

HANS FROMM

Schamanismus?

Bemerkungen zum Wielandlied der Edda

I

Sogleich mit dem Erscheinen des 1. Bandes der großen Eddaausgabe hat die Editorin, Ursula Dronke, klar gemacht, daß ihre textliche Richtschnur, der Codex regius, bekanntlich mythologische und Helden-Lieder reihend, nicht für die Abfolge des Erscheinens maßgebend sein werde. Der 1. Band reihte vier heldische Texte, die Akv. und Hm., die Am. und Ghv., aber der 2. Band bringt ohne deutliches Prinzip sechs Lieder mythologischen Inhalts in eine Reihe, darunter ohne Begründung auch eines, dessen mythologisches Fundament immer etwas umstritten war. Die folgenden Bemerkungen wollen die Berechtigung dieses Vorgehens in diesem speziellen Falle zeigen. Wieland wird als Fürst der Alben angesprochen. Das zeigt eine chthonisch-dämonische Zwischenschicht zwischen Göttern und Menschen, die für uns voller Rätsel steckt. Ob sie der letzten Phase der heidnischen Kultur angehörte? Wichtig ist wohl, daß in der ags. Dichtung „Deors Klage“ (8.-10. Jh.?) Wieland noch als Held und nicht als halbgöttliches Wesen dargestellt wird, was mit den anderen ae. Bezeugungen und den übrigen Quellen durchaus in Einklang steht. Erst in der Edda, so sieht es aus, wurde der Held auch zum Magier.

II

Seit den dreißiger Jahren wird das Lied auch in einen Zusammenhang eingeordnet, der das mythologische Element weitergehend erklären helfen soll. Seitdem nämlich ist der Begriff des „Schamanismus“ immer wieder mit ihm verbunden worden. Aus einer sicher längeren Namenreihe greife ich nur einige heraus:¹ Dag Strömbäck (1935) gehörte

¹ Dag Strömbäck, Sejd — Textstudier i nordisk religionshistoria, Stockholm 1935.

kaum zu den frühesten Gelehrten, welche die Zuordnung vornahmen, ihm folgte Edith Marold (1967), und aus den letzten zwanzig Jahren nenne ich nur Kaaren Grimstad (1983), Robert Nedoma (1988) und Ursula Dronke (1997). Dazwischen liegen die Dissertation von Peter Buchholz (1968) mit einer umfassenderen Themenstellung und der Odinsgestalt als Zentrum, letztlich aber allzu bescheidenem Umblick für den Schamanismus; außerdem die ausführlichste Äußerung zum Thema seitens des Archäologen Hayo Vierck mit dem Titel „Wieland der Schmied . . . und Schamane?“ (1987). Die Arbeit wurde wegen des frühen Todes des Verfassers, eines Schülers von Joachim Werner (München) und eines Mitarbeiters von Karl Hauck (Münster), nicht veröffentlicht. Sie liegt mir im Typoskript vor, und der Leser kann hinter der großen, aber fachgebundenen Gelehrsamkeit des Verfassers und seinem aufwendigen Stil verfolgen, wie der Schreiber mit sich selbst in ständig neue Überlegungen eintritt, um schließlich dann doch sein im Titel noch aufgeführtes Fragezeichen praktisch für überwunden zu erklären.

Von Seiten der Schamanismus-Forschung kam bisher, soweit ich sehe, nur eine positiv gemeinte Rückäußerung durch Hans Findeisen (1957), der dem bekannten jakutischen Sprichwort, daß Schmiede und Schamanen aus dem gleichen Nest stammen — Mircea Eliade hat es populär gemacht —, das Wieland-Beispiel in einem kurzen Nebensatz anfügte.²

Auf diese Spur hatte wohl die Mitteilung der Prosavorrede des Liedtextes geleitet, daß Wieland ein Sohn des Lappenkönigs sei.³

In meinen folgenden Bemerkungen, in denen Wielands Flug im Zentrum stehen soll, fasse ich mich möglichst kurz, um nicht längst Diskutiertes zu wiederholen. Ich habe keine neuen Funde mitzuteilen und lasse Teile der Sage, etwa den Schwanmädchen-Beginn und auch

S. 191 ff.; Edith Marold, *Der Schmied im germanischen Altertum*, Ms. Diss. Wien 1967; Kaaren Grimstad, *The revenge of Volundr*, in: R. J. Glendinning u. H. Bessason (Hgg.), *Edda. A collection of studies*, Univ. of Manitoba Press 1983, S. 201 ff.; Robert Nedoma, *Die bildlichen und schriftlichen Denkmäler der Wielandsage*, Göttingen 1988, S. 163 ff.; Ursula Dronke, *The Poetic Edda*. Vol. 2: *Mythological Poems*. Edited with translation, introduction, and commentary, Oxford 1997. S. 265 ff., 287 ff.; Peter Buchholz, *Schamanistische Züge in der aisl. Überlieferung*, Phil. Diss. Münster 1968; Hayo Vierck, *Wieland der Schmied . . . und Schamane?* Typoskript Münster 1987.

² Hans Findeisen, *Schamanentum, dargestellt am Beispiel der Besessenheitspriester nordeurasischer Völker*, Stuttgart 1957. S. 95.

³ *synir Finna konungs*. Um die Unsicherheit in der Zuordnung kenntlich zu machen, die sich seit der Zuversicht, mit der man Tacitus interpretierte, vermehrt hat, schreibe ich im folgenden öfter: finnisch-lappisch.

die Bildzeugnisse, möglichst beiseite. Über das Verhältnis zur Velent-saga hat Edith Marold mit dem Hinweis auf den Erzählstil der Chansons de geste das Nötige gesagt.⁴ Gleiche Sparsamkeit gilt auch für das Zitieren wissenschaftlicher Literatur, für die ich auf die vorzüglichen Bibliographien von Robert Nedoma, Kaaren Grimstad und Anna-Leena Siikala für die zum Thema versammelte Literatur verweise.⁵ Textgrundlage ist der Text in Ursula Dronkes neuer Ausgabe mitsamt dem Kommentar.

Meine folgenden Bemerkungen gehen aus der Verwunderung und dem kleinen Argwohn hervor, es werde das höchst komplizierte Phänomen allein des nordeurasischen Schamanismus als ein verkürzendes Formelwort verstanden, hinter dem — und wenn ja, wie — die eigentliche Beziehung, die dem Eddalied sein Gepräge verleiht, sich eher verberge als argumentativ eingesetzt werde. Ich selbst habe mich mit dem System des mythischen Kultes seit den Vorarbeiten zu meinem Kalevala-Kommentar (1967) vertraut gemacht.⁶

Einen ersten Überblick über die noch nicht geschriebene, für Lappland schon mit Schefferus' „Lapponia“ (1673) einsetzende Geschichte des Schamanismus vermittelte jüngst Åke Hultkrantz im Katalog der Schamanenausstellung in Tampere.⁷ Hier läßt sich erkennen, wie sich die Forschung in den zwanziger und dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts internationalisierte, und zwar nicht zuletzt auf Kosten einer definierenden Eingrenzung des Phänomens. Daran ist der heute wohl bekannteste Gelehrte des Gebietes, Mircea Eliade, auch wenn er sich zeitweise um Eingrenzung bemüht hat, selber nicht ganz unschuldig gewesen.⁸

Denn es gilt, zwischen „dem Schamanismus“ und den sogenannten schamanoiden, d.h. im Umkreis beheimateten und wirksamen Elementen und Motiven zu unterscheiden. Erst ein praktiziertes Mit-

⁴ Edith Marold, Die Erzählstruktur des „Velentpättr“, in: S. Kramarz-Bein (Hg.), *Hansische Literaturbeziehungen*, Berlin 1996. S. 53–73, hier S. 70 ff.

⁵ Nedoma S. 280–308, Grimstad S. 205–209, Dronke S. 265 u. passim, u. Anna-Leena Siikala, *Suomalainen šamanismi — mielikuvien historia* [Der finnische Schamanismus — eine Geschichte von Vorstellungen], 2. Aufl., Helsinki 1994. S. 329–346.

⁶ Kalevala. Das finnische Epos des Elias Lönnrot. Aus d. finn. Urtext übertr. v. Lore u. Hans Fromm. Nachw. u. Kommentar v. Hans Fromm. Bd 1. 2, München 1967 (seit 1985: Stuttgart, Reclam).

⁷ Åke Hultkrantz, *Samanismen tutkimuksen historiaa* [Zur Geschichte der Schamanismus-Forschung], In: *Samaanit* [Die Schamanen]. Hg.v. den Museen in Tampere. Tampere 1998. S. 51–70.

⁸ Vgl. z.B. Mircea Eliade, *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, Zürich, Stuttgart 1957. S. 13 ff.

einander einer relevanten Menge von Elementen erlaubt es, den Kollektivbegriff einzusetzen. Vielfach dient ein Aufsatz des ungarischen Ethnologen László Vajda als praktischer Wegweiser.⁹

Für das Wielandlied der Edda hat Robert Nedoma eine Begriffsklärung mit wünschenswerter Deutlichkeit vorgenommen, die aber offenbar auf etwas unfruchtbaren Boden fiel.

Das Zentrum des eurasischen Schamanismus liegt bekanntlich in Nordostasien bei den Jakuten, Giljaken, Tungusen, auch bei vielen anderen turksprachigen, altaischen, paläosibirischen und uralischen Völkern und hat sich von dort nach herkömmlicher, neuerdings aber fragwürdiger gewordener Ansicht nach Westen ausgebreitet. Es reicht über Lappen und Finnen hinaus bis ins germanische Nordeuropa, wo die Odinsfigur der herausragende Vertreter schamanistischer Verflechtung ist. Lange Jahre hat man die Meinung vertreten, die östlichen Nachbarn hätten mit einer geistigen Einflußnahme auf Nordskandinavien Wirkung ausgeübt, während später auch eine umgekehrte Richtung im Einzelfall nicht ausgeschlossen wurde. Man rechnet, da man die Anfänge nicht datieren kann, heute teilweise auch damit, daß die kultische Institution Schamanismus auch in Skandinavien ihre vorzeitliche Vergangenheit haben könnte.¹⁰

Die Unterschiede in Vorstellung und Praxis zwischen den einzelnen Völkern sind noch nicht systematisch zusammengestellt; das überall verstreute Material harret noch die Bearbeitung. Wir wissen z.B., daß der lappische Schamane keine spezielle Tracht besaß und ihm der Gürtel genügte und daß in Finnland offenbar die Trommel nicht bekannt und im Gebrauch war, denn keine einzige ist, wie schon Elias Lönnrot feststellte, erhalten, und eine hundertprozentige Zerstörung durch die christlichen Missionare ist kaum glaublich. Folgerungen aus diesen und ähnlichen Daten sind bisher kaum gezogen worden. Man hat nur, wie etwa Dag Strömbäck, die Unterschiede zwischen östlichem und westlichem Schamanismus betont (S. 193 ff.).

Die bis vor kurzem noch gültige Vorstellung einer großen und langsamen Westwanderung der finnougriischen Stämme wird heute von den Ethnologen (z. B. Christian Carpelan) als „Mythos“ bezeichnet

⁹ László Vajda, Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus. Ural-altäische Jahrbücher 31 (1959), S. 456–485. Auch in: C. A. Schmitz (Hg.), Religionsethnologie, Frankfurt/M. 1964, S. 265–295.

¹⁰ Vgl. z. B. Siikala [Anm. 5] S. 274 ff. Brauchbar immer noch das Material von Kaarle Krohn, Lappische Beiträge zur germanischen Mythologie, Finnisch-ugrische Forschungen 6 (1906), S. 155–180.

net,¹¹ und man stellt sich eine postglaziale Bewegung und Besiedlung über den gesamten nordeurasischen Raum vor. Die Beobachtungen der Archäologen brachten auch die Sprachwissenschaftler zum Nach- und Umdenken, und heute geht man von der Annahme einer schon mindestens seit 5000 Jahren am Ufer der Ostsee und seinem östlichen Hinterland sich bewegenden finnougri-schen Bevölkerung aus.¹² Östliche und westliche Vorstellungen würden damit auch zeitlich näher zueinander rücken, doch wird man bei so divergierender Umgebung trotzdem von einer Vorstellungside-ntität nicht gerne ausgehen wollen. Wie weit die Unterschiede in der Kultpraxis im einzelnen gehen, ist bisher, wie gesagt, nicht untersucht. Vor allem auch bei möglichen Zusammenhängen stammesbezogener, sozialer und sprachverwandter Natur tappt man stark im Dunkeln.

Vor knapp 20 Jahren hat man die Ausgliederung eines Uralpisschen aus einer frühostseefinnischen Spracheinheit beschrieben.¹³ Sie sollte etwa zum Ende der nordischen Bronzezeit, also etwa um 1000 v. Chr. stattgefunden haben. Das hätte in ein sprachhistorisches Gesamtbild nicht schlecht gepaßt. Kulturhistorisch hätte es plausibel gemacht, daß der Schamanismus als Glaubens- und Vorstellungsinhalt auch in den Finnen verankert war, hätte freilich noch der Erklärung bedurft, warum bei den südlichen Ostseefinnen, also bei den Esten und einigen kleineren Stämmen deutlichere Spuren fehlen.

Das hier angedeutete Bild ist jüngst von dem besten Kenner der Materie, dem Sprachwissenschaftler Terho Itkonen (1997), in Frage gestellt worden.¹⁴ Er bestreitet die Existenz einer finnisch-lappischen Grundsprache und sieht schon für eine frühere Periode einen zwei-fachen nordasiatischen „Gürtel“ als gegeben an: eine nördlichere „arktische Zone“ in ost-westlicher Ausdehnung mit einer Sprachform, die man vielleicht als „prä-lappisch“ bezeichnen könnte.

¹¹ Christian Carpelan mündlich. Vgl. auch Chr. C., Katsaus saamelaistumisen vaiheisiin [Überblick über die Stadien einer Herausbildung des Lappischen], in: Ulla-Maija Kulonen (u. a., Hgg.), Johdatus saamentutkimukseen [Einführung in die Lappenforschung], Helsinki 1994. Bes. S. 15 f., 20, 23. Die schwer zu überschauende Neuorientierung der Archäologie hat ihre Ursache z. T. darin, daß man das von der Genforschung ermittelte europide Profil der Finnen in die Vorstellungen einbauen möchte.

¹² Matti Huurre, 9000 vuotta Suomen esihistoriaa [9000 Jahre finnische Vorgeschichte]. 5., überarb. Aufl., Helsinki 1995. bes. Kap. XI, S. 137 ff.

¹³ Mikko Korhonen, Johdatus lapin kielen historiaan [Einführung in die Geschichte der lappischen Sprache], Helsinki 1981.

¹⁴ Terho Itkonen, Reflections on pre-Uralic and the Saami-Finnic protolanguage, Finnisch-ugrische Forschungen 54 (1997), S. 229–266. Vgl. auch andere einschlägige Arbeiten im Sammelband: Terho Itkonen, Aloja ja aiheita [Themen und Bereiche], Helsinki 1993.

Zu diesem nördlichen Gürtel gebe es angrenzend eine südliche Entsprechung, eine Art subarktischen, „vorfinnischen“ Gürtel, von dem aus sich die Kontakte zu den im Wolgabogen wohnenden Finno-ugriern ausbildeten. Auch von ihnen wissen wir im übrigen, daß sie schamanistische Rituale pflegten. Man wird bei den sprachhistorischen Überlegungen T. Itkonens an die schamanistische Binnengliederung von Åke Ohlmarks erinnert.¹⁵

Im Ostseeraum führte diese „Doppelstöckigkeit“ dazu, daß sich etwa im heutigen Finnland die Lappen bewegten. Das Gebiet der Ostseefinnen war das nördliche Baltikum, nach Osten zu ausgedehnt. Die Sprach- und Stammesgrenze verlief etwa auf der Höhe des Ladoga-Seen-Gebiets. Als Finnen dann langsam in der nordischen Eisenzeit von der Küste aus nach Norden Boden gewannen, entstand eine dauerhaftere Grenze, die ost-westlich den Süden der Halbinsel durchquerte. Nicht nur ein sprachlicher, sondern auch ein kultureller Austausch bestimmte ebenso wie ein wirtschaftlicher Verkehr die nachbarschaftliche Symbiose. Die besser überschaubare Zukunft war dann von einem Zurückweichen der Lappen vor den nachdrängenden Finnen geprägt.

Ein solches Gesamtbild würde im Hinblick auf die schamanistische Religion und magische Praxis die gute Verbindung vom nordostsibirischen Zentrum zum nördlichen Skandinavien verständlich machen. Man hätte die Möglichkeit, Unterschiede als zeitlich und räumlich bedingt zu verstehen. Vor allem aber würde man das nicht leicht zu beschreibende Verhältnis zwischen den lappischen und finnischen Überlieferungszeugnissen besser verstehen lernen; denn es sind nicht selten finnische Zeugnisse, die über lappische Praxis belehren, und zugleich sind es neben nicht sehr zahlreichen Berichten auch die alten, d.h. substantiell oft vorchristlichen, finnischen epischen Lieder, die schamanistische Vorstellungen überliefern. Eigene lappische Zeugnisse sind erst aus dem späteren Mittelalter bewahrt. Wie lange es die nordsibirisch-nordskandinavische Brücke gab, ist, wie schon betont, ebensowenig bekannt wie die Lebensdauer schamanistischer Praxis auf lappischem Gebiet. Man wird in Lappland wie in Finnland von einem Zeitraum geheimer und vor der Verfolgung durch den christlichen Priester-Missionar verborgenen Praxis ausgehen müssen. Eine Karelierin vertrat noch gegenüber dem Aufzeichner ihrer Lieder den Standpunkt, es sei sicherer, sowohl Väinämöinen als auch der Jungfrau

¹⁵ Åke Ohlmarks, Studien zum Problem des Schamanismus, Lund 1939.

Maria zu dienen. Schriftliche Berichte aus Lappland lassen erkennen, daß hier mit einem Absterben des Kultes etwa seit dem 16. bis 17. Jahrhundert gerechnet wird. Ernst Manker ist von einer Fortdauer bis zum Ende des 19. Jahrhunderts überzeugt.¹⁶ Wie lange finnisch-karelische Lieder mit schamanistisch geprägten Vorstellungen bei Sängern und hörender Gemeinschaft noch mit magischer Praxis irgendwie verbunden waren, läßt sich nicht mehr erkennen. Anna-Leena Siikala, die heute den besten Überblick hat, glaubt, daß die zentrale Vorstellung von der Jenseitsreise der Schamanenseele im 18. und 19. Jahrhundert ihr Ende erreicht hat.¹⁷

Man wird aber — natürlich, möchte man hinzufügen — davon ausgehen müssen, daß sich auch nach dem Verlust gedanklicher Systeme und Verbindungen einzelne Vorstellungen, Elemente und Motive noch lange bewahrt haben.¹⁸ Es läuft in der Forschung gerne, wie gesagt, unter dem Stichwort des „Schamanoiden“. Schließlich waren auch Begriffe und Vorstellungen wie hilfreiche und böse Geister und eine bis zum Himmelreich wandernde oder fliegende und um Hilfe bittende Seele den jungen Christen nicht fremd.¹⁹

Vor allem aber ist das von der nordischen Altertumskunde bisher nicht recht wahrgenommene Phänomen wichtig, daß nicht das Christentum mit seinen verschiedenen Mischformen die Spätzeit des schamanischen Kultes begleitet hat, sondern eine lange und bis weit in die Neuzeit hinein lebendige Institution der Beschwörungsmagie. Ihr Mittelpunkt ist jeweils der Magier (fi. *tietäjä*), der die religiösen Bedürfnisse seiner „Gemeinde“ mithilfe seiner Kenntnisse der Zaubersprüche und Zaubersprüche (fi. *loitsut*) wahrnimmt.²⁰ Deren Bedeutung für den Hörer ergibt sich daraus, daß der Magier den Ursprung, die

¹⁶ T. I. Itkonen, Suomen lappalaiset vuoteen 1945 [Die finnischen Lappen bis zum Jahr 1945], Bd 1. 2, Porvoo 1948; vgl. auch von dems. in deutscher Sprache: Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen, Helsinki 1946 (SUST 87); Ernst Manker, Seite-Kult und Trommelmagie der Lappen, in: V. Diószegi (Hg.), Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker, Budapest 1963. S. 29–43, hier S. 43. Vgl. auch Martti Haavio, Suomalainen mytologia [Finnische Mythologie], Porvoo, Helsinki 1967. S. 283 ff.

¹⁷ Anna-Leena Siikala [Anm. 5].

¹⁸ Die Ähnlichkeiten der Vorstellungen beschrieb bereits Wilhelm Bousset, Die Himmelsreise der Seele, Archiv f. Religionswissenschaft 4 (1901), S. 136–169. 229–273. Wiederabdr. Darmstadt 1960.

¹⁹ Grundlegend Siikala [Anm. 5] S. 64 ff. u.ö.

²⁰ Veröffentlicht in der vielbändigen Sammlung Suomen kansan vanhat runot [Die alten Lieder des finnischen Volkes], Helsinki 1908–1948, nach Landschaften gegliedert, jeweils unter dem Stichwort *loitsut*.

Herkunft und auch die Wirkung einer Sache oder Erscheinung kennt und sie öffentlich zu Gehör bringt.

Das bedeutet aber zugleich, daß sich der Ausgangspunkt religiöser Praxis genau umgekehrt hat: Wenn im Schamanismus der Priester seine eigene Seele ins Jenseits schickt, dann deswegen, damit sie ihm eine ihm nicht bekannte, sondern erst zu erfahrende Sache zur Kenntnis bringt. Seine Macht beruht darauf, daß er sich mit Hilfe der von ihm aufgebotenen Geister eine umfassende Kenntnis einer Erscheinung, zum Beispiel einer Krankheit, verschafft.

Für den *tietäjä* entfällt also auch die Notwendigkeit, seine eigene leibliche Existenz im Zustand der Trance (= des Bewußtseinsverlustes) aufs Spiel zu setzen, und damit auch öfter die Notwendigkeit eines komplizierten Initiationsprozesses, in welchem sich der Schamanenpriester als der geeignete Mittler zwischen Diesseits und Jenseits zu erweisen hat. Seine *loitsu*-Kenntnis und -Wahrheit schützt der (nicht schamanistisch wirkende) Magier etwa vor Unbefugten und hauptsächlich vor Konkurrenten und später auch vor den Sammlern dadurch, daß er eine Kleinigkeit im Text verändert, das heißt: seinem Text sein Markenzeichen und damit auch den Stempel der „Echtheit“ einprägt. Die Texte der Zaubersprüche und -lieder wurden im 19. und 20. Jahrhundert zusammen mit den epischen Liedern von den Sammlern erfragt und gesammelt und sind auch zusammen mit ihnen veröffentlicht.

III

Nach diesen knappen allgemeinen Bemerkungen, die mir für eine Beurteilung wichtig zu sein scheinen, kehren wir zu Wieland zurück, und im folgenden Abschnitt gilt es zu zeigen, daß Wieland als Schamane keine Wahrscheinlichkeit für sich verbuchen kann.

Die wenigen für das Folgende relevanten Verse stelle ich in Ursula Dronkes Version voran. Sie selbst hat ihrem Text eine englische Übertragung beigegeben:

„Vél [á] ek“, *kvað* Völundr —
 „Verða ek á fitiom,²¹

29,1

²¹ Das Wort und die Bedeutung von *fitiom* waren zum Zentralproblem für Vierck [Anm. 1] geworden, und er hat der Sache viel zu viel Überlegung gewidmet. Ob die Schwimmhaut ursprünglich zur Vkv. gehört, bleibt ungewiß. Vom Sinnzusammenhang her ist sie nicht leicht verständlich. Daher scheint auch Ursula Dronke in ihrem abwägenden Kommentar z.St. zu vermuten, daß der Gedanke einer Flughilfe von der Ths.

þeim er mik Níðaðar
námo rekkar!“
Hlæiandi Vǫlundr
hófz at lopti.

„Ich habe eine List [angewandt], sagte Völund —
„und sei es auch mit [d.h. mit Hilfe von] ‘gewebten Füßen’,
weil mich Niduds
Helden [der anderen] beraubten!“
Lachend sich Völund
erhob zum Himmel.

„Erat svá maðr hár,
at þik af hesti taki,
né svá ǫflugr,
at þik neðan skióti —
þar er þú skollir
við ský uppi!“

37,5

„Kein Mann ist so groß, [sagte Nidud]
daß er dich vom Pferd holte,
noch so stark,
daß er dich von unten schießen [könnte] —
da wo du schwebst
nach oben gegen den Himmel!“

Hlæiandi Vǫlundr
hófz at lopti, en ókátur Níðuðr
sat þá eptur.
Lachend sich Völund
erhob zum Himmel,
unfroh dagegen blieb sitzen Nidud
danach.

38,1

erborgt sei (S. 74). Das ist nicht sehr einleuchtend, wenn man an die Voraussetzungen für die Fortbewegungsmöglichkeiten eines Magiers denkt.

Im Sinne des Lieddichters war das Bild eines Königs, der dem souverän davonfliegenden Wieland rat- und hilflos mit den Blicken folgt. Mit der Erfindung von Egils Blutblasenschuß, einer typischen Thidreks saga-Erfindung, konnte er nichts anfangen. Sie entsprach nicht dem ästhetischen Niveau seines Liedes (vgl. Dronke S. 276).

Die schwer zu übersetzende Textstelle, die zugleich auf einen Kern des Problems verweist, hat Ursula Dronke m.E. sehr überlegt so gelöst, daß sie, anders als Vierck, keine Notwendigkeit sieht, an der „Schwimmvogelhaul“ festzuhalten, sondern daß sie mit den „gewobenen Füßen“ von einer noch möglichen Wortbedeutung ausgeht und zugleich auf einen ironischen Triumph des seine Überlegenheit betonenden Krüppels verweist.

Wer sich mit der Institution des schamanischen Priesters befaßt, muß davon ausgehen, daß dieser Mann oder diese Frau in den Dienst für ihre Gemeinschaft eingebunden war. Die soziale Wirksamkeit des Schamanen gehört zu den fundamentalen Eigenschaften seines Amtes. Er hilft — wie der Priester und der Arzt — demjenigen, der ihn um Hilfe bittet, und darf seine Hilfe nicht versagen. Es gibt wohl unter den vielen Hunderten von Berichten über sibirische und lappische Séancen keine einzige, bei der es nicht um das Heil des Bittenden, sondern um das Heil des Schamanen ginge. Einen Schamanen, der wegen der verspeisten Fliegenpilze und der Gefahren ekstatischen Bewußtseinsverlusts um sich selbst mehr fürchtet als um seinen zu heilenden „Patienten“, den gibt und gab es nicht.²²

Er hat nur einen wirklichen Gegner, und das ist ein anderer Schamane, der ihm das Feld streitig macht. Kämpfe zwischen zwei Schamanen mit den Mitteln der Magie bilden die einzige Ausnahme vom Gesetz des unbedingten sozialen Handelns. Derjenige, der sich im magischen Kampf als der Stärkere, das heißt auch: geistig und psychisch Überlegene erweist, wird von der Gemeinschaft, welche die bösen Geister fürchtet, als der im Amt Hilfreichere akzeptiert. Zwei Textversionen eines solchen magischen Kampfes sind mit englischem Kommentar in dem Band „Finnish Folk Poetry. Epic“ (1977) als Nr. 10 und 11 in Aufzeichnungen aus dem archangelischen Karelrien und aus Ingrien erschienen.²³ In der Edda gehören die *Vafþrúdnismál* in diesen Themenkreis.

Außerdem gehört zum Schamanen, der sich auf eine Jenseitsreise oder Himmelsreise begeben will und sich darauf vorbereitet, immer das der Sitzung beiwohnende Publikum, das am Erfolg interessiert sein muß. Der Priester und die ihn Umgebenden stellen durch Zurufe u. a. die nötige Verbindung zwischen sich her. Die Vorstellung eines einsamen Trommlers ist abwegig; denn die Bedeutung des Vorhabens würde mit der Terminologie der Beteiligten (wie sie Ohlmarks überliefert hat) unbedingt ein „großes Schamanieren“ erfordern.²⁴ Der Seelenflug gehört allein dazu. Dessen Anfang wird von den Lappen

²² Siikala passim, auch Eliade und viele andere.

²³ Matti Kuusi (u. a.), *Finnish folk poetry. Epic. An anthology in Finnish and English*. Edited and translated, Helsinki 1977. Nr 10 u. 11; vgl. auch den 3. Gesang des Kalevala mit dem Kommentar [Anm. 6]. Zur zahlreichen Lit. z. B. Jere Fleck, *The „knowledge-Criterion“ in the Grimismál. The case against „shamanism“*, ANF 86 (1971), S. 49–65.

²⁴ Ohlmarks [Anm. 15] S. 39 ff. u. S. 63.

genau bestimmt: Die Seele setzt sich im Augenblick, in dem der Schamane in Ohnmacht sinkt, in Bewegung.

IV

Aus diesem fundamentalen Sachverhalt leitet sich auch mein erstes Bedenken, ob man den fliegenden Wieland, der sich des zweifachen Mordes und einer Vergewaltigung schuldig gemacht hat und sich von seinem Peiniger sich in die Lüfte erhebend triumphierend verabschiedet, von der Forschung mit dem Schlagwort „Schamanismus“ zurecht begleitet wird.

Die Seele des Schamanen kann sich auf der Suche nach hilfreichen Geistern und zur Abwehr böser Geister ins Jenseits (in den Himmel) erheben, der Körper aber wird indes, allen sichtbar, auf der Erde am Boden liegend zurückbleiben und warten, bis die zurückkehrende Seele ihm wieder zum Bewußtsein und auch zu Worten über das Erlebte verhilft. Damit die Seele wieder zum Körper zurückfindet, leistet ein Geist, der neben dem Bewußtlosen ausharrt, Beistand. (Dem Nordisten ist die Szene durch die Beschreibung in der Heimskringla vertraut, wo es heißt: „Wollte Odin seine Gestalt wechseln, dann lag sein Körper wie schlafend oder tot da, er selbst aber war ein Vogel oder ein wildes Tier, ein Fisch oder eine Schlange. Er konnte in einem Augenblick in ferne Länder fahren in seinen oder anderer Angelegenheiten.“²⁵) Damit die Seele vom Körper frei wird, braucht es die Ekstase, und um sie und die folgende Bewußtlosigkeit zu erreichen, benötigt der Schamane die verschiedensten Mittel, zu denen neben vielen anderen — die in der Regel nicht alle zugleich praktiziert werden, da sie von der psychischen Veranlagung des jeweiligen Meisters abhängen — wilde, von Trommelwirbel angetriebene Bewegung, die den Bewußtseinsverlust herbeiführt. Die Schamanentrommel ist dafür das wichtigste Gerät, und die verschiedenen Stämme und Völker haben unterschiedliche Formen ausgebildet.²⁶ In der Form von Fellbmalungen sind nicht selten die drei kosmischen Bereiche mit dem sie verbindenden Weltenbaum dargestellt. Mihály Hoppál hat viele Trommeln in seinem Werk abgebildet, in deutscher Sprache

²⁵ ed. Finnur Jónsson, København 1911, cap. 7, S. 7, 25–28. Weitere Belege bei Grimstad Anm.18.

²⁶ Zum Alter lappischer Schamanentrommeln z. B. Findseisen S. 158 f., außerdem bei Mihály Hoppál (Schamanen und Schamanismus, Augsburg 1994) und im Katalog Tampere [Anm. 7].

beschrieben und auf einer Karte die Gemeinsamkeiten und Unterschiede vorgestellt. Über die lappischen Trommeln unterrichtet das von dem bekannten deutschen Finnougristen Wolfgang Schlachter übersetzte Buch von Ernst Manker.²⁷

Ein weiterer Einwand gegen die Verwendung unseres Schlagwortes ist der, daß das eddische Lied seinen Hörer und Leser völlig im Unklaren läßt, mit welchen Mitteln Wieland sich die Fähigkeit zum Fliegen erworben hat (vgl. oben die Anmerkung zum Text). Einzelne Forscher sind davon ausgegangen und wurden von der auch sonst um Verstehenshilfen bemühten *Velentsaga* (der *Thidreks saga*) darin unterstützt, daß ein aus gesammelten Federn bestehendes Flugkleid oder Flughemd Wieland zum Gelingen seines Unternehmens verholpen habe.²⁸ Wir werden aber wohl davon auszugehen haben, daß das Eddalied mit Absicht darüber schweigt. Der Albe bedarf dieser Hilfe nicht.²⁹ Er wird nicht umsonst von *Niðuðr* in eben dieser Dämoneneigenschaft immer wieder angesprochen.

V

Keine aktuelle Stütze erfährt unser Schlagwort auch durch den schon oben zitierten Satz Eliades, daß Schmiede und Schamanen seit eh und je zusammengehören, der insgesamt, überblickt man geographisch das Phänomen, seine Berechtigung hat. Wieland, der gelähmte Albenfürst im Dienste eines Mächtigeren, erfüllt den Typus, und die *Thidreks saga* glaubt das noch unterstreichen zu müssen, indem sie Wieland beim Schmied *Mimir* (hier zusammen mit dem jungen *Sigurd*) und anschließend bei den Zwergen sein Handwerk erlernen läßt. Der Text sagt verdeutlichend zudem, daß es um den Eisenschmied geht und man nicht mit der älteren Wortbedeutung des Schmiedes und der Schmiede in die Vorzeit zurückzugreifen braucht.³⁰ Das heißt zugleich, daß der, der sich heute mit der Sage beschäftigt, sie frühestens in die Eisenzeit (ca 500 v. Chr. bis 500 n. Chr.) zu datieren hat — eine Zeitvorstellung, die Überlegungen, die uns noch beschäftigen werden, entspricht.

²⁷ Ernst Manker, *Die lappische Zaubertrommel. Eine ethnologische Monographie.* Bd 1: Die Trommel als Denkmal materieller Kultur, Bd 2: Die Trommel als Urkunde geistigen Lebens, Stockholm 1938. 1950. Vgl. II, 71.

²⁸ *Thidriks saga af Bern*, utg. ved Henrik Bertelsen. Bd 1. 2, København 1905–1911. S. 73–133.

²⁹ Zur ersten Orientierung s. Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte.* Bd 1, Berlin 1956, § 184 f. u. Hans Kuhn im RGA (2. Aufl.), S. 130–132.

³⁰ Das Wort ist weit älter, bezieht sich dann aber auf Steinbearbeitung u.a.

Die lappische und finnische Kultur besitzt ebenfalls ihren Schmied, und der Gedanke kann naheliegen, hier zu einer möglichen Verständnishilfe zu kommen. Aber hier, wo die Magie „zu Hause“ ist, versagt jeder Versuch zum Brückenschlag. Der Schmied Ilmarinen (mit Namensvarianten) ist den alten finnischen Liedern und sogar auch einer lappischen Trommel, auf der er abgebildet ist, gut bekannt.³¹ Der Name ist sprachlich, wie wohl heute entgegen den Zweifeln Uno Harvas weitgehend anerkannt wird, mit dem wotjakischen *inmar* 'Gott' verwandt,³² ist aber in Finnland wie im entlehnenden Lappland ein Gott der Luft und des Wetters, der als solcher noch in einem Götterkatalog des finnischen Reformators Mikael Agricola im 16. Jahrhundert zitiert wird ("er verursachte ruhiges und stürmisches Wetter und geleitete die Reisenden"). Der Schmied ist ihm sekundär (über den Donner und den Blitz?) und das wohl erst zur Zeit der (ur-)baltischen Nachbarschaft zugewachsen, und man mag an Volcanus denken, der ebenfalls beide Bereiche in sich verband und dessen Namen übrigens Servius seinerzeit mit *volare* verbunden hat.³³ Als Schmied ist Ilmarinen in den finnischen Liedern populär. Er hat das Himmelsgewölbe geschmiedet, die Wundermühle des Wohlstands, den Sampo, an dessen späterem Raub (vom mythischen „Nordland“ nach Finnland) er dann auch beteiligt war.³⁴ Wenn er sich außerdem eine Gemahlin schmiedete, die ihm auf dem gemeinsamen Lager nicht die gewünschte Wärme spendete, und die Thidreks saga außerdem erzählt, daß Velent zur Ermittlung eines Diebstahls einen Höfling in Eisen täuschend nachzubilden verstand, sieht man, daß hier mit alten

³¹ Ausführlich dazu Haavio [Anm. 16] S. 125–147. Eine etwas ältere deutschsprachige Darstellung von Uno Harva, Ilmarinen, Finnisch-ugrische Forschungen 29 (1946), S. 89–104; Abb. der Schamanentrommel (heute im Nationalmuseum Kopenhagen) mit der „Darstellung“ Ilmarinens (als Erster auf der obersten Reihe links) auf S. 131 bei Haavio.

³² Zum wotjakischen *inmar* Haavio § 139.

³³ Volcanus wurde noch im Mittelalter (wohl wegen des sich schnell ausbreitenden Feuers?) mit *volare* etymologisch zusammengebracht: Isidor, Etymologiae (VIII, 11, 39). Georg Baesecke hat später gemeint (Vor- und Frühgeschichte des deutschen Schrifttums, Halle 1940. I, 299), darauf noch einmal zurückkommen zu sollen!

³⁴ Vgl. Kalevala [Anm. 6] 1967, Reg. s.v. mit den Kommentaren.

Eine Zeitlang geisterte noch ein zweiter finnisch-lappischer Schmied durch die Literatur: *kaleva*. Vgl. z. B. Matti Kuusi, Kirjoittamaton kirjallisuus [Die ungeschriebene Literatur], Helsinki 1963. S. 154. Diese Etymologie, die eine ostseefinn.-lettische Gleichung voraussetzte, wurde jedoch vom besten Kenner als „sehr unsicher“ bezeichnet (Jalo Kalima, Itämerensuomalaisten kielen balttilaiset lainasanat [Die baltischen Lehnwörter der ostseefinn. Sprachen], Helsinki 1936. S. 106) und fehlt in neueren etymologischen Wörterbüchern (vgl. Suomen sanan alkuperä [Der Ursprung des finn. Wortes], Helsinki 1992. Bd 1, S. 283 f.).

Verbindungen und Vorstellungen nicht gerechnet werden kann.

Von einer Lähmung des sehr beweglichen Demiurgen ist nichts bekannt. Als göttliches Wesen wurde er im 18. Jahrhundert nur in seiner Eigenschaft als Wettergott angerufen, nur Zaubersprüche haben es mit dem Schmied zu tun, einen Kultus hat es weder für den einen noch den anderen gegeben. Keine Funktion läßt besondere magische Fähigkeiten erkennen, und für irgendeine Form des Schamanismus bietet er keine Unterstützung.

VI

Robert Nedoma erwähnt im Einleitungssatz zur kritischen Sichtung des schamanistischen Systems den Terminus des „magischen Flugs“.³⁵ Seine dem folgenden Überlegungen zum Verständnis der Vkv. mit Hilfe dieses Systems kommen auf den Terminus nicht mehr zurück. Ich glaube aber, daß hier die Aufklärung unseres Rätsels angedeutet sein könnte, und führe den Gedanken mit einigen Überlegungen weiter.

Die Ablehnung der schamanistischen Seelenreise zugunsten eines magischen, aber von dem System unabhängigen Gestaltwandels geht auf eine je verschiedene Denkweise zurück. Der Schamane ist als Person an dem von ihm durch die Ekstase hervorgerufenen Vorgang nicht beteiligt. Die Person erteilt der Seele den Auftrag und bezeichnet ihr die nötigen Erkundigungen und Gefahren. Eigens ist, wie berichtet, ein Geist bestellt, der darauf zu achten hat, daß die zurückkehrende Seele in den Schamanen wieder inkorporiert wird und ihre Heimstatt findet. Die Person bleibt bis dahin ebenso defizient wie auch die Seele. Das Ausmaß der Defizienz und damit auch die Wirkung sind personal begrenzt und werden in der Initiation ermittelt.

Dem gegenüber betrifft der „magische Flug“ die ganze ungeteilte „reale“ Person. Er spielt sich auf einer anderen „Wirklichkeitsebene“ (= Vorstellungsebene) ab, genauer: er schafft eine neue, zwar ebenfalls theriomorph bestimmte, aber unmittelbar transformatorische, ohne Magie für den Menschen nicht erreichbare „Wirklichkeitsebene“. Das magische Vermögen, die durch Magie eröffnete und auch begrenzte Macht erlaubt die Nutzung dieser Ebene, die nicht, wie angedeutet, als „unwirklich“ zu denken ist. Es ist Wieland, der als „Wieland“ sich in die Lüfte erhebt. Wieland, der Albe, braucht nicht zu befürchten, daß

³⁵ Robert Nedoma S. 155 ff. u. Ursula Dronke S. 266 ff.

Níðuð ihm als Vogel folgt. Níðuð bleibt in der Velentsaga seiner eigenen Ebene treu, wenn er sich des Meisterschützen Egill bedient. Die finnisch-lappische Louhi³⁶, die man als Gutsherrin des mythischen „Nordlands“ mit all ihren Pflichten kennen gelernt hat, die aber über die dämonische Kraft des Gestaltwandels verfügt, ist ohne textliche Vor- und Nachbereitung bei der Verfolgung der Sampo-Räuber ein Flugdrache. Vergleichbares kennt der Nordist aus den Vorzeitsögur.

Eliade hat auf die Historie zurückgegriffen und richtigerweise den magischen Flug als älter als den Schamanismus beschrieben.³⁷ Dieser habe sich aber der Vorstellung bedient, weil er sie seinem System einpassen konnte, und daher besitzen auch viele Schamanen die Fähigkeit zum Gestaltwandel, auch wenn dabei Person und Seele ungeschieden bleiben. Wieland fliegt ohne schamanistische Präparation. Zur Verdeutlichung: Wenn Hans Kuhn meinte, daß auch der fliegende Albe Wieland auf ein Federkleid angewiesen gewesen sei, so brachte er die Vorstellungsebenen durcheinander.³⁸

Man begreift das dahinter stehende Weltbild besser, wenn man vom Begriff der Symbolik nur sehr sparsamen Gebrauch macht.

Ursula Dronke hat den Flug Wielands in seiner Vergleichbarkeit so umschrieben: „Völundr's flight“ sei „virtually a spirit flight. Like the shaman, he is transformed“. Hier kommt es ganz darauf an, das Wörtchen „like“ nicht zu überlesen und bei „spirit“ die grundlegende Differenz zur schamanistischen „soul“ in Rechnung zu stellen.³⁹ Der „Geist“ vertritt die Person ohne Abzug. Geister lachen nicht.

Mit der offen gebliebenen Frage um den gelähmten Wieland leite ich zum Schluß meiner Bemerkungen über. Die finnisch-lappischen Verhältnisse legen nahe, die bei Jakuten, Japanern und anderen bezeugten behinderten Schmiede beiseite zu lassen und, wie schon oft geschehen, an Hephaistos zu erinnern,⁴⁰ und dies nicht als Baustein zu einem größeren Ganzen, sondern als bekanntes und eindrückliches Motiv, das sich bei dem einstellt, der seine Geschichte zwischen Behinderung und Gefangenschaft sowie Freiheit und Bewegung ausspannen will.

³⁶ Vgl. Kalevala [Anm. 6], 43. Gesang mit Komm.

³⁷ Eliade [Anm. 8] S. 441–445. Auch ders., *Der magische Flug*, Antaios 1 (1960), S. 1–12. Vgl. auch Klaus von See, *Germanische Heldensage*, Frankfurt a.M. 1971. S. 90 f.

³⁸ Hans Kuhn, *Heldensage vor und außerhalb der Dichtung*, in: Hermann Schneider (Hg.): *Edda, Skalden, Saga*. Fs. für Felix Genzmer, Heidelberg 1952. S. 266.

³⁹ Ursula Dronke S. 267.

⁴⁰ Die Entlehnung ist weithin angenommen worden; vgl. Nedoma S. 137 mit Anm. 383.

Man würde länger zögern, wenn sich nicht ein anderer antiker Name sofort dazustellen würde: Daidalos.⁴¹ Bei ihm scheint es mir bezeichnend und erklärbar, daß nur die Velentsaga und das Bildzeugnis des Clermonter Kästchens (Franks Casket) (um 700 n. Chr.) und nicht die Vkv. betroffen sind. Denn es geht um das Federkleid zum Fluge und die Blutblase unterm Schultergelenk. Daidalos ist als sichere Motiventlehnung verschiedentlich akzeptiert worden. Franks Casket zeigt bekanntlich nicht nur die Vorbereitung zum Flug, sondern auch durch den Verband unterhalb des Knies die Verstümmelung Wielands.

Für Wieland, den Bildhauer, steht wieder Hephaistos zur Verfügung, der nicht nur Pandora schuf, sondern auch goldene Jungfrauen bildete (vgl. auch Ilmarinens Goldene Gattin!).⁴² Sein Kult deckte wesentlich das östliche Gebiet des hellenistischen Raumes. Doch wenn man bedenkt, wie wenig wir von dem allein durch Plinius d.Ä. überliefert, aber offenbar im ganzen Mittelalter noch hochberühmten Bildhauer Apelles wissen, der in der Alexanderzeit gewirkt haben soll, neigt man im ganzen Bereich zur Vorsicht.

Wohl unabhängig von den antiken Motiven in der Sage ist ausführlich von Jan de Vries die völkerwanderungszeitliche gotische Herkunft der Sage oder auch eines Liedes erörtert worden. de Vries hat sie bis in Einzelheiten begründet und Wieland den alten geschichtlichen Eddaliedern aus dem Attila-Umkreis zugesellt,⁴³ Hellmut Rosenfeld hat die für die Ostgoten sehr bewegten Jahrhunderte mit wechselnden Nachbarn nördlich des Schwarzen Meeres dargestellt.⁴⁴ Die alte bekannte Weichselroute hat etwa seit dem 6. Jahrhundert den geistigen Transport nach dem Norden besorgt und auch den „griechischen Kultureinfluß“ (de Vries) nach Norden getragen. Stationen lassen sich noch erkennen: das vielstrahlige nordische Zentrum Gotland⁴⁵ mit

⁴¹ Daidalos kann mit dem Labyrinth die schmiedgleiche Befähigung, die Flucht aus der Gefangenschaft mit dem mißglückten Flug des Ikarus und die Sorge um das Flügelkleid mit der Blutblase und dem Schuß Egils (dies nur in der Velentsaga) für sich buchen.

⁴² Vgl. Kalevala [Anm. 6], 37. Gesang mit Komm. Zur Verbreitung des Hephaistos-Kults s. Kl. Pauly, Bd. 2, S. 1024–1028.

⁴³ Jan de Vries, *Altnordische Literaturgeschichte*, Berlin 1941, § 31 ff.

⁴⁴ Hellmut Rosenfeld, *Wielandlied, Lied von Frau Helchen Söhnen und Hunnenschlachtlied. Historische Wirklichkeit und Heldenlied*, PBB [W] 77 (1955), S. 204–248.

⁴⁵ Vgl. zu Gotland die Bemerkungen von mir in dem Aufsatz „Über Wahrscheinlichkeit und Unwahrscheinlichkeit gotischer Lehnwörter im Ostseefinnischen“ (erscheint 1999 in der Fs. für Elmar Seebold).

dem Bildstein von Ardre VIII, und der niederdeutsch-altsächsische Raum mit einem westfälischen Schwerpunkt (vgl. den Soester Etzel und auch Str. 14, 10 der Vkv., die Erwähnung des rheinischen Goldes) mit all den Veränderungen, wie sie Heinrich Hempel aufgelistet hat.⁴⁶ Von hier aus wurde wohl der Sprung nach England geschafft, wo die Sage länger heimisch wurde (Franks Casket, „Deors Klage“ u. a.). Island wurde wohl über Norwegen erreicht. In Niederdeutschland hatte sich inzwischen eine schon vom Mittelalter und seiner rationaleren Art zu denken und zu erzählen geprägte Sagenform herausgebildet, die wir an der norwegischen Velentsaga (Mitte 13. Jh.) ablesen und wo man aus gelehrter Kenntnis Wieland mit Daidalos verband. Von Formungen und Verformungen der Sage oder des Liedes unterwegs wissen wir das Wenige aus den Resultaten. Das rheinische Gold ist als weit bekanntes Motiv mitgereist. Den „magischen Flug“ ist man dagegen gerne an das Ziel der Nordwanderung, Island, zu schieben geneigt. Deor, so betonte ich gleich zu Anfang, kannte den Magier Wieland nicht.

⁴⁶ Heinrich Hempel, Sächsische Nibelungendichtung und sächsischer Ursprung der Thidrikssaga, in: Fs. Genzmer [Anm. 37], S. 138–156. Vgl. auch Marold [Anm. 4] mit Aufzählung einiger Ths.-Bestandteile (S. 66 f.), die dem Text schon auf niederdeutscher Stufe zugekommen sein müssen.