nu være hvordan der med et sådant digt kunne forbindes en ramme som fortællingen om Geirrød.

Det kan spørges efter de mange erfaringer på Eddakritikkens område om en virkelig objektiv analyse af et Eddakvad er mulig, hvis man kun anvender den indre kritiks hjælpemidler. Bestemmelsen af forholdet mellem ældre og yngre partier er afhængig af vor opfattelse af det hele og det må indrømmes at den sker kun ved en undtagelse udelukkende på grund af anvisninger man har udledet af selve strofernes tekst. Selvfølgelig er det let for en slig analyse at gøre brug af forskellen i versmålene; det ligger fremdeles nær for hånden i et *ljóðaháttur*-kvad at vrage þulerne som et senere indskud. Men ved dette alene trænger man ikke frem til selve digtets kerne. Man skal jo også være opmærksom på strofer der ingen forskel viser i den ydre form, men dog afviger i indhold. Men da falder vi let for den fristelse at betragte vort skøn om kvadets oprindelige form som en betrygget vejviser for vor undersøgelse.

Müllenhoff havde altså ikke uret i at henvise til selve kvadets rettesnor. Enhver forsker lader sig på en analogisk måde mere eller mindre bevist lede ved sit kritiske arbejde. Det er blot spørgsmålet om man har fundet den rigtige rettesnor, fordi man også med en fejlagtig interpretationsmetode opnår et øjensynligt tilfredsstillende resultat. Først må vi spørge: til hvilken kategori af digte hører *Grm*.? Er det et episk kvad, som efterhånden er blevet overlæst med mytologisk lærdom? Eller er det omvendt et didaktisk kvad, som man har givet formen af et eventyr, som Odin engang har oplevet? Spørgsmålet, hvorhen *Grm*. skal henføres, kan først besvares, når vi kender begge digtarernes karakter. Mellem de overleverede kvad findes eksempler på begge. I *Fáfnismál* og *Sigrdrifumál* er strofer med en rent

² Arkiv f. n. Fil., NF XVIII, 1906, s. 133ff.

didaktisk indhold indsatte i Nibelungsagnets begivenheder. Men på den anden side har vi, delvis fragmentariske, kvad, der er udelukkende didaktiske. Undertiden har de formen af et væddemål mellem to mytiske væsener der begge er i besiddelse af stor visdom.

Hele denne gruppe overleveringer skal undersøges med hensyn til deres karakter. Først da er der lagt det faste grundlag for en bedre bedømmelse af et kvad som *Grm*. En række af hidhørende digte skal derfor først behandles i al korthed.

2. ALVÍSSMÁL

Alv. er en opremsning af de forskellige navne der i de mytiske verdener er gængse for kosmiske fenomener og nogle andre dem mindre vedkommende ting. Den dertil valgte form er en samtale mellem Tor og dværgen Alviß. Foranledningen til denne samtale er den, at dværgen ønsker at gifte sig med Tors datter og at guden derfor tvinger ham til en kappestrid i mytologiske kundskaber. Kvadet består derfor af to dele, en med spørgsmål og svar, en anden der danner den episke ramme.

Rammen. Den her behandlede tradition er opdigtet. Et giftermål mellem en dværg og tordengudens datter er efter hedensk opfattelse en utilstedelig formastelighed af dværgen. Den Tor tildelte rolle som en snedig udspørger er næppe i overensstemmelse med hans karakter i den gamle overlevering. Om en oprindelig myte kan der ikke være tale.

Skønt der således ikke er den mindste forbindelse mellem de mytologiske spørgsmål og deres ramme, for så vidt som der ikke er nogen modsvarende mellem de behandlede emners karakter og dværgens ægteskabstilbud, må man dog tilstå, at situationsudviklingen er mesterlig. Tor priser dværgen med forstilt beundring, mens han viser ham solen, der imidlertid er oprundet. Den af strålene ramte dværg bliver selvfølgelig til sten. Også dette peger i retning af at digteren selv har opfundet rammemotivet.

Den didaktiske del. Stroferne, hvori Tor fremsiger sine spørgsmål, er alle byggede på samme måde: *Segðu mér þat, Alviß — þú ert af rök fira vromk, dverg, at vitir*. Overensstemmelsen med en lignende formel i *Vfm.* er allerede tidligere påpeget (af Boer); vi skal snart vende tilbage dertil. Den anden strofehalvdel er ligeledes bygget stereotypisk: *Hvé heitir*, fulgt af en relativ sætning der slutter med de ord *heimi hveriom þú*³.

I svarstroferne er der også tilstræbt en regelmæssig form, skønt det ikke er lykkedes digteren at gennemføre den helt. Af strofer som 12, 22, 24, 30 fremgår at mennesker og guder nævnes i første halvdel medens de lavere dæmoner (jætter, alver og dværge) hører hjemme i anden halvdel. Selv der hvor afvigelser findes, fastholdes dog så vidt muligt dette skema.

³ Det beviser at den forvanskede læsemåde *erakendi* i str. 11 også må betyde en relativ bisætning (f. e. *er á engi endi*?)

Rækkefølgen: mennesker, aser (eller *goð*) og vaner findes endog regelmæssigt undtagen i 14, 16 og 28; kun er i 20 og 30 vanerne fortrængt af *ginnregin*. Dette kan forklares som rimnød, men man tør også minde om at et navn *ginnregin* eller de tryllekyndige guder⁴ i nogen grad passer for vanerne, der jo ifølge Snorri for første gang har bragt kundskaben om *seið* til aserne⁵. I str. 14 nævnes vanerne aldeles ikke, men i stedet derfor læser vi *helio í*; de har byttet plads med dværgene i str. 16, hvor de desuden bærer det dårligt passende navn *ása synir*. I str. 28 har de måttet vige for *halir*. Når vanerne i de to sidste strofer først nævnes i l. 6, er grunden dertil sandsynligvis en omkastning i traditionens løb.

Menneskene kommer altid først, aserne eller *goð* på anden, jætterne på fjerde plads. I denne henseende er ordenen strengt overholdt. Alferne står næsten regelmæssigt på den femte plads; i str. 14 er de blevet ombyttet med dværgene, i str. 26 og 34 derimod helt udeladt. Dværgenes plads er den mest usikre. I slutningen, hvor de efter vor udredning burde komme, står de kun i str. 12, 22, 24 og 30. De er flere gange erstattede af udtrykket *helio í* (str. 18, 20, 26, 32). Det er derfor muligt, at digteren, tvunget af rimnød, selv har været skyld i ombytningen. Når R. Meissner påstår⁶, at *í helju* for hedensk opfattelse umuligt kan være det samme som *dvergar*, da tager han ingen hensyn til hele karakteren af kvadet, der ikke er så nøje med forskellen mellem de mytiske væsener. I begyndelsen siger jo Tor til Alvis (str. 2): *hvi ertu svá flór um nasar? Vartu í nótt með ná?* Kan det udtrykkes tydeligere at dværgene, der bor *fyr írð neðan* (str. 3) er tænkt beslægtede med dødninjerne⁷? Det er derfor tilstedeligt at spørge om ordet *halir* i str. 28 ikke er en fejlskrivning for *í helju*, som Boer allerede gættede på⁸. Hvis dværgene og væsnerne *í helju* er identiske, viser strofernes regelmæssighed sig særdeles stor; så står de på deres rette plads i 12, 18, 20, 22, 24, 30, 32, er ombyttet med vanerne i 16, 28, med alferne i 14.

Vanskeligheder findes kun i str. 10, 14, 26 og 34. Mærkværdige er 14 og 26, fordi dværgene og helbeboerne her nævnes ved siden af hinanden. Boers påstand om at *helio í* (14, 3) er en fejlskrivning for *vanir*⁹, kan ikke bevises; men til dens fordel taler i hvert fald, at i verset *kalla hverfanda hvél helio í* tre rimstave er uregelmæssige. For 26, 5 kan anføres det samme; fordi *dvergar* står udenfor stavrimsystemet, kan det uden besvær ombyttes med *álfar*.

⁴ Acta Philologica Scandinavica V, s. 41—66.

⁵ *Ynglingasaga* c. 4.

⁶ ZfdA 61, 1924, s. 129.

⁷ Se for den slags forvirringer, sædvanlige i yngre tradition, min afhandling Van Alven en Elfen i „Nederlandsch Tijdschrift voor Volkskunde“ 36, 1931, s. 3—30.

⁸ *Edda* II, s. 127. Hvis man antager indflydelse fra *Vfm.*, kan der henvises til str. 43 af dette kvad: *hinig deyia ór helio halir*.

⁹ Boer, *Edda* II, s. 126.

Str. 34 er ligeledes noget uheldig, fordi her den sidste linie *kalla sumbl Suttungs synir* synes at pege på jætterne, der dog allerede nævnes i l. 4, mens man skulle vente *dlfar*. Det ligger nær for hånden at antage at myten om skjaldemjødet her har haft indflydelse; det ville også være muligt at formode¹⁰ at der skulle læses i l. 4 i stedet for *iptnar*: *dlfar*, især fordi kenningen *breina lög* passer bedre til de ord som hyppigst er nævnt i forbindelse med dem (*fagra ræfr* i 12, *fagra hvél* i 16, *fagrlima* i 28).

Boers rekonstruktion har fremkaldt en modsigelse fra Meissner, og det må tilstås at det er umuligt at påvise, at kvadet en gang har været fuldkommen regeldannet. Det er dog ikke nødvendigt at påstå (som Meissner), at digteren havde større interesse for synonymernes valg end for logikken og regelmæssigheden i glosernes fordeling over de forskellige mytiske verdener¹¹, for når det med ringe umage lykkes at få en tekst, der svarer til skemaet, da tør man i hvert fald gå ud fra at selve skemaet har foresvævet digteren, da han skrev sit værk.

Med hensyn til indholdet må bemærkes at de ting, hvis forskellige navne meddeles, ikke danner et logisk system. Først kommer en række kosmiske fenomener: jord og himmel, måne og sol, skyer, vind og vindstille, hav og ild. Men derefter følger helt udenforliggende ting som skov, nat, byg og øl. Om nat kan der i alt fald siges at dette ord hører nærmere til den første gruppe; i den samme retning peger en sammenligning med *Vfm.*, hvor vi finder rækken: jord og himmel, sol og måne, dag og nat, vinter og sommer, vind. Alligevel er der ingen grund til at flytte stroferne om ordet nat¹². Det må snarere siges at digteren først har overholdt et bestemt skema, men at han ved slutningen har nævnet nogle andre ting, han vidste forskellige benævnelser for.

Der kan vanskeligt tales om en ældgammel tradition. Güntert¹³, Heusler¹⁴ og Meissner¹⁵ har hævdet at omskrivningernes største del er opfundet af digteren selv, eller i hvert fald ikke kan betragtes anderledes end som et skaldisk billedsprog. Det er jo utroligt at der engang skulle have været en seksdobbelte række af tabuord. Hvis man nu undersøger til hvilke overnaturlige væsener de fleste gamle, mere eller mindre sakrale gloser henføres, da viser det sig at det især er tilfældet med aserne, thi vi finder her ord som

¹⁰ Boer, *ibid.* s. 127.

¹¹ Meissner l. c. s. 130. Güntert s. 147 er endnu kraftigere i sine udtryk og siger endogså: „es ist eben verkehrt, bei dem Dichter irgendwelche ratio in der Verteilung zu suchen außer den oberflächlichsten metrischen Beweggründen“. Hvor stærkt overdreven denne udtalelse er, fremgår af det her fremdragne.

¹² Boer var tilbøjelig til at bringe den i forbindelse med sol-strofen 35, hvor dværgen forstenes; men det synes mig højst tvivlsomt om man tør tænke sig en oprindelig sammenhæng mellem nat — dag som skulle ligge bagved den overleverede form.

¹³ Von der Sprache der Götter und Geister, s. 14.

¹⁴ Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 116, 1906, s. 265.

¹⁵ Die Sprache der Götter, Riesen und Zwerge in den Alvismál, ZfdA 61, 1924, s. 138.

fold (10), *blýrnir* (12), *sunna* (16), *váfuðr* (20), *lægi* (22), *funi* (26), *niól* (30), *barr* (32). Det kan vanskeligt være tilfældigt. Man får altså det indtryk at en fordeling af bestemte gloser for menneskenes og asernes brug kan være en arv fra den hedenske fortid.

Dette kan nu måske finde en nærmere bekræftelse i en episode af *Sögubrot*¹⁶, hvor kong Ivarr henvender sig til Hjørðr med en række spørgsmål, der stiller navnene på en helt og en gud overfor hinanden. Udtryksformen *hverr er Hálfðan snialli með ásum* minder ikke så lidt om den i *Alv.* vanlige sætning *iprð heitir með monnum en með ásum fold*. Sögubrots episode er i denne sammenhæng så vigtig at vi senere hen skal omtale den udførligere; her skal jeg nøjes med at påvise, at både *Alv.* og *Søg.* kan gøre det sandsynligt, at der har været en forskel mellem gloserne i brug hos mennesker og aser. Eddadigteren er gået langt videre på den her angivne vej og han har næsten ført dette princip ad absurdum idet han har udstrakt det til flere kategorier af mytiske væsener.

Der er her ingen tale om gammel mytologisk „Wissensdichtung“. I den nu bevarede form er *Alv.* ikke mere end et digterisk spil med synonymymer. Der er ingen grund til at henføre det til de ældgamle kvad og at tilskrive det den hedenske tid, som det blev gjort af Jónsson¹⁷ og Boer¹⁸. På den anden side er der heller ikke tvingende grunde til at datere det til det 12te århundrede (Güntert og Heusler). Meissners skepticisme er derfor let at forstå. Hvis vi lægger mærke til at Snorri citerer str. 20 og 30, kan vi kun sige, at kvadet ikke kan være yngre end det 12te århundrede. En i alt fald relativ terminus a quo skulle kunne antages hvis indflydelse af *Vfm.* kunne bevises.

3. VAFBRÚÐNISMÁL

Dette Eddakvad røber højere kunstevner end *Alv.* Spørgerens og svargiverens roller er her vekselvis tildelt de to dramatiske personer og desuden er løsningen en umiddelbar følge af den kappestrid i visdom, som Odin har med den kloge jätte. Også her er der en episk ramme om det mytologiske læredigt.

Rammen. Odin rådspørger Frigg med hensyn til et besøg hos jætten Vafbrúðnir; hun fraråder ham forsættet, men Odin holder fast ved det og tager til jættens bolig efter gudindens velsignelse. Han siger jætten at han kommer for at prøve dennes kundskaber. Derpå spørger jætten Odin om hans navn og truer ham med at han ikke skal komme levende derfra medmindre Odin kan overgå ham i visdom. Odin kalder sig for Gagnráðr. Vafbrúðnir beder ham sætte sig, men Odin ønsker at blive stående *a gólfí*,

¹⁶ Af Petersen og Olson, *Sögur Danakonunga*, s. 11.

¹⁷ Den Oldnorske og Oldislandske Litteraturs Historie I, s. 167—173.

¹⁸ L. c. II, s. 129.

mens jætten udspørger ham. Efter nogle spørgsmål anerkender jætten Gagnráds kundskab og beder ham endnu engang sætte sig ved siden af ham på bænken. De skal nu fortsætte deres visdomskamp og livet skal være indsatsen. Nu er det Odins tur til at stille spørgsmål; jætten er altid i stand til at svare, indtil Odin tilsidst berører en ting, som Vafþrúðnir umuligt kan give svar på. I slutningsstrofen siger han, at han er blevet besejret af Odin i visdomskampen.

Denne rammes kendemærker er altså: 1. vædekamp mellem Odin og en jätte; livet er indsatsen; 2. Odin skjuler sig under et påtaget navn under sit besøg hos jætten; 3. spørgerne afløser hinanden; 4. Odin vinder vædekampen ved at spørge om en hemmelighed, som han er ene om at kende.

Den didaktiske del. Det foregående viser at spørgsmålene kan deles i to grupper, jættens og Odins. Den første del (A) er meget kort: den rummer fire spørgsmål i str. 11—18. Det behandlede emne er navne på mytiske genstande, som solens og nattens heste, floden Ifing og sletten Vígríðr. Spørgeformlen er: *segðu þat, Gagnráðr, allz þú á gólfi vill þíns um freista frama.*

Mens der i denne del ingen som helst sammenhæng er mellem de omtalte emner, ser vi i den anden del en merkværdig sluttet bygning. Odins spørgsmål vedrører to forskellige emner og er derfor også adskilte i to dele, ikke blot efter indholdet, men også efter formen. Den første del (B) består af 24 strofer, der behandler 12 spørgsmål. De har næsten alle verdens oprindelse til indhold og får gennemgående et nummer i spørgestroferne. Formlen heder i str. 20: *segðu þat it eina ef þitt æði dugir ok þú Vafþrúðnir vitir.* Endnu tydeligere viser sig den kunstfærdige bygning ved at denne gruppe af 12 spørgsmål igen kan sondres i tre enheder: *a.* fire spørgsmål om de kosmiske fænomeners udspring (str. 20—21 jord og himmel; 22—23 sol og måne; 24—25 dag og nat; 26—27 sommer og vinter). *b.* spørgsmål om de ældste væsener der boede i kosmos (str. 28—29: hvem blev skabt først, aser eller jætter, hvorpå svaret lyder: jætteslægten af Aurgelmir, Þrúðgelmir og Bergelmir; str. 30—31 om Aurgelmirs oprindelse, str. 32—33 om måden han fik en efterslægt på, str. 34—35 afslutter denne gruppe meget kunstfærdigt). Vi venter jo endnu et spørgsmål om Bergelmir, men det kommer i denne form:

Hvat þú fyrst of mant

þú ert alsviðr, iqtunn.

eða fremst um veitst?

Derpå lyder jættens svar, at hans hukommelse går tilbage til Bergelmirs fødsel. Der er ingen grund til med Boer at forkaste begge disse strofer 34—35; han mener at de forstyrrer sammenhængen fordi de indeholder et spørgsmål om jættens personlige forhold og han betragter også gentagelse af versene 29, 1—3 som 35, 1—3 som en prøve på yngre bearbejdelse. Imidlertid kan der ikke være tale om noget brud på sammenhængen; tværtimod den er tætsluttet: gruppen Bb omtaler en række af emner vedrørende jætternes genealogi og Odin ender med en anerkendelse af Vafþrúð-

nirs visdom. Men han fortsætter sine spørgsmål i gruppe c (str. 36—43). Først er det vindens oprindelse (str. 36—37). Fordi den opstår af jætten Hræsvelgr, befinder Vafþrúðnir sig endnu på egen mark. Men nu kommer Odin til et helt andet emne, spørgsmålene om gudernes verden. Str. 38—39 omtaler Njords oprindelse, der jo ikke altid hørte til aserne. Str. 40—41 behandler Einherjar. I str. 42—43 afsluttes denne del på en mesterlig måde af Odins spørgsmål: *hvi þú tíva røk ǫll, Vafþrúðnir, vitir?* Derpå svarer jætten at han fik sine kundskaber ved at besøge ni verdener lige til Niflhel. Denne strofe er det hængsel hvorom samtalen drejer sig. Indtil nu har Odin først og fremmest spurgt om fortidens begivenheder, endog om ting der vedrører især jætterne og det har derfor ikke været vanskeligt for Vafþrúðnir at svare. Odin priser ham i forbigående (str. 34), senere mere direkte ved at spørge ham hvorfra hans kundskaber stammer (str. 42). Stolt over sin visdom fortsætter Vafþrúðnir at han har samlet den på sine mange rejser: *þvíat hvern hefí ek heim um komit*. At digteren selv har opfattet disse strofer som en afslutning, viser den metriske ejendommelighed, at en „Vollzeile“ i str. 42—43 fordobles; dermed synes en pause at være antydet.

Men omsvinget er kommet. I gruppe C skal Odin tale om andre emner og han ændrer også spørgsmålenes formulering, der nu lyder

*Fjöld ek fór fjöld ek freistaðak,
fjöld ek reynda regin.*

Jeg kan deri ikke se andet end en hentydning til jættens sidste ord. Denne var stolt af at han har sanket sin visdom sammen i ni verdener og Gangráðr svarer at han også har gjort mange rejser. Igen et bevis på hvor kunstfærdig kvadets bygning er. De nu følgende spørgsmål vedrører alle verdens undergang. Først en gruppe af fire strofer (44—51) hvori der tales om verden efter Ragnarok: om Líf og Lífþrasir (str. 44—45), om den nye sol (str. 46—47), om Møgþrasis meyjar (str. 48—49), om de nye guder Víðarr, Váli, Móði og Magni (str. 50—51).

Enden nærmer sig; kredsen af Odins spørgsmål bliver alt tættere. Endnu to spørgsmål og katastrofen er inde. Nu drejer det sig udelukkende om Odins egne forhold; først: hvordan skal Odins skæbne være i Ragnarok (str. 52—53)? Og så: hvad hviskede han i sønnens øre da denne blev henlagt på bålet (str. 54—55)? Dette ord ved ingen og jætten må erklære sig besejret.

Det er uforståeligt, at man har kunnet tvivle på enheden i et så smukt og fast opbygget kvad. Müllenhoff¹⁹ mener at der fra mytologiske digte er optaget brudstykker, som altså slet ikke hørte med i den oprindelige sammenhæng. Således skulle str. 21, som viser overensstemmelse med *Grm.* 40—41, komme fra et kvad om skabelsen, mens str. 22—23, der fortæller om solens og månens oprindelse, minder om str. 37—39 i det samme Eddakvad.

¹⁹ Deutsche Altertumskunde V, s. 246.

Str. 11—14 hører sammen med str. 24—25 til en række af strofer som handler om dag og nat, mens str. 26, 27, 36, 37 som et fælles tema har sommer, vinter og vind. Der var altså større og mindre stroferækker med mytologiske emner, som behandlede, hvis man tør opfatte Müllenhoffs temmelig vage ord i denne retning, særskilte temata.

Vi har set, at *Vfm.* ikke var en sammenstilling af strofer fra flere læredigte, men tværtimod et fortrinligt konspireret kvad. Man kunne måske spørge, om det nu foreliggende *Vfm.* i sit hele omfang oprindeligt har haft denne form. Vi lagde jo mærke til, at samtalens indhold ikke var af samme beskaffenhed, når *Vafprúðnir* og når Odin stiller spørgsmålene. I det sidste tilfælde rummer de en sammenhængende række af emner; jætten spørger derimod om navnene på helt uensartede ting. Dette er sandsynligvis en bevidst modsætning mellem visdommens guds høje intellektualitet og jættens kundskaber, der ikke kan samles til en systematisk enhed. Alligevel kunne der være tvivl om digtets oprindelige form, thi

1. I slutningsstrofen siger jætten *feigom munni melta ek mina forna stafi ok um ragna røk*. Derved henviser han til alt som hænger sammen med verdens oprindelse og tilintetgørelse; det er altså udelukkende de i B og C behandlede stoffer, Odins spørgsmål.
2. Der er et misforhold mellem A og BC. Mens jætten kun gør fire spørgsmål, stiller Odin ikke mindre end 18. Derfor kunne A bedre betragtes som en indledning til BC, end en pendant.
3. De i A omtalte emner findes også i BC eller i andre kvad. Müllenhoff henviste allerede til at str. 22—23 behandler sol og måne, mens str. 11—14 omtaler disse himmellegemers heste. I str. 17—18 nævnes sletten *Vígríðr* med ord der er nøje overensstemmende med et lignende spørgsmål i *Fáfm.* 14—15; desuden behandler Odin også *Ragnarok* som er et helt system af spørgsmål for sig.
4. Spørgeformlen i A er en svag efterligning af den i B.
5. Overgangsstrofen 19 mellem A og B indeholder en bemærkning om at den som taber skal bøde med sit liv; dette er allerede sagt i str. 7.

Hvis man fortsatte denne tanke, da kunne man komme til den slutning, at det oprindelige kvad kun indeholdt en række spørgsmål, som Odin stillede en jätte, mens han dulgte sit navn. I *Grm.* og i *Heiðreks*gæderne fører han heller ikke sit eget navn. Den udvidelse til en gensidig udspørgen findes kun i dette digt og afviger fra den traditionelle form. Den digter, der har tilføjet A, har ønsket at bevise Odins snilde, men hans mangel på opfindsomhed fremgår af, at han kun finder på spørgsmål om mytiske navne uden nogen som helst indre forbindelse.

I denne retning viser muligvis også at rammen er så svagt bygget. Odin spørger blot Frigg om et råd, som han alligevel ikke følger. Dette stykke er ydermere sammensat af lån fra samtalestroferne. I str. 3 fremsiger Odin den samme formel, der i C er spørgsmålenes indledning; i str. 4 siger Frigg

æði þér dugi, det er det samme som formeln i B: *ef þitt æði dugir*. Disse forskellige omstændigheder kunne pege i retning af en senere omdannelse af et kvad, der kun indeholdt en ensidig spørgsmålsrække. Men jeg vil ikke urgere denne opfattelse, thi kvadet kan også forstås som et oprindeligt hele og hvis man priser den smukke fremadskridende bygning, da har man ikke mindre anledning til at betragte *Vfm.* som én skjalds arbejde. Hans nye indsats har da været, at han i stedet for et ensidigt spørgekvad har forsøgt at digte et gensidigt sådant.

4. REGINSMÁL, FÁFNISMÁL OG SIGRDRÍFUMÁL

Hidtil har vi behandlet kvad hvis opgave øjensynligt har været at meddele mytologisk lærdom; vi skal nu omtale tre kvad, der hører til Nibelungsagnet's kreds og som derfor er oprindeligt episke, men som dog rummer et antal didaktiske strofer.

Det gælder først og fremmest *Reg.* 19—25. Da Sigurd går ud for at hævne sin far, møder han på et fjeld Odin, der kalder sig Hnikarr. Sigurd tager ham ombord og spørger ham om det bedste varsel for kamp. Formlen kan sammenlignes med *Alvissmáls*: *Segðu mér þat, Hnikarr, allz þú hvártveggja veitst goða heill og guma*. Derpå gives der tre svar; de to sidste tælles med formelen: *þat er annat, þat er it þriðia*. Talordene danner led i alliterations-systemet. Det som derpå følger viser kun en løs sammenhæng med det forangående. Str. 23 i fornryðislag falder udenfor det i ljóðaháttir affattede digts ramme. Str. 24 nævner et ulykkesvarsel²⁰, str. 25 indeholder kun en bemærkning om et togs forberedelser. De er altså af mindre betydning for bestemmelsen af et sådant læredigts form. Derimod er str. 19—22 aldeles klare i deres bygning: en spørgestrofe efter den stereotype, allerede fra *Alv.* og *Vfm.* kendte model, og tre strofer af didaktisk indhold, der omtaler et enkelt emne og er fortløbende numereret.

Noget anderledes står det til med *Fm.* 12—15. I tilslutning til Fáfñirs ord at Sigurd altid vil være udsat for *norna dómr* spørger helten dragen om nornerne's karakter. Sammenhængen er dårlig. Det er jo ikke det rette øjeblik for Sigurd at henvende sig til Fáfñir med slige spørgsmål. Ligeledes er nornerne, *er nauðgonglar ero ok kiósa mæðr frá mögum*²¹, ikke af samme art som de i str. 11 omtalte. Lån fra et andet kvad, hvori de dannede et led i en række af spørgsmål og svar, er altså meget sandsynligt.

²⁰ Den bemærkning i denne strofe at det er et ulykkeligt varsel, hvis man snubler før striden, står i en ejendommelig modsætning til den almindelige opfattelse, som ligger gemt i ordsproget *Fall er farar heill*. Man kunne tænke sig at verset *þat er fár mikit ef þú fæti drepr* står i stedet for *þat er it fjórða ef þú fæti drepr* (sml. str. 22: *þat er it þriðia ef þú pióta beyrir*); men strofens sidste del indeholder en nærmere bekræftelse af ulykkesvarslet.

²¹ Sml. for min opfattelse af disse ord min afhandling i „Tijdschrift voor Nederlandsche Taal- en Letterkunde“ 50, s. 117 n.

Spørgeformlen lyder *Segðu mér, Fáfnir, allz þik fróðan kveða ok vel mart vita*. Det hænger rimeligvis sammen med formlen i *Vfm.* B: *Segðu þat it fjórða, allz þik fróðan kveða, ok þú, Vafþrúðnir, vitir*. Alligevel kan der ikke være tale om en direkte indflydelse, da der i dette kvads fortrinlige komposition ikke er nogen plads for Fáfnismáls strofer. Hvis nu *Fm.* har lånt disse strofer fra et andet kvad, da kunne man tænke sig, at det med hensyn til formen var parallelt med *Vfm. B.*

Svaret i str. 13 lyder, at der er tre slags norner; *sumar ero áskungar, sumar álfkungar, sumar dætr Dvalins*. Jeg har allerede tidligere påvist²², at denne oplysning vanskeligt kan forenes med nornernes virkelige karakter og at det synes at være efterligning af en fremstilling, som vi finder i *Hávamál* 143, hvor der siges om runerne, at de blev indristet af *Óðinn með ásum en fyr álfum Dáinn, Dvalinn dvergum fyrir*. Hvis vi nu overvejer det her fremlagte, så må det være tilladt at drage den slutning, at *Fm.* har taget lån fra et kvad, som slutter sig efter form til bekendte eksempler og som efter indholdet tilpassede på en vilkårlig måde gammel visdom til nye øjemed. Dette kvad skulle altså, i alt fald med hensyn til typen, være yngre end *Vfm.* Noget andet peger i samme retning. Efter spørgsmålet om nornerne følger et andet om pladsen hvor aserne kæmper i Ragnarok (str. 14—15). Her er slet ingen sammenhæng. Det er derfor sandsynligst at interpolatoren af *Fm.* 12—15 har kendt disse strofer i netop den samme rækkefølge; thi man kan vanskeligt forestille sig, at han har sammenplukket disse strofer fra en anden og bedre sammenhæng. Tør vi da forudsætte, at stroferne i kildekvadet stod i denne rækkefølge, da må slutningen være at dets komposition er meget løs og at det består af skødesløst sammenføjede stykker af gammel tradition.

Indeholder *Fm.* endnu flere spor af dette kvad? Der er nok flere strofer hvori der meddeles nyttig lærdom, som vi kender det også fra *Hávamál* (str. 24, 30, 31), men disse hører i hvert fald til i en anden sammenhæng end i et mytologisk læredigts. Man tør måske henvise til str. 34:

Hofði skemra láti hann inn bára þul
fara til heliar beðan.

Vi ved hvor vanskeligt det er her at finde en tilfredsstillende oversættelse af ordet *þulr*; man har foreslået: Schwätzer (Müllenhoff), troldmand (Wimmer), uden at kunne forklare hvorfor Reginn her netop blev kaldt for *þulr*²³. Unægteligt ville det bedre passe i et kvad, hvor en eller anden *þulr* havde indladt sig på en samtale med f. e. Odin, hvoraf den tragiske følge var, at han besejredes og derfor mistedelivet. Det er altså den samme type, som i *Alv.* og *Vfm.* Ljóðaháttrostrofens plads midt imellem en række af fornyrdislagstrofer kunne ligeledes tyde på at den oprindelig slet ikke hørte til i denne sammen-

²² Ibidem s. 119.

²³ Sml. W. H. Vogt, Stilgeschichte der eddischen Wissensdichtung, I, s. 71—72.

hæng. Var denne þulr, som i *Vfm.*, en *íqtunn*? Der er en vis forbindelse med str. 38:

Hofði skemra

*láti þann þann inn brimkalda íqtun
ok af þaugom búu.*

Hvis nu denne tanke skulle være rigtig, da skulle man kunne antage at str. 32—39 eller *igðnaspá* stod delvis under indflydelse af en mytologisk læredigt, hvorfra den samme bearbejder havde optaget stroferne 12—15.

Anderledes forholder det sig med *Sigrdrífumál*. Af det episke kvad er der kun meget lidt tilbage²⁴; hovedsagen er *rúnatal*, som omfatter str. 6—19 og bagefter kommer en række praktiske råd (str. 21—37). De fortjener begge to en særskilt drøftelse.

1. *Rúnatal*. Her er der ingen tale om spørgsmål eller svar, men kun om undervisning. Indledningslinien lyder stereotyp: *Sigrúnar þú skalt kunna* (6) eller: *biargrúnar skaltu nema* (9) eller: *brimrúnar skaltu górra* (10). Det er således et rent didaktisk kvad, der for at lettere huskes er bygget i en fast form. Stroferne der falder udenfor dette skema er antagelig ikke oprindelige i dette digt; dette gælder om str. 8, der afbryder numereringen. Ved slutningen kommer en meddelelse om runernes oprindelse, noget som danner en passende afslutning til et sådant *rúnatal*. Stroferne 13, 4—19 kan altså have tilhørt det samme kvad; muligvis med undtagelse af str. 15—17, som mere gør indtryk af at være en þula. Men det lader sig næppe med sikkerhed afgøre.

Påfaldende er str. 18, 5—8:

*þær ro með ásom, þær ro með álfom,
sumar með vísom vönom,
sumar hafa menzkir menn.*

Denne strofe viser interessante tilknytningspunkter til to sider: 1. til *Háv.* 143 med hensyn til runernes fordeling over forskellige mytiske verdener (og derved også i en fjernere forbindelse med *Fm.* 13). 2. Runernes fordeling over fire grupper af væsener (aser, alfer, vaner og mennesker) minder os om *Alv.* hvor der jo findes den samme spaltning, men her udvidet til 6 grupper. Dette peger på en ensartet tilbøjelighed til at rubricere mytologiske eller magiske kundskaber med hensyn til de forskellige verdener, de er knyttet til.

2. *Råd*. Disse har på samme måde en fast indledningsformel: *þat ræð ek þér it fyrsta* (22), *þat ræð ek þér annat* (23). Det er altså den samme nummeringsmetode, vi allerede kender fra *Vfm.* og *Reg.* og som vi endnu en gang vil møde i *Grm.* Men der er dog en forskel. Netop som i *Reg.* er talordet i *Sgd.* en stavrimsbærer og derfor sammenvokset med hele strofen; her er det sandelig et hjælpemiddel til at lette hukommelsen: *fyrsta* peger hen mod

²⁴ Erik Noreen, *Studier i Fornvästnordisk Diktning III*, s. 31 siger herom: i efterklassisk tid har en icke obegåvad diktare tagit Sigurds mellanhavande med valkyrjan till förevändning för en didaktisk dikt i Hávamáls stil.

frændr, *annat* mod *eið*, *þriðia* mod *þingi á*. Anderledes er det i *Vfm.*, hvor tællingen jo findes i spørgeformlen og denne som en følge deraf viser nogle undertyper:

segðu þat it eina, ef þitt æði dugir (endvidere: *annat*)

segðu þat it þriðia, allz þik svinnan kveða (således: *sétta, siaunda, átta, niunda*)

segðu þat it fiórða, allz þik fróðan kveða (således: *fimta*)

segðu þat it tíunda, allz þu tíva røk (endvidere: *tólfta*)

segðu þat it ellípta, hvar ytar títom í.

Dette gør et kunstmæssigt indtryk; i øvrigt er skikken jo netop at gentage formlen uforandret. Forfatteren har her været nødt til at afvige fra den sædvanlige type for tællingens skyld og det tyder på at han af hensyn til et nyt formelement har forstyrret en ældre form.

Grm. går endnu et skridt videre. Her er typen: *Þrymbeimr heitir inn sétti er Þiaxi bió* (11); talordet falder helt udenfor alliterationen og har altså ingen som helst betydning for hukommelsen; linien ville endog metrisk være bedre, hvis der kun stod: *Þrymbeimr heitir er Þiaxi bió* og vi finder jo virkelig i str. 5: *Ýdalir heita þar er Ullr befir*.

Denne korte oversigt giver os følgende lysning. Tællingen i *Sgd.* er en del af versteknikken og opfylder altså en bestemt hensigt i læredigtet. Numereringens oprindelige betydning som et hjælpemiddel for hukommelsen er her endnu klart at se. *Vfm.* viser sin kunstneriske sammensætning ved ad tilpasse tællingsystemet til den stereotype spørgeformel; på samme tid finder man her bevis for, at de to metoder var oprindeligt adskilte, fordi spørgeformlen netop udelukker variationen med hensyn til talordet. Det sidste trin danner *Grm.* hvor numereringens funktion ikke mere er blevet forstået, ja hvor muligvis talordene først efterhånden er blevet tilsat.

I denne del af *Sgd.* synes der også at være nogle senere tilføjede strofer; det fremgår af at tællingen savnes. Dette gælder om str. 25, 27, 30, 34, 36, som derfor hører til i en anden sammenhæng eller som er tilføjet af bearbejderen. Vi lærer deraf, at kvad med leveregler var meget yndet; ligeledes findes der et eksempel af samme type i *Háv.*: *Loddfáfnismál*. Dette hænger jo ved sin indledningslinie: *Ráðomk þér, Loddfáfnir*, der minder om *þat ræð ek þér it fyrsta* nøje sammen med *Sgd.* *Ráð* betyder altså i den slags kvad praktisk livsvisdom, regler for besindig og klog opførsel, der undertiden ikke hæver sig over det mest dagligdags. En nærmere behandling af *Hávamál* vil også fra et andet synspunkt være frugtbringende.

5. HÁVAMÁL

Når vi leder efter strofeekomplekser, der kan sammenlignes med de hidtil behandlede, da kan vi skelne mellem følgende grupper: *a.* str. 1—80; *b.* str. 112—137; *c.* str. 146—164. Ved fordelingen i disse grupper ønsker

jeg hverken at udtale nogen mening om *Hávamál*s komposition, eller om de her udeladte strofegrupper (81—111 og 138—145) oprindelige eller uoprindelige art. Jeg ønsker kun særskilt at betragte de dele, som i indhold og form viser en ensartet karakter.

a. Dette stykke behandler en klog lære i ljóðaháttstrofer. De er i det hele af en formelt selvstændig bygning og har ingen stereotype elementer. Midlerne til a bevare stroferækken i hukommelsen skal derfor søges på andet hold. De synes her fremfor alt at ligge i de behandlede emners karakter. A. Heusler har skelnet mellem følgende grupper²⁵.

- A. Gestr-stroferne; forhold overfor kloge og tåbelige mennesker (ifølge ham 1—7, 18, 10, 11, 17, 19, 20, 21, 33, 63¹⁻³, 57, 28, 30, 26, 27¹⁻⁶, 29, 24, 25, 62, 22, 31, 32, 35).
- Ba. Hjemmet, gaver, sande og falske venner (36, 37, 66, 67, 39, 41, 52, 47, 50, 34, 42—46, 51).
- Bb. Den vises karakter (53—56, 23, 48, 16, 40).
- Bc. Praktiske forholdsregler med hensyn til det daglige liv (8, 9, 65, 63⁴⁻⁶, 64).
- C. Livets højeste goder (68—72, 76, 77).

Der kan efter min overbevisning ikke være nogen tale om, at disse strofegrupper skulle antyde oprindeligt selvstændige strofeenheder der altså engang i tiden skulle have været til i den af Heusler angivne form eller rækkefølge. Da måtte man kun forbavses over at en så godt konsipieret enhed i traditionens løb var blevet så håbløst forvirret; i alt fald skulle man ønske at få nogen forklaring på grundene til så voldsomme forskydninger som i grupperne Bb og Bc. Især den sidste gruppe synes at være en sammenstilling af strofelevninger, som Heusler havde vanskeligt ved at anbringe i en af de hovedafdelinger, han har opstillet.

Derved skal ikke nægtes, at der i alt fald for enkelte deles vedkommende er en logisk sammenhæng. Men den kan ikke have været synderlig stor, fordi de omtalte emner er så uensartede og forskydninger så let kunne gøres. Som et mnemoteknisk hjælpemiddel var en sådan logisk ordning vistnok meget mangelfuld.

Det viser sig dog ved en nærmere betragtning, at der også er formelle tilknytninger, hvorved den ene strofe i hukommelsen kan hægte sig i den anden. Jeg vil nævne nogle tilfælde, men skal kun anføre de formelle elementer, for ikke at give udførlige citater.

- Str. 3—5 *Elx er þorþ ~ Vats er þorþ ~ Vits er þorþ.*
- 6—7 *vorum ~ inn vari gestr; kœmr til* (l. 6⁵ og 7²).
- 8—9 *hinn er sæll ~ sá er sæll; annars brióstom í ~ ór.*
- 10—11 *byrði betri; manvit i 10³ ~ vit i 9³.*

²⁵ Die zwei altnordischen Sittengedichte des *Hávamál*, Sitz.-Ber. der Akademie Berlin 1917, s. 105—135.

11—12 *ofdrykkia þls ~ þl alda sonom.*

12—14 *til geðs gumi ~ geði guma ~ geð gumi* (sml. 17⁶ og 18⁴).

22—27 *vesall maðr, ósvidr maðr, ósnotr maðr* (sml. 79).

36—37 *bú er betra* osv.

42—43 *vin sinom skal maðr vinr vera* (sml. 41 og 44).

54—56 *meðalsnotr* osv.

58—59 *ár skall rísa.*

61—63 syntaktisk bygning: *þveginn ok mettr; snapir ok gnapir; fregna ok segja.*

68, 70—72 konstruktion med *betstr* og *betri.*

76—77 *deyr fé* osv.

Disse formelementer beviser slet ikke, at stykket 1—80 er sammensat efter et bestemt princip, men at det i nogen grad føltes som en nødvendighed at korte strofeenheder sluttedes sammen. Den der vil undersøge kompositionen i denne del af *Hávamál*, må være opmærksom herpå og han skal forsøge at påvise i hvilken henseende disse små stroferækker er samlet til en større enhed og hvorledes en senere forskydning kan have forstyrret den oprindelige sammenhæng. Hvis Heusler sonderer rækken 22—27 og henviser str. 23 til sin gruppe Bb, mens han spreder de øvrige strofer i rækkefølgen 26, 27¹⁻⁶, 24, 25, 22 over gruppen A, da beviser han derved at han undervurderer den formelle bindings betydning.

b. *Loddfáfnismál.* Heusler forsøger ligeledes i denne del at ordne stroferne i fire efter indholdet særskilte grupper:

A. Forsigtighedspåbud (116, 131¹⁻⁷, 137¹⁻⁶, ¹⁵, 112, 126, 129¹⁻⁶, ⁹).

B. Forhold til kvinden (113—115, 130, 118).

C. Valg af omgang med andre, venskab (120, 123⁴⁻⁶, 117, 119, 121, 124, 122, 125, 127—128).

D. Behandling af den nødlidende fremmede (132, 133, 135, 136, 134¹⁻⁷).

Om denne inddeling kan siges det samme som om den forrige: den griber altfor kraftigt ind i overleveringen og byder ikke på nogen forklaring af den vidtgående omstilling af stroferne. Det er snarere et tankeeksperiment for at udrede hvilke grundideer der er udtalt i disse leveregler. Den formelle sammenknytning ligger her i hver strofes indledning, som har en næsten højtidelig klang:

Ráðomk þér, Loddfáfnir en þú ráð nemir
nióta mundo, ef þú nemr
þér muno góð, ef þú getr.

Dog må man erkende at disse linjer med deres højtidelighed ofte på en ret barok måde modsiger den anden strofehalvdels meget dagligdags visdom; oven i købet er de som mnemoteknisk hjælpemiddel værdiløse, fordi strofens halvdel er uden nogen som helst formel sammenhæng med de første indledningslinjer og således let kan forveksles med en anden.

Man kunne derfor spørge om vi her står overfor en temmelig ung form, idet man har villet forsyne banale leveregler med en højtidelig indledning. Det er klart at den anden halvdel ikke i sig selv kan have været en oprindelig strofe, hvortil stykket *Ráðomk þér* senere hen er blevet tilføjet. Imidlertid er strofer som 117, 119, 121, 126, 130 allerede meget påfaldende; thi her finder vi ved siden af indledningshalvstrofen en fuldstændig ljóðaháttstrofe, der altså, uden indledning, ville være tilstrækkelig. Hvis vi forfølger dette spor, da er det muligt at skelne mellem de følgende tilfælde:

1. *Ráðomk*-formlen + $\frac{1}{2}$ ljóðaháttstrofe: 112, 115, 116, 120, 127, 128.
2. *Ráðomk*-formlen + en ljóðaháttstrofe: 117, (118), 119, 121, 126, 130.
3. *Ráðomk*-formlen + $\frac{1}{2}$ ljóðaháttstrofe, hvorefter der straks følger en hel strofe i samme versemål: 113 + 114; 122 + 123 + 124; 132 + 133; 135 + 136.
4. *Ráðomk*-formlen + en ufuldstændig ljóðaháttstrofe, der i hvert fald er større end en halfstrofe: 125, 129, 131, 134, 137.

Dette resultat er overraskende ved det meget lille antal af 6 strofer, der svarer til det påkrævede versskema; alle andre tilfælde beviser, at *ráðomk*-formlen er overflødig, at den belæsser strofen eller forstyrrer dens sammenhæng. Interessant er et tilfælde som str. 122 + 123:

<i>Ráðomk þér, Loddfáfnir</i>	<i>en þú ráð nemir</i>	} A
<i>nióta mundo, ef þú nemr</i>		
<i>þér muno góð, ef þú getr:</i>		
<i>orðom skipta þú skalt aldregi</i>		} B
<i>við ósvinna apa</i>		
<i>þvíat af illom manni mundo aldregi</i>		
<i>góðs laun um geta</i>		} C
<i>en góðr maðr mun þik górvu mega</i>		
<i>líknfastan at lofi.</i>		

Det viser sig at 122⁵⁻⁷ + 123¹⁻³ oprindeligt har dannet en sædvanlig ljóðaháttstrofe (B). Ved at man har tilføjet *ráðomk*-formlen A er den gamle strofe B forstyrret (sml. indledningslinjen af str. 123 med ordet *þvíat*) og for at fuldstændiggøre resten af B til en ny strofe er der tilføjet et stykke C, hvori den samme tanke blot antitetisk er gentaget. Det samme kan siges om stroferne 132—133.

Vi når altså til den slutning, at *Loddfáfnismál*, skønt tilsyneladende en gammel overlevering i ærefrygtindgydende form, snarere er en meget ung pastiche. Det var oprindelig et kvad af samme karakter som A, der indeholder visdomsregler af meget dagligdags art. Stroferne tilhørte den 6linjede ljóðaháttstype. En senere bearbejder har omdannet den, idet han har forsynet hver strofe med en pragtfuld formel. Hvor han har kunnet gøre det, har han sløffet den gamle strofes halvdel for at vinde plads for sin indled-

ning; hvor det har været umuligt, har han ladet hele strofen blive stående. Men han har dog kunnet gøre det på to forskellige måder: enten har han slet ikke ænset den omstændighed at strofen var for lang og har altså simpelthen indsat ráðomk-formlen foran den fuldstændige strofe, eller han har klippet den gamle strofe itu og udfyldt den anden halvdel til en ny strofe, hvorved han ikke har taget noget hensyn til at kvadets formelle bygning er blevet ødelagt. Ud af et sådant digt får vi altså intet indtryk af et lærekvads oprindelige form, men kun af hvorledes man i senere tider mente at skulle opfatte den.

C. *Ljóðatal*. Denne del er uden tvivl det betydeligste af hele *Hávamál*. Den består af 18 strofer, som hver for sig nævner en bestemt trylleformel. De begynder alle med en stereotyp indledning: *þat kann ek it þriðia, it siaunda, it áttiánda*. Det er altså optællingens form, der her fuldstændig svarer til sit øjemed, fordi talordene allitererer og derved danner et let hjælpemiddel for hukommelsen. Stroferne er i det hele 6linjede ljóðaháttir-strofer, skønt der forekommer afvigelser der minder om *galdralag*. Utilfredsstillende er de første strofer 146 og 147. For det første og det andet *ljóð* findes kun halvstrofer i overleveringen; desforuden er det første metrisk umuligt. I stedet for formlen *þat kann ek it fyrsta* læser vi *hjálp beitir eitt*. Vi tør nok forudsætte, at overleveringen her i *ljóðatal*s begyndelse er fordærvet.

Afslutningen danner str. 163:

<i>þat kann ek it áttiánda</i>	<i>er ek æva kennig</i>
	<i>mey né manna kono —</i>
<i>allt er betra</i>	<i>er einn um kann;</i>
	<i>þat fylgir lióða lokom</i>
<i>(nema þeiri einni</i>	<i>er mik armi verr</i>
	<i>eða mín systir sé).</i>

De sidste linjer er en senere tilføjelse og en meget banal oven i købet. F. Jónsson (*Hávamál* s. 167) vil netop vrage 4—6 og tror at sammenhængen mellem 3 og 7 på grund af *nema* er oprindelig. Odin har altså efter hans opfattelse ikke meddelt dette 18. *ljóð* til nogen anden end sin hustru, som i alt var hans fælle, og til sin søster, som han ikke havde. Vi kan ikke følge den islandske forsker i denne betragtning og vil hellere forsvare Odin mod en så trivial tankegang²⁶. Hvis vi udelader l. 7—9 er strofen aldeles uangribelig: Odin røber ikke hemmeligheden, thi den som vil bevare en hemmelighed skal beholde den for sig selv. Dette er tryllekvadenes slutning. En sidste hemmelighed forbeholder Odin sig altså; må man ikke mindes *Vfm.*, hvor jo jætten ligeledes til sidst må erklære sig overvundet, fordi han er ude af stand at gætte en af Odins hemmeligheder? Måske tør vi antage, at i sådanne kvad hvor Odin optræder talende eller spørgende, røbes hans overlegenhed ved at han er i besiddelse af en visdom, som ikke er åbenbart for nogen.

²⁶ Sml. også Lis Jacobsen, Eggjumstenen, s. 72.

Dette ljóðatal står ikke for sig selv, men er indpasset i en ramme, der finder sin afslutning i str. 164, hvor det forangående antydes som *Hávamál*. Denne linje henviser tydeligt til str. 111, som endog ikke står i ljóðatals begyndelse, men i *Loddfáfnismáls*. Man skal derfor enten omflytte 164 til efter 137 og betragte den som *Loddfáfnismáls* afslutning, eller sondre 111 fra dette kvad og henregne den til ljóðatal. Valget kan rigtignok ikke være vanskeligt og det er derfor et bevis på Eddakritikkens underlige vildfarelser, at lærde som Müllenhoff og Sijmons har villet flytte str. 164 hen efter 137. Disse dagligdags „visdomsregler“ skulle altså i virkeligheden have været fremstillet som ordsprog af Odin, skulle have været fremsagt *þular stóli á, Urðar brunni at*, skulle have været omgivet med så højtidelige ordlyd! Det er aldeles uforståeligt, at man så fuldstændig har kunnet miskende denne didaktiske poesis betydning. Andre, og blandt dem den fintfølsomme Heusler, har følt sig ubehagelig berørt af at efter str. 111 kommer en så yderst trivial strofe som 112. Ifølge Gering var digteren en skælm, der med forsæt lavede det således; en mærkelig skælm i sandhed, der gør sig skyldig i en forargelig blasfemi. F. Jónsson finder en anden udvej: det er vor sag hvis vi finder det upoetisk og trivielt; digteren selv havde en anden mening derom og overleveringen der opbevarede digtet, gav ham øjensynligt ret deri. Men vi må have lov til at indvende: var der dengang ingen trivielle digtere og har traditionen kun gemt det som har størst poetisk værdi?

Men vi vender tilbage til str. 164. Den beviser jo selv ganske klart, at den hører til ljóðatal. *Hávamál*, der netop er fremsagt, angives som *allþorfr fta sonom, óþorfr iþna sonom*. Dette kan dog ikke godt siges om *Loddfáfnismál*, hvis dagligdags viden for at begynde med str. 112 er ligeså nyttig for jætter som for mennesker. Men dette kan dog ikke siges om galdrene. Disse tryllekvad, som er åbenbaret af Odin, må være farlige for de dæmoniske væsener²⁷.

Strofen går videre med *Heill, sá er kvað! Heill, sá er kann! Nióti sá er nam! Heilir, þeirs blýddo!* Også disse højstemte ord passer udelukkende til en forkyndelse af magisk viden. *Heill, sá er kann*, siger digteren; må man da ikke tænke på de ord, Odin selv begyndte sine strofer med: *þat kann ek it þriðja?* Men nu forstår vi også hvorfra *Loddfáfnismáls* forfatter har hentet sin højtidelige indledning. Linjen *nióta mundo, ef þu nemr* er gjort i tilslutning til *nióti sá er nam* i str. 164. I denne sammenhæng overer jeg også at spørge, om vi ikke snarere skal tænke os *Loddfáfnir*navnets optræden i str. 112ff. og i str. 162 på den måde, at navnet her i den sidste strofe er oprindeligt.

F. Jónssons kritik af str. 162 synes mig ikke at være rammende. Han siger s. 166: „Hvad vil det sige, at *Loddfáfnir* længe (altid?) vil være uden ‚disse Sange‘?, som han dog maatte forudsættes lige at have hørt?“ Og endvidere: „Endelig vilde Versets Stilling være gal; det burde være det endelig afsluttende Vers, hvis der var nogen Mening i det.“ Efter min

²⁷ De er jo *óþorfr* for jætterne og her mindes vi igen ved dette ord om magien; på Björketorp-stenen finder vi ligeledes udtrykket *uparabasha*.

mening er begge påstande urigtige. Strofens plads er jo allerede af den grund udmærket, at Odin netop i den 18. strofe siger, at han ikke vil meddele denne galder; Loddfáfnir skulle altså blot kunne få nytte af de 17 andre. Og med hensyn til Jónssons anden bemærkning kan der siges: Hvor står det, at Odin meddeler galdrene? Han siger bare, at han kender dem; han opregner 18 forskellige arter, men selve formlerne nævner han slet ikke. Så længe vi er uvidende om hvem Loddfáfnir var, kan vi vanskeligt på en apodiktisk måde afgøre hvilket formål kvadet havde. Man kan tænke sig det således: en samtale mellem Odin og en trolde, hvori Odin bryster sig af sin magiske viden. Han opregner de forskellige galdre og siger efter den 17de spottende: disse galdre skal du, Loddfáfnir, aldrig få at vide, omendskønt de ville være gode, nyttige og lykkebringende for dig, hvis du havde hørt dem. Odin ønsker ikke at meddele dem til en af gudernes fjender, men at forblinde ham med sine magiske kundskaber. I så fald er str. 163 virkelig en klimax; thi foruden de 17 galdre, som Odin kunne åbenbare for en anden, hvis han ville, er der endnu en sidste og helligste, som han holder hemmelig for enhver.

Jeg vil ikke påstå, at jeg med denne opfattelse har angivet hele ljóðatal's grundplan; jeg ønsker kun at advare mod overilede slutninger fra et kvad, vi øjensynligt ikke kender i dets oprindelige form. Thi skønt str. 164 i *Hávamáls* kontekst hører til ljóðatal og ikke til *Loddfáfnismál*, er dermed slet ikke bevist, at det fra begyndelsen af dannede dets afslutning.

Den der henfører str. 164 til dette digt, skal, som allerede sagt, også henregne str. 111 til samme kvad, men han skal endvidere, som en logisk følge, betragte str. 138—145 som led af dette digt. Nu er det mere end sandsynligt, at hele afsnittet 138—145 ikke oprindeligt hører sammen. En strofe som 145 med sit indhold af fyndord passer dårligt i de episke omgivelser og str. 144 fjerner sig muligvis noget for stærkt fra ljóðatal's egentlige indhold. Men med disse forbehold kan man betragte str. 138 ff. som en quasi-episk indledning til trylleordene. Man kunne på denne måde fristes til at sammenligne ljóðatal's bygning med *Alvíssmáls* eller *Vafþrúðnismáls*, hvor ligeledes en fortælling danner det didaktiske indholds ramme. Men denne sammenligning ville i flere henseender være urigtig. Man kunne snarere henvise til en anden kategori af digte, til trylleformlerne, som ved siden af den rent magiske del har en episk indledning, hvori der beskrives en hændelse som er analog med den formlen skal give råd før. Man kunne således sige, at ljóðatal er et til overordentlige dimensioner udvidet trylleord; her fortælles der om hele tryllegudens magiske viden og der bliver aflagt regnskab for den måde han har erhvervet sig denne højere kundskab på. Meget er os uforståeligt i denne indledning og meget bliver os nok altid dunkelt. Men hvis vi overvejer i hvilken storladne ramme ljóðatal's digter har indfattet tryllesangen's remse, da kan vi næppe være i tvivl om, at den højtidelige indledningsstrofe 111 og den tilsvarende slutningsstrofe 164 hører til dette kvad og ikke til *Loddfáfnismál*.

Denne korte redegørelse for *Hávamál* har ført os til at sondre mellem tre forskellige kvad, som skønt de i ånd og form hænger sammen med de hidtil behandlede digte, dog viser påfaldende forskel. Vi har udskilt:

1. Et kvad med levereregler, hovedsagelig af meget praktisk indhold. Formelle ejendommeligheder savnes. Stroferne er stillet efter hinanden og det er forsøgt — ikke helt med held — at sammenføje hvad der efter sit indhold viste en fælles tankegang.
2. Et lignende kvad, men nu adapteret til en andetstedsfra lånt metode at sammenbinde stroferne med hensyn til deres bygning. Indledningsformlen, der sandsynligvis er dannet på grundlag af *ljóðatal* er tilføjet, men gerne således, at enten den oprindelige strofe er beskåret eller selve kvadets bygning ødelagt.
3. *Ljóðatal*, et smukt eksempel på et kunstnerisk bygget kvad. Stroferne sammenholdes i den nødvendige rækkefølge ved en optælling. En episk indledning er tilføjet, sandsynligvis efter trylleformlens forbillede. Tilslidst er det givet det hele et meget sakramentalt anstrøg ved et par strofer der kalder dette kvad det i Hårs halle fremsagte *Hávamál*.

6. SVIPDAGSMÁL

I begyndelsen af *Svipdagsmál* findes et stykke, som fortæller at den fra graven opvakte moder synger tryllesange for sin søn. Dette galdratal viser store overensstemmelser med det netop behandlede *ljóðatal*. Stroferne er numererede fra 1 til 9. Tallet 9 har stor betydning i magien; det er derfor sikkert intet tilfælde, at *ljóðatal* består af 2×9 strofer og at *fimbulljóð nió* (str. 140) nævnes i indledningen. Formlen lyder i *Grógaldr*: *þann gel ek þér fyrstan* osv. Ligesom *Hávamál* slutter med ønsket om at tilhøreren skal kunne gøre en nyttig brug af dem, siger Gróa: *iðgnóga heill skaltu of aldr hafa, meðan þú mín orð of mant*. Er *Háv.* et ophøjet eksempel på Odins magiske viden, stiller *Gg.* sig på et lavere plan, idet det er her en død kvinde der fremsiger tryllesangene. Efter sin form bekræfter dette kvad alligevel det indtryk vi allerede havde fået fra *Hávamáls* *ljóðatal*.

Helt anderledes er *Grógaldrs* fortsættelse *Fiðlsvinnsnámál*. Her finder vi som i *Vfm.* en række spørgsmål, også i dette tilfælde sat i en episk ramme. Men sammenlignet dermed hvilken forskel! Rammen er et novellistisk eventyr, som efter sit indhold minder ikke så lidt om sagnet om Sigurd og Sigrdrífa. Ligeledes ser vi af samtalens form at det er tilpasset til rammeformtællingens behov og at dets mytologiske indhold er kun lidet originalt.

Strofeformen er igen *ljóðaháttur*. Spørgsmålene og svarene er fordelt mellem *Fiðlsviðr*, der taler på *Mengloðs* vejne, og *Svipdagr*, der hemmeligholder sit eget navn og kalder sig for *Vindkaldr*. Dette er altså aldeles på Odinskvadenes vis, hvor en sådan formummelse er sædvanlig. Men i dette

tilfælde er det sikkert et lån; hvis Boer²⁸, som mener at angivelsen af et andet navn i denne forbindelse er ilde anbragt — noget som man kan have en anden mening om — derfra slutter at str. 6 er interpoleret, da kan man indvende at der gives en anden mulig forklaring: at digteren under Odinskvadenes påvirkning har ment at han skulle anbringe dette motiv, skønt det passede dårligt her.

Spørgsmålene indledes af en fast formel:

Segðu mér þat, Fjolsviðr *er ek þik fregna mun*
ok ek vilia vita.

Det minder også om Odinskvadene, hvor vi jo læser *Segðu mér, Gagnráðr i Vfm.* og endnu mere om *Fm. 12*:

Segðu mér, Fáfñir *allz þik fróðan kveða*
ok vel mart vita.

Men i indholdet afviger *Fj.* helt fra det sædvanlige skema. Mens jo det mytologiske læredigt giver en række meddelelser, som er aldeles uafhængige af rammefortællingen, er spørgsmålene her for største delen i en umiddelbar forbindelse med Menglōðsagnet. Helten Svipdagr spørger om navnene på forskellige ting, som på en eller anden måde står i forhold til Menglōðs slot, f. e. på grunden, gården og de *garmar*, der bevogter porten. Især i stroferne 13—18, som fortæller om de sidste, viser stoffets eventyrkarakter sig: *gar-mar* er de uhyrer, der bevogter trylleslottet og betvinges af helten idet han giver dem hver sin rette næring. Det strider også mod det mytologiske læredigts stil, at det samme mytiske motiv behandles i en række af strofer, som her *garmar* og i str. 23—30 hanen Viðofnir.

Efter stroferne om ulvene fortaber kvadet sig i rent mytologiske emner: Svipdagr spørger om Mímameiðr og om dets frugters kraft (str. 19—22), dog på en måde, som lader ane at digteren har villet vække forestillingen om at dette træ står ved Menglōðs slot. Derefter kommer de allerede omtalte strofer om Viðofner, som er mytologisk særdeles dunkle og for største del kan være et udslag af forfatterens frugtbart kombinerende fantasi. I str. 31 vender han så tilbage til sit eget tema; på det spørgsmål hvem der har bygget slottet og hvad Menglōðs piger hedder, svarer Fjolsviðr med en þula, hvor forskellige bekendte og ubekendte navne er sammenstillet. Så kommer i str. 41 løsningen: helten spørger hvem der skal have Menglōð, hvorpå den intet anende Fjolsviðr svarer at hun alene er bestemt for Svipdagr. Når helten derefter giver sig til kende, får hele det kvad som egentlig var fri for al dramatik, en idyllisk afslutning, der allerede i sig selv kunne vække en mistanke om at det er en pastiche efter ældre forbilleder.

Men i denne henseende er digtet af interesse for os. Det lærer os hvordan man i senere tider mente at et sådant kvad skulle være affattet. Vi genkender her tydeligt det mytologiske læredigts konstitutive elementer 3:

²⁸ *Edda* II, s. 382.

dets episke ramme der skulle danne foranledningen til spørgesamtalen, endvidere rækkefølgen af de quasi-mytologiske meddelelser som ved emnernes (Menglød og hendes slot) enhed viser en vis sammenhæng; tilsidst spørgeformlen, der hvergang gentages i den samme form. Vi tør altså gå ud fra at efter den opfattelse, der stod traditionen nærmere end vi, var disse elementer uundværlige i et sligt kvad.

7. SÖGUBROT

Fortællingen om kong Ivars død i kap. 3 af *Sögubrot* rummer en mærkværdig episode, der i denne sammenhæng fortjener at behandles. Kongen har en ond drøm og beder sin rådgiver Hǫrðr om at forklare den med ordene *Gakk á skip, Hǫrðr ok ráð drauminn*. Hǫrðr der står på et bjerg, giver ham derfra en udtydning af hans drøm: den spår ham en snarlig død. Derpå siger kongen: *Gakk hingat ok seg illspár þínar*. Fortællingens fortættelse skal meddeles i dens oprindelige ordlyd:

Hǫrðr mælti: „Hér mun ek standa ok beðan segja.“ Konungr mælti: „Hverr er Hálfðan snjalli með Ásum?“ Hǫrðr svarar: „Hann var Baldr með Ásum, er ǫll regin grétu, ok þér ólíkr.“

„Vel segir þú“, kvæð konungr, „gakk hingat ok seg tíðendi.“ Hǫrðr svarar: „Hér mun ek standa ok beðan segja“. Konungr spyrr: „Hverr var Hrærekr með Ásum?“ (Hǫrðr svarar:) „Hann var Hæmir, er bræddastr var Ása ok þó þér illr.“

„Hverr var Helgi inn hvassi með Ásum?“ segir konungr. Hǫrðr svarar: „Hann var Hermóðr, er baxt var bugaðr ok þér óþarfr.“

Konungr mælti: „Hverr var Guðrøðr með Ásum?“ Hǫrðr svarar: „Heimdallr var hann, er heimskastr var allra Ása ok þó þér illr.“

Konungr mælti: „Hverr em ek með Ásum?“ (Hǫrðr svarar:) „Muntu vera ormr sá, sem verstr er til, er heitir Miðgarðsormr.“

Nu begriber kongen at det er hans dødsdom, han kaster sig i havet og på samme tid styrter Hǫrðr sig ned fra bjerget. Ingen af dem kom nogen- sinde tilbage.

Skønt fortællingen er meddelt i en stærkt forkortet form, er dens rytmiske form utvivlsom. At der her ligger gemt et kvad, viser sig tydelig ved de gennem stavrim særmærkede spørge- og svarsætninger. Vi genkender i denne del fire ensbyggede spørgsmål med de tilhørende svar, hvert af dem bestående i en indledningsformel og det egentlige spørgsmål. Formlerne er: *Gakk hingat ok seg tíðendi* og *Hér mun ek standa ok beðan segja*. De nævnes af sagaforfatteren kun to gange; i øvrigt udelades de. Overensstemmelsen med kvad som *Vfm.* og *Alv.* er så stor, at vi ikke er i tvivl om, at der i denne saga skjuler sig en parafrase af et sådant digt. Med hensyn til strofernes form kan siges følgende. Både spørgestrofen og svarstrofen har vistnok bestået af to dele, der har været digtet i ljóðahátt. Spørgsmålet lyder:

Gakke hingat Hǫrðr

.....

ok seg mér spár þínar

Selve spørgsmålet lyder:

1. *Hverr var Halfdan snjalli með Ásum?*
2. *Hverr var Hrærekr með Ásum?*
3. *Hverr var Helgi enn hvassi með Ásum?*
4. *Hverr var Guðrøðr með Ásum?*

Stavrimmet i spørgepronomen og personnavnet i nr. 1—3 og desuden i tilnavnet i nr. 3 tyder på en poetisk form. Tilnavnet mangler i nr. 2 og 4, men det er måske her udeladt; vi tør formode det har været: *Hrærekr enn hnoggvanbaugi, Guðrøðr enn gofuglári*. Det er muligt deraf at danne en langzeile hvorpå der fulgte en vollzeile, der endte med ordene *með Ásum*.

Svarstrofen indledes med linjen *Hér mun ek standa ok beðan segja* som minder om *Vfm*'s formel *allz þú á gólfi vill þíns um freista frama*. Den vollzeile kan ikke mere rekonstrueres ud fra parafrasen. Svaret havde i nr. 2, 3 og 4 øjensynlig formen:

Hann var Hænir

bræddastr Ása

ok þér í öllu illr (eller: ólíkr).

I nr. 3 og 4 har den første linje lydt:

Hann var Hermóðr

bugastr Ása.

Hann var Heimdallr

heimskastr Ása.

Det er selvfølgelig umuligt at bestemme strofernes oprindelige form, men det er også i dette tilfælde af underordnet betydning. Det er nok at have påvist, at denne del af *Sögubrot* går tilbage til et kvad og at det kvader af samme type som *Vfm*. og beslægtede digte. Det står Gestumblindes gåder i *Hervararsaga* nærmest. En mytologisk samtale tjener jo til at forberede en udgang; kongen skal efter det sidste afgørende spørgsmål dræbe sig selv. Hǫrðr der fra en bjergtop taler til kongen og tilsidst tilsiger ham hans forestående død, minder en om Odin, når han i Brunos skikkelse i Bravallakampen vier sin yndling Haraldr hilditönn til døden. Hvis disse kombinationer skulle være rigtige, da har vi her levninger af et kvad, hvis hovedindhold har været sammenligning af dødelige helte med udødelige guder, men føjet ind i en ramme bestående af en fortælling om hvorledes Odin på et afgørende øjeblik viser sig for en konge og dræber ham. Forbindelsen mellem det mytologiske kvad og rammemotivet er tilvejebragt således at kongen i det sidste spørgsmål spørger om sin egen mytiske pendant og derved frembringer katastrofen. Dette kvad er i sammenligning med de andre forud omtalte digte meget selvstændigt i sin opbygning, men viser alligevel mærkelige overensstemmelser: det er jo en række spørgsmål og svar, der indledes med en stereotyp formel og kvadet har desuden en tragisk slutning. Især det sidste kan vi bestemme som et fast kendetegn på dette slags kvad.

8. HEIÐREKSGÅDERNE

Hervararsagaens gåder hører også til denne gruppe af kvad, skønt emnet her ikke er mytologisk lærdom, men nogle almindelige gåder. Der findes rigtignok mellem disse adskillige gåder som behandler mytiske emner (H 15, 21—23, 35 og 36), men det er ikke derfor vi bringer denne gruppe af gåder i forbindelse med *Vfm.* og *Alv.* Det er snarere fortællingens udformning der giver anledning dertil.

Gestumblindi tvinges af kong Heiðrek til at fremsige gåder, som ingen af kongens hird skal kunne løse; hvis det lykkes for ham skal han beholde sit liv, som han ellers skulle miste. Gestumblindi, der ikke føler sig i stand til at gøre det, anråber Odin om hjælp og guden går nu i Gestumblindis skikkelse til kongen. Her opgiver han en hel række af gåder, som alle løses af kongen. Men den sidste gåde lyder:

*hvat mætti Óðinn
i eyra Baldri
áðr hann væri á bál hafðr?*

og derpå kan Heiðrek naturligvis ikke give noget svar. Kongen slår nu med sværdet Tyrfingr til Odin, der imidlertid i falkeham flyver bort. Kun halespidsen bliver afhugget. Men dette angreb på guden er en krænkelse af det givne løfte, fordi kongen jo ikke har været i stand at give en løsning af den sidste gåde. Odin bevirker at kongen dræbes af et par slaver.

Vi finder her altså det bekendte skema: visdomskamp mellem Odin og et menneske på det vilkår at den der taber skal dræbes; vædekampen ender med gudens sejr. Det er selvfølgelig ikke nogen som helst anledning til at antage at denne del af Hervararsagaen skulle gå tilbage til en gammel overlevering der i overensstemmelsen med de ovennævnte Eddakvad havde haft et mytologisk indhold. Allerede den omstændighed at gåderækken slutter med det samme spørgsmål som *Vfm.*, beviser i hvor høj grad Hervararsagaens gådeepisode står i afhængighedsforhold til Eddadigtningen.

Det er her ikke den rette plads til at komme ind på en nærmere undersøgelse af denne gådekamp. Da ville det være nødvendigt at bestemme forholdet mellem de stærkt fra hinanden afvigende redaktioner og man måtte forsøge at afgøre hvilke gåder der har tilhørt den oprindelige tekst. Ligeledes kræver episodens komposition en særskilt undersøgelse. Jeg ønsker her kun at påvise at fortællingens bygning snarere leder tanken hen på et i eventyrlitteraturen velkendt motiv: en mand der er falden i kongens unåde kan blive frelst gennem et bevis på ualmindelig skarpsindighed²⁹. I typen (Aarne-Thompson nr. 875) er opgaven denne at den dødsdømte skal komme til den opbragte konge på en øjensynlig umulig måde; med Hervararsagaen findes den overensstemmelse at denne vanskelige opgave udføres

²⁹ Allerede Heusler, ZVfVolsk. 1901, s. 124 og 140, har gjort opmærksom på denne sammenhæng.

af en stedfortræder³⁰. Ved siden deraf kan andre kortere sagn nævnes, hvor en fange vinder sin frihed ved selv at opgive en uløselig gåde. Som et eksempel anfører jeg det følgende fra det finsksvenske område³¹:

(En fange skal opgive en gåde.) *Han tog en buvudskål o for till skogen. Han tog sju fågelungar o en jordtorva. Fågelungarna la han i buvudskåln o joratorvan ovanpå o så klev han me de opp i en hög tall som var högre än alla granskatar. Så for han hem o sa: Sju sjungande tungor i en buvudskål, ovanpå jorden o under jorden o under solen o högre än alla granskatar. Va är de? Ingen kunde gissa de, o så slapp han*³².

Denne gåde minder om H 27, R 22 i *Hervararsaga*, hvis løsning lyder: *par hafði ond búit breiðr sitt í milli nauts kíálka, ok lá haussinn ofan yfir*.

Dette er måske det motiv sagaepisoden er bygget over. Men vi kan ligeledes henvise til de mange fortællinger, hvor overnaturlige væsener ved gåder forsøger at få et menneske i deres magt. Den engelske ballade *Riddles wisely expounded* er et bekendt eksempel på slige viser; det ender med at plageånden ved at dens navn røbes tvinges til af fare afsted. Gådedigtenes type kan altså være temmelig gammel; det særlige ved *Hervararsaga*ens form er det, at gåderne fremsiges af selve visdomsguden og at den episke ramme har en afvigende karakter.

Gåderne har ikke alle den samme værdi. En del hører til den store gruppe af profane gåder: det er omskrivelser for anker og hammer, blæsebælg og tavlebord, ko og svane, løg og engelrod. Men ved siden af disse findes andre af fangegådens type, f. e. en so med ni ufødte grise (H 12, R 26), is med død hest og slange (H 24, R 11), ørn med bytte i næbbet (H 34, R 28). Der er også nogle gåder med mytologiske motiver: en om solen (H 15), fire om bølgerne (H 21—23, R 19—21, 24) og to om Odin (H 35, 36, R 29, 30).

Det er vanskeligt at afgøre hvad der kan være gådegruppens oprindelige indhold. Får man allerede af de uensartede emner det indtryk, at de stammer fra flere hold, så bemærker vi ikke mindre forskel i formen. Således er der enkelte grupper, der ved den samme indledning eller en parallel bygning

³⁰ Se videre min undersøgelse i FFComm., nr. 73.

³¹ I en hollandsk variant (G. J. Boekenoogen, Raadsels en raadselsprookjes, Handelingen en Mededeelingen van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde 1900—1901 s. 143) er gåden:

Toen ik henenging en wederkwam,
Vijf levenden uit den doode nam,
De zesde maakte de zevende vrij,
Nu, heeren, raadt en zegt het mij.

De fem levende er større i hjerneskallen af en hest. Den syvende er den fange som befries af sin hustru (den sjette).

³² Sml. Child, English and Scottish Popular Ballads, nr. 1, og L. C. Wimberly, Folklore in the English and Scottish Ballads, s. 301 ff.

danner større enheder. H 4—6 begynder med spørgsmålet *Hverr er så enn hvelli?* eller *Hverr er så enn mikli?* Gåderne H 8—16 har som indledning:

*Hvat er þat undra,
er ek úti så
fyr Dellings durum?*

Der er dog ikke tale om en speciel mytisk gruppe; blæsebælg, pil, edderkop, obsidian er dagligdags ting. Mens H har 9 sådanne strofer, har R kun 5 (R 5, 6, 7, 8 og 26); hvilken af de to redaktioner der repræsenterer det oprindelige, er ikke let at afgøre³³. Det er derfor muligt, at gåder med en sådan indledning oprindelig har behandlet mytologiske emner, f. e. i str. 15 hvor solen omtales. Og i senere tider kan man have anvendt den samme formel på gåder om helt profane ting.

At alle Hervararsagaens gåder ikke fra begyndelsen af hører sammen, bevises af den meget afvigende form, de er digtet i. Største delen er i ljóðahátttr-versemål; men der er også nogle få i fornyrðislag. Stilformen viser ligeledes stor forskel; de fleste begynder med spørgeformlen *hverr er så, hvat er þat, hveriar ro þar, hverir ro þeir?* Stroferne med dette skema hører til forskellige formkategorier. Her findes gåder som H 24, 27, 30, 32, der viser det ovenfor omtalte skema for en fanges gåde. Disse gåder har fortællingens form, fordi der i dem ikke nævnes en enkelt genstand men en forbindelse af forskellige ting, mellem hvilke der oven i købet også skal påvises et bestemt forhold. Spørgsmålet udtrykkes nu i de stereotype linjer: *Heiðrekr konungr, hyggðu at gátu*. Gåden H 28, hvis løsning er ordet „ko“, er igen en meget særegen type, som findes endnu den dag i dag i den samme form. Derimod er gåderne 1 og 2 øjensynlig meget usædvanlige. Den første strofe behandler øllet og den første halvdel er en indledning der slutter med *vittu hvat þat var!* Ved siden af opmuntringen til *Heiðrekr* til at gætte dem, synes disse linjer at være overflødige og strofen gør på mig et uoprindeligt indtryk. I samme retning peger også strofens anden del, der har endrim. Str. H 2 har et ældre præg; allerede de første linjer *Heiman ek fór, heiman ek fór gørðak* minder ikke så lidt om de ægte sakramentelle gentagelser i visdoms-poesien³⁴.

Men her må jeg standse. Der er gåder af ældre og andre af yngre oprindelse. De er desuden for talrige til at passe godt i en ramme der fortæller om en kamp mellem Gestumblindi og *Heiðrekr*. Men jeg tror at vi har lov til at antage at Hervararsagaens episode har en bygning analog med Eddaens

³³ J. Helgasons mening (Samfundsudgave, s. LXXXII) at R i dette tilfælde skulle være mere oprindelig og at H skulle have stillet dem efter hinanden for den ensartede begyndelses skyld, er ikke sandsynlig. Thi også i R står 5—8 lige efter hinanden og man spørger så hvorfor str. 26 er stillet på en så fjern plads. Netop ligheden af de første linjer beviser at de hører sammen. Derfor behøver naturligvis ikke alle gåder i H at være oprindelige.

³⁴ Sml. *Gg 4 longer fór, langir ro farvegar* og *Vfm. 44 fjöld ek fór*.

mytologiske kvad; omendskønt indholdet her snarere er en legende gætten af dunkle omskrivelser, må man sige at med hensyn til formen er spørgsmålene i *Vfm.* og *Alv.* i grunden ikke andet end gåder, som kun den kyn-dige kan løse. Men hele genren karakteriseres af den episke ramme, hvori der meddeles hvad der har været foranledningen til samtalen.

9. GRÍMNISMÁL

Når vi nu efter denne oversigt af forskellige eksempler på den „Eddische Wissensdichtung“ vender tilbage til *Grm.*, da ser vi en påfaldende overensstemmelse. Her som der en tarvelig episk ramme, der omspænder en udførlig redegørelse for mytologisk viden. Man tør derfor ved bedømmelsen af dette digt overveje muligheden af om det er et kvad hvis øjemed er at meddele mytiske kundskaber og om fortællingen om Geirrødr og Agnarr kun tjener som en passende episk ramme. I dette tilfælde skal vi ikke først og fremmest søge levningerne af et episk digt, som er blevet sprængt af uheldige interpolationer, men vi skal begynde vor undersøgelse ud fra dets mytologiske indhold.

Det der bestyrker os i denne mening er netop kvadets slutning. Indholdet er jo en modsætning mellem Odin og et menneske; slutningen er at Odins modstander besejres. Ved siden af denne overensstemmelse i den almindelige situation er der selvfølgelig også forskel. Døden er ikke en umiddelbar følge af en visdomskamp, men snarere af at kongen, omend uafvidende, har forsyndet sig mod guden. Rammefortællingen er mere indviklet end vi ellers har fundet det; den står desuden i en fjern forbindelse med det mytologiske indhold. Vi kan derfor indrømme at denne ramme har en selvstændig betydning og at den ikke er opfundet for det mytologiske læredigts skyld. Men man skal være opmærksom på at den største del af Geirrødsagnet meddeles i de prosaafsnit der danner kvadets indledning og afslutning. Med andre ord, der er her næppe tale om en organisk sammenhæng; man får snarere det indtryk at rammen og indholdet hører løselig sammen.

Det kan derfor være nyttigt at vælge undersøgelsens udgangspunkt anderledes end det hidtil er gjort. Sædvanligvis søger man i dette Eddakvad spor af et ældre og sammenhængende kvad, hvor Geirrødr, Agnarr og Odin spiller en rolle. Nogle strofer i kvadets midterste parti, som 42 og 45, fremhæves som dele af et oprindelig episk digt. Fra de andre har man valgt dem, hvori Odin forkyn-der mytiske kundskaber, som kunne bringes i forbindelse med hans rolle i kvadet. Müllenhoff gjorde det med stor konsekvens; Boer fulgte den samme metode, Gering og Sijmons har haft den samme opfattelse. Men skønt man er villig til at indrømme at de forkastede strofer i enkelte tilfælde efter deres indhold kan være tildigtede, så må man dog være meget varsom i bevisførelsens metode.

Frem for alt er indholdets heterogene karakter ikke at betragte som et bevis på manglende enhed. Det finder vi jo i mange flere af de omtalte kvad. Man kunne på grundlag af sin erfaring på dette område med lige så stor ret påstå at dets bygning er mærkværdig konsekvent. Vi skal dog henvende vor særlige opmærksomhed på strofernes formelle egenskaber. Vi har jo set, at alle digte af denne gruppe viser en stereotyp bygning, idet det samme spørge- og svarskema idelig gentages og ensartede situationer fortælles i de samme ord. Dette er muligvis et grundlag for kritikken, der er aldeles uafhængigt af nogen aprioristisk mening om kvadets egentlige betydning.

Hvis vi forsøger at skelne mellem forskellige strofearter, da får vi følgende grupper:

- A. En gruppe af strofer karakteriserede derved, at der først meddeles navnet på et mytisk emne og videre en nærmere forklaring indledet med udsagnsordet *beitir* (eller *er*). Det er str. 5—8, 11—16, 22, 25, 26, 32, 38, 39.
- B. En gruppe af strofer der i en berettende form giver mytologiske oplysninger. Deres bygning er mindre ensartet. Det er str. 17—21, 23—24, 29, 31, 35, 37, 40—43, 45.
- C. En gruppe af þulur 2: 27, 28, 30, 33, 34, 36, 46—50.

Af rent formelle grunde kan vi fastslå følgende. Hvis *Grm.* skulle være et mytologisk læredigt, da ville A-gruppens strofer passe helt; de kan sidestilles f. e. med *Vfm.* Skønt B-gruppens strofer med hensyn til formen falder udenfor skemaet, gør de dog ved deres indhold krav på at kunne tilhøre et sådant læredigt; forholdet mellem A- og B-grupperne må da selvfølgelig nærmere betragtes. Endelig kan der siges om C-gruppen, at den ikke passer i den slags læredigte som vi hidtil har gjort bekendtskab med; vi er altså med de fleste forskere enige i, at de skyldes senere interpolationer.

B-gruppen er det vanskeligste at forklare, thi den er meget heterogen. Vi kan trygt gå ud fra, at en del af disse strofer er indskudt i senere tider, for de afbryder ofte en god sammenhæng eller gør indtryk af at være yngre udarbejdelser af i forvejen bestående strofer. Dette må antages om str. 9—10, der gør brud på gudeboligstrofernes numerering. Str. 24 betragtes almindelig som en yngre og uheldig pendant til str. 23. Iøvrigt er det vistnok muligt med den indre kritiks hjælpemidler at påvise nogle flere strofers uoprindelighed, men man må indrømme at de hidtil opnåede resultater ikke er særlig opmuntrende. Således er str. 42 efter Müllenhoff en strofe af det ældste kvad, mens Boer betragter det som en interpolation af 6. grad. Med udelukkelsen af þulurne og af de som interpolation betragtede strofer 9, 10 og 24 består den mytologiske del af følgende partier:

A.	4—16	22	25—26	32	38, 39	
B.	17	18—21	23	29—31	35	37
	<u>gudernes boliger</u>	<u>indretning af Valhal</u>		<u>Yggdrasil- strofer</u>	<u>beskrivelse af solen</u>	<u>40—43 verdens- undergang.</u>

Ved denne inddeling³⁵ er der tilligemed angivet hvilke emner de forskellige dele behandler og det viser sig, at der er en vis sammenhæng i kvadet. Først kommer gudeboligerne, og derefter en mere indgående behandling af Valhal, hvortil der så, sandsynligvis i forbindelse med træet Hæráðr i str. 25—26 slutter sig en udførlig beskrivelse af Yggdrasill. Begge de sidste afdelinger synes at tilhøre snarere et kosmogonisk kvad. Sammenligningen med andre mytologiske læredigte oplyser os om at en slig kombination af mytologiske mærkværdigheder er ganske normal.

Den længste og mest sammensluttede række danner gudeboligerne. Den er digtets betydeligste afdeling. Stroferne er numererede, men man får det indtryk at tallene først senere hen er tilsat, da de står udenfor alliterationssystemet. De har i alt fald ingen mnemoteknisk værdi. Stroferne er endogså bedre hvis man udelader tallene. Linjen *Søkkvabekkr heitir* minder om *Vfm.*, hvor vi jo også har linjer som *Mundilfari heitir*. Det er derfor ikke umuligt, at gudeboligernes strofer oprindeligt hører til et kvad med spørgsmål og svar. Men på den anden side kan man også påstå at der let kunne laves et kvad som *Vfm.* på grundlag af *Grm.* 7ff.

Man har ofte henvist til den omstændighed at begyndelsen af gruppen str. 4ff. er i uorden. En af de største vanskeligheder er den fejlagtige numerering; det er ikke en tilfredsstillende forklaring når man siger at digteren har talt stroferne i stedet for gudeboligerne³⁶. Men da numereringen er blevet tilføjet senere, synes det ikke at være nødvendigt at fejlen hænger sammen med en forandring i den oprindelige form. Stroferne 4—6 byder på forskellige uregelmæssigheder:

1. Kun 5¹⁻³ og 6⁴⁻⁶ er i fuldkommen overensstemmelse med den sædvanlige strofeteknik; her findes formeln navnet + *heitir*.
2. I str. 5⁴⁻⁶ findes udtrykket *i árdaga* som ligeledes står i str. 6⁶.
3. Linje str. 6³ *silfri þokpo sali* har en påfaldende lighed med *ok silfri þakpr it sama* i str. 15³.
4. Numereringen i linje 6¹ er ganske anderledes end i alle de andre strofer.

Hvis vi går ud fra at gudeboligstroferne med hensyn til den i alle læredigte fremherskende teknik skal være af en strengt ensdannet bygning, da kan vi i str. 4—6 kun se levninger af et antal strofer der engang må have haft en ganske anden form og vi tør formode at 5¹⁻³ og 6⁴⁻⁶ bevarer de tydeligste rester af denne oprindelige form. Videre kan vi ikke gå på grund af de tekniske krav, der må stilles til denne slags digte, men vi har heller ikke lov at fremstille stroferne 4—6 som en uangribelig tradition.

³⁵ Hvis man ikke er villig til at betragte str. 33, 34 og 36 som þulur, må de henføres til B-gruppen. For undersøgelsens almindelige resultater er det af ingen som helst betydning.

³⁶ Sml. allerede A. Schullerus, PBB 12, 1887, s. 275.

Jeg skulle være tilbøjelig til at antage at den følgende rekonstruktion er sandsynlig. Str. 4¹⁻³ hører sammen med 5¹⁻³ og danner da en strofe der er ganske parallel med 12:

*Ydalir heita,
þars Ullr of befr
sér of górvu sale;
þar es land heilaket,
es liggja sék
ósom ok ólfom nær.*

*Breiðablik heitr,
en þar Baldr of befr
sér of górvu sale;
á því lande
es liggja veitk
fæsta feiknstafe.*

Str. 4 er at læse:

*Þrúðheimr heitr,
en þar skal Þórr vesa,
unz of rjúfask regen.*

Str. 5⁵⁻⁶ og 6¹⁻³ hører sammen, fordi 6¹⁻³ ikke kan danne en indledning til 6⁴⁻⁶. Hvilken bolig skulle desuden være bedre egnet til at smykkes af guderne end netop Alfheimr som de havde foræret Freyr med? Hvis det ikke var tilfældet må ordet *bær* i 6¹ være en forvanskning, da vi her venter et egennavn og ikke et navneord.

Disse spekulationer er dog meget betænkelige; vi kan ikke komme videre end til hist og her at skimte noget af en mulig ældre sammenhæng og forøvrigt give os tilfreds med den kendsgerning at et oprindeligt kvad om gudeboligerne er blevet indpasset i en episk ramme. Formen er i alt fald aldeles klar: den karakteriseres ved indgangslinjen: navn + *heitir*³⁷.

Hvis vi nu forsøger at samle alt det materiale der hører til det gamle læredigt, da møder vi først str. 22 om Valgrind, som ligeledes er en meddelelse om gudeverdens topografi. En digter der ville give en oversigt over de mytiske verdener, kan godt have ønsket at fortælle flere enkeltheder³⁸. Da var det selvsagt at Valhal skulle nærmere beskrives. Valgrind hører jo til Valhal; det er her ikke porten til dødens rige³⁹. Der er ingenting i vejen for at henvise til samme digt str. 25 og 26 der omtaler Heiðrún og Eikþyrnir⁴⁰. Og der er vel ikke nogen grund til at udelukke str. 32 om Yggdrasill. Det er ikke sikkert om Lærádr og Yggdrasill betyder det samme træ, men selv om dette nu ikke var tilfældet, ville det så dog ikke være indlysende at en yngre

³⁷ Strofe 17 har en helt afvigende form. Dette synes allerede at være tilstrækkeligt til at betragte den som et senere indskud. I samme retning peger den omstændighed at l. 1—2 er et lån fra *Hávamál* 119.

³⁸ A. Schullerus, *Zeitschrift für deutsche Philologie* 12, 1887, s. 227 gør med rette opmærksom på at fragmentet SnE I, 340 *Glafir stendr með gullnu laufi fyrir Sigtýs selum* kan have tilhørt det samme eller et beslægtet Valhalkvad.

³⁹ Valgrind kan oprindeligt godt have været dødens port; det var det ikke mere for denne digter.

⁴⁰ Nogle forskere forkaster str. 26 som fejlagtig Valhالفorestilling (Schullerus l. c. s. 279), men derfor kan denne strofe i dette digts sammenhæng godt være oprindeligt.

periodes systematiserende skjald havde betragtet de to som nærbeslægtede? Derimod er det vanskeligt at bestemme, om str. 38 og 39 hører til det samme kvad; med hensyn til formen er der ingenting der taler derimod, men det omtalte emne (sol) ligger langt borte fra de hidtil behandlede genstande.

Vi kan fra *Grm.* udskille et katalogisk digt, der viser en fast formel bygning: skemaet egennavn + *heitir*. Indholdet er en oversigt over gudeboligerne, hvortil nogle strofer om Valhal er tilføjet. Vi har hidtil stillet os udelukkende på den ydre forms grundlag. Derved kunne vi rekonstruere et i formel henseende ensartet digt. Vi har derfor tilsideskudt alle strofer som havde en anden bygning, som str. 18—21, 23, 29, 31 og 35. Men en sammenligning med *Vfm.* kan overbevise os om at det er tilladt ved siden af en række formelt identiske strofer at bruge også andre strofeformer: det er spørgsmålets form der afgører svarets beskaffenhed. Hvis tanken glider hen på et emne, der ikke så let kan tvinges ind i den tilstræbte form, har digteren lov til at afvige fra dette skema. Når han behandler Valhal kan han indskyde nogle spørgsmål om de dyr, der er knyttede til Odins bolig, og da ville str. 18—20 være et passende svar⁴¹.

Derimod har en strofe som 31 en ganske anden karakter. Den nævner ikke et navn, men giver en beskrivelse. Den hører ikke til et digt med en navneremse men til et kvad der skildrer verdens indretning. Det samme kan siges om str. 21, sikkert om str. 35, hvor der er tale om Yggdrasils lidelser og om str. 40—41 hvor verdens skabelse af Ymers legeme fremstilles. Man kunne hertil måske også henhøre str. 43 der handler om hvorledes mytiske genstande er gjort og str. 29 med de mytiske floder. Hvis disse strofer skulle høre til et og samme digt, da kunne det karakteriseres som et lærekvad, der behandlede verdens skabelse og indretning.

Der er ved siden af disse to kvad endnu et lille antal strofer, der kan betragtes som membra disjecta af andre overleveringer. Det synes mig at str. 23 og 24 hverken efter indhold eller form kan tilregnes noget af disse kvad. Da str. 24 sandsynligvis er en yngre efterlignelse af str. 23, er det særdeles vanskeligt at afgøre dens oprindelse. Dens tunge bygning er iøjnefaldende, når man sammenligner den med katalogstrofernes lette, undertiden spinkle form. Er de måske en tilføjelse af en bearbejder, der ville fortælle mere om Valhal? Og til sidst er der de mange þulur, der som memorialpoesi hører til en helt anden digtart.

Nogle af disse þulur synes kun at være tankeløse indskud; det gælder især om 27, 28, 30, 33, 34, 36 og 44, som er tilføjede der hvor der behandles et emne som står i nogen forbindelse med þulernes indhold. En anden karakter har stroferne med Odinsnavnene (46—50 og 54), som af de fleste forskere betragtes som et led i fortællingen, skønt de i alt fald ikke alle kan være oprindelige. Hensigten skulle være at Odin ved opremsningen af sine

⁴¹ Man må dog indrømme at pladsen for disse strofer er særlig uheldig. Tanken kan næppe efter en omtale af Njords (eller Vidars?) bolig uden nogen overgang glide over i en detailbeskrivelse af Valhal.

navne pludselig giver sig tilkende for Geirrøðr og at katastrofen derved indledes. Det er dog ikke sandsynligt. I stilistisk henseende er den pludselige åbenbarelse i str. 53, 5 *nú knáttu Óðin sjá* udmærket; den er i sig selv tilstrækkelig og minder om Hervararsagaens situation. Men kun hvis der ikke foregår en foreløbig åbenbaring gennem en strofe hvor Odin meddeler alle sine tilnavne, har den sin fulde virkning. Mellem pulerne er der uden tvivl nogle, der er senere interpolationer. Dette gælder ikke blot om slutningsstrofen, som efter 53 er meget dårligt anbragt, men også om 49, hvori ordene *Grimni mik hétu at Geirrþóðar* beviser at denne þula forudsætter *Grm*'s indhold som bekendt. Som oprindelige strofer kan således betragtes 46, 47 og 48 (med undtagelse af 47⁴⁻⁷ og 48¹⁻⁴). Men jeg synes at også disse strofer kun dårligt forbereder løsningen, især fordi de på ingen måde har tilknytning til det foregående. En bearbejder der kendte þula 49 og fik ideen at anbringe den i *Grm.*, kan lige så godt have tilføjet flere andre þulur; det er også muligt at senere afskrivere har fulgt hans eksempel.

Kvadets bygning er fremdeles uklar. Rammen består af indledningsstroferne 1—3 og slutningsstroferne 51—53. Man synes at være enig i, at str. 42 og 45 ligeledes hører til Geirrøðfablen. Strofernes dunkle indhold gør det dog ikke let at forklare hvorledes de passer ind i sammenhængen og man må nøjes med en oversættelse à peu près. Det kan betvivles, om de overhovedet har noget at gøre med Geirrøds historie. I str. 45 findes der intet ord der viser i denne retning. De hidtil givne forklaringer beviser alle hvor overvældende store vanskelighederne er og forskere er ofte nødt til for at forklare ordene at tillægge dem en anden betydning end den sædvanlige. Hvad skal man sige om en forklaring, der opfatter *sigtíva synir* som mennesker og endog vover at antage, at der med Ægir skulle menes Geirrøð? Hvis vi læser strofen efter dens ordlyd, da kan man næppe forudsætte nogen anden situation end den vi kender fra *Lokasenna* 3: der tales om en *vilbiörg* og om noget der skal bringes til Ægirs fest. Jeg er tilbøjelig til at opfatte denne strofe således, at her omtales en lignende begivenhed som i *Hymiskviða* 3: der skal fremskaffes noget der er nødvendigt for en fest hos Ægir. Sigtes her også til at der skal hentes en kedel? Og kan der med det gådefulde ord *þat* menes øllet? Da kunne linjen *svipom hefi ek nú ypt* oversættes⁴² „med hurtige bevægelser har jeg løftet“, sandsynligvis kedlen, der skulle hentes. Resultatet udtrykkes ved de ord: *við þat skal vilbiörg vaka* „dermed skal en behagelig livsnæring fremskaffes“⁴³. Man kunne betragte en strofe som denne med dens højtidelige gentagelse af den sidste linje som afslutning af et kvad, hvori beskrives at bryggekedlen til Ægirs fest bliver bragt tilstede.

Og str. 42? Også her er det mærkeligt, at der tales mere om guderne (*allra goða, of ása sonum*) end om mennesker. Her er desuden uimodsigelig

⁴² Oversættelsen „jeg har nu aabenbaret mit Ansigt“ er ikke andet end en vilkårlig nøddudvej.

⁴³ Sml. *Lokasenna* 9: *ólvi bergja*.

tale om kedler. De kunne forklares i et kvad om en kedels rov, de er uforståelige i sammenhæng med Geirrødfablen. Hvad skulle vel det at kedlerne løftes have at gøre med Odins befrielse ud af Geirrøds hal? Hvorfor skulle følgen deraf være den at verdener åbnes for asernes sønner? Det er ud fra disse grunde at jeg vover at forklare stroferne 42 og 45 som Geirrødfablen uvedkommende, men hørende til et digt om en *Ketilsheimt*.

Det er ikke usandsynligt at denne begivenhed er blevet behandlet i mere end et kvad. Man kan tænke sig at der har været varianter til, der fortalte den samme historie på forskellig måde. I *Hymiskviða* var Tor helten, i et andet kvad var det måske Odin. I *Hymiskviða* blev jætten besejret ved en række styrkeprøver, her var det ved list. Vi husker at Hymer nævnes *hundviss*; hvordan kunne hans visdom bedre bevises end ved en fortælling, der behandlede hans kappestrid med visdommens gud? Derved kommer vi til det sidste led af vor rekonstruktion : vilkåret hvorpå guden fik kedlen var dette, at han besejrede jætten i visdom; kvadets indhold var en kamp i mytologiske kundskaber. Kan vi forbinde denne ramme med en del af *Grimnismåls* indhold? Vi kom til det resultat, at der var to rækker af mytologiske strofer. En række hvis form var navn + *beitir* og hvis indhold var en opremsning af navnene på gudeboliger og Valhal. En anden række havde derimod en mere berettende form og behandlede verdens indretning (Yggdrasillmyten) og skabelsen. Den første række kan bedst forbindes med Geirrødfablen; den sidste derimod, der slutter sig direkte til str. 42, med det rekonstruerede kvad som jeg kalder for *Ketilsheimt*.

Der er dog endnu et spørgsmål at besvare : hvordan kunne denne Ketilsheimt blive knyttet til *Grm*? Det er klart, at en sådan forbindelse lettere kan forklares, hvis begge kvad egentlig var mytologiske læredigte end hvis vi betragter *Grm*. som et Geirrødsagn. Men der skal dog være ydre foranledninger for den slags kombinationer. Jeg tænker for det første på denne overensstemmelse, at der i Geirrødkvadet tales om bål, hvorimellem Odin blev sat og i Ketilsheimt om en kedel der skulle løftes fra en ild. Og for det andet er det muligt, at indholdets berøringspunkter har gjort det let at kontaminere kvadene, især når det ene af dem f. e. Ketilsheimt, kun var bevaret i en fragmentarisk skikkelse. En ydre anledning kunne være Yggdrasillstroferne 31, 32 og 35, som efter min opfattelse hører til Ketilsheimt, men som let kunne bringes i forbindelse med træet Læráðr, der omtales i str. 25 og 26 (: det gamle Geirrødkvad) som stående udenfor Valhal. Det er ikke helt sikkert, at der med Læráðr menes det samme træ som Yggdrasill, men det er i alt fald let at forstå, at en senere bearbejder har opfattet det således⁴⁴.

⁴⁴ Str. 27 og 28 er yngre pulur. I str. 29 omtales allerede Yggdrasill, altså lige efter Læráðstroferne 25 og 26. Hvis str. 29 er oprindelig, hører den efter indhold og form til Ketilsheimt. Det er dog sandsynligt at strofernes rækkefølge her ikke er helt i orden.

Det er selvfølgelig umuligt her at opnå sikre resultater. Men jeg mener, at det kan være af nytte for kvadets opfattelse, hvis vi forsøger at betragte det fra en ganske anden side end det sædvanlig sker. Det kan ikke nægtes, at en forklaring, der opfatter digtet i dets nuværende skikkelse som en helhed, er mere tiltalende, men det skal dog ikke lukke vore øjne for de ret kraftige modsigelser som selve kvadet rummer. Jeg sigter her frem for alt til den gængse forklaring af stroferne 42 og 45. Men den nøjagtige fordeling af kvadet mellem de to af mig antagne oprindelige digte er på grund af den nuværende overlevering meget vanskelig og jeg er i tvivl om hvorvidt slige skarpsindige tankeeksperimenter er til gavn for Eddakvadenes rigtige forståelse.

Hvis vi forudsætter at Ketilsheimt var et digt i samtaleform, da må vi indrømme at spørgsmålerækken er gået tabt i overleveringen. Det kan være en følge af en forkortende tendens i traditionen, da man havde mere interesse for de mytologiske kundskaber end for digtets form⁴⁵. Man bør også overveje den skriftelige traditions tekniske ejendommeligheder: de stereotype spørgestrofer blev jo angivet ved nogle få bogstaver og det er muligt at den rette mening af disse forkortninger er gået tabt i en mangelfuld overlevering.

Hovedlinjerne af det oprindelige *Grm.* er i alt fald klare, parallellismen med episoden om Gestumblindi er påfaldende og kan tjene til at vise os vejen til en rigtig forståelse. Rammefortællingens bygning er, som R. Much i den nysnævnte afhandling allerede fremhævede, i grunden den samme som i *Hervararsaga*; ved siden deraf finder vi også andre velkendte sagnmotiver. Det motiv, at et overnaturligt væsen bliver fanget af en konge hvis søn dog hjælper og endogså befrier det, kender vi fra sagnet om Haraldr hárfagri og Dovrejätten⁴⁶. Forholdet mellem brødrene Agnarr og Geirröðr finder vi også i et eventyr⁴⁷. Trætten mellem Odin og Freyja kan sammenlignes med det berømte sagn om Langobarderne⁴⁸. *Grimnismál*'s ramme er altså en meget indviklet historie, hvis grundtræk dog synes at være et sagn der minder om Gestumblindes fortælling. Digtet afsluttes med at Odin åbenbarer sig i sin frygtingydende majestæt. Men *Hervararsaga* beviser at et sådant sagn var ikke andet end den episke ramme for et kvad hvis egentlige indhold var meddelelser af en række mytologiske kundskaber.

10. OM VISDOMSPOESIENS FORSKELLIGE ARTER

Det er tid at fremlægge vore resultater. Det er især to arter af didaktisk poesi vi har kunnet adskille i overleveringen: en der meddeler mytologisk

⁴⁵ Denne mulighed overvejes af R. Much, *Der Sagenstoff der Grímnismál*, i *ZfdA* 46, s. 309—329; hans mytologiske konstruktioner kan jeg i det hele ikke tilegne mig.

⁴⁶ *Saga Halfdanar svarta* 8, *Flateyjarbók* I, s. 564.

⁴⁷ S. Bugge, *Studier* I, s. 422 ff.

⁴⁸ J. Grimm, *Mythologie* I, s. 124.

viden i en berettende form, en anden der behandler samme emne i en række spørgsmål. De viser begge to en egen karakter, men de har dog udøvet indflydelse på hinanden.

Til den første gruppe hører:

1 Hávamál A	råd
2 Hávamál B (Loddfáfnismál)	råd
3 Hávamál C (ljóðatal)	tryllesange
4 Sigrdrífumál	rúnatal
5 Sigrdrífumál	råd
6 Grógaldur	galdratal
7 Grímnismál A	gudeboligerne
8 Grímnismál B	kosmisk viden

Disse digtes indhold er meget forskelligt : almindelige, rentud praktiske råd (1, 2 og 5), magisk viden om runerne, tryllesange og dl (3, 4 og 6) og tilsidst mytologiske kundskaber (7 og 8). Det sidste emne behandles hovedsagelig i kvadene med spørgsmål og svar; det synes derfor også på denne grund at være tilladt at antage, hvad vi allerede har gjort i det foregående, at *Grímnismál* oprindelig har haft netop denne dialogiske form.

Hvis vi henfører 7 og 8 til den anden gruppe, bliver der tilbage kvad med råd og andre med magiske kundskaber. De to grupper er ikke af samme karakter. Kvadene 1 og 2 rummer et antal råd, der står overfor hinanden i en meget løs sammenhæng; de er desuden i formel henseende meget svage. Mens der er i 1 ingen særlig form for ordning, har 2 den samme begyndelse for hver strofe med de ord *ráðomk þér, Loddfáfnir*. Denne formel har dog ingen som helst forbindelse med den anden halvdel af strofen, hvor selve rådet findes; den er altså ikke et mnemoteknisk middel. Helt anderledes er 5. Her findes en numerering af stroferne, mens talordene er forbundne med indholdet gennem stavrim. Numereringen fra 1 til 11 er altså et vigtigt mnemoteknisk hjælpemiddel og af denne grund er i denne række af kvad dette digt det højest udviklede. Kvadene 1, 2 og 5 danner endogså en række i formel henseende, idet 1 er uden nogen formel, 2 har en formel, der er løst tilføjet og ikke står i nogen organisk sammenhæng med indholdet, og 5 viser derimod en omhyggelig skematisk bygning. Man kan tænke sig to muligheder : enten havde denne digtart oprindelig ingen særlig skematisk form, men blev i løbet af den senere udvikling indrettet mere kunstigt, eller den formelle karakter svækkedes efterhånden. Det første alternativ synes mig at være det mest sandsynlige. Råd som disse danner selvfølgelig ikke nogen fast enhed, som derfor fortjente at bevares i denne form; hvor helt anderledes forholder det sig ikke med en samling af trylleformler eller med et rúnatal! Man kan jo gå ud fra at af sådanne kvad var der kun et lille antal og det var naturligvis af stor betydning at bevare dem i erindringen. Af denne grund tror jeg at numereringen i denne del af *Sdm.* blev gennemført under påvirkning af digte med magiske emner, men at anvendelsen af dette middel

i en række af råd mere er en enkel digters påfund end en følge af en bestående tradition.

Det forholder sig anderledes med digtene 3, 4 og 6. Hávamáls ljóðatal har strofernes numerering; talordene er forbundne med indholdet. Det samme kan siges om Grógaldrs galdratal. Numereringen er her uden tvivl et mnemoteknisk middel. I digte, der rummer en opremsning af magisk viden, er numereringen anvendt for at bevare hele rækken i hukommelsen. Rúnatal viser ikke denne metode; her begynder alle strofer med runens navn: *sigrúnar*, *qlrúnar*. Man kunne tænke sig at et formelt middel til at bevare hele denne vigtige række uskadt havde været meget ønskeligt, men det er muligt at man her anvendte en anden metode. Det er jo sandsynligt at selve de magiske runer var egnede til at støtte hukommelsen. Vi er på grund af manglende kundskaber i de fleste tilfælde ikke i stand til at afgøre hvilke runer der sigtes til; det er kun klart med hensyn til *sigrúnar* og *qlrúnar*, hvorom stroferne 6 og 7 oplyser, at de var T og N. Det er sikkert at der var flere magiske runer end de syv der nævnes i *Sdm*; det overleverede Rúnatal er kun en tarvelig levning af et mere omfattende kvad, der behandlede alle vedkommende runer i en bestemt rækkefølge (f. e. i fupark). Der kan næppe være tvivl om at der i et så vigtigt kvad engang har været en teknisk ordningsprincip.

Disse katalogkvades kendemærke var altså foruden en bestemt skematisk strofebygning endnu et særlig middel til at bevare de deri behandlede kundskaber fuldstændige og i en fast rækkefølge. Hvor det galdt runevisdom var det muligvis selve fupark; i andre tilfælde kunne det være strofernes numerering. Dette middel til at ordne et antal af mærkværdige ting findes jo også brugt udenfor de mytologiske kundskabers område. På Rökstenen finder vi formeln *þat sakum anart*, *þat sakum tualfta*, *þat sakum þritaunta*; vi tør sikkert betragte det som et bevis for at denne metode er ældgammel og har været i brug både i den mytologiske poesi og i heltesagnet før den åbenbarer sig i Rökstenens og Eddadigtenes overlevering.

Kundskaben meddeles af et overnaturligt væsen, i 1—3 af Odin, i 4—5 af Valkyrjen Sigdrífa, i 6 af en fra døden opvakt kvinde. Visdommen stammer altså fra mytiske Væsener. På samme tid fortælles ved hvilken lejlighed kundskaben blev meddelt, men denne fortælling er sædvanligvis meget kort og beretter kun at et sådant væsen åbenbarer sin viden ved en bestemt foranledning.

Til spørge- og svarkvadene hører:

1. Vafþrúðnismál
2. Alvíssmál
3. Svipdagsmál
4. Fáfnismál
5. Heiðreksgátur
6. Sögubrot.

Disse digtes indhold er i de fleste tilfælde (1—4) mytologisk viden; Sögu-brots spørgsmål kunne også regnes hertil. Gåderne i 5 har derimod lidet eller intet at gøre med mytologien. De er dog ikke ilde anbragt i denne gruppe, fordi spørgsmålene i de andre kvad ligeledes minder om gåden. Den ofte udtalte opfattelse at gåder står i en nær sammenhæng med forkyndelsen af esoterisk kundskab finder en bekræftelse ved disse forhold i den gammelnordiske litteratur.

Hvis vi ser bort fra 4, hvor kun et fragment af et sådant kvad meddeles, viser det sig at bygningen i alle disse kvad er den samme. Spørgsmålene og svarene er indføjet i en ramme, der består af en fortælling om hvorledes to personer får anledning til at føre en samtale om mytiske emner. En af disse personer er et overnaturligt væsen. I 2 er det Þórr, i 3 Sviþdagr. I alle øvrige kvad (1, 5, 6) er det Odin. Det er karakteristisk at denne altid optræder i forklædning, som Gagnráðr i 1, som Gestumblindi i 5, som Hǫrðr i 6. Man kan ikke lade være at tage *Grm.* med, der i begge sine dele, som vi mente at kunne sonde, viser det samme skema 3: også her en rammefortælling og ligeledes det motiv at Odin optræder i forklædning.

Udspørgningen har sædvanligvis en tragisk slutning; den der har vovet at udfritte guden eller har tvunget ham til denne samtale, betaler sit overmod med døden. Kun i *Svm.* er dette ikke tilfældet, men vi har da også gjort opmærksom på, at dette kvad, der også i andre henseender afviger fra skemaet, blot er en efterligning af denne mytologiske poesi. I alle andre eksempler er døden den uundgåelige følge: Alvíss, Vafþrúðnir, Heiðrekr, Geirrǫðr og Ívarr mister livet.

Formen karakteriseres af stereotype spørgesætninger. Den mest brugte er: *Segðu mér* eller en variation deraf (1—4); i andre tilfælde (5—6) er formeln tilpasset efter disse digtes afvigende indhold, men findes dog tydeligt. Den slags skematisering gør det uden tvivl lettere at bevare et sådant kvad i hukommelsen. Men den hverken hjælper til at bevare strofernes rette rækkefølge eller forhindrer at en del af digtet går tabt. Foruden de stilistiske formler skal der altså være endnu andre elementer, der karakteriserer denne poesi. Først og fremmest kan en numerering, som i den foregående gruppe, være af stor nytte. Vi finder den jo i to kvad 3: i en del af *Vfm.* og i *Grm*'s gudeboligstrofer. Men med hensyn til det sidste påviste vi at numereringen var sekundær, fordi talordene står udenfor alliterationen og gør brud på verseskemaet. Anderledes er det med *Vfm.*, men her står optællingen i spørgeformlen og gør derfor et kunstlet indtryk. Om dette kvad kan der siges i det hele taget, at det er denne genres stadsstykke; bygningen er overordentlig vel gennemtænkt og i dets vekslen mellem spørgerens og svarens roller fastslår vi en afvigelse fra det sædvanlige skema. Desuden er af *Vfm*'s tre dele kun den midterste numereret; det viser at det ikke har været et nødvendigt element i denne poesi. Opregningen er blevet anvendt sandsynligvis efter andre digtes, som f. e. *rúnatal*s, eksempel.

Disse kvad havde jo et ganske andet middel til at bevare fuldstændigt i hukommelsen. Det der behandlede emne er ikke en løs sammenkædning af usammenhængende kendsgerninger, men det er netop en række af mytologiske lysninger der sigter til et bestemt emne. Det er netop de kundskaber der står i forbindelse med guderne og de andre kosmiske magter, med deres karakter og virksomhed, der behandles i den slags kvad.

Vi kommer tilsidst til det spørgsmål, hvilken rolle disse digte har spillet i de mytologiske emners overlevering. I de to århundreder efter kristendommens indførelse må de have været af stor betydning for at kundskaben om mytologien blev bevaret, der jo var uundværlig for en rigtig forståelse af skaldepoesien. Det er ikke udelukket at der i denne periode blev gjort nye kvad i samme ånd, skønt det ikke synes at være sandsynligt fordi der i omtrent 1½ århundrede efter omvendelsen viser sig at have været en bestemt uvilje mod behandlingen af de emner, der mindede om den gamle hedenske tro⁴⁹. Denne senere periodens *gøðmóplugir menn* har vel indskrænkt sig til nøjagtigt at opbevare overleveringerne, omend skønt man tør gå ud fra at de ikke har ladet traditionen forblive uforandret; de har f. e. afrundet fragmentariske kvad, har udfyldt lakuner, har forbundet parallelle kvad med hinanden og endogså tilføjet nye strofer.

Dog tør man påstå at denne mytologiske poesi i almindelighed hører til den hedenske tid. Den største del, om ikke alle her behandlede kvad, henfører jeg altså til perioden før året 1000, fordi jeg mener at omstændighederne efter dette tidspunkt næppe var gunstige for den slags poesi. Dette leder til det spørgsmål hvilken betydning digte som *Vfm.* eller *Rímatal* har haft i den hedenske oldtid. Man behøver ikke at sige at de ikke skal opfattes som en literær fornøjelse, og heller ikke som et middel til for digternes skyld at behandle gammel mytisk viden i en form, der let kunne huskes. De må ved siden deraf have haft en religiøs betydning; de må være brugt for at overlevere mytiske eller magiske kundskaber fra slægt til slægt.

Hvis det var tilfældet da må der ligeledes have været en gruppe af personer, der sørgede for en sådan overlevering og hvis opgave det var at vogte denne højere visdom. Det var mennesker der må have spillet en rolle i datidens religiøse liv, fordi de kendte den esoteriske viden der ikke skulle gå tabt. Goden, som vi kender hovedsagelig i verdslig funktion, har det vel ikke været, men snarere den gamle pulr, der ifølge Vogts indlysende bevisførelse⁵⁰ oprindeligt har været en „*Kultredner*“, en præst der ved den hellige handling siger de dertilsvarende ord, der ejer magten til at bruge de magiske kræfter, der kender de religiøse kundskaber i en ordnet sammenhæng. Det er muligt at denne pulr allerede meget tidligt er sunket i anseelse og at han er blevet kun en runesmed og tryllemand. Den overleverede litteratur fortæller intet om puler, der overførte mytologiske kundskaber i digterisk

⁴⁹ Sml. forfatterens, *De skaldenkenningen met mythologischen inhoud*, Haarlem 1934.

⁵⁰ W. H. Vogt, *Stilgeschichte der Eddischen Wissensdichtung*, 1927.

form eller opbevarede traditionen. De mytiske emners poetiske bearbejdelse synes kun at ligge i de profane kunstneres varetægt. Således synes det at være, men måske var dog virkeligheden anderledes. Disse mytologiske læredigte fremkom ikke af poetisk interesse for religiøse emner, men de havde et væsentlig praktisk mål idet de ved hjælp af mnemotekniske midler bevarede dem i hukommelsen. Denne traditionsform må være opstået og vokset i præsternes kreds.

Pulernes virksomhed kan vi fastslå i to retninger⁵¹. Først og fremmest må han sættes i forbindelse med þula'en, det korte katalogdigt, der på den simpleste måde bragte gammel visdom i en fast form. Denne kunsts høje alder er uden tvivl; vi ved gennem Vidsið og andre levninger at den var kendt af alle germanske folkeslag. Men ved siden deraf følger sig nu ind to grupper af kvad, vi har behandlet. Digte som ljóðatal og rúnatal er i virkelighed intet andet end udvidede þulur; de giver ligeledes en opremsning af mytiske eller magiske kundskaber, men tilføjer adskillige enkeltheder, hvorved de bliver indholdsrigere end en tør katalog. Samtalekvadene når det samme mål ved en række af spørgsmål og svar. I denne form ser jeg derfor også en arv fra den germanske fortid : hvad der nu synes at være skæmt, har engang været alvor, en visdomskamp mellem to kendere af mytisk tradition og muligvis ved siden deraf en samtale, hvori mesteren lærer sine elever, hvorved den som skal indvies, prøves af præsten. Fra Þulr á Salhaugum går en lang udvikling indtil den ringeagtede þulr fra senere tider; midt i denne udvikling skal vi søge pladsen for den þulr, hvis virksomhed vi her har forsøgt at tegne. Var han virkelig den mand der gemte esoterisk viden, da var hans betydning for det gammelnordiske åndelige livs udvikling meget stor. I så fald ville det være umagen værd fra den overleverede litteratur at udlede endnu flere vidnesbyrd om hans funktion i det hedenske samfund.

⁵¹ W. H. Vogt, *Der frühgermanische Kultredner*, Acta Phil. Scand. II, 1927, S. 205—263. Jeg afviger fra ham i den henseende at jeg mener at han indskrænker þulrens virksomhed for meget til „die Kultrede“. For at få en skarp begrænsning af hans stilling, var denne opfattelse af Vogt metodologisk rigtig; men nu, da þulrens karakter gennem hans grundige undersøgelse er påvist, kan vi gå videre og forsøge at betragte ham som en bærer af religiøse funktioner, der går videre end „Kultrede“ og magien. Þulren, der skal kende de mytiske kundskaber for at gøre sine ord virksomme i menneskernes liv, må jo engang have tilegnet sig denne visdom og har overført den til en yngre generation. Her ligger spiren til begge arter af „Wissensdichtung“, som vi finder i Eddaen som literære former.

DAS ZWEITE GUÐRÚNLIED

In seinen Untersuchungen über die eddischen Fremdstofflieder¹ ist Wolfgang Mohr zu wichtigen Ergebnissen gelangt, die für die künftige Forschung richtunggebend sein werden. Er hat die Eddalieder aus ihrer Vereinzelung erlöst und sie in den breiten Strom einer skandinavisch-deutschen Liedtradition eingebettet. Zwar wurde schon längst angenommen, daß die Nibelungenlieder in der *Edda* ihren Stoff aus Deutschland bezogen hatten; das aber konnte nur durch die Einfuhr deutscher Lieder geschehen sein. Die sogar einen wörtlichen Anklang verratenden Parallelen zwischen der *Atlakviða* und dem *Nibelungenlied* waren ja ein Beweis dafür, wie zähe sich hüben und drüben die Überlieferung altes Liedgut erhalten hatte. Aber man ließ es bei diesem einmaligen Einströmen deutscher Sagenstoffe bewenden und glaubte, daß in den folgenden Jahrhunderten die Eddadichtung sich selbständig weiterentwickelt hatte und daß dieses Weiterdichten fast ausschließlich auf Island stattgefunden hatte. Jetzt hat uns Mohr aber klar gezeigt, daß auch die späteren Formen, in die sich die alten Sagenstoffe kleideten, das Spielmannslied und die Ballade, einen kräftigen Nachhall in Skandinavien geweckt haben.

In dieser Pionierarbeit hat Mohr nur erst die großen Linien ziehen können. Eine geduldige Einzelarbeit wird noch manches berichtigen oder genauer formulieren müssen. Besonders mit Hinsicht auf die Art der deutsch-dänischen Lieder, die seit dem 12. Jahrhundert erneut die skandinavische Eddadichtung befruchtet haben, herrscht noch Unsicherheit. Auch die Trennung zwischen altem, ererbtem Erbgut und den neu hinzukommenden Impulsen novellistischer Art ist eine schwierige Frage.

Von dem zweiten Guðrúnlied sagt Mohr, daß ein „novellistisches Rückblicksgedicht“ dazu den Rahmen bildet, aber daß innerhalb dieses Rahmens ein altes Lied (Str. 3—12) erhalten geblieben ist und daß schließlich der isländische Dichter der Traumszene am Ende des Liedes von dem „novellistischen“ Bearbeiter zu trennen ist. Zahlreiche andere Fragen reihen sich hier an: wie gelangte man auf Island zu der Endform, wie sie uns in der Eddahandschrift überliefert worden ist? In welcher Form oder Formen ist dieses Lied aus Deutschland über Dänemark eingewandert? Wie muß man sich die Bildung dieser Dichtung denken, die nach Mohrs Ansicht nicht als eine einheitliche betrachtet werden kann?

Es wäre deshalb schon viel gewonnen, wenn wir die Fragen, in welcher Zeit und an welchem Ort dieses Eddalied entstanden sein wird, mit größerer Genauigkeit feststellen könnten. Auch wäre es wichtig zu wissen, in wel-

¹ Entstehungsgeschichte und Heimat der jüngeren Eddalieder südgermanischen Stoffes, *ZfdA* 75, 1938, S. 217—280.

chem Ausmaß das norddeutsch-dänische novellistische Lied in Skandinavien umgebildet wurde. Ist das Lied schließlich auf Island zu seiner letzten Form gelangt, und welchen Anteil hatte Norwegen an der Ausbildung dieser neuen Eddablüte?

Wolfgang Mohr hat überzeugend nachgewiesen, daß die meisten Fremdstofflieder in der *Edda* sich durch eine eigentümliche Motivwahl und einen westgermanisch anmutenden Wortgebrauch kennzeichnen. Das sind ja die Gründe, weshalb er als Grundlage für die deutsch-dänische Vorbilder annehmen möchte. Diese zeigen sich in den dänischen Balladen; wir dürfen sie in deutschen novellistischen Spielmannsliedern vermuten; einstweilen sind diese Quellen uns noch nicht genau faßbar.

Die Gleichartigkeit von Motiv- und Wortwahl, die „fremde“ Form dieser jüngeren Eddalieder verbindet diese zu einer anscheinend einheitlichen Tradition. Sie schöpften ja aus gleichartigen Quellen und übernahmen daraus, was dem damaligen Zeitgeschmack zusagte. Sie haben auch untereinander mancherlei Berührungen gehabt, und man darf vermuten, daß mehrere dieser Eddalieder, wie dankbar sie aus den neu bekanntgewordenen dänisch-deutschen Dichtungen geschöpft haben mögen, sich auch an einheimisch-skandinavische ältere Lieder angelehnt haben. Welche Stelle nimmt die *Gðr* II unter ihren Schwestern ein?

Wenn wir das Verhältnis zweier Eddalieder zu bestimmen versuchen, müssen wir dessen eingedenk sein, daß sie in eine Traditionsschicht eingebettet sind, die ihnen einen gleichmäßigen Anstrich geben mußte. Wenn ein mit Stickereien geschmückter Teppich in *Sg* 48, *Ghv* 4 und *Hm* 7 *bók* heißt, ein Wort, das auf as. *gibókôð* hinweist, so folgen diese Lieder einem neuen Sprachgebrauch, der mit der ausländischen Webetechnik übernommen wurde. Beispiele dieser Art sind zahlreich; wir werden sie hier beiseite lassen; nur solche werden wir anführen, die einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen zwei Eddaliedern wahrscheinlich machen.

Die Ereignisse umfassen Sigurds Tod bis Guðrúns Heirat mit Atli. Für diese Sagenmotive hat der Dichter offenbar die älteren Gedichte zu Rate gezogen, in denen sie behandelt wurden.

Mit dem *Brot* gibt es einige Übereinstimmungen, die auf einen näheren Zusammenhang hinweisen können. *Gðr* II, 3 und *Br* 3 werden die Wörter *fyrmyndu* und *fyrman* gebraucht; hier haben wir den deutlichen Einfluß einer deutschen Quelle (vgl. as. *farmunan*, ahd. *farmanôn*²); es wäre also möglich, daß hier zwei Dichter vom deutschen Sprachgebrauch beeinflusst wurden, aber es ist doch beachtenswert, daß dieses Zeitwort sonst in der Eddik wie in der Skaldik nirgends auftritt. Das gilt auch von dem Ausdruck *glaums andvani*, die nur *Br* 16 und *Gðr* II, 42 vorkommen. Das sind zwei einwandfreie Beispiele³. Motivisch wichtig ist das trauernde Pferd nach dem Tode

² ZfdA 76, 1939, S. 151.

³ Nicht beweisend für einen näheren Zusammenhang sind *fyr dag litlu Br* 14 = *Gðr* II, 43 und *mantattu til gorrva Br* 17 ∞ *man ek gorrva Gðr* II, 44.

Sigurds, beide Male mit dem Walddtod verbunden. Das war aber die aus der deutschen Sage übernommene Vorstellung. Die angeführten Beispiele können nicht eindeutig beweisen, daß der Dichter von *Gðr* II das *Brot* gekannt und benutzt hat; sie können beide die ihnen gemeinsamen Ausdrücke der jüngeren Liedtradition entnommen haben.

Anders gestaltet sich das Verhältnis zur *Sigurðarkviða in skamma*. Im Anfang der *Gðr* II häufen sich die Übereinstimmungen mit dem Sigurdlied. Str. 7 *knipnaði Gunnarr* ist wohl eine Nachbildung von *Sg* 13 *bryggj varð Gunnarr ok knipnaði*. Der Dichter des Guðrúnliedes fand das Bild so eindrucksvoll, daß er Str. 5 auch sagt *knipnaði Grani*! Die Zeilen *þess áttu, Guðrún, græti at fleiri* in Str. 10 sind kaum von *ero Guðrúnar græti at fleiri* in *Sd* 64 zu trennen. Auch der Ausdruck *hvarf ek ein þaðan andspillt frá* in Str. 11 sind unmittelbar *Sd* 46 nachgeahmt, wie Neckel schon gesehen hat⁴. Man kann schließlich kaum annehmen, daß die Zeilen *Gðr* II, 31 *hann mun Gunnar grandi beita* und *Sd* 59 *pik mun Atli illo beita* unabhängig voneinander sind. Ich betrachte es deshalb als höchst wahrscheinlich, daß der Verfasser von *Gðr* II die *Skamma* gekannt hat.

Umstritten ist das Verhältnis zum ersten Guðrúnlied. Das gilt besonders von der breit ausgeführten Stelle, wo Sigurds Erhabenheit über die Gjukungen in einer Reihe gleichartiger Bilder beschrieben wird, und zwar *Gðr* I, 18 und II, 2; hinzu kommt die Stelle *HH* II, 38. Aus dem Wortlaut und der Wahl der Bilder läßt sich nichts Sicheres ermitteln: die Dichter ahmen einander zwar nach, aber können es auf eine selbständige Weise tun. Es gibt aber noch eine zweite Stelle, in der sich die beiden Guðrúnlieder eng berühren: nach Sigurds Tod geht Guðrún in den Wald hinaus, um Sigurds Leiche zu suchen, und sagt dabei in Str. 11:

*gørðiga ek hiúfra
né þondom slá
né keiua um
sem konor aðrar.*

Damit ist das Thema des 1. Guðrúnliedes angegeben, das in der ersten Strophe genau dieselben Zeilen verwendet. Schon in *Akv* 38 zeigt sich Guðrún in ihrer heldischen Natur⁵, denn *hon áva grét bræðr sína berbarða ok buri svása*. Ein Lied, auf diesem Motiv aufgebaut, steht gewiß am Ende einer sich diesem Motiv liebevoll zuwendenden dichterischen Beschäftigung. So scheint mir *Gðr* II die erste zaghafte Ausmalung der tränenlosen Mutter

⁴ Vgl. Beiträge zur Eddaforschung, S. 454.

⁵ Zum Vergleich wäre das schöne serbische Lied von der Mutter der Jugovicien anzuführen, die ihren Mann und alle ihre neun Söhne auf dem Schlachtfelde von Kosovo verloren hat; um sie herum jammern die neun verwitweten Schwiegertöchter, weinen die neun verwaisten Enkelkinder, das Roß des jüngsten, liebsten Sohnes wiehert um Mitternacht und trauert seinem Herrn nach — aber die Mutter bleibt fest und tapfer; vgl. M. Braun, *Euphorion* 34, 1933, S. 346.

zu sein, die dann in *Gðr* I zum Vorwurf einer breit geschilderten Szene wurde. Damit ist zu gleicher Zeit bewiesen, daß der Vergleich Sigurds mit einem stolzen Hirsch oder einem Edelstein aus *Gðr* II in *Gðr* I gewandert ist; wenn man beanstandet hat, daß es im 2. Guðrúnlied an einem ungeeigneten Platze stehen soll, so läßt sich das, wenn es richtig wäre, daraus erklären, daß das Motiv auch hier nicht ursprünglich ist, sondern aus *HH* II entlehnt wurde.

In der *Guðrúnarhvøt* beklagt die Heldin ihr Schicksal, und in den Worten, die sie gebraucht, finden wir deutliche Anklänge an *Gðr* II:

<i>Ghv</i> 9 <i>Guðrún grátandi</i>	<i>Gðr</i> II, 5 <i>Gekke ek grátandi</i>
<i>Giúka dóttir</i>	
<i>gekk hon tregliga</i>	
<i>á tái sitia</i>	
<i>ok at telia</i>	
<i>tárughlýra</i>	<i>úrughlýra,</i>
<i>möðug spiðll</i>	<i>ió frá ek spialla</i>
<i>á margan veg.</i>	
10 <i>Einn var mér Sigurðr</i>	3 <i>unx mér fyrmundu</i>
<i>qlom betri</i>	<i>mínir bræðr</i>
<i>er bræðr mínir</i>	<i>at ek átta ver</i>
<i>at bana urðo.</i>	<i>qlom fremra.</i>

Sowohl die *Ghv* wie die *Gðr* II haben eine stark vom Westgermanischen her beeinflusste Wortwahl, und man könnte sich also denken, daß beide Dichter unabhängig voneinander zu ihrer Ausdrucksweise gelangt wären. Andererseits treten dieselben oder ähnliche Wörter hier so gehäuft auf, daß man das kaum dem Zufall zuschreiben darf. Das Hapax *úrughlýra* scheint dem *tárughlýra* der *Ghv* nachgebildet zu sein; ob hier Einfluß eines westgermanischen Wortes (wie æ. *úrigfedera*) anzunehmen ist, scheint mir zweifelhaft. Auch andere Forscher haben hier die *Ghv* als die Quelle der *Gðr* II angenommen⁶.

Für den Schlußteil des zweiten Guðrúnliedes scheint der Dichter reichlich aus den Atliliedern geschöpft zu haben. So heißt Atli Burg in *Gðr* II, 36 (gen. sg) *hárar borgar*, wie *á borg inni há* in *Akv* 14. In der Traumstrophe 41 lesen wir *hiðrto við hunang tuggin*, was genau stimmt zu *hiðrto við hunang of tuggin* in *Akv*. 36; ebenso erinnert *hvelpa losna* in Str. 42 an *hvelpa leysti* in *Akv* 41. Diese Übereinstimmungen beweisen unmittelbare Anlehnung an die Wortwahl der *Akv*⁷, und deshalb dürfen wir den Ausdruck *lýða sinni* in *Gðr* II, 33 und *Akv* 17 als ein weiteres Beispiel hinzufügen.

Was die *Atlamál* betrifft, hat schon Neckel eine Reihe von wörtlichen Anklängen hervorgehoben⁸, die zwar jeder an sich nicht beweisend sind, in ihrer Gesamtheit doch wohl einen Zusammenhang nahelegen. Es muß

⁶ Vgl. Neckel, z. a. S. S. 319, und Sijmons im Edda-Kommentar II, 294.

⁷ Vgl. Neckel, z. a. S. S. 455.

⁸ Vgl. Neckel, z. a. S. S. 455—6.

aber betont werden, daß die Art dieser Berührungen auch auf eine Wechselwirkung auf der dänisch-deutschen Vorstufe hinweisen kann. Der Dichter der *Gðr* II hat für die Atli-Episode das Wesentliche an Motiven und an Wortwahl der *Akv* entnommen.

In der Str. 19 möchte man Einfluß der *Hamðismál* vermuten. Die Beschreibung der Edlen, die zu Guðrún kommen, weist darauf hin; vgl. die Erwähnung von *loða* und *skálmir* in *Gðr* II, 19 und *Hm* 16, weiter von *skarar iarpar* in *Hm* 20. Auch hier braucht aber die *Hamðismál* nicht die unmittelbare Quelle gewesen zu sein, denn vielleicht gilt es in beiden Fällen nur eine feststehende Charakterisierung der Hunnen.

Diese gedrängte Übersicht⁹ dürfte bewiesen haben, daß das zweite Guðrúnlied ein Spätling der Nibelungentradition ist, der sich an dem Wortgut mehrerer anderer, zum Teil auch selbst schon ziemlich junger Vorgänger bereichert hat. Früher wurde das Lied als ziemlich alt angesetzt; F. Jónsson¹⁰ bestimmt es genau auf etwa 950, Boer setzt es etwas später an: 10. bis 11. Jahrhundert¹¹. Noch später, und zwar Mitte des 11. Jahrhunderts, soll es nach Detter und Heinzel gedichtet worden sein¹². Allmählich bricht die Ansicht durch, daß es zur jüngsten Schicht der Eddalieder gehört und daß wir bis in das 12. Jahrhundert hinabsteigen müssen¹³. Eine Möglichkeit, das Alter genauer zu bestimmen, liefern uns vielleicht Berührungen mit Skalden, deren Lebensdaten uns bekannt sind.

Um 1103, das Todesjahr des norwegischen Königs Magnús berfœtr, hat Gísl Illugason sein *Magnúskvæði* gedichtet, und etwa vierzig Jahre später hat Ivarr Ingimundarson den König Sigurðr slembi in seinem *Sigurðarbólkr* ein Denkmal gesetzt. Beide Gedichte unterscheiden sich von der üblichen Skaldik dadurch, daß sie das *fornyrðislag* als Versmaß gewählt haben und sich dadurch der Eddadichtung nähern. Aber nicht nur in metrischer Hinsicht zeigen sie eine Neigung zur schlichten Heldendichtung, denn auch zahlreiche Ausdrücke und Wörter beweisen, daß sie mehrere Eddalieder gut gekannt haben. Zu diesen gehört auch das zweite Guðrúnlied. Wenn Gísl in Str. 6 das Wort *lādgoðsgaðr* „landbegütert“ verwendet, so ist das eine Wortbildung, die *Gðr* II ebenfalls gerne gebraucht, vgl. *gulli goðgoð* in Str. 26 und *ættgoðgastan* in Str. 30. Aber Zusammensetzungen dieser Art sind auch sonst nicht selten; so finden wir auch *hjálmgøsgaðr*, *jarðgoðsgaðr*, *vápngøsgaðr* und einige andere. Dasselbe gilt von dem Worte *folkvörðr*, das sowohl bei Gísl Str. 10 wie *Gðr* II, 6 vorkommt; Sturla Þórðarson und Einarr Skúlason

⁹ Sie gibt nur eine Auswahl aus den von Mohr zusammengestellten Beispielen für gleiche Wortwahl; ich wollte hier aber die Berührungen zwischen den Fremdstoffliedern erwähnen, die dafür beweisend sind, daß sie zu einem bestimmten Dichter- und Zuhörerkreis gehört haben.

¹⁰ Den oldnorske og oldislandske Litteraturs Historie I, S. 298.

¹¹ Vgl. Edda-Ausgabe II, S. 279.

¹² Vgl. Edda-Ausgabe, S. 499.

¹³ Vgl. Neckel, z. a. S. S. 318, und Rosa Zeller, Die Gudrunlieder der Edda, S. 63.

gebrauchen es aber auch. Mehr Gewicht dürfte die folgende Übereinstimmung haben: *Gðr* II, 4 sagt von den ermüdeten Pferden *ok of vanið vási*, und Gísl Str. 20 hat den Ausdruck *vanr vásforum*, den Ivarr Str. 41 übernimmt. Trotzdem weichen beide Ausdrücke so stark voneinander ab, daß eine unmittelbare Nachahmung nicht als bewiesen gelten darf, um so weniger, als wir das Wort *vásfor* schon in einer lausavísa von Kormákr finden. Schließlich scheint es mir auch fraglich, ob die Halbzeile *of vegondom* in Str. 34 des *Sigurðarbolks* des Ivarr nach *und vegondom* in *Gðr* II, 4 gewählt worden sei. Mohr hat vermutet, daß die zu kurze Verszeile dadurch zu erklären wäre, daß *vegandi* nach dem deutschen *wîgand* gebildet sein sollte; nun bedeutet in der *Gðr* II das Wort freilich eher Helden als Krieger, bei Ivarr aber kann nur von „Kriegern“ die Rede sein. Um einen fehlerhaften Vers zu bilden, braucht ein Skalde doch wohl kaum eine Eddaliedvorlage gehabt zu haben. Ich möchte deshalb nicht, wie das einige Forscher getan haben¹⁴, annehmen, daß Gísl und Ivarr an diesen Stellen das zweite Guðrúnlied ausgeschrieben haben; man kann wohl nicht weiter als zu der Feststellung gelangen, daß sie beide in ihrem Versuch, die Eddapoesie neu zu beleben, sich besonders durch die jüngere Schicht der Eddalieder¹⁵ haben anregen lassen. Das ist aber ein eindeutiger Beweis dafür, daß diese Schicht um 1100 entstanden ist und einen großen Anklang gefunden hat.

Anders verhält es sich mit einer angeblichen Entlehnung des isländischen Dichters Gísli Súrsson aus dem zweiten Guðrúnlied. Die Zeile *teina sæk i túni* in Gíslis 8. lausavísa erinnert an *hugða ek hér i túni teina fallna*. Magnus Olsen hat die Gleichheit im Wortlaut so treffend gefunden, daß er davon überzeugt ist, daß Gísli diese Zeile gedichtet hat, während er das Eddalied in mente hatte, und daraus schließt er, daß das Eddalied schon während der Regierung Hákons des Guten (936—950) entstanden sei¹⁶. Ein so hohes Alter kann man aber dem 2. Guðrúnlied unmöglich zuschreiben; man hat verschiedentlich versucht, M. Olsens Hypothese und die relativ späte Entstehungszeit der *Gðr* II miteinander zu versöhnen. So wählt Rosa Zeller den Ausweg¹⁷: „Eine verlorene Vorlage unseres Liedes muß den Vermittler gespielt haben.“ Das ist an sich nicht unmöglich, aber in diesem Fall höchst unwahrscheinlich. Denn die Strophe 40 der *Gðr* II steht in dem Schlußstück, das von den Träumen Atlis handelt; Traumszenen aber kennzeichnen eben die jüngere Schicht der Eddalieder, wie ja auch die Balladen sie gerne verwenden. Welcher Art wäre demnach die „verlorene Vorlage“, die ja auch ziemlich ausführlich behandelte Träume enthalten haben muß, weil die Verbindungslinie mit Gíslis eben das Auftreten der Zeile *teina sæk i túni* in einer Traumvision war?

¹⁴ Vgl. Neckel, z. a. S. S. 421 und 440; Rosa Zeller, z. a. S. S. 42.

¹⁵ Es gibt auch Berührungen mit den Helgiliedern, mit *Atlamál* und *Hamðismál*, dem kurzen Sigurdlied und der *Gripisspá* und mehreren anderen Eddaliedern.

¹⁶ Festschrift Finnur Jónsson, S. 6ff.

¹⁷ Z. a. S. S. 47.

Gibt es eine andere Möglichkeit, aus dieser Aporie zu gelangen? Die von Magnus Olsen gewählte Lösung ist nicht die einzig mögliche; man kann noch drei andere aufstellen:

- a) Das zweite Guðrúnlied hat die Zeile Gíslis gekannt und benutzt.
- b) Beide Stellen gehen auf eine gemeinsame Quelle zurück.
- c) Es besteht überhaupt keine Verbindung zwischen Gíslis Traumstrophe und der *Gðr* II.

Prüfen wir diese Möglichkeiten; ich lasse dabei außer Betracht, daß man an der Echtheit von Gíslis Strophe zweifeln kann und diese also wesentlich später gedichtet sein könnte. Falls Gísli die Quelle des Eddaliedes war, so muß seine Poesie in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts noch so bekannt gewesen sein, daß ein Dichter eines Eddaliedes der jüngsten Schicht, das übrigens eher in Norwegen als auf Island entstanden sein wird, daraus eine Zeile entnommen hat. Ist das wahrscheinlich oder sogar möglich? Über die Tradition, die die Skaldendichtung durch die Jahrhunderte getragen hat, wissen wir fast gar nichts; vielleicht waren auch die früheren Skalden in bestimmten Kreisen immer ein beliebtes Thema des Vortrags geblieben. Das Auftauchen von Kenningen der alten Skalden bei ihren späteren Nachfolgern ist ein Anzeichen dafür, daß man ihre Kunst noch fleißig pflegte. Die Strophe von Gísli mit der Zeile *teina sék í túni* enthält noch die Kenning *geira gnýstarir*, und wir finden *geirs gnýstarir* bei Þórarinn stutfeldr. Da muß dann doch auch eine bewußte Nachahmung angenommen werden¹⁸. Dieser Þórarinn hat eine drápa auf die Jerusalemfahrt des norwegischen Königs Sigurðr gedichtet. Damit kommen wir aber in die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts und also in die unmittelbare Nähe der schon behandelten Skalden Gísl Illugason und Ivarr Ingimundarson. Ganz wie diese gebrauchte Þórarinn stutfeldr das fornyrðislag, nur in der leicht skaldisch aufgeputzten toglag-Form; genau wie diese war er ein Preisdichter am norwegischen Königshofe. Hier konnten sich alte und neue Skaldik begegnen und überdies mit eddischer Dichtung in Verbindung treten. Wenn Gíslis Traumstrophe ihre Spuren in Þórarins drápa und in der *Gðr* II hinterlassen hat, so könnte man zu der Schlußfolgerung gelangen, daß dieser Skald das Eddalied gedichtet haben könnte.

Aber das wäre wohl zu verwegen, und vielleicht hat der Dichter des zweiten Guðrúnliedes Gíslis Traumstrophe überhaupt nicht gekannt. Die zweite von mir aufgestellte Möglichkeit, sie hätten beide aus derselben älteren Quelle (etwa aus einer Traumstrophen-Tradition?) geschöpft, kann doch wohl ausgeschlossen werden; dieses ältere Gedicht ist unbekannt, und nichts zwingt uns dazu, es zu konstruieren. Aber die dritte Möglichkeit, es bestehe gar keine direkte Verbindung zwischen dem Eddalied und Gísli, verdient eine nähere Betrachtung. Es sind nur die Wörter *teinn* und *tún*, die

¹⁸ Freilich steht *geira gnýstarir* auch in einer anonymen Strophe in den *Skaldskaparmál* (Snorra Edda I, 426), die man dem 10. Jahrhundert zuzuschreiben pflegt; sie hatte aber wenig Aussicht auf eine Verbreitung außerhalb Islands.

Magnus Olsen zu seiner Hypothese geführt haben. Offenbar nicht nur, weil hier in zwei Gedichten dieselbe skothending verwendet wurde, denn daß in Hunderten von Verszeilen zweimal dieselben Wörter eine skothending bilden, ist gar nicht verwunderlich¹⁹. Es muß also auch ein innerer Zusammenhang angenommen werden. Dieser fehlt aber vollends. Die Bedeutung von Gíslis Traumstrophe ist ²⁰: „Streifen sah ich im Hof, große aufgetaute Flecken“; in der *Gðr* II steht aber: „Ich sah im Hof Schößlinge²¹ liegen, weiter wollt ich sie wachsen lassen.“ Wo ist nur der Schimmer einer Gleichartigkeit des Gedankens? In dem einen Falle bedeutet *teinn* „dunkler Streifen auf aufgetautem Boden“, in dem anderen aber „Schößling“. Ein sonderbarer Dichter, der irgendwo von „dunklen Streifen“ liest, und das übernimmt, aber zu „Schößlingen auf einem Hof“ umwandelt. Da möchte ich doch eher denken, daß er die Wörter *teinn* und *tún* gewählt hat, ohne im mindesten an Gíslis Strophe gedacht zu haben.

Ich sehe also überhaupt keine Veranlassung dazu, die Strophe Gíslis als die unmittelbare Quelle der *Gðr* II oder einer etwaigen Vorlage zu betrachten; das Problem des Eddaliedes wird von ihr gar nicht berührt.

Nachdem man die späte Entstehung der *Gðr* II erkannt hatte, glaubte man doch annehmen zu müssen, daß der Dichter ältere Lieder gekannt und benutzt hat. Mohr unterscheidet drei Teile: die Anfangspartie (Str. 3—12) soll auf ein altes Lied zurückgehen; das Mittelstück mit der Strickereiszene und der Brautleite soll ein Isländer im 12. Jahrhundert gedichtet haben, aber die Traumstrophen am Ende des Liedes sollen wieder von einem anderen, wesentlich begabteren isländischen Dichter herrühren. Ist es notwendig, für das zweite Guðrúnlied eine so komplizierte Entstehungsgeschichte anzunehmen? Fragen wir uns zunächst, welche war die Arbeitsweise eines Dichters im 12. Jahrhundert, der die uralte Nibelungensage im modernen Stil seiner Zeit neu behandeln wollte? Und nicht weniger wichtig ist es zu wissen, was sein Publikum von ihm erwartete.

Die Heldensage als Ausdruck eines heldischen Zeitalters war damals nur mehr ein Relikt aus einer Periode, der man innerlich fremd geworden war. In Deutschland war die Spielmannsdichtung an ihre Stelle getreten, die die Heldensage genau so betrachtete und behandelte wie die novellistischen Stoffe, die von allen Seiten Europa überschwemmten. In Dänemark finden wir die Ballade, das heißt eine lyrisch-epische Behandlung alter Sagenstoffe, wie sie sich ebenfalls überall zu regen begann: die „popular ballads“ in England, die „romances“ in Spanien. Hier bot sich die Möglichkeit,

¹⁹ Es gibt in der skaldischen Poesie 241 Beispiele für eine skothending Vokal + n. Darunter finden wir zweimal die Bindung hreinn: sjón, hreinn: hún, hreinn: vón, reynir oder reyna: mána, ben: brynja, raun:rán; dreimal sveinn:vón. Dabei erwähne ich nicht die zahlreichen Fälle, in denen dieselben Wörter mit den Pronomina mín und sinn eine hending bilden.

²⁰ Vgl. A. Kock, *Notationes norrœnæ*, § 1075.

²¹ Vgl. Prinz, *Die Schöpfung der Gíslasaga Súrssonar*, S. 81, wo er das Wort mit „Grashalm“ übersetzt.

einem vom neuen Zeitgeist berührten Publikum eine Form der alten Sagenstoffe zu bieten, die ihm zusagte. Eine neue Schicht von Eddaliedern trat in Erscheinung, die die alte ablöste und allmählich der Vergessenheit anheimgab.

Was war das Neue, das jetzt zur Geltung kam? Den Inhalt der alten Sagen kannte man auswendig, aber man stand ihnen gefühlsmäßig fremd gegenüber. Frauen wie Brynhild und Guðrún waren fast unverständlich geworden; was trieb sie zu ihren Gewalttaten und in ihren grausamen Tod? Es fehlte eine Motivierung des Geschehens, die dem neuen Publikum den Ablauf der Handlung begreiflich machte. Und diese Motivierung sollte offenbaren, was in der Seele dieser Frauen vorging und was sie zu ihren grausamen Taten getrieben hatte.

Der Inhalt der Sage war jedem geläufig; er bildete das Gerüst für das neue Gedicht. Man brauchte nur flüchtig darauf anzuspielen, ein Motiv aufleuchten zu lassen, damit der Zuhörer wieder im Bilde war; dann konnte der Dichter wieder auf seiner eigenen Bahn weitergehen. Diese neue Dichtung ist Ich-Poesie, was zu ihrem lyrischen Charakter stimmt. In unserem Gedicht grübelt Guðrún darüber, wie es möglich war, daß sie nach dem Tode ihres geliebten Sigurd sich mit Atli hat vermählen können, der ihr so bitteres Leid zufügen sollte. Ja, wie könnte man eigentlich die grausame Verknüpfung der Schicksalsfäden als menschliches Erleben plausibel machen?

Der Dichter wählt einen Abschnitt aus Guðrúns Leben, der den Tod Sigurds und die Heirat mit Atli umfaßte. Den Stoff dazu gab ihm die alte Liedtradition; wir haben schon gesehen, daß im Anfang und am Ende die Berührungen mit alten Liedern besonders häufig sind. Wolfgang Mohr ist der Meinung, daß Str. 3—12 ein Bruchstück eines solchen alten Liedes seien, aber wenn wir hier deutliche Entlehnungen aus *Brot* und *Skamma* feststellen können, so brauchen wir kein drittes Lied anzunehmen, dem der Stoff entnommen wurde. Um so weniger, als auch in diesem Abschnitt die deutsch-dänische Wortwahl und Ausdrucksweise sich ebenso bemerkbar machen²². Wer könnte aus Strophen, die mit soviel neuem Sprachstoff schalten, ein altes Lied wiederherstellen, wenn man unter „alt“ versteht, daß es die neue Stilrichtung noch nicht kannte? Die Behandlung der Sprache ist dieselbe wie in *Brot* und *Skamma*; diese beiden Lieder genügen, um die Entstehung dieses Teils der *Gðr* II zu erklären.

Den Rahmen, sagt Wolfgang Mohr, bietet ein „novellistisches Rückblicksgedicht“; aber nicht nur den Rahmen, sondern damit ist der Charakter des ganzen Liedes angegeben. Überall spricht Guðrún selber als *ek*, und wenn an mehreren Stellen der Rückblick zu einer dramatischen Szene um-

²² Vgl. in Str. 3 *fyr munðo, of sakar dæma, svelta*, in Str. 4 *vani, vegondom*, in Str. 5 *úrughlýra, spíalla, bniþnaði, ne*, in Str. 7 *fyr bandan ver*, in Str. 9 *víla lauss, við lönd yfir*, in Str. 11 *varga leifa, brúfra, keveina*, in Str. 12 *sárr, birkeinn* (?).

gestaltet wird, so beweist das nur die lyrisch-epische Form der jüngeren Heldenpoesie.

Die Heldin fängt an mit der glücklichen Jugend, als sie noch ein Mädchen in der Obhut der Mutter war. Dann kam ein Ende durch die Heirat mit Sigurd. Kaum spricht sie diesen Namen aus, und ihr Herz ergießt sich in eine Lobpreisung des herrlichen Mannes, dem keiner gleichkam. Str. 2 ist hier nicht am Platze, sagt Boer²³; sie ist zu streichen, behauptet Rosa Zeller²⁴; aber weshalb? Sie paßt vortrefflich zur gehobenen Stimmung der glücklichen Mädchenzeit, die überstrahlt wird von der herrlichen Erinnerung an die leider so kurze Ehe mit dem geliebten Manne; und wenn der Dichter seine Bilder aus *HH* II, 38 entlehnt hat, so kann man nur sagen, daß er einen klugen Gebrauch von seiner Vorlage gemacht hat.

Schnell geht Guðrún auf Sigurds Tod über. Wie dieser vorbereitet und ausgeführt wurde, erzählt der Dichter nicht, denn das brauchte sein Publikum nicht erst von ihm zu erfahren. Statt dessen gibt er ein eindrucksvolles Situationsbild; das mit leerem Sattel heimkehrende Pferd Grani und das traurige Gespräch der Guðrún mit ihm. Man braucht hier nicht die Belege für redende Pferde zu sammeln; wir sehen die tief erschütterte Guðrún ihr Leid ausweinen, am Halse des trauernden Pferdes gelehnt. Wenn ein Tier soviel Erbarmen zeigte, wie konnten Menschen so grausam sein²⁵?

Str. 6 erinnert dann daran, daß Guðrún lange darüber nachdachte, wie sie die Wahrheit über Sigurds Tod in Erfahrung bringen könne. Rosa Zeller sagt, daß diese Strophe den ersten eigenen Zug des Dichters bringe²⁶; vielleicht ein zu starkes Wort, aber jedenfalls sehen wir hier erst den Versuch des Dichters, sich in die Seele dieser Frau zu versetzen. Sie liebt ihre Brüder, wie nur eine Schwester das tun kann, und sie schrickt davor zurück, ihre Ahnung bestätigt zu sehen. Gunnarr kann nur in Trauer das Haupt auf die Brust sinken lassen, aber Hogni gibt mit schonungslosen Worten ihr das Ungeheuerliche bekannt; *gefinn ulfom*, und die brutale Strophe 8 wie ein Keulenschlag darauf:

*pá beyrir þú
brafna gialla
ørno gialla
ætli fegna,
varga þjóta
um veri þínom.*

²³ Edda-Ausgabe, Commentar S. 269

²⁴ Z. a. S. S. 41.

²⁵ Der Plural *eigenár* *ne lifðot* ist befremdend, aber man braucht nicht mit S. Bugge, *Norren Fornkvæði*, S. 423, an Sigurd und Sigmund zu denken. Die Redensart ist etwas verschwommen, vielleicht soll der Plural die harte Realität, daß es hier nur Sigurd betrifft, verschleiern.

²⁶ Z. a. S. S. 49.

Solche Herzlosigkeit kann ein leidendes Herz nur zu blinder Wut entfachen: Guðrún verflucht Hǫgni: *þít skyli hiarta hrafnar slíta*, eine nicht mißzuverstehende Anspielung auf den Tod, den er später erleiden wird. Hier hat wieder das zweite Helgilied²⁷ das Beispiel zu diesem Fluch gegeben, in dem Sigrún ihren Bruder Dagr nach dem Bericht von Helgis Tod ebenso verflucht. Die Entlehnung wird dadurch noch wahrscheinlicher, daß Dagr den Bericht von Helgis Tod mit den Worten *trauðr em ek trega þér at segia* einleitet und Hǫgni auf den Fluch der Guðrún antwortet *trauðr góðs hugar af trega stórom*. Diese Trauer befremdet uns zunächst bei Hǫgni, der soeben Sigurds Tod so herausfordernd verkündet hatte, und das darf man als einen Beweis betrachten, daß der Dichter diesen Gedanken aus HH II übernommen hat. Aber es ist zu bedenken, ein Dichter entlehnt nur, was er gebrauchen kann. Und sinnlos ist Hǫgnis Trauer nicht. Denn Sigurd mag ihm als gefährlicher Nebenbuhler nach der Macht verhaßt gewesen sein, Guðrún ist seine Schwester, und ihr Fluch berührt ihn peinlich. Das Gedicht wird auch in seinem weiteren Verlauf zeigen, wie unerschütterlich die Bande der Verwandtschaft sind, die auch von einem persönlich zugefügten schweren Leid nicht zerrissen werden können.

Hǫgni antwortet, daß sie selbst seinen Tod am meisten beklagen werde; auch hier steht ein anderes Lied Pate für den Ausdruck des Gedankens²⁸, schon wieder ein Beweis, daß von einer älteren Vorlage in diesem Teil nicht die Rede sein kann. Jetzt bricht die Nacht in Guðrúns Seele ein: sie hat ihren Sigurd verloren und ihren Bruder verflucht. Sie geht hinaus, um aufzulesen, was die Wölfe von Sigurds Leichnam übrig gelassen haben: eine schauerliche Nachtszene, die deutlich beweist, wie sehr man das alte Heidentum in einem melodramatischen Schein zu sehen anfang. Sie sitzt voller Leid bei Sigurds Leiche, während die Wölfe um sie herumschleichen²⁹. Wenn später das dritte Guðrúnlied die Szene der in stummer Verzweiflung bei Sigurds Leiche sitzenden Guðrún breiter ausmalen wird, schließt es sich der alten Tradition an und läßt den Leichnam nach Guðrúns Wohnung überbringen.

Der Dichter hat mit richtigem Instinkt eingesehen, daß Guðrún in einer solchen Geistesverfassung nicht zu ihren Brüdern zurückkehren kann, und er hat eine kühne Neuerung vorgenommen. Er läßt sie weiter wandern, bis sie in Dänemark eine vorläufige Zufluchtstätte findet. Diese Neuerung verrät deutlich die dänische Vorlage, auf der das Lied weiterbaute. In Dänemark hat man die Nibelungensage auch den heimischen Verhältnissen angepaßt und sie in eine dänische Umgebung versetzt. Die Worte *för ek af*

²⁷ Dem Str. 2 ja auch schon entlehnt wurde.

²⁸ Und zwar die *Skamma*, wo Str. 64 *grati at fleiri* steht.

²⁹ Die Zeilen *eða brendi mik sem birkinn við* stimmen so schlecht zu dieser eindrucksvollen Szene, daß ich sie als einen späteren Zusatz betrachte (vgl. auch Boer z. a. S. S. 271); sie sind auch überschüssig. Das Wort *birkinn* ist nicht westgermanisch (so Mohr ZfdA, 76, S. 154), sondern ein Norwagismus, vgl. nnorw. *birkjen* „hart, trocken“.

fialli deuten gewiß auf die Rínfjöll³⁰ und nicht, wie Boer will, auf eine Reise aus dem norwegischen Hochgebirge³¹. Ob hinter Hálfr und Þóra bestimmte Persönlichkeiten angenommen werden dürfen, läßt sich nicht entscheiden; sie können frei erfunden sein. Wolfgang Mohr hat ausführlich nachgewiesen, wie die Szene mit den an einer schönen Stickerei arbeitenden Frauen aus den französischen Chansons de toile in die dänische Balladendichtung gelangt ist. Die Ausführlichkeit, mit der sie hier beschrieben wird und die zu der Situation des Liedes nur wenig paßt, beweist schon zur Genüge, wie beliebt sie damals war; sie wurde auch bei unpassender Gelegenheit gerne verwendet oder jedenfalls zu breit ausgemalt. Nur ist zu beachten, daß Þóra mit einer echtweiblichen Einfühlungsgabe das aufgeregte Gemüt der Guðrún zu beschwichtigen sucht, indem sie Szenen aus dem Heldenleben in ihrer Stickerei darstellt³².

Jetzt erst kommt der Dichter zu seinem eigentlichen Thema: wie kommt es zur Aussöhnung zwischen Guðrún und ihren Brüdern; wie gelangt sie dazu, die Heirat mit Atli gutzuheießen? Die Initiative geht von Grímlidr aus, wie das auch zu erwarten ist, weil die Geschwister in einer unversöhnlichen Feindschaft versteift sind. Die Mutter sieht die Notwendigkeit, sie durch ein Wergeld für Sigurds Tod umzustimmen. Weil jetzt ein Szenenwechsel stattfindet, hört der Ich-Bericht auf: der Dichter hat wohl angenommen, daß Guðrún später erfahren hat, was sich in ihrer Heimat zgetragen hat, oder daß sie es aus den Ereignissen erraten hat, oder auch der Dichter hat sich darüber gar keine Gedanken gemacht. Er hat Grímlids Tat unbekümmert in Guðrúns Rückblick aufgenommen. Aber der rein epische Charakter dieses Stückes stimmt nicht zu dem Plan des Liedes, den der Dichter nicht in allen Einzelheiten hat durchführen können.

Gunnarr ist dazu bereit, eine Versöhnung zuwege zu bringen, und Grímlidr beeilt sich, die Boten auszuwählen, die Guðrún das Angebot überbringen sollen³³. Die Boten werden mit Namen genannt: es sind der König Valdarr, wohl ein poetischer Deckname für Valdimarr, vielleicht Valdamarr Jarizleifsson, der 1052 gestorben ist und dessen Sohn Jarizleifr war, der 1054 als König von Nowgorod starb; der dritte Bote war Eymóðr, den Rosa Zeller auf jenen Eimund bezieht, der von schwedischem Varäger zu der Würde eines russischen Kleinkönigs aufstieg³⁴. Hier schimmert keine

³⁰ Wie Detter, Heinzel S. 495, schon eingesehen haben.

³¹ Vgl. Edda-Commentar S. 271.

³² Das unpassende *svano danska* ist gewiß wohl ein Fehler für *sveina danska*, vgl. die später erwähnten dänischen Helden Sigarr und Sigeirr. Auch das *suðr i Fíve* ist zu ändern in *at Fjóni*. — Auch in der Ilias 3, 125ff. tritt das Motiv schon auf: Helena webt in ein Gewand die Kämpfe der Troer und der Achäer.

³³ Offenbar sind die überschüssigen Zeilen 9—12 ein späterer Zusatz; sie gehören zu ritterlichen Waffenübungen, wie die Rígsþula sie von einem jungen Edelmann verlangt. Gering-Sijmons, S. 300, vermuten sogar Einfluß von diesem Eddalied.

³⁴ Z. a. S. S. 56.

west-, sondern eine ostskandinavische Tradition durch; das weist also auf das dänische Urlied hin, das durch die Wahl der Namen beweist, daß es nicht früher als in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts entstanden sein kann. Der Dichter hat wohl diese russischen Namen gewählt, weil sie zu dem geographischen Umkreis der Hunnen gehören. Die *Langbarz liðar* in Str. 19, die sich übrigens stark unter Einfluß der *Hamðismál* zeigt, sind natürlich keine Langobarden, sondern Leute Atlis.

Jetzt erzählt Guðrún weiter, wie diese Boten ihr schöne Geschenke (*hnossir*, das Mohr als ostnordisches Wort betrachten möchte) anbieten. Aber sie traut ihnen nicht: *né ek trúa gǫrðak*. Die folgende Strophe 21 setzt voraus, daß Guðrún trotzdem zu ihren Brüdern zurückgekehrt ist, falls Grímlidr nicht selber mit der Gesandtschaft zu ihr gereist war. Sie reicht ihrer Tochter den Vergessenheitstrank, dessen Ingredienzen der westnordische (?) Bearbeiter, wie ich vermute, mit großer Liebe ausführlich behandelt hat. Man hat oft bemerkt, daß der *óminnisveigr* ein blindes Motiv ist, weil Guðrún sich nachher der ganzen Vergangenheit genau erinnert. Man soll daraus dem Dichter keinen Vorwurf machen. Er konnte ihn kaum fortlassen, weil die Überlieferung (die Meiri!) ihn kannte; jedem Zuhörer mußte er an diesem Punkte der Erzählung einfallen. Der Verdienst des Dichters ist eben, daß er es dabei nicht bewenden läßt; Guðrún soll nicht durch Magie umgestimmt werden, sondern es soll in ihr ein seelischer Wandel vorgehen. Das wollen die Str. 25—34 uns zeigen.

Ein zielloser Dialog, sagt Wolfgang Mohr; der Wunsch nach stofflicher Vollständigkeit läßt den Dichter nicht dazu kommen, eine seelisch glaubhafte Gesprächsszene zu schaffen³⁵. Ein hartes Urteil, besonders wenn man bedenkt, daß diese Szene der eigentlich persönliche Einsatz des Dichters war. Ist es aber gerecht? In der deutschen Tradition war die Situation eine ganz andere. Sigurds Witwe entschließt sich, Etzel zu heiraten, weil sie dadurch hofft, sich an ihren Brüdern zu rächen. Das Verhältnis der Geschwister bleibt also immer dasselbe. Die nordische Tradition hatte die alte Sagenform behalten, in der Guðrún an der Seite ihrer Brüder steht und sie an Atli rächt. Wie war das möglich, da eben diese Brüder Sigurd ermordet hatten? Der Vergessenheitstrank ist eine faule Ausrede, und ich wiederhole, es gereicht unserem Dichter zur Ehre, daß er das Problem tiefer hat auffassen wollen. Aber unter den Voraussetzungen der nordischen Sagenform ist es nahezu unlösbar. Jeder weiß, was geschehen ist und was geschehen soll, und man fragt sich, wie kann Guðrún sich von neuem in ein solches Unheil stürzen?

Auf Grímlids Angebot, eine reiche Aussteuer zu bekommen und über den unermeßlichen hunnischen Schatz walten zu können, antwortet Guðrún, daß sie nach Sigurds Tod überhaupt nicht mehr heiraten wolle und am wenigsten Buðlis Sohn. Grímlidr versucht, sie umzustimmen und bittet sie,

³⁵ Vgl. ZfdA 76, S. 165.

die Vergangenheit zu vergessen; die Aussicht auf neue Kinder kann ihre weiblichen Gefühle nur erwecken. Aber dieser Gedanke läßt noch schärfer das unvergeßliche Bild des einzigen Sigurd in ihr aufleuchten; wieder die grausame Erinnerung an die Aasvögel, die Sigurds Blut getrunken haben. Aber, antwortet darauf Grímlidr, Atli übersteigt alle Fürsten der Welt an edler Abkunft und Macht (Str. 30); du hast die Wahl, unvermählt zu bleiben³⁶, oder diesen König zu heiraten. Und jetzt ändert sich die Art von Guðrúns Argumentation. Sie sagt nicht mehr, daß sie überhaupt keinen Mann mehr heiraten will, sondern nur nicht diesen Atli, von dem sie die bange Ahnung hat, daß er ihre Brüder töten wird. Man kann diese Darstellung des Dichters beanstanden und darüber spotten, daß sie jetzt ins Prophezeien gerät. Aber man muß bedenken, daß der Dichter genau weiß, was kommen wird, und das Publikum weiß es auch. Wie sollen die Personen der Handlung dessen unkundig sein? Man konnte die Heldin in unbegreiflicher Ahnungslosigkeit ihrem Schicksal entgegengehen lassen; man konnte sich aber auch fragen, nachdem das Schicksal jedem so offenbar war, wie Guðrún sich trotzdem zur Heirat entschlossen hat.

Aber diese Strophe bietet noch eine andere Seite. Das Wissen um das künftige Schicksal von Gunnarr und Högni, das ihr jetzt vor Augen tritt, ändert mit einem Schlag ihre seelische Haltung; sie bangt um ihre Brüder, die sie soeben mit glühendem Haß betrachtet hatte. Etwas ist in ihr zum Schmelzen gelangt, und ein neuer Gedanke steigt in ihr auf; wenn es so weit kommen wird, daß Atli die Brüder tötet, so wird sie ihre Rächerin sein, und das wird nur geschehen können, wenn sie Atlis Frau geworden ist.

Wieder offenbart sich die Unabänderlichkeit des Schicksals. Aus Guðrúns Worten erfährt Grímlidr jetzt auch, welches Unheil geschehen wird, aber sie klammert sich an die Hoffnung, daß die Heirat Guðrúns mit Atli dieses Unheil eben vielleicht wird verhüten können, und mit neuen Versprechungen drängt sie in die Tochter, ihrer Bitte zu willfahren.

Guðrún findet selbst keinen anderen Ausweg. Die Heirat mit Atli ist ein ihr bestimmtes Geschick, und einer Heldennatur ist es eigen, das aufgelegte Schicksal entschlossen auf sich zu nehmen. Sie wird also Atli heiraten, mit Widersinn, weil sie weiß, daß dieser Entschluß ihr nicht zum Glück gedeihen wird. Und sie endet mit den Worten, die von einer erschütternden Doppeldeutigkeit sind (Str. 34):

³⁶ Wie Detter und Heinzel, S. 503, und ihnen folgend Gering-Sijmons, S. 308, die Drohung *verlaus vera* als ganz unangebracht betrachten, da Guðrún den Entschluß ausgesprochen hat, überhaupt nicht wieder zu heiraten, verstehe ich nicht. Die Lage einer Witwe war damals nicht begehrenswert. Von Grímlids Standpunkt ist es unverständlich, daß ihre Tochter, in der Blüte ihres Lebens, nie wieder heiraten sollte. Zwar hat sie in ihrem verbissenen Schmerz gesagt, daß sie nicht *með veri ganga* wolle. Aber hat sie wohl realisiert, was das bedeutet, *verlaus* zu sein, also ohne den Schutz eines Mannes weiterzuleben? Eine vernünftige Überlegung muß sie auf diesen Entschluß zurückkommen lassen.

*verðr eigi mér
 verr at yndi,
 né þöl bræðra
 at bura skjóli.*

Zum Heile der Kinder! Einst hatte sie ihren Brüdern den Tod gewünscht, um damit Sigurds Kind vor ihren Nachstellungen zu schützen; jetzt aber wird der von Atli über sie verhängte Tod die von ihm gewonnenen Söhne in einen grausamen Untergang hineinreißen.

Wenn man vom Standpunkt des modernen psychologischen Romans diesen Auftritt betrachtet, so ist er eine lächerliche Mischung von Ungeheimtheiten. Zugegeben, diese Psychologie ist schwach; der Dichter hat aber mehr mit dem überlieferten Stoff als mit dem Begriff von Guðrúns seelischer Verfassung gerungen. Jeder Schritt, den der Dichter tut, ruft die Erinnerung an die kommenden Ereignisse im Zuhörer wach, und er beurteilt ihn nicht nur aus der gegebenen Situation, sondern auch im Zusammenhang mit dem ganzen Ablauf der Geschichte. Wenn es gilt zu erklären, wie die Stimmung bei Guðrún so umschlagen konnte, daß sie einer zweiten Heirat zustimmte, dann betrifft es also nicht allein ihre Versöhnung mit den Brüdern; man denkt auch an die Konsequenzen, die eine Heirat mit Atli bringen wird.

Man muß auch die deutsche Vorlage in Betracht ziehen. Hier war eine rein sachliche Überlegung der Heldin genügend, um ihr den zu wählenden Weg zu zeigen. Als die Heirat mit Atli auftauchte, schien es ihr bei näherem Zusehen die einzige Möglichkeit, sich an ihren Brüdern zu rächen, und deshalb war sie in diesem Augenblick zu einer (Schein-)Versöhnung bereit. Die deutsche Kriemhild ist eine Meisterin der kalten Rache. Was mußte ein nordischer Dichter, gebunden wie er war durch seine eigene Sagentradition, mit einer solchen Vorstellung anfangen? Guðrún hat sich nicht an ihren Brüdern gerächt, sondern sie vor Atlis Arglist zu schützen versucht. Der Fluch, den sie über Hogni aussprach, entsprang einem Augenblick der höchsten seelischen Erschütterung; er kam nicht aus ihrem Herzen. Sie war — echt nordisch — fast mehr Schwester als Gattin. So muß der Dichter, um in die eigene Tradition einzubiegen, die deutsche Vorlage in ihr Gegenteil umändern. Man kann es ihm nicht übelnehmen, daß ihm das nicht restlos gelungen ist, und doch anerkennen, daß er trotzdem eine Szene gebaut hat, die schließlich logisch und gefühlsmäßig gutgeheißen werden kann.

Auf Guðrúns Zustimmung zur Ehe folgt der Aufbruch nach Atlis Land (Str. 35) und die Ankunft in seiner Burg (Str. 36); hier finden wir die Spuren einer Bekanntschaft mit den eddischen Liedern des Atlikreises³⁷. Darauf folgt die Schlußpartie mit den unheilkundenden Träumen Atlis, und das Lied schließt mit der Halbstrophe:

³⁷ Vgl. *blíðverðir bárar borgar* mit *Akv.* 14 und *Hm.* 23.

*Læga ek síðan
— né ek sofa vildak —
þrágiarn i kǫr —
þat man ek gorva.*

Man hat geglaubt, daß das Gedicht nicht vollständig überliefert worden sei. Gering bemerkt: verlorengegangen sind gewiß eine ganze Anzahl von Strophen, in denen auch die Tötung des Atli noch erzählt (Sijmons fügt vorsichtiger hinzu: vorausgesagt?) wurde³⁸. Boer sagt ebenfalls: ein Abschluß scheint zu fehlen, aber er vermißt nur etwa eine halbe Strophe³⁹. Dagegen meint Neckel: Auch wird am Ende schwerlich etwas fehlen⁴⁰. Ich glaube, daß Neckel richtig geurteilt hat. Die Schlußzeile bedeutet klar, daß der Rückblick zu Ende geführt ist.

Was hat der Dichter also gestalten wollen? Nicht eine Übersicht über einen Abschnitt von Guðrúns Leben, etwa von Sigurds Ermordung bis zu Atlis Tod; weshalb sollte er sich gerade auf diesen Abschnitt beschränkt haben? Ein Rückblicksgedicht bedeutet, daß von einer bestimmten, als heutig gedachten Lage das Leben noch einmal am geistigen Auge vorüberzieht und man die schicksalsbedingte Verkettung der Ereignisse in ihrer unabänderlichen Notwendigkeit erkennt. Welcher Augenblick ist zu dieser Retrospektion geeignet? Das hängt davon ab, welchen Lebensabschnitt der Blick umfassen soll. Der Dichter der *Gðr* II wollte nur zeigen, wie es möglich war, daß Guðrún nach dem Tode des herrlichsten Mannes sich mit dem grausamen hunnischen Atli hat vermählen können. Dazu gehört nicht eine ausführliche Erzählung der von Atli und Guðrún später verübten Schreckens-taten; der Tag der Vereinigung mit Atli ist dazu eine ausgezeichnete Gelegenheit, weil er einen deutlichen Einschnitt in ihrem Leben bedeutet.

Der Dichter hat dazu die unheil kündenden Träume verwendet. Wolfgang Mohr hat darauf hingewiesen, daß in der jüngsten lyrisch-heroischen Dichtung das Traummotiv gerne Verwendung findet; in diesem Fall kann man aber als unmittelbares Vorbild die Träume in den *Atlamál* nachweisen⁴¹, die auch hierin einander gleichen, daß die unheilvollen Träume von dem

³⁸ Vgl. Kommentar II, S. 316.

³⁹ Vgl. Kommentar, S. 278.

⁴⁰ Vgl. z. a. S. S. 324.

⁴¹ Oben wurden die unmittelbaren Entlehnungen schon erwähnt. Der Inhalt der Träume zeigt kaum viel Ähnlichkeit, wie z. B. *Gðr* II, 38, *bugða ek þik . . . þiǫr leggja mik í gognom* und *Am* 24 *blóðgan maki . . . geir bugða ek standa í gognom þik midian*. In *Am* 25 wird von *rakkar* gesprochen und von *glaumr bunda*, in *Gr.* II, 42 lesen wir *hvelpa* und *glaums andvana*. Man braucht nicht den Einfluß spätantiker Traumbücher anzunehmen; die Nordleute haben immer ihren Träumen große Bedeutung zuerkannt und hatten deshalb einen ausgedehnten Vorrat an Omina dieser Art. Wie selbstverständlich die Traumbilder sind, zeigt uns z. B. das altfranz. Epos *Enfances Guillaume*, in dem Orable in der Brautnacht mit Tiebaut schreckliche Visionen aufruft: Löwen und Bären (vgl. *A.* 17: *þiǫr*), eine Überschwemmung des Schlosses (vgl. *Am* 26 *á renna at endilongo húsi!*).

Bettgenossen gedeutet werden, und zwar auf eine verharmlosende Weise. Atlis Träume sind deutlich genug, aber Guðrún weiß sie ihrer tragischen Vorbedeutung zu entkleiden. Wir dürfen annehmen, daß Atli beruhigt wieder einschläft; aber Guðrún bleibt wach. Sie weiß, was die Träume für sie bedeuten, und, in das Dunkel der Nacht starrend, taucht ihr früheres Leben in klaren Linien vor ihren Augen auf. Diesen Augenblick wählte der Dichter für Guðrúns Rückblick; man muß anerkennen, daß das ein ganz großer Griff war.

Ein Rückblicksgedicht kann nur die lebenswichtigen Momente hervorheben; es beabsichtigt nicht, eine fortlaufende Geschichte zu bieten. An einigen wenigen Stellen hat der Dichter ein Übergangsstück in erzählender Form einbauen müssen. In Str. 17 kann das plötzliche Aufspringen der Grímlidr von ihrer Stickerei niemals von Guðrún miterlebt worden sein. Der Dichter mußte von Dänemark wieder auf das Land der Nibelungen übergehen. Einen Wechsel des Ortes deutet auch Str. 35 an: die Reise nach Atlis Land, das jenseits des Meeres gedacht wird. Übrigens ist das Lied in einigen wenigen eindrucksvollen Blöcken aufgebaut: die Erinnerung an Sigurds Tod, der Besuch bei Þóra in Dänemark, das Eingehen auf Atlis Heiratsangebot, die Träume in der Brautnacht⁴². Ohne Härten ging das nicht ab; zuweilen haben Forscher eine Lücke angenommen, wie z. B. nach Str. 36, weil man angeblich nach der Ankunft in Atlis Burg nicht ohne weiteres die Träume berichten könnte⁴³. Dann rechnet man aber zu wenig mit dem sprunghaften Charakter dieser Dichtart. Auch in den spanischen Romanzen findet man harte Übergänge und einen abrupten Schluß; dazu sagt R. Menendez Pidal: „El acierto en el corte brusco aparece así como una verdadera creación poética“⁴⁴. Das gilt nicht weniger für die jüngere, balladenhafte Schicht der Eddalieder. Man braucht nicht anzunehmen, daß in dem überlieferten Text der *Gðr* II etwas Wesentliches ausgefallen ist.

Vor der Niederschrift in dem isländischen Sammelkodex hat das zweite Guðrúnlied eine bewegte Vorgeschichte gehabt. Wir sind auf eine dänische Vorstufe gestoßen; das Verbleiben der Heldin bei Þóra in Dänemark weist darauf ebenso unzweideutig hin, wie die Namen der Nowgoroder Fürsten in Str. 19. Darauf wären ein Norweger oder ein Isländer schwerlich gekommen. Mohr hat mit großem Erfolg in den verwendeten Motiven Übereinstimmungen mit der dänischen folkevisse festgestellt (elegischer Rahmen-Rückblick, Träume, Reisebeschreibung), sogar stilistische Eigentümlichkeiten (wie die genauen Zahlenangaben). Ob wir von der uns bekannten

⁴² Es wird wohl in der Brautnacht gewesen sein; vgl. noch den Brauch der Tobiasnächte und die Hoffnung auf prophezeiende Träume in dieser Zeit, s. meine Bemerkungen in *ZfdPh* 53, 1928, S. 276—277; wieder abgedruckt S. 304—305 dieses Bandes.

⁴³ So Sijmons-Gering II, 291 und 311, Rosa Zeller, z. a. S. S. 34; dagegen Boer, z. a. S. S. 277, und Neckel, z. a. S. S. 324.

⁴⁴ Vgl. Flor Nueva de Romances viejos, Madrid 1943, S. 30.

Balladenform ausgehen dürfen, hängt davon ab, ob das zu den Zeitverhältnissen stimmt.

Die folkevisse dürfte letzten Endes auf die französischen episch-lyrischen Lieder zurückgehen, deren uns einige unter dem Namen „chansons de toile“ überliefert worden sind⁴⁵. Dieser Einfluß von Frankreich aus hat über Deutschland nach Skandinavien gewirkt, und so müssen wir niedersächsische episch-lyrische Lieder einschalten. Den Beweis dafür bietet die oft angeführte Stelle in Saxos 13. Buch, wo er erzählt, wie ein sächsischer Spielmann dem König Knut Laward eine Warnung vor dem geplanten Verrat gegeben hat. *Igitur speciosissimi carminis contextu notissimam Grimildae erga fratres perfidiam de industria memorare adorsus, famosae fraudis exemplo similium ei mentum ingenerare tentabat*⁴⁶. Das geschah im Jahre 1131. Saxo redet von einem *cantor* und einem *carmen*; ich folgere daraus, daß wir nicht an ein Spielmannslied denken sollen, sondern an eine gesungene Liedform, die wir am besten mit der folkevisse vergleichen können. Denn eine Warnung, besonders in der delikaten Situation des sächsischen Spielmanns, soll kurz und eindringlich sein; dazu eignet sich ein Kleinepos von tausend oder mehr Verszeilen wohl sehr wenig. Das spätere *Hildebrandslied* dürfte uns einen Eindruck von dieser Liedart geben können.

Aus Saxos Beschreibung geht hervor, daß sächsische Sänger damals in Dänemark eine gute Aufnahme fanden. Dieser *cantor* jedenfalls wurde von Knuts Bruder Magnus als eine ihm so vertraute Person betrachtet, daß er ihn an der angezettelten Verschwörung teilnehmen ließ. Und dieser Sänger war weder der erste noch auch der einzige der deutschen Spielleute, die über die dänische Grenze gekommen sind. Damit steht fest, daß schon im Anfang des 11. Jahrhunderts deutsche Sagenstoffe in der damals gepflegten lyrisch-epischen Form in Dänemark Verbreitung fanden.

Notissimam Grimildae erga fratres perfidiam; das ist also die deutsche Form der Nibelungensage. Wir fanden schon in der Versöhnungsszene des zweiten Guðrúnliedes Anzeichen dafür, daß diese Vorstellung an einigen Stellen durchschimmert. Deutlich ist auch der Waldtod Sigurds; *Gör* II hat nicht einmal die Vorstellung, daß der Leichnam nach Hause geschafft wird, wie das *Nibelungenlied* es berichtet. Es ist der Waldmord in seiner schroffsten Form, und der nordische Dichter hat das Motiv auszunutzen gewußt⁴⁷. Erinnerungen an die deutsche Vorlage zeigen sich auch durch die Verwendung des Wortes *sudrænn*, das in der jüngeren Sigurddichtung gerne mit dem Helden verbunden wird und eine Erinnerung an seine deutsche Herkunft ist. Wir bemerken schon, daß der Ausdruck *af falli* in Str. 13 an die *rosmo-*

⁴⁵ Vgl. meinen Aufsatz *Quelques particularités de la poésie populaire in Edda*, 1918 II, S. 165—187.

⁴⁶ Vgl. Ausgabe Olrik-Ræder, Kopenhagen 1931, S. 355.

⁴⁷ Es ist natürlich auch möglich, daß dieser Dichter, der starke Affekte liebt, den Waldtod so umgestaltet hat, daß der Leichnam eine Beute der Wölfe und Raben wird. Dann ist das also eine Neuerung des Dichters.

fiðll Rínar in *Akv* 17 erinnert. Auch die zu kurzen Verszeilen, wie *af Sigurði*, und *vegðom* hat man als ungeschickte Übernahme von deutschen Zeilen betrachtet.

Form und Inhalt dieses deutschen Liedes lassen sich nicht genauer bestimmen, weil es von einer dänischen Schicht überdeckt worden ist. Traf hier die neue deutsche Liedereinfuhr auf eine alte bodenständige Heldenliedtradition, oder war diese damals schon bis auf einige Reste verschwunden? Das scheint mir nicht wahrscheinlich; das uralte Offalied, ob nun einheimisch oder (teilweise) aus anglischer Tradition übernommen, war im 13. Jahrhundert noch bekannt genug, um bei Saxo und Sven Aageson deutliche Spuren seines heldischen Charakters zu hinterlassen. Wie war aber die dänische Form der Nibelungensage beschaffen? Näherte sie sich der deutschen, oder folgte sie den Linien der skandinavischen Tradition? Der sächsische Sänger hatte bei Knud Laward keinen Erfolg; war der Grund dazu vielleicht, daß Grímlids verruchter Verrat an ihren Brüdern ihn wenig beeindruckte, weil er aus eigener Tradition wußte, daß Guðrún treu zu ihren Brüdern gestanden hatte? Das Schwanken in der Versöhnungsszene beweist die Mühe, die man gehabt hat, die deutsche Vorstellung zu der nordischen einzurenken. War aber dieser „man“ ein Däne, ein Norweger oder ein Isländer?

Dänisch ist jedenfalls die Þóra-Episode; die Goldstickerei wurde von adligen Jungfrauen emsig betrieben und fand in der folkevise reichlich Beachtung. Auch die Träume verlege ich in das dänische Lied; dänisch, und nicht schon deutsch, sind sie schon deshalb, weil sie auf Züge der skandinavischen Überlieferung anspielen. Damit wäre zugleich die allgemeine Verbreitung der eddischen Lieder in allen skandinavischen Ländern sehr wahrscheinlich gemacht. Umfaßt das dänische Lied also den Inhalt von Sigurds Waldtod bis zu Atlis Träumen, so war es im großen und ganzen mit dem überlieferten Liede identisch.

Was hat der nordische Dichter hinzugetan? Die sprachliche Formgebung fügt sich in die übliche eddische ein, wenn auch, wie wir schon bemerkten, deutsch-dänische Wörter mit übernommen worden sind. Der westnordische Dichter hat also ein ganz neues Gedicht geschaffen. Mit Hinsicht auf den Inhalt hat er sich, wie ich annehme, der Vorlage im allgemeinen treu angeschlossen. Seine eigenen Zusätze dürften also nur Einzelheiten betreffen, die im allgemeinen von wenig Einfühlungsgabe Zeugnis ablegen. Da haben wir zu allererst das ausführliche Rezept für den Vergessenheitstrank. Die Zeile *svalkþldom sæ ok sonar dreyra* (Str. 21) kehrt genauso in Str. 38 der *Hyndlolið* wieder und ist deshalb schon als westnordisch zu betrachten. Einige Zusätze, die die Strophe über das übliche Maß hinaus aufschwellen, weisen auf Norwegen hin; ich nannte schon das Wort *birkin* in Str. 12¹⁰ und die gedankenlose Verbreiterung in Str. 18 mit den Zeilen 9–12, die an die *Rígsþula* erinnern. Ein Teil der Str. 19 ist den *Hamðismál* nachgebildet und fällt also auch einem in der Eddapoesie bewanderten Bearbeiter zur Last.

Kenningen, die man gerne einem Norweger oder Isländer zuschreiben möchte, gibt es wenige, mit Ausnahme der rätselhaften Umschreibungen für die Ingredienzen des Vergessenheitstrankes. Das Wort *spöðuldyr* läßt sich mit mhd. satelpferd vergleichen und gehört also zu der einfachsten, all-gemeingültigen Art solcher Umschreibungen. In Str. 31 steht *eggleiks hvøtuðr*, und zwar in der dritten helming, die überzählig ist, wird also wohl später hinzugedichtet worden sein. In der Stickereiszene (Str. 15) stehen die Wörter *hjørdrótt*, *hiálmdrótt*, die nur an dieser Stelle auftreten. Solche Kenningen brauchen gewiß nicht als altertümliche Bildungen erklärt zu werden.

Es ist bemerkenswert, daß diese Umschreibungen gerade in dem von Mohr als alt betrachteten Teil (Str. 3—12) nicht vorkommen; erst nach Str. 15 häufen sie sich. Der Dichter hat übrigens auch eine eigenwillige Wortwahl: es gibt auffallend viele Hapax legomena in der *Gðr* II. Ein Teil sind aber neugeschmiedete Zusammensetzungen wie *brægiðr* (Str. 29), *lífs-hvatr* (Str. 31), *hlíðverðir* (Str. 36), *læblandinn* (Str. 38), *bolrann* (Str. 41), oder ein altes Reliktwort wie *sæing* (Str. 43). In Str. 22 und 23 können alte magische Redensarten verwendet sein, wie *lyngfisker* und *umdogg*. Daneben finden wir auch westgermanische Sprachformen, wie *fylgja* in der Bedeutung „Gefolge“ (Str. 15), *hyggjōð* „gesinnt“ (Str. 17), *sárlikt* „herbe“ (Str. 21), *nauðigr af* „gezwungen durch“ (Str. 34).

Das sprachliche Kleid ist der in Norwegen und Island üblichen Form weitgehend angepaßt worden. Ein Lied im fornyrðislag ist keine folkevise; man muß deshalb damit rechnen, daß ein ganz neues Lied geschaffen wurde. Die von Mohr scharfsinnig nachgewiesenen Dänismen und Germanismen lassen uns ahnen, wie gründlich sie im allgemeinen getilgt worden sind.

Ich habe oben auf einige Stellen hingewiesen, in denen *Gðr* II sich in der Ausdrucksweise mit Skaldengedichten berührt. Diese Gedichte sind Preislieder auf norwegische Könige und werden also in Norwegen bekannt gewesen und geblieben sein. In einem Aufsatz über Arnórr jarlaskáld⁴⁸ habe ich nachzuweisen versucht, daß die von isländischen Skalden auf norwegische Fürsten gemachten Preis- und Erinnerungslieder eigentlich nur in Norwegen Verbreitung gefunden haben. Sie waren für die Hofkreise bestimmt, und es ist kaum einzusehen, welches besondere Interesse isländische Bauern diesen Gedichten entgegengebracht haben sollten. Ich glaube, daß man den Anteil an den Skaldengedichten, den Norwegen an der Erhaltung gehabt hat, sehr unterschätzt hat und dementsprechend den isländischen Anteil übertrieben. Die Möglichkeit ist zu erwägen, daß auch später norwegische Skalden sich an dieser Kunst beteiligt haben und daß der Umstand, daß die Skaldik schließlich von Isländern schriftlich fixiert worden ist, die Arbeit der norwegischen Dichter zu wenig hat berücksichtigen lassen.

In dem erwähnten Aufsatz habe ich darauf hingewiesen, daß auch die neuere Eddadichtung am norwegischen Königshofe gepflegt wurde. Be-

⁴⁸ Vgl. Arkiv för Nordisk Filologi 67, 1953, S. 156—175.

sonders in den Helgiliedern zeigen sich die Spuren skaldischer Einflüsse; man könnte gewissermaßen von einer höfischen Epik reden, die den Auftakt zu den späteren, von norwegischen Fürsten angeregten Übersetzungen von französischen Chansons de geste bildete. Dazu stimmt, daß die Skalden seit dem Anfang des 11. Jahrhunderts sich wieder den einfachen eddischen Versmaßen zuwenden, vielleicht, weil die norwegischen Skalden in der Handhabung der dróttkvætt-Strophe weniger geübt waren oder weil das norwegische Publikum diese schwierigen Strophen kaum mehr verstand. So kommen wir zu der Schlußfolgerung, daß in Norwegen, und zwar weitgehend durch dänische Einflüsse angeregt, sich eine neue Blüte der Eddadichtung zeitigte, und wir dürfen weiter schließen, daß solche Lieder auch von dort lebenden Skalden gedichtet worden sind. Das würde das starke Anwachsen skaldischer Kennungen in dieser Eddadichtung erklären.

Ich möchte deshalb annehmen, daß die jüngere Heldendichtung in eddischen Versmaßen hauptsächlich in Norwegen entstanden ist. Hier waren ihre Lebensbedingungen günstig: das Heldenlied stand wesensmäßig den königlichen Preisliedern nahe, denn der König wurde gleichermaßen zu der Würde eines vorzeitlichen Helden gesteigert. Wie sollte man auf den abgelegenen Bauernhöfen Islands dafür Interesse gehabt haben? Dort würde man nur aus antiquarischem Interesse die längst verkümmerte, altüberlieferte Heldenpoesie gepflegt haben. Aber die jüngere Schicht der eddischen Heldenepik ist eine blutwarme Poesie, die sich lebhaft für die — um ein modernes Wort zu gebrauchen — Psychologie der Helden interessierte. Auch das ist ein Auftakt zu den seelisch tiefschürfenden französischen Gedichten des britischen Sagenkreises. Diesen war ein neues Leben beschert, und sie fanden auch auf Island eine reichliche Nachfolge. Die neuen Eddalieder kamen aber wesentlich nicht über Norwegen hinaus; hier bedeutet Norwegen eine Endstation. Islands Ruhm ist es, in der letzten Stunde diese Lieder gesammelt und aufgeschrieben zu haben; und dafür gebührt den Isländern unsere größte Dankbarkeit.

Schließlich ist noch die Frage zu beantworten, wann ein Lied wie *Gǫr II* gedichtet wurde. Das aber hängt wieder damit zusammen, in welcher Zeit die ganze Spätschicht der Heldenepik entstanden ist. Der sächsische Sänger trug sein Lied 1137 vor. Der deutsche Einfluß war in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts also schon wirksam. Die nowgorodschen Fürsten, die in Str. 19 der *Gǫr II* genannt werden, haben in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts gelebt; sie werden damals in Dänemark bekannt geworden sein; der nach dem Osten gerichtete Blick der dänischen Politik erklärt das zur Genüge. Der Sohn Knuts Laward hieß ebenfalls Valdemar, und er wurde nach seinem Großvater, dem russischen Großfürsten Vladimir II benannt; hier zeigen sich deutlich die Verbindungen mit Nowgorod, und man wird schließen dürfen, daß die Erinnerung an russische Großfürsten sich lange in Dänemark erhalten hat. Ich setze deshalb die dänische lyrisch-epische Heldendichtung, Vorläuferin der folkevise, für die Mitte des 12. Jahrhunderts an.

Norwegen kommt später an die Reihe als Dänemark; man darf den Unterschied in dem Kulturgefälle zwischen beiden Ländern vielleicht auf etwa ein halbes Jahrhundert ansetzen. Die Umstände waren in Norwegen um die Mitte des 12. Jahrhunderts, als der Krieg der Kronprätendenten un-
aufhörlich wütete und zu den größten Grausamkeiten führte, nicht besonders günstig für Neuerungen auf literarischem Gebiet. Ich habe früher die Helgilieder der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts zugeschrieben⁴⁹; das zweite Guðrúnlied, das, wie wir gesehen haben, aus einem Helgilied geschöpft hat, wird etwas später gewesen sein, besonders weil es jünger ist als andere Beispiele der neuen Eddapoesie (*Brot, Skamma, Atlamál, Hamðismál, Guðrúnarhvöt*). So kommen wir auf die letzten Jahrzehnte des 12. Jahrhunderts. Ihre kurze Lebenszeit, ehe es auf Island aufgezeichnet wurde, war wohl der Grund dazu, daß es so vollständig auf das Pergament gelangt ist. Eine schriftliche Aufzeichnung ist aber immer ein Querschnitt durch eine fortwährend sich im Fluß befindende mündliche Tradition; die Form, die der norwegische Dichter dem Liede gegeben hat, wird uns also doch wohl nicht ganz unverändert erhalten sein.

⁴⁹ Vgl. z. a. S. S. 169.

DIE WESTNORDISCHE TRADITION DER SAGE VON RAGNAR LOÐBROK

I. DIE ANFÄNGE DER WESTNORDISCHEN SAGENBILDUNG¹

Schon sehr früh wird der Name von Ragnar Loðbrók in der westnordischen Literatur erwähnt: die *Ragnarsdrápa* von Bragi Boddason soll nämlich aus Dankbarkeit gedichtet sein für einen Schild, den dieser Fürst dem Dichter gegeben hatte. Es ist aber sehr unwahrscheinlich, daß mit diesem Ragnar der berühmte Wikingerführer der Saga gemeint ist; zudem wäre dieser Umstand für die Entwicklung der Sage von gar keiner Bedeutung. Wir können also dieses Gedicht und alle die heiklen Fragen, die damit verbunden sind, ruhig beiseite lassen.

Wichtiger ist die ungefähr 1038 zu Ehren des 1035 gestorbenen Königs Knút abgefaßte *Knútsdrápa* von Sigvatr Þórðarson. Das Gedicht fängt an mit der Strophe: *Ok Ellu bak, at, lét, hinn's sat, Ivarr, ara, Jórvík, skorit.* Man hat daraus schließen wollen, daß die Sage damals schon die Ermordung Ellas als eine Rache für Ragnars Tod aufgefaßt hätte. Das sollte ja eben die Zeremonie des Blutaarritzens beabsichtigen. Es soll jedoch beachtet werden, daß diese Todesart auch als eine Kultushandlung bekannt gewesen ist und in einem Kriege zwischen Heiden und Christen also durchaus am Platze. Eher kann man mit G. Storm² annehmen, daß man erst in späterer Zeit daran gedacht hat, auf Grund dieser Mitteilung eine Geschichte Ragnars zusammenzustellen, welche die Vatrerrache Ivars motivieren konnte.

Wichtiger ist eine Stelle der zwischen den Jahren 1122 und 1133 von Ari enn fróði geschriebenen *Islendingabók*. Dort wird, auf Grund der lateinischen *Passio Sancti Edmundi*, welche Abbo von Fleury um 980 abgefaßt hat, die Ermordung Edmunds durch Ivar mitgeteilt. Hier folgt Ari also der historischen Überlieferung, denn die volkstümliche Tradition hatte, wie das schon die *Knútsdrápa* beweist, Ella an Edmunds Stelle geschoben. Aber während die angelsächsischen und kontinentalen Chroniken Ivar als einen Loðbróksohn betrachten, ist Ari der erste, der Ragnar als den Vater dieses grausamen Wikings nennt. Es wäre von größter Wichtigkeit, wenn wir bestimmen könnten, woher Ari diese Notiz bekommen hat. Sie steht natürlich in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der Genealogie, welche Ari von seinem Geschlecht entworfen hat und der zufolge er zusammen mit den norwegischen Königen von Yngvi abstammen sollte. Ich kann hier diese Frage nicht in Einzelheiten behandeln, aber ich möchte nur darauf hinweisen, daß

¹ Diese Abhandlung ist ein stark gekürzter Teil einer Untersuchung, welche durch die Ungunst der Zeit nicht vollständig im Druck erscheinen konnte.

² Kritiske Bidrag til Vikingetidens Historie, S. 90.

Ari für seine Konstruktion, welche chronologisch vollständig unmöglich ist, Personen aus der norwegischen, dänischen und englischen Geschichte miteinander verbunden hat.

Er hat allem Anschein nach den Ivar, den er in der fränkischen *Passio S. Edmundi* kennengelernt hat, mit der irischen Königsfamilie von Olaf dem Weißen verbunden; die Verwechslung von Ivar Loðbróksohn und einem anderen Ivar, Bruder des ebenerwähnten Oláfs, hatte vielleicht schon in Northumberland oder in einer der übrigen Wikingerkolonien auf den Inseln des Westmeeres stattgefunden. Ari, der ja, wie Snorri in seinem Prolog zur *Heimskringla* bemerkt, die Königsgeschichten von Norwegen, Dänemark und England in seiner älteren, weit ausführlicheren Redaktion behandelt hatte, wird mit den auf den britischen Inseln verbreiteten Überlieferungen bekannt gewesen sein. Es kommt die northumbrische Tradition am ehesten in Betracht. Weiter finden wir unter Aris Ahnen einen Sigurd, der mit einem dänischen Fürsten dieses Namens identifiziert werden darf³. Aber wo hat er nun gelesen, daß Ivar und Sigurd Brüder waren und daß ihr Vater Ragnar Loðbrók geheißen hat? Denn die Sachen stehen so: die fränkisch-northumbrische Überlieferung kennt nur einen Loðbrók als Vater dieser Wikinger und erwähnt ihn niemals mit seinem anderen Namen Ragnar. Auf Grund der Geschichtsquellen können wir nur einen Ivar Loðbróksohn und einen Sigurd Ragnarssohn ansetzen⁴. Ari ist nun der erste, der beide als Söhne des Ragnar Loðbrók betrachtet. Die Weise, wie er diesen Ragnar nennt, verrät keineswegs die Bekanntschaft mit einer an ihn geknüpften Sage.

Ich bin daher der Meinung, daß die isländische geschichtliche Tradition die Wikingerführer Ragnar und Loðbrók zu einer Person verbunden hat. Ari selber konnte sich, gewissenhafter Historiker, der er war, kaum mit einem Ahnherrn zufrieden geben, der nur einen Beinamen hatte. Jedenfalls scheint es mir glaublicher, daß diese Kombination aus genealogischen Bestrebungen hervorgegangen ist, als daß sie einer volkstümlichen Sagenbildung zuzuschreiben sei⁵.

Aus Aris *Islendingabók* kann man also nichts mit Sicherheit folgern. Sollte es damals schon eine Volkssage von Ragnar und dessen Söhnen gegeben haben, so hat man gar keine Andeutungen, wie diese beschaffen war. Und solange wir den Inhalt solcher isländischen Sagen nicht kennen, tun wir weise, darauf keine weiteren Hypothesen zu bauen.

Eine andere, ebenfalls wenig ergiebige Quelle ist der *Háttalykill*, ein Gedicht, das um 1145 von dem isländischen Skalden Hallr, Sohn des Þórarinn breiðmagi, und von dem Jarl der Orkaden Rognvaldr abgefaßt wurde. Aber gerade von der Partie, welche von Ragnar und dessen Söhnen handelt, ist nur wenig überliefert worden. Die Strophen sind zum Teil nur Trümmer.

³ Vgl. Verf. De Wikingen in de Lage Landen bij de Zee, Haarlem 1923, Exkurs 1.

⁴ Vgl. meine Abhandlung im Arkiv för Nordisk Filologi XXXIX, S. 244 ff.

⁵ Auch einer seiner Vorgänger, ein Verfasser von zettartplur, hatte auf diesen Einfall kommen können.

Nachdem die Nibelungenhelden und ein Helgi behandelt worden sind, gehen die Dichter auf Ragnar und dessen Söhne über. Aus dieser Reihenfolge hat Axel Olrik⁶ die Schlußfolgerung gezogen, daß Rognvald die Sage gekannt habe, derzufolge Ragnars Frau Aslaug eine Tochter Brynhilds war. Aber das ist doch wohl eine durchaus unsichere Annahme, welche dadurch noch mehr geschwächt wird, daß der gar nicht hierhergehörige Helgi zwischen den beiden Sagengruppen genannt wird. Wohl kann man aus der Stelle, wo Ragnar und seine Söhne genannt werden, herleiten, daß sie für die Dichter eine ganz besondere Bedeutung hatten; das nimmt bei einem Häuptling der Orkaden nicht wunder, und wir werden im weiteren Verlaufe dieser Untersuchung noch andere Gründe für die Vorliebe des Dichters für diese Sagenfiguren kennenlernen. War also diese Reihenfolge kein Ausdruck einer Verknüpfung der Sagen von den Nibelungen und den Loðbróksöhnen, so darf man umgekehrt erwägen, ob sie nicht gerade die Entstehung dieser Verbindung beeinflußt habe.

Die betreffende Partie des *Háttalykill* fängt mit ein paar Strophen an, deren stereotypen Redensarten wir entnehmen können, daß Ragnar in einem Kampfe gegen Ella gefallen war. Das ist also das Motiv, dem wir schon begegnet sind in der northumbrischen Überlieferung. Statt Loðbrók wird er Ragnar genannt; das weist aber nicht auf eine echte alte Tradition hin, wo der Beiname bevorzugt wurde, sondern es war wohl Aris *Islendingabók* die Quelle, woraus die Dichter den Namen geholt haben; sie wählten ihn, weil in ihrer Dichtung die Sagenhelden durchgängig mit einem Vornamen genannt wurden.

Die Strophen, welche von Ivar handeln, sind sehr schlecht bewahrt geblieben. Aber hier begegnen wir zum ersten Male dem typischen Beinamen *beinlaus*, welcher in der jüngeren Sagenentwicklung zu wunderlichen Phantasien Anleitung gegeben hat. Statt der an einer anderen Stelle⁷ von mir versuchten Erklärung dieses Wortes aus barnlaus, möchte ich die folgende bevorzugen. Ivar war einer der gefürchtetsten Wikinger, und die Greuelthat, die er an dem später kanonisierten König Edmund verübt hatte, war weit hin in Europa bekannt geworden. Er heißt deshalb in einigen Chroniken *crudelissimus*. Das von ihm befehligte Heer wird in ae. Quellen wiederholt⁸ *exosae memoriae Paganorum exercitus* genannt. Ivar selber war der am meisten gehaßte aller Wikinger; auf ihn paßt also der Name *exosus* besonders⁹. In mittelalterlicher Schrift wurde das Wort *exos*⁹ geschrieben; aber das hat man später als *exos* d. h. beinlos deuten können. Eine falsche Deutung in der geschriebenen historischen Überlieferung könnte also diesem romantischen Zunamen zu Grunde liegen; ein ganz analoger Fall ist die Veränderung des Namens Ali = Anulo in Hringr, wo das Zwischenglied das lateinische Wort

⁶ Vgl. Sakses Oldhistorie, S. 95.

⁷ Vgl. Neophilologus VII, S. 23—35.

⁸ Man findet es schon bei Asser, ad annum 871.

⁹ Simeon von Dunhelm nennt Halfdan *exosus* (*Hist. Dun. Eccl.* c. XIII).

anulus war. In Arngrim Jónssons Auszug der *Skjoldungasaga* lesen wir auch: *Ivarus exos manus tantum ossibus praeditas habuisse fertur, caetera exos*¹⁰. Diese Deutung des Namens würde eine Stütze für unsere Auffassung abgeben, daß die Sage sich aus der Chroniküberlieferung entwickelt habe und daß Klosterbrüder, der lateinischen Sprache und der Geschichte kundig, sie anfänglich gepflegt haben.

In Verbindung mit der Herrschaft Ivars, die die Strophe des *Háttalykill* als hart schildert, erzählt die *Ragnarssaga*, daß er auf seinem Sterbebett gesagt haben sollte, daß er dort begraben werden müsse, wo Feinde zu fürchten seien. Nach diesen Worten wurde gehandelt und sein Grabhügel im Süden Englands errichtet. Die Geschichte meldet, daß Harald Sigurdsson, als er nach England kam, auf diesem Zuge gefallen ist: er hatte das Unglück, in die Nähe von Ivars Grab zu kommen. Aber Wilhelm der Eroberer ließ sich durch nichts abschrecken; er ließ den Hügel öffnen, sah, daß der Leichnam noch unverwest war, und ließ ihn in einem großen Feuer verbrennen¹¹.

Man erkennt leicht, auch in diesem nordischen Gewande, die keltische Sage von Vortigern¹². Es ist sehr unwahrscheinlich, daß dieser Zug auf literarischem Wege in die skandinavische Sage gekommen sei. Eher konnte man sich die Verhältnisse so denken, daß auf englischem Boden die Normannen von einem derartigen Grabhügel reden gehört haben und daß damals der daran geknüpfte Aberglaube noch lebendig war. Schon die Mitteilung, daß dieser Hügel eine Rolle in der Geschichte Haralds und Wilhelms gespielt habe, führt uns auf den Gedanken, daß sie auf englische Überlieferung zurückgehe. Auch die Vorstellung, daß ein Ivarshügel die Feinde von England verscheucht habe, wird von einem in England ansässigen Normannen herrühren; nur ein solcher konnte den Wikingerführer Ivar als einen Schutzgeist des englischen Volkes betrachten¹³.

Nachdem in einigen Strophen, welche nur stereotype Redensarten enthalten, die Namen von Björn und Sigurd erwähnt sind, geht das Gedicht auf Hvidserk über. Weil dieser Name in den späteren Formen der Ragnarssage vorkommt und auf einen Sohn Ragnars hindeutet, hat man gemeint, daß auch der *Háttalykill* schon diese Form voraussetze. Das braucht aber gar nicht so zu sein. Denn er wird in unmittelbarem Zusammenhang mit Svipdagr erwähnt und gehört also mit dieser Sagenfigur in die Überlieferung von Hrólfr Kraki. Man kann die Frage aufwerfen, ob nicht gerade die Stelle, welche dieser Hvidserk in dem *Háttalykill* unmittelbar nach den Ragnarssöhnen eingenommen hat, vorbildlich für die spätere Sagentradition gewesen sei.

¹⁰ Vgl. A. Olrik, Aarbøger 1894, S. 83.

¹¹ *Ragnarssaga* c. 18. Vgl. die *Göngu-Hrólfs saga*, FAS. III, 344—348.

¹² Nennius § 44, und Galfrid von Monmouth VI, 14.

¹³ Es ist bemerkenswert, daß Gaimar in seinem *Lestorie des Engles* Vs. 3147—3153 von einem Vbbelawe erzählt. War an diesen Hügel eine ähnliche Volkssage geknüpft worden?

Fassen wir unsere Ergebnisse zusammen, so hören wir von den Heldentaten der folgenden Personen: Ragnar, Ivar, Björn und Sigurd. Das stimmt merkwürdig gut zu Aris Isländerbuch, denn dort werden auch nur die beiden Ragnarssöhne Ivar und Sigurd erwähnt; Björn aber gehört zu dem fränkisch-normannischen Sagenkreis. Von Ivar weiß der *Háttalykill* etwas ausführlicheren Bescheid, das ist also der northumbrischen Überlieferung entnommen. Das Gedicht bietet uns nicht das Bild einer reichentwickelten Sage; wir können den großen Aufschwung, welchen sie bald in der norwegisch-isländischen Sagenbildung nehmen sollte, noch nicht ahnen — im Gegenteil, wir stehen hier allem Anscheine nach noch am Anfange der Sagenentwicklung.

Es ist also anzunehmen, daß diese Sagenbildung auf den Inseln des Westmeeres vor sich gegangen ist; auf den Orkaden scheint sie besonders gerne gepflegt worden zu sein: dafür zeugt schon der *Háttalykill*, aber nicht weniger wichtig ist der Runenstein von Maeshowe. Dort steht zu lesen; *sia bohr uar lapin hælr loþbrokar, synir þanar þeir uoro buater*. Außer diesem Satze enthält die Inschrift: „Jerusalem-pilger haben den Orkhügel gebrochen. In nordwestlicher Richtung liegt viel Gut verborgen, das dort liegen geblieben ist. Viel Geld liegt hier verborgen. Simon Sigr (idssohn?) ritzte die Runen.“ Gustav Storm hat die Meinung geäußert, daß die Räuber, welche die Inschrift gemacht haben, zu den Pilgern, die im Winter 1152—3 sich auf den Orkaden befanden, gehört haben. Dieser Stein wäre also ein altes Zeugnis für die Verbreitung der Loðbróksage in Norwegen und auf den Orkaden.

Steenstrup betrachtet diese ganze Inschrift als nur loses Gerede¹⁴. Aber man könnte es kaum eine Erklärung nennen, wenn ein Unbekannter auf eigene Faust eine lügenhafte Mitteilung mit Bezug auf die Loðbróksöhne eingeritzt hätte. Es muß doch wohl einige Veranlassung dazu gegeben haben, daß er gerade diese Namen wählte. Ich bin deshalb der Meinung, daß die dortige lokale Überlieferung den Namen Loðbróks mit diesem Hügel verbunden hat. Weshalb und auf welche Weise ist schwer, wo nicht unmöglich zu sagen: Volkssagen können auf so vielen und wunderlichen Wegen entstehen. Aber uns kommen doch die Hügel, welche in England nach Ivar und Ubbe benannt worden sind, in den Sinn. Wiewohl uns keine Sage über diesen Maeshowe mitgeteilt wird, welche wie mit Ivars Grabstätte, so auch mit ihm eine Volk und Land beschützende Kraft verknüpfte, so ist es doch wohl nicht ohne Bedeutung, daß dieser Hügel einmal ein wichtiger Kultort gewesen ist. Und was noch die Inschrift betrifft, gerade in der genauen Mitteilung, daß der eine Hügel älter sei als der andere, sehe ich das deutliche Merkmal einer festen, lokalen Volkssage. Es läßt sich aber nicht näher bestimmen, wie alt diese war und welcher ihr Inhalt war. Nur ersehen wir, daß Loðbrók auf den Orkaden bekannt gewesen ist, und weil er selbst niemals dorthin gekommen ist, kann die Sage nicht dort als eine einheimische Er-

¹⁴ Normannerne II, S. 386 ff.

innerung an seine Wirksamkeit entstanden sein, sondern muß nachher dorthin verpflanzt worden sein. Dieser Runenstein ist mithin ein Zeugnis für das Bekanntsein der Loðbróksage auf den Orkaden, wofür auch die literarischen Bestrebungen des Orkadenjarls Rognvald ein Beispiel lieferten.

In diese selbe Zeit, in die Mitte des 12. Jahrhunderts, fällt noch ein anderes merkwürdiges Zeugnis für die Existenz der Ragnarssage; ich meine das Itinerarium des Abtes Nicolaus. Aber diese isländische Quelle wird besser in Verbindung mit der literarischen Ragnarssage behandelt werden, weshalb wir sie hier nur vollständigkeithalber erwähnen.

So weit uns die Überlieferung einen Einblick in die Sagenentwicklung vergönnt, können wir bis in diese Zeit das allmähliche Emporwachsen der Sage verfolgen. Wenn uns die Ragnarssage wieder vor die Augen tritt, ist es in der Form einer weitverzweigten, üppig blühenden literarischen Tradition.

II. DIE ENTWICKLUNG DER WESTNORDISCHEN SAGE

A. Die Anfänge der Sagenbildung in Northumbrien

Die Betrachtung der historischen Zeugnisse für die Taten der Ragnarssöhne läßt uns eine Reihe von Sagenbildungen erkennen, welche sich in der fränkisch-normannischen und northumbrischen Überlieferung entwickelt haben¹⁵. In der einheimischen skandinavischen Tradition können wir nur leise Spuren einer Ragnarssage finden, im eigentlichen Stammlande der Ragnarssöhne, in Dänemark, kann man von einer Tradition kaum reden, weder bei den Chronikschreibern, noch im Volke. Es ist bezeichnend, daß die geschichtlichen Quellen vor Saxo den später so berühmten Wikingerhelden Ragnar nicht in die Königsliste aufgenommen haben.

Zu dem festesten Bestand der Sage gehört die Erzählung von Ragnars Tod und Ivars Rache; schon die ältesten Zeugnisse für die Sage nehmen gerade auf diese Ereignisse Bezug. Der Schauplatz der Begebenheiten ist Northumberland, ein Umstand, der für diesen Teil der Sage eine einheimisch-skandinavische Überlieferung höchst unglaublich erscheinen läßt. Nun ist darauf zu achten, daß Ivar, der die Hauptfigur des Schlußteiles ist, als ein verschlagener, sich schlau beherrschender Diplomat dargestellt wird. Das ist nicht in Übereinstimmung mit der gewöhnlichen altnordischen Auffassung von Wikingerfürsten, aber es sind gerade die englischen Quellen, welche auf seine Verschlagenheit den vollen Nachdruck legen. Heinrich von Huntendon erzählt, daß Ivar, als er einmal von einer Übermacht umzingelt war, *vulpeculari astutia verbisque delinitis* einen Waffenstillstand zu schließen gewußt hat¹⁶.

¹⁵ Vgl. meinen Aufsatz im Arkiv för Nordisk Filologi XLIV, 1928, S. 117—163.

¹⁶ Auch Florentius Wigorniensis (ad 864) redet von *vulpino more*; das bedeutet in seinem Mund nur gemeine Unzuverlässigkeit, aber in Huntendons Erzählung nähert es sich schon mehr dem Begriffe der Schlaueit.

Es ist begreiflich, daß die Sage diese Seite von Ivars Wesen mit Nachdruck hervorgehoben hat. Sie bestrebt sich offenbar, die Ansiedlung der Dänen als etwas Unschuldiges, fast Gesetzmäßiges darzustellen. Einmal war die Ermordung Ellas eine nicht nur verzeihliche, sondern sogar gebotene Vatrache; zweitens hat Ivar, der eigentliche Stammherr der dänischen Okkupation, sich an dieser in den Augen der englischen Bevölkerung schändlichen Mordtat nicht beteiligt; drittens hat er sogar auf ganz gesetzlichem Wege das Land erworben. Und alle diese Versuche, die Herrschaft Ivars soviel wie möglich von dem Vorwurf der ungesetzmäßigen, brutalen Besitzergreifung zu säubern, sind nur erklärlich in einem Milieu, wo die Einwanderer die feindliche Gesinnung des Volkes zu beschwichtigen wünschten.

Der northumbrische Ursprung der Sage wird aber durch das Dido-Motiv außer Zweifel gestellt. Denn es handelt sich hier nicht nur um eine lokale Sage, welche die Entstehung der Stadt York zu erklären versucht, sondern sie ist zudem mittelbar oder unmittelbar aus Galfrid von Monmouth entnommen, der dieselbe Geschichte von Hengest erzählt und der sie in der Aeneide gelesen hat. Dieses Quellenverhältnis beweist für das erste, daß die Überlieferung von Ivar nicht volkstümlich ist, sondern sich auf schriftliche Quellen stützt. Es deutet aber auch darauf hin, daß die Ausbildung dieser Sage auf northumbrischem Boden stattgefunden hat, und weil sie an die Person Ivars geknüpft wurde, in einem skandinavischen Kreise. Die Übertragung dieser keltischen Sage auf einen dänischen Wiking kann noch dadurch erleichtert worden sein, daß das Schloß, welches auf dem von Hengest mittels dieser List erworbenen Gebiet gestiftet wurde, den Namen Thancastre bekam, den man später leicht als Dänenschloß hat deuten können¹⁷.

In dieser Hinsicht ist die Tatsache, daß mehrere Züge der skandinavischen Sage in englischen Quellen wiederkehren, sehr bezeichnend. In der Chronik von Matthäus von Paris steht eine sehr ausführliche Geschichte von den Loðbróksöhnen, in der wir folgende, an die nordische Sage gemahnende Züge finden: Ivar und seine Brüder kommen nach England, nachdem sie die Nachricht von der Ermordung ihres Vaters erhalten haben, und auf ihrer Meerfahrt werden sie von Stürmen irregeführt. Gleichfalls wird in der skandinavischen Überlieferung die Todesnachricht an die Loðbróksöhne geschickt, und ein Schiffbruch wird in Verbindung mit Ragnars Zug nach England erwähnt. Auch Ivars Rolle als die eines Verräters kann man aus der northumbrischen Tradition herleiten, denn die irischen *Three Fragments* erzählen, daß König Ella durch den Verrat und den Treubruch eines jungen Mannes seines Volkes getötet wurde. Natürlich kann dieses irische Zeugnis nicht auf die skandinavische Form der Ivarsage Bezug nehmen; somit dürfen wir annehmen, daß die northumbrische Überliefe-

¹⁷ Thancastre erklärt Galfrid als „castrum corrigiae“. Usher nennt das Schloß nur Dancastre, was man doch wohl nicht anders als „Dänenschloß“ verstanden haben wird.

rung schon den Verrat kannte. Nur wurde im Verlaufe der Zeit der junge Mann des eignen Volkes zu einem verräterischen Eindringling verwandelt und hierdurch der Weg zu Ivars List bereitet.

Wir werden von verschiedenen Seiten zu der Annahme gedrängt, daß Ivars Vatrache auf northumbrischem Boden entstanden ist. Sie erzählte anfänglich den Tod Ragnars, die Nachricht an die Söhne, Ivars List und schließlich die gewalttätige Eroberung des Landes. Es ist nicht möglich festzustellen, wie weit die Sage schon ausgebildet war, aber einige Erwägungen lassen sich doch aufstellen. Die Äußerung der seelischen Empfindungen durch bloße Gebärden als Beweis der Selbstbeherrschung ist in der isländischen Saga ein fast formelhafter Zug; er mag aber auf irische Vorbilder zurückgehen, wie die Geschichte der Schlacht von Mag Mucrime zu beweisen scheint. Denn dort wird erzählt, daß Luguaid, als in seinem Beisein die Nachricht von seiner Niederlage mitgeteilt wird, die Schachfiguren, welche er in der Hand hielt, krampfhaft zusammenpreßte¹⁸.

Es ist deshalb wohl Herrmann zuzustimmen, der behauptet, daß dieser Auftritt, welcher zweifellos irischen Mustern nachgebildet ist, ein Beweis mehr dafür sei, daß die Wikingersaga von Ragnar entweder von England ausgegangen oder über England den Isländern vermittelt sei¹⁹.

Die northumbrische Sage ist noch ausschließlich eine Sage von den Ragnarssöhnen, aber gar nicht eine eigentliche Ragnarssage. Ich habe schon früher²⁰ darauf hingewiesen, daß die spätere Sagenentwicklung bestrebt war, die Person Ragnars mehr in den Vordergrund zu schieben. Das ergab sich deutlich aus einer Betrachtung des Teiles der Sage, welcher die Züge gegen König Eysteinn von Schweden behandelt. Denn während die Ragnarssage es so vorstellt, als geschähe dieser Zug mit Ragnars Willen, betrachtet der *Ragnarssonabáttir* ihn gerade als gegen ihn gerichtet. Übrigens jedoch stimmen die beiden Darstellungen in den Einzelheiten miteinander überein. In beiden finden zwei Kriegszüge statt; der eine wird von Eirek und Agnar unternommen, der andere ist ein Rachezug für ihren Tod, an dem sich die übrigen Söhne und Aslaug beteiligen. In beiden Zügen spielt die schreckliche Kuh Sibilia eine Rolle, aber nur in dem zweiten Zug greift sie tätig in die Handlung ein. Die ganze Geschichte gipfelt in der Tötung des Ungeheuers durch den knochenlosen Ivar.

Eine ähnliche Geschichte steht in dem 8. Kapitel der *Ragnarssaga*. Hier soll die Stadt Hvítabær erobert werden, ein sehr schwieriges Unternehmen, da die Bewohner zwei Kälber besaßen, welche durch ihre schreckliche Zauberkraft alle Gegner besiegten. Es gelingt Ivar, sie zu töten, indem er sich ihnen auf einem Schild entgegen tragen läßt und mit seinen Pfeilen die Ungeheuer tötet. Während des nun folgenden allgemeinen Kampfes wird

¹⁸ S. Bugge, Norsk Sagaskrivning og Sagafortælling i Irland, S. 206—207.

¹⁹ Die Heldensage des Saxo Gramm. II, S. 655.

²⁰ Studien over Færøske Balladen, Haarlem 1915, S. 194.

Rognvald, den die Brüder seiner Jugend wegen anfänglich nicht hatten mitnehmen wollen, getötet und endlich die Stadt erobert.

Die Erzählung, in welcher der schwedische König Eysteinn und seine Kuh Sibilia auftreten, ist offenbar eine Doublette von dieser Geschichte. Olrik²¹ hat angenommen, daß die Hvítabær-Erzählung ein späteres Einschleßel sei. Es ist ganz richtig, daß die Motive in dieser Episode einen durchaus jungen Charakter tragen und sich mit den märchenhaften Zügen in den fornaldarsagas vergleichen lassen. Aber die Figur des Rognvald und die Beziehung auf die Stadt Hvítabær sind hiermit noch nicht erklärt. Gewöhnlich wird Hvítabær mit einem Ort in Schonen identifiziert, aber es ist zu bemerken, daß an der Ostküste Englands ebenfalls eine Stadt Whitby liegt, welche weit bedeutender als die schwedische Ortschaft ist. Es wäre zu erwägen, ob in dieser Sage, welche so viele Verbindungen mit Northumbrien aufweist, nicht gerade diese Stadt gemeint wird.

Rognvald kommt in der *Ragnarssaga* nur hier vor; der þátrr kennt ihn gar nicht, und in den historischen Quellen wird er nirgends erwähnt. Aber es hat in der northumbrischen Geschichte ein Wikingerführer namens Rognvald im Anfang des 10. Jahrhunderts eine bedeutende Rolle gespielt. Im Jahre 919 eroberte er York und behielt das ganze umliegende Gebiet bis zu seinem Tode 921; da erst gelang es dem König Edward, Northumbrien zurückzuerobern. Auch die *Krákumál* scheinen darauf hinzuweisen, daß die Kriegstaten dieses Wikingerführers mit der Sage von Ragnar verbunden wurden²².

Es ist deshalb nicht unwahrscheinlich, daß anfänglich die northumbriische Stadt Whitby gemeint war, daß später aber, als die Sage in Skandinavien gepflegt wurde, die Geschichte auf die schwedische Ortschaft gleichen Namens übertragen wurde. Und eine weitere Folge war, daß man nun auch einen Zug gegen den schwedischen König hinzudichtete. Betrachten wir nun die Episode von Eireks und Agnars Kriegszug, so sehen wir, daß die Kuh Sibilia nur eine Rolle im zweiten Teile der Geschichte, in Ivars Rachezug, spielt, während sie im ersten Teil der Erzählung ein ausschließlich dekoratives Motiv ist. Es ist deutlich, daß der Kampf mit dem schwedischen König ein Ganzes bildet, das nur lose mit den übrigen Ereignissen verbunden ist, und daß der zweite Teil eine noch mehr ins Abenteuerliche gesteigerte Variante der Hvítabær-Geschichte ist.

B. Die Wikingerzüge der Loðbróksöhne in Mittel- und Süd-Europa

Der *Ragnarssona þátrr* (*Hauksbók* S. 464) enthält über diese Züge eine knappe Notiz, welche fast ganz Geschichte ist. Ja, wir sehen, daß die historischen Quellen viel mehr Ausschmückung zeigen, und wenn wir neben die

²¹ Sakses Oldhistorie II, S. 98.

²² Vgl. Neophilologus XIII, S. 56 ff.

gedrängte Kürze des þátts die ausführliche Darstellung der Saga legen, so scheint es kaum zweifelhaft, daß der þátrr stark gekürzt hat.

Die Saga betrachtet Ivar als den Führer der Wikingermacht, welche die Mittelmeergestade heimsuchte. Nachdem das ganze Frankenreich erobert worden war, belagert er die Stadt Vifilsborg; anfangs gelingt es Ivar nicht, die Burg zu erobern, aber schließlich öffnet eine Kriegslist ihm die Tore. Von hier ziehen die Wikinger nach Luna, das ihnen sogleich in die Hände fällt. Sie fassen nun den Plan, Rom heimsuchen, aber ein Pilger mit eisernen Schuhen hält sie davon ab, indem er ihnen aufbindet, daß diese Stadt in allzu großer Entfernung liege. Nun kehren die Räuber nach ihrer Heimat zurück.

Wenn wir diese Erzählung mit der historischen Überlieferung vergleichen, fällt es auf, daß trotz einer gewissen Übereinstimmung im allgemeinen ein erheblicher Unterschied in den Details vorliegt. Ich zähle unter diesen als die wichtigsten auf:

1. Die Eroberung von Vifilsborg wird ausführlich erzählt; die schweizerische Burg gilt als die stärkste und unbezwingbarste aller fränkischen Städte. — Die historische Überlieferung hat nichts der Art.

2. Die Eroberung von Luna geschieht ganz prosaisch, während die Chroniken eine schöne Geschichte darüber zu berichten wissen.

3. Die Wikinger wünschen Rom zu erobern, werden aber von einem frommen Mönch davon abgehalten; in der Chroniküberlieferung meint Hasting anfänglich, daß Luna Rom sei, und als er seinen Irrtum einsieht, gibt er seinen Plan, Rom zu gewinnen, auf.

4. Die Führer sind Ivar und seine Brüder statt Hasting und Björn.

Von größter Bedeutung ist die Tatsache, daß das Interesse der sagenhaften Überlieferung sich von Luna nach Vifilsborg verlegt hat. Man kann aber nicht sagen, daß man einfach auf einem gewissen Punkte der Sagenentwicklung den Namen Vifilsborg an Stelle des Namens Luna gesetzt habe, denn die Belagerungen dieser Städte sind in allen Einzelheiten durchaus abweichend. Es hat sich also einmal eine selbständige Tradition in Hinsicht auf die Eroberung von Vifilsborg gebildet, die nachher die Luna-Überlieferung verdrängt hat.

Auf die Frage, wo sich diese Vifilsborgsage hat bilden können, kann die Antwort nur lauten: in der Umgebung eben dieser Stadt, und da die Wikinger diese niemals erobert haben, kann es auch keine schweizerische Sage gewesen sein.

Hier kann uns das schon erwähnte Itinerarium des isländischen Abtes Nicolaus die gewünschte Aufklärung geben. Er berichtet, daß es von Solothurn eine Tagesreise nach Vifilsborg ist, eine große Stadt, bis die Lodbrók-söhne sie zerstörten. Es ist das Verdienst Storms, die verschiedenen Sagen, welche sich an den Verfall dieser ehemals blühenden Stadt (Avenches oder

Wiflisburg genannt) knüpften, mitgeteilt zu haben²³. Die bedeutendste Stelle ist die sog. Chronik von Fredegar, wo man liest, daß die Alemannen unter Anführung eines gewissen Wibil die Stadt Aventicum zerstört hatten. Schütte glaubt, daß die Verbindung dieser Sage mit den Loðbróksöhnen von Nicolaus hergestellt wurde, indem er Alemannen mit Askmannen verwechselte. Aber auch in diesem Fall muß es doch eine besondere Veranlassung zu dieser Kombination gegeben haben. Vifilsborg war im Mittelalter ein wichtiger Knotenpunkt von Pilgerstraßen; die skandinavischen Pilger kamen an dieser Stadt vorbei und verblieben dort eine Nacht in einem der für Rompilger errichteten Spitäler. In den Kreisen dieser Menschen fand eine Erzählung von Kriegstaten, welche berühmte Helden ihres Volkes verübt haben sollten, gewiß Anklang. Die Stadt war, wie dort die Überlieferung lautete, früher von wilden Barbaren zerstört worden; man wußte, daß die Wikinger in dem fränkischen Reiche entsetzliche Verheerungen angerichtet hatten, und die fränkischen Geschichtsbücher nannten als den grausamsten aller Ivar, den Sohn Loðbróks. Das war alles, aber das war genug, um eine Sage entstehen zu lassen, derzufolge die Loðbróksöhne diese Stadt verwüstet haben sollten.

Die Erzählung von Vifilsborg kann nicht schon früh in der Überlieferung von den Loðbróksöhnen sich entwickelt haben, denn der Name Wifelsburg tritt nicht eher als im Anfang des 12. Jahrhunderts auf; in älteren Urkunden wird immer von Wibele oder Wifisgau geredet²⁴. Das macht es ausgeschlossen, daß hier eine ältere fränkische Überlieferung die Quelle der Erzählung in der nordischen Saga gewesen ist.

Die andere Stelle in dem Itinerarium, welche für die Sagengeschichte wichtig ist, hat Beziehung zu Luna. In der Nähe liegen die Lunasände, öfters in den Chroniken als die Lunigiana erwähnt; einige sagen, berichtet Nicolaus, daß dort der Schlangengarten war, wo Gunnar hineingeworfen wurde. Man hat nirgends etwas nachweisen können, das diese Notiz bekräftigt. Aber das nimmt dieser Stelle keinesfalls ihren Wert. Es ist auffallend, daß sich an diese Stadt, welche gerade in der fränkischen Geschichtsschreibung mit den Kriegstaten der Loðbróksöhne verbunden war, nicht eine Tradition von Ragnar oder Ivar geknüpft hat; aber als einmal die Nibelungenhelden das lokale Interesse an sich gezogen hatten, mußte natürlicherweise die ganze Sage von Lunas Eroberung durch Hasting fortfallen. So begreifen wir, daß Luna in der skandinavischen Ragnarssage unbekannt geblieben ist.

Wenden wir uns nun wieder der geschriebenen Sage zu. Wie bemerkt, geht die Erwähnung des Stifters der Stadt Vifils mittelbar auf Fredegars Chronik zurück. Die weitere Ausschmückung der Geschichte ist ganz in Übereinstimmung mit dem mittelalterlichen Geschmack. Hierzu gehört das Motiv, daß die Bewohner der bedrängten Stadt zum Spott den Belagerern

²³ Kritiske Bidrag usw., S. 127. Vgl. auch Schütte in Danske Studier, 1912, S. 181.

²⁴ Vgl. Förstemanns Namenbuch II, 2, S. 1297.

kostbare Gewänder vorhalten²⁵, oder die Kriegslist des wandernden Waldes²⁶. Der Zug, daß der Pilger seine abgenutzten eisernen Schuhe vorzeigt, um den Wikingern zu beweisen, wie weit Rom noch entfernt sei, kehrt in Erzählungen von sehr verschiedener Art wieder; hier dürfte die Quelle eine christliche Legende gewesen sein²⁷, da ja auch in der Erzählung von der Eroberung von Vifilsborg der Einfluß von Pilgersagen angedeutet wurde. Wir dürfen deshalb schließen, daß die ganze Partie der Ragnarstradition, welche die Kriegszüge in dem südlichen Europa behandelt, in den Kreisen der Rompilger entstanden ist und daß diese solche Sagen nach dem Norden heimgebracht haben. Das Itinerarium von Nicolaus gibt dafür einen schönen Beweis, und zu gleicher Zeit ersehen wir, daß es verschiedene Erzählungen dieser Art gegeben hat, die sich an mehreren Etappen auf dem Pilgerwege nach Rom gebildet hatten. Es sind auch meistens nur ganz schlichte Ortssagen, welche lose für sich bestanden und an geographische Merkwürdigkeiten geknüpft wurden.

Sie müssen an solchen Stellen entstanden sein, wo die skandinavischen Pilger zusammenkamen, und es ist daher verständlich, daß es vorzüglich die großen Knotenpunkte der Pilgerstraßen sind, Avenches und Luna. Es waren dort wahrscheinlich Spitäler, in denen besonders die nordischen Pilger aufgenommen wurden. Das Itinerar erwähnt zu wiederholten Malen Hospize als Endpunkte einer Tagereise. Von Knut dem Großen und Erik Svensson wird erzählt, daß sie besonders für die skandinavischen Pilger Spitäler gestiftet haben²⁸.

Es waren Mönche, die hier den vorbeiziehenden Pilgern derlei Anekdoten erzählten; das Itinerarium gibt uns einen dürftigen Einblick in diese Sagenwelt, welche wohl an noch mehr Orten auf dem langen Weg von Alborg nach Rom geblüht haben wird. Die schönen Ausführungen Bédiers finden hier eine ganz unerwartete Bestätigung; es wurden zweifelsohne der Pilgerstraße entlang mancherlei Sagen und Legenden erzählt, die allmählich zu literarischen Bearbeitungen Anlaß geben konnten. Nur ist es zum Unterschied von dem von Bédier gezeichneten Hergang in Frankreich bemerkenswert, aber in Hinsicht auf die besonderen Verhältnisse der skandinavischen Pilger zu den örtlichen Sagen leicht verständlich, daß diese die unterwegs gehörten Erzählungen in ihre Heimat überführten und daß hier erst die literarische Ausbildung stattfand.

²⁵ Vgl. z. B. F. Jónsson, Lit. hist. II, S. 793.

²⁶ Die Kriegslist ist ungemein häufig in der Dichtung und in der Wirklichkeit. Für die frühmittelalterliche fränkische Tradition vgl. *Gesta Regum Francorum* und *Aimoin* (in der Geschichte des Krieges von Fredegunde und Childebert).

²⁷ Das Motiv finden wir z. B. in der Ahasveruslegende und in einer weitverbreiteten Teufelssage, vgl. Köhler, Kleinere Schriften 1, S. 575.

²⁸ *Knytlingasaga* c. 17 und 74; P. Riant, *Expéditions et Pèlerinages des Scandinaves en Terre Sainte au temps des Croisades*, Paris 1865, S. 59—60.

C. Die Sage von Ragnar

Es erhebt sich nun die Frage, wie sich die eigentliche Ragnarssage gebildet hat. In der historischen Tradition waren fast keine Anhaltspunkte für weitere Sagenbildungen zu finden, und merkwürdigerweise blieb der Kriegszug in den Gebieten der Seine ganz außer acht, als die sagenhafte Überlieferung sich entwickelte. In Northumberland entstand eine Sage über seinen Tod, der, wiewohl durchaus unhistorisch, sich einer besonderen Beliebtheit erfreut hat. Der Zug Ragnars gegen England und der darauf erfolgte Tod ist der älteste erreichbare Teil seiner Sage.

Was die westnordische Tradition weiter zu erzählen weiß, macht einen recht dürrtigen Eindruck. In den meisten Fällen ist er nicht an den Begebenheiten beteiligt, und der Erzähler beschreibt ihn zuweilen als ruhig daheim sitzend, während seine Söhne glänzende Siege erkämpfen.

Also bleiben von einer eigentlichen Ragnarssage nur noch die Jugendentaten übrig. Der Kampf mit dem Drachen und die Erwerbung der Þóra Borgarhjǫrtr war die erste Heldentat, sodann folgte das märchenhafte Abenteuer mit Kráka-Aslaug. Es liegt auf der Hand, daß diese nur jüngere Zusätze sind, schnell erfunden, wenn ein Erzähler eine Sage zusammen-dichten wollte. Prof. Schück hat die Sage von Þóra die heroische Loðbrók-sage genannt²⁹; aber das trifft nur insoweit zu, als man damit andeuten will, daß sich typische Elemente der Heldensage mit der Figur Ragnars verbunden haben; aber man darf es keinesfalls so auffassen, als ob sich um die Person Ragnars jemals eine Heldensage gebildet habe.

Es befremdet, daß Ragnar, der typische Wikingerrührer der nordischen Vorzeit, in der Sage fast gar keine Kriegszüge gemacht hat und sogar bei einem Versuche, England zu erobern, einen schmachvollen Tod findet. Man wußte also gar nichts von ihm zu erzählen. Jedoch als sich die Sage von Ragnar und seinen Söhnen breiter entfaltete, waren Dichter und Sagschreiber bestrebt, seine Bedeutung zu steigern, indem sie mehrere ganz oder halb ersonnene Heldentaten an seinen Namen hängten. Das bezeugt Saxo Grammaticus nicht weniger als *Krákumál*. Ich habe diese Quellen andernorts ausführlich behandelt und weise auf die dort gegebenen Erörterungen hin³⁰.

Die Geschichte von Ragnar fängt mit der Sage von Þóra an, welche in der Saga und in den *Krákumál* auf dieselbe Weise behandelt wird. Die Ursache der festen Überlieferung liegt wohl in der Gegenüberstellung dieser ruhmreichen Jugendentat zu Ragnars späterem Tode in der Schlangengrube. Und man darf gerade dieses Zusammenhangs wegen auch wohl annehmen, daß die Erwerbung der Þóra den ältesten Teil der Jugendgeschichte Ragnars bildet.

²⁹ Svenska Fornminnesföreningens Tidsskrift XI, 1902, S. 131 ff.

³⁰ Die *Krákumál* wurden behandelt Neophilologus XIII, S. 51—60 und S. 123—130; Saxos Darstellung in den Acta Philologica Scandinavica II, S. 115—149.

Die Erzählung ist auf einigen Motiven des Zwei-Brüder-Märchens³¹ aufgebaut, nur wird der Held nicht mittels der ausgeschnittenen Zunge, sondern durch einen Teil der Lanze, der in dem Körper des Ungeheuers steckengeblieben ist, gefunden. Die mit dem Märchen am meisten übereinstimmende Form bietet der färöische *Ragnarstáttur*, während die Saga einige wenige glückliche Änderungen aufweist³². Vielleicht hat der Verfasser dieser Geschichte den Verlauf der Ereignisse nur sehr oberflächlich gekannt; es wäre aber auch möglich, daß er das Märchen dem isländischen Geschmack hat anpassen wollen; darauf könnte die Bedeutung der *vísa* für die Entdeckung des Helden hinweisen.

Der Ausgangspunkt für diese Sagenbildung war natürlich das Verlangen, den wunderlichen Namen Hoðbrók zu erklären. Es bedeutet ursprünglich nichts anderes als einen rohen, ungeschlachten Wiking, der in zottigen Tierfellen einherschritt³³. Die *fornaldarsagas* haben einen solchen Held zum Typus erhoben; die *loðkápa* gehört zum gewöhnlichen Attribut³⁴. Zuweilen wird dieser *kápa* eine Art schützender Zauberkraft zugeschrieben, wie in der *Anssaga bógsveigis*. Aber da Ragnar nach diesem Kleidungsstücke benannt wurde, mußte es damit eine besondere Bewandnis haben, und so verlangte die Logik der Sage eine Erzählung, die das erklärte. Wir lesen nun, daß durch eine besondere Behandlung diese Kleidung den Helden unverwundbar machte, und es ist sehr bezeichnend, daß in der Darstellung der Saga nicht die Hose den Held gegen das Drachengift schützt, sondern der Mantel³⁵. Das beweist wohl am deutlichsten, daß die ganze Geschichte nicht eine ursprüngliche Einheit gebildet hat, sondern recht stümperhaft zusammengeflochten worden war.

Ragnar behandelt die Kleidung mit Teer und Sand; und doch erzählt die Saga das wieder ganz ungenau; sie berichtet ja, daß Ragnar vor seiner Abfahrt die Tierfelle in Teer kochen läßt und daß er später, in Gautland angekommen, sich im Sande wälzt. Das wird keinen sonderlichen Erfolg gehabt haben. Der Hergang war natürlich dieser, daß er die Kleidung, während der Teer noch flüssig war, in den Sand legte, damit beim Trocknen

³¹ Grimm Nr. 60; vgl. Bolte-Polivka III, S. 528—556.

³² Vgl. meine Studien over Færöske Balladen, S. 121 ff.

³³ Man hat den Namen auch erklären wollen als eine Art volksetymologische Umbildung des englischen Wortes *leoðbroga* (= Leuteschrecker), das eine *kenning* für Kampffahne war. Da die Stelle in Asser, wo von den Töchtern Loðbróks die Rede ist, gerade von einer Fahne berichtet, so scheint das diese Erklärung zu stützen. Es ist jedoch nicht wahrscheinlich, daß ein angelsächsisches poetisches Bild für eine Fahne auf einen Wiking übertragen und später mit einer ganz anderen Bedeutung verbreitet wurde. Der Name Loðbrók hat doch nichts Besonderes an sich. Man denke an den Namen Flóki, der eigentlich Zotte bedeutet, oder an Harald Gráfeld.

³⁴ So die *Ketilssaga Hængs*, FAS II, 132; die *Hjálmþérs ok Ólverssaga* FAS III, S. 478, 503; die *Sturlaugssaga starfsama* FAS III, S. 606.

³⁵ *Ragnarssaga*, S. 118: *þá kemr blóðbogi milli herða bonum ok þat sakar hann eigi, svá blifa bonum klæði þau, sem hann let gjora!*

des Teeres eine asphaltartige Bekleidung entstünde. Die Darstellung bei Saxo ist ganz absurd, denn hier läßt Ragnar die durchnäßte Kleidung beim Eintreten des Frostes von der Kälte erhärten, damit sie undurchdringlich würde. Offenbar liegt hier ein Mißverständnis von Saxo oder dessen Quelle vor, denn es ist wohl nicht anzunehmen, daß hier auf die Vorstellung, derzufolge ein hieb- und stoßfester Berserker frosinn genannt wurde³⁶, Bezug genommen wird.

Wenn sowohl die Saga als die *Gesta Danorum* nicht die richtige Vorstellung der Kampfkleidung Ragnars haben, so war sie zu jener Zeit etwas durchaus Sagenhaftes. Aber wir dürfen annehmen, daß in einer älteren Zeit die skandinavischen Bauern das Mittel gebraucht haben. Es wird von den kleinrussischen Kaufleuten erzählt, daß sie sich gegen die Pestinfektion zu schützen versuchten, indem sie ihr Hemd und ihre Beinkleider mit Teer bestrichen und diese Kleider Monate lang am Körper behielten. In einem russischen Märchen kämpft ein Held mit einem Drachen, nachdem er zwölftausend Pfund Hanf in Teer getaucht und sich dann daraus eine Rüstung gemacht hatte³⁷. Es ist nicht nötig, hier einen direkten Einfluß des russischen Märchens auf die *Ragnarssaga* anzunehmen; wir dürfen aus diesem russischen Brauch schließen, daß auch die alten Nordleute dieselben primitiven Methoden gekannt haben. Man wird aber in diesem Detail nicht etwas Heldenmäßiges, sondern eher etwas Bauernhaftes erkennen müssen.

Die Sage von Ragnars Drachenkampf unterscheidet sich noch durch einen anderen eigentümlichen Zug: die Herkunft des Ungeheuers. Ich meine das Motiv der auf dem Golde wachsenden Schlange. Wiewohl es in der orientalischen Märchenliteratur ein ziemlich geläufiger Zug ist³⁸, wird es in Europa nur selten gefunden. Aus der mittelalterlichen Literatur würde die Silvesterlegende zu nennen sein. Diese erzählt von einem Senator in Rom, der seine Tochter in einen Turm eingeschlossen hatte; einmal brachte man ihr eine Traube, in der ein kleiner Wurm war, der in kurzer Zeit so groß ward, daß er die Jungfrau tötete und seitdem in einer Höhle als eine Art Abgott von den Römern verehrt wurde, bis Silvester ihn aus seiner Höhle führte und in das Innere des Berges bannte. Diese Legende bezeugt jedenfalls das Bekanntsein unserer Sage in der mittelalterlich-christlichen Literatur.

Grundtvig hat schon auf die northumbrische Sage *The Worm of Lambton* hingewiesen. Ein junger Bursche versäumte es, an einem Sonntag in die Kirche zu gehen, und ging stattdessen angeln; er fing aber einen Wurm, schrecklich anzusehen, wie klein er auch war. Er warf ihn in eine Quelle, und da wuchs das Tier schnell so stark heran, daß es die ganze Ge-

³⁶ Vgl. Güntert, Über altisländische Berserker geschichten, S. 17.

³⁷ Vgl. Rambaud, La Russie Epique, S. 490 und 129.

³⁸ Liebrecht, Zur Volkskunde, S. 65ff., hat die persische Sage von Ardschir verglichen; die Übereinstimmungen mit der *Ragnarssaga* sind aber durchgängig von allgemeiner und unbestimmter Art.

gend mit Verderben bedrohte. Viele Ritter versuchten es, das Ungeheuer zu töten, aber es gelang keinem, bis zuletzt der Übeltäter selber, nachdem er auf den Rat einer Hexe einen von Speerspitzen gemachten Panzer angelegt hatte, ihn tötete. Es ist verlockend, in dieser Volkssage, welche in derselben Gegend Englands aufgezeichnet wurde, wo auch die Ragnarssage anfänglich gepflegt wurde, die Quelle der Þóra-Episode zu betrachten. Dennoch gibt es so viele Abweichungen in Detailzügen, daß die beiden Überlieferungen wohl besser als unabhängig zu betrachten sind. Wenn wir aber dieses Märchen in der Silvester-Legende und in einer northumbrischen Sage finden, so dürfen wir annehmen, daß es auch einem norwegischen Verfasser bekannt sein konnte, wiewohl es keine Spuren in der späteren Volksüberlieferung hinterlassen hat.

Die Sage ist also entstanden auf die folgende Weise. Der Name Loðbrók sollte erklärt werden. Das geschah durch die Annahme, daß er einen Kampf bestanden habe, worin er in einer auf primitive Weise mit Teer gehärteten Kleidung stritt. Dieser Kampf fand mit einem Drachen statt; das war ja ein Motiv, das man in den alten Heldensagen häufig genug finden konnte. Die besondere Art des Drachens hat man einem Märchen entlehnt; es ist aber auch sehr wohl möglich, daß dieser Zug erst später hinzugefügt wurde.

Diese Erzählung macht den Eindruck, mehr im Geiste der Heldensage als die späteren märchenhaften Episoden zu sein. Auch der Beiname der zu erlösenden Jungfrau, Borgarhjörtr, hat Anklang an in der poetischen Edda aufbewahrte dichterische Gleichnisse³⁹. Das weist wohl auf eine ziemlich frühe Abfassungszeit dieses Teils der Sage hin. Auf diese Weise war eine poetische Einheit geschaffen, indem Ragnar sein Heldenleben mit einem Drachenkampfe anfang und in der Schlangengrube den Tod erlitt⁴⁰.

Im übrigen hat die Episode in der erhaltenen isländischen Sagafassung sich dem Geschmacke der späteren fornaldarsaga gefügt. Wir befinden uns in einem bekannten Milieu, wo Gautland das Märchenland ist, wo sich derartige Abenteuer abspielen. Der Name Herrauðr wird da auch wohl eine willkürliche Erfindung sein⁴¹.

Nachdem die *Ragnarssaga* den Tod von Þóra erzählt hat, fährt sie mit einer recht märchenhaften Geschichte fort, in der Ragnar Kráka zur Frau

³⁹ Vgl. *Helgakv. Hund.* II, 38: *ēða sa dyrkálfr doggo slunginn er ofri ferr þlóm dyrom oc horn glóa við himin sjálfan* und *Guðr. kv* II, 2: *ēða hjörtr hábeinn um hvossom dýrom*.

⁴⁰ Die Bemerkung Schücks in dem Aufsatz „Til Loðbrokssagan“ in Svenska Fornminnesföreningens Tidskrift XI, 1902, S. 131–140, später wiederholt in Ill. Svensk Lit. Hist.³ I, S. 75, der auf Grund einiger in Öland gefundener und aus dem 7. Jahrhundert stammender Bronzeplatten, welche mit Bildern, die er mit der Loðbrókssage in Verbindung bringt, geschmückt sind, ist im Lichte der bisher gewonnenen Ergebnisse mit Bestimmtheit zurückzuweisen.

⁴¹ Grundtvig hat die Möglichkeit eines Zusammenhangs mit der Þruðo-Episode in *Beowulf* Vs. 1931 ff. angenommen; den König Herrauðr vergleicht er mit dem Hæreð des angelsächsischen Gedichtes. Mir scheinen die Übereinstimmungen zu schwach, um auf sie weitere Kombinationen aufzubauen.

nimmt. Längst hat man in dieser Partie eine Variante des Märchens von der klugen Bauerntochter wiedererkannt, aber wie soll man sich nun die Aufnahme dieses Märchens in die Sage von Ragnar erklären? Hier hat ja dieser Wiking das Heldenmäßige ganz abgestreift, und wir befinden uns ganz und gar in dem Kreise der volkstümlichen Phantasie. Eine Sage, die nach der heroisch anmutenden Þórageschichte unmittelbar in das Märchenhafte verfällt, kann nicht aus einem Guß entstanden sein. In Hinsicht auf diese Episode erheben sich also die Fragen: was war die Veranlassung zur Aufnahme dieses Märchens, und wie soll man sich die Kráka-Aslaug-Figur in dieser Saga und im allgemeinen in der nordischen Heldensage vorstellen?

Es ist eigentlich nur die *Ragnarssaga*, welche die Kráka-Episode enthält. Der *Ragnarssonapáttir* sagt ganz kurz: *Síðan fekk Ragnarr Aslaugar, er sumir kalla Randalín, dottor Sigurðar Fáfnisbana ok Brynhildar Buðladóttur*⁴². Und hiermit wird die Verbindung mit dem Zuge nach Schweden gebildet. Die *Skjöldungasaga* berichtet nur, daß Ragnar sich mit Aslaug verheiratete, ohne die Namen Kráka oder Randalin zu nennen, aber ausführlich berichtet sie den Kampf gegen Eystein. Auch Saxo Grammaticus läßt uns hier im Stich, denn er sagt nur, daß Regnerus mit einer gewissen Swanlogha die Söhne Regnaldus, Withsercus und Ericus erzeugt habe.

Indem die *Ragnarssaga* also den Sachverhalt so darstellt, daß Kráka, Aslaug und Randalin verschiedene Namen für eine und dieselbe Person sind, kennt der páttir nur die Zweiheit Aslaug-Randalin. Unwiderleglich ist die letztere Vorstellung eine bessere. Denn Randalin deutet Aslaug als Walküre an: sie wird nur so genannt, als sie mit dem Landheere zu dem König von Schweden zieht. Das stimmt auch ganz gut zu einer Genealogie, welche sie mit Brynhild verbindet, deren Walkürennatur in der Sage ja so nachdrücklich betont wird. Ein durchaus anderes Gepräge hat aber die *Krákasaga*, die uns ein schönes und schlaues Bauernmädchen vorführt, an welchem der Held Ragnar auf einem seiner Streifzüge hängen geblieben ist⁴³.

Nun hat auch die *Ragnarssaga* noch deutliche Spuren, daß die Kráka-Erzählung ursprünglich nicht in den Zusammenhang gehört. Anfangs betrachtet Ragnar seine Frau nur als das einfache Mädchen, das er in Spangereid heiratete, und sie enthüllt ihm erst ihr hohes Geschlecht, nachdem er sich mit der Tochter Eysteins von Schweden verlobt hat. In meinen „Studien“ habe ich dargetan, daß die *Ragnarssaga* gerade in diesem Teile ganz unursprünglich ist und daß der páttir eine viel geschlosseneren Darstellung hat. Wir kommen auf diesem Grund zu dem Ergebnis, daß die Kráka-Episode in die Überlieferung von Ragnar eingeschoben wurde und daß sie den Zu-

⁴² *Hauksbók*, S. 459.

⁴³ Wenn B. Sijmons, *Versl. en Med. der Kon. Vlaamsche Ac.*, 1910, S. 583 ff., die Begegnung von Ragnar mit seiner späteren Frau für historisch erachtet, so kann ich dem nicht zustimmen. Diese Vorstellung, welche schon von vornherein als sehr unwahrscheinlich zu betrachten ist, wird durch die obigen Ausführungen als unmöglich erwiesen.

sammenhang zerstört hat. Der Zug gegen Schweden kennt nur eine Aslaug-Randalin, und die Figur der Kráka gehört nicht hierher.

Es hat also nur ein Zweig der Ragnarstradition das Krákamärchen aufgenommen. Das Verhältnis zu der volkstümlichen Überlieferung des Märchens von der klugen Bauerntochter habe ich in einer besonderen Untersuchung⁴⁴ behandelt; ich werde nur in aller Kürze die dort erreichten Resultate mitteilen. Es hat sich aus den Varianten ergeben, daß die Verbreitung des Märchens in Skandinavien äußerst dürftig ist; die letzte Welle der Flut, welche dieses Märchen aus dem Osten durch Europa führte, ist an die Felsen Norwegens verschlagen worden. Es ist also merkwürdig, daß gerade hier das Märchen zum ersten Male und schon in so früher Zeit aufgezeichnet wurde.

Die Erzählung der Saga bietet nur den Eingang des Märchens; die späteren Ereignisse nach der Heirat konnten in der Saga natürlich keinen Platz finden⁴⁵. Es ist natürlich nicht beweisbar, aber doch recht wahrscheinlich, daß der Sagaschreiber niemals mehr als die Anfangspartie gekannt habe. Nun ist aber die Form dieses Teils, wie wir sie in der Saga finden, eine sehr eigentümliche. Abgesehen davon, daß die Saga in der Detaillierung ihre eigenen Wege gegangen ist, stimmt auch der Kern des Motivs nicht zu der sonst gebräuchlichen Form. Das Bauernmädchen soll zum Fürsten kommen, indem sie einigen, anscheinend unmöglichen Bedingungen nachkommt. Die Zahl und die Art dieser Bedingungen wechseln in den verschiedenen Varianten des Märchens, aber es gibt einige, welche in so überwiegender Anzahl vorkommen, daß wir diese als die zur Normalform gehörigen betrachten können. Es sind die folgenden: das Mädchen soll kommen, nicht nackt und nicht bekleidet; nicht zu Fuß und nicht zu Pferd; und endlich als die dritte Bedingung eine der folgenden: nicht auf dem Wege und nicht außer dem Wege, oder nicht am Tage und nicht in der Nacht, oder mit einem Geschenk und ohne Geschenk.

Man dürfte erwarten, daß das norwegische Märchen, das ja schon so früh im Mittelalter bezeugt ist, diese Grundform getreu wiedergeben sollte. Die Bedingungen sind hier aber:

1. nicht nackt und nicht bekleidet
2. nicht hungrig und nicht gesättigt
3. nicht allein und nicht mit einem Gefährten.

Wir finden also nur eine Bedingung der Normal-Form wieder. Die zweite Bedingung ist in dem gesamten Material nur spärlich vertreten, am meisten noch in den skandinavischen Ländern, wo die Saga die späteren Volksüber-

⁴⁴ Die Märchen von klugen Rätsellösern, FFCommunications Nr. 73.

⁴⁵ In einem Aufsatz in „Maal og Minne“ 1917, S. 107, sagt Knut Liestøl, daß unter den Märchenzügen, die in die Saga gekommen sind, auch dieser zu nennen ist, daß Ragnar Aslaug verstoßen will, weil er sie von zu geringer Geburt erachtet. Ich glaube nicht, daß das richtig ist, denn die Verstoßung der Kráka kann aus der Saga ganz anders verstanden werden.

lieferungen beeinflußt hat. Übrigens begegnen wir dieser Bedingung nur noch in einpaar norddeutschen Varianten und in einzelnen Aufzeichnungen in den romanischen und slavischen Ländern. Die Weise, in der das Mädchen die Bedingung erfüllt, ist in den außerskandinavischen Varianten auch ganz abweichend von der in der *Ragnarssaga* angeführten. Es ist auch auffallend, daß die Strophe, in welcher Kráka mitteilt, daß sie die gestellten Forderungen erfüllt habe, gerade diese Bedingung nicht nennt⁴⁶:

*mangi er mér í sinni,
mitt er bert þorund eigi,
fylgi þefi ek full gott,
fer ek ein saman, minn.*

Hier wird aber mit deutlichem Nachdruck die dritte Bedingung erwähnt: zu kommen nicht allein und nicht mit einem Gefährten. Diese fehlt nun gerade in der ganzen volkstümlichen Überlieferung⁴⁷. Kráka löst diese Aufgabe, indem sie einen Hund mitnimmt, und das leitet den Gedanken auf eine andere mittelalterliche Erzählung, welche von einem Ritter erzählt, dem sein Fürst die Strafe für einen Frevel erlassen will, wenn er bestimmten Bedingungen nachkommen könne. Es hat auch in der Überlieferung eine Vermischung dieser beiden Erzählungen stattgefunden⁴⁸, und es wäre also nicht zu kühn, anzunehmen, daß auch dasselbe in der Fassung, welche der Darstellung in der Ragnarssage zu Grunde gelegen hat, der Fall gewesen ist. Die eben erwähnte Geschichte ist überdies schon sehr früh bezeugt; sie wird schon in einer Predigt des Ratherius, welche zum 10. Jahrhundert gehört, gefunden. Hier ist die Eingangsformel dieselbe wie in den Schwankbüchern⁴⁹; es wird der Befehl erteilt, alle Greise zu töten; nur einer wird von seinem Sohne verschont und verborgen gehalten, und später gibt er die Lösung der vom König gestellten Aufgabe.

Wie schon bemerkt, ist die skandinavische Volksüberlieferung sehr dürftig. Aber es fällt auf, daß in den schwedischen Varianten gerade diese Eingangsformel steht, daß der König, um einer drohenden Hungersnot vorzubeugen, den Beschluß faßt, die Greise und Schwachen zu töten. Hier ersehen wir also einen Zusammenhang, auf der einen Seite mit dem soeben erwähnten Kreis von Erzählungen, auf der anderen Seite aber auch mit den mittelalterlichen Chronikberichten über das Fortziehen von Bjorn und

⁴⁶ Auch in dem färöischen *Ragnarstätt* werden nur diese zwei Bedingungen gestellt, wiewohl in den Zeilen

*þon keimbur sitt þár og beit í leyk
og byður sín rakka fylgja*

wieder von der Erfüllung dreier Bedingungen die Rede ist. Vielleicht ist hier eine Strophe ausgefallen, siehe meine „Studien“, S. 151.

⁴⁷ Die einzige, schwedisch-finnische Variante, welche sie enthält, ist nur eine Nacherzählung der an. Saga.

⁴⁸ Vgl. FFComm. Nr. 73, III. Teil, Kap. 4, § 1 D.

⁴⁹ Vgl. Hapts ZfdA 8, 1851, S. 21—22.

Hasting. Es wäre also zu erwägen, ob die Quelle der Kráka-Episode nicht eine aus der Kontamination des Märchens von der klugen Bauerntochter und der Geschichte des verschonten und ratgebenden Greises entstandene Erzählung war. Man darf wohl annehmen, daß die in der *Ragnarssaga* auftretende Form des Märchens im großen und ganzen eine ältere Stufe der Überlieferung darstellt als die weit entwickelteren Formen der heutigen Tradition. Die gesamte skandinavische Überlieferung zeigt aber den Einfluß der im Mittelalter beliebten Erzählung des verschonten Ratgebers, weshalb anzunehmen ist, daß hier eine halbliterarische Tradition vorliegt. Inwieweit sie auf eine schon damals sich vorfindende volkstümliche Überlieferung zurückgeht, können wir nicht ermitteln. Da aber die spätere Tradition nicht unmittelbar auf die *Ragnarssaga* zurückgehen kann und auch erheblich von der übrigen europäischen Form des Märchens abweicht, glaube ich eher, daß wir durch die Saga eine der ältesten Formen des Märchens kennenlernen, das also schon früh nach Norden gewandert ist.

Ich kann hier nicht weiter auf die recht verwickelte Geschichte der Entwicklung dieses Märchens eingehen, glaube aber mit Hinsicht auf die Saga eine befriedigende Lösung gegeben zu haben. So läßt es sich auch am besten begreifen, daß die Vorstellung der *Ragnarssaga* sich so sehr von der gesamten volkstümlichen Überlieferung unterscheidet und auch einen so wenig geschlossenen Charakter trägt. Für das letztere nenne ich noch als ein deutliches Beispiel, daß Kráka die erste Bedingung auf doppelte Weise erfüllt: sie wickelt sich nämlich in ein Netz und in ihr lose herabfallendes Haar.

Die Kráka-Episode hat aber noch mehr Züge, die sich nicht aus dem Märchen herleiten lassen. Ich werde vorläufig die Verknüpfungen mit der Sage von Sigurd und Brynhild unberücksichtigt lassen, aber unsere volle Aufmerksamkeit fordert die Geschichte, welche an die Geburt Ivars geknüpft ist. Nachdem die Heirat zwischen Ragnar und Kráka in aller Feierlichkeit geschlossen war, verweigert diese ihrem Ehegemahl das Beilager für die ersten drei Nächte, weil sie etwas Böses, das bevorstehen könnte, befürchtet. Deutlicher spricht sie es darauf in einer Strophe aus:

*beldr ertú bráðr at byrja
þann er bein befir engi.*

Und so geschieht es auch: da Ragnar ihrem Begehren nicht willfährt, erfolgt die Geburt eines Sohnes, der statt der Gebeine nur Knorpeln hat.

Die ganze Episode mündet also schließlich in eine Erklärung des rätselhaften Beinamens *inn beinlaus* für Ivar aus. Das hatten wir auch von vornherein erwarten können; ein solches märchenhaftes Abenteuer wird nicht aufgenommen, falls nicht das Bedürfnis bestanden hätte, etwas Unklares in der Saga zu erklären. Ivars Beiname war unbegreiflich, so erfand man eine eigens darauf zugespitzte Geschichte. Seine körperliche Gebrechlichkeit war die Folge eines Fluches oder einer Nichtbeachtung gewisser Vorschriften.

Alle Schwierigkeiten sind nicht gelöst, wenn wir die Forderung der drei keuschen Ehenächte auf die Geschichte von Sigurds keuschem Beilager zurückführen. Denn wir finden für die eigentümlichen Züge, welche die Ragnarssage charakterisieren, noch keine befriedigende Erklärung. Es ist von der größten Bedeutung, daß wir in einer dänischen Sage eine genaue Variante nachweisen können: in seinem IX. Buche der *Gesta Danorum* erzählt Saxo, daß Thira, die Frau des dänischen Königs Gorm, die Ausübung ihrer ehelichen Pflicht aufgeschoben habe, weil sie das Schicksal ihrer künftigen Kinder zu erforschen wünschte. Als aber Gorm einen Traum, der ihm eine Nachkommenschaft zu verheißen schien, gehabt hatte, gab Thira ihren Vorsatz, die Vollziehung der Vermählung aufzuschieben, auf. Die Quelle dieser Sage wird wohl in der fränkischen Chronik von Fredegar zu suchen sein, wo erzählt wird, daß Childerich in der Hochzeitsnacht auf den Beischlaf verzichtet und dafür in einer Vision die Zukunft seines Geschlechtes sieht. Das Abhängigkeitsverhältnis wird dadurch bewiesen, daß in der dänischen Sage die Frau sich zu enthalten wünscht, aber der Mann den Traum bekommt, während bei Fredegar beide eine und dieselbe Person sind⁵⁰.

Saxo hat nicht, wie Herrmann behauptet hat⁵¹, dieses Motiv aus der Ragnarsdichtung in die Geschichte von Gorm verschleppt. Der Grund der Enthaltung ist ja hier ganz derselbe, wie in der fränkischen Erzählung, während er in der *Ragnarssaga* den anderen Verhältnissen gemäß geändert worden ist.

Es erhebt sich jetzt die schwierige Frage, wie man darauf gekommen ist, die Kráka-Figur in die *Ragnarssaga* einzuführen. Die ersten Kapitel, in denen erzählt wird, wie sie von Heimir nach Spangereid gebracht wurde, sind natürlich noch jünger als die Aufnahme von Kráka in die Saga. Falls wir einen Augenblick die Vorstellung der Saga als eine einheitliche Erzählung auffassen, so fällt es auf, daß Kráka, später als Aslaug anerkannt, einen ganz besonderen Eifer, um den Tod ihrer Stiefsöhne Agnar und Eirik zu rächen, zeigt. Das ist deshalb so merkwürdig, da ja sonst in märchenhaften Erzählungen die Stiefmutter der Typus einer gehässigen und feindlich gesinnten Hexe zu sein pflegt. Wir lesen nun etwas Ähnliches in der

⁵⁰ Das keusche Beilager ist ein sehr häufiges Motiv und so auch das Verzichten auf die ehelichen Rechte, bis eine Bedingung, meistens kirchlicher Art, erfüllt ist. Das kommt in französischen und deutschen Rittergedichten oft vor, vgl. Schneider, Wolfdietrich, S. 288, und Voretzsch, Epische Studien I, S. 273f. Für die Erklärung dieses Motivs aus primitiven Hochzeitsbräuchen vgl. F. von Reitzenstein, ZfEthn., 1909, S. 655. Daß es in späterer Zeit in Europa noch bekannt gewesen ist, mag aber, wie die häufige Benennung Tobiasnächte andeutet, auf den Einfluß einer interpolierten Stelle im Buche Tobias beruhen, wo (Kap. VIII, 4) in der Vulgata (aber nicht in dem griechischen Text) gesagt wird: *tu autem cum acceperis eam, ingressus cubiculum, per tres dies continens esto ab eo, et nihil aliud, nisi orationibus vacabis cum ea.* (Vgl. O. Schrader, Reallex. der. indogerm. Altertums-kunde² II, S. 540), E. Hermann, Indog. Forsch. XVII, 1904—5, S. 383, und E. Lehmann, Myter och Sagar, S. 102.

⁵¹ Vgl. Die Heldensagen usw. II, S. 625ff.

Sage von Eirik dem Beredten, wie sie von Saxo überliefert worden ist. Denn hier ist ebenfalls eine Frau ihrem Stiefsohne besonders gewogen, sogar mehr als ihrem eigenen Sohne. Was nun schließlich den Zusammenhang dieser Sagen, welcher durch das genannte freundliche Verhältnis allein nicht glaubhaft gemacht werden könnte, außer Zweifel setzt, ist die Identität der Namen: in der *Ragnarssaga* heißen Vater und Stiefmutter Ragnar und Kráka, der Sohn Eirik; in der Sage von Ericus disertus sind die Namen bzw. Regnerus, Craca und Ericus. Um zu bestimmen, welche der beiden Überlieferungen die entlehrende ist, müssen wir darauf achten, daß für das freundliche Verhalten der Stiefmutter in der Sage vom beredten Erik eine befriedigende Erklärung gegeben wird durch sein schlaues Erwerben der von Kráka gemachten Zauberspeise. Dieser Zug, der auch in der von Saxo mitgeteilten Fassung der Baldersage wiederkehrt, hat wohl ursprünglich der Eirikssage zugehört⁵². Dagegen steht die Mitteilung der freundlichen Gesinnung Krákas in der *Ragnarssaga* ganz unvermittelt, und sie wird überdies noch stark übertrieben dargestellt: als sie die Todesnachricht ihrer Stiefkinder hört, weint sie Tränen, hart wie Hagelkörner . . . *þat hafði engi maðr sétt, at hun hefði tár fellt, hvarki áðr né síðan*⁵³.

Auch die Bedeutung des Namens Kráka weist nach dieser Richtung. Denn Kráka ist in der altnordischen Literatur ein trollkvennaheiti⁵⁴; in der späteren Volksüberlieferung heißt die böse, von der Mutter verzärtelte Tochter färöisch Krákudóttir, norwegisch Kraaka⁵⁵. Das stimmt also gar nicht zur *Ragnarssaga*, wo sie gerade das verachtete Aschenbrödel ist. Falls mit Kráka aber die böse Stiefmutter angedeutet wurde, stimmt das zur *Eirikssaga*, denn dort ist sie anfänglich ihrem Stiefsohne feindlich gesinnt und wird nur, nachdem er die Zauberspeise gegessen hat, dazu gezwungen, ihm weiter zu helfen; durch das Bereiten der Zauberspeise gibt sie sich außerdem deutlich als eine trollkvenna zu erkennen.

Auf Aslaug wurde in der *Ragnarssaga* die Kráka-Rolle übertragen, aber in der Erzählung von dem Rachezug gegen Eystein konnte sie nicht so genannt werden; nun wurde der Name aufbewahrt für ihre Jugendgeschichte, welche noch erdichtet werden mußte. So wird es begreiflich, daß ein Name, der ursprünglich der bösen Stiefmutter zukam, nun auf das Aschenbrödel überging. Hier zeigt sich nun eine Verdoppelung des Stiefmuttermotivs, indem Kráka die Pflgetochter Grimas ist: jetzt tritt das Motiv auch in der, märchenhaften Erzählungen geläufigen, Form auf.

⁵² Vgl. Herrmann II, S. 333. Über das Verhältnis zur Sigurdsage siehe weiter unten.

⁵³ Ob hier das Motiv der Liebe zwischen Stiefmutter und Stiefsohn durchschimmert, wie das Olrik und Herrmann vermuten, bleibt äußerst fraglich. Ich glaube nicht, daß man das aus dem Texte herauslesen darf. Aber das Verhältnis zwischen Stiefmutter und Stiefkindern war in der Sage durchgängig so feindlich, daß ein Ausnahmefall wie dieser wohl sehr nachdrücklich betont werden mußte.

⁵⁴ Jónsson, *Skjaldedigtning* I B 660.

⁵⁵ Herrmann, z. a. S. S. 335; Liestöl, Maal og Minne, 1917, S. 107.

Wir sind zu dem folgenden Ergebnis gelangt. In der Geschichte von Eirik und Agnar war die Sage vom beredten Eirik vorbildlich; im nächsten Kapitel wird das noch des näheren ausgeführt werden. Die Kráka-Geschichte wurde hinzugedichtet, um das körperliche Gebrechen Ivars zu erklären: so wurde die Figur der Kráka in einen ganz anderen Kreis von Ragnarsöhnen übergeführt. Wir haben die Vorbilder für die Vorstellung des Fluches als Folge einer Nichtbeachtung von Enthaltsamkeitsregeln in der historischen Tradition gefunden, welche auf fränkische Vorbilder zurückgeht. Das an Kráka geknüpfte Märchen von der klugen Bauerntochter hat eine ursprünglichere Form als die neuzeitlichen Aufzeichnungen und zeigt den Einfluß literarischer Erzählungen.

Zwischen der *Ragnarssaga* und der *Eirikssaga ins málspaka* können wir aber noch mehr Übereinstimmungen aufdecken, welche sich wohl nur auf Detailzüge erstrecken, aber doch durch ihre Zahl an Bedeutung gewinnen. Es sind die folgenden:

1. Ragnar bestreicht seine Kleidung mit Teer und Sand, um den Drachen zu bekämpfen. Eirik bestreicht die Ledersohlen seiner Schuhe ebenfalls mit Pech und Sand, damit er im Kampfe auf dem Eise feststehen könne.
2. Als Ragnar und Eirik nach Schweden abfahren, findet ein unglückverheißender Vorfall statt (hlunroð), aber sie lassen sich dem ungeachtet nicht von ihrem Vorhaben zurückhalten. Beim Verlassen seines Schiffes stolpert Eirik der Beredte und sieht in diesem Fall eine gute Vorbedeutung.
3. Bei der Belagerung von Vífilsborg benutzt Ivar die Kriegslist des wandernden Waldes. So läßt auch Ericus seine Schiffe mit abgeschnittenen Baumzweigen bedecken, so daß es scheint, als ob ein ganzer Wald dahergeschwommen käme.
4. Während des Rachezuges gegen Eystein von Schweden teilt sich die Kriegsmacht in zwei Teile, deren einer über Land geht, der andere aber über See. Auf der Expedition gegen Norwegen geht Frotho mit einer Flotte, Ericus aber mit einem Landheere.
5. Aslaug begleitet als Randalín das Landheer, sie leistet also wie eine Walküre den dänischen Kriegern Hilfe. Auch in der *Eirikssaga* tritt Kráka, welche sich übernatürlicher Kräfte rühmt, als Beschützerin ihres Stiefsohnes im Kampfe auf.

Ich möchte die beiden letzten Übereinstimmungen, welche zu allgemeiner Art sind, um etwas beweisen zu können, beiseite lassen. Die übrigen sind aber nicht alle auf dieselbe Weise zu erklären. So ist in der *Ragnarssaga* das Bestreichen der ganzen Kleidung mit Teer und Sand ursprünglicher als die Vorstellung der *Eirikssaga*, da wir hier ja eine primitive Methode durchblicken zu sehen geglaubt haben. Die Kriegslist des wandernden Waldes in der *Ragnarssaga* ist in Übereinstimmung mit den vielen anderen Erzählungen dieser Art, während die List, Schiffe so aussehen zu lassen,

weniger zweckmäßig erscheint. Aber der Fall beim Anfang eines kriegerischen Unternehmens als glückverheißendes Vorzeichen aufgefaßt, ist ein bekanntes Motiv geschichtlicher Sagen⁵⁶, und wird auch durch das skandinavische Sprichwort fall er farar heill gestützt. Die Vorbedeutung, an die hlunroð geknüpft, kommt, so weit ich sehe, nur in der *Ragnarssaga* vor.

Wir bekommen also den Eindruck, daß beide Sagen gegenseitig voneinander Entlehnungen gemacht haben. Die *Eiríkssaga* ist eine unursprüngliche, aus den verschiedensten Motiven und im Stile der *fornaldarsögur* ausgebildete Saga⁵⁷; aber wir haben gesehen, daß die *Ragnarssaga* nicht weniger willkürlich zusammengesetzt wurde. Die nahe Verwandtschaft kann also nur dadurch befriedigend erklärt werden, daß sie in der Periode ihrer Entwicklung nebeneinander gelebt haben. Man hat mit Recht hervorgehoben, daß die *Eiríkssaga* einen bäuerlichen Anstrich hat, die *Kráka*-Episode in der *Ragnarssaga* ist aber auch nicht gerade heldenmäßig. Die Vorliebe für volkstümliche Redegewandtheit in der Saga von Eirík kann man der Erzählung der klugen *Kráka* gegenüberstellen, und noch schlagender ist die Übereinstimmung mit der Erzählung, die Saxo von Ragnars Jugend gibt, wie dieser nämlich auf dem Thing den Dänen in einer mit Sprichwörtern gespickten Rede einen schlaun Rat erteilt. So weist auch die Fassung der *Ragnarssaga*, welche Saxo vorlag, auf ein gleiches Verhältnis zu der *Eiríkssaga*.

Dieser Sachverhalt erklärt sich ganz natürlich aus den geographischen Verhältnissen. Die Sage von Ericus ist an die Südwestküste Norwegens geknüpft; die Umgegend des Stavangerfjordes ist der Schauplatz vieler von ihm verübten Heldentaten; dort war auch seine Heimat. In der *Ragnarssaga* wird gerade die Geschichte, in der besonders *Kráka* die Heldin ist, mit Spangereid verbunden, also mit einer unmittelbar in der Nähe gelegenen Küstenstrecke. Die später dort aufgezeichnete volkstümliche Tradition beweist, daß diese Lokalisierung nicht etwas Willkürliches ist. In diesem Teile Norwegens haben sich die beiden Sagen ausgebildet. Die Behauptung, daß diese Sagas ein isländisches Gepräge haben, scheint mir, falls sie überhaupt aufrecht erhalten werden könnte, nur für die schriftliche Überlieferung gelten zu können. Durch die neuesten Untersuchungen Liestöls⁵⁸ ist eine norwegische Sagentradition als bewiesen zu erachten.

Für die Sagenentwicklung im südlichen Norwegen sprechen noch andere Umstände. Die Episode der Kuh *Sibilia*, für welche mehrere Parallelen in der Sagaliteratur zu finden sind, unterscheidet sich von diesen allen dadurch, daß hier einem unschuldigen Tiere, wie einer Kuh, eine schreckliche Kraft zugeschrieben wird. Das wird von Gudmund Schütte⁵⁹ mit der Kuhverehrung in Verbindung gesetzt, welche es früher in Skandinavien

⁵⁶ So Haraldr inn harðráði, Wilhelm der Eroberer, Oláf der Heilige und Caesar.

⁵⁷ Wenigstens in der von Saxo mitgeteilten Redaktion!

⁵⁸ Norske Ættesogor, Oslo 1922.

⁵⁹ Dänisches Heidentum, S. 89.

gegeben haben soll. Der uns überlieferte Fall nimmt nun gerade auf West-Norwegen Bezug⁶⁰: König Qgvald soll auf der Insel Karm einer Kuh geopfert haben.

In der *Gautreks saga* wird von Refr, dem Sohn des Rennir auf Rennisey, einer Insel im Stavangerfjord, erzählt, daß er in England am Hofe Ellas verweilt habe. Natürlich ist das Auftreten dieses northumbrischen Königs auf Einfluß der *Ragnarssaga* zurückzuführen, aber auch hier erklärt sich dieser Einfluß am leichtesten dadurch, daß in diesem Teile Norwegens die Sagen von Refr rygski und Ragnar nebeneinander bestanden.

Vollständigkeitshalber erwähne ich hier die Berührungen mit den Sagen von Sigurd und von Hadding, welche im weiteren Verlaufe der Untersuchung zur Sprache kommen werden. Die *Haddingssaga*, welche ebenfalls von einem berühmten Wiking, dem mehrfach genannten Hasting, handelt und die ihrerseits mit der südnorwegischen *Qrvar-Oddssaga* zusammenhängt, beweist eine reiche Sagenpflege in diesen Gegenden⁶¹. Es wurden hier einheimische Heldenfiguren in Sagen verherrlicht, aber man hatte nicht weniger Interesse für die alten Wikingerhelden. Das Heldenideal des Wikingerszeitalters feierte hier wohl seine schönste Wiedererstehung.

Es ist nun an der Zeit, die Episode der Züge gegen Eystein von Schweden zu untersuchen. Wir haben schon bemerkt, daß einige Motive in der Sage vom beredten Erik wiederkehren und dorthier entlehnt zu sein scheinen. Das wird noch dadurch bekräftigt, daß in diesem Teile der *Ragnarssaga* Personen auftreten, welche der eigentlichen Geschichte der Ragnarssöhne völlig fremd sind. Sie ist also als eine ganz für sich bestehende Episode zu betrachten.

Von den Brüdern Eirík und Agnar ist der erstere der eigentliche Held der Erzählung. Agnar hat nur die Rolle des tapfer sterbenden Helden; Eirík aber zeigt außerordentlichen Mut und Todesverachtung, indem er die Tochter des Königs ablehnt und sich selbst die Wahl seines Todes bestimmt. Das ist alles nun wohl recht heldenmäßig, aber charakteristisch ist es nicht. Das ist aber wohl das Verhältnis zwischen ihm und seiner Stiefmutter Kráka, und der Sagaschreiber hat dies noch überdies nachdrücklich betont, indem er Kráka ungerührt sein läßt bei der Todesnachricht ihres eignen Sohnes Rognvald, aber tieferschüttert wegen Agnars und Eiríks Tod. Die Farben sind hier ziemlich hell aufgetragen; auch weiß man nicht, was diese Szene eigentlich bezweckt.

Es ist möglich, daß Agnar, der in der Saga-Überlieferung eine untergeordnete Rolle spielt, einmal viel bedeutender gewesen ist. Darauf könnte hinweisen, daß er in einigen Quellen neben den gewöhnlichen Ragnarssöhnen erwähnt wird, was mit Eirík niemals der Fall ist. Im *Háttalykill* wird Ivar als Agnars Bruder bezeichnet, in der 17. Strophe der *Krákumál* wird erzählt, daß Agnar von einem gewissen Egil in einem mörderischen Kampfe

⁶⁰ *Heimskringla* I, 377.

⁶¹ Siehe Verf. in GRM XV, S. 81—100.

getötet wurde. Man könnte sich denken, daß dieser Egil hier an die Stelle Eysteins getreten ist, aber es wäre doch auch wohl möglich, daß es eine Sagenfassung gegeben habe, in der der Gegner Agnars Egil heißen hat. Dieser Agnar wäre da vielleicht die Hauptperson einer besonderen Erzählung, die in der späteren Sagentradition nicht aufgenommen wurde.

Auch in der Sage von Hrólfr Kraki wird ein Agnar genannt. Er wird als ein Berserker beschrieben, und man darf, wie R. C. Boer gezeigt hat⁶², aus den Quellen ableiten, daß er gewagt hat, um die Hand der Tochter des Königs anzuhalten, und dieser Frechheit wegen von Bjarki getötet wurde. Da auch der Agnar der *Ragnarssaga* in einem Unternehmen auftritt, wo um die Hand einer Königstochter gekämpft wird, besteht hier zwischen diesen Sagen eine gewisse Übereinstimmung. Der Agnar der Hrólfs saga ist lachend gestorben, und hierdurch wird man wieder an das „ridens moriar“ der Ragnarssaga gemahnt. Endlich wird in beiden Sagen ein Kampf gegen ein zauberhaftes Tier beschrieben; der Eber aber in der *Hrólfs saga* ist ganz den alten Anschauungen über das Leben der Seele und dem fylgja-Glauben gemäß, während die Kuh Sibilla etwas Fabelhaftes hat.

In der Hrólfs saga ist die Figur von Agnar nicht ursprünglich. Der Berserk, der die Tochter des Königs heiraten wollte und deshalb getötet wurde, hatte anfänglich keinen Namen. Erst in einer jüngeren Überlieferung wurde ihm der Name Agnar beigelegt und das Motiv aufgenommen, daß er lachend gestorben sein sollte. Dieser Name und dieses Motiv gehören allem Anscheine nach aber wohl zu der Überlieferung von Ragnar. Hier hat die Hrólfs saga also aus der Ragnarssaga entlehnt.

Ich denke mir den Hergang der Entwicklung so: Es hat einmal eine Sage von Agnar bestanden, in der er zu den Ragnarssöhnen gerechnet wurde. Wo diese entstanden ist, in Northumberland oder in einer anderen der englischen Wikingerkolonien, läßt sich nicht mehr bestimmen. In der Zeit, da die Ragnarssaga in Skandinavien gepflegt wurde, hat man aber seiner Geschichte kein besonderes Interesse entgegengebracht. Sein Name wurde in die Hrólfs saga aufgenommen, und dort entwickelte sich eine Agnar-Sage mit einem ganz abweichenden Charakter. Diese hat wieder in einigen Punkten auf die Ragnarstradition zurückgewirkt (Kampf um eine Königstochter, Auftreten der Zauberkuh), aber es scheint, daß neben der Agnarsage in der Überlieferung von Hrólfr Kraki eine Agnarsage in der Geschichte von den Ragnarssöhnen nicht bestehen bleiben konnte. Er mußte vor anderen Sagenfiguren weichen und hatte nichts mehr zu tun, als tapfer zu sterben.

Wohl wird der Zug Ivars nach Schweden als eine Rache für den Tod Agnars und Eiriks betrachtet, aber das kann eine jüngere Umbildung sein, da ja Agnar seine Rolle hat aufgeben müssen und Eirik in diese Sage neu eingeführt worden ist. Der Gedanke, daß die Hand einer Königstochter der Einsatz des Kampfes war, kann durch die Hrólfs saga angeregt worden sein,

⁶² Siehe, auch für das folgende, Boer, Aarbøger 1922, S. 221 ff.

wiewohl zugegeben werden muß, daß man leicht auf diesen Einfall kommen konnte. Daß in dieser norwegischen Sage Schweden als das feindliche Land betrachtet wurde, befremdet nicht; ohnehin war Schweden ein in den *fornaldarsögur* beliebtes Land, wo Abenteuer auszurichten waren: das haben wir schon in Hinsicht auf die Þóra-Episode bemerkt.

Der schwedische König wird Eystein genannt. Dieser Name ist wohl frei erfunden; er gehört zum typischen Bestand der *fornaldarsögur*⁶³.

Zwischen den Erzählungen von Eiríks Tod in der Saga und von Hvidserks Tod bei Saxo besteht eine so große Übereinstimmung, daß man sie Varianten derselben Sage nennen kann. Und auch die Figur des Hvidserk finden wir in der Hrólfssage wieder. Dieser wurde, wie wir bei der Behandlung von Saxos Ragnarssage des ausführlicheren behandelt haben, der Held einer selbständigen Erzählung, welche Motive aus der Geschichte von den Kämpfen der Wikinger im Osten Europas aufnahm. Aber aus den Beziehungen zwischen den Erzählungen von Eirík und von Hvidserk und aus dem Verhältnis dieser beiden zu der Hrólfssage ergibt sich, daß die Entwicklung dieser Abschnitte der Ragnarssage zeitlich und örtlich zusammengehören.

Aus alledem folgt, daß wir in der Geschichte von Agnar und Eirík kein altes Sagengut erblicken können; sie gehört zu einer ziemlich jungen Schicht der Sagenbildung und wurde auf willkürliche Weise aus allerhand Motiven zusammengestoppelt. Die Verknüpfung mit der übrigen Saga bestätigt diese Auffassung, denn die Aufstachelung der Söhne durch die Mutter ist wohl eine Nachahmung der Szene, wo ihnen der Bote Ellas den Tod ihres Vaters mitteilt: auch hier besteht eine Abneigung gegen die Rache, welche aber durch Aslaugs aufreizende Rede überwunden wird.

Während die Hvidserksage den Eindruck macht, ein selbständiger *pátttr* gewesen zu sein, läßt sich dasselbe nicht von der Geschichte von Eirík und Agnar behaupten. Der Einfluß verschiedener Sagen dringt hier so tief ein, daß etwas Eigenes nicht auszuschälen ist. Es ist also anzunehmen, daß sie innerhalb der Ragnarstradition als ein Teil der Sage gezeitigt wurde. Die übergroße Zahl der Strophen weist schon auf eine junge Entstehungszeit hin. Sie gehören wohl zu der allerjüngsten Schicht der in der *Ragnarssaga* überlieferten Strophen. Das geht aus einer, ganz den skaldischen Regeln der Alliteration zuwiderlaufenden Zeile *mogum sínum til segja* hervor. Die Prosa ist aber noch jünger als die Strophen, denn sie hat, wie wir das bei der Betrachtung der Saga-Überlieferung bemerken werden, sie falsch verstanden. Die schriftliche Tradition hat diesem Teile eine mehr *sagamäßige* Form geben wollen, indem sie die Strophen paraphrasierte und sie in die Erzählung einbettete.

Die Weise, auf welche die *Ragnarssaga* auf uns gekommen ist, liefert ein beredtes Zeugnis von der nahen Verbindung, die zwischen der Ragnarss-

⁶³ Vgl. F. R. Schröder, *Hálfdanarsaga Eysteinsonar*, S. 10.

tradition und der Sigurdsage eingetreten ist: die Saga wird einfach als eine Fortsetzung der *Völsungasaga* betrachtet und dieser angehängt. Eine enge genealogische Verbindung ist auch zwischen beiden Sagenfiguren gebildet worden. Es gibt aber auch mehrere Züge in der Erzählung von Ragnar und dessen Söhnen, die auf den Einfluß der Nibelungensage hindeuten scheinen.

An erster Stelle muß die Vorstellung von Ragnars Tod als ein Beispiel dieses Einflusses genannt werden. Das chronologische Verhältnis stellt es außer Zweifel, daß hier die Ragnarüberlieferung der entlehrende Teil ist, denn wir begegnen diesem Motiv schon in den Atliliedern, welche bis in den Anfang des 10. Jahrhunderts zurückreichen. Was war nun die Veranlassung zu dieser Übernahme des Motives, daß der Held in eine Schlangengrube geworfen wird, in die Sage von Ragnar? Falls man die genealogische Verbindung als eine früh entstandene annimmt, so ist die Erklärung sehr leicht, denn nun konnte ja die ziemlich reichentfaltete Sage von den Nibelungen auf die dürftige Ragnarssage übertragen werden. Aber die Entwicklung ging gerade umgekehrt: erst nachdem schon verschiedene Berührungen stattgefunden hatten, entwickelte sich das genealogische Verhältnis.

Das Motiv ist nicht einheimisch skandinavisch. In den germanischen Rechtsaltertümern wird diese Strafe nicht erwähnt⁶⁴; bei den Römern war es aber eine sehr häufige Strafe, die Gefangenen wilden Tieren vorzuwerfen. Aber noch näher liegt es, hier zu denken an Erzählungen von dunklen und feuchten Turmverließen, wo allerhand scheußliches Ungeziefer umherkroch. Petsch hat auf die Sage, welche an die Soesterpfalz geknüpft war, hingewiesen und eine Schenkungsurkunde des Kölner Erzbischofs Philipp von Heinsberg aus dem Jahre 1178 mitgeteilt, in der dieser Schlangenturm mit lebhaften Farben geschildert wird⁶⁵. Es nimmt deshalb nicht Wunder, daß eine solche Todesart in Heiligenlegenden mehrere Male auftritt. Nun wurde, wie uns das Itinerar des Abtes Nicolaus lehrt, in der Stadt Luna eine Grube gezeigt, wo Gunnar diesen qualvollen Tod erlitten haben sollte. Weil Luna auch in der Sage von den Wikingern eine Rolle spielte und also mit den Ragnarssöhnen verbunden war, kann hier eine Vermischung einer ursprünglich von Gunnar erzählten lokalen Sage mit den Überlieferungen von den Ragnarssöhnen stattgefunden haben. Ich glaube also, daß diese Erzählung von Ragnars Tod, welche wohl zu merken in der northumbrischen Überlieferung gänzlich unbekannt ist, in den Kreisen der Rompilger entstanden ist.

Aber damit war eine Übereinstimmung zwischen den Sagen von Ragnar und den Nibelungen geschaffen, welche den Weg zu weiteren Ent-

⁶⁴ Vgl. Grimm, Deutsche Rechtsalterthümer II, S. 286.

⁶⁵ Petsch, Beiträge 41, 1916, S. 171 ff. Die Urkunde lautet: *Concessimus palatium sive turrim in Susatia iuxta veterem ecclesiam . . . domus, quae pridem fuerat animalium immundorum atque omnis generis reptilium latibulum cyconiarum, milvorum, cornicum, picarum et hirundinum atque omnium prorsus volucrum nidus sive receptaculum.*

lehnungen öffnete. Ich habe schon das Motiv des keuschen Beilagers behandelt und nachgewiesen, daß es aus fränkischen und dänischen geschichtlichen Szenen herzuleiten ist; es soll hier aber noch betont werden, daß die Übereinstimmung dieser Erzählungen mit der Sigurdsage keinem verborgen bleiben konnte, weshalb auch die Geschichte von Gorm und Thira das bloße Schwert zwischen den Geliebten erwähnt.

Die Auffassung der Aslaug als einer Kampfjungfrau ist wohl in Übereinstimmung mit dem Stile der *fornaldarsögur*, das Vorbild der Brynhild kann auch von Einfluß gewesen sein. Von weit größerer Bedeutung ist der Zug, daß Aslaug von drei Vögeln erfährt, was Ragnar auf seiner Reise zu Eystein verabredet hatte, ganz wie auch Sigurd einmal von drei Vögeln gewarnt wurde. Als erstes Jugendabenteuer besteht Ragnar einen Drachenkampf, wie auch Sigurd seine Heldentaten mit der Erschlagung von Fáfnir angefangen hat.

Eine Berührung in so vielen Punkten und in Teilen der Sage, welche zu verschiedenen Schichten der Sagenbildung gehören, kann nicht durch einen einmaligen Einfluß der Sigurdsage erklärt werden, sondern beide Traditionen müssen längere Zeit nebeneinander gelebt haben und so allmählich zusammengewachsen sein. Wir haben schon bemerkt, daß die Ragnarssage in Südnorwegen ausgebildet wurde. Hier ist der Einfluß der Nibelungensage leicht erklärlich, da von den ältesten Zeiten bis in die Neuzeit dort ein lebendiges Interesse für diese Sagenhelden bestanden hat. Die schon so früh entstandenen Atlilieder gehören dem südlichen Norwegen an⁶⁶, und hier wird für die spätere Zeit eine kräftige Volksüberlieferung durch das Lied von Sigur Svein bezeugt⁶⁷. In diesem Zusammenhang ist es von Bedeutung, darauf hinzuweisen, daß die Sigurdsage auch auf die Sage vom beredten Erik Einfluß ausgeübt hat, wie man leicht ersehen kann aus der Vergleichung des Motives der von Kráka bereiteten Schlangenspeise mit der Erzählung von dem gebratenen Herzen Fáfnirs.

Für die Auffassung, daß die genealogische Verknüpfung der Geschlechter Ragnars und Sigurds nur die letzte Stufe eines allmählichen Zusammenwachsens sei, spräche jedenfalls noch die Tatsache, daß es in der ursprünglichen Tradition keinen einzigen Anhaltspunkt gegeben hat, um diese Sagen miteinander genealogisch zu verbinden.

Bei der Betrachtung der Aslaugfigur ist die spätere Balladentradition von besonderer Bedeutung. Sie ermöglicht, etwas tiefer in die Entwicklung einzudringen, als die Saga das gestattet. Ich hebe zunächst hervor, daß die Strophen 177—178 des färöischen *Brinbildtátt*s erzählen, daß Aslaug nach ihrer Geburt in das Wasser geworfen wird und später an das Land getrieben kommt, wo sie gefunden wird. Es läßt sich fragen, ob hier eine ältere Form der Aslaugsage vorliege.

⁶⁶ Vgl. R. C. Boer, *Die Edda* II, S. 328.

⁶⁷ Vgl. Verfasser in der Zeitschrift *Edda* XIX, S. 144—198.

Das haben Neckel und de Boor mit großer Entschiedenheit bejaht⁶⁸. Ersterer bemerkt, daß die färöischen Lieder nicht auf die *Völungasaga* zurückgehen können, sondern daß „die Aslaugfabel der Völss. und Ragns. offenbar die des Brinhild voraussetze“. In einer älteren Form der Sage hätte also Brinhild im Groll gegen Sigurd die neugeborene Asla im Fluß aussetzen lassen. Dieses ist deutlich ein märchenhaftes Motiv, das, sonderbar genug, auch in der norddeutschen Form der Sigurdsage gefunden wird⁶⁹. Aber da auch dieses Motiv nicht ursprünglich genannt werden kann, so läßt es sich fragen, ob die Aslaugfabel jemals für sich gestanden habe.

Man kann die folgenden zwei Möglichkeiten erwägen:

1. Aslaug-Kráka war die Frau Ragnars, mit der das Märchen der klugen Bauerntochter verknüpft wurde. Als man Ragnar mit den Nibelungen zu verbinden suchte, fand man für Aslaug einen Platz in der Genealogie, indem man sie zu Sigurds Tochter machte⁷⁰.
2. Die Sigurdsage kannte schon die Aslaugfigur, und sie wurde in die Ragnarssage übertragen.

Die erste Möglichkeit kann gar nicht in Betracht kommen. Denn wenn wir die Entwicklung so auffassen, bleibt unerklärt, wie die Aslaugfigur in die Ragnarssage gekommen ist, da ja die Geschichte von ihr schweigt; wir begreifen auch nicht, wie man auf den sonderbaren Gedanken kommen konnte, diese Aslaug gerade an die Heirat Sigurds und Brynhilds zu knüpfen. Demgegenüber ist die zweite Voraussetzung durchaus wahrscheinlich: eine jüngere, abenteuerliche Sagenpflege hat das keusche Beilager von Sigurd und Brynhild mit wenig Ehrfurcht behandelt⁷¹. Man hat erzählt, daß eine Tochter Aslaug geboren wurde. Als man von der Ragnarssage aus eine Brücke zu der Nibelungensage schlagen wollte, war diese Aslaug ganz dazu geeignet, in die Rechte von Ragnars Frau zu treten. Sie wurde als ein verlassenes, von Pflegeeltern erzogenes Mädchen dargestellt. Da aber die Sage

⁶⁸ Neckel in der Besprechung meines Buches „Studien over Færöiske Balladen“, ZfdA LVII, und de Boor, ebenfalls in einer Anzeige in der ZfdPh XLIX, S. 104–114.

⁶⁹ De Boor, Arkiv 36, NF 32, S. 293 glaubt umgekehrt, daß hier eine ältere Aslaugsage von nordischer Herkunft auf die Sigurdsage, welche norddeutsch war, Einfluß ausgeübt habe. Wie wäre es da möglich, daß die deutsche Sigurdsage aus dieser nordischen Aslaugfabel nur dieses, überdies so allgemeine Motiv entlehnt hätte und weiter die Aslaugfigur selbst ganz beiseite gelassen hätte? Die Erklärung de Boors ist gewiß zu gekünstelt und scheint nur gefunden zu sein, um die Aslaugsage möglichst alt erscheinen zu lassen.

⁷⁰ De Boor, Arkiv, ibid. S. 294, hat eine andere Erklärung: Aslaug dürfte zuerst in einer poetischen Gestaltung der Ragnarssage als Sigurds Tochter aufgetreten sein. Sie ist dann in junge Lieder von Sigurd und der erlösten Jungfrau, vielleicht auch in das Falkenlied übernommen worden. Natürlich hängt die Voraussetzung, daß man dem Ragnar eine Aslaug Sigurdstochter zugeordnet haben sollte, ganz in der Luft.

⁷¹ Vgl. meine Studien, S. 164.

keinen weiteren Inhalt für die Ragnarstradition abgeben konnte, wurde das Märchen von der klugen Bauerntochter mit Aslaug verbunden.

De Boor hat noch andere Zeugnisse für die Figur der Aslaug beigebracht⁷². Ich werde sie hier zusammenstellen:

1. In Brinhild Str. 176—180 wird die Geburt von Asla erzählt; sie wird auf das Meer gesetzt.
2. Es gab ein färöisches Lied, das dasselbe erzählte, nach P. E. Müller, Sagabibl. II, 481, wiederholt von Grundtvig DgF I, 329.
3. Die Dvorgamoylieder erzählen, daß Sigurd eine Frau besuchte, die Asla oder auch Aldiruna heißt.
4. In den letzten Strophen der *Reginsmál* wird erzählt, daß Sjúrdur eine Aldiruna besucht.
5. In der dänischen *Vise Karl og Kragelil* nennt sich Kráka schließlich mit ihrem richtigen Namen Adelrun.

Diese verschiedenen Zeugnisse sind von großer Bedeutung für die Beurteilung der Aslaugepisode. Denn wir lernen daraus, daß Aslaug und Adelrun nebeneinander gestanden haben. De Boor hat es sehr wahrscheinlich gemacht, daß wir in diesen Erzählungen Varianten der Sigdrifasage zu sehen haben. Er hat den Namen Aldiruna auch ganz richtig mit der Runenweisheit der erlösten Jungfrau zusammengestellt. Die Dvorgamoylieder bewahren an diese Erlösungssage noch eine dunkle Erinnerung. Mithin wäre Aldiruna ursprünglich die Frau Sigurds. Wie steht es nun mit dem Namen Asla oder Aslaug? Er ist ein mit Ás- zusammengesetzter Name und könnte also die Frau als eine Asentochter andeuten. Das würde zu der Sigdrifafigur passen. Auch im färöischen Odinslied heißt eine Tochter Odins Asla. Wir können also schließen, daß es ein altes Lied gegeben habe, in dem die von Sigurd erweckte Jungfrau Aldiruna hieß; aber dieser Name wurde als eine Nebenform betrachtet neben einem mehr menschlichen Namen Aslaug, der die Jungfrau als Walküre andeuten sollte. Die unter 3 und 4 angeführten Lieder halten die Erinnerung an dieses Lied fest. Aber auch das dänische Lied bewahrt noch einen Anklang an diese Sage, und wir dürfen also wohl annehmen, daß der Name Aldiruna auch in ihrer norwegischen Quelle gestanden hat.

Nun tritt die Aslaug in der zweiten Reihe der Zeugnisse als Sigurds Tochter auf. Es hat also eine Verschiebung stattgefunden. Die Erklärung ist vielleicht die folgende: Nach der Kodifizierung der Edda war die Sigdrifaform die vorherrschende geworden, und die Aslaug-Aldirunaform war in den Hintergrund geschoben und blieb vielleicht auf Norwegen beschränkt. Als man nun den Gedanken weiter zu entwickeln anfang, daß aus der Vereinigung von Sigurd und Brynhild eine Tochter geboren wurde, so konnte man an die aus der verdunkelten Aslaug-Aldirunasage freigekommene Figur von Aslaug denken. Ob das in einem Lied besungen oder nur in prosaisch-

⁷² Vgl. Arkiv 36, NF 32, S. 263f. und 293f; ZfdPh 49, S. 113f.

genealogischer Sage weitergeführt wurde, läßt sich nicht ermitteln. Jedenfalls war die Aslaugfigur anfänglich ganz ohne Inhalt. Das verlorene färöische Lied erzählt von ihr eine Geschichte, die deutlich aus jüngeren Motiven zusammengesetzt ist. Osla schwimmt in einer Kiste an Land und wird von einem armen Mann namens Kraaka erzogen. Sie wurde schlecht behandelt, da sie schöner war als seine eigene Tochter. Der König des Landes, der verwitwet war, wollte nur die heiraten, der die Kleider der toten Königin passen würden. Da das mit Osla der Fall ist, wird sie die Königin, und als man ihr ihre geringe Herkunft vorhält, zeigt sie den Brief, den ihre Mutter in die Kiste gelegt hatte, und da diese noch lebt, wird sie von ihr wieder-erkannt.

Es ist deutlich, daß sich diese Erzählung gar nicht mit der Krákasage der *Ragnarssaga* verträgt. Denn erstens ist die Weise, wie das Mädchen in das fremde Land kommt, viel altertümlicher, und zweitens stimmt diese Form der Kleiderprobe nicht zu dem Märchen der klugen Bauerntochter. Man sieht deutlich, wie der scheinbar befriedigende Zusammenhang in der Saga nur die Folge einer späteren Zusammenschweißung zweier vollkommen verschiedener Sagen ist. Diese ältere Aslaugsage, die natürlich in dem färöischen Liede mit neuen Märchenzügen ausgeschmückt ist, hat den Zug des Anschwimmens aus der Sigurdsage entlehnt; der Zug der passenden Kleider ist ein Märchenmotiv, dem wir in mehreren Fassungen von Allerleirauh begegnen⁷³. Ich glaube, daß wir hier die Urform der Aslaugfabel vor uns haben, und es weist nichts darauf hin, daß die Verbindung mit Ragnar schon in dieser Form stattgefunden habe. Sobald man aber Ragnar mit dem berühmten Drachentöter Sigurd verbinden wollte, wurde diese Geschichte aufgenommen, und das konnte leicht geschehen, da schon die Þórasage eine Nachahmung des Drachenkampfes Sigurds war. Die Aslaugfabel paßte also leicht in diesen Zusammenhang.

Daneben hat sich aber in Südnorwegen, auf die oben besprochene Weise, eine zweite Krákasage gebildet, welche die Weisheit der Sigdrífa als neues verwertbares Motiv gebrauchte. Denn die andere Geschichte gab der Aslaug eine doch allzu passive Rolle. Sobald sie aber durch ihre eigene geistige Veranlagung Ragnars Frau wurde, hatte das Kleidermotiv keine Bedeutung mehr, und es wurde deshalb seiner entscheidenden Kraft beraubt. Da es aber die Verbindung mit der Þórasage bildete, konnte man es auch nicht ganz fortlassen. Auch in dieser Hinsicht macht der färöische *Ragnarstátur* einen altertümlicheren Eindruck als die *Ragnarssaga*, daß er das Motiv noch in größerer Blüte zeigt, denn bevor Tóra stirbt, gibt sie dem Ragnar den Rat, nur das Mädchen zu heiraten, dem ihre Kleider passen würden. Und wenn der *Ragnarssonapáttur* und Saxo über die Krákageschichte nichts zu erzählen wissen, darf man daraus schließen, daß Kráka in diesem Zweig der Überlieferung noch eine passivere Rolle hatte. Die Quelle des

⁷³ Vgl. Bolte-Polívka II, S. 45ff., Cosquin, *Études Folkloriques*, S. 3 usw.

ersten Teiles des *Ragnarstátts*, das norwegische Lied, würde somit auf diese ältere Saga zurückgehen.

Die Reihenfolge der Überlieferungen wäre also auf die folgende Weise zu bestimmen:

1. Altes Lied von Sigurds Erlösung einer Jungfrau Aldiruna-Aslaug. (Daneben das Lied von Sigrdrifa, das in der Überlieferung den Sieg errang.)
2. Aslaug wurde aufgefaßt als Tochter von Sigurd und Sigrdrifa-Brynhild.
3. Alte Aslaugsage, wie sie durch das verlorene färöische Lied bezeugt wird. Daraus Brinhild, Str. 176—180.
4. Verbindung mit der *Ragnarssaga*, indem die Kráka-Aslaugfabel die Fortsetzung der Þórasage wurde. Das stand in einer älteren Sagenform, auf welche Saxo und der Pátrr, aber auch die norwegisch-färöische Liedtradition zurückgehen.
5. Aufnahme einer parallelen Sage von Aslaug, welche das Märchen der klugen Bauerntochter behandelt hatte. Verschmelzung dieser beiden Formen zu einer Saga.
6. Weitere Ausbildung der Vorgeschichte durch die Aufnahme Heimirs und das Harfenmotiv. Literarische Verbindung der *Völss.* und *Ragns.*

Die Wikingersage hat Motive aus der Heldensage entlehnt, aber die Folge war wieder, daß die Sagen einander sehr ähnlich wurden. Eine besondere Veranlassung zu der genealogischen Verbindung brauchte es nicht zu geben, sie konnte auch ganz von selbst entstehen. Dennoch möchte ich in dieser Hinsicht der Figur des Sigurðr ormr í auga eine gewisse Bedeutung zuschreiben. Diese ist ja ganz aus den Voraussetzungen der Ragnarstradition zu erklären. Die altnordische Poesie betont öfters den scharfen Blick der Sagenhelden, indem dieser mit dem hypnotisierenden Auge der Schlange verglichen wird⁷⁴. Ob nun Sigurðr ormr í auga diesen Beinamen von Anfang an hatte oder ihn nach dem Vorbilde des berühmten Drachentöters bekommen hat, ist nicht zu entscheiden, tut aber auch nichts zur Sache. Denn sobald der Zusammenhang zwischen ihm und dem Helden der Nibelungensage, der auch fráneygr genannt wurde, deutlich fühlbar war, war ein genealogisches Zusammenrücken unumgänglich. Der stärkste Ausdruck dieser Neigung ist wohl der Umstand, daß diesem Sigurd Ragnarsson ebenso wie dem Drachentöter eine Tochter gleichen Namens zugeschrieben wurde.

Es ist nicht möglich, im einzelnen die Verbindung der beiden Sagen zu verfolgen. Sie konnte zu jeder Zeit geschehen. Sigurd und die übrigen Nibelungenhelden, Ragnar und seine Söhne waren die heroischen Figuren des skandinavischen Altertums, welche mit einer immer wachsenden Be-

⁷⁴ Reichbörs-Kjennerud, Maal og Minne, 1923, S. 26, Fußnote 2, denkt an eine Art Augenkrankheit, was wohl nicht das Richtige treffen wird. Vgl. noch Hertz, Gesammelte Abhandlungen, S. 173: *serpentum more nictantes oculos*.

wunderung angestaunt wurden. War es ein Wunder, daß man sie in seinen Gedanken nebeneinander stellte, daß die Dichter das *Háttalykill* sie in ihrem Gedichte unmittelbar nacheinander behandelten?

Die Verbindung der *Volsungasaga* und der *Ragnarssaga* gehört ganz der schriftlichen Tradition an; darin ist nichts Volkstümliches, das ist Literatur. Bei der Behandlung der Anfangskapitel der Saga werde ich darauf näher einzugehen haben.

Die älteste literarische Behandlung der Ragnarssage war der *Háttalykill*. Man hat angenommen, daß der Orkneyjarl Rognvald die Anlage des Gedichtes bestimmt und Sagenmaterial beige-steuert habe. Er hat es also so angeordnet, daß unmittelbar nach den Nibelungen, die, wie sich gebührt, die erste Stelle innehaben, die Helden der Ragnarssfamilie behandelt werden.

Dieses Interesse für die Ragnarssöhne stimmt zu der Tatsache, daß diese Tradition namentlich in Südnorwegen gepflegt wurde. Denn hier ist auch die Heimat Rognvalds. Sein Geschlecht war in Agder ansässig, und dort wurde er selbst auch erzogen. Das ist also in der unmittelbaren Nähe von Spangereid, wo die *Krákasaga* lokalisiert wurde.

Ich habe schon darauf hingewiesen, daß sich mit der einheimischen Tradition auch Erzählungen, die auf der römischen Pilgerstraße angefangen wurden, verbunden haben. Das kann im Laufe der Zeit geschehen sein; es wanderten Pilger jahrein jahraus den heiligen Städten zu, die mancherlei Erzählungen aus jenen fernen Ländern nach Norwegen überbracht haben werden. Aber der eine Pilger hört derlei Sagen mit mehr Verständnis zu als der andere, und nicht jeder hat die Autorität, einem neuen Motiv Eingang in die heimische Tradition zu verleihen. Man hätte aber kaum einen besseren Vermittler finden können als Rognvald Kali, der 1153 von einer großen Pilgerfahrt zurückkehrte. Er ging zu Schiff nach Jerusalem und kehrte über Land zurück; nachdem er in Byzanz freundlich aufgenommen war, durchquerte er die Balkan-Halbinsel, setzte von Durazzo nach Bari über und folgte nun der Landstraße über Rom durch Deutschland und Dänemark nach Norwegen. Er hat also dieselben Stationen besucht wie der Abt Nicolaus, der im folgenden Jahre nach Island zurückkehrte und dem, nebenbei gesagt, Rognvald sehr wohl hat begegnen können. Das Itinerar dieses Abtes beweist uns, daß damals die Sagen von Ragnar und Sigurd im Süden gepflegt wurden; so werden Rognvald und die Leute seines Gefolges sie auch wohl gehört haben.

„Und“, so sagt die *Orkenyingasaga*, „dieser Zug wurde sehr berühmt, und alle, die mitgegangen waren, wurden seitdem mit besonderer Ehrfurcht betrachtet.“ Wir sind nicht imstande zu bestimmen, welche Motive damals in die einheimische Tradition aufgenommen wurden; aber es ist selbstredend, daß in der Umgebung dieses Rognvald, der selber Dichter war und ein großes Interesse für die Sage der Ragnarssöhne hegte, nachdem er eine neue Anregung auf seiner Jerusalemreise empfangen hatte, diese Sage mit Vorliebe gepflegt wurde.

Ist die *Krákumál* hiervon ein erstes Zeichen? Dieses Gedicht zerfällt in zwei Teile, nämlich den Schluß mit der eigentlichen Todesklage und einen Schlachtenkatalog⁷⁵. Der Schlußteil ist typisch romantisch nach Auffassung und Gefühl; er gehört also wohl in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts. Er bildet ein heidnisches Gegenstück zu den vielen christlichen Legenden, in denen ein Heiliger trotz den fürchterlichsten Qualen fromme Lieder anhebt. Er läßt sich vergleichen mit einem Ereignis, das in dieser Zeit stattgefunden hat: dem Heldentod des Sigurd Slembe im Jahre 1139. Snorri und Saxo erzählen übereinstimmend, daß er unter greulichen Martern bis zu seinem Tode geistliche Lieder sang⁷⁶. Hallr Þorgeirsson, der *hirðmaðr* des Königs Ingi Haraldsson, war dabei zugegen und *lész bonum þat pykkja umfram eljan ok styrk annarra manna*. Hat ein Dichter in Anlehnung an den Tod dieses unruhigen, wahrhaft romantischen Kronprätendenten, der selber ein Beispiel dieser auf Abenteuer gespannten Zeit war, den Gedanken gefaßt, Ragnar ein Todeslied hersagen zu lassen und also die Geschichte des harfeschlagenden Gunnars aus dem Heroischen in das Elegische umzugestalten? In diesem Fall hatte die Sage von der Schlangengrube in Luna das ihrige zu der Kontamination beigetragen.

In dem Schlachtenkatalog können wir den Einfluß einer um Rognvald konvergierenden Überlieferung feststellen. Auch die Züge des Magnus Barfot haben in den Heldentaten einen Platz gefunden. Die Veranlassung zu dieser Verbindung dürfte darin zu suchen sein, daß der Großvater Rognvalds, Kali Sæbjarnarson, den König auf diesem Zug begleitet hat und in dem Kampfe bei Anglesea so schlimm verwundet wurde, daß er daran starb. Da gerade derselbe Kampf auch in den *Krákumál* erwähnt wird, kann man die Erinnerung an diese historischen Ereignisse auf die südnorwegische Tradition zurückführen, welche in der Heldensage um Ragnar, in der lokalhistorischen Sage um das Geschlecht Rognvalds gravitierte. Es wird da auch nicht zufällig sein, daß gerade der *Háttalykill* dem Dichter der *Krákumál* vorgeschwebt hat.

Ich glaube, daß wir so die anfängliche Sagenbildung um Ragnar zeitlich und räumlich begrenzt haben. Wir sehen, daß die allgemeinen Tendenzen der Zeit solchen Überlieferungen von früheren Recken sehr gewogen sind; wir finden überdies in jener Zeit in Südnorwegen, wie lokale Persönlichkeiten durch ihr Leben und ihre Taten auf die weitere Gestaltung der Saga Einfluß ausüben. In einer Zeit aber, wo durch solche Umstände das Interesse für einen Sagenkomplex rege geworden ist, muß die Überlieferung eine fließende sein, da man ja bestrebt war, sie auszubilden und abzurunden. Diese mündliche Tradition hatte also nicht Jahrhunderte gelebt, sondern sie war durch die romantischen Bestrebungen dieser Zeit neu-erstanden. Vielleicht war die *Krákumál* eine erste literarische Auskristalli-

⁷⁵ Vgl. meinen Aufsatz in *Neophilologus* XIII.

⁷⁶ *Heimskringla* III, S. 376, und Saxo, S. 551.

sierung dieser fließenden Masse der mündlichen Überlieferung. Aber bald folgten deren mehrere, und die auf uns gekommenen Niederschriften der Sage beweisen, daß auch in den anderen Teilen Skandinaviens das Interesse geweckt worden war und daß die Sage, wie das mit Neubildungen der Fall zu sein pflegt, die verschiedensten Formen angenommen hat.

III. DIE GESCHRIEBENE SAGATRADITION

A. Grundlage der *Ragnarssaga* und des *Ragnarssonapátt* und die Beschaffenheit dieser Quellen

Das Verhältnis der *Ragnarssaga* und des *Ragnarssonapátt* ist schon von mehreren Forschern untersucht worden. In seiner Abhandlung „Skjoldungasaga i Arngrims Jónssons Udtog“ (Aarbøger 1894, S. 147ff.) hat Axel Olrik als seine Meinung ausgesprochen, daß Haukr Erlendsson für seinen pátt eine mit Arngrims Kompendium verwandte Quelle gehabt habe, aber daneben auch eine Ragnarssaga, die wahrscheinlich dieselbe wie die uns bekannte Saga gewesen sei. In Hinsicht auf diese Saga, auf die im pátt als eine ausführlichere Erzählung von Þóras Erwerbung hingewiesen wird (*sem segir í sögu Ragnars konungs*), bemerkt aber F. Jónsson in seiner Einleitung zu der *Hauksbók* (S. XCII), daß diese Saga keinesfalls die uns bewahrte gewesen sein könne, sondern eine andere und ältere war. Die engen Übereinstimmungen zwischen Saga und pátt, namentlich in den angeführten Strophen, beweisen, daß beiden eine gemeinsame Quelle, also die ältere *Ragnarssaga*, zu Grunde gelegen hat.

Ich kann mich dieser Auffassung im allgemeinen wohl anschließen. Aber ich meine, wir können wohl etwas tiefer in diese Verhältnisse eindringen. In meinen „Studien over Færösche Balladen“ habe ich schon hervorgehoben, daß der pátt eine ursprünglichere Darstellung der Ereignisse in der Erzählung von dem Zuge gegen Eystein hat. Aus den Verhältnissen geht klar hervor, daß die Ragnarssöhne anfänglich mehr im Vordergrund der Sage gestanden haben als der Vater, von dem nur in späterer Zeit einige Geschichten erfunden wurden. Man darf freilich den Namen des pátt nicht als eine Andeutung in dieser Richtung betrachten, da ihn Hauk in Hinsicht auf die verschiedenen Königsgeschlechter geschrieben hat, welche auf die Familie Ragnars zurückgeführt werden sollten (vgl. die Worte *hér segir af Ragnarssonum ok hversu margir konungar eru komnir af þeim*), aber man hat für diese Auffassung einen festen Stützpunkt in den historischen Ereignissen und in dem Aufbau der Saga. Denn die Geschichte weiß uns fast gar nichts von Ragnar zu erzählen, um so mehr aber von den Loðbróksöhnen, und die Saga hält Ragnar dort im Hintergrund, wo seine Söhne ihre Heldentaten verüben, und wo er selbst tätig ist, bringt die Saga nur romantische Erzählungen.

Ich befinde mich also in schroffem Gegensatz zu Olriks Ausführungen in seiner Abhandlung „Sakses Oldhistorie“⁷⁷, der die verschiedenen von den Ragnarssöhnen erzählten Taten als jüngere Zusätze der Tradition betrachtet und der mit Hinweis auf die von Saxo gegebene Darstellung eine einheitliche Sage von Ragnars Leben als die ursprünglichere ansieht. Ich habe meine Argumente hier nicht zu wiederholen und will nur noch bemerken, daß Olriks Argument, von den sieben Ereignissen auf den Kriegszügen der Loðbróksöhne seien sechs neue Erfindungen des 12. und 13. Jahrhunderts, nicht die geringste Beweiskraft hat, falls man zu der Einsicht gelangt ist, daß sich die Sagentradition gerade in dieser Zeit ausbildete. Auch ist es nicht statthaft zu bemerken, daß, weil Ragnars Tod und Ivars Rache die Hauptpunkte der Erzählung waren, Ragnar die Hauptperson gewesen sein müßte, da ja die northumbrische Sagenbildung das Gegenteil beweist.

Hauk Erlendsson hat gewiß die ihm vorliegende Tradition willkürlich gebraucht, und dieser Umstand erschwert beträchtlich die Untersuchung der Verhältnisse zwischen der Saga und dem þátt. Er kann ja die Züge, welche wir bei ihm vermissen, fortgelassen haben, weil er sie in seiner Darstellung nicht anbringen wollte. Dennoch scheint es mir, daß man so nicht alle Schwierigkeiten befriedigend lösen kann. Die bedeutendsten Plusstellen der Saga sind die folgenden:

1. Das Kráka-Abenteuer,
2. Das Ereignis bei Hvítabær,
3. Der Todessang Ragnars,
4. Die Erzählung über das Verhalten von Ragnars Söhnen bei der Nachricht seines Todes,
5. Die Schlußkapitel.

Diese Stellen sind nicht alle gleich zu beurteilen. Leicht begreiflich ist das Fehlen des letzten Teiles, da er ja mit der Saga nur in einem losen Verband steht und höchstwahrscheinlich damals noch gar nicht zu der Saga gehörte. Das Fehlen der Hvítabærgeschichte darf man aber nicht so auslegen, daß sie auch erst ein späterer Sproß der Sagenbildung gewesen sei, weil man hier die Gründe für die Fortlassung wohl ermitteln kann. Rognvald, der nur hier erwähnt wird, hat keine einzige Beziehung zu den später an die Ragnarssöhne geknüpften Genealogien und hatte also für Hauks Zweck nicht die geringste Bedeutung. Außerdem war die abenteuerliche Geschichte mit den zwei Trollkühen, wohl zu merken der einzige Inhalt dieser Episode, für den rationalistischen Geist des Isländers, der auch später die Kuh Sibilia gar nicht nennt, zu unwahrscheinlich. Also hat er sie gestrichen, wie er in dem Zuge gegen Eystein den eigentlichen Inhalt, nämlich die Überwindung des Ungeheuers, fortläßt und ganz trocken berichtet: *ok er þeir mætað, verðr þar mikil orrosta ok id Loðbrókarsynir sigr enn Eysteinn konungr fell!*

⁷⁷ Kopenhagen 1894, S. 123 ff.

Hat er nun das Kráka-Abenteuer aus den gleichen Gründen fortgelassen? Das war ja auch recht märchenhaft und einem Helden wie Ragnar ziemlich unangemessen. Aber falls er in seiner Vorlage die Geschichte der Kráka gefunden hätte, würde er sie doch wohl nicht ganz fortgelassen haben, denn sie ist gerade die Mutter der Ragnarssöhne, die er als Ahnherren der dänischen und norwegischen Fürstengeschlechter betrachtet haben will, und durch sie wird die Verbindung mit den Nibelungenhelden zuwege gebracht. Wir dürfen also schließen, daß die ältere *Ragnarssaga*, welche Hauk vorlag, diese Episode noch nicht in ihrer späteren Ausführlichkeit gekannt hat; eine Annahme, welche die Untersuchung der Volkstradition weiterhin bestätigt.

Merkwürdig ist auch das Fehlen von Ragnars Todessang. Denn das ist einer der Glanzpunkte der Überlieferung. Die *Krákumál* besingen ihn; die *Ragnarssaga* erzählt, daß er in der Schlangengrube einige visur hergesagt habe, worin die bekannten Worte *gnyðja mundu grisir ef galtar hag vissi* vorkamen; Saxo führt dieselbe Redensart an und sagt, daß er sein ganzes Leben besungen habe; Arngrim berichtet, in Übereinstimmung mit der 26. Strophe der Saga, daß er sogar 51 Kämpfe in diesem Todessang erwähnt habe. Es scheint demnach nicht sehr wahrscheinlich, daß Hauk dieses Motiv nicht in seiner Quelle vorgefunden haben sollte, da es einer der ältesten Teile der Sage ist. Hat er es fortgelassen, weil es nur Ausschmückung war und keine neuen Tatsachen enthielt?

Und weshalb erzählt er nicht den so sagenhaft anmutenden Zug, wie die Helden söhne ihren Schmerz zu beherrschen wissen, da ihnen die Nachricht von Ragnars Tod gebracht wird? Das erzählen die Saga und Saxo fast ganz übereinstimmend, und es ist ein Zug, der ganz dem Charakter der isländischen Saga entspricht⁷⁸. Da er ebenso wenig die Beratungen der Brüder und Ivars ablehnendes Verhalten berichtet, sondern nur ganz kurz sagt: *Ok er synir Ragnars konungs spyrja þessi tíðendi, þá fara þeir vestr til Englands ok berjast við Ellu konung* usw., glaube ich, daß er hier die Einzelheiten, welche die zum Ziele strebende Erzählung nur zu hemmen schienen, einfach übergangen hat. Vielleicht bewahrt die *Hauksbók* eine Erinnerung an diese Szene in der Erzählung, wie Aslaug die Todesnachricht von Eirík und Agnar ihren Söhnen überbringt; hier werden sie in einer gleichen Situation gezeichnet wie da, wo die Boten Ellas zu ihnen kommen: *þeir Björn ok Hvitserker leku tafl en Sigurðr stóð at framan*⁷⁹.

Daß die *Ragnarssaga*, welche Hauk vorgelegen hat, eine im großen ganzen mit der überlieferten Saga übereinstimmende, aber doch eine ältere Form der Tradition repräsentierende Redaktion war, ersieht man noch aus ein paar Einzelheiten. Die List Ragnars, seine Kleidung vor dem Drachenkampfe mit Teer und Sand zu bestreichen, erzählt der *þáttur* ganz einfach und logisch; die Darstellung der Saga aber ist verwirrt. Will man die bessere

⁷⁸ Vgl. Herrmann II, S. 655; z. B. die *Dorsteinssaga Víkingssonar*, FAS II, S. 405.

⁷⁹ *Hauksbók*, S. 460.

Vorstellung der ausbessernden Tätigkeit Hauks zuschreiben, so geht das nicht in Hinsicht auf einen anderen Unterschied: nach der Saga bekommt Ivar durch die List der zerschnittenen Haut ein Stück Land, worauf er London stiftet, während der þátrr richtiger erzählt, daß er York baute.

Die beiden Traditionen gehen auch in der Geschichte Hvitserks auseinander. Die Saga berichtet, daß er *í Austrveg* gekämpft habe und dort gefangen genommen und auf einem Scheiterhaufen von Menschenhäuptern verbrannt wurde. Diese Erzählung wird durch zwei in der Saga angeführte Strophen als ziemlich alt erwiesen. Auch Saxo kennt diese Geschichte, bringt sie aber mit größerer Ausführlichkeit und in einem anderen Verband. Der þátrr weiß von alledem nichts, sondern erzählt, daß er mit seinen Brüdern Björn und Sigurd in Frankreich gekämpft habe, und endlich wird ihm die Herrschaft über Reiðgotaland (= Jütland) und Vindland zuerteilt.

In der Verbindung mit den historischen Fürstengeschlechtern gehen die Saga und der þátrr auch ganz ihre eigenen Wege. Erstere erzählt, daß von Sigurd ein großes Geschlecht gekommen sei, durch seine Tochter Ragnhild, die die Mutter Haralds Schönhaar war. Der þátrr aber schreibt ihm eine Tochter Aslaug zu, die die Mutter des Sigurd hjótrr gewesen sein sollte und das in Übereinstimmung mit der isländischen Tradition, wie wir sie aus der *Heimskringla* kennen⁸⁰). Wieder auf eine andere Weise haben die Quellen sich die Nachkommenschaft des Björn járnsiða zurechtgelegt; die Saga leitet von ihm die Familie von Hóðá-þórðr ab, wie das auch die *Landnåma* berichtet. Diese Notiz scheint wohl eher ein Zusatz in der isländischen schriftlichen Überlieferung zu sein. Jedenfalls lautet es viel sagenmäßiger, was der þátrr zu berichten weiß: Björn hätte sich eine Herrschaft in Schweden erworben. Man konnte natürlich derartige genealogische Verknüpfungen machen, wie man eben wollte; die Abweichungen der Quellen untereinander beweisen nur, daß es die allerjüngsten Zusätze sind.

Die Auffassung von den Ragnarssöhnen als dänischen Fürsten tritt in dem þátrr deutlicher zu Tage als in der Saga. Der þátrr verbindet Sigurd ormr í auga nur beiläufig mit der norwegischen Königsreihe, aber Hóðá-Knútr wird zu seinem Sohne gemacht. Ihm wird auch die Herrschaft über die dänischen Inseln und große Teile von Schweden und Südnorwegen zugeschrieben.

Seeland ist der Mittelpunkt des Reiches der Ragnarssöhne; nachdem sie auf ihren Raubzügen *Selund ok Reiðgotaland, Eygotaland ok Eyland ok öll smá lönd í hafinu* unterworfen hatten, nahmen sie ihren Wohnsitz in Lejre, und das war Ragnars Willen ganz zuwider. Diese Gegend wird in der Saga mit keinem einzigen Wort erwähnt. Daneben wird Ragnar selbst, nachdrücklicher als das in der Saga geschieht, zu einem norwegischen Fürsten gemacht; er läßt die Schiffe, auf denen er nach England fahren will, *í Liðum á Vestföll* bauen, und der Schreiber fügt hinzu: *þvíat hans ríki stóð alt til*

⁸⁰ Aber die *Njálssaga* schreibt ihm wieder eine Tochter namens Þora zu; offenbar wurden die Namen der Mütter auf die Töchter übertragen.

Dofrafjalls ok Liðandisnes. Ich glaube nicht, daß die dänische Herrschaft der Ragnarssöhne auf einer besser überlieferten Vorstellung der ursprünglichen Verhältnisse beruht, wiewohl sie unstrittig dänischer Herkunft waren. Vielmehr sehe ich in ihrer Eroberung von Dänemark den Ausdruck des süd-norwegischen Nationalstolzes, der auch laut Zeugnissen in anderen Erzählungen des dänische Volk herabzuwürdigen geneigt war.

Das im Kodex AM 147 4to bewahrte Fragment einer Ragnarssaga zeigt im großen und ganzen eine Übereinstimmung mit der Saga; nur an wenigen Stellen werden wir an den þátt gemahnt⁸¹. Das Fragment ist als das Resultat einer Kombination von Saga und þátt zu betrachten. Das ersieht man aus dem Schlußteile, wo die Anführung der *Knútsdrápa* und die Bemerkung über den Tod Edmunds aus *Hauksbók* abgeschrieben sind. Das stimmt auch zu der Weise, wie der Verfasser die *Krákumál* aufgenommen hat; er hat sie einfach in den Text der Sage eingeschoben und sich nicht um die daraus entstehenden Widersprüche gekümmert; nachdem Ragnar die ganzen *Krákumál* hergesagt hat, läßt er noch die visur der Saga darauf folgen.

Das Blatt 16r des Fragments fängt mit zwei Sätzen an, welche auch in der Saga gefunden werden, aber hier von zwei Strophen getrennt, die Björn gedichtet haben soll. Sie stören hier aber den Zusammenhang und sind deshalb wohl erst später in die schriftliche Tradition eingefügt worden.

Wir dürfen mithin schließen, daß die uns erhaltene Saga eine Bearbeitung einer älteren Vorlage ist, in der die ebengenannten und vielleicht noch andere Zusätze noch nicht aufgenommen worden waren, welche aber beträchtlich jünger war als die Quelle, auf welche der þátttr zurückgeht, da ja in ihr schon die Kráka-Episode stand. Es hat also noch während der Zeit der schriftlichen Tradition eine ziemlich lebendige Sagenentwicklung stattgefunden⁸².

B. Die Ragnarssaga

Die Schlußkapitel, für die es in den anderen Überlieferungen keine Parallelen gibt, sind als recht späte Zusätze zu betrachten. Das Zankgespräch im 19. Kap., wo erzählt wird, daß Ragnar und Björn sogar in Bulgarien gekämpft hatten, unterscheidet sich nur dadurch, daß es diesen sonst so ganz in den Hintergrund gedrängten Ragnarssohn hervorzuheben scheint; merkwürdigerweise ist das auch in dem *Nornagestþátt* der Fall, weshalb wir auf die Bedeutung dieses Umstandes später noch näher eingehen werden. Die Geschichte vom trémaðr ist eingeständenermaßen ein sehr ungeschicktes Machwerk. Die 38. Str. ist aus der *Hálfssaga* entlehnt; hier wird sie von

⁸¹ M. Olsen hat S. XCII seiner Ausgabe die Stellen verzeichnet; es wäre noch hinzuzufügen, daß die 19. Strophe der Saga die Wörter *þat skal þriggja náttu* enthält und das Fragment statt *nátta*: *víkna*.

⁸² Für die Beschaffenheit dieser Sagenentwicklung vgl. meinen Aufsatz in der GRM XV, S. 81—100.

einem haugbúi auf Qgvaldsnes hergesagt. Diese Tradition gehört also zu demselben Teile Norwegens, wo sich auch die *Ragnarssaga* ausgebildet hat. Die beiden letzten visur bilden ein Ganzes für sich und werden allgemein als ziemlich alt betrachtet⁸³. Wir dürfen vielleicht aus dieser Strophe schließen, daß es hie und da lokale Sagen gegeben habe, in denen das Andenken an die Loðbróksöhne bewahrt wurde. Dieser trémaðr auf Samsö wäre also mit der Runenschrift von Maeshowe zu vergleichen⁸⁴.

Die Hs. Ny. kgl. saml. 1824 b, in der diese beiden Kapitel überliefert sind, schließt mit den *Krákumál*; es scheint demnach, daß diese Hs. am Ende eine Reihe von Texten aufgeführt hat, welche auf die *Ragnarssaga* Bezug nehmen. Es ist deshalb wohl richtiger, sie als eine Art Beilagen zu betrachten und die eigentliche Saga an einer früheren Stelle abzuschließen. Es ist nun von Bedeutung, daß auch im 18. Kapitel nur lose aneinander gereihte Sagensplitter enthalten sind; hier stehen plötzlich zwei Strophen, welche auf die Geschichte von Hvidserk Beziehung haben, hier steht die Volkssage von Ivars Grabhügel, welche zweifelsohne aus englischer Überlieferung stammt. Diese Schlußkapitel beweisen uns, wie reich die Ragnarüberlieferung sich entwickelt hat und wie wenig die Sagenbildung zu einem festgefügtten Ganzen gelangt war, als die Periode der Niederschrift angebrochen war.

In einem Teil der Überlieferung erscheint die *Ragnarssaga* als eine Fortsetzung der *Volsungasaga*. Ich kann der Auffassung nicht beipflichten, derzufolge die *Ragnarssaga* als literarische Niederschrift von Anfang an mit der *Volsungasaga* verbunden gewesen sein sollte. Schon früher habe ich meine Gründe angegeben⁸⁵, weshalb ich diese Verbindung nur als eine sehr späte betrachten kann. Es ist jedem Kenner der Sagaliteratur deutlich, daß der richtige Anfang der Geschichte im 2. Kapitel zu finden ist, das ja recht sagamäßig anhebt: *Heruðr hét jarl ríkr ok ágætr á Gautlandi. Hann var kvongaðr. Dóttir hans hét Þóra* usw. Um aber die Verbindung mit der *Volsungasaga* herzustellen, hat der Kompilator ein Kapitel eingeschoben, worin von Krákas Jugend die Rede ist. Er hat damit aber den regelrechten Bau der Saga zerstört, denn nun erzählt das 1. Kapitel von Kráka, das 2.—4. von Þóra und das 5. wieder von Kráka. Wir können das 5. Kapitel auch ohne die im ersten Kapitel gegebene Einleitung ganz gut verstehen, ja die Art, wie die Erzählung anhebt, beweist an sich schon, daß hier zum ersten Male von Kráka die Rede ist. Als Ragnar nahe bei ihrer Wohnung landet, wird gesagt, daß er in einem kleinen Hafen ankommt, *enn þar var þær skamt þaðan, er hét á Spangarheiði*. Das ist eine sonderbare Bemerkung, indem doch kurz vorher eine ausführliche Beschreibung dieser Wohnung und der dort lebenden

⁸³ So Storm, Kritiske Bidrag, S. 83, und Koht, Innhogg og Utsyn, S. 243. Es ist die einzige Stelle, wo die Helden *synir Loðbrókar* genannt werden.

⁸⁴ Für die Bedeutung solcher Holzmänner vgl. K. Helm, Altgerm. Rel. gesch. I, S. 224.

⁸⁵ Studien, S. 188—206.

Menschen gegeben worden ist. Und so gibt es noch andere Stellen, die ich hier nicht wiederholen werde.

Aber bevor die Verbindung der beiden Sagas in der schriftlichen Überlieferung gemacht wurde, hatte schon lange eine rege Berührung zwischen beiden Sagakreisen stattgefunden. Das war nicht eine Folge der genealogischen Verbindung, sondern des längere Zeit hindurch Nebeneinanderlebens dieser Traditionen. Das Quellenverhältnis hat uns gelehrt, daß die Geschichte von Þóra Borgarhjotr früher als die Kráka-Episode aufgenommen wurde; das bedeutet aber, daß eine deutlich an die Sigurdsage gemahnende Erzählung von einem Kampf mit einem Drachen noch eher Aufnahme gefunden hat als eine märchenhafte Erzählung, an der sich später das genealogische Verhältnis der beiden Heldenfiguren ausbildete.

Die Figuren von Kráka und Aslaug sind scharf zu unterscheiden. Aslaug scheint der Heldensage anzugehören und wurde erst in die *Ragnarssaga* aufgenommen, als schon auf anderem Wege die Verbindung mit der Nibelungensage geschaffen war. Kráka jedoch gehört zur Märchenwelt. Sobald ihre Geschichte in der Saga einen Platz gefunden hatte, mußte die Logik der Erzählung dazu führen, daß die Mutter Ivars mit der Mutter Sigfrids zu einer Person verschmolzen wurde, d. h., daß die Geschichte Krákas mit jener Aslaugs ein Ganzes bildete. Der Sagaschreiber hat das mit großem Geschick fertiggebracht. Wir hören anfänglich nur von dem armen Bauernmädchen, das aber unter ihrem schlichten Äußeren eine edle Herkunft zu verbergen scheint. Die Enthüllung aber wird für eine Stelle aufbewahrt, wo sie besonders wirksam ist; das ist die Heimkehr Ragnars von der schwedischen Reise, auf der er sich verlobt hatte mit einer ebenbürtigen Prinzessin. Nun erhebt sich Aslaug, mit außerordentlichem Wissen begabt, siegreich über das drohende Schicksal; hier findet das Märchen der Kráka seinen unerwarteten Abschluß. Das ist alles ganz folgerecht und gut erzählt. Und auch das Weitere hängt gut zusammen; man darf den Eifer, den Rachezug gegen Eystein zu unternehmen, gewiß ebensosehr auf ihre Eifersucht gegen die schwedische Prinzessin als auf ihre Rachebegierde für den Tod ihrer Stiefsöhne zurückführen.

Dieser gute Zusammenhang wird nun durch das 1. Kapitel gänzlich zerstört, das auf sehr unerfreuliche Weise die Überraschung der Szene, wo Kráka sich als Tochter Sigurds zu erkennen gibt, vorwegnimmt. Das ist nicht die Arbeit eines Sagaschreibers, sondern die Pfuscherei eines Kompilators. Es wird aber noch zu untersuchen sein, ob in diesem Kapitel noch alte Sagenzüge verarbeitet worden sind.

Die junge Aslaug wird nach dem Tode ihrer Eltern von Heimir mitgenommen. Er verbirgt das dreijährige Kind in einer künstlich gemachten Harfe und zieht mit ihr als ein wandernder Spielmann durch aller Herren Länder, bis er endlich in Norwegen ankommt, wo er in der Hütte der beiden alten Menschen Aki und Gríma meuchlerisch ermordet wird. Heimir und Aslaug, das sind sicherlich Personen der Heldensage, aber wunderlich

travestiert. Der alte Heimir hatte einmal der Brynhild eine ehrenvollere Vormundschaft angedeihen lassen, als er nun der hilfsbedürftigen Aslaug zu geben vermag. So spielen Epigonen mit der Heldensage, wenn das richtige Verständnis für solche Figuren verkümmert ist.

Das Motiv der Harfe ist auch nicht altertümlich. Wir finden ähnliche Erzählungen in der jüngeren Sagaliteratur. In der *Bóasaga* entführt Herrauðr ein Mädchen, indem er sie in einer Harfe verbirgt; Nornagestr zieht am Ende seines Lebens aus seiner Harfe seine Lebenskerze hervor. In Gottfrieds *Tristan* bringt ein Spielmann das Hündchen Petiteriu *in sner rotten* zu Isolde. Namentlich die letzte Erzählung beweist die Möglichkeit, auf diese Weise in einer Harfe kleine Gegenstände oder Tiere zu verbergen⁸⁶. Es ist aber eine märchenhafte Steigerung, sogar ein dreijähriges Mädchen in die Harfe zu verschließen.

Zu dem Märchen gehören weiter das Kraut, womit Heimir das Leben des Mädchens fristet, und ganz besonders die traditionellen Figuren von karl und kerling. Das schöne Mädchen und die häßliche Alte sind auch stereotyp; die Weise, wie die Diener Ragnars ihre Schönheit bemerken, ist im guten Märchenstil.

Die Verbindung von Heimir und Aslaug ist ganz lose; sie ist überflüssig, sobald die eigentliche Krákasage anhebt. Die Saga drückt das dadurch aus, daß Heimir nun getötet wird. In der *Völsungasaga* (c. 29) finden sich ein paar später eingeschobene Zeilen, worin Brynhild Heimir die Sorge für ihre Tochter aufträgt. Das Verhältnis dieser Stellen ist am besten so zu beurteilen, daß wir den Einschub als eine Folge der Verbindung der beiden Sagas betrachten. Man könnte dagegen geltend machen, daß der Inhalt der beiden Stellen nicht genau derselbe ist. Brynhild beauftragt Heimir, ihre Tochter in seinem Hause in Hlymdalir großzuziehen, und die *Ragnarssaga* fängt an mit der Erzählung, wie Heimir, seines Besitzes beraubt, als ein elender Spielmann umherzieht. Das ist nicht folgerichtig. Aber Brynhild kann natürlich nur die Fürsorge ihrer Tochter Heimir anempfehlen, und sie kann nicht erraten, welches Schicksal ihm bevorsteht.

Der Kompilator hat also zwei für sich bestehende Sagas vorgefunden. Diese hat er miteinander zu einem Ganzen verbunden. Das dünkt mich wahrscheinlicher als die Annahme, welche die *Völsungasaga* als eine Einleitung zu der *Ragnarssaga* betrachtet. De Boor hat gegen meine Auffassung geltend gemacht, daß Mogks Ansicht ruhig bestehen bleiben könne und nur insofern einer Verbesserung bedürfe, als die *Ragnarssaga* nicht gleichzeitig mit der *Völsungasaga* entstanden ist⁸⁷. Aber er gibt an einer andern Stelle⁸⁸

⁸⁶ In einem ndl. Gedicht über die Bettler wird erzählt, daß sie in ihrem Instrument, das sie als ein „vliegh schapraey“ verwenden, ihr Brot aufbewahren, vgl. de Meyere und Baekelmans, *Het Boek der Rabauwen en Naaktridders*, Antwerpen 1914, zweite Abteilung, S. 23.

⁸⁷ ZfdPh 46, S. 112.

⁸⁸ Arkiv fNordPhil 36, NF. 32, S. 290.

wieder zu, daß der Verfasser der *Völsungasaga*, der sonst „zweifelloes Geschick“ zeigt, bei der Hinzudichtung der Brynhildstochter Aslaug recht ungeschickt verfahren ist. Er glaubt nun, ein Lied als Quelle ansetzen zu dürfen. Es sieht fast aus, als ob man verschollene Lieder nur darum annähme, um schwierige Stellen der *Völsungasaga* zu erklären! Wenn dieser Passus doch ganz zu Unrecht in dieser Saga steht, so kann man ihn auch als einen späteren Zusatz betrachten, der durch die Verbindung mit der *Ragnarssaga* nötig geworden war.

Es gibt wohl noch andere Fälle, daß zwei ursprünglich unabhängige Sagas miteinander verbunden wurden; die *Hrólfs saga Gautrekssonar* erwähnt im Anfang den in einer eigenen Saga behandelten Gjafa-Ref. Detter hat darauf hingewiesen⁸⁹, daß die *Hrólfs saga* eine selbständige Saga ist und die Kenntnis der *Gjafa-Refssaga* nicht als notwendig voraussetzt; dennoch stehen in jüngeren Hss. diese Sagas oft beisammen.

Wir haben für die Datierung der verschiedenen Stufen der Sagenentwicklung fast gar keine Anhaltspunkte; nur können wir im allgemeinen sagen, daß die Niederschrift der Saga in das 13. Jahrhundert gehört. Die Handschrift, in der die vollständige *Ragnarssaga* überliefert ist, entstand sogar erst um 1400; der terminus ad quem ist also sehr spät. Da aber die Anlage der Saga uns auf die literarische Tätigkeit des 13. Jahrhunderts weist, ist sie in dieser Zeit anzusetzen.

Eine Frage von großer Wichtigkeit ist aber diese: welche Form hatte die Saga damals? Hatte sie schon die erweiterte Form, welche die Handschrift 1824 zeigt, oder aber ist sie noch viel einfacher gewesen? Hatte die Verbindung mit der *Völsungasaga* schon stattgefunden oder bestand sie für sich allein? Um diese Fragen zu beantworten, ist es nötig, die Sagenüberlieferung nach oben zeitlich zu bestimmen.

Der *Háttalykill* gibt uns den Beweis, daß in der Mitte des 12. Jahrhunderts die Geschichte der Loðbróksöhne lebendig war. Wir können aus diesem Gedichte nicht unzweideutig ersehen, wie weit die Entwicklung damals schon vorgeschritten war. Nach den Helden der Nibelungensage nennt es Ragnar, Ivar, Björn und Sigurd; das sind also die vornehmsten und die eigentlichen Helden. Es werden nicht genannt Rognvald und Eirik; Agnar wird im Vorübergehen erwähnt, und Hvidserk in den unmittelbar folgenden Strophen gehört zu Svipdag und also zu der *Hrólfs saga Kráka*. Eine sehr entwickelte Sage braucht es noch nicht gegeben zu haben, die Überlieferung aber, aus der Rognvald Kali geschöpft hat, lebte wohl hauptsächlich auf den westlichen Inseln.

Sein Gedicht scheint aber den Anfang einer reicheren Sagenentwicklung zu bezeichnen. Die ältere *Krákumál* muß in dieselbe Zeit angesetzt werden; das kürzere Klagelied gehört nach seiner Art in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts, seiner Bewunderung für die Helden der heidnischen

⁸⁹ Aug. der Zwei Fornaldarsögur, Einl. S. XXXV.

Vorzeit wegen. Es ist möglich, daß sich daneben ein anderes Lied entwickelt hatte, in dem die Mutter der Loðbróksöhne den Tod ihrer Kinder durch die Aufzählung der von ihnen erkämpften Siege beweinte. Aus der Vereinigung dieser beiden Gedichte entstanden die heutigen *Krákumál*. Natürlich wurden die Lieder nicht einfach zusammengeschweißt, sondern ein Dichter hat auf Grund der beiden Lieder unter teilweiser Benutzung der Vorlagen ein neues Gedicht geschaffen. In den Kampfstrophen haben wir Erinnerungen an Begebnisse, welche in der Mitte des 12. Jahrhunderts stattgefunden haben, aufgezeigt; nämlich an Eysteins Zug nach den westlichen Inseln (1153) und Rognvalds Jerusalemreise (1151—1153). Die formalen Berührungen mit dem *Háttalykill* und mit der Poesie des Einer Skulason machen es auch wahrscheinlich, daß es in oder kurz nach ihrer Lebenszeit abgefaßt wurde.

Zu gleicher Zeit setzte in Südnorwegen eine kräftige Sagenbildung ein. Die Sage, aus den westlichen Inseln hinübergeführt, wohl durch die persönlichen Verbindungen des Orkadenjarls Rognvald mit diesen Teilen Norwegens, hat sich großer Beliebtheit erfreut, wie das mit neueingewanderten Sagen so oft der Fall ist. Sie wurde in den Kreis der einheimischen Sagen gezogen und namentlich mit der Sage vom beredten Eirík und von den Nibelungen verbunden. Es entstanden durch diese Vermischungen mehrere Nebentraditionen, welche schließlich der eigentlichen *Ragnarssaga* einverleibt wurden. Die Geschichte von Eirík und Agnar hat sich damals ausgebildet, und damit hat sich wieder die Erzählung von Ivars Rache verbunden. Die Lokalisation auf Spangereid beweist, daß die Sage sich im südlichen Norwegen ausgestaltete. Wenn sie so weit gekommen ist, müssen wir wohl schon an den Anfang des 13. Jahrhunderts denken, aber das ist auch die äußerste Grenze, da ja eine in vielen Einzelheiten abweichende, aber reich entwickelte Sage durch die *Gesta Danorum* Saxos bewiesen wird⁹⁰.

Die Verbindung mit der Nibelungengenealogie fällt beträchtlich später. Sijmons hat vermutet, daß sie den Anregungen des norwegischen Königs Hákon gamli (1217—1263) zugeschrieben werden könne: obgleich das nicht unmöglich ist, gibt es keine Andeutungen in dieser Richtung. Wenn Sijmons weiter glaubt, daß die Saga in Norwegen zustande gekommen sei, vielleicht durch einen Isländer, der in Norwegen verweilte, so scheint es mir, daß hier die Sagenentwicklung in Norwegen nicht genügend von der schriftlichen Tradition, die sicherlich auf Island vor sich gegangen ist, getrennt wird. Wir dürfen allenfalls annehmen, daß um 1250 die Saga ihre heutige Form bekommen hat und nun auch die Entwicklung an ihr Ende gelangt ist.

Es erübrigt sich, noch einige Quellen zu besprechen, welche für die Sagatradition von untergeordneter Bedeutung sind. Die *Skjoldungasaga* ist eine willkürliche, von Arngrim vorgenommene Zusammensetzung der ihm

⁹⁰ Vgl. meinen Aufsatz in Acta Phil. Scand. II, S. 115—149.

bekanntgewordenen Überlieferungen von Ragnar. Seine Hauptquelle ist der pátttr, aber daneben hat er auch der Saga einige Notizen entlehnt, wie z. B. die Figur Rognvalds. In einigen Punkten weicht er von beiden Quellen ab; so nennt er den gautländischen Jarl Gautrek statt Herrauð; das ist wohl eine willkürliche Änderung oder eine Ungenauigkeit Arngrims. Schärfere Ausbildung des religiösen Elementes verrät der Umstand, daß der Pilger, welcher die Wikinger von der Eroberung Roms abhält, niemand anders war als der heilige Petrus. Wahrscheinlich hat er diesen Zug aus der neben der schriftlichen Überlieferung fortlaufenden und sich in enger Beziehung zu dieser entwickelten mündlichen Tradition geschöpft.

Diese tritt auch in dem *Nornagestsþátt*⁹¹ zu Tage. Denn wie kurz die Stelle, welche von den Loðbróksöhnen handelt, auch ist, sie ist doch lang genug, um zu zeigen, daß hier nicht die gewöhnliche Sagatradition zu Grunde liegt. Unter den Helden wird nur Björn járnsiða namhaft gemacht, der gerade in der skandinavischen Sage in den Hintergrund gedrängt wurde. Und dieser Björn wird bei der Belagerung von Víflsborg genannt, wo er der Geschichte nach besser als andere Söhne Ragnars am Platze war, aber wo die Saga Ivar auftreten läßt. Die Eroberung von Luna, welche die Saga unmittelbar darauf folgen läßt, war ja die berühmte Waffentat der Wikingerführer Björn und Hastings. Auch die Schlußkapitel der Saga haben uns gezeigt, daß diesem Björn eine größere Rolle zugeschrieben wurde, als die gewöhnliche Überlieferung das getan hatte. Wir ersehen also, daß die fränkisch-normannische Darstellung auch nach dem Norden gelangt ist und auf Island eine Tradition gezeitigt hat, welche neben der anderen, aus England stammenden Darstellung bestehen blieb. Während letztere in Norwegen sagenhaft ausgeschmückt war, hatte erstere einen Legendencharakter. Das verrät noch die Quelle, aus der diese Überlieferung geflossen ist.

⁹¹ *Flateyjarbók* I, S. 357.

NORMANNISCHES LEHNGUT IN DEN ISLÄNDISCHEN KÖNIGSSAGAS

Harald der Gestränge hat in seiner Jugend die Warägerleibwache in Byzanz befehligt und hat sich an einem Kriegszuge gegen die Sarazener auf Sizilien beteiligt. Gewiß werden die nordgermanischen Abenteurer manche ruhmvolle Tat verübt haben. Sie erwarben sich jedenfalls einen größeren Ruhm als die griechischen Truppen, von denen die mittelalterlichen Geschichtsschreiber nicht müde werden zu versichern, daß sie sich durch eine besondere Feigheit auszeichneten. Aber es sind uns natürlich nur wenige Einzelheiten überliefert worden und fast gar keine, welche sich auf die Tätigkeit der Waräger beziehen.

Dennoch sind einige zeitgenössische Berichte auf uns gekommen, die uns manches Wertvolle hätten mitteilen können, wenn sie nur nicht nach Skaldenart allgemeine Betrachtungen statt genauer Beschreibungen enthielten. Der Dichter Þjóðólfr Arnórsson, den der König selber seinen *höfuðskáld* genannt hat, behandelt in seiner *Sexstefja* nebst anderen Kriegstaten seines Gönners auch die sizilianische Expedition; er war ein trefflicher Dichter, von dem gerade die klare, anschauliche Darstellung gelobt wird, weshalb die Verfasser der Königssagas ihn als eine ihrer vornehmsten Quellen betrachtet haben¹. Kein Geringerer als der König selbst hat ihn über die merkwürdigen Ereignisse des Mittelmeereszuges benachrichtigen können, und dennoch sind die von ihm mitgeteilten Geschehnisse enttäuschend wenige.

In den sechs Strophen seines Gedichtes² teilt er das Folgende mit:

1. Haraldr hat achtzig Burgen in Serkland erobert, bevor er harte Kämpfe im flachen Sizilien lieferte (Str. 2). Der König von Afrika konnte keinen Widerstand leisten (Str. 3).
2. Er hat im Lande der Langobarden (d. h. Süditalien) gekämpft (Str. 5).
3. Er hat dem griechischen Kaiser beide Augen ausgestochen (Str. 6).
4. Er hat achtzehn äußerst gewaltige Schlachten geliefert (Str. 7).

Was uns die übrigen Hofdichter Haralds zu berichten wissen, ist durchaus bedeutungslos. Vielleicht hätte Ulfr stallari, der die ganze Expedition mitgemacht haben soll, uns genauere Nachrichten geben können; aber es ist nur eine Strophe von ihm überliefert worden³. Illugi Bryndælaskáld hat

¹ Vgl. G. Þorláksson, Udsigt over de norsk-islandske Skjalde, S. 110.

² Str. 2—7; vgl. F. Jónsson, Skjaldedigtning I B, S. 339 ff.

³ Ib. S. 372.

Haralds Taten in einem Gedicht gefeiert, von dem auch nur sehr wenig erhalten ist; uns interessieren nur die beiden Verszeilen (Str. 4.):

*Brauzt und Mikjál mæxtan
sunnlond, Haraldr, røndu.*

Was schließlich die Skalden Þolverkr Arnórsson⁴ und Valgarðr á Velli⁵ mitteilen, sind nur die allgemeinen Kampfbeschreibungen. In der einzigen Strophe, welche von Þórarinn Skeggjason überliefert worden ist⁶, wird von dem Unglück, das dem griechischen Kaiser zugestoßen ist, gesprochen; sie lautet:

*Náði gorr enn glóðum
Griklands jofurr handa,
stólpengill gekk ströngu
steinblindr aðalmeini⁷.*

Wenden wir uns jetzt zu den verschiedenen Fassungen der *Haraldarsaga*, so begegnen wir dort einer ganz anderen Darstellung. Hier steht eine Fülle von anschaulich beschriebenen Episoden und außerdem eine Reihe von geschichtlichen Daten, von denen wir in der Skaldenpoesie keine Spur gefunden haben. Das ist also eine selbständige Überlieferung, deren Herkunft bestimmt werden muß. Die Untersuchung wird aber erschwert durch die untereinander stark abweichenden Fassungen, in denen die *Haraldarsaga* erhalten ist. Denn neben der Darstellung in Snorris *Heimskringla*, welche mit der stark gekürzten Fassung von *Fagrskinna* nahe verwandt ist, haben wir in *Morkinskinna* und *Flateyjarbók* eine viel ausführlichere und in mancher Hinsicht stark abweichende Erzählung.

Seit Storm⁸ hat man das Verhältnis dieser Fassungen gewöhnlich⁹ so dargestellt, daß Snorri der Erzählung von Haralds Mittelmeerzug eine viel geschlossenere Form gegeben hat, indem er einige allzu märchenhafte Episoden ausgelassen hat. Sagt ja Snorri selber¹⁰, daß er viele Erzählungen, die ihm nicht glaubwürdig vorkommen (*vitnislausar sögur*), ausgelassen habe, denn es sei besser, wenn man später etwas hinzufügen als etwas streichen müsse. Es ist auch ganz richtig, daß die von *Morkinskinna* und *Flateyjarbók* repräsentierte Redaktion einige Episoden enthält, die nicht in der *Heimskringla* vorkommen und die sich gerade durch besonders märchenhafte Züge unterscheiden. Storm hat schon hingewiesen auf die zotige Geschichte von Haralds

⁴ Ib. S. 355.

⁵ Ib. S. 360.

⁶ Ib. S. 368.

⁷ Ich gebe hier den Text von E. A. Kock, *Notationes Norrœnæ*, § 879, wieder. F. Jónsson verbindet in seiner Ausgabe *Griklands* mit *stólpengill*; in seinem „*Lexicon Poeticum*“ jedoch lesen wir auf S. 203 s. v. *Grikland* eine andere Auffassung: *Griklands jofurr*!

⁸ Snorre Sturlassöns *Historieskrivning*, S. 179.

⁹ Z. B. S. Nordal, Snorri Sturluson, S. 188.

¹⁰ *Heimskringla* III, 129.

Antwort an Zoe¹¹, auf legendenhafte Erzählungen¹²; wir finden in Snorris Arbeit auch keine Spur von Haralds wunderlichem Decknamen Norðbrikt. Aber wir dürfen deshalb noch nicht die Schlußfolgerung ziehen, daß Snorris Erzählung nur ein Auszug sei; denn damit wird das Verhältnis der *Fagrskinna* zu diesen Redaktionen noch nicht erklärt, während überdies Snorri auch einige Einzelheiten mitteilt, die in der ausführlicheren Fassung der *Morkinskinna* nicht vorkommen. Das Verhältnis zwischen den beiden Redaktionen ist also nicht richtig beurteilt, wenn wir nur die Plusstellen der *Morkinskinna* berücksichtigen; denn die Fälle, in denen Snorri mehr bietet als die ausführlichere Fassung, sind für die Beurteilung des gegenseitigen Verhältnisses gerade so wichtig.

Die Plusstellen von Snorris *Heimskringla* sind von dreierlei Art:

- a geschichtliche Tatsachen,
- b sagenhafte Erzählungen,
- c Skaldenstrophen.

Ich werde sie nacheinander kurz besprechen.

a. geschichtliche Tatsachen.

1. Haraldr wird in der *Morkinskinna* gefangengenommen, weil er ein Liebesverhältnis mit der Prinzessin Maria angeknüpft hat und weil er die auf seinen Kriegszügen im Dienste des griechischen Kaisers erworbenen Schätze nicht abtreten will. Dasselbe erzählt auch die *Fagrskinna*. Snorri jedoch betrachtet das nur als Vorwand von Kaiserin Zoe; denn Haraldr soll den Dienstverband gekündigt haben, weil er vernommen hatte, daß sein Neffe Magnús Ólafsson in Norwegen König geworden war und die Kaiserin ihn nicht hätte verabschieden wollen¹³. Storm bemerkt zu dieser Abweichung, daß sich keine Quellen für Snorris Annahme beibringen lassen¹⁴, aber elf Jahre später ist es ihm gelungen, die Richtigkeit von Snorris Mitteilung zu beweisen. In seiner Abhandlung „Harald Haardraade og Væringerne“ hat Storm eine griechische Handschrift behandelt, in der von Haraldr die Rede ist¹⁵. Hier wird nun erzählt, daß er während der Regierung von Monomachos nach seinem Lande zurückkehren wollte, aber daß es ihm nicht gestattet wurde und man ihn an der Reise hindern wollte; es gelang ihm aber, heimlich zu entfliehen und in seinem Lande König zu werden¹⁶.

¹¹ Vgl. *Flat.* III, 290.

¹² Beispiele bei Storm z. a. S.

¹³ Vgl. *Hkr.* III, 94.

¹⁴ z. a. S. S. 180.

¹⁵ Norsk Historisk Tidsskrift II, 4, 1884, S. 354—386.

¹⁶ Der griechische Text lautet: . . . ἠθέλησεν ἐπὶ τοῦ Μονομάχου αἰτησάμενος ὑποχωρῆσαι εἰς τὴν χώραν αὐτοῦ, καὶ οὐ συνεχωρήθη, ἀλλὰ γεγονεν αὐτῷ στενὴ ἢ ἐξοδος· ὁμῶς λαθὼν ὑπεχώρησεν καὶ ἐβασίλευσεν εἰς τὴν χώραν αὐτοῦ ἀντὶ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ ᾽Ιουλάβου.

Ich glaube deshalb, daß Snorri hier eine bessere Überlieferung benützen konnte, als den Redaktionen der *Morkinskinna* und der *Fagrskinna* zugrunde gelegen hat.

2. Snorri erzählt, daß Haraldr dreimal *pólútasvarf* empfangen hat, denn es seien während seines Aufenthaltes in Byzanz drei griechische Kaiser gestorben, und jedesmal hatte er, der Gewohnheit gemäß, aus den Schatzkammern des Kaisers fortnehmen dürfen, was ihm gefiel¹⁷. Das Wort *pólútir*¹⁸ hat Snorri selbstredend ebenfalls in einer Quelle gefunden, welche dieses Detail aufbewahrt hatte. Aber noch mehr: diese Notiz bezeugt, daß während Haralds Aufenthalt in Byzanz dreimal ein Kaiser gestorben sei. Das ist nun wohl nicht richtig, aber man hat sich erinnert, daß Haraldr während der Regierungszeit der drei Kaiser Michael IV., Michael V. und Konstantinos Monomachos in Byzanz gewesen ist, was wiederum durch die eben erwähnte griechische Quelle bestätigt wird¹⁹. Es ist hiermit in Übereinstimmung, daß die isländische Tradition als den von Haraldr geblendeten Kaiser Konstantinos Monomachos (1042—1054) betrachtet, obgleich es in Wirklichkeit Michael V. war²⁰. Dieser Kaiser hat aber nur ein Jahr regiert (1041—1042) und war dem gleichnamigen Kaiser Michael IV. (der Paphlagonier genannt, oder wie ihn die nordischen Quellen andeuten: Katalaktus) nachgefolgt. Es hat also begreiflicherweise die isländische Überlieferung den zweiten Michael vergessen und die Blendung auf Konstantinos bezogen. Snorri beweist uns aber, daß man sich bewußt war, daß es zwischen Michael Katalaktus und Konstantinos Monomachos noch einen dritten Kaiser gegeben hat.

b. Sagenhafte Erzählungen. Nur in einer Hinsicht bietet Snorri mehr als *Morkinskinna*: es werden in Sizilien nicht drei, sondern vier Burgen erobert. Die Eroberung der ersten beiden Burgen ist in beiden Fassungen auf dieselbe Weise erzählt, nur in umgekehrter Reihenfolge. Snorri berichtet erst die List mit den Vögeln und darauf die Geschichte von dem unterirdischen Gang. An dritter Stelle kommt in dem Texte der *Morkinskinna* die List von dem Scheintode des Heerführers, welche Snorri ebenfalls an den Schluß setzt. Aber vor dieser Geschichte erzählt Snorri noch eine andere Kriegslist, die an Anschaulichkeit weit hinter den übrigen zurücksteht. Snorri hat hier also jedenfalls nicht gekürzt, sondern gerade Neues hinzugefügt. Der Inhalt dieser Episode ist folgender: die belagerte Burg ist uneinnehmbar, und die Belagerten spotten über die Normannen, die vergebens die Stadt stürmen. Haraldr befiehlt nun seinen Mannen, unbewaffnet auf dem offenen Felde herumzugehen und sich dort mit Spielen zu ergötzen.

¹⁷ Vgl. *Hkr.* III, S. 98.

¹⁸ E. Kvälen, *Det norske Garðaríki* II, 3, Oslo 1930, S. 77, denkt an eine altrussische Form von *palatium*. Oder soll man an eine Entstellung aus *πλοῦτος* denken, wie mir Prof. Sophia Antoniadis vorgeschlagen hat?

¹⁹ Storm, *Norsk Hist. Tidsskr. z. a. S.* S. 361.

²⁰ *Morkinskinna*, S. 12, nennt ihn Munac.

Die Belagerten wollen nun ihrerseits ebenfalls ihren Mut zeigen: sie gehen, auch unbewaffnet, auf die Mauern und lassen die Tore offenstehen. Von dieser Sorglosigkeit macht Haraldr Gebrauch, indem er plötzlich die Stadt angreift und erobert. Das ist also eine sehr unbedeutende Geschichte, die an die so viel lebendigere Episode mit der List des Scheintodes gemahnt; ihre Bedeutung liegt aber auch anderswo, nämlich in der Rolle, die der Isländer Halldórr Snorrason spielt. Denn es werden hier unter Haralds Mannen zwei mit Namen hervorgehoben: außer diesem Halldórr noch der Isländer Ulfr Óspaksson. Nun wird noch überdies von Halldórr eine sehr freche Bemerkung erzählt: als Haralds merkismaðr gefallen ist, befiehlt der König Halldórr, das Kampfzeichen aufzunehmen, und dieser erwidert darauf: „Wer sollte wohl dein Kampfzeichen dir vorantragen, wenn du selber so feige nachfolgst, wie du es bis jetzt getan?“ Das war ein Wort in Zorn gesprochen, bemerkt Snorri, denn Haraldr war ja außerordentlich tapfer²¹. Halldórr aber hatte nicht weniger mutig gekämpft; er bekam eine schwere Wunde im Antlitz, von der er sein ganzes Leben lang eine entstellende Narbe behielt.

Storm²² bemerkt hierzu: Snorri hat weiter eine Sage hinzugefügt, welche unmittelbar von Halldórr stammt, der sie selbst nach Island gebracht hat. Das bezieht sich natürlich auf Snorris Bemerkung am Anfang dieser Episode, wo er von Halldórr sagt: *hann hafði þessa frásögn þingat til lands*²³. Aber so einfach ist die Sache nun doch nicht. Die *Morkinskinna*-Redaktion²⁴ erzählt ja dieselbe Begebenheit, jedoch an einer anderen Stelle, nämlich bei der Eroberung der letzten Burg durch die Kriegslist von dem scheinbaren Heerführer. Dieser hat selber den Sarg tragen helfen, und als er in das Stadttor gekommen ist, greift er zu seinem Schwert und fängt zu kämpfen an. Halldórr bekommt hier auch seine Wunde. Als der Befehlshaber der Burg gefangengenommen ist, wird nachträglich der Wortwechsel zwischen Haraldr und Halldórr erzählt, aber mit etwas anderen Worten als in der *Heimskringla*²⁵.

Es ist nicht leicht zu bestimmen, in welchen Zusammenhang dieser Wortwechsel eigentlich gehört. In der Darstellung der *Morkinskinna* macht sie den Eindruck, nachträglich in eine geschlossene Erzählung eingefügt worden zu sein. Aber dasselbe könnte man von Snorris Fassung sagen: die ganze dritte Eroberung soll nur dieser Bemerkung Halldórs einen passenden Rahmen geben; läßt man diese Bemerkung fort, so wird die Geschichte so farblos wie nur möglich. Wenn Snorri die Darstellung der *Morkinskinna* seiner Sagafassung zugrunde gelegt hätte, so begreift man nicht, weshalb

²¹ Man vergleiche eine ähnliche Bemerkung anlässlich einer ebenso frechen Antwort von Finnir Árnason, *Hkr.* III, 170.

²² Snorre Sturlassóns *Historieskrivning*, S. 180.

²³ *Hkr.* III, 87.

²⁴ *Mork.* S. 10, *Flat.* III, 302.

²⁵ *Beri herr (Flat.: hér) merki fyrir þér rogun.* Besser in *Hrokeinskinna*: *troll beri hér merki* usw.

er hier eine so unbedeutende Episode eingeschaltet hätte, nur um eine Bemerkung Halldórs unterzubringen, die in seiner Quelle schon ihren Platz gefunden hatte und die er überdies gar nicht billigen konnte.

Snorri hat also, meiner Meinung nach, nicht selbst diese ganze Episode der dritten Kriegslist hinzugefügt, und er war es nicht, der seinem Vorfahr Halldórr in der Geschichte von Haralds Mittelmeerzug eine hervorragende Bedeutung geben wollte. Dem widerspricht schon die Tatsache, daß an mehreren anderen Stellen Halldórr besonders erwähnt wird. Zusammen mit Haraldr werden Halldórr und Ulfr in das Gefängnis geworfen und durch die Hilfe des heiligen Olaf daraus wieder befreit. Das erzählen alle Fassungen der *Haraldarsaga*. Überdies nennt *Flateyjarbók* ihn noch gleich am Anfang: Már Hunrøðarson wendet sich vergebens an Halldórr, um durch ihn mit Haraldr, der sich unter dem Namen Norðbrikt verbirgt, in Verbindung zu treten. Die handelnden Personen in der Geschichte von Haralds Aufenthalt im Dienste des griechischen Kaisers sind also an erster Stelle der künftige König selber und neben diesem nur der Isländer Halldórr Snorrason. Wir dürfen somit schließen, daß es auf Island eine Tradition gegeben hat, die von Haralds merkwürdigen Kriegstaten erzählte und diesem Halldórr eine bedeutende Rolle als Nebenfigur zuerteilte. Das Verhältnis von *Morkinskinna* und *Heimskringla* ist also wahrscheinlich so zu beurteilen, daß sie beide auf diese isländische Überlieferung zurückgehen; nur sind es zwei verschiedene Fassungen, die sich im Laufe der Entwicklung herausgebildet haben.

c. Die Skaldenstrophen. Im allgemeinen stimmen die in den verschiedenen Fassungen zitierten Strophen miteinander überein. Allen Redaktionen gemeinsam²⁶ sind Stúfr 2 und 3, Þjóðólfr 2 und 6, Þórarinn. Da aber *Fagrskinna* stark kürzt, wird sie auch mehrere Strophen fortgelassen haben, und deshalb gehört auch die Strophe, welche in der *Heimskringla* und in *Morkinskinna-Flateyjarbók* vorkommt, zu der alten Überlieferung. Das ist die Strophe: Þolverkr 2. Wir finden weiter in der *Morkinskinna* einige Strophen, die in *Heimskringla* und *Fagrskinna* fehlen, nämlich Þolverkr 3, Illugi 3, Þjóðólfr 4. Snorri kann sie fortgelassen haben; durch diese Annahme wird aber nicht erklärt, weshalb sie auch in *Fagrskinna* fehlen. Von größerer Bedeutung sind die beiden Strophen, die nur in der *Heimskringla* und (oder) in der *Fagrskinna* stehen, in *Morkinskinna* jedoch fehlen. Das sind Illugi 4 (*Hkr* und *Fsk*), Þjóðólfr 3 (nur *Fsk*) und Þjóðólfr 7 (nur *Hkr*). Die letzte Strophe ist wichtig, weil sie die Notiz enthält, daß Haraldr achtzehn Schlachten geliefert haben soll; sie bildet aber durchaus nicht ein Glied der Erzählung und scheint von Snorri als historisches Zeugnis eingefügt worden zu sein. Dennoch kann man schwerlich sagen, daß Snorri einen mit *Mor-*

²⁶ Da *Flateyjarbók* zuweilen kürzt, rechne ich alle Strophen, welche in *Morkinskinna* stehen, zu dem alten Bestand dieser Fassung; wo die *Morkinskinna* eine Lücke hat und *Flateyjarbók* Strophen mitteilt, betrachte ich diese ebenfalls als ursprünglich.

kinskinna verwandten Text bearbeitet habe; er hat jedenfalls eine andere Quelle daneben gebraucht.

Wie verhalten sich nun diese Strophen zu der Erzählung? Von den meisten dieser Strophen können wir behaupten, daß sie die Darstellung der Ereignisse nur in sehr beschränktem Maße stützen. Sie enthalten zuweilen einige Tatsächlichkeiten, welche die Sagaschreiber hie und da aufnehmen (Þjóðólfr 2 und 7, Illugi 4), aber der eigentliche Inhalt der ganzen Geschichte wird von den Skaldenstrophen in keiner Weise berührt. Die Mitteilung, daß Haraldr in Serkland achtzig Burgen erobert oder daß er in Sizilien achtzehn Kämpfe geliefert haben soll, steht ganz unvermittelt zwischen den romantischen Abenteuern, aus denen Haralds Jugendgeschichte besteht. Das 11. Kapitel von Snorris *Haraldarsaga* ist eine sehr trockene Rekapitulation der Expedition nach Sizilien, welche er in den vorhergehenden Kapiteln eben ganz märchenhaft mitgeteilt hat. Die Veranlassung zu dieser Zusammenfassung war gerade die 1. Strophe von Þjóðólfs *Sexstefja*, die er hier mitteilen wollte. Dem gegenüber ist der Zug nach Jerusalem, der gar keine malerischen Einzelheiten aufzuweisen hat, jedoch nach Storms Ausführungen²⁷ wohl stattgefunden haben kann, ausschließlich auf den Strophen von Stúfr aufgebaut.

Daß aber die verschiedenen Fassungen auf eine gemeinsame, geschriebene Grundform zurückgehen, möchte man aus der eigentümlichen, kritischen Bemerkung schließen, womit alle Redaktionen die Strophen, welche von der Blendung des griechischen Kaisers handeln, versehen. Die *Morkinskinna* sagt, daß die Dichter, falls Haraldr nicht selbst die Blendung vollzogen hätte, sehr leicht einen Grafen oder Herzog hätten nennen können; da aber alle Gedichte über Haraldr in dieser Hinsicht übereinstimmen, ist an der Glaubwürdigkeit dieser Mitteilung nicht zu zweifeln²⁸. Dazu macht Snorri noch die für ihn charakteristische Bemerkung, daß Haraldr und die Mannen, welche den Zug mitgemacht hatten, selbst diese Berichte verbreitet haben²⁹. Diese kritische Erwägung, worauf Nordal mit besonderem Nachdruck gewiesen hat³⁰, beweist nicht nur, daß die Quellenkritik in der isländischen Geschichtsschreibung älter als Snorri ist, sondern auch, daß Snorri einen mit *Morkinskinna* nahe verwandten Text gekannt hat.

Das Verhältnis zwischen der Saga und den eingestreuten Strophen ist schwierig zu beurteilen. Jedenfalls kann die Meinung von Indrebø³¹, daß die ganze zusammenhängende *Haraldarsaga* auf Skaldenstrophen aufgebaut sei, nicht für die Jugendgeschichte gelten. Wo die Strophen etwas Tatsächliches berichten, fallen sie ganz aus dem Rahmen der Erzählung; wo sie aber in diesen hineinzu passen scheinen, enthalten sie nur die allgemeinen

²⁷ Vgl. Norsk Hist. Tidsskr. z. a. S. S. 381. Der Zug soll 1036 zu datieren sein.

²⁸ *Mork.* S. 14; vgl. *Fagrsk.* S. 230.

²⁹ *Hkr.* III, 96.

³⁰ Snorri Sturluson, S. 170.

³¹ Festschrift Finnur Jónsson, S. 178.

Betrachtungen über einen Kampf. Bedeutsam ist in dieser Hinsicht die Weise, wie der Text der *Morkinskinna* die 4. Strophe von Þjóðólfr mitteilt³². Sie steht nach der Erzählung von der List mit den Vögeln, also gerade in demjenigen Teil der Geschichte, wo Snorri selbst keine Gelegenheit fand, sie unterzubringen. Aber man hätte diese Strophe an jeder beliebigen Stelle mitteilen können, denn sie enthält nur die Bemerkung, daß die Wölfe gesättigt wurden und der tapfere Heerführer mit dem Schwerte Gold erwarb.

Aus dieser kurzen Vergleichung der verschiedenen Fassungen geht somit das Folgende hervor. Die Quelle für die Geschichte von Haralds Mittelmeerzug war eine Erzählung, welche verschiedene historische Tatsachen ganz richtig bewahrt hat und deshalb auf gute Gewährsmänner zurückgeht. Sie ist aber durchaus romanhaft ausgeschmückt. Die Skaldenstrophen sind nachträglicher Schmuck; die Erzählung stützt sich nicht auf die uns erhaltenen Strophen, sondern sie stellt eine durchaus selbständige Überlieferung dar³³.

In dem Mittelpunkt dieser Tradition steht Halldórr Snorrason. Er hat die Kunde von diesen merkwürdigen Ereignissen nach Island gebracht und gleicht in dieser Hinsicht jenem normannischen Toustain, der, nach der Vermutung von Gaston Paris³⁴, verschiedene Erzählungen von der Jerusalemfahrt des Herzogs Robert, die in dem *Roman de Rou* von Wace aufgezeichnet sind, mitgebracht hatte. Bei einer andern Gelegenheit erzählt die *Flateyjarbók*³⁵, daß Halldórr, als er sich bei Einarr Þambarskelfir aufhielt, öfter zu Bergljót ging, um ihr die Abenteuer zu erzählen, welche auf den Zügen von König Haraldr stattgefunden hatten. Noch deutlicher drückt es die *Morkinskinna* aus³⁶, als sie den jungen Isländer, der dem König dessen útferðarsaga vorgetragen hat, sagen läßt: Es war meine Gewohnheit, jeden Sommer nach dem Þing zu gehen, und dort hörte ich jedesmal etwas von dieser Sage aus dem Munde von Halldórr Snorrason.

Die isländische Tradition hat ihn also nachdrücklich als die Hauptquelle dieser Geschichte bezeichnet. Es hat aber dieser Halldórr seiner eigenen Person eine nicht unbedeutende Rolle gegeben. In der *Morkinskinna* finden wir einen Abschnitt³⁷, der auch ganz diesem Halldórr gewidmet ist. Er zeigt hier dasselbe freche und übermütige Wesen, das ihn in Haralds útferðarsaga kennzeichnet; der König wird dazu gebracht, seinen Forderungen nachzugeben, indem Bárðr zu ihm sagt: *veiztu skap Halldórs ok stíðleti*. Man bekommt den Eindruck, daß Halldórr sich auf Island gebrüstet hat mit seinem trotzigen Benehmen Haraldr gegenüber: der Kampfgenosse im

³² *Mork.* S. 8; vgl. *Flat.* III, 299.

³³ Ich erinnere an Nordals Worte (Snorri Sturluson, S. 168): *einn gat kunnad frásögn, annar kvæði um sama viðburð, án þess saman væri borið*.

³⁴ Romania IX, S. 527f.

³⁵ *Flateyjarbók* I, 507.

³⁶ *Morkinskinna* S. 73.

³⁷ *Morkinskinna* S. 46—51.

griechischen Dienste hat sich später nicht dazu bequemen können, in Haraldr den König statt den Anführer eines Söldnerheeres zu sehen.

Snorri hat natürlich die verschiedenen Geschichten, welche von seinem Vorfahr erzählt wurden, gekannt. Er hat sie aber nicht alle mitgeteilt, und aus einer Bemerkung, an die ich oben schon erinnert habe, ersehen wir, daß er Halldórs Frechheit nicht lobenswert fand. Aber an einer Stelle, wo die übrigen Fassungen dem Ulfr Óspaksson ein lobendes Wort spenden, hat er nicht umhingeconnt, auch dem Halldórr Snorrason eine kurze Beschreibung zu widmen, welche weit besser dazu geeignet war, ein einnehmendes Bild von ihm zu geben, als die Geschichten, die von ihm erzählt wurden.

War die Jugendgeschichte von Haraldr eigentlich ein Halldórsþátr? Es ist möglich, und jedenfalls dürfen wir diese ganze romantische Mittelmeerexpedition als eine selbständige Erzählung betrachten, welche sich auf Island gerade durch die bedeutende Rolle, welche Halldórr zuerteilt wurde, einer besonderen Beliebtheit erfreute. Sie wurde nachher natürlich in die Überlieferung der norwegischen Königsgeschichte aufgenommen, aber verrät ihre abweichende Beschaffenheit noch sehr deutlich.

Wiewohl die isländische Überlieferung im großen ganzen nichts weniger als Geschichte ist, hat sie dennoch eine erstaunlich große Menge an historischen Tatsachen bewahrt. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß die Erwähnung von drei Kaisern ganz richtig ist und daß ihre Namen gut überliefert worden sind. Besondere Aufmerksamkeit verdient der Zuname Katalaktus, der hier immer dem Kaiser Michael IV. beigelegt wird. Denn die geschichtlichen Quellen nennen ihn nur Michael den Paphlagonier und, so weit ich sehe, niemals mit einem Namen, der mit Katalaktus gleichzustellen ist. Dieses Wort gibt das griechische καταλλάκτης „der Geldwechsler“ wieder. Nun war ja Michael ein Wechsler, der durch Hofintrigen auf den Thron erhoben worden war, und somit bewahren die altnordischen Quellen die Erinnerung an einen Beinamen, welchen das griechische Volk zu jener Zeit gewiss diesem Kaiser gegeben hat, aber den die historische Tradition uns nirgends überliefert³⁸. Es ist daher kaum möglich, daß die spätere isländische Überlieferung diesen Namen aus einer schriftlichen Quelle geschöpft haben sollte; wir müssen deshalb wohl annehmen, daß dieses Detail bis in die Zeit zurückreicht, da diese ganze Geschichte von denen, die den Mittelmeerzug mitgemacht hatten, in Island verbreitet wurde. Es können also mehrere Berichterstatter gewesen sein³⁹, aber in erster Linie müssen wir doch an Halldórr Snorrason denken, den die isländische Tradition selbst gewissermaßen als den Urheber dieser Saga andeutet.

Die ausländischen Namen sind merkwürdig gut bewahrt. Den griechischen Oberbefehlshaber, Georgios Maniakès, nennen die griechischen

³⁸ Vgl. R. C. Boer, Grettissaga, S. 295.

³⁹ *Hkr.* III, 94: *svá hafa sagt Væringjar norðr þingat, þeir er verit hafa í Miklagarði á mála, at . . . usw.*

und normannischen Geschichtsschreiber gewöhnlich mit dem zweiten Namen, die isländischen Sagas jedoch durchgängig Gyrgir. Der Name ist also der altnordischen Sprache angeglichen worden; aus einer Bemerkung der *Fagrskinna* ergibt sich, daß man auch die eigentliche Form gekannt hat⁴⁰.

Auch die von der isländischen Tradition überlieferten historischen Tatsachen stimmen im allgemeinen mit den wirklichen Ereignissen überein; nur wird die Person von Haraldr in den Mittelpunkt gerückt, wie in der Überlieferung der süditalischen Normannen die Bedeutung ihrer Anführer, besonders von Wilhelm Eisenarm, gesteigert wird. Aber beide Traditionen, die isländische und die süditalische, stimmen darin überein, daß sie von Mißhelligkeiten zwischen der griechischen Heeresführung und den Hilfstuppen berichten. Die isländische Saga hebt die Tapferkeit von Haralds Mannen hervor, während die Griechen niemals einen Sieg davontagen. Schließlich kehrt Gyrgir zurück; nur die jungen, ruhmgerigen Männer, welche im Kriege Beute zu erwerben hofften, zogen es vor, unter Haralds Führung weiterzukämpfen. Dasselbe erzählt Aimé, der Mönch von Mont-Cassin, in seiner *Ystoire de li Normant et la Chronique de Robert Viscart* (II, 8): *Et à dire la vérité, plus valut la hardiëce et la promesce de ces petit de Normans que la multitude de li Gresc . . . et la gloire de la victoire est donnée à li fortissime Normant*. Interessant ist auch eine Notiz, welche wir bei Malaterra in seiner Chronik⁴¹ finden: auch hier wird die Tapferkeit der Normannen bei der Belagerung von Messina stark hervorgehoben, aber demungeachtet *Graeci ad locum, in quo certatum erat, pervenientes, nostris hostes insequentibus, spolia diripiunt, inter se dividunt, nulla portione nostris, qui ab hoste excusserant, reservata*. Maniakès ist so übermütig, daß er den Harduinus, welcher, der griechischen Sprache mächtig, den Anteil der Normannen zurückfordert, auf eine schimpfliche Weise durchpeitschen läßt, was wieder die Veranlassung wird zu dem späteren Aufstand gegen die Griechen. Auch die *Haraldarsaga* betont fortwährend die Geldgier und den Übermut der Griechen und erzählt eine ergänzliche Geschichte, wie Gyrgir von Haraldr überlistet wurde⁴².

Der Hofdichter Þjóðólfr Arnórsson erzählt, daß Haraldr dem griechischen Kaiser die Augen ausgestochen haben sollte. Snorri bemerkt hierzu, daß man an der Richtigkeit dieser Mitteilung nicht zweifeln kann, weil ja der König selber sonst diese Vorstellung der Begebenheiten nicht gebilligt hätte. Die griechischen Quellen enthalten natürlich nichts Derartiges, auch nicht die von Storm herangezogene Schrift „Strategikon“, aber wie dieser Verfasser mit Recht darlegt, es ist gar nicht unmöglich, daß Haraldr als ein dem Stadtpräfekten unterstellter Truppenchef den Auftrag bekommen und ausgeführt hat, den Kaiser Michael V. zu blenden⁴³. Übrigens

⁴⁰ *Fagrskinna* S. 219: *þá styrði herr Girkia konungs Georgius frændi dróttningarinnar; þann kolluðu Norðmenn Gyrgi*.

⁴¹ *De Rebus Gestis Rogerii Comitis et Roberti Guiscardi* I, 7.

⁴² *Heimskringla* III, S. 78 ff.

⁴³ Vgl. Norsk Hist. Tidsskr. z. a. S. S. 383.

weise ich auf die ausgezeichnete Abhandlung von Storm für den Nachweis, wie weit die *Haraldarsaga* mit den wirklichen Ereignissen übereinstimmt, hin.

Es ist also eine richtige historische Tradition, welche diesem Teile der *Haraldarsaga* zu Grunde liegt. Die erstaunliche Richtigkeit in der Erhaltung sogar von griechischen Namen deutet darauf hin, daß wir hier nicht hauptsächlich an eine mündliche Überlieferung denken dürfen, sondern eher an eine schon frühzeitig einsetzende, schriftliche Fixierung. Das ist auch gar nicht verwunderlich, wenn wir bedenken, daß Halldórr Snorrason der vornehmste Urheber dieser Saga gewesen ist, er gehört ja zu einem Geschlechte, in dem die fræði mit besonderer Liebe gepflegt wurde und aus dem der größte isländische Geschichtsschreiber hervorgegangen ist. Ich glaube, daß man schon frühzeitig, jedenfalls in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts, angefangen hat, mehr oder weniger zusammenhängende historische Überlieferungen niederzuschreiben, wodurch eine feste Grundlage für die später so üppig emporblühende Historiographie der Isländer gelegt wurde.

Sind aber die märchenhaften Abenteuer in der *Haraldarsaga* nicht gerade ein Beweis für mündliche Überlieferung, welche der Sagenbildung gewiß günstiger war als eine schon frühzeitig anfangende, schriftliche Fixierung? Die Antwort wird uns eine kurze Betrachtung dieser Abenteuer geben können.

Snorri erzählt die Eroberung von vier Burgen. Wir haben schon bemerkt, daß die Erwerbung der dritten Burg nur von ihm berichtet wird und überdies auffallend farblos ist. Die Episode mit der List des unterirdischen Ganges bietet auch zu wenig charakteristische Züge, um für eine eingehende Vergleichung mit andern derartigen Erzählungen verwendet werden zu können, sie war übrigens wohl eine der gebräuchlichsten Kriegsgeschichten jener Zeiten⁴⁴. Von größerer Bedeutung ist die Erzählung von den Sperlingen, welche wir in allen Fassungen der *Haraldarsaga* finden. Ich habe schon früher⁴⁵ dieses Motiv kurz behandelt und darauf hingewiesen, daß es in mehreren mittelalterlichen Sagen gefunden wird⁴⁶. Hier wird es deshalb genügen, daran zu erinnern, daß es auch in der *Haddingssaga* vorkommt. Und es scheint mir, daß die Beschreibung von Snorri fast wörtlich genau mit jener von Saxo übereinstimmt:

⁴⁴ Ich möchte aber hinweisen auf die auffällige Übereinstimmung mit einer von Gregor von Tours mitgeteilten Geschichte, vgl. G. Kurth, *Histoire poétique des Mérovingiens*, S. 260—261.

⁴⁵ GRM XV, S. 90; vgl. auch R. Zenker, *Das Epos von Isembard und Gormund*, S. 104ff.

⁴⁶ Ich habe dort meinen Zweifel an der Möglichkeit dieser List ausgesprochen; jetzt möchte ich dazu bemerken, daß es vielleicht eine Sage ist, welche durch den Gebrauch von Posttauben angeregt wurde. Davon erzählt Malaterra II, 42 als von einer *mos Saracenorum*. Wie man nun den Tauben Berichte anbinden konnte (*chartulis eventus suos annotantes et collo avis, vel certe sub ala, suspendentes*), so werden sie auch wohl andere kleine Gegenstände haben tragen können; diese Erwägung genügte schon, um der Phantasie eines Erzählers die Anregung zu dieser unwahrscheinlichen Kriegslist zu geben.

Heimskringla III, 83.

Saxo S. 24.

Þá leitaði hann þess ráðs, at fuglarar hans tóku smáfugla, er breiðruðusk í borginni ok flugu á skóg um daga at taka sér mat. Haraldr lét binda á bak fuglunum lokarspánu af tyrvitré ok steypði vaxi ok brennusteini ok lét slá eldi í; flugu fuglarnir, þegar er lausir urðu, allir senn í borgina at vitja unga sinna ok híbýla, er þeir áttu í húsþekjum, þar er þakt var reyr eða hálmi; þá laust eldinum af fuglinum í húsþekjurnar.

..... diuersi generis aues loci illius domiciliis assuetas per aucupii peritos prendi iussit, earumque pennis accensos igne fungos suffigi curauit; que propria nidorum hospicia repetentes, urbem incendio compleuere.

Der Inhalt der Fassung in der *Heimskringla* stimmt weit mehr zu der Erzählung bei Saxo, als zu der viel ausführlicheren Darstellung der *Morkinskinna*. Es hat nur Saxo den ihm unbekannten Schwefel durch Schwämme (lat. fungi) ersetzt; Snorri hat hier jedenfalls das Ursprüngliche besser bewahrt. Man kann das Verhältnis zwischen dem wortkargen Text von Snorri und der redseligen Erzählung der *Morkinskinna* natürlich so erklären, daß Snorri gekürzt haben sollte; weshalb könnte man aber neben einer Überlieferung, welche in der Zahl der Episoden und in der Umständlichkeit der Darstellung mehr in die Breite ging, nicht eine andere, mehr sagamäßige Tradition annehmen?

Von Haraldr wird schließlich noch die List erzählt, eine Burg durch den fingierten Tod des Belagerers erobert zu haben. Dieselbe List steht bei Saxo unter dem Namen von Frotho I., der sie sogar zweimal, bei der Belagerung von Palteskia und nachher von London, gebraucht haben soll. Ich habe an der oben zitierten Stelle die Vermutung ausgesprochen, daß sich hinter diesem Frotho wieder derselbe Hadding, oder wie er in der fränkischen Überlieferung heißt, Hasting, versteckt habe. Denn von diesem wird dieselbe List erzählt während seiner Belagerung von Luna⁴⁷. Es haben auch die süditalischen Normannen, der Überlieferung gemäß, diese List häufig angewendet. Von Robert Guiscard wird sie erzählt bei seinem Versuch, ein auf einem Berge gelegenes Kloster zu erobern. In seinem Gedicht *Gesta Roberti Wiscardi* beschreibt Guillermus Apuliensis sie auf die folgende anschauliche Weise⁴⁸:

*Utile figmentum versutus adinvenit, atque
mandat, defunctum quod quemlibet esse suorum
Gens sua testatur. Qui cum, quasi mortuus, esset
impositus feretro, pannusque obducere cera
illitus hunc facie insus latitante fuisset,
ut Normannorum velare cadavera mos est;
conduntur feretro sub tergo corporis enses.*

⁴⁷ Vgl. Dudo, ed. Lair 132ff.; Wace, *Roman de Rou* vs. 643ff.

⁴⁸ Lib. II, vs. 338ff.

*Ad monasterii subhumandum limina corpus
Fertur, et ignaros fraudis quos fallere vivi
non poterant homines, defuncti fictio fallit
dumque videretur simplex modus exequiarum,
erigitur subito, qui credebatur humandus,
evaginatís comitantes ensibus illum
invasere loci deceptos arte colonos.*

Mit dieser Darstellung stimmt Snorris Erzählung in den Hauptsachen überein. Der lateinische Dichter spricht von einem *defunctum quemlibet*; dennoch ist seine Erhebung von der Bahre das Zeichen für den plötzlich ausbrechenden Kampf. Das kann doch nur bedeuten, daß der Scheintote eben der Anführer selbst ist, wie in der Darstellung der *Heimskringla* und der Hastingsage⁴⁹. In der Fassung der *Morkinskinna* jedoch legt Haraldr sich nicht auf die Bahre, sondern hilft den Sarg tragen; er läßt diesen sodann auf einmal fallen, um das Schwert zu ziehen und auf die nichts vermutenden Bürger loszugehen. Es ist auffallend, daß diese Ereignisse, welche von Haraldr harðráði und Robert Guiscard erzählt werden, nur etwa zehn Jahre auseinanderliegen; wir dürfen aber wohl behaupten, daß, falls sie wirklich einmal stattgefunden haben, die reiche, süditalische Überlieferung, welche ihrerseits mit der normannischen Tradition, in der diese List schon mit Hasting verbunden auftritt, aufs engste zusammenhängt, schon dafür spricht, daß Robert Guiscard der eigentliche Held dieser Geschichte gewesen ist. Auf Haraldr wurde also eine Anekdote übertragen, welche ihren festen Platz in der historischen Tradition der Normannen hatte.

Läßt es sich nun wahrscheinlich machen, daß ein derartiger Einfluß der normannischen Überlieferung auch an anderen Stellen der isländischen Sagatradition nachgewiesen werden kann?

Das ist, wie ich glaube, nicht schwer. Die *Flateyjarbók*⁵⁰ enthält die folgende Geschichte, welche auch Snorri bekannt war, die er aber an einer andern Stelle in seine *Heimskringla* aufgenommen hat: als die Waräger in Byzanz waren, ließ Haraldr ein großes Festmahl anrichten, zu Ehren des Bischofs, der die neugebaute Olafskirche einweihen sollte. Der König ließ darauf das Verbot ausgehen, daß niemand Holz liefern dürfe. Er beabsichtigte damit, den Norðbrikt seine Macht fühlen zu lassen⁵¹. Bald aber wurde es ruchbar, daß das Festmahl dennoch vonstatten gehen sollte, und als der König fragen ließ, wie das möglich wäre, wurde ihm gesagt, daß Norðbrikt Wrackholz, Schiffstauwerk und Nüsse habe herbeischaffen lassen⁵².

⁴⁹ Auch Kaiser Friedrich II. soll das Kloster von Monte Cassino auf diese Weise erobert haben, wie Matthäus von Paris berichtet: *quod rex Germanorum per excogitationem, qua se mortuum simulavit, in feretro in montem Casino delatus, castra monachorum subito occupavit.*

⁵⁰ *Flateyjarbók* III, 295.

⁵¹ *Kvað konung ekki mega hafa rétt sinn fyrir keppi hans ok ríkdómi.*

⁵² *En Norðbrigt segir honum, at hann hafði þar til skipbræ ok svorð ok valbnetr.*

Dieselbe Anekdote wird in der normannischen Überlieferung vom Herzog Robert erzählt, der 1035 eine Pilgerfahrt nach Jerusalem machte und in Byzanz vom Kaiser auf diese Weise erprobt wurde⁵³. Wace dichtet davon in seinem *Roman de Rou*⁵⁴:

*E l'Emperere fist crier
E partut as marchieꝝ veer
K'il ne treuwast busche ne fust
Dunt sun mangier kuire péust.
Et li Dus ad fet achater
Tute li noiz k'il pout trover
Tut en fist kuire son mangier
E c il fist fere plus plaines
E plus riches k'il ne soleit
Pur la busche ki li falleit.*

In einem reich dokumentierten Aufsatz hat Gaston Paris⁵⁵ diese und noch viele andere ähnliche Anekdoten behandelt. Die Veranlassung dazu war eine Episode in dem altfranzösischen Roman *Aimeri de Narbonne*, welche dieselbe Geschichte enthält. Da dieser Roman etwa ein halbes Jahrhundert jünger ist als Waces *Roman de Rou*, hat dieser Verfasser die Anekdote nicht aus dem überlieferten Roman von Aimeri schöpfen können. Gaston Paris glaubt, daß beide auf ein älteres französisches Gedicht zurückgehen, das schon vor der Zeit der Kreuzzüge, im 9. oder 10. Jahrhundert, verfaßt worden sei, und die Quelle war sowohl für die an Robert von der Normandie geknüpfte wie für die in der isländischen Überlieferung bewahrte Erzählung. Angesichts der Tatsache, daß wir nun dieselbe Anekdote auch in der deutschen Chronikliteratur antreffen, sogar schon in der ungefähr 1120 abgefaßten *Historia quomodo portio vivifcae crucis Werdeam pervenerit*, wo die Geschichte sich im Jahre 1027 zugetragen haben sollte⁵⁶, so scheint es mir sehr gewagt, ein französisches Gedicht aus so früher Zeit, wie G. Paris anzunehmen geneigt ist, als die Quelle dieser verschiedenen Fassungen zu betrachten⁵⁷. Wenn wir solche Anekdoten in der Chronikliteratur finden, sind wir natürlich von ihrem sagenhaften Charakter überzeugt und betrachten ihr Auftreten in den Chroniken als einen Beweis dafür, daß die mittelalterlichen Geschichtsschreiber leichtgläubiger waren, als wir es heutzutage sind. Da sie aber nicht in eine historische Überlieferung hineingehören, sind wir weiter davon überzeugt, daß sie von den Chronikschreibern aus der Phantasiewelt der Dichter entlehnt wurden. Wenn also, wie in dem vorliegenden Falle, neben einer stattlichen Reihe von verschiedenartigsten

⁵³ Vgl. Wilken, Geschichte der Kreuzzüge I, S. 38, und P. Riant, Expéditions et Pèlerinages des Scandinaves en Terre Sainte au temps des croisades, S. 200f.

⁵⁴ Vs. 8257ff.

⁵⁵ Romania IX, 1880, S. 515—546.

⁵⁶ Vgl. Paris z. a. S. S. 535f.

⁵⁷ Ich verweise für die späteren deutschen Chroniken auf Paris, S. 539ff.

Chroniken (aus Deutschland, Frankreich, der Normandie und Skandinavien) eine einzige poetische Bearbeitung bekannt ist (*Aimeri de Narbonne*), so ist G. Paris von vornherein dazu geneigt, die ganze Chroniküberlieferung auf ein, ich möchte wohl sagen, natürlich verlorengegangenes Gedicht zurückzuführen. Seit Bédier sind wir aber gewohnt, diese Verhältnisse anders zu betrachten. Und die von G. Paris vorausgesetzte frühe Abfassungszeit des Quellengedichtes genügt schon, um die Unwahrscheinlichkeit dieser Hypothese darzutun. Aber ich möchte noch bemerken, daß die Chronikschreiber, welche leichtgläubig genug waren, solche Anekdoten in ihre Geschichte aufzunehmen, sie auch als Ereignisse, die wirklich stattgefunden hatten, betrachtet haben können. Es steht somit nichts der Annahme im Wege, daß der Ursprung dieser Episode eben in der historischen Überlieferung zu suchen sei. Und wenn wir nun beachten, daß die älteste deutsche Chronik sie an die Person von Mangold von Werden knüpft, der 1027 in Byzanz gewesen ist, während ebendasselbst sieben oder acht Jahre später sowohl Robert wie Haraldr die Helden derselben Geschichte gewesen sein sollen, so stehe ich der Annahme, daß der Ursprung der Anekdote in Konstantinopel zu suchen sei, nicht so ablehnend gegenüber wie G. Paris. Weshalb sollte es wahrscheinlicher sein, daß diese Geschichte schon lange in Deutschland und Frankreich verbreitet war und daß der Schreiber Berthold sie um 1120 an Mangold geknüpft hätte? Wenn im Anfang des 12. Jahrhunderts ein deutscher Verfasser, am Ende desselben Jahrhunderts der normannische Chronist und ein isländischer Sagamann diese Geschichte unabhängig voneinander aufgenommen hätten, so wäre es doch wohl sehr merkwürdig, daß sie das Ereignis alle gerade in den Jahren zwischen 1025 und 1035 haben stattfinden lassen. Ich glaube vielmehr, daß damals in Byzanz die Anekdote sehr beliebt war und besonders erzählt wurde als ein Beispiel des Hochmuts und des Selbstbewußtseins, womit die fränkischen Gesandten und Pilger sowie die Anführer der skandinavischen Leibwache aufzutreten gewohnt waren. Was den Griechen nur ein spöttisches Lächeln abgewann, haben die Franken und Normannen als ein ihrer Prachtliebe oder Schlaueit⁵⁸ gespendetes Lob betrachtet. So scheint es mir keineswegs unmöglich, daß man im Gefolge von Robert von der Normandie mit Wohlgefallen diese Geschichte nacherzählt hat und daß der obengenannte Toustain sie nach der Heimat überbrachte, ganz wie Halldórr Snorrason sie erzählt hat als ein Beispiel des stolzen Betragens von Haraldr.

Die altnordische Überlieferung verbindet nun diese Episode nicht nur mit Haraldr harðráði, sondern besonders mit Sigurðr Jörðalafari. Wir finden sie in der *Morkinskinna*⁵⁹ und in jüngeren Handschriften der *Heimskringla*⁶⁰. Soll das beweisen, daß sie ursprünglich an die Person dieses nor-

⁵⁸ Die Anekdote wird als Beispiel für hochmütiges und für schlaues Verfahren erzählt, vgl. G. Paris z. a. S.

⁵⁹ *Morkinskinna* S. 164f.

⁶⁰ *Heimskringla* III, 499f.

wegischen Königs geknüpft wurde und nur durch ein Versehen in *Flateyjarbók* mit Haraldr verbunden ward? Mit gleichem Rechte könnte man das Umgekehrte behaupten: die Geschichte von Sigurds Pilgerfahrt wurde mit iener Anekdote aufgeputzt, die anfänglich von Haraldr erzählt wurde und jetzt natürlich aus seiner Vita fortgelassen wurde.

Jedenfalls hat die Figur von Sigurðr Jórslafari eine gleiche Anziehungskraft auf solche Anekdoten ausgeübt wie die von Haraldr. In einem Kampf auf der Insel Forminterra⁶¹ wird der Mut der Angreifer dadurch gereizt, daß die Belagerten kostbare Gewänder und Schmucksachen auf den Mauern herumtrugen und den Nordleuten vorhielten. Das ist ein Motiv, das in der altnordischen Literatur viel Beifall gefunden hat; es wird auch in dem *Eymundar þátttr*⁶² erzählt, in der *Ragnarssaga loðbrókar* bei der Belagerung von Vifilsburg⁶³ und mit denselben Worten in der abenteuerlichen *Hrólfs saga Gautrekssonar*⁶⁴ mitgeteilt. Aber dieselbe Geschichte wird auch wieder von Robert Guiscard überliefert, als er 1067 die Stadt Bari eroberte⁶⁵.

Ich betrachte den Umstand, daß die Lebensbeschreibungen der beiden norwegischen Könige, welche Byzanz und Jerusalem besucht haben, mit märchenhaften Erzählungen, die wir auch in der Historiographie der Normannen antreffen, ausgestattet sind, von besonderer Bedeutung. Man wird meines Erachtens dieser Tatsache nicht gerecht, wenn man diese Anekdoten einfach als Wandersagen betrachtet, die jeden Augenblick von einem Sagschreiber aufgenommen werden konnten. Im Gegenteil: wir finden in der altnordischen Tradition einige *sögur*, in denen die ruhmreichen Taten gefeiert werden, welche von skandinavischen Helden im fernen Süden verübt wurden. Das sind die beiden erwähnten norwegischen Könige, und weiter der Wikingerführer Hadding oder Hasting und die fast ganz sagenhaften Ragnarssöhne. In den von ihnen handelnden Erzählungen finden wir Motive, die in der normannischen Überlieferung von dem Herzog Robert, in der Tradition der süditalischen Normannen von seinem Namensvetter Robert Guiscard mitgeteilt werden. Das ist kaum ein Zufall. Gerade weil wir dieselben Geschichten in der Überlieferung der stammverwandten Normannen wiederfinden, müssen wir daraus schließen, daß sie unmittelbar aus dieser in die altnordische Tradition übergegangen sind. Die regen Beziehungen zwischen den skandinavischen Brüdervölkern haben solche Beeinflussungen der historischen Überlieferungen möglich gemacht. Es war keine Ausnahme, daß italische Normannen und nordische Abenteurer Schulter an

⁶¹ *Heimskringla* III, 274.

⁶² *Flateyjarbók* II, 125.

⁶³ *Ragn. saga loðbrókar* S. 151.

⁶⁴ F. Dettér, *Zwei Fornaldarsögur*, S. 23.

⁶⁵ Malaterra II, 40: *Barense autem demonstrare volentes id, pro quo dux hoc agebat, habere dispectui, omnia vilipendere ornamenta sua, thesaurorumque speciosa dependentia ostentare, Guiscardo plurima convitia inferentes, turribus suis fidentes, rerum exitus minus metiri coeperunt.* Guiscard wird natürlich noch entschlossener, die Stadt zu erobern.

Schulter in den Kampf gingen, wie das auch in Haralds Expedition vom Jahre 1040 der Fall gewesen war. Wiederholt finden wir Dänen und Norweger in Süditalien; in Byzanz trafen die skandinavischen und normannischen Jerusalemfahrer einander und fanden in der kaiserlichen Leibwache Bekannte und Verwandte. Hier hat Halldórr Snorrason eine Anekdote, welche von Robert von der Normandie erzählt wurde, hören und sie nachher auf Haraldr übertragen können. Als später Robert Guiscard der geliebte Held der süditalischen Überlieferung geworden war, konnten wieder andere an ihn geknüpfte Erzählungen Stoff liefern zur Ausschmückung der Lebensbeschreibungen von skandinavischen Sagenhelden und Königen. Aber das war keine Sagenbildung volkstümlicher Art, welche ihren Niederschlag in der Literatur fand, sondern das war Geschichte, wie man sie damals pflegte. Die *Haddings*- und die *Ragnarssaga* sind ganz ähnlich zu würdigen wie die historischen Sagas von Haraldr harðráði und Sigurðr Jórsalafari; nur hat in den beiden letzten Fällen die Entwicklung, besonders durch die Tätigkeit von hervorragenden Schriftstellern wie Snorri, zu immer historisch-sachlicherer Darstellung geführt, während die Figuren von Hasting und Ragnar loðbrók immer mehr zum Reiche der Fabel gerechnet wurden. Die romantische Geschichte von Haralds Mittelmeerzug ist also nicht ein Beispiel dafür, wie im Laufe der Zeit eine historische Tradition allmählich verunstaltet wurde, sondern sie stellt weit eher dar, wie wir uns die Anfänge der historischen Überlieferung auf Island vorstellen müssen. Sie war von derselben Beschaffenheit wie die mönchische Geschichtsschreibung im übrigen Europa.

Der Vater der isländischen Historiographie, Ari enn fróði, arbeitete nach dem Muster der westeuropäischen Chronisten. In mancher Hinsicht spüren wir auch weiterhin einen fortwährenden Einfluß der englischen und festländischen Geschichtsschreibung⁶⁶. Es können also auch auf diesem Wege mehrere Chronikmärchen in die isländische Literatur übergegangen sein, und eine nähere Berührung mit der normannischen und süditalischen Historiographie konnte kaum ausbleiben⁶⁷.

Die Art dieser Zusammenhänge soll nun die folgende Geschichte dartun. Mehrfach finden wir bezeugt, daß ein Heerführer, der an einer fremden Küste gelandet war, seine Flotte fortschickte oder sogar verbrannte, damit er den Mut seiner Soldaten bis aufs Äußerste anreizte. Wir dürfen nicht daran zweifeln, daß dieses wirklich stattgefunden hat; tat ja noch im Jahre 1600 Prinz Maurits von Oranien vor der Schlacht bei Nieuwpoort ein Gleiches. Aber dasselbe wurde natürlich auch vielfach erzählt, wo nichts Derartiges vorgekommen war: die geschichtliche Tatsache wurde sodann zur Sage.

⁶⁶ Vgl. z. B. Heuslers Abhandlung Die gelehrte Urgeschichte im altisländischen Schrifttum, Abh. Preuss. Akad. 1908, Nr. III.

⁶⁷ Heusler bemerkt, daß die normannischen Chronisten für die gelehrte Urgeschichte nicht gebraucht wurden; aber dasselbe braucht nicht zu gelten für die isländische Geschichtsschreibung überhaupt.

Nun ist es wieder sehr auffallend, daß dieses Motiv in den geschichtlichen Überlieferungen der skandinavischen Völker besonders häufig auftritt. Ich brauche in diesem Zusammenhang wohl nicht an die allbekannte Geschichte von Wilhelm dem Eroberer zu erinnern. Dasselbe wird aber auch von Robert Guiscard erzählt. Als er im Jahre 1061 einen Zug nach Messina mit 13 Schiffen unternimmt, schickt er diese nach der Landung wieder fort; Aimé von Mont-cassin erzählt (V, 15): *et pour lever toute espérance à li Normant de retorner, Rogier remanda les nefes à lo duc*. Aber später noch einmal soll er dasselbe getan haben, nämlich 1081 vor Durazzo; hier ist Malaterra unsere Quelle, der folgendermaßen berichtet (III, 27): *Dux* (i. e. Robert Guiscard) *vero, videns sibi belli certamen imminere, ut, suis omnem spem fugae auferendo, ad defensionem sui ardentius inflammaret, naves suas, a mari protectas, omnes combussit, ne forte cum acrius proelium nostris immineret, timidi, certamine declinando, spe transmeandi illorsum aufugerent*.

Auch in der skandinavischen Überlieferung fehlt das Motiv nicht. Es wird in der *Olafssaga Tryggvasonar* von Hakon Jarl erzählt⁶⁸, daß er vor seinem Kampfe mit dem gautländischen Jarl Óttar seine Schiffe verbrannt haben soll. Das soll ungefähr 975 stattgefunden haben. Die *Knytlingasaga* berichtet⁶⁹ diese Begebenheit vom schwedischen Königssohn Styrbjörn enn sterki, der vor dem unglücklichen Kampfe á Fyrisvöllum alle seine Schiffe in Flammen hat aufgehen lassen. Der Sagaschreiber datiert dieses Ereignis á *dögum Haralds konungs Gormssonar*, also ebenfalls in die zweite Hälfte des 10. Jahrhunderts. Schließlich begegnen wir demselben Motive in einer lateinischen Schrift *De Origine Gentis Suevorum*, einer sagenhaften Erzählung, die vor dem 13. Jahrhundert abgefaßt worden ist. Die hier mitgeteilte Auswanderungssage, mit den allbekannten Motiven von einer Hungersnot und der Vertreibung der jungen Mannschaft ausgestattet, enthält noch überdies die Bemerkung, daß die aus Schweden ausgewanderten Krieger von einem Sturme an die Küste von Schleswig verschlagen werden, *quo vi tempestatis appulsi cunctas scafas minutatim considerunt, ne denuo repatriaret quisque eorum*⁷⁰.

Es ist bemerkenswert, daß die beiden Fälle, die von den isländischen Geschichtsschreibern als historisch beglaubigt dargestellt werden, an der schwedischen Küste lokalisiert sind und zudem in einer und derselben Periode stattgefunden haben sollen. Denn das beweist, daß hier reine Sagenbildung vorliegt. Sie wurde dadurch angeregt (wie ich glaube), daß in den Überlieferungen der Normannen dieses Verfahren, in Geschichte und in Sage, allbekannt war und an sehr berühmte Helden geknüpft wurde. Wenn wir beachten, daß Amatus ein Zeitgenosse von Robert Guiscard gewesen ist und Malaterra ungefähr 1100 gestorben ist, so können wir dieses von Guiscard erzählte Verfahren nicht sofort als unhistorisch betrachten. In der

⁶⁸ *Heimskringla* I, 303.

⁶⁹ Kap. 20 (Ausg. af Petersens und Olson, S. 30).

⁷⁰ Waitz-Kehr, Widukindi Rer. Gest. Saxoniarum l. tres (Schul-Ausg. SSRG, S. XXXI).

zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts häufen sich die Beispiele geradezu: 1061 Messina, 1066 Hastings, 1081 Durazzo. Es wäre nicht unmöglich, daß auch in dieser Zeit das Motiv in die isländische Überlieferung eingedrungen ist.

Sollte nicht auch dasselbe von dem folgenden Motive gesagt werden können? Als Wilhelm der Eroberer in England landet, stolpert er und betrachtet das als ein günstiges Vorzeichen. Das ist ganz in Übereinstimmung mit dem alten Aberglauben, der in dem Sprichwort „fall er farar heill“ ausgedrückt wird. Dennoch ist es geeignet, unser Befremden zu erwecken, daß wir wiederum am Anfang eines großen Unternehmens dasselbe Ereignis von zwei norwegischen Königen erzählt finden. Als Haraldr harðráði im Jahre 1066 die für ihn so verhängnisvolle Schlacht bei Stamfordbridge beginnen sollte, ist er auch gefallen: jetzt aber konnte es nur als ein schlimmes Vorzeichen aufgefaßt werden⁷¹. An dem Einfluß der Überlieferung von Wilhelm dem Eroberer kann hier kaum gezweifelt werden. Aber auch von Olaf dem Heiligen wird dieselbe Geschichte erzählt: als er 1015 den Boden Norwegens betrat, soll er ebenfalls gestrauchelt sein. Hrani aber sagte: *eigi felltu, Konungr, nú festir þú fætr í landi*⁷². Hier wird eher ein von Chronisten überlieferter Sagenzug als ein wirklicher Vorfall anzunehmen sein, zumal wir auch in der *Olafssaga Tryggvasonar*⁷³ und in der *Sverrissaga*⁷⁴ dasselbe Motiv wiederfinden.

Es wird nicht nötig sein, weitere Beispiele anzuführen. Man hat übrigens schon früher auf Fälle hingewiesen, wo in der isländischen Sagaliteratur der Einfluß von festländischen Chroniken zu spüren ist. Die schöne Beschreibung in der *Heimskringla*, wie die Könige von Schweden und Dänemark die Schiffe von Óláfr Tryggvason heransiegeln sehen, eins noch gewaltiger als das andere, bis zuletzt Ormr enn langi ihre kühnsten Erwartungen übertrifft⁷⁵, wurde einer Erzählung nachgebildet, welche der Mönch von Sankt Gallen von Kaiser Karl erzählt⁷⁶, als dieser in das Reich der Langobarden vorrückte⁷⁷. Den Traum, den die Königin Ragnhildr als Vorzeichen der künftigen Macht ihres Sohnes Haraldr hárfagri träumte⁷⁸, finden wir wieder in der normannischen Überlieferung, wo er die Geburt von Wilhelm dem Eroberer verkündet⁷⁹. Klassische⁸⁰ und alttestament-

⁷¹ *Heimskringla* III, 204.

⁷² *Heimskringla* II, 37.

⁷³ *Flateyjarbók* I, 231.

⁷⁴ Fornmannasögur VIII, 85 und 403. Vgl. P. Herrmann, Die Heldensagen des Saxo Grammaticus II, 394.

⁷⁵ *Heimskringla* I, 435.

⁷⁶ Monachus S. Galli II, 17 (vgl. Grimm, Deutsche Sagen Nr. 442).

⁷⁷ Alex. Bugge, Aarbøger 1910, S. 34.

⁷⁸ *Heimskringla* I, 93.

⁷⁹ Wace, *Roman de Rou* Vs. 8029ff.: *Se n'est pur ceo ke songié ai | k'un arbre de mun cors s'isert | ke vers li ciels amunt creisseit; | del umbre ki entur alout | Tute Normendie aumbrout.*

⁸⁰ Herodotos I, 108 (der Traum von Astyages) und VII, 19 (der Traum von Xerxes).

liche⁸¹ Erzählungen von einem Traume, in dem ebenfalls ein hoch emporragender Baum erscheint, haben gewiß die normannische Überlieferung angeregt, und diese hat wieder ihrerseits die altisländische Tradition beeinflußt.

Es hat also die altnordische geschichtliche Überlieferung wiederholt Motive verwendet, denen wir in den westeuropäischen, besonders aber in den normannischen und süditalischen Chroniken ebenfalls begegnen. Es sind zwei Wege, welche diese Sagen nach Island geführt haben. Die regen Beziehungen zwischen den über nahezu ganz Europa verbreiteten skandinavischen Völkern haben es ermöglicht, daß Erzählungen von Robert Guiscard auf Haraldr harðráði übertragen worden sind, zumal sie in ungefähr demselben Zeitraum in Süditalien und auf Sizilien tätig gewesen sind. Aus Byzanz zurückkehrende Waräger haben die dort in den Normannenkreisen umlaufenden Geschichten und Anekdoten, eine wunderliche Mischung von Wahrheit und Dichtung, nach Island hinübergebracht. Der zweite Weg jedoch scheint mir viel bedeutender und beansprucht unser besonderes Interesse. Die isländischen Geschichtsschreiber, obgleich in einer reichen und lebendigen mündlichen Überlieferung wurzelnd, haben es keineswegs verschmäht, die Werke der englischen und fränkischen Chronisten zu Rate zu ziehen. Wir dürfen wohl annehmen, daß unter diesen gerade diejenigen ihre volle Aufmerksamkeit in Anspruch nahmen, in denen die großen Taten der Normannen von Frankreich und Süditalien gefeiert wurden, da ja die Erinnerung an die frühere Zusammengehörigkeit mit dem nordischen Volksstamm gar nicht erloschen war. Die historische Überlieferung auf Island, die ihren großartigen Abschluß in Snorris *Heimskringla* erreicht hat und deren erste Niederschrift nicht erst Aris *Libellus* gewesen zu sein braucht, hat sich entwickelt unter der stetigen Berührung mit der westeuropäischen, namentlich der normannischen und süditalischen Historiographie. Manche wertvollen Notizen haben die isländischen Geschichtsschreiber dorthier entlehnt; es haben sich aber auch in ziemlich großer Zahl Anekdoten und Sagenstoffe eingeschlichen, welche die Glaubwürdigkeit der Königssagas nicht zu erhöhen geeignet waren, deren Bedeutung aber darin liegt, daß sie der an sich etwas dürren annalistischen Tradition eine Fülle von Sagenmaterial hinzufügte, welche Snorri das Schaffen seines Meisterwerkes möglich machte.

⁸¹ Daniel IV, 10 (der Traum von Nebukadnezar).

ROOD — WIT — ZWART

In het sprookje *Eisenhans*, dat de broeders Grimm in hun beroemde verzameling meedelen¹, lezen wij, dat de held, die van geboorte een prins is, in het paleis van een vreemde koning als tuinknecht dienst doet. Voordien was hij een tijdlang bij een wilde man in het bos geweest en deze had hem bij het afscheid toegezegd, hem te zullen helpen, als hij in tijd van nood zijn naam Eisenhans in het bos zou roepen. De prins heeft daarvan gebruik gemaakt om de koning in een gevaarlijk gevecht te helpen, maar hij was daarna teruggereden, zonder zich bekend gemaakt te hebben. Toen, zo bericht het sprookje verder, zei de koning tegen zijn dochter: „Ik wil een groot feest laten uitroepen, dat drie dagen duren zal en gij zult een gouden appel werpen; misschien komt de onbekende ridder daarnaar toe.“ Toen het feest bekend gemaakt was, ging de jongeling naar het bos en riep Eisenhans. „Wat verlang je?“ vroeg deze. „Dat ik de gouden appel van de prinses vangen zal.“ „Dat is zo zeker, alsof je die al in je hand had“, zei Eisenhans, „je zult er ook een rode wapenrusting bij krijgen en op een prachtige vos rijden.“ Toen de dag kwam, reed de prins erheen, plaatste zich te midden van de ridders en werd door niemand herkend. De prinses trad naar voren en wierp de gouden appel naar de ridders, maar geen ving die dan hij alleen en toen hij hem had, reed hij spoorlags weg. Op de tweede dag had Eisenhans hem als witte ridder uitgerust en hem een schimmel gegeven. Weer was hij degene, die de appel opving; hij wachtte geen ogenblik, maar reed er weer meteen mee weg. De koning werd boos en zeide: „Dat is niet geoorloofd; hij moet voor mij verschijnen en zijn naam noemen.“ Hij gaf daarom het bevel, dat men de ridder, als hij weer na het vangen van de appel weg wilde rijden, zou achtervolgen en als hij niet goedschiks wilde terugkeren op hem te houwen en te steken. Op de derde dag kreeg de jongeling van Eisenhans een zwarte wapenrusting en een ravenzwart paard en weer ving hij de appel. Toen hij er echter mee wilde wegrijden, vervolgden hem de mannen van de koning en een kwam hem zo nabij, dat deze hem met de punt van zijn zwaard het been verwondde. Toch ontkwam hij hun, maar zijn paard maakte zulk een sprong, dat hem de helm van het hoofd viel en zij konden zien, dat hij gouden haren had. Zij reden daarop terug en meldden het aan de koning.

Wij behoeven het verhaal niet verder te vervolgen, hoe de tuinknecht als de wonderbaarlijke prins herkend werd en met de dochter van de koning huwde, want het is juist de episode, die wij in haar geheel aangehaald hebben, waarop wij de aandacht willen vestigen. De verbinding der drie

¹ Kinder- und Hausmärchen, Nr. 136.

kleuren rood-wit-zwart vinden wij herhaaldelijk in sprookjes van verschillende volken, wanneer een drietal personen of zaken onderscheiden moeten worden. Gelijk in de vertelling van *Eisenhans* treden in een sprookje, dat bij de zigeuners opgetekend is, een witte, een rode en een zwarte keizer op². In het Duitse sprookje *Der Rabe* komt de vogel in drie achtereenvolgende nachten de held bezoeken, eerst met vier witte, dan met vier bruine, eindelijk met vier zwarte hengsten³. Bruin in plaats van rood is natuurlijk een kleine verandering, die met het oog op de kleur van een paard aangebracht werd. Fantastischer is een Grieks sprookje⁴, waarin de held in een toverslot drie paarden aantreft, onderscheidenlijk van witte, rode en groene kleur; als hij een haar uit de staart van elk verbrandt, zullen zij hem in de nood helpen. Hetzelfde motief vinden wij in een Bulgaars verhaal, maar hier is weer sprake van één paard, dat aan de held uit zijn staart tot hetzelfde doel een wit, een rood en een zwart haar geeft⁵. Drie paarden met drie poten komen in een Kaukasisch sprookje voor⁶; het ene is zwart, schudt de berijder af en doodt hem; het tweede is rood en voert de ruiter steeds verder omlaag, het derde is wit en brengt de held hemelwaarts. Ook in Russische sprookjes wordt aan het drietal kleuren een diepere betekenis toegekend; hier komen drie ruiters voor, van wie een op een schimmel vóór zonsopgang, een ander op een rode vos bij zonsopgang, en de derde op een zwart paard bij het vallen van de avond verschijnt; de heks Baba Jaga noemt ze achtereenvolgens: mijn lichte dag, mijn rode zonnetje en mijn donkere nacht⁷.

Reeds in het middeleeuwse verhaal van Salomo en Markolf treffen wij ditzelfde motief aan. Om de ontvoerde vrouw van Salomo terug te krijgen begeeft zich Markolf naar de stad, waarheen zij geschaakt werd. Van te voren verbergt hij buiten de stad drie ruiterscharen, die te voorschijn zullen komen, telkens als hij, bij het beklimmen van de galg, waaraan de koning hem zal laten ophangen, op zijn hoorn blazen zal. De kleur dezer drie scharen is onderscheidenlijk zwart, rood en wit⁸. Het volksboek van *Die schoone Hystorie van Malegij's*⁹ weet weer te vertellen, dat drie helden van

² Aichele, Zigeunermärchen, Jena 1926, Nr. 33, *Der rote und der schwarze Kaiser*.

³ Kinder- und Hausmärchen, Nr. 93

⁴ Hahn, Griechische und Albanesische Märchen, Leipzig 1864 Nr. 26.

⁵ Leskien, Balkan-Märchen, Jena 1915, Nr. 7.

⁶ Dirr, Kaukasische Märchen, Jena 1920, Nr. 8.

⁷ N. van Wijk, Geschiedenis der Russische Letterkunde, Amsterdam 1926, blz. 78.

⁸ *Salomon et Marcolfus*, uitg. Benary, Heidelberg 1914, blz. 50: *tres turbe hominum, una nigri coloris, secunda ruber et tertia albi*. In het Middelhoogduitse gedicht (uitg. Vogt 1880), Str. 503 staat:

*Môrolf hete gemacht dri schar,
der was eine swarzgevar,
die ander wîz alsam der snê,
sô was die dritte bleichgevar.*

In de Russische varianten zijn de kleuren echter ook rood, wit en zwart; vgl. Tichonrawof, *Letopisi Russkoj Literatury i Drevnosti IV*, 144.

⁹ Uitg. E. T. Kuiper, Leiden 1903, blz. 344.

Koning Karel drie reuzen tot de strijd uitdagen; deze wonen in een rood, een wit en een zwart kasteel. Het spreekt vanzelf, dat deze kleuren gaarne aan bovennatuurlijke wezens toegeschreven worden. In een Georgisch sprookje komen drie divs voor, een zwarte, een rode en een witte; tot hen gaat een boer achtereenvolgens om een middel tegen de onvruchtbaarheid van zijn vrouw te krijgen; de laatste div geeft hem twee appels, waarvan hij de ene met zijn vrouw opeten en de andere tussen zijn merrie en zijn hond verdelen moet; het gevolg is, dat vrouw, paard en hond zwanger worden¹⁰. Ook in een sprookje uit Turkestan¹¹ heeft een koning drie divs, die hem onderdanig zijn; zij vertonen alweer de drie bekende kleuren.

In een Litouws sprookje worden deze drie kleuren aan spookgestalten toegeschreven¹²; drie zusters moeten des nachts uit om licht te gaan halen en ontmoeten achtereenvolgens een witte, een rode en een zwarte heer, ieder met gelijkkleurige wagen en hond. Een vertelsel, dat in Hawai opgetekend werd en dat het motief van de wonderbaarlijke dienaars behandelt¹³, vertelt dat de held moet raden, wie de eigenaars van een zwarte, een rode en een witte hond zijn¹⁴; zeer waarschijnlijk werd dit verhaal door Europese kolonisten naar Hawai overgebracht. Aan het andere einde van de wereld speelt de oudnoorse *Jómsvinga saga*¹⁵; hier lezen wij dat Koning Gorm van Denemarken in een droom ziet, dat alle fjorden en zeeëngten van zijn rijk door een bovenmatige eb droogvallen en dat tot driemaal toe uit de zee een os aan land stijgt; de eerste maal heeft deze een witte, de tweede keer een rode en de derde keer een zwarte kleur.

Ook voorwerpen kunnen deze kleuren vertonen. Enkele voorbeelden willen wij noemen. In een IJslands sprookje moet de held een zwarte, witte en rode doek om het hoofd wikkelen, om door het brullen van een stier uit de onderwereld niet doof te worden; wanneer hij op een zwarte, witte en rode steen staat, ontstaan daardoor achtereenvolgens regen, hagel en vuur¹⁶. In een middeleeuws verhaal lezen wij¹⁷ dat iemand in een klooster drie letters leert; de ene is zwart en betekent de herinnering aan zijn zonden, de tweede is rood en duidt het bloed van Christus aan, de derde is wit, hetgeen een symbool is voor het verlangen naar de hemelse vreugden.

In legenden komen deze drie kleuren eveneens voor. Een Arabisch scheppingsverhaal¹⁸ vertelt, dat God witte, zwarte en rode stof voor de schep-

¹⁰ Dirr, *Kaukasische Märchen*, Nr. 11.

¹¹ Jungbauer, *Märchen aus Turkestan und Tibet*, Jena 1923, Nr. 5.

¹² Leskien-Brugmann, *Litauische Volkslieder und Märchen*, Straatsburg 1882, Nr. 28.

¹³ Vgl. Grimm, Nr. 71: *Sechse kommen durch die ganze Welt* en Bolte-Polivka II, blz. 79—96.

¹⁴ Hambruch, *Südsee-Märchen*, Jena 1916, Nr. 67.

¹⁵ Uitgave Carl af Petersens, Kopenhagen 1882, blz. 4—5.

¹⁶ Rittershaus, *Die neuisländischen Volksmärchen*, Halle 1902, blz. 39.

¹⁷ Grasse, *Gesta Romanorum*, Nr. 125.

¹⁸ Dähnhardt, *Natursagen I*, Leipzig-Berlin 1907, blz. 113.

ping der mensen gebruikt heeft; daardoor zijn de drie rassen ontstaan. In een Zweedse legende doet de duivel een poging om Gods schepping na te bootsen; hij maakt schapen, geiten en runderen, maar deze hebben maar één enkele kleur, hetzij wit, of rood of zwart¹⁹. In een andere Arabische legende zendt Allah op verzoek van een heilig man in een tijd van grote droogte drie wolken, waarvan de kleuren alweer wit, rood en zwart zijn²⁰.

Wij voegen er nog enkele voorbeelden uit Afrika aan toe. Bij de Haussavolken werd een sprookje opgetekend²¹, waarin de held een prinses verlossen wil uit het water, waarin zij verdronken is. Hij verandert zich in een lepralijder en zegt: „Als ik in het water zal gegaan zijn en gij ziet, dat het wit wordt, moet gij u niet verheugen; wordt het zwart, dan moet gij weklagen, maar wordt het rood, dan kunt gij blij zijn.“ In een vertelling, die in de Midden-Soedan opgetekend werd²², krijgt een man opdracht drie akkers aan te leggen en wel één met rode, één met witte en één met zwarte bonen.

In Duitse sprookjes komt enige malen het motief voor, dat de schoonheid van een meisje aldus beschreven wordt: zo wit als sneeuw, zo rood als bloed, zo zwart als een raaf of als ebbenhout. Dat is een zeer oude uitdrukking voor de vrouwelijke schoonheid, die bij talrijke volkeren aangetroffen wordt²³. Wij herinneren slechts aan het beroemde verhaal in de *Conte del Graal* van Chrétien de Troyes, waarin de held Parcival ziet, hoe een valk een wilde gans aanvalt en daardoor drie bloeddruppels in de sneeuw vallen: onmiddellijk stijgt het beeld van Condwiramur met haar blanke huid en rode lippen voor zijn geest op en doet hem in een toestand van onweersaanbaar verlangen vervallen. Hoe algemeen verbreid dit motief was, blijkt reeds overtuigend uit de talrijke voorbeelden, die Bolte verzameld heeft: in de Ierse heldensage wordt de schoonheid van Derdriu op dezelfde wijze geprezen: zij had haren zo zwart als een raaf, een wang zo rood als bloed en een lichaam zo wit als sneeuw²⁴. Het spreekt vanzelf, dat men ook allerlei variaties op dit thema vinden kan; zo wekt in de oudierse *Tain bo Fraich* het beeld van een witte knaap, staande in het zwarte water en in zijn hand een lijsterbestak houdend, waaraan de rode bessen prijken, de indruk van onvergelijkelijke schoonheid op²⁵. In de *Nouveau recueil de Contes de Fées*, in 1718 uitgegeven, staat een verhaal, dat waarschijnlijk uit een oosterse verzameling afkomstig is: een meisje verandert eerst in een vis en dan in een boom; telkens zijn haar kleuren „incarnat, blanc, noir“.

¹⁹ Dähnhardt t. a. p. I, blz. 188.

²⁰ Moberg, Arabiska Myter och Sagor, Stockholm 1927, blz. 106.

²¹ Meinhoff, Afrikanische Märchen, Jena 1917, Nr. 56.

²² Frobenius, Atlantis IX, Jena 1924, blz. 103.

²³ Bolte-Polivka I, blz. 461—463.

²⁴ Thurneysen, Die irische Helden- und Königssage, Halle 1921, blz. 324.

²⁵ Thurneysen t. a. p., blz. 289.

In Italiaanse vertellingen wordt de witheid begrijpelijkerwijze niet met sneeuw, maar met marmer vergeleken. In een novelle van Basile²⁶ ziet Milluccio een dode raaf badend in zijn bloed op wit marmer liggen en hij wenst zich een vrouw van zulke schone kleuren. Het beeld is zo natuurlijk, dat wij de verbinding der kleuren wit, rood en zwart als vanzelfsprekend zullen beschouwen en daardoor geneigd zijn, dit motief niet op één lijn te stellen met de zoëven genoemde voorbeelden. Of dit juist is, zal eerst blijken, als wij nog meer voorbeelden der drie kleuren hebben leren kennen.

Ook in het volkslied komen de drie kleuren rood, wit, zwart op eigenaardige wijze voor. Een nieuwgrieks lied vertelt van een meisje, dat drie-maal een rok aantrekt, een rode voor haar bevalling, een witte voor haar kraambed, een bonte voor haar eerste kerkgang²⁷. In een Zweeds rijmpje op St. Stephanus wordt verteld, dat de heilige zijn vijf paarden laat drinken: twee zijn rood, twee zijn wit en het vijfde is appelgrauw²⁸. In een Zweeds Driekoningenlied treedt Jozef op met een bok, die bekleed is met een rode, een witte en een zwarte mantel²⁹. In enige Skandinaafse volksliederen is sprake van drie hanen, die dezelfde kleuren vertonen; het betreft hier het motief van de dode, die een bezoek aan de wereld der levenden komt brengen. Zo lezen wij in een Deense ballade *Moderen under Mulde*³⁰, wanneer de morgen op het punt staat aan te breken:

Nu kraait de haan, de zwarte:
 Spoedig zal ik moeten heengaan.
 Nu kraait de haan, de rode,
 Naar 't graf verlangen de doden.
 Nu kraait de haan, de witte,
 Ik mag niet langer beiden.

Dit motief dat ook nog in andere balladen optreedt³¹, vinden wij eveneens in een aantal sagen terug, die reeds Köhler in een zijner van zo grote belezenheid getuigende artikels besproken heeft³². Zo dansen in een volkslied, dat op Lesbos opgetekend werd³³, de demonen gedurende de nacht, totdat de hanen kraaien, en wel achtereenvolgens een witte, een rode en een zwarte.

Köhler besluit zijn verzameling van voorbeelden met de volgende opmerking: hoe de drie hanen der *Vqluspá* zich tot de hier besproken hanen mogen verhouden, laat ik aan anderen ter beoordeling over. Hier is inder-

²⁶ *Pentamerone* IV, Nr. 9.

²⁷ Liebrecht, *Zur Volkskunde*, Heilbron 1879, blz. 175.

²⁸ Geyer-Afzelius, *Svenska Folkvisor*, Stockholm 1880, Nr. 91.

²⁹ Nils Lid, *Jolesveinar og Gröderikdomsgudar*, Oslo 1933, blz. 31.

³⁰ Grundtvig, *Danmarks gamle Folkeviser* II, Kopenhagen 1856, Nr. 89.

³¹ Vgl. DgF, Nr. 90: *Fæstemanden i Graven*; ook Landstad, *Norske Folkeviser*, Christiania 1853, blz. 549.

³² Germania XI, 1866, blz. 85—92; ook in zijn *Kleinere Schriften* III, blz. 581—589.

³³ Georgeakis-Pineau, *Folklore de Lesbos*, 1894, blz. 82—83.

daad een belangwekkend probleem, dat echter daardoor nog aanmerkelijk verzwaaard wordt, dat de hanen van het oudnoorse Eddalied juist niet de drie hier genoemde kleuren vertonen. De ene, die Gullinkambi of Guldenkam heet, heeft een niet nader aangeduide kleur; men zou kunnen vermoeden dat deze haan wit was, omdat de god Heimdall, die om zijn helderwitte kleur geprezen wordt, ook de naam Gullintanni of Goudtand draagt en een paard heeft dat Gulltopr of Goudmaan heet. De beide andere hanen worden beschreven als helderrood en roetbruin. Het is nu van belang, dat Gullinkambi tot de wereld der goden behoort, want deze haan wekt de helden in Odins Walhalla, terwijl de roetbruine haan in de onderwereld huist. De derde haan, helrood van kleur, kraait in de wereldboom Yggdrasil en behoort daardoor dus tot de wereld der stervelingen. Klaarblijkelijk heeft de dichter dus aan elk der drie delen van de kosmos een afzonderlijke haan willen toeschrijven en in overeenstemming daarmede hun kleuren bepaald.

De verbinding van deze drie kleuren behoort niet alleen tot het gebied van sprookje en volkslied, want zij komt ook in de magische overleveringen meermalen voor. Voor het gehele Germaanse gebied is een toverformule tegen wormen bekend, waarin drie wormen uitgebannen worden: een witte, een rode en een zwarte³⁴. In een Russische toverspreuk gaat Maria over een gouden brug, gevolgd door drie honden; een zwarte helpt tegen hekserij, een rode tegen bloedingen en een witte tegen de staar in het oog³⁵. Een Finse toverzang waarin de herkomst van het ijzer beschreven wordt, vertelt, dat de god Ukko drie meisjes' (Luonnottaret) schept; uit haar borsten vloeit zwarte, witte en rode melk; wanneer deze de aarde aanraakt, ontstaan daaruit de drie soorten van ijzer³⁶. Bij het afgrenzen van een pas gerooit stuk land, gebruikt de Finse boer een draad, die bestaat uit rood, zwart en wit garen³⁷. Zeer verbreid is het motief van stenen, die deze drie kleuren hebben; zo vindt in een IJslandse sage de held in de woning van een troll drie stenen, wanneer hij in de rode knijpt, ontstaat er vuur; de witte doet sneeuw ontstaan en de zwarte regen³⁸. Volgens het Noorse volksgeloof kan men in augustus in het lichaam van een mannelijke zwaluw drie stenen vinden; wie de witte bij zich draagt, wint bij kaart- of dobbelspel; de rode verschaft liefde van vrouwen, de zwarte is goed tegen tovenarij³⁹. Ook in een verhaal der *Gesta Romanorum* is sprake van een steen, die de drie

³⁴ Slechts enkele voorbeelden, en wel Duitse bij Blaas, *Germania* 26, blz. 236 en Zimmer, *Zeitschrift für deutsches Altertum*, 1877, blz. 212; Deense bij F. Ohrt, *Danmarks Trylleformler*, Kopenhagen 1917, blz. 240 vlgg en Noorse bij Bang, *Hekseformularer*, Nr. 118.

³⁵ Mansikka, *Über Russische Zaubersprüche*, Helsinki 1909, blz. 270.

³⁶ Krohn, *Suomalaiset Syntyloitsut*, Helsinki 1917, blz. 77.

³⁷ Rantasalo, *Der Ackerbau*, FFCommunications, Nr. 30, Sortavala 1919, blz. 44.

³⁸ Arnason, *Islenskar Thjóðsögur II*, blz. 435—440.

³⁹ Storaker, *Naturriggerne i den norske Folketro*, Oslo 1928, blz. 24.

genoemde kleuren bezit en die door een slang aan een mens geschonken wordt⁴⁰.

Zelfs in een Atjees verhaal vonden wij het motief, dat een reus drie toversteentjes bezit, alweder met de drie hier reeds zo vaak genoemde kleuren⁴¹. Maar de oudgriekse magie kent dit motief evenzeer: bij tovenarij werden wassen beeldjes gebruikt en wel in de drie kleuren wit, rood en zwart; deze behoorden tot de symbolen van Hecate⁴². Volgens het volksgeloof in Klein-Azië werd een oude, zieke koning verjongd doordat hij de as van een witte, een zwarte en een rode hond nuttigde⁴³.

De voorbeelden, die wij uit de magische praktijken aanhaalden, kunnen ons reeds doen vermoeden, dat wij hier niet moeten denken aan een willekeurige kleurenkeus, maar dat deze berust op magisch-religieuze voorstellingen, die met deze kleuren verbonden waren. Deze mening vindt nu juist daardoor een welkome bevestiging, dat de combinatie van wit, rood en zwart inderdaad in de godsdienstige speculaties van verschillende volken optreedt.

Wij beginnen met een voorbeeld van de Lappen in Rusland: voor zijn geestenbezwinging doet de sjamaan een gordel aan, die ongeveer een verrel breed is en met drie banden bestikt is, een gele, een rode en een zwarte⁴⁴. Bij de Bataks op Sumatra is een grafmonument gevonden, dat bestaat uit een geweldig grote doorkist, fraai besneden en met rode, witte en zwarte kleuren afgezet; het stelde verder een monster voor met het lijf van een paard en de kop en tromp van een olifant⁴⁵. Een negerstam uit de Soedan brengt in januari een offer bestaande uit een rode geit, een witte ram, een zwart-witte kip, een rode en een witte haan, die gekookt en daarna opgegeten worden⁴⁶.

Van bijzonder belang is echter, dat wij ook in de godsdienst der Indiërs deze kleuren aantreffen. Hier horen wij van een offerstier, die rood van kleur moest zijn, maar een witte staart en kop moet hebben en die toch desondanks de blauwzwarte stier genoemd wordt (*nilavrisa*)⁴⁷. In de Vedische mystiek zijn de drie voorwaarden voor het leven: warmte of vuur, water en aarde; zij worden onderscheidenlijk door de kleuren rood, wit en zwart gesymboliseerd⁴⁸. Deze kleuren spelen ook een rol in de sociale organisatie der Indiërs;

⁴⁰ Grässe, Nr. 119.

⁴¹ Djajadiningrat, Tijdschrift voor Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned.-Indië 57, blz. 389.

⁴² Abt, Die Apologie von Madaura und die antike Zauberei, blz. 82.

⁴³ Carnoy et Nicolaidès, Traditions populaires de l'Asie mineure, blz. 61.

⁴⁴ Holmberg, Lappalaisten Uskonto, Porvo 1915, blz. 111.

⁴⁵ Voorhoeve, Overzicht van de Volksverhalen der Bataks, Vlissingen 1927, blz. 8.

⁴⁶ Frobenius, Atlantis VII, Jena 1924, blz. 290—291.

⁴⁷ J. J. Meyer, Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation, Zürich 1937, IV, blz. 80.

⁴⁸ Van der Leeuw, Godsdiensten der Wereld I, Amsterdam 1940, blz. 309.

de kasten worden immers zelfs met de naam *varna* of „kleur“ aangeduid: wit is de Brahmaan, rood de Ksattriya, zwart de Vaiśya. Deze kleuren zijn duidelijk symbolisch te verstaan: het wit van de Brahmaan, die inderdaad ook kleren van deze kleur draagt, staat in tegenstelling tot het zwart van de landbouwer, terwijl het rood de natuurlijke kleur voor de kaste der krijgslieden is⁴⁹.

Deze symbolische betekenis der drie kleuren reikt niet alleen tot de Indo-Iraanse periode terug, maar zal reeds in de Indogermaanse tijd bekend zijn geweest; daarop wijst het feit, dat ook in Rome de beide standen van priesters en krijgslieden zich door dezelfde kleuren kenmerkten. De flamines hadden als kleur het wit, waarom de hoofdbedekking van de flamen dialis ook *albogalerus* heette; rood was de kleur van het paludamentum, waarmede de triomferende generaal zowel als de koning gekleed was.

Het blijkt uit deze voorbeelden, dat men de keus der kleuren rood-wit-zwart niet daardoor verklaren kan, dat deze de natuurlijke kleuren zouden zijn, die de mens daarom van de vroegste tijden af gekend heeft. De Thracische kultuurkring van het Neolithicum — om slechts een voorbeeld te noemen — versiert het aardewerk met deze drie kleuren: het siermotief wordt met wit opgeschilderd en met rood omlijnd; terwijl de ondergrond met zwart afgedekt wordt⁵⁰. Het is opmerkelijk, dat hetzelfde van de Indianen van Noord-Amerika medegedeeld wordt: ook zij gebruiken voor hun polychrome versieringen de natuurlijke kleuren wit, rood en zwart⁵¹.

Immers, dit zou desnoods kunnen verklaren, waarom in een ver verleden juist deze kleuren hoofdzakelijk gebruikt werden en in de religieuze symboliek — evenals op elk ander gebied — een voor de hand liggende rol speelden; het is stellig onvoldoende om te verklaren, waarom zij tot in de jongste tijden in de traditie der Europese volkeren bewaard gebleven is. Dit is juist een gevolg van hun functie in de godsdienstige voorstellingen der Indogermanen. Met tal van bewijzen heeft G. Dumézil aangetoond, dat de standen-onderscheiding in priesters, krijgers en boeren reeds in de vroegste tijden bestaan moet hebben; daarmede hangt niet alleen een godentrias samen, die wij bij alle Indogermaanse volkeren min of meer duidelijk kunnen aanwijzen (bij de Noordgermanen zijn dit Odin, Thor en Freyr), maar ook een aantal gebruiken en voorstellingen, zowel op sociaal, als op magisch-religieus gebied. Het is derhalve waarschijnlijk, dat tot in de laatste periode van het Germaanse heidendom — om slechts een voorbeeld te noemen — de symbolische waarde van deze kleuren min of meer bewust gevoeld werd en daardoor ook in de Christelijke middeleeuwen bewaard kon blijven. Er zijn enkele aanwijzingen in de overgeleverde bronnen, dat ook de Germaanse oudheid deze symboliek kende. Allereerst herinner ik aan de witte paar-

⁴⁹ Dumézil, Jupiter, Mars, Quirinus, Parijs 1941, blz. 66.

⁵⁰ Schuchhardt, Alteuropa, Eine Vorgeschichte unseres Erdteils, Berlin 1926, blz. 157.

⁵¹ Radin, Primitive Man as Philosopher, New-York 1927, blz. 284.

den, die aan de Beneden-Rijn voor het orakel gebruikt worden⁵²; zij behoorden natuurlijk tot de werkingssfeer van de priester. De rode kleur van het oorlogsschild, zowel als van Thors baard kan er op wijzen, dat deze kleur in het bijzonder met de stand der krijgslieden verbonden was. Daarentegen werden aan de chthonische krachten in het algemeen zwarte offerdieren gewijd; natuurlijk dat de boerenstand in het bijzonder de cultus van de goden der vruchtbaarheid onderhouden heeft⁵³.

Uit het hierboven medegedeelde materiaal meen ik te mogen besluiten, dat het drietal kleuren rood, wit en zwart, die zo vaak in volksoverleveringen en in de volksmagie voorkomen, een herinnering is aan de symbolische functie dezer kleuren in de godsdienstige voorstellingen onzer Indogermaanse voorouders in het verste verleden. Ook hier blijkt weer dat, wat nu een ogenschijnlijk toevallig motief is, in oorsprong een veel diepere zin gehad heeft.

⁵² Tacitus, *Germania*, c. 10.

⁵³ Het is opmerkelijk, dat Saxo Grammaticus (Uitg. Raeder-Olrik) I, blz. 29 bericht, dat Hadingus rode offerdieren aan Frö wijdt, maar het blijkt, dat hij deze woorden uit Valerius Maximus overgenomen heeft.

DORNRÖSCHEN

Das so geliebte Märchen von Dornröschen gehört nicht zur eigentlichen Volksüberlieferung. Die Brüder Grimm veröffentlichten es 1812 in ihren *Kinder- und Hausmärchen*, und zwar hatte die Marie im Wildschen Hause in Kassel es ihnen mitgeteilt. Aus Bolte-Polívka erfahren wir¹, daß es daneben nur eine in Pommern aus dem Volksmunde aufgezeichnete Variante gibt, und diese ist mit Rumpelstilzchen kontaminiert. Es mag sein, daß später noch weitere Varianten aufgetaucht sind; das ändert nichts an der Tatsache, daß es im Volke kaum lebt. So auch in Skandinavien: Kinderlied und Volksbuch, die den Inhalt behandeln, gehen gewiß auf einen Buchtext zurück. Auch im romanischen Gebiet sind der volkstümlichen Varianten nur sehr wenige; das gilt auch für die slavischen Völker: aus Kroatien, Klein- und Weißrußland nur je eine Variante. Man bekommt den Eindruck, daß auch diese Volkstexte schließlich aus gedruckten Märchensammlungen geflossen sind.

Es erhebt sich also die Frage: woher stammt das von Grimm aufgezeichnete Märchen? Die große Übereinstimmung mit der Geschichte *La Belle au bois dormant* in der berühmten Märchenausgabe von Perrault war schon Jakob Grimm aufgefallen, der unter seiner Aufzeichnung hinzufügte: „dies scheint gz. aus Perrault's Belle au bois dormant“². Später hat sich Wilhelm das französische Vorbild nicht entgehen lassen, als er den dürftigen Urtext, den wir aus der Ölenberger Handschrift kennen, zu der uns geläufigen Form ausdehnte. Die alte Marie hatte den Zauberschlaf kurz beschrieben: *So fing alles, alles im Schloß zu schlafen an, bis auf die Fliegen an den Wänden*. Wilhelm hat daraus ein kleines Genrestückchen gemacht, indem er Perraults ausführliche Beschreibung übernahm, aber nach eigenem Geschmack umwandelte. Man vergleiche z. B.:

das Feuer, das auf dem Herde flackerte, ward still und schlief ein, und der Braten hörte auf zu brutzeln.

Les broches mêmes qui estoient au feu, toutes pleines de perdrix et de faysans, s'endormirent et le feu aussi.

Man vergleiche nur den guten deutschen Braten mit den höfischen Rebhühnern und Fasanen!

Schon in der ersten Ausgabe hat Wilhelm Grimm diese Änderung vorgenommen³; anderes kommt noch hinzu, z. B.:

*die Pferde in den Ställen
die Hunde im Hof*

*tous les chevaux qui estoient dans les écuries
les gros mâtins de basse-cour*

¹ Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen I, S. 434.

² Vgl. J. Lefftz, Märchen der Brüder Grimm, facs. auf S. 83.

³ K. Schmidt, Die Entwicklung der Grimmschen Kinder- und Hausmärchen, S. 40.

Noch etwas hat Wilhelm aus dem französischen Vorbild übernommen: die humorvolle, zuweilen leicht ironische Behandlung. Aber natürlich sein deutscher Humor ist ein anderer als jener Perraults, der zuweilen die höfische Gesellschaft des ausgehenden 17. Jahrhunderts mit einem feinen Pinselstrich zeichnet: zu den Schlafenden gehört auch *la petite Pouffe, petite chienne de la princesse, qui estoit auprès d'elle sur son lit*. Wilhelm ist derber, volkstümlicher; er zeichnet das Hausgesinde: die sich baldenden Köche und die ein Huhn rufende Magd. Aber dann heißt es schelmisch: *der Koch ließ den Küchenjungen los, den er an den Haaren ziehen wollte*. Als er nach hundert Jahren wieder erwacht, hat er seinen Ärger nicht vergessen: *und der Koch gab dem Jungen eine Ohrfeige*.

Diese Detailmalerei hat gewiß einen hohen künstlerischen Reiz; in solchen Fällen zeigt sich Wilhelm als der große Dichter, der den schlichten, oft holprigen Text der Aufzeichnung zur höchsten Vollkommenheit emporbilden wollte. Aber immer hat er sich bei seiner Bearbeitung von Dornröschen nach Perrault umgesehen. Noch ein Beispiel wird das zeigen: In der Ölenberger Fassung lesen wir: *Und um das ganze Schloß zog sich eine Dornenhecke, daß man nichts davon sah*. Man vergleiche jetzt die deutsche Fassung in der Ausgabe von 1819 mit Perrault:

Um das ganze Schloß aber begann eine Dornenhecke zu wachsen, die jedes Jahr höher ward und endlich das ganze Schloß so umzog und darüber hinauswuchs, daß gar nichts mehr davon zu sehen war, selbst nicht die Fahne auf dem Dach.

Car il crût dans un quart d'heure, tout au tour du parc, une si grande quantité de grands arbres et de petits, de ronces et d'épines entrelassées les unes dans les autres, que beste ny homme n'y auroit pu passer; en sorte qu'on ne voyoit plus que le haut des tours du chasteau, encore n'estoit-ce que de bien loin.

In der Perraultschen Darstellung bleiben die Turmspitzen noch sichtbar; sie sind es auch, die die Aufmerksamkeit des Erlösers wecken, denn er möchte wissen, *ce que c'estoit que des tours qu'il voyoit au-dessus d'un grand bois fort épais*. Jetzt hört er die wunderlichsten Gerüchte und entschließt sich dazu, der Sache auf den Grund zu gehen. Wilhelm hat das ganze Schloß mit Fahnen und allen Mauern hinter den Bäumen, nein, hinter einer Dornenhecke verschwinden lassen; diese Kleinmalerei des einfachen Textes der alten Marie läßt das Unwahrscheinliche nur noch stärker hervortreten. Bei Perrault gibt es einen einfachen Anlaß zu der Frage des Prinzen nach dem verzauberten Schloß; in der deutschen Fassung muß der Prinz zufällig von einem alten Mann die Geschichte des Schlosses erfahren. Es ist erstaunlich, wie sehr Wilhelm Grimm trotz aller eigenwilligen Umgestaltung dem Geist seiner Vorlage treu bleibt.

Trotzdem weichen die deutsche und die französische Fassung inhaltlich bedeutend voneinander ab. Wenn wir nach dem Vorgang Boltes das Märchen schematisch einteilen, so ergibt sich folgendes Bild:

Grimm	Perrault
A. Ein Frosch (Krebs) verkündet die Geburt der erschten Königstochter.	fehlt.
B. Eine zum Feste nicht geladene Fee verwünscht das Kind, es solle im 15. Jahr durch einen Spindelstich sterben; eine andere Fee verwandelt diesen Tod in einen hundertjährigen Schlaf.	= Grimm.
C. Die Weissagung erfüllt sich; mit der Jungfrau versinken alle Schloßbewohner in Zauberschlaf, und ringsum wächst eine Dornenhecke.	= Grimm.
D. Nach hundert Jahren dringt ein Prinz durch diese, erlöst die Schlafende durch einen Kuß und hält eine fröhliche Hochzeit.	= Grimm.
E. fehlt.	Nachdem zwei Kinder geboren sind und des Prinzen Vater gestorben ist, hält er Hochzeit. Seine Mutter (<i>de rasse ogresse</i>) will die Kinder fressen, aber ihr Versuch, sie zu töten, wird vereitelt, und sie erleidet selber den Tod.

Das eigentliche Märchen bildet also in beiden Fällen das Kernstück; am Anfang und am Schluß aber gibt es eine Episode, die nur eine der beiden Fassungen kennt. Das Grimmsche Märchen fängt mit der Wahrsagung eines Frosches an, der aber in der Ölenberger Handschrift ein Krebs ist. Wesselski hat die Quelle für diese Episode nachgewiesen⁴: in der Sammlung *Contes nouveaux ou les Fées à la mode* der Madame d'Aulnoy (1698 erschienen) fängt das dritte Märchen *La biche au bois* damit an, daß eine Königin, an einer Quelle sitzend, über ihre Kinderlosigkeit trauert. Da kommt *une grosse écrevisse*, die ihr mitteilt, ihr Wunsch werde erfüllt werden. Die Krebsin aber ist eine alte Fee; sie geleitet die Königin zu einem Palast, den sechs andere junge Feen bewohnen; diese verheißen der Königin neuerdings eine Tochter und schenken ihr einen Strauß: sofort nach der Geburt der Prinzessin soll die Königin sie rufen, indem sie jede Blume dieses Straußes nennt und dabei an sie denkt. So geschieht es, und die sechs Feen begaben die eben geborene

⁴ Versuch einer Theorie des Märchens, Reichenberg 1931, S. 178.

Désirée mit allem Guten; es kommt aber auch die Krebsin, und diese, zornig, weil sie nicht eingeladen worden ist, verkündet, die Prinzessin werde, wenn sie vor der Vollendung ihres fünfzehnten Jahres das Tageslicht sehen werde, Grund zur Reue haben, ja vielleicht das Leben verlieren.

Wesselski gelangt zum Ergebnis, daß das deutsche Märchen von Dornröschen eine Verbindung der beiden Geschichten bei Madame d'Aulnoy und Perrault ist. Natürlich hat die alte Marie, die Kinderfrau im Hause des Apothekers Wild in Kassel, keines dieser französischen Märchen je gelesen, sie hat sie aber einmal erzählen hören können und sie dann aus ihrer Erinnerung verbunden und an die Kinder weitergegeben. Die Kontamination kann aber auch früher entstanden sein; jedenfalls ist das Grimmsche Märchen keine volkstümliche Überlieferung, sondern eine Lese Frucht des 18. Jahrhunderts, als die neuen französischen Feenmärchen mit Begeisterung aufgenommen wurden.

Bei dieser Aufnahme wurde der Schlußteil fortgelassen. Das spricht für ein richtiges Stilgefühl des deutschen Nacherzählers, denn mit der glücklichen Heirat der erlösten Prinzessin ist die Geschichte zu ihrem richtigen Schluß gelangt. Man sieht nicht ein, weshalb in der Perraultschen Fassung die blutjunge Prinzessin plötzlich ihre kindliche Schamhaftigkeit verloren haben soll, aber noch weniger, weshalb der Prinz mehrere Jahre hindurch das Verhältnis mit ihr unlegitimiert fortbestehen läßt. Das deutsche Märchen zeichnet die Situation mit einem gesunden Taktgefühl. Charlotte Bühler hat einmal bemerkt, daß das deutsche Märchen, verglichen mit den romanischen Fassungen, zweifellos für Kinder bearbeitet wurde⁵, aber man darf darin nicht die Arbeit der Brüder Grimm sehen, weil schon die erste Niederschrift ganz schlicht endet: *und die zwei heiratheten sich, und wenn sie nicht gestorben sind, so leben sie noch.*

Die weniger „unschuldige“ Fassung ist aber gewiß die ursprüngliche. Denn Basile hat in seiner 1634—1636 erschienenen Märchensammlung *Lo cunto de li cunti*, später *Pentamerone* genannt, diese Szene im Märchen *Sole, Luna e Talia* noch drastischer gestaltet: der Prinz wohnt dem schlafenden Mädchen bei und verläßt darauf wieder das verwünschte Schloß. Nach neun Monaten bringt sie zwei Kinder zur Welt, aber noch im Zauberschlaf; die ihr helfenden Feen legen ihr die Kinder an die Brust, und nun geschieht es einmal, daß das eine am Finger der Mutter saugt und damit die Flachsfasern, die den Schlaf bewirkte, herauszieht. Später erinnert sich der König seines Abenteuers und sucht das Schloß. Dann verläuft die Geschichte weiter, wie bei Perrault, mit der kinderfressenden Mutter.

Die Fassungen von Perrault und Grimm sind weniger überzeugend. Der Prinz kommt zum Bett, wo die Jungfrau schläft, und voller Bewunderung für ihre Schönheit wirft er sich auf die Knie: *Alors, comme la fin de l'enchantement estoit venuë, la princesse s'éveilla*, und eine niedliche Liebeserklä-

⁵ Das Märchen und die Phantasie des Kindes, Leipzig 1918, S. 10.

rung schließt sich an. Wie aber wurde der Zauber gebrochen? Weshalb kam jetzt dessen Ende? Scheute sich der rationalistische Verfasser davor, das Wunderding der Spindel allzu stark in den Vordergrund zu rücken?

Etwas besser ist das deutsche Märchen. Die Fassung der alten Marie sagt schlicht: *Wie er nun in das Schloß kam, küßte er die schlafende Prinzessin und alles erwachte von dem Schlaf*. Zweifellos hat der Kuß manchmal eine sehr große Wirkung, aber wenn die Bezauberung durch den Stich einer Spindel in den Finger stattfindet, ist ein Kuß auf der Wange oder auf den Mund doch wohl ein befremdlicher Gegenzauber. Eine Flachsfaser, die den Zauberschlaf herbeiführt, verliert ihre Wirkung, wenn sie wieder herausgezogen wird; in dieser Hinsicht ist Basiles Darstellung vollkommen folgerichtig.

Die Übereinstimmung zwischen Perrault und Basile ist so groß, daß irgendein Zusammenhang hier anzunehmen ist. Nun hat Perrault, dessen Leser die Damen der höfischen Gesellschaft waren, die drastische Darstellung des italienischen Novellisten gemildert; er läßt den Prinzen dem Mädchen nicht während des Schlafes beiwohnen. Daß sie sich dem fremden Besucher so mir nichts dir nichts hingibt, scheint die französischen Leserinnen wenig schockiert zu haben. Die galanten Damen, die sich an der kurz vorher erschienenen *Princesse de Clèves* ergötzt hatten, werden *la petite ingénue* verständnisvoll beurteilt, wenn nicht ein wenig beneidet haben.

Es ist nicht wahrscheinlich, daß Perrault unmittelbar aus Basile geschöpft hat; sie werden beide auf eine ältere Quelle zurückgehen. Diese Quelle war wohl ein französischer Roman, den ein unbekannter Verfasser um 1340 geschrieben hat⁶: *Anciennes croniques d'Angleterre, faits et gestes du Roy Perceforest et des Chevaliers du Franc Palais*. Dieser Nachzügler der Gralsdichtungen enthält in Kap. 46 ff. des dritten Buches die Geschichte der Prinzessin Zellandine, bei deren Geburt drei Göttinnen ihre Gaben verleihen; Themis aber, erzürnt über das an ihrem Platze fehlende Messer — ein Motiv, das wir auch in Perrault finden! — bestimmt, sie solle sich beim ersten Leinenfaden, den sie aus dem Spinnrocken ziehe, eine Achel in den Finger stoßen und so lange schlafen, bis diese herausgezogen werde⁷. Troylus gelangt auf dem Rücken eines Vogels in ihr Schloß, wohnt ihr im Schlafe bei und fliegt fort, nachdem er mit ihr den Ring gewechselt hat. Darauf folgt die Geburt eines Kindes, das ihr beim Saugen die Flachsfaser aus dem Finger heraussaugt.

Wir dürfen schließen, daß eine gerade Linie von diesem Roman zu Basile und Perrault läuft, wenn wir auch nicht alle Zwischenstufen anzuzeigen vermögen. Der unheilbringende Gegenstand ist im Roman von Perceforest wie bei Basile eine Flachsfaser, dagegen bei Perrault und Grimm eine Spindel. Hier läßt sich der Schlafdorn der *Nibelungensage* zum Vergleich

⁶ Vgl. L. F. Flutre, Romania 70, 1948—1949, S. 481.

⁷ Das können wir wenigstens aus der etwas verworrenen und nur andeutungsweise gegebenen Darstellung des Romans schließen.

heranziehen. Man hat oft die Geschichte von Sigdrífa mit dem Märchen von Dornröschen verglichen; sonderbar ist es aber, daß das Wort „Dorn“ in dem einen Fall auf den schlafferregenden Gegenstand, in dem anderen aber auf eine Dornhecke Beziehung hat. Weil wir aber das deutsche Märchen als die Nacherzählung eines französischen Originals kennengelernt haben, wird damit irgendeine direkte Verbindung der Sigdrífasage mit dem Märchen hinfällig; es besteht aber ebensowenig Veranlassung, mit Saintyves⁸ die salische Siegfriedsage für die französische Tradition zu beschlagnehmen und mit einem leicht komisch wirkenden Pathos auszurufen: „Ne pouvons-nous pas placer la statue de Sigurd á côté de celle de Vercingétorix?“ Wir werden auf diese Frage am Ende unserer Betrachtung zurückkommen.

Die Beschaffenheit des schlafferregenden Gegenstandes ist anscheinend ziemlich belanglos. In seinem Motif-Index nennt Stith Thompson unter D 1364 etwa 24 Mittel dieser Art. Haarnadel oder Kamm verdanken ihre Wirkung dem Umstande, daß sie in Berührung mit den Haaren stehen. Im allgemeinen sind es scharfe Gegenstände (Nadel, Stecknadel, Dolch, Spindel), die auf magische Weise den Schlaf „injizieren“. Daneben finden wir Pflanzenteile, nicht nur ihrer Schärfe wegen, sondern auf Grund einer ihnen zugeschriebenen betäubenden Kraft⁹. Für die Dornröschen-Gruppe ist es eine Flachsfaser, die den Schlaf bewirkt. Das Unheil geschieht beim Spinnen. Perrault hat, dem Geist seines Jahrhunderts gemäß, eine Spindel als für diesen Zweck geeigneter gefunden. Nichts beweist die Abhängigkeit des deutschen Märchens vom französischen schlagender als eben der Umstand, daß auch Grimm das Motiv der Spindel hat.

Man hat in diesem Zusammenhang auch ein katalanisches Gedicht angeführt: *La Nouvelle de Frère-de-Joie et de Soeur-de-Plaisir*, das P. Meyer noch im 14. Jahrhundert ansetzen möchte¹⁰. Für die Art des Schlafgegenstandes hilft es uns aber gar nicht weiter, denn es berichtet einfach, daß an einem Tage die Prinzessin während der Mahlzeit einen Schwindel bekommt, aus dem sie nicht mehr aufwacht. Die ganze Vorgeschichte hat das Lied also fallen lassen; es interessiert sich eigentlich nur für die Gefühle der Jungfrau, als sie bemerkt, daß ein Unbekannter sie im Schlafe ihres Magdtums beraubt hat. Wir können ihr nur zustimmen, wenn sie sich beklagt:

*Anc valents ne cortes no fo
Qui dona toca sens deman.*

In einem Gespräch der Jungfrau mit einem Markolf, der nach langem Suchen ein Heilkraut für ihre Schlafkrankheit gefunden hat, werden die verschiedenen Aspekte dieses „Kasus“ breit behandelt, und das Endergebnis

⁸ Les Contes de Perrault et les Récits parallèles, Paris 1923, S. 99.

⁹ Leider fehlt das Stichwort Schlaf im Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens; wie in so vielen anderen Fällen ist der Verweis auf den Nachtrag nicht eingelöst worden.

¹⁰ Vgl. Romania 13, 1884, S. 273.

ist, daß die Jungfrau sich beschwichtigen läßt, nachdem sie gehört hat, welche Opfer der Ritter auf sich genommen hat, um ein Heilmittel ausfindig zu machen. Diese Betrachtungen über die Liebe oder vielmehr über eine Grenzsituation der Liebe sind das eigentliche Augenmerk des Dichters; wir fühlen uns fast an einen „*cour d'amour*“ versetzt, wo über einen heiklen Fall debattiert wird. Der Zauberschlaf ist für den Dichter nur die Veranlassung zu einer besonders fragwürdigen Situation. Wie das oft in Balladen der Fall ist, wird ein bekannter Stoff aufgegriffen, um einen Ansatzpunkt für die Beschreibung lyrischer Gefühle oder für moralische Betrachtungen zu bekommen.

Von Perrault und Basile zurückschreitend gelangen wir also zum Roman von *Perceforest*¹¹. Man wird geneigt sein anzunehmen, daß der Verfasser dieses barocken Abenteuerromans den Stoff der Episode von Zellandine einem damals bekannten „Märchen“ entnommen hat. Das läßt sich noch dadurch wahrscheinlich machen, daß es auch ein arabisches Märchen gleicher Art gibt. Die Mutter der schönen Sittukan hat sich ein Kind gewünscht, sollte es auch am Geruch des Flachses sterben. Als die Tochter, die darauf geboren wurde, das Spinnen lernen sollte, geriet ihr eine Flachsfaser unter den Nagel; sie versank in einen Zauberschlaf und wurde später von einem Königssohn erlöst. Wieder also die verhängnisvolle Flachsfaser, die bis zu Basile die vorherrschende Form des Motives bleibt. Aber auch in diesem Fall ist es nicht leicht zu entscheiden, ob man für den Roman von *Perceforest* an einen volkstümlichen Unterstrom denken darf, der dann an einer vereinzelter Stelle in Arabien zutage getreten sein sollte. Denn das arabische Märchen macht einen verwirrten Eindruck. Das Mädchen soll von dem Geruch des Flachses Unheil erwarten müssen, aber sie fällt in Schlaf durch den Stich einer Faser. Das stimmt nicht. Und was soll es bedeuten, daß der Geruch des Flachses diese betäubende Wirkung ausüben sollte? So darf man wohl schließen, daß das Märchen auch in Arabien nicht heimisch war und daß durch die Übernahme der Zusammenhang verwirrt wurde. Hier dürfen wir die Quelle der Geschichte von Zellandine gewiß nicht suchen.

Die Episode in einem Gralsroman läßt vielleicht eine andere Deutung zu. Sie könnte selbst nur eine Variante des Gralstoffes sein. In den Märchen von Perrault und Grimm wird der Zustand des Schlosses während des Zauberschlafes ausführlich beschrieben. Die von Dornengebüsch eingeschlossene Königsburg, in der alle Bewohner einem todähnlichen Schlaf verfallen sind, der hundert Jahre dauern soll, macht den Eindruck eines verödeten Gebietes in der Mitte einer blühenden Landschaft. So betrachtet, könnten wir den Inhalt etwa formulieren: ein von einer feindlich gesinnten übernatürlichen Macht auferlegter Fluch hat eine Prinzessin samt Schloß und Park in einen Zustand des Schlafes versetzt, der alles ringsum verödet, bis endlich der Erlöser kommt, der den Fluch aufhebt. Ins Männliche ge-

¹¹ Vgl. Gröber, Grundriß der romanischen Philologie II, 1. S. 1009.

wendet würde das lauten: ein König wird von einem Fluch befallen, der ihn leidend macht und sein ganzes Land in eine unfruchtbare Wüste verwandelt, bis endlich ein tadelloser Ritter kommt, der diesem Zustand ein Ende bereitet.

Dabei wird man an das Grundmotiv der Gralsage erinnert. Das dornbewachsene verödete Schloß hat eine gewisse Ähnlichkeit mit dem „Gaste Pays“. Dessen Herrscher ist der Roi Méhaigné, der durch eine Lanze tödlich verwundet ist; durch diesen schmerzvollen, oft niederträchtig genannten Stoß ist seine königliche Macht gebrochen; er liegt krank auf seinem Lager, und das Land verödet. Endlich erscheint der Retter, der mit der Lanze, die den König verwundet hatte, dessen dämonischen Gegner tötet und damit König und Land wieder zu Gesundheit und Gedeihen verhilft.

Die Erklärung der Gralsage ist noch immer umstritten. Einige Forscher wie Jessie Weston¹² und Nitze¹³ haben in ihr einen alten Vegetationsritus wiedererkannt, in der Art, wie ihn Mannhardt und Sir Frazer nachgewiesen haben: die Personifikation des alten Jahres siecht hin und wird schließlich von dem Gotte des neuen Jahres überwunden. Eine ähnliche Erklärung wurde für das Märchen von Dornröschen und für die Sigdrífasage versucht. In seinem schon erwähnten Buch hat Saintyves einen Ritus rekonstruiert, durch den das schlafende neue Jahr zum Leben erweckt werden sollte¹⁴.

Betrachten wir erst Saintyves' Beweisführung. Sie ist sehr scharfsinnig, aber enthält viele unsichere Punkte. Er weist darauf hin, daß in der Zeit der Zwölnächte das Spinnen verboten war, und behauptet, daß diese dreizehn Feen die dreizehn lunaren Monate darstellen sollen. Die Zahl 13 finden wir aber nur in der Grimmschen Fassung; bei Perrault steht neben sieben guten eine böse Fee, in dem Roman von Perceforest sind es drei Göttinnen. Ich glaube, daß man solche Zahlen nicht zu ernst nehmen sollte. Saintyves bemerkt¹⁵: „La huitième ou la treizième fée n'est rien autre que la vieille année; désormais hors du cycle des semaines et des mois.“ Was bedeuten aber die sieben Tage der Woche in diesem Jahreszeitenmythus?

¹² Vgl. *From Ritual to Romance*, Cambridge 1915.

¹³ Vgl. *Modern Language Notes* 35, 1920, S. 352—360.

¹⁴ Das Schlußstück der Perraultschen Fassung, welches die Nachstellungen der beiden Kinder erzählt, hat J. Lods, *Le Roman de Perceforest*, Genève-Lille 1951, S. 83—92, als Beweis dafür betrachtet, daß es sich um einen Zyklus handle: „après le temps du sommeil et le réveil, il y a lutte de nouveau contre une puissance mauvaise, qui l'emporte un moment, puis les éléments lumineux, le Soleil et la Lune, ou le Petit Jour et la Petite Aurore reviennent à la vie et triomphent à leur tour.“ Die Namen der Kinder beweisen gar nicht, daß hier ein Frühlingsritus gemeint sei; die Geschichte der bösen Stiefmutter scheint mir später hinzugefügt worden zu sein, um die glückliche Vereinigung der Liebenden durch ein retardierendes Moment zu verzögern.

¹⁵ Z. a. S. S. 87.

Gern geben wir zu, daß die magisch-religiöse Bedeutung der Zahlen 7 und 12 aus der babylonischen astronomischen Spekulation her stammt, aber wir müssen doch hinzufügen, daß sie im späteren Gebrauch als merkwürdige Zahlen gelten, denen nicht immer eine innere Bedeutung beigelegt werden kann. Drei Göttinnen im *Perceforest*: das stimmt zu den drei Moiren, den drei Parzen, Nornen und Matronen. Im 11. Jahrhundert spricht Burchard von Worms von drei *parcae* oder Schwestern, denen im Hause mit drei Tellern und drei Messern gedeckt wird¹⁶! Sieben war nach kirchlicher Ansicht eine ganz besonders heilige Zahl; das dürfte die Zahl der Feen bei Perrault erklären. In der Grimmschen Fassung wurde diese zu 12 gesteigert, weil damit die böse Fee die dreizehnte war. Bei Perrault gibt es aber mehrere Unklarheiten. Sieben Feen werden eingeladen; es gesellt sich ihnen dann eine achte, nicht eingeladene hinzu. Sie ist schwer beleidigt, weil sie nicht wie die andern einen *estuy d'or massif* bekommt, brummt Verwünschungen, und eine der guten Feen, die das hört und Böses ahnt, versteckt sich. Nachdem sechs Feen der Prinzessin gute Gaben beschert haben, heißt es: *le rang de la vieille fee estant venu*. Ein sonderbarer Rang: die alte Fee, die eben nicht eingeladen war, sollte ihren richtigen Platz zwischen der sechsten und siebenten bekommen haben? Hat man nicht bemerkt, daß die siebente fehlte? Oder war sie selber die siebente, die als Atropos fungierte? Dann wäre noch eine gute Fee hinzugefügt worden, und zwar, um den Fluch der bösen zu mildern. Hier hat man doch wohl kaum ein Recht, bedeutsame Zahlen eines Jahreszeitenritus einzuschmuggeln.

Saintyves spricht auch über das Spinnverbot. Es gibt tatsächlich zahlreiche Belege für das Verbot, während der Zeit der Wintersonnenwende zu spinnen oder zu weben; deshalb schreibt er der Spindel als Werkzeug des Zauberschlafs eine große Bedeutung zu. Wir haben aber schon bemerkt, daß hier eher eine Neuerung Perraults vorliegt; die älteren Quellen nennen eine Flachsfaser oder einen Dorn.

Die Erklärung der Gralsage als Jahreszeitenmythus hat jetzt auch wohl ihren Reiz verloren. Der französische Forscher Jean Marx hat die Motive dieser Sage wieder auf irische und kymrische Überlieferungen zurückgeführt¹⁷. Er versucht zu beweisen, daß hier ein alter kultischer Mythus der Königsmacht und der sie bedrohenden Gefahren vorliegen soll. Die Verödung des Landes ist ja die Folge eines Niederganges der königlichen Machtfülle. Aber es strömen aus so vielen Richtungen Einflüsse in die Graldichtung zusammen; ich erinnere nur an die bedeutende iranische Tradition, die in der Bauform des Graltempels und seiner Symbolik nachgewiesen worden ist¹⁸.

¹⁶ Vgl. W. Boudriot, *Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes*, Bonn 1928, S. 53.

¹⁷ *La légende arthurienne et le Graal*, Paris 1952.

¹⁸ Vgl. L. I. Ringbom, *Graltempel und Paradies, Beziehungen zwischen Iran und Europa im Mittelalter*, Stockholm 1951.

Ich habe anfänglich an die Möglichkeit gedacht, daß die Geschichte von Zellandine eine weibliche Variante der eigentlichen Gralsage und vielleicht der brodelnden Phantasie des *Perceforest*-Verfassers entsprungen wäre. Dann ließ sich erklären, daß dieses „sogenannte Märchen“ keinen Platz in der eigentlichen Volksüberlieferung bekommen hat. Aber so einfach wird die Erklärung doch wohl nicht sein. Ich möchte es aber glaubhaft finden, daß in *Perceforest* eine ältere Form dieser Erzählung, welcher Art sie auch gewesen sein möge, im Geiste der Graldichtung behandelt worden ist.

Wir kommen nicht umhin, die Sigdrifasage in ihrem Verhältnis zum Dornröschen-Märchen zu bestimmen. Falls wir tatsächlich das Grundsche-ma des Märchens für die eddische Saga anzunehmen haben, müssen wir feststellen, daß der Inhalt mit Hinsicht auf die Verbindung mit der Siegfriedsage weitgehend umgestaltet wurde. Das gilt an erster Stelle von dem mythologischen Apparat: die schlafende Jungfrau ist eine von Odin bestrafte Walküre, und sie ruht hinter einem Flammenwall. Aber auch der Ausgang der Geschichte wurde geändert. Das Schwert zwischen den beiden Schlafenden muß die Jungfräulichkeit der Sigdrífa hüten, weil sie im weiteren Verlauf der Nibelungensage eine bedeutende Rolle spielen soll. Das stimmt aber schlecht zum Märchentypus, denn dieser fordert, daß der Erlöser als Preis die schlafende und von ihm erweckte Jungfrau bekommt. Das Motiv des Schwertes finden wir mit derselben Funktion in der Tristansage wieder; nur bezweckt es hier die Selbstqual, mit der sich Tristan und Iseut des Liebesgenusses enthalten, und erscheint somit als etwas mit Vorsatz Gewolltes. Denis de Rougemont macht über dieses Motiv die folgenden feinen Bemerkungen: Nachdem Tristan alle Hemmungen seiner Leidenschaft gesprengt hat, ist das von ihm selbst auf das Lager gelegte Schwert der Beweis seines Mutes, der sich gegen ihn selbst kehrt. Aber das Hindernis hat er selbst ihrer beider Liebe in den Weg gestellt, und es wird eben dadurch unüberwindbar. Das bedeutet in dieser merkwürdigen Philosophie der Liebe: „L'obstacle le plus grave, c'est donc celui que l'on préfère par dessus tout. C'est le plus propre à grandir la passion¹⁹.“

Neben dieser sinnvollen Bedeutung des Schwertmotives der Tristansage scheint es in der *Sigdrífumál* blaß und unwesentlich. Betrachten wir diesen Teil der Sigurdsage als eine Tradition für sich und die Walküre als grundverschieden von Brynhildr, dann scheint es sinnlos. Odin hatte die Walküre dazu erniedrigt, daß sie sich verheiraten sollte; sie sollte, könnte man sagen, von einer Brynhildr zu einer Bekkhildr werden. Sie hatte darauf geschworen, sich nur mit dem größten aller Helden verbinden zu wollen. Da kommt Sigurd, die Waberlohe legt sich, er schneidet den Panzer der Walküre auf, und er sollte dennoch die Jungfrau nicht gewinnen? Hier dürfte eine schlichtere Vorstellung doch umgebogen worden sein, damit sie in dem großen Zusammenhang der Nibelungensage ihren Platz bekomme.

¹⁹ Vgl. L'amour et l'Occident, Paris 1939, S. 33—34.

Vergleichen wir die Sigdrifasage mit dem deutschen Märchen, so finden wir für den Erreger des Schlafes Dorn neben Spindel, während die Jungfrau von einer Waberlohe bzw. einer Dornhecke umgeben ist. Die Spindel ist eine erst bei Perrault auftretende Neuerung, vorher war es eine scharfe Achel, die sich mit einem Dorn vergleichen läßt. Auch die Waberlohe ist jünger und gehört zur mythologischen Szenerie des Eddaliedes. Ursprünglich waren also wohl Schlaf-dorn und Dornhecke.

Was bedeutet diese Hervorhebung des Dornmotives? Im Mittelalter bestand der Brauch, daß ein Mann oder ein Weib, die beim Ehebruch erfaßt wurden, mit Dornengestrüpp umhüllt wurden. Der Dornenstrauch war dämonenwehrend. In Bosnien pflanzt man noch heute auf Gräber Dornbüsche.²⁰ Der Schlaf der Märchenjungfrau war also eine Milderung eines Todesschlafes; die Meinung war, daß das Mädchen aus dem Tode zum Leben aufgeweckt wurde.

Es ist verlockend, mit F. R. Schröder²¹ die russische Sage von Svjatogor heranzuziehen. In einer Byline wird erzählt, daß der Held in einem Häuschen ein Mädchen auf dem Miste liegend findet; ihr Leib sieht aus wie eine Tannenrinde. Er legt 500 Rubel auf den Tisch, haut mit dem Schwert in des Mädchens Brust und verläßt das Haus. Später gelangt sie in das Reich des Helden und heiratet ihn²².

Das sieht wie die bäuerliche Variante der eddischen Heldensage aus. Die Tannenrinde entspricht der Rüstung der Walküre. Schröder ist deshalb der Meinung, daß für beide ein Frühlingsritus die Grundlage bildet, und kommt also zu demselben Ergebnis wie Saintyves für das Perraultsche Märchen. Die Möglichkeit eines solchen Zusammenhangs muß zugegeben werden. Aber sie liegt weit zurück; weder das Märchen noch die Sigdrifasage zeigen in ihrer Darstellung die Grundrisse eines solchen Ritus; dieser gehört gewissermaßen zur Vorgeschichte des Märchens. Wir stellen aber gerne fest, daß auch in diesem Falle ein Mythos dem Märchen zugrunde gelegen hat²³.

Die Darstellung der Sigdrifa-Episode in der Edda scheint aber ebenfalls einer Kontamination zu verdanken zu sein. Odin straft die Walküre, indem er sie mit einem *svefnþorn* sticht. Wenn aber der Held zu ihr kommt, schneidet er in den fast an die Haut gewachsenen Panzer, und das genügt, um sie zu erwecken. Von einem Dorn ist überhaupt nicht die Rede. Die Prosaeinleitung des Liedes läßt sich also mit der russischen Byline vergleichen; aber in der Prosabemerkung nach Str. 4 ist ausschließlich von dem Schlafdorn die Rede. Es ist schwierig, hier eine Wahl zu treffen. Sigdrifa ist ja die ge-

²⁰ Vgl. Geiger im Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens I, Sp. 987.

²¹ Vgl. Die nibelungische Erweckungssage, Zeitschrift für Deutschkunde 44, 1930, S. 435.

²² Vgl. W. Wollner, Untersuchungen über die Volksepik der Großrussen, Leipzig 1879, S. 77.

²³ Vgl. meine Betrachtungen zum Märchen, FFComm. Nr. 150, Helsinki 1954.

panzerter Walküre, und man kann sich denken, daß das Aufschneiden des Panzers symbolhaft die Vernichtung ihrer Walkürennatur bedeutet; sie wird, ganz wie Sváva in der *Helgakviða Hjorvarðssonar*, in ein liebendes Weib verwandelt. Der Schlafdorn, der zum Märchen von Dornröschen stimmt und der an mehreren Stellen in der altnordischen Literatur vorkommt²⁴, gehört zu der Episode, in der Odin auftritt und die alles andere als ursprünglich aussieht; soll man diesem Motiv, eben weil es auch im Märchen auftritt, den Vorrang geben? Es dürfte deutlich sein, daß es schwierig ist, die Grundform der Sage, die dem Eddaliede vorangegangen ist, wiederherzustellen, wenn wir nicht einmal klar sehen, welches der beiden konkurrierenden Motive dazugehört haben wird. Der Zusammenhang mit dem Dornröschen-Märchen wird noch dadurch gelockert, daß der Dorn nicht aus einem Zufall die Jungfrau sticht, sondern von Odin ihr in den Körper gestoßen wird; das erinnert an das Märchen von Schneewittchen²⁵, denn es gibt davon Varianten, die erzählen, daß die böse Stiefmutter sie mit einer Nadel sticht²⁶. Man muß also in seinem Urteil über die Verwandtschaft zwischen Dornröschen-Märchen und *Sigrdrifasaga* wohl sehr zurückhaltend sein. Für eine mythische Deutung fehlt doch wohl eine sichere Grundlage.

Der Roman von *Perceforest* und die *Sigrdrifumál* sind von einer Grundlage in einem Naturritus schon weit entfernt. Hier ein Held und eine Walküre, dort ein Königssohn und eine Prinzessin. Wir bewegen uns jedenfalls in den höheren Gesellschaftskreisen. Dabei möchte ich daran erinnern, daß die Geschichte von Zellandine im Umkreis der Gralsagen auftritt und das Schwert zwischen Sigurd und der Walküre ein Tristanmotiv sein dürfte. Wie müssen wir uns das Verhältnis zu diesen keltischen Sagen vorstellen? Möglich ist immerhin, daß man sie durch Entlehnung erklären könnte; keltische Motive wären dann auf getrennten Wegen nach Frankreich und Skandinavien gelangt. Aber das Eddalied ist mutmaßlich ziemlich hohen Alters, und das steht einer Entlehnung aus der Tristansage wohl im Wege.

Deshalb möchte ich einen früher von mir ausgesprochenen Gedanken wieder aufnehmen²⁷ und die Bildung dieser Sage einer Frühzeit zuschreiben, in der am Niederrhein Kelten und Germanen in unmittelbarer Berührung miteinander lebten. Ich habe damals auf den eigentümlichen Charakter der Siegfriedsage hingewiesen, die von dem üblichen Typus der germanischen Heldensagen deutlich abweicht, besonders durch ihre Vorliebe für ein übernatürliches Dekor. Zeigt sich in den Tristan- und Siegfriedsagen nicht ein Mann-Weib-Verhältnis, das uns mehr an die keltische als an die germanische Sitte erinnert? Falls wir die derbe Deflorierung der schlafenden Jungfrau als die ursprüngliche Form des „Märchens“ betrachten dürfen, so wäre das

²⁴ Vgl. Gering-Sijmons, Edda-Kommentar II, S. 209.

²⁵ Schon von Gering-Sijmons angedeutet.

²⁶ In einer italienischen Variante sogar mit einer Schlafnadel.

²⁷ Vgl. Über keltisch-germanische Beziehungen auf dem Gebiete der Heldensage, PBB 75, 1953, S. 229—247.

im Stile der piquanten gauloiserie. Es ist jedenfalls bemerkenswert, daß die germanischen Formen der Sage einen durchaus anderen Charakter aufweisen: das keusche Verhalten Sigurds mit dem trennenden Schwerte, der ehrfurchtsvolle Kuß im Grimmschen Märchen.

Abschließend fasse ich das Ergebnis meiner Erwägungen zusammen. Die Erzählung von Dornröschen ist kein echtes Märchen; ihr Ursprung liegt in der französischen Literatur. Der Roman von *Perceforest* ist das älteste Zeugnis, aber die Geschichte war gewiß schon früher vorhanden; der unbekannte Verfasser des Romans hat mit dem ihm überlieferten Stoff wohl sehr frei geschaltet. Es ist möglich, aber keinesfalls bewiesen, daß eine Heldensage, die im Anfang unserer Zeitrechnung im keltisch-germanischen Grenzgebiet entstanden war, ihre Grundlage bildet. Die Beziehungen zum Mythos sind kaum nachweisbar. Falls ein alter Frühlingsritus mit dem dazugehörenden Mythos als Keimzelle der ganzen Sagenentwicklung zu betrachten wäre, so ist er doch ganz verdunkelt und muß sehr weit zurückliegen. Junge Helden, die auf abenteuerliche Weise einer Jungfrau begegnen und zu ihr ein flüchtiges Verhältnis haben, gibt es in der Sagenwelt häufig genug²⁸. Man braucht sie nicht immer als Hauptfiguren eines Fruchtbarkeitsritus zu betrachten. Das Motiv des Schlafdornes kann die Aufmerksamkeit auf Erzählungen lenken, in denen ein Held eine Jungfrau aus der Totenwelt erlöste.

Dornröschen ist eines der beliebtesten Kindermärchen. Trotzdem ist es kein echtes Märchen. Sein Ursprung verliert sich in einer nebligen Vorzeit und sein Charakter schwankt unsicher zwischen Novelle, Heldensage und Mythos.

²⁸ Z. B. in dem Sagenkreis des Vater-Sohn-Kampfes, vgl. dazu meine Aufsätze in GRM, 34, 1953, S. 257—274, und Ogam 9, 1957, S. 122—138.

DIE KNABEN AUF DEM SPIELPLATZ

(Die Geschichte eines Motivs)

In der färöischen Ballade *Regin smiður* lesen wir eine kleine Episode, deren Stellung innerhalb der Sigfridüberlieferung bis jetzt nicht ganz klar geworden ist. Der junge Held, dessen Vater Sigmund im Kampf mit den Hundingssöhnen gefallen ist, wird am Hofe seines Stiefvaters Hjálprekr erzogen. Er wächst schnell heran und erlangt eine solche Heldenkraft, daß seine Spielgenossen ihm nicht gewachsen sind.

Str. 39 *Hann var sár á leikvöllum
hann millum manna berjar
rivur upp eikikelvi stór,
hann lemjir summar til heljar.*

40 *Niður setast sveinarnir
reiðir ið teir vóru:
líkari var tár faðir at hevna
enn berja os so stórum.*

Darauf geht er zu seiner Mutter, um den Namen des Mannes, der seinen Vater erschlagen hat, zu erfahren; als Hjórdís ihm das blutige Hemd seines Vaters zeigt, macht er sich zur Rache auf¹.

In diesen zwei Strophen finden wir einige der Heldensage geläufige Motive. Helden, die mit aus dem Boden gerissenen Bäumen um sich schlagen, kennen die germanische wie die russische Überlieferung; dasselbe wird ja schon von Herakles erzählt². Der isländischen Familiensaga ist das Motiv des blutigen Hemdes, womit die Mutter ihren Sohn zur Rache aufreizt, geläufig³. Die entscheidende Szene auf dem Spielplatz, welche des Helden erste Tat, die Vatrerrache, veranlaßt, finden wir in mehreren anderen skandinavischen Balladen.

Die norwegische folkeviser *Sigurð Svein* fängt mit einer solchen Szene an: der Held spielt mit anderen Knaben Ball, aber zeigt dabei seine unbändige Kraft. In Landstads Text lesen wir⁴:

Str. 3 *Sigurð slog með leikesoppn
han var af voxtro store;
sárað vart kongins drengir
og blóðið dreiv út pá jorði.*

Str. 4 *Um sá talað dei smádrenginn,
sá vreide som dei vore:
deð er líkar du spyr etter faðir din
bell du gere kon sorg í sáro.*

¹ Vgl. V. U. Hammershaimb, *Sjúrðar Kvæði*, Kopenhagen 1851, S. 7.

² Vgl. C. Robert, *Die griechische Heldensage*, 4. Aufl. II, 2, S. 442.

³ Vgl. A. C. Kersbergen, *Litteraire Motieven in de Njåla*, Rotterdam 1927, S. 99.

⁴ Vgl. M. B. Landstad, *Norske Folkeviser*, Christiania 1853, S. 112.

Die Mutter aber, zu der er sich begibt, um Näheres über seinen Vater zu vernehmen, gibt ihm nur den Rat, zu seinem Mutterbruder Greip'e zu gehen; damit wendet sich also die Ballade dem Inhalt des Eddaliedes *Grípissþá* zu.

Die Szene auf dem Ballplatz finden wir nun in mehreren skandinavischen Balladen. Ich brauche hier nur auf Axel Olriks meisterhafte Bemerkungen in seinem Aufsatz „Drengene på Legevolden“ hinzuweisen⁵. Er unterscheidet zwei Formen dieses Motivs und zwar: A. Der Knabe will von seiner Mutter erfahren, wer seinen Vater getötet hat, damit er sich an ihm räche; B. Er will den Namen seines ihm unbekannten Vaters wissen, weil er Bankert gescholten wurde. Zu der A-Form gehören die dänische Ballade DgF 298 *Svend af Voldersløv* (daraus färöisch *Sveinur í Vallalið*⁶ und isländisch *Kvæði af Loga í Vallarblíð*⁷), weiter die norwegische vise *Ivar Elison*⁸, die färöische Ballade *Arngríms synir*⁹ und die beiden schon erwähnten Sigurdballaden. Zu der B-Form rechnet Olrik die dänischen folkeviser DgF 293 *Ung Axelvold* und die wohl darauf zurückgehende jüngere Ballade DgF 297 *Liden Engel*; weiter die norwegischen viser *Hugaball*¹⁰ und *Ivar Erlingen og Riddarsonen*¹¹, die färöische Ballade *Ivint Herintsson*, den vierten Abschnitt des Liedes *Galian*, eine Bearbeitung des französischen Gedichtes *Galien*, in dem aber bezeichnenderweise die Beschimpfung des jungen Helden nicht beim Ballspiel, sondern beim Schachspiel stattfindet.

Mit Recht lehnt Olrik die Vermutung ab, daß dieses Motiv aus der französischen Heldendichtung übernommen worden sei¹². Eher stammt der Auftritt in den dänischen Ritterballaden aus der heroischen Dichtung, und zwar aus der Sigfridsage. Als ich in meiner Doktorarbeit diese Szene behandelte¹³, habe ich zum Vergleich eine Episode in der *Thidrekssaga* c. 164—165 angeführt, in der Sigurd während seiner Lehrzeit beim Schmied Mímir seine Kameraden verprügelt. Freilich geht die Übereinstimmung nicht weiter als eben diese schlechte Behandlung, denn von einem Ballspiel ist nicht die Rede und ebensowenig von einer Verspottung wegen seiner unehelichen Geburt. Wenn G. Neckel, diesen Vergleich guthießend, zum

⁵ Vgl. Danske Studier, 1906, S. 91—102, aber auch seine Einleitung zu der dänischen Ballade *Ung Axelvold* in Danmarks gamle Folkeviser, V, S. 58.

⁶ Vgl. V. U. Hammershaimb, Færøsk Antologi, S. 131.

⁷ Vgl. S. Grundtvig og Jón Sigurðsson, Islensk Fornkvæði, Kopenhagen 1854—85, Nr. 28.

⁸ Vgl. S. Bugge, Gamle Norske Folkeviser, Nr. 3.

⁹ Vgl. V. U. Hammershaimb, Færøiske Kvæder, Kopenhagen 1855, Nr. 3.

¹⁰ Vgl. S. Bugge z. a. S. Nr. 5.

¹¹ Vgl. Landstad z. a. S. Nr. 13.

¹² Er weist darauf hin, daß das färöische Galian-Gedicht sehr selbständig gebildet ist und die Spielplatzepisode eben aus der skandinavischen Überlieferung her stammt.

¹³ Vgl. meine Studien over Færøske Balladen, Haarlem 1915, S. 44 ff.

Ergebnis gelangt, daß die Ballspielszene der Balladen aus der Sigfriddichtung herstamme¹⁴, so muß man doch dagegen bemerken, daß man nicht von dem Auftritt in der *Thidrekssaga* ausgehen kann, der ja verstümmelt und der Episode vom Aufenthalt beim Schmiede Mímir angepaßt ist. Es bleibt also noch zu bestimmen, welcher Form dieser Auftritt in einer älteren Sigfridtradition gewesen sein wird.

Dasselbe Motiv tritt auch ein paarmal in der isländischen Sagaliteratur auf. In der *Magnúsar saga góða* c. 47 wird Hrafn, der sich beim Spiel als der stärkere erweist, von seinem Spielgenossen geraten, seine Kraft in Zaum zu halten; dessen Vater habe ja früher jenen Hrafn's getötet. Der Knabe geht zu seiner Mutter, die es bestätigt¹⁵. Eine Variante bietet die *Heiðrekssaga*: die Heldin Hervör behandelt einen Sklaven schlecht, und dieser wirft ihr dann vor, sie sei aus der Vereinigung einer Jarlstochter mit einem gemeinen Sklaven geboren. Sie geht zu ihrem Großvater, der das eine Verleumdung nennt, denn ihr Vater Angantýr sei ein ruhmvoller Held gewesen¹⁶. Diese Fassung ist deshalb eigentümlich, weil der Zug, ein verprügelter Knabe enthülle die Geburt des Helden, auch in der indischen und arabischen Überlieferung auftritt.

Es gab also in der skandinavischen Tradition zwei Formen des Motivs: entweder wird auf die uneheliche Geburt des Helden eine Anspielung gemacht, oder ihm wird vorgeworfen, er habe seine Rachepflicht noch nicht erfüllt. Beide Varianten sind einander aber nahe verwandt: der Held kennt seinen Vater nicht, weil dieser nach der Geburt des Sohnes verschwunden ist; in dem einen Falle, weil er die Mutter des Knaben verlassen hat, im andern, weil er in einem Kampfe gefallen ist. Weil die Rachepflicht in der nordgermanischen Literatur eine große Rolle spielt, kann man sich leicht denken, daß dieses beliebte Motiv die andere Form verdrängt hat. Es wird also zu erwägen sein, ob in der Sigfridsage, wo die Spielplatzszene angeblich zum ersten Male aufgetreten sein soll, das Rachemotiv von Anfang an gegolten habe.

Man hat behauptet, dieser Auftritt sei aus der irischen Überlieferung entlehnt worden. Tatsächlich finden wir ihn dort auch. Von Maelduin wird erzählt, daß er die Frucht einer verbotenen Verbindung einer Nonne mit einem fremden König war. Er wird am Hof einer Königin zusammen mit ihren eigenen Söhnen erzogen und überwindet diese in allen Knabenspielen; gereizt sagt dann einer, sein Vater und seine Mutter seien unbekannt. Das wird von seiner Pflegemutter bestätigt. Kurz nachher üben viele Knaben sich auf einem Kirchhof im Steinwerfen; als Maelduin einen Stein über die Kirchenruine hinweg wirft, wird ihm zugerufen: besser wäre es, den Mann zu rächen, der hier verbrannt wurde, als Steine über seine verbrannten

¹⁴ Vgl. Festschrift Braune, Dortmund 1920, S. 100.

¹⁵ Vgl. *Fornmannasögur* VI, 1831, S. 105.

¹⁶ Vgl. *Heiðrekssaga*, Ausg. J. Helgason, Kopenhagen 1924, S. 102.

Knochen zu werfen¹⁷. Hier finden sich also beide Formen zusammen: die unbekannte Herkunft und die Rachepflicht. Eine gleichartige Geschichte enthält die Merlinsage; bei Nennius und Gottfried von Monmouth lesen wir, daß bei einem Zweikampf im Knabenspiel dem Merlinus vorgeworfen wird, er habe keinen Vater. Aus der Mitteilung der Mutter, die als Nonne in derselben Stadt wohnt, geht hervor, daß sie von einem schönen Jüngling, und zwar von einem incubus, geschwängert wurde. Das veranlaßt dann weiter, daß der Knabe vor den König Vortigern geführt wird und dort seinen außerordentlichen Scharfsinn bekundet¹⁸. Die beiden Sagen hängen eng zusammen; daß in beiden Fällen die Mutter eine Nonne ist, beweist es schon. Nur ist sie es in der Merlinsage nach der Geburt des Sohnes geworden, in der Maelduinsage ist sie es schon vor der Schwängerung. Das darf man wohl als eine Folge davon betrachten, daß die Sage eine christliche Färbung bekommen hat: die Umstände der Heldengeburt konnten nicht gräßlich genug sein. Die Tradition von Maelduins Meerfahrt geht bis ins 10. Jahrhundert zurück¹⁹, aber ihr liegt wohl eine heidnische Sage (ein Mythos?) zugrunde. Weil Nennius im 9. Jahrhundert lebte, ist auch die Merlinsage schon früh bezeugt. Noch eine dritte Variante ist anzuführen, und diese ist deshalb wichtig, weil hier der mythische Hintergrund deutlich zutage tritt. Oengus wurde in Elcmars Abwesenheit geboren; einmal wird er bespottet, weil er keine Eltern habe; er begibt sich zum Gotte Midir, der ihn dann zum Gott Dagda führt, der ihn als seinen Sohn anerkennt²⁰. Auch diese Geschichte, die überdies in einem freilich späteren, dem Dichter Cinæd ua h-Artacáin fälschlich zugeschriebenen Lied behandelt wurde²¹, hat ein hohes Alter. Die übernatürliche, sogar göttliche Herkunft des Heldenjünglings ist in der keltischen Überlieferung noch deutlich zu erkennen. Ob man eine keltische Form voraussetzen bzw. rekonstruieren darf, die als Vorbild der nordgermanischen Sigfridsage betrachtet werden könnte, scheint mir trotzdem fraglich; dazu sollte erst die Frage beantwortet werden, wie alt die Spielplatzszene in der skandinavischen Tradition ist, und zweitens, ob nicht anderswo ein genaueres Vorbild des Auftrittes auf dem Spielplatz nachgewiesen werden kann.

Die spät-skandinavische Nibelungendichtung wurde stark von der deutschen Liedertradition beeinflußt; stammt unser Motiv vielleicht daher? Hier aber erwartet uns eine Enttäuschung: die Spielplatzszene ist hier kaum bekannt, denn das einzige deutsche Beispiel stammt aus einer Sprachinsel in der Slowakei, aus dem Kuhländchen, und kann also ebensogut zur slavi-

¹⁷ Vgl. W. Stokes in *Revue Celtique* IX, S. 454—57, und S. Bugge, *Norsk sagafor-tælling i Irland*, S. 215—17.

¹⁸ Vgl. Nennius, *Historia Britonum*, § 41, und Gottfried von Monmouth, *Historia Regum Britannia*, 1. VI, c. 17.

¹⁹ Vgl. d'Arbois de Jubainville, *Littérature celtique*, V, S. 457—59.

²⁰ Vgl. R. Thurneysen, *Die irische Helden- und Königssage bis zum 17. Jahrhundert*, Halle 1921, S. 599.

²¹ Vgl. Thurneysen z. a. S., S. 609.

schen Tradition gerechnet werden. Ein Volkslied erzählt, wie ein Herr ein Kind auf der Heide findet und es erzieht. Weil es in der Schule alle anderen Kinder übertrifft, verspotten sie es als einen Findling; darauf sagt ihm sein Pflegevater die Wahrheit²².

Die Schule anstatt des Spielplatzes finden wir auch in einigen romanischen Varianten, denen wir uns jetzt zuwenden. Hier ist die Einleitung eine ganz andere: ein Kind wird (in einem Kästchen) ins Meer geworfen. In einem lothringischen Märchen ist dieses Motiv dann weiter mit der Schulszene verbunden²³. Auch in einem toskanischen Märchen²⁴ ist der Auftritt auf dem Spielplatz verblaßt: der Findling wird zusammen mit dem Sohne eines Kaufmanns erzogen; einmal wirft dieser ihm vor, keiner wisse, wer sein Vater sei. Das veranlaßt ihn, seinen Vater zu suchen, und jetzt mündet die Erzählung in die Gregoriuslegende ein. In einem sizilianischen Märchen²⁵ werden zwei Kinder von einem Fischer gefunden; beim Spiel werfen dessen Söhne ihnen vor, sie seien Bastarde. Als der Pflegevater das zugeben muß, ziehen sie aus, um ihren Vater zu suchen.

Das Aussetzen in einem Kästchen oder Korb auf das Meer und die Schule statt des Spielplatzes beweisen deutlich, daß hier die Gregoriuslegende Pate gestanden hat. Wir kennen sie aus den *Gesta Romanorum*²⁶, einer um 1300 wahrscheinlich in England verfaßten Legendensammlung, die einen großen Einfluß auf die europäische Volksüberlieferung gehabt hat. Das auf die Ödipussage zurückgehende Inzestmotiv hat das Volksmärchen unterdrückt oder gemildert; das Moses-Motiv finden wir auch in der aramäischen Tradition mit unserer Erzählung verbunden; daß schließlich der Knabe auf der Schule verspottet wird, dürfte auf den Einfluß von Klerikerkreisen hindeuten. Auch die Spielszene ist etwas abgeändert; während des Spieles mit den Söhnen des Fischers, der den Knaben auf dem Strande gefunden hatte, wird einer mit dem Ball verwundet; dessen Mutter wirft ihm vor, keiner wisse, wer und woher er sei.

Was bietet uns die slawische Überlieferung? Wie wir aus dem Liede, das im Kuhländchen aufgezeichnet wurde, erwarten dürfen, findet man auf slawischem Gebiet ebenfalls die Schulszene. Es gibt aber mehrere Abweichungen vom Normalschema der Erzählung. In einem bulgarischen Märchen²⁷ schickt der Zar seinen Sohn in die Schule; aber er verprügelt die Knaben, welche sich dann beim Zaren beklagen. Dieser verbietet es ihm, und nun fordert der junge Held ein Pferd und einen Quersack mit Gold, damit er auf Abenteuer ausziehen könne. Der Anfang gemahnt deutlich an

²² *Der Wechselbalg* in Meinert, Volkslieder in der Mundart des Kuhländchens, S. 179.

²³ Vgl. E. Cosquin, Contes populaires de Lorraine I, 1886, S. 186, Nr. XVII, *L'oiseau de Vérité*.

²⁴ Vgl. H. Knust, Jahrbuch für romanische und englische Literatur, VII, 1866, S. 392.

²⁵ Vgl. L. Gonzenbach, Sicilianische Märchen, Leipzig 1870, Nr. 5.

²⁶ Ausg. Graesse, Dresden-Leipzig 1847, Nr. 81.

²⁷ Vgl. E. Leskien, Balkan Märchen, Jena 1915, Nr. 9.

die von Herodot mitgeteilte Cyrusgeschichte, die wir später besprechen werden. Ein albanisches Märchen verlegt unseren Auftritt auch nach der Schule²⁸; der Anfang weicht aber stark ab: der Vater des Kindes, der ein Jäger war, ist früh gestorben. Die Schüler schelten ihn einen Bastard. Er geht zu seiner Mutter, die ihm erst nach einer Bedrohung mitteilt, welches Handwerk sein Vater ausübte. Dem Normaltypus näher steht ein südslawisches Märchen²⁹, das leider im Anfang stark gekürzt ist: eine Frau gebiert in Abwesenheit ihres Mannes einen Sohn mit drei Sternen auf dem Kopf. Später lachen seine Spielgenossen ihn aus, weil er keinen Vater habe, und das wird die Veranlassung, daß er ihn suchen geht.

Wichtiger ist aber, daß wir unser Motiv auch in der russischen Heldenepik finden, und zwar mit dem nowgorodischen Helden Vassilj Buslaevitsj verbunden³⁰. Dieser zeigte sich in seiner Jugend besonders unbändig beim Spiel; faßte ihn einer seiner Spielgenossen beim Arm, so riß er ihm den aus, griff ein anderer ihn beim Bein, so riß er dieses bei der Hüfte ab, faßte ein dritter ihn beim Rücken, so brach er ihm das Rückgrat. Die Bürger beklagen sich darob bei seiner Mutter, und diese gibt ihm darauf den Rat, sich eine *druzjina* zu wählen. Wir finden hier also weder die Aufstachelung zur Rache, noch die Frage nach dem unbekannten Vater; wir werden aber bald nachweisen können, daß die hier auftretende Rahmenerzählung auf eine andere Traditionslinie hinweist, und zwar auf die Rustamsage.

Verfolgen wir das Motiv weiter ostwärts, so kommen wir erst zu den Kaukasusvölkern. Die Uden, ein Stamm mit lesghischer Sprache in Transkaukasien, erzählen von Rustam, dem Sohn eines Hirten, dessen Frau nach dem Tode ihres Mannes einen König heiratet, daß er einmal mit seinen Kameraden Tschiling (d. i. ein Spiel mit Stäbchen) spielte. Wenn einer ihm nicht sofort den Stock brachte, riß er ihm gleich einen Arm aus und benutzte ihn als einen Stock; wenn er ihm beim Ballspiel den Ball zu spät gab, riß er einem Kameraden den Kopf ab und spielte damit. Man beschwert sich darüber beim König, der nicht weiß, was er tun soll. Eine alte Frau gibt ihm den Rat, den Knaben in den Wald zu schicken, wo gefährliche Dävs wohnen; die erschlägt er natürlich³¹. Dieses Märchen ist deshalb interessant, weil es die Brücke zwischen dem russischen Heldenliede und der Rustamsage bil-

²⁸ Vgl. H. Pedersen, *Zur albanesischen Volkskunde*, Kopenhagen 1880, Nr. 8.

²⁹ Vgl. *Archiv für slavische Philologie* V, 1881, S. 18, „Radovan und Slavojka“.

³⁰ Vgl. Rambaud, *La Russie épique*, S. 133—34, und A. Trautmann, *Die Volksdichtung der Großrussen*, Heidelberg 1935, S. 196, in etwas abweichender Form. Prof. Gy. Ortutay, Budapest, hatte die Güte, sich nach dem Vorkommen des Motivs in der ungarischen und slavischen Tradition zu erkundigen. Er teilte mir lebenswürdigerweise mit, daß es in Ungarn unbekannt ist; was die slavischen Völker anbelangt, berichtete Prof. Jaromir Jech, Prag, ihm, daß es auch in der Byline von Ilya Muromec vorkomme (vgl. V. J. Propp, *Russkij geroitscheskij epos*, 1955, S. 251), und ebenfalls in der serbischen Volksdichtung (vgl. J. Machal, *O bochtjyrském epose slovanském*, 1894, S. 154).

³¹ Vgl. A. Dirr, *Kaukasische Märchen*, Jena 1920, Nr. 58

det; weiter aber auch, weil es ebenfalls auf die Sigfridsage hinweist, in der der Heldenjüngling, nachdem er seine Genossen verprügelt hat, in den Wald geschickt wird, um mit dem Drachen Fáfnir zu kämpfen.

Ein anderes Märchen, das bei einem Tatarenvolk im NW-Kaukasus aufgezeichnet wurde, gehört zu den Nartensagen. Beim Knöchelspiel gebärdet sich der zehnjährige Etsemej besonders ungestüm: statt Steinchen packt er einen Mühlstein und läßt diesen genau auf die Reihe der Knöchelwürfel hinrollen, die zu Staub zermalmt werden. Die Knaben der Müllerfrau beklagen sich bei dieser; sie fährt Etsemej an und sagt ihm, er könne besser den Kuba, der seinen Vater getötet hatte, umbringen. Darauf geht der Knabe zu seiner Mutter und zwingt sie, ihm die Wahrheit zu sagen, indem er ihr die Hand, mit der sie ihm Mais darbietet, so fest zusammenpreßt, daß sie vor Schmerz laut aufschreien muß. Er verlangt seines Vaters Roß und Rüstung, und darauf folgt die aus der mittelalterlichen europäischen Epik bekannte Szene, wie der Held sein Pferd verhungert in einem dunklen Turm findet³². Mit diesem Märchen lenken wir also wieder in die Form der Vatrache ein. Zu beachten ist die Rolle der Müllerfrau, die zwischen die Spielgenossen und die Mutter eingeschoben wird; wir werden das alte Weib bald in einer etwas anderen Rolle wiederfinden. Schließlich weise ich noch auf das Motiv hin, daß die Mutter zur Aussage gezwungen wird; wir werden ihm nachher in anderen Varianten begegnen; es kommt aber auch in einigen der obenerwähnten skandinavischen Balladen vor³³.

Ebenfalls bei einem kaukasischen Tatarenstamm ist Rustam der Held der Geschichte³⁴. Dessen Sohn spielt mit anderen Knaben das Knöchelspiel; als einer der Kameraden ihn einen Bankert schilt, geht er zu seiner Mutter, die ihm aufdeckt, wer sein Vater ist. Er zieht aus, um seinen Vater zu suchen, und darauf folgt der tragische Kampf zwischen Vater und Sohn³⁵.

Bei den Armeniern ist eine ähnliche Sage an Chosroëv geknüpft³⁶. Dieser lebt, nachdem er von einer schwarzen Wolke aus seinem Land entführt worden war, als einfacher Bauer in einem Dorf. Von Vögeln geführt, kommen seine Untertanen, die einen neuen König wählen wollen, zu ihm. Als er sich bereit erklärt, mit ihnen zu gehen, heißt er seine Frau zurück-

³² Vgl. A. Dirr z. a. S., Nr. 57; dazu meine Bemerkungen in Hessische Blätter für Volkskunde XLVI, 1956, S. 19—20.

³³ Z. B. in der norwegischen Ballade *Ivar Erlingen* (Landstad, Nr. 13) heißt es:

*Junkaren slår til møðir si,
hon laut under hoggi lüte.*

In der dänischen Ballade *Ung Axelvold* (DgF, Nr. 293) droht der Knabe seiner Mutter, die ihm keine Antwort geben will, mit einem Messer.

³⁴ Vgl. A. Dirr z. a. S., S. 59.

³⁵ Vgl. meinen Aufsatz Das Motiv des Vater-Sohn-Kampfes im Hildebrandslied, GRM XXXIV, 1953, S. 257—274.

³⁶ Vgl. Chalatianz, Die iranische Heldensage bei den Armeniern, Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, XIX, 1909, S. 155.

bleiben³⁷; er läßt aber seinen Armring und seinen Dolch zurück und bestimmt sie seinem Sohn, falls seine Frau einen Knaben gebäre. Bald wird der Sohn geboren, er wächst schnell auf und zeigt sich seinen Spielgenossen gefährlich. Als er einmal auf dem Saatfelde eine alte Frau verfolgte, warf diese ihm vor, daß er nicht nach seinem Vater forsche. Heimgekehrt zwang er seine Mutter unter Drohungen, ihm zu sagen, wer sein Vater sei. Sie gab ihm darauf den Ring und den Dolch, und er macht sich auf, um König Chosroëv zu suchen³⁸.

Radloff hat bei südsibirischen Stämmen einige Lieder aufgezeichnet, die zu diesem Motivkreis gehören. So kennen die Kirgisen ein Lied³⁹, das von einem Knaben erzählt, der in Abwesenheit seines Vaters Karys Kara geboren wurde. Beim Knöchelspiel sprach eine Alte: „O mein Kind, du bist selbst ein treffliches Kind; weshalb befindest du dich hier und suchst du nicht deinen Vater?“ Auf seine Frage sagt sie ihm, wer sein Vater ist. Darauf zieht er aus, um diesen aus der Gefangenschaft zu befreien. Es ist hier also nicht die Mutter, die ihm seine wirkliche Abkunft offenbart; die Figur der alten Frau kennen wir schon aus der armenischen Chosroëvsage, in der der Jüngling ein altes Weib verfolgt. Im kirgisischen Lied bleibt es unerklärt, weshalb die Alte während des Knöchelspiels zu ihm spricht.

Die Einleitung zur Vaternache bildet das Spielplatzmotiv in einem Heldenlied von Arsylian, das bei dem Altai-Volk aufgezeichnet wurde⁴⁰. Der Knabe wird nach dem Tode Arsylians geboren. Beim Spiel besiegt er alle Knaben, die dann aus Ärger sagen: „Du bist der Mann dazu, uns die Pelze abzunehmen; wenn du ein solcher Held bist, weshalb folgtest du nicht dem Wege deines Vaters?“ Sie erzählen ihm darauf, wer seinen Vater getötet hatte. In dieser Form ist die Rolle der Mutter also ganz ausgefallen.

Vollständiger ist wieder eine beim Baraba-Stamm aufgezeichnete Variante. Zehn Jahre alt, beteiligt sich der Knabe am Knöchelspiel. Er nimmt die Knöchel, ob er sie gewinnt oder nicht. Auf den Vorwurf seiner Spielgenossen begibt er sich zu seiner Mutter, die er dazu zwingt, ihm den eben gerösteten Weizen in der Hand darzubieten; dadurch verbrennt sie sich die Hand und gibt ihm Antwort auf seine Frage⁴¹. Dieses Motiv stimmt also genau zu der oben mitgeteilten tatarischen Nartensage, in der die Mutter ihm eben gekochten Mais in der Hand darreichen muß. Die Baraba-Variante weist aber eine leichte Verschiebung der Motivierung auf: die Knaben

³⁷ Als sie den Fuß auf den Steigbügel setzte, knarrte plötzlich ihr Pantoffel; der König aber dachte, das wäre ein Bauchwind!

³⁸ Die Erzählung ist zwar stark abgewandelt, vielleicht durch ihre Verknüpfung mit der Figur des Chosroëv; das Motiv von der alten Frau, dem wir noch einige Male begegnen werden, ist an die Stelle der Szene auf dem Spielplatz getreten.

³⁹ Vgl. W. Radloff, Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens III, S. 298.

⁴⁰ Vgl. Radloff z. a. S., I, S. 24.

⁴¹ Vgl. Radloff z. a. S., IV, S. 13.

sagen zum Heldenjüngling: „Wenn du ein solcher Held bist⁴², so geh zu der Tochter Kara Kan's und nimm sie zum Weibe; man hat diese entführt, sie war dir aber zu Lebzeiten deines Vaters als Braut versprochen.“ Dementsprechend fragt er seine Mutter: „Wohin ist mein Weib gegangen?“ Statt der Vatersuche finden wir hier also die Suche nach der verlorenen Braut. Diese offenbar jüngere Motivierung findet sich nur hier.

Ganz anderer Art ist wieder ein türkisches Märchen, in dem ein Mann am Strande in einem Topf zwei Wickelkinder findet, die der eben entbundenen Mutter aus Rache fortgenommen waren. Beim Spiel werfen die Spielkameraden dem Knaben vor, er sei vaterlos und mutterlos und am Meeresstrande gefunden. Der Pflegevater erzählt ihm nun die Wahrheit; nach einigen Abenteuern gelangt er zu einer ihm im Traume angedeuteten Hütte, wo er seine Mutter findet; vom Vater ist weiterhin nicht mehr die Rede⁴³. Diese Form zeigt also wieder eine nähere Berührung mit den europäischen Überlieferungen der Gregoriuslegende.

Die persische Tradition haben wir schon zweimal berührt, und zwar in Verbindung mit Rustam und mit Chosroëv. Eine dritte Variante bringt Herodot, und zwar in der Geschichte von Cyrus. Auf Befehl des Astyages soll Harpages den jungen Helden töten, weil ein Traum ihn Schlimmes befürchten läßt. Aber Harpages gibt den Knaben einem Büffelhirten, damit dieser ihn im Gebirge aussetze; er aber zieht ihn als seinen eigenen Sohn auf. Als das Kind zehn Jahre alt geworden ist, wählen ihn seine Spielgenossen zu ihrem König; er teilt seine Befehle aus, und als ihm der Sohn eines Adligen nicht gehorchen will, läßt er ihn durchpeitschen; daraufhin beklagt sich dessen Vater bei Astyages, der den jungen Cyrus zu sich ruft. Dieser verteidigt seine Handlungsweise, und der König gelangt nun zur Einsicht, daß der Knabe der Sohn seiner Tochter Mandane und des Cambyses ist⁴⁴. In einem entscheidenden Punkte weicht diese Geschichte also von unserem Motive ab; der Knabe verprügelt einen Spielgenossen, nicht weil er der stärkere ist, sondern weil er als König die ihm zustehenden Rechte ausüben will, denn er behandelt den Sohn des Adligen als seinen Diener. Nicht die Heldenkraft, sondern das Gefühl der königlichen Würde motiviert sein gewaltsames Auftreten.

In einigen volkstümlichen Varianten finden wir nun ebenfalls, daß das Motiv des Knabenspieles durch die Verprügelung eines Sklaven ersetzt worden ist. Dazu gehört eine Geschichte aus 1001 Nacht. Auf wunderbare Weise verschwindet Zaher, und seine Frau Farha gebiert darauf einen Sohn Ali. Als Ali eines Tages einen Sklaven verprügelt, wirft dieser ihm vor, er sei das uneheliche Kind eines unbekannten Mannes. Ali geht darauf zu seiner Mutter und zwingt sie, ihm die Wahrheit zu sagen; sie gibt ihm den Ring

⁴² Das ist offenbar eine epische Formel dieser Heldenepik; vgl. denselben Ausdruck in der Geschichte von Arsylan.

⁴³ Vgl. Kunos, *Forty-four Turkish fairy-tales*, S. 303.

⁴⁴ Vgl. Herodot, I, 107 ff.

seines Vaters⁴⁵. Als er eben als angeblicher Dieb vor dem Richter steht, kommt sein Vater vorüber und erkennt ihn an dem Ring als seinen Sohn⁴⁶. Weil mehrere Geschichten aus 1001 Nacht auf persische Überlieferungen zurückgehen, dürfen wir wohl annehmen, daß der Grundstock dieser Erzählung aus Motiven der Cyrus- und Rustamsage gemischt ist.

Auffallend ist es nun, daß wir in der indischen *Kathāsarisāgara* eine ähnliche Form antreffen. Muladewa verläßt seine Frau, eine Brahmanentochter, am Tage nach der Heirat und läßt einen Ring mit seinem Namen zurück. Nachdem sie, als Hetäre verkleidet, ihrem Mann nachgereist ist, bringt sie ihn dazu, ihr beizuwohnen. Darauf gebiert sie einen Sohn. Als dieser zwölf Jahre alt ist, schlägt er den gleichaltrigen Sohn einer Sklavin mit einer Peitsche. Darauf geht die Geschichte in der üblichen Weise weiter; es gelingt dem Knaben, seinen Vater im Würfelspiel zu besiegen, und er führt ihn seiner Mutter als Sklaven zurück⁴⁷. Wir dürfen wohl vermuten, daß Somadeva, der im 11. Jahrhundert diese Märchensammlung schrieb, hier ein Märchen bearbeitete, das aus Persien nach Indien gewandert war. In beiden Fällen aber handelt es sich um eine deutlich literarische Tradition.

Dieselbe Geschichte, aber jetzt von einem König Bimbisāra erzählt, wurde in Tibet aufgezeichnet⁴⁸; in etwas anderer Form findet sie sich auch in China, und zwar vom König P'ing-cha (= Bimbisāra!); hier aber wieder mit der traditionellen Form des Knabenspieles⁴⁹.

Es gibt aber noch weitere Beispiele in Asien für unser Motiv. So finden wir die Muladeva-Geschichte mit dem Zug, daß die verlassene Frau ihrem Mann als Hetäre folgt und ihn zum Beischlaf verleitet, auch in Palästina⁵⁰. Auffallend ist, daß hier die Spielplatzszene wieder hervortritt; die Kinder werfen ihm vor, er kenne nicht einmal die Wurzel seines Stammes. Er droht, seine Mutter in kochendes Wasser zu werfen; dieser Art des Zwanges, um die Wahrheit von ihr zu erfahren, sind wir schon bei den Tataren, bei einem türkischen Stamm in Sibirien und bei den Armeniern begegnet; sie gehört also zu einem westasiatischen „Ökotyp“.

In der Umgebung von Mōsul wurde ein Märchen aufgezeichnet, das damit anfängt, daß der Knabe in einem Kistchen ins Meer geworfen wird; dieses Motiv verbindet es mit der von der *Gesta Romanorum* ausgehenden romanischen Tradition. Übrigens zeigt es die typische Form des Knaben-

⁴⁵ Das dürfte doch wohl auf das Motiv des seine Frau verlassenden Heldenvaters, der ein Merkmal hinterläßt, hinweisen. Die arabische Liebe zur Wunderphantastik hat die alte schlichte Form fast ganz verwischt.

⁴⁶ Vgl. V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, V, 1901, Nr. 21, „Ali et Zaher de Damas“.

⁴⁷ Vgl. J. Hertel, *Indische Märchen*, Jena 1921, Nr. 26, „Muladewa“, und Bloomfield, *Proceedings of the American Philosophical Society* LII, 1913, S. 625.

⁴⁸ Vgl. J. Jungbauer, *Märchen aus Turkestan und Tibet*, Jena 1923, S. 241 ff.

⁴⁹ Vgl. E. Chavannes, *Cinq cents contes et apologues extraits du Tripitaka chinois*, III, S. 331, Nr. 499.

⁵⁰ Vgl. H. Schmidt und P. Kahle, *Volkserzählungen aus Palästina*, II, Göttingen 1930, S. 93, „Das Mädchen in der Wüste, das der Sultan freit“.

spieles und des dabei gemachten Vorwurfes⁵¹. Das Moses-Motiv als Einleitung kennt auch ein aramäisches Märchen aus Tûr 'Abdin; es weicht aber im weiteren Verlauf beträchtlich ab: der Knabe begibt sich mit einer Schleuder am Meeresstrand auf die Vogeljagd; dann trifft er eine dort waschende Frau an den Kopf, und diese sagt darauf: „Niemand weiß, woher dein Vater ist⁵².“ Dieses schon bei den Armeniern vorgefundene Motiv werden wir noch an einigen Stellen in Afrika wiederfinden.

Eine zweite aramäische Erzählung enthält wiederum die Formel des Knabenstreites⁵³. Der Sohn des Löwenkönigs, der getötet worden ist, spielte mit dem Sohne einer alten Frau einmal das Knöchelspiel. Er versucht, diesen zu übervorteilen, und reißt ihn dabei am Ohre. Dessen Mutter macht ihm den Vorwurf, daß er seinen Vater noch nicht gerächt habe.

Das Motiv des Übervorteilens beim Spiele finden wir auch noch weiter ostwärts. So wird bei einem Munda-Stamm in Vorderindien erzählt, daß ein Knabe seine Spielgenossen immer betrog. Sie rufen ihm zu: „Vaterloser Sohn, weshalb trügst Du?“ Seine Mutter erzählt ihm, daß vor langer Zeit ein Rhinoceros seinen Vater auf dem Horne fortgetragen hat; nach langer Suche findet er das Tier, und es gelingt ihm, seinen toten Vater wieder zu beleben⁵⁴.

Je weiter ostwärts wir kommen, umso mehr zerflattert der Inhalt des Märchens. Ein zweites Munda-Märchen berichtet, daß die Mutter den eben geborenen Knaben im Stich läßt. Beim Spiel klingt wieder der Vorwurf: „Vaterloses (!) Kind, weshalb betrügst Du uns⁵⁵?“ Seine Tanten offenbaren ihm die Sachlage, und er zieht aus, um seine Mutter zu suchen⁵⁶.

Von Indien aus hat sich das Motiv weiter nach Indonesien und Polynesien verbreitet. Ich erwähne hier die mir bekannt gewordenen Fassungen.

In Malakka wurde eine sehr verwirrte Geschichte aufgezeichnet⁵⁷. Eine Prinzessin ist mit einem Fürsten aus dem Götterreich verheiratet; dieser verläßt sie aber nach drei Monaten und stirbt bald darauf (!). Das Kind kommt auf wunderbare Weise zur Welt, wobei die Mutter den Tod erleidet. Elf Jahre alt, geht der Knabe auf eine Reise, trifft einen Kaufmann, den er in allen Spielen und Wettkämpfen überwindet, worauf dieser ihn mit den Worten anfährt, weshalb er nicht lieber seine Tüchtigkeit dazu verwende,

⁵¹ Vgl. A. Socin, Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft XXXVI, 1882, S. 259.

⁵² Vgl. Prym-Socin, Der neu-aramäische Dialekt des Tûr-'Abdin, II, Göttingen 1881, S. 350.

⁵³ Vgl. z. a. S., S. 96.

⁵⁴ Vgl. C. H. Bompas, Folklore of the Santal-Parganas, London 1909, Nr. XXIII.

⁵⁵ Die Frau wird von einem Yogi verführt, der seinen Vater in einen Stein verwandelt.

⁵⁶ Vgl. Bompas, z. a. S., Nr. LXXIII. Der Yogi verzaubert die sechs Brüder in Stein; der Knabe entzaubert sie später.

⁵⁷ Vgl. H. Overbeck, Malaiische Erzählungen, Jena 1925, S. 155ff.

seine Großonkel und Großtanten zu befreien. Es ist also nur ein dünner Faden, der dieses Märchen mit dem Spielplatzmotive verbindet.

Dagegen haben die Bataks auf Sumatra die Geschichte weit besser bewahrt⁵⁸. Als der Knabe einmal mit Kemirinüssen spielte und immerzu gewann, empört sich einer seiner Kameraden darüber und wirft ihm vor, er habe den Tod seines Vaters noch nicht gerächt. Seine Mutter will ihm nichts davon erzählen, aber dann findet er einen Brief seiner damals geraubten Schwester (!), aus dem er den Sachverhalt erfährt.

Sehr abweichend ist wieder die in Australisch-Neu-Guinea aufgeführte Fassung⁵⁹. Ein Kind wird aus einem Geschwulst am Beine der Mutter geboren (typisches Merkmal der Heldengeburt); als er einmal seine Spielspeere nicht nach den Baumstümpfen, sondern nach seinen Gefährten wirft, schelten ihn die anderen Knaben und sagen, sein Vater wäre ein Fisch, und er solle nur zu ihm zurückkehren. Darauf bringt seine Mutter ihn an den Strand; sein Vater kommt als Fisch herangeschwommen und nimmt ihn mit.

Die übernatürliche Geburt des Helden streift hier schon deutlich an das Mythische; in Polynesien haben wir das typische Zwittergebilde des Mythen-Märchens. So gehört zu unserer Variantengruppe die auf Fidji bekannte Geschichte von der Geburt des Sonnenkindes⁶⁰. Das Kind verprügelt auf dem Dorfplatz seine Spielgenossen mit einem Stock; sie rufen dann, er sei ein Bankert, der hinterm Zaun gefunden worden sei. Die Mutter erzählt ihm dann, daß die Sonne sein Vater sei, und er geht aus, um ihn zu suchen.

In einer anderen polynesischen Variante⁶¹ wird das Kind auf wunderbare Weise verloren und von seinem Vater, der vordem seine Frau verlassen hatte, gefunden und erzogen. Er siegt in allen Spielen über seine Kameraden; dann rufen sie ihm zu, er habe keine Mutter. Nach anfänglicher Weigerung erzählt ihm der Vater, was stattgefunden hat. Er zieht aus, findet seine Mutter, wird von ihr als Sklave angenommen, aber doch schließlich als Sohn anerkannt.

Wieder eine andere Geschichte aus diesem Inselgebiet⁶² fängt damit an, daß Wahieroa und seine Frau von einem großen Vogel fortgeführt werden. Der Sohn Rata wird von nun an von einem Blinden erzogen; beim Spiel werfen ihm seine Genossen vor, als er sie alle besiegt hat, er sei nur ein Findling. Nach langem Drängen gesteht ihm sein Pflegevater, was geschehen ist. Rata beschließt, seine Eltern zu suchen; auf magische Weise

⁵⁸ Vgl. Jan de Vries, Volksverhalen uit Oost-Indië II, Zutphen 1928, S. 340—41, Nr. 189.

⁵⁹ Vgl. Hambruch, Südsee-Märchen, Jena 1916, Nr. 20.

⁶⁰ Z. a. S., Nr. 30 „Das Sonnenkind“.

⁶¹ Vgl. R. B. Dixon, Oceanic Mythology, (Bd. IX von The Mythology of all Races, Boston 1916), S. 82.

⁶² Vgl. Dixon, z. a. S., S. 68.

bauen ihm die Geister in einer Nacht ein Kanoe. Nach Kämpfen mit Ungeheuern findet er schließlich seine Eltern im Bauch eines Wals. Obgleich die Rahmenerzählung bedeutend abweicht, sind die Grundzüge des alten Schemas doch leicht erkennbar.

Eine Geschichte aus Neu-Seeland zeigt wieder die Normalform⁶³. Das Kind ist die Frucht einer flüchtigen Verbindung des Vaters mit einem schönen Mädchen, das er darauf verläßt. Der Knabe wird sehr stark und besiegt alle andern Kinder, die ihn deshalb Bastard schelten. Seine Mutter erzählt ihm jetzt den richtigen Sachverhalt; nach einigen Abenteuern findet er seinen Vater und macht sich als dessen Sohn bekannt.

Unser Motiv ist aber ebenfalls in Afrika bekannt; freilich sind mir nur zwei Beispiele bekannt geworden. In Kordofan am Nil erzählt man sich die Geschichte von Eselsohr⁶⁴. Ein Geist raubt ein Mädchen; ihr Bruder Achmet spielte eines Tages mit andern Burschen, indem sie Holzstücke hin und her warfen; als eine Frau mit einem gefüllten Wasserkrug vorbeiging, traf Achmet das Gefäß und zerbrach es, so daß das Wasser über die Frau herabströmte. Sie schimpfte aus Ärger: „Wenn du schon so stark bist, Achmet, dann wird es Zeit, daß du dich aufmachst und deine Schwester befreist.“ Er zwingt seine Mutter, ihm die Wahrheit zu sagen, und geht auf die Suche. Die weiteren Abenteuer gehören nicht zu unserem Typus. Es läßt sich ohne Mühe feststellen, daß die Variante am Nil unmittelbar auf die arabische Form des Märchens zurückgeht; die Figur der alten Frau kommt ja auch in der Variante von Tûr 'Abdîn vor⁶⁵.

Auch die zweite, bei einem Berberstamm aufgezeichnete Fassung gehört zu der arabischen Tradition⁶⁶. Harun al Raschîd hat die Tochter eines Geisterfürsten beschlafen; er läßt ein silbernes Schwert und einige Geschmeide zurück. Darauf wird ein Knabe geboren. Einmal hat dieser das Unglück, beim Spiele eine alte Frau, die ein Gefäß trägt, mit seinem Ball zu treffen. Empört wirft sie ihm vor, er habe keinen Vater. Nachdem er seine Mutter gezwungen hat, ihm die Wahrheit zu sagen, zieht er aus, um seinen Vater zu suchen. Diese Form ist deshalb für uns so wichtig, weil sie beweist, daß auch bei den Arabern die Normalform der Erzählung bekannt gewesen sein muß. Uns begegnen hier ja die von ihm hinterlassenen Gegenstände, der Streit beim Knabenspiel, das Finden des Vaters mit Hilfe der Wiedererkennungszeichen. Die Variante mit der alten Frau, die an die Stelle der Spielgenossen getreten ist, dürfen wir also als eine Neuerung betrachten.

Auch in Amerika ist das an sich so alltägliche Motiv nur selten gefunden; ich kenne nur zwei Beispiele. Das eine ist die auf Jamaica beliebte Erzählung von Ballinder Bull⁶⁷. Ein Ochse stößt einer schwangeren Frau das

⁶³ Vgl. A. van Gennep, *La formation des légendes*, Paris 1920, S. 240.

⁶⁴ Vgl. Frobenius, *Atlantis IV*, Jena 1923, S. 273.

⁶⁵ Vgl. Prym-Socin, *z. a. S.*, II, S. 350.

⁶⁶ Vgl. R. Basset, *Nouveaux Contes Berbères*, Paris 1897, S. 134.

⁶⁷ Vgl. M. Warren Beckwith, *Memoirs of the American folk-lore Society XVII*, 1924, S. 113.

Kind aus dem Leibe; eine alte Frau nimmt sich seiner an. Auf der Schule (!) besiegt er alle Knaben im Marmelspiel; als er nun auch einen seiner Kameraden schlägt, sagt dieser : *Hit let Ballinder Bull buck you out of you mudder belly*. Die alte Frau erklärt ihm den Sinn dieser rätselhaften Worte; er zieht nun aus, um den Ochsen zu töten. Obgleich eine andere Rahmenerzählung hier zutage tritt, ist das Motiv des Knabenstreites noch klar erkennbar. Ist diese Geschichte auf irgendeine Weise aus Europa dorthin gelangt? Haben die Spanier sie hierher verbreitet?

Schließlich gibt es noch eine Überlieferung bei den nordamerikanischen Tsimshi-Indianern⁶⁸. Eine Prinzessin treibt auf einem Baumstamm ins Meer und landet schließlich bei einem anderen Clan; hier heiratet sie der Sohn des Oberhauptes. Ihr jüngstes Kind ist ein Mädchen. Eines Tages verwundet sie beim Spiel am Strande eine ihrer Spielgenossinnen; die Mutter fährt sie dann an: „Du brauchst nicht so stolz zu sein; dein Vater fand deine Mutter am Strande.“ Derselbe Vorwurf trifft später ihren Bruder. Der Vater schickt sie darauf nach dem Ursprungsland ihrer Mutter zurück. Der Inhalt dieser Erzählung weicht so stark ab, daß man sie kaum mit der großen Gruppe der oben besprochenen Fassungen unmittelbar verbinden kann. Haben wir sonst das Gefühl, einer geschlossenen, wenn auch in Einzelheiten variablen Überlieferung gegenüberzustehen, hier gibt es mehr Unterschiede⁶⁹ als Übereinstimmungen. In dieser embryonalen Form könnte das Motiv eines Zwischenfalls beim Kinderspiel aus der Umwelterfahrung dieser Indianer genügend erklärt werden.

Wir haben nun das Motiv des Streites beim Knabenspiel über die ganze Welt verfolgt. Es erhebt sich jetzt die Frage: wie sollen wir uns die weite Verbreitung dieses Motivs erklären? Stith-Thompson führt es in seinem „Motif-Index“ als Nummer T 646 auf⁷⁰. Sollen wir nun annehmen, daß ein solches Motiv in einem gewissen Sinne Selbständigkeit hat, ein Eigenleben führt? Daß es also gewissermaßen in der Volkstradition als verfügbares Teilchen vorhanden ist und ein Märchenerzähler jedesmal, wenn er eine Motivierung für den Ablauf seiner Geschichte braucht, frei darüber verfügen kann?

Dem ist zunächst entgegenzuhalten, daß das Motiv immer nur in einem bestimmten Zusammenhang auftritt; es bildet einen integrierenden Teil eines festen Handlungsverlaufs, aus dem es nicht losgelöst werden kann. Das ist um so auffallender, als ein Streit beim Knabenspiel eines der gewöhnlichsten Vorkommnisse des täglichen Lebens ist. Aber es ist immerhin ein Spezialfall, daß die Knaben dann den Vorwurf der unehelichen oder

⁶⁸ Vgl. F. Boas, *Tsimshian Mythology*, 31th Report of the Bureau of American Ethnology, 1909—1910, Nr. 39, S. 256.

⁶⁹ Es ist schon auffallend, daß das Kind gar kein Heldenknabe ist, sondern ein Mädchen; von Heldenproben ist nicht die Rede; die Kinder werden dorthin zurückgeschickt, woher ihre Mutter gekommen war.

⁷⁰ Vgl. Motif-Index of Folk-Literature, FFC, Nr. 116, S. 325.

jedenfalls unbekannten Geburt äußern. Diesen Spezialfall muß man als eine völlig zufällige und einmalige Auswahl aus den zahlreichen Möglichkeiten des Vorwurfes gelten lassen. Tritt er dennoch regelmäßig gerade in einem bestimmten Zusammenhang auf, so muß man hier von einem Erzählschema reden, das aller Wahrscheinlichkeit nach nicht immer von neuem erfunden wurde.

Deshalb erhebt sich die Frage, ob wir werden nachweisen können, auf welche Weise die Erzählung, in der das Motiv fest verankert erscheint, sich über die Erde verbreitet hat und wo der Ausgangspunkt anzusetzen ist. Nicht minder wichtig ist dann aber auch die Frage, welchen Charakter die Urform gehabt hat: Märchen, Mythos oder Heldensage?

Nun gibt es zwar, wie die obige Übersicht gezeigt hat, zahlreiche Variationen des Inhalts, aber es läßt sich doch unschwer zeigen, daß die auftretenden Sonderformen als lokale Neubildungen erklärt werden können. So haben wir schon darauf hingewiesen, daß die Variante mit der durch einen Steinwurf getroffenen Frau in Arabien aufgefunden ist und daß sie von dort her auch in Afrika Eingang gefunden hat.

Eine andere Nebenform ersetzt das Knabenspiel durch die Szene mit einem verprügelten Sklaven. Die Lösung, daß die zufällig von einem Gegenstand getroffene Frau dem für das orientalische Leben charakteristischen Motiv des mißhandelten Sklaven hat weichen müssen, ist wenig befriedigend. Diese Form des Motivs läßt sich weit in die Vergangenheit zurückverfolgen und ist überdies gar nicht auf den Orient beschränkt. Wir finden sie schon in Herodots Cyrusgeschichte: der Knabekönig läßt einen seiner Kameraden, den er als seinen Diener betrachtet, durchprügeln. Aber auch in der altnordischen *Heiðrekssaga* lesen wir, daß Hervör ihre Diener schlecht behandelt, so daß diese ihr den Vorwurf einer schimpflichen Geburt machen. In diesem Falle dürfte die Änderung dem Umstand zuzuschreiben sein, daß hier von einem Mädchen die Rede ist; von ihm kann man ja nicht, wie von einem Heldenjüngling, erzählen, daß es seine Spielgenossinnen gewaltsam behandelt. Etwas anders liegt der Fall in der Cyrussage, denn hier können wir sagen, daß Knabenspiel und Sklavenverprügelung in eins fließen. Dabei ist zu beachten, daß eben das Motiv des Knabekönigs außerordentlich beliebt gewesen ist und allem Anschein nach von dieser persischen Erzählung ausgegangen ist⁷¹. Sie macht auch einen raffinierteren Eindruck als die Szene auf dem Spielplatz mit dem Ballspiel der Knaben; hier gilt es nicht die Körperkraft, sondern die geistigen Gaben des Kindes zu beleuchten. Man darf es deshalb glaubhaft finden, daß die fein ausbalancierte Geschichte von Cyrus sich im Laufe der Jahrtausende vergrößert hat und daß man schließlich von einem beliebigen verprügelten Sklaven erzählte.

⁷¹ Vgl. meine Untersuchung Die Märchen von klugen Rätsellösern, FFC, Nr. 73, 1928, und A. Wesselski, Der Knabekönig und das kluge Mädchen, Sudetendeutsche Zeitschrift für Volkskunde I, Beiheft, Prag 1929.

Eine Vergrößerung dünkt es mich auch, wenn in Indien der Vorwurf der niedrigen Geburt von einem Betrug beim Spiele veranlaßt wird. Wenn man beachtet, daß in Malakka, Indonesien und Polynesien nicht von einem eigentlichen Betrug gesprochen wird, sondern davon, daß der Knabe immer im Spiel gewinnt, so dürfte die Erklärung nicht weit zu suchen sein. Neben das Knabenspiel mit Ball oder Stock, in dem die unbändige Kraft des Knaben sich offenbarte, trat ein anderes Spiel, in dem der Held seine Geschicklichkeit bewies. Immer beim Würfeln gewinnen ist nicht weniger Merkmal der Heldenart, als immer in Körperkraft und Mut siegen. In einer Zeit, als der Begriff für heldenmäßiges Benehmen geschwächt war, konnte man aber das unaufhörliche Gewinnen in einem Würfelspiel kaum anders als durch irgendeinen Betrug erklären.

Auch diese Abart des Motivs weist auf die Form der Spielplatzszene hin. Es liegt auf der Hand, daß ein Held schon als Knabe als solcher kenntlich wird. Ich erinnere an die irische Sage von Cuchulainn's Jugend, die zwar der Form nach nicht zu unserem Motiv gehört, aber doch einen ähnlichen Gedanken zur Voraussetzung hat. Cuchulainn kommt als kleiner Knirps mit seinem Spielzeug zum Spielplatz von Emain, wo dreimal fünfzig Knaben zu spielen pflegen. Keiner durfte sich daran beteiligen, der nicht unter ihren Schutz gestellt worden war. Die 150 Knaben schießen deshalb auf den Eindringling ihre Gere ab, die aber alle in seinem Schindelschild stecken bleiben. Darauf werfen sie alle ihre Bälle, die er am Busen auffängt. Als sie dann ihre Treibstöcke hintendrein schleudern, weiß er auch diese zu parieren. Jetzt aber ergreift ihn die Wut, und im ersten Ansturm wirft er 50 Knaben zu Boden. Die übrigen stürmen entsetzt, von Cuchulainn verfolgt, durch das Tor von Emain bis in die Halle des Königs Conchobar, der darauf den Frieden stiftet⁷². Auch hier besiegt das Heldenkind mühelos eine Mehrzahl von sogar bedeutend älteren Knaben; aber der Unterschied zu unserem Motiv ist immerhin groß: Cuchulainn spielt ja nicht zusammen mit den Knaben, sondern steht ihnen als Außenseiter gegenüber.

Ebenfalls dürfte es klar sein, daß die Varianten, die den Knabenstreit auf dem Spielplatz in der Schule stattfinden lassen, einer Neuerung zuzuschreiben sind, die in den Kreisen der mittelalterlichen Kleriker vorgenommen wurde. Der Umstand, daß unser Motiv mit der Figur von Gregorius verbunden wurde, weist darauf hin, daß es für die Aufnahme in eine Legende umgebildet wurde. Die große Beliebtheit der Gregoriuslegende hat dann weiter veranlaßt, daß die Schulform des Motivs auch in die Volksüberlieferung eingedrungen ist⁷³.

Wir haben schon bemerkt, daß die Erzählung zwei Formen aufweist: der Vater muß gefunden werden, damit er seinen Sohn anerkenne, oder aber

⁷² Vgl. R. Thurneysen z. a. S., S. 130—31.

⁷³ Die Beliebtheit dieses Motivs dürfte noch dadurch gestützt werden, daß der Heilige Gregor der Große der Schutzpatron der mittelalterlichen Schulen war und an seinem Namenstag Schulfeste stattfanden.

er muß gerächt werden. Diese beiden Varianten haben wir schon in den skandinavischen Balladen festgestellt. In der nordgermanischen Überlieferung ist es ja häufig der Fall, daß der junge Held seine Laufbahn damit anfängt, daß er für den Tod seines Vaters Rache nimmt. Weil es aber auch anderswo vorkommt, ist das Rachemotiv nicht nur eine Eigentümlichkeit der skandinavischen Volkslieder. Nun ist die Erzählung so gebildet, daß der junge Held aufwächst, ohne seinen Vater zu kennen. Weshalb ist der Vater nicht bei ihm? Die Antwort kann nur lauten: entweder weil er schon früh gestorben ist, oder weil er Weib und Kind verlassen hat. Schon die erste Antwort dürfte deshalb vorzuziehen sein, weil im Leben dieser Fall der gewöhnlichere gewesen sein wird. Deshalb lohnt es sich wohl, von der *lectio difficilior* auszugehen. Tatsächlich ist es ein weitverbreitetes Motiv, daß der Vater in einer flüchtigen Verbindung den Heldensohn erweckt hat und dann mit Hinterlassung bestimmter Gegenstände die Frau verläßt. Wir kennen diese Sage sogar in zwei Varianten: die eine endet tragisch, denn weil die Wiedererkennung vereitelt wird, kommt es zu einem Kampf, in dem der Vater den Sohn tötet und erst zu spät bemerkt, daß sein Gegner sein eigenes Kind war⁷⁴. Die zweite Variante ist eine Szene, die zum Auftakt eines glorreichen Heldenlebens gehört: wunderbare Geburt des Knaben, unbändiges Betragen in seiner Jugend, die Vatersuche und dann seine Heldentaten.

Die Zahl der Sagen und Märchen mit dem Spielplatzmotiv, die mir bekannt geworden ist, ist nicht besonders groß. Sie wird bei weiterer Forschung wohl noch vermehrt werden können. Aber schon jetzt können wir auf einige typische Merkmale der Überlieferung hinweisen. Sie kennzeichnet sich dadurch, daß einige Gebiete durch eine relative Dichtigkeit der Varianten hervortreten: die skandinavische Balladentradition, die südsibirischen Heldengesänge türkischer Stämme, Persien und Arabien. Obgleich die Überlieferung in Vorder-Indien nur dürftig ist, fällt die starke Ausstrahlung in die indonesische und australische Inselwelt schwer ins Gewicht, um die frühere Bedeutung der indischen Tradition zu gewährleisten. Es ist besonders zu unterstreichen, daß auch in Indien die volkstümliche Tradition sich weit mehr der Normalform der Erzählung genähert haben muß, als wir aus der von Somadeva vorgenommenen Umbildung errahnen können.

Wir haben schon feststellen können, daß dieses Motiv des Knabenspieles gerne an bestimmte Heldenfiguren geknüpft wird; da haben wir im germanischen Gebiet Sigfrid, in der russischen Byline Vassilj Buslaevitsj, in einem kaukasischen Märchen Rustam, in Persien Chosroëv und Cyrus. Damit wird die Zugehörigkeit dieses Motivs zur Heldensage noch deutlicher. Dabei ist aber nicht zu übersehen, daß die Heldensagen in vielen Fällen erhebliche Abweichungen von der oben skizzierten Normalform zeigen; manchmal fehlt sogar die Szene auf dem Spielplatz. So hat die älteste

⁷⁴ Vgl. meine obenerwähnte Abhandlung in GRM 34, S. 257ff., und *Le conte irlandais Aided Oenfir Aife*, in *Ogam* IX, 1957, S. 122—138.

bezeugte Form der Sigfridsage eben nicht den Auftritt der spielenden Knaben, sondern die Erziehung bei einem Schmiede und die schlechte Behandlung der anderen Gesellen. Auch die Cyrussage weicht bedeutend ab; zwar ist hier auch von einem Knabenspiel die Rede, aber der Vorgang selber ist völlig anders: der Knabenkönig läßt einen Spielgenossen, der ihm nicht gehorchen will, von einem andern verprügeln. Diese Form des Motivs ist zwar nur durch Herodot bezeugt, aber daß sie alt und typisch persisch ist, beweisen ihre Ausstrahlungen nach Indien und Arabien. Diese Cyrussage mit dem Motiv des Knabenkönigs hat auch auf andere Weise einen großen Einfluß auf die europäische Tradition ausgeübt⁷⁵; sie dient dazu, nicht die Kraft, sondern die Klugheit des Knaben darzutun. Weil Herodots Bericht der älteste Beleg dieser Sagenform ist, könnte man die persische Sage als den Ausgangspunkt und die Grundform der gesamten Überlieferung betrachten. Das scheint mir doch wenig wahrscheinlich. Das Spielplatzmotiv zeigt eine so geschlossene und weitverstreute Variantenmenge, daß man meinen möchte, es stelle auch die Normalform dar. Es ist verständlich, daß die Einfügung in ein bestimmtes Heldenleben Umänderungen veranlassen kann. Als in die Jugendgeschichte Sigfrids das Motiv der Erziehung bei einem dämonischen Schmiede aufgenommen worden war⁷⁶, änderte sich dementsprechend die Spielplatzszene. Im Falle Cyrus ist zu beachten, daß er kein eigentlicher Held, sondern ein historischer König war; dieser soll sich aber nicht durch Kampfwut und wildes Gebären, sondern durch ein kluges Benehmen auszeichnen. Mit Hinsicht auf die Sigfridsage ist noch zu bemerken, daß die Balladentradition im Gegensatz zu der gesamten übrigen Sigfridüberlieferung die Spielplatzszene in ihrer reinen Form kennt; man darf also nicht schließen, daß sie zum ältesten Bestand der Sigfridsage gehört habe; das sollte jedenfalls noch erst zu beweisen sein.

Jetzt können wir auch zuversichtlich sagen, daß die skandinavischen Balladen dieses Motiv nicht aus dem keltischen Sagenschatz entlehnt haben werden. Weder die Maelduin- noch die Merlinsage zeigen das Motiv in seiner alten Reinheit; auch sie sind den neuen Umweltsbedingungen angepaßt worden. Es wäre doch wohl sonderbar, wenn der Balladendichter, der zum ersten Male das Motiv behandelte, einen so sicheren Instinkt für dessen Urform gehabt hätte, daß er die abweichenden keltischen Formen in sie zurückverwandelt hätte.

⁷⁵ Vgl. Die Märchen von klugen Rätsellösern, FFC, Nr. 73.

⁷⁶ Die Veranlassung dazu war vielleicht die Überlieferung, daß das Schwert seines Vaters ihm zerbrochen in die Hände kam; um daraus eine neue Waffe zu machen, brauchte es eines Schmiedes, und so war der Auftritt in der Schmiede leicht anzuschließen. Weiter ist zu beachten, daß die germanische Heldensage auch sonst die Erziehung bei einem Schmiede kennt; man denke an Völunds Lehrzeit bei den Zwergen. Diese Sage ist anscheinend eine besondere niederdeutsche Tradition; den Auftritt in der Sigfridsage kennen wir nur aus der *Thidreks saga*, die ja ebenfalls niederdeutsche Quellen verwendet.

Die Heldensagen der indogermanischen Völker sind uns nur trümmerhaft bekannt. Was schriftlich fixiert wurde, bildet davon nur einen Bruchteil. Demgegenüber läßt sich oft beobachten, daß eine gewisse Form, sobald sie einmal gebildet wurde, vielleicht als Neuerung eines Dichters, eine gewaltige Durchschlagskraft bekommen kann und dann für die spätere Tradition maßgebend wird. Wir sind ja heutzutage weniger dazu geneigt, als Heusler das seinerzeit getan hatte, die Heldensage nur in ihren dichterischen Gestaltungen gelten zu lassen; es geht auch ein breiter Strom echter volkstümlicher Überlieferung nebenher, aus der zu jeder Zeit ein Heldensagendichter schöpfen konnte. Zuweilen war ihre Gestaltungskraft so stark, daß sie eine Sage auf eine neue Bahn werfen konnte. So ließe es sich wohl als möglich betrachten, daß der Balladendichter, der von Jung-Sigfrid erzählen wollte, die ursprüngliche Form des Spielplatzmotivs eben aus einer völkischen Tradition aufgegriffen hat. Woher sollte im späteren Mittelalter dieses Motiv zugewandert sein? Lag es nicht von jeher unter der Oberfläche der schriftlichen Tradition aufnahmebereit da?

In Australien tritt das Spielplatzmotiv in einem mythischen Rahmen auf. Nehmen wir an, daß es letzten Endes aus Indien herkam, wo gewiß von einem Mythos nicht die Rede ist, so können wir vielleicht eine Mythisierung einer alten Sage annehmen, oder sollten wir doch vielleicht besser sagen: eine Remythisierung? Ich habe ja andernorts⁷⁷ ausgeführt, daß sowohl Heldensage wie Märchen mit dem Motivenschatz des Mythos schalten und walten. Sollte das in unserem Fall nicht auch seine Gültigkeit haben?

Der Held ist ja im Grunde nicht einfach ein besonders starker und mutiger Mensch; er ist ein richtiger Heros, oder sagen wir: ein Halbgott. Das kommt in vielen Fällen dadurch zum Ausdruck, daß er göttlicher Herkunft ist. Die griechische Sage liebt es zu berichten, daß Zeus oder ein anderer Gott sich zu einer sterblichen Jungfrau herabläßt und sie schwängert: die Frucht dieser Verbindung ist eben ein Heros⁷⁸. Der Gott verschwindet, und oft weiß die Mutter nicht einmal, wer sie besucht hat: Zeus kommt ja als Wolke oder als Schwan, oder sogar in der trügerischen Gestalt ihres eigenen Gatten. Aber die göttliche Herkunft des Knaben kann nicht verborgen bleiben; es ist eben sein vordringliches Anliegen, sie festzustellen. Denn sonst würde der Makel einer unehelichen Verbindung seiner Mutter an ihm haften. Mag er sich im kindlichen Alter darüber keine weiteren Gedanken machen, so wird die Eifersucht der sich wegen ihrer tadellosen Geburt brüstenden Spielgenossen ihm daraus bald genug einen Vorwurf machen. Mit einem Male wird er jetzt auf die Bahn seines Heldenlebens ge-

⁷⁷ Vgl. meine Betrachtungen zum Märchen, FFC, Nr. 150, Helsinki 1954.

⁷⁸ Eine jüngere Tradition setzt an die Stelle des Gottes einen Dämon; davon geben Dunlop-Wilson, *History of Prose-Fiction*, I, S. 461—62, eine Reihe von Beispielen. Eine andere Form ist wieder das Motiv des Tiervaters, wofür s. Stith Thompson, *Motif-Index*, B 600, und Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, FFC, Nr. 125, S. 473.

schleudert; er muß die Unbesorgtheit der Kindheit von sich schütteln und sich den Gefahren des Lebens preisgeben. Sein erstes Anliegen ist, sich selbst auf den sicheren Boden einer unanfechtbaren Existenz zu stellen. Wer seinen Vater nicht kennt, kann wie Ödipus in unaussprechliches Elend verstrickt werden. Aber der unbekannte Vater hat ihm die Zeichen hinterlassen, die ihn dazu befähigen sollen⁷⁹. Die Vatersuche ist nicht ohne Gefahr; ein Heldenleben vollzieht sich nie außerhalb der Gefahrenzone. Zuweilen muß er schwierige Abenteuer bestehen, um zu seinem Vater zu gelangen; zuweilen führt die Begegnung mit dem Vater in einen unheimlichen Tod. Aber hier vollzieht sich auch die erste Probe seiner Heldennatur. Der Knabe muß eben zum göttlichen Urheber seiner Existenz emporsteigen; er wird erst dadurch zu seinem Heldenschicksal berufen⁸⁰.

Es ist also eine durchaus geschlossene Motivreihe, die vor uns liegt: der unbekannte Vater, der Vorwurf der Spielkameraden, die Vatersuche. Ihre volle Bedeutung bekommt sie erst dann, wenn der Held von göttlicher Geburt ist.

Jetzt verstehen wir auch die eigentliche Bedeutung des Spielplatzmotivs⁸¹. Es hebt den Schleier von der wunderbaren Herkunft, aber es leitet auch das Leben des Helden ein. Anders gesagt: aus einer archetypalen Struktur verwirklicht es sich zu einer historischen Existenz.

Abschließend möchte ich noch bemerken, daß diese Form der Sage eine andere Geschichte als die tragische Form mit dem Kampf zwischen Vater und Sohn gehabt hat. Diese lebt ja ausschließlich in der höheren Heldenepik, und ich möchte auch trotz dagegen geäußerten Widerspruchs hier von einer indogermanischen Sage reden, die sich bei mehreren Teilstämmen erhalten hat. Die jetzt behandelte, sagen wir optimistische Redaktion fand ihren Niederschlag nicht nur in der Heldenepik, sondern auch in Legende und Märchen. Hier darf man also vermuten, daß in späterer Zeit die Sagenform mit dem Spielplatzmotiv weit über die Erde gewandert ist

⁷⁹ Vgl. dazu besonders die tragische Form mit dem Kampf zwischen Vater und Sohn.

⁸⁰ In der irischen Sage von Oengus ist tatsächlich sein Vater Dagda ein Gott.

⁸¹ Es gibt natürlich auch andere Erzählformen. Vom persischen Feridun heißt es, daß er sich als Kind verbergen mußte, aber als er 16 Jahre alt geworden war, ging er zu seiner Mutter, um sie zu fragen, wer sein Vater wäre. Auch Suhrab fragt, zehn Jahre alt, aus eigenem Antrieb nach der Wahrheit seiner Geburt, für den Fall, daß seine Ziehbrüder ihn danach fragen sollten (!). Diese Befürchtung weist deutlich auf die ursprüngliche Szene auf dem Spielplatz hin. In der französischen Epik ist das Spiel in eine Schachpartie umgewandelt; z. B. in *Galiens li Restores* (Ausg. Stengel, Marburg 1890). Dieser ist der Sohn Oliviers, der während des merkwürdigen Zuges Charlemagnes nach Konstantinopel bei der Tochter des griechischen Kaisers gezeugt wurde. Beim Schachspiel — überhaupt typisch für die französische Heldenepik, um eine Handlung einzuleiten — entsteht ein heftiger Streit, und sein Partner schilt ihn einen Bastard. Er geht jetzt auf die Suche nach seinem Vater und findet ihn im Kampf von Roncesvalles (!); nachdem er von Olivier als dessen Sohn anerkannt worden ist, rächt Galien des Vaters Tod an den Mohren.

und sich bis in Australien und Afrika verzweigt hat. Es ist eine schwierige Frage zu bestimmen, wo wir den Ausgangspunkt dieser weltweiten Wanderung ansetzen sollen. Die geographische Verbreitung weist m. E. deutlich auf das westliche Asien als Ursprungsgebiet; von hier konnte es zu den Arabern und den Indern, zu den sibirischen Völkern und nach Europa wandern. Der enge Zusammenhang zwischen diesem und dem tragischen Typus läßt vermuten, daß beide Formen indogermanischen Ursprungs sind. Ist es nur ein Zufall, daß der älteste Bericht von einem persischen König handelt und daß in Persien das Motiv an nicht weniger als drei hervorragende Personen geknüpft wurde?

Zwei Folgerungen ergeben sich aus dieser Untersuchung. Mit Hinsicht auf die Sage von der unbekannten Geburt des Helden dürfen wir von einer indogermanischen, in Persien weiter ausgebauten Tradition ausgehen. Und was das Motiv des Knabenstreites betrifft, so wäre es falsch, es als ein freischwebendes Element zu betrachten, das willkürlich in diesen oder jenen Zusammenhang gestellt werden könnte; es hat im Gegenteil seinen unverrückbaren Platz in einer bestimmten Sage, eben der Sage, die wir zu erhellen versucht haben.

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

- ADA = Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur
 ANF = Arkiv för Nordisk Filologi, Lund
 APhS = Acta Philologica Scandinavica, Kopenhagen
 FFC = Folklore Fellows Communications, Helsinki
 GRM = Germanisch-Romanische Monatsschrift
 LB = Leuvense Bijdragen
 MM = Mensch en Maatschappij, Groningen
 Nph = Neophilologus
 NR = Nieuwe Reeks
 NTVK = Nederlandsch Tijdschrift voor Volkskunde, seit 1940 (Bd. 43—)
 = Volkskunde. Driemaandelijksch Tijdschrift voor de studie
 van het volksleven
 PBB = Paul und Braunes Beiträge zur Geschichte der deutschen
 Sprache und Literatur
 TNTL = Tijdschrift voor Nederlandsche Taal- en Letterkunde
 WF = Westfälische Forschungen. Mitteilungen des Provinzialinstituts
 für westfälische Landes- und Volkskunde
 WM = De Witte Mier. Maandschrift voor de vrienden van boek en
 prent, Maastricht
 ZDA = Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur
 ZDPh = Zeitschrift für deutsche Philologie

BIBLIOGRAPHIE

WERKE

(Auswahl)

- 1915 Studiën over Færöische Balladen, Diss. Amsterdam, Haarlem, 286 S.
- 1922 Rother, (Germanische Bibliothek 2. Abt. 13. Bd.), Heidelberg, CXV + 129 S.
- 1923 De Wikingen in de lage landen bij de zee, Haarlem, 430 S.
- 1924 Henrik Ibsen, Zes Voordrachten, Maastricht, 274 S.
- 1925 Volksverhalen uit Oost-Indië. Zutphen, VII + 388 S.
J. Greshoff en J. de Vries, Geschiedenis der Nederlandsche Letterkunde, Arnhem, S. 1—190.
- 1928 Volksverhalen uit Oost-Indië II, Zutphen, 416 S.
Die Märchen von klugen Rätsellösern. Eine vergleichende Untersuchung, FFC 73, Helsinki, 439 S.
- 1929 Het sprookje. Opstellen, Antwerpen, usw. 141 S.
- 1930 De Germaansche Oudheid, Haarlem, 318 S.
Deutsche Übersetzung: Die Welt der Germanen, Leipzig 1934, 240 S.
(Neubearbeitung: De Germanen, 1941).
- 1931 Contributions to the study of Othin especially in his relation to agricultural practices in modern popular lore, FFC 94, Helsinki, 79 S.
- 1933 The problem of Loki, FFC 110, Helsinki, 306 S.
- 1934 De skaldenkenningen met mythologischen inhoud, (Nederlandsche bijdragen op het gebied van Germaansche philologie en linguistiek IV), Haarlem, 84 S.
- 1935 Altgermanische Religionsgeschichte I, (Grundriß der germanischen Philologie 12, 1), Berlin-Leipzig, 335 S., 8 Tafeln.
(2. Auflage 1956).
- 1936 Wulfila Codices Ambrosiani Rescripti, Epistularum Evangelicarum Textum Gothicum Exhibentes, Phototypice editi et prooemio instructi a Jano de Vries, Bibliothecae Ambrosianae Codices quam simillime expressi, Turin (Drei Bände).
I. Textus, 60 S. II. Codex A. et Taurinensis (Tabulae) III. Codex B., C., D. (Tabulae).
- 1937 Altgermanische Religionsgeschichte II, (Grundriß der germanischen Philologie 12, 2), Berlin-Leipzig, XV + 460 S., 9 Tafeln, 8 Karten, 5 Abbildungen.
(2. Auflage 1957).
- 1938 Edda, vertaald en van inleidingen voorzien, Amsterdam, 284 S. Inleiding S. 9—21.
(2. Auflage 1942; 3. Auflage 1943; 4. Auflage 1944; 5. Auflage 1952).
- 1941 De Germanen, Neubearbeitung von „De Germaansche Oudheid“ 1930, Haarlem, 234 S.
De Wetenschap der Volkskunde, (Hoekstenen onzer Volkskultuur 1), Amsterdam, 75 S.
Altnordische Literaturgeschichte I, (Grundriß der germanischen Philologie 15), Berlin-Leipzig, 295 S.
(2. Auflage 1964).
- 1942 Altnordische Literaturgeschichte II, (Grundriß der germanischen Philologie 16), Berlin 533 S. (2. Aufl. für 1965 vorgesehen).

- Edda, vertaald en van inleidingen voorzien. Tweede geheel herziene druk, Amsterdam, 273 S.
- 1943 Die geistige Welt der Germanen, (Handbücherei der Deutschkunde 7), Halle a. d. Saale, 196 S., 17 Abbildungen.
(2. Auflage 1945) (3. Auflage Darmstadt 1964).
- 1952 Edda, I Godenliederen, II Heldenliederen, vertaald en ingeleid, Klassieke Galerij 67—68, Antwerpen, XVIII + 142 S. — IX + 170 S.
- 1954 Betrachtungen zum Märchen besonders in seinem Verhältnis zu Heldensage und Mythos, FFC 150, Helsinki, 184 S.
- 1956 Altgermanische Religionsgeschichte I, Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage, (Grundriß der germanischen Philologie 12, I), Berlin, XLIX + 505 S.
- 1957 Altgermanische Religionsgeschichte II, Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage, (Grundriß der germanischen Philologie 12, II), Berlin, 492 S.
Untersuchung über das Hüpfspiel. Kinderspiel-Kultanz, FFC 173, Helsinki, 84 S.
- 1958 Etymologisch Woordenboek. Waar komen onze woorden en plaatsnamen vandaan? Aula-boeken 6, Utrecht-Antwerpen 293 S.
(2. Auflage 1959; 3. Auflage 1961; 4. Auflage 1963).
- 1959 Etymologisch Woordenboek. Waar komen onze woorden en plaatsnamen vandaan?, tweede vermeerderde en verbeterde druk, Aula-boeken 6, Utrecht-Antwerpen, 300 S.
Heldenlied en heldensage, Aula-boeken 25, Utrecht-Antwerpen, 269 S.
Deutsche Übersetzung: Heldenlied und Heldensage, übersetzt vom Verfasser, Sammlung Dalp 78, Bern-München 1961, 375 S.
Englische Übersetzung: Heroic Song and Heroic Legend, Oxford 1963.
- 1960 Kelten und Germanen, (Bibliotheca Germanica 9), Bern, 139 S.
- 1961 Etymologisch Woordenboek. Waar komen onze woorden en plaatsnamen vandaan? Aula-boeken 6, derde vermeerderde en verbeterde druk, Utrecht-Antwerpen, 300 S.
Altnordisches etymologisches Wörterbuch, Leiden, L + 689 S.
(2. Auflage 1963).
Keltische Religion, (Die Religionen der Menschheit 18), Stuttgart, XI + 270 S.
Französische Übersetzung: La Religion des Celtes, Paris 1963, 276 S.
Godsdienstgeschiedenis in vogelvlucht, Aula-boeken 56, Utrecht-Antwerpen, 229 S.
Schwedische Übersetzung: Religionshistoria i Fågelperspektiv, Stockholm 1961, 210 S.
Forschungsgeschichte der Mythologie, (Orbis Academicus I, 7), Freiburg i. Br., 382 S.
- 1962 Woordenboek der Noord- en Zuidnederlandse plaatsnamen, Aula-boeken 85, Utrecht-Antwerpen 215 S.
Heldensagen. Naverteld en van aantekeningen voorzien, Aula-boeken 93, Utrecht-Antwerpen, 217 S.
- 1963 Etymologisch Woordenboek. Waar komen onze woorden vandaan?, vierde vermeerderde en verbeterde druk, Aula-boeken 6, Utrecht-Antwerpen, 265 S.
Altnordisches etymologisches Wörterbuch, zweite verbesserte Auflage, Leiden, LII + 689 S.
Nederlands Etymologisch Woordenboek, afl. 1—3, 384 S. (bis "lariks"), Leiden.

- 1964 Altnordische Literaturgeschichte I, zweite, völlig neubearbeitete Auflage, (Grundriß der germanischen Philologie 15), Berlin, 359 S.
Nederlands Etymologisch Woordenboek, afl. 4—5, S. 385—640, (bis “sikkel”).
- 1965 Nederlands Etymologisch Woordenboek, afl. 6, S. 641—768. (bis “veil I”).
Restliche Lieferungen im Druck.

AUFsätze

(Auswahl)

- 1917 Robin Hood en Mijn Here van Mallegem, TNTL 36, S. 11—54.
- 1918 Die ballade „Ulf van Jærn“, ANF 34, S. 1—70.
Nederduitsche Volksliederen in de Þiðrekssaga I—II—III, Nph 3, S. 36—47, S. 99—122, S. 191—194.
- 1919 Quelques particularités de la poésie populaire, Edda 10, S. 165—187.
- 1920 Rother en Wolfdietrich, Nph 5, S. 121—129.
Ibsen en Heyermans, Onze Eeuw 20 IV, S. 80—109.
Het Epos van Koning Rother, TNTL 39, S. 1—74.
- 1921 Taal- en spellingstrijd in Noorwegen, De Nieuwe Taalgids 15, S. 203—217.
Het Boerenhuis in Noorwegen, Elsevier's Geïllustreerd Maandschrift 31, (Deel 62) S. 10—16 und S. 82—88.
Die Brautwerbungssagen I, GRM 9, S. 330—341.
Holberg og Holland, Holberg Aarbog, S. 94—111.
- 1922 En Hollandsk oversettelse av „Det arabiske Pulver“, Holberg Aarbog, S. 204—207.
Methodiek en Praktijk van het onderzoek der volksoverleveringen (Het lied van Halewijn), NTVK 27, S. 12—25 und 67—75.
Die Brautwerbungssagen II, GRM 10, S. 31—44.
Oudnoorsche sagen op de Færøer, Nph 7, S. 23—35.
Van Bere Wisselauwe, TNTL 41, S. 143—172.
Primitieve Epiek, Onze Eeuw 22 III, S. 344—368.
- 1923 Stereotype og individuelle sermerke ved den skandinaviske folkediktinge, Norsk Aarbog, Bergen, S. 23—46.
De laatste Wikingtochten in de gewesten van den Nederriijn, Bijdragen voor Vaderlandsche Geschiedenis en Oudheidkunde V 10, S. 249—256.
Folkevisen om Sigur Svein, Edda 19, S. 144—198.
Het Lied van Halewijn, NTVK 28, S. 3—17.
Die historischen Grundlagen der Ragnarssaga Loðbrókar, ANF 39, S. 244—274.
De kulturele betekenis der Wikingtochten, Onze Eeuw 23 II, S. 204—218.
De taalstrijd in Finland, Onze Eeuw 23 III, S. 198—216.
Over den stijl van volksvertelsels, Vragen des Tijds 1923 II, S. 85—104.
- 1924 Het sprookje van Sterke Hans in Oost-Indië, NTVK 29, S. 97—123.
Het probleem der liefde in de drama's van Ibsen, Onze Eeuw 24 II, S. 142—156.
Ibsen en de Curel, Onze Eeuw 24 III, S. 250—269.
Fantastische wetenschap, Vragen des Tijds 1924 I, S. 77—97.
Noorsche dichters over hun volk (Ibsen—Kinck—Hamsun), Vragen des Tijds 1924 II, S. 155—181.
De wetenschap der sprookjes, Vragen des Tijds 1924 II, S. 319—349.

- Om betydningen av Three Fragments of Irish Annals for vikingetidens historie, Historisk Tidsskrift utgitt av den Norske Historiske Forening 5. Rekke 5, S. 509—532.
- Noorsche Houtsnij Kunst, Elsevier's Geillustreerd Maandschrift 34 (Deel 68), S. 91—100.
- François de Curel, Edda 22, S. 169—192.
- Een meester niet genoeg bekend (Over een nieuw boek van Hans E. Kinck), WM NR 1, S. 225—233.
- Toevallige ontmoetingen in de literatuur I. Het toeval der ontmoetingen, WM NR 1, S. 16—21.
- Toevallige ontmoetingen in de literatuur II. Paul Gauguin en Laurids Bruun, WM NR 1, S. 67—75.
- Toevallige ontmoetingen in de literatuur III. Sigbjörn Obstfelder en André le Breton, WM NR 1, S. 173—180.
- Toevallige ontmoetingen in de literatuur IV. Hoogten en diepten van het zieleleven, WM NR 1, S. 266—273.
- Toevallige ontmoetingen in de literatuur V. Het toeval, dat misschien geen toeval is, WM NR 1, S. 420—428.
- 1925 Toevallige ontmoetingen in de literatuur VI. Toeval en opzet. Een nabetrachting, WM NR 2, S. 55—62. (Gesammelt herausgegeben Maastricht 1925).
- Het sprookje in de literatuur, WM NR 2, S. 3—10.
- Een novelle der Decamerone als bron van een modern drama, WM NR 2, S. 163—169.
- Leopold's vertaling van Het Leemen Wagentje, WM NR 2, S. 202—208.
- De Judas-figuur in het drama, WM NR 2, S. 241—250.
- Het Sprookjes-onderzoek der Finsche School, MM 1, S. 199—210.
- Frans Coenen en de Beweging van Tachtig, Den Gulden Winckel 24, S. 29—33.
- Over de folklore van Oost-Indië, Vragen des Tijds 1925 II, S. 1—31.
- Het Oost-Indische sprookje van den Gulzigaard, NTVK 30, S. 97—108.
- Om Jeppe paa Bjerget, Holberg Aarbog, S. 79—92.
- 1926 Over Volksstijl en Kunststijl, WM NR 3, S. 66—83.
- Traditie en persoonlijkheid in de Oudgermaansche epische kunst. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het hoogleeraarsambt aan de Rijks-Universiteit te Leiden op den 29sten September 1926, Arnhem, 31 S.
- Over den oorsprong der Sprookjes, MM 2, S. 393—406.
- De boerde van .III. ghesellen, die den bake stalen, TNTL 45, S. 212—262.
- Over de Kunst van Kinck, Vragen des Tijds 1926 II, S. 336—355.
- 1927 De sage van het ingemetselde kind, NTVK 32, S. 1—13.
- Hans E. Kincks betydning for det europæiske aandsliv, (in:) Hans E. Kinck, Et Eftermæle, Oslo, S. 103—115.
- Die Wikingersaga, GRM 15, S. 81—100.
- Die ostnordische Überlieferung der Sage von Ragnar Lodbrók, APhS 2, S. 115—149.
- 1928 Die Entwicklung der Sage von den Lodbrokssöhnen in den historischen Quellen; ANF 44, S. 117—163.
- Die Krákumál I—II, Nph 13, S. 51—60 und 123—130.
- Een Indisch exempel in een IJslandsche saga, TNTL 47, S. 63—80.

- Naschrift (op: P. de Keyser, Den zouter omme te doen gane, TNTL 47, S. 101—105), TNTL 47, S. 106—110.
- Over de dateering der Þrymskviða, TNTL 47, S. 251—322.
- Over de stof der sproken en der boerden (Voordracht in April 1926 gehouden in de maandvergadering van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde te Leiden), NTVK 33, S. 161—180.
- Die westnordische Tradition der Sage von Ragnar Lodbrok, ZDPh 53, S. 257—302.
- Over den bouw der sprookjes, MM 4, S. 20—32.
- Der altnordische Rasengang, APhS 3, S. 106—135.
- 1929 Een dringende eisch, De Gids 93 IV, S. 84—102.
- Dinsdag (met een kaart), TNTL 48, S. 145—184.
- 1930 Le jet de la dent, Revue anthropologique 40, S. 87—89.
- Hunebedden en Hunen, TNTL 49, S. 71—95.
- Een voorjaarsbloem der romantiek, TNTL 49, S. 161—167.
- De uitspraak der Gotische h, TNTL 49, S. 199—215.
- Levensbericht van Prof. Dr R. C. Boer, Levensberichten van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde 1929—30, S. 1—22.
- Gutachten über die wissenschaftlichen Verdienste der Bewerber um den Lehrstuhl der finnischen und vergleichenden Volksdichtungsforschung, Asiakirjoja yliopisto-asioissa 2 S. 1—22.
- Over het Russische sprookjesonderzoek der laatste jaren, MM 6, S. 330—341.
- Het Germaansche vormgevoel, De Gids 94 II, S. 181—206.
- Ginnungagap, APhS 5, S. 41—66.
- 1931 Bemerkungen über die Quellenverhältnisse der färöischen Balladen, ZDPh 56, S. 129—145.
- Studien over Germaansche mythologie I. Fjörgyn en Fjörgynn, TNTL 50, S. 1—25.
- Studien over Germaansche mythologie II. De Nederrijnsche Matronenvereeering, TNTL 50, S. 85—125.
- De hypothese van het Keltische substraat, TNTL 50, S. 181—221.
- De IJslandsche Familiesaga, Leiding 2 I, S. 116—132 und S. 291—300.
- Over den Oorsprong van het Nederlandsche Volk, Leiding 2 II, S. 217—233.
- Normannisches Lehngut in den isländischen Königssagas, ANF 47, S. 51—79.
- Van Alven en Elfen, NTVK 36, S. 3—30.
- 1932 Studien over Germaansche mythologie III. Franeker en Vroonloo, TNTL 51, S. 97—121.
- Studien over Germaansche mythologie IV. De Goden der Westgermanen, TNTL 51, S. 277—304.
- Volkskunde en volkenkunde als hulpwetenschappen der godsdienstgeschiedenis, MM 8, S. 452—464.
- Bemerkungen zur Laurindichtung, PBB 56, S. 153—180.
- Die Bedeutung der Volkskunde für mythologische und religionsgeschichtliche Untersuchungen, GRM 20, S. 27—39.
- Het huidige bijgeloof als bron voor de kennis van den heidenschen godsdienst der Germanen (Voordracht gehouden in de sectie Folklore van het Filologencongres te Gent), NTVK 37, S. 25—35.
- Über Sigvats Álfablót-Strophen, APhS 7, S. 169—180.

- 1933 De Nederlandsche fragmenten van het Nibelungenlied, TNTL 52, S. 9—17.
 Filologie en Folklore, De Vlaamsche Gids 21, S. 481—495.
 Studien over Germaansche mythologie V. De Wodan-vereering bij West-en Noord-Germanen, TNTL 52, S. 165—216.
 Errettung aus dem Sack, (in:) Handwörterbuch des deutschen Märchens I, herausgegeben unter besonderer Mitwirkung von J. Bolte und Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen von L. Mackensen, Handwörterbücher zur deutschen Volkskunde. Abteilung II: Märchen, Berlin-Leipzig 1930—1933, S. 600—601.
 Ahasverus in volksoverlevering en literatuur, Nph 18, S. 143—149.
- 1934 Germaansche Kultuurproblemen, De Vlaamsche Gids 22, S. 529—544.
 Endnu en Gang om Sighvats Alfeblotstrofer, APhS 8, S. 292—294.
 Studien over Germaansche mythologie VI. Over enkele godennamen, TNTL 53, S. 192—210.
 Studien over Germaansche mythologie VII. De skaldenkenningen met de namen der godinnen Freya en Frigg, TNTL 53, S. 210—217.
 Studien over Germaansche mythologie VIII. Warf en Werf, TNTL 53, S. 257—268.
 Über die Datierung der Eddalieder, GRM 22, S. 253—263.
 Om Eddaens Visdomsdigtning, ANF 50, S. 1—59.
 Odin am Baume, (in:) Studia Germanica, Tillägnade E. A. Kock, Lund, S. 392—395.
 De Volkskunde op een Keerpunt, NTVK 39, S. 3—30.
- 1935 Studien over Germaansche mythologie IX. De oudnoorsche god Heimdallr, TNTL 54, S. 53—76.
 Studien over Germaansche mythologie X. Bilröst en Gjallarbrú, TNTL 54, S. 77—81.
- 1936 Een internationale organisatie voor de studie der Volkskunde, NTVK 40, S. 3—10.
 Een nieuwe Beowulf-theorie, Nph 21, S. 212—219.
 Die Völuspá, GRM 24, S. 1—14.
 Die erste Strophe von Egils Sonatorrek, GRM 24, S. 300—301.
- 1937 Einige Bemerkungen zur Kartographie, Folk I, S. 74—79.
 Nieuwe Wegen in de Studie der Volkskunde, NTVK 41, S. 3—29.
 De internationale organisatie voor de studie der Volkskunde, NTVK 41, S. 103—107.
 (Nachruf) Johannes Bolte†, NTVK 41, S. 183—184.
 Die germanische Landnahme in den Niederlanden, Deutsches Archiv für Landes- und Volksforschung I, S. 894—906.
 Closing Address, Proceedings of the Scottish Anthropological and Folklore Society 2, S. 42—48.
 (in:) Volk van Nederland, onder leiding van Prof. Dr J. de Vries, Amsterdam, 416 S.
 Inleiding S. 1—22.
 De samenstelling van ons volk, S. 73—94.
 Het volksgeloof, S. 209—230.
 Vertelling en lied, S. 293—350.
 Terugblik en uitzicht, S. 404—414.
 (Zweite Auflage 1938; Dritte Auflage 1943).

- De Frankische landname. Naar aanleiding van F. Petri, Germanisches Volkserbe in Wallonien und Nordfrankreich, TNTL 56, S. 276—309.
- 1938 De Duitse Volkskunde-Atlas, NTVK 42, S. 1—14.
 Die Vereinheitlichung der Volkskundekarten, Zs. für Volkskunde 8, S. 189—192.
 Das niederländische Volkstum, WF 1, S. 26—35.
 Een skald onder de troubadours, Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Vlaamsche Akademie, S. 701—735.
 (Nachruf) Albert Verwey. Amsterdam 15 mei 1865 — Noordwijk aan Zee 8 maart 1937, (in:) Jaarboekje voor geschiedenis en oudheidkunde van Leiden en Rijnland 30, S. 63—65.
 De Germaansche epische kunst, in het bijzonder vergeleken met de klassieke epiek, De Gids 102 I, S. 47—68.
 Allocutio post Coenam ou de l'Internationalisation du Folklore, Travaux du I^o Congrès international de Folklore, S. 436—439.
 Wie waren wij? Mededeelingen uitgegeven door de Vlaamsche toponymische vereniging te Leuven 14, S. 1—20.
 Einleitung zu: Kalevala. Het Finsche Volksepos, bewerkt door Maya Tamminen, Zutphen: Ter Begeleiding S. XI—XVIII, Inleiding S. 3—62.
- 1939 Het korte Sigurdlied, Mededeelingen der Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde NR 2 11, S. 367—441.
 Voordracht over de „Camera Obscura“, Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde 1938—39, S. 3—11.
 Brauchtum und Glaube des bäuerlichen Jahres, Folk-Liv 3, S. 89—95.
 Het Snjófríðlied van Harald Schoonhaar, De libris, Bibliofile Breve til Ejnar Munkegaard, Kopenhagen, S. 165—172.
 Stand van het Nederlandse Volkskunde-Onderzoek, Wetenschappelijke Tijdingen 5, Sp. 9—11.
- 1940 Antony Christiaan Winand Staring. Onuitgesproken voordracht ter gelegenheid van de honderd-jarige herdenking van zijn sterfdag, Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde 1939—40, S. 3—12.
 Een woord ter Inleiding, Volkskunde 43, S. 1—5.
 De Kaart in de Volkskunde, Volkskunde 43, S. 31—39.
 (Nachruf) Albert Wesselski († Prag, am 2. Februar 1939), Volkskunde 43, S. 56—59.
- 1941 (in:) W. de Vreese — J. de Vries, Dat dialoog of twisprake tusschen den wisen coninck Salomon ende Marcolphus, Nederlandsche Volksboeken 7, Leiden.
 Een woord vooraf, S. VII—VIII.
 II. Het ontstaan van het Nederlandsche volksboek en de ontwikkelingsgeschiedenis van zijn inhoud, S. 40—72.
 Over Germaanse wereldbeschouwing, Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie 34, S. 185—204.
 Volkslied en Kunstlied, Volkskunde 43, S. 108—117.
 Einleitung zu: Nederlandsche Volkskunst, door A. Teenstra en anderen. Ingeleid door J. de Vries, Amsterdam, S. 1—13.
 De godsdienst der Germanen, (in:) G. van der Leeuw u. a., De godsdiensten der Wereld II, S. 126—171.
- 1942 Rood-Wit-Zwart, Volkskunde 43, S. 53—62.

- Kulturgeografische Problemen van het Sprookjesonderzoek, *Volkskunde* 44, S. 105—117.
- Das Problem der Isländersaga, *Forschungen und Fortschritte* 18, S. 349—351.
- Harald Schönhaar in *Sage und Geschichte*, PBB 66, S. 55—117.
- Einleitung zu: *De Sprookjes van Grimm*, Utrecht, S. V—XXV und Anmerkungen S. 462—487. Ab 3. Aufl. ohne Einleitung.
- Einleitung zu: *Vijftig Nederlandse sprookjes*, Verzameld door J. R. W. Sinninghe, Amsterdam, S. 5—10.
- Die niederländische Literatur, (in:) W. Söchting, *Das Niederlandbuch*. Sammlung deutscher und niederländischer Arbeiten, Frankfurt a. M., S. 177—185.
- 1943 Die niederländische Literatur, (in:) W. Söchting, *Das Niederlandbuch*. Sammlung deutscher und niederländischer Arbeiten, Zweite erweiterte Auflage, Frankfurt a. M., S. 189—200.
- 1944 Betrachtungen über eine europäische Literaturgeschichte, *Europäische Revue* 1944, S. 14—26.
- HagustaldaR, (in:) *Festschrift till Jöran Sahlgren*, Lund, S. 93—104.
- Enige opmerkingen over de werkwoorden *maken* en *doen* in het Germaans, *Feestbundel Van de Wijer* Bd. II, Leuven, S. 139—148.
- (in:) *Algemene Literatuurgeschiedenis in vijf delen*, Utrecht, Antwerpen.
- Tweede deel. De Middeleeuwen:
- Oudgermaanse letterkunde, S. 3—42.
- De heroïsche epiek, S. 153—203.
- Didactische en novellistische epiek, S. 296—304.
- Het volkslied, S. 381—401.
- 1951 Betrachtungen zum Wielandabschnitt in der *Þiðrekssaga*, ANF 65, S. 63—93.
- Kimbren und Teutonen (Ein Kapitel aus den Beziehungen zwischen Kelten und Germanen), *Erbe der Vergangenheit*. Germanistische Beiträge, Festgabe für K. Helm zum 80. Geburtstag, Tübingen, S. 7—24.
- Der heutige Stand der germanischen Religionsforschung, GRM 33, S. 1—11.
- 1952 Über Arnórr Jarlaskáld, ANF 67, S. 156—175.
- La valeur religieuse du mot germanique Irmin, *Cahiers du Sud* 39 (Tome 36), S. 18—27.
- Die Götterwohnungen in den *Grímnismál*, APHS 21, S. 172—180.
- Bemerkungen zur Wielandsage, (in:) *Edda, Skalden, Saga*; *Festschrift zum 70. Geburtstag von Felix Genzmer*, Heidelberg, S. 173—199.
- 1953 Über keltisch-germanische Beziehungen auf dem Gebiete der Heldensage, PBB (Halle) 75, S. 229—247.
- Die beiden Hengeste, ZDPH 72, S. 125—143.
- A propos du dieu Esus, *Ogam* 5, S. 16—21.
- Das germanische Sakralkönigtum, GRM 34, S. 183—189.
- Das Motiv des Vater-Sohn-Kampfes im Hildebrandslied, GRM 34, S. 257—274.
- (und in:) *Zur germanisch-deutschen Heldensage*; *Sechzehn Aufsätze zum neuen Forschungsstand*, Darmstadt 1961, S. 248—273.
- 1954 Das Wort *goðmálugr* in der *Hymiskviða*, GRM 35, S. 336—337.
- De Wikingen in Kennemerland, *Westerheem* 3 Nr. 9—10, S. 74—77.
- Über das Wort „Jarl“ und seine Verwandten, *La Nouvelle Clío* 6, S. 461—469.
- La toponymie et l'histoire des religions, *Revue de l'histoire des religions* 145, S. 207—230.

- Über das Verhältnis von Óðr und Óðinn, ZDPh 73, S. 337—353.
 Baum und Schwert in der Sage von Sigmundr, ZDA 85, S. 95—106.
- 1955 De godsdienst der Germanen, (in:) G. van der Leeuw, *De Godsdiensten der Wereld I*, derde, bijgewerkte en vernieuwde druk onder redactie van C. J. Bleeker, Amsterdam, S. 475—520.
 Der Mythos von Balders Tod, ANF 70, S. 41—60.
 Die Starkadsage, GRM 36, S. 281—297.
 Heimdallr, Dieu énigmatique, *Études Germaniques* 10, S. 257—268.
 Die Heldensage, Hessische Blätter für Volkskunde 46, S. 8—25.
- 1956 Homer und das Nibelungenlied, *Archiv für Kulturgeschichte* 38, S. 1—19, (und in:) *Zur germanisch-deutschen Heldensage*, Sechzehn Aufsätze zum neuen Forschungsstand, Darmstadt 1961, S. 393—415.
 Le Mythe de la Poésie, *Courrier du Centre international d'études poétiques* 11, S. 5—15.
 Kennemerland en Kannanefaten, *Mededelingen van de Vereniging voor Naamkunde te Leuven* 32, S. 49—63.
 Die altnordischen Wörter mit *gn-*, *bn-*, *kn-* Anlaut, *Indogermanische Forschungen* 62, S. 136—150.
 Das Königtum bei den Germanen, *Saeculum* 7, S. 289—309.
 Kenningen und Christentum, ZDA 87, S. 125—131.
- 1957 Die Helgilieder, ANF 72, S. 123—154.
 De Gotische Woordenschat vergeleken met die van het Noord- en Westgermaans, LB 46, S. 5—39.
 Les rapports des poésies Scaldique et Gaélique, *Ogam* 9, S. 13—26.
 Le conte irlandais Aided Óenfir Aífe et le thème dramatique du combat du père et du fils dans quelques traditions indo-européennes, *Ogam* 9, S. 122—138, (und in:) *Zur germanisch-deutschen Heldensage*, Sechzehn Aufsätze zum neuen Forschungsstand, Darmstadt 1961, S. 273—284.
 Cimbres, Teutons et Celtes, *Ogam* 9, S. 273—285.
 De problematiek van het sprookje, *Wetenschappelijke Tijdingen* 17, Sp. 119—126.
- 1958 Gott, Mensch und Schicksal bei den Germanen, *Der neue Bund* 7, S. 115—124.
 Die Sage von Wolfdietrich, GRM 39, S. 1—18.
 Einige Bemerkungen zum Sachsenproblem, WF 11, S. 5—10.
 De betekenis van enkele grondwoorden van plaatsnamen, *Mededelingen van de Vereniging voor Naamkunde te Leuven* 34, S. 61—74.
 L'aspect magique de la religion celtique, *Ogam* 10, S. 273—284.
 Vokalvariation im Germanischen, PBB 80 (Tübingen), S. 1—32.
 Germanistik, religionskundlich, (und) Glück, (in:) *Die Religion in Geschichte und Gegenwart II*, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Dritte völlig neu bearbeitete Auflage, herausgegeben von K. Galling, Tübingen, Sp. 1442—1445 und Sp. 1628—1629.
 Das zweite Guðrúnlied, ZDPh 77, S. 176—199.
- 1959 Indogermanen, (in:) *Die Religion in Geschichte und Gegenwart III*, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, herausgegeben von K. Galling, Tübingen, Sp. 723—726.
 Dornröschen, *Fabula* 2, S. 110—121.

- Ein Problem in der Bekehrungsgeschichte Islands, ZDA 89, S. 75—82.
 Die „Tierverehrung“ in Gallien, Saga och Sed, S. 48—62.
 L'Épopée héroïque. Le poète et la tradition, Courrier du centre international d'études poétiques, 27, S. 13—19.
 Loki . . . und kein Ende, Festschrift für Franz Rolf Schröder, Heidelberg, S. 1—10.
 Die Ursprungssage der Sachsen, Niedersächsisches Jahrbuch 31, S. 20—37.
 Das -r- emphaticum im Germanischen, Mélanges de linguistique et de philologie, F. Mossé in memoriam, Paris S. 467—485.
 La Chanson de Gormont et Isembart, Romania 80, S. 34—62.
 Die Knaben auf dem Spielplatz, Die Geschichte eines Motivs, Études Germaniques 14, S. 1—21.
 Note sur la valeur religieuse du nombre trois, Ogam 11, S. 305—306.
- 1960 Jarl Rognvalds Lausavísur, (in:) Folkloristica, Festschrift Dag Strömbäck, Uppsala, S. 133—141.
 Der irische Königsstein, Antaios, Zeitschrift für eine freie Welt I, S. 73—80.
 Sur certains glissements fonctionnels de divinités dans la religion germanique, Hommages à Georges Dumézil, Collection Latomus 45, Bruxelles, S. 83—95.
 Die Interpretatio Romana der gallischen Götter, (in:) Indogermanica, Festschrift für W. Krause zum 65. Geburtstag, Heidelberg, S. 204—213.
 Quelques réflexions sur la nature des Dieux Gaulois, Ogam 12, S. 321—334.
 Die Druiden, Kairos 2, S. 67—82.
- 1961 Märchen, Mythos und Mythenmärchen, Vorträge auf dem Internationalen Kongreß der Volkserzählforscher, Berlin, S. 464—469.
 Die Schuhepisode im König Rother, ZDPh 80, S. 129—141.
 Völkerwanderung und Wikingerzeit, Archaeologia Austriaca 29, S. 6—17.
 Enige aspecten der Volksverhuizing, Brabants Heem 13, S. 26—41.
 Theoderich der Große, GRM 42, S. 319—330.
 Der Mythos, Der Deutschunterricht 13, Volksdichtung und Volksbrauch im Deutschunterricht I, S. 5—17.
 (in:) Handwörterbuch der Sage, herausgegeben von W.-E. Peuckert, Göttingen, 1. Lieferung, Ægir, Sp. 132—133.
 Ættesaga, Sp. 149—157.
 Ailill, Sp. 183.
- 1962 Wodan und die Wilde Jagd, Die Nachbarn, Jahrbuch für vergleichende Volkskunde 3, S. 31—59.
 Magic and Religion, History of Religions 1, S. 214—221.
 Friedrich Creuzer (1771—1858), Antaios 3, S. 342—356.
 Völuspá Str. 21 und 22, ANF 77, S. 42—47.
 Germanic and Celtic heroic traditions, (in:) Saga-Book of the Viking Society 16, I, London, S. 22—40.
- 1963 Die isländische Saga und die mündliche Überlieferung, (in:) Märchen, Mythos, Dichtung, Festschrift zum 90. Geburtstag Friedrich von der Leyens, München, S. 169—176.
 De Noormannen bezuiden onze grote rivieren, Brabants Heem 15, S. 2—11.
 (in:) Handwörterbuch der Sage, herausgegeben von W.-E. Peuckert, Göttingen, 3. Lieferung: Andrari Sp. 525—527.

Árnason, Jón, Sp. 643
 Arthur, Sp. 650—654
 Artus, Sp. 654—655
 Asen, Sp. 665—667
 Asgard, Sp. 667—668
 Aslaug, Sp. 668—670
 Athirne Ailgetach, Sp. 681
 Atli, Sp. 682.

1964 L'énigme de la saga islandaise, *Diogène* 46, S. 75—87.

BESPRECHUNGEN

(Auswahl)

- | | | |
|------|---------------------------|--|
| 1923 | P. Herrmann: | Die Heldensagen des Saxo Grammaticus Bd. II, <i>Tijdschrift voor Geschiedenis</i> 38, S. 142—144. |
| | W. Golther: | Ares Isländerbuch, <i>Museum</i> 31, (1924), Sp. 61—62. |
| 1924 | G. Kalf: | De sage van den Vliegende Hollander, <i>WM NR</i> 1, S. 395—397. |
| | H. W. Rutgers: | Märchen und Sage, <i>Museum</i> 32, (1925), Sp. 33—36. |
| 1925 | S. Nordal: | Alfur van Windhael, <i>De Bibliotheekgids</i> 4, S. 1—6. |
| | K. O. Meinsma: | De Zwarte Dood, <i>WM NR</i> 2, S. 39—41. |
| | P. de Mont en A. de Cock: | Wondervertelsels uit Vlaanderen, <i>WM NR</i> 2, S. 41—43. |
| | G. H. van Senden: | De Wijsheid der Wala, <i>WM NR</i> 2, S. 78—85. |
| | A. J. Barnouw: | Vondel, Den Gulden Winckel 24, S. 155—156. |
| 1926 | W. Liungman: | En Traditionsstudie öfver sagan om Prinsessan i Jordkulan, <i>MM</i> 2, S. 447—448. |
| | G. Schütte: | Dänisches Heidentum, <i>Nph.</i> 11, S. 234—235. |
| | C. G. N. de Vooy: | Middelnederlandse Legendes en Exempelen I—II, <i>Den Gulden Winckel</i> 25, S. 148—150 und S. 173—174. |
| 1927 | K. Krohn: | Die Folkloristische Arbeitsmethode, <i>MM</i> 3, S. 57—58. |
| 1928 | P. Voorhoeve: | Overzicht van de Volksverhalen der Bataks, <i>MM</i> 4, S. 328—329. |
| | O. Loorits: | Liivi Rahva Usund, <i>MM</i> 4, S. 459—460. |
| | W. H. Vogt: | Stilgeschichte der eddischen Wissensdichtung I, <i>Museum</i> 36, (1929), Sp. 64—65. |
| 1929 | St. Thompson: | The Types of the Folk-Tale, <i>MM</i> 5, S. 68—69. |
| | L. Frobenius: | Die Dichtkunst der Kassiden, <i>MM</i> 5, S. 252—253. |
| | Maya Tamminen: | Finsche Mythen en Legendes, <i>Het Volksepos Kalevala</i> , <i>MM</i> 5, S. 419—421. |
| | A. Borgeld: | Vrouwenlist, <i>Museum</i> 36, Sp. 156—158. |
| | A. H. Krappe: | Etudes de mythologie et de folklore germaniques, <i>Museum</i> 37, (1930), Sp. 16—17. |
| | K. Reichardt: | Studien zu den Skalden des 9. und 10. Jahrhunderts (und) |
| | J. Sahlgren: | Eddica et Scaldica, <i>ZDPh</i> 54, S. 496—501. |
| | H. Nollau: | Germanische Wiedererstehung, <i>Museum</i> 37, (1930), Sp. 36—38. |

- 1930 H. Kuhn: Das Füllwort *of-um* im Altwestnordischen, Museum 37, Sp. 257—260.
 A. Jolles: Einfache Formen, Museum 37, Sp. 290—293.
 G. Alexander: Die Bindungen im Ljóðahátt, Museum 38, (1931), Sp. 8.
 E. A. Philipsson: Germanisches Heidentum bei den Angelsachsen, Museum 38, (1931), Sp. 25—28.
 S. Agrell: Rökstenens Chiffergåtor och andra runologiska problem, Museum 38, Sp. 66—67.
- 1931 J. Schrijnen: Nederlandsche Volkskunde. Deel I, Tweede herziene druk, MM 7, S. 380—382.
 A. H. Krappe: Mythologie Universelle, Museum 38, Sp. 161—163.
- 1932 Lis Jacobsen: Eggjum-Stenen, Museum 39, Sp. 202—204.
 K. Schmidt: Die Entwicklung der Grimmschen Kinder- und Hausmärchen, Museum 39, Sp. 264—266.
- 1933 H. Hubert: Les Celtes et l'Expansion Celtique jusqu'à l'époque de la Tène (L'Evolution de l'Humanité XXI), Zeitschrift für Ortsnamenforschung 9, S. 262—268.
 W. Krause: Beiträge zur Runenforschung, Museum 40, Sp. 94—95.
 G. Sverdrup: Fra Gravskikker til Dødstro i Nordisk Stenalder, Museum 40, Sp. 162—163.
 H. Schneider: Englische und nordgermanische Heldensage, Museum 40, Sp. 290—292.
 E. N. Setälä: Sammon Arvoitus, Museum 40, Sp. 306—309.
 J. Schrijnen: Nederlandsche Volkskunde. Deel II, Tweede herziene druk, MM 9, S. 619—621.
- 1934 A. van Gennep: Le Folklore du Dauphiné, MM 10, S. 146—147.
 P. Coirault: Recherches sur notre ancienne chanson populaire traditionnelle, MM 10, S. 223—225.
 H. Munro Chadwick and N. Kershaw Chadwick: The Growth of Literature, Museum 41, Sp. 113—116.
 Lis Jacobsen: Evje-Stenen og Alstad-Stenen, Museum 41, Sp. 291—292.
 W. Lincke: Das Stiefmuttermotiv im Märchen der germanischen Völker, Museum 42, (1935), Sp. 7—8.
 H. Güntert: Der Ursprung der Germanen, Museum 42, (1935), Sp. 77—79.
- 1935 K. Meisen: Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande, MM 11, S. 150—152.
 Annie Heiermeier: Der Runenstein von Eggjum, Museum 42, Sp. 94—95.
 Th. J. Beck: Northern Antiquities in French Learning and Literature 1, Museum 42, Sp. 159—160.
 E. Gamillscheg: Romania Germanica I, Museum 42, Sp. 220—222.
 W. Krause: Beiträge zur Runenforschung 2, Museum 42, Sp. 238.
 H. Arntz: Handbuch der Runenkunde, Museum 43, (1936), Sp. 64—66.
- 1936 E. Gamillscheg: Romania Germanica II—III, Museum 43, Sp. 145—146 und Sp. 260—261.

- Th. J. Beck: Northern Antiquities in French Learning and Literature 2, Museum 44, Sp. 42—43.
- 1937 G. Buschan: Altgermanische Überlieferungen in Kult und Brauchtum der Deutschen, Folk 1, S. 107—108.
- W. Lehmgrübner: Die Erweckung der Walküre, Museum 44, Sp. 127—129.
- B. Hesselman: Från Marathon till Långheden, Museum 44, Sp. 152—153.
- Germanen und Indogermanen. Festschrift H. Hirt, Museum 44, Sp. 207—209.
- E. Abrahamson: Västsvenska Ordstudier, Museum 44, Sp. 238—239.
- H. Lother: Neugermanische Religion und Christentum (und)
- H. Lother: Die Christusauffassung der Germanen, Deutsche Literaturzeitung 58, Sp. 1248—1251.
- W. Roukens: Wort- und Sachgeographie Südost-Niederlands und der umliegenden Gebiete mit besonderer Berücksichtigung des Volkskundlichen, NTVK 41, S. 151—153.
- Lehrbuch der Völkerkunde, unter Mitwirkung von Fachgenossen herausgegeben von K. Th. Preuss, NTVK 41, S. 153—156.
- 1938 W. Koppers: Die Indogermanen- und Germanen-Frage, MM 14, S. 142—146.
- R. Much: Die Germania des Tacitus, Museum 45, Sp. 236—237.
- W. Krause: Runeninschriften im älteren Futhark, Museum 46, (1939), Sp. 59—61.
- 1939 A. S. Anderson: The Seafarer, Museum 46, Sp. 124—125.
- H. Becker: Schiffervölkerkunde. Grundlegung der Völkerkunde eines nichtbäuerlichen Standes, Museum 46, Sp. 163—164.
- F. Erfurth: Die „Deutschen Sagen“ der Brüder Grimm. Ein Beitrag zu ihrer Entstehungsgeschichte, unter besonderer Berücksichtigung des westfälischen Anteils, WF 2, S. 279.
- Å. Ohlmarks: Heimdalls Horn und Odins Auge, Museum 46, Sp. 190—191.
- Herthe Marquardt: Die altenglischen Kenningar, Museum 46, Sp. 296—297.
- E. Gamillscheg: Germanische Siedlung in Belgien und Nordfrankreich, Museum 47, (1940), Sp. 17—20.
- H. Ljungberg: Den nordiska Religionen och Kristendomen, Museum 47, (1940), Sp. 24—25.
- 1940 H. Arntz und H. Zeiss: Die einheimischen Runendenkmäler des Festlandes, Museum 47, Sp. 265—269.
- Marie Schnieders: Die einheimischen nicht komponierten schwachen Verben der *jan*-Klasse im Altnordischen, (Hesperia 19), Museum 47, Sp. 302—303.
- K. H. Miskotte: Edda en Thora, Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie 33, S. 149—152, (und in:) Nieuw Theologisch Tijdschrift 29, S. 151—157.
- E. Hartmann: Die Trollvorstellungen in den Sagen und Märchen der skandinavischen Völker, Folk-Liv 3, S. 322—323.

- R. Petsch: Spruchdichtung des Volkes. Vor- und Frühformen der Volksdichtung, *Volkskunde* 43, S. 79.
- A. Wesselski: Deutsche Märchen vor Grimm, *Volkskunde* 43, S. 73—75.
- S. Sierke: Kannten die vorchristlichen Germanen Runenzauber? *Museum* 48, (1941), Sp. 41—42.
- F. Altheim und E. Trautmann: [60—63.
Vom Ursprung der Runen, *Museum* 48, (1941), Sp.
- 1941 G. Zenker: Germanischer Volksglaube in fränkischen Missionsberichten, *Museum* 48, Sp. 137—138.
- L. Schmidt: Geschichte der deutschen Stämme bis zum Ausgang der Völkerwanderung. Die Westgermanen, *Museum* 48, Sp. 266—267.
- D. v. Kralik: Die Sigfridtrilogie im Nibelungenlied und in der Thidrekssaga, *Museum* 49, (1942), Sp. 8—11.
- 1942 C. Petersen: Deutscher und Nordischer Geist, *Museum* 49, Sp. 227—229.
- G. Wais: Die Alamannen in ihrer Auseinandersetzung mit der römischen Welt, *Museum* 49, Sp. 266—268.
- O. Moberg: Olav Haraldsson, Knut den Store och Sverige, *Museum* 49, Sp. 268—269.
- Lis Jacobsen und [25—28.
E. Moltke: Danmarks Runeindskrifter, *Museum* 50, (1943), Sp.
- 1943 W. Baetke: Das Heilige im Germanischen, *Museum* 50, Sp. 73—75.
- F. Altheim und E. Trautmann-Nehring: Kimbren und Runen, *Museum* 50, Sp. 119—120.
- W. Wüst: Indo-germanisches Bekenntnis, *Museum* 50, Sp. 185—187.
- F. Maurer: Nordgermanen und Alemannen, *Museum* 50, Sp. 195—197.
- 1944 W. v. Wartburg: Einführung in Problematik und Methodik der Sprachwissenschaft, *Museum* 51, Sp. 49—51.
- F. Maurer und F. Stroh: Deutsche Wortgeschichte, *Museum* 51, Sp. 134—136.
- 1954 G. Dumézil: Loki (Les Dieux et les Hommes, vol. I) (und:)
G. Dumézil: La Saga de Hadingus. Du mythe au roman, *Revue de l'Histoire des religions* 146, S. 231—235.
- O. Höfler: Germanisches Sakralkönigtum 1. Der Runenstein von Rök und die germanische Individualweihe, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 10, S. 550—551.
- 1955 B. Hesselman: Huvudlinjer i Nordisk Språkhistoria, *LB (bijblad)* 45, S. 101—103.
- 1956 L. Mittner: Wurd. Das Sakrale in der altgermanischen Epik, *Deutsche Literaturzeitung* 77, Sp. 833—836.
- G. Dumézil: Aspects de la Fonction guerrière chez les Indo-Européens, *PBB (Tübingen)* 78, S. 468—471.
- 1957 W. E. Peuckert: Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte der weißen und schwarzen Magie, 2. Auflage, *LB (bijblad)* 46, S. 47—49.
- E. Walter: Studien zur Vápnfirðinga saga, *LB (bijblad)* 46, S. 49—51.

- W. Baetke: Über die Entstehung der Isländersaga, LB (bijblad) 46, S. 139—142.
- E. Neumann: Das Schicksal in der Edda I. Der Schicksalsbegriff in der Edda, ADA 69, S. 145—147.
- E. A. Philippson: Die Genealogie der Götter in germanischer Religion, Mythologie und Theologie, PBB (Tübingen) 79, S. 397—399.
- E. Schwarz: Germanische Stammeskunde, GRM 38, S. 87—88.
- A. Jolles: Einfache Formen, 2. Auflage, Fabula 1, S. 169—170.
- W. Lange: Studien zur christlichen Dichtung der Nordgermanen 1000—1200 (und)
- W. Lange: Christliche Skaldendichtung, GRM 39, S. 419—421.
- 1959 K. Ranke: Schleswig-Holsteinische Volksmärchen I—II, Fabula 2, S. 300—301.
- G. Ortutay: Ungarische Volksmärchen, Fabula 2, S. 197—199.
- A. Ruprecht: Die ausgehende Wikingerzeit im Lichte der Runeninschriften, LB (bijblad) 48, S. 39—41.
- G. Schnath: Das Sachsenroß, Entstehung und Bedeutung des niedersächsischen Landeswappens, WF 12, S. 185—186.
- H. Biezais: Die Hauptgöttinnen der alten Letten, Volkskunde 60, S. 145—146.
- G. Dumézil: Les Dieux des Germains, PBB (Tübingen) 81, S. 217—220.
- K. Sigmund: Zeitgeschichte und Dichtung im „König Rother“. Versuch einer Neudatierung, LB (bijblad) 48, S. 108—111.
- Nagy János Berze: Magyar Népmesetűpusok, 2 Bände, Zeitschrift für Volkskunde 55, S. 152—155.
- 1960 R. L. M. Derolez: De Godsdienst der Germanen, Anthropos 55, S. 265—268.
- H. Siuts: Bann und Acht, Historische Zeitschrift 191, S. 184—185.
- Festschrift für Franz Rolf Schröder, Kairos 2, S. 114—116.
- G. Dumézil: Loki. Aus dem Französischen übersetzt von Inge Köck, ADA 72 S. 1—8.
- W. Lange: Studien zur christlichen Dichtung der Nordgermanen 1000—1200, Kairos 2, S. 116—118.
- G. Bonomo: Caccia alle streghe, Kairos 2, S. 122.
- L. Röhrich: Märchen und Wirklichkeit, Erasmus 13, Sp. 367—369.
- 1962 Roswitha Wisniewski: Die Darstellung des Niflungenunterganges in der Thidrekssaga, PBB (Tübingen) 83, S. 359—362.
- O. Höfler: Siegfried, Arminius und die Symbolik, Historische Zeitschrift 194, S. 375—380.
- A. B. Rooth: Loki in Scandinavian Mythology, Volkskunde 63, S. 35—37.
- H. Schneider: Germanische Heldensage I. Deutsche Heldensage, LB (bijblad) 51, S. 105—107.
- 1963 R. Hachmann, G. Kosack und H. Kuhn: Völker zwischen Germanen und Kelten, ADA 74, S. 69—73.
- 1964 J. Stout: und ouch Hagene, ADA 75, S. 10—16.

JAN DE VRIES

Altgermanische Religionsgeschichte

2., völlig neu bearbeitete Auflage. 2 Bände. Groß-Oktav. Ganzleinen

1. Band. Einleitung – Vorgeschichtliche Perioden –
Religiöse Grundlagen des Lebens – Seelen- und Geisterglaube –
Macht und Kraft – Das Heilige und die Kultformen

XLIX, 505 Seiten. Mit 11 Tafeln und 13 Textabbildungen. 1956. DM 44,—

2. Band. Die Götter – Vorstellung über den Kosmos –
Der Untergang des Heidentums

VI, 492 Seiten. Mit 12 Karten, 11 Tafeln, 9 Textabbildungen. 1957. DM 44,—
(Grundriß der germanischen Philologie Band 12)

JAN DE VRIES

Altnordische Literaturgeschichte

2., völlig neu bearbeitete Auflage. 2 Bände. Groß-Oktav. Ganzleinen

1. Band. Vorbemerkungen – Die heidnische Zeit –
Die Zeit nach der Bekehrung bis zur Mitte des zwölften Jahrhunderts

VIII, 359 Seiten. 1964. DM 66,—

2. Band. Literatur von etwa 1150—1300 – Die Spätzeit nach 1300

1965. Im Druck

(Grundriß der germanischen Philologie Band 15/16)

HERMANN SCHNEIDER

Germanische Heldensage

Deutsche Heldensage – Nordgermanische Heldensage
Englische Heldensage

2 Bände. Groß-Oktav.

1. Band. 2., durch einen Anhang erweiterte, sonst unveränderte Auflage.
VIII, 556 Seiten. 1962. Ganzleinen DM 56,—

2. Band. XV, 508 Seiten. 1933/1934. DM 23,25

(Grundriß der germanischen Philologie Band 10)

WALTER DE GRUYTER & CO · BERLIN 30



HELMUT DE BOOR

Kleine Schriften

2 Bände. Groß-Oktav. Ganzleinen

Band 1. Mittelhochdeutsche Literatur

VIII, 317 Seiten. 1964. DM 56,—

Band 2. Germanische und deutsche Heldensage

In Vorbereitung

(Kleinere Schriften zur Literatur- und Geistesgeschichte)

HERMANN SCHNEIDER

Kleinere Schriften

zur germanischen Heldensage und Literatur
des Mittelalters

Herausgegeben von Kurt Herbert Halbach und Wolfgang Mohr

Groß-Oktav. VIII, 291 Seiten. 1962. Ganzleinen DM 44,—

(Kleinere Schriften zur Literatur- und Geistesgeschichte)

RICHARD NEWALD

Probleme und Gestalten des deutschen Humanismus

Herausgegeben von Hans-Gert Roloff

Groß-Oktav. IV, 519 Seiten. 1963. Ganzleinen DM 76,—

(Kleinere Schriften zur Literatur- und Geistesgeschichte)

F. RANKE

Altnordisches Elementarbuch

Schrifttum, Sprache, Texte mit Übersetzung und Wörterbuch

3. Auflage. Klein-Oktav. 146 Seiten. In Vorbereitung.
(Sammlung Götschen Band 1115)

HEINRICH BECK

Das Ebersignum im Germanischen

Ein Beitrag zur germanischen Tier-Symbolik

Groß-Oktav. X, 207 Seiten. 1965. Ganzleinen DM 32,—
(Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte
der germanischen Völker, N. F. 16 [140])

HERMANN SCHNEIDER

Deutsche Heldensage

2. Auflage, bearbeitet von Roswitha Wisniewski
Klein-Oktav. 148 Seiten. 1964. DM 3,60
(Sammlung Götschen Band 32)

GERHARD EIS

Altdeutsche Zaubersprüche

Oktav. VIII, 182 Seiten. Mit 12 Tafeln. 1964. Pappband DM 38,—





