

SEBASTIAN CÖLLEN

Der Ursprung des Feuers in nord-germanische Mythologie

Studien zu *Húsdrápa* 2

Wohltätig ist des Feuers Macht, / wenn sie der Mensch bezähmt, bewacht,
und was er bildet, was er schafft, / das dankt er dieser Himmelskraft . . .

(Schiller, „Das Lied von der Glocke“.)

1. Einleitung

Um 980 wurde das altwestnordische Lied *Húsdrápa* vom Skalden Úlfr Uggason gedichtet. Es gehört somit der Zeit vor der offiziellen Christianisierung Islands im Jahre 1000 (999) und enthält viele religionsgeschichtlich interessante Motive, für welche wir dieses Lied als Primärquelle ansehen müssen. Den Zweck und den besonderen Kontext des Lieds werden schon durch dessen Namen angedeutet; eine genauere Erklärung erhalten wir aber aus *Laxdæla saga* (c. 29), wo berichtet wird, daß Ólafr pái zum Hochzeitsfest von seiner Tochter Þúriðr und ihrem Gemahl Geirmundr gerade die Feuerhalle auf seinem Hof Hiardarholt fertig gebaut hatte: *Þar var at boði Úlfr Uggason ok hafði ort kvæði um Óláf Høskuldsson ok um sögur þær, er skrifadar váru á eldhúsinu, ok færði hann þar at boðinu. Þetta kvæði er kallat Húsdrápa ok er vel ort.*

Cöllén, S., Doctoral Candidate, Department of History of Religions, Uppsala University. "The Origin of the Fire in North Germanic Mythology", *ANF* 122 (2007), pp. 59–78.

Abstract: This article addresses the complicated second strophe of the ON. poem *Húsdrápa*. It stresses the fact that Snorri Sturluson is not only our source to the strophe but also himself an interpreter of it. This brings me back to an earlier suggestion that the — from Snorri on — supposed location *Singasteinn* could actually be an object, a possibility that leads me to propose a new linguistic interpretation. Finally, the content is put into a larger comparative myth complex which would suit the actors of the strophe, and also help us to a full understanding of its meaning.

Keywords: *Húsdrápa*, Old Norse mythology, *Singasteinn* – a new linguistic interpretation.

Dieses Gedicht *Húsdrápa* ist nicht in seiner Ganzheit erhalten, aber durch Snorris Vermittlung kennen wir nicht weniger als zwölf Strophen, sämtliche aus *Skáldskaparmál* (*Skm.*). Dazu kommen noch einige Strophen, die von Snorri nur erwähnt werden. Die uns betreffende Strophe — traditionell *Húsdrápa* 2 genannt¹ — wird in *Skm.* 16 wiedergegeben². Hier zitiere ich sie nach *Codex Wormianus* (W), der die beste Lesart gibt:

*Sua seger Ulfr Ugga son.
 Raðgegninn bregðr roгна
 rein at Singa steini
 frægr við firna slægian
 Faarbauta mög uáari.
 modoflugr reðr mæðra
 maʋgr haft nyra fǫgru
 kynni ek aaðr at æinnar
 áatta mærdar þááttum.*

Die verschiedenen Handschriften bieten einige wichtigere Unterschiede an, die Erwähnung finden sollten³. W und *Codex Trajectinus* (T) haben wahrscheinlich die richtige Lesart Z. 3 *slægian* bzw. *slægian*, was wohl als Adj. in Ack. zu Z. 4 *mög* gehören muß⁴. Z. 4 *at* ist in *Codex Regius* der *Snorra Edda* (r) mit *en*, in T mit *ok* ersetzt worden. Finnur Jónsson (*Skj.* B I, 128) hat ohne Zweifel den Zusammenhang mit *átta mæðra* als *átta mæðra ok einnar* richtig erfaßt, eine Formel, die auch anderswoher bekannt ist (siehe unten, K. 2). Weitere Unterschiede sind im Großen und Ganzen rein orthographisch. In der Uppsalahandschrift (U) fehlt die Strophe völlig.

In dieser sprachlich und inhaltlich dunklen Strophe hat man einen tiefen mythischen Inhalt geahnt. In ihrem Bestreben, diesen zu „entdecken“, haben die Interpreten aber mit Bedeutungen gearbeitet, die spärlich oder gar nicht vorkommen, und mit Mythen, die im germanischen Kulturraum nie belegt worden sind. Ich würde aber behaupten, daß ein beachtenswerter Zusammenhang innerhalb dieser Vorstellungswelt schon vom ersten Interpreten, Snorri Sturluson (um

¹ Die traditionelle Zählung nach *Skj.* B I, 128.

² Zählung der Eddagedichte folgt, wenn nichts anderes angegeben wird, der *Sn.E.* 1.

³ Die Varianten sind bei Å. Ohlmarks sorgfältig wiedergegeben (Ohlmarks 1937, 124).

⁴ rW haben Nom.sg. *maugr*, was der grammatischen Struktur aber nicht paßt.

1225), angedeutet wurde. Die einfache Ablehnung oder eine unkritische Zustimmung seiner Hinweise müssen indessen von einer hermeneutischen Beurteilung des Quellenwerts ersetzt werden. Es muß ein methodologischer Unterschied in der Annäherungsweise bestehen, abhängig davon, ob wir Snorri als Primärquelle oder als Sekundärquelle ansehen dürfen. Im letzteren Fall dürfen wir mit Snorri nicht anders als mit wissenschaftlicher Literatur unserer eigenen Zeit umgehen. Der gelehrte Isländer war zwar wohlvertraut mit der Poesie, die er in seiner Dichtkunde als Beispiel für Kenningar, Versmaße und als Erläuterung zur vorchristlichen Mythologie anführte. Diese Mythologie war jedoch schon zu seiner Zeit verblassend; wahrscheinlich war es gerade die zunehmende Unverständlichkeit der sich auf die Bilderwelt der alten Religion stützenden Wendungen der Skalden, die Snorri Anlaß gab, seine Poetik zu verfassen⁵. Snorri stand somit selbst von der Welt entfernt, die er zu beschreiben beabsichtigte. Er verstand diese Welt erst durch die Poesie — aber die Poesie erst durch seine eigene Welt, das christliche Island. Gleichzeitig wie man zugeben muß, daß Snorri den Quellen näher stand als wir — und vor allem daß er Zugang zu Quellen hatte, die uns für immer verlorengegangen sind —, muß man folglich einen Unterschied gerade zwischen Snorri als Quelle und Snorri als Interpret machen. Diese methodologische Voraussetzungen gegeben, glaube ich, daß es ergiebig sein könnte, mithilfe von Snorris Hinweisen die Interpretation der rätselhaften, aber wichtigen Strophe noch einmal in Angriff zu nehmen.

2. Die sprachliche Interpretation von *Húsdrápa* 2

Die zweite Halbstrophe, in WT mit einem Punkt markiert, ist die am wenigsten problematische. Die Prosafolge könnte mit normalisierten Formen wie folgt wiedergegeben werden:

*Móðflugr mögr mæðra átta ok einnar ræðr áðr fǫgru hafnýra kynnik
mærdar þóttum.*

mærd bedeutet gewöhnlicherweise ‚Ruhm‘, ist aber auch in der Bedeutung ‚Dichtkunst, Dichtung‘ belegt⁶. *mærdar þóttum* sollte also Dat.

⁵ Siehe z. B. Lindblad 1978, 19.

⁶ *Lex.Poet.* (s.v. *mærd*) gibt die Bedeutungen ‚ros, berömmelse‘ bzw. ‚digting, digt‘ an.

instr. ‚mittels einer Strophe Dichtkunst‘ sein. Problematisch scheint, daß ein Objekt zu *kynník* ‚verkünde ich‘ fehlt, also das, was durch die Strophe vermittelt wird. Das ist aber kein Grund dafür, mit E.A. Kock *áðr* (r *adr*, W *aadr*, T *adr*) zu **óð*, etwa ‚Dichtkunst‘ zu emendieren, um ein Objekt zu erhalten (NN. § 1890). Der richtige Weg mag wohl der einfachste sein, nämlich den ganzen vorgehenden Satz als Objekt aufzufassen, eine Lösung, worauf schon Kurt Schier und Edith Marold hingedeutet haben⁷.

Darf folglich das Wort *áðr* nach seiner überlieferten Form interpretiert werden, müßte man es nach einer der belegten Bedeutungen ‚bevor, früher, zum voraus usw.‘ verstehen. Die den Handschriften nach „natürliche“ Wortstellung nach *kynník* ergibt aber keinen sinnvollen Zusammenhang (vgl. Marold 2000, 297: ‚verkünde ich zuvor?‘). Es scheint also begründet, *áðr* an der Stelle zu *ráða* hinzuführen, was eine Übersetzung mit der häufig belegten Bedeutung ‚bisher, bis jetzt‘ kontextuell sinnvoll machen würde. Die Präsensform des Verbs könnte dann als pres.hist., verwendet in Úlfrs Beschreibung der Bildererzählung in Ólafrs Halle, verstanden werden.

Die folgende Übersetzung würde sich somit ergeben:

‚Der an Mut starke Sohn von acht Müttern und einer [Mutter] beherrscht bisher die schöne Meerniere, verkünde ich durch eine Strophe Dichtkunst.‘

Die Bedeutung des Wortes *áðr* ist nicht unwichtig. Wenn richtig verstanden, scheint sie uns ganz an den Anfang einer großen Dramatik zu versetzen: in den Augenblick, wo „der starke Sohn“ nicht mehr über die Meerniere (*hafnýra*) waltet.

Indessen hat dieses kleine Wort den Interpreten keine kleine Probleme verursacht. F. Jónsson übersetzt es z. B. mit ‚zuerst‘⁸, Schier gibt eine Bedeutung ‚bald‘ an, was nicht ganz sicher zu sein scheint⁹. Daß man den natürlichen Zusammenhang und die grundlegende Bedeutung vermieden hat, muß darauf beruhen, daß man eine im Voraus gefaßte Vorstellung von dem in der Strophe geschilderten Geschehen gehabt hat: Die Strophe, so nimmt man an, schildere den Streit, wovon

⁷ Schier 1976, 581: „das sage ich“; Marold 2000, 297: „ich verkünde (das)“.

⁸ „den modkraftige sön [...] kommer først i besiddelse af [...]“. *Skj.* B I, 128.

⁹ Schier (1976, 581) nimmt eine Bedeutungsentwicklung durch die Bedeutung ‚früh‘ an.

Snorri in *Skm.* 8 erzählt. Dort wird in Bezug auf den Gott Heimdallr gesagt:

Hann er ok tilsækir Vágaskers ok Singasteins; þá deildi hann við Loka um Brisingamen (U: til brisinga mens við loka¹⁰). [...] Úlfr Uggason kvað í Húsdrápu langa stund eptir þeiri frásögu, ok er þess þar getit, at þeir vǫru í sela líkium.

(,Er ist auch Besucher des Vágaskers und des Singasteinns; dort kämpfte er mit Loki um die Brisingamen. [...] Úlfr Uggason gedichtete ein langes Stück in der *Húsdrápa* nach dieser Geschichte, und dort wird gesagt, daß sie in Robbengestalt waren.)

Daraus haben die modernen Interpreten wahrscheinlich den Schluß gezogen — oder auch nur gewünscht —, daß die Strophe *Húsdrápa* 2, die Snorri einige Kapitel später zitiert (*Skm.* 16), die Hitze des Streits wiedergeben würde. Daher stammen auch Annahmen wie die Bedeutung ‚streiten mit‘ für *bregða við*¹¹. ‚Bald‘, ‚zuerst‘ würde Heimdallr wieder im Besitz der Meerniere sein.

In der Tat scheint aber Snorris Nacherzählung des Geschehens in *Skm.* 8 auf mehrere Strophen zurückzugehen. Das *Vágasker*, das er im selben Atemzug wie den in *Húsdrápa* 2 erwähnten *Singasteinn* nennt, kommt in der *Húsdrápa*-Strophe nicht vor, paßt aber sehr gut zu dem Streit zwischen zwei Wesen „in Robbengestalt“ (*Vágasker* = ‚der Wogen Felseneiland‘). Obendrein sagt Snorri ausdrücklich: „dort“, d. h.: in *Húsdrápa*, werde gesagt, daß sie (die Streitenden) in Robbengestalt gewesen seien. Die überlieferten Strophen schweigen aber davon.

Wir müssen folglich voraussetzen, daß Snorri eine oder mehrere Strophen besessen hat, wo das *Vágasker*, die *sela lík* und vielleicht auch der Streit ausführlicher beschrieben wurden¹². Nichts besagt aber, daß es „unser“ Stück sei, das den Kampf oder auch dessen Ausgang schildert. Das Wort *áðr* ‚bisher‘ verriet eher, daß Heimdallr gerade den Besitz der Meerniere verloren hat.

So ergibt sich das Szenarium der letzteren Halbstrophe. Es ist aber die erstere Hälfte, die den Interpreten die größten Schwierigkeiten verursacht hat. Wenn man die Wörter nach den Funktionsgliedern ein-

¹⁰ *Sn.E.* II, 311 (*Skm.* 44).

¹¹ Schier 1976, 580.

¹² Vgl. die Aussage, Úlfr Uggason solle *langa stund* ‚ein langes Stück‘ davon in der *Húsdrápa* gedichtet haben.

ordnete, könnte die folgende Prosawortfolge mit normalisierten Formen aufgestellt werden:

Ráðgegninn frægr vari bregðr ragna rein at Singasteini við firna slægjan Fárbauta mög.

Die Handelnden sind von sämtlichen Interpreten seit Snorri gleich identifiziert worden. Der *ráðgegninn frægr vari* ‚ratkluge berühmte Wächter/Weise‘ soll der rätselhafte Gott Heimdallr sein, der in *Þrymskviða* 15 f. als Ratgeber der Götter hervortritt, als er Þórr rät, das Brisingahalsband um sich zu binden, um in Freyjas Gestalt seinen Hammer von den Riesen zurückzuholen. Auf dieselbe Eigenschaft könnte das sonst nicht belegte Wort *vari* zurückgehen (zu awn. *varr* ‚gewahr, weise, kundig‘?). Gleichzeitig ist es aber möglich, daß dieses Wort eine Variante zum mehrmals belegten Heimdallr-Epithet *vrðr goda* ‚Wächter der Götter‘¹³ zu erklären und dann von awn. *verja* ‚schützen, verteidigen‘ abzuleiten ist¹⁴. Am stärksten spricht aber die Bezeichnung der letzteren Halbstrophe *mögr mæðra átta ok einnar* ‚der Sohn von acht Müttern und einer [Mutter]‘, was uns als Heimdallrepi-thet aus dem sog. *Heimdallargaldr*¹⁵ und aus dem Eddalied *Hyndlolióð*, Strophe 35, bekannt ist.

Seine Antipode — *firna slæggr Fárbauta mögr* ‚der sehr schlaue Sohn Fárbautis‘ — ist hier wie anderswo¹⁶ der listige Halbbriese Loki, der auch in der 5. Strophe des Gedichts *Haustlǫng* (*Skj.* B I, 15) und bei Snorri (*Skm.* 16) als „Fárbautis Sohn“ bezeichnet wird.

Nach diesem Einverständnis endet aber die Einigkeit der Interpreten. Die größte Problematik liegt im Verb *bregða* und dem Substantiv *rein*. Nur Edith Marold (2000, 295 ff.) hat neuerdings, mit vorbildlicher Treue gegenüber dem Text, *rein* in der Form gelesen, in welcher es in den Handschriften vorkommt. Die inhaltliche Deutung, die daraus folgt, ist aber weniger sicher.

Marold geht von einer nicht unstrittigen Konstruktion *bregða e-u við e-t* ‚etwas von jem. wegnehmen‘ aus und übersetzt: ‚Der ratkluge, berühmte Wächter der Götter (*ragna vári*) nimmt beim Singasteinn das Land (*rein*) vom überaus schlaunen Sohn des Fárbauti weg‘. Bei

¹³ *Grímnismál* 13; *Lokasenna* 48; *Skirnismál* 28.

¹⁴ Das kurze *a* wird sowohl durch *r* als durch *T* belegt; vgl. aber die Schwankungen *r Fárbauta* : *T farbauta*; *rWT ra[ð]*- (statt erwartetes *råd*-), usw.

¹⁵ Die betreffende Strophe wird in Snorris *Edda*, *Gylfaginning* (*Gylf.g.*) 27, zitiert.

¹⁶ Z. B. *Gylf.g.* 51, *Loki á orustu við Heimdall*. Das Motiv wird auch auf der gleichen Stelle in *U* geschildert (*Loki berst við heimdall*, *Sn.E.* II, 291).

dieser Konstruktion, die zuerst von Jan de Vries vorgeschlagen wurde¹⁷, dürfte sie wohl von der Bedeutung *við* ‚gegen, wider‘ ausgehen, was sich aber schwerlich in der beabsichtigten, fast gegensätzlichen Bedeutung ‚von‘ verstehen läßt. Auch Birger Pering, der in seiner Heimdallmonographie de Vries' Deutung im Großen und Ganzen aufgriff, mußte gerade diese Konstruktion für fragwürdig halten¹⁸. Außerdem bedarf *bregða* eines Objekts im Dativ. *rein* ist ja doch ein f. *ō*-Stamm mit dem regelmäßigen Dat.sg. *-u*. Die Deutung des sprachlichen Kerns der Halbstrophe scheint damit nicht ganz überzeugend.

Die schwerste Kritik müßte sich aber gegen die inhaltliche Konsequenz von Marolds Verwendung von *rein* als Objekt zu *bregða* wenden. Wie könnte man sich nämlich vorstellen, daß „das Land“ von Loki weggenommen wurde? Marold findet die Lösung in einem Mythen corpus, auf das schon Schier (1976, 586) hingewiesen hatte. In Mythen aus Sibirien, die bis in den Balkan verbreitet waren, wird nämlich die Schöpfung der Erde aus dem Urmeer beschrieben.

Der Teufel aber wendet sich gegen Gott: Er will entweder den eingeschlafenen Gott ins Meer stürzen, um über die Erde allein zu herrschen, oder er behält ein Stück Erde im Mund zurück, wo sie so sehr wächst und Qualen verursacht, daß er sie sich freiwillig auf dem Mund nehmen läßt, oder daß Gott ihn zwingt, sie auszuspucken¹⁹.

Wenn in dieser Weise „das Land“ in „ein Stückchen Erde“ (Schier 1976, 586) verwandelt wird, wird es verständlicher, wie Heimdall die *rein* dem Loki schnell wegnehmen können sollte. Aber *rein* scheint eine überaus schlechte Wortwahl, um diese Bedeutung wiederzugeben, denn dieses Wort wird am häufigsten in der Bedeutung ‚Ackerrain, Grenzlinie‘²⁰ bzw. ‚Landstreifen‘²¹, sonst nur in Kenningar etwa als ‚weites Feld‘²² wiedergefunden — nie aber in der eindeutigen Bedeu-

¹⁷ *bregða e-u við e-t* ‚etwas von („in opposition to, against“) einem schnell wegnehmen‘. de Vries 1933, 127.

¹⁸ Pering 1941, 12. An der Stelle schlug Pering die Bedeutung *við* ‚bei‘ vor, was aber kein gutes Alternativ ergibt.

¹⁹ Marold 2000, 298.

²⁰ Z. B. Fritznér 1896, s.v. *rein*, ‚græsgroet Jordstrimmel, som ikke maa brygdes op med Plov eller Spade, men derimod skal tjene til Grænse for Ager eller Grænseskjel mellem to Jordeiendomme‘. Diese Bedeutung ‚Grenzlinie‘ scheint auch die ursprüngliche zu sein, vgl. de Vries 1977, s.v. *rein*, ‚n-erw. zu norw. dial. *raa* (< **raihō*) ‚markscheide, neben *reiz* m. ‚reihe‘“.

²¹ Cleasby/Vigfusson 1871, s.v. *rein*.

²² Z. B. in Sigvatr Þórðarsons *Nesjavísur*, Str. 3, in einer Kenning für das Meer, *Róða rein*. *Skj.* B 1, 217. Siehe auch *Lex.Poet*, s.v. *rein*.

tung ‚ein Stückchen Erde‘, wovon es in den osteuropäischen Mythen handelt. Will man also vermeiden, eine nicht belegte Bedeutung ‚ein Stück Erde‘ zu verwenden, müßte man deshalb annehmen, daß Heimdallr Loki ein kleines Feld oder einen Streifen Land entriß. Dadurch würde aber die Entsprechung zwischen den osteuropäischen Mythen und dem angeblichen *Húsdrápa*-Motiv an Eindringlichkeit viel verlieren. Wenn man dazu einsieht, daß ein Kampf zwischen Heimdallr und Loki um ein Stück Erde oder Land keinen Nachklang in der übrigen überlieferten Mythenwelt der Nordgermanen hat, dürfte es als sehr heikel gelten, den Inhalt von *Húsdrápa* 2 aus einer außerge-manischen Mythenwelt einfach zu übertragen.

Folglich müssen wir aufs neue mit dem Text selbst beginnen.

Die früheren Interpreten haben alle mit verschiedenen Emendationen des Textes gearbeitet. F. Jónsson, der zu den ersten Interpreten hörte, verstand *bregða at* als ‚sich nach e-m Orte begeben‘ und faßte mit Snorri (*Skm.* 8) *Singasteinn* als Ortsbestimmung auf²³. Jónssons Deutung wird aber nur durch eine Tmesis **rein/vári* ‚Götterwächter‘ ermöglicht, was schon E.A. Kock (*NN.* § 420) wohl mit Recht kritisierte. Kocks eigene Auslegung ließ aber viel zu wünschen übrig, weshalb er einige Jahre später zu dem Text zurückkehrte (*NN.* § 1952). Diesmal schlug Kock eine Emendation *rein at* < **reinat at* < **reinar at* vor; dadurch konnte er Gen. **ragna reinar* ‚der Götter Brücke‘ als selbständiges Attribut zum Subjekt sehen und die übrigen Bestandteile als ...*vári reinar ragna bregðr við...Fárbauta mög at Singasteini* ‚der Wächter der Götterbrücke zieht dem Sohn Fárbautis bei Singastein entgegen‘ einordnen.

Kocks Auslegung hat einen Anhänger in Kurt Schier gefunden, der diese Deutung fast wörtlich aufgreift (Schier 1976). Im Blick auf die Textvarianten ist Kocks Emendation auch nicht unwahrscheinlich. Ein *t* (τ) kann in den Handschriften einfach mit einem *r* verwechselt werden, und die Lesarten wechseln oft viel drastischer. Zum Beispiel schwankt, wie früher bemerkt, *r en* zwischen *W at* und *T ok*, was darauf hindeutet, daß der Schreiber nicht imstande war, den Text zu verstehen, sich aber frei fühlte, ihn nach bestem Wissen zu „verbessern“. — Indessen ist Kock nicht ohne Kritik geblieben. So meinte z. B. Jan de Vries, die Kocksche Emendation würde eine Silbe zu viel ergeben und schlug selbst eine gemäßigte Emendation *rein at* < **reinar* vor (de

²³ ‚Den rádsnilde, berömt gudevejsvogter begiver sig med Fárbøtes meget listige søn til Singasten‘. *Skj.* B 1, 128.

Vries 1933, 127). Seitdem hat aber Kock zu seinem Vorteil eine Menge Beispiele dafür gegeben, daß siebensilbige Zeilen in dróttkvætt nicht selten vorkommen²⁴. Ich würde aber behaupten, daß *at* nicht nur möglicher-, sondern notwendigerweise in dem Ursprungstext gestanden hat. In Snorris Nacherzählung des Inhalts der Strophe in *Skm.* 8 wird nämlich deutlich, daß er *Singasteinn* als einen Ort aufgefaßt hat. Wenn wir nicht annehmen wollen, daß Snorri außer *Húsdrápa* noch den ganzen zugrundeliegenden Mythos kannte, müßten wir behaupten, daß Snorri diese Schlußfolgerung durch die uns überlieferte Wortfolge *at Singasteini* gemacht hat. Auch wenn man nicht, wie de Vries richtig bemerkt, Snorris Deutung als autoritär auffassen darf, deutet sie folglich darauf hin, daß *at* schon im Grundtext vorhanden war; Snorri muß *ragna reinar at Singasteini* gelesen (gehört?) haben.

Hier benützen wir mit anderen Worten Snorris Auslegung nur, um die ursprüngliche Beschaffenheit des Textes daraus folgern zu können — eine andere Frage ist es dagegen, ob Snorri in seiner Auffassung von *at Singasteini* als eine Ortsangabe richtig war.

Nun zeigt ein Hinweis, den schon Birger Pering vor sechzig Jahren entdeckt hatte, daß die Norweger wenigstens im 16. Jh. eine Bohne gekannt hätten, die sie „dem Aussehen nach“ *Meerniere* nannten²⁵, was folglich dem *hafnýra* in *Húsdrápa* 2 entsprechen würde. Diese Bohne würde angeblich auf der Insel St. Thomas wachsen und sei nach diesen *Cor Divi Thomæ* genannt — *Cor*, weil sie auch einem Herzen gleiche. Es kann wenig Zweifel darüber bestehen, daß diese Bohnen identisch mit die mit ihrem heutigen englischen Namen noch „Sea Hearts“ (*Pusætha Scandens*, *Entada gigalobium*) genannte Samen sind, die mit dem Golfstrom an die Atlantik und Nordseeküste flossen und die in Norwegen und auf den Färöern noch heute *vettenyrer* genannt werden²⁶, was wiederum die Existenz eines Namens *hafnýra* für diesen Gegenstand stützt. Am interessantesten für uns ist aber die steinartige Beschaffenheit der rötlichen Samen. Auf Island wurde die *Pusætha Scandens* sogar *lausnarsteinar* („Geburtssteine“) genannt²⁷.

²⁴ Belege dafür wurden bereits in *NN.* § 1912.3 (Komm. zum § 437) gegeben; § 3214 werden die Beispiele ergänzt. Kocks Bemerkung, daß siebensilbige Zeilen vom Typus $\sim\sim\times|\sim\times|\sim\times$ in dróttkvætt „rhythmisch ebenbürtig“ mit den ebenso zu kurzen sechssilbigen vom Typus $\sim\sim\times|\sim\times|\sim\times$ seien (§ 2502.C), ist in diesen Zusammenhang sicher nicht ohne Bedeutung.

²⁵ *Ipsi a forma Renes marinos appellat.* Nach Pering 1941, 219, Fn. 29.

²⁶ Siehe Reichborn-Kjennerud 1921, 9. Meaney 1983 hat untersucht, welche Arten von Samen in Frage kommen können.

²⁷ Ebd. Siehe auch Reichborn-Kjennerud 1933, 67.

Diese Auffassung der *hafnýra* als „Stein“ würde offensichtlich die frühere Auffassung de Vries', daß die *hafnýra* und der *Singasteinn* ein identisches Objekt darstellen würden, inhaltlich stützen. Hier gäbe es mit anderen Worten eine natürliche Beziehung zwischen der Meer-niere und dem „Singastein“ in *Húsdrápa* 2.

Auffallend ist in diesem Zusammenhang auch der Name *lagar hiarta* ‚das Meerherz‘ in *Ynglingatal* 29. Es ist nicht ausgeschlossen, daß dieser Name auf das Aussehen des noch heute *Sea Heart* genannten „Steins“ Pusætha Scandens zurückgeht. In *Ynglingatal* wird der Name nämlich als Kenning für einen baltischen Ort gebraucht, der nach *Ynglingasaga* 32 „Stein“ (*Steinn*) hieß.

Unter diesen Voraussetzungen ist es bemerkenswert, wie viele der Interpreten die erste Interpretation — von Snorri — kritiklos übernommen haben. So nimmt z. B. Schier, der freilich einen kritischer-hermeneutischen Ansatz macht²⁸, an, *Singasteinn* müsse ein Ortsname gewesen sein: Wäre nämlich *Singasteinn* wirklich der Gegenstand des Kampfes, „bliebe es unverständlich, wie Snorri *Singasteinn* als Klippe oder dergleichen ansehen konnte“²⁹. Es ist aber durchaus nicht sicher, daß *Singasteinn* wirklich der Gegenstand des Kampfes war. Snorri mag, wie ich meine, die Strophe mißverstanden haben. Und den Weg zu diesem Mißverständnis ist einfach nachzuvollziehen. Wahrscheinlich hat sich Snorri den Inhalt ähnlich wie die späteren Interpreten gedacht: Die Strophe schildere den Streit auf dem Vågasker, ein Name, den Snorri aus einer verlorenen Strophe geholt haben muß. Das Wort *at* wird häufig als loc.stat. ‚in, auf, bei‘ gebraucht; außerdem mag Snorri mythische Plätze wie *Frekasteinn* gekannt haben. Es lag also nahe, auch *Singasteinn* als Ortsnamen aufzufassen.

Dies ist aber nicht die einzige mögliche Deutung. *at* hat ebenso häufig die Bedeutung loc.mobil. ‚nach, zu...hin‘. Man könnte folglich eine Bedeutung *bregðr at Singasteini* ‚(er) begibt sich nach Singasteinn‘ annehmen (vgl. *bregða at landi* ‚sich ans Land begeben‘). Diese Bedeutung liegt ferner nahe dem Inbegriff ‚nach, um...zu‘, z. B. ‚um etwas zu erlangen“³⁰. Fritznier gibt u. a. die Belege ‚efter, for at faa eller hente noget‘ + Dat.: *riða at sauðum*; *leita at e-u*; *grafa at e-u*; *spyrja at e-u*³¹. In diesem Typ von Konstruktionen, die also eine Absicht bezeichnen,

²⁸ Vgl. Schier 1976, 583.

²⁹ Ebd., S. 584 f.

³⁰ Siehe ONP. 1, s.v. *at* I.D.16 ‚med henblik på, for at (få fat i ng)‘: *þeir dreifðuz til Getulis at kvánföngum*; *um daga hafa þau kropit út i gras sér at mat*, usw.

³¹ Siehe auch Cleasby/Vigfusson 1871, s.v. *at* A.1.7., mit mehreren Beispielen.

könnte man sich auch das Verb *bregða* denken. Die Bedeutung *bregða* ‚sich begeben; sich vorbereiten‘³² scheint gewissermaßen schon an sich eine Art Absicht anzudeuten (vgl. *bregða til brúðlaups*, *b. til útanferðar* und *b. til vapna*), aber ist zum Teil auch ganz konkret (z. B. *bregða at landi*). Nach dem Zusammenhang zwischen dem lausnarsteinn/hafnýra und dem *Singasteinn* als Objekt, meine ich, die richtige Bedeutung ergibt sich durch das Modell der Konstruktionen wie *riða at saudum* ‚zu den Schafen reiten‘, eig. ‚reiten, um die Schafe heimzuholen‘. Das Wort *áðr* in der letzteren Halbstrophe zeigt an, daß wir nicht am Ende des Streits stehen, wo Heimdallr nach landläufiger Meinung die Meerniere wiedergewinnt, sondern eher den Augenblick erleben, wo er sie verloren hat. Also begibt er sich *at Singasteini*, d. h. um den Singastein (wieder) zu erlangen. Heimdallr hat diesen mit der Meerniere identischen Gegenstand wegen Loki verloren und jagt ihm nach; *við firna slægjan Fárbauta mög* bedeutet nichts anderes als ‚wegen (*við* + Ack.) des sehr schlaunen Sohns des Fárbauti‘.

Übrig bleibt nur das *ragna reinar*, was ich als Attribut zu Heimdallr (*vari*) auffassen möchte. *rein* bedeutet aber nie ‚Brücke‘, wie Kock und die früheren Interpreten annahmen; diese erkünstelte Deutung scheint völlig auf den Einfluß des von Snorri gegebenen Bildes von Heimdallr als Brückenwächter zurückzugehen. *ragna rein* dürfte nach den Belegen eher als ‚der Götter Grenze, Land‘ verstanden werden. *vari ragna reinar* würde dann ein einleuchtendes Gegenstück zum Heimdallr-Epithet *vorðr goða* als ‚Wächter der Grenze/des Lands der Götter‘ ausmachen.

Damit ergibt sich die Bedeutung der ersteren Halbstrophe. Ich führe meine Übersetzung unten in Prosawortfolge an:

‚Der ratkluge, berühmte Wächter der Grenze der Götter begibt sich wegen des sehr schlaunen Sohns Fárbautis nach dem Singastein (d. h. um den Singastein zu erringen).‘

³² ONP. 2, s.v. *bregða* 21 (*b. til e-s/at e-u*), ‚gå i gang med (forberedelser) (til ngt), begive sig, dreje/styre (imod ngt)‘.

3. Die inhaltliche Interpretation der Strophe

3.1. Freyjas Halsband, Heimdallrs Stein

In *Skm.* 8 sagt Snorri eindeutig, daß Heimdallr mit Loki „um die Brisingamen“ kämpfte. Daß ein solcher Streit stattgefunden hat, deuten einige Hinweise in den Skaldenkenningar an. In *Skm.* 8 sagt Snorri (r, 98.):

Hvernig skal Heimdall kena? Sva, at kalla hann [...] Loka dolg, men-sækir Freyiv

(„Wie soll man Heimdallr kennzeichnen? In der Weise, daß man ihn [...] Lokis Gegner, den Sucher oder Holer von Freyjas Halsband, nenne.“)

Im 16. Kapitel desselben Werkes steht von Loki (r, 100):

Hvernig skal kena Loka? Sva, at kalla hann [...] þiofr iotna, hafurs ok Brisingamens [...], þrætv dolgr Heimdalar ok Skaþa

(„Wie soll man Loki kennzeichnen? In der Weise, daß man ihn [...] den Dieb der Riesen, der Böcke und des Brisingahalsbands, den Haderfeind Heimdallrs und Skaðis nenne.“)

Das zugrunde liegende Motiv scheint schon im Lied *Haustlǫng* aus dem 9. Jh. hervorzutreten, wo Loki als *brisings girþi þiofr*, ‚der Dieb des Brisinggürtels‘ gekennzeichnet wird (*Skj.* B 1, 16). Unter diesen Kennningar scheint ein logischer Zusammenhang zu bestehen. Der Riese Loki stiehlt den Schmuck (*brisings girðiþiofr*), Heimdallr ist dessen Holer oder Sucher (*-sækir*), und die beiden Götter begegnen sich, einer des anderen *dólgr*, im feindlichen Kampf um den Gegenstand.

Genau diese Begebenheit, oder deren Anfang, beschreibt nun nach meiner oben vorgeschlagenen Deutung *Húsdrápa* 2: Heimdallr waltet bis jetzt über „die schöne Meerniere“; wegen Loki muß er aber Ásgarðr verlassen, um den glänzenden Stein zurückzuholen.

Damit ist Schiers Behauptung, das einzige tertium comparationis sei der Streit gewesen (Schier 1976, 585), überholt. Hier liegt ein- und derselbe Mythos vor. Abgesehen von der Möglichkeit, daß Snorri sich für seine Deutung nur auf den Streit bezog, scheint es deshalb auch weit hergeholt, die dieser Deutung zugrunde liegenden Quellen zu verleugnen und die „richtige“ Erklärung etwa in sibirisch-balkanischen Mythen zu suchen (Schier 1976, 585; 587).

Das Verhältnis zwischen dem „Stein“ der *Húsdrápa* und Freyjas *Brisingamen* ist indessen nicht ganz einfach. Augenscheinlich ist ja schon eine *men* eine andere Sache als ein *girði*, ein *girði* weiter nicht dasselbe wie ein *steinn* oder Samen (*hafnýra*). Zwei dieser Gegenstände haben jedoch das Glied *brising-* gemeinsam. Nach traditioneller Etymologie wird dieses Wort als verwandt mit norw. *brisa* ‚scheinen, glitzern, flammen‘ aufgefaßt, was weiter in der Kenning *brisingr* ‚Feuer‘ vor Augen tritt³³. Dies wäre ein nicht ungeeigneter Name für den rötlichen „Stein“, die Pusætha Scandens! In *brising's girði* steht zwar dieser Name im Singular, während *Brisingamen*, wie Pering bemerkt hat, merkwürdigerweise die Pluralform darstellt. Die Erklärung dazu ergäbe sich aber, wenn man *brisingr* als eine Bezeichnung der Samen betrachtete. Auf Island würden die Samen in einem ledernen Beutel verwahrt (Reichborn-Kjennerud 1921, 16); der Brauch, sie in einem Beutel, an der Hüfte hängend, oder sogar aufgefädelt um den Hals zu verwahren, sei übrigens innerhalb des ganzen Verbreitungskreises des Samens üblich. In den älteren Quellen *Haustlǫng* und *Húsdrápa* würde es dann um einen einzelnen Same in einem Gürtel gehen; in den Kenningar bei Snorri ginge es dagegen um ein aus mehreren aufgefädelten Samen (*brisinga-*) bestehendes Halsband (so Pering 1941, 223 ff.).

Da wir das Wort *Brisingamen* schon im *Beowulf* (um 800) wiedererkennen³⁴, finde ich es aber nicht begründet, mit Pering auf Grund dieser Quellenlage eine Chronologie aufzustellen, wo das *girði* etwa den „ursprünglichen“ Gegenstand darstellen würde (Pering 1941, 225). Eher zeigt der frühe Beleg darauf hin, daß das Halsband und der Stein oder Gürtel als Bestandteile einer geschlossenen Vorstellungswelt gleichzeitig nebeneinander gestanden haben. Anscheinend weil es um den Bestandteil des Schmucks als gemeinsames Drittes ging, hat die gesonderte Vorstellung von Freyjas Halsband, jedoch erst in den im 13. Jh. belegten Kenningar, Eintritt in den Mythos vom Raub des Singasteins gewonnen.

³³ *Skj.* B 1, S. 675 (*Elds heiti*).

³⁴ Die *Brösinga mene* taucht hier (*Beowulf* Z. 1197–1201) als Teil eines großen Schatzes auf. Die lautgesetzlich verwickelte Wechslung *ō ~ i* könnte einfach erklärt werden, wenn man das Wort als Lehnwort in der anglo-sächsischen Poesie aus der Mythenwelt der dänischen Siedler ansähe.

3.2. Der Raub des Feuersteins

Nachdem die sprachlichen Glieder der Strophe inhaltlich aufgeklärt sind, kann jetzt nach dem mythologischen Inhalt der Strophe gefragt werden.³⁵

Ich gehe davon aus, daß der „Stein“ — anschließend der hier vorgelegten Deutung von *Húsdrápa* 2 — unter Heimdallrs Obhut gestanden hat. Um den Raub dieses Steins geht es in der älteren Gedicht *Haustilong* (*brisings girðipiófr*) sowie in *Húsdrápa* (*Singasteinn*, *hafnýra*). Das Halsband (*Brisingamen*), seinerseits, mag stets Freyjas gewesen sein. Im Eddalied *Prymskviða* geht es um das Halsband. Zwar ahnt man Heimdallrs alte Verantwortung für die glänzenden Steine desselben, die **brisingar*, als er als Ratgeber der Götter vorschlägt, die Steine anstelle um Þórr zu binden. Aber das Halsband gehört hier Freyja und wird wahrscheinlich mit ihren Eigenschaften als Fruchtbarkeitsgöttin verknüpft. Der Schmuck gehört nämlich zur Brauttracht, die Freyja tragen sollte, als die Götter sie als Braut zu den Riesen zu senden beabsichtigen. Þórrs Zorn und sein Schrecken davor, der „Unmännlichkeit“ (*ergi*) beschuldigt zu werden, als man nun ihn in Freyjas Tracht verkleiden möchte, verraten wieder den Charakter des Schmucks.

Daß die Pusætha Scandens als Bestandteil des Halsbands der Fruchtbarkeitsgöttin passen würde, besagt die Tatsache, daß der „Stein“ in der Volksmagie mit der Geburt verknüpft war. Das erstere Glied im *lausnarsteinn* (zu *leysa* ‚entbinden‘³⁶) sowie die jüngere Volkstradition zeugen davon³⁷. Daneben besteht aber eine andere Symbolik, die im ersteren Glied *brising*- hervortritt. In Norwegen war *brising* ein Name für das Johannisfeuer; norw. *brisa* bedeutet, wie früher gesagt, ‚scheinen, glitzern, flammen‘. Etymologisch ist wohl ein Zusammenhang mit *brjá* ‚glänzen, funkeln‘ (< germ. **brehan*) anzunehmen. Wie innerlich dieser Zusammenhang tatsächlich war, geht aus der Tatsache hervor, daß *brisingr* wie erwähnt ein heiti für ‚Feuer‘ war. Ähnlicherweise könnte die Benennung *Singasteinn* mit Beziehung auf die Farbe des

³⁵ Seitdem der vorliegende Artikel geschrieben wurde, hat sich auf Grund eingehenderer Untersuchungen mein Bild von Heimdalls Wesen, und somit die Gründe der unten vorgelegten Interpretation, sehr verändert. Teile davon finde ich trotzdem noch anziehend.

³⁶ Vgl. *Sigrðrifomál* 9, *Biargrúnar skaltu nema / ef þú biarga vilt / ok leysa kind frá konom* ‚Bergrunen schneide, / wenn du bergen willst / Und lösen die Frucht von Frauen‘.

³⁷ Siehe Reichborn-Kjennerud 1933, 67.

glänzenden Samens auf *sía* ‚Funke, Sinter‘ zurückgeführt werden³⁸, was etwa eine Bedeutung ‚Funkenstein‘ ergeben würde.

Nebenbei gesagt fehlte dieser Aspekt des Feuers auch bei Freyja nicht. In *Hyndlolið* 48 droht sie Hyndla, sie mit einem Ring von Feuer zu umweben (*Ek slæ eldi / of iviðio*), und die späte Volkstradition weiß noch, daß es bei Wetterleuchten Fröa war, die auf dem Acker ging, „mit Stahl und Flint“ Feuer anschlagend (Elgquist 1929, 94 f.). Es kann deshalb nicht ausgeschlossen werden, daß beide Aspekte — des Feuers und der Geburt — noch in der Symbolik des Halsbandes der Göttin vorhanden waren. Wenn wir aber das Feuer als ursprüngliches Element annehmen, könnte daraus die weitere Beziehung zur Geburt und Fruchtbarkeit erklärt werden. Das Feuer wird nämlich fast universell mit einer positiven, zeugenden Kraft verbunden: das lebendige Feuer ist das Leben selbst und die Zeugung, das Anmachen von Feuer, ist die Zeugung des Lebens. In Indien galt z. B. das Anmachen von Feuer mittels *samidhs*, den Brennhölzern, als eine „Akt der Zeugung“, wo das eine Holz männlich war. Der häusliche Herd wurde sogar „Mutterleib“ genannt. Gleichzeitig mit dieser positiven Kraft der Zeugung hat aber das Feuer einen negativen Aspekt, der auch bei Freyja, als Todesgöttin, nicht fehlt³⁹. Der Feuer in seinem kontrollierten Zustand ist selbst die Voraussetzung aller Kultur — unkontrolliert kann es aber ebensogut zu den zerstörenden Kräften des Chaos zählen.

Diese Doppelseitigkeit des Feuers kommt auch in einem griechischen Mythos vor, den schon Rudolf Much (1898, 52 ff.) in Verbindung mit *Húsdrápa* und dem Raub des Singasteins brachte. Hesiod erzählt in seiner *Theogonie* (Z. 535–616), wie der Kulturheros Prometheus dem hohen Zeus das Feuer entwendete und den Menschen gab. In diesem Mythos gilt das Feuer als Bedingung der Kultur — ähnlich wie in der *Gutasaga* das Land in der Urzeit jeden Tag ins Meer verschwand, weil es so *elhuist* („verzaubert“) war. Das geschah, bis Thielvar, der Mensch, das Feuer brachte. Der Feuerraub kann aber nicht unbestraft vor sich gehen: Wie das Soma in der vedischen Mythologie war das Feuer ursprünglich den Göttern vorbehalten; deshalb muß es auch gestohlen werden. Parallelen aus anderen Kulturen erzählen ähnlicherweise wie der polynesischer Kulturheros Maui das Feuer „mit List und Gewalt“ aus der Unterwelt von dem Feuer- und Erdbebengott stehlen muß.

³⁸ So de Vries 1977, s.v. *Singasteinn*, „*singa-* neben *sinha-*“; weiter zu nisl. *sangur* ‚sengt, abgebrannt‘, mhd. *sengen* ‚sengen‘.

³⁹ Vgl. z. B. *Grimnismál* 14, *hálfan val / hon kýss hverian dag, / en hálfan Óðinn á* ‚Der Walstatt [der Toten] Hälfte / wählt sie täglich, / Odin hat die andere Hälfte‘.

Laut der Mythologie der Babylonier habe der göttliche Sturmvogel das Feuer des Blitzes vom Himmel gebracht und den Menschen gegeben; deshalb würde er als Bestrafung von den Göttern verstoßen. In gleicher Weise wird Prometheus bestraft, gebunden an einen Felsen, wo ein Adler jeden Tag von seiner Leber frißt. Als das Feuer der göttlichen Obhut entrückt wird, tritt dessen chaotische Seite zutage. Den Menschen sendet Zeus die schöne Pandora, die Frau: Von ihr stammen alle Frauen, womit die Männer jetzt leben müssen — zu ihrem großen Schaden, denn vermeidet man die Ehe, stirbt man allein und in Sorge; aber schließt man eine Ehe, mischt sich Glück mit Trübsal. Aus Pandoras Büchse kam somit alles Unheil der Welt — nur die Hoffnung blieb.

Daß gerade Loki Prometheus, dem listigen Trotzer der Götter, ähnelt, ist oft hervorgehoben worden. Als Halbriese unter den Göttern steht er zwischen diesen zwei Geschlechtern des Chaos und der Ordnung. Er lästert die Götter, folgt ihnen aber zugleich. Nicht selten muß er helfen, den Göttern etwas wiederzugewinnen, aber er ist es auch, der den Göttern Idunns Äpfel entwendet. In dem Mythos, wo Loki als Urheber des Fischnetzes gilt (*Gylf.g.* 50), wird er ähnlich wie Prometheus dadurch bestraft, daß die Götter ihn mit den Darmen seines Sohnes an einen Felsen binden. Auch wenn sich der Mythos als eine späte Anleihe aus der griechischen Mythologie zeigen würde (er kommt nur bei Snorri und in der Prosa der Lokasenna vor), zeigt er, daß schon die mittelalterlichen Schriftsteller Loki in Verbindung mit Prometheus gesetzt haben.

Heimdallr hat seinerseits deutliche Beziehungen zu Zeus; sein Name z. B. ist oft zu ae. *deall* ‚superbus, clarus‘ geführt worden, wie *Zeus* (idg. **diéus*) zum idg. Wz. **dī-* ‚leuchten‘ als Name des lichten Himmels. Während Much aber Heimdallr als „Himmelsgott“ und identisch mit seinem Natursubstrat betrachtete⁴⁰, hat Leopold von Schroeder später auf den ethischen Aspekt des Gottes, vor allem in Heimdallrs rätselhafter Wächterfunktion, hingewiesen⁴¹. Ich glaube auch, daß die offenbare Passivität Heimdallrs, die in dem Fehlen an Mythen, worin Heimdallr eine aktive Rolle spielt, sowie in dem Mangel an Ortsnamen, die aus seinem Namen gebildet sind, nicht dadurch erklärt werden muß, daß der Gott etwa ein unwichtiger Gott oder sogar nur eine „Skaldenschöpfung“ gewesen sei⁴², sondern daß

⁴⁰ Much 1898, 69 f.

⁴¹ von Schroeder 1916, v.a. 514 f.

⁴² von der Leyen 1909, 220.

sie als Charakterzug seiner natürlichen Morphologie anzusehen ist. Diese drei Züge der himmlischen Qualität, der Ethik und der Passivität fallen nämlich unter dem Charakter des „Hochgottes“ zusammen. Der Hochgott hat oft die Welt, die Menschen und nicht zuletzt die sittlichen Normen in der Urzeit erschaffen, ähnlich wie die Menschen nach *Völuspá* 1 „von Heimdallrs Geschlecht“ sind oder wie er in *Rígsþula* als Gründer der Stände auftritt. Danach zieht sich der Hochgott aber zurück, in den fernen, unnahbaren Himmel (vgl. Heimdallrs Wohnsitz Himinbjörg), wo er in einen mehr oder weniger untätigen Zustand gerät, manchmal eben zu *deus otiosus*, zu einem inaktiven oder „ruhenden“ Gott wird⁴³. Nur die Sitten der Menschen bewacht er manchmal noch, während aktivere Tätigkeiten anderen Göttern überlassen werden. Erst am Weltende kehrt er — wie Heimdallr?⁴⁴ — zur Welt zurück, um die Ordnung aufs neue zu begründen.

Zeus ist oft, nach einer der wenigen mythologischen Spekulationen, die aus Max Müllers Etymologien überlebt haben (idg. **diēus* > griech. *Zeus patēr*, lat. *Iuppiter*, sanskr. *Dyáuṣ pitā*), als ein Nachleben eines „indogermanischen Hochgottes“ angesehen worden. Wenn Heimdallr und Loki in einem Mythos so ähnlich demjenigen von Zeus und Prometheus zusammenstoßen, darf ein sogar idg. Zusammenhang nicht ausgeschlossen werden. Loki, der aktive Trickster, der Halbriese, entwendet dem passiven, erhabenen Wächter Heimdallr das Feuer (*brisingr*), verkörpert durch die Meerniere oder Singastein, den „Funkenstein“⁴⁵. Aus dem himmlischen Wohnort des Gottes flieht er nach Jötunheimr, aber Heimdallr holt ihn beim Grenzwasser zwischen Göttern und Riesen ein. Loki verwandelt sich in eine Robbe und flüchtet ins Meer; Heimdallr verwandelt sich ebenfalls und verfolgt ihn: auf einem wogenumrauschten Felseneiland begegnen sich die Götter im Kampf. Dieser Kampf ist der Höhepunkt der polaren Spannungen, die uns hier überall entgegentreten: zwischen Ordnung und Chaos, Passivität und Aktivität, Meer und Himmel. Er ist die Klimax eines Übergangs, in dessen Zentrum der Feuerstein steht. „Bis jetzt“ (*áðr*) waltet Heimdallr über die schöne Meerniere. Nichts besagt aber, daß er den Stein wiedergewinnt. Es ist durchaus möglich, daß im Streit ein äthiologisches Mythem steckt: In der Hitze des Kampfs

⁴³ Siehe z. B. Sullivan 1987.

⁴⁴ Siehe Steinsland 1991.

⁴⁵ Vgl. hierzu den „Blitzstein“ oder Donnerkeil Jupiters, *Iovis lapis* („Stein“). Auch Indras *vájra* wird manchmal „Stein“ benannt.

geht der Stein verloren und fällt ins Wasser⁴⁶, was „erklären“ konnte, warum die merkwürdigen Samen aus dem Meer an die Küste Skandi-naviens kamen. In dieser Möglichkeit steckt aber auch, in Bezug auf den Prometheusmythos, der natürliche Übergang des Feuersteins aus der Obhut der Götter in die Welt der Menschen. In dieser Welt macht sich der „chaotische“ Charakter des Feuersteins in dessen Zugehörigkeit zur Fruchtbarkeitsgöttin Freyja anschaulich — entsprechend wie die bezaubernde Frau, Pandora, das teure Preis für Prometheus' Feuerraub ist.

Quellenverzeichnis

Primärquellen

- Beowulf, Text and Translation.* John Porter (Übers.) Frithgarth 1997.
- Codex regius = Edda Snorra Sturlusonar udgivet efter håndskrifterne.* F. Jónsson (Hg.) København 1931.
- Codex Wormianus = Edda Snorra Sturlusonar, Codex Wormianus, Am 242, fol.* Kommissionen for det arnamagnæanske legat (Hg.) København/Kristiania 1924.
- Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern. 1. Text.* Gustav Neckel (Hg.) Heidelberg ³1936.
- Grimnismál:* In *Edda*.
- Gutasagan = Guta lagh. Med Gutasagan.* Tore Gannholm (Übers.) Stånga 1994.
- Laxdæla saga.* (= *STUAGNL. XIX*) Kr. Kälund (Hg.) København 1889–1891.
- Lokasenna:* In *Edda*.
- Sigrdrifomál:* In *Edda*.
- Skírnismál:* In *Edda*.
- Sn.E. = Edda Snorra Sturlusonar* I, II. Hafniæ 1848, 1852.
- Theogonie* (Hesiod). In: *The Homeric Hymns and Homeria.* (= *The Loeb Classical Library*) Hugh G. Evelyn-White (Übers.) London 1964.
- Prymskvida:* In *Edda*.
- Völuspá:* In *Edda*.
- Ynglingasaga* (Snorri Sturluson). Finnur Jónsson (Hg.) København 1912.
- Ynglingatal:* In *Ynglingasaga*.

⁴⁶ Vgl. die in *Ynglingatal* (*Skj.* B 1, 7) belegte Kenning *sævar niðr* ‚Sprößling der See‘ = ‚Feuer‘.

Sekundärquellen

- Cleasby, Richard/Gudbrand Vigfusson 1871: *An Icelandic-English Dictionary*. Oxford.
- Elgquist, Eric 1929: „Vad man i Varend ännu vet att berättat om Oden och Fröa“. In: *Folkminnen och Folktankar* 16. H. Celander et al. (Red.) Västsvenska folkminnesföreningen (Hg.) Göteborg.
- Fritzner, Johan 1886, 1896 (1954): *Ordbog over det gamle norske Sprog* 1, 3. Kristiania.
- Lex. Poet.* = Sveinbjörn Egilsson, *Lexicon Poeticum antiquæ linguæ septentrionalis. Ordbog over det norsk-islandske skjaldesprog*. Finnur Jónsson (Hg.) København 1931.
- von der Leyen, Friedrich 1909: *Die Götter und Göttersagen der Germanen*. (= *Deutsches Sagenbuch* I) Friedrich von der Leyen (Hg.) München.
- Lindblad, Gustav 1979: „Snorre Sturlasson och eddadiktningen“. In: *Saga och Sed*, 1978. Folke Hedblom (Hg.) Uppsala.
- Marold, Edith 2000: „Die *Húsdrápa* als kosmologisches Gedicht“. In: *Old Norse Myths, Literature and Society. Proceedings of the 11th International Saga Conference, 2–7 July 2000, University of Sydney*. Geraldine Barnes/Margaret Clunies Ross (Hg.) Sydney.
- Meaney, Audrey, 1983: „Drift Seeds and the Brisingamen“. In: *Folklore* 94, No. 1. West Sussex.
- Much, Rudolf 1898: *Der germanische Himmelsgott*. Halle a. S.
- NN. = Ernst A. Kock, *Notationes norrœnæ. Anteckningar till Edda och skaldediktning*. In: *Acta Universitatis Lundensis*. N. F., 1. Abt. Bd. XIX ff. Lund/Leipzig 1923 ff.
- Ohlmarks, Åke 1937: *Heimdalls Horn und Odins Auge. Studien zur nordischen und vergleichenden Religionsgeschichte. 1. Heimdallr und das Horn*. Lund/Kopenhagen.
- ONP. = *Ordbog over det norrøne prosasprog* 1. Helle Degnbol et al. (Red.) Den arnamagnæanske kommission. (Hg.) København 2000.
- , 2. James E. Knirk (Red.) Den arnamagnæanske kommission (Hg.) København 2000.
- Pering, Birger 1941: *Heimdall. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zum Verständnis der altnordischen Götterwelt*. Lund.
- Reichborn-Kjennerud, Ingjald 1921: „Bustein“. In: *Maal og Minne*. M. Olsen (Hg.) Kristiania.
- , 1933: *Vår gamle trolldomsmedisin* II. (= *Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo*. II. Hist.-Filos. Klasse 1933, N^o 2) Oslo.
- Schier, Kurt 1976: „Húsdrápa 2: Heimdall, Loki und die Meerniere“. In: *Festgabe für Otto Höfler zum 75. Geburtstag*. H. Birkhan (Hg.) (= *Philologica Germanica* 3) Wien/Stuttgart.
- von Schroeder, Leopold 1914–16: *Arische Religion* 1, II. Leipzig.

- Skj.* = *Den norsk-islandske skjaldedigtning* B 1. Finnur Jónsson (Hg.) København 1912–15 (1973).
- Steinsland, Gro 1991: „Religionsskiftet i Norden og *Völuspá* 65“. *Nordisk Hedendom. Et symposium*. Gro Steinsland et al. (Red.) Odense.
- Sullivan, Lawrence E. 1987: „Supreme Beings“. In: *The Encyclopedia of Religion* 14. Mircea Eliade (Hg.) New York.
- de Vries, Jan 1933: „The Problem of Loki“. In: *FF Communications* 110. Bd. XLIII.1. Walter Anderson et al. (Hg.) Helsinki.
- , 1957: *Altgermanische Religionsgeschichte* 1, II. Berlin.
- , 1977: *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*. Leiden.