

(Please note: Some special characters had to be changed for conversion into PDF – while others got lost.)
(Hinweis: Einige Sonderzeichen mussten für die Umwandlung in PDF geändert werden – andere gingen verloren.)

Der nordgermanische Gott Loki aus literaturwissenschaftlicher Perspektive

von

Yvonne S. Bonnetain

Philosophische Dissertation
angenommen an der Neuphilologischen Fakultät
der Universität Tübingen
am 19.09.2005

Göppingen
2006

Gedruckt mit Genehmigung der Neophilologischen Fakultät
der Universität Tübingen
Hauptberichterstatter: Prof. Dr. Stefanie Würth
Mitberichterstatter: Prof. Dr. Wilhelm Friese
Dekan: Prof. Dr. Joachim Knappe

{PAGE }

*In Gedenken an
Gerd Wolfgang Weber*

Inhaltsverzeichnis

Bilder und Tabellen	8
Abkürzungen	9
Danksagungen	10-11
Konventionen	12
I Einführung	13
1. Zielsetzung und Aufbau dieser Arbeit	13-15
2. <i>Siðr</i> und Kult	15-20
3. Schriftliche Quellen vor dem Hintergrund der Christianisierung	20-29
3.1. Die <i>Snorra-Edda</i> vor dem Hintergrund des Lebens und der Werke Snorri Sturlusons	29-36
3.1.1. Systematisierung durch Nuancierung am Beispiel der <i>dökkálfar</i> und <i>ljósálfar</i>	36-43
II Forschungsüberblick	44
1. Chronologischer Überblick	44-55
2. Kurzer Überblick über die Deutungszusammenhänge	55-59
3. Einzelne Deutungen	59
3.1. Loki als Personifikation des Feuers / Loki & Logi	59-62
3.2. Loki als Personifikation der Luft / Loki & Loptr	63-65
3.3. Loki als Personifikation des Wassers / Loki & Lóðurr	65-67
3.4. Loki als Vegetations- und Wintergott	67-68
3.5. Loki als Ase, Elf oder Dämon	68-70
3.6. Vergleiche Lokis mit Seth	70-72
3.7. Vergleiche Lokis mit Syrdon sowie Dumézils <i>Idéologie Tripartie</i>	72-77
3.8. Loki als Diener des „Donnergottes“ sowie Lokis Beziehung zu Þórr	78-79

3.9.	Loki als Kulturheros	80-81
3.9.1.	Loki als Erfinder des Fischernetzes und als Spinne	81-83
3.10.	Loki und Lug mac Ethnenn	83-84
3.11.	Loki als Trickster	84-88
3.11.1.	Loki als Dieb des Brisingamens	88-90
3.12.	Loki und lúka sowie Loki als Schließer / Endiger und als Zerstörer	90-92
III	Entwicklung Lokis	93
1.	Intramythologische Entwicklung Lokis	93-94
1.1.	Loki, der Freund der Götter	94
1.1.1.	Loki, der Beschaffer göttlicher Attribute	94
1.1.1.1.	Sleipnir	94-98
1.1.1.2.	Mjöllnir	98-100
1.1.1.3.	Gungnir	101-102
1.1.1.4.	Skíðblaðnir, Gullinborsti, Draupnir und das goldene Haar der Sif	102
1.1.2.	Loki, der Wiederbeschaffer Mjöllnirs	103-106
1.2.	Loki, der Feind der Götter	106-107
1.2.1.	Loki, der Mörder	107-108
1.2.1.1.	Gefangenschaft und Fesselung Lokis	108-110
1.2.1.2.	Baldrs Tod und Lokis Anteil	110-120
1.2.2.	Lokis Rolle in den <i>ragnarök</i> – vom zyklischen Modell zum linearen System	120-128
1.3.	Wandlung Lokis	128-133
2.	Intramythologische Funktion Lokis	133-134
3.	Intramythologische Chronologie	134-137
4.	Extramythologische Entwicklung Lokis	137-138
4.1.	Loki, die chthonische Gottheit	138
4.1.1.	Lokis Beziehung zu Óðinn	138-141

4.1.2.	Lokis Beziehung zu Útgarðaloki	141-144
4.1.3.	Interpretationen einzelner Motive	144-145
4.1.4.	Interpretationen Lokis Stammbaums	146-148
4.2.	Loki, der Dämon	148-150
4.3.	Loki, der Teufel	150
4.3.1.	Etymologische Thesen	151
4.3.2.	Der „ursprünglich böse“ Loki	151-156
4.3.3.	Der unter Fremdeinflüssen (z. B. Lucifers) „böse“ gewordene Loki	156-162
4.4.	Lokis Rolle als Anschuldiger (<i>Lokasenna</i>)	162-169
4.4.1.	<i>Lokasenna</i> und <i>Fled Bricrenn</i>	169
4.5.	Óðinn als Teufelsgestalt	170-173
5.	Extramythologische Funktion Lokis	173-174
6.	Extramythologische Chronologie	174-176
IV	Parallele Verständnisebenen und selektive Wahrnehmung der Mythen	177-179
1.	Freyr & Gerðr	179-185
2.	Bäume und Reisen	185-200
2.1.	<i>Jörmungandr</i>	200-206
3.	Loki Laufeyjarson Fárbauda mögr oder mögliche Verständnisebenen Lokis im Ergebnis	207
3.1.	Interpretation Lokis auf literarischer Verständnisebene im Ergebnis	207-208
3.2.	Interpretation Lokis auf sozialer Verständnisebene im Ergebnis	208-209
3.3.	Interpretation Lokis auf pragmatisch-kultischer Verständnisebene im Ergebnis	209-210
3.4.	Interpretation Lokis auf inter- und paramundaner Verständnisebene im Ergebnis	210-211
3.5.	Interpretation Lokis auf christlicher Verständnisebene im Ergebnis	211-213

V Zusammenfassung der Ergebnisse und Nachwort	214-229
Literaturverzeichnis	230
Primärliteratur	230-232
Wörterbücher	232-233
Sekundärliteratur	233-254

...

3. Schriftliche Quellen vor dem Hintergrund der Christianisierung

Über die germanische Mythologie lässt sich wenig mit Gewissheit sagen. Nicht einmal die Einteilung der einzelnen Götter in Asen und Wanen ist eindeutig. So zählt Snorri in der *Gylfaginning* (24) Freyr und Freyja zu den Asen (*Freyr er inn ágætasti af ásum... En Freyja er ágætust af ásynjum*).¹ „Freyr ist der vortrefflichste unter den Asen... Und Freyja ist die vortrefflichste unter den Asinnen.“). Andernorts wird Freyja jedoch den „Fruchtbarkeitsgöttern“ und somit den Wanen zugerechnet – vgl. *Ynglinga saga* (4):

*...fengu Vanir sína ina ágæztu menn, Njörð inn auðga ok son hans Frey... Þá er Njörðr var með Vönum, þá hafði hann átta systur sína, því at þat váru þar lög, váru þeira börn Freyr ok Freyja, en þat var bannat með Ásum at byggva svá náit at frændsemi.*²

„...(die) Wanen schickten ihre besten Männer, den reichen Njörðr und seinen Sohn Freyr... Als Njörðr bei den Wanen war, hatte er seine Schwester geheiratet, denn das ließ ihr Gesetz zu. Freyr und Freyja waren ihre Kinder. Bei den Asen war es verboten, in so naher Verwandtschaft zu heiraten.“

In der *Gylfaginning* (20) wird Óðinn als ältester und vornehmster Ase eingeführt (*æðstr ok elztr ásanna*)³, während der Teufel selbst in der *Flateyjarbók* die Gestalt des bösen Óðinns (*hins uesta Odins*)⁴ annimmt.

Derartige Unregelmäßigkeiten spiegeln zu einem gewissen Grad die fließenden Übergänge zwischen vorchristlichen und christlichen Überlieferungen und Glaubensgrundsätzen wider, die uns die Quellen zur germanischen Mythologie offenbaren, und bieten eine Überleitung zu einer der zentralen Fragestellungen: der nach der christlichen Beeinflussungen der germanische Mythologie. Bereits die ältesten Quellen, die Skaldengedichte mythologischen Inhalts, wie z. B. die *Haustlög*, wurden auf der Schwelle zum Christentum verfasst. Einen Großteil der überlieferten altisländischen Quellen verdanken wir den Klöstern und Kulturzentren Islands, in denen zahlreiche Abschriften entstanden. In

¹ Guðni Jónsson (Hg.) (Eddukvæði I-IV. Reykjavík: Íslendingasagnaútgáfan, 1954, III, S. 41)

² Finnur Jónsson (Hg.) (Ynglinga saga. København: G. E. C. Gads Forlag, 1912, S. 11)

³ Guðni Jónsson (1954: III, 35)

⁴ zitiert nach Anne Heinrichs (The Search for Identity. A Problem after the Conversion. In: Alvissmál 3, 1994, S. 43-62, S. 52)

einem dieser Kulturzentren, Oddi, wurde Snorri Sturluson unterwiesen, dessen *Edda* in ihrer prosaischen Form noch heute manch einen modernen Forscher dazu verführt, „schwerer zugängliche“ Quellen wie z. B. Skaldengedichte zu vernachlässigen. Doch erscheint auch die *Snorra-Edda* nur auf den ersten Blick leicht zugänglich. Als Quelle aus der ersten Hälfte des 13. Jhs. und aus der Feder eines im christlichen Glauben erzogenen und gelehrten Goden ist sie entgegen ihrer zugänglichen prosaischen Form mit gebührender Vorsicht zu verwenden, denn mögliche Eingriffe werden nicht auf den ersten Blick offenbar, was in dieser Arbeit noch an zahlreichen Beispielen verdeutlicht wird. Selbst die Skaldengedichte mythologischen Inhalts genügen unseren Ansprüchen an ein „unvermischtes“, vorchristliches Zeugnis nicht, denn ihre Dichter lebten bereits in den *siðaskipti*.

Insbesondere das 10. Jh. ist für die nordischen Länder eine Zeit des Glaubenswechsels. Zwar unterhielten handelstreibende Wikinger zuvor schon Kontakte zu christlichen Ländern – einige von ihnen hatten sich bereits der Primsignie⁵ unterzogen und trugen das christliche Kreuz – in den nordischen Ländern selbst hatte sich das Christentum jedoch noch nicht durchsetzen können. Einer der antreibenden Faktoren der Christianisierung war der enge Kontakt zu den britischen Inseln. So weiß die *Haralds saga hárfagra* der *Heimskringla* davon zu berichten, dass König Aðalsteinn von England dem norwegische König Harald Schönhaar ein Schwert schickt, mit dessen Ergreifen sich der norwegische König (was er offensichtlich nicht bedacht hatte) symbolisch zum Untertan Aðalsteinns erklärt:

*Tók konungr meðalkaflann, ok þegar mælti sendimaðrinn: "nú tóktu svá, sem várr konungr vildi, ok nú skaltu vera þegn hans, er þú tókt við sverði hans."*⁶

Der König ergriff das Schwert am Griff, woraufhin der Bote sprach: „Nun hast du das Schwert gemäß den Wünschen unseren Königs angenommen. Da du sein Schwert akzeptiert hast, bist du nun sein Untertan.“

Harald schickt daraufhin seinen Sohn Hákon (geb. 918) zu Aðalsteinn nach England, der anscheinend keine List ahnt, als ihm der Junge auf das Knie gesetzt (*knésett*) wird, eine rechtliche Handlung, mit der König Aðalsteinn den Jungen als Ziehsohn anerkennt und sich damit auf eine gesellschaftliche Stufe unter der des norwegischen Königs begibt. Hákon Aðalsteinsfóstri wächst in England auf, einem christlichen Land. Er wird getauft und christlich erzogen. Die Bräuche seines Heimatlands lernt er nicht kennen. Als Harald Schönhaar stirbt, gewinnt Hákon die Ladejarle und Bauern (durch das Versprechen, ihnen Abgaben zu erlassen) für sich und vertreibt Erik Blutaxt nach Northumbrien. Hákon kommt in der Absicht, das Christentum in Norwegen einzuführen, was er 940 öffentlich bekannt gibt, wie die *Hákonar saga góða* (13) zu berichten weiß. Zwar kannten die Norweger das Christentum durch Fahrten und mitgebrachte Sklaven. Einige von ihnen hatten sich bereits taufen lassen oder trugen zumindest das Kreuz. Doch die Mehrheit der Norweger hielt am alten Glauben fest. Auf dem Frostþing kommt es Snorri zufolge zu einem ersten Eklat. Hákon fordert den Glauben an nur einen Gott, den Sonntag zu heiligen, Freitags zu fasten und Blutopfer zu unterlassen:

*...at allir menn skyldu kristnask láta ok trúa á einn guð, Krist Máriu son, en hafna blótum öllum ok heiðnum goðum, halda heilagt inn vii. dag hvern við vinnum öllum, fasta ok inn vii. hvern dag.*⁷

⁵ Die Primsignie findet sich auch in der Sagaliteratur und den vielerorts wieder, z. B.: *Bárðar Saga Snæfellsáss* 17; *Brennu-Njáls saga* 101; *Egils saga* 50; *Grettis saga* 13; *Jómsvíkinga saga* 34; *Norna-Gests þátr* 1, 10; *Orms þátr Stórolfssonar* 8; *Svarfdæla saga* 14; *Tóka þátr Tókasonar* 2; *Valla-Ljóts saga* 2.

⁶ Finnur Jónsson (1911: 66)

„...dass alle Leute zu Christen werden und an einen Gott glauben sollten – an Christus, den Sohn von Maria. Sie sollen jegliches Opfer unterlassen und von den heidnischen Göttern ablassen. Stattdessen sollen sie jeden siebten Tag heiligen und an ihm keine Arbeit verrichten, und sie sollen jeden siebten Tag fasten.“

Daraufhin wird Hákon mit Sturz gedroht. Die Situation verschärft sich nach der Weigerung Hákons, Pferdefleisch zu essen, und dem Kreuzeszeichen, das er über dem Trinkhorn macht (obwohl Jarl Sigurðr dieses als Hammerzeichen uminterpretiert⁸). Vor dem Julfest in Mære wird schließlich der dortige Priester erschlagen und Hákon gezwungen, Pferdeleber zu essen und ohne Kreuzeszeichen (*krossalaust*) aus einem geweihten Horn zu trinken. Erst da erkennt der König, dass seine Bemühungen sinnlos sind und fügt sich dem Willen der Norweger. Fortan nennen sie ihn Hákon góði – Hákon der Gute. Als er stirbt, wird er standesgemäß der vorchristlichen Sitte folgend in vollständiger Waffenrüstung in einem Hügel bestattet. Unter Jarl Hákon gediehen die vorchristlichen Bräuche weiter, bis Olaf Tryggvason um 995 nach Norwegen zurückkehrte und bis zu seinem Tod im Jahr 1000 das Christentum erneut durchzusetzen versuchte. Jedoch erst Olaf der Heilige sollte die Missionierung Norwegens bis zu seinem Tod im Jahr 1030 abschließen. Die Christianisierung Dänemarks schließt sich im gleichen Zeitraum an. Unter Svend I. Gabelbart und Knud II. dem Großen wurden Geistliche aus England nach Dänemark geholt. Um 1060 führte Svend II. Estridsen eine grundlegende kirchliche Organisation mit den acht Diözesen Schleswig, Ribe, Århus, Viborg, Vendsyssel, Odense, Roskilde und Lund durch und setzte sich für die Errichtung eines selbstständigen dänischen Erzbistums ein. Dies wurde jedoch erst unter Erik I. Ejegod realisiert, der im Jahre 1103 Lund zum Erzbistum für den gesamten Norden erheben konnte.⁹ Schweden folgte erst Jahre später, nach Blot-Sven, unter dem zwischen 1066 und 1081 eine Rückkehr zu vorchristlichen Bräuchen erfolgt war. Mit der Herrschaft des christlichen Königs Inge (ab 1083/34) lässt sich die Christianisierung Schwedens als beendet betrachten, obwohl heidnische Opfer und Tempel noch unter Erik ársæll um 1120 belegt sind.¹⁰

Da die schriftlichen Quellen zur germanischen Mythologie fast ausschließlich isländischen Ursprungs (bzw. nur noch in auf Island entstandenen Abschriften erhalten) sind, sind sie insbesondere vor dem Hintergrund der Christianisierung Islands zu betrachten. Selbst die wenigen mythologischen Skaldengedichte¹¹ – mitunter die älteste schriftliche Quelle zu einzelnen Mythen – stammen aus der Zeit der *siðaskipti*, des Glaubenswechsels. Doch sind die besonderen Umstände, unter denen das Christentum auf Island angenommen wurde, mit in Betracht zu ziehen. Der *Kristni saga* (11) zufolge hatte König Óláfr von Norwegen bereits zahlreiche Missionare erfolglos nach Island geschickt, als er schließlich drohte, jeden heidnischen Isländer, der in Norwegen angetroffen würde, zu verstümmeln oder zu töten, sollten die Isländer nicht endlich einlenken und den christlichen Glauben annehmen.

⁷ Finnur Jónsson (1911: 79)

⁸ Vgl. *Hákonar saga góða* (17):

(Finnur Jónsson 1911, 80)

„Jarl Sigurðr sprach: der König tat wie jeder, der an die eigene Kraft und Stärke glaubt, und weihte sein Horn dem Þórr. Er machte das Hammerszeichen darüber, ehe er trank.“

⁹ Königlich Dänisches Ministerium des Äußeren (Udenrigsministeriet) (Hg.) (Dänemark. Zusammengestellt von den Redakteuren des Dänischen Nationallexikons. <<http://www.um.dk/deutsch/daenemark/enzyklopaedie/>> [April 1999])

¹⁰ Rudolf Simek (Die Wikinger. München: C. H. Beck, 1998, S. 130)

¹¹ Die Skaldendichtung schöpft ihre Kenningar aus der Mythologie, jedoch lassen sich nur wenige Skaldengedichte explizit „mythologisch“ nennen. Meist beschränkt sich ihre mythologische Referenz auf Kenningar, die Handlung jedoch spielt nur selten in mythologischer Zeit (so in *Haustlöng*, *Ragnarsdrápa*, *Þórsdrápa*).

Norwegen war den Isländern lange Zeit noch die alte Heimat, zu der sie „zurückkehrten“, im Gegensatz zu ihrem Wohnort Island, zu dem sie hinausfuhren (*fara út*). Die Überzeugung, nicht nur Norweger im Exil zu sein, sondern Isländer, entstand nur zögerlich. Da Island hauptsächlich von Norwegern besiedelt wurde, waren die Bande zwischen den beiden Ländern traditionell stark. Umso mehr mag es den norwegischen König erzürnt haben, in Island eine der letzten Bastionen vorchristlichen Glaubens vorzufinden. Erst zwei isländische Häuptlinge, Gissur der Weiße und Hjalti Skeggjason, vermochten ihn zu besänftigen, indem sie ihm die Christianisierung ihres Heimatlands versprachen. Damit sie ihr Versprechen nicht so leicht vergessen würden, hätten sie erst isländischen Boden unter den Füßen, hielt der König weiterhin einige Söhne angesehener Isländer gefangen. Die beiden Häuptlinge kehrten rechtzeitig zum Þing im Jahre 999 oder 1000 zurück, auf dem sich das Volk bereits in zwei diskutierende Lager gespalten hatte – in ein heidnisches und ein christliches. Doch mag dem Großteil der Anwesenden religiöse Fragen nicht so wichtig erschienen sein wie der Erhalt des sozialen Friedens, den sie durch eben diese Diskussion gefährdet sahen. So ernannten sie Þorgeirr von Ljósavatn, einen der Heiden, zum Schiedsrichter. Die *Kristni saga* erzählt, er habe sich einen ganzen Tag und die darauf folgende Nacht in seine Hütte zurückgezogen, in der er sich unter ein Fell legte und scheinbar schlief. Dieser Erzählung mag auf den ersten Blick nichts Ungewöhnliches anhaften. Doch muss man sich die Situation, wie sie die *Kristni saga* beschreibt, vor Augen halten. Während draußen bereits mögliche Opferungen diskutiert werden, legt Þorgeirr sich scheinbar seelenruhig schlafen. Jón Hnefill Aðalsteinsson¹² befasst sich in seiner Doktorarbeit mit diesem Motiv und kommt zu dem überzeugenden Schluss, dass es sich bei Þorgeirrs Schlaf wahrscheinlich um eine magische Handlung handelt, wie sie aus sowohl nordischen als auch lappischen Quellen bekannt ist. Bei Þorgeirrs „Schlaf“ scheint es sich um eine Art *seiðr* zu handeln, einen Zauber, mit dem Zweck, einen Blick in die Zukunft zu erhaschen. Eine ähnliche Praxis mag auch im Gestaltwechsel Óðinns in der *Ynglinga saga* (7) erkannt werden:

*Óðinn skipti hömum, lá þá búkrinn sem sofinn eða dauðr, en hann var þá fugl eða dýr, fiskr eða ormr, ok fór á einni svipstund á fjarlæg lönd...*¹³

„Wechselte Óðinn die Gestalt, lag der Körper wie schlafend oder tot da, aber er war dann ein Vogel oder ein (wildes) Tier, ein Fisch oder eine Schlange und reiste in einem Augenblick in ferne Länder...“

Þorgeirr entschied sich für das Christentum, das somit friedlich als politischer Entscheid eingeführt wurde. Doch baten sich die Isländer drei Ausnahmen aus, von denen zumindest in der ersten Zeit nach Annahme des Christentums auch Gebrauch gemacht wurde: das Essen von Pferdefleisch, das Aussetzen von Kindern und die private, also nicht öffentliche, Verehrung vorchristlicher Gottheiten:

*Þá var þat uppsaga Þorgeirs, at allir menn skyldu vera skírðir á Íslandi ok trúa á einn goð; en um barna útburð ok hrossakjöts át skulu haldaz en fornu lög; menn skyldu blóta á laun, ef vildi, en varða fjörbaugsgarði, ef váttum kæmi við; sú heiðni var af tekin nökkurum vetrum síðarr.*¹⁴

¹² Jón Hnefill Aðalsteinsson (Under the Cloak: the Acceptance of Christianity in Iceland with Particular Reference to the Religious Attitudes Prevailing at the Time. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1978)

¹³ Finnur Jónsson (1911: 7)

¹⁴ Bernhard Kahle (Hg.) (Kristnisaga. Þáttur Þorvalds ens víðförla. Þáttur Ísleifs biskups Gizurarsonar. Hungrvaka. Zugleich: A ltnordische Saga-Bibliothek, Heft 11. Halle: Niemeyer, 1905, S. 42)

Das war die Entscheidung Þorgeirrs, dass alle Leute auf Island getauft werden und an einen Gott glauben sollten. Aber was die Kindesaussetzung und das Essen von Pferdefleisch betraf, so sollten sie es weiterhin mit dem alten Brauch halten. Die Leute sollten heimlich opfern, wenn sie wollten; doch es sollte Lebensringzaun darauf stehen, wenn Zeugen gebracht werden konnten. Diese heidnischen Bräuche wurden einige Winter/Jahre später abgelegt.

Auch nach der Einführung des Christentums herrschte auf Island weiterhin ein gemischter Glaube vor, was sich z. B. an der Verwendung der Wörter *goð* (vorchristlicher Gott, Götze) und *guð* (christlicher Gott) festmachen lässt. Wie Jón Hnefill Aðalsteinsson (1985¹⁵: 34) aufweist, wurde Christus in der ersten Übergangszeit *goð* genannt. Er deutet dies als ein Zeichen dafür, dass die isländischen *goðar* ihre Position im christlichen Glauben (u. U. gegen das Priesteramt) etablieren wollten.

Die Einführung des Christentums auf Island wich in mindestens zwei großen Faktoren vom skandinavischen Vorbild ab. Einerseits entstand durch die Fortsetzung heidnischer Sitten ganz offiziell ein fließender Übergang. Andererseits spielte der Glaube an die Götter anscheinend keine so große Rolle wie der an sich selbst, an die eigene Kraft und Stärke (*trúa á mátt sinn ok megin*¹⁶). In der *Hrólfs saga kraka ok kappá hans* (48) tritt der Glaube an die eigene Kraft und Stärke an die Stelle des Glaubens an die Götter:

*En ekki er þess getit, at Hrólfr konungr né kappar hans hafi nökkurn tíma blótat goð, heldr trúðu á mátt sinn ok megin, því at þá var ekki boðuð sú heilaga trú hér á norðrlöndum.*¹⁷

Aber König Hrólfr und seine Kämpen hatten keine Zeit, den Göttern zu opfern. Hingegen glaubten sie an ihre eigene Kraft und Stärke, denn in den Nordländern war der heilige Glaube noch nicht verkündet worden...

Mitunter wird das Glaube an die eigene Kraft und Stärke auch als Atheismus ausgelegt, so in der *Landnámabók* (11):

*Hallr goðlauss hét maðr; hann var sonr Helga goðlauss. Þeir feðgar vildu eigi blóta ok trúðu á mátt sinn.*¹⁸

Hallr Gottlos hieß ein Mann. Er war der Sohn von Helgi Gottlos. Ihre Familie wollte nicht opfern und glaubte an die eigene Kraft und Stärke.

Auch Arnljótr antwortet in der *Ólafs saga helga* (215) auf die Frage des Königs, woran er glaube, dass er an seine eigene Kraft und Stärke glaube. Diese Stelle belegt den Pragmatismus dieses Glaubens, denn da Arnljótr den König anerkennt, kann er den Glauben an seinen König an die Stelle des Glaubens an die eigene Kraft und Stärke treten lassen. Als der König ihm erklärt, der Glaube an ihn impliziere den Glauben an Christus, nimmt Arnljótr auch diesen neuen Glauben bereitwillig an:

¹⁵ Jón Hnefill Aðalsteinsson (Blót and þing. The Function of the Tenth Century goði. In: Temenos, Vol. 21, 1985, S. 23-38, S. 34)

¹⁶ Vgl. hierzu insbesondere die Ausführungen Gerd Wolfgang Webers (Irreligiosität und Heldenzeitalter. Zum Mythencharakter der altisländischen Literatur. In: Speculum Norroenum. Norse Studies in Memory of Gabriel Turville-Petre. Ed. by Ursula Dronke u. a. Odense: Odense University Press, 1981, S. 474-505).

¹⁷ Finnur Jónsson (Hrólfs saga kraka og Bjarkarímur. København: S. L. Møllers Bogtrykkeri, 1904, S. 96)

¹⁸ Guðni Jónsson (1942: 32)

Pá spurði konungr, hvárt Arnljótr væri kristinn maðr eða eigi. Hann segir þat frá átrúnaði sínum, at hann trýði á mátt sinn ok megin – "hefir mér sá átrúnaðr unnizk at gnógu hér til; en nú ætla ek heldr at trúa á þik, konungr." Konungr svarar: "ef þú vill á mik trúa, þá skaltu því trúa, er ek kenni þér; því skaltu trúa, at Jésús Krístr hefir skapat himin ok jörð ok menn alla, ok til hans skolu fara eptir dauða allir menn, þeir er góðir eru ok rétrúaðir." Arnljótr svarar: "heyrst hefi ek getit Hvítakrists, en ekki er mér kunnigt um athöfn hans eða hvar hann ræðr fyrir; nú vil ek trúa því ölli, er þú segir mér; vil ek fela á hendi þér alt mitt ráð." Síðan var Arnljótr skírðr; kendi konungr honum þat af trúnni, er honum þótti skyldast vera, ok skipaði honum í öndverða fylking ok fyrir merki sínu."¹⁹

Da fragte der König Arnljótr, ob er ein Christ sei oder nicht. Aber der sagte nur so viel von seinem Glauben, dass er an seine eigene Kraft und Stärke glaube – "und dieser Glaube hat mir bisher sehr gute Dienste erwiesen. Jetzt möchte ich eher an dich glauben, König." Der König erwiderte: "Wenn du an mich glauben willst, dann sollst du auch an das glauben, was ich dich lehre. Daran sollst du glauben, dass Jesus Christus Himmel und Erde erschaffen hat und alle Menschen, und dass nach dem Tode all die zu ihm kommen sollen, die gut sind und die den rechten Glauben haben." Arnljot erwiderte: "Ich habe vom weißen Christ erzählen hören, doch hat man mich noch nichts von seinen Taten gelehrt, noch davon, wo er herrscht. Nun will ich alles glauben, was du mir sagst. Ich gebe mein Schicksal ganz in deine Hand." So wurde Arnljot Christ, und der König lehrte ihm so viel vom Christenglauben, wie er für nötig erachtete. Er stellt ihn vorn in die Schlachtreihe und vor sein eigenes Banner..“

Der Glaube an sich selbst findet sich z. B. auch in der *Finnboga saga ins ramma* wieder, wie Gerd Wolfgang Weber (1986a²⁰: 313) treffend bemerkte:

Des Königs Frage nach seinem Glauben beantwortet der starke Finnbogi mit ek trúi á sialfan mik ... des Königs Aufforderung, das Christentum anzunehmen (ok takir síðan við trú, S. 40) beantwortet er so: „Ich verspreche Dir, wenn diese Botschaft (boskapr / evvaggelion) nach Norden kommt, werden ich und meine Hausleute sie als erste annehmen“

Dieses Versprechen soll er später tatsächlich einlösen.

Es darf im Hinblick auf die Christianisierung Islands auch nicht aus den Augen verloren werden, wer die Landnehmer waren, die wenige Generationen später dem Christentum übertreten sollten. Unsere ausführlichste Quelle hierzu ist die *Landnámabók*, deren älteste Fassung, die *Sturlubók* Sturla Þórðarsons, sich zwischen 1275 und 1280 datieren lässt, uns jedoch nur in einer Handschrift aus dem 17. Jh.²¹ überliefert ist. Die *Landnámabók*

¹⁹ Finnur Jónsson (1911: 394)

²⁰ Gerd Wolfgang Weber (Siðaskipti. Das religionsgeschichtliche Modell Snorri Sturlusons in Edda und Heimskringla. In: Sagnaskemmtun. Studies in Honour of Hermann Pálsson on his 65th birthday, 26th May 1986. Ed. by Rudolf Simek, Jónas Kristjánsson, Hans Bekker-Nielsen. Wien u. a.: Hermann Böhlhaus Nachf., 1986, S. 309-329. Zugleich: Philologica Germanica. Hg. von Helmut Birkhan, 8)

²¹ Weitere Versionen liegen uns in der *Hauksbók* des Haukr Erlendsson (gest. 1331) vor (Dat. zwischen 1306 und 1308), sowie in der *Melabók* (Dat. Beginn des 14. Jhs.), die in zwei Pergamentblättern des 15. Jhs. fragmentarisch erhalten ist, sowie in der *Þórðarbók* des Þórður Jónsson (gest. 1670) (Dat. 17. Jh.) sowie in der *Skarðársbók* des Björn Jónsson von Skarðsá (1574-1655) (Dat. vor 1636), der die *Sturlubók* und die *Hauksbók* als Quelle für diese kompilierte Version der *Landnámabók* benutzte. Mögliche ältere Versionen, wie man sie

verzeichnet ca. 400 Siedler, die sich zwischen 870 und 930, in der *landnámsöld*, auf Island niederließen, und gibt darüber hinaus biographische Angaben bis in das 11. Jh. Es darf davon ausgegangen werden, dass zum Ende der *landnámsöld* mehrere zehntausend Menschen²² auf Island gelebt haben mögen, von denen die *Landnámabók* lediglich die vornehmsten aufführt. Derart selektive Geschichtsschreibung ist nicht ungewöhnlich. So darf z. B. daran erinnert werden, dass Ingólfr Árnason als erster nordischer Siedler gilt, obwohl die *Landnámabók* beschreibt, dass der Schwede Garðarr Svararsson einen seiner Männer – Náttfari – auf Island zurück ließ. Möglicherweise wurde Náttfaris Herkunft als zu gering erachtet, sodass er keinen Eintrag als erster dauerhafter Siedler fand. Daneben muss festgestellt werden, dass es mehrere Gründe gegeben haben mag, die *Landnámabók* zu schreiben. Einerseits handelte es sich bei ihr sicherlich um eine nachträgliche Legitimierung von Landbesitzrechten. Die ersten Landnehmer konnten sich ihr Siedlungsland noch weitgehend autonom bestimmen und großzügig abstecken.²³ Doch gab es bereits früh Siedler mit relativ großem Grundbesitz neben solchen mit geringerem, wobei heute nicht mehr festzustellen ist, ob bei letzteren nicht vielleicht bereits ein Aufsiedlungsprozess eingesetzt hatte. Mit anhaltendem Siedlerstrom wurde die großzügige Besitzaufteilung rasch hinfällig, sodass davon ausgegangen werden kann, dass eine der Funktionen der *Landnámabók* darin bestand, die Besitzstände historisch zu legitimieren. Daneben jedoch galt es auch, sich als Norweger (im Exil) zu definieren. Die *Landnámabók* berichtet von einer Vielzahl von Siedlern, die über Irland nach Island kamen. Diesen war das Christentum nicht unbekannt. Viele der ersten Siedler waren bereits auf den Britischen Inseln mit dem Christentum in Kontakt gekommen, und viele hatten sich entweder taufen lassen oder aber – wenn sie sich den „Beistand“ beider „Parteien“ sichern wollten – der Primsignie unterzogen. Danach konnten sie ein Kreuz tragen oder einen Hammer, oder auch beides in Kombination. Hierfür gibt es zahlreiche Beispiele. So fand sich im 19. Jh. in der Nähe von Akureyri eine 6,7 cm hohe Götterfigur aus Bronze, die um das Jahr 1000 datiert wird und wahrscheinlich den Gott Þórr darstellt.²⁴

Ein weiteres Indiz für den gemischten Glauben der ersten Siedler findet sich in der *Landnámabók*, in der es vom Siedler Helgi inn magri heißt, er habe an Christus geglaubt, jedoch Þórr angerufen, wenn es auf Seereisen ging oder er sich in Schwierigkeiten befand (*Hann var mjök blandinn í trúnni; hann trúði á Krist, en þó hét hann á Þór til sæfara ok harðræða ok alls þess er honum þótti mesta varða.*²⁵ „Sein Glaube war sehr gemischt: er glaubte an Christus, aber rief Þórr an, wann immer er auf Reisen ging oder gefährliche Zeiten kamen.“). Auch er hatte zuvor mit den britischen Inseln in Kontakt gestanden – er war in Irland aufgezogen worden (*Hann var síðan fóstaraðr á Írlandi ... Helgi fæddisk upp á Írlandi*²⁶ „Er wurde zuvor auf Irland aufgezogen... Helgi wuchs auf Irland auf.“).

Andeutungen der *Landnámabók* entnehmen kann, sind verschollen. (Rudolf Simek & Hermann Pálsson: Lexikon der altnordischen Literatur. Stuttgart: Kröner Verlag, 1987)

²² Die Schätzungen schwanken zwischen 10.000 und 70.000. Preben Meulengracht Sørensen (Saga and Society. An Introduction to Old Norse Literature. Odense: Odense University Press, 1993, S. 8) sowie Gísli Sigurðsson (Gaelic Influence in Iceland. Historical and Literary Contacts. A Survey of Research. Reykjavík: Menningarsjóður, 1988. Zugleich: Studia Islandica 46, S. 28f.) gehen von 20.000 aus, was ein realistischer Wert sein dürfte. Die *Landnámabók* erwähnt nur ca. 1.000 Siedler. Ausgehend von 20.000 entspräche diese Zahl 5% der Siedler.

²³ Vgl. auch zu den folgenden Ausführungen Preben Meulengracht Sørensen (1993: 18ff.).

²⁴ Thór Magnússon (Isländische Kulturschätze. Aus archäologischer Sicht. Reykjavík: Iceland Review, 1987, S. 27) zeigt eine Bronzefigur, Höhe 6,7 cm, die im 18. Jh. bei Akureyri gefunden wurde und sich wahrscheinlich um 1000 datieren lässt. Diese Bronzefigur wird im isländischen Nationalmuseum aufbewahrt (Inventar-Nr. 10880).

²⁵ Jón Helgason (Hg.) (Fortællinger fra Landnámabók. Zugleich: Nordisk Filologi. Tekster ok Lærbøger til Universitetsbrug. Udgivet under ledelse af Jón Hlegason u. a. A. Tekster. 3. bind. Fortællinger fra Landnámabók, København u. a.: Ejnar Munksgaard u. a., 1963, S. 23)

²⁶ Jón Helgason (1963: 22)

Viele Einwohner Dublins wanderten – teilweise mitsamt ihrer angeheirateten irischen Familien – bereits vor Einführung des Christentums auf Island (im Jahr 999/1000) nach Island aus. Der Anteil der Siedler, die zuvor in Irland gelebt haben, brachte das Christentum wahrscheinlich bereits mit nach Island. So berichtet die *Landnámabók* (36) in Übereinstimmung mit den irischen Annalen von Auðr djúpuðga, der Frau Óláfr inn hvítis, Königs von Dublin, die das Christentum angeblich nach Island gebracht haben soll.

Beziehen wir diese Ausführungen mit in unsere Überlegungen ein. Beachten wir zusätzlich, dass die *Landnámabók*, obwohl sie nur die vornehmsten Siedler behandelt und die vornehmlich nordische Herkunft der Isländer dokumentieren möchte, doch oft auf Irland zu sprechen kommt und sogar irische Namen belegt. Auch irische Sklaven finden Erwähnung. Ungefähr 2% der in der *Landnámabók* aufgezeichneten Namen sind gälischen Ursprungs²⁷, weshalb voreilig darauf geschlossen werden könnte, dass von den Siedlern proportional entsprechend wenige Siedler irischen Ursprungs waren. Jedoch gibt uns die *Landnámabók* keinen repräsentativen Durchschnitt der Siedler, da sie sich auf unabhängige Siedler konzentriert. Gälen jedoch waren selten unabhängige Siedler, sondern meist entweder angeheiratete Frauen oder Diener und Sklaven. Allein die Sklaven machten jedoch bereits 20% der Gesellschaft aus.²⁸ Die *Landnámabók* erwähnt maximal 5% der ersten Siedler – die mächtigsten unter ihnen. Es darf erneut die Frage nach dem Sinn einer derart selektiven und dadurch verzerrten Darstellung gestellt werden. Eine Passage der *Þórðarþók* legt dar, dass ein Grund für das Schreiben der *Landnámabók* darin bestand, sich reinzuwaschen von dem Vorwurf, die Siedler Islands seien Nachfahren von Sklaven:

*þat er marga manna mál, at þat sé óskyldr fróðleikr at rita landnám. En vér þykjumsk heldr svara kunna útlendum mönnum, þá er þeir bregða oss því, at vér séim komnir af þrælum eða illmennum, ef vér vitum víst vórar kynferðir sannar, svá ok þeim mönnum, er vita vilja forn fræði eða rekja attartölur, at taka heldr at upphafi til en höggvast í mitt mál, enda eru svá allar vitrar þjóðir, at vita vilja upphaf sinna landsbyggða eða hvers<u> hvergi til heffjask eða kynslóðir.*²⁹

Viele Leute sagen, das Schreiben von der Landnahme sei unsinnige Lehre. Aber wir meinen, dass wir der Kritik von Fremden, wir wären Nachkommen von Sklaven oder Schurken, besser begegnen können, wenn wir die Wahrheit über unsere Vorfahren genau wissen. Und so ist es für jene Leute, die alte Überlieferungen und Genealogien studieren möchten, besser, am Anfang anzufangen als in der Mitte. Schließlich möchten alle gelehrten Völker von den Anfängen ihrer Gesellschaft und ihres Geschlechts wissen.

Es wundert also nicht, dass die *Landnámabók* nur vereinzelt gälische Namen nennt – zumal es für die herrschende nordische Schicht üblich war, ihren Sklaven nordische Namen zu geben³⁰ und sie wahrscheinlich auch dazu zu zwingen, die nordische Sprache zu sprechen. Tatsächlich haben Blutgruppenuntersuchungen der Isländer, deren Genpool als einzigartig konservativ gilt³¹, im Vergleich zu Norwegern und Iren ergeben, dass mindestens 14% und

²⁷ W. A. Craigie (Gaelic Words and Names in the Icelandic Sagas. In: Zeitschrift für Celtische Philologie, I., 1897, S. 439-454, S. 441)

²⁸ It. Gísli Sigurðsson (1988: 29): Jón Steffensen (Tölfreæðilegt mat á líffræðilegu gildi frásagna Landnámu af ætt og þjóðerni landnemanna. In: Saga 9, 1971, S. 21-39)

²⁹ zitiert nach Gísli Sigurðsson (1988: 30)

³⁰ W. A. Craigie (The Gaels in Iceland. In: Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland. 3. ser. VII, 1897, S. 247-264)

³¹ Kári Stefánsson, ein Neurologe und ehemaliger Professor der Harvard Medical School, gründete 1996 deCODE genetics (www.decode.com), eine Gesellschaft, die sich mit der Erforschung von Volkskrankheiten

maximal 40% der ersten Siedler gälischen Ursprungs gewesen sein dürften. Zusammenfassend kann also darauf hingewiesen werden, dass bereits der Glaube der frühesten Siedler Islands als gemischt bezeichnet werden darf, sodass der Prozess der Christianisierung auf Island sich schwerlich mit dem in Dänemark, Schweden oder Norwegen vergleichen lässt. Der Glaubenswechsel auf Island fand über einen sehr langen Zeitraum statt und gestaltete sich entsprechend inkonsequent und gemischt.

Auch nach der Christianisierung herrschte noch der Glaube an die Schutzgeister des Landes, die *landvættir*, ebenso an *draugar*, *afturgöngur*, *dísir*, *fylgjar*, *huldufólk* usw., die bis in die Gegenwart eine nicht zu unterschätzende Rolle im Volksglauben spielen.³² So beschreibt bereits die *Landnámabók* die *Úlfjótsslög* zu den *landvættir* folgendermaßen:

*Pat var upphaf inna heiðnu laga, at menn skyldu eigi hafa höfuðskip í haf, en ef þeir hefði, þá skyldi þeir af taka höfuð, áðr þeir kæmi í lands sýn, ok sigla eigi at landi með gapandi höfðum eða gínandi trjónum, svá at landvættir fælisk við.*³³

Das war der Anfang der heidnischen Gesetze, dass man keine Kopfschiffe im Meer haben sollte, aber wenn sie (diese) hätten, dann sollten sie den Kopf abnehmen bevor sie in Landsicht kämen, und nicht zum Land segeln mit gähnendem Kopf und aufgesperrem Rachen, sodass die *landvættir* verscheucht würden.

Die Schutzgeister Islands, von denen die *Ólafs saga Tryggvasonar* (33) der *Heimskringla* berichtet, zieren heute noch das Wappen der Republik Islands und die Rückseite zahlreicher Geldstücke.

Schließlich darf auch an den Volksglauben an Elfen und Trolle erinnert werden, dessen Tradition in jüngster Vergangenheit sogar zur Gründung einer Elfenschule³⁴ in Reykjavík führte.

Es darf die These gewagt werden, dass der Glaube der Isländer bereits früh vielgestaltig war, sich auch in vorchristlicher Zeit nicht ausschließlich an einem oder mehreren Göttern festmachte, sondern wahrscheinlich schon zur Landnahmezeit auch ein Glaube an zahlreiche übernatürliche Wesen war. Der anhaltende Siedlerstrom und die Auseinandersetzungen um Grundbesitz führten zu einem Wandel der Sozialstrukturen und des Wertesystems, markiert durch eine Stärkung des Glaubens an die eigene Kraft und Stärke (*trúa á mátt sinn ok megin*³⁵). Von diesem Hintergrund erscheint der Übergang zum Christentum weniger als Glaubensfrage, sondern als Entscheidung für den sozialen Frieden.

beschäftigt. Das isländische Volk ist aus mehrerlei Hinsicht für dieses Vorhaben von Interesse, sowohl aufgrund seines Genpools, als auch aufgrund der genealogischen Aufzeichnungen, auf die man zusätzlich zurückgreifen kann. Vgl. beispielsweise einen Artikel zur Forschung deCODEs in der Zeitschrift *Iceland Review* (Editor/Publisher: Haraldur J. Hamar. Editor: Jón Kaldal. Reykjavík: Iceland Review. 4/1999, S. 6 und S. 30-33).

³² Vgl. hierzu z. B.: Árni Björnsson (Íslenskt Vættatal. Reykjavík: Mál og menning, 1990).

³³ Guðni Jónsson (1942: 186)

³⁴ Álfaskólinn, Síðumúla 31, 108 Reykjavík, Tel.: +354 - 8944014, Fax: +354 - 5886055

³⁵ Régis Boyer (1997: 206) übersetzt mit „Fähigkeit zu Glück und Erfolg“ und kommt so zu einer religiösen Deutung dieser Umschreibung. Ich halte diese Übersetzung bzw. Interpretation jedoch für zweifelhaft. *Megin* wir im Sinn von „Kraft“ oder „Stärke“, insbesondere auch „übernatürliche Stärke“ verwendet (vgl. Hans Kuhn: Kurzes Wörterbuch. Zugleich: Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern. II. Hg. von Gustav Neckel. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1983, S. 138), meint aber weder Glück, noch Erfolg. Die Übertragung Régis Boyers erscheint recht frei. Ich schließe mich in dieser Arbeit der Übersetzung Gerd Wolfgang Webers (1981) an, der *trúa á mátt sinn ok megin* als „Glaube an die eigene Kraft/Stärke“ überträgt.

...

1.3. Wandlung Lokis

In diesem Kapitel wird der Frage nach der scheinbaren Wandlung Lokis von Freund zum Feind der Götter am Beispiel der *Haustlöng*³⁶ Þjóðólfr ór Hvínis nachgegangen.

Die *Haustlöng* Þjóðólfr ór Hvínis liegt uns in 20 Strophen in Dróttkvættform vor. Das Gedicht dürfte ursprünglich jedoch länger gewesen sein.

Die *Haustlöng* beschreibt zwei mythologische Szenen, die Þjóðólfr zufolge auf einem Schild dargestellt waren, den der Dichter von einem gewissen Þorleifr bekommen hatte. Bei diesem handelt es sich wahrscheinlich um Þorleifr enn spaki Hörðu-Kárason.

Þjóðólfr beschreibt Lokis Abenteuer mit dem Riesen Þjazi, der Iðunn geraubt hatte, sowie Þórrs Kampf mit dem Riesen Hrungnir, konzentriert sich dabei jedoch nicht auf eine dargestellte Szene, sondern auf die Gesamtmythe.

Die in diesem Gedicht verwendeten Kenningar für Loki sind zahlreicher als in irgendeinem anderen Gedicht. Dies lässt den Schluss zu, dass es sich zumindest im ersten Teil der *Haustlöng* bis zu Þórrs Kampf mit dem Riesen bei Loki um die eigentliche Hauptfigur handelt. Obwohl der Raub Iðunns die Götter in eine existenzgefährdende Situation stürzt – sie altern – wird die Mythe humorvoll, ja ironisch, erzählt:

10. *Urðu brattra barða
byggvendr at þat hryggvir,
þat vas Ið- með jötnum
-unnr nýkomin sunnan.
Gættusk allar áttir
Yngvifreys at þingi
(v? ru heldr) ok hárar
(hamljót regin) gamlar,³⁷*

Nicht wurden der steilen Ränder (Steilhänge) Bewohner (= Riesen) traurig darob, daß Ið- bei den Riesen –unnr soeben gekommen war von Süden her. Es ratschlagten beim Þing alle Verwandten Ingvifreys (= die Götter), grauhaarig – sie waren ziemlich unansehnlich, die Herrschergötter – und alt.³⁸

In entsprechend sarkastischem Licht gebrochen erscheint auch Loki. Hilflos hängt er mitsamt Stange am Riesen fest (7), wird fast zerrissen (8), bis er schließlich vor Schmerzen wahnsinnig (9) um Frieden bittet (8):

7. *Þá varð fastr við fóstura
farmr Sigvinjar arma,
sás öll regin eygja,*

³⁶ Der hier geführten Argumentation liegt als Primärquelle die *Haustlöng*-Ausgabe von Finnur Jónsson zugrunde (1929: 10-12).

³⁷ Finnur Jónsson (1929: 11)

³⁸ Die Übersetzung dieser und der folgenden Strophen wurde in Anlehnung an die Übersetzungen Hermann Engsters (Poesie einer Achsenzeit. Der Ursprung der Skaldik im gesellschaftlichen Systemwandel der Wikingerzeit. Frankfurt/Main, Bern, New York: Peter Lang, 1983), Edith Marolds (1983) und Richard Norths (1997a) vorgenommen.

*öndurgoðs, í böndum;
loddi rö við ramman
reimuð Jötunheima,
en holls vinar Hænis
hendr við stangar enda.³⁹*

Da blieb haften am Ziehvater der Ski-Gottheit (= Þjazi) die Last von Sigyns Armen (= Loki), in Banden, festhing die Stange am mächtigen Dämon der Riesenwelten (= Þjazi) und Hænirs vertrauten Freundes (= Loki) Hände am Stangenende.

8. *Fló með fróðgum tívi
fangsæll of veg langan
sveita nagr, svát slitna
sundr Ulfs faðir mundi.
Þá varð Þórs of rúni
(þumgr vas Loptr of sprunginn)
m? lunaut, hvat's mátti,
miðjungs friðar biðja.⁴⁰*

Es flog mit dem klugen Gott der (beutereiche) Vogel des Blutes (= der Adler), sodass in Stück zerfetzt würde der Vater des Wolfs (= Loki); da begann der besonders Vertraute Þórrs (= Loki) – fast zerrissen war da der schwere Loptr (= Loki) – den Gesprächsgenossen der Riesen (= den Riesen), wie er nur konnte, um Frieden zu bitten.

9. *Sér bað sagna hræri,
sorgæran mey færa,
þás ellilyf ása,
áttrunnr Hymis, kunni;
Brunnakrs of kom bekkjar
Brísings-goða dísi
girðipjófr í garða
grjót-Niðaðar síðan.⁴¹*

Es forderte vom vor Schmerzen wahnsinnigen Beweger der Geschichten (= Loki) der Nachfahre Hymirs (= Þjazi), ihm die Dísi der Götter des Baches des Quellen-Ackers (= Göttin, die sich auf die Kunst der Asenverjüngung versteht, = Iðunn⁴²) zu bringen – den Dieb des Brísings (= Loki) ins Gehöft des Stein-Niðuðrs (= Þjazi) sodann.

Lokis zweischneidige Rolle spiegelt sich in den Kenningar wider, wobei eine Tendenz vom Freund der Götter hin zu einer Akzentuierung als deren Adversario deutlich wird. So wird Loki vorgestellt als *Hænis vinr*⁴³ „Hænirs Freund“ (3) und *hrafn-ásar vinr* „Rabenasen(=Óðinn)-Freund“ (4). Doch bereits in der fünften Strophe trübt sich das den Asen wohlgesinnte Bild Lokis. Es wird auf seine verwandtschaftliche Verbindung mit dem Riesen

³⁹ Finnur Jónsson (1929: 10)

⁴⁰ Finnur Jónsson (1929: 10)

⁴¹ Finnur Jónsson (1929: 10f.)

⁴² Hier sind verschiedene Lesungen möglich, doch wird meist davon ausgegangen, dass hier Iðunn gemeint ist, vgl. Hermann Engster (1983: 353) sowie Edith Marold (1983: 202).

⁴³ Diese Kenning und die im Folgenden aufgeführten Kenningar sind alle der Edition Finnur Jónssons (1929) entnommen.

Fárbauti hingewiesen – *Fárbauta mögr* „Fárbautis Sohn“ (5). Im Folgenden verdunkelt sich die Akzentuierung Lokis. Die verwendeten Kenningar klingen an die *ragnarök* an: *bagðvíss ósvífrandi ása* „(hurtigkluger) unnachgiebiger Gegner der Asen“ (5)⁴⁴, *arma farmr Sigvinjar* „Last der Arme Sigyns“ (7), was nicht nur in der Bedeutung ihres Geliebten auffassbar ist, sondern die bekannteste Mythe um Loki und Sigyn vor Augen führt, wie sie Snorri in der *Gylfaginning* (50) (vgl. auch Prosarahmen der *Lokasenna*) beschreibt. Snorri verbindet die Mythe um Lokis Fesselung mit der Ermordung Baldrs und den *ragnarök*. Er erzählt, Loki habe sich nach dem Tod des Gottes Baldr in den Wäldern versteckt, in einem Haus mit vier Türen, die ihm ermöglichten, alle Richtungen im Auge zu behalten. Dennoch gelingt es Þórr, Loki in Lachsgestalt zu fangen und so wird Loki wegen seiner Schuld am Tode des Gottes Baldr in einer Felshöhle gefesselt. Strophe 11 der *Haustlöng* lässt des Weiteren ebenfalls die Deutung zu, Loki sei auch innerhalb der von Þjóðólfr dargestellten Mythe gebunden worden (ob materiell oder durch einen Zauberspruch erscheint dabei zweitrangig):

11. *unz „hrynsæva hræva
hund öl-Gefnar fundu
leiðipir ok læva
lund öl-Gefnar⁴⁵ bundu.
„Þú skalt véltr, nema vélum,“
- vreiðr mælti svá - leiðir
mun stærandi mæra
mey aptr, Loki, hapta.“⁴⁶*

Bis sie den Hund der brausenden See der Leichen der Bier-Gefn (= Räuber der Iðunn, = Þjazi) fanden und den verbrecherischen Führer der Frau (= Loki) banden; „Du wirst umgebracht, wenn du nicht listig“, sprach so der Zornige / zornig, „führst die freudenherrliche Maid zurück zu den herrlichen Götter, Loki.“

Lokis enge Beziehung zu den Riesen wird nicht nur durch den Verweis auf seinen riesischen Vater veranschaulicht, sondern auch anhand von Kenningar, die sich mit leichten Änderungen mal auf Loki, mal auf Þjazi beziehen. So wird Loki als *djúphugaðr herfangs hirði-Týr* (6) „der tiefsinnige Hüte-Týr der Kriegsbeute“ vorgestellt, eine Beschreibung, die sich in der Kenning *ár Gefnar byrgi-Týr bjarga* „der die Ernte-Gefn einschließende Týr der Berge“ (2) für Þjazi widerspiegelt.⁴⁷ Auch Lokis Vaterschaft in Bezug auf den Fenriswolf reflektiert Kenningar für Þjazi. So wird Loki *Ulfs faðir* „Vater des Wolfs“ (8) genannt, was an die auf Þjazi angewendeten Kenningar *snótar ulfr* „Wolf der Frau“ (2) und *fjallgylðir* „Wolf des Gebirges“ (4) anklängt. Loki wird so mit dem Geschlecht der Riesen in Verbindung gesetzt. Die Loki-Kenning *Fárbauta mögr* „Sohn Fárbautis“ (5) veranschaulicht diese Verbindung nicht nur, sondern stellt Loki und seine missliche Lage in diesem Lied auch in einem ironischen Licht dar. Oberflächlich betrachtet erscheint Loki fast hilflos, wie er vor Schmerzen wahnsinnig an der Stange hängt, die sich am Riesen verfangen hat. Die Darstellung ist sarkastisch und eines Asen unwürdig – ebenso Lokis Bitte um Frieden in Strophe 8. In die humoristischen Anklänge mischen sich jedoch stets auch bedrohliche Elemente – so in Strophe 10 (s. o.): *Gættusk allar áttir / Yngvifreys at þingi / (vöru heldr) ok*

⁴⁴ Finnur Jónsson verbindet diese Kenning jedoch mit Þjazi (1931: 449).

⁴⁵ Herrmann Engster (1983: 354) gibt an dieser Stelle *lundallgegnir*.

⁴⁶ Finnur Jónsson (1929: 11)

⁴⁷ wird Loki in dem Moment genannt, in dem er nach dem Riesen schlägt, was sich als törichte Tat entpuppt, sodass hier eine gewisse Ironie zum Ausdruck kommt.

*hárar / (hamljót regin) gamlar*⁴⁸, „Es ratschlagten beim Þing alle Verwandten Ingvífreys, grauhaarig – sie waren ziemlich unansehnlich, die Herrergötter – und alt“. Bereits die oben dargestellte Bindung Lokis an das Geschlecht der Riesen – auch die Kenning *barn öglis* „Kind des Habichts“ (12) mag entsprechend gedeutet werden -, der Verweis auf Beziehungen, die ihn assoziativ in Zusammenhang mit den *ragnarök* bringen – so auf Sigyn oder auf den Fenriswolf – unterlegen das oberflächlich ironisch erscheinende Gedicht mit einem bedrohlichen Unterton. Der Zuhörer mag sich fragen, wohin Lokis Taten führen, doch liegt die Antwort dazu innerhalb der *Haustlög* auf der Hand. Lokis Bild, obwohl humorvoll gezeichnet, ist sowohl das des Freundes, als zusehends auch das des Widersachers: *Brísings girðipjófr* „Dieb des Brísings“ (9), *öl-Gefnar leiðipir læva* „der verbrecherische Führer der Frau“ (11).

Folgende Tabelle gibt einen Überblick über die in der *Haustlög* für Loki verwendeten Kenningar:

In der <i>Haustlög</i> verwendete Kenningar für Loki		
Strophe	Kenning	Übersetzung
3	<i>Hænis vinr</i>	Hœnirs Freund
4	<i>hrafn-ásar vinr</i>	Rabenasen-Freund (= Freund von Óðinn)
5	<i>Fárbauta mögr</i>	Fárbautis Junge
5	<i>ása bragðvís ósvífrandi</i>	der (hurtigkluge) unnachgiebige Gegner der Asen ⁴⁹
6	<i>herfangs djúphugaðr hirði-Týr</i>	der tief sinnige Hirte-Týr der Kriegsbeute
7	<i>Sigvinjar arma farmr</i>	die Last von Sigyns Armen
7	<i>Hænis hollr vinr</i>	Hœnirs vertrauter Freund
8	<i>Ulfs faðir</i>	Vater des Wolfs
9	<i>sorgærr sagna hrærir</i>	vor Schmerz wahnsinniger Bewegter der Geschichten
9	<i>Brísings girðipjófr</i>	Dieb des Brísings
11	<i>læva leiðipir</i>	verbrecherischer Führer der Frau?
11	<i>öl-Gefnar hræva hrunsæva hundr</i>	Hund der brausenden See der Leichen der Bier-Gefn ⁵⁰
12	<i>Hænis hugreynandi</i>	Hœnirs Sinnerprober ⁵¹
12	<i>öglis barn</i>	Habichtskind

Loki als *sagna hrærir* „Bewegter der Geschichte/n“ (9) – eine Kenning, die parallel zu den *sagna segjandi* „Erzählern der Geschichten“ (2) gesehen werden kann – verhilft der Geschichte nicht nur zur Entfaltung, sondern auch zum Fortschritt, der, wie die *Haustlög* veranschaulicht, stets einen weiteren Schritt gen *ragnarök* bedeutet. Dass die Kenningar Loki dabei stets in die Nähe der Riesen rücken, ist ein weiterer Hinweis auf den bedrohlichen Unterton des Gedichts. Zwei der Kenningar können sowohl Loki als auch Þjazi meinen,

⁴⁸ Finnur Jónsson (1929: 11)

⁴⁹ Hiermit könnte auch Þjazi gemeint sein.

⁵⁰ Hiermit könnte auch Þjazi gemeint sein.

⁵¹ Das Wort *hugr* weist verschiedene Bedeutungen auf, die sich am besten unter den Bezeichnungen „Sinn“ oder auch „Seele“ zusammenfassen lassen: „Menschsein, Gedanke, Wunsch, Verlangen“ (Catharina Raudvere: „...mara trað hann“: maragestaltens förutsättningar i nordisk förkristna sjálfstællningar. In: G. Steinsland, G. Drobin, Pentikäinen und Meulengrath Sørensen (Hg.): Nordisk hedendom. Odense: Odense University Press, 1991, S. 87-102, S. 102). In der *Völuspá* (18) scheint im Sinne von „Seele“ verwendet worden zu sein – vgl. Ursula Dronke (1997: 123f.).

wobei die Kenningar, die für den Riesen verwendet werden, generell keine positiven Assoziationen wecken:

In der <i>Haustlög</i> verwendete Kenningar für Riesen / Þjazi		
Strophe	Kenning	Übersetzung
2	<i>snótar ulfr</i>	Wolf der Frau
2	<i>ár Gefnar bjarga byrgi-Týr</i>	der die Ernte-Gefn einschließende (=gefangen nehmende) Berge-Týr
4	<i>fjallagylðir</i>	Bergwolf
4	<i>vagna vígfrekr Vingrögnir</i>	kampfgieriger Ving-Rögnir
5	<i>ása bragðvíss ósvífrandi</i>	(hurtigkluger) unnachgiebiger Gegner der Asen ⁵²
6	<i>Marnar svangrfaðir</i>	hungriger Vater von Mörn
7	<i>öndurgoðs fóstri</i>	Ziehvater der Ski-Gottheit
7	<i>Jötunheima rammr reimuðr</i>	mächtiger Dämon der Riesenwelt
8	<i>sveitafangsæll nagr</i>	beutereicher Vogel des Blutes
8	<i>miðjungs mölunautr</i>	Gesprächsgenosse der Riesen
9	<i>Hymis átrunnr</i>	Nachfahre Hymirs
9	<i>grjót-Níðaðr</i>	Stein-Níðuðr
10	<i>brattra barða byggvendr</i>	der steilen Ränder (Steilhänge) Bewohner
11	<i>öl-Gefnar hræva hrunsæva hundr</i>	Hund der brausenden See der Leichen der Bier-Gefn ⁵³
12	<i>Marnar faðir</i>	Vater der Mörn
12	<i>fjaðrar leikblaðs lómhugaðr reginn</i>	der schelmische ⁵⁴ Reginn (= Gott) des Spielblatts der Feder
13	<i>Greipar biðils sunr</i>	Sohn des Freierr der Greip
14	<i>Grjóttúna haugs hellis bior</i>	Eber der Höhle des Hügels
16	<i>manna solginn dolgr</i>	gieriger Feind der Menschen
17	<i>bjarga gætir</i>	Bewacher der Berge
17	<i>hraundrengr</i>	Lavajunge
18	<i>ólágra gjalfra fjalfrs bolmr</i>	Bär des Verstecks des nicht leisen Meeres
19	<i>Vingnis herju heimþinguðr</i>	Besucher der Heergefährtin Vingnirs

Anhand der *Haustlög* lässt sich in Bezug auf Loki feststellen, dass er bereits zur Zeit Þjóðólfrs mit Riesen assoziiert wurde. Auch seine Rolle als Gegner der Götter in den *ragnarök* lässt sich hier bereits fassen, sodass die *Haustlög* ein weiterer Beleg dafür ist, dass Lokis Rolle in christlicher Zeit nicht grundlegend umgedeutet wurde. Er muss zuvor bereits nicht nur als Freund, sondern auch als Gegner der Götter bekannt gewesen sein. Interessant ist jedoch, dass in diesem Gedicht Kenningar vorliegen, die für beide Akzentuierungen sprechen, mehr noch, dass sich die Akzentuierung von Strophe

⁵² Hiermit könnte auch Loki gemeint sein.

⁵³ Hiermit könnte auch Loki gemeint sein.

⁵⁴ Auch „boshaft“ o. ä. wäre eine mögliche Übersetzung.

und Strophe weiter verschiebt, angefangen mit einem pro-asischen Loki und endend mit einem Adversario der Götter. Doch ist es wirklich Loki, der sich wandelt? Auf den ersten Blick mag das so erscheinen, doch werden im Folgenden Argumente dafür angeführt, dass Loki sich nicht zum Feind der Götter wandelt, sondern dass sich lediglich die Einstellung der Götter gegenüber Loki wandelt und ihn zum Ende ihrer Geschichte als Feind erscheinen lässt.

2. Intramythologische Funktion Lokis

Wie die vorangegangene Diskussion gezeigt hat, greift die Interpretation Lokis als „Freund“ oder „Feind“ der Götter zu kurz. Loki hat keinen Nutzen davon, den Göttern erst auf Kosten der Riesen zu helfen, ihren Status zu verbessern – sei es mittels einer Burg oder ihrer Attribute – nur um später „die Maske fallen zu lassen“ und den riesischen „Dämon“ loszulassen, der sich die ganze Zeit schon insgeheim in ihm verbarg. Auf den ersten Blick mag die Darstellung Lokis eine derartige Interpretation unterstützen, doch greift sie zu kurz, wie anhand der *Haustlǫng* gezeigt werden konnte. Die *Haustlǫng* gibt ein von Strophe zu Strophe gewandeltes Bild Lokis. Seine Nennung als „Freund“ (Strophe 3, 4) konzentriert sich auf den Beginn des Liedes und wird später (Strophe 7) nur noch einmal eingestreut. Daneben manifestieren sich zusehends Kenningar, die Assoziationen mit den Riesen und *ragnarök* wecken. Insgesamt scheint sich am Beispiel der *Haustlǫng* komprimiert der Werdegang Lokis ablesen zu lassen, allerdings ist dies nicht der eines wankelmütigen Asen oder Riesen, der erst spät seiner ganzen Bosheit nachgibt, sondern der eines Bewegers. **Loki ist der antreibende Faktor – *sagna hrærir* - der Beweger der Geschichten.**

Schließlich darf auch Lokis Rolle beim Tod Baldrs nicht übersehen werden. Der hier geführten Argumentation zufolge handelt es sich dabei nicht um Mord, sondern um ein Opfer, ein Senden in die Zeit nach den *ragnarök*. Snorri zufolge wird Baldr nach den *ragnarök* zurückkehren. Es wurde in der vorangegangenen Diskussion auch gezeigt, dass dem Motiv von der Rückkehr Baldrs, wie es in der *Snorra-Edda* vorliegt, wahrscheinlich christliche Einflüsse zugrunde liegen. Als älter darf die Version gewertet werden, in der die Söhne von Óðinn und Þórr die Welt nach den *ragnarök* bewohnen werden. Lokis Rolle gewinnt insbesondere unter Einfluss des Christentums an Bedeutung, was in der folgenden Argumentation zur extramythologischen Entwicklung Lokis vertieft werden soll. **Vor diesem Richtungswechsel in christlicher Zeit ließe sich Loki als „neutraler“ antreibender Faktor werten, eine Figur, die dafür Sorge trägt, dass sich die Geschichte der Götter entwickeln kann und nicht stagniert.** Die Geschichte der Götter entwickelt sich dabei vergleichbar einer jeden Kultur, die aufsteht, ihre Blütezeit erreicht und wieder untergeht. Auch die Götter – ihrem goldenen Zeitalter entrissen – streben nach Wachstum und Etablierung. Am Anfang ihrer Geschichte erscheint Loki daher nutzenbringend, wie ein „Freund“. All seine Taten führen zu einem Fortschritt, zu einer Burg, zu den göttlichen Attributen. Als Mjöllnir abhanden kommt, agiert Loki auf der Seite der Götter gegen die Riesen.

Sobald die Götter jedoch den Höhepunkt ihrer Entwicklung erreicht haben und jeder weitere Schritt keinen Fortschritt mehr bringt, sondern nur noch einen Schritt gen *ragnarök* darstellt, wandelt sich das Bild Lokis. Er erscheint weniger als Freund der Götter, sondern zusehends als Gefahrenpotenzial und Feind. Es ist auffällig, dass an dieser Stelle auch die Beziehung Lokis zu den Riesen polar zu seiner Beziehung zu den Göttern kippt. Erscheint er anfangs als Freund der Götter und Feind der Riesen, tritt er am Ende als Feind der Götter und Freund der Riesen auf. Doch bezeugt gerade der Baldr-Mythos, dass eine Interpretation Lokis als „Feind“ oder „Adversario“ der Götter zu kurz greift. Lokis Intention, seine Richtung bleibt

stets gleich. Er strebt nach vorne, nach Veränderung, nach Entwicklung, ganz unabhängig davon, wem er dabei schadet oder nützt. Er treibt die Geschichte der Götter an, sowohl in Richtung ihres Höhepunkts, als auch darüber hinaus. Erst als die Götter merken, dass ihr Lebenszyklus sich dem Ende zuneigt, erkennen sie in Loki ihren Feind und versuchen alles, um ihn davon abzuhalten, weiter auf die *ragnarök* zuzusteuern. Doch sie können den Lauf der Geschichte nicht aufhalten, auch nicht durch die Ausgrenzung und Fesselung Lokis. Am Ende wird er frei, so wie Fenrir, und wird sein Schicksal und das der Götter erfüllen, indem er sie ihrem Ende zuführt, das zugleich den Beginn eines neuen Zeitalters symbolisiert, das nach christlicher Deutung nicht mehr nur einen Generationswechsel darstellt, nach dem die Welt kaum verändert weiterläuft, sondern ein neues goldenes Zeitalter einläutet.

Loki ist demnach weder als Freund noch als Feind der Götter zu werten. Seine Funktion ist freilich nicht die des Wohltäters, aber ebenso wenig die des Zerstörers, des Mörders oder des Feindes der Götter oder Riesen. Seine Funktion steht unter keiner Flagge, denn Loki, der *miðjungr*, gehört keiner der Parteien ausschließlich an. Seine Funktion ist der *sagna hrærir*, der antreibenden Faktor, ohne den die Entwicklung der Göttergeschichte nicht möglich wäre.

...

2.1. *Jörmungandr*

Der Mythos vom Fischzug Þórrs findet sich in der *Hymiskviða* und der *Gylfaginning* wieder, daneben auf einigen Bildsteinen. Auch die *Húsdrápa* Úlfr Uggasons und die *Ragnarsdrápa* Bragi enn gamli spielen auf den Fischzug Þórrs an. Wie wollen uns im Folgenden auf die *Hymiskviða* konzentrieren.

Die Datierung der *Hymiskviða* ist schwer vorzunehmen. Theorien dazu reichen vom 10. Jh.⁵⁵ über das 11. Jh.⁵⁶ bis zum 12./13. Jh.⁵⁷ Dementsprechend schwer fällt eine Interpretation des Liedes. So belegt Otto Gschwantler (1968: 146), dass das Fischen der Midgardschlange von christlichen Predigern als Allegorie zu Christus' Fischen des Leviathans herangezogen wurde – wie auch der an den Mastbaum seines Schiffes gefesselte Odysseus von Clemens von Alexandrien als Allegorie des an das Kreuz geschlagenen Christus' verwendet wurde. Als Beleg seiner These führt er die *Niðrstigningar saga*⁵⁸ an, eine Übersetzung des zweiten Teils des apokryphen Nicodemus-Evangeliums (*Descensus ad inferno*) mit Interpolation aus Hiob 41 und der Offenbarung des Johannes 19.

Kabell (1976⁵⁹: 155) stellt hingegen die These auf, in der *Hymiskviða* lägen jüdische Einflüsse vor, die Skandinavien durch die Expansion der jüdischen Kultur in Spanien sowie in England ab dem 8. Jh. erreicht hätten. Kabell (1976: 125) zufolge stelle die „konkrete Hymir-Geschichte“ nur eine „nebensächliche Einkleidung“ dar, womit er den mythologischen Wert des Liedes entschieden herabsetzt.

Dieser These widersprechen jedoch Anspielungen auf die Mythe um Þórrs Fischzug bei den Skalden, z. B. in Bragis *Ragnarsdrápa* oder in Úlfr Uggasons *Húsdrápa*, in der Þórr die Schlange sogar tötet. Auch einige wikingerzeitliche Bildsteine stellen den entscheidenden Moment dar, als die Midgardschlange an Þórrs Haken hängt, z. B. der Bildstein von Altuna, Schweden, auf dem sich Þórr in einem Boot erkennen lässt. Einen Fuß hat er durch die Planken ins Meer getreten. In der einen Hand hält er seinen Hammer, in der anderen den Ochsenkopf, mit dem er die Midgardschlange ködert. Das Motiv des durch die Planken getretenen Fußes greift die *Hymiskviða* nicht auf, jedoch Snorri in seiner Version der Mythe.

Auch der Stein von Gosforth (Cumbria) zeigt diese Mythe. Es lassen sich zwei Figuren in einem Boot erkennen. Bei der linken dürfte es sich um Þórr handeln, bei der rechten wahrscheinlich um Hymir, der Þórr Snorri zufolge auf der Bootsfahrt begleitet. In einer Hand hält Þórr den Köder mit dem Ochsenkopf. Unter dem Boot schwimmen große Fische.

Der älteste bildliche Beleg dieser Mythe findet sich auf dem gotländischen Bildstein von Ardre VIII (8. Jh.), auf dem sich in der linken unteren Hälfte ein Boot mit zwei Personen erkennen lässt, von denen links ein Gebilde ausgeht, das als Angelschnur mit Ochsenkopf gedeutet werden mag.

Die *Hymiskviða* scheint mehrere Mythen harmonisch miteinander zu verbinden. Welche dieser Mythen jedoch im Mittelpunkt steht bzw. ob eine derartige Fokussierung überhaupt vorliegt oder ob es sich sogar um eine Mythenkombination handelt, die als Ganzes zu betrachten ist, bleibt ungeklärt.

Margaret Clunies Ross (1989: 23) interpretiert das Angeln als Ausdruck des Kampfes zwischen Göttern und Chaosmächten, stellvertretend für das Ringen des Menschen um Kontrolle über Chaos und Ordnung.

⁵⁵ Jónas Kristjánsson (1988: 39)

⁵⁶ Guðni Jónsson (1954: IV, 24)

⁵⁷ Rudolf Simek & Hermann Pálsson (1987: 185)

⁵⁸ Von Gary L. Aho (Niðrstigningarsaga: An Old Norse Version of Christ's Harrowing of Hell. In: Scandinavian Studies, Vol. 41, Number 1, February 1969, S. 150-159, S. 155) in das 12. Jh. datiert.

⁵⁹ Aage Kabell (Der Fischfang Þórs. In: Arkiv för nordisk filologi. 91, 1976, S. 123-129)

Preben Meulengracht Sørensen (1986⁶⁰: 272) untersucht kosmische Bezüge der Mythe, unter besonderer Berücksichtigung des Motivs des Angelns der Midgardschlange. Er interpretiert den Kampf zwischen Þórr und der Midgardschlange als Vertreter des Kosmos' und des Chaos' als eine Demonstration der kosmischen Balance und interpretiert das Abschneiden der Angelschnur als Scheitern Þórrs (1986: 270f.).

In der Tat erfolgen in der *Hymiskviða* angesichts des Auftauchens der Midgardschlange zahlreiche Verweise auf die *ragnarök*. Bereits die Nennung der Verwandtschaft zwischen Midgardschlange und Fenriswolf in Strophe 23 (*úlfis hnitbróður*) beinhaltet einen bedrohlichen Aspekt. Dass dieser gen *ragnarök* deutet, wird spätestens in der darauf folgenden Strophe deutlich, die an die Schilderung der *ragnarök* in der *Völuspá* anspielt:

Hymiskviða

24. *Hreingálcu*⁶¹ *hlumðo*, Felsen krachten,
enn hölcu þuto, Klüfte heulten,
fór in forna es fuhr die alte
fold öll saman. Erde ächzend zusammen.
Søcpiz síðan Dann senkte sich
sá físcr í mar.⁶² dieser Fisch ins Meer.

Völuspá

57. *Sól tért sortna*, Schwarz wird die Sonne,
sígr fold í mar...⁶³ die Erde sinkt ins Meer...

Der Zuhörer muss sich angesichts dieser Verweise fragen, welche Auswirkungen es hätte, würde Þórr die Schlange töten. Möglicherweise hätte Þórr keinen Gegner in den *ragnarök*; vielleicht würden die *ragnarök* durch diese Tat auch früher anbrechen.

Doch bleibt anzumerken, dass die Midgardschlange gemäß Úlfr Uggasons *Húsdrápa* sogar getötet wird, ohne dass es einen Anklang an die *ragnarök* gäbe:

Víðgymnir laust Vímrar
vaðs af frönum naðri
hlusta grunn við hrönnum.
Hlaut innan svá minnum.⁶⁴

Er ist folgendermaßen zu deuten: Víðgymnir Vímrar vaðs laust hlusta grunn af frönum naðri við hrönnum. Hlaut innan svá minnum. „Der Víðgymnir der Gurt des Vímur (-> Thor) schlug den Grund des Gehörs (-> Kopf) von der glänzenden Schlange in die Wogen. Es (das Haus) erhielt auf der Innenseite auch die (alten) Sagen(darstellungen).“⁶⁵

⁶⁰ Preben Meulengracht Sørensen (Thor's Fishing Expedition. In: Words and Objects - Towards a Dialogue between Archaeology and History of Religion. Hg. von Gro Steinsland. Oslo: 1986, S. 257-275)

⁶¹ Hraungálcu

⁶² Gustav Neckel (1983: 92)

⁶³ Gustav Neckel (1983: 13)

⁶⁴ Finnur Jónsson (1929: 29f.)

⁶⁵ Edith Marold (2000: 292)

Möglicherweise impliziert auch die *Hymiskviða* den Tod der Midgardschlange⁶⁶, doch wird der Ausgang des Kampfes ausdrücklich offen gelassen, sodass Zweifel bestehen, ob die Mythe den Tod der Midgardschlange vorsah, oder nicht. Wie Edith Marold (2000: 294) richtig bemerkt, handelt es sich bei dieser Mythe um ein sehr beliebtes Motiv, sodass nicht davon ausgegangen werden kann, dass sie das Scheitern Þórrs thematisiert. Es stellt sich jedoch durchaus die Frage, ob das Weiterleben der Midgardschlange überhaupt als Scheitern Þórrs aufzufassen ist.

Völuspá (50), *Ragnarsdrápa* (16), *Gylfaginning* (34) und *Skáldskaparmál* (23) nennen die Midgardschlange *Jörmungandr*, z. B.:

Völuspá

50. *Hrymr ecr austan,* Hrymr kommt aus Osten,
hefiz lind fyrir, mit dem Schild vor sich,
snýsz iormungandr Jörmungandr windet sich,
*í iotunmóði;...*⁶⁷ in Riesenzorn.

Rudolf Simek (1987: 217) übersetzt *Jörmungandr* mit „gewaltiges Ungeheuer“, verweist jedoch auch auf verwandte Bildungen wie den Odinsnamen *Jörmunr*, die Bezeichnung *jörmungrundr* für Erde und den Personennamen *Jörmunrek(k)r* sowie das altsächs. *Irminsûl* „Weltsäule“. *Gandr* übersetzt er mit „Zauberei, Zauberstab“, verweist jedoch zugleich auf die parallele Bedeutung „Ungeheuer“, wie in *Vánargandr*.

Vánargandr ist nur in den *Skáldskaparmál* (23) belegt, in denen *Vánargandr* Fenrir gleichgesetzt wird:

*Hvernig skal kenna Loka? Svá, at kalla hann ... föður Vánargands, þat er Fenrisúlfr, ok Jörmungands, þat er Miðgarðsormr...*⁶⁸

Wie soll man Loki nennen? So, dass man ihn nennt ... Vater Vánargands, das ist der Fenriswolf, und Jörmungands, das ist die Midgardschlange...

Einen Anklang an die Bedeutung „Ungeheuer“ lässt sich aus dieser Stelle, die *Vánargandr* parallel zu *Jörmungandr* verwendet, m. E. nicht herauslesen.

Ein Verständnis von *gandr* ist das des Stocks/Stabs, dem auch phallische Bedeutung zukommen kann. In der *Bósa saga* (11) findet sich *göndull* in der Bedeutung „Penis“ wieder. Die Bezeichnung *gandreid* „Gandr-Ritt“ kann hier ebenfalls mit einem sexuellen Unterton gelesen werden. Jenny Jochens (1996⁶⁹: 260) interpretiert *vitti hon ganda* in der *Völuspá* folglich in der Bedeutung „den Penis durch Magie beeinflussen“, verweist jedoch gleichzeitig auf andere Interpretationsmöglichkeiten.

In diesem Zusammenhang sei erneut auf Adam von Bremens Beschreibung des Opferfestes zu Uppsala verwiesen, in dem er nicht nur vom großen Glied einer Statue berichtet, die er dem Gott Fricco zuordnet, sondern auch von unehrbaren Liedern, die anlässlich des Festes gesungen werden:

⁶⁶ Von See u. a. (1997 329) gehen davon aus, dass auch die *Hymiskviða* den Tod der Midgardschlange thematisiere: „...ist davon auszugehen, daß die Schlange nach der Vorstellung der Hym. den gewaltigen Schlag (23⁵⁻⁸) nicht überlebt.“

⁶⁷ Gustav Neckel (1983: 11)

⁶⁸ Guðni Jónsson (1954: III, 126f.)

⁶⁹ Jenny Jochens (Old Norse images of women. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996)

*Tertius est Fricco, pacem voluptatemque largiens mortalibus'. Cuius etiam simulacrum fingunt cum ingenti priapo. ... Colunt et deos ex hominibus factos, quos pro ingentibus factis immortalitate donant, sicut in Vita sancti Anscarii leguntur Hericum regem fecisse.*⁷⁰

Der dritte ist Fricco; er spendet den Sterblichen Frieden und Lust. Sein Bild stellen sie auch mit einem ungeheuren männlichen Glied versehen dar. ... Übrigens sind die Lieder, die bei der Vollziehung eines solchen Opfers gesungen zu werden pflegen, vielerlei und unehrbar, und darum besser zu verschweigen.⁷¹

In der *Eyrbyggja saga* (16) könnte ein vergleichbarer „Ritt“ beschrieben sein, der dort Züge einer Besessenheit durch einen Succubus trägt:

*Gunnlaugr kom eigi heim um kveldit, ok var um rætt, at hans skyldi leita fara, en eigi varð af. Um nóttina, er Þorbjörn sá út, fann hann Gunnlaug son sinn fyrir dyrum; lá hann þar ok var vitlauss. Þá var hann borinn inn ok dregin af honum klæði; hann var allr blóðrísar um herðarnar, en hlaupit holdit af beinunum; lá hann dlan vetrinn í sárum, ok var margrætt um hans vanheilsu; flutti þat Oddtr Kötluson, at Geirriðr mun hafa riðit honum, segir, at þau hefði skilit í stuttleikum um kveldit; ok þat hugðu flestir menn at svá væri.*⁷²

Gunnlaug kam nicht nach Hause zurück an diesem Abend, und es war die Rede davon, dass man ihn suchen müsse, doch das geschah nicht. In der Nacht, als Thorbjörn einmal hinaussah, fand er Gunnlaug, seinen Sohn, vor der Tür. Er lag da und war ohne Bewußtsein. Da trug man ihn herein und zog ihm die Kleider aus. An den Schultern war er voller blutiger Striemen, und das Fleisch war von den Knochen gerissen. Den ganzen Winter über lag er an seinen Wunden darnieder, und es wurde viel gesprochen über seine Verletzungen. Odd, Katlas Sohn, verbreitete das Gerücht, daß Geirrid ihn wohl geritten haben werde, und er sagt, die beiden seien am Abend im Streit auseinandergeschieden. Und die meisten Leute glaubten, dass es so wäre.⁷³

Ursula Dronke (1997: 12ff.) übersetzt *gandr* in der *Völuspá* mit engl. *spirit* „Geist“. Sie folgt damit einer Argumentation, die bereits Cleasby/Vigfússon (1874: 188) und Johan Fritzner (1877⁷⁴: 166-170) vorbrachten, und die auf einem bekannten Abschnitt der *Historia Norvegiae*⁷⁵ basiert.

In diese Diskussion mischt sich die Frage nach dem Grund für den Wechsel der Selbstbezeichnung der *völva* zwischen der 1. und 3. Person Singular in der *Völuspá*⁷⁶. Neben

⁷⁰ Adam von Bremen (1961: 137)

⁷¹ Alexander Heine (Hamburgische Kirchengeschichte. Geschichte der Erzbischöfe von Hamburg, Essen und Stuttgart: Phaidon, 1986, S. 278f.)

⁷² Benedikt Sveinsson (1921: 19)

⁷³ Klaus Böldl (1999: 33f.)

⁷⁴ Johan Fritzner (Lappernes Hedenskab og Trolddomskunst sammenholdt med andre Folks, især Normændenes, Tro og Overtro. In: Historisk Tidsskrift – den norske historiske forening, Vol. 4, 1877, S. 135-217)

⁷⁵ *Historia Norvegiae*, 85f., zitiert und übersetzt nach Neil S. Price (2002: 224):

Sunt namque quidam ex ipsis, qui quasi prophetae a stolido vulgo venerantur, quoniam per immundum spiritum, quem gandum vocitant, multis multa praesagia ut eveniunt quandoque percunctati praedicent.

There are some of these [Sámi sorcerers] who are revered as if they were prophets by the ignorant commoners, because by means of a foul spirit, which they call a gandum, when asked they will predict for many people many future events, and when they will come to pass

⁷⁶ Vgl. hierzu z. B.: McKinnell (On Heiðr. In: Saga-Book, 25/4, 2001, S. 394-417).

der Interpretation von zwei Seherinnen könnte man hier, wie Neil S. Price (2002: 225) argumentiert, auch von einer dritten Figur in Form eines Helfergeistes ausgehen:

Another explanation for the third-person völvu could also relate to the idea of an assistant spirit, but not necessarily a dimension of the living seeress. If there are in fact two separate völvur in the poem, one living interrogating another one dead, then this would also fit an idea of a sorceress in a working relationship with the spirit of a dead predecessor – a phenomenon common in the circumpolar area.⁷⁷

Die *Fóstbræðra saga* (9) verwendet *gandr* in diesem Sinn:

Víða hefi ek göndum rennt í nótt, ok em ek nú vís orðin þeira hluta, er ek vissa ekki áðr.⁷⁸

Weit bin ich mit *gandir* in die Nacht gelaufen. Nun weiß ich die Dinge, die ich zuvor nicht wusste.

Neil S. Price (2002: 226) entwickelt aufbauend auf Clive Tolley (1995⁷⁹: 71-73) die These, dass es sich bei den *gandir* häufig um Helfergeister in Tierform handeln könnte. Bereits Cleasby/Vígfússon (1874: 188) weisen auf die Möglichkeit hin, *gandr* als Bestandteil von *gandreið* als Geist zu interpretieren. Darüber hinaus wird auf die mögliche Bedeutung „Wolf“ verwiesen. Neil S. Price (2002: 226) liest die Kenningar *hallar gandr* „Hallenwolf“ (*Hrynhenda* 10) für „Feuer“, *selju gandr* „Weidenwolf“ für „Wind“ sowie *storðar gandr* „Gebüschwolf“ (*Hrynhenda* 13) ebenfalls für „Wind“ als Indiz hierfür.

Der Ritt in die Anderswelt muss nicht auf einem Pferd (oder an einem Baum), sondern kann auch auf einem anderen Tier stattfinden – beispielsweise auf einem Wolf, worauf Wolfskenningar wie *leiknar hestr*⁸⁰ und *kveldriðu stóð*⁸¹ hinweisen. In diesem Zusammenhang mag darauf verwiesen werden, dass die *völvur* gemäß den *Hyndluljóð* (33) von *Viðólfr* „Waldwolf“ abstammen. Auch der Name *Viðólfr* bezeugt demnach eine Überschneidung von Baum/Hain/Wald und Pferd/Wolf/*gandr*. Diese Überschneidung deckt sich mit Vorstellungen vom Ursprung der *völvur*, der „Stabträgerinnen“ (*völvu* > an. *völr* „Stab“).

Bei den *gandir* scheint es sich um ein verbindendes Element zu anderen Welten zu handeln. Derartige Verbindungen können demnach in ganz unterschiedlichen Gestalten vorgestellt werden, sei es als *gandr*-Geist, Wolf oder sogar als Baum oder Teil dessen in Form eines Stabs etc. Entscheidend ist dabei weniger die Gestalt des *gandrs*, als vielmehr dessen Funktion als Hilfsmittel auf der Reise in andere Welten. In dieser Interpretation macht auch Cleasby/Vígfússons (1874: 188) Interpretation des *gandrs* als Objekt von Zauberern (*an object used by sorcerers*) Sinn – eine Interpretation, die durch den in der *Völuspá* (29) genannten *spá gandir* „*gandir* der Weissagung“ gestützt werden könnte. Entsprechend lesen Karl Hauck (1988⁸²), Niels Åge Nielsen (1984⁸³) und Gerd Høst (1976⁸⁴) *ugandi* in der

⁷⁷ Neil S. Price (2002: 225)

⁷⁸ Björn Karel Þórólfsson & Guðni Jónsson (1943: 234)

⁷⁹ Clive Tolley (Vörðr and Gandr: helping spirits in Norse magic. In: Arkiv för nordisk filologi. 110, 1995, S. 57-75) unterteilt *gandir* in Helfergeister in Wolfs- und solche in Schlangengestalt.

⁸⁰ Cleasby/Vígfússon (1874: 382)

⁸¹ Cleasby/Vígfússon (1874: 362)

⁸² Karl Hauck (Ein Königsname in einer Brakteateninschrift. In: Historiographia Mediaevalis. Studien zur Geschichtsschreibung und Quellenkunde des Mittelalters. Festschrift für Franz-Josef Schmale zum 65. Geburtstag. Hg. von Berg, Dieter, Hans-Werner Goetz. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, S. 38-59)

Inscription vom Runenstein von Nordhuglo als „gegen Zauber gefeit“. Auch die Bedeutung des Zwergennamens *Gandálfr* in der 12. Strophe der *Völuspá* und den *Pulur* könnte entsprechend mit „zauberkundiger Elf“ wiedergegeben werden.⁸⁵

Gemäß der vorangegangenen Diskussion erscheint die Übersetzung „Ungeheuer“ für *gandr* bzw. „gewaltiges Ungeheuer“ für *Jörmungandr* etwas vorschnell. Wie die vorangegangene Diskussion gezeigt hat, ist von einer wesentlich komplexeren Bedeutung auszugehen, die Assoziationen an Zauberhandlungen und -wesen mit einschließt und dem Fenriswolf ebenso wie der Midgardschlange magische Attribute zuweist.

Gemäß der Argumentation des vierten Hauptteils dieser Arbeit lässt sich die These aufstellen, dass sich sowohl Fenrir als auch die Midgardschlange als *gandir* im Sinne von Entitäten auffassen lassen können, die (magische) Verbindungen zwischen den Welten herstellen können. In dieser Lesart erscheint der *Jörmungandr* nicht als ein „gewaltiges Ungeheuer“, sondern als ein *gandr*, dessen Platzierung im Ozean zur Stabilisierung der Welt führt, bzw. dessen Störung folglich zur Destabilisierung. In christlicher Deutung wäre diese Interpretation freilich eine *sjónhverfing*, eine Verkehrung der Tatsache, dass die Midgardschlange mitnichten die Welt stabilisiert, sondern erst in dem Moment, in dem sie gestört wird, die göttliche Ordnung der Welt destabilisiert. Diese Deutung würde eine Degradierung dieses *gandrs* mit sich bringen, der folglich als Dämon und Ungeheuer erscheinen würde. Die vorangegangene Diskussion dürfte demonstriert haben, dass diese Auffassung zwar möglich ist – und z. B. im Hinblick auf die Verwendung der Midgardschlange (synonym zu Satan) in der *Niðrstigningar saga* und insbesondere in jüngeren Quellen belegt ist – aber zu kurz greift und dem komplexen Charakter dahinter nicht gerecht wird.

Kommen wir an diesem Punkt zurück zur Frage danach, ob die Midgardschlange den Kampf mit Þórr überlebt oder nicht – und ob das Durchschneiden der Angelschnur als eine Niederlage Þórrs aufzufassen ist. Interpretieren wir den *gandr* als (für magische Handlungen nützlichen) Geist, so könnte der Kampf Þórrs mit der Midgardschlange als ein die Ordnung stabilisierender Versuch Þórrs gewertet werden. Möglicherweise ist ein toter *gandr* eine bessere Versicherung für die Stabilität der Weltordnung als ein lebendiger, zumal eine tote Midgardschlange sich zu den *ragnarök* vielleicht nicht oder weniger schadenbringend gegen die Götter wenden könnte. **Ob Þórr jedoch diesen Kampf durch den Tod der Midgardschlange gewinnt oder verliert, ist vielleicht nicht so relevant, wie die Tatsache, dass die Midgardschlange gemäß der *Hymiskviða* auch weiterhin auf dem Grund des Meeres liegt und die Ordnung durch ihr Heben nicht destabilisiert wird.**

Wahrscheinlich jedoch geht es gar nicht darum, die Midgardschlange zu besiegen, sondern darum, die im Vergleich zu den Riesen junge Generation der Götter in diesem Kräftemessen zu etablieren. Hymir scheint in der *Hymiskviða* als ein Repräsentant des gesamten Riesengeschlechts herausgegriffen zu werden, wobei das höhere Alter seiner Art im Vergleich zu dem der Götter hervorgehoben wird. Die Bezeichnung *forn* „uralt“ für Hymir in der 13. Strophe deutet in diese Richtung. *Forn* meint nicht nur ein hohes Alter, sondern verweist womöglich auf eine Zeit vor den Göttern. Kontrastierend dazu wird in Strophe 18 der *Hymiskviða* Þórr *sveinn* „Bursche“ genannt, worin auf den ersten Blick ein Gestaltenwechsel des Gottes vermutet werden könnte. Snorri greift diese Interpretationsmöglichkeit in seiner Version der Mythe auf. Doch ist Þórr kein prädestinierter Gestaltwechsler. *Sveinn* stellt sich viel eher als kontrastierende Bezeichnung zum *forn jötunn* der 13. Strophe dar, als Verweis auf das jüngere Alter der Götter. Das hohe Alter der Riesen

⁸³ Niels Åge Nielsen (Fra runesprog til nudansk. Studier og kommenterede tekster. Århus: Århus Universitet: 1984)

⁸⁴ Gerd Høst (Runer. Våre eldste norske runeinnskrifter. Oslo: Aschehoug, 1976)

⁸⁵ Vgl. auch Rudolf Simek (1984: 117)

findet sich auch in anderen Quellen wieder, beispielsweise in der *Völuspá*. In dieser erscheint die *völva* verbunden mit den Riesen und dem Beginn der Zeit. Vom Riesen, der sie aufgezogen hat, heißt es, er sei *ár of borna*, was als ein Hinweis darauf verstanden werden darf, dass er bereits zu Beginn der Welt existierte.⁸⁶ Ein Grund, warum Snorri *sveinn* wortwörtlich genommen und Þórr in seiner Version vom Fischzug als Gestaltenwandler zeigt, mag darin gesehen werden, dass die Vorstellung eines Schöpfungsursprungs beim „Chaos“ und den Riesen mit der christlichen Auffassung der Schöpfung durch Gott unvereinbar ist. Aus diesem Grund wird das Alter der Riesen, das in dieser Mythe ebenso zum Ausdruck kommt wie die Jugend der Götter, bei Snorri umgedeutet.

Dieses Kapitel ist mehreren Fragen nachgegangen, u. a. der nach einem Verständnis des *Jörmungandrs* und der Frage danach, ob das Scheitern Þórrs in der Mythe vom Angeln der Midgardschlange wirklich als solches aufzufassen ist. Es wurde gezeigt, dass sich eine Interpretation der Midgardschlange und auch anderer „*powers of chaos*“⁸⁷ (z. B. Fenrirs) als „Ungeheuer“ auf einer christlichen Verständnisebene bewegt, die parallel zu der in der *Níðrstigningar saga* angebotenen zu sehen ist und im Hinblick auf die mögliche vorchristliche Komplexität des *jörmungandrs* zu kurz greift. Auch die in dieser Arbeit mitunter verwendete Bezeichnung „Chaos“ trifft nicht den Kern. **Es wäre sicherlich angemessener, von einer Potenz zu sprechen. Diese Potenz stellt nicht nur ein nützliches Potenzial dar. Sie zu nutzen birgt auch Gefahren, und eine auf ihrer Basis erschaffene und aus ihr schöpfende Welt wird am Ende vielleicht von eben dieser Potenz auch wieder zerstört.** So verkehrt sich der Nutzen jener Potenz auch gegen Ende des Götterschicksals in sein Gegenteil und hat seinen Anteil am Untergang der (etablierten) Götter(generation) und ihrer Welt. Nach jener Welt jedoch ersteht eine neue. An dieser Stelle erscheint das bereits in dieser Arbeit besprochene zyklische Weltbild, das sich in späteren Quellen und auch unter Einfluss des Christentums in ein lineares Weltbild wandelt, in dem die Götter am Ende ihrer Laufbahn für ihre lose Moral bestraft werden und gegen die in jenem Verständnis degradierten „Chaos-Monster“ antreten müssen. Dass diese Sicht stark christlich geprägt – um nicht zu sagen verzerrt – ist, hat die hier geführte Diskussion demonstriert, ebenso, dass neben dieser christlichen Verständnisebene weitere und vielleicht ältere Verständnisebenen erschließbar sind.

...

⁸⁶ Jón Hnefill Aðalsteinsson (Gods and Giants in Old Norse Mythology. In: *Temenos*, Vol. 26, 1990, S. 7-22) nimmt Ymirs Existenz vor die Erschaffung der Welt im Ginnungagap an.

⁸⁷ „*Powers of chaos*“ ist eine Bezeichnung, die Else Mundal mehrfach in ihrem bemerkenswerten Artikel *Androgyny as an Image of Chaos* (1998) wählt, aufbauend auf Argumenten, die bereits Margaret Clunies Ross (1994) zum Chaos vorbrachte.

V. Zusammenfassung der Ergebnisse und Nachwort

Der erste Hauptteil dieser Arbeit verdeutlichte, dass bereits die Arbeitsgrundlage für eine Beschäftigung mit Loki ein sehr schwieriges und tückisches Terrain darstellt, das besondere Aufmerksamkeit und ein besonderes Abwägen verdient, ehe ein Zugang zur germanischen Mythologie und zu Loki versucht werden sollte.

Die uns zur Verfügung stehenden Quellen zur germanischen Mythologie sind größtenteils literarisch und stammen meist aus christlicher Zeit. Die wenigen literarischen Quellen, die nicht aus christlicher Zeit stammen, fallen i. d. R. in die Zeit der *siðaskipti* und weisen wahrscheinlich bereits christliche Einflüsse auf. Die unterschiedliche Datierung der Quellen – darunter insbesondere der Edda-Lieder – erscheint ebenso als Herausforderung wie eine Darstellung „des“ germanischen Glaubens. Wird Religion als Institution definiert, so lässt sich der sehr individuell gestaltete germanische Glauben damit nicht fassen. Die altisländischen Begriffe *trú* „Glauben“ und *siðr* „Sitte“ sind an keine Institution gebunden. Es gab wahrscheinlich kein festes Religionsgefüge, keine Dogmen. Vielmehr lassen sich regionale, familiäre und auch individuelle Unterschiede und Vorlieben für unterschiedliche Götter festmachen. Die einzige „Institution“ stellt das *blót* dar. Abgesehen von diesem erscheinen die Bräuche und Sitten der vorchristlichen Nordgermanen recht flexibel gewesen zu sein, angefangen bei der Wahl seines individuell bevorzugten Gottes (*fulltrúi*), bis hin zur Rezeption der Mythen, die in verschiedenen Quellen mitunter sogar widersprüchliche Ausgänge nehmen (so z. B. die Mythe um Þórrs Fischzug). Erschwerend kommt hinzu, dass wir nicht nur den Glauben der nordgermanischen Völker des Festlands berücksichtigen müssen, denn der Großteil unserer Quellen entstand auf Island. Island markiert in vielerlei Hinsicht eine Sonderposition. Die Siedler erreichten Island häufig über die Britischen Inseln. Viele von ihnen waren bereits getauft oder hatten sich der Primsignie unterzogen. Sie trugen das Kreuz oder den Hammer, mitunter auch beides oder eine Kombination aus beidem. Ihr Glaube war gemischt; teils vertrauten sie am meisten auf ihre eigene Kraft und Stärke (*trúa á mátt sinn ok megin*) und somit vielleicht weniger auf die Götter. Die Einführung des Christentums war auf Island kein Akt der Glaubensumkehr, sondern eine Entscheidung für den sozialen Frieden, nach der einige Bräuche in Form von Ausnahmen fortbestanden: Essen von Pferdefleisch, Aussetzen von Kindern und private Verehrung vorchristlicher Götter. Der gemischte Glauben der Isländer scheint auch nach der Einführung des Christentums fortbestanden zu haben, worauf z. B. die Verwendung des Wortes *goð* für Christus hinweist.

Die wohl gewichtigste unter jenen isländischen Quellen zur germanischen Mythologie ist die *Snorra-Edda*, weshalb diese auch recht ausführlich diskutiert wurde. Gemäß der Argumentation dieser Arbeit darf die *Snorra-Edda* nicht losgelöst von den anderen Werken Snorris, wie z. B. der *Heimskringla*, betrachtet werden. Außerdem müssen Snorris Werke in Relation zu seinen Ambitionen gewertet werden, die sich wie argumentiert auf zwei Hauptbereiche konzentrierten:

1. das Erlangen und Vermehren von Wohlstand und Macht für seine Familie und sich selbst, sowie
2. den Erhalt und die Etablierung der Unabhängigkeit Islands von Norwegen.

Mit der *Heimskringla* setzte Snorri nicht nur den norwegischen Königen und der norwegischen Geschichte ein Denkmal, sondern begründete durch die Integration vorchristlicher Überlieferung zugleich die Geschichte sämtlicher nordischer Völker und wirkte so dem Verlust der Identität entgegen. Zugleich setzte er, wie am Beispiel der *Hákonar saga góða* argumentiert wurde, feine Nuancen, die das isländische Volk am Beispiel der Annahme des Christentums über das norwegische Volk erhoben und so Snorris Bestreben nach Unabhängigkeit Islands von Norwegen untermauerten. Snorri war ein gelehrter Mann, dazu ein Gode und Stratege, mit Gewissheit kein religiöser Schwärmer. Um anhand der

Heimskringla die Geschichte und Identität der nordischen Völker darstellen zu können, musste er Vorchristliches für eine christliche Gesellschaft akzeptabel integrieren. Da es sich bei der *Heimskringla* um ein Werk mit historischem Anspruch handelt, konnte er die vorchristliche Geschichte, zu der auch die Mythologie als Tradition der nordischen Völker zählt, nicht in einer Art integrieren, die für christliche Gemüter unverständlich oder schändlich gewesen wäre, d. h. er konnte die Geschichte der Ynglingar nicht bei Göttern beginnen lassen, da diese aus christlicher Sicht keine Götter waren, sondern allenfalls Dämonen, welche sich per Definition nicht in den Stammbaum der nordischen Völker integrieren lassen. Fehlgeleitete Menschen, die dem Götzendienst anhängen und nach ihrem Tode fälschlicherweise als Götzen verehrt wurden, konnte er jedoch sehr wohl in die Geschichte der nordischen Völker aufnehmen. So korrespondiert seine Darstellung mit christlichen Ansätzen wie von Augustinus in *De Civitate Dei* beschrieben, ebenso mit dem verbreiteten Aberglauben zu Wiedergängern (*afturgöngur*) sowie mit der christlichen Vorstellung von der Nekromantie, wie sie z. B. von Thomas von Aquin beschrieben wird.

Die Intention der *Snorra-Edda* ist eine andere als die der *Heimskringla*, wenn die *Gylfaginning* auch ebenso wie die *Ynglinga saga* eine Geschichte der Täuschung ist. Der *Gylfaginning* geht es jedoch anders als der *Heimskringla* nicht um die Darstellung einer angeblich historischen Geschichte, sondern um die der Mythologie, die geradezu unzertrennlich mit der Skaldendichtung verwoben war. Beides galt es, für eine christliche Gesellschaft zu bewahren. Zu diesem Zweck nutzte Snorri die Vielschichtigkeit der ihm vorliegenden Quellen, um Mythen mit christlich gebildetem Verständnis neu zu ordnen, in einen Kausalzusammenhang zu bringen, der der Gelehrsamkeit seiner Zeit entsprach, u. U. jedoch weniger den ihm vorliegenden Quellen. Wir haben keinerlei Belege, dass das hier von Snorri präsentierte mythologische System auch außerhalb der *Snorra-Edda* Bestand hatte. Snorri systematisierte die außerhalb der *Snorra-Edda* verstreut wirkenden Mythen zwar, konnte jedoch in die Mythensubstanz selbst nur mittels feiner Nuancierungen eingreifen, um sie für die Gegenwart und die Zukunft zu konservieren. Als ein Beispiel für die Wirkung derartiger Nuancierungen wurde in dieser Arbeit die Unterteilung der *álfar* in *ljósálfar* und *dökkálfar* herausgegriffen, die zugleich verdeutlichte, dass selbst derart feine Eingriffe eine große Wirkung entfalten können. Dies soll die mythenkonservierende Qualität der Werke Snorris nicht unnötig schmälern, jedoch eine kritisch reflektierende Betrachtung anmahnen.

Der zweite Hauptteil dieser Arbeit bot einen Überblick über verschiedene bereits vorliegende Deutungen Lokis. Das erste Kapitel bot einen chronologischen Überblick, das zweite einen Überblick über Deutungszusammenhänge und das dritte griff einzelne Deutungen heraus, klammerte jedoch solche aus, denen in Folgekapiteln größere Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Es wurden die unterschiedlichsten Interpretationen Lokis präsentiert und beleuchtet, so z. B. die Interpretation Lokis als Beschließer/Endiger (Ludwig Uhland), Dämon (Wilhelm Mannhardt, Harald Oscar Schoning), Elf (Karl Weinhold, E. J. Gras), Kobold (E. J. Gras), Personifikation des Feuers oder Feuernatur (Jakob Grimm, Alexander Castrén, Theodor Wisén, Paul Herrmann), Problem (Hilding Celander, Jan de Vries, Folke Ström), Rätsel (Anne Holtsmark), Spinne (Anna Birgitta Rooth), Spion (W. Stubbs), Wolf (Conrad Hofmann) und Zerstörer (Alexander Castrén), um nur einige wenige zu nennen, die im dritten Hauptteil der Arbeit nicht ausführlicher behandelt wurden. Die meisten jener Interpretationen erwiesen sich bei näherer Betrachtung als recht zweifelhaft, nur wenige als hilfreich.

Der chronologische Überblick der Deutung Lokis im zweiten Hauptteil dieser Arbeit veranschaulichte den Aufstieg Lokis im Hinblick auf die Aufmerksamkeit, die er in den Kreisen der Forschung erregte, und zeigte die Entstehung verschiedener Deutungsströmungen und deren Interaktion. Ein besonderes Gewicht wurde hier auf die gegenwärtige Forschung zu

Loki gelegt, wobei hier nur einige wenige Forscher mit ihren Hauptthesen herausgegriffen wurden, um den Stand der gegenwärtigen Forschung im Hinblick auf Loki zu illustrieren.

Der Überblick über die Deutungszusammenhänge stellte nicht nur Interaktionen verschiedener Deutungen dar, sondern auch die Folgen dieser Interaktionen. So wurde gezeigt, dass manche Deutungen zu wahren Kettenreaktionen führten, so etymologische Versuche, Loki mit Logi zu verbinden – was zur naturmythischen Deutung „Logi-Lokis“ als „Feuerelf“ (Grimm, Weinhold, Wisén u. a.) sowie zu darauf aufbauenden Interpretationen Lokis als „Zerstörer“ (Simrock, Weinhold, Meyer u. a.) führte. Auch andere etymologische Ableitungen orientierten sich an dem Tenor, sich insbesondere auf Lokis zerstörerische Kräfte zu konzentrieren – so die von idg. *leug* „brechen“ (Julius Pokorny). Doch lässt sich diese Konzentration nicht nur im Hinblick auf etymologische Thesen belegen. So bilden Interpretationen Lokis als Mörder Baldurs, als Lucifer und den „Bösen“ sowie Todes-/Totengott weitere Beispiele hierfür. Insbesondere das letzte Jahrhundert hat uns darüber hinaus eine Reihe neuer Ansätze gebracht, z. B. Interpretationen Lokis als Kulturheros (Axel Olrik, Jan de Vries) oder Trickster (Jan de Vries). Besonders Dumézils psychologische und auch soziologische, auf Strukturkenntnis ausgerichtete, Interpretationen beeinflussten die Forschung nachhaltig, was leider nicht immer von Vorteil war. Ein Beispiel für die teils doch recht contra-produktiven Auswirkungen Dumézils Forschung bildet Jan de Vries, der aufgrund Dumézils Thesen seine eigenen teilweise verwarf. Insbesondere in den letzten Jahrzehnten weist sich die Lokiforschung durch eine Vielzahl sehr unterschiedlicher Deutungen aus, die mitunter auch aus sozialem oder geschlechtsspezifischem Blickwinkel agieren.

Das dritte Kapitel des zweiten Hauptteils konzentrierte sich auf einzelne Deutungen, wobei jene ausgeklammert wurden, die für die folgenden Hauptteile dieser Arbeit noch entscheidend waren und dort ausführlicher behandelt wurden. So wurden Interpretationen Lokis als Elementarpersonifikation (Feuer, Luft, Wasser), Vegetations- und Wintergott, Ase, Elf oder Dämon, Vergleich Lokis mit Seth und Syrdon sowie Dumézils Idéologie Tripartie beleuchtet. Lokis Rolle als „Diener“ des „Donnergottes“ Þórr wurde ebenso hinterfragt, wie Lokis Interpretation als Kulturheros und Trickster. Daneben wurden Vergleiche Lokis mit Lug mac Ethnenn und etymologische Ableitungen Lokis von *lúka* erörtert. Viele der hier behandelten Deutungen erwiesen sich bei näherer Betrachtung als nicht haltbar oder sehr zweifelhaft.

Der dritte Hauptteil dieser Arbeit konzentrierte sich auf Aspekte der Entwicklung Lokis – sowohl innerhalb der Mythologie, als auch im Verlauf der Jahrhunderte. Diese Abgrenzung der intramythologischen Ebene von der extramythologischen bildet eine der Innovationen dieser Arbeit. Diese beiden Ebenen wurden in der hier vorliegenden Form bisher noch von keinem Forscher derart definiert. So wird nicht nur eine differenzierte Herangehensweise an Loki, sondern auch an angrenzende Teilbereiche der germanischen Mythologie ermöglicht. Ein Beispiel hierfür bildet die Trennung der intramythologischen von der extramythologischen Chronologie.

Das erste Kapitel zur intramythologischen Entwicklung Lokis konzentrierte sich auf den Aspekt der Wandlung Lokis innerhalb der Mythologie (scheinbar) vom Freund zum Feind der Götter. Hierzu wurden sowohl Mythen betrachtet, in denen Loki durch pro-asische Taten auffällt, als auch jene, in denen er durch contra-asische Taten als Feind der Götter erscheint. Die geführte Diskussion hat gezeigt, dass sich Loki mitnichten „verstellt“, dass er nicht als Feind der Götter zu interpretieren ist, der erst gen *ragnarök* die Maske fallen lässt. Sie hat gezeigt, dass die scheinbare „Entwicklung“ Lokis vom Freund zum Feind der Götter keine Täuschung Lokis ist, sondern eine Frage der Position der Götter innerhalb der mythologischen „Chronologie“. Eine Interpretation Lokis als „Feind“ der Götter greift

demnach zu kurz und agiert tendenziell mehr in einem linearen Mythologiemodell, das sich insbesondere unter Einfluss des Christentums herausbildete. Neben diesem linearen Modell müssen wir mit einem zyklischen Mythologiemodell rechnen, in dem Lokis Rolle nicht zwangsläufig contra-asisch zu werten ist.

Ein besonderes Gewicht wurde im ersten Kapitel des dritten Hauptteils der Arbeit auf die Frage nach Lokis Anteil am Tod Baldrs gelegt. Es wurden zahlreiche Belege angeführt, die gegen die von Snorri favorisierte Version des heimtückischen Mordes sprechen, wobei insbesondere die Rolle Óðinns beim Tod des Gottes Baldr hinterfragt wurde. Es wurde gezeigt, dass es sich beim Tod Baldrs um keine Mordtat handelt, der Óðinn hilflos gegenüber steht. Die ganze „Kulisse“ zu Baldrs Tod, der sich anscheinend inmitten eines „Spiels“ zuträgt, erinnert mehr an eine zeremonielle Handlung, an ein „Opfer“ – besser gesagt eine Entsendung (hierbei muss eine Unterscheidung zwischen *blóta* und *senda* stattfinden) – unter Óðinns Duldung oder wahrscheinlich sogar Leitung. Für Baldrs Rolle als „Opfer“ sprechen zahlreiche Belege, so z. B. die *Völuspá* (31: *Ek sá Baldri, / blóðgum tívur*) sowie die Kenning *heilagr tafn* „heiliges Opfer“ (*Húsdrápa* 8) für Baldr. Für eine Verbindung Óðinns mit Baldrs Tod spricht z. B. die so bekannte Frage Óðinns an Vafþrúðnir in den *Vafþrúðnismál* (54) (*Hvat mælti Óðinn, / áðr á bál stigi, / sjalfr í eyra syni?*) sowie die Darstellung dreier Figuren auf einer Reihe von Drei-Götter-Brakteaten, dessen bekanntester aus Fakse stammt. Auf diesen Brakteaten sind drei Figuren dargestellt, die meist als Loki (teils auch als Hel), Baldr und Óðinn interpretiert werden. Den meisten Brakteaten zufolge befindet sich Baldr auf einem Podest mit Kultpfahl, einer Art *stallr/stalli* vielleicht, einem hölzernen Gestell. Egill Skallagrímsson nennt Óðinn *vinr stalla* „Freund der Altäre“. Auch erinnert die Tötung Baldrs durch den *mistilteinn* an Odinsopfer, wie z. B. in der *Gautreks saga* und dem *Styrhjarnar þáttur Svíakappa* beschreiben. Snorri zufolge wird Baldr auf einer Þingversammlung getötet. Der Ort, an dem diese stattfindet, wird als *mikill gríðastaðr* beschrieben. Es erscheint wenig wahrscheinlich, dass an einem solchen Ort aus reinem Zeitvertreib ein Schieß- und Wurfspiel auf Baldr stattfindet. Hier muss zusätzlich eine weitere Bedeutungsebene des „Spiels“ in Betracht gezogen werden. Die Bezeichnung *leikr* bezieht sich nicht nur auf vergnügliche Spiele (*skemmtun*) und sportliche Betätigungen (*íþróttir*), sondern reicht weit darüber hinaus. In der *Fóstbræðra saga* (2) bezeichnet *leikr* ein Ritual – in der *Laxdæla saga* (37) wird *leikr* als Synonym für *seiðr* verwendet. Auch die *Völuspá* (22) bedient sich *leikr* in der Bedeutung einer magischen Handlung. Die *Eyrbyggja saga* (39) verwendet *leikinn* als Bezeichnung für einen verhexten/besessenen Zustand. Dementsprechend ließe sich Gefjons Bekenntnis in der *Lokasenna* (21) Loki gegenüber (*Lofski þat veit, at hann leikinn er ok hann fjörg öll fía*) in unterschiedlichen Bedeutungen lesen. Es mag sich bei *leikinn* um eine Bezeichnung Lokis „Verspieltheit“ handeln, aber die Bedeutungsvielfalt des *leikrs* macht es schwierig, diese Stelle auf diese eine Bedeutung zu beschränken, zumal sich das folgende „*hann fjörg öll fía*“ sowohl in der von von See u. a. (1997: 416ff.) vorgeschlagenen Bedeutung „alle Götter lieben ihn“ lesen lässt, als auch Hans Kuhn (1968: 55) folgend das Gegenteil meinen kann: „alle Götter hassen ihn“. Gemäß der in dieser Arbeit geführten Diskussion scheint die Tötung Baldrs – die somit mehr als Opferung und Entsendung erscheint – auf einem Platz durchgeführt worden zu sein, der sich mit einem *leikvangr* oder *leikvöllr* vergleichen lässt (einem Ort, an dem „Spiele“ durchgeführt werden, die durchaus auch kultischen Charakter haben können). Die Entsendung Baldrs erscheint der Argumentation dieser Arbeit zufolge für den Fortbestand der Götter notwendig, sodass die Bezeichnung *Þökk* (*Gylfaginning* 49) für die Riesin (Loki?), die Baldr nicht aus Hel weint, durchaus gerechtfertigt ist. Baldr wird durch die Opferung in eine neue Welt nach den *ragnarök* entsendet. Die Gram der Götter um den Verlust Baldrs, um *vá Valhallar*, erscheint weniger als Leid um Baldrs Willen, sondern als Leid im Hinblick auf das eigene Schicksal, dessen Erfüllung mit dem Tod Baldrs bedrohlich näher rückt. Lokis Rolle als *ráðbani* erscheint der in dieser Arbeit geführten Argumentation

zufolge als Neuerung Snorris. Die *Lokasenna* gibt uns keine Belege dafür, dass sie an Baldrs „Mord“ anschließt. Gegen eine solche Annahme spricht die zwar verhaltene, aber einem Mörder keinesfalls angemessene Begrüßung Lokis. Auch die Fesselung Lokis wird erst in der *Snorra-Edda* in kausalem Zusammenhang mit Baldrs Tod präsentiert. Der Argumentation dieser Arbeit zufolge erscheint die Fesselung Lokis mit der Fenrirs und den *ragnarök* verbunden, nicht jedoch in kausalem Zusammenhang mit Baldrs Tod zu stehen. Lokis Interpretation als „Mörder“ Baldrs ist der in dieser Arbeit geführten Argumentation zufolge nicht haltbar.

So muss auch die Tötung Baldrs neu interpretiert werden. Die Entsendung Baldrs unterstützt ein zyklisches Weltbild, nach dem eine ältere Göttergeneration einer jüngeren Platz macht. Wie in dieser Arbeit argumentiert, spricht auch die Nennung von Víðarr, Vali, Móði und Magni in den *Vafþrúðnismál* für diese zyklische Vorstellung. Die *Völuspá* weist eine davon abweichende Liste der Bewohner der Welt nach den *ragnarök* auf und agiert damit scheinbar bereits auf christlicher Zeitschiene. Víðarr und Vali, Móði und Magni musste aus dem Grund aus der Mythe, wie sie die *Völuspá* berichtet, ausgeklammert werden, da sie einen neuen Zyklus ohne moralische Unterscheidung zum vorangehenden symbolisiert hätten. Jede Generation bildet einen Zyklus, an dessen Ende sie von einer neuen Generation abgelöst wird, ähnlich dem wiederkehrenden Kreis der Jahreszeiten. Erst das Christentum wertete dies moralisch um. Erst unter seinem Einfluss wurden die Eigenschaften, die Errungenschaften und Fehlleistungen der Götter moralisch bewertet, das Ende ihrer Generation als Resultat ihrer moralischen Verworfenheit umgedeutet. Folgerichtig mussten Móði, Magni, Víðarr und Vali für den nicht entsendeten, sondern in dieser Version ermordeten Baldr sowie Höðr und Hœnir in ihrer ebenfalls christlich neu bewerteten Funktion des "unschuldigen Opfers" weichen. Der in dieser Arbeit geführten Argumentation zufolge ließe sich eine Entwicklung des Verständnisses der *ragnarök* annehmen. Demzufolge trägt die *ragnarök* in vorchristlicher Deutung Züge eines natürlichen Ablösungsprozesses einer alten Generation und Gesellschaft durch eine neue (eines alten Zyklus' durch einen neuen, vgl. *Vafþrúðnismál*), vergleichbar einem sich stetig erneuernden Kreis oder auch einer endlosen Spirale – es entsteht ein zyklisches Modell. In christlich-moralisch verfärbter Deutung wandelt sich dieses zyklische Bild und weicht einem linearen Modell. Das lineare Mythologiemodell, das sich nicht nur in einigen Edda-Liedern, sondern insbesondere bei Snorri belegen lässt, schmückt die *ragnarök* apokalyptisch aus, weist den Göttern eine moralische Schuld an ihrem Untergang zu. Loki erscheint in diesem linearen Modell als der sich am Ende seiner Laufbahn demaskierende Feind der moralisch verwerflichen Götter, der folgerichtig gemeinsam mit ihnen fällt, um Platz zu machen für eine neue Welt und den jesugleich wiederkehrenden Baldr.

Wie die Diskussion zur *Haustlöng* gezeigt hat, ist Loki im zyklischen Mythologiemodell jedoch nicht einfach als Feind der Götter zu fassen. Eine Interpretation Lokis als Feind der Götter ist auf das zyklische Zeitmodell nicht anwendbar. Die *Haustlöng* gibt ein von Strophe zu Strophe gewandeltes Bild Lokis. Seine Nennung als „Freund“ (Strophe 3, 4) konzentriert sich auf den Beginn des Liedes und wird später (Strophe 7) nur noch einmal eingestreut. Daneben manifestieren sich zusehends Kenningar, die Assoziationen mit den Riesen und den *ragnarök* wecken. Insgesamt scheint sich am Beispiel der *Haustlöng* komprimiert der Werdegang Lokis ablesen zu lassen, allerdings ist dies nicht der eines wankelmütigen Asen oder Riesen, der erst spät seiner ganzen Bosheit nachgibt und die Maske des Freundes fallen lässt, unter der der wahre Feind zu Tage tritt, sondern der eines Bewegers, *sagna hrærir*. Das Bild Lokis wandelt sich erst zu dem Zeitpunkt, an dem die Götter ihren Höhepunkt überschritten haben und jeder weitere Schritt ein Schritt gen *ragnarök* bedeutet. Erst als die Götter merken, dass ihr Lebenszyklus sich dem Ende zuneigt, erkennen sie in Loki ihren Feind und versuchen alles, um ihn davon abzuhalten, weiter auf die *ragnarök* zuzusteuern. Doch sie können den Lauf der Geschichte nicht aufhalten, auch nicht durch die

Fesselung Lokis. Am Ende wird er frei, so wie Fenrir, und wird sein Schicksal und das der Götter erfüllen, indem er sie ihrem Ende zuführt, das zugleich den Beginn eines neuen Zeitalters symbolisiert, das nach christlicher Deutung nicht mehr nur einen Generations- und Gesellschaftswechsel darstellt (das entspräche einer sozialen Deutungsebene), nach dem die Welt kaum verändert weiterläuft, sondern ein neues goldenes Zeitalter einläutet.

Loki ist demnach weder als Freund, noch als Feind der Götter zu werten. Es darf bezweifelt werden, dass es eine intramythologische Entwicklung Lokis gibt. Vielmehr scheint sich die Einstellung der Götter gegenüber Loki zu wandeln, die zu Anfang ihrer Geschichte besser von Loki als *sagna hrærir* profitieren können, als gegen Ende ihrer Geschichte.

Das zweite Kapitel des dritten Hauptteils dieser Arbeit wendete die Ergebniss aus den vorangegangenen Kapiteln auf die Frage nach Lokis intramythologischer Funktion an. Seine Funktion ist freilich nicht die des Wohltäters, aber ebenso wenig die des Zerstörers, des Mörders oder des Feindes der Götter oder Riesen. Seine Taten wirken sich mal pro-asisch und zugleich contra-riesisch aus, mal contra-asisch und zugleich pro-riesisch. Seine Funktion steht unter keiner Flagge, denn Loki, der *miðjungr*, gehört keiner der Parteien ausschließlich an. Auch hier erscheint Loki als antreibender Faktor, *sagna hrærir*, ohne den die Entwicklung der Göttergeschichte nicht möglich wäre. Diese Funktion an sich ist „neutral“ und bleibt stets dieselbe, wird jedoch von den Göttern abhängig von ihrer Position innerhalb ihrer Geschichte unterschiedlich bewertet.

Anhand der Ergebnisse aus dem ersten und zweiten Teil des dritten Hauptteils dieser Arbeit wurde der Versuch einer relativen Chronologie der Mythen unternommen. Hierbei wurde untersucht, in welchen Mythen Loki in scheinbar pro-asischer Ausrichtung auftritt – und in welchen Mythen in scheinbar contra-asischer. Dabei fällt auf, dass die Mythen, in denen Loki pro-asisch auftritt – und die somit gemäß den Ergebnissen dieser Arbeit zu jenen Mythen gezählt werden könnten, die in die erste Hälfte der Göttergeschichte gezählt werden können – das Erringen von Gegenständen im weitesten Sinne thematisieren. Gegenstand dieser Mythen scheint der Aufbau und die Etablierung der Göttergesellschaft im weitesten Sinne zu sein. Im Gegensatz dazu weisen die Mythen in der zweiten Hälfte der Göttergeschichte einen Bezug zu den *ragnarök* auf und thematisieren eher Verluste als Gewinne.

Die zweite Hälfte des dritten Hauptteils dieser Arbeit (Kapitel 4 bis 6) konzentrierte sich auf die extramythologische Entwicklung sowie Funktion Lokis und erstellte eine extramythologische Chronologie einiger Mythen. Es wurden Interpretationen Lokis als chthonische Gottheit, Dämon und Teufel hinterfragt. Interpretationen Lokis als chthonische Gottheit stützen sich meist auf Vergleiche Lokis mit Óðinn oder Útgarðaloki, darüber hinaus auf einzelne Mythen und Theorien zu Lokis Stammbaum. Zuerst wurde die Beziehung Lokis zu Óðinn untersucht. Loki und Óðinn stimmen in vielen Charakteristika überein. Beide erscheinen als Gestaltenwandler, und beide sind Meister der Täuschung. Óðinn gilt darüber hinaus als Zauberer und Herr des *galdrs* und erlernt die Kunst des *seiðrs* angeblich von Freyja. Dieser Einteilung entsprechend verteilen sich die Tabus der asischen Göttergesellschaft. Die Berührung mit Künsten, die der entgegengesetzten Kategorie angehören, scheint ein Gefahrenpotenzial darzustellen. Gewisse Grenzen dürfen dabei scheinbar nicht überschritten werden, so z. B. die Geschlechtergrenze. Hier wird der Unterschied zwischen Óðinn und Loki offenkundig, denn während Óðinn jene Grenze zu achten scheint, überschreitet Loki diese, bricht das Tabu des Geschlechtswechsels und gebiert in jener tabuisierten Gestalt sogar Kinder, wodurch er sich des Vorwurfs des *ergis* schuldig macht.

Die Frage nach der Art der Verbindung zwischen Loki und Útgarðaloki erscheint bis heute nicht befriedigend geklärt. Einige Forscher (z. B. Karl Simrock, Eugen Mogk) gründen ihre Theorien eines chthonischen Charakters Lokis dennoch auf die Annahme, es würde sich

bei Útgarðaloki um eine Gestalt Lokis handeln. Die Parallelisierung Útgarðs und somit Útgarðalokis mit dem Totenreich erscheint jedoch sehr pauschal und in der Form nicht akzeptabel. Die Annahme einer Verbindung Útgarðalokis mit dem Totenreich lässt sich des Weiteren durch keine altnordische Quelle belegen. Der Versuch, den Vergleich Lokis mit Útgarðaloki als Beleg eines möglichen chthonischen Charakters Lokis zu verwenden, kann sich auf keine handfesten Beweise stützen. Auch das Heranziehen einzelner Mythen zur Untermauerung Lokis chthonischen Charakters kann nicht überzeugen. So erscheint eine der Hauptmythen für das Argument des chthonischen Charakters Lokis – das Abschneiden des Haars der Sif – als Ausgangspunkt für die Erlangung der Götterattribute und kann in diesem Zusammenhang nicht ausschließlich negativ interpretiert werden, zumal Loki ein Motiv für das Abschneiden der Haare fehlt. Vielleicht ließe sich annehmen, dass es zu Beginn der *siðaskipti* eine Entwicklung Lokis gegeben haben mag, die durch christliche Einflüsse begünstigt wurde, sodass durch eine fortschreitende Dämonisierung Lokis die Gestalt des Útgarðalokis entstand, ein Rückschluss auf Loki und eine Interpretation Lokis erscheint aufgrund der Quellenlage jedoch gewagt.

Einzig der Stammbaum Lokis – und darin seine Tochter Hel – weist eine Verbindung mit dem Reich der Toten auf und könnte somit für die Argumentation des chthonischen Charakters Lokis genutzt werden. Jedoch ist diese Göttin – eine Personifikation des Totenreichs Hel – wahrscheinlich jüngeren Datums. Ableitungen zu Laufey und Nál hingegen erweisen sich bei näherem Hinsehen mitunter als recht abenteuerlich. Die Interpretation von Laufey „Laub-Insel“ als poetisches Synonym für „Erde“ (=Grab) (Anatoly Liberman) erscheint zweifelhaft. So verweist Rudolf Simek (1984: 229) auf die mögliche Herkunft des Namens Laufey aus **lauf-awiaz* „die Laubreiche“ oder got. *galaufs* „die Vertrauenserweckende“. Der Argumentation dieser Arbeit zufolge muss Laufey in Relation zur Bedeutung von Bäumen innerhalb der germanischen Mythologie hinterfragt werden. Diese weisen, wie die Argumentation im vierten Hauptteil dieser Arbeit gezeigt hat, sehrwohl Verbindungen zum Reich der Toten auf, sind mit diesem jedoch keinesfalls gleichzusetzen. Auch die Verbindung Náis mit dem Totenreich erscheint zweifelhaft. Um Nál mit dem Totenreich zu verbinden, müsste der Name des Zwerges Náli zu got. *naus* „Toter“ hinzugezogen und der Zwerg somit als Totendämon interpretiert werden (als mögliche Parallele böte sich hier das Schiff Naglfar an). Beide Ableitungen erscheinen jedoch mit Zweifeln behaftet, zumal sie sich nicht auf mythologischer Ebene stützen lassen.

Eine Interpretation Lokis als chthonische Gottheit schießt sicherlich über das Ziel hinaus. Es sind durchaus mehrere Hinweise auf Verbindungen Lokis zur Unterwelt und auch zum Totenreich aufzuweisen, doch aus diesen auf einen chthonischen Grundcharakter Lokis schließen zu wollen, würde nicht nur eine Reduzierung Lokis bedeuten, die in dieser Absolutheit sicherlich nicht haltbar ist, sondern wahrscheinlich auch eine Reduzierung jener „Unterwelt“ oder „Totenwelt“, wie auch die im vierten Hauptteil dieser Arbeit geführten Diskussionen gezeigt haben dürften.

Das Kapitel 4.2 des dritten Hauptteils dieser Arbeit untersuchte im Rahmen der Frage nach der extramythologischen Entwicklung Lokis dessen Interpretation als „Dämon“. Bevor die Möglichkeit einer Interpretation Lokis als Dämon untersucht wurde, wurde die Bedeutung des Wortes *Dämon* hinterfragt. Es wurde gezeigt, dass das Wort bei den Griechen ursprünglich durchaus positive Bewertung zukam. Dies lässt sich z. B. bei Hesiod und Empedokles belegen, ebenso bei Platon. Erstmals Xenokrates postuliert die Existenz böser *daimones*. Die christlichen Autoren scheiden die *Daimones*, indem sie sie „anglisieren“ oder „dämonisieren“. Die positive Mittlerfunktion bleibt nun den Engeln vorbehalten, während den Dämonen nur noch negative Aspekte zugeschrieben werden. Die alten Götter werden folglich im Sinn der christlichen Kirche den Dämonen zugeordnet. Innerhalb der katholischen Theologie wird *Dämon* darüber hinaus häufig gleichbehandelt mit *Teufel* und meint einen

bösen Geist oder gefallenen Engel. Die Diskussion um die Bezeichnung Lokis als Dämon lässt sich demnach nicht von der Diskussion um die Gleichsetzung Lokis mit Lucifer, dem Teufel oder auch Satan trennen, da sich die Begriffe bereits innerhalb der christlichen Terminologie überschneiden. Reduzieren wir das Wort „Dämon“ hingegen auf seine Bedeutung bei Hesiod, Empedokles, Platon und dessen Schülern, so wird keine Berechtigung für eine Bezeichnung Lokis als Dämon erkennbar. Loki teilt den Menschen nicht das Schicksal zu, noch steht er zwischen ihnen und den Göttern. Vielmehr steht Loki zwischen den Göttern und den Riesen und hat durchaus auch seinen Beitrag am Ablauf des Götterschicksals, jedoch wird Loki nicht in dieser Funktion und älteren griechischen Interpretation als Dämon verstanden, sondern in der neueren christlichen Interpretation, in der Dämonen und Engeln getrennte Rollen zukommen. Aufgrund der dargelegten Begriffsgeschichte schließt sich die Frage danach, ob Loki „Dämon“ genannt werden kann, an die Frage nach dem „teuflichen“ Loki an.

Die vergleichende Forschung zu Loki und Lucifer bzw. zum Teufel oder auch dem Bösen schlechthin stützt sich vor allem auf etymologische Thesen sowie Fragen nach christlichen Einflüssen (d. h. der Frage danach, ob wir Loki als „ursprünglich böse“ oder als unter Fremdeinflüssen „böse gewordene“ Gestalt interpretierten können). Die erstmals von Sophus Bugge aufgestellten etymologischen Ableitungen Lokis von Lucifer ermangeln zwar der Beweise, hatten jedoch einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf sich anschließende Loki-Interpretationen. So argumentierte Eugen Mogk, dass Loki bereits vor dem Einfluss mittelalterlicher Teufelsgeschichten zu einer Teufelsgestalt geworden wäre. Alois Closs interpretiert Loki als Bösewicht par excellence. Auch Finnur Jónsson sieht in Loki einen Charakter, der nur auf die nächste Gelegenheit wartet, um wieder zuzuschlagen. Bei Jan de Vries hingegen stehen Lokis Streiche im Vordergrund, die ihn in für ihn und auch andere Götter unangenehme Situationen bringen. Diese Arbeit hat Lokis Listen und „Bosheiten“ mit denen anderer Götter verglichen. So erscheint Þórrs Verhalten Alvíss gegenüber geradezu listig und feindselig. Auch Skírnirs Verhalten Gerðr gegenüber könnte boshaft genannt werden. In den *Hárbarðsljóð* wendet Óðinn sich lästerlich gegen Þórr und verflucht diesen am Ende des Liedes sogar. Insbesondere Óðinn erscheint einer Teufelsfigur gerechter zu werden, als Loki, worauf im Kapitel 4.5. ausführlich zurückgekommen wurde. Ihm werden Opfer dargebracht, und er erscheint nicht nur als listig, sondern auch als Verräter. Anhand dieser Beispiele wurde die Verwendung des Terminus „Böse“ kritisch hinterfragt und die These aufgestellt, dass sich Taten innerhalb der germanischen Mythologie nicht in „gute“ und „böse“ Taten unterscheiden lassen. Wir müssen vielmehr in „nutzenbringende“ und „schadenbringende“ Taten unterscheiden, wobei nutzenbringende Taten durchaus christlich-moralisch „böse“ erscheinen können. Die Kategorie des „Bösen“ lässt sich unreflektiert sicherlich nicht auf Loki anwenden. Selbst wenn wir seine Taten in nutzen- und schadenbringende Taten unterteilen, bringt uns das dem „bösen“ Loki keinen Schritt näher, da diese christliche Kategorie auf die germanische Mythologie nicht anwendbar ist. Die These eines bereits vor Einfluss des Christentums „bösen“ Loki führt sich damit selbst ad absurdum.

Als eine weitere „Teufelsfigur“ wurde im Kapitel 4.3.3. die Midgardschlange herausgegriffen, die in der *Niðrstigningar saga* den Platz des Leviathans einnimmt. Im Stockholmer Homilienbuch notierte ein Schreiber im Buch Hiob *míþgarþsormr* über *leviaphan*. Der Mythos vom Angeln der Midgardschlange scheint als Präfiguratio in die christlichen Predigten miteingeflossen zu sein; so folgt dem 5. Kapitel des Nikodemisevangeliums bis zum 6. Kapitel ein Einschub, der beschreibt, dass Satan sich in einen Drachen verwandelt und sich so groß macht, als liege er außen um die ganze Welt herum, was an die *Gylfanning* (47) anklingt, in der berichtet wird, dass die Midgardschlange um das ganze Land liegt (...*Miðgarðsormr, er liggr um lönd öll*). Neben dem Mythos vom Angeln der Midgardschlange verbindet auch die unscharfe Abgrenzung die Midgardschlange

von Vorstellungen von Drachen mit der biblischen Vorstellung vom Satan und Leviathan. So wird der Leviathan mal als Krokodil (Hiob 3:8), mal als Schlange (Jesaja 27:1) oder Drachen (Jesaja 27:1) vorgestellt, nähert sich damit sowohl der Schlange im Garten Eden an, als auch dem Motiv des Satans als „alten Drachen“ oder „alte Schlange“ (Offenbarung 12:9 und 20:2).

Im Gegensatz zur Midgardschlange wird Loki an keiner Stelle synonym zum Teufel, zu Satan etc. verwendet, jedoch lassen sich einige Parallelen aufweisen, die insbesondere Snorri virtuos zu nutzen wusste, um Loki subtil in die Nähe des Teufels oder des Bösen und der Sünde zu rücken. So ließe sich in Snorris Darstellung Lokis Verrat an Baldr mit dem des Judas Iskariot an Jesus vergleichen. Eine weitere Parallele stellt die zuvor bereits thematisierte Fesselung Lokis und die des Satans dar. Die vielleicht nachdrücklichste Parallele zwischen dem Teufel und Loki bildet das Motiv des Sündenbocks. Scheinbar bilden die „Sünden“ und Tabubrüche der Götter einen integralen Bestandteil des Fortschritts der Göttergesellschaft. Im Gegenzug wird jedoch ein Sündenbock benötigt, dem man zumindest eine gewisse Zeit lang die Gesamtschuld übergeben kann, um so den eigenen Anteil am Tabubruch zu verdrängen. Loki erscheint für die Rolle des Sündenbocks und letztendlich einer „teuflischen“ Gestalt durchaus prädestiniert. Eine Beeinflussung Lokis durch Teufelsvorstellungen ist der hier geführten Argumentation zufolge gegeben, jedoch müssen wir sorgsam abwägen, welche Vorstellungen hier mehr oder minder folgeträchtig eingeflossen sind.

Das Kapitel 4.4. des dritten Hauptteils dieser Arbeit diskutierte als ein Beispiel Lokis „teuflischer“ Rolle seine Aktionen in der *Lokasenna*. Es wurde gezeigt, dass es sich bei den zum Vorwurf gemachten Taten nicht um Lügengeschichten handelt. Aber das moralisierende Licht, in dem sie präsentiert werden, erscheint christlich überhöht. Daher bleibt auch die Frage nach dem Alter der Rolle, die Loki in diesem Lied übernimmt, offen. Es handelt sich bei der *Lokasenna* anscheinend um eine christlich-moralisch überhöhte Darstellung einzelner Episoden und Motive der germanischen Mythologie, die dazu dient, die *ragnarök* moralisch neu zu bewerten, indem sie diese als Konsequenz aus den Verfehlungen der Götter darstellt – vielleicht sogar als gerechte Strafe. Lokis Rolle erinnert durchaus an die des Teufels wie sie in Hiob 1:6ff. vorliegt, weshalb davon ausgegangen werden kann, dass er möglicherweise als Agent dieser christlichen Umdeutung eingesetzt wurde, seine hier dargestellte Rolle demnach eine spätere Entwicklung unter christlichen Einflüssen darstellt.

Loki als „Teufelsgestalt“ kontrastierend wurde im Kapitel 4.5. des dritten Hauptteils der Arbeit Óðinn als Teufelsgestalt herausgegriffen. Innerhalb der altnordischen Literatur erscheint Óðinn nicht nur als nach Wissen strebender Gott des Sieges und gestaltenwandelnder Zauberer, sondern auch als ein Gott, dem nicht vertraut werden kann. In den *Hákonarmál* lässt Eyvindr Finnsson skáldaspillir Hákon über Óðinn sagen, er sei *illúðigr* „böse/übel gesinnt“, was nur ein Beispiel von vielen für Óðinn als *Bölverkr* „Übelstifter“ darstellt. Selbst der mittelalterlichen Dämonologie zufolge wäre es ein Leichtes, Óðinn – neben ihm jedoch auch Freyr und andere Götter – als Dämon und Teufel zu entlarven, denn er fordert Opfergaben (*Ynglinga saga*). Die Götter bieten *ár ok friðr* (*Ynglinga saga* 43), doch sind diese in christlicher Sicht nicht den Göttern zu verdanken. Die Ursache für *ár ok friðr* ist vielmehr darin zu suchen, dass die durch die Opfer besänftigten Dämonen ihre üblen Taten vorübergehend einstellen, wodurch sich Gottes Gaben entfalten können (Weber). Óðinn erscheint zusammengefasst im Gegensatz zu Loki geradezu prädestiniert für die Rolle des Teufels, die zur Zeit Snorris noch nicht die des strahlenden Jünglings war. Der Teufel übte offensichtlich keine Faszination aus; diese ist erst ein Produkt der letzten Jahrhunderte. Dementsprechend selbstbewusst kann Óláfr Óðinn abweisen (*Pu uillda ek sizst vera hinn ille Odinn!* „Du wolltest ich zuallerletzt sein, bössartiger Óðinn!“).

Wie in den Kapiteln zur extramythologischen Entwicklung Lokis gezeigt wurde, verfügt Loki über einige Parallelen zum Teufel. Loki wandelt sich insbesondere unter

Einfluss des Christentums und erfüllt zusehends teuflisch anmutende Rollen. Er ist der Sündenbock, der Anschuldiger, „demaskiert“ sich am Ende als der Feind der Götter und Mörder des Jesusgleichen Baldrs. Da sich dieses Gesicht Lokis jedoch auf jüngere Quellen konzentriert, darf man hierin eine jüngere und teils auch moralisierende (*Lokasenna*) Entwicklung unter Einfluss des Christentums vermuten. Jedoch taugt er aus Sicht der Dämonologie kaum zum Dämon, da ihm der Kult, die Opfer sowie die Nekromantie fehlen. Mit dieser Schablone lassen sich Götter wie Óðinn und Freyr erfassen, nicht jedoch Loki. Es scheint, dass er aufgrund der mangelnden Parallelen zur Dämonologie innerhalb der altnordischen Literatur als Teufelsgestalt ausschied, während andere Figuren der germanischen Mythologie (insbesondere Óðinn) in den Vordergrund traten. Der moderne Forscher wendet aufgrund der Tradition, der er entstammt, jedoch eine veränderte Schablone an, in die Vorstellungen vom jungen Rebell Miltons und des schönen Engels Charles Baudelaires eingeflossen sind. Diesen Vorstellungen kann eine Figur wie Óðinn nicht gerecht werden. Loki, der in der *Gylfaginning* (33) als schöner und Unruhe stiftender Ase dargestellt wird, erscheint jedoch geradezu prädestiniert, diese moderne Schablone einer Teufelsgestalt zu bedienen. Gerechtfertigt ist die Ungleichbehandlung von Loki und Óðinn innerhalb der modernen Forschung nicht, jedoch ist sie durchaus erklärbar.

Das Kapitel 5. des dritten Hauptteils dieser Arbeit zeigte folglich, dass es sich bei der extramythologischen Funktion Lokis auf der letzten Stufe um eine christliche Funktion handelt. Lokis extramythologische Funktion ist die des teuflischen Verführers und Anschuldigers, mit dessen Hilfe die in den *ragnarök* gipfelnden Verfehlungen der Götter vorgeführt werden können. Auf dieser Stufe wird die *ragnarök* zum *ragnarökr*. Dies ermöglicht eine Distanzierung von der vorchristlichen Tradition bei gleichzeitiger Stärkung der christlichen Identität vor dem Hintergrund und auf der präfigurativen Basis der vorchristlichen Tradition.

Das Kapitel 6. zur extramythologischen Chronologie untermauert die zuvor bereits genannte These, dass erst in synkretistischer und christlicher Zeit eine moralische Umdeutung der germanischen Mythologie stattfand, die u. a. dazu führte, dass die Mythen aus ihrem zusammenhangslosen Verband auf eine feste chronologische Zeitschiene geführt wurden, fort von einem zyklischen Weltbild, hin zu einem linearen mit fest definiertem Anfangs- und Endpunkt, in dem alle Beteiligten den Gesetzen dieser materiellen „satanischen“ Welt unterworfen wurden, mitsamt der Konsequenz, dass mangelndes Widerstehen den Versuchungen und wiederholtes Versündigen in die Verdammnis – *ragnarök(r)* – führen.

Der vierte Hauptteil dieser Arbeit konzentrierte sich auf die Frage der Vielschichtigkeit der germanischen Mythologie. Es wurde die These aufgestellt, dass der Zugang zu ein und demselben Text auf verschiedenen Verständnisebenen geschehen kann, wobei sich auf jeder Ebene eine oder mehrere und je Ebene zweckgebundene Interpretation/en anbietet/ anbieten. Dies bedeutet zwangsläufig, dass es keine eindeutige Interpretation eines Textes oder einer Mythe geben kann, sondern dass stets mehrere möglich und vielleicht sogar intendiert sind. Zur Argumentation dieser These wurden vier verschiedene Arbeitsebenen definiert: die literarische Verständnisebene, die soziale Verständnisebene, die pragmatisch-kultische Verständnisebene und die inter- und paramundane Verständnisebene. Diese Auswahl verstand sich freilich nicht im Anspruch auf Vollständigkeit. Sie sind insbesondere im Hinblick auf die selektive Wahrnehmung der Mythen erweiterbar. Der dreifache Schriftsinn des Origines sowie der bei Cassian erstmals formulierte und dann auch von Augustin, Beda und Hrabanus Maurus aufgegriffene vierfache Schriftsinn mögen teilweise an die in dieser Arbeit vorgestellten Verständnisebenen erinnern, bilden jedoch nicht die Grundlage für diese. Ich ziehe es vor, statt von Schriftsinn von selektiver Wahrnehmung unterschiedlicher Verständnisebenen zu sprechen, da der Text eine Bedeutung (bzw. ein Kommunikat) immer

erst vom Rezipienten zugewiesen bekommt. Je mehr Rezipienten dazukommen, desto mehr Kommunikate kommen hinzu.

Die Funktion unterschiedlicher Verständnisebenen wurde anhand der *Skírnismál* und der darin auf literarischer Verständnisebene präsentierten „Liebesgeschichte“ zwischen Freyr und Gerðr demonstriert. Lotte Motz zeigte für diese Mythe eine mögliche Deutung auf sozialer Verständnisebene auf, indem sie die Mythe als Unterwerfung einer weiblichen Riesin gegenüber einem maskulin dominanten Asen interpretierte. In dieser Arbeit wurde darüber hinaus eine mögliche Deutung auf inter- und paramundaner Verständnisebene versucht. An wenigen Beispielen ließen sich innerhalb der *Skírnismál* sowohl mangelnde Differenzierungen zwischen den einzelnen Figuren, als auch fragwürdige Handlungen (z. B. scheinbar eigenmächtige Handlungen und Entscheidungen Skírnirs *at mínum munum*) aufzeigen. Auch die Reise Skírnirs an sich wirft Fragen auf. Er muss durch eine Waberlohe (*vafurlogi*) reiten und scheint dafür ein besonderes Pferd zu benötigen, vergleichbar Sleipnir oder Sigurðrs Pferd. Der Dialog mit dem Hirten offenbart die Gefahr der Reise Skírnirs auf der Schwelle zwischen Leben und Tod (*ertu feigr, / eða ertu framgenginn*). Nur einen (Halb-)Tag ist die Lebenszeit Skírnirs auf dieser Reise bemessen (*einu dægri / mér var aldr of skapaðr / of allt líf of lagit*). Auf dieser Schwelle betritt er Gymirs *garðr* und ringt damit, Gerðr für sich zu gewinnen. Die Bezeichnung *garðr* und der Name *Gerðr* unterstreichen den Schwellencharakter dieser Zwischenwelt, in der Skírnir halb lebendig, halb dem Tode geweiht, darum ringt, Gerðr für Freyr zu gewinnen. Die Grenze zwischen Freyr und seinem „Diener“ Skírnir schwimmt dabei, wie die geführte Diskussion gezeigt hat. Es darf also mit Recht die Frage gestellt werden, wer dieser Skírnir ist, er in Strophe 37 sogar den von Gerðr gereichten Becher alten Mets leert. Es drängt sich auf inter- und paramundaner Verständnisebene durchaus der Eindruck auf, dass diese Figur nur einen Aspekt Freyrs darstellt, der eine halbe Nacht lang (42: *hálf hýnótt*) in die Zwischenwelt Riesenheims ausgeschickt wird, um die Verbindung mit eben jener Zwischenwelt aufzubauen und auf Dauer zu festigen.

Das zweite Kapitel des vierten Hauptteils dieser Arbeit diskutierte ein weiteres Beispiel für die Verwendung der inter- und paramundanen Verständnisebene in der germanischen Mythologie: die Verwendung von Bäumen. Hierzu fand eingangs eine Konzentration auf Yggdrasill statt. Es wurde gezeigt, dass Yggdrasill in Relation zu Óðinn (*Yggr*) und dem Erlangen von Wissen durch Óðinn sowie zu Óðinns Selbstopfer gesehen werden muss. Yggdrasill wird allgemein als „Yggs drasill“, also Pferd des Yggr (= Óðinn), gedeutet. Es fällt jedoch auf, dass das Kompositum *Yggdrasill* nicht den Genitiv zu *Yggr*, also *Yggs*, verwendet. *Ygg-* könnte auch nur „schrecklich“ meinen und vielleicht einen „Schreckensbaum/Galgen“ bezeichnen, was eine Parallele zu den Kenningar *gálga valdr* „Herrscher des Galgens“ (Helgi traust) und *gálga farmr* „Last des Galgens“ (Eyvindr Finnsson skáldaspillir) für Óðinn darstellt. Ob wir den ersten Bestandteil *Yggdrasills* nun auf *Ygg-* oder *Yggr-* zurückführen, liegen in beiden Fällen Assoziationen mit Óðinn/Yggr so nah, dass sie aus der Wortbedeutung nicht ausgeklammert werden dürfen. Ein Verständnis von Yggdrasill als Pferd Óðinns erscheint impliziert. Jedoch klingt die Assoziation „Galgen“ bedrohlich mit. Hier zeigt sich eine weitere Parallele zur Vorstellung Sleipnirs in Relation zum Galgen. So wird in der *Ynglingatal* (22) die Kenning *hábrjóstr hörva Sleipnir* für den Galgen verwendet. Diese Überschneidungen zwischen Baum, Pferd und Galgen lassen sich auch durch ein Textfragment des Osebergfunds stützen.

Entsprechend muss Óðinns Selbstopfer am Baum (Yggdrasill) neu bewertet werden. Wenn es sich bei Yggdrasill der Argumentation dieser Arbeit folgend um ein Verbindungsglied zwischen den Welten handelt, muss Óðinns Selbstopfer am Baum als Reise in andere Welten erkannt werden. Hier treffen wir auf die bereits genannten Parallelen zur zuvor diskutierten Reise Skírnirs. Um die Grenze zu anderen Welten zu überschreiten, ist

gemäß der geführten Diskussion zu den *Skírnismál* ein besonderes Transportmittel – dort ein besonderes Pferd – vonnöten. Wie ausgeführt, stellt dies eine Parallele zu Óðinns Ritt auf Sleipnir nach Hel dar. Ob es sich bei Yggdrasill nun um einen Baum (gemäß *Völuspá* 19) oder um ein mit einem Baum verbundenes Pferd (gemäß *Völuspá* 47 und *Grímnismál* 35 und 44) handelt, ist vielleicht nicht so entscheidend, wie die Tatsache, dass beide – der Baum ebenso wie das Pferd – ein verbindendes Glied/Reisemittel zwischen den Welten – der Welt der Lebenden und der Welt der Toten – darzustellen scheinen.

Des Weiteren wurde argumentiert, dass die Grenzüberschreitung in eine andere Welt ebenso viele Gefahren wie Chancen birgt, denn auf jenen Reisen in andere Welten lässt sich Zukünftiges scheinbar nicht nur erfahren, sondern auch beeinflussen. Mehrere Quellen verweisen darauf, dass sich Óðinn von den Toten Wissen aneignet. In den *Hárbarðsljóð* 43ff. werden diese als in den Wäldern wohnend bezeichnet – eine Parallele zum Terminus technicus *búa í skógum* „verbannt sein“ sowie zur Vorstellung der *völva* als Waldbewohnerin in den *Hyndluljóð*.

Dieser Argumentation folgend wurde Lokis Stammbaum erneut betrachtet, wobei besonderes Gewicht auf Fárbaumi und Laufey gelegt wurde. Auf literarischer Verständnisebene lassen diese sich als ein Riese und eine Asin begreifen, deren Zusammenkommen auf sozialer Verständnisebene einen Tabubruch darstellt, aus dem Loki hervorging. Übertragen wir jedoch die Diskussion um Yggdrasill auf Laufey, so stellt sich die Frage, ob eine Göttin mit diesem Namen auf der inter- und paramundanen Verständnisebene nicht ähnliche Eigenschaften aufweisen könnte wie Yggdrasill bzw. eine dem Wald vergleichbare Bedeutungsebene aufweist. Hier ließe sich u. U. sogar eine weitere Parallele zu Óðinn sehen. Der Name dessen Mutter Bestla kann „Ehefrau“ oder auch „Rinde, Bast“ meinen. Letzteres könnte in Relation zu der argumentierten mythischen Bedeutungsdimension von Bäumen gesehen werden, zu Óðinns Selbstopfer am Baum, vielleicht sogar zu Lokis Fesselung und *Hveralundi*. Für eine Verbindung von Óðinns Selbstopfer und Lokis Fesselung sprechen auch parallele Bezeichnungen wie *gálga farmr* „Last des Galgens“ (Eyvindr Finnsson skáldaspillir), *Farmaguð* „Lastgott“ (*Gylfaginning* 20) und *Farmatýr* „Lastgott“ (Eyvindr Finnsson skáldaspillir, *Háleygjatal* 11) für Óðinn sowie *farmr Sigvinjar arma* „Last von Sigyns Armen“ für Loki. Während Óðinns Selbstopfer ihn jedoch zu mehr Wissen führt, erscheint Lokis Fesselung parallel zu der Fenrirs, die gemäß der *Gylfaginning* (51) zu den *ragnarök* gelöst wird, wenn *fjötrar allir ok bönd brotna ok slitna* „alle Fesseln und Bande brechen und reißen“ und die Riesen und Helbewohner gegen die Götter ziehen. Auf der inter- und paramundanen Verständnisebene erscheint dies als ein Hinweis von vielen, dass zu den *ragnarök* die Grenzen der Welten fallen und die Götter mit all jenen Kräften konfrontiert werden, die sie bis zu den *ragnarök* – wie in dieser Arbeit an zahlreichen Beispielen deutlich gemacht wurde – zu ihrem Vorteil zu nutzen wussten und auf die eine oder andere Weise banden (Fenrir, Loki, u. U. darf auch das Angeln der Midgardschlange als eine Art des Bindens gewertet werden) oder aus ihrer Gemeinschaft ausschlossen. Am Ende des Götterschicksals werden den Göttern scheinbar eben diese Kräfte – oder auch das Benutzen dieser Kräfte – zum Verhängnis. An dieser Stelle wird nochmals deutlich, dass der Kontakt mit anderen Welten nicht nur Chancen, sondern auch Risiken birgt. Die Reise in andere Welten ist nicht nur im Moment der Reise mit Gefahren verbunden, sondern stellt auch danach noch eine potenzielle Gefahr dar. Die Fesselung durch die *bönd* erscheint als doppelte Taktik, diese nachwirkende Gefahr zu bannen und die *ragnarök* aufzuhalten oder zumindest herauszuzögern. Auf inter- und paramundaner Verständnisebene lösen sich die *ragnarök* hier aus dem Verständnis als natürlicher Kreislauf und Generationswechsel (das wäre die soziale Verständnisebene) und scheinen stattdessen eine Warnung zu tradieren, dass all jene „riesischen“ und „jenseitigen“ Kräfte, wenn sie genutzt werden, denjenigen, der sie nutzt, eines Tages einholen werden.

An dieser Stelle stellt sich die Frage, ob Lokis Fesselung bereits vor einer christlichen Beeinflussung der germanischen Mythologie mit den *ragnarök* verbunden war. Diese Frage werden wir heute nicht mehr mit Gewissheit beantworten können, jedoch sprechen die aufgezeigten Parallelen dafür, dass Lokis Fesselung in Relation zu Óðinns Selbstopfer – seiner Reise am Baum – betrachtet werden könnte. In diesem Fall erschienen sie beide poetisch ausgedrückt als „Kinder des Baums“. Óðinns Leiden am Baum könnte vielleicht parallel zu Lokis Vater Fárbaumi gesehen werden, der Loki an Laufey „zeugte“. Beide Götter erscheinen gebunden – der eine an den Baum gehängt (Óðinn), der andere *und Hveralundi* gefesselt (Loki). Vielleicht begeben sie sich beide auf eine innere Reise nach mehr Wissen, vielleicht sogar in der Hoffnung, die Zukunft beeinflussen zu können. Diese Interpretation grenzt nun an den Bereich der Spekulation, jedoch hat diese Arbeit einige Indizien präsentiert, die dafür sprechen, dass diese Deutungsmöglichkeit durchaus gegeben ist. Wenn wir diese Interpretation schließlich auch mit der in dieser Arbeit geführten Diskussion um die Bedeutung der *ragnarök* als Generationswechsel verbinden, wäre es möglich, in der kausalen Verbindung der Fesselung Lokis mit den *ragnarök* eine spätere Entwicklung zu sehen. Erst auf der Stufe jener späteren Entwicklung erscheinen die *ragnarök* als *ragnarökr* und verdienter Untergang der Götter, die schließlich von den Dämonen, derer sie sich bedienten, in den Tod geschickt werden.

Das Kapitel 2.1. des vierten Hauptteils dieser Arbeit ging anhand der Mythe vom Fischzug Þórrs der möglichen Bedeutung der Platzierung des *Jörmungandr*s im Ozean nach. Es wurden Parallelen zwischen der Midgardschlange als *Jörmungandr* und den *gandir* herausgearbeitet, die darüber hinaus zu Parallelen zwischen der Midgardschlange und dem Fenriswolf führten. Gemäß der hier geführten Diskussion erscheint die häufig gewählte Übersetzung „Ungeheuer“ für *gandr* bzw. „gewaltiges Ungeheuer“ für *Jörmungandr* etwas vorschnell. Stattdessen ist von einer wesentlich komplexeren Bedeutung auszugehen, die Assoziationen an Zauberhandlungen und -wesen mit einschließt und dem Fenriswolf ebenso wie der Midgardschlange magische Attribute zuweist. Gemäß der Argumentation des vierten Hauptteils dieser Arbeit lässt sich die These aufstellen, dass sich sowohl Fenrir als auch die Midgardschlange als *gandir* im Sinne von Entitäten auffassen lassen können, die (magische) Verbindungen zwischen den Welten herstellen können. Es wurde gezeigt, dass Interpretationen der Midgardschlange, des Fenriswolfs und auch anderer „*powers of chaos*“ als „Ungeheuer“ sich auf einer christlichen Verständnisebene bewegen, die parallel zu der in der *Niðrstigningar saga* gebotenen zu sehen sind und zu kurz fassen. Es wäre sicherlich treffender, anstelle von „Chaos“ von einer „Potenz“ zu sprechen. Diese Potenz birgt jedoch nicht nur ein nützliches Potenzial. Sie zu nutzen birgt auch Gefahren, und eine, wie argumentiert wurde, auf ihrer Basis erschaffene und aus ihr schöpfende Welt wird am Ende von eben dieser Potenz auch wieder zerstört. So verkehrt sich der Nutzen jener Potenz gegen Ende des Götterschicksals in sein Gegenteil und führt zum Untergang der Götter und ihrer Welt. Diesen Untergang können die Götter nicht abwenden, er ist nicht nur „schicksalsgegeben“, sondern sozusagen systemimmanent.

Es wurde außerdem gezeigt, dass in Snorris Darstellung der Mythe vom Fischzug Þórrs das Alter der Riesen und die Jugend des Gottes Þórr wortwörtlich genommen und eine Mythe des Gestaltenwandels kreiert wurde, die es in dieser Form wahrscheinlich vor Snorri nicht gegeben hat. Die Bedeutung des Alters der Riesen ist Snorri entweder völlig entgangen oder – was wahrscheinlicher ist – wurde von ihm zugunsten einer stärkeren Akzentuierung der Riesen als Widersacher der Götter ignoriert. Wahrscheinlich hat Snorri das Alter der Riesen jedoch auch als Widerspruch zur christlichen Vorstellung der Welterschöpfung erkannt, denn die Vorstellung eines Schöpfungsursprungs beim „Chaos“ und den Riesen ist mit der christlichen Auffassung der Schöpfung durch Gott unvereinbar.

Das dritte Kapitel des vierten Hauptteils dieser Arbeit wies im Ergebnis der zuvor geführten Argumentation verschiedene Interpretationen Lokis auf verschiedenen Verständnisebenen aus. So erscheint Loki sowohl auf literarischer als auch funktional-literarischer Verständnisebene als antreibender Faktor (*sagna hrærir*). Auf sozialer Verständnisebene werden anhand seines Werdegangs Grenzen der sozialen Gemeinschaft aufgezeigt und auf die Gefahr von Überschreitung hingewiesen. Auf pragmatisch-kultischer Verständnisebene lässt sich für Loki selbst keine Funktion belegen, jedoch erscheint dies anders bei den ihn umgebenden „Attributen“, wie z. B. den *gandir*. Auf der intra- und paramundanen Verständnisebene erscheint Loki in der Tat als *miðjungr* und Vermittler zwischen den Göttern und jenen anderen Welten. So spiegelt seine Darstellung als anfänglicher Freund und späterer Feind der Götter auch die Beziehung der Götter zu anderen Welten wider, die anfangs mehr unter dem Gesichtspunkt des Nutzens betrachtet werden. Da das Schicksal der Götter jedoch zyklisch angelegt ist, bricht sich dieser Nutzen nach Passieren des Höhepunkts des Zyklus zum Schaden. So zeigt sich auch am Beispiel Lokis nicht nur das schöpferische, sondern auch das bedrohliche Potenzial jener anderen Welten. Zwar wurden christliche Einflüsse auf Loki in dieser Arbeit an anderer Stelle beleuchtet, doch führte das dritte Kapitel des vierten Hauptteils dieser Arbeit auch diese nochmals komprimiert vor Augen. Die in dieser Arbeit geführte Diskussion hat auch hier einmal mehr demonstriert, wie leichtherzig eine Interpretation durch die Brille modernen Gedankenguts vorgenommen werden kann – und als wie wenig kritisch reflektiert sie sich bei näherem Hinsehen entpuppen kann. Bei Loki handelt es sich demnach weder um eine „böse“ Gestalt, noch um einen „Teufel“. Insbesondere die späteren Quellen, allen voran die *Lokasenna*, scheinen ihn jedoch in „teuflich“ anmutenden Rollen verwendet zu haben, um mit seiner Hilfe die Verfehlungen der Götter zu illustrieren und die *ragnarök* als moralisch gerechtfertigten Untergang der Götter neu zu bewerten.

Diese Arbeit hatte sich zum Ziel gesetzt, Loki in keine Kategorien zu zwängen, zu demonstrieren, dass wir die Erwartung nur einer Interpretation Lokis zugunsten einer Vielzahl möglicher Deutungen auf ganz unterschiedlichen Verständnisebenen fallen lassen müssen. Die germanische Mythologie in der uns heute anhand der schriftlichen Quellen vorliegenden Form erscheint widersprüchlich. Diese Arbeit sollte jedoch auch gezeigt haben, dass gerade diese Widersprüchlichkeit zu einem gewissen Teil darauf zurückzuführen ist, dass wir die germanische Mythologie durch eine bestimmte, moderne Brille wahrnehmen. Ein gewisser Prozentsatz Ambivalenz scheint andererseits auch durchaus gewollt zu sein. Ein Beispiel hierfür ist sicherlich die Frage, ob die Midgardschlange beim Kampf mit Þórr stirbt oder nicht. Interpretieren wir Þórrs Fischzug nicht in Erwartung des Sieges Þórrs über die Midgardschlange (d. h. überspitzt formuliert des „guten“ Gottes über das „böse Chaosmonster“), erscheint die Frage, ob er diese tötet oder nicht, vielleicht weniger relevant. Vielleicht trug gerade die Ambivalenz dieser Mythe zu ihrer offensichtlichen Beliebtheit bei, da der Schwerpunkt dieser Mythe u. U. weniger auf die Frage nach Sieg oder Niederlage gelegt wurde, sondern mehr auf eine Demonstration des kosmischen Gleichgewichts und der Möglichkeit seiner Störung. Diese Arbeit hat jedoch auch gezeigt, dass ein weiterer Prozentsatz der Widersprüchlichkeit auf das Konto christlicher Einflüsse geht, die bereits so früh ansetzen, dass wir sie kaum vom „vorchristlichen Substrat“ trennen können. In der Tat erscheint die germanische Mythologie als ein recht flexibles Gebäude, das im Laufe der Jahrhunderte immer wieder um- und ausgebaut wurde, sodass wir deren Flexibilität, Wandlung und Wandelbarkeit als ihr Hauptcharakteristikum anerkennen müssen.

Entsprechend gibt es auf die Frage nach einer Interpretation Lokis auch keine einfache Antwort. Diese Arbeit schließt nicht mit dem Ausruf, Loki sei dieses oder jenes – abgesehen von einem möglichen Schlüssel zum Verständnis der Vielschichtigkeit der germanischen

Mythologie natürlich – sondern eher mit der Aufforderung, sich einen eigenen Zugang zu dieser schillernden Figur der germanischen Mythologie zu erarbeiten. Dies kann auf einer ganz individuellen Verständnisebene geschehen. Wenn diese individuelle Verständnisebene eher der sozialen Verständnisebene zugeneigt ist, werden vornehmlich die Charakteristika Lokis wahrgenommen werden, die aus dem sozialen Rahmen fallen. Wenn diese individuelle Verständnisebene eher der christlichen Verständnisebene zugeneigt ist, werden vornehmlich die Charakteristika Lokis wahrgenommen werden, die Parallelen zur christlichen Überlieferung bieten usw. Jeder Zugang, der sich anhand der Quellen durch Belege stützen lässt (er darf natürlich nicht frei assoziativ sein), darf als potenziell richtig gewertet werden, solange der nicht – und das ist gemäß der Argumentation dieser Arbeit ein entscheidendes Kriterium – als der einzig mögliche Zugang verstanden wird. In diesem Moment müsste eben jener Zugang als potenziell falsch gewertet werden, denn dieser würde der Flexibilität der Mythologie widersprechen. So endet diese Arbeit nicht mit einer Interpretation Lokis, sondern mit dem Aufweisen vieler verschiedener Zugangs- und Deutungsmöglichkeiten, die wir als Forscher durchaus als Verpflichtungen verstehen sollten.

Der nordgermanische Gott Loki ist in mehrerlei Hinsicht eine Ausnahmefigur – auch was den Umfang seiner Erforschung betrifft. Ich habe die Artikel, Bücher und Buchausschnitte nicht gezählt, die ich für diese Arbeit zusammengetragen habe, aber hochgerechnet dürften es mindestens 600 verschiedene Quellen gewesen sein, unter denen die älteste zur Sekundärliteratur zu rechnende Quelle aus dem 17. Jh.⁸⁸ stammte.

Das Studium der Forschungsgeschichte zu einer Figur wie Loki ist bereits eine Herausforderung für sich, die einem sehr deutlich vor Augen führt, dass jeder Forscher auch stets ein Kind seiner Zeit ist und die Forschungen mitsamt ihren Ergebnissen häufig ein einmaliges Zeitdokument darstellen. Kein Forscher käme heute mehr auf die Idee, die gesamte germanische Mythologie naturmythisch interpretieren zu wollen. Doch ebenso mag sich die Forschung in 50 oder 100 Jahren über die Interpretationen unserer Gegenwart wundern. So scheint es, dass die Perspektive, aus der wir die germanische Mythologie betrachten, mitunter mehr über uns und die uns prägende Gesellschaft verrät, als über das Objekt unserer Forschung. Einerseits ist dies immerhin ein Zeichen dafür, dass Quellen aus Zeiten, die uns fast unvorstellbar sind, noch immer zu uns sprechen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass wir sie auch ihrer „Intention“ entsprechen verstünden. Aus diesem Grund müssen wir nicht nur die Quellen selbst kritisch hinterfragen, sondern auch die „Instrumente“ und Kategorien, mit denen wir uns diesen Quellen annähern. So können wir zumindest grobe Fahrlässigkeiten weitgehend vermeiden, ausschließen werden wir sie jedoch nie können.

Ein Beispiel für eine derartige grobe Fahrlässigkeit ist die Interpretation Lokis als „Bösen“ oder „Teufel“. In den Jahren, in denen ich mich mit Loki beschäftigt habe und mit dem einen oder anderen Altnordisten über Loki sprach, stieß ich auffallend häufig auf diese Interpretation. Ich erinnere mich noch an das erste Mal, dass ein Forscher diesen Standpunkt ganz vehement vor mir vertrat, und daran, dass mich diese Vehemenz vollkommen sprachlos machte. Intuitiv spürte ich, dass die Frage nach Lokis „teuflischem“ Charakter bzw. meine Argumentation dagegen bei meinem Gesprächspartner mehr auslöste, als es auf seinen Eifer als Forscher zurückgeführt werden konnte. Ich hatte einen wunden Punkt berührt und, indem ich gegen Lokis teuflischen Charakter argumentierte, vielleicht unbemerkt an Grundsätzen meines Gesprächspartners gerührt. Ich bin heute noch der festen Meinung, dass wir alle nur wenige Perspektiven der vielen möglichen und vielleicht sogar nötigen wahrnehmen können und entsprechend offen neuen Perspektiven gegenüber sein sollten. Selbst solche, die im ersten Moment völlig abwegig klingen, sind es häufig durchaus wert, dass man ihnen Beachtung schenkt, mehr noch, wir sind es unserer Selbstauffassung als Forscher schuldig,

⁸⁸ Gerhard Johann Vossius: *De Theologia Gentili et Physiologia Christiana*. Amsterdam 1641

unsere Überzeugungen immer wieder auf die Probe zu stellen. Nur so können wir besten Gewissens verhindern, dass wir unserem Forschungsobjekt eine Gestalt oktruieren, die mehr mit uns als mit dem Objekt unserer Forschung zu tun hat. Dieser Grundsatz führte mich in den letzten Jahren durch eine Reihe von Turbulenzen, in denen ich meine Thesen immer wieder überprüfte und nicht selten revidierte. Dennoch ist auch diese Arbeit sicherlich nicht frei von subjektiven Mustern und Kategorien, die den Mustern und Kategorien manch eines anderen Forschers widersprechen und diesem folglich als Fehleinschätzung erscheinen könnten. Ich weiß jedoch, dass ich bis zuletzt meinem Grundsatz der Hinterfragung und Überprüfung treu geblieben bin, nach bestem Wissen und Gewissen abgewägt habe und zu Ergebnissen gekommen bin, die mir in diesem Moment als potenziell richtig und möglich erscheinen.

Diese Arbeit dürfte nicht nur gezeigt haben, dass es viele verschiedene Zugangsmöglichkeiten zur germanischen Mythologie und zu einer Figur wie Loki gibt, sondern darüber hinaus, dass wir uns nicht auf nur einen Zugang versteifen dürfen. Die Quellen erscheinen uns oft widersprüchlich, und unser auf Analysen und Kategorien geschulter Verstand verweigert sich dieser Ambivalenz. Was wir als Widersprüchlichkeit auffassen, erscheint bei näherer Betrachtung jedoch durchaus als gewollt. Meines Erachtens macht gerade das den Reiz der germanischen Mythologie aus, dass nicht jede Handlung auf der Bühne spielt, die uns vordergründig angeboten wird.

Dateiname: loki
Verzeichnis: D:\GALDRANORN\99_Marketing\Website\html\1011
Vorlage: C:\Dokumente und
Einstellungen\Yvonne\Anwendungsdaten\Microsoft\Vorlagen\Normal.dot
Titel: Die Ynglingatal des Þjóðólfr ór Hvíni
Thema:
Autor: Yvonne S. Bonnetain
Stichwörter:
Kommentar:
Erstelldatum: 01.12.2010 6:59
Änderung Nummer: 3
Letztes Speicherdatum: 01.12.2010 7:09
Zuletzt gespeichert von: Yvonne Schulmeistrat
Letztes Druckdatum: 01.12.2010 7:09
Nach letztem vollständigen Druck
Anzahl Seiten: 45
Anzahl Wörter: 17.986 (ca.)
Anzahl Zeichen: 113.315 (ca.)