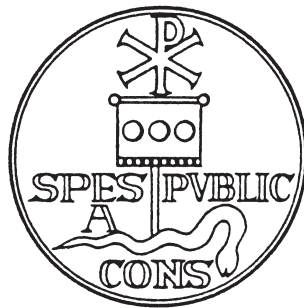


FRÜHMITTELALTERLICHE STUDIEN



FRÜHMITTELALTERLICHE STUDIEN

Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung
der Universität Münster

in Zusammenarbeit mit

Arnold Angenendt, Volker Honemann, Albrecht Jockenhövel,
Ruth Schmidt-Wiegand, Nikolaus Staubach und Joachim Wollasch

herausgegeben von

GERD ALTHOFF, HAGEN KELLER und CHRISTEL MEIER

44. Band

2010

DE GRUYTER

Redaktion:
Dr. Franz Neiske
Institut für Frühmittelalterforschung
der Universität Münster
Salzstraße 41
48143 Münster

ISSN 0071-9706

ISSN (Internet) 1613-0812

ISBN 978-3-11-023944-7

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2011 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/Boston

Satz: Dörlemann Satz GmbH & Co. KG, Lemförde
Druck und buchbinderische Verarbeitung:
Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.de

Inhaltsverzeichnis

SIGMUND OEHL, Ornithomorphe Psychopompoi im Bildprogramm der gotländischen Bildsteine (Taf. I–XI, Abb. 1–28)	1–37
CHRISTOPH DARTMANN, Die Sakralisierung König Wambas. Zur Debatte um frühmittelalterliche Sakralherrschaft	39–57
KONSTANTIN OLBRICH, Die Britannienprophezeiung des Gildas im Lichte römischer Säkularvorstellungen: Spuren einer politischen Fälschung des 8. Jahrhunderts? (Taf. XII–XIII, Abb. 29–36)	59–82
WOLFGANG GIESE, <i>Non felicitatem set miseriam</i> . Untersuchungen zur ‘Historia Langobardorum Beneventanorum’ des Erchempert	83–135
GIOVANNI ISABELLA, Das Sakralkönigtum in Quellen aus ottonischer Zeit: unmittelbarer Bezug zu Gott oder Vermittlung durch die Bischöfe? .	137–152
HAGEN KELLER, Über die Rolle des Königs bei der Einsetzung der Bischöfe im Reich der Ottonen und Salier	153–174
JENNY RAHEL OESTERLE, Die Erscheinung des sakralen Imam-Kalifen von Kairo. Inszenierte Sichtbarkeit und Verborgenheit im fatimidischen Hofzeremoniell und in der ismailitischen Herrschaftstheologie	175–186
HARTMUT BEYER, Autorschaft bei Petrus Damiani. Eremitische Inspiration und ihre Vermittlung im Brief	187–226
ROMEDIO SCHMITZ-ESSER, Bestrafung des Leichnams zur Purifizierung der Christenheit? Der Ursprung der Verbrennungsstrafe an Häretikern und Hexen im Früh- und Hochmittelalter und sein Verhältnis zum Reliquienkult	227–263
CLAUDIA GARNIER, Der doppelte König. Zur Visualisierung einer neuen Herrschaftskonzeption im 14. Jahrhundert	265–290
BERND ROLING, Von der weinenden Madonna zum Androiden: Der Leipziger Gelehrte Christian Flemig und die wundertätigen Bilder des Mittelalters	291–329

Ironie in Mittelalter und Früher Neuzeit

MICHAEL BECKER / CHRISTINA BRAUNER, Orte der Ironie. Zum Verständnis und Gebrauch der Ironie in Mittelalter und Früher Neuzeit	331–332
CHRISTINA BRAUNER, „little point in not defining it all over again“. Ironie in Theorie und Forschung. Eine Einordnung	333–356
MICHAEL BECKER, <i>Ironia</i> . Mittelalterliche Ironietheorie von der Antike bis zur Renaissance	357–393
MONA ALINA KIRSCH, <i>Das er in spottes wise bette empfangen</i> – Einblicke in die literarische Darstellung von Spott und Ironie im Mittelalter (Taf. XIV, Abb. 37–38)	395–418
SIMON MARIA HASSEMER, Ironische Automaten. Trompette und Bretstelmännchen im spätmittelalterlichen Straßburger Münster (Taf. XV–XVIII, Abb. 39–46)	419–435
CHRISTINA BRAUNER, Ironische Stiche, sarkastische Schnitte. Überlegungen zu einem Konzept der Bildironie am Beispiel der reformationszeitlichen Bildsatire (Taf. XIX–XXI, Abb. 47–50)	437–459
MICHAEL BECKER, Den Spötter verspotten. Ironie und inversiver Spott in der ‘Epistula Magistri Benedicti Passavantii’ Théodore de Bèzes (1553)	461–486
WIELAND SCHWANEBECK, Der Ironiker verstummt: Friedrich Torbergs Mittelalter-Roman ‘Süßkind von Trimberg’	487–507
Zusammenfassungen der Beiträge in englischer Sprache	509
Orts-, Personen- und Sachregister, bearbeitet von Franz Neiske	517

Alphabetisches Verzeichnis der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter dieses Bandes

- Michael Becker, Schwarzwaldstr. 68, 69124 Heidelberg
- Dr. Hartmut Beyer, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Potsdamer Str. 33, 10785 Berlin
- Christina Brauner M.A., Westfälische Wilhelms-Universität, Sonderforschungsbereich 496 Projekt C 1, Salzstr. 41, 48143 Münster
- Prof. Dr. Christoph Dartmann, Westfälische Wilhelms-Universität, Exzellenzcluster Religion und Politik, Johannisstraße 1–4, 48149 Münster
- Prof. Dr. Claudia Garnier, Universität Vechta, Institut für Geistes- und Kulturwissenschaften, Driverstr. 22, 49377 Vechta
- Prof. Dr. Wolfgang Giese, Maria-Eich-Strasse 103, 81243 München
- Simon Maria Hassemer, Bannwaldallee 68, 76135 Karlsruhe
- Dr. Giovanni Isabella, Università di Bologna, Dipartimento di Paleografia e Medievistica, Piazza San Giovanni in Monte 2, I-40100 Bologna
- Prof. Dr. Hagen Keller, Westfälische Wilhelms-Universität, Institut für Frühmittelalterforschung, Salzstraße 41, 48143 Münster
- Mona Alina Kirsch M.A., Universität Heidelberg, Historisches Seminar/SFB 619, Teilprojekt B8, Grabengasse 3–5, 69117 Heidelberg
- Dr. Sigmund Oehrl, Universität Göttingen, Skandinavisches Seminar, Runenprojekt, Käte-Hamburger-Weg 3, 37073 Göttingen
- Prof. Dr. Jenny Rahel Oesterle, Ruhr-Universität Bochum, Historisches Seminar, Universitätsstrasse 150, 44801 Bochum
- Konstantin Olbrich, Terlaner Str. 18, 81547 München
- Prof. Dr. Bernd Roling, Freie Universität Berlin, Seminar für Griechische und Lateinische Philologie, Habelschwerdter Allee 45, 14195 Berlin
- Dr. Romedio Schmitz-Esser, Historisches Seminar der LMU, Mittelalterliche Geschichte, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
- Wieland Schwanebeck M.A., Technische Universität Dresden, Institut für Anglistik und Amerikanistik, Zeunerstraße 1c, 01062 Dresden

SIGMUND OEHRL

Ornithomorphe *Psychopompoi* im Bildprogramm der gotländischen Bildsteine*

Ikonografische Auswertung des Neufundes vom Hafenplatz in Fröjel

I Der Bildstein von Fröjel: Fundumstände, Dokumentation, vor-ikonografische Beschreibung, S. 1. II Zur Deutung von Schiff, Reiter und Trinkhornfrau, S. 5. III Interpretation des Vogels, S. 11. 1. Der Kistenstein Sanda kyrka I, S. 12. 2. Der Kistenstein von Alskog kyrka, S. 19. 3. Die Vogel-Affinität der nordischen Wälküren, S. 21. IV Interpretation der Dreiergruppe, S. 33.

I DER BILDSTEIN VON FRÖJEL: FUNDUMSTÄNDE, DOKUMENTATION, VOR-IKONOGRAFISCHE BESCHREIBUNG

Während der Ausgrabungen auf dem wikingerzeitlichen Handels- und Hafenplatz von Fröjel auf Gotland sind im Jahr 1999 die zwei auseinander gebrochenen und sekundär in einer Grabkonstruktion verarbeiteten Hälften eines Bildsteins zu Tage gefördert worden. Fröjel befindet sich an der Südwestküste der Insel, etwa 30 km südlich von Visby, und wird noch im 17. Jahrhundert als ehemaliger Handelshafen erwähnt. Die im zwölften Jahrhundert erbaute Kirche von Fröjel befindet sich auf einer hohen Klippe neben einem heute als Ruine erhaltenen Wehrturm¹. Die aus fortifikatorischen Gründen gewählte Lage des Gotteshauses gewährleistet eine vorzügliche Sicht über das offene Meer bis hin zu den Karlsinseln. Unterhalb der Klippe liegt das wikingerzeitliche und frühmittelalterliche Siedlungs- und Hafenaerial, das bereits in den 1960er Jahren phosphatkartiert wurde². Die unter der Leitung von Dan Carlsson von 1987 bis 1990 und 1998 bis 2003 durchgeführten Untersuchungen ergaben zahlreiche Siedlungsspuren und Bebauungsreste, Hinweise auf Handel und spezialisiertes Handwerk, Spuren des alten Kirchhofes mit dazugehörigen Bestattungen sowie ein nördlich und ein südlich des Areals gelegenes Gräberfeld. Über die Ergebnisse der ersten Untersuchungsphase liegen inzwischen einige wissenschaftliche Publikationen

* Der vorliegende Beitrag ist im Zuge eines Forschungsstipendiums der Gerda Henkel Stiftung entstanden.

¹ JOHNNY ROOSVAL, *Sveriges Kyrkor* 54. Konsthistorisk Inventarium. Gotland 3. Hejde Setting, Stockholm 1942, S. 342–368; ERLAND LAGERLÖF – GUNNAR SVAHNSTRÖM, *Die Kirchen Gotlands*, Kiel 1991, S. 136–138.

² HANS HANSSON, *Gotländska Tingshamnar*. Föredrag i Vitterhetsakademien den 7. februari 1967, in: *Gotländskt Arkiv. Meddelanden från Föreningen Gotlands Fornvänner* 39, 1967, S. 29–34, S. 33.

vor³. Einen kritischen Überblick liefert Lena Thunmark-Nylén in ihrem einschlägigen Werk über die Wikingerzeit Gotlands⁴. Bedauerlicherweise sind die Ergebnisse der Grabungen von 1998 bis 2003 fast ausschließlich der Lokalpresse sowie den meist knappen Berichten zu entnehmen, die auf der Internetseite des Projektes (Fröjel Discovery Programme) zur Verfügung gestellt werden⁵. Jüngst ist in der Zeitschrift 'Gotländskt Arkiv' ein kleiner Beitrag von Ny Björn Gustafsson und Anders Söderberg über die Silberwerkstatt von Fröjel erschienen⁶.

Die Bildsteinhälften befanden sich in Grab 15 des nördlichen Gräberfeldes. Es handelt sich um eine Nord-Süd-orientierte Körperbestattung mit Steinpackung. Unter der Steinpackung wurde die obere Hälfte des Bildsteins aufrecht stehend hinter dem Kopf des Toten angetroffen. Die untere Hälfte der Kalksteinplatte war umgestürzt und lag mit der Schauseite auf den Füßen des Bestatteten. Ursprünglich haben jedoch beide Teile aufrecht mit der Bildfläche nach innen gerichtet gestanden und als Giebelplatten das Kopf- bzw. Fußende der Grabkonstruktion markiert. Zusammengesetzt hat der Stein eine Höhe von etwa 145 cm und trägt die für Gotlands späteren Bildsteine typische Schlüsseloch- oder Pilzform. Die maximale Breite im 'Wurzelbereich' beträgt rund 90 cm. Der Bildstein ist Sune Lindqvists Gruppe C zuzuweisen, die üblicherweise in das achte⁷, neuerdings aber in das achte bis zehnte Jahrhundert datiert wird⁸. Was das Skelett anbetrifft, so ließ die osteologische Untersuchung auf eine adulte männliche Person schließen. Grabbeigaben waren nicht vorhanden. Die Bestattung lässt sich in das zehnte Jahrhundert datieren.

Über den Fund des Bildsteins von Fröjel wird in den kurzen Onlineberichten vom 27.07.1999 (Report 4) und 08.08.1999 (Report 5) informiert. Genauere Angaben zur Fundsituation, kaum aber zum Bildstein selbst, sind einem ausführlicheren Jahresbericht⁹ und einer Zusammenfassung¹⁰ für das Jahr 1999 zu entnehmen. Neben

³ DAN CARLSSON, Fröjel Discovery Programme – arkeologisk forskning och historieförmedling i förening, in: Gotländskt Arkiv. Meddelanden från Föreningen Gotlands Fornvänner 70, 1998, S.17–32; DAN CARLSSON, „Ridanäs“. Vikingahamnen i Fröjel (CCC Papers 2) Visby 1999; DAN CARLSSON, Gård, hamn och kyrka. En vikingatida kyrkogård i Fröjel (CCC Papers 4) Visby 1999.

⁴ LENA THUNMARK-NYLÉN, Die Wikingerzeit Gotlands 3:2. Text, Stockholm 2006, S.497–500.

⁵ <http://www.hgo.se/frojel/excavation.html>.

⁶ NY BJÖRN GUSTAFSSON – ANDERS SÖDERBERG, En senvikingatida silververkstad i Fröjel, in: Gotländskt Arkiv. Meddelanden från Föreningen Gotlands Fornvänner 79, 2007, S.99–110.

⁷ SUNE LINDQVIST, Gotlands Bildsteine, 2 Bde., Stockholm 1941/1942, 1, S.117 ff.

⁸ LORI ESHLEMAN, The Monumental Stones of Gotland. A Study in Style and Motif. A Thesis submitted to the Faculty of the Graduate School of the University of Minnesota, Ann Arbor, Michigan 1983, S.306–308; DAVID M. WILSON, The Gotland Picture-Stones. A Chronological Re-Assessment, in: ANKE WESSE (Hg.), Studien zur Archäologie des Ostseeraumes. Von der Eisenzeit zum Mittelalter. Festschrift für Michael Müller-Wille, Neumünster 1998, S.49–52; LISBETH M. IMER: Gotlandske billedsten – dateringen af Lindqvists gruppe C og D, in: Aarbøger for Nordisk Oldkyndighed og Historie 2001, 2004, S.47–111.

⁹ <http://www.hgo.se/frojel/frojereport99.pdf>.

¹⁰ <http://www.hgo.se/frojel/Frojel99.pdf>.

Angaben zu den Fundumständen werden in den Onlinepublikationen des Projektes Fotografien der Steinhälften in situ und unmittelbar nach deren Freilegung geliefert. Außerdem eine inzwischen obsoleete Zeichnung von Mikke Brännström, auf welcher ein Schiff, ein Reiter, eine Frau mit Trinkhorn und eine männliche Gestalt zu erkennen sind. Die Positionierung der Platten und die Ausrichtung der Bildflächen seien – nach diesen Berichten – nicht willkürlich, sondern hätten eine Verbindung zwischen dem Toten und seinem Vorfahren, dem zu Ehren der Bildstein ursprünglich errichtet worden war, herstellen bzw. vergegenwärtigen sollen. Darüber hinaus wird der Stein in einer Publikation des Heimatvereins von Fröjel kurz erwähnt¹¹. Im aktualisierten Verzeichnis in der dritten Auflage von Jan Peder Lamms und Erik Nyléns Bildsteinbüchlein wird der Fund von Fröjel unter der Nummer 456 geführt¹². Neue Informationen sind hier nicht genannt. Lisbeth Imer hat bei ihrer Arbeit zur Datierung der Gruppen C und D nur die Zeichnung von Mikke Brännström vorgelegen. Sie datiert den Stein in das neunte Jahrhundert¹³. Jüngst haben Johan Norderäng und Per Widerström in einer kurzen Zusammenschau von Bildstein-Neufunden eine neue Abbildung des Steins von Fröjel vorgelegt (Abb. 1)¹⁴. Es handelt sich um das Untersuchungsergebnis von Helena und Alexander Andreeff, die neben herkömmlichen Ausleuchtungsmethoden und Vergrößerungsgläsern auch digitale Fotografie und insbesondere die Frottage-technik eingesetzt haben. Das Zusammenspiel dieser unterschiedlichen Autopsiemethoden ergibt eine hochwertige und verhältnismäßig zuverlässige Bilddokumentation, die auch Fein- und Restbefunde sichtbar macht. Im Beitrag von Johan Norderäng und Per Widerström ist auch ein Hinweis auf eine Seminar-Hausarbeit (D-uppsats) von Alexander Andreeff zu finden, die dem Bildstein von Fröjel gewidmet ist¹⁵. Dankenswerterweise hat mir der Autor ein Exemplar der unveröffentlichten Schrift sowie einige Bilddateien zur Verfügung gestellt. Dort werden die Untersuchungsmethode und das Dokumentationsverfahren näher erläutert. Ferner werden die Fundumstände erneut geschildert, die Bilddarstellungen beschrieben und Fragen nach der Funktion von Bildsteinen in Grabkontexten gestellt. Der Stein von Fröjel sei als Grabbeigabe aufzufassen, die dazu diene, den Status der hinterbliebenen Familie zu legitimieren, indem sie eine Verbindung zwischen den Generationen herstelle und vor Augen führe. Er gehöre in die Zeit um 800.

Die Bildfläche des Steines wird von einer breiten Randborte eingerahmt, die aus einem Flechtwerk besteht. Unten ist die Bildfläche durch zwei schraffierte waage-

¹¹ JERKER ENEKVIST – LARS OLSSON, *Lär känna Fröjel*. En socken på Gotland. Fröjel Hembygdsförening 50 år, Klintehamn 1999, S. 93 f. Für eine Kopie dieser Seiten, weitere Hilfen und ein stets offenes Ohr bin ich Jan Peder Lamm zu herzlichem Dank verpflichtet.

¹² JAN PEDER LAMM – ERIK NYLÉN, *Bildstenar*, Värnamo 32003, S. 205.

¹³ IMER (wie Anm. 8) S. 104, Fig. 7.

¹⁴ JOHAN NORDERÄNG – PER WIDERSTRÖM, *Vikingatida bildstenar – några exempel på nya fynd*, in: *Gotländskt Arkiv. Meddelanden från Föreningen Gotlands Fornvänner* 76, 2004, S. 82–89, S. 86, Bild 3.

¹⁵ ALEXANDER ANDREEFF, *Bildstenen från Fröjel*. Port till en glömd värld. Fördjupningskurs i Arkeologi. D-uppsats. Handledare: doc. Dan Carlsson. Högskolan på Gotland 2001.

rechte Bänder vom 'Wurzelbereich' getrennt. Unmittelbar oberhalb der 'Steinwurzel' befindet sich ein Schiff auf einer Reihe stilisierter Wellen. Es fährt nach rechts. Der Vordersteven verfügt über einen Tierkopf, der Achtersteven ist schmucklos. Zwei Besatzungsmitglieder befinden sich auf dem Vorderdeck, eine weitere Figur ist auf dem Achterdeck dicht am Steven positioniert. Es dürfte sich um den Steuermann handeln. Mehrere Stränge, die scheinbar das Deck oder die Reling mit dem großen grob karierten Segel verbinden, stellen Schoten bzw. die Takelage dar. Unterhalb des Masttopps befinden sich zwei gekreuzte Stangen mit nach unten weisenden Schlüsselbart-ähnlichen Fortsätzen. Sie scheinen auf der Rah zu sitzen oder auf sonstige Weise Teil der Takelage zu sein. Möglicherweise handelt es sich um eine Wetterfahne (altnordisch *flaug*)¹⁶, wie sie auf dem Bildstein Smiss I in Stenkyrka zu sehen ist¹⁷. Über dem Segel sind drei anthropomorphe Gestalten auszumachen. Sie scheinen sich in Bewegung zu befinden und in Fahrtrichtung des Segelschiffes zu schreiten. Tracht und Kopfform geben die Gestalten als Männer zu erkennen. Die Figur, die der Gruppe vorangeht, hält ein offenbar nicht vollständig erhaltenes längliches Objekt in der ausgestreckten Hand. Es macht den Anschein, als habe sie einen geschäfteten Gegenstand geschultert. Auch die Mittelfigur trägt einen Schaft in der ausgestreckten Hand. Dieser reicht über den Kopf der Gestalt hinaus und endet in einem breiten Fortsatz, so dass der Gegenstand wie eine überdimensionierte Axt oder Hacke anmutet. Die hintere Figur hat eine Schwertscheide an der Hüfte befestigt und hält ein längliches, vermutlich unvollständiges Objekt in der erhobenen Hand. Oberhalb der Dreiergruppe befindet sich eine Frau in einem weiten Kleid, die ein Trinkhorn in ihrer Hand hält. Vor ihr steht ein Mann mit einem Kinnbart, der den einen Arm scheinbar nach hinten, den anderen aber seinem Gegenüber entgegen streckt. Der Arm des Mannes hat eine sehr eigenartige Form und scheint in ein gezacktes, sich zum Ende hin verbreiterndes längliches Gebilde überzugehen, das mit der Frau mit dem Trinkhorn verbunden ist. Mann und Frau scheinen sich auf irgendeine Art zu berühren. Möglicherweise reichen sie sich (etwas unglücklich dargestellt) die Hände oder tauschen einen Gegenstand aus? Hinter dem Rücken des Mannes ist ein langbeiniger Vogel dargestellt. Er hat einen kleinen Rumpf mit einem kurzen, spitz zulaufenden Schwanzgefieder, einen langen Hals und einen kleinen Kopf. Der Schnabel ist spitz, gerade und vergleichsweise kurz. Die Proportionen lassen auf einen Schreitvogel – einen Storch oder einen Reiher – oder einen Kranichartigen schließen. Mit seinem Schnabel berührt der Vogel die anthropomorphe Figur im Nackenbereich, so als wolle er nach ihr picken. Über der Szene mit dem Vogel, im Kopfbereich des Steins, ist ein Reiter zu sehen. Er trägt eine spitze Kopfbedeckung sowie einen Kinnbart und hält die Zügel in der Hand. Das Pferd bewegt sich in die gleiche Richtung wie das Schiff und die Dreiergruppe.

¹⁶ HJALMAR FALK, *Altnordisches Seewesen* (Wörter und Sachen 4) Heidelberg 1912, S. 59.

¹⁷ LINDQVIST (wie Anm. 7) 1, Fig. 97.

II ZUR DEUTUNG VON SCHIFF, REITER UND TRINKHORNFRAU

Schiff und Reiter stellen die beiden häufigsten Motive auf den gotländischen Bildsteinen der Gruppen C und D dar. Nach dem Stand von 2002 waren es mindestens 26 Reiter- und 34 Schiffsdarstellungen¹⁸. In 19 Fällen werden ein Reiter im Kopffeld des Steins und ein Schiff im unteren Bereich der Fläche abgebildet. Wenigstens zehn Mal wird der Reiter von einer Frau mit einem Trinkhorn und/oder einem anderen Gegenstand in der Hand in Empfang genommen¹⁹. Diese Begrüßung wird üblicherweise als *Adventus* eines gefallenen Kriegers in Walhall interpretiert. Ausschlaggebend sind insbesondere die Walhall-Schilderungen im Skaldengedicht *‘Eiríksmál’*, den eddischen *‘Grímnismál’* und der *‘Gylfaginning’* des Snorri Sturluson. Bei Snorri heißt es: *Enn eru þær aðrar er þjóna skulo í Valhöll, bera drykkinu ok gæta borðbúnaðar ok ólgagna. Svá eru þær nefndar í Grímnismálum: (Grm. 36) „Hrist ok Mist / vil ek at mér horn beri, / Skeggiöld ok Skogul, / Hilldr ok Þrúðr, / Hlökk ok Herfjotur, / Göll ok Geirahöð, / Randgríð ok Ráðgríð, / ok Reginleif. / Þær bera einherium öl.“ Þessar heita valkyriur; þær sendir Óðinn til hverrar orrosta, þær kúsa feigð á menn ok ráða sigri²⁰. In den *‘Eiríksmál’* fordert Odin die Walküren auf, Wein für den gefallenen Eirik Blutaxt zu bringen: *Hvat er þat drauma hvað odenn / er ek hugðumk firi dag litlu / valhöll ríðia / firi vegno folki / vacta ec einberia / bað ec uprisa / becki at stra / borkær at lýðra / valkyriur vin bera / sem visir come²¹. Demnach handele es sich bei der Frau mit dem Trinkhorn um eine Walküre, die einen gefallenen Krieger im Jenseits mit**

¹⁸ BEATA BÖTTGER NIEDENZU, Darstellungen auf gotländischen Bildsteinen, vor allem des Typs C und D, und die Frage ihres Zusammenhanges mit Stoffen der altnordischen Literatur. Hausarbeit zur Erlangung des Magister Grades an der Ludwig-Maximilians-Universität München 1982, Tabelle I; BEATA BÖTTGER-NIEDENZU – ADALBERT BÖTTGER-NIEDENZU, Neufunde gotländischer Bildsteine 1981–1985, in: Skandinavistik. Zeitschrift für Sprache, Literatur und Kultur der nordischen Länder 16, 1986, S. 1–19; LAMM – NYLÉN (wie Anm. 12) S. 180–206.

¹⁹ Z. B.: LINDQVIST (wie Anm. 7) 1, Fig. 104, 105, 111–117.

²⁰ Kapitel 36, GOTTFRIED LORENZ (Hg.), Snorri Sturluson: *Gylfaginning*, Texte, Übersetzung, Kommentar von GOTTFRIED LORENZ (Texte zur Forschung 48) Darmstadt 1984, S. 447; Übersetzung (ebd. S. 447): „Zu nennen sind noch (außerdem) die, die in Valhöll bedienen, den Trunk [die Getränke] bringen sollen und das Tischzeug und die Trinkgefäße verwahren. In den *Grímnismál* [Grm. 36] heißen sie „Hrist und Mist – / ich will, dass sie mir das Trinkhorn bringen [...] / Skeggiöld und Skogul, / Hilldr und Þrúðr, / Hlökk und Herfjotur, / Göll und Geirahöð, / Randgríð und Ráðgríð / und Reginleif. / Sie bringen den einherjar Bier.“ Sie heißen valkyrjur; Óðinn sendet sie in jeden Kampf, sie bestimmen, wer von den Männern den Tod finden solle, und entscheiden über den Sieg.“

²¹ Strophe 1, FINNUR JÓNSSON (Hg.), *Den Norsk-Islandske skjaldedigtning*. Udgiven af Kommissionen for det Arnamagnæanske Legat. A 1: Tekst efter håndskrifterne, B 1: Rettet text. Photomechanischer Nachdruck der Ausgabe von 1912–1915, Kopenhagen 1967, A 1 S. 174, B 1 S. 164; Übersetzung (GUSTAV NECKEL – FELIX NIEDNER [Hgg.], *Edda 2. Götterdichtung und Spruchdichtung*. Übertragen von FELIX GENZMER [Thule. Altnordische Dichtung und Prosa 2] Düsseldorf – Köln, Neuausgabe ³1963, S. 196): „Welch ein Traum ist dieses? / Vor Tag meint ich aufzustehn, / für erschlagnes Wehrvolk / Walhall zu rüsten: / ich weckte die Einherjer, / hieß sie aufstehen, / die Bänke zu decken, / die Becher zu spülen, – / und die Walküren Wein holen, da ein Waltender käme.“

einem Trunk willkommen heißt²². Die zahlreichen Reiterbilder auf den gotländischen Bildsteinen seien somit als Darstellungen eines Verstorbenen auf dem Weg ins Totenreich zu verstehen.

Jedoch ist diese Interpretation in jüngerer Zeit bisweilen auch abgelehnt worden. Lori Eshleman bezweifelt den mythologischen Charakter der Begrüßungsszenen²³. Vielmehr sieht sie in der Darreichung des Horns eine allgemein gültige Huldigungsformel, die aus der hervorragenden Rolle der Frau im Trinkzeremoniell germanischer Kriegergefolgschaften abzuleiten sei. Lori Eshlemans Überlegungen basieren auf den Ergebnissen von Michael Enright, der sich ausführlich mit den literarischen Zeugnissen dieser Frauenrolle befasst hat²⁴. Mit dem rituellen Ausschank von Met, Wein oder Bier bestätige die Frau des Gefolgschaftsführers regelmäßig die hierarchischen Strukturen innerhalb der Gruppe und schaffe bzw. aktualisiere die persönlichen Bindungen, auf denen die Kriegergemeinschaft beruht. Lori Eshleman geht noch einen Schritt weiter und vermutet, dass die Begrüßungsszene auf den gotländischen Kenotaphen die gesellschaftliche Stellung und Funktion jener Frauen vergegenwärtigen soll, deren Männern zu Ehren das Denkmal errichtet wurde²⁵. Auf diese Weise solle die Darstellung auf dem Stein der Legitimation von Herrschaftsansprüchen der Witwe dienen²⁶. Wenn ich recht sehe, wird eine derartige Sichtweise von nur wenigen Forschern in Betracht gezogen²⁷. Tatsächlich übersieht oder unterbewertet Lori Eshleman eine Reihe

²² Wie Ute Zimmermanns Überlegungen zeigen, kämen jedoch grundsätzlich auch andere mythische Frauengestalten in Betracht: UTE ZIMMERMANN, Bier und Unsterblichkeit – Zur Funktion der Walküren in Walhall, in: EDITH MAROLD – ULRICH MÜLLER (Hgg.), Beretning fra femogtyvende tværfaglige vikingsymposium, Kiels Universitet 2006, Højbjerg 2006, S. 45–56.

²³ So bereits: EVA KOCH NIELSEN, Kvinden med hornet, in: Skalk 1986:6, S. 16 f.

²⁴ MICHAEL J. ENRIGHT, Lady With a Mead-Cup. Ritual, Group Cohesion and Hierarchy in the Germanic Warband, in: Frühmittelalterliche Studien 22, 1988, S. 170–203.

²⁵ Bereits Sune Lindqvist hatte die Darstellung einer trauernden Witwe erwogen (SUNE LINDQVIST, Gotlands bildstenar, in: Rtg 16, 1933, S. 97–117, S. 99 f.).

²⁶ LORI ESHLEMAN, Weavers of Peace, Weavers of War, in: DIANE WOLFTHAL (Hg.), Peace and Negotiation. Strategies for Coexistence in the Middle Ages and the Renaissance (Arizona Studies in the Middle Ages and the Renaissance 4) Turnhout 2000, S. 17–26.

²⁷ So bezweifelt etwa Rudolf Simek, dass die Trinkhornfrau auf den gotländischen Bildsteinen eine Walküre darstellt, da sie auch auf Schmuckgegenständen und Goldblechfiguren auftauche, auf denen die Darstellung einer Totenführerin jedoch deplatziert sei (RUDOLF SIMEK, Goddesses, Mothers, Disir. Iconography and interpretation of the Female Deity in Scandinavia in the first Millenium, in: WILHELM HEIZMANN – RUDOLF SIMEK [Hgg.], Mythological Women. Studies in Memory of Lotte Motz 1922–1997 [Studia Mediaevalia Septentrionalia 7] Wien 2002, S. 93–123, S. 110 f.). Da es sich allerdings um zwei ganz verschiedene Denkmälergruppen mit sehr unterschiedlichen Bildkontexten handelt, erscheint mir der Einwand wenig plausibel. Jüngst hat Andreas Lundin die außerskandinavischen Parallelen des *Adventus*-Motivs beleuchtet und – was meines Erachtens keinesfalls zwingend ist – eine nicht-mythologische Deutung der gotländischen Reiterbilder abgeleitet: ANDREAS LUNDIN, The advent of the esteemed horseman-sovereign. A study of rider-motifs on Gotlandic picture-stones, in: ANDERS ANDRÉN u. a. (Hgg.), Old Norse religion in long-term perspectives. Origins, changes, and interactions. An international conference in Lund, Sweden, June 3–7, 2004 (Vågar till Midgård 8) Lund 2006, S. 369–374.

wichtiger Indizien, die durchaus eine Konkretisierung der Frauenrolle im mythologischen Kontext erfordert.

An erster Stelle ist der Umstand zu nennen, dass die Frau auf dem Bildstein Tjängvide I in Alskog²⁸ einem Reiter begegnet, dessen Pferd acht statt vier Beine hat (Abb. 2). Dieses absonderliche Bildsteinross taucht auf zwei weiteren Denkmälern auf (Ardre I und Ardre VIII)²⁹ und steht offensichtlich mit Odins achtbeinigem Pferd Sleipnir in Verbindung, über dessen Herkunft und außergewöhnliche Gestalt der Mythograf Snorri Sturluson Bericht erstattet³⁰. Nach Aussage des Eddaliedes 'Baldrs draumar' vermag Odin auf dem Rücken des achtbeinigen Götterpferdes in die Welt der Toten zu reisen, um dort eine verstorbene Seherin zu wecken und sie nach den beunruhigenden Träumen seines Sohnes Balder zu befragen³¹. Nach Balders verhängnisvollem Tod durch den Mistelzweig reitet der Gott Hermod auf Sleipnir ins Jenseits, um dort die Herausgabe Balders zu fordern³². Auf den gotländischen Bildsteinen ist jedoch keineswegs Odin³³ oder Hermod, sondern vielmehr ein Verstorbener auf dem Rücken des Totenpferdes dargestellt³⁴. Im Fall von Tjängvide I wird er von einer Walküre in Empfang genommen. Wie Gustav Trotzig zeigen konnte, hält der Reiter von Ardre VIII und Tjängvide I seinen Willkommenstrunk in Form einer Trinkschale in

²⁸ LINDQVIST (wie Anm. 7) 1, Fig. 137 f.

²⁹ Ebd. 1, Fig. 139, 140, 160, 166.

³⁰ 'Gylfaginning', Kapitel 42, Edition und Übersetzung: LORENZ (wie Anm. 20) S. 488–491.

³¹ Strophe 2, HANS KUHN – GUSTAV NECKEL (Hgg.), Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern 1: Text (Germanische Bibliothek. 4. Reihe: Texte) Heidelberg ⁵1983, S. 277; Übersetzung: ARNULF KRAUSE, Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda, übers. und hg. von ARNULF KRAUSE (Reihe Reclam) Stuttgart 2004, S. 182.

³² 'Gylfaginning', Kapitel 49, Edition und Übersetzung: LORENZ (wie Anm. 20) S. 549–553.

³³ So beispielsweise: LUDWIG BUISSON, Der Bildstein Ardre VIII auf Gotland. Göttermythen, Helden-sagen und Jenseitsglaube der Germanen im 8. Jahrhundert n. Chr. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse, Dritte Folge 102) Göttingen 1976, S. 89 f. Anm. 9; GUTORM GJESSING, Hesten i forhistorisk konst og kultus, in: Viking 7, 1943, S. 5–143, S. 78 ff.

³⁴ S. insbesondere: DETLEV ELLMERS, Der frühmittelalterliche Hafen der Ingelheimer Kaiserpfalz und gotländische Bildsteine, in: Schiff und Zeit 1, 1973, S. 52–57; DETLEV ELLMERS, Religiöse Vorstellungen der Germanen im Bildprogramm gotländischer Bildsteine und der Ostkrypta des Bremer Domes, in: Jahrbuch der Wittheit zu Bremen 25, 1981, S. 31–54; DETLEV ELLMERS, Schiffsdarstellungen auf skandinavischen Grabsteinen, in: HELMUT ROTH (Hg.), Zum Problem der Deutung frühmittelalterlicher Bildinhalte. Akten des 1. Internationalen Kolloquiums in Marburg a. d. Lahn, 15. bis 19. Februar 1983 (Veröffentlichungen des Vorgeschichtlichen Seminars der Philipps-Universität Marburg a. d. Lahn, Sonderband 4) Sigmaringen 1986, S. 341–372; ferner etwa: KARL HAUCK, Brieflicher Hinweis auf eine kleine ostnordische Bilder-Edda, in: KARL HAUCK (Hg.), Zur Germanisch-Deutschen Heldensage. Sechzehn Aufsätze zum neuen Forschungsstand (Wege der Forschung 14) Darmstadt 1961, S. 429; SUNE LINDQVIST, Forngutniska altaren och därtill knutna studier, in: Kungl. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala, Årsbok 1964, S. 1–165, S. 81; GERD WOLFGANG WEBER, Odins Wagen. Reflexe altnordischen Totenglaubens in literarischen und bildlichen Zeugnissen der Wikingerzeit, in: Frühmittelalterliche Studien 7, 1973, S. 88–99, S. 94 f.

der erhobenen Hand³⁵. Das Gebäude, auf das die Reiter von Ardre VIII und Tjängvide I zusteuern, kann vor diesem Hintergrund als postmortaler Aufenthaltsort – wahrscheinlich Walhall – angesprochen werden. Auf dem Bildstein von Tjängvide scheint dem toten Reiter ein Hund vorauszuweichen. Wie Anne-Sofie Gräslund anhand literarischer und archäologischer Zeugnisse zeigen konnte, galt der Hund nicht nur in Indien, Iran und Griechenland, sondern auch im germanischen Norden als Vermittler zwischen der Welt der Lebenden und der Welt der Toten³⁶. Vor diesem Hintergrund könnte der Hund von Tjängvide als *Psychopompos*³⁷, als Begleiter und Führer des Verstorbenen auf dem Weg ins Jenseits zu verstehen sein. Dass es sich tatsächlich um einen toten Krieger handelt, offenbart die Komposition auf dem Bildstein Ardre I (Abb. 3). Dort ist der Reiter des achtbeinigen Pferdes durch eine absonderliche Armhaltung gekennzeichnet. Der Reiter führt seinen überlangen linken Arm auf unnatürliche Weise hinter dem Rücken und an der rechten Hüfte entlang vor seine Brust, wo sich seine Handgelenke kreuzen. Diese Verrenkung, die den Mann ungelentk und behindert erscheinen lässt, kann als Bildchiffre verstanden werden. Die Schlachtfeldszene über dem Reiter macht deutlich, wie diese Chiffre zu interpretieren ist. Neben einem stehenden Krieger mit Schwert, Speer und Horn befinden sich dort zwei liegende Gestalten. Eine von ihnen wird gerade von einem Speer durchbohrt. Offenbar handelt es sich um gefallene Krieger. Einer der Toten ist durch die gleiche Verrenkung gekennzeichnet wie der Reiter. Demnach dürfte auch der Reiter als gefallener Krieger zu deuten sein. Das achtbeinige Totenpferd trägt ihn in die Unterwelt³⁸.

Da aber die von der Frau mit dem Horn empfangenen Reiter überwiegend auf dem Rücken eines vierbeinigen Pferdes heran reiten und (in wenigstens vier Fällen)³⁹ von einem Hund begleitet werden, ist es sehr wahrscheinlich, dass auch dieses 'gewöhnliche' Tier das Jenseitsross repräsentiert. Dafür sprechen auch insbesondere

³⁵ GUSTAV TROTZIG, Ett bildstensmotiv i arkeologisk belysning, in: Gotländskt Arkiv. Meddelanden från Föreningen Gotlands Fornvänner 53, 1981, S. 31–38.

³⁶ ANNE-SOFIE GRÄSLUND, Dogs in graves – a question of symbolism? In: BARBRO SANTILLO FRIZELL (Hg.), Pecus. Man and animal in antiquity. Proceedings of the conference at the Swedish Institute in Rome, September 9–12, 2002 (The Swedish Institute in Rome, Projects and Seminars 1) Rom 2004, S. 170 ff. Zur Seelengeleiter-Funktion von Hund und Pferd s. ferner: MANFRED LURKER, Art. 'Seelengeleiter', in: Wörterbuch der Symbolik ⁵1991, S. 664 f. mit weiterführender Literatur.

³⁷ Der Terminus *Nekropompos* (νεκροπομπός) = ‚Totenführer‘, der im Vergleich zu *Psychopompos* (ψυχοπομπός) = ‚Seelenführer‘ die Vorstellung eines leibhaftig die Jenseitsreise antretenden Toten evozieren mag, wäre in der vorliegenden Studie ebenfalls brauchbar gewesen. Beide Termini stellen Epitheta des griechischen Gottes Hermes dar, zu dessen Aufgaben es gehört, die Toten in den Hades zu bringen. Da *Psychopompos* in der wissenschaftlichen Literatur geläufiger ist, wird er auch hier bevorzugt.

³⁸ Karl Hauck hält den Reiter auf dem Rücken des achtbeinigen Pferdes für Odins Sohn Balder: KARL HAUCK, Varianten des göttlichen Erscheinungsbildes im kultischen Vollzug erhellt mit einer ikonographischen Formenkunde des heidnischen Altars. Zur Ikonologie der Goldbrakteaten 30, in: Frühmittelalterliche Studien 18, 1984, S. 266–313, S. 277 ff.

³⁹ LINDQVIST (wie Anm. 7) 1, Fig. 128, 134, 141, 144; NORDERÄNG – WIDERSTRÖM (wie Anm. 14) Bild 2.

die dreieckigen Hindernisse, über die das Pferd in wenigsten neun Fällen hinwegsteigt⁴⁰. Sie dürften als jener Zaun bzw. jenes Gitter zu deuten sein, das nach 'Grímnismál'⁴¹ und 'Lokasenna'⁴² das Totenreich umgibt und abschirmt⁴³. Laut Snorri bringt Sleipnir den Gott Hermod mit einem spektakulären Sprung über diese Abspernung und befördert ihn somit ins Totenreich⁴⁴. Schließlich ist der Bildstein von Bote in Garda zu erwähnen, auf dem ein Reiter, der von einer Trinkhornfrau empfangen und von einem vorauseilenden Hund begleitet wird, eine liegende Gestalt – vielleicht einen Leichnam – auf seinem Pferd zu transportieren scheint⁴⁵. Hierher gehören meines Erachtens auch die eigenartigen Pferdedarstellungen von Tängelgård I (Abb. 4) und II in Lärbro⁴⁶, die bisweilen zu den achtbeinigen Pferden gerechnet werden⁴⁷. Es dürfte sich jedoch eher um eine Art Pferdeatruppe aus einer Pferdehaut, einem Holzgestell und einer Maske handeln⁴⁸. Auf dem Rücken dieser mit Stangen aufgerichteten Pferdeatruppe, die wie ihre 'realen' Vorbilder über dreieckige Hürden zu schreiten und acht Extremitäten zu haben scheint, liegt der Leichnam eines Mannes. Drei schreitende Krieger, die dem Geschehen mit gesenkten Schwertern den Rücken zuwenden, lassen an eine Art Prozession denken. Beata Böttger-Niedenzu macht auf den Bericht des Ahmad Ibn Faḍlān über die Schiffsbestattung eines Wikingers aufmerksam, in dem es heißt, ein Verwandter des Verstorbenen sei rückwärts zum Schiff geschritten, um es zu entzünden⁴⁹. Auch auf dem Bildstein macht es den Anschein, als bewegten sich die Männer rückwärts auf den Toten zu. Das Bildmotiv von Tängelgård scheint eine Bestattungszeremonie wiederzugeben, bei welcher der mythische Unterweltritt mit Hilfe eines künstlichen Totenrosses – einer Art pferdegestaltige Bahre – kultisch nachempfunden wird.

Vor diesem Hintergrund und mit Hinblick auf die archäologisch und literarisch bestens belegte Bedeutung des Schiffes im nordgermanischen Bestattungsbrauchtum⁵⁰ ist es verständlich, dass auch die Schiffsdarstellungen dem Komplex der Jen-

⁴⁰ Z. B.: LINDQVIST (wie Anm. 7) 1, Fig. 64, 83, 94; BÖTTGER-NIEDENZU – BÖTTGER-NIEDENZU (wie Anm. 18) Zeichnung 3.

⁴¹ Strophe 22, KUHN – NECKEL (wie Anm. 31) S. 61; Übersetzung: KRAUSE (wie Anm. 31) S. 96.

⁴² Strophe 63, KUHN – NECKEL (wie Anm. 31) S. 109; Übersetzung: KRAUSE (wie Anm. 31) S. 160.

⁴³ LINDQVIST (wie Anm. 7) 1, S. 99; WEBER (wie Anm. 34) S. 95.

⁴⁴ 'Gylfaginning', Kapitel 49, Edition und Übersetzung: LORENZ (wie Anm. 20) S. 549–553.

⁴⁵ LINDQVIST (wie Anm. 7) 1, Fig. 141, 2, S. 47.

⁴⁶ LINDQVIST (wie Anm. 7) 1, Fig. 86–90, 2, S. 93.

⁴⁷ Z. B. LAMM – NYLÉN (wie Anm. 12) S. 190.

⁴⁸ LINDQVIST (wie Anm. 7) 1, S. 98 f., 105; SUNE LINDQVIST, Sagnet om Hild, in: Skalk 3, 1968, S. 18–27, S. 26; ESHLEMAN (wie Anm. 8) S. 33 f.

⁴⁹ BÖTTGER-NIEDENZU (wie Anm. 18) S. 58.

⁵⁰ MICHAEL MÜLLER-WILLE, Bestattung im Boot, in: Offa. Berichte und Mitteilungen aus dem Schleswig-Holsteinischen Landesmuseum für Vor- und Frühgeschichte in Schleswig, dem Landesamt für Vor- und Frühgeschichte von Schleswig-Holstein in Schleswig und dem Institut für Ur- und Frühgeschichte an der Universität Kiel 25/26, 1968/1969, S. 7–203.

seitsreise zugeordnet werden⁵¹. Einige altnordische Quellen sowie das altenglische Heldenepos ‘Beowulf’ berichten von einem Schiff, in dem die Leiche des Verstorbenen auf das offene Meer hinaustribt⁵². Wohin die Fahrt geht, bleibt ungewiss. Ausdrückliche Hinweise darauf, dass der Tote bzw. seine Seele auf dem Schiff in ein Totenreich fährt, gibt es überraschenderweise kaum. In der von Arngrímur Jónsson (1568–1648) stammenden Zusammenfassung der im späten zwölften Jahrhundert entstandenen, heute weitgehend verlorenen ‘Skjöldunga saga’ heißt es jedoch von Sigurd Ring: *Qvi Alfsolæ funere allato magnam navim mortuorum cadaveribus oneratam solus vivorum conscendit, seque et mortuam Alfsolam in puppi collocans navim pice, bitumine et sulphure incendi jubet; atque sublatis velis in altum, validis à continente impellentibus ventis, proram dirigit, simulque manus sibi violentas intulit; sese tot facinorum patratores, tantorum regnorum possessorem, more majorum suorum, regali pompa Odinum Regem (id est inferos) invisere malle quam inertis senectutis infirmitatem perpeti alacri animo ad socios in littore antea relictos præfatus [...]*⁵³. Hier dürfte die Reise des Leichenschiffes also nach Walhall führen. In der ‘Völsunga saga’ erscheint Odin als geheimnisvoller Fährmann, der den toten Helden Sinfjötli vom Ufer abholt und mit ihm ins Ungewisse fährt: *Sinfjötli drekkr ok fellr þegar niðr. Sigmundur ríss upp ok gekk harmr sinn nær bana ok tók líkít í fang sér ok ferr til skógar ok kom loks at einum firði. Þar sá hann mann [d. i. Odin] á einum báti litlum. Sá maðr spýrr ef hann vildi þiggja at bonum far yfir fjorðinn. Hann játtar því. Skípít var svá litit at þat bar þá eigi, ok var líkít fyrst flutt, en Sigmundur gekk með firðinum. Ok því næst hvarf Sigmundi skípít ok svá maðrinn*⁵⁴. Bereits im sechsten Jahrhundert berichtet Prokop von den Seelen der Verstorbenen, die sich an

⁵¹ Kritisch hingegen: SYLVIA ALTHAUS, Die Gotländischen Bildsteine: Ein Programm (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 588) Göppingen 1993, S. 136 ff.

⁵² MÜLLER-WILLE (wie Anm. 50) S. 126 ff.; ALTHAUS (wie Anm. 51) S. 136 ff.

⁵³ JAKOB BENEDIKTSSON (Hg.), Arngrimi Jonae Opera Latine Conscripta, 1 (Bibliotheca Arnarnæana 9) Hafniae 1950, S. 463; s. auch: AXEL OLRÍK, Skjöldungasaga i Arngrim Jonssons Udtog, in: Aarbøger for Nordisk Oldkyndighed og Historie, 2. Række 9, 1894, S. 132; Übersetzung (SUNE LINDQVIST, Ynglingaättens gravskick, in: Fornvännen 16, 1921, S. 83–194, S. 172): ‚När han erhöill bud om, att Alfsol var död, gick han ensam ombord på ett stort med de fallnas lik betäckt skepp, placerade sig och den döda Alfsol i lyftingen och lät med tjära, beck och svavel sätta skeppet i brand. Och med hissade segel styrde han ut till havs, pådriven av kravtig landvind, samtidigt våldsamt bärande hand på sig själv. Med friskt mod sade han till sina män, som han nyss lämnat på stranden, att han, som utförd så många stordåd och ägde så många riken, efter sina fäders sed hellre ville begiva sig med kunglig värdighet till kung Oden (Arngrim tillägger: det är till underjorden), än avvakta den overksammas ålderdomens kraftlöshet.‘ Michael Müller-Wille überträgt Lindqvists Übersetzung ins Deutsche: MÜLLER-WILLE (wie Anm. 50) S. 129.

⁵⁴ Kapitel 10, RONALD GEORGE FINCH, The Saga of the Volsungs. Edited and Translated with Introduction, Notes and Appendices by RONALD G. FINCH (Icelandic Texts) London – Edinburgh 1965, S. 18 f.; Übersetzung (ebd.): ‚Sinfjötli drank and immediately collapsed. Sigmund rose to his feet, almost succumbing to his grief, and he took the body in his arms and went to the forest, and eventually came to a firth. There he saw a man [d. i. Odin] in a small boat. The man asked if he wanted to be ferried across the firth. He said he did. The boat was so small that it would not hold them, and the body was taken first, Sigmund walking alongside the firth. The next instant the ship vanished from Sigmund’s sight, and with it the man.‘

der Britannien gegenüberliegenden Küste sammeln, um sich von den Einheimischen (die Untertanen der Franken sind) in Kähnen über das Meer transportieren zu lassen⁵⁵. Laut Detlev Ellmers stellen Schifffahrt und Ritt auf den gotländischen Bildsteinen zwei aufeinander folgende Abschnitte der Jenseitsreise dar. Zunächst müsse der Tote von der Welt der Lebenden mit dem Schiff anreisen. Am jenseitigen Ufer angelangt ginge es – literarisch belegten Gepflogenheiten der realen Welt entsprechend – auf dem Pferd des Gastgebers (d. h. Odins) weiter nach Walhall⁵⁶.

III INTERPRETATION DES VOGELS

Auch auf dem Bildstein von Fröjel dürften Schiff, Reiter und Trinkhornfrau als Darstellungen der Jenseitsreise zu deuten sein. Eine bemerkenswerte Besonderheit stellt die Tatsache dar, dass der Tote scheinbar von seinem Pferd abgestiegen und in Gesellschaft eines Schreitvogels bzw. eines Kranichs als Fußgänger vor die Walküre getreten ist. Zudem ist die außergewöhnliche Begrüßungsszene eng mit einer Gruppe dreier schreitender Männer verbunden, die geschäftete Gegenstände in den Händen halten. Eine Interpretation der Darstellungen liegt meines Wissens nicht vor. Lediglich Alexander Andreeff stellt im bereits erwähnten Seminarufsatz von 2001 einige Vermutungen an⁵⁷. Das gezackte Objekt zwischen dem Mann und der Frau hält er für eine Schlange oder einen Kessel. Der Mann schein eine Mischung aus Mann, Frau und Vogel darzustellen und sei als Priester oder Zauberer zu deuten. Der Vogel stelle einen Kranich dar und verweise auf Odin, obgleich diese Funktion sonst nur Adler und Rabe zustehe. Zwei der drei Männer unterhalb der Begrüßungsszene seien mit Speeren bewaffnet, während der Vordermann mit einem Meißel hantiere. Es mache den Eindruck, als ritze der Mann mit dem Meißel die Randborte des Bildsteins. Andreeff geht von einem Selbstbildnis des Künstlers aus. Alexander Andreeff und die übrigen Betrachter scheinen die Nähe der Darstellungen von Fröjel zu den Kompositionen auf den Kistensteinen Sanda kyrka I (G 181) und Alskog kyrka übersehen zu haben. Die Gemeinsamkeiten zwischen den Steinen sind so groß, dass ich – trotz der unsicheren zeitlichen Abstände – davon ausgehe, dass allen drei Denkmälern gleiche Vorstellungen und Bildkonventionen zugrunde liegen. Da das Flachrelief der Steine unterschiedlich fein gearbeitet bzw. erhalten ist und abweichende Varianten des Themas vorliegen, die wechselseitig ergänzende Informationen transportieren, ist es angebracht, die Kistensteine für die Interpretation der Darstellungen von Fröjel heranzuziehen und den Versuch einer gegenseitigen Erhellung zu wagen.

⁵⁵ Kapitel IV, 20, Prokop, Gothenkrieg. Nebst Auszügen aus Agathias, sowie Fragmenten des Anonymus Valesianus und des Johannes von Antiochia, übers. von DAVID COSTE (Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit 2/7) Leipzig ³1903, S.280 f.

⁵⁶ ELLMERS (wie Anm. 34).

⁵⁷ ANDREEFF (wie Anm. 15) S.20–24, 37.

1 Der Kistenstein Sanda kyrka I

Der Runenstein von Sanda kyrka ist Sune Lindqvists Gruppe E zuzuordnen (Abb. 5). Er ist im Ringerikestil verziert und datiert in das erste Viertel des elften Jahrhunderts⁵⁸. Die Reliefdarstellungen sind sehr deutlich herausgearbeitet. Die Bildfläche des Kistensteins wird oben von einem Runenband, unten und an den Seiten jedoch von Ornamentik im Ringerikestil eingerahmt⁵⁹. Gleich unterhalb des Runenbandes befindet sich eine Art Gebäude, das aus einer horizontalen Bodenlinie und zwei an deren Enden stehenden vertikalen Linien besteht. Die Runenborte bildet ein konvexes Dach. Innerhalb dieses 'Hauses' sitzt in beiden Ecken jeweils eine Figur mit dem Rücken an der Wand auf einer Art Klotzstuhl. Die Figur in der linken Ecke macht eine auffällige Geste. Sie scheint sich die Hand vor den Mund bzw. das Gesicht zu halten. Sie trägt ein langes Kleid und langes Haar, das bis auf den Rücken reicht. Es dürfte sich um eine Frau handeln. Die in der rechten Ecke sitzende Gestalt hat ebenfalls langes Haar, wird jedoch mit Kinnbart dargestellt und somit als Mann gekennzeichnet. Sie umfasst mit einer Hand den Schaft eines vor ihr aufgerichteten Speeres. Zwischen den zwei sitzenden Personen ist eine stehende, dem sitzenden Mann zugewandte Figur abgebildet, die ebenfalls die Hand um den Schaft der Waffe legt. Sie trägt eine Art Kappe oder Helm auf dem Kopf und einen Mantel, der über der Schulter fixiert ist und einen Arm freilässt. Es handelt sich um einen Mann. Außerhalb des Gebäudes ist an der linken Wand ein großer Vogel dargestellt. Der lange Hals des Tieres durchdringt oberhalb der sitzenden Frau die Wand und ragt in das Innere des Gebäudes hinein. Der spitze Schnabel des Vogels berührt den Rücken der stehenden Männerfigur und scheint sie zu stoßen oder anzustupsen. Die Körperform des Vogels lässt zunächst auf einen Schreitvogel – Storch oder Reiher – schließen (Abb. 6, 7). Die Ausbildung des Schwanzgefieders könnte auf einen Kranich hinweisen. Die sichelartigen und zerschlossenen inneren Armschwingen hängen beim Kranich vom Schwanz herab und bilden so eine auffällige Hinterpartie, die als 'Schwanzhaube' bezeichnet wird⁶⁰. Grundsätzlich käme aber auch ein Schwan oder eine Gans in Betracht. Unterhalb des Häuschens befinden sich drei schreitende Personen mit geschäfteten Objekten in den Händen. Die Figuren tragen allesamt ein bis auf die Oberschenkel reichendes Oberteil und scheinen sich nach links zu bewegen. Der Vordermann trägt einen Kinnbart und

⁵⁸ FLORIAN WESTPHAL, Untersuchungen zur späten Bildsteingruppe Gotlands, in: MICHAEL MÜLLER-WILLE (Hg.), Zwischen Tier und Kreuz. Untersuchungen zur wikingerzeitlichen Ornamentik im Ostseeraum (Studien zur Siedlungsgeschichte und Archäologie der Ostseegebiete 4) Neumünster 2004, S. 377–454, S. 440, Abb. 22.

⁵⁹ Eine sehr ausführliche Beschreibung des Steins liefert Sune Lindqvist: LINDQVIST (wie Anm. 7) 2, S. 107–109.

⁶⁰ BERTEL BRUUN – ARTHUR SINGER – CLAUD KÖNIG, Der Kosmos Vogelführer. Die Vögel Deutschlands und Europas in Farbe, Stuttgart ⁵1982, S. 102; RICHARD FITTER – HERMANN HEINZEL – JOHN PARSLAW, Pareys Vogelbuch. Alle Vögel Europas, Nordafrikas und des Mittleren Ostens, übers. und überarbeitet von GÜNTHER NIETHAMMER und HANS EDMUND WOLTERS, Berlin – Hamburg ⁴1988, S. 110.

eine spitze Kopfbedeckung mit einer Art Troddel. Er hält einen Speer in der Hand. Die mittlere Figur hat nackenlanges Haar und hält eine Art Schaufel in der Hand. Die dritte Figur ist im Kopfbereich beschädigt. In der erhobenen Hand hält sie einen länglichen, oben gebogenen spitzen Gegenstand, der wie eine Sichel anmutet. Hinter dem 'Sichelträger' befindet sich ein großes Rondell. Darunter ist ein kronenförmiges gezacktes Gebilde zu sehen.

Hugo Jungner hat vor rund 80 Jahren eine – zumindest in den Grundzügen – einleuchtende Interpretation der Bildkomposition von Sanda kyrka I vorgelegt⁶¹, der sich viele Forscher weitgehend oder teilweise angeschlossen⁶² haben. Demnach sei innerhalb des Gebäudes eine Form von Eidesleistung zu sehen. Der stehende Krieger leiste einen Eid auf den Speer in der Hand des sitzenden Mannes und werde somit feierlich in dessen Gefolgschaft aufgenommen. Jungner verweist auf zwei Texte, die einen germanischen Brauch dieser Art bezeugen: In den 'Gesta Danorum' des Saxo Grammaticus hält König Hiarthwar Wiggo, dem einzigen Überlebenden aus der Schar des Rolf Krake, die Spitze seines Schwertes hin, damit er es berühre und auf die Waffe seines neuen Herrn den Treueid leiste. Wiggo erwidert, dass man unter Rolf Krake hingegen beim Griff des Schwertes zu schwören pflegte: *Olim namque se regum clientelæ daturi tacto gladii capulo obsequium polliceri solebant*⁶³. Jungners zweiter Beleg stammt von Cassiodor. Dieser berichtet von der Adoption des Herulerkönigs durch Theoderich und bemerkt, dass es unter den Völkern als große Ehre angesehen werde, 'durch Waffen zum Sohn werden zu können' (*Per arma fieri posse filium grande inter gentes constat esse praeconium [...]*)⁶⁴. Die Formel *per arma* spiegelt einen Rechtsbrauch, bei dem während einer Eidesleistung Waffen berührt werden müssen⁶⁵. Die Belege derartiger Rechtsbräuche

⁶¹ HUGO JUNGNER, Den gotländska runbildsten från Sanda. Om Valhallstro och hednisk begravningsritual, in: Fornvännen 25, 1930, S. 65–82.

⁶² MARTIN NINCK, Wodan und germanischer Schicksalsglaube, Jena 1935, S. 97; KONSTANTIN REICHARDT, Runenkunde, Jena 1936, S. 120; PETER PAULSEN, Die Wikingerlanze von Termonde in Belgien, in: Mannus. Zeitschrift für Deutsche Vorgeschichte 29, 1937, S. 381–411, S. 394 f.; KARL HAUCK, Alemannische Denkmäler der vorchristlichen Adelskultur, in: Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte 16, 1957, S. 1–40, S. 18 f.; BIRGIT ARRHENIUS, Vikingatida miniatyrer, in: TOR 7, 1961, S. 139–164, S. 152 ff.; KARL HAUCK u. a., Art. 'Bilddenkmäler (zur Religion)', in: RGA 2, 1976, S. 577–590, S. 582; KARL HAUCK, Gott als Arzt. Eine exemplarische Skizze mit Text- und Bildzeugnissen aus drei verschiedenen Religionen zu Phänomenen und Gebärden der Heilung. Zur Ikonologie der Goldbrakteaten 16, in: CHRISTEL MEIER – UWE RUBERG (Hgg.), Text und Bild. Aspekte des Zusammenwirkens zweier Künste in Mittelalter und früher Neuzeit, Wiesbaden 1980, S. 19–62, S. 46.

⁶³ Buch II, 67, JØRGEN OLRIK – HANS H. RÆDER (Hgg.), Saxonis Gesta Danorum. Primum a C. Knabe & P. Herrmann recensita, 1: Textum Continens, Hauniae 1931, S. 61; Übersetzung (PAUL HERRMANN, Erläuterungen zu den ersten neun Büchern der Dänischen Geschichte des Saxo Grammaticus. Teil 1: Übersetzung, Leipzig 1901, S. 85 f.): 'Vor Zeiten nämlich pflegten die, welche sich in die Gefolgschaft eines Königs begaben, Treue zu geloben unter Berührung des Schwertgriffes.'

⁶⁴ 'Variae' 4, Brief 2, Cassiodori Senatoris Variae, hg. von THEODOR MOMMSEN (MGH Auctores antiquissimi 12) Berlin 1894, S. 114 f.

⁶⁵ Mit Hinweisen auf weitere Belege und Literatur: HEINRICH MITTEIS, Lehnrecht und Staatsgewalt. Untersuchungen zur mittelalterlichen Verfassungsgeschichte, Weimar 1933, ND Darmstadt 1958, S. 21 f.

sind zahlreich. Laut Jordanes wird etwa auch König Theoderich von Kaiser Zeno auf diese Weise adoptiert: *Et post aliquod tempus ad ampliandum honorem eius in arma sibi eum filium adoptavit de suisque stipendiis triumphum in urbe donavit, factusque consul ordinarius, quod summum bonum primumque in mundo decus edicitur*⁶⁶. Auch der ostgotische Heerführer Gesimund wird nach Cassiodor ‚allein durch Waffen zum Sohn gemacht‘ (*solum armis filius factus*) und in das Geschlecht der Amaler aufgenommen⁶⁷. Im siebten oder achten Jahrhundert notiert Markulf in seiner merowingischen Formelsammlung den Wortlaut eines Rituals zur Aufnahme in die Königsgefolgschaft (*antrustiones*), bei dem das Berühren der Waffen ebenfalls eine wichtige Rolle spielt: *Et quia illi fidelis, Deo propitio, nos-ter veniens ibi in palatio nostro una cum arma sua in manu nostra trustem et fidelitatem nobis visus est coniurasse: propterea per presentem preceptum decernemus ac iubemus, ut deinceps memoratus ille inter numero antrustionorum computetur*⁶⁸.

Eine Adoption *per arma* könnte laut Hugo Jungner auch auf dem Stein von Sanda kyrka festgehalten sein. Jungner geht jedoch davon aus, dass es sich bei der Eidesleistung von Sanda keinesfalls um eine reale, diesseitige Handlung, sondern vielmehr um die Aufnahme eines gefallenen Kriegers in die Gemeinschaft des Kriegs- und Totengottes handelt. Da die mit Abstand häufigsten Motive – Schiff, Reiter und Trinkhornfrau – die Jenseitsreise als zentrales Thema der gotländischen Bildsteine ausweisen⁶⁹, ist diese Sichtweise durchaus nahe liegend. Odin reiche dem Gefallenen den Speer, fordere den Treueid und nehme ihn somit als Sohn an. Tatsächlich heißt es in der ‘Gylfaginning’: *Hann [Odin] beitir ok Valföðr, þviat hans óskasynir eru allir þeir er í val falla,*

Anm. 24; HAUCK, Alemannische Denkmäler (wie Anm. 62) S. 19 Anm. 40; GEORG WAITZ, Deutsche Verfassungsgeschichte 2, Teil 1. Die Verfassung des Fränkischen Reiches, Graz 1953, S. 337 Anm. 2, S. 338 Anm. 1; WOLFGANG FRITZE, Die fränkische Schwurfreundschaft der Merowingerzeit. Ihr Wesen und ihre politische Funktion, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung 71, 1954, S. 74–125, S. 93 Anm. 62.

⁶⁶ ‘Getica’ 57, Kapitel 289, Iordanis Romana et Getica, hg. von THEODOR MOMMSEN (MGH Auctores antiquissimi 5:1) Berlin 1882, S. 132; Die Übersetzung von Wilhelm Martens in ‘Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit’ ist in diesem Fall leider ganz unzureichend. Dort heißt es höchst vereinfacht, der Kaiser nehme Theoderich ‚als Waffensohn an‘ (WILHELM MARTENS [Hg.], Jordanes Gothengeschichte nebst Auszügen aus seiner römischen Geschichte [Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit 5] Leipzig 1884, S. 93). Richtiger wäre wohl: ‚Mit den Waffen nahm er ihn als Sohn an.‘

⁶⁷ ‘Variae’ 8, Brief 9, Cassiodori Senatoris Variae (wie Anm. 64) S. 239.

⁶⁸ Marculfi Formularum liber I 18, Formulae Merovingici et Karolini Aevi, hg. von KARL ZEUMER (MGH LL Formulae) Hannover 1886, S. 55; Übersetzung (WAITZ [wie Anm. 65] S. 338): ‚Und weil jener Getreue nach Gottes Willen kommend dort in unserem Palast mit seinen Waffen in unsere Hand Gefolge und Treue beschworen hat, deshalb durch die gegenwärtige Urkunde beschließen und befehlen wir, dass jener obenerwähnte hinfüro unter die Zahl der Antrustionen gerechnet werde.‘

⁶⁹ Unter den späten gotländischen Bildsteinen ist neben den üblichen Motiven auch eine christliche Darstellung der Jenseitsreise festzustellen. Der Kistenstein Ardre VI (G 114) zeigt meines Erachtens einen anthropomorphen Seelengeleiter – vermutlich Michael – der eine Seele in Gestalt eines Kindes auf der Schulter trägt und durch postmortale Strafstätten führt (LINDQVIST [wie Anm. 7] 1, Fig. 165; SIGMUND OEHL, Vierbeinerdarstellungen auf schwedischen Runensteinen. Studien zur nordgermanischen Tier- und Fesselungssikonografie [Ergänzungsbände zum RGA 72] Berlin – New York 2011, S. 240–248).

*þeim [ski]par hann Valhöll ok Vingólf, ok heita þeir þá Einberiar*⁷⁰. Das Gebäude sei jenen von Ardre VIII und Tjängvide I zur Seite zu stellen und als Walhall zu deuten. Der sitzende Mann sei Odin, die Dame gegenüber aber seine Gemahlin Frigg, die ähnlich wie in der Prosa-Einleitung der ‘*Grímnismál*’ mit ihrem Gatten in dessen Halle beisammensitzt: *Óðinn oc Frigg sátu í Hliðsálfu oc sá um beima alla*⁷¹. Der als *Hliðsálf* bezeichnete Ort kann sowohl Odins Halle als auch seinen Thron bzw. Hochsitz innerhalb der Halle benennen. Odin ist der ‚Vater der Gefallenen‘ (*Valföðr*). Der *óskasonr* (‚Adoptivsohn‘, wörtlich ‚Wunschsohn‘) leiste seinen Eid auf Odins Waffe, den Speer Gungnir. Dieser stellt ein typisches Attribut des Gottes dar, das in der literarischen Überlieferung⁷² seit dem neunten Jahrhundert und durch die nordischen Goldbrakteaten⁷³ bereits in der Völkerwanderungszeit greifbar wird. Auf Grundlage der von Markulf aufgezeichneten Formel erwägt Karl Hauck jedoch eine Auslieferung der Waffe des Toten an den thronenden Gott. Der Gefallene erhalte seine Waffe zurück und werde somit zum Gefolgsmann des Totengottes⁷⁴. Ein der Komposition von Sanda kyrka I vergleichbarer Rechtsakt ist im Übrigen auf der 2001 auf dem Gräberfeld von Trossingen im Landkreis Tuttlingen geborgenen Leier dargestellt (Abb. 8)⁷⁵. Das Instrument aus dem sechsten Jahrhundert zeigt auf der Vorderseite zwei einander zugewandte Gruppen von jeweils sechs bewaffneten Krieger. Zwischen beiden Truppen steht eine Fahnenlanze aufrecht auf dem Boden. Die beiden Vordermänner umfassen den Schaft der Waffe. Ob es sich um eine reale Eidesleistung oder eine Szene aus der Götter- bzw. Heldensage handelt, ist noch offen⁷⁶. Die Ausstattung der Krieger mit jeweils zwei

⁷⁰ LORENZ (wie Anm. 20) S. 285, Übersetzung (ebd. S. 286): ‚Er [Odin] heißt auch Valföðr, weil alle diejenigen, die im Kampf fallen, seine Adoptivöhne sind, ihnen weist er Valhöll und Vingólf an, und sie heißen dann Einheriar.‘

⁷¹ KUHN – NECKEL (wie Anm. 31) S. 56; Übersetzung (KRAUSE [wie Anm. 31] S. 90): ‚Odin und Frigg saßen in Hliðskjalf und sahen über die ganze Welt.‘ Ein Paar in einem stilisierten Gebäude auf dem Mähnenstuhl von Sollested ist ähnlich gedeutet worden (JUTTA SCHMIDT-LORSEN, Bildarstellungen auf wikingerzeitlichen Mähnenstuhlpaaren. Ein Diskussionsbeitrag, in: HELMUT ROTH [Hg.], Zum Problem der Deutung frühmittelalterlicher Bildinhalte. Akten des 1. Internationalen Kolloquiums in Marburg a. d. Lahn, 15. bis 19. Februar 1983 [Veröffentlichungen des Vorgeschichtlichen Seminars der Philipps-Universität Marburg a. d. Lahn, Sonderband 4] Sigmaringen 1986, S. 297–302, S. 298 f., Abb. 1–2).

⁷² JULIUS SCHWIETERING, Wodans Speer, in: Zeitschrift für deutsches Altertum 60, 1923, S. 290–292. HANS KUHN, Kleine Schriften IV, Berlin 1978, S. 247–258.

⁷³ KARL HAUCK, Die Wiedergabe von Göttersymbolen und Sinnzeichen der A-, B- und C-Brakteaten auf D- und F-Brakteaten exemplarisch erhellt mit Speer und Kreuz. Zur Ikonologie der Goldbrakteaten 35, in: Frühmittelalterliche Studien 20, 1986, S. 474–512.

⁷⁴ HAUCK (wie Anm. 62) S. 19.

⁷⁵ BARBARA THEUNE-GROSSKOPF, Herausragende Holzobjekte aus Grab 58 von Trossingen, Kreis Tuttlingen, in: Archäologische Ausgrabungen in Baden-Württemberg 2002, S. 151–154; BARBARA THEUNE-GROSSKOPF, Die vollständig erhaltene Leier des 6. Jahrhunderts aus Grab 58 von Trossingen, Ldkr. Tuttlingen, Baden-Württemberg, in: Germania 84, 2006, S. 93–142; BARBARA THEUNE-GROSSKOPF, Art. ‘Trossingen’, in: RGA 31, 2006, S. 277–281.

⁷⁶ THEUNE-GROSSKOPF, Leier (wie Anm. 75) S. 134 f.

Schilden lässt sich vor dem Hintergrund literarischer Parallelen damit erklären, dass die beiden Gruppen zu Zweikämpfen angetreten sind⁷⁷. Jeder der Kombattanten trägt einen Ersatzschild. Die Eidesleistung auf den Speer widerspricht dieser Sichtweise keineswegs. Man denke etwa an das ‚Reihenkampf-Schema‘, die nacheinander ablaufenden Zweikämpfe zwischen den Männern Dietrichs und Gibichs, im ‚Rosengarten zu Worms‘⁷⁸. Am Ende der Kämpfe wird der Unterlegene lehenspflichtig und muss dem Sieger Treue geloben⁷⁹. Trotz des großen zeitlichen Abstandes zur mittelhochdeutschen Dietrichepik ist es zumindest denkbar, dass auf der Leier von Trossingen ein vergleichbarer Vorgang angedeutet wird.

Hugo Jungners Vermutung, dass es sich im Fall von Sanda um eine jenseitige Eidesleistung handelt, soll durch seine Deutung des langhalsigen Vogels erhärtet werden. Da sich dieser mit dem Körper noch außerhalb der göttlichen Behausung befindet und den Krieger scheinbar mit dem Schnabel anstupst und ihn so vor den Thron des Herrschers stößt, macht es tatsächlich den Anschein, als trete er hier als eine Art Vermittler auf und bringe den Mann aus der Ferne in das Haus seines neuen Herrn. Jungner versucht, die *Psychopompos*-Rolle des Vogels, die in der altnordischen Schriftüberlieferung keinen unmittelbaren Niederschlag gefunden hat, durch eine alte südschwedische Bezeichnung für den Schwarzstorch zu bestätigen. Dieser werde als *odenssvala* d. h. ‚Odinsschwalbe‘ bezeichnet. So wie im Volksglauben der Weißstorch die Kinder ins Leben bringt, so trage der Schwarzstorch die Verstorbenen zu Odin in die Totenwelt. Der Vogel von Sanda stelle also einen Schwarzstorch dar, der einen gefallenen Krieger nach Walhall führt. Inwiefern Jungners Argumentation und ornithologische Zuordnung tragfähig sind, sei dahingestellt⁸⁰. Als relativ sicher zu betrachten ist jedoch die Beobachtung, dass der langhalsige Vogel den stehenden Mann in das Gebäude und vor den Sitz des Eid abnehmenden Herrschers führt. Anders kann das Arrangement kaum aufgefasst werden⁸¹.

⁷⁷ THEUNE-GROSSKOPF, Leier (wie Anm. 75) S. 135.

⁷⁸ GEORG HOLZ, Die Gedichte vom Rosengarten zu Worms, Halle a. S. 1893, mit den beiden wichtigsten Fassungen, der älteren Vulgat-Fassung der Version A und der Vulgat-Fassung D der Version DP sowie der Version F, welche die älteste Überlieferung aufweist. Entsprechendes findet sich auch in der ‚Þiðrekssaga‘, was auf eine Überlieferung des Reihenkampfthemas vor dem 13. Jahrhundert hinweisen könnte [JOACHIM HEINZLE, Einführung in die mittelhochdeutsche Dietrichepik [De Gruyter Studienbücher] Berlin u. a. 1999, S. 183 mit weiterführender Literatur).

⁷⁹ Version A: Strophe 377 f. (HOLZ [wie Anm. 78] S. 65).

⁸⁰ Þórhallur Vilmundarson ist der Auffassung, der Begriff *odenssvala* habe nur indirekt mit dem Gott Odin zu tun und verweise vielmehr auf die (im Vergleich zum Weißstorch) hohe Aggressivität des Schwarzstorches (ĞÓRHALLUR VILMUNDARSON, Óðinshani og odenssvala, in: Grímnir. Rit um nafnfræði 3, 1996, S. 52–65).

⁸¹ Die ältere Deutung von Alexander bzw. dessen Vater Sophus Bugge (ALEXANDER BUGGE, Die Wikinger. Bilder aus der nordischen Vergangenheit. Autorisierte Übertragung aus dem Norwegischen von HEINZ HUNGERLAND, Halle a. S. 1906, S. 202; RUDOLF BROBY-JOHANSEN, Oldnordiske stenbilleder [Gyldendals Uglebøger] Kopenhagen ³1979, S. 140), nach der die Komposition Swanhild und ihren Mann Jörmunrek mit dessen Berater Bikki darstelle, der Jörmunreks Sohn Randwer mit dem Speer tö-

In Ermangelung literarischer Quellen, die einen nordischen *Psychopompos* in Gestalt eines Vogels ausdrücklich bestätigten, verweist Jungner zumindest darauf, dass die Vorstellung vom Seelentransport durch einen Vogel in der römischen Antike verbreitet war⁸². Hier ist es jedoch ein Adler, der die vom brennenden Scheiterhaufen aufsteigende Seele abholt und in den Himmel trägt⁸³. Ähnliche Vorstellungen scheinen mir jedoch insbesondere in der christlichen Überlieferung aufzutauchen. In einigen Quellen wird davon berichtet, dass die Seele des Verstorbenen aus eigener Kraft – mit Flügeln ausgestattet oder gar in Vogelgestalt (oft als Taube)⁸⁴ – in den Himmel oder an sonstige postmortale Aufenthaltsorte fliegt⁸⁵. Es handelt sich hauptsächlich um Jenseitsvisionen und Formulierungen in der Liturgie, die aus der Zeit der alten Kirche stammen. In den meisten Jenseitsvisionen ist die Seele des Visionärs jedoch von der Führung durch eine autoritative Person, vorwiegend einen Engel, abhängig. Den eigentlichen Transport der Seele übernimmt dabei zuweilen eine Taube. In der Vision des neunjährigen Alberich von Settefrati (* um 1107), die von einem Mönch im Kloster Monte Cassino aufgezeichnet wurde, heißt es: *avis candida, columbe similis, adveniens rostrumque suum in os meum iniiciens, nescio quid exinde abstrahi sentiebam, ac deinde per comam*

ten solle, ist abzulehnen, da sie 1. nicht mit den Aussagen der Schriftquellen in Einklang zu bringen ist ('Skáldskaparmál', Kapitel 42, Edition: ANTHONY FAULKES [Hg.], Edda 2. Skáldskaparmál, Teil 1. Introduction, Text and Notes, London 1998, S. 48–51, Übersetzung: ARNULF KRAUSE [Reclams Universal-Bibliothek 782] Stuttgart 2005, S. 148–155) und 2. die besondere Positionierung des Vogels nicht befriedigend erklärt. Der Vogel sei ein Schwan und kennzeichne Swanhild. Doch warum befindet sich der Schwan teils vor, teils innerhalb des Gebäudes und warum stupt er Bikki mit seinem Schnabel an? Nicht zuletzt die Gegenüberstellung mit der Begrüßungsszene von Fröjel und der Gebäudeszene von Alskog kyrka wird deutlich machen, dass die Bildkomposition von Sanda kyrka I kein Motiv aus dem Jörmunrek-Swanhild-Komplex, sondern tatsächlich die Ankunft eines Verstorbenen im Totenreich darstellt. Beata Böttger-Niedenzu macht darauf aufmerksam, dass in der altnordischen Literatur vereinzelt von Vögeln die Rede sei, die auf einem Dach sitzen. Die beiden angeführten Textstellen sind jedoch nicht überzeugend und haben meines Erachtens nichts mit den Vögeln von Alskog kyrka und Sanda kyrka I zu tun (BÖTTGER-NIEDENZU [wie Anm. 18] S. 73). Peter Paulsen meint, der Vogel repräsentiere das Federkleid der Frigg (PAULSEN [wie Anm. 62] S. 395).

⁸² JUNGNER (wie Anm. 61) S. 78–80.

⁸³ KURT LATTE, Römische Religionsgeschichte. Handbuch der Altertumswissenschaft. Fünfte Abteilung, vierter Teil, München 1960, S. 309 Anm. 1.

⁸⁴ Ähnliche Vorstellungen sind auch bei den Balten nachzuweisen (MARIJA GIMBUTAS, Die Balten. Urgeschichte eines Volkes im Ostseeraum, München – Berlin 1992, S. 215).

⁸⁵ PIERRE COURCELLE, Art. 'Flügel (Flug) der Seele 1', in: RAC 8, 1972, Sp. 40–64; PETER DINZELBACHER, Die Vision Alberichs und die Esdras-Apokryphe, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 87, 1976, S. 435–442, S. 441; PETER DINZELBACHER, Der Himmelsaufstieg nach Bildern und Texten des Mittelalters, in: FRIEDRICH MÖBIUS (Hg.), Der Himmel über der Erde. Kosmosymbolik in mittelalterlicher Kunst, Leipzig 1995, S. 78–97, S. 81; PETER DINZELBACHER, Ekstatischer Flug und visionäre Weltanschauung im Mittelalter, in: DIETER R. BAUER – WOLFGANG BEHRINGER (Hgg.), Fliegen und Schweben. Annäherung an eine menschliche Sensation, München 1997, S. 111–145, S. 112; PETER DINZELBACHER, Die letzten Dinge. Himmel, Hölle, Fegefeuer im Mittelalter (Herder Spektrum 4715) Freiburg – Basel – Wien 1999, S. 95.

*capitis suo me ore apprehendens, ferre cepit, sublimem videlicet a terra, quantum unius statura est hominis. Tunc etiam beatus Petrus apostolus ac duo angeli apparuerunt michi; quorum alter Hemmannuel, alter vocabatur Heloy, qui me simul ducentes, loca penarum et inferni ostendere ceperunt*⁸⁶. Während seiner Besichtigung der jenseitigen Straforte beobachtet Alberich einen weiteren vogelgestaltigen Seelenführer: *Interea stante me ibi iuxta inferni claustra cum illam, que me capillo capitis portabat, columbam non viderem et maximo tremore trepidarem, subito respiciens sursum video avem quandam nimie magnitudinis atque pulchritudinis desuper advenientem et monachum quendam veteranum pusille, ut michi videbatur, stature ferentem sub remigio alarum suarum. Quodsi super illas ignivomas et squalidas tenebras venisset, eum ab alto dimittens, in ipsis incendiis cadere permisit. Quem maligni continuo spiritus circumdantes, se invicem ad eum percutiendum cohortari ceperunt, cum repente eadem avis advolans, eumque de illorum manibus eripiens, sursum revexit*⁸⁷. Bereits im Jahr 695 erlebt der westgotische Mönch Baldarius, wie seine Seele von drei Tauben abgeholt und in den Himmel gebracht wird⁸⁸. In einer Vision eines anonymen Mönches von Vaucelles fliegt eine große weiße Taube herbei und lässt sich auf dem Gesicht des Visionärs nieder. Dann fliegt der Mönch auf dem Rücken des Vogels durch ein Fenster in den Himmel. Schließlich scheint der Mönch weniger auf dem Rücken des Vogels, als vielmehr neben diesem zu sitzen. Die Taube bekommt ein menschenähnliches, aber unbeschreibliches Antlitz. Der Vogel, der sich als Schutzengel des Visionärs entpuppt, zeigt diesem die Strafstätten und das Himmlische Jerusalem⁸⁹. Vorstellungen dieser Art könnten durchaus auf den bekehrungszeitlichen Runenstein von Sanda eingewirkt haben. Es sei auch eine bildliche Darstellung angeführt, die als christliche Variante des vogelgestaltigen *Psychopompos* gedeutet werden kann. In einer Würzburger Handschrift der Paulusbriefe aus dem späten achten Jahrhundert ist eine Kreuzigungsdarstellung zu sehen, auf der die Schächer am Kreuz von Vögeln abgeholt zu werden scheinen (Universitätsbibliothek Würzburg, M. p. th. fol.

⁸⁶ Kapitel 1, Visio Alberici. Die Jenseitswanderung des neunjährigen Alberich in der vom Visionär um 1127 in Monte Cassino revidierten Fassung, hg. von PAUL GERHARD SCHMIDT (Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main 35, Nr. 4) Stuttgart 1997, S. 168; Übersetzung (ebd. S. 169): ‚Ein weißer Vogel, der einer Taube glich, kam zu mir und steckte seinen Schnabel in meinen Mund; ich spürte, daß er etwas aus ihm herauszog. Dann packte er mich mit seinem Schnabel an meinem Haupthaar und hob mich ungefähr so hoch vom Boden empor, wie die Größe eines Menschen beträgt. Darauf erschienen mir auch der heilige Apostel Petrus und zwei Engel, von denen der eine Immanuel, der andere Elohim hieß. Gemeinsam führten sie mich und zeigten mir die Orte der Strafen und der Hölle.‘

⁸⁷ Kapitel 15, Visio Alberici (wie Anm. 86) S. 182; Übersetzung (ebd. S. 183) ‚Als ich unterdessen neben den Schranken des Höllenabgrundes stand und die Taube nicht mehr sah, die mich an meinem Haupthaar trug, und deshalb heftig zu zittern begann, da schaute ich nach oben und erblickte einen sehr großen, schönen Vogel. Von oben her flog er heran und trug einen alten Mönch von, wie ich meine, kleiner Statur unter seinen Schwingen. Als er über diese feuerspeiende, schmutzige Finsternis gelangt war, ließ er den Mönch los und von oben mitten in das Feuer fallen. Die bösen Geister umringten ihn sofort und ermunterten sich wechselseitig, ihm Schläge zu versetzen; da kam plötzlich derselbe Vogel herbeigeflogen, entriß den Mönch ihren Händen und trug ihn wieder nach oben.‘

⁸⁸ DINZELBACHER, Ekstatischer Flug (wie Anm. 85) S. 114 f.

⁸⁹ DINZELBACHER, Ekstatischer Flug (wie Anm. 85) S. 117 f.

69, fol. 7r)⁹⁰. Auf den bösen Schächer fliegen zwei dunkle entenartige Vögel, auf den guten Schächer aber zwei helle Vögel mit menschlichem Antlitz zu (Abb. 9). Als Führer – nicht eines Toten sondern der drei Magier – tritt im Übrigen auch ein langhalsiger Vogel auf dem northumbrischen Runen- und Bilderkästchen von Auzon (‘Franks Casket’) auf⁹¹.

2 Der Kistenstein von Alskog kyrka

Ich komme nun zum Kistenstein von Alskog kyrka, der zu einer kleinen Gruppe von Steinen zählt, die Lindqvist als Tjängvidegruppe bezeichnet (Abb. 10)⁹². Die figurenreichen Steine der Tjängvidegruppe, zu denen auch die Bildsteine Ardre VIII⁹³ und Tjängvide I⁹⁴ gehören, sind Lindqvists Abschnitt D zuzuweisen. Dieser wird von Lindqvist in die zweite Hälfte des achten Jahrhunderts, neuerdings jedoch in das achte bis zehnte Jahrhundert eingeordnet⁹⁵. Den Stein von Alskog kyrka datiert Lisbeth Imer insbesondere aufgrund der Wagendarstellung in das zehnte Jahrhundert⁹⁶. Er wurde sekundär als Bodenplatte und Taufbeckenfundament genutzt, rechteckig zugehauen, mit einer schalenförmigen Vertiefung versehen und durchlocht. Das Relief ist stark abgetreten. Die Darstellungen, die uns im vorliegenden Fall weiterführen, befinden sich auf der Bildfläche ganz unten, auf der horizontalen Flechtbandborte, rechts neben dem Abflussloch⁹⁷. Dort befindet sich eine teils durch die Durchbohrung beschädigte Darstellung eines Gebäudes, das durch ein konvexes Dach angegeben wird. In der rechten Ecke des überdachten Bereiches sitzt eine Frau mit langem Haar und langem Gewand auf einem Klotzstuhl. Auf dem Gebäude befindet sich der beschädigte und vereinfacht dargestellte Körper eines großen Vogels, der seinen langen Hals durch das Dach steckt und den weit aufgesperrten Schnabel in das Hausinnere richtet. Unterhalb des offenen Schnabels liegt eine weitere anthropomorphe Gestalt auf dem

⁹⁰ CARL NORDENFALK, Die Buchmalerei, in: Karl der Große – Werk und Wirkung. Zehnte Ausstellung unter den Auspizien des Europarates, Aachen 1965, S. 224–308, S. 273 f., Abb. 69; WOLFGANG KEMP, Art. ‘Seele’, in: Lexikon der Christlichen Ikonographie 4, 1972, Sp. 141.

⁹¹ Jüngst hat sich Ute Schwab mit der Bedeutung dieser außergewöhnlichen Figur auseinandergesetzt: UTE SCHWAB, Franks Casket. Fünf Studien zum Runenkästchen von Auzon (Studia Septentrionalia Mediaevalia 15) Wien 2008, S. 113 ff., Taf. 3.

⁹² LINDQVIST (wie Anm. 7) 1, S. 49 f.

⁹³ LINDQVIST (wie Anm. 7) 1, Fig. 139.

⁹⁴ LINDQVIST (wie Anm. 7) 1, Fig. 137.

⁹⁵ IMER (wie Anm. 8).

⁹⁶ IMER (wie Anm. 8) S. 100 f., 105.

⁹⁷ Eine ausführliche Beschreibung aller Bilder befindet sich wie gewohnt im Werk Sune Lindqvists (LINDQVIST [wie Anm. 7] 2, S. 13–15). Eine weitere Beschreibung der Figuren, eine Zusammenstellung ihrer bisherigen Deutungen und neue Interpretationsansätze liefert Sigmund Oehrl (SIGMUND OEHL, Wieland der Schmied auf dem Kistenstein von Alskog kyrka und dem Runenstein Ardre kyrka III – Zur partiellen Neulesung und Interpretation zweier gotländischer Bildsteine, in: WILHELM HEIZMANN u. a. [Hgg.], Analecta Septentrionalia. Festschrift für Kurt Schier [Ergänzungsbande zum RGA 65] Berlin – New York 2009, S. 542–550, Anm. 16).

Boden. Sie liegt in der Mitte des Raumes zu Füßen der Frau und scheint einen Leichnam vorzustellen. Der Kopf der Figur ist zwar nicht erhalten, doch lässt die Form der Bekleidung auf einen Mann schließen.

Die Komposition von Alskog kyrka – eine sitzende Frau in einem Haus, in das ein langhalsiger Vogel seinen Kopf steckt – ist auch auf dem Stein von Sanda kyrka I zu sehen. Obgleich die linke Ecke des Gebäudes von Alskog verloren ist, lässt sich hier anhand der eng verwandten und besser bewahrten Hausszene von Sanda eine sitzende Männergestalt erschließen. Es dürfte sich um dieselbe Konstellation handeln. Der Schreitvogel/Kranich bzw. Schwan von Sanda stößt den im Haus stehenden Krieger von außen an und stupst ihn vor den Thron des Fürsten. Der langhalsige Vogel von Alskog aber scheint den Mann regelrecht auszuspeien. Unmittelbar unter dem aufgesperrten Schnabel des Vogels, der nun ebenfalls als Schreitvogel, Kranich oder Schwan bestimmt werden kann, liegt der leblose Menschenkörper. Dadurch, dass der Krieger auf dem Stein von Alskog als liegender Leichnam präsentiert wird, bestätigt sich Jungners Verdacht, der Eid Leistende von Sanda sei ein Toter. In beiden Fällen wird ein Verstorbener von einem Vogel in ein Gebäude im Jenseits verbracht und vor die Augen eines Götterpaares geführt. Im Fall von Sanda muss der Tote einen Waffeneid leisten. Im Fall von Alskog liegt der Tote als Leichnam vor den Füßen des Paares, von dem freilich nur die Frau erhalten geblieben ist. Nur am Rande sei angemerkt, dass die reale Bestattung des Toten links neben der Beschädigung zur Darstellung gekommen sein könnte. Dort ist ein liegender Toter in einem simplifizierten ovalen Grab oder einem Sarg zu sehen. Neben ihm kniet oder sitzt vermutlich eine Frau, hinter der sich ein Vogel (!) befindet. Möglicherweise stellt die darunter abgebildete Wagenfahrt einen weiteren Abschnitt der Jenseitsreise dar. Tatsächlich werden auf einigen gotländischen Bildsteinen Wagenfahrer/innen von einer Walküre im Totenreich willkommen geheißen. Gerd Wolfgang Weber hat sich mit den Bildern dieser Jenseitsfahrt auseinandergesetzt und literarische sowie archäologische Zeugnisse zusammengetragen⁹⁸.

Letzte Zweifel daran, dass es sich bei den Hausszenen von Sanda und Alskog um zwei Spielarten des gleichen Motivs handelt, werden ausgeräumt, indem wir die Darstellung rechts neben dem Gebäude von Alskog kyrka in die Betrachtung einbeziehen. Dort ist die gleiche Dreiergruppe zu sehen, die auf Sanda kyrka I unterhalb der Götterwohnung platziert wurde. Es handelt sich um drei schreitende Männer mit geschäfteten Gegenständen auf der Schulter. Auch das rätselhafte Rondell hinter der Männergruppe kehrt auf dem Bildstein von Alskog wieder. In der Variante von Sanda schwebt die Scheibe oder Kugel über einem gezackten, im Fall von Alskog jedoch über einem quadratischen Gebilde. Hausszene und Dreiergruppe scheinen fest zusammenzugehören. Im Übrigen tauchen Teile des Dreiergruppen-Motivs auch auf den Fragmenten von Annexhemmanet I in Hemse auf⁹⁹. Es sind die Überreste zweier Männer mit

⁹⁸ WEBER (wie Anm. 34).

⁹⁹ JOSEF OTTO PLASSMANN, Über zwei gotländische Bildsteine, 1: Der Bildstein von Sanda, eine Rechtsurkunde der späten Wikingerzeit, in: Eric Graf Oxenstierna, Die Wikinger, Berlin u. a. 21959, S. 241–245, S. 242 f.

einem sichel- und einem spaten- oder hackenartigen Gegenstand zu erkennen. Hinter den Figuren befindet sich ein Rondell auf einer Art Tisch oder Plattform. Der Runenbildstein von Annexhemmanet gehört in Lindqvists Gruppe E und dürfte in das elfte Jahrhundert zu datieren sein.

Die Kombination von Dreiergruppe und Totenvogel-Szene verbindet die Kistensteine von Sanda und Alskog mit dem Neufund von Fröjel. Im Übrigen sind die drei Bildsteine und die Fragmente von Annexhemmanet in einem recht geringen Umkreis (maximal 25 km) angetroffen worden. Während auf den Kistensteinen von Sanda und Alskog¹⁰⁰ ein Schreitvogel/Kranich oder Schwan den Toten in das Haus eines Götterpaares führt, indem er ihn mit dem Schnabel stößt oder ausspeit, stupst das Pendant von Fröjel den Verstorbenen vor die Walküre mit dem Trinkhorn. Durch die Walküren-Variante von Fröjel wird der mythologische und eschatologische Kontext des Vogelmotivs von Sanda und Alskog erneut bestätigt. Auf allen drei Steinen erscheint der Vogel als *Psychopompos*, der den gefallenen Krieger zu Odin bringt – direkt nach Walhall oder zunächst in die Obhut einer Walküre, die einen Begrüßungstrunk bereithält. Der Vogel dient der Walküre als Gehilfe oder scheint an ihre Stelle zu treten und ihre Funktion als Seelenführer zu übernehmen. Sollten auf dem Stein von Fröjel Krieger und Walküre tatsächlich einen Gegenstand austauschen, so wäre die Szene übrigens mit dem Paar unterhalb des Hallengebäudes auf Tjängvide I vergleichbar (Abb. 2). Lindqvist vermutet hier ein Trinkhorn, das der Kämpfer mit der Axt überreicht bekommt¹⁰¹. Meines Erachtens wäre die Darstellung einer weiteren Axt zu erwägen, die der Krieger bei seiner Ankunft aushändigt. Ähnliches könnte auch im Fall von Fröjel angedeutet sein. Leider ist diese Stelle zu undeutlich. Bevor ich zu den problematischen Deutungsversuchen der äußerst enigmatischen Dreiergruppe vorstoße, möchte ich mich noch etwas ausführlicher mit dem Verhältnis zwischen dem Vogel und der Walküre befassen und nach weiteren Belegen und Parallelen Ausschau halten, um meine Ergebnisse zu bestätigen und zu konkretisieren.

3 Die Vogel-Affinität der nordischen Walküren

Nach Aussage der Bildsteine von Sanda kyrka und Alskog kyrka hat der Vogel den Toten bzw. dessen Seele empfangen und direkt zu Odin nach Walhall geführt, während die prominente Frau mit dem Trinkhorn abwesend ist. Man möchte fast an-

¹⁰⁰ Sune Lindqvist vermutet in der Hausszene von Alskog kyrka eine Darstellung des gefesselten Loki und seiner Frau Sigyn (LINDQVIST [wie Anm. 7] 2, S. 14; LINDQVIST [wie Anm. 34] S. 69). Über Loki sei eine Schlange zu sehen, deren Gift aus dem aufgesperrten Maul herabtropft (nach 'Gylfaginning', Kapitel 50, Edition und Übersetzung: LORENZ [wie Anm. 20] S. 581–583). Diese Interpretation mag zunächst einleuchtend erscheinen. Allerdings ist das Tier auf dem Dach kaum als Schlange anzusprechen. Außerdem ist in der Hand der Frau kein Trinkgefäß zu erkennen, mit dem sie das Schlangengift auffangen könnte. Letztlich scheint Lindqvist die aufschlussreiche Nähe zwischen Alskog kyrka und Sanda kyrka I übersehen zu haben.

¹⁰¹ LINDQVIST (wie Anm. 7) 2, S. 17.

nehmen, der Vogel sei selbst eine Art Walküre. Ohne den Bildstein von Fröjel zu kennen hat Karl Hauck bereits 1982 vermutet, dass der Vogel von Sanda kyrka I, den er als Schwan anspricht, eine tiergestaltige Walküre darstellt¹⁰². Gegen diese Sichtweise scheint nun jedoch die *Adventus*-Variante von Fröjel zu sprechen, da sie Walküre und Vogel nebeneinander darstellt und eine genaue Arbeitsteilung – der Vogel führt und die Walküre begrüßt – vorführt. Vor diesem Hintergrund wird erwägbar, dass die weibliche Person, die mit dem Göttervater in Walhall thront, nicht dessen Gattin Frigg, sondern eine seiner Walküren darstellt, die gemeinsam mit ihrem Herrn in der Halle weilt und die Ankunft des Helden erwartet¹⁰³. Zunächst gilt es, die Bildsteine Gotlands nach weiteren Informationen zum Walküre-Vogel-Verhältnis zu befragen.

Tatsächlich gibt es einen weiteren Bildstein, der über die Funktion des Vogels Auskunft gibt. Es handelt sich um das Fragment des Kistensteins von Barshaldershed in Grötlingbo (Abb. 11). Die Platte ist zu etwa 50% erhalten und bildet eine Wagenfahrt ab. Im Wagenkasten sitzt bzw. steht eine Gestalt, deren Haar – scheinbar als Zopf – bis auf den Nacken reicht. Es könnte sich um eine Frau handeln. Sie hält Zügel in der Hand, die waagrecht über den Rücken eines Pferdes zu dessen nicht bewahrtem Haupt führen. Das Pferd schreitet über eine Hürde hinweg. Pferd und Wagen sind durch eine Deichsel verbunden. Hinter dem Wagen befindet sich eine weitere Figur in typischer Herrentracht, die hinter dem Gefährt her schreitet und es mit der Hand berührt, als wolle sie schieben. Vor der Wagenlenkerin erscheint eine Frau mit einem Trinkhorn in der Hand. Die Komposition hinter der Trinkhornfrau ist nicht leicht zu deuten und infolgedessen häufig missverstanden worden. Nachdem ich die Bildfläche selbst autopsiert habe, komme ich zu folgendem Schluss: Zwischen der Frau mit dem Horn und dem Pferd befindet sich eine rechteckige Fläche, die von drei Bildelementen begrenzt wird. Die untere Längsseite bildet ein Teil der Zügel. Die obere Längsseite bildet ein länglicher Gegenstand, vermutlich der Schaft eines Werkzeuges, in der ausgestreckten Hand einer knienden Männergestalt. Die richtige Sichtweise dieser kopflosen Figur ergibt sich aus dem Vergleich mit der Darstellung oberhalb der Dreiergruppe auf dem Kistenstein von Alskog kyrka. Dort handelt es sich um Wieland den Schmied¹⁰⁴. Die linke Schmalseite besteht aus einem langen Vogelhals. Der Vogel befindet sich unmittelbar hinter der Trinkhornfrau und wendet sich ebenfalls in Richtung Wagen¹⁰⁵.

¹⁰² HANS DRESCHER – KARL HAUCK, Götterthronen des heidnischen Nordens, in: Frühmittelalterliche Studien 16, 1982, S. 237–301, S. 259.

¹⁰³ Neil S. Price sieht in der Frau eine *Völva* (Scherin). In deren Gesellschaft trete Odin in der altnordischen Literatur häufiger auf (NEIL S. PRICE, *The Viking way. Religion and War in Late Iron Age Scandinavia* [Aun 31] Uppsala 2002, S. 167).

¹⁰⁴ OEHRL (wie Anm. 97) S. 544–550, Abb. 4–6; s. auch: JÖRN STAECKER, *Hjältar, kungar och guder. Receptionen av bibliska element och av hjältediktning i en hednisk värld*, in: ÅSA BERGGREN – STEFAN ARVIDSSON – ANN-MARI HÅLLANS (Hgg.), *Minne och myt. Konsten att skapa det förflutna (Vägar till Midgård 5)* Lund 2004, S. 39–78, S. 57.

¹⁰⁵ Auch Anders Siegfried Dobat erkennt den Vogel, sieht darin jedoch scheinbar die stilisierte Darstellung eines ornithomorph verzierten Prachtkummets (ANDRES SIEGFRIED DOBAT, *Bridging mythology and*

Auf dem langen, senkrecht aufgerichteten Hals sitzt ein kleines Köpfchen mit einem kurzen Schnabel. Der Rumpf mit dem spitzen Schwanzgefieder und den beiden Beinen ist zwischen dem Wagenkasten und dem Hinterteil des Pferdes positioniert. Die Körperform trifft auf einen Schwan oder eine Gans zu. Innerhalb der so eingerahmten Fläche befindet sich ein kleiner Vierbeiner, der sein Haupt in den Nacken wirft. Der Stein von Barshaldershed kann nur grob in das achte bis elfte Jahrhundert datiert werden. Lisbeth Imer plädiert für das zehnte Jahrhundert¹⁰⁶. Wie bereits erwähnt, hat Gerd Wolfgang Weber gezeigt, dass die Wagenfahrt dem Pferderitt zur Seite zu stellen und als Form der Jenseitsreise aufzufassen ist¹⁰⁷. Die Wagenlenkerin bzw. der Wagenlenker von Ekeby kyrka¹⁰⁸, Levide kyrka I¹⁰⁹ (beide elftes Jahrhundert)¹¹⁰ und Barshaldershed¹¹¹ wird wie der Reiter von einer Frau begrüßt und mit einem Trinkhorn versehen. Auf den Steinen von Levide kyrka und Ekeby kyrka wird der Wagen von jenem Hund begleitet, der auch den Reitern den Weg zu weisen scheint. Die als Umzäunung des Totenreiches gedeutete Hürde, über die das Totenpferd hinweg schreitet, ist auch auf dem Fragment von Barshaldershed zu sehen. Auf dem Kistenstein von Alskog kyrka ist durch die Nähe zur Walhallszene und der Darstellung eines Toten im Grab bzw. Sarg ein deutlicher Hinweis auf die Jenseitsreise gegeben. Belangreich ist Webers Hinweis auf das Eddalied 'Helreið Brynhildar', in dem Brynhild nach ihrem Tod in einem Wagen verbrannt wird und dann mit diesem ins Totenreich fährt: [...] *enn Brynhildr var á qðro brennd, oc var hon í reið, þeiri er guðvefion var tiolduð. Svá er sagt, at Brynhildr oc með reiðinni á helveg oc fór um tún, þar er gýgr noccor bió*¹¹². Auf dem Kistensteinfragment von Barshaldershed ist also eine Walküre zu sehen, die eine Verstorbene bzw. einen Verstorbenen im Jenseits mit einem Trunk willkommen heißt. Ein schwanähnlicher Vogel schreitet dicht hinter der Walküre her und scheint gemeinsam mit ihr die Begrüßung vorzunehmen.

Eine vergleichbare Konstellation ist auf dem Fragment eines wikingischen Bildsteins aus Sockburn (Sockburn Nr. 15)¹¹³ in Durham festzustellen (Abb. 12). Auf einem der beiden Fragmente eines so genannten 'hogbacks' ist eine kopflose Frau mit langer Schleppe erkennbar, die mit ausgestreckter Hand einen nicht mehr erhaltenen Gegenstand vor sich hält. Dass es sich um den Überrest einer Begrüßungsszene, wie

belief. Viking Age functional culture as a reflection of the belief in divine intervention, in: Old Norse religion [wie Anm. 27] S. 184–188, S. 186).

¹⁰⁶ IMER (wie Anm. 8) S. 101.

¹⁰⁷ WEBER (wie Anm. 34).

¹⁰⁸ LINDQVIST (wie Anm. 7) 1, Fig. 180, 2, S. 41, Fig. 344; LAMM – NYLÉN (wie Anm. 12) S. 87.

¹⁰⁹ LINDQVIST (wie Anm. 7) 1, Fig. 178, 2, S. 96.

¹¹⁰ WESTPHAL (wie Anm. 58) S. 438 f.

¹¹¹ LAMM – NYLÉN (wie Anm. 12) S. 103.

¹¹² Prosaeinleitung, KUHN – NECKEL (wie Anm. 31) S. 219; Übersetzung (KRAUSE [wie Anm. 31] S. 382): ‚Aber Brynhild wurde auf dem zweiten [Scheiterhaufen] verbrannt, und sie war in einem Wagen, der war mit kostbaren Stoffen bedeckt. So sagt man, dass Brynhild mit dem Wagen über den Helweg fuhr und zu einem Hof kam, auf dem eine Riesin wohnte.‘

¹¹³ Nummerierung nach ROSEMARY CRAMP, Corpus of Anglo-Saxon Stone Sculpture 1: County Durham and Northumberland, Oxford 1984.

sie auf den gotländischen Bildsteinen auftaucht – also eine Walküre mit Trinkhorn – handelt, hat bereits James T. Lang in Erwägung gezogen¹¹⁴. Tatsächlich beweise ein weiterer Bildstein aus Sockburn, dass die Ankunft in Walhall auch im Programm der nordenglischen Steindenkmäler eine Rolle spielt. Jenes Kreuzschafffragment (Sockburn Nr. 3) bilde demnach einen Reiter ab, der mit seinem Beizvogel auf der Hand in das Totenreich reist. Darunter sei derselbe Mann dargestellt, der inzwischen angelangt und abgestiegen sei und von einer Walküre mit einem Trinkhorn versorgt werde¹¹⁵. Die Walküre auf dem 'hogback' von Sockburn wird interessanterweise von einem langhalsigen Vogel begleitet. Er ähnelt einem Schwan oder einer Gans, befindet sich dicht hinter der Frauengestalt und scheint ihr zu folgen.

Nur unter großem Vorbehalt sei ein weiterer gotländischer Stein angeführt, der ein ähnliches Vogelgeleit abbilden könnte. Die schlecht bewahrten Darstellungen auf Broa IV¹¹⁶ in Halla sind von Gabriel Gustafson, Fredrik Nordin und Olof Sörling unterschiedlich gelesen worden¹¹⁷. Sune Lindqvist entscheidet sich in seiner Publikation von 1941/1942 für eine von Gustafson, Nordin und Sörling verworfene Lesung¹¹⁸. Die Abbildung zeigt eine außergewöhnlich große und wuchtige Frau, die ein langes Trinkhorn in die Höhe hält und einen Reiter begrüßt. Gustafson, Nordin und Sörling hatten in ihrer endgültigen Zeichnung von 1913 eine andere Sichtweise bevorzugt (Abb. 13)¹¹⁹. Demnach handelt es sich um eine Frau von gewöhnlicher Körpergröße, die ein Trinkgefäß mit sich führt und über deren Kopf ein langhalsiger Vogel – ein Schwan oder eine Gans – schwebt. Der Vogel scheint die Walküre zu begleiten und ist ebenfalls dem Reiter zugewandt. Da die Lesung strittig ist und keine neuere Bilddokumentation vorliegt, werde ich die Darstellung von Broa IV nicht in meine Überlegungen einbeziehen.

Als besonders aufschlussreich könnte sich die Begrüßungsszene auf dem Bildstein Hunninge 4 in Klinte (Klintebys) erweisen. Hier wird ein Reiter mit einem Beizvogel von einem Hund begleitet und von einer Frau mit einem Trinkhorn willkommen geheißen (Abb. 14). Der Hund ist oberhalb des Reiters zu sehen. Vor dem Hund scheint sich die leicht beschädigte Darstellung eines Vogels zu befinden¹²⁰. Offenbar fliegt er dem Pferd und dem Hund voraus. Sune Lindqvist geht nicht näher auf die Gestalt des Vogels ein. Meines Erachtens ist der lange Hals des schwanenartigen Tieres nach unten gerichtet, wobei dessen Haupt hinter dem Kopf der Walküre zu vermuten ist (Abb. 15). Das Stoßgefieder steht waagrecht ab und weist in Richtung des Hun-

¹¹⁴ JAMES T. LANG, *Illustrative Carving of the Viking Period at Sockburn-on-Tees*, in: *Archaeologica Aeliana*, 4. Serie 50, 1972, S. 235–248, S. 241, Fig. 1 f.

¹¹⁵ Richard N. Bailey deutet die Bilder in gleicher Weise (RICHARD N. BAILEY, *Viking Age Sculpture in Northern England* [Collins Archaeology] London 1980, S. 136, Pl. 39).

¹¹⁶ LINDQVIST (wie Anm. 7) 1, Fig. 117.

¹¹⁷ LINDQVIST (wie Anm. 7) 2, S. 61, Fig. 381–384.

¹¹⁸ LINDQVIST (wie Anm. 7) 1, Fig. 105, 116, 2, Fig. 383.

¹¹⁹ LINDQVIST (wie Anm. 7) 2, Fig. 382, 384.

¹²⁰ Ebd. S. 81.

demaules. Die Schwingen sind ausgebreitet und ein klobiges Beinchen weist nach unten. Es macht den Eindruck, als führe der Vogel den Reiter vor die Walküre. Sollte diese Sichtweise – die noch am Original zu überprüfen ist – richtig sein, dann bestätigt Hunninge 4 die durch Fröjel, Sanda und Alskog erschlossene Vorstellung vom vogelgestaltigen Seelengeleiter.

Die Kompositionen von Barshaldershed und Sockburn verstärken den durch die Darstellungen von Fröjel gewonnen Eindruck, dass Vogel und Walküre zwei eigenständige Individuen sind, wobei das Tier der Frau zu dienen scheint. Allerdings sind zwei weitere Bilder anzuführen, die andeuten könnten, dass die Zusammengehörigkeit beider Charaktere doch tief greifender ist. Auf dem Bildsteinfragment IV von St. Hammars in Lärbro, das zusammen mit einer Reihe weiterer Steine das Monument von Däggäng bildet¹²¹, ist oberhalb einer großen Schiffsdarstellung ein Register mit einer Willkommensszene teilweise erhalten geblieben (Abb. 16). Der Überrest eines Reiters, dessen Pferd über zwei dreieckige Hürden hinwegsteigt, ist erkennbar. Hinter dem Reiter befindet sich eine Frau mit langem Kleid und Haarzopf, die einen Ring oder – in Nachfolge der antiken Victoria – einen Kranz empor hält. Vor dem Pferd steht eine Walküre mit langer Schleppe, die einen Kessel oder Eimer in der Hand hält, um den Ankömmling zu bewirten. Der Kopf der Walküre ist nicht erhalten geblieben. Bemerkenswert ist die Partie hinter dem Rücken der Figur. Ein Bündel aus zwei ungleich langen, etwa bis zur Schleppe reichenden und am unteren Ende leicht eingebogenen Strängen kann – folgt man Sune Lindqvists Beobachtung¹²² – keinesfalls als überdimensionierter Haarzopf gewertet werden. Der Haarzopf ist nämlich als kleiner Fortsatz, vergleichbar mit der Haartracht der 'Victoria', im Schulterbereich der Frau, dicht am Körper festzustellen. Das Gebilde dahinter scheint somit einen aus zwei stilisierten Federn bestehenden Flügel oder ein Flügelpaar darzustellen. Auch hier mag das Bild der antiken Victoria eingewirkt haben und uminterpretiert worden sein. Eine vergleichbare Walkürendarstellung ist oberhalb des Schiffes auf dem Bildstein III von St. Hammars zu sehen (Abb. 17). Auch hier mutet das lange Gebilde zunächst wie ein außergewöhnlich langer Haarzopf an, doch Sune Lindqvist erkennt einen kurzen Haarknoten und Meißelspuren, die auf eine Verbindung zwischen dem langen Gebilde und dem Rücken der Frauenfigur hindeuten. Wie im Fall des unmittelbar neben Stein III angetroffenen Fragmentes IV, dürfte auch hier ein Flügel zur Darstellung gekommen sein¹²³. Die Walkürenvariante von Däggäng lässt auf ein Mischwesen oder eine Metamorphose schließen und könnte als Hinweis darauf gewertet werden, dass der Vogel mehr als bloß einen Begleiter, Partner oder Diener der Walküre darstellt. Das Verhältnis zwischen beiden Wesen scheint noch intimer zu sein: Es besteht eine physische Zugehörigkeit.

Die Nähe der Walküren zu Rabe und Krähe, die in der altnordischen Literatur festzustellen ist, liegt in deren gemeinsamer Interessenssphäre – das Schlachtfeld und

¹²¹ Ebd. 2, S. 83–86, Fig. 442.

¹²² Ebd. 2, S. 88.

¹²³ Ebd. S. 87.

die dort anzutreffenden Leichname – begründet. Dass darüber hinaus eine ‘genetische’ Verbindung besteht und die Walküren auf Leichen fressende Todesdämonen in Rabengestalt zurückzuführen sind, ist zwar erwogen worden¹²⁴, gilt jedoch heute als zweifelhaft¹²⁵. Zu nennen wären insbesondere die Walküre im Krähenhemd (*krákubammr*) im ersten Kapitel der *‘Völsunga saga’*¹²⁶, der Dialog zwischen einer Walküre und einem Raben im *‘Haraldskvæði’* (*‘Hrafnsmál’*)¹²⁷ und eine Reihe von Raben-Kenningar¹²⁸ wie beispielsweise *Hildar haukr* (‘Habicht der Hild’ = Rabe), die mit Hilfe einer Vogelbezeichnung und eines Walkürennamens gebildet werden. Außerdem die Bezeichnung eines Raben als *wonn walseasega* (‘dunkler Auswähler der Gefallenen’) in der altenglischen *‘Exodus’*¹²⁹. Karl Haucks Einschätzung, die auf den völkerwanderungszeitlichen Goldbrakteaten auftretenden vogelgestaltigen Helfer des göttlichen Pferdeheilers seien als krähengestaltige Walküren zu deuten, ist durchaus anfechtbar¹³⁰. Die Darstellung einer Frau mit Kleid, Umhang und einer Art Vogelmaske mit gekrümmtem Schnabel auf einem der Textilfragmente von Oseberg (Fragment 7B) könnte jedoch auf eine Walküre im Krähenhemd oder vergleichbare Vorstellungen hindeuten (Abb. 18)¹³¹.

¹²⁴ GUSTAV NECKEL, *Walhall. Studien über germanischen Jenseitsglauben*, Dortmund 1913, S. 78 f.

¹²⁵ KLAUS VON SEE u. a., *Kommentar zu den Liedern der Edda 4: Heldenlieder. Helgakviða Hundingsbana I, Helgakviða Hjörvarðssonar, Helgakviða Hundingsbana II*, Heidelberg 2004, S. 299 f.

¹²⁶ Kaaren Grimstad übersetzt jedoch *hunn [...] bra a sig kraku ham* mit ‚she assumed the shape of a crow‘ (*Völsunga saga. The Saga of the Volsungs. The Icelandic Text according to MS Nks 1824 b, 4^o. With an English Translation, Introduction and Notes by KAAREN GRIMSTAD* [Bibliotheca Germanica, Series Nova 3] Saarbrücken 2000, S. 78 f.). Zu vergleichbaren Vogelhemden in der altnordischen Literatur: KLAUS VON SEE u. a., *Kommentar zu den Liedern der Edda 2: Götterlieder. Skírnismál, Hábarðslióð, Hymiskviða, Lokasenna, Prymskviða*, Heidelberg 1997, S. 532–534. Zu vergleichbaren Vogelhemden bzw. Vogelhüllen oder Metamorphosen in der germanischen Bildüberlieferung: OEHL (wie Anm. 97) S. 553 f.

¹²⁷ Strophe 1 ff., FINNUR JÓNSSON (wie Anm. 21) A 1 S. 24 ff., B 1 22 ff.

¹²⁸ RUDOLF MEISSNER, *Die Kenningar der Skalden* (Rheinische Beiträge und Hilfsbücher zur germanischen Philologie und Volkskunde 1) Bonn – Leipzig 1921, S. 121. S. auch: HERTHA MARQUARDT, *Die altenglischen Kenningar. Ein Beitrag zur Stilkunde altgermanischer Dichtung* (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse 14:3) Halle a. S. 1938, S. 190.

¹²⁹ VON SEE u. a. (wie Anm. 125) S. 299.

¹³⁰ KARL HAUCK, *Die Arztfunktion des seegermanischen Götterkönigs, erhellt mit der Rolle der Vögel auf den goldenen Amulettbildern. Zur Ikonologie der Goldbrakteaten 15*, in: KURT-ULRICH JÄSCHKE – REINHARD WENSKUS (Hgg.), *Festschrift für Helmut Beumann zum 65. Geburtstag*, Sigmaringen 1977, S. 98–116, S. 114 f.; KARL HAUCK, *Wielands Hort. Die sozialgeschichtliche Stellung des Schmiedes in frühen Bildprogrammen nach und vor dem Religionswechsel*, in: *Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, Antikvarisk Arkiv 64*, Stockholm 1977, S. 12 f. Auch Haucks Deutung vogelförmiger Fibeln und Beschläge als schwanengestaltige Walküren vermag ich nicht recht zu folgen (HAUCK [ebd.] S. 12 f., 15, 20, Abb. 9, 11).

¹³¹ ARNE EMIL CHRISTENSEN – MARGARETA NOCKERT, *Osebergfunnet 4. Tekstilene*, Oslo 2006, S. 52. Eine vereinfachte Form dieser Darstellung ist anscheinend auf einem der gewebten Bilderstreifen von Överhogdal zu sehen (Streifen Ia). Tatsächlich hat bereits Karl Hauck diese eigenartige Figur als Walküre angesprochen (HAUCK, *Wielands Hort* [wie Anm. 130] S. 13, 15, 18–20, Abb. 6). Unverhofft wird Haucks Sichtweise nun durch den Vergleich mit Oseberg vertretbar. Ausführlich zu Överhogdal mit großen Farbabbildungen: RUTH HORNEIJ, *Bonaderna från Överhogdal*, Östersund 1991.

Weitere weibliche Gestalten mit einer Art Federgewand sind u. a. auf Goldblechfigürchen (‘guldgubber’) vermutet worden¹³². Erwähnenswert sind ferner die auffälligen Berührungspunkte mit wegraffenden und Leichen fressenden Todesdämonen der Antike – Keren, Harpyien und Erinyen¹³³. Sie sind bisweilen mit Flügeln und Vogelkrallen ausgestattet, tragen die Verstorbenen in das Totenreich und werden in altenglischen Glossaren mit dem Wort *walcyrige*, das dem altnordischen *valkyria* entspricht, bezeichnet (Abb. 19)¹³⁴. Jüngst hat Matthias Egeler den Bogen noch weiter gespannt und verblüffende Parallelen zwischen den Walküren, mediterranen, keltischen und vorderasiatischen Todesdämoninnen mit Aasvogel-Affinität aufgezeigt¹³⁵. Ob antike Vorstellungen dieser Art auf die Walkürenvariante von Däggäng eingewirkt haben könnten, bleibt offen. Auch mag es angesichts dieser Anhaltspunkte verführerisch sein, die in den Schlachtfeld- bzw. Opferszenen von St. Hammars I¹³⁶ und Tängelgård I¹³⁷ auftretenden Vögel als blutrünstige Todesdämonen, als Leichen fressende Walküren in Rabengestalt zu interpretieren¹³⁸. Unmittelbare Hinweise darauf sind jedoch nicht erkennbar. Möglicherweise kann die Walhall-Komposition von Ardre VIII und Tjängvide I (Abb. 2) als Indiz gewertet werden. Dort befindet sich neben dem

¹³² WILHELM HEIZMANN, Freyja, in: ULRICH MÜLLER – WERNER WUNDERLICH (Hgg.), Verführer, Schurken, Magier. Mittelalter Mythen 3, St. Gallen 2001, S. 283, Abb. 5–6.

¹³³ Auf diese hat bereits Jacob Grimm hingewiesen (JACOB GRIMM, Deutsche Mythologie 1–3. Um eine Einleitung vermehrter Nachdruck der 4. Auflage, besorgt von ELARD H. MEYER, Berlin 1875–1878, Graz 41968, 1, S. 354).

¹³⁴ VON SEE u. a. (wie Anm. 125) S. 300 f.; zu den Harpyien (mit Abbildungen): WILHELM HEINRICH ROSCHER, Art. ‘Harpyia’, in: Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie 1, Abt. 2. Euxistratos bis Hysiris. Vorläufige Nachträge zu Band 1, 1886–1890, Sp. 1842–1847. Weitere Abbildungen in: MATTHIAS EGELER, Keltisch-mediterrane Perspektiven auf die altnordischen Walkürenvorstellungen, in: WILHELM HEIZMANN u. a. (Hgg.), *Analecta Septentrionalia*. Festschrift für Kurt Schier (Ergänzungsbände zum RGA 65) Berlin – New York 2009, S. 393–466 (insbesondere Fig. 8–10).

¹³⁵ EGELER (wie Anm. 134); MATTHIAS EGELER, Textual Perspectives on Prehistoric Contacts: Some Considerations on Female Death Demons, Heroic Ideologies and the Notion of Elite Travel in European Prehistory, in: *The Journal of Indo-European Studies* 37, 2009, S. 322–341; MATTHIAS EGELER, Walküren, Bodbs, Sirenen. Gedanken zur religionsgeschichtlichen Anbindung Nordwesteuropas an den mediterranen Raum (Ergänzungsbände zum RGA 71) Berlin – New York 2011.

¹³⁶ LINDQVIST (wie Anm. 7) 1, Fig. 81, 2, S. 86 f. Zum Menschenopfer von St. Hammars I und seinen Parallelen: SIGMUND OEHL, Neue Erkenntnisse über die schlecht bewahrten Darstellungen auf dem gotländischen Bildstein Hangvar kyrka II, in: *Neue Ausgrabungen und Forschungen in Niedersachsen* 27, 2008, S. 169–176. Karl Hauck meinte den Vogel über dem Altar von St. Hammars I als Odin in Adlergestalt identifizieren zu können, der das Menschenopfer in Empfang nimmt (z. B. HAUCK [wie Anm. 38] S. 306 ff.).

¹³⁷ LINDQVIST (wie Anm. 7) 1, Fig. 86, 2, S. 92 f., Fig. 450. Eine vergleichbare Darstellung ist beispielsweise auf einem Kreuzstein von Kirk Michael auf der Isle of Man zu sehen (PHILIP MOORE CALLOW KERMODE, *Manx Crosses*. With an Introduction by DAVID M. WILSON, London 21994, Pl. LI, 101A).

¹³⁸ Die Runeninschrift auf dem Stein von Eggja in Norwegen könnte darauf hinweisen, dass Odin in Fisch- oder Vogelgestalt die gefallenen Krieger abholt und in das Totenreich bringt. Die Lesung ist allerdings außerordentlich unsicher (zusammenfassend mit weiterführender Literatur: GERD HØST, Art. ‘Eggja’, in: RGA 23, 1986, S. 460–466; KLAUS DÜWEL, *Runenkunde*, Weimar 42008, S. 40–42).

ankommenden Reiter, zwei gefallenen Kriegern und einem schwebenden Speer ein Greif- oder Rabenvogel, der auf Odins Halle zufliegt¹³⁹. Geleitet er die Toten, die mit dem Speer¹⁴⁰ Odin geweiht sind, nach Walhall¹⁴¹? Schließlich ist auf den enigmatischen Frau-Pferd-Vogel-Hybrid auf der rechten Seite (Florentiner Platte) des northumbrischen Runenkästchens von Auzon (‘Franks Casket’) hinzuweisen (Abb. 20)¹⁴². Die geflügelte Kreatur sitzt mit einem Pflanzenstängel in der Hand auf einem (Grab-)Hügel und scheint von einem bewaffneten Krieger aufgesucht zu werden. Alfred Becker deutet die Darstellung als Leichendämonin und Bestimmerin des Heeresschicksals (*walcyrige*), Karl Hauck sieht in ihr eine Walküre in Fluggewandung¹⁴³. Auffallend ist zumindest, dass die Figur drei Formen des gotländischen Seelengeleiters – Pferd, Vogel und Frau – in sich vereint und einen Krieger empfängt¹⁴⁴. Darüber hinaus befindet sich neben dieser Empfangsszene ein Pferd, zwischen dessen Extremitäten zwei Dreipass-Symbole platziert sind. Dieses Symbol (‘valknuter’ oder *Hrungnis hjarta*) kehrt auf den gotländischen Bildsteinen zwischen den Beinen des Totenpferdes wieder¹⁴⁵. Am Haupt des northumbrischen (Toten)Pferdes ist ein Kelch zu sehen, der als Willkommenstrunk gedeutet werden könnte. Unterhalb des Pferdes fliegt ein Vogel.

¹³⁹ Auf beiden Steinen ist der Vogel nur unvollständig erhalten und schlecht zu erkennen (LINDQVIST [wie Anm. 7] 2, S. 16 f., 23). Karl Hauck liefert eine Rekonstruktion: HAUCK (wie Anm. 38) Taf. XVIII:38.

¹⁴⁰ Ein Speer schwebt auch über den Schiffen von St. Hammars I und Stenkyrka kyrka 46 (LINDQVIST [wie Anm. 7] 1, Abb. 81, 2, S. 86; SUNE LINDQVIST, Bildstensfynd vid kyrkorestaureringar, in: Gotländskt Arkiv. Meddelanden från Föreningen Gotlands Fornvänner 28, 1956, Bild 1). Er kennzeichnet die Besatzung als dem Kriegsgott und somit dem Tod geweiht: PETER PIEPER, „Fluchweihe“ oder „Weihefluch“: Imitative Kampfesmagie bei den Germanen nach dem Zeugnis von Runeninschriften, in: Studien zur Sachsenforschung 13, 1999, S. 309, Abb. 2. Peter Pieper liefert auch eine Zusammenstellung der literarischen Belege. Zu Odin und dem Todesspeer ausführlich: KUHN (wie Anm. 72). Zur Odinsweihe mit dem Speer s. unten Abschnitt IV.

¹⁴¹ HANS DRESCHER – KARL HAUCK (wie Anm. 102) S. 281 ff.; HAUCK (wie Anm. 38) S. 301 f. Hauck sieht in dem Vogel Odin.

¹⁴² ALFRED BECKER, Franks Casket. Zu den Bildern und Inschriften des Runenkästchens von Auzon (Sprache und Literatur Regensburger Arbeiten zur Anglistik und Amerikanistik 5) Regensburg 1973, Abb. 4; SCHWAB (wie Anm. 91) Taf. 2.

¹⁴³ BECKER (wie Anm. 142) S. 48–54; HAUCK (wie Anm. 130) S. 12 f., 15 f.

¹⁴⁴ SIGMUND OEHL, Kindsmord und Buße der kymrischen Flügelstute und die missglückte Pilgerfahrt einer rätsselfreudigen northumbrischen Taube: Ute Schwabs Deutung des *Franks Casket*. Rezension zu: UTE SCHWAB, Franks Casket. Fünf Studien zum Runenkästchen von Auzon (Studia Septentrionalia Mediaevalia 15) Wien 2008. In: IASLonline. URL: http://www.iaslonline.de/index.php?vorgang_id=2950 (18 f.).

¹⁴⁵ LINDQVIST (wie Anm. 7) 1, Fig. 85 f., 103, 110. Der Dreipass erscheint auf den Bildsteinen häufig und begleitet beispielsweise auch das Totenschiff (LINDQVIST [wie Anm. 7] 1, Fig. 79) und das Menschenopfer von St. Hammars I in Lärbro (LINDQVIST [wie Anm. 7] 1, Fig. 81). Auf Lillbjärs III in Stenkyrka besteht der Dreipass aus drei Trinkhörnern und beweist somit die enge Verknüpfung des Symbols mit dem Motiv des Jenseitempfangs (LINDQVIST [wie Anm. 7] 1, Fig. 112).

Mit Rabenvögeln haben wir es auf den oben besprochenen Bildsteinen freilich nicht zu tun. Es dürfte sich um einen Schreitvogel (Storch) bzw. Kranich¹⁴⁶ oder einen Schwan bzw. eine Gans handeln. Einen literarischen Hinweis darauf, dass Walküren bisweilen in Gestalt von Schwänen auftreten können, liefert die *‘Völundarkviða’*¹⁴⁷. Dort heißt es von den geheimnisvollen Frauen, denen Wieland und seine Brüder begegnen: *Ein nam þeira Egil at veria, / fǫgr mæf fira, faðmi líosom; / ǫnnor var Swanhvít, svanfiáðrar dró; / enn in þriðia, þeira systir, / varði hvítan háls Völundar*¹⁴⁸. In der vorangehenden und der folgenden Strophe werden jene Frauen als Fremdwesen (*alvitr*) bezeichnet, die Macht haben, Schicksale zu bestimmen (*orlog drygja*)¹⁴⁹. Der Kompilator des *‘Codex regius’* bezeichnet diese Wesen als Walküren: *Snemma of morgin fundo þeir* [Wieland und

¹⁴⁶ Der Kranich spielt in der altnordischen Überlieferung eine vergleichsweise geringe Rolle und tritt meist – insbesondere in Bearbeitungen kontinentaler Stoffe – als exklusive Jagdbeute auf (etwa im *‘Strandar strengleikr’*, um nur ein Beispiel zu nennen: ROBERT COOK – MATTIAS TVEITANE, *Strengleikar. An Old Norse Translation of Twenty-one Old French Lais. Edited from the Manuscript Uppsala De la Gardie 4–7 – AM 666 b, 4º* [Norsk Historisk Kjeldekrift-Institutt, *Norrøne Tekster nr. 3*] Oslo 1979, S. 202). Relativ häufig wird *trani* bzw. *trana* als Epitheton verwendet (GUNTER MÜLLER, *Studien zu den theriophoren Personennamen der Germanen* [Niederdeutsche Studien 17] Köln – Wien 1970, S. 108, 186, 238 f.). Nur gelegentlich wird der Kranich mit dem Komplex *‘Kampf und Tod’* verknüpft. So erscheint in den *‘Pulur’*, die in den Handschriften der *‘Snorra-Edda’* überliefert sind, *Trani* als Schwertname (FINNUR JÓNSSON [wie Anm. 21] S. 663). Ferner tritt der Kranich in Rabenkenningar wie *bjaldrs trani* (*‘Kranich des Kampfgetümmels’*) und *blóðtrani* (*‘Blutkranich’*) in Erscheinung (MEISSNER [wie Anm. 128] S. 121). In Strophe 17 der *‘Hamðismál’* wird offenbar der am Galgen Gehängte als *‘Aufreizung/Anreizung/Reiz des Kranichs’* umschrieben. Die Bedeutung des zugehörigen Verbs *trýta* ist unklar: [...] *trýtti æ tregno hvot* [...] (KUHN – NECKEL [wie Anm. 31] S. 271). Die Kenning ist ganz enigmatisch. Sie könnte jedoch mit der Verwendung von *trani* in skaldischen Rabenkenningar zusammenhängen und somit auf den aassfressenden Raben abzielen, der von den Leichnamen auf Hinrichtungsplätzen angelockt wird (HUGO GERING, *Kommentar zu den Liedern der Edda. Nach dem Tode des Verfassers hg. von B. STJMONS. Zweite Hälfte: Heldenlieder, Halle a. S. 1931, S. 437 f.*). Von Frauen, die sich – dem Motiv der Schwanenjungfrau entsprechend – mit Hilfe einer Vogelhülle (*hamr*) in einen Kranich verwandeln und eine Liebesbeziehung mit einem Menschen eingehen, ist in der nachmittelalterlichen *‘Úlfhams saga’* ausführlich die Rede (*Ajalheijur Gujmundsdóttir* [Hg.], *Úlfhams Saga. Aðalheiður Guðmundsdóttir sá um útgáfuna og ritaði inngang. Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi* [Rit 53] Reykjavík 2001, S. 56). Dieser Komplex wird bereits in den *‘Úlfhams rímur’* (*‘Vargstökkur’*), auf denen die Saga beruht, angedeutet (ríma 4, Strophe 21–23 und ríma 5, Strophe 34 f., FINNUR JÓNSSON [Hg.], *Rímnaafn. Samling af de ældste islandske Rimer 2. Udgivet for Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur* [STUAGNL 35] Kopenhagen 1913/1922, S. 151 f., 159 ff.). Um Walküren handelt es sich bei diesen Damen aber augenscheinlich nicht. Hjalmar Falks Vermutung, der Gott Hœnir habe mit dem Kranich zu tun, ist haltlos (HJALMAR FALK, *Med hvilken ret kaldes skaldesproget kunstigt? In: Arkiv för Nordisk Filologi, Ny Följd 1, 1889, S. 245–277, S. 259*).

¹⁴⁷ KLAUS VON SEE u. a., *Kommentar zu den Liedern der Edda 3: Götterlieder. Völundarkviða, Alvismál, Baldrs draumar, Rígsþula, Hyndlolióð, Grottasǫngr*, Heidelberg 2000, S. 122 f.

¹⁴⁸ Strophe 2, KUHN – NECKEL (wie Anm. 31) S. 117; Übersetzung (KRAUSE [wie Anm. 31] S. 234): *‘Eine von ihnen umarmte Egill, / die schöne Maid der Menschen, an der weißen Brust. / Die zweite war Swanhvít [Schwanenweiße], sie trug Schwanenfedern; / und die Dritte, ihre Schwester, / umschlang Wölunds weißen Hals.’*

¹⁴⁹ Strophe 1 und 3, KUHN – NECKEL (wie Anm. 31) S. 117; Übersetzung: KRAUSE (wie Anm. 31) S. 234 f.

seine beiden Brüder] *á vatǫströndo konor þriár, oc spunno lín. Þar vóro hiá þeim álptarþamir þeira. Þat vóro valkyrior. [...] Þeir hefðo þær heim til scála með sér. [...] Þau bioggo siau vetr. Þá flugo þær at vitia víga oc qvómo eigi apt*¹⁵⁰. Dass die geheimnisvollen Schwestern und ihre Vogelhemden bereits auf dem Bildstein von Alskog kyrka oberhalb der Walhallszene dargestellt sind, habe ich an anderer Stelle zu zeigen versucht¹⁵¹. Ähnliche Walkürevorstellungen, die mit dem Motiv der Schwanenmädchen und der gestörten Mahrtenehe zusammenhängen, sind in ‘Helreið Brynhildar’ anzutreffen. Dort spielt die Walküre Brynhild auf den Raub ihrer Vogelhülle an: *Lét hami vára bugfullr konungr, / átta systra, undir eic borit; [...]*¹⁵². Der insbesondere für Sigurds und Gudruns Tochter belegte Name Swanhild (‘Kampf-Schwan’) dürfte ein Walkürenname sein, der auf eine in Schwanengestalt auf dem Schlachtfeld agierende Walküre hinweist¹⁵³. Hier sind die um 1400 entstandenen ‘Gríplur’ und die darauf basierende ‘Hrómundar saga Grípssonar’ aus dem 17. Jahrhundert zu nennen, die letztlich auf eine nicht bewahrte *‘Hrómundar saga’ zurückzuführen sind. In der ‘Hrómundar saga Grípssonar’ heißt es von der Frau des Helden Helgi, die in ‘Helgakviða Hundingsbana ǫnnor’ als Walküre¹⁵⁴ bezeichnet wird: *Ein fjölkyngiskona var þar komin í álftar þam. Hún gólaði með svá miklum galdralátum, at engi gáði at verja sík. Óláfs manna. Flaug hún yfir þá Grípssyni ok söng hátt. Hún hét Lára [Kára]*¹⁵⁵. Schließlich aber tötet Helgi seine schwanengestaltige Walküre versehentlich im Kampf: *Frilla hans hét Lára [Kára], sú sem þar var í álftarlíki. Helgi reiddi svá hátt sverð sitt upp yfir sík, at þat tók sundr fótlegg álftarinnar, ok renndi sverðit ofan í völlin upp at hjöltum, ok mælti: Nú er mín heill farin, ok illa tókst til, er ek missta þín*¹⁵⁶. Die Verbindung von

¹⁵⁰ Prosaerleitung, KUHN – NECKEL (wie Anm. 31) S. 116; Übersetzung (KRAUSE [wie Anm. 31] S. 233 f.): ‚Früh am Morgen entdeckten sie am Seeufer drei Frauen, und die spannen Linnen. Bei ihnen lagen ihre Schwanenhüllen. Das waren Walküren. [...] Die Brüder nahmen sie mit in ihr Haus. [...] Sie wohnten sieben Winter zusammen. Dann entflogen die Frauen um Kämpfe aufzusuchen, und sie kamen nicht zurück.‘

¹⁵¹ OEHL (wie Anm. 97) S. 549 f., Abb. 8, 10.

¹⁵² Strophe 6, KUHN – NECKEL (wie Anm. 31) S. 220; Übersetzung (KRAUSE [wie Anm. 31] S. 384): ‚Der mutvolle König nahm unsre Hüllen, / von acht Schwestern, unter die Eiche getragen. [...]‘

¹⁵³ KLAUS VON SEE u. a., Kommentar zu den Liedern der Edda 6: Heldenlieder. Brot af Sigurðarkviðu, Guðrúnarkviða I, Sigurðarkviða in skamma, Helreið Brynhildar, Dráp Niflunga, Guðrúnarkviða II, Guðrúnarkviða III, Oddrúnargrátr, Strophenbruchstücke aus der Völsunga saga, Heidelberg 2009, S. 445 f.

¹⁵⁴ Prosaabschluss, KUHN – NECKEL (wie Anm. 31) S. 161; Übersetzung: KRAUSE (wie Anm. 31) S. 296. Dort ist auch von einem eigenständigen Lied über Kára die Rede (*Károljóð*), das bedauerlicherweise nicht überliefert wurde.

¹⁵⁵ Kapitel 6, GUÐNI JÓNSSON (Hg.), Fornaldar Sögur Norðurlanda 2, Reykjavík 1950, S. 416; Übersetzung (NORA KERSHAW, Stories and Ballads of the far Past. Translated from the Norse [Icelandic and Faroese] with Introductions and Notes, Cambridge 1921, S. 72): ‚A witch had come among them in the likeness of a swan. She sang and worked such powerful spells that none of Olaf’s men took heed to defend themselves. Then she flew over the sons of Greip, singing loudly. Her name was Kara.‘

¹⁵⁶ Kapitel 7, Guðni Jónsson (wie Anm. 155) S. 417; Übersetzung (KERSHAW [wie Anm. 155] S. 73): ‚His mistress’ name was Kara – she who was present in the form of a swan. Helgi brandished his sword so high over his head that it chopped off the swan’s leg. He drove the sword down into the ground as far as the hilt, and said: My luck has fled now; and it was bad business when I missed you.‘

Schwanenmädchen- und Walkürenmotiv steht im Verdacht, eine relativ junge Erscheinung zu sein¹⁵⁷. Das Auftreten der Vogelhemden in der Wielandszene auf dem Kistenstein von Alskog kyrka scheint den Komplex jedoch bis in die Zeit zwischen 800 und 1000 zu rücken¹⁵⁸. Allerdings ist der Vogel auf dem neuen Bildstein von Fröjel mit seinen langen Beinen nur schwer als Schwan anzusprechen. Dennoch stellt sich die Frage, ob die in der vorliegenden Untersuchung vorgestellten Bilddarstellungen vor diesem Hintergrund eingeordnet und als frühe Zeugnisse der Affinität zwischen Schwan und Walküre gewertet werden dürfen. Die langhalsigen Vögel, die den Toten führen oder die Walküre begleiten, wären somit als Walküren in Schwanengestalt zu verstehen. Die Variante von Däggäng mag die Metamorphose oder einen archaischen, harpyienähnlichen Mischwesentyp der Walküre repräsentieren. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang noch der Neufund von Stenbro in Silte¹⁵⁹. Hier schreitet dicht hinter der Walküre mit dem Willkommenstrunk anstatt eines Vogels eine weitere Frauenfigur einher (Abb. 21). Handelt es sich womöglich um die gleiche Walküre, die auf den Steinen von Barshaldershed und Sockburn in Vogelgestalt auftritt¹⁶⁰?

Auch wenn unklar bleibt, wie die ornithomorphen *Psychopompoi* auf den gotländischen Bildsteinen des achten bis elften Jahrhunderts zu erklären sind – als frühe Zeugnisse der Walküre in Vogelgestalt oder als ihr literarisch nicht überlieferter Helfer – fällt vor dem Hintergrund ihres Auftretens eines ins Auge: Neben dem Totenschiff gehören langhalsige Wasservögel zu den häufigsten Motiven auf den gotländischen Bildsteinen des sechsten und siebten Jahrhunderts (Gruppe B). Die Steine von Stora Ringome¹⁶¹ in Alva, Stenstu¹⁶² in Hablingbo und Rikvide (Abb. 22)¹⁶³ in När bilden zwei antithetisch angeordnete Vögel und ein Schiff ab. Die Bildsteine Smiss I¹⁶⁴ in Garda und Broa IV¹⁶⁵ in Halla zeigen nur einen Vogel und ein Schiff. Auf dem Stein von Bringes (Abb. 23)¹⁶⁶ in Norrlanda ist ein Vogel mit zwei X-Zeichen, auf dem

¹⁵⁷ VON SEE u. a. (wie Anm. 125) S. 299. An dieser Stelle möchte ich auf die noch unveröffentlichte Dissertation von Ute Zimmermann hinweisen, in der auch das Verhältnis zwischen Walküren und Schwanenmädchen diskutiert wird (UTE ZIMMERMANN, Kampf, Tod und die Erweckung der Helden – Zu den Walküren-Vorstellungen in der mittelalterlichen skandinavischen Literatur. Dissertation, Kiel 2006). Frau Zimmermann stellt fest, dass die Vogelmerkmale der Walküren in der altnordischen Literatur recht vage sind. Vogelmerkmale seien für Walküren nicht charakteristisch und auch bei anderen mythischen Frauenfiguren festzustellen. Die Bildüberlieferung wird in der Studie jedoch nicht ausgewertet.

¹⁵⁸ OEHL (wie Anm. 97) S. 549 f.

¹⁵⁹ LAMM – NYLÉN (wie Anm. 12) Bildsteinverzeichnis Nr. 463; NORDERÄNG – WIDERSTRÖM (wie Anm. 14) S. 85, Fig. 85.

¹⁶⁰ In der Willkommensszene von Bote in Garda folgt der Walküre mit dem Horn jedoch ein männlicher Kollege bzw. Diener (LINDQVIST [wie Anm. 7] 1, Fig. 141, 144, 2, S. 47, Fig. 353).

¹⁶¹ LINDQVIST (wie Anm. 7) 2, S. 18, Fig. 310.

¹⁶² LINDQVIST (wie Anm. 7) 2, S. 57, Fig. 55 f.

¹⁶³ LINDQVIST (wie Anm. 7) 1, Fig. 35, 2, S. 104, Fig. 466.

¹⁶⁴ LINDQVIST (wie Anm. 7) 2, S. 47, Fig. 354.

¹⁶⁵ LINDQVIST (wie Anm. 7) 1, Fig. 59 f., 2, S. 62 f., Fig. 388 f.

¹⁶⁶ LINDQVIST (wie Anm. 7) 2, S. 105, Fig. 467, 468, 479.

Fragment Broa XVII¹⁶⁷ sowie dem Stein von Grobin¹⁶⁸ in Kurland jeweils ein weiteres Vogelpaar dargestellt. Karl Hauck hatte den Mut, diese Vögel allein auf Grundlage der Darstellung von Sanda kyrka I als schwanengestaltige Walküren anzusprechen¹⁶⁹. Diese Sichtweise scheint mir vor dem Hintergrund der hier gewonnenen Erkenntnisse durchaus erwägbare zu werden. Entscheidend ist meines Erachtens die Beobachtung, dass die Wasservögel der Gruppe B auf Darstellungen von Tauben auf christlichen Steindenkmälern zurückgeführt werden können. Bereits Sune Lindqvist war der Zusammenhang zwischen den frühen christlichen Grabsteinen des Rheinlandes (Abb. 24, 27) und den ab etwa 500 auf Gotland auftretenden Kistensteinen aufgefallen¹⁷⁰. Die äußere Form der Kistensteine geht offenbar auf die der merowingerzeitlichen Grabsteine zurück, die ihrerseits auf römischen Aedicula-Steinen mit Säulen, Giebeln und Akroterien beruht. Doch auch das Vogelpaarmotiv, die Stufenbandverzierung und das X-Monogramm sind insbesondere auf den frühchristlichen Grabsteinen Triers vorzufinden und kehren auf den gotländischen Bildsteinen der Gruppe B wieder¹⁷¹. Auf den rheinländischen Grabsteinen wurde die Taube als Motiv gewählt, da sie in der christlichen Eschatologie als Repräsentant und Führer der Seele im Jenseits gilt (siehe Abschnitt III, 1). Die gotländischen Künstler haben das Bildmotiv des ornithomorphen *Psychopompos* aufgegriffen, die Vogelart aber der einheimischen Vorstellungswelt angeglichen und die Taube zu einem Wasservogel abgewandelt¹⁷². Dieser stellt offenbar eine Walküre bzw. einen Diener der Walküre dar oder ist vielleicht als eine Art Vorstufe zu späteren Walkürevorstellungen aufzufassen. Interessanterweise kehrt das Wasservogelpaar auf dem frühwikingerzeitlichen Runenstein von Sparlösa¹⁷³ in Västergötland (Vg 119) gemeinsam mit drei weiteren einschlägigen Motiven der gotländischen

¹⁶⁷ LINDQVIST (wie Anm. 7) 2, S. 67, Fig. 400.

¹⁶⁸ VALERIJ PETROVICH PETRENKO, A picture stone from Grobin (Latvia), in: Fornvännen 86, 1991, S. 1–9; ERIK NYLÉN, Ships or ducks? Comment on the picture-stone found at Grobin, Latvia, in: Fornvännen 86, 1991, S. 9–10; LAMM – NYLÉN (wie Anm. 12) S. 210 f.

¹⁶⁹ DRESCHER – HAUCK (wie Anm. 102) S. 259 f.

¹⁷⁰ LINDQVIST (wie Anm. 7) 1, S. 40, Fig. 216 f.

¹⁷¹ KURT BÖHNER, Die fränkischen Altertümer des Trierer Landes. Teil 1: Textband, Teil 2: Katalog, Tafeln und 3 Karten (Germanische Denkmäler der Völkerwanderungszeit, Serie B: Die fränkischen Altertümer des Rheinlandes 1) Berlin 1958, Taf. 69–75; KURT BÖHNER, Beziehungen zwischen dem Norden und dem Kontinent zur Merowingerzeit, in: Römisch-Germanisches Zentralmuseum Mainz (Hg.), Sveagold und Wikingerschmuck. Ausstellung von Statens historiska Museum Stockholm vom 12. Juli bis 15. Oktober 1968 im Römisch-Germanischen Zentralmuseum Mainz (Ausstellungskataloge 3) Mainz 1968, S. 187–190, Abb. 92 f.; KURT BÖHNER, Germanische Schwerter des 5./6. Jahrhunderts, in: Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz 34, 1987, Teil 2, Mainz 1989, S. 458–460, Abb. 19; SEBASTIAN RISTOW, Frühes Christentum im Rheinland. Die Zeugnisse der archäologischen und historischen Quellen an Rhein, Maas und Mosel, in: Jahrbuch des Rheinischen Vereins für Denkmalpflege und Landschaftsschutz 2006, Taf. 40, 57:a–b, 75:a–b.

¹⁷² Dahingehend äußert sich auch Kurt Böhner. Auf die Ikonografie der Gruppe C/D nimmt Böhner jedoch nicht Bezug (BÖHNER, Germanische Schwerter [wie Anm. 171] S. 460).

¹⁷³ HUGO JUNGNER – ELISABETH SVÄRDSTRÖM, Västergötlands Runinskrifter. Sveriges Runinskrifter 5, Stockholm 1940/1970, S. 195–229, Pl. 90–105.

Jenseitsreise wieder (Abb. 27)¹⁷⁴: dem gefallenem Krieger zu Pferd, dem Totenschiff und dem Gebäude (Walhall).

Es sei daran erinnert, dass der römisch-germanische Kriegsgott (und Gott der Thingversammlung) *Mars Thingsus* (**Tīwaz*) auf Weihsteinen und anderen Denkmälern des zweiten bis dritten Jahrhunderts nach Christus in Begleitung eines langhalsigen Wasservogels in Erscheinung tritt, der als Gans oder Schwan angesprochen wird (Abb. 25)¹⁷⁵. Für die Verbindung des Gottes mit diesem Vogel konnte bislang keine befriedigende Erklärung geliefert werden. In den literarischen Quellen sind keinerlei Anhaltspunkte für ein etwaiges Wasservogel-Attribut des *Tīwaz-Tjǫr* zu finden. Möglicherweise liegt die Verbindung zwischen Kriegsgott und Gans bzw. Schwan in der Rolle des Vogels als jenseitiger Führer der gefallenem Krieger begründet? Sollte sich hier der frühgermanische Ursprung der nordischen Walküren fassen lassen, die erst später von *Tīwaz-Tjǫr* in den Machtbereich seines Herrschaftsnachfolgers *Wodan-Óðinn* übergegangen sind? Trotz der zeitlichen Lücke zwischen den kaiserzeitlichen Zeugnissen des römisch-germanischen Soldatengottes und den gotländischen Bildsteinen der Gruppe B erscheint mir diese Erklärung durchaus vorstellbar¹⁷⁶.

IV INTERPRETATION DER DREIERGRUPPE

Zum Abschluss sollen die bisherigen Deutungen der Dreiergruppe, die auf den Bildsteinen von Fröjel, Sanda kyrka I und Alskog kyrka neben dem vogelgestaltigen Seelenführer auftaucht, referiert und vor dem Hintergrund meiner Ergebnisse bewertet werden. Die jüngste Deutung stammt von Jörn Staecker, der die Darstellung von Sanda mit der Vorderseite des Runenkästchens von Auzon vergleicht und als Anbetung Christi durch die drei Magier zu interpretieren versucht¹⁷⁷. Die drei Magier seien unterhalb des Stalls von Bethlehem mit ihren Gaben abgebildet. Innerhalb des Stalls tauche einer der Magier erneut auf und überreiche einen Speer als Geschenk. Letzterer

¹⁷⁴ DRESCHER – HAUCK (wie Anm. 102) S. 284 ff.

¹⁷⁵ JOACHIM WERNER, Die beiden Zierscheiben des Thorsberger Moorfundes. Ein Beitrag zur frühgermanischen Kunst- und Religionsgeschichte (Römisch-Germanische Forschungen 16) Berlin 1941, S. 35–43, Taf. 3, 16–19; KARL HAUCK, Die Veränderung der Missionsgeschichte durch die Entdeckung der Ikonologie der germanischen Bilddenkmäler, erhellt am Beispiel der Propagierung der Kampfhilfen des Mars-Wodan in Altuppsala im 7. Jahrhundert. Zur Ikonologie der Goldbrakteaten 20, in: Westfalen. Hefte für Geschichte, Kunst und Volkskunde 57, 1980, S. 227–307, S. 231 ff., Fig. 1–2, 4, Taf. 2–6. Auch Kurt Böhner hat angemerkt, dass die Wasservögel auf den gotländischen Bildsteinen der Gruppe B mit der Gans des *Mars Thingsus* in Verbindung stehen könnten (BÖHNER, Beziehungen [wie Anm. 171] S. 190).

¹⁷⁶ Ob die auf drei nordenglischen Weihsteinen gemeinsam mit *Mars Thingsus* verehrten und vereinzelt abgebildeten Göttinnen, die *Alaisiagae*, mit der Entstehung der Walküren-Vorstellung zu tun haben, wie Alexander Haggerty Krappe vermutet, sei jedoch dahingestellt (ALEXANDER HAGGERTY KRAPPE, The Valkyries, in: The Modern Language Review. A quarterly Journal edited for the Modern Humanities Research Association 21, 1926, S. 55–63, S. 56 f., 72 f.).

¹⁷⁷ STAECKER (wie Anm. 104) S. 44–60.

sei auf eine missverstandene Vorlage zurückzuführen. Staecker räumt selbst ein, dass diese Deutung recht unsicher ist¹⁷⁸. Keinesfalls könne sie für die entsprechende Szene auf dem Stein von Alskog kyrka zutreffen, da dort innerhalb des Gebäudes ein Leichnam liege und sich die Dreiergruppe vom Geschehen abende¹⁷⁹. Nicht zuletzt der Neufund von Fröjel, der in Staeckers Aufsatz nicht berücksichtigt wird, lässt die Magier-Deutung in zweifelhaftem Licht erscheinen. Er bezeugt nicht nur die Rolle des Vogels als Führer der Toten nach Walhall sondern auch, dass die Dreiergruppe ohne Darstellung eines Gebäudes in Erscheinung treten kann. Der Stall bzw. die Krippe und die meist thronende Gottesmutter gehören jedoch zu den wichtigsten Elementen einer Epiphanie-Darstellung¹⁸⁰. Wenn eine solche im Fall von Alskog und Fröjel ausgeschlossen werden kann, dann dürfte dies auch für den Kistenstein von Sanda gelten.

Die einschlägigen Ansätze stammen von Hugo Jungner und Josef Otto Plassmann¹⁸¹. Hugo Jungner deutet die drei Figuren auf dem Kistenstein von Sanda als Teilnehmer an einem Bestattungskult¹⁸². Das gezackte Gebilde repräsentiere einen brennenden Scheiterhaufen, das Rondell sei die Sonne. Die geschäfteten Gegenstände in den Händen der drei Männer vergleicht Jungner mit wikingerzeitlichen Amuletten. Diese bestehen aus einer Reihe von Miniaturgeräten, die an einem Eisenring befestigt sind¹⁸³. Das von Jungner angeführte Exemplar aus Torvalla in Uppland bestehe aus einem Speer, einem Hammer und einem Spaten und entspreche den Gegenständen auf dem Bildstein¹⁸⁴. Der Speer sei Odin, der Hammer Thor und der Spaten Freyr zuzuordnen. Die Gegenstände seien im Zuge der Bestattung zum Einsatz gekommen, um den Toten unter den Schutz der drei Hauptgottheiten zu stellen. Was den Hammer anbelangt, so sei Snorris Bericht über die Bestattung Balders aufschlussreich, da der Scheiterhaufen dort mit Thors Hammer geweiht werde¹⁸⁵. Der Tote sei mit dem Speer rituell verwundet und somit dem Kriegs- und Totengott geweiht worden. Mit den literarischen Zeugnissen dieser Odinsweihe hat sich später Otto Höfler eingehend auseinandergesetzt¹⁸⁶. Inzwischen kann auch die vergleichsweise frühe Runeninschrift auf der altsächsischen Silberscheibe von Liebenau angeführt werden¹⁸⁷. Sie wird als *rauzwī(b)* aufgelöst, was als ‚mit dem Rohrstengel (= Speer) geweiht‘ zu verstehen und

¹⁷⁸ Ebd. S. 54.

¹⁷⁹ Ebd. (wie Anm. 104) S. 57 f.

¹⁸⁰ HUGO KEHRER, Die Heiligen Drei Könige in Literatur und Kunst, 2. Bde. Leipzig 1908/1909.

¹⁸¹ Die beiden Interpretationsversuche wurden gelegentlich aufgegriffen und modifiziert: ARRHENIUS (wie Anm. 62) S. 152 ff.; LINDQVIST (wie Anm. 34) S. 80 f.; HAUCK u. a. (wie Anm. 62) S. 582; LAMM – NYLÉN (wie Anm. 12) S. 60.

¹⁸² JUNGNER (wie Anm. 61) S. 67–75.

¹⁸³ ARRHENIUS (wie Anm. 62) Fig. 3–5; SIGNE HORN FUGLESANG, Viking and medieval amulets in Scandinavia, in: Fornvännen 84, 1989, S. 15–25, Fig. 2.

¹⁸⁴ JUNGNER (wie Anm. 61) Fig. 18 f.

¹⁸⁵ ‚Gylfaginning‘, Kapitel 49, Edition und Übersetzung: LORENZ (wie Anm. 20) S. 549, 552.

¹⁸⁶ OTTO HÖFLER, Germanisches Sakralkönigtum 1. Der Runenstein von Rök und die germanische Individualweihe, Tübingen u. a. 1952, S. 153 ff.; s. auch KUHN (wie Anm. 72).

¹⁸⁷ KLAUS DÜWEL, Die Runeninschrift von Liebenau, in: Die Kunde, N. F. 23, 1972, S. 134–141.

auf den Träger des Schwertgurtbeschlags zu beziehen sein könnte. Aufgrund der Speerweihe, die unten im Bild von Sanda vollzogen wurde, lande der kremierte Krieger quasi umgehend in Walhall und bekomme oben im Bild den Speer des Götterfürsten dargereicht.

Josef Otto Plassmann interpretiert die Szene als Landnahmerritual. Der Runen-/Bildstein Sanda I sei somit als eine Art Rechtsurkunde zu verstehen, auf der die Namen der Beteiligten inschriftlich (,Rodvisl und Farbjörn und Gunbjörn‘) und der Hergang des Rituals bildlich festgehalten seien. Plassmann beruft sich insbesondere auf eine Verordnung von Harald Schönhaar über die Landnahme auf Island, nach der in einer bestimmten Reihenfolge Feuer entzündet und das zu nehmende Land umschritten werden sollen¹⁸⁸. Das erste Feuer sei zu entzünden, wenn die Sonne im Osten stehe. Dieses Feuer sei unterhalb der scheibenförmigen Sonne auf dem Kistenstein von Sanda kyrka hinter der Dreiergruppe auszumachen. Letztere umschreite das Land und trage dabei landwirtschaftliche Geräte – Spaten und Sichel – sowie einen Speer umher. Diese drei Gegenstände spielten in Rechtstexten eine wichtige Rolle bei Landnahme- und Landübertragungsbräuchen. Mit der Sichel seien während der rechtsförmlichen Übertragung von Landbesitz Kräuter oder Äste abgeschnitten und mit dem Spaten Erdschollen ausgehoben worden. Die von Plassmann angeführten Beispiele stammen aus der ‘Lex Baiuvariorum’ und der ‘Lex Alamannorum’¹⁸⁹. Auch der Speer bzw. Schaft sei als wichtiges Requisite bei Landnahmehandlungen bestens belegt. Neben der ‘Kaiserchronik’ und der ‘Landnamabók’¹⁹⁰ führt Plassmann die seit dem 14. Jahrhundert in schwedischen Rechtstexten auftauchenden Formulierungen *skapt ok umfærþ* (,Schaft und Umfahrt‘) und *skaptfærþ* (,Schaftfahrt‘) an¹⁹¹, die eine Grenzbegehung unter Mitnahme eines Schaftes bezeichnen. Die Gebäudeszene oberhalb der Dreiergruppe zeige einen alten Landbesitzer, der sein Land durch beiderseitige Handanlegung an den Schaft rechtsförmig an seinen Nachkommen übertrage. Als Zeugnis eines derartigen Rechtsbrauches führt Plassmann eine Urkunde aus dem ausgehenden 13. Jahrhundert an¹⁹². Der langhalsige Vogel sei ein tiergestaltiger Folge- bzw. Sippengeist (altnordisch *fjlgja*) der zusammen mit dem Besitz des alten Mannes auf dessen Erben übergehe.

Restlos überzeugen kann meines Erachtens keine der Deutungen. Vor dem Hintergrund der Erkenntnisse, die in der vorliegenden Untersuchung gewonnen werden konnten und in Ermangelung eines Alternativvorschlags dürfte jedoch der Interpretation von Hugo Jungner der Vorzug zu geben sein. Der nicht zuletzt durch den Neufund von Fröjel erwiesene mythologisch-eschatologische Sinngehalt der Vogelszene und ihre offenbar zwingende Verknüpfung mit der Dreiergruppe scheinen mir eine

¹⁸⁸ PLASSMANN (wie Anm. 99) S. 244, Anm. 6.

¹⁸⁹ Ebd. Anm. 31.

¹⁹⁰ Ebd. S. 245 Anm. 9 f.

¹⁹¹ Ebd. S. 245 f. Anm. 20, 24.

¹⁹² Ebd. S. 248.

Deutung als Landnahme- und Landübertragungsritual auszuschließen. Auf dem Denkmal von Fröjel wäre ein Landnahmeritual ein ganz unverständlicher Fremdkörper, da er das einzige Motiv auf dem Bildstein darstellen würde, das nicht mit dem Themenkomplex der Jenseitsreise zu tun hat. Die Darstellung einer Bestattung hingegen würde sich als Ausgangspunkt der Reise vorzüglich in den Bildkontext einfügen. Dies wird durch die Komposition von Alskog kyrka bestätigt. Dort ist die Motivkombination von Sanda kyrka I um einen Leichnam im Grab sowie einen Totenwagen erweitert. Folgenden Gedanken möchte ich unverbindlich ergänzen: Sollte es sich bei der Dreiergruppe tatsächlich um Teilnehmer an einem Bestattungskult handeln, dann wäre zu erwägen, ob die Positionierung des Scheiterhaufens im Rücken der schreitenden Männer nicht in gleicher Weise zu erklären ist wie die Aufstellung der Krieger auf den Bildsteinen Tängelgårda I und II¹⁹³. Möglicherweise ist auch auf dem Kistenstein von Sanda eine rückwärts zum Scheiterhaufen schreitende Gruppe zu erkennen, wobei der sichelähnliche Gegenstand in der Hand des hintersten Mannes eine Fackel darstellen könnte, mit der das Holz entzündet wird¹⁹⁴. Die Darstellung entspräche somit in wesentlichen Zügen dem bereits oben erwähnten Bericht des Arabers Ahmad Ibn Faḍlān: ‚Dann wurde das Holz zum Anzünden bereitgestellt. Nun ging der nächste Verwandte des Toten mit einem brennenden Holzstück zum Schiff, rückwärts, das Gesicht den Leuten zugewandt, nackt, mit der freien Hand den Hintern bedeckend, mit der anderen das unter dem Schiff vorbereitete Holz in Brand setzend‘¹⁹⁵. Ich erlaube mir eine zweite Ergänzung und mache auf eine Parallele zu der vermeintlichen Scheiterhaufendarstellung von Sanda auf einem uppländischen Runenstein aus der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts aufmerksam. Es handelt sich um den Stein von Hargskog (U 595)¹⁹⁶, der auf der Vorderseite die Darstellung einer Kirche trägt, in der eine Glocke geläutet wird. Auf einer der beiden Schmalseiten sieht man unter einer Schlange und einem Kreuz ein rundes Gebilde, in dem sich eine kleine anthropomorphe Figur – vielleicht ein Wickelkind oder ein Leichnam – befindet (Abb. 28). Die Darstellung ist als Leiche im Grabhügel oder Christus im Heiligen Grab von Jerusalem interpretiert worden¹⁹⁷. Darunter sind zwei anthropomorphe Gestalten auszumachen, die gemeinsam eine Stange auf den Schultern tragen, von deren Mitte ein Seil herabzuhängen scheint. An diesem Seil hängt ein großes rundes Gebilde. Unter dieser Kugel

¹⁹³ LINDQVIST (wie Anm. 7) 1, Fig. 86–90, 2, S. 93.

¹⁹⁴ Der sichelförmige Gegenstand ist bereits von Jan Peder Lamm und Erik Nylén als Fackel angesprochen worden (LAMM – NYLÉN [wie Anm. 12] S. 61).

¹⁹⁵ HANS-PETER HASENFRATZ, Die religiöse Welt der Germanen. Ritual, Magie, Kult, Mythos, Freiburg i. Br. 21994, S. 22.

¹⁹⁶ SVEN B. F. JANSSON – ELIAS WESSÉN, *Upplands Runinskrifter 2. Sveriges Runinskrifter 7*, Stockholm 1943/1946, S. 493–500; SIGMUND OEHL, Zur Deutung anthropomorpher und theriomorpher Bilddarstellungen auf den spätvikingerzeitlichen Runensteinen Schwedens (Wiener Studien zur Skandinavistik 16) Wien 2006, S. 113–117.

¹⁹⁷ ARON ANDERSSON, Minnesvården över Aldulv och hans mor Sigborg i Harg, in: *Iconographisk post* 4, 1980, S. 28–33, S. 29 f.

ist ganz ähnlich wie auf dem Kistenstein von Sanda eine Plattform mit drei Zacken darauf zu sehen. Letztere wurden als simplifizierte Wellen des Jordan, die beiden Kugelträger als Josua und Kaleb mit der Weintraube aufgefasst¹⁹⁸. Andererseits sind die Zacken wie im Fall von Sanda kyrka I als Flammen und das runde Gebilde darüber als Kessel angesprochen worden¹⁹⁹. All dies ist spekulativ und die genaue Bedeutung der Dreiergruppe, die stets im Motivverbund mit dem langhalsigen Vogel auftritt, muss vorerst offen bleiben. Dass Letzterer jedoch einen Seelengeleiter darstellt, dürfte nun als gesichert gelten und kann bzw. sollte bei zukünftigen Interpretationen der Dreiergruppe berücksichtigt werden.

¹⁹⁸ ANDERSSON (wie Anm. 197) S. 31.

¹⁹⁹ JANSSON – WESSÉN (wie Anm. 196) S. 497. Sune Lindqvist schlägt für das Pendant von Sanda kyrka I folgende Deutungen vor: Kessel, Sonne, Mond oder Brotleib über einem Feuer, das auf einem flachen Herdstein brennt (LINDQVIST [wie Anm. 34] S. 76). Birgit Arrhenius spricht von einer Art Feueraltar (ARRHENIUS [wie Anm. 62] S. 152 f.).

CHRISTOPH DARTMANN

Die Sakralisierung König Wambas.

Zur Debatte um frühmittelalterliche Sakralherrschaft¹

Die Frage, wie sich in adäquater Weise sakrale Begründungen frühmittelalterlicher Herrschaft erfassen lassen, wird in der kulturhistorischen Forschung derzeit intensiv debattiert. Das Interesse sowohl am Verhältnis zwischen Religion und Politik als auch an legitimierenden Diskursen wächst. Dass religiöse Motive die Strukturierung vor-moderner Gesellschaften wie auch die Distribution von Macht entscheidend mitbestimmen, steht dabei außer Frage. Kontrovers diskutiert wird hingegen die Frage nach Analysewegen und Interpretationen, mit denen politische Funktionen von Religion angemessen erfasst werden können².

In der mediävistische Forschung steht derzeit die Herrschersakralität im Zentrum der Debatte, also die den Königen und Kaisern zugeschriebene besondere reli-

¹ Gemeinsam mit den Beiträgen von Giovanni Isabella, Hagen Keller und Jenny R. Oesterle dokumentiert dieser Aufsatz die Arbeit eines Workshops zum Thema „Sakrale Dimensionen frühmittelalterlicher Machtausübung – Befunde und Deutungen“, der im Rahmen des Münsteraner Exzellenzclusters „Religion und Politik in Kulturen der Vormoderne und der Moderne“ am 20. November 2009 stattgefunden hat. Mein Dank gilt Professor Gerd Althoff als Sprecher des Forschungsverbundes, der diese Veranstaltung ermöglicht hat. Die folgenden Überlegungen profitieren in erheblichem Maße von den gemeinsamen Diskussionen des Wissenschaftlichen Netzwerks „Vormoderne monarchische Herrschaftsformen im transkulturellen Vergleich“, dessen Ergebnisse demnächst ein gemeinsam erarbeiteter Band zugänglich machen wird: WOLFRAM DREWS u. a., *Höfische Eliten – Sakralität – Erinnerung. Vormoderne monarchische Herrschaftsformen in transkultureller Perspektive*. Vgl. bereits: WOLFRAM DREWS – JENNY RAHEL OESTERLE (Hgg.), *Transkulturelle Komparatistik. Beiträge zu einer Globalgeschichte der Vormoderne* (= *Comparativ. Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung* 18,3–4) Leipzig 2008. Eine andere Fassung dieser Überlegungen habe ich am 9. Dezember 2009 im Forschungskolloquium zur mittelalterlichen Geschichte an der Ruhr-Universität Bochum zur Diskussion gestellt. Der vorliegende Beitrag hat von den Ideen und Anregungen der Professoren Nikolas Jaspert und Gerhard Lubich erheblich profitiert.

² Zu aktuellen Ansätzen einer kulturhistorisch geprägten Geschichte des Politischen vgl. BARBARA STOLLBERG-RILINGER (Hg.), *Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?* (*Zeitschrift für Historische Forschung. Beiheft* 35) Berlin 2005; UTE FREVERT – HEINZ-GERHARD HAUPT (Hgg.), *Neue Politikgeschichte. Perspektiven einer historischen Politikforschung* (*Historische Politikforschung* 1) Frankfurt – New York 2005; LUISE SCHORN-SCHÜTTE, *Historische Politikforschung. Eine Einführung*, München 2006. Die Frage nach religiösen Dimensionen politischer Praxis in der Vormoderne wird seit langem gestellt, es fehlt jedoch derzeit eine systematische Zusammenschau einschlägiger Arbeiten, die den neuen kulturhistorischen Perspektiven auf die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Politik gerecht wird. Vgl. einstweilen die in den kommenden Anmerkungen nachgewiesene Literatur.

giöse Qualität. Symptomatisch für den offenen, ja bisweilen kontroversen Charakter dieser Diskussion sind die einleitenden Formulierungen des von mehreren Autoren verantworteten Artikels zum Lemma „Sakralkönigtum“ im *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*³: „Die Frage, ob es ein germanisches Sakralkönigtum gegeben habe, wird in der religionswissenschaftlichen, archäologischen und historischen Forschung seit langem überaus kontrovers diskutiert. Die von Ablehnung bis Zustimmung reichende Bandbreite der Meinungen ist von einem Konsens weit entfernt.“ Zu dieser Diskrepanz, so der Artikel weiter, habe unter anderem die grundsätzliche Problematik der Übertragung ethnologischer Konzepte auf andere Kontexte beigetragen. Hinzu komme die „Unschärfe der benutzten Begriffe“, die auch in „ihrer geographischen und chronologischen Abgrenzung zu große Interpretationsspielräume lassen.“ Außerdem habe die problematische Wissenschaftsgeschichte der germanischen Altertumskunde zu einer weiteren Polemisierung der Debatte um ein vermeintliches germanisches Sakralkönigtum beigetragen³. Der Artikel lässt es aber nicht bei diesen Ausführungen bewenden, vielmehr folgen weitere 140 Seiten, so dass es nicht überrascht, wenn Lutz E. von Padberg, der die einführenden Seiten verantwortet, trotz der Meinungsverschiedenheiten an der Kategorie „Sakralkönigtum“ festhalten möchte.

Die aufgeführten Probleme bei der Rede vom Sakralkönigtum sind nicht allein für den Kulturraum einschlägig, dem die *Realenzyklopädie der germanischen Altertumskunde* gewidmet ist. Vielmehr handelt es sich um Fragen, die sich immer dann stellen, wenn man religiöse Begründungen politischer Macht auf den Begriff des Sakralkönigtums oder der sakralen Herrschaft bringt: In welchem Rahmen ist es sinnvoll, in der Religionswissenschaft oder Ethnologie entwickelte Konzepte wie das des Sakralkönigs aus dem Zusammenhang der mit ihrer Hilfe analysierten Konfigurationen zu lösen und auf andere kulturelle Formationen zu applizieren⁴? Wie präzise kann der recht offene Begriff sakraler Herrschaft gefasst werden, wenn er einerseits kulturübergreifend zur Anwendung kommen, andererseits aber nicht zur reinen Leerformel verkommen soll? Ist es möglich, zeitliche und räumliche Differenzierungen vorzunehmen, um das Konzept des sakralen Herrschers für die geschichtswissenschaftliche Arbeit überhaupt fruchtbar zu machen?

Um diese Probleme in den Griff zu bekommen, schlägt Franz-Reiner Erkens im weiteren Verlauf der Ausführungen zum germanischen Sakralkönigtum Folgendes vor: Man solle zwischen einem Sakralkönigtum im engeren Sinne und sakralen Elementen

³ Hier und im Anschluss LUTZ E. VON PADBERG, Art. 'Sakralkönigtum I. Grundsätzliches. § 1. Einführung', in: RGA 26, 2004, S. 179–181. Die Autoren des gesamten Lemmas (ebd. S. 179–320) haben ihre divergierenden Perspektiven auf das Thema an anderer Stelle breiter dokumentiert: FRANZ-REINER ERKENS (Hg.), *Das frühmittelalterliche Königtum. Perspektiven und Deutungen* (RGA Ergänzungsbände 49) Berlin – New York 2005.

⁴ Zur religionsgeschichtlichen Forschungstradition vgl. LUTZ E. VON PADBERG – OLOF SUNDQVIST, Art. 'Sakralkönigtum. II. Forschungsgeschichte. § 4. Religionsgeschichte', in: RGA (wie Anm. 3) S. 207–209, mit weiterer Literatur.

des Königtums unterscheiden⁵. Die Rede vom „Sakralkönigtum“ müsse sich eng an das ethnologische Modell anschließen, das von einer unmittelbaren Verantwortung des Herrschers für das Verhältnis zu numinosen Mächten ausgehe. Der Sakralkönig habe durch sein kultisches Agieren etwa die Fruchtbarkeit der Natur oder militärische Erfolge ermöglicht, Misserfolge seien jedoch unmittelbar auf ihn zurückgefallen und hätten dazu geführt, dass der gescheiterte König sein Leben verloren habe. Dieses Modell ist in der frühen religionsphänomenologischen Forschung als weit verbreitetes oder sogar universales Grundmuster postuliert worden. In entwicklungsgeschichtlicher Perspektive erschien es als Kennzeichen einer Übergangsepoche der Menschheit von magischem zu rationalem Denken. Abgesetzt von diesem engen Konzept des Sakralkönigtums plädiert Erkens weiter dafür, von sakralen Elementen des Königtums zu sprechen, um das geschilderte Modell nicht a priori vorauszusetzen und disparaten Befunden überzustülpen. Im Gegensatz zum Sakralkönigtum könne man Herrscher-sakralität als ein globales und Epochen übergreifendes Phänomen ansprechen, das in vielen Kulturen nachzuweisen sei. Als charakterisierende Elemente für Herrscher-sakralität benennt er folgende Aspekte⁶:

1. Es werde ein Nahverhältnis des Herrschers zum Numinosen unterstellt. Dies könne in seiner Abstammung von Gottheiten begründet liegen oder in einer anders gedachten Stellvertreterschaft Gottes durch den König.
2. Sacerdotalität bezeichne den Vollzug des Kultes durch den König, und zwar vor allem dann, wenn der König „ausschließlich oder wenigstens hauptsächlich für den Kult zuständig“ sei⁷.
3. Als Königsheil sei die Vorstellung zu bezeichnen, der Herrscher nehme durch sein Verhalten entscheidenden Einfluss auf das Wohlergehen der ihm unterstehenden Menschen und Reiche. Sein Fehlverhalten bewirke nach dieser Vorstellung Unglück. Zugleich würden seiner persönlichen Gegenwart besondere Heilkräfte zugeschrieben, in denen sich die Nähe des Herrschers zum Numinosen manifestiere.
4. Die Nähe des Königs zum Numinosen sei schließlich in einer Fülle von sakralen Symbolen und Ritualen erfahrbar geworden, also in Herrscherinsignien ebenso wie in Ritualen, etwa der Krönung und Salbung.

Diese vier Kategorien erfassen, so Erkens, Elemente, die das universale, kultur-übergreifende Phänomen sakraler Herrschaft beschreiben. Folglich dienen sie im wei-

⁵ FRANZ-REINER ERKENS, Art. 'Sakralkönigtum III. Sakrale Elemente', ebd. S. 219–234.

⁶ Diese Punkte führt ERKENS ebd. S. 220–223 (Nahverhältnis zum Numinosen), S. 223–225 (Sacerdotalität), S. 225–232 (Königsheil) und S. 232–234 (Sakrale Zeichen) aus. An anderer Stelle nennt Erkens drei zentrale Elemente: 1. „die Vorstellung, daß das Königtum von Gott geschaffen und sein Träger von Gott erwählt sei“; 2. der „Glaube, daß der Herrscher als Stellvertreter Gottes auf Erden wirke“; 3. „die Ansicht, daß der König (oder Kaiser) eine priesterähnliche Verantwortung für die ihm anvertraute Gemeinschaft vor Gott besitze.“ DERS., *Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit*, Stuttgart 2006, S. 29.

⁷ ERKENS, Art. 'Sakralkönigtum III. Sakrale Elemente' (wie Anm. 5) S. 223.

teren Verlauf des Lexikonartikels als Raster zur Einordnung der Befunde, die die Verfasser des historischen Teils des zitierten Lemmas ihrem Material zu den verschiedenen frühmittelalterlichen Kulturen entnommen haben⁸. Aus dieser Perspektive wird also die Sakralherrschaft als ein historisches Phänomen beschrieben, das zwar in verschiedenen Räumen und Kulturen unterschiedliche Ausprägungen erfuhr, jedoch von gemeinsamen Grundmustern geprägt war. Die Herrschaft eines Königs, so dieses Modell, habe sich auf die allgemein geteilte Überzeugung der Zeitgenossen von seinem sakralen Charakter stützen können⁹.

Einen anderen Akzent setzt der Bremer Religionswissenschaftler Christoph Auffarth. Er schlägt vor, zwischen einem eng verstandenen Sakralkönigtum und dem „funktionale[n] (politologischen) Aspekt [...] zu trennen. Sakralisierung gehört zur politischen Machtausübung als Immunisierungsstrategie.“ Nach Auffarth wird also im Prozess des Aushandelns von Machtverhältnissen der sakrale Charakter eines Herrschers oder von Herrschaft generell behauptet, um ihn oder sie dem Bereich dessen zu entziehen, worüber diskutiert und verfügt werden kann. Denn wer von Gott auserwählt ist oder auf legitime Weise ein von Gott eingesetztes Amt innehat, kann nicht zur Disposition stehen. Während also der Ansatz bei Sakralkönigen oder -herrschern davon ausgeht, dass ein weit verbreiteter Glaube an die Nähe des Potentaten zum Numinosen zu seiner Legitimation beitrug, betont die Frage nach Sakralisierungen von Macht den prozesshaften, kommunikativen Charakter religiöser Legitimierungsstrategien. Wenn dieser funktionale Gesichtspunkt ins Zentrum der nachfolgenden Überlegungen gestellt wird, soll damit nicht in die alte Falle getappt werden, religiöse Praktiken und Diskurse funktionalistisch kurzzuschließen und ihrer Bedeutungen zu berauben. Vielmehr geht es darum, Aushandlungs- und Zuschreibungsprozesse zu rekonstruieren, in denen religiöse Bedeutungen zur Verhandlung kamen und in denen um den Zugriff auf die aus ihnen resultierenden Legitimationspotentiale gekämpft wurde. Das setzt unerlässlich voraus, den Gehalt religiöser Diskurse und Praktiken als historische Faktoren eigenen Rechts anzuerkennen, also religiöse Bedeutungszuschreibungen nicht nur auf ihren funktionalen Wert zu reduzieren. Es geht vielmehr darum, die Funktionalität religiöser Legitimationsstrategien ernst zu nehmen, ohne sie nur auf gezielte Manipulationen ihrer Agenten zu reduzieren. Auch ohne den Rekurs auf ver-

⁸ HANS HUBERT ANTON u. a., Art. 'Sakralkönigtum. IV. Quellen', in: RGA (wie Anm. 3) S. 234–320.

⁹ Die allgemein geteilte Überzeugung der Zeitgenossen, insbesondere den vermeintlichen „Volks glauben oder, wie auch gesagt werden kann, [...] christlichen Aberglauben des Volkes“, betont prononciert ERKENS, Herrschersakralität (wie Anm. 6) etwa im Zusammenhang mit dem Agieren des Wundertätigen Königs (S. 13–26, das Zitat S. 23). Zur Problematik dieser Kategorie vgl. etwa die Ausführungen bei CHRISTOPH DARTMANN, Wunder als Argumente. Die Wunderberichte in der Historia Mediolanensis des sogenannten Landulf Senior und in der Vita Arialdi des Andrea von Strumi (Gesellschaft, Kultur und Schrift – Mediävistische Beiträge 10) Frankfurt am Main u. a. 2000, S. 18–35, sowie die Hinweise von UTA KLEINE, Gesta, Fama, Scripta. Rheinische Mirakel des Hochmittelalters zwischen Geschichtsdeutung, Erzählung und sozialer Praxis (Beiträge zur Hagiographie 7) Stuttgart 2007, S. 8–10, jeweils mit der dort nachgewiesenen Literatur.

meintlich von allen geteilte Glaubensinhalte vergangener Gesellschaften, die sich kaum je nachweisen lassen, ist es so möglich, religiös geprägtes Agieren als Praxis eigenen Rechts in die Überlegungen einzubeziehen und sie gleichzeitig auf ihre Indienstnahme für politische Zwecke hin zu befragen¹⁰.

In den Arbeiten zu religiösen Begründungen von Machtverteilung und -ausübung hat es sich als fruchtbar erwiesen, sich von geschlossenen Modellen zu verabschieden, die bei der Interpretation fragmentierter Überlieferungen das Schema für die Zusammensetzung der Einzelbefunde boten. Auf diesem Weg soll mit den folgenden Überlegungen zur Sakralisierung des westgotischen Königs Wamba vorangeschritten werden. Die grundlegende Frage nach frühmittelalterlicher Herrschersakralität bzw. der Sakralisierung frühmittelalterlicher Könige wird daher im Anschluss an einem Beispiel behandelt, das wegen der ungewöhnlichen Ereignisse wie auch der günstigen Quellenlage besonders prägnant ist. Sowohl die Amtsübertragung an Wamba im Jahr 672 als auch seine Absetzung gut acht Jahre später genießen einen gewissen Bekanntheitsgrad: Für Wamba ist als erstem frühmittelalterlichen König explizit belegt, dass er im Zuge seiner Amtseinführung gesalbt wurde. Um das Ende seiner Regierungszeit ranken sich seit dem ausgehenden 9. Jahrhundert finstere Gerüchte, er sei einem Giftanschlag zum Opfer gefallen, den er zwar überlebt habe, jedoch unter Verlust seiner königlichen Stellung. Als besonders glücklich erweist sich, dass mit Julian von Toledo ein prominenter Zeitgenosse dem ersten Regierungsjahr Wambas eine ausführliche Schilderung gewidmet hat. Hinzu kommen die umfangreichen Akten des XII. Konzils von Toledo, in dem der spanische Episkopat auf Bitten Ervigs, des Nachfolgers Wambas im Königsamt, wenige Wochen nach seinem Amtsantritt bestätigte, dass der Regierungswechsel auf korrekte, gottgefällige Weise zustande gekommen sei. Unter der Leitfrage nach den erkennbaren Sakralisierungsbemühungen wie nach deren Erfolg

¹⁰ CHRISTOPH AUFFARTH, Art. 'Königtum, sakrales', in: HUBERT CANCEK – BURKHARD GLADIGOW – KARL-HEINZ KOHL (Hgg.), *Handbuch Religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 3, Stuttgart 1993, S. 386–389, das Zitat S. 389. Auch ERKENS, *Herrschersakralität* (wie Anm. 6) S. 33, verweist kurz auf die Bedeutung dieses Ansatzes für die historische Forschung. Er entwirft dort die Alternative, entweder aus einer funktionalistischen Interpretation heraus die Artikulation religiöser Herrschaftsbegründungen als gezielte Manipulation an vermeintlich naiven Adressaten misszuverstehen oder aber „das sakrale Wesen der Herrschaft [...] als wirklich existent geglaubt“ zu fassen. Im vorliegenden Beitrag soll hingegen ein dritter Weg vorgeschlagen werden: die Funktionalität religiöser Legitimationsstrategien ins Zentrum zu rücken, die notwendig auf religiöse Vorstellungen der Herrscher, der geistlichen wie weltlichen Eliten sowie möglicherweise auch weiterer Kreise der Bevölkerung rekurrierten, jedoch unter der Voraussetzung, dass es sich um umkämpfte Ressourcen im Ringen um die Distribution von Macht handelte. Zur funktionalistischen 'Entkernung' religiöser Praktiken und Diskurse vgl. etwa MARTIN RIESEBRODT, *Cultus und Heilversprechen. Eine Theorie der Religionen*, München 2007, S. 108–118. Die Perspektive meiner Überlegungen läuft parallel zu den Ergebnissen von LUDGER KÖRNTGEN, *Möglichkeiten und Grenzen religiöser Herrschaftslegitimation. Zu den Dynastiewechseln von 751 und 918/919*, in: WALTER POHL – VERONIKA WIESER (Hgg.), *Der frühmittelalterliche Staat – Europäische Perspektiven* (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 16) Wien 2009, S. 369–389. Vgl. auch MARITA BLATTMANN, 'Ein Unglück für sein Volk'. Der Zusammenhang zwischen Fehlverhalten des Königs und Volkswohl in Quellen des 7.–12. Jahrhunderts, in: *Frühmittelalterliche Studien* 30, 1996, S. 80–102.

sollen also im Folgenden zunächst die ersten Monate der Regentschaft Wambas untersucht werden, dann die Umstände, die zu seiner Absetzung und der Anerkennung seines Nachfolgers führten.

Die Erhebung Wambas zum König erfolgte im September 672, und zwar unmittelbar nach dem Ableben seines Vorgängers. Dieser Akt ist deswegen besonders berühmt, weil der Bericht darüber die erste Schilderung einer mittelalterlichen Königssalbung beinhaltet. Wamba steht damit am Anfang einer Tradition, die nicht nur die folgenden Königserhebungen in Spanien bis zum Ende des Westgotenreichs prägte, denn die Salbung wurde seit den Karolingern zum unverzichtbaren Bestandteil der Krönungsfeierlichkeiten im lateinischen Europa. In aller Deutlichkeit kam darin zum Ausdruck, dass man dem König ein besonderes Verhältnis zur Gottheit zuschreiben wollte, der König wurde zum Gesalbten des Herrn, zum ‘Christus Domini’. Unter dem Stichwort „Herrschersakralität“ ist die Geschichte der Salbung in den letzten Jahren breit dargelegt worden; hier soll jedoch nach der Bedeutung dieser religiösen Überhöhung des Königs in Konflikten um das Königtum gefragt werden¹¹.

Grundsätzlich sind die westgotischen Könige berühmt oder berüchtigt, weil ihre Königsmacht eher auf schwachen Füßen stand. Schon die Zeitgenossen sahen das so. Der als Fredegar bekannte fränkische Chronist bezeichnet es gegen Mitte des 7. Jahrhunderts etwas selbstgefällig als *morbus Gothorum*, als Gotenkrankheit, dass so viele ihrer Könige ein blutiges Ende fanden¹². Trotz aller erkennbaren Versuche zur Dynastiebildung oder zur Regelung eines feststehenden Wahlverfahrens konnte sich kein Modus dauerhaft etablieren, mit dem die Nachfolge auf dem westgotischen Thron geregelt wurde. Das IV. Konzil von Toledo hatte im Jahr 633 versucht, einen solchen Wahlmodus festzulegen: Nach dem Tod eines Königs solle sein Nachfolger in einer Versammlung von Adel und Klerus des Reiches in einer gemeinsamen Beratung be-

¹¹ Zur Salbung Wambas vgl. Julian von Toledo, *Historia Wambae regis*, in: Ders. *Opera* 1, hg. von JOCELYN N. HILLGARTH (CC 115,1) Turnhout 1976, S. 213–255, hier *Historia* 4, S. 220. Zur Genese der Königssalbung, die sich vermutlich im Frankenreich unabhängig von westgotischen Vorläufern entwickelt hat, ARNOLD ANGENENDT, *Rex et Sacerdos. Zur Genese der Königssalbung*, in: NORBERT KAMP – JOACHIM WOLLASCH (Hgg.), *Tradition als historische Kraft. Interdisziplinäre Forschungen zur Geschichte des frühen Mittelalters*, Frankfurt – New York 1982, S. 100–118; für die westgotische Salbung vgl. ALEXANDER PIERRE BRONISCH, *Reconquista und Heiliger Krieg. Die Deutung des Krieges im christlichen Spanien von den Westgoten bis ins frühe 12. Jahrhundert (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. 2. Reihe 35)* Münster 1998, S. 327–347; PABLO C. DIAZ – MARÍA ROSAVIRO VALVERDE, *The Theoretical Strength and practical Weakness of the Visigothic Monarchy of Toledo*, in: FRANS THEUWS – JANET L. NELSON (Hgg.), *Rituals of Power from Late Antiquity to the Early Middle Ages (The Transformation of the Roman World 8)* Leiden – Boston – Köln 2000, S. 59–93, hier S. 77–81 (mit dem Hinweis auf die 630er Jahre als möglichem Beginn der Königssalbungen); zusammenfassend ERKENS, *Herrschersakralität* (wie Anm. 6) S. 97–100.

¹² *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici Libri IV cum continuationibus*, 4, 82, hg. von BRUNO KRUSCH (MGH script. rer. Merov. 2) Hannover 1888, S. 1–193, hier S. 163; die Formulierung nach CHRIS WICKHAM, *The Inheritance of Rome. A History of Europe from 400 to 1000 (The Penguin History of Europe 29)* London 2009, S. 134.

nannt werden. De facto wurde aber diesem Modell kaum je gefolgt, obwohl es von späteren Konzilien aufgegriffen und präzisiert worden war. Der Kanon 75 des IV. Konzils von Toledo, in dem unter anderem die Königswahl umrissen worden war, sollte auf jedem neuen Konzil verlesen werden, um dauerhaft in Erinnerung zu bleiben. Der Erfolg dieser Maßnahme blieb jedoch beschränkt¹³.

Die Unklarheiten um die Thronfolge trugen dazu bei, dass mit gewisser Regelmäßigkeit westgotische Könige um ihr Amt kämpfen mussten, abgesetzt oder gar umgebracht wurden. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn mit der Salbung ein Element in die Königserhebung eingefügt wurde, das die herausragende Würde gerade des Mannes betonte, der zum König erhoben wurde. Denn nicht das Reich und seine institutionelle Struktur als solche wurden ja in der Salbung aus der Sphäre des Menschlichen herausgehoben, sondern die Person des ab diesem Zeitpunkt amtierenden Königs. Vor dem Hintergrund kontinuierlicher Konflikte um die Person des jeweiligen Herrschers erscheint diese religiöse Überhöhung nur folgerichtig. Seit wann aber die Salbung zum Bestandteil westgotischer Königserhebungen wurde, ist umstritten. Die Vorschläge reichen vom Zeitpunkt der Konversion Rekkareds zum Katholizismus in den 580er Jahren bis eben zur Salbung Wambas im September 672¹⁴. Einen Anhaltspunkt bietet Isidor von Sevilla, der in seinen bis gegen 630 entstandenen 'Etymologiae' die zeitgenössische Königserhebung mit der der alttestamentarischen Könige vergleicht. Er führt aus: *Christus namque a chrismate est appellatus, hoc est unctus. Praeceptum enim fuerat Iudaeis ut sacrum conficerent unguentum, quo perungui possent hi qui vocabantur ad sacerdotium vel ad regnum: et sicut nunc regibus indumentum purpurae insigne est regiae dignitatis, sic illis unctio sacri unguenti nomen ac potestatem regiam conferebat; et inde Christi dicti a chrismate, quod est unctio*¹⁵. Diese Gegenüberstellung erscheint wenig plausibel, wenn es im westgotischen Reich zu dieser Zeit bereits üblich gewesen wäre, die Könige im Zuge ihrer Erhebung

¹³ Die ständigen Herrscherwechsel und die gescheiterten Versuche zur Dynastiebildung prägen das westgotische Königtum bis zu seinem Ende im Jahr 711; vgl. die zusammenfassenden Darstellungen bei WICKHAM, *Inheritance* (wie Anm. 12) S. 130–140; KLAUS HERBERS, *Geschichte Spaniens im Mittelalter. Vom Westgotenreich bis zum Ende des 15. Jahrhunderts*, Stuttgart 2006, S. 42–67; ROGER JOHN HOWARD COLLINS, *Early Medieval Spain. Unity and Diversity, 400–100*, New York 21995, S. 107–128; DERS., *Visigothic Spain. 409–711*, Malden MA – Oxford – Carlton, Victoria 2004. Das zitierte Wahlgesetz ediert in: *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, hg. von JOSÉ VIVES (España cristiana. Textos 1) Barcelona – Madrid 1962, Toledo IV, 75, S. 217–221; weitere Präzisierungen zur Auswahl geeigneter Kandidaten erfolgten durch das V. und VI. Konzil von Toledo: Toledo V, 3, ebd. S. 228; Toledo VI, 17, ebd. S. 244 f.; zur Praxis vgl. DIAZ – VALVERDE, *Strength* (wie Anm. 11) S. 81 Anm. 117 und S. 86 f.

¹⁴ Die älteren Positionen diskutiert DIETRICH CLAUDE, *Adel, Kirche und Königtum im Westgotenreich* (Vorträge und Forschungen. Sonderband 8) Sigmaringen 1971, S. 155–157; den aktuellen Stand der Debatte referiert ERKENS, *Herrschersakralität* (wie Anm. 6) S. 97–100. Vgl. auch ROGER JOHN HOWARD COLLINS, *Julian of Toledo and the Education of Kings in Late Seventh-Century Spain*, in: DERS., *Law, Culture and Regionalism in Early Medieval Spain* (Collected Studies Series 356) Great Yarmouth 1992, Nr. III., S. 17.

¹⁵ *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum Libri XX 7,2,2*, hg. von WALLACE MARTIN LINDSAY, Oxford 1911. Zur Datierung vgl. ROGER JOHN HOWARD COLLINS, Art. 'Isidor von Sevilla', in: *TRE* 16, 1987, S. 310–315.

zugleich auch zu salben. Selbst wenn in den Akten des IV. Konzils von Toledo von 633, dem Isidor seinen Stempel aufdrückte, der König als *Christus Domini* bezeichnet wird, handelt es sich wohl nur um die Übertragung eines Hoheitstitels, dem noch kein Salbungsritual entsprach¹⁶. Für eine präzise Datierung der Einführung einer Königssalbung, die zu einem konstitutiven Bestandteil des Erhebungszeremoniells wurde, fehlen weitere Anhaltspunkte, bis Julian von Toledo in seine *‘Historia Wambae regis’* die Erzählung von der Amtseinführung und Salbung seines Protagonisten aufnahm.

In welchem Zusammenhang steht dieser erste explizite Verweis auf die Salbung des neuen Königs? Der Kleriker und spätere Erzbischof Julian von Toledo verfasste in den 670er Jahren die sogenannte *‘Historia Wambae regis’*. Es handelt sich nicht um eine Herrscherbiographie, sondern lediglich um den Bericht über die Niederschlagung eines Aufstandes während des ersten Regierungsjahrs des Titelhelden. Denn bald nach seinem Amtsantritt musste sich Wamba mit einer breiten Aufstandsbewegung auseinandersetzen, die sich vor allem auf den Nordosten der Iberischen Halbinsel und auf einen südfranzösischen Küstenstreifen stützte, der bis nach Nîmes reicht. An der Spitze der Aufständischen stand der sogenannte *dux* Paulus. Dieser war zunächst vom neuen König Wamba über die Pyrenäen geschickt worden, um seine Gegner niederzuwerfen, zettelte aber selbst einen weiteren Aufstand im nordöstlichen Spanien an und wurde zum Anführer der Aufständischen auf beiden Seiten der Pyrenäen. In einem erfolgreichen Feldzug konnte Wamba seine Feinde besiegen und ließ Paulus aburteilen, ohne ihn jedoch zu töten. Unter dem Titel *‘Historia Wambae regis’* firmieren vier Einzeltexte: ein Schmähbrief, in dem Paulus Wamba herausfordert, die eigentliche *‘Historia’* als Erzählung von der Niederschlagung des Aufstands, eine *‘Insultatio’* gegen die untreue Provinz Gallien sowie ein *‘Iudicium’*, ein ausführliches Urteil über die Aufständischen. Joaquín Martínez Pizarro, der dieses Textkonglomerat zuletzt eingehend analysiert hat, schreibt die *‘Historia’* und die *‘Insultatio’* Julian von Toledo zu. Bei dem Brief und dem Urteil handele es sich hingegen um ältere Schriften, die Julian einer intensiven Überarbeitung unterzogen habe. In der handschriftlichen Überlieferung erscheinen die vier Texte als Ensemble, sind also als ein Zusammenhang wahrgenommen worden¹⁷.

Den Konflikt zwischen König Wamba und Paulus stilisiert Julian von Toledo in seiner *‘Historia’* zu einem Gottesurteil zwischen dem Gesalbten des Herrn und dem vom Teufel verführten meineidigen Herzog. Wie stark in der *‘Historia’* das Geschehen religiösen Deutungsmustern unterworfen wird, belegt unter anderem der Bericht von der Königserhebung Wambas, mit dem die Schilderung einsetzt: Wamba sei von Gott auserwählt, durch die Salbung zum König ernannt, von der gesamten Gemeinschaft der

¹⁶ So ERKENS, Herrschersakralität (wie Anm. 6) S. 98–99. Dort auch der Hinweis, dass Rekkareds Salbung im Zuge seiner Konversion vom Arianismus zum Katholizismus nicht als Königssalbung misszuverstehen ist. Zum IV. Konzil von Toledo ausführlich JOSÉ ORLANDIS – DOMINGO RAMOS-LISSON, Die Synoden auf der iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711) (Konziliengeschichte Reihe a: Darstellungen) Paderborn u. a. 1981, S. 144–171.

¹⁷ The Story of Wamba. Julian of Toledo’s *Historia Wambae regis*, translated with an introduction and notes by JOAQUÍN MARTÍNEZ PIZARRO, Washington (DC) 2005, S. 78–85.

Goten erwählt, von der Zuneigung des Volkes erhöht und durch zahlreiche Prophezeiungen als glücklicher Regent angekündigt worden¹⁸. Wie sah das nach Julian von Toledo konkret aus? Nach dem Tod seines Vorgängers Rekkesvinth am 1. September 672 habe sich während der Totenklagen einstimmig der Wunsch erhoben, Wamba möge ihm auf dem Thron nachfolgen. Wamba habe sich jedoch geweigert, er sei zu alt, um dieses Amt noch zu übernehmen. Ein Herzog der Goten habe ihn daraufhin vor die Alternative gestellt, entweder werde Wamba das Amt des Königs übernehmen oder aber er, der Herzog, werde ihn auf der Stelle mit dem Schwert töten. Dieser Argumentation, so fährt der Bericht fort, habe sich Wamba nicht entziehen wollen¹⁹. Er sei aber nicht auf der Stelle zum König erhoben worden, sondern erst gut zwei Wochen später, und zwar in der Metropole Toledo. Er habe darauf Wert gelegt, nach der Vorwahl durch den Konsens des Volkes und nach der göttlichen Bestimmung am rechten Ort geweiht zu werden, um nicht den Verdacht zuzulassen, er habe aus Ehrgeiz den Thron usurpiert und geraubt²⁰. Die Salbung in Toledo wird in der Schilderung Julians von Toledo also zu einem Beleg dafür, dass Wamba das Königsamt von Gott verliehen worden sei, und dass zugleich nur Toledo der angemessene Ort sei, einen König zu erheben. Am 19. September habe also Erzbischof Quiricus von Toledo das Haupt des knieenden Wamba mit Öl übergossen und ihn dadurch gesalbt. Und sofort habe sich ein Zeichen göttlichen Wohlwollens gezeigt: Vor den Augen aller sei vom Haupt des Gesalbten Rauch in Form einer Säule zum Himmel gestiegen und zusätzlich sei von derselben Stelle eine Biene aufgefliegen – ein seit Cicero bekanntes Vorzeichen für eine glückliche Regierung²¹.

¹⁸ Historia Wambae regis, Historia 2 (wie Anm. 11) S. 218 f.: *Adfuit enim in diebus nostris clarissimus Wamba princeps, quem digne principari Dominus uoluit, quem sacerdotalis unctio declarauit, quem totius gentis et patriae communio elegit, quem popularum amabilitas exquirit, qui ante regni fastigium multorum reuelationibus celeberrime praedicitur regnaturus.*

¹⁹ Ebd. S. 218 f. An welchem Ort Rekkesvinth gestorben ist, ist umstritten. WILHELM LEVISON, der Herausgeber der Historia Wambae regis auctore Iuliano Episcopo Toletano (MGH SS rer. Merov. 5) Hannover 1910, S. 486–535, hier S. 502 Anm. 2, nennt Coria; hingegen verweist JAN PRELOG, Die Chronik Alfons' III. Untersuchung und kritische Edition der vier Redaktionen (Europäische Hochschulschriften Reihe 3: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften 134) Frankfurt am Main – Bern – Cirencester 1980, S. 132 f. Anm. 12, auf die Ortschaft Wamba bei Valladolid, ohne sich jedoch festzulegen. Coria sei hingegen auszuschließen. Ähnlich auch PIZZARO in seiner Einleitung zu Story of Wamba (wie Anm. 17) S. 181 Anm. 21; COLLINS, Julian (wie Anm. 14) S. 1 f.

²⁰ Der gesamte Bericht: Historia Wambae regis, Historia 3 (wie Anm. 11) S. 219 f. Ebd. S. 220 der nachdrückliche Hinweis auf Toledo als einzig angemessenem Ort der Königerhebung: [...] *ungi se [...] per sacerdotis manus ante non passus est, quam sedem adiret regiae urbis atque solium peteret paternae antiquitatis, in qua sibi oportunitum esset et sacrae unctionis uexilla suscipere et longe positurum consensus ob praelectionem sui patientissime sustinere, scilicet ne, citata regni ambitione permotus, usurpasse potius uel furasse quam percepisse a Domino signum tantae gloriae putaretur.*

²¹ Ebd. 4, S. 220 f. Die literarischen Vorbilder für die günstigen Vorzeichen diskutiert PIZZARO in seinen Anmerkungen zu: Story of Wamba (wie Anm. 17) S. 184 Anm. 29, unter Verweis unter anderem auf: M. Tullius Cicero, De diuinatione 1, 33, 73, in: Ders., De diuinatione, De fato, Timaecus, hg. von OTTO PLASBERG – WILHELM AX (M. Tulli Ciceronis opera quae manserunt omnia 46) Stuttgart 1977 [zuerst 1938], S. 1–129, hier S. 36; Isidor, Etymologiae (wie Anm. 15) 12, 8, 1.

Somit habe neben dem Konsens der Goten insbesondere der in Toledo vollzogene Salbungsritus Wamba zum allein rechtmäßigen König gemacht. Die Funktionalität dieser Episode in der narrativen Ökonomie der 'Historia Wambae regis' ist eindeutig: Wamba wird durch göttliche Bestimmung zum König aller Goten, und nur den Einflüsterungen des Teufels ist es geschuldet, dass sich dennoch zahlreiche Gegner unmittelbar nach der Königserhebung gegen ihn auflehnen. Die 'Historia Wambae regis' ist also äußerst konsequent darin, den Konflikt zwischen Wamba und seinen Gegnern zu einem Gottesurteil zu stilisieren. Dieses Motiv wird in der 'Historia' Wamba selbst in den Mund gelegt; seine Soldaten, so weiß sie zu berichten, hätten sich unter anderem der Vergewaltigung schuldig gemacht. Weil Wamba sich als Herrscher für das Fehlverhalten seiner Untergebenen verantwortlich gefühlt habe, habe er sie als Strafe beschneiden lassen. Als Begründung lässt die Erzählung Wamba ausführen, das Urteil der Schlacht stehe unmittelbar bevor und er werde durch Gottes gerechtes Urteil unterliegen, wenn er die Misstaten seiner Männer nicht bestrafe²². In der Tat habe Gott den Feldzug Wambas weiter unterstützt: Seine Leute hätten mit göttlicher Hilfe Narbonne eingenommen; der dortige Befehlshaber der Rebellen namens Wittimirus habe sich zwar in eine Kirche gerettet, dort aber nicht auf göttlichen Beistand, sondern auf seine eigenen Kräfte vertraut bei dem Versuch, sich zu retten. Folgerichtig sei er unter Zittern zusammengebrochen und gefangen genommen worden²³. Als Wambas Heer Nîmes belagert habe, habe ein Fremder Engel gesehen, die das Aufgebot geleitet und sein Lager bewacht hätten²⁴. Die gesamte Erzählung mündet in den Bericht, wie die geschlagenen Feinde Wambas unter Anführung des *dux* Paulus in Toledo vorgeführt worden seien, um sie zu demütigen. Diesen Aufzug kommentiert der Erzähler: *Nec enim ista sine dispensatione iusti iudicii Dei eisdem accessisse credendum est, scilicet ut alta ac sublimia confusionis eorum fastigia uehicularum edoceret sessio prae omnibus subiecta, et qui ultra humanum morem astu mentis excelsa petierant, excelsiores luerent consensionis suae iniuriam*²⁵. Insgesamt führt also die 'Historia' an verschiedenen Stellen vor Augen, dass Wamba unter dem Beistand Gottes agiert und sich

²² Historia Wambae regis, Historia 10 (wie Anm. 11) S. 226: *Ecce iam iudicium imminet belli, et libet animam fornicari? Et credo, ad examen pugnae acceditis; uidete, ne in vestris sordibus pereatis. Nam ego, si ista non uindico, iam ligatus hinc uado. Ad hoc ergo uadam, ut iusto Dei iudicio capiar, si iniquitatem populi uidens ipse non puniam.* Zum Krieg als göttliches Gericht in der 'Historia Wambae regis' vgl. BRONISCH, Reconquista (wie Anm. 11) S. 57–61. Die Strafe der Zwangsbeschneidung rückt PIZARRO in den Zusammenhang antijüdischen Ressentiments, wie es die westgotische Gesetzgebung verschiedentlich erkennen lässt; vgl. Story of Wamba (wie Anm. 17) S. 194 f. Anm. 64. Zu dieser Gesetzgebung grundlegend ALEXANDER PIERRE BRONISCH, Die Judengesetzgebung im katholischen Westgotenreich von Toledo (Forschungen zur Geschichte der Juden. Abteilung A: Abhandlungen 17) Hannover 2005; zum theologischen Diskurs im westgotischen Spanien vgl. WOLFRAM DREWS, Juden und Judentum bei Isidor von Sevilla. Studien zum Traktat „De fide catholica contra Iudaeos“ (Berliner Historische Studien 34) Berlin 2001.

²³ Historia Wambae regis, Historia 12 (wie Anm. 11) S. 229: *Tunc [nostri, Ch. D.] uictoriosa per Deum manu portas incendunt, muris insiliunt, ciuitatem uictores ingrediuntur, in qua sibimet seditiosos subiciunt.* Ebd. der Bericht über den gescheiterten Versuch des Wittimerus, sich am Altar einer Marienkirche zu verteidigen.

²⁴ Ebd. 23, S. 238.

²⁵ Ebd. 30, S. 244.