

Probleme der Quellenbewertung am Beispiel der Gruppenbildung von Göttern, insbesondere Asen und Wanen

Hermann Reichert

Universität Wien

Was fehlt in den üblichen Gliederungen von Göttern?

Die zahlreichen Bezeichnungen für ‚Götter‘ scheinen unter verschiedenen Gesichtspunkten gewählt worden zu sein, unter denen man von ihnen sprach. Da die Eddalieder und Snorri nur mehr ein Chaos von Homonymen und Synonymen kennen, ist nicht mehr rekonstruierbar, welche Bezeichnung unter welchen Bedingungen in paganer Zeit gewählt worden war. Wörter für ‚Götter‘ sind: *týr* (Sing.), *tívar* (Plur.), *díar*, *rögn*, *regin*, *bönd*, *höpt*, *gop*, *æsir*, *vanir*. Davon sind *bönd* und *höpt* etwa synonym und bedeuten ‚Fesseln‘. Außer *díar* und dem Asen-Wanen-Gegensatz werden diese alle von U. Dronke (*Hoops ErgBd.* 5) zusammengestellt. Daß *díar* dort fehlt, erkläre ich mir vermutungsweise so: anscheinend gehört Dronke zu jenen, die annehmen, daß die Form *díar* in der *Heimskringla* dadurch entstanden ist, daß Snorri eine Strophe des Skalden Kormákr mißverstanden hat, der (*Skáldskaparmál* 2) in *día fjarðar* (des Fjordes der Götter = des Dichtermets) ein irisches Fremdwort

gebraucht habe, das etymologisch mit altnord. *tívar* identisch sei, so wie dieses und lat. *deus* auf idg. anlautendes *d-* (idg. **deivos* ‚klarer Himmel‘) zurückgeht, und daß Snorri es einfach verständnislos von Kormak übernommen und geglaubt habe, es handle sich um ein weiteres Wort für ‚Götter‘ und es daraufhin in der *Heimskringla* selbst benutzt habe. Die Glieder dieser Kette sind schwach, denn Kormákr war zwar anscheinend mütterlicherseits irischer Abstammung, aber nicht selbst Ire, und man fragt sich daher, warum er unbedingt ein irisches Fremdwort für ‚Götter‘ hätte benutzen sollen, und auch, warum Snorri in der *Heimskringla* bei einer recht großen Auswahl an Synonymen für ‚Götter‘ ausgerechnet eines gewählt haben soll, das er nicht verstand.

Unmöglich ist diese Hypothese zwar nicht, aber dann wäre es ein merkwürdiger Zufall, daß die *Heimskringla* Kap. 2, 4, 6 und 9 *díar* gerade dort von den Göttern setzt, wo diese Speiseopfer empfangen wie die griechischen *theói*, die etymolog. mit dem Verb *thýein* ‚opfern‘ zusammengehören: germ. *d* und griech. *th* gehen gleicherweise auf idg. *dh-* zurück, daher könnten *díar* und *theói* einander etymologisch entsprechen. Der Gesichtspunkt ‚Empfänger von Opfern‘ scheint mir in vielen Zusammenhängen für den Begriff ‚Götter‘ wesentlich zu sein. *Völuspá* 23 beraten die Götter, ob alle Götter Opfer erhalten sollten. Hier stehen einander *ginnheilug goð* (nicht *díar*) als Ganzes und *æsir* als Teil gegenüber. Das heißt wir haben in der *Vsp.* nicht die Bezeichnung Kormaks, aber einen Beleg für das Opfer als zentralen Begriff im Zusammenhang mit ‚Götter‘.

Nun aber zurück zur *Heimskr.* (Kap. 4): Der Friedensschluß zwischen Asen und Wanen, der eine Aufteilung der Opfer zwischen allen Göttern enthält, entspricht Kallimachos (frag. 119 Pf.): „Die Götter warfen bei Mekone das Los und teilten sich in ihre Ehren.“ Diese Aufteilung der Opfer unter den Göttern spiegelt eine frühe Stufe der griech. Religion, die nicht in den dem griech. Mythos entnommenen Elementen der röm. Literatur oder der römischen Soldatenreligion wiederkehrt. Wenn sich hier eine Parallele zwischen altgriech. und nord. Vorstellungen findet, muß das als idg. Erbe betrachtet werden, weil es nicht auf Kontakte der Germanen mit spätantiker Kultur zurückgeführt werden kann. Bei der Einsetzung der Opfer ist Prometheus Ratgeber des Zeus. Die Einsetzung des Opfers durch Prometheus findet sich schon in der ältesten Quelle, die dessen Namen nennt, in Hesiods *Theogonie*, und zwar in einer Form, die unmöglich Motivation für Snorri gegeben haben kann, Ähnliches mit altnordischem Namenmaterial zu erfinden. Daß die Einigung der Götter, wie die Opfer aufzuteilen seien, nicht gleich friedlich, aber dann durch einen Friedensvertrag erfolgte, ist idg. Erbgut, nicht in später Zeit in den Norden transportiert. Auch dieser Aspekt des Opferwesens ist also aus Snorri auf die heidnische Religion zurückführbar.

Der Raub des Götter- und Dichtertranks, auf die die zitierte Kenning des Kormákr anspielt, ist ein Mythos, von dem man schon im 19. Jh. erkannt hat,

daß er sich im Raub des Göttertranks durch Indra in Hymnen des *RG Veda* spiegelt (insbesondere *RG Veda* IV,26); wichtig ist, daß es bei den *RG Veda*-Hymnen, die dieses Thema enthalten, durchwegs um Hymnen zum Opfer bzw. über das Opfer oder dessen Erklärung handelt. Unter den altnordischen Mythen, deren Ähnlichkeit mit anderen idg. Überlieferungen mit Sicherheit in die Zeit vor der Entstehung des Germanischen überhaupt datiert, sind daher zumindest einige (je nach Interpretation vielleicht sogar ein guter Teil), die die Götter als Opferempfänger sehen. Speziell *Heimskringla* Kap. 2-10 sieht die Götter ganz unter dem Gesichtspunkt des Opferempfanges.

Georges Dumézil ist auf seiner Suche nach Götterkriegen in Mythen idg. Völker entgangen, daß diese strukturell sehr verschiedene Funktion haben können: im Falle der zu römischer Frühgeschichte euhemerisierten römischen Mythologie des Livius ist es tatsächlich so, daß aus den zwei um die Vorherrschaft kämpfenden Gruppen eine Ganzheit entsteht, zu der die ursprünglichen Teile Verschiedenes beitragen. Eine ganz andere Gruppe von Kämpfen, die besonders für den griechischen Mythos kennzeichnend ist, thematisieren den Generationenkonflikt: der Kampf des Sohnes gegen den Vater, wobei der Vater die Kinder verschlingt, der Sohn, wenn er diesem Schicksal entkommen ist, den Vater entmannt. Die griechische Mythologie, die lange glaubte, der Kampf des Zeus gegen ‚Alte Götter‘ (die Titanen) sei als Reflex des Einwanderungskampfes der Griechen gegen die vorgriechische Bevölkerung zu deuten, hat diese Theorie aufgegeben: kleinasiatische in Keilschrift überlieferte Epen des ausgehenden 2. vorchristlichen Jahrtausends (Ras-Schamrah-Texte: *Das Lied von Ullikummi*; A. Lesky, *Griech. Mythos und Vorderer Orient*, S. 41) zeigen, daß es sich um eine bei den idg. Völkern Kleinasiens schon vor dem Kontakt mit den Griechen vorhandene Vorstellung handelt (Pauly-Wissowa *Real-Encycl.* s. v. Prometheus).

Der Generationenkonflikt ist ja eine der wichtigsten Strukturen griech. Mythologie überhaupt, nicht nur in der Ödipus-Sage. Auch Zeus entmannt nicht nur seinen Vater; er selbst ist immer wieder in der Situation, männliche Nachkommenschaft verhindern zu müssen: Metis, die Mutter der Pallas Athene, muß er verschlucken, weil ein Orakelspruch besagt, daß ein Sohn von Metis ihn der Herrschaft berauben würde (im Bauch des eifersüchtigen Mannes ist die Frau am besten vor sexuellen Verführungen gesichert). Als Zeus und Poseidon die Thetis begehren, verzichten beide auf sie, als sie den Orakelspruch erfahren, den nur Prometheus weiß und den er dem Zeus dafür verrät, daß er wieder loskommt: daß der Sohn der Thetis stärker werden wird als sein Vater. Also gibt man sie einem Sterblichen, dem Peleus, und daß Achill stärker wird als dieser, ist für die Götter ungefährlich.

Der Streit um die Aufteilung der Opfer – ein anderer, strukturell nicht zum vorgenannten Typus gehöriger Konflikt – ist, wenn man, wie es gut möglich scheint, *Vsp.* 23 und 24 als zusammengehörig betrachtet, mit dem Asen-Wanen-Krieg verbunden. Der Streit um die Aufteilung der Opfer ist im griech. Mythos

ebenfalls mit dem Kampf von Göttergruppen verbunden: Prometheus, hierin der Gegner des Zeus, ist der Sohn des Titanen Iapetos, also Angehöriger eines anderen Göttergeschlechts. Dumézil hat in einem Punkt Recht, nämlich, daß der *Vsp.* Str. 24 genannte Krieg von Göttern gegen Götter nicht historische Ereignisse reflektieren kann, etwa Einwanderung eines neuen Volkes mit der Asen-Religion in ein ursprünglich ‚wanisches‘ Skandinavien. Die Mythen von den Götterkriegen sind älter. Der Strukturalismus Dumézils leidet aber daran, daß er die Strukturen unzulässig vereinfacht.

Díar, glaube ich hiemit wahrscheinlich gemacht zu haben, war eine Einteilung (bzw. besser: Sichtweise; wenn die Götter, sofern sie gerade als Empfänger von Opfern angesprochen werden, mit einem bestimmten Ausdruck bezeichnet werden, heißt das nicht, daß diese Bezeichnung einer bestimmten Gruppe von Göttern vorbehalten gewesen sein muß), die in heidnischer Zeit relevanter gewesen sein könnte als in den überlieferten Texten.

Nun zu einer Einteilung, die in paganer Zeit vielleicht weniger relevant war als in den überlieferten Texten und in diesen weniger relevant als in modernen Gliederungen: zum Gegensatz **Asen – Wanen**. Hiezu verweise ich zunächst auf ein paar Details in den literarischen Texten:

Heimskringla (Kap. 4) wird der Wanenkrieg nicht mit einem Streit um Opfer begründet; er erscheint als nicht weiter motivierter Eroberungszug Odins, an dem nur der am Schluß stehende Versöhnungsvertrag interessiert. Nicht einmal bei Snorri findet sich eine militärische Unterlegenheit der Wanen; *Hskr.* 4 spricht von Unentschieden). Der Gegensatz: im Kampf siegreiche Wanen - im Vertrag überlegene Asen, den man aus den dunklen Andeutungen der *Vsp.* herausliest, ist in der *Hskr.* gerade nicht thematisiert, nur die Unterlegenheit der Wanen beim Ausnützen der Fähigkeiten der Geiseln.

Gylfaginning 34 sind die Wanen über das Dahinfliegen des Pferdes von Friggs Dienerin Gná erstaunt; *Skáldskaparmál* 1 heißt es bei der Erzählung vom Ursprung des Dichtermets: *Pat vár upphaf til þess, at goðin hófðu ósætt við þat fólk, er vanir heita*. An diesen beiden Stellen sieht es also aus, als wären die Wanen gar keine ‚Götter‘. Gleich darauf ist das allerdings vergessen (was nach dem oben an den Sonnenpferden Exemplifizierten niemanden zu Hypothesenbildung anregen darf) und es wird von den goð gesagt, daß sie aus dem Speichel, den sie zum Zeichen des Vertragsabschlusses zusammen in eine Schüssel spuckten, den Kvasir schufen, und man versteht das üblicherweise so, daß hier auch die Wanen unter die goð zu subsumieren sind. Dann, ab der Ermordung des Kvasir durch die Zwerge, sind die göttlichen Partner im Konflikt die Asen; der Wanen wird nicht mehr gedacht. Mehr Funktion kommt den Wanen im Zusammenhang von Kenningar für Njörd, Freyr und Freyja zu: Freyja wird *vanadís* genannt *Gylf.* 34, im Zusammenhang mit der Nennung des Brisingamen und ihrer Verkleidung auf der Suche nach Óðr. Allerdings auf die Frage des Gangleri: *Hverja eru ásynjurnar?*, und in der Antwort wird sie als 6. Asin von 14 aufgezählt; der Namentausch, Verkleidung und die langen Reisen

erinnern auch an das, was wir von Odin erwarten würden. Für sie gibt es aber Kenningar, die die Zugehörigkeit zu den Wanen sichern: *Vana-goð* heißt sie *Skspn.* 20, sowie *vanabrúðr Skspn.* 35 [37], bzw. Njörd und Freyr *Vana-guð*, *Vana-nið* oder *Van* (*Skspn.* 6f.). Njörðr ist nach *Gylf.* 22 der dritte Ase nach Odin (hinter Thor und Baldr) und in *Vanaheimr* aufgewachsen, in diesem Satz ist eine räumliche Vorstellung von *Vanaheimr* deutlich. Aber die Opposition zu *vanir* bilden in diesem Absatz nicht nur die Asen, sondern auch die ‚Götter‘:

Eigi er Njörðr ása ættar; hann var upp fœddr í Vanaheimi, en vanir gísluðu hann goðunum
... hann varð at sætt með goðum ok vönum.

Da ist also ‚Götter‘ und ‚Asen‘ synonym, aber die Wanen gehören nicht dazu.

Die gleich danach erzählte Geschichte von Njörd und Skadi zeigt Nóatún als Wohnsitz Njörds. *Gylf.* 23 heißt es dann, daß Njörd in Nóatún, also doch wohl mit Skaði, zwei Kinder bekam, Freyr und Freyja. Die beiden werden hier Asen genannt, die Einteilung in Asen und Wanen ist schon wieder vergessen. Die Ehe Njörds scheint die Prosa vor *Fór Skírnis* ähnlich zu sehen: Skaði agiert wie Freys Mutter. In *Fór Skírnis* (Liedstrophen) ist der Begriff ‚Wanen‘ zwar präsent, aber in der Formulierung (*hvat er þat* bzw. *emcat ec*) *álfa, né ása sona, né víssa vana*. Da sind die Wanen weise, was sie bei Snorri anscheinend weniger sind als die Asen, und die Götter dreigeteilt in Alben, Asen und Wanen. Aber Freyr oder Njörd selbst werden hier nicht Wanen genannt. Die *Heimskringla* läßt Freyr und Freyja schon in *Vanaheimr* geboren sein, und zwar aus einem Geschwisterinzest, und ist daher in Widerspruch zu den eddischen Quellen.

Der Wanenkrieg ist nur an ganz wenigen Stellen präsent. Saxo kennt (Buch III, p. 118) einen Krieg von ‚Menschen‘ gegen Götter, aber in der Baldersage, und der ‚menschliche‘ Gegner ist Høtherus, der gegen Othinus, Balderus und Thorus kämpft. Daß die Götter diesen Krieg verlieren, kann am ehesten mit *Ragnarøk*-Vorstellungen zusammengebracht werden, wofür ja auch die Verbindung mit der Baldersage spricht (obwohl es in der Schilderung dieses Krieges durch Saxo keine Parallelen zu uns bekannten Versionen der Weltuntergangsdichtung gibt). Der Wanenkrieg scheint bei Saxo gar keinen Reflex hinterlassen zu haben.

Die Ungleichmäßigkeiten bei Snorri bestehen nicht nur in einer chaotischen Synonymik und Homonymik sowie in Widersprüchen auf der Faktenebene (‚Wer war Freys Mutter?‘), sondern auch in widersprüchlicher Wertung: einerseits sind Njörd und Freyr besonders mächtige Götter, andererseits werden die Wanen, wo Näheres über sie erzählt wird, von Snorri als den Asen unterlegen und als eine Art ‚Götter zweiter Klasse‘ dargestellt.

Nun ist die Beziehung der norwegischen Könige zu Odin deutlich, und die der schwedischen zu Freyr, und Snorri schreibt zu Gunsten des norwegischen Königs. In diesem Punkt ist also ausnahmsweise eine Ursache für die Ungleichmäßigkeiten leicht erkennbar und *communis opinio* in der Forschung. Die hierarchische Unterordnung der Wanen unter die Asen ist zumindest zum

Teil dadurch bedingt, daß unsere Quellen hauptsächlich westnordisch und aus dem 13. Jh. sind. Wäre früher oder in Schweden eine Snorri entsprechende Mythologie aufgeschrieben worden, sähe sie vielleicht anders, weniger pro-odinisch, aus. Die *Liederedda* kennt, *Vfm.* 38f., die Herkunft Njörds aus Vanaheimr, wo ihn weise *regin* schufen, aber er wird zum Weltuntergang (*alda rǫc* ‚Schicksal der Zeiten‘) zu den Wanen zurückkehren. Was die *Vfm.* sich als nach dem ‚Ende der Zeiten‘ folgend vorstellen, wissen wir nicht. Ganz dem Mythos inadäquat ist es, elaborierte Systeme zu bauen, etwa: ‚die Wanen sind einerseits weise, andererseits den Asen unterlegen, also kann es nur eine bestimmte Weisheit sein, die im Gegensatz zu einer anderen steht ...‘ und dann verschiedene Arten von Weisheit zu erschließen. Die Mythen dürfen widersprüchlich sein, und je weniger sie es sind, desto mehr Gefahr besteht, daß sie von einem Redaktor so stark bearbeitet wurden, daß sie den Charakter des Mythischen schon verloren haben und besser als Balladen über mythologische Stoffe bezeichnet werden.

Welche dieser widersprechenden Vorstellungen am ehesten eine Bedeutung in paganer Religion gehabt haben könnte, ist schwer zu entscheiden. Ein paar skandinavische Ortsnamen, die anscheinend zu Götternamen gebildet wurden, bieten vermutlich altes, in diesem Zusammenhang verwertbares Material.

Die nur aus schwedischen ON erschlossene Göttin Niærþ (Hellberg 1986,62f.) wird zwar weder bei Snorri noch in einer anderen Quelle genannt, kann aber als feminine Entsprechung zu Njörðr angesehen werden, weil Snorri eine Schwester Njörds erwähnt. Niærþ wird oft als Entsprechung zu Nerthus gesehen, wie bei Tacitus (*Germania* 40) in allen für die Rekonstruktion des Originaltexts heranziehbaren Hss. die Hauptgöttin der Stämme an der östlichen Norseeküste und in Teilen Jütlands heißt, aber einen Geschwisterkult nennt Tacitus nicht. Da er den Kult der Nerthus genau beschreibt, ist es unmöglich, anzunehmen, Nerthus habe zur Zeit des Tacitus einen mit ihr in einem Geschwisterkult verehrten Bruder besessen, den Tacitus nicht gekannt habe. Entweder es handelt sich um in der Wurzel verschiedene Vorstellungen, oder die Rolle des Bruders wurde erst zwischen Tacitus und der Bildung der Kultorte relevant.

Die Wanen müssen nicht insgesamt nach dem Krieg den Inzest aufgeben, sondern nur Njörðr, der jetzt bei den Asen lebt und hier sich nach deren Gesetzen verhalten muß.¹ *Hskr.* Kap. 4 sagt nicht, wie man es oft liest und gern als Überlegenheit asischer Kultur deutet, daß die Asen allen Wanen ihre Sozialordnung aufzwingen, obwohl die Wanen nach *Vsp.* 24,7-8 siegreich waren. Auch gehört der Satz, daß die Asen nicht Inzest erlaubten, zu denen, die nur punktuelle Gültigkeit haben. Was ist das Verhältnis von Odin und Jǫrð

¹ Daß Loki *Lokasenna* 32 Freyja und Freyr wegen dieses Vergehens tadelt, ist weder diachron vorwärts, als Erklärung für das in der *Hskr.* an Njörðr gerichtete Verbot, brauchbar, noch rückwärts, daß eine heidnische Mythologie die Wanen wegen des Inzests getadelt hätte. Alles was bleibt, ist die allen Quellen gemeinsame Feststellung des Inzests bei den Wanen.

(*Gylf.* 9 ist Jörð Odins Tochter und Frau) anderes als Inzest? Der Satz *Óðinn heitir Alfǫðr, þvíat hann er faðir allra goða Gylf.* 19 zeigt, wie punktuell die Gültigkeit der Aussagen Snorris bezüglich der Verwandtschaftsbindungen der Götter sind; natürlich ist Odin nicht Vater aller Götter, und schon gar nicht Göttinnen. Über den Vater Friggs, Fjörgynn, erfahren wir nichts; wenn der Satz, daß die Asen keinen Inzest erlauben, mehr als punktuelle Gültigkeit hätte, könnte sie keine Asin sein; sie müßte, entsprechend der Etymologie ihres Namens und ihrer besonderen Zuständigkeiten, (nicht nur Ehe- und Nachkommenschaftsprobleme, sondern auch Weissagungsfähigkeit, die sie nicht ausübt: *Gylf.* 19), Wanin sein, oder aber sie ist, wie der Name am ehesten nahelegt (wenn auch denen Recht zu geben ist, die argumentieren, Snorri sage das nicht *expressis verbis*), Tochter eines Riesen. Nach *Hskr.* 8 vermählt sich Odin auch mit Skaði, der Tochter des *jötunn* Þjazi, nachdem deren Ehe mit Njörð gescheitert ist. Ein System der Heiraten, daß Angehörige einer Gruppe nur Angehörige bestimmter anderer Gruppen oder der eigenen Gruppe heiraten dürfen, scheint nicht beweisbar. Man sollte wohl hier kein System wie das Exogamiegebot totemistischer Kulturen (insbesondere Lévi-Strauss hat gezeigt, daß das Exogamiegebot das Hauptmerkmal des Totemismus ist) suchen. Das System der Eheschließungen und Wertigkeiten der Ehen in heidnischer Zeit ist mit Kategorien wie unserem ‚illegitim‘ gegen ‚legitim‘ nicht zu vergleichen, da schon die älteste im Germ. überhaupt erwähnte Partnerschaft bigamistisch ist: Caesar (*BG* 1,53) berichtet von zwei Gemahlinnen Ariovists, eine anscheinend aus seinem eigenen Volk, also vermutlich Suebin, und eine Tochter des Königs von Noricum; Tacitus (*Germ.* Kap. 18) kennzeichnet Bigamie als auf den Hochadel beschränkt; keiner von beiden bezeichnet eine der beiden Ehefrauen als ‚Nebenfrau‘ bzw. die Bindung an sie als eine Ehe niedrigerer Rechtsform (Mach, *Germaniakommentar* 3. Aufl. S. 94, 283). In christlicher Zeit erscheint die ‚Friedelehe‘ zunächst (in karolingischer Zeit) als Bindung niedrigerer Rechtsform, aber nicht als illegitim (Konecny, Jesch). Die Wortwahl Snorris, daß Frigg *elja* der Jörd usw. ist (*Skskp.* 19), nicht umgekehrt, stimmt zu der Beobachtung von M. Clunies Ross (*Echoes*), daß in der von Snorri hierarchisch bezeichneten Aufzählung der Asen (*Gylf.* 19ff.) nicht der ‚legitime‘ Baldr (Platz 3) vor dem ‚illegitimen‘ Thor (Platz 2) steht.

Nun zu einer Einteilung, die in paganer Zeit vermutlich keine Rolle gespielt hat: Saxo und die *Heimskringla* bringen in euhemerisierenden Darstellungen psychologische Momente ins Spiel; es gibt z. B. Kategorien wie ‚gut‘ und ‚böse‘, ohne die die meisten Mythen auszukommen scheinen. Deshalb frage ich mich, ob die wenigen Stellen, an denen in der *Snorra Edda* so etwas wie gute oder böse ‚Charaktere‘ angedeutet werden, nicht Snorris Zutat sind – *illr* ‚böse‘ sind für Snorri: Ymir und alle anderen Reifriesen (so Jafnhár in *Gylfaginning* Kap. 7), Loki (*Gylfaginning* Kap. 32) und böse Nornen (Kap. 14). Die Wertung gut/böse entsteht vermutlich dadurch, daß die Götter bei Snorri, aber auch an den wenigen Stellen in Eddaliedern, aus denen man diesbezüglich

Information herauslesen kann (z. B. *Hárbarzljóð* 23), zugunsten der Menschen handeln.

Nach Snorri wollen **Götter und Menschen**, daß *Naglfar* möglichst spät fertig wird, der Mensch steht also bei den *Ragnarök* auf der Seite der Götter gegen Loki und seine Kinder. Wenn die Geschichte vom Útgarda-Loki zeigen sollte, daß Loki etwas mit dem gezähmten Feuer, im Gegensatz zum wilden Feuer, zu tun hat, würde ihn das noch mehr in die Rolle des Kulturbringers drängen, die der in mancher Hinsicht über Motivgemeinschaften mit Loki verfügende Prometheus deutlich spielt. Dumézil meint (*Loki* S. 116), Loki erinnere in Art und Umständen seiner Bestrafung an keinen von den großen „Gefangenen“ des Kaukasus. Wichtiger ist aber vielleicht das Zusammentreffen der Fesselung mit der Möglichkeit zur Rache in ferner Zukunft, die Loki, Prometheus und manchen kaukasischen Erzählungen gemeinsam ist.

Unsere Hauptquellen für den Prometheusmythos sind Hesiod (sowohl in der *Theogonie* als auch in den *Erga*) und Aischylos. Von dessen Prometheus-Trilogie ist ein Teil, der *Gefesselte Prometheus*, erhalten; die beiden anderen Teile und ein Prometheus-Satyrspiel, das zu einer anderen Trilogie gehörte, sind in teils sehr geringen Fragmenten überliefert.

Der entscheidende Gegensatz besteht darin, daß bei Hesiod Zeus auch die Menschen für die Tat des Prometheus bestraft, also Prometheus daran schuld ist, daß es den Menschen nicht mehr so gut geht wie ursprünglich, daß sie hart arbeiten müssen und Übeln ausgesetzt sind, insbesondere durch die Frau, die auf Befehl des Zeus zur Rache an den zunächst anscheinend nur als Männer gedachten Menschen erschaffen wird. Dagegen ist bei Aischylos Prometheus Stifter des Aufstiegs der Menschen von schattenhafter Nichtigkeit zu mächtigem und selbstbewußtem Dasein; Zeus trägt bei Aischylos manche Züge eines Gewaltherrschers (Kraus in *RE* s.v. Prometheus, 671). Diese unterschiedlichen Ausdeutungen des Mythos haben jedoch gemeinsam, daß Prometheus für die Menschen gegen Zeus auftritt. Die Stellungnahme gegen den Plan der Götter, die Menschen auszurotten, ist auch die wichtigste Gemeinsamkeit des Prometheus mit vorderasiatischen mythologischen Figuren, insbesondere dem hethitischen Ea, der im Götterrat über die Unsinnigkeit klagt, die Menschen zu vernichten (Lesky, 158). Dieselbe Grundhaltung spiegelt auch die Komödie, wo (Aristophanes, *Vögel* 1494-1551) Prometheus, vom Olymp kommend, also anscheinend nicht mehr gefesselt, dem Pisthetairos gegen die Götter helfen will, allerdings voll Angst, dabei von Zeus gesehen zu werden. Zu den bei Aischylos, *Prometheus* 445ff., genannten Gütern, die Prometheus den Menschen brachte, gehören insbesondere: des Geistes mächtig und bewußt werden, Technik, Wissenskünste, Schrift, Jahreszeitengliederung, Domestizierung der Haustiere, Medizin, Weissagung und Orakel.

Dumézil (*Loki* S. 123) behauptet, Loki sei tief amoralisch. Das stimmt nicht. Die Götter sind nicht in der Lage, eine wirkliche Gemeinschaft zu bilden, wenn sie Höðr nicht an ihrer Freude teilhaben lassen. Dumézil (*Loki* S. 104)

meint, auch als nicht blind hätte Höðr nicht minder von Loki den Mistelzweig erhalten können. Da übersieht er die Funktion des von der Freude ausgeschlossenen Blinden. Der erste Fehler liegt bei den Asen.

An Snorris Loki wird in jeder Geschichte ein prinzipieller Mangel der Götter sichtbar, der durch Loki zunächst verschlimmert, dann aber geheilt wird (ausgenommen Baldrs Tod, wo die Götter nicht mehr in der Lage sind, den Intellektuellen in die Kultur zu integrieren und seine Tat zu nutzen bzw. ihre Notwendigkeit einzusehen – wozu sollte ein Sohn von Odin mit Frigg führen?). Die andere moralische Wertung der Balder-Geschichte bei Saxo scheint nahezuzeigen, daß der Mythos überhaupt keine Wertungen im Sinne einer Morallehre, wie sie das Christentum kennt, aussprach, so daß die Bearbeiter nach eigenem Gutdünken Figuren als gut oder böse interpretieren konnten. Daß Snorris Loki bei Saxo überhaupt nicht erscheint, nur Snorris Útgarða-Loki, und Loki keinen in Ortsnamen sich widerspiegelnden Kult besessen hat, ist ein Indiz, daß Saxo in mancher Hinsicht sogar besser Schwerpunkte heidnischer Vorstellungen bewahrt als Snorri. Loki aus einer altnordischen Mythologie ausschließen können wir aber deswegen nicht. Vor allem seine Rolle in Triaden spricht gegen die Deutung, er sei nur ein ursprünglich verschiedenen, teils altererbten, teils aus mittelalterlichem Erzählgut zusammengefloßenen Figuren des mythischen ‚trickster‘ übergestülpter Name (vergleichbar der Erscheinung, daß man in Österreich 1970 unterschiedlich alte, ursprünglich auf Maria Theresia, Franz Joseph oder Schuschnigg gemünzte Anekdoten plötzlich auf Kreisky übertragen hat). Die *Lokasenna*, für ein so junges Anhängsel an die *Hymiskviða* (in der er nicht vorkommt) ich sie auch halte, wird von Snorri als Quelle zitiert, muß also älter sein als er. Triaden, die seinen Namen enthalten, könnte man als jünger interpretieren als solche, die stattdessen andere Namen (Lóðurr) enthalten. Was in (relativ) älteren Dichtungen von ihm gesagt wird, ist ziemlich stimmig: *Vsp.* 35, 51, die unheilvolle Rolle, in der *Þrymskviða* die des witzigen Helfers (Dieners?) Thors, dem alle Götter vertrauen (Thor scheint neben ihm zu schlafen, Freyja leiht ihm ihr Federhemd, Thor vertraut sich seinem Schutz an).

In der *Lokasenna* ist Loki zunächst Mitglied der Göttergesellschaft. Er begeht einen Mord an Ägirs Diener Fimafeng, der gelobt wird. Das stimmt zur Rolle Lokis als Diener der Asen, der ein Motiv haben könnte, nämlich Eifersucht gegen einen anderen Diener, der mehr gelobt wird als er. Es kann auch einen strukturellen Hintergrund haben, nämlich daß die Einladung zu Ägir und Thors Kesselbesorgung – ohne Lokis Begleitung – nicht die Frage löste, wieso den Göttern die Nahrung ausgegangen war, eine Frage, die eigentlich eine Bitte an Loki, eine Erkundungsfahrt zu unternehmen, auslösen sollte. Für diesen Mord wird er ausgeschlossen, aber wegen der Blutsbrüderschaft mit Odin wieder aufgenommen und an den Ehrenplatz von Widar (Odins Sohn mit der – den Asen, insbesondere Thor, auch in *Skskp.* wohlgesonnenen – *gýgr* Gríðr) gesetzt, also strukturell von Odin seinem eigenen Sohn vorgezogen,

obwohl die *Lokasenna* Baldrs Tod in der Vergangenheit denkt. Als Freyja Loki tadelt, daß er sich vor Frigg seiner Schuld am Tode Baldrs rühmt, sagt sie ... *er þú yðra telr leiðstafi* „daß du von **euren** *leið-stafir* ‚leiderregenden Reden‘ erzählst“, Frigg und Loki werden da von Freyja in bezug auf Baldrs Tod wie auf gleicher Stufe stehend behandelt. Wenn man die *Lokasenna* für in sich stimmig hielte, hätte das weitreichende Konsequenzen für die Interpretation des Baldr-Mythos (die alte ‚Höðr = Odin‘-Hypothese möchte ich aber nicht wieder auferwecken).

Auch daß böse Menschen, *vándir menn* (*Gylf.* 2) nach dem Tod hinunter, in ein unterirdisches Reich, fahren, und ‚recht gesittete‘ *þeir er rétt eru síðadír*, nach *Gimlé* kommen, wird kaum jemand für altgermanische Vorstellung halten; die um einiges jüngere *Njáls saga* läßt die toten Heiden in den Berg zu ihren Vorfahren gehen und steht mit dieser Vorstellung vermutlich näher am Heidentum. Die Stellung im Jenseits scheint in dem einzigen dürftigen (weil aus einem christlichen Missionsbericht, also auch nicht primären) Zeugnis von der sozialen Stellung auf der Welt abhängig, nicht von ‚gut‘ oder ‚böse‘: die *Vita Wulframmi* zeigt (anlässlich der Bekehrung des Friesen Radbod Anfang des 8. Jh.), daß die Vorstellung des heidnischen Fürsten war, zu seinen Vorfahren zu gehen, und die scheint er sich alle an dem selben Platz vorgestellt zu haben (oder ein Fürst betrachtete seine Vorfahren selbstverständlich alle als ‚gut‘; jedenfalls rechnete er offensichtlich nicht damit, daß sie sich an zwei verschiedenen Orten befinden könnten, das ist alles, was wir ganz sicher sagen können). Dieses Thema wird komplizierter dadurch, daß Snorri Freyja die Hälfte der Schlachttoten zuspricht: *halfan val hon kýss hverjan dag, en halfan Óðinn á* (*Gylf.* 23). Steht ihr das, abgesehen davon daß es sowohl *Gylf.* 2 als auch dem Wulfram-Bericht widerspricht, zu, weil sie eine Wanin ist, oder warum? Welche Hälfte? Die sie lieber hat? Die Tapfereren? Die Guten sie, Odin die Bösen oder umgekehrt? Letzteres kaum – das wäre wohl christlich.

Inwieweit kann man hier Freyja als Variante zu Hel sehen? Der Hund, mit dem sie - nicht nach Snorri - zu tun hat, könnte eine solche Verbindung andeuten: Hundedarstellungen werden in mythologischem Kontext oft als Unterweltsbezüge gedeutet (vom griech. *Kerberos* bis zur altgerman. *Nehalennia*). Ein Spottvers, den die *Njáls saga* (Kap. 102) einem Christen des 10. Jh. in den Mund legt, scheint für Freya Hundegestalt oder zumindest den Hund als Sympathietier zu bezeugen: *Spari ek eigi goð geyja! Grey þykki mér Freyja* ‚Mir ist es zu viel, wenn Götter bellen! Eine Hündin dünkt mich Freya. Andererseits ist Freya aber im Besitz eines Ebers als Reittier (*Hyndlóljóð* Str. 5 und 7) und eines Katzen- (= Löwen-?)gespanns (*Gylf.* 23). Die Motivgruppe ‚Hund + Eber‘ tritt auch bei den Langobarden auf. Diese Verbindung geht daher wohl in gemeingerm. Zeit zurück. Die Schutzgöttin der Langobarden, Frea, entspricht aber etymologisch Frigg und ist wie diese Gemahlin Wodans. Freyja und Frigg besitzen anscheinend konkurrierend je ein Falkengewand, das nur die Funktion hat, von Loki ausgeborgt zu werden. Daß es ein geschlossenes System

des paganen Mythos gegeben hat, in dem Loki sich mal dieses, mal jenes Falkengewand ausborgt, wird man kaum annehmen.

Wenn die moralische Kategorisierung nicht aufgeht, scheint es günstiger zu sein, sie durch die Kennzeichnung als nützlich oder schädlich für eine bestimmte soziale Gruppe von mythischen Wesen oder Menschen zu kennzeichnen. Innerhalb der Nützlichkeit würde ich differenzieren: schutzpendend, kraftspendend, fruchtbarkeitsspendend, wissenspendend. Das Schädliche beitzte verschiedene Nuancen des versus Angsterregenden, Gefährlichen, Bedrohlichen. Für den Erforscher heidnischer Mythen hat das Verstehen des in einer christlichen Kultur überlieferten Quellentextes in seinem christlichen Kontext die wichtige Funktion, Mißverständnisse zu reduzieren: wenn z. B. in einem Werk eines christlichen Autors mythologische Figuren als ‚gut‘ oder ‚böse‘ bezeichnet werden, ist damit noch nicht gesagt, daß in einer heidnischen Mythologie dieses Gegensatzpaar gleich wichtig gewesen sein muß, denn es ist ein christliches; eine heidnische Mythologie könnte etwa die Kategorien ‚freundlich‘ und ‚bedrohlich‘ für wesentlicher gehalten haben oder ‚nützlich‘ und ‚schädlich‘ oder auch andere. Die meisten idg. Völker scheinen mächtige unsichtbare Wesen gekannt zu haben, die ihre Kräfte zum Nutzen ihrer Schützlinge und zum Schaden derer Feinde gebrauchten. Manchmal waren sie auch unberechenbar und entzogen plötzlich ihre Gunst, wie Odin.

Die Frage, welche Gottheit von den Menschen um Hilfe gebeten wird, ist für die Einschätzung, wer in der Götterwelt die Entscheidungen tatsächlich trifft, sehr wichtig. Wie geht ein Zwist unter Menschen aus, wenn eine der Parteien Schützling einer männlichen, die andere einer weiblichen Gottheit ist? Odins Frau Frigg hat in dieser Hinsicht eine ähnliche Stellung wie Hera als Gattin des Zeus bei Homer. In den *Grímnismál* verhilft ihre List ihrem Schützling Agnarr dazu, daß Odin gegen seinen Schützling Geirroðr ergrimmt und ihn vernichtet. Auf dem Kontinent begegnet sie uns, in der Schreibung Frea als Gemahlin Wodans in der *Origo gentis Langobardorum* (Ende 7. Jahrhundert) und bei Paulus Diaconus in dessen *Historia Langobardorum* (Ende 8. Jahrhundert). Sie erscheint dort in dem Mythos, der erzählt, wie die Langobarden ihren Namen bekamen, als deren Schutzherrin und bringt Wodan durch eine List dazu, nicht den Wandalen, die sich zuerst an ihn um Hilfe gewandt hatten, sondern den Winnilern den Sieg zuzusprechen. Sie rät den Winnilern, ihre Frauen mögen sich die Haare so vor das Gesicht binden, daß sie wie Männer aussehen. Wodan erwacht und fragt „Wer sind diese Langbärte?“ Frea antwortet: „Du hast ihnen den Namen gegeben, gib ihnen nun auch den Sieg.“ Das Thema ‚Überlistung des Patriarchen durch die Frau‘, die ein ‚heimliches Matriarchat‘ ausübt, findet sich in Mythen verschiedener indogermanischer Völker, und wohl darüber hinaus. Das kann Fakten spiegeln oder den Wunsch eines Patriarchen, die Dinge so darzustellen, als herrsche ein Matriarchat. In der *Völsunga saga* (Kap. 1) erhören Frigg und Odin (in dieser Reihenfolge werden sie genannt) Rerirs Bitte um Nachkommenschaft. In der

Snorra Edda (*Gylfag.* Kap. 34) erwirkt eine weibliche Gottheit, Lofn, die Erlaubnis zum Geschlechtsverkehr durch Fürbitte bei Odin oder Frigg. Der Begriff der **Fürbitte** findet sich vor allem in christlicher Heiligenverehrung; im Christentum sind die Fürbittenden oft weibliche Heilige (Maria), die Entscheidung trifft die männliche Gottheit; im Germanischen dagegen kann die **Entscheidung** auch von der weiblichen Gottheit getroffen werden. Zu beachten ist dazu auch die Einwendung des Jafnhár, der, als Gangleri nach den Asen fragt, einwirft, *eigi eru ásynjurnar óhelgari ok eigi megu þær minna*.

‚Sterbliche‘ gegen ‚unsterbliche‘ Wesen: wenn wir Götter sagen, trennen wir sie gegen Riesen und andere meist durch den Begriff der Unsterblichkeit ab. Nicht in allen Kulturen verläuft die Begriffsgrenze gleich: im Griechischen werden die Götter älterer Generationen, wie Kronos und die Titanen, nicht getötet, sondern in den Tartaros geworfen oder (wie Metis) verschluckt, aber sie sind ewig gedacht, während die Giganten von den Göttern getötet werden. Heroen sind zwar, durch einen göttlichen und einen menschlichen Elternteil, meist sterblich, aber es gibt Ausnahmen: Herakles etwa wird im Olymp gedacht. Das zeigt, daß diese Vorstellung in Griechenland nicht wirklich ausgefeilt war und sich änderte, vermutlich nicht nur Änderungen unterworfen, sondern auch zu einem Zeitpunkt nie in sich widerspruchsfrei stimmig war. Was wirklich der Unterschied zwischen einem nach dem Tod in den Hades gelangten sterblichen Menschen, wie Laertes (Vater des Odysseus) und einem dorthin verbannten Unsterblichen war, wird der durchschnittliche Grieche kaum je überlegt haben und von den antiken Mythographen haben es nicht alle gleich erklärt.

So ein einfaches Wort wie ‚nordische Götter‘ zeigt schon, daß wir eigentlich uns immer klar sein müßten, ob wir es im Sinne der modernen Religionswissenschaft meinen, also dem Begriff unsere Füllung geben, oder im Sinne Snorris meinen, also ausdrücken wollen, was für Snorri (unserer Meinung nach) ein ‚Gott‘ war, oder ob wir den Begriff meinen, den wir einer heidnischen Epoche zuerkennen, und der für uns nur sehr vage rekonstruierbar ist, und der sich auch innerhalb der heidnischen Zeit gewandelt haben kann. Was die Unsterblichkeitsfrage betrifft, so werden in Snorris Mythen die von Thor erschlagenen Riesen eindeutig vom Leben zum Tod befördert; es gibt also auch übermächtige Figuren, die schon vor *Ragnarøk* sterben; die Baldersage ist strukturell kein Einzelfall. Auch der Fenriswolf wird nach der Fesselung nicht erschlagen, weil die Götter die Eide achten, nicht weil er vor dem Weltuntergang nicht getötet werden könnte. Auch Loki wird ja mit dem Erschlagen, Kopfabschneiden usw. gedroht. Snorri muß sich also vorgestellt haben, daß es prinzipiell möglich sein könnte, auch andere Götter als Baldr vor *Ragnarøk* zu töten. Nur sind sie eben zu schlau (oder stark, glückbegünstigt ...), als daß es tatsächlich geschehen würde.

Es ist also eine unlösbare Frage, ob in paganer germ. religiöser Vorstellung die Götter als unsterblich gedacht waren. Noch schwieriger wird es mit

Halbgöttern, falls man diese Kategorie besessen haben sollte: Jordanes nennt die Vorfahren des gotischen Königshauses *anses*, was mit altnord. *Æsir* etymologisch identisch ist, und bezeichnet sie als *semidei*. Wenn Jordanes got. mythologische Figuren als Zwischenwesen zwischen Mensch und Gott, *semidei*, benennt, ist nicht klar, ob das eine Klassifizierung von außen (aus antik-christlicher Kategorisierung) oder aus germ. Tradition repräsentiert oder nur Scheu des Christen davor ist, heidnische Götter als *dei* zu bezeichnen. Für die Frage nach einer etwaigen Hierarchisierung heidnischer Göttergruppen wäre das besonders interessant, weil es, wenn es germanische Wurzeln hätte, die Asen als Stammväter von Menschengeschlechtern und als anderen Göttern **untergeordnete** Gruppe kennzeichnen würde. Unter die *heroas* subsumiert Jordanes den Vidigoia *Getica* 5,43; aber 34,178 nennt er ihn *Gothorum fortissimus*. Ob damit Heros als ‚tapferer Mensch‘ bestimmt ist oder in einen Bereich von Vorzeitmenschen liegt, die über das Maß der dem Gegenwartsmenschen eigenen Kräfte verfügten und ob die Trennlinie zwischen diesen und den Göttern scharf oder fließend war, ist unbekannt. Wir gewinnen damit einige Verdachtspunkte, daß die hierarchische, sympathiemäßige usw. Bewertung und Zuordnung der Götter bei Snorri mindestens genau so unheidnisch ist wie bei Saxo, aber die Kürze und Mehrdeutigkeit der wirklich alten Quellen erlaubt uns nicht, ein fixes System für irgendeine bestimmte Unterepoche der heidnischen Zeit dagegenzustellen. Eine klar auf eine Generation beschränkte Zwischengruppe sterblicher Halbgötter mit übernatürlichen Kräften zwischen einem rein göttlichen Großvater und einem rein menschlichen Enkel scheint im Griechischen eine junge Vorstellung zu sein, und im Germ. gibt es keine Indizien dafür. Die Frage der **Unsterblichkeit oder Sterblichkeit** von Göttern, die ein weiteres Einteilungskriterium bieten könnte, kann nicht für sich allein gesehen werden. Sie steht in Zusammenhang damit, daß in manchen Mythologien die Erde ewig gedacht ist, es also keinen Weltuntergang gibt (etwa in der altgriechischen nur ein Ende der Herrschaft des Zeus), in anderen gibt es ein Ende der Welt, und in anderen herrscht ein zyklisches Weltbild und in wieder anderen, z. B. der *Völuspá*, ein zwei- oder dreistufiges (die neue Welt nach *Ragnarök* scheint ewig zu dauern, also kann man nicht von zyklisch sprechen).

Wesen, die den Menschen etwas vermitteln, sind eine Gruppe, die wir erwarten würden, die aber anscheinend fehlt: erstaunlicherweise gibt es in nordischen Mythen keine Figur, die den Menschen die Kulturtechniken vermittelt, eine Art ‚Kulturheros‘, wie in vielen anderen Mythologien. Eine der Hauptquellen für einen Kulturheros, der Herrschaftsgründung und Kultureinführung verbindet, ist Diodorus Siculus. Dieser erzählt (II,38f.) einen indischen Mythos, in griech. Interpretation und mit Namen griech. Gottheiten, in dem Dionysos in Indien die Segnungen der Kultur einführt (Städtebau, Götterverehrung, Gesetz, Gericht) und Stammvater der Könige wird, bis mit Herakles, „von dem die Inder sagen, daß er bei ihnen geboren wurde“, eine

neue Ära beginnt. Die ausführliche Schilderung der Heraklesmythen bei Diodor (IV,7-39) zeigt den Heros auf seiner Fahrt durch viele Länder mehrfach als K.; z. B. nach Libyen bringt er Ackerbau, Kulturpflanzen, Wohlstand der Städte, Recht und Gesetz; bei den Kelten gründet er Alesia; auf dem Weg nach Italien begründet er den Straßenbau über die Alpen. Unter den ihm bei verschiedenen weiteren griech. Autoren zugeschriebenen Taten fallen besonders die Städtegründungen auf.

Namen der Wanen: *vanir* wird meist zur idg. Wurzel von lat. *Venus* gestellt, danach sind die Wanen zuvörderst Liebesgötter. Freyr von idg. **prouios* ‚der vorne befindliche‘ = ‚Herr, Führer‘; Freyja ist moviertes fem. dazu: ‚Herrin‘. Frigg dagegen zu **pri-* ‚lieben‘, der Etymologie nach ist ihr Aufgabenbereich also ein eher ‚wanischer‘, der Aufgabenbereich Freyjas sollte dem Namen nach zu schließen ein eher ‚odinischer‘ sein. Dumézil, *Loki* S. 123 meint, Asen und Wanen seien wie Clans. Das stimmt in gar keiner Hinsicht. Daß in zahlreichen Mythen die Sympathien des Erzählers auf der Seite der Asen stehen, insbesondere wenn es sich um Kämpfe gegen Riesen handelt, bedeutet für mich nicht, wie für M. Clunies Ross, daß die Riesen auf dem niedrigsten Rang der sozialen Hierarchie stehen. Auch wenn eine Figur noch so schädlich für Asen und Menschen gezeichnet ist, wie etwa Surt, so steht er keinesfalls niedrig in der sozialen Hierarchie; jedenfalls höher als die Angehörigen des Totenheers, das er anführt. Eine hierarchische Kategorisierung der Riesen würde auch die Einordnung der ‚Geberin‘ Gefjon unmöglich machen (der Ausweg, sie in zwei gleichnamige Figuren aufzuteilen, würde gerade das Hauptproblem nicht lösen, denn in der Erzählung *Hskr. 5/Gylf. 1* ist sie Sendbotin Odins, den Dänen hilfreich und nacheinander Gattin eines Riesen und des Ahnherrn der Skjöldungen, eines Sohnes Odins; daß sie *Gylf. 34 mærr* und Schutzpatronin der jungfräulich sterbenden Mädchen, also anscheinend unverheiratet ist, genügt bei der systemimmanenten Widersprüchlichkeit des Textes nicht, die viertwichtigste Asin – das ist sie für *Gylf. 34* – von der Ahnherrin der Dänen zu lösen. Daß es in altgermanischer rheinländischer Mythologie ‚gebende‘ Göttinnen im Plural gab, ist ein anderes Problem). Während die soziale Hierarchie der Gruppen gegeneinander eher ein Konstrukt unserer Betrachtung ist, ist die Rolle des einzelnen mythischen Wesens innerhalb seiner Gruppe (Anführer, Helfer, Außenseiter ...) in den Figuren deutlich angelegt.

Es ist nicht eine Welt wie die der USA des 19. Jahrhunderts, in der ein Schwarzer auf Grund seiner Rasse ein Angehöriger der niedrigsten Klasse war, sondern eine Welt von konkurrierenden Gesellschaften mit jeweils eigener Hierarchie. Gruppierungen, wie die Zusammenfassung von 12 Asen oder Asinnen, erscheinen offensichtlich als willkürlich und sind ein Ausfluß hochmittelalterlicher Dodekadenbildung in der Imitation der Apostel (von den Paladinen Karls des Großen in der Heldensage angefangen). Alt sind hingegen die Triadenbildungen; daß auch das Heidentum sie kannte, bezeugt Adams Bericht über Uppsala mit größerer Sicherheit als Tacitus. Doch da die Triaden

so gut bezeugt sind, darf man auch Tacitus bezüglich der bei ihm überlieferten Triaden vertrauen, und vermutlich auch umstrittenen südgerman. Zeugnissen (z. B. Spange von Nordendorf). Was den Kult betrifft, so ist die einzige verwertbare Nachricht bei Adam von Bremen, der *Hamburgische Kirchengeschichte* IV, 26f., über den Tempel der Schweden in Uppsala berichtet:

In diesem Tempel, der ganz aus Gold verfertigt ist,² verehrt das Volk die Standbilder von drei Göttern, und zwar so, daß der mächtigste von ihnen, Thor, mitten im Gemach seinen Thron hat; zu beiden Seiten nehmen den Platz Wodan und Fricco ein.

Ihre Bedeutung ist folgende: Thor, sagen sie, herrscht in der Luft und gebietet über Donner und Blitz, Wind und Regen, heiteres Wetter und Fruchtbarkeit. Der andere, Wodan, d. h. Wut (*id est furor*), lenkt die Kriege und verleiht dem Menschen Tapferkeit gegen seine Feinde; der dritte ist Fricco, der Frieden und Freude den Sterblichen spendet.

Sein Bild versehen sie auch mit einem gewaltigen männlichen Glied. Den Wodan aber stellen sie bewaffnet dar, wie wir es mit dem Mars zu tun pflegen; Thor aber scheint mit seinem Szepter dem Jupiter zu ähneln.

Sie verehren auch zu Göttern erhobene Menschen, die sie wegen gewaltiger Taten mit der Unsterblichkeit begaben; so liest man auch in der Lebensbeschreibung des heiligen Anskar, daß sie es mit dem König Erich gemacht haben.

Nach der Lektüre dieser Passage würden wir annehmen, daß die Nordleute unsterbliche Götter und Heroen kannten, was der späteren Überlieferung widerspricht. Aber das ‚unsterblich‘ bei Adam ist wohl christliche Interpretation und hat sicher keine Grundlage in Informationen über pagane Vorstellungen. Was Glauben verdient, sind jedoch die Beschreibungen von für Augenzeugen sichtbaren Dingen. Da gibt es drei Hauptgötter, und daß sie der Mythologie nach zwei verschiedenen Gruppen zugehörig sein sollen, spiegelt sich nicht im Kult. An *Fricco* ist vor allem sein Name auffällig. Adam latinisiert die germanischen Namen selbstverständlich, eine gewisse lautliche Abweichung ist dabei ohne weiteres in Kauf zu nehmen. Aber das *-co* muß wohl als Deminutivsuffix verstanden werden. Es scheint so zu sein, als hätte dieser Gott eine Art ‚Kosenamen‘ getragen, was für einen Fruchtbarkeitsgott verständlich wäre. Die Gliederung, die hier erkennbar ist, entspricht insofern anderen Belegen, als uns immer wieder Triaden von Göttern begegnen. Bei Tacitus begegnen uns als Göttertrias ein Mercurius (*Germania*), ein Mars (*Annalen* und *Germania*) und ein Hercules (*Annalen* und vermutlich auch *Germania*) der Germanen; eine Trias eponymer Heroen in der Abstammungstradition (*Germania*); in der ‚sächsischen Abrenuntiation‘ Thunaer, Uuoden, Saxnot; Freyr, Njörðr ok hinn almáttki áss (*Landnb.* 268; der letztgenannte Gott vielleicht christlicher Ersatz für einen heidnischen Gott?); in der *Liederreda*

² Das ist offensichtlich übertrieben, bedeutet aber nicht, daß deswegen dem ganzen Bericht Glaubwürdigkeit abzuspochen ist.

bzw. bei Snorri Odin, Vili, Vé; Odin, Hœnir, Lóðurr; Hárr, Jafnhárr, Þriði (sicher christlich inspiriert); Odin, Hœnir, Loki. Auffällig ist, daß zwei der Mitglieder der Trias von Uppsala, Thor und Fricco/Freyr, in keiner der eddischen Triaden vorkommen.

Wenn wir den Beleg über Uppsala nicht hätten, würden wir die taciteischen, eddischen und vor allem Snorris Triaden für Erfindung bzw. Neugliederung der antiken oder christlichen Autoren halten, da wir ja in diesen Kulturen ebenfalls Göttertriasen vorfinden (kapitolinische Trias: Jupiter, Mars, Quirinus; jünger Jupiter, Juno, Minerva; Dreifaltigkeit ...). Die weitreichende, prinzipielle Trennung der Götter in Asen und Wanen ist dagegen in den Mythen des 13. Jh. nur sehr wenig, in den wenigen älteren Zeugnissen überhaupt nicht gestützt.

Eine klare Trennung der Götter nach Funktionen, wie Dumézil sie behauptete, wird überhaupt nicht sichtbar; heute gilt Dumézil allerdings schon so allgemein als widerlegt (vgl. Schlerath in *Kratylos* 40 und 41), daß darauf kein Gewicht gelegt zu werden braucht. Der Wachstums- und Liebesgott Freyr/Fricco trägt auch Herrschaftsfunktionen, usw. De Vries stellt Balder in die Nähe der Wanen, obwohl er der Sohn von Odin und Frigg ist (er meint, Baldr sei Vegetationsgott, weil er im Winter [?!] stirbt). Solche Schwierigkeiten zeigen, daß weder die Zuordnung der Götter zu Funktionen noch die Scheidung in Asen und Wanen funktionieren.

Eine wieder ganz andere Einteilung mythologischer Wesen ergäbe sich vermutlich, wenn man sie danach gruppierte, ob sie auf gotländischen Bildsteinen im obersten oder im untersten Feld dargestellt werden. Da jedoch die Identifizierung mehrdeutig ist, kann ein solches System kaum erstellt werden: tritt Odin nur im obersten Feld auf (als Reiter?) oder auch im Untersten (beim Raub des Dichtermets als Adler?) Oder ist der Reiter, der auf dem achtbeinigen Pferd sitzt, der Verstorbene beim Ritt ins Totenreich, oder der Mensch im Vogelkleid Wieland?

Elgqvist (1955) erschloß ein Heiligtum des Gottes Ullr innerhalb der heutigen Stadt Uppsala aus dem Bezirksnamen *Ullarakers hundare* (Ulleråkers härad); unter den nach Adam von Bremen 4, 27 im außerhalb gelegenen Alt-Uppsala verehrten Göttern *Thor, Wodan, Fricco* ist Ullr nicht. Das Verhältnis von in ON häufigen Göttern wie Ullr zu Göttern in den Zeugnissen von Kulten, die wir im Fall von Uppsala schon aus heidnischer Zeit kennen, ist daher ungeklärt. Vielleicht geben die ON über die Organisation des Kultes Auskunft: sie erscheinen meist in Bezirksbezeichnungen, z. B. *Frøs hærath*, später *Frøs herred*, Name einer Harde in Südjütland; aschwed. *Frøsfjærðunger* ‚Viertel eines hærath-Bezirks‘ in Västergötland und *Frøstolpt (tolpt* ‚Anzahl von zwölf‘), also stand wohl der Bezirk in der speziellen Obhut eines Gottes (Andersson 1992, 538f.). Die Untersuchung der ON gibt uns Auskunft über die regionale Verteilung der Kulte und die Möglichkeit der Einteilung der Götter nach dem Kriterium, ob sie als Empfänger lokaler Kulte eine Rolle spielen oder nicht. Dabei erhält man Karten von Orten, an denen bestimmten Göttern Heiligtümer

errichtet wurden, die einerseits landschaftliche Schwerpunkte ergeben, andererseits Schwerpunkte an Orten bestimmter Eigenschaften (z. B. nahe an für die Einfahrt von Wikingerschiffen geeigneten Flußmündungen sind den Namen Óðinn enthaltende ON signifikant häufig). Diese von Jan de Vries (*Altg. Relg.* Bd. 2) in ihrer Bedeutung erkannte Forschungsmethode hat seither zahlreiche Arbeiten hervorgebracht; zuletzt zusammenfassend Andersson 1992.

Die große Zahl dieser theophoren Ortsnamen, die uns annehmen läßt, daß der Kult in heidnischer Zeit das eigentlich Wichtige an der Religion war, während er in den in christlicher Zeit aufgezeichneten Denkmälern eine Zufallsrolle spielt (Belege wie der für den *Vqlsi*-kult in der *Ólafs saga* entspringen ja nicht der Sammlung von Kultzeugnissen, wie die Edden der Sammlung von Mythen), führt uns zurück zu der eingangs genannten Frage und bestätigt die dort gegebene Antwort: der Aspekt der Götter als Opferempfänger scheint in den heidnischen Quellen so wichtig, in den hochmittelalterlichen so unwichtig zu sein, daß man seine spärlichen Reflexe in den literarischen Texten für ein unverstandenes irisches Fremdwort halten konnte. Daß der Name von Njords Schwester in den literarischen Texten nicht erscheint, kann aus dem Ortsnamenmaterial nicht nur ergänzt werden, sondern bestätigt die alte Theorie, daß Snorri Wanen, und auch ihre Namen, eher unterdrückt als Asen. Die Rolle der Landschaftsverbände schützenden (bzw. für sie ‚zuständigen‘) Gottheiten war nicht geringer als die des für eine soziale Gruppe (Wikinger und ihren Anführer) zuständigen Odin.

Das Beibehalten von Widersprüchen seiner Vorlagen ist Methode Snorris, nicht Schlamperei. Wir sollen ihm für die Widersprüche, die er belassen hat (wie viele er hinweggebügelt hat, können wir nicht wissen) dankbar sein.