

Matthias Egeler  
**Avalon, 66° Nord**

# **Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde**



Herausgegeben von  
Heinrich Beck · Sebastian Brather · Dieter Geuenich ·  
Wilhelm Heizmann · Steffen Patzold · Heiko Steuer

## **Band 95**

Matthias Egeler

# Avalon, 66° Nord

---

Zu Frühgeschichte und Rezeption  
eines Mythos

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-044734-7  
e-ISBN (PDF): 978-3-11-044872-6  
e-ISBN (EPUB): 978-3-11-044851-1  
ISSN 1866-7678

**Library of Congress Cataloging-in-Publication Data**

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

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

© 2015 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston  
Satz: Dörlemann Satz GmbH & Co. KG, Lemförde  
Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen  
♻ Gedruckt auf säurefreiem Papier  
Printed in Germany

## Vorwort

Die vorliegende Arbeit hat sich zum Ziel gesetzt, unter ausführlicher Berücksichtigung des Forschungsstandes sowohl der Nordistik als auch ihrer Nachbarfächer eine Antwort auf die Frage zu finden, ob die mythischen Gefilde des Ódáinsakr und der Glæsisvellir der altwestnordischen Sagaliteratur in keltischen mythologischen Motiven verwurzelt sind. Damit will sie den Versuch unternehmen, ein Problem abschließend zu behandeln, das in der (nicht nur nordistischen) Forschung zumindest seit dem späten 19. Jahrhundert und bis in die jüngste Zeit hinein immer wieder angesprochen worden ist, ohne dass bisher jedoch ein Konsens über die Bewertung des nordischen Materials und seines weiteren religionsgeschichtlichen Kontexts erreicht werden konnte.

Die Entstehung dieser Arbeit hat sich von der ersten Idee bis zum Abschluss des Manuskripts über etwas mehr als ein halbes Jahrzehnt und über drei Universitäten erstreckt; in dieser Zeit und an diesen verschiedenen Orten habe ich von verschiedensten Seiten Hilfe erhalten, ohne die dieses Buch in dieser Form nicht hätte abgeschlossen werden können und die an dieser Stelle anzuerkennen mir eine angenehme Pflicht ist. Vielleicht an erster Stelle zu nennen sind die drei Institutionen, an denen dieses Buch verfasst wurde und die mir mit ungemeiner Großzügigkeit einen Rahmen zur Verfügung stellten, in dem es mir möglich war, mich ganz auf die Arbeit an diesem Forschungsprojekt und seinen verschiedenen Seitentrieben zu konzentrieren: das Jesus College der Universität Oxford, das St Catharine's College der Universität Cambridge, und das Institut für Nordische Philologie der Ludwig-Maximilians-Universität München, wo das Manuskript des vorliegenden Buchs im Mai 2015 als Habilitationsschrift eingereicht wurde. Im inspirierenden Umfeld aller drei Orte habe ich von zu vielen Kollegen in zu vielen Gesprächen und Diskussionen Anregungen erhalten, als dass es möglich wäre, sie hier alle namentlich zu nennen; auch für vielfältige praktische Hilfestellung habe ich zu danken. Auf keinen Fall unerwähnt bleiben dürfen jedoch Wilhelm Heizmann, Alessia Bauer, Thomas Charles-Edwards, Bernhard Maier, Máire Ní Mhaonaigh und Heather O'Donoghue, ohne deren stete Ermutigung und vielfache Unterstützung die vorliegende Arbeit nie abgeschlossen worden wäre. Für verschiedene wichtige Hinweise, Hilfestellungen, Auskünfte oder die Erlaubnis zur Einsichtnahme in noch unveröffentlichte Manuskripte bin ich ferner Kristján Ahronson, Heike Balzuweit, Klaus Bödl, Ester Oras, Óskar Guðmundsson, Jón Viðar Sigurðsson, Andrea Tietz und Nicholas Zair zu Dank verpflichtet. Francesca Fontana und der Kathedrale von Modena danke ich für die freundliche Erlaubnis, im vorliegenden Band eine Photographie der Porta della Pescheria zu reproduzieren. Maj-Gun Blomberg und dem Bunge Museum danke ich für die freundliche Erlaubnis, eine Photographie des Bildsteins Lärbro Stora Hammars I abzdrukken. Nicht unerwähnt sollen auch drei der Bibliotheken bleiben, die – und deren ungemein hilfreiche Bibliothekare – wesentlich dazu beigetragen haben, die tägliche Arbeit der Literatursuche und -beschaffung zu erleichtern: die Taylor Institution Library und die Sackler Library

in Oxford, und die Bibliothek des St Catharine's College in Cambridge – wo Colin Higgins ausdrücklich persönlich gedankt sei. Joachim Seifert und der Fachbibliothek am Geographischen Institut der Universität Kiel danke ich ferner für die Erlaubnis, das Kieler Exemplar von M. Jomards *Les monuments de la géographie* einer der Abbildungen in diesem Band zugrunde zu legen. Die Finanzierung der Arbeit erfolgte in Oxford durch ein Sir John Rhys Studentship, in Cambridge durch ein Violet Campbell Research Fellowship und in München durch ein Rückkehrstipendium des Deutschen Akademischen Austauschdiensts, durch ein Stipendium der Agnes Ament-Stiftung und schließlich durch ein Marie Curie Intra-European Fellowship im 7. Forschungsrahmenprogramm der Europäischen Kommission. Auch das Reisestipendium der Römisch-Germanischen Kommission des Deutschen Archäologischen Instituts, das mir in der Anfangsphase der Arbeit eine neue Perspektive auf (nicht nur) meinen Gegenstand ermöglichte, darf an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben.

In der größten Schuld stehe ich jedoch gegenüber meiner Familie, die meine milde Obsession mit der Religionsgeschichte Nordwesteuropas zwar nicht teilt, die sie aber nichtsdestoweniger stets vorbehaltlos unterstützt hat: meine Großeltern Walburga und Johann Thür, meine Eltern Sigrid und Reinhold Egeler, und meine Geschwister Susi, Maria und Stefan. Ihnen sei diese Arbeit zugeeignet.

Grünthal, im Frühling 2015

Matthias Egeler

# Inhalt

- 1 Einleitung — 1**
  - 1.1 Unsterblichkeit im hohen Norden — 1
  - 1.2 Methodologische Vorbemerkungen — 9
  
- 2 Die Glæsisvellir und der Ódáinsakr — 19**
  - 2.1 Die Thorkillus-Erzählung in den *Gesta Danorum* des Saxo Grammaticus — 20
  - 2.2 *Hervarar saga* — 34
  - 2.3 *Eiríks saga víðförla* — 41
  - 2.4 *Helga þátr Þórissonar* — 59
  - 2.5 *Norna-Gests þátr* und *Hálfðanar saga Eysteinsonar* — 70
  - 2.6 *Þorsteins þátr bæjarmagns* — 73
  - 2.7 *Bósa saga ok Herrauðs* — 83
  - 2.8 *Samsons saga fagra* — 93
  - 2.9 Der Ódáinsakr und die Glæsisvellir in den Sagas: Zusammenfassung — 97
  - 2.10 Die Hvanndalir — 102
  - 2.11 „Eptter dauda Godmundar blotudu menn hann og kolludu hann god sitt“, oder: Ein Kult des Guðmundr? — 108
  
- 3 Die Schiffsreise ins Jenseits: Schiffsbestattungen, Totenschiffe und transmarine Anderwelten in der germanischen Religionsgeschichte — 113**
  - 3.1 Die Schiffsbestattung in der Literatur — 114
    - 3.1.1 Schiffs- und Bootsbestattungen in der altnordischen Literatur — 114
    - 3.1.2 Weiteres zu transmarinen Anderwelten in der altnordischen Literatur: Leichenküste, Naglfar und die Entrückung des Sinfjötli — 125
    - 3.1.3 Germanische Schiffsbestattungen in außerskandinavischen Quellen — 131
  - 3.2 Das Totenschiff im archäologischen Befund — 135
    - 3.2.1 Boots- und Schiffsgräber — 135
    - 3.2.2 Schiffssteinsetzungen — 151
    - 3.2.3 Der ikonographische Befund — 166
  - 3.3 Rückblick: Balder, Schiffsbestattungen und die Reise zu den Glæsisvellir — 175
  
- 4 Avalon: Die Lebensinsel in der *matière de Bretagne* — 181**
  - 4.1 Britisch-bretonische Anfänge: Geoffrey von Monmouth und die frühesten Zeugnisse für das Avalon-Motiv — 183

- 4.2 Die Liebe der Anderweltsfrau: Chrétien de Troyes, die bretonischen Lais und die Erotik des Entrückungsmotivs — **201**
- 4.2.1 Chrétien de Troyes, Avalon und die Glasinsel — **201**
- 4.2.2 Die bretonischen Lais, oder: Weiteres zu Guigomar und seiner Dame — **208**
- 4.3 AD 1191: Glastonbury, Avalon und die Entdeckung von Arthurs Grab — **219**
- 4.4 Kapelle, Kloster und Land jenseits des Meeres: Variationen über das Avalon-Thema im *Lanzelot-Graal* und im *Perlesvaus* — **234**
- 4.5 Freude am Detail: Avalon in den *Gesta regum Britanniae* und in der *Bataille Loquifer* — **239**
- 4.6 Avalon und Sizilien: Die mediterrane Metamorphose der Apfelinsel — **246**
- 4.7 Der Name Avalons: Etymologisches zur Apfelinsel — **254**
- 4.8 Zusammenfassung, Rück- und Ausblick — **257**
  
- 5 *Tír na m-Ban, Emain Ablach* und verwandte Inseln: Die Lebensinsel in der irischen Literatur — **262****
- 5.1 Die *immrama* und die Lokalisierung der Anderwelt jenseits der und unter den Wassern — **265**
- 5.1.1 Die ältesten volkssprachlichen Zeugnisse: *Echtrae Chonnlai* und *Immram Brain maic Febail* — **265**
- 5.1.2 Kleriker auf Anderweltsreise — **281**
- 5.2 Die paradiesische Anderweltsinsel in der Heldensage — **320**
- 5.2.1 *Tochmarc Bećfola* — **320**
- 5.2.2 *Serglige Con Culainn* — **324**
- 5.2.3 *Acallam na Senórach* — **335**
- 5.2.4 Die Verortung der Anderweltsinsel — **338**
- 5.2.5 Giraldus Cambrensis und die irische Folklore des 12. Jahrhunderts — **360**
- 5.3 Die irischen Anderweltsinseln: Zusammenfassung und Abschlussdiskussion — **364**
  
- 6 Ausblicke auf die keltische Antike, oder: Die *longue durée* der Anderweltsinsel — **384****
- 6.1 Prokop und die Toteninsel — **385**
- 6.2 Die Kronosinsel — **395**
- 6.2.1 Avienus — **395**
- 6.2.2 Plutarch — **398**
- 6.3 Äpfel und Bernstein — **416**
- 6.4 Sena — **425**



- 6.5 Die sechs „Inseln der Götter“ — 432
- 6.6 Die Küsten des antiken Barbaricums: Zusammenfassung — 436
- 7 Unsterblichkeit im Nordmeer, Religionskontakte und literarischer Austausch, oder: Die Frage nach Schlussfolgerungen — 440**
- 7.1 Die Materiallage: Eine kurze Zusammenfassung — 440
- 7.2 Irland, Arthur und Avalon: Eine „inselkeltische Mythologie“? — 449
- 7.2.1 Die Sage von König Arthur und die keltischen Literaturen — 451
- 7.2.2 Avalon und das Land der Frauen: Ein Vergleich — 455
- 7.2.3 Avalon und das Land der Frauen: Möglichkeiten einer Verhältnisbestimmung — 471
- 7.3 Avalon, das Land der Frauen und der Ódáinsakr: Das keltische und nordische Material im Vergleich — 482
- 7.4 Zufall, indogermanisches Erbe, Religionskontakt und literarische Entlehnung: Mögliche Bewertungen der nordisch-keltischen Parallelen — 494
- 7.4.1 Das methodische Problem der Signifikanz — 494
- 7.4.2 Zur Typologie möglicher historischer Beziehungen — 501
- 7.5 *Hvítramannaland* und *Írland et mikla*, oder: Von den Britischen Inseln zum Hvanndalur — 503
- 7.6 Avalon und der Ódáinsakr, oder: Arthurische Einflüsse in den Glæsisvellir-Sagas? — 520
- 7.7 Abschlussgedanken: Der Ódáinsakr, die komplexe Stratigraphie der altwestnordischen Mythologie, und einige methodologische Bemerkungen — 525
- 8 Bibliographie — 530**
- 8.1 Quellen — 530
- 8.1.1 Quellen in altnordischer Sprache — 530
- 8.1.2 Quellen in altfranzösischer Sprache — 531
- 8.1.3 Quellen in alt- und mittelenglischer Sprache — 532
- 8.1.4 Quellen in lateinischer Sprache — 532
- 8.1.5 Quellen in irischer Sprache — 533
- 8.1.6 Sonstige Quellen — 534
- 8.2 Sekundärliteratur — 534
- 9 Register — 585**



# 1 Einleitung

## 1.1 Unsterblichkeit im hohen Norden

Die letzte Spur des Pfads endet bei den Fundamenten des aufgelassenen Hofes Vík, neben denen die isländische Rettungsgesellschaft eine ihrer leuchtend-orangen Schutzhütten errichtet hat. Die Hofruine liegt unmittelbar an der Küste des Héðinsfjords in Nordisland, wo die Víkurá in den Fjord mündet, kaum über Meereshöhe. Von hier geht es aufwärts – nun ohne einen Weg: Zunächst über die steinigten, rollenden, aber noch von kleinen Teichen durchsetzten Víkurhólar und dann den Südhang der Víkurbyrða hinauf. Die spärliche Vegetation weicht an diesem Hang bald losem Geröll, das kaum Halt bietet und unter jedem Schritt davonschlittert; und selbst Mitte August sind einige Mulden im oberen Teil des Hangs noch mit Schnee gefüllt. Erst auf einer Höhe von 703 Metern ist der Pass erreicht, der sich über den Kamm der Víkurbyrða in das kleine Tal Vestaravík öffnet; der Schnee hat die grauen Steine und die beige, kahle Erde auch dieses Tals fest in seinem Griff. Das Vestaravík führt, an einer nahezu lotrechten Klippe vorbei, seinerseits hinab ins Hvanndalur. Bei jedem Höhenmeter, den man hinabsteigt, wird das Tal grüner. Ein armselig dahintröpfelndes Rinnsal in seiner Mitte, das im Vestaravík zunächst kaum mehr als einigen Moosen eine Heimat bietet, wird im Hvanndalur bald zu einem munter plätschernden kleinen Bergbach, der sich durch fette, leuchtend grüne Wiesen voller gelber Blüten schlängelt. Der Kontrast zwischen dem abweisenden Geröllhang und dem blühenden Tal ist so scharf, und der Übergang so abrupt, dass man fast den Eindruck hat, mit ein paar Schritten von einer Welt in eine ganz andere überzugehen und in ein kleines Paradies einzutreten. Am Ende dieses Paradieses, wo das Hvanndalur sich zum Meer hin öffnet, liegt östlich des Bachs ein stark konturierter, grüner Streifen Land, den noch moderne Karten als den Ódáinsakur bezeichnen: das „Feld des Ungestorbenen“, das „Unsterblichkeitsfeld“. Nähert man sich dem seeseitigen Ende des Hvanndalur – und damit dem Ódáinsakur – vom Gebirge her, so hat man zunächst den Eindruck, dass das Tal vom Meer aus weit zugänglicher ist als über Land. Je näher man der Küste jedoch kommt, desto deutlicher offenbart sich dies als Trug: Wo sich das Tal zum Meer hin öffnet, dort fällt das Land mit einer hohen, senkrechten Stufe ins Wasser hinein ab; Schiffen bietet es weder Schutz noch Anlegeplatz, und ihrer Mannschaft kaum einen Aufstieg. Von der See wie vom Land sind das Hvanndalur und der Ódáinsakur gleichermaßen abgeschnitten.

Die Lokalisierung des „Unsterblichkeitsfelds“ im so unzugänglichen Hvanndalur am Héðinsfjord lässt sich in den Quellen direkt zumindest bis zu Thomas Bartholin dem Jüngeren im 17. Jahrhundert zurückverfolgen; indirekte Indizien lassen vermuten, dass sie sogar bis in die Landnahmezeit zurückgehen könnte. Falls der Ódáinsakur am Héðinsfjord jedoch bis ins Mittelalter zurückreicht, so ist dies nicht zuletzt in Hinblick darauf interessant, dass der Ódáinsakur und die eng damit verbundenen Glæsis-

vellir in der altwestnordischen Literatur mehrfach behandelt werden und Gegenstand einer elaborierten Mythologie sind – einer Mythologie, die bereits seit dem Ende des 19. Jahrhunderts immer wieder mit keltischen Vorstellungen in Verbindung gebracht worden ist.

Einer der ersten Autoren, der den Ódáinsakr explizit mit keltischen Vorstellungen in ein und denselben Kontext einordnete, war der Folklorist Alfred Nutt (1895): Seine Untersuchung nahm ihren Ausgang von der frühmittelalterlichen irischen Erzählung *Immram Brain*, „Brans Seereise“, und bezog neben vielfältigem irischen Material und einigen nordischen Sagatexten zum Ódáinsakr und den Glæsisvellir insbesondere griechisches und römisches, aber auch iranisches und indisches Vergleichsmaterial heran; dabei kam Nutt zu dem Schluss, dass diese verschiedenen Zeugnisse in einem indogermanischen Zusammenhang zu sehen seien.<sup>1</sup> Nutts Essay, das mit einer Länge von etwa 250 Seiten monographische Ausmaße annahm, war dabei nicht nur die erste komparatistische Arbeit zum Ódáinsakr und den Glæsisvellir, die das keltische Material systematisch berücksichtigte, sondern ist bis heute auch die bei weitem ausführlichste: Nach Nutt wurde die Frage nach den kulturgeschichtlichen Verbindungslinien, die zwischen dem Ódáinsakr/Glæsisvellir-Komplex und Motiven der keltischen Religionsgeschichte zu bestehen scheinen, nur noch in Randbemerkungen und einzelnen Aufsätzen, aber nicht mehr in Buchlänge behandelt. Dieser Umstand ist umso schwerwiegender, als Nutts Arbeit heute praktisch nicht mehr rezipiert wird und grundsätzlich als veraltet gilt.<sup>2</sup>

Im späten 19. Jahrhundert befand sich die fundamentale Ähnlichkeit zwischen dem Ódáinsakr, den Glæsisvellir und keltischen Anderweltsgefiliden grundsätzlich bereits im Gesichtskreis auch der nordistischen bzw. germanisch-altertumskundlichen Forschung, wurde dort jedoch noch nicht zum Gegenstand einer systematischen Untersuchung. Bereits im Jahr 1889 stellte Sophus Bugge in einer Randbemerkung den Ódáinsakr/Glæsisvellir-Komplex und irische Anderweltsgefilde nebeneinander, um für beide eine Abhängigkeit von klassischen griechisch-römischen Einflüssen zu postulieren; eine Begründung für dieses Postulat blieb er jedoch schuldig.<sup>3</sup> In den folgenden Jahrzehnten wies ferner Paul Herrmann in seinem Saxo-Kommentar (1922) auf einige keltische – in diesem Fall irische und arthurische – Parallelen zum Ódáinsakr/Glæsisvellir-Komplex hin, beschränkte sich bei seiner Behandlung des Themas jedoch auf eine äußerst knappe Skizze, die wichtige Beobachtungen enthielt, auf die direkte Heranziehung von Originalstellen zumeist jedoch ebenso verzichtete wie auf eine klare und explizite Diskussion von Parallelen und Unterschieden zwischen den jeweiligen Materialien; damit blieb Herrmanns Ansatz letztlich weitgehend impressi-

<sup>1</sup> Nutt 1895, zum Ódáinsakr: S. 295–309.

<sup>2</sup> So Edel 2001, S. 67 (Anm. 20). Demgegenüber vgl. noch die positivere Rezeption bei Dillon 1948, S. 101.

<sup>3</sup> Bugge 1889, S. 25 f.

onistisch.<sup>4</sup> Etwa gleichzeitig zog auch Rudolf Much (1924) in Hinblick auf den Ódáinsakr und die Glæsisvellir allerlei keltische – irische, arthurische und antike – Verbindungslinien, unterließ es jedoch, die genauen Implikationen explizit zu machen, die er in diesen Verbindungslinien sehen wollte.<sup>5</sup> Mehrfach setzte sich Hilda Roderick Ellis – die spätere Hilda Roderick Ellis Davidson – mit dem Thema möglicher keltischer Affinitäten des Ódáinsakr auseinander. Bereits in ihrer Promotionsschrift wies sie noch während des Zweiten Weltkriegs – die Arbeit wurde 1943 veröffentlicht – darauf hin, dass der Ódáinsakr „recalls at once the Fortunate Isles of Greek mythology and the land across the sea in Irish traditions“.<sup>6</sup> Ein halbes Jahrhundert später kehrte sie in einem kurzen Abschnitt einer weiteren Monographie (1988) zum Thema des Ódáinsakr und der Glæsisvellir zurück und schlug eine irische Herkunft der Glæsisvellir-Erzählungen vor;<sup>7</sup> wenige Jahre darauf (1991) widmete sie dieser These einen eigenen Aufsatz.<sup>8</sup> Trotz einer Kürze von nur 12 Seiten handelte es sich bei diesem Aufsatz in ihren Tagen um die ausführlichste Diskussion der Frage seit Alfred Nutt, und noch heute ist diese Arbeit eine der ausführlichsten Behandlungen des Themas. Nichtsdestoweniger leidet dieser Artikel daran, dass er dem gleichermaßen unheimlich reichhaltigen und problematischen irischen Vergleichsmaterial gerade einmal drei Seiten zugesteht – ein Problem, das für die Mehrzahl der nordisch-keltischen komparatistischen Arbeiten symptomatisch ist, die mit allzu großer Regelmäßigkeit der Diskussion des Vergleichsmaterials längst nicht den Status zugestehen, der in Anbetracht von dessen eigenen literaturgeschichtlichen und sonstigen Problemen dringend nötig wäre.<sup>9</sup>

Aus den Jahrzehnten, die zwischen diesen verschiedenen Veröffentlichungen Ellis Davidsons lagen, ist an chronologisch erster Stelle ferner ein Aufsatz aus der Feder von Alexander Haggerty Krappe aus dem Jahr 1943 zu nennen, in dem dieser die nordischen Glæsisvellir insbesondere mit antiken Notizen zu nordwesteuropäischen Bernsteininseln und mit einer Reihe von arthurischen Zeugnissen verband.<sup>10</sup> Im Jahr 1950 war die Idee einer keltischen Herkunft nordischer Vorstellungen von einer seligen Anderwelt auf einer Insel bereits so gut etabliert, dass Howard Rollin Patch sie in seinem großen Überblickswerk zu mittelalterlichen Anderweltsvorstellungen als den zeitgenössischen Forschungsstand referieren konnte – ohne sich freilich argumentativ damit auseinanderzusetzen.<sup>11</sup> Etwas später, in der Mitte der 50er Jahre, kam die Keltologin und Nordistin Nora Kershaw Chadwick in zwei Beiträgen auf irische

<sup>4</sup> Herrmann 1922, S. 593 f. (ohne weitere Diskussion akzeptiert von Einar Ólafur Sveinsson 1957, S. 18).

<sup>5</sup> Much 1924, S. 99–104.

<sup>6</sup> Ellis 1943, S. 191.

<sup>7</sup> Davidson 1988, S. 185–187, 218.

<sup>8</sup> Davidson 1991.

<sup>9</sup> Vgl. ausführlich Egeler 2013 (*Celtic Influences*) *passim*.

<sup>10</sup> Krappe 1943.

<sup>11</sup> Patch 1950, S. 61.

Parallelen zum nordischen Ódáinsakr zu sprechen. Während der eine dieser beiden Aufsätze das Thema jedoch nur ganz am Rande anschnidet, ohne es im Detail zu diskutieren,<sup>12</sup> widmet der zweite Aufsatz den von Chadwick ausgemachten irisch-nordischen Parallelen immerhin einige wenige Seiten. Chadwick drückt am Ende ihrer Diskussion dieses Materials eine gewisse Skepsis darüber aus, ob sich die irisch-nordischen Ähnlichkeiten eindeutig entweder als Entlehnungen oder als unabhängige Entwicklungen bewerten lassen, macht zugleich jedoch auch deutlich, dass sie die Hypothese eines keltischen Einflusses auf die nordische Überlieferung alternativen Erklärungsansätzen vorzieht.<sup>13</sup>

Etwa gleichzeitig kam auch Jan de Vries in der zweiten Auflage seiner *Altgermanischen Religionsgeschichte* (1956/57) auf die nordischen Vorstellungen von den Glæsisvellir zu sprechen. De Vries verbindet die Glæsisvellir mit Vorstellungen von Inseln der Seligen, für die er wiederum von einem direkten keltischen Kultureinfluss ausgeht; im Rahmen seines breit angelegten Überblickswerks kann er diese Auffassung freilich nicht mehr als skizzenhaft umreißen.<sup>14</sup> Gänzlich auf eine rein impressionistische Materialzusammenstellung beschränkte sich Karlis Straubergs (1957), der die Glæsisvellir und den Ódáinsakr ohne jede Diskussion mit arthurischen Zeugnissen, den griechischen Inseln der Seligen und antiken Notizen über nordwesteuropäische Bernsteininseln zusammenbrachte.<sup>15</sup> Ein Jahrzehnt später (1966) befasste sich Jacqueline Simpson in einem Aufsatz mit dem *Þorsteins þáttur bæjarmagns*, einer der ausführlicheren Glæsisvellir-Sagas. Dabei weist sie – zumeist *en passant* – wiederholt auf keltische Parallelen zu Elementen der Glæsisvellir-Texte hin; obgleich sie auf eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem keltischen Vergleichsmaterial und auf eine systematische Diskussion der von ihr vorgeschlagenen Übereinstimmungen fast durchgehend verzichtet, macht sie doch deutlich, dass sie in diesen Übereinstimmungen im Allgemeinen das Ergebnis keltischer Einflüsse sieht.<sup>16</sup>

In der Mitte der 80er Jahre befasste sich Rosemary Power in einer Serie von wichtigen Aufsätzen mit möglichen keltischen Einflüssen in der nordischen Mythologie und Literatur.<sup>17</sup> Im gegenwärtigen Kontext besonders hervorzuheben sind dabei vor allem ein grundlegender Aufsatz, in dem Power die direkte Rezeption des altfranzösischen arthurischen Gedichts *Lai de Lanval* im *Helga þáttur Þórissonar* nachwies,<sup>18</sup> sowie ein Aufsatz zum Motiv der Anderweltsreise in den Vorzeitsagas; letzterer Beitrag konzentrierte sich zwar nicht direkt auf den Ódáinsakr oder die Glæsisvellir als solche,

<sup>12</sup> Chadwick 1955–1958, S. 102f., 111.

<sup>13</sup> Chadwick 1953–1957, S. 192–199. Vgl. auch *en passant* Chadwick 1967, S. 23f.; Chadwick 1972, S. 145.

<sup>14</sup> de Vries 1956/57, §§ 519, 580.

<sup>15</sup> Straubergs 1957, S. 62, 71f.

<sup>16</sup> Simpson 1966, S. 9f. (mit Anm. 28), 11f., 17 (Anm. 47), 18f., 20, wozu vgl. in jüngerer Zeit Nordberg 2003, S. 33.

<sup>17</sup> Vgl. Egeler 2013 (*Útgarðaloki*).

<sup>18</sup> Power 1985 (*Lai de Lanval*).

widmete sich jedoch einigen der Glæsisvellir-Texte und schlug für das (u. a. auch) dort zentrale Motiv der Anderweltsreise eine teilweise Herkunft aus Irland vor.<sup>19</sup> Etwa zur selben Zeit (1985) betonte Séamus Mac Mathúna in der Einleitung seiner Edition der irischen Erzählung *Immram Brain* die Nähe der irischen Erzählungen über maritime Anderweltsreisen zur skandinavischen Glæsisvellir-Überlieferung.<sup>20</sup> Wenige Jahre darauf wurden verschiedene Theorien eines keltischen Einflusses auf die Literatur zum Ódáinsakr und den Glæsisvellir in Gísli Sigurðssons Überblickswerk *Gaelic Influence in Iceland* (1988) aufgenommen und knapp zusammengefasst.<sup>21</sup>

Zu einem anderen Ergebnis als die Vertreter eines keltischen Einflusses auf die Glæsisvellir-Literatur gelangte der Indogermanist und Religionshistoriker Bruce Lincoln (1980): Lincoln befasste sich mit einigen der Paradiesvorstellungen, die in verschiedenen indogermanischen Literaturen anzutreffen sind, und folgerte u. a. unter Rückgriff auf irische, arthurische und nordische Texte, dass die Beschreibung des Ódáinsakr in der nordischen Sagaliteratur unmittelbar urindogermanische Traditionen fortsetzt.<sup>22</sup>

Mehrfach, wenn auch jeweils in ausgesprochener Kürze, setzte sich ferner Rudolf Simek mit dem Themenbereich des Ódáinsakr und der Glæsisvellir auseinander (1987; 1993; 1995).<sup>23</sup> Sein Zugang unterschied sich radikal von den keltisch oder indogermanisch ausgerichteten komparatistischen Ansätzen der vorangegangenen Jahrzehnte: Simek wandte sich von der Frage nach dem heidnischen Element im Ódáinsakr/Glæsisvellir-Komplex weitgehend ab und betrachtete diesen Vorstellungskomplex primär als eine Schöpfung des christlichen Hoch- und Spätmittelalters, dessen eventuelle heidnische Anteile bestenfalls eine Zutat unter vielen in einem heidnisch-christlichen synkretistischen Ganzen darstellten. Freilich konnte sich auch diese Sichtweise nicht allgemein durchsetzen: Francisco Marco Simón stellte den Ódáinsakr gegen Ende der 90er Jahre wieder in einer indogermanischen Perspektive mit vielfältigem keltischen, aber auch griechisch-römischem Material zusammen; auch er verzichtet jedoch, wie so viele Kommentatoren vor ihm, auf eine ausführliche Diskussion des Materials.<sup>24</sup>

Die seit Alfred Nutt detaillierteste Bearbeitung der Frage keltischer Einflüsse im nordischen Ódáinsakr/Glæsisvellir-Komplex wurde in jüngerer Zeit von Wilhelm Heizmann vorgelegt (1998).<sup>25</sup> Heizmann legt seinen Schwerpunkt dabei auf eine beispielhafte Aufarbeitung der Geschichte des Ódáinsakr-Motivs in der *Landnámabók*, der frühneuzeitlichen Gelehrsamkeit des Nordens und der isländischen Folklore.

---

<sup>19</sup> Power 1985 (*Journeys*).

<sup>20</sup> Mac Mathúna 1985, S. 244 f.

<sup>21</sup> Gísli Sigurðsson 1988, S. 57–59.

<sup>22</sup> Lincoln 1980 (*Paradise*), bes. S. 159; vgl. Lincoln 1981, S. 231–233, 238, 240.

<sup>23</sup> Simek 1986, S. 264 f., 267, 270, 274 (Abb. 10); Simek 1993, S. 112, 121; Simek 1995, S. 136, 151 f., 301 f.

<sup>24</sup> Marco Simón 1997, S. 502–504.

<sup>25</sup> Heizmann 1998, vgl. Heizmann 2002. Heizmanns Schlussfolgerungen wurden akzeptiert von Vennemann 1998, S. 55; Vennemann 2003, S. 637 f.; Tietz 2012, S. 154 f.

Dieses Material stellt er daraufhin insbesondere arthurischen Texten gegenüber, wobei u. a. die *Vita Merlini* des Geoffrey von Monmouth und die Werke des Giraldus Cambrensis als Hauptzeugen dienen. Aus dem Vergleich dieser keltischen und germanischen Zeugnisse zieht Heizmann die Schlussfolgerung, dass zwischen beiden tatsächlich historische Beziehungen bestehen könnten. Die von Heizmann getroffene Auswahl des arthurischen Quellenmaterials, auf der diese Schlussfolgerung wesentlich basiert, bezog ihre Berechtigung nicht zuletzt aus der Datierung der entsprechenden Texte: Bei diesen Quellen des 12. Jahrhunderts handelt es sich um einige der ältesten Zeugnisse der arthurischen Literatur überhaupt; gerade die *Vita Merlini* stellt die älteste erhaltene Beschreibung der arthurischen mythischen Insel Avalon dar, die für Heizmann – ähnlich wie zuvor etwa für Krappe – als das zentrale Vergleichsobjekt zum Ódáinsakr dient. Zum Zeitpunkt der Abfassung von Heizmanns Arbeiten bestand zudem innerhalb der relevanten Forschung zur arthurischen Literatur und keltischen Religionsgeschichte allgemeine Einigkeit darüber, dass wesentliche Elemente der von Heizmann verwendeten Texte auf Motive der vorchristlichen Mythologie der Inselkelten<sup>26</sup> zurückgehen. Dieser Konsens ist seit der Veröffentlichung von Heizmanns Arbeiten in einigen Aspekten jedoch problematisch geworden.<sup>27</sup>

Der auf den letzten Seiten kurz umrissene Forschungsstand lässt sich insgesamt folgendermaßen zusammenfassen: Seit weit über einem Jahrhundert existiert eine Forschungsdiskussion zur Frage, in welchen breiteren Zusammenhang der nordische Vorstellungskomplex vom Ódáinsakr und den Glæsisvellir eingeordnet werden sollte. Handelt es sich hier um ein alteingesessenes nordisches Motiv, dessen Wurzeln vielleicht sogar bis in die urindogermanische Zeit zurückreichen? Handelt es sich um eine literarische Schöpfung des christlichen Hoch- und Spätmittelalters? Oder handelt es sich um eine – sei es frühe oder späte – Entlehnung keltischer Motive? Alle diese Auffassungen sind sowohl in der älteren Forschung seit dem späten 19. Jahrhundert als auch in der Forschung der letzten Jahrzehnte vorgebracht worden, und kein bisher vorgelegter Beitrag kann den Anspruch erheben, die Frage abschließend zu beantworten – sei es, weil es sich (wie dies beim Großteil der Forschungsbeiträge der Fall ist) nicht um ausführliche Diskussionen, sondern nur um kurze, wenige Seiten umfassende Ideenskizzen handelt, sei es, dass die Grundlagen einer Arbeit seit ihrem Erscheinen in Frage gestellt worden sind.

---

**26** Der Begriff der „Inselkelten“ nimmt auf die geläufige Unterteilung der „Kelten“ in eine festlandkeltische und eine inselkeltische Sprachgruppe Bezug; letztere umfasst dabei u. a. das Irische, das in der Bretagne gesprochene Bretonische und das in Wales gesprochene Kymrische (vgl. Maier 1994, S. 295 f.; Stifter 2006, S. 1 f.; Maier 2012, S. 232 f., 253). „Inselkelten“ sind somit die Sprecher inselkeltischer Sprachen, also der keltischen Sprachen Irlands und Großbritanniens sowie der Bretagne (die im Frühmittelalter durch walisische Einwanderer besiedelt wurde). Im selben Sinne wird im Folgenden auch das Adjektiv „inselkeltisch“ gebraucht.

**27** Egeler 2014 (*Sena and Avalon*) und siehe unten S. 425 ff.



Das Ziel der vorliegenden Arbeit wird es sein, unter ausführlicher Berücksichtigung des derzeitigen Forschungsstandes nicht nur der Nordistik, sondern auch der Keltologie und der Religionsgeschichte die Frage zu beantworten, ob für den Ódáinsakr und die Glæsisvellir der nordischen Sagaliteratur eine Verwurzelung in keltischen mythologischen Vorstellungen anzunehmen ist. Diese Frage hat dabei mehrere Aspekte, die jeweils ausführlich berücksichtigt werden sollen. So wurde etwa die Formulierung „Verwurzelung in keltischen mythologischen Vorstellungen“ durchaus bewusst gewählt: Gegenstand der Frage soll nicht nur die „keltische“ Herkunft der jeweiligen Motive sein,<sup>28</sup> sondern auch die Frage, inwieweit diese Motive tatsächlich als „mythologisch“ gelten können – wobei im vorliegenden Fall unter diesem Begriff verstanden werden soll, dass die jeweiligen Motive direkt oder indirekt der vorchristlichen Religionsgeschichte der Kelten entstammen.<sup>29</sup>

Falls sich im Verlauf der Untersuchung herausstellen sollte, dass der Ódáinsakr/Glæsisvellir-Komplex tatsächlich in einem keltischen Zusammenhang zu sehen ist, wird es ferner ein zentrales Anliegen der Arbeit sein, über die allgemeine Feststellung einer keltischen Herkunft hinauszugehen und die konkreten Verbindungslinien in den Norden nach Möglichkeit zu spezifizieren: Bestehen die fraglichen „keltischen“ Verbindungslinien zu irischen Erzählungen, zu arthurischen Texten oder zu keltischen Vorstellungen der Antike? Oder schließen sich diese verschiedenen keltischen Kontexte nicht aus, sondern handelt es sich dabei um einander ergänzende Teile eines komplexeren Gesamtbildes – und falls dies der Fall sein sollte, in welchem Verhältnis stehen diese verschiedenen keltischen Kontexte (irisch; arthurisch; antik) zueinan-

---

**28** Im Folgenden sollen als „Kelten“, der sprachwissenschaftlichen Definition entsprechend, die Sprecher keltischer Sprachen aufgefasst werden; allgemein zum Keltenbegriff vgl. etwa Maier 2012, S. 1–36; Egeler 2013 (*Celtic Influences*), S. 10–12 (mit weiterer Literatur).

**29** Zu dieser Verwendung des Mythologiebegriffs vgl. etwa Simek 1995, S. V. Auf das Problem des Begriffs „Religion“ soll hier nicht weiter eingegangen werden, da die Nuancen der verschiedenen geläufigen Religionsdefinitionen für die vorliegende Frage keine Rolle spielen: Soweit die im Folgenden behandelten Vorstellungen von „jenseitigen“, „anderweltlichen“ Gefilden sich überhaupt in die vorchristliche Zeit zurückverfolgen lassen, dürften sie im Rahmen der meisten geläufigen Religionsdefinitionen unter den Oberbegriff „Religion“ fallen. Für einige Religionsdefinitionen dürfte die Frage jedoch nicht sinnvoll diskutierbar sein; so fehlt zum Beispiel im Fall von Religionsdefinitionen, die „Religion“ über ihre gesellschaftliche Funktion bestimmen (vgl. Rüpke 2007, S. 26), in Anbetracht der extrem fragmentarischen Quellenlage jede substantielle Grundlage, um zu einer Entscheidung darüber zu gelangen, ob der Ódáinsakr zur „Religion“ gehört oder nicht. Für Diskussionen des Religionsbegriffs vgl. etwa Zinser 2010, S. 35–80; Auffahrt und Mohr 2006; Kehrer 1998; Ahn 1997; Geertz 1973. Grundsätzlich schließe ich mich der Auffassung Jörg Rüpkes an, wonach die „Konstitution dieses Gegenstands [...] immer von einem vorwissenschaftlichen, einem alltagssprachlichen Begriff her“ erfolgt (Rüpke 2007, S. 27). Eine vertiefte Auseinandersetzung mit den Definitionsdebatten zum Religionsbegriff scheint im vorliegenden Zusammenhang daher nicht notwendig, da das Ausgehen von einem alltagssprachlichen Religionsbegriff, wie er in der Forschung zur germanischen und keltischen Religionsgeschichte ohnehin etabliert ist, für den Zweck der vorliegenden Arbeit vollkommen ausreicht.

der, und wie sind ihre Beziehungen zum nordischen Material jeweils zu gewichten? Und insbesondere: Lassen sich zu den historischen und sozialen Kontexten der einschlägigen keltisch-nordischen Austauschprozesse tragfähige Arbeitshypothesen entwickeln?

In Anbetracht des eben beschriebenen Forschungsstands ist es vielleicht auch angebracht, kurz einen Punkt explizit anzusprechen, der *nicht* Gegenstand der vorliegenden Arbeit sein soll. Oben wurde erwähnt, dass Bugge in den 1880er Jahren nicht nur den Ódáinsakr und die Glæsisvellir mit irischen Anderweltsgefiliden zusammenstellte, sondern für beide auch mediterrane Einflüsse postulierte.<sup>30</sup> Ebenso wie Bugges Verbindung von Ódáinsakr und gewissen Varianten irischer Anderwelten wurde auch die von ihm hier aufgeworfene Frage nach möglichen mediterranen Beziehungen dieser beiden Komplexe im Folgenden zu einem immer wieder angesprochenen Thema. So wurden etwa die Äpfel der Hesperiden wiederholt zum Vergleich mit dem nordwesteuropäischen Material herangezogen; denn in Nordwesteuropa werden anderweltliche Äpfel immer wieder mit irischen Anderweltsinsel verbunden, geben der „Apfelinsel“ Avalon der arthurischen Literatur ihren Namen und scheinen bei Saxo Grammaticus in Form eines berühmten Gartens mit dem Ódáinsakr/Glæsisvellir-Komplex assoziiert zu werden.<sup>31</sup> Wie für die Frage der nordisch-keltischen Beziehungen, so fehlt es jedoch auch hier an einer neueren, systematischen Untersuchung, die über eine kurze Ideenskizze hinausgehen würde. Auch im Rahmen des vorliegenden Buchs kann eine solche Untersuchung nicht vorgelegt werden: Die Spannweite der bisherigen Diskussion allein zu den potentiellen nordisch-keltischen Überein-

---

**30** Bugge 1889, S. 25f.

**31** Vgl. Nutt 1895, bes. S. 258–294, 326–331; Much 1924, S. 101f.; Krappe 1943, S. 316–319 *et passim*; Ellis 1943, S. 191; Dillon 1948, S. 101; Löffler 1983 Bd. 1, S. 90, 133, 338–355; Mac Mathúna 1985, S. 242–245; Marco Simón 1997, S. 502–504; Heizmann 1998, S. 93f.; Vennemann 1998, S. 51–55; Heizmann 2002, S. 532; Vennemann 2003, S. 634–638; Tietz 2012, S. 154f.; Egeler 2013 (*Celtic Influences*), S. 124–126; Egeler 2014 (*Perspektiven*), S. 115–163. Ferner haben mehrere Autoren, die dabei auf das nordische Material nicht eingehen, das keltische Vergleichsmaterial zum Ódáinsakr/Glæsisvellir-Komplex mit mediterranem Material assoziiert und mitunter auf beachtliche Parallelen hingewiesen: Jevons 1896; Hull 1901; Loomis 1927 (*Celtic Myth*), S. 353f.; Chambers 1927, S. 218, 220; Müller-Lisowski 1948, S. 192–199; Patch 1950, S. 52f.; de Vries 1961 (*Religion*), S. 258, 260; Gresseth 1970, S. 208, 209 (Anm. 12), 215f., 218; Chadwick 1972, S. 129; Clarke 1973, S. 203f.; Puhvel 1987, S. 216; Martínez Hernández 1994, S. 90; Lehane 1994, S. 83; Ashe 1996, S. 25; Ó hÓgáin s. a., S. 260; Romer 1998, S. 130 (Anm. 72); Barron und Weinberg 2001, S. 279f. (Anm. zu S. 255); Walter 2004, S. 211; Galván Reula 2007, S. 682f., 685, 687–689, 698; Zelzer 2007. Mediterrane Wurzeln für das Motiv einer Bootsreise ins Jenseits, auf das in Kapitel 3 ausführlich einzugehen sein wird und von dem die mögliche nordgermanische Rezeption anderer transmariner „Anderwelten“ nicht zu trennen sein dürfte, vertreten Major 1924, S. 142f., 148 und Grinsell 1941; allgemein an mediterrane Unterweltsgewässer erinnert fühlt sich auch Beck in Müller-Wille *et al.* 1978, S. 285. Wagner 1981, S. 8–19 postuliert für das irische Material zu Anderwelts- und Unsterblichkeitsinseln darüber hinaus sogar Verbindungen nach Vorderasien; in diesem Sinne vgl. jüngst auch Ó hÓgáin s. a., S. 260 und – unter expliziter Miteinbeziehung des germanischen Materials – Vennemann 1998, S. 51–55; Vennemann 2003, S. 634–638.

stimmungen reicht mit Hinblick auf das von ihr herangezogene Material bereits von hochmittelalterlichen nordischen Sagas über die irische und arthurische Literatur bis hin zu antiken Notizen über keltische Bernsteininseln. In Anbetracht der vielfältigen, mit jeder dieser Quellengattungen verbundenen quellenkritischen und sonstigen Probleme würde eine Ausweitung der Fragestellung auf den Mittelmeerraum beim derzeitigen Forschungsstand den Rahmen eines Einzelbandes bei Weitem sprengen. Auf den folgenden Seiten werden Parallelen zwischen den nordisch-keltischen Vorstellungen von einem Unsterblichkeitsgilde jenseits des Meeres und Themen wie den Inseln der Hesperiden oder den Inseln der Seligen der griechisch-römischen Mythologie daher nur in den Fällen angesprochen, in denen für einen der nordischen oder keltischen Quellentexte eine direkte literarische Abhängigkeit von der klassischen Literatur vorzuliegen scheint; denn eine solche literarische Abhängigkeit würde sich unmittelbar auf den Wert des entsprechenden Texts als Zeugnis für die Vorstellungswelten der nordgermanischen bzw. keltischen Mythologie auswirken. Fragen eines religionsgeschichtlichen, noch in die vorchristliche Zeit datierenden Einflusses der Mittelmeerwelt auf die Mythologien Nordwesteuropas bleiben hingegen ausgeklammert.

## 1.2 Methodologische Vorbemerkungen<sup>32</sup>

In der bisherigen Geschichte der Forschung zur Frage keltischer Einflüsse im nordischen Ódáinsakr/Glæsisvellir-Komplex wurde – vom Buch Nutts ganz am Beginn der Diskussion abgesehen, das jedoch bisher keine Nachfolger finden konnte – durchgehend versucht, dieses Forschungsproblem im Rahmen einzelner Aufsätze, zumeist sogar nur kurzer Artikelabschnitte oder Randbemerkungen zu lösen. Gerade die Auseinandersetzung mit dem keltischen Vergleichsmaterial blieb dabei gezwungenermaßen auf kurze Besprechungen einiger weniger Beispiele beschränkt, die unter dem Gesichtspunkt ausgewählt wurden, die jeweiligen Vergleichspunkte in bestmöglicher Weise zu illustrieren. Damit hat die bisherige Forschung aufzeigen können, dass der Ódáinsakr/Glæsisvellir-Komplex einen potentiell hochinteressanten Forschungsgegenstand darstellt, der geeignet sein könnte, ein helles Schlaglicht auf die Kulturbeziehungen zwischen Germanen und Kelten zu werfen. Mit welchen Problemen jedoch zu rechnen ist, wenn eine vergleichende Argumentation auf einer zu schmalen Materialbasis beruht, zeigt die irische Erzählung von der „Anderweltsfahrt des Cormac mac Airt“ (*Echtra Cormaic maic Airt*).<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Ausführlich zu den methodischen Grundlagen der Erforschung keltisch-nordischer Religionskontakte vgl. Egeler 2013 (*Celtic Influences*), bes. S. 127–129; Egeler 2013 (*Útgarðaloki*), bes. S. 165 f.; Egeler, im Erscheinen (*Encounters 6: Celtic*); Egeler, im Erscheinen (*Sources in Celtic Languages*).

<sup>33</sup> Vgl. hierzu ausführlicher auch Egeler, im Erscheinen (*Encounters 6: Celtic*).

Die sog. „erste Rezension“ von *Echtra Cormaic* wird in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts datiert.<sup>34</sup> In einer Episode dieses Textes (§§ 25 ff.) befindet sich der irische König Cormac mac Airt in Tara, dem Sitz der irischen Hochkönige. Eines schönen Morgens im Mai sucht ihn ein würdevoller, prächtig gewandeter Krieger auf, der einen silbernen Zweig mit drei goldenen Äpfeln auf seiner Schulter trägt. Dieser Zweig hat eine wunderbare Eigenschaft: Wenn er geschüttelt wird, macht er eine so süße Musik, dass sogar Schwerverwundete, Frauen im Kindbett und Kranke fest einschlafen. Der Krieger stellt sich als ein Bewohner der Anderwelt vor, und er und Cormac schließen einen Pakt: Der Krieger überlässt Cormac den silbernen Apfelzweig, und im Gegenzug stellt der Hochkönig dem anderweltlichen Krieger drei Wünsche frei. Es kommt, wie es kommen muss, und im Folgenden verlangt der Krieger immer exzessivere Gaben: erst die Tochter, dann den Sohn und schließlich die Frau Cormacs. Den letzten Verlust – den seiner Frau – kann Cormac nicht verkraften; so macht er sich auf die Suche nach dem anderweltlichen Krieger und folgt ihm durch einen Nebel in die Anderwelt. Jenseits des Nebels, der den Übergang in die Anderwelt markiert, findet sich Cormac auf einer großen Ebene vor einer Festung wieder, die mit einem bronzenen Wall umgeben ist (§ 32). Im Inneren dieser ehernen Festung findet er eine weitere Festung vor, in der sich prächtige Häuser und eine Quelle befinden (§§ 34 f.). Aus dieser Quelle fließen fünf Ströme, Menschenscharen trinken aus ihr, und über ihr wachsen die neun Haselsträucher der Buan; diese Sträucher lassen ihre Nüsse in die Quelle fallen, wo sie von Lachsen gefressen werden. Schließlich tritt Cormac in eines der prächtigen Häuser ein, die sich innerhalb des ehernen Walls befinden. Nachdem er dort von einem herrscherlichen Paar freundlich empfangen worden ist, kommt plötzlich ein Mann in das Gebäude (§§ 37–42). Dieser Mann trägt eine Axt und einen Baumstamm und führt ein Schwein hinter sich her. Er schlachtet das Schwein und wirft es in einen Kessel, und zerhackt den Baumstamm in handliche Holzscheite; darauf erläutert er, dass das Schwein nur dann gargekocht werden kann, wenn für jedes Viertel des Schweins eine wahre Geschichte erzählt wird. Der Mann selbst ist daraufhin der erste, der eine wahre Geschichte erzählt. In dieser Geschichte berichtet er, wie er in den Besitz seiner Axt, seines Baumstamms und seines Schweins gekommen ist: Er erhielt alle drei als Lösegeld für die Rückgabe einer entwendeten Rinderherde. Diese drei Gaben besitzen dabei eine wundersame Eigenschaft: Jeden Abend kann er das Schwein mit seiner Axt schlachten und den Baumstamm zu Feuerholz zerhacken, und er hat jeden Abend genug Feuerholz für das Kochen des Schweins und für den Palast; und am nächsten Morgen ist das Schwein wieder lebendig und der Baumstamm ist wieder ganz. In dieser Weise werden mehrere wahre Geschichten erzählt, bis das Schwein gar ist, und im weiteren Verlauf der Erzählung von der „Anderweltsfahrt des Cormac mac Airt“ erhält Cormac seine Familie zurück und darüber hinaus noch reiche Gaben mit übernatürlichen Eigenschaften. Ferner wird er über seinen Gastgeber und über die

---

<sup>34</sup> Hgg. und übersetzt von Stokes 1891; Datierung: Hull 1949, S. 871.

Natur der Quelle aufgeklärt, die er im Hof der bronzenen Festung gesehen hatte (§ 53): Bei Cormacs anderweltlichem Gastgeber handelt es sich um Manannán mac Lir, den König der Anderwelt (des „Landes der Verheißung“, *Tír Tarrngiri*); die Quelle hingegen ist die Quelle des Wissens (*topur in fis*), und Wissen wird dadurch erlangt, dass man aus der Quelle und den aus dieser Quelle entspringenden Strömen trinkt.

Diese erste Rezension von *Echtra Cormaic* ist hier deswegen von Interesse, weil ihre Beschreibung der irischen „Anderwelt“ auffallende strukturellen Parallelen zu nordischen „Anderwelts“-Beschreibungen aufweist.<sup>35</sup> So findet das Schwein, das jeden Tag in der Halle des Königs der Anderwelt in einem Kessel gekocht, verspeist und wiederbelebt wird, sein unmittelbares Gegenstück im Eber *Sæhrímnir* der Snorra-Edda: Letzterer wird in der Halle Odins täglich im Kessel *Eldhrímnir* gesotten, von den Einherjern verspeist und daraufhin wiederbelebt (*Gylfaginning* 38).<sup>36</sup> Eine weitere irisch-nordische Parallele wird ferner mit der „Quelle des Wissens“ fassbar, insbesondere in Anbetracht der Haselsträucher, die diese Quelle in *Echtra Cormaic* umgeben. Denn Haselsträucher sind ausgesprochen großwüchsige Pflanzen, die durchaus die Dimensionen eines kleinen Baums erreichen können; dies lässt es vielleicht als interessant erscheinen, dass auch die nordische Mythologie die Verbindung einer Quelle des Wissens mit einem neben dieser Quelle wachsenden Baum kennt: Die *Gylfaginning* (Kap. 15) erzählt über den Weltbaum Yggdrasill, dass sich unter einer der Wurzeln dieses Baums der Brunnen des Mímir (*Mímis brunnr*) befindet, „in dem Weisheit und Menschenverstand verborgen ist“ (*er spekð ok mannvit er í fólgit*); Mímir selbst ist besonders weise, weil er aus diesem Brunnen trinkt.

Die irisch-nordischen Parallelen werden noch enger, wenn man die Lage der beiden Quellen des Wissens berücksichtigt. Nach *Gylfaginning* 39 und *Grímnismál* 25 f. steht der Baum *Léraðr* bzw. *Læraðr* neben der Halle Odins, wobei sich unter diesem Baum erneut eine Quelle befindet. In der Forschung der letzten Jahrzehnte wurde allgemein die Meinung vertreten, dass *Léraðr/Læraðr* mit dem Weltbaum Yggdrasill zu identifizieren sei.<sup>37</sup> Akzeptiert man diese Identifikation, dann hat dies zur Folge, dass das vom Weltbaum und der Quelle des Wissens gebildete Paar in der nordischen Mythologie unmittelbar neben der Halle Odins, des Herrschers der nordischen „Anderwelt“, lokalisiert wird. Diese Lokalisierung würde damit genau dem

---

35 Allgemein zum Begriff der „Anderwelt“ (und den Problemen dieses Begriffs) vgl. die unten in Anm. 991 angeführte Literatur. Der „Anderwelts“-Begriff wird in der vorliegenden Arbeit in einem losen Sinne auch zur Bezeichnung nordischer Vorstellungen verwendet. Damit soll jedoch keine tiefgreifende Gleichartigkeit nordischer und keltischer „Anderwelts“-Konzepte impliziert werden: Eine solche besteht schon innerhalb der verschiedenen keltischen Kulturen nicht. Vielmehr dient der Begriff „Anderwelt“ im Folgenden ausschließlich als heuristischer Begriff, der, wenn er ohne zu spezifische inhaltliche Konnotationen verwendet wird, einen nützlichen Beschreibungsterminus darstellen kann.

36 Zuletzt hgg. von Faulkes 2005.

37 Dronke 2011, S. 129 f.; Nordberg 2003, S. 157; Simek 1995, S. 233 f., 482; Lorenz 1984, S. 473 f.

Bild entsprechen, das *Echtra Cormaic* von der irischen Anderwelt zeichnet: Auch dort befindet sich die Quelle des Wissens mit ihren Haselsträuchern unmittelbar neben der Halle des Herrschers der Anderwelt.

Eine letzte Übereinstimmung lässt sich schließlich noch in Bezug auf den ehernen Wall feststellen, der den Palast des Anderweltherrschers von *Echtra Cormaic* umgibt: In der eddischen Mythologie findet dieses Bollwerk sein Gegenstück in dem Wall, den ein riesischer Baumeister in den Diensten der Götter rund um Asgard errichtet hat (*Gylfaginning* 42).

Nimmt man all dies zusammen, so bestehen zwischen dem Bild, das die eddische Literatur von der nordischen „Anderwelt“ zeichnet, und der von *Echtra Cormaic* vorgelegten Beschreibung der irischen Anderwelt folgende Parallelen: In beiden „Anderwelten“ findet in der (1) Halle des Anderweltherrschers ein (2) Festmahl statt, bei dem das (3) Fleisch eines Schweins (4) in einem Kessel gekocht und verspeist wird, (5) wobei dieses Schwein täglich wiederbelegt und neu geschlachtet werden kann. (6) Neben der Halle wächst ein Baum/Busch (7) über einer Quelle des Wissens, aus der zu trinken Weisheit verleiht. (8) Und die gesamte Anlage ist von einem außergewöhnlichen Wall umgeben.

Auf den ersten Blick könnte man in Anbetracht solcher detaillierter Übereinstimmungen versucht sein, zwischen der „Anderwelt“ der Eddas und der Anderwelt von *Echtra Cormaic* eine historische Verbindung anzunehmen. An dieser Stelle ist es nun jedoch Zeit, auf die Frage zurückzukommen, warum ein auf einen oder einige wenige Texte beschränkter Vergleich nie mehr sein kann als eine Ideenskizze und für weitreichende Schlussfolgerungen grundsätzlich kein tragfähiges Fundament darstellt.

Die sogenannte „erste Rezension“ von *Echtra Cormaic*, die bisher herangezogen wurde, stellt eine von zwei Fassungen dieses Textes dar, die aus dem 12. Jahrhundert vorliegen. Die sogenannte „zweite Rezension“ dieser Erzählung lässt sich aufgrund sprachlicher Kriterien grob in dieselbe Zeit datieren wie die „erste Rezension“; die relative Chronologie der beiden Texte lässt sich auf der Grundlage sprachlicher Datierungskriterien nicht bestimmen.<sup>38</sup> In Bezug auf den Inhalt der beiden Rezensionen ist die Lage so, dass die „zweite Rezension“ deutlich kürzer ist als die „erste Rezension“ und einige der Motive, die in der „ersten Rezension“ verarbeitet werden, nicht enthält; dabei ist keines der Motive, die in der „zweiten Rezension“ fehlen, von direkter Relevanz für die Handlung der Erzählung. Vernam Hull, der Herausgeber der „zweiten Rezension“, deutet diesen Umstand als möglichen Hinweis darauf, dass es sich bei der „zweiten Rezension“ um die ältere Fassung des Texts handeln könnte, die in der „ersten Rezension“ möglicherweise um zusätzliche Elemente erweitert wurde.<sup>39</sup> Im gegenwärtigen Kontext ist dies deshalb von besonderer Bedeutung, weil die „zweite Rezension“ das Motiv der Quelle des Wissens nicht enthält; damit wirft

<sup>38</sup> Hull 1949, S. 872f.

<sup>39</sup> Hull 1949, S. 873, 874f.

die „zweite Rezension“ mit allem Nachdruck die Frage auf, ob es sich bei der Verbindung zwischen der Quelle des Wissens und der Halle des Anderweltsherrschers, die von der „ersten Rezension“ hergestellt wird, überhaupt um eine traditionelle Vorstellung handelt. Der Verdacht, dass dies nicht der Fall ist, wird bei einer weiteren Auseinandersetzung mit dem irischen Material von einigen Parallelstellen bestätigt. Die „Quelle des Wissens“ und die mit dieser Quelle verbundenen Haselsträucher gehören zu den Standardmotiven der irischen Literatur. Außerhalb der „ersten Rezension“ von *Echtra Cormaic* – und insbesondere auch schon in der Literatur der altirischen Zeit, die bereits aus chronologischen Gründen vor *Echtra Cormaic* Priorität genießt – wird die Quelle des Wissens jedoch nicht mit der Halle des Anderweltsherrschers verbunden; sie kann sich sogar unter dem Meer befinden.<sup>40</sup> Daher ist anzunehmen, dass es sich bei der Verbindung von Wissensquelle und Anderweltshalle in der „ersten Rezension“ von *Echtra Cormaic* einerseits und in der eddischen Literatur andererseits um eine rein zufällige Übereinstimmung zwischen dem irischen und dem nordischen Befund handelt, die auf nicht mehr beruht als dem freien Umgang des Redaktors der „ersten Rezension“ von *Echtra Cormaic* mit irischen Standardmotiven. Daher wäre es verfehlt, zwischen der eddischen Kosmologie und der Verbindung von Anderweltshalle und Quelle des Wissens in *Echtra Cormaic* einen (wie auch immer gearteten) historischen Zusammenhang sehen zu wollen.

Die „erste Rezension“ von *Echtra Cormaic* illustriert so, dass sich eine vergleichende Untersuchung nicht darauf beschränken kann, einzelne Texte herauszugreifen und nach Übereinstimmungen zwischen solchen isolierten Einzelbelegen zu fragen. Vielmehr ist es von grundlegender Bedeutung, das Vergleichsmaterial ebenso wie das Ausgangsmaterial ausführlich in seine historischen und literarischen Kontexte einzuordnen und quellenkritisch auf seine Tragfähigkeit hin zu hinterfragen. Die Ausführlichkeit, mit der das keltische Vergleichsmaterial zum Ódáinsakr/Glæsisvellir-Komplex im Folgenden besprochen werden soll, stellt nicht mehr dar als die Antwort auf eben dieses grundsätzliche Problem komparatistischen Arbeitens: Ein Vergleich, der zu einem tragfähigen Ergebnis kommen will, kommt nicht umhin, sich auf sein Vergleichsmaterial im Detail einzulassen – auch wenn dies bedeutet, dass die folgende Untersuchung deutlich mehr Raum auf das Vergleichsmaterial wird verwenden müssen als auf die eigentlichen nordischen Zeugnisse.

Das oben skizzierte System von Parallelen zwischen der eddischen und der irischen mythologischen Literatur illustriert neben der Notwendigkeit einer ausführlichen Quellenkritik zudem noch einen weiteren zentralen methodologischen Punkt.

---

<sup>40</sup> Vgl. den „Kessel der Dichtkunst“, einen Text des 8. Jahrhunderts, § 11 (hgg. und übersetzt von Breatnach 1981, S. 66/67, vgl. S. 86 f., 92 f.; Datierung: S. 52–56), und verschiedene Stellen der mittellirischen – und damit mit *Echtra Cormaic* grob zeitgenössischen – „Ortsnamenkunde“, der *dinnsenchas*, insbesondere: *Bodleian Dinnsenchas*, hgg. und übersetzt von Stokes 1892, § 33 (S. 497 f.); *Rennes Dinnsenchas*, hgg. und übersetzt von Stokes 1894–1895 Kap. 59 (*Revue Celtique* 15 [1894], S. 456 f.).



Mit dem Verlust der Elemente „Quelle des Wissens“ und „Baum/Haselsträucher“ aufgrund quellenkritischer Überlegungen verliert dieses System zwei Vergleichsmomente (Punkte [6] und [7]). Damit verbleiben der obigen Zusammenstellung von Parallelen immerhin noch sechs Punkte. Hier ist jedoch auch nach der *Signifikanz* dieser Übereinstimmungen zu fragen: Handelt es sich bei diesen Parallelen um aussagekräftige Übereinstimmungen, oder sind sie trivial?<sup>41</sup> Zumindest für einige der fraglichen Punkte dürfte von Letzterem auszugehen sein: So ist es in den Mythologien kriegerischer Gesellschaften nicht weiter verwunderlich, dass der Sitz eines Herrschers – und sei es auch der Herrscher der Anderwelt – befestigt ist (Punkt [8]). Ebenso wenig ist überraschend, dass in der Halle eines Herrschers ein Festmahl stattfindet (Punkt [2]), oder dass bei der Zubereitung einer großen Menge Essen ein Kessel verwendet wird (Punkt [4]). Eine tatsächlich potentiell signifikante Übereinstimmung besteht nur dahingehend, dass sowohl in der Halle des irischen als auch in der Halle des nordischen Anderweltherrschers ein Schwein verzehrt wird, das jeden Tag verspeist werden kann, aber am nächsten Tag wieder heil und lebendig ist – und bereit für das nächste Festmahl.<sup>42</sup> Ob dieses Motiv jedoch mehr ist als ein Reflex des Menschheitsgedankens von einem Schlaraffenland, dürfte sich nur schwer letztgültig entscheiden lassen.

Löst man sich vom spezifischen Beispiel von *Echtrae Cormaic* und versucht, zu einer allgemeineren Formulierung dessen zu gelangen, was zu einer methodisch vertretbaren Behandlung von Fragen des keltisch-nordischen Religionskontakts nötig ist, so lassen sich vielleicht folgende Grundanforderungen festhalten:<sup>43</sup>

- 1) Einer vergleichenden Untersuchung muss eine ausführliche Sammlung nicht nur des Ausgangs-, sondern auch des Vergleichsmaterials zugrunde liegen; nur so lässt sich sicherstellen, dass die vom Vergleich aufgezeigten Parallelen repräsentativ sind.
- 2) Die Chronologie der Quellen und ihre verschiedenen literarischen wie historischen Kontexte sind ausführlich zu berücksichtigen. Ein Vergleich von aus ihrem Zusammenhang gerissenen, dekontextualisierten Motiven kann niemals mehr leisten als eine Frage zu skizzieren und kann keinesfalls eine tragfähige Grundlage für ihre Beantwortung darstellen.
- 3) Die Untersuchung hat nicht nur nach Übereinstimmungen zu fragen, sondern sich auch ausführlich mit den Unterschieden zwischen dem Ausgangs- und dem Vergleichsmaterial auseinanderzusetzen.

---

<sup>41</sup> Auf dieses Problem wird nach der Besprechung des Materials zu den nordischen und keltischen Unsterblichkeitsgefilten nochmals ausführlich zurückzukommen sein, siehe unten S. 494 ff.

<sup>42</sup> Vgl. Egeler 2013 (*Celtic Influences*), S. 81–84; Egeler, im Erscheinen (*Encounters 6: Celtic*) (jeweils mit weiteren Belegen für dieses Motiv in Irland).

<sup>43</sup> Vgl. Egeler 2013 (*Celtic Influences*), S. 128 f.; Egeler 2013 (*Útgardaloki*), S. 165 f.



- 4) Späte Quellen lassen sich nur dann sinnvoll verwenden, wenn eine Begründung für die Annahme gegeben werden kann, warum sie ältere Inhalte bewahren sollen.
- 5) Vergleiche sind nur dann aussagekräftig, wenn die beobachteten Parallelen spezifisch und komplex genug sind, um als signifikant gelten zu können.
- 6) Die Untersuchung von Religionskontakten hat sich nicht damit zufrieden zu geben, Motivparallelen festzustellen und daraus in allgemeiner Weise auf einen historischen Zusammenhang zu schließen. Vielmehr sind Religionskontakte als historische Prozesse zu würdigen, die auf zwischenmenschlicher Interaktion und damit auf den Interessen und Intentionen konkreter Akteure beruhen; die Geschichte von Religionskontakten ist daher nicht als eine bloße Motivgeschichte zu schreiben, sondern – zumindest im Idealfall – als eine Geschichte menschlichen Handelns.<sup>44</sup>

Um diese verschiedenen methodischen Punkte zu berücksichtigen und um sich einer Antwort auf die Frage zumindest anzunähern, ob der Ódáinsakr/Glæsisvellir-Komplex weitergehende Einsichten in die Prozesse des kulturellen Austauschs zwischen Kelten und Germanen erlaubt, wird das vorliegende Buch sich der Materie in folgenden Schritten nähern:

Zunächst (Kapitel 2) wird das nordische Ausgangsmaterial der Untersuchung ausführlich besprochen werden: die *Gesta Danorum* des Saxo Grammaticus, einige hoch- und spätmittelalterliche Vorzeitsagas und frühneuzeitliche Notizen zur Folklore des Hvanndalur in Nordisland. Dieses Kapitel wird die Aufgabe haben, den nordischen Grundstein für alle weiteren Vergleiche zu legen. Nicht zuletzt in Anbetracht der extrem späten Datierung dieser Quellen wird dabei besonderes Augenmerk auf ihre literaturgeschichtliche Kontextualisierung gelegt werden. Dem Leser sollen die einzelnen Texte so nicht nur allgemein vorgestellt, sondern auch in Hinblick auf die Probleme vertraut gemacht werden, die sie bei einer Verwendung als Quellen zur nordischen Mythologie aufwerfen.

Eines der zentralsten Elemente der von den literarischen Quellen geschilderten Reise zum Ódáinsakr oder den Glæsisvellir ist eine weite Seereise. Ein eigenes Kapitel (Kapitel 3) wird sich daher der Frage widmen, welche Zeugnisse für nordische Vorstellungen von einer „Anderwelt“ oder von „Anderwelten“ jenseits des Meeres vorliegen; in diesen Kontext gehören etwa Snorris Beschreibung der Bestattung Balders und die sonstigen literarischen wie archäologischen Zeugnisse für Boots- und Schiffsbestattungen.<sup>45</sup> Dieses Material macht deutlich, dass die nordgermanische Religionsge-

---

<sup>44</sup> Ganz im Sinne des anglophonen Begriffs der „agency“, wozu vgl. Kristiansen und Larsson 2005, S. 369–372 *et passim*.

<sup>45</sup> Am Rande sei nur der Vollständigkeit halber erwähnt, dass auch hierfür auf keltische Parallelen – wie etwa die arthurische *demoiselle d'Escalot*, die spätere „Lady of Shalott“ Tennysons – hingewiesen

schichte bereits vor dem Einsetzen intensiver Kontakte mit der inselkeltischen Welt anderweltliche Gefilde kannte, die jenseits des Meeres lokalisiert waren. Damit stellen diese Zeugnisse einen wichtigen Hintergrund für die Frage dar, ob und wie keltische Vorstellungen von Anderweltsgefilden jenseits des Ozeans in die nordische Mythologie entlehnt worden sein könnten: Solche einheimisch-nordische transmarine Anderwelten bilden einen Hintergrund, vor dem keltische Vorstellungen von transmarinen Anderwelten für einen nordischen Beobachter plausibel werden konnten. Zugleich wird sich später zeigen, dass sich die Existenz solcher einheimischer Vorstellungen auch unmittelbar auf die Art ausgewirkt haben könnte, wie keltische Motive rezipiert und adaptiert wurden.

Erst nachdem in dieser Weise die nordischen Grundlagen des nordisch-keltischen Vergleichs ausführlich etabliert worden sind, wendet sich die Diskussion in Kapitel 4 erstmals keltischem Material zu. An erster Stelle steht hier die Insel Avalon der arthurischen Literatur, auf die der tödlich verwundete König Arthur entrückt wird, um dort geheilt zu werden und um eines Tages nach Britannien zurückzukehren. Die vielfältigen Schilderungen dieser arthurischen „Lebensinsel“ zeigen teilweise beachtenswerte Parallelen zum nordischen Ódáinsakr/Glæsisvellir-Komplex, weisen jedoch gerade in quellenkritischer Hinsicht mitunter auch erhebliche Probleme auf. Das Kapitel wird den Versuch unternehmen, erstmals eine ausführliche Geschichte der arthurischen Avalon-Mythologie von ihren Anfängen bis zur Abfassungszeit der nordischen Ódáinsakr- und Glæsisvellir-Sagas vorzulegen.<sup>46</sup> Die chronologische Spannweite dieses Kapitels soll damit sowohl die Möglichkeit sehr früher Entlehnungen berücksichtigen, als auch die alternative Möglichkeit im Auge behalten, dass es sich bei den arthurisch anmutenden Elementen der Sagaliteratur um literarische Zitate aus vielleicht späten Bearbeitungen des Avalon-Motivs handeln könnte.

In Kapitel 5 wird sich hieran eine ausführliche Besprechung irischer Anderweltsgefilde jenseits des Meeres anschließen, insbesondere des „Landes der Frauen“, das in der irischen Literatur die engste Entsprechung zur arthurischen Insel Avalon wie zum nordischen Ódáinsakr/Glæsisvellir-Komplex darstellt. Auch hier ist aufgrund vielfältiger Quellenprobleme und extrem divergierender Deutungen der entsprechenden Texte in der gegenwärtigen Forschung eine sehr ausführliche Darstellung unumgänglich, um das enorme Potential, aber auch die erheblichen Unsicherheiten deutlich werden zu lassen, die mit diesen Texten verbunden sind.

Kapitel 6 wird das Mittelalter verlassen und einen Ausblick auf antike Zeugnisse zu keltischen Vorstellungen von anderweltlichen und heiligen Inseln geben. Ziel dieses Kapitels ist weniger, einen direkten Beitrag zum nordisch-keltischen Vergleich

---

worden ist, ohne dass solche Verweise jedoch über letztlich impressionistische Assoziationen hinausgegangen wären: Grimm 1875–1878 Bd. 2, S. 693; Olrik 1919, S. 409–412; Cameron 1969, S. 241 f.

<sup>46</sup> Erstaunlicherweise stellte eine solche ausführliche „Geschichte Avalons“ trotz der ungemein reichen Forschungsliteratur zur Arthursage bisher ein Desiderat dar.

als solchem zu leisten, als vielmehr, sich mit einigen Fragen zur *longue durée* der entsprechenden keltischen Vorstellungen auseinanderzusetzen: Falls der Ódáins-akr/Glæsisvellir-Komplex tatsächlich aus dem keltischen Kulturraum entlehnt ist, wie weit lässt sich seine Geschichte dann innerhalb der keltischen Mythologie (oder: der keltischen Mythologien) zurückverfolgen? Hierzu wird sich dieses Kapitel insbesondere kritisch mit Theorien auseinandersetzen, die in der antiken kontinentalkeltischen Überlieferung unmittelbare Vorläufer einschlägiger arthurischer Motive zu identifizieren versuchen.

Das Schlusskapitel (Kapitel 7) wird das in den vorangegangenen Kapiteln vorgelegte und dabei vornehmlich im eigenen Recht diskutierte Material vergleichend zusammenführen. Diese Zusammenführung wird zunächst nochmals spezifisch auf das keltische Material zurückkommen. Eine vergleichende Diskussion des arthurischen, irischen und kontinentalkeltischen Materials wird sich der Frage widmen, inwieweit für das arthurische und irische Material, das ausschließlich in Form literarischer Werke aus christlicher Zeit vorliegt, eine Verwurzelung in vorchristlichen Motiven einer „inselkeltischen Mythologie“ anzunehmen ist; eine solche Verwurzelung ist zwar schon aus internen Gründen der jeweiligen Literaturen wahrscheinlich, wurde jedoch gerade in der jüngeren Forschung auch in Frage gestellt, so dass eine ausführliche vergleichende Diskussion zum Verständnis der *longue durée* der entsprechenden Vorstellungen einen wertvollen Beitrag leisten kann. Nachdem in dieser Weise das keltische Material nochmals beleuchtet und vergleichend rekapituliert worden ist, wird sich das Kapitel konkret der Frage widmen, wo genau sich zwischen dem nordischen und dem keltischen Material potentiell signifikante Parallelen ausmachen lassen. Ein detaillierter nordisch-keltischer Vergleich, der sein Vergleichsmaterial chronologisch und regional aufschlüsselt, wird dabei deutlich machen, dass die nordisch-irischen Parallelen im Allgemeinen deutlich spezifischer sind als die nordisch-arthurischen Parallelen. Diese Beobachtung wird in eine ausführliche Diskussion möglicher Vermittlungswege münden, woraufhin das Buch mit einigen allgemeineren Betrachtungen zu insbesondere methodologischen Fragen schließt.

Insgesamt hofft die vorliegende Arbeit, auf den folgenden Seiten in methodisch vertretbarer Weise eine Diskussion der Frage vorzulegen, ob der nordische Ódáins-akr/Glæsisvellir-Komplex eine Entlehnung aus der inselkeltischen Mythologie darstellt: Diese Frage wird in der Forschung seit mehr als einem Jahrhundert mit solcher Regelmäßigkeit aufgeworfen, dass ein Versuch einer abschließenden Beantwortung – sei diese Antwort nun positiv oder negativ – kaum mehr einer weiteren Begründung bedarf. Ein an sich nicht als solcher intendierter, aber nichtsdestoweniger begrüßenswerter Nebeneffekt ist, dass die zur Beantwortung dieser Frage nötige ausführliche Auseinandersetzung mit dem Material die vorliegende Arbeit zugleich zu einem umfangreichen „Führer“ werden lässt, der die weit verstreuten Primärquellen im Detail vorstellt und dem Leser einige der wichtigsten damit verbundenen Forschungsdiskussionen erschließt. Damit kann die Arbeit hoffen, auch als ein Schlüssel

zu wichtigem, aber für Außenstehende kaum zugänglichem Material zu fungieren, das in Anbetracht der Bedeutung des Motivs der „Anderwelts-“ oder „Paradiesinsel“<sup>47</sup> für die europäische Kulturgeschichte für eine Vielzahl von breiteren interdisziplinären Fragestellungen von unmittelbarem Interesse sein dürfte.

---

<sup>47</sup> Für eine allgemeine Problematisierung des Paradiesbegriffs vgl. Stolz 1993.

## 2 Die Glæsisvellir und der Ódáinsakr

Gegenstand des vorliegenden Buchs sind die nordischen Erzählungen vom Unsterblichkeitsgefilde *Ódáinsakr*, dem „Feld des Nicht-Gestorbenen“ oder „Unsterblichkeitsfeld“, und den *Glæsisvellir*, den „Glanzgefiliden“, die unter der Herrschaft des Guðmundr stehen. Für keinen dieser beiden Orte (und ebenso wenig für die Figur des Guðmundr) finden sich Belege in der eddischen Literatur oder der Skaldendichtung; gerade die Textgenres, die traditionell als die verlässlichsten Quellen für die nordische Mythologie gelten, hüllen sich zum Ódáinsakr/Glæsisvellir-Komplex in Schweigen. Ebenso verhält es sich mit dem realistischen Genre der Isländersagas und den im engeren Sinne historischen Texten des Mittelalters. Die einschlägigen Zeugnisse in der mittelalterlichen Literatur beschränken sich vielmehr auf die Vorzeitsagas und die *Gesta Danorum* des Saxo Grammaticus, die dem Genre der Vorzeitsagas zumindest nahestehen. Chronologisch steht das Werk Saxos um 1200 am Anfang der direkten Überlieferung zum Ódáinsakr und den Glæsisvellir, gefolgt von einer Rezension der *Hervarar saga*, die spätestens kurz nach 1300 entstanden sein dürfte, der *Eiríks saga víðfjara* (1. Hälfte des 14. Jahrhunderts), dem *Helga þáttur Þórissonar* (wohl 14. Jahrhundert), dem *Norna-Gests þáttur* (wohl frühes 14. Jahrhundert), der *Hálfðanar saga Eysteinnssonar* (wohl frühes 14. Jahrhundert), dem *Þorsteins þáttur bæjarmagns* (wohl 14. Jahrhundert), der *Bósa saga ok Herrauðs* (14./15. Jahrhundert) und der *Samsons saga fagra* (14./15. Jahrhundert). Hinzu kommen folkloristische Belege, die mit ethnographischen Notizen in der frühneuzeitlichen gelehrten Literatur des Nordens einsetzen und von diesem Zeitpunkt bis in die Gegenwart reichen; diese folkloristischen Zeugnisse scheinen dabei darauf hinzudeuten, dass ein indirekter und impliziter Beleg für den Ódáinsakr schon in einer Episode der *Landnámabók* fassbar ist.

Die in diesem Kapitel vorgelegte Besprechung des Ódáinsakr/Glæsisvellir-Komplexes wird sich zuerst den *Gesta Danorum* und den Sagas zuwenden; dabei werden die einzelnen Zeugnisse jeweils Text für Text in grob chronologischer Reihenfolge behandelt werden. Darauf wird das Kapitel mit einem thematisch geordneten Abschnitt schließen, der das folkloristische Material in die Diskussion einbringt und sich nicht zuletzt der möglichen lebenswirklichen Bedeutung des Ódáinsakr/Glæsisvellir-Komplexes widmet.<sup>48</sup>

---

**48** Der marginalen Stellung des Ódáinsakr/Glæsisvellir-Komplexes im Gesamtgebäude der nordischen Mythologie zum Trotz ist auch dieses Thema bereits seit Langem der Gegenstand einer vergleichsweise ausführlichen Forschungsdiskussion. An allgemeiner Literatur zu den Glæsisvellir und dem Ódáinsakr lassen sich etwa anführen Heinzel 1885, S. 697–711; Bugge 1889, S. 25 f.; Rydberg 1889, S. 208–231 *et passim*; Nutt 1895, S. 295–309; MacCulloch *et al.* 1908, S. 709 f.; Neckel 1913, S. 66–68, 73, 90–92, 124 (Anm. 4); Herrmann 1922, S. 584–596; Much 1924, S. 99–106 *et passim*; LeRoy Andrews 1927, S. 151–154; Holtzmark 1933, S. 120 f.; Höfler 1934, S. 172–188; Ellis 1943, S. 185–191; Krappe 1943, S. 307–309, 311; Chadwick 1953–1957, S. 192–199; de Vries 1956/57, §§ 271, 519; Straubergs 1957, S. 62, 71–73; Simpson 1966; Lincoln 1980 (*Paradise*); Lincoln 1981, S. 231–233, 238, 240; Power 1985 (*Journeys*);

## 2.1 Die Thorkillus-Erzählung in den *Gesta Danorum* des Saxo Grammaticus

Um 1200 schrieb der dänische Historiker Saxo Grammaticus eine Geschichte über einen ungewöhnlichen Dänenkönig nieder (*Gesta Danorum* VIII.14.1–20).<sup>49</sup> Dieser König Gormo fällt dadurch aus dem Rahmen, dass er sich im Gegensatz zu seinen Vorfahren weniger für Kriegszüge als für Forschungsexpeditionen interessiert und die Wunder (*mirabilia*) der Welt erkunden will. Dabei interessiert er sich vor allem für ferne Länder und verfällt darauf, einem Gerücht über die Wohnsitze des Geruthus nachzugehen, das er von Isländern gehört hat. Um dorthin zu gelangen, müsse man den Ozean befahren, der die Welt umgibt, Sonne und Sterne hinter sich lassen, das Chaos durchwandern und ewig lichtlose Orte betreten. Der König bestimmt Thorkillus, der ihm diese Geschichte erzählt hat, zum Führer der Expedition, und dieser lässt drei besonders starke Schiffe vorbereiten und mit reichlichen Vorräten versehen.

Dieser guten Vorbereitung zum Trotz geht den Teilnehmern an der Expedition noch vor ihrer Ankunft aufgrund einer Flaute die Verpflegung aus. Als die hungernde Mannschaft schließlich auf eine Insel stößt, warnt Thorkillus davor, von den dortigen Rindern mehr zu schlachten, als unbedingt nötig ist, um einmal ihren Hunger zu stillen; sonst würden die Schutzgötter des Ortes sie nicht wieder fortlassen. Diese Warnung wird natürlich missachtet und die Laderäume der Schiffe werden mit Rindfleisch gefüllt. In der folgenden Nacht werden sie daraufhin von Ungeheuern (*monstra*) bedrängt; das größte von diesen watet mit einem riesigen Stab bewaffnet durch die Meerestiefe und lässt sie wissen, dass sie als Sühne einen Mann aus jedem Schiff zurückzulassen müssen, wenn sie die Insel wieder verlassen wollen.

Nachdem das Los bestimmt hat, welche drei Männer zurückbleiben müssen, bringt ein günstiger Wind die Expedition ins jenseitige Bjarmien (*in ulteriorem Byarmiam*):<sup>50</sup> ein Land ewiger Kälte, merkwürdiger wilder Tiere und unwegsamer Wälder. Hier lässt Thorkillus die Schiffe an Land ziehen, da es nun zu Geruthus nicht

---

Simek 1986, S. 264 f., 267, 270, 274 (Abb. 10); Davidson 1988, S. 185–188, 218; Malm 1990, S. 60–63; Davidson 1991; Simek 1993, S. 112, 121; Simek 1995, S. 136, 151 f., 301 f.; Heizmann 1998; Hultgård 2002, S. 477; Heizmann 2002; Nordberg 2003, S. 30–36; Heizmann 2007, S. 186, 188; Tietz 2012, S. 142–155; Egeler 2013 (*Celtic Influences*), S. 122–126. Diese Liste beansprucht dabei keine Vollständigkeit; auf weitere relevante Literatur wird im Zuge der folgenden ausführlichen Analyse des Materials eingegangen werden. Allgemein zu Vorstellungen von einer insularen bzw. jenseits einer Wasserbarriere gelegenen Anderwelt auf der Grundlage von (v. a.) altnordischen Quellen vgl. Heide 2011.

<sup>49</sup> Hgg. von Olrik und Ræder 1931; Friis-Jensen und Zeeberg 2005. Zur Datierung vgl. Friis-Jensen 2004, S. 550. Allgemein zum insbesondere literaturgeschichtlichen Kontext dieser Episode Saxos vgl. etwa Herrmann 1922, S. 583–608; Patch 1950, S. 67–69; Straubergs 1957, S. 71–74; Chadwick 1967, S. 23 f.; Ciklamini 1968; Davidson und Fisher 1980, S. 141–147; Skovgaard-Petersen 1985; Gisli Sigurðsson 1988, S. 57–59; Malm 1990; Malm 1992 (beide Aufsätze Malms bes. zur Möglichkeit einer christlich-allegorischen Interpretation); Schulz 2004, S. 222–224.

<sup>50</sup> Zum „jenseitigen Bjarmien“ vgl. Simek 1986, S. 251.

mehr weit sei. Er warnt seine Gefährten jedoch davor, mit den einheimischen *monstra* zu sprechen; sie sollen lieber ihm das Reden überlassen, um Schaden zu vermeiden, da er die lokalen Sitten und Gebräuche kenne.

Mit Einbruch der Dämmerung kommt in der Tat ein außergewöhnlich großer Mann zu den Schiffen und begrüßt die Neuankömmlinge jeweils namentlich. Hierbei handelt es sich um Guthmundus, den Bruder des Geruthus, den Thorkillus als einen Beschützer von Reisenden vorstellt. Guthmundus setzt sie auf Wagen und bringt sie zu seiner Herberge. Unterwegs kommen sie an einem Fluss vorbei, über den eine goldene Brücke führt; diese Brücke zu betreten, wird den Gefährten des Thorkillus jedoch verwehrt, da sie die Welt der Menschen vom Land der Ungeheuer trenne und es Sterblichen nicht bestimmt sei, sie zu überschreiten.

Als sie beim Haus des Guthmundus ankommen, weist Thorkillus seine Gefährten an, sich von den Einheimischen fernzuhalten und nur die Speisen zu essen, die sie selbst mitgebracht haben; denn wer von Guthmundus' Speisen esse, der verliere sämtliche Erinnerungen und müsse hier unter Ungeheuern leben. Die zwölf herausragenden Söhne und die zwölf schönen Töchter des Guthmundus umstehen die Tische; seine Gäste aber lassen sich keine seiner Speisen aufdrängen. So schlägt Guthmundus eine neue Taktik ein und bietet dem König eine seiner Töchter, allen anderen aber je eine seiner Dienerinnen zur Frau an. Thorkillus warnt jedoch erneut vor den Folgen. Nur vier Männer, die nicht auf seinen Rat hören wollen, fallen Guthmundus zum Opfer – sofort nach dem Verkehr werden sie wahnsinnig und verlieren jede Erinnerung an die Heimat. Nun geht Guthmundus dazu über, seinen Garten zu preisen, um König Gormo dazu zu verleiten, von seinen Früchten zu kosten. Als dieser sich jedoch mit Verweis auf die Dringlichkeit ihrer Weiterreise höflich weigert, gibt Guthmundus auf und setzt sie über den Fluss.

Nun führt ihr Weg die Reisenden zu einer schwarzen Stadt. Wilde Hunde halten vor den Toren Wache, und Menschenschädel stecken auf Pfählen zwischen den Wällen. Thorkillus lenkt die Hunde ab, indem er ihnen ein mit Fett bestrichenes Horn hinwirft; daraufhin können er und seine Männer sich mit Leitern Zugang zur Stadt verschaffen. Drinnen ist alles voller dunkler Gespenster (*larvae*), Lärm, Kot und Gestank. Schließlich finden sie die Felsenkammer (*conclave saxeam*), in der Geruthus residiert. Thorkillus ermahnt die Männer, als sie schon fast nicht einzutreten wagen, im Inneren nichts anzufassen, sich aber auch nicht von den Hässlichkeiten drinnen erschrecken zu lassen. Und in der Tat erweist sich das Innere der Felsenkammer als so grauenhaft, wie die Gefährten vermutet haben: Alles stinkt und ist mit Ruß und Schmutz überzogen, fauler Dampf hängt in der Luft, die Decke ist aus Speeren gefügt und Schlangen bedecken den Boden. Blutleere Schatten von Ungeheuern sitzen auf eisernen Sesseln, bewacht von ebenso grauenhaften Torhütern. Etwas tiefer in der Kammer finden sie einen alten Mann mit durchbohrtem Körper vor einem Loch im Felsen sitzend vor, und unmittelbar neben ihm drei Frauen mit gebrochenem Rückgrat. Auf die Frage seiner Gefährten erklärt Thorkillus hierzu, dass es sich bei dem Greis um Geruthus handelt, der von Thor mit einem glühenden Eisen durchbohrt



worden ist, das danach auch noch das Loch in den Felsen schlug; und auch das gebrochene Rückgrat der Frauen war die Strafe für einen Angriff auf denselben Gott.

Als die Gefährten noch tiefer in die Kammer vordringen, stoßen sie jedoch auf unvorstellbare Schätze, wie etwa Fässer mit goldenen Reifen oder ein mit prachtvollen Schnitzereien und Edelsteinen verziertes Horn; einige der Männer können sich nicht beherrschen und vergreifen sich an diesen Schätzen, worauf sich diese in Waffen oder Tiere verwandeln und ihre Diebe töten. Und als sich kurz darauf in einer Nebenkammer noch reichere Schätze finden, lässt sich selbst nach dieser blutigen Warnung sogar Thorkillus hinreißen: Er greift nach einem Prunkgewand – und nun fallen all die Monstren in der Felsenkammer über die Männer her. Nur zwanzig von den Dreihundert, die ursprünglich mit Gormo und Thorkillus losgezogen waren, können sich aus der Kammer retten.

Als sie auf ihrer Rückreise wieder an das Haus des Guthmundus kommen, setzt dieser sie über den Fluss, bewirtet sie und versucht erneut, sie bei sich zu behalten; als ihm dies nicht gelingt, sendet er sie jedoch resigniert mit reichen Geschenken weiter. Allein einer der größten Helden der Gruppe kann der Verlockung von Guthmundus' Töchtern nicht widerstehen, vermählt sich mit einer von ihnen und verliert nach dem Verkehr die Erinnerung an die Heimat. Als er seinem König noch bis zum Fluss das Geleit gibt, ertrinkt er dort, als ein Wagen stecken bleibt. Die anderen aber machen sich umso schneller davon, auch wenn nicht viele von ihnen nach Hause zurückkehren sollen: Sie geraten unterwegs in einen Sturm und viele sterben den Hungertod, ehe ein Gelübde Gormos den wenigen Überlebenden die Heimkehr sichert.

Saxos Erzählung ist ein Florilegium von Motiven aus den verschiedensten Quellen: (Halb-)historisches vermischt sich mit Mythischem, Seemannsgarn mit gelehrten Anspielungen. Der historische Rahmen ist derjenige von Saxos Schilderung der dänischen Vorzeit; er scheint eine an Gorm den Alten geknüpft Erzählung heranzuziehen, um in seiner dänischen Geschichte eine zeitliche Lücke vor der Regierungszeit des Gotricus/Gutfred (gest. 810) zu füllen (wobei Saxo sich nicht weiter daran stört, dass ein Treffen mit einem Isländer zu dieser Zeit einen massiven Anachronismus darstellt).<sup>51</sup> Das Motiv eines Königs, der auf eine Entdeckungsfahrt an die Grenzen der bekannten Welt auszieht, findet sich dabei auch anderswo in der zeitgenössischen Geschichtsschreibung: Adam von Bremen erwähnt in seiner Beschreibung der Inseln des Nordens (*Gesta* IV.39), dass erst „neulich“ (*nuper*) der norwegische Fürst (*princeps*) Harald – wohl sein Zeitgenosse Haraldr harðráði (gest. 1066)<sup>52</sup> – eine Expedition in das Eismeer unternommen habe und im Angesicht des Abgrunds am Ende der Welt nur knapp entronnen sei.<sup>53</sup> Ob der Anspruch, das buchstäbliche Ende der Welt gesehen zu haben, auf Harald selbst oder auf ein nicht mehr fassbares Zwischen-

51 Herrmann 1922, S. 607 f., vgl. Davidson und Fisher 1980, S. 142 (Anm. 138).

52 Schmeidler 1917, S. 276 (Anm. 2).

53 Herrmann 1922, S. 584; Skovgaard-Petersen 1975, S. 25.



glied zurückgeht, muss letztlich dahingestellt bleiben (ein Teil der Formulierung für den Abgrund – das *inmane baratrum* – mag jedenfalls von Vergil entlehnt sein: *Āneis* VIII.245);<sup>54</sup> hier ist nur wichtig, dass solche Geschichten kursierten und ernst genommen wurden.<sup>55</sup> Wie weit solche Geschichten kursierten, zeigt dabei eine Stelle im *Kitāb Taḥdīd al-Amākin* des persischen Gelehrten Birūnī (verfasst 1025): Dort kommt Birūnī u. a. auf die Anwohner des „Waränger-Meers“ im hohen Norden zu sprechen und berichtet,

daß einer von jenen (den Warängern) auf seinen Jagd- und Raubzügen in den Sommertagen so weit in dieses (Waränger-) Meer hinaussegelt, daß er in der Richtung des Nordpols bis zu der Stelle gelangt, an der sich die Sonne zur Zeit der Sommersonnenwende über dem Horizont dreht. Er beobachtet dieses, und rühmt sich den Seinigen gegenüber, daß er den Ort erreicht habe, an dem keine Nacht ist.<sup>56</sup>

Zwar behauptete dieser „Waränger“ von sich nicht, das Ende der Welt erreicht zu haben; aber immerhin ist sein Anspruch, in ein Gebiet ohne Nacht gelangt zu sein, ein interessantes Gegenstück zu Thorkillus' Reise in eine Region, wo es keinen Tag mehr gibt (auch wenn die Polarnacht hinter der romanhaften Überformung bei Saxo besser versteckt ist als die Mitternachtssonne im sehr viel realistischeren Bericht des Birūnī). Vor allem ist diese Notiz jedoch dadurch wichtig, dass sie illustriert, welche Faszination solche Entdeckungsfahrten schon für ihre Zeitgenossen ausübten – genug, um sie im Werk eines Gelehrten im Mittleren Osten Erwähnung finden zu lassen.<sup>57</sup>

Dass es sich beim Motiv der Entdeckungsfahrt ins Nordmeer – und insbesondere auch ans Ende der Welt – nahezu um ein Stereotyp für das Verhalten wagemutiger Seefahrerfürsten gehandelt haben könnte, wird dadurch nahegelegt, dass Adams *Hamburgische Kirchengeschichte* gleich zwei Berichte über solche Fahrten enthält: Unmittelbar auf Haralds Abenteuer am Ende der Welt lässt er die ausführliche Schilderung einer Nordmeerexpedition einer Gruppe friesischer Edelleute folgen (*Gesta* IV.40 f.);<sup>58</sup> Etwa eine Generation vor Adam sollen „gewisse Edelleute Frieslands“

<sup>54</sup> Schmeidler 1917, S. 276 (Anm. 3).

<sup>55</sup> Und dies sogar, obwohl Adam sich der Kugelgestalt der Erde bewußt war: *Gesta* IV.38; Schmeidler 1917, S. 275 (Anm. 1).

<sup>56</sup> Zeki Validi 1936, S. 39 f., Zitat: S. 40; Ross 1981, S. 60. Vgl. die Übersetzung von Jamil Ali 1967, S. 107: "We even find among those people some who go out on that sea in the summer, for fishing [...] or piracy, and they proceed in the direction of the north pole to the region where the sun revolves above the horizon at the summer solstice. On seeing it, they feel proud among their fellows because they have reached the place where there is no night." Vgl. Kennedy 1973, S. 81.

<sup>57</sup> Birūnī dürfte dieses Werk im Dienste (und während der Indienfeldzüge) des Herrschers von Ghazna (heute Ghazni, Afghanistan) verfasst haben: Saliba 1983, S. 248 f.

<sup>58</sup> Herrmann 1922, S. 595; Skovgaard-Petersen 1975, S. 25; Skovgaard-Petersen 1985, S. 945–947 (die in dieser Stelle bei Adam von Bremen eine von Saxos Quellen für seine Beschreibung der Reisen des Thorkillus sieht).

auf der Grundlage eines gemeinsamen Gelübdes von der friesischen Küste aus nach Norden vorgestoßen sein, um zu erkunden, ob es im Nordmeer eine Landmasse gebe; ihre Route führte sie zunächst über die Orkneys zum „vergletscherten Island“ (*glaciale Island*) und darauf in Richtung auf den Nordpol (*in ultimam septentrionis axem*). Nach einer Weile gelangten sie in eine Region dunklen Nebels, und sogleich gerieten ihre Schiffe in den Sog der Strömung, die zum Abgrund am Ende der Welt hin führt: Dort befände sich ein Schlund, in den mit einem gewaltigen Sog das Wasser vom Rand der Welt hinab ströme, bis die Strömung schließlich abnähme und das Wasser wieder ausgespien würde; daraufhin beginne dieser Zyklus von vorne. Einige der Schiffe der Friesen wurden von dieser Strömung davongetragen, während andere mit Hilfe des Rückstroms entkommen konnten. Kurz nach ihrer Errettung erreichten die überlebenden Friesen eine von steilen Klippen umgebene Insel, wo sich zur Mittagszeit die Menschen in unterirdischen Grotten versteckten; vor den Höhleneingängen aber lagen Gefäße aus Gold und anderem wertvollem Edelmetall. Als die Friesen so viel davon zu ihren Schiffen schleppten, wie sie tragen konnten, sahen sie sich plötzlich von ungemein großen Menschen verfolgt, die Kyklopen genannt würden, und vor diesen rannten ihre riesigen Hunde her. Diese Hunde zerrissen einen der Friesen; die anderen aber entkamen und berichteten nach ihrer Rückkehr nach Bremen alles dem Erzbischof Aldebrand, der die Geschichte an seinen Nachfolger Erzbischof Adalbert weitergab, welcher sie wiederum Adam von Bremen erzählte.

Diese Erzählung gibt sich als historischer Bericht, der von den Teilnehmern an der Expedition bis zum schlussendlichen Verfasser des Texts jedes Glied der Überlieferungskette mitteilt; dennoch hat man es bei diesem Bericht in seiner endgültigen Form nicht mit dem ungeschönten Garn friesischer Seeleute (oder in Anbetracht ihrer reichen Beute wohl vielmehr Seeräuber)<sup>59</sup> zu tun, sondern mit einem hochgradig gelehrten Text. So mag die Erwähnung der Dunkelheit, der die Reisenden auf dem Weg nach Norden begegnen, nicht nur die von Thorkillus durchquerte Zone der Dunkelheit vorwegnehmen, sondern dort mag sich insbesondere auch eine Notiz bei Isidor von Sevilla spiegeln, wonach es jenseits von *Ultima Thule* keinen Tag mehr gebe (*Etymologiae* XIV.vi.4).<sup>60</sup> Ferner erinnert die Schilderung des Mahlstroms am

<sup>59</sup> Schmeidler 1917, S. 278 (Anm. 1); Tschan 2002, S. 221 (Anm. 145).

<sup>60</sup> *Etymologiae* XIV.vi.4: *Thyle ultima insula Oceani inter septentrionalem, et occidentalem plagam ultra Britanniam, a sole nomen habens, quia in ea aestivum solstitium sol facit, et nullus ultra eam dies est; unde et pigrum, et concretum est ejus mare.* (= *Patrologia Latina* t.LXXXII, c.513AB.) Beachtenswert ist das Missverständnis, wonach gerade zur Zeit der Sommersonnenwende ewige Nacht herrsche, und insbesondere, dass dieses Missverständnis von Adam von Bremen und bei Saxo auf die Geschichten von wikingerzeitlichen Nordpolfahrern übertragen worden ist (deren vorgebliche Reisen gleichfalls im Sommer stattgefunden haben müssten, wo beim Vorstoß nach Norden nicht mit einer Polarnacht, sondern einem Polartag zu rechnen wäre). Besser erfasst ist der Sachverhalt bei Solinus (XXII.9; hg. von Mommsen 1895): *Multae et aliae circa Britanniam insulae, e quibus Thyle ultima, in qua aestivo solstitio sole de cancri sidere faciente transitum nox nulla: brumali solstitio perinde nullus dies. ultra*

Ende der Welt schlagend an die Charybdis der Odysseus-Sage.<sup>61</sup> Besonders nahe steht Adams Bericht dabei der Schilderung, die Paulus Diaconus im 8. Jahrhundert von gewaltigen Strudeln im Atlantik gab, welche gleichfalls das Meer großräumig einsaugen und wieder ausspeien (und so den großen Tidenhub an der europäischen Atlantikküste verursachen sollen).<sup>62</sup> Die Schilderung des Paulus zitiert hierzu neben (teilweise phantastischen) Augenzeugenberichten auch Vergils Schilderung der Charybdis und greift so selbst unmittelbar auf antike Traditionen zurück (*Äneis* III.420–423; *Historia Langobardorum* I.6); über die gelehrten bischöflichen Gewährsmänner Adams mag sie zugleich auch dessen Schilderung des Schlunds im hohen Norden grundlegend beeinflusst haben.<sup>63</sup> Ebenso geht die Insel der Kyklopen letztlich auf klassische Vorlagen zurück (*Äneis* III.568–681; Hyginus, *Fabulae* 125), und sogar für deren übergroße Hunde ist eine Herkunft aus der lateinischen Literatur der Spätantike vermutet worden: Dort heißt es über eine der Inseln der Seligen/Kanarischen Inseln (*Fortunatae insulae*), dass sie voller riesiger Hunde sei (Solinus, *De mirabilibus mundi* LVI.14, 17; Martianus Capella VI.702).<sup>64</sup> Ob es im Kontext der Friesenerzählung für die übergroßen Hunde wirklich ein gelehrtes Vorbild braucht, sollte zwar vielleicht besser dahingestellt bleiben; immerhin scheint bei Adam jedoch ein weiterer (und weiter verbreiteter) Zug der spätantiken Überlieferung zu den Inseln der Seligen in einer anderen Schilderung eines Lands jenseits des Meeres seinen Niederschlag gefunden zu haben: Adam schreibt über Winland, dass dort hervorragende Weinstöcke wild gedeihen und Feldfrüchte von alleine und ohne die Notwendigkeit einer Aussaat wachsen (*Gesta* IV.39). Damit gibt er eines der zentralsten Stereotype der klassischen Inseln der Seligen wieder; denn diese zeichnen sich gleichfalls durch eine unglaubliche Fruchtbarkeit aus, so dass man dort ernten kann, ohne je säen zu müssen (vgl. etwa Isidor von Sevilla, *Etymologiae* XIV.vi.8).<sup>65</sup> Adam ist sich dabei völlig dessen bewusst, hier einen Topos über Paradiesinseln am Ende der Welt wiederzugeben (auch Winland markiert das Ende der Welt; denn hinter dieser Insel sei

---

*Thylen accipimus pigrum et concretum mare*. Vgl. im selben Sinne Servius, *Ad Georg.* I.30. Die Vorstellung, dass eine Seefahrt nach Norden aus dem Bereich der Sonne und des Tageslichts hinaus- und in ein Reich ewiger Dunkelheit führt, findet sich spätestens in einem Gedicht des augusteischen Autors Albinovanus Pedo, von dem ein Fragment in den *Suasoriae* Senecas des Älteren erhalten ist; dieser Bereich der Dunkelheit scheint dort als Grenzbereich zur Region der Inseln der Seligen zu gelten, also an der Grenze zu einem Unsterblichkeits- oder Jenseitsgefilde zu liegen: Nansen 1911 Bd. 1, S. 82–84.

61 Vgl. Skovgaard-Petersen 1975, S. 25.

62 Skovgaard-Petersen 1975, S. 25 sieht Paulus Diaconus als eine der Hauptquellen der Thorkillus-Episode an.

63 Schmeidler 1917, S. 277 (Anm. 4) (eine direkte Verwendung von Paulus' Schilderung durch Adam lehnt Schmeidler ab, da Adam diesen Autor ansonsten nicht gekannt zu haben scheint: *ibidem*). Wenn Tschan 2002, S. 220 (Anm. 142) auf einen realen Mahlstrom im Nordmeer verweist, dann mag dies vielleicht den Anlass für diese Episode der Erzählung, nicht aber die Details ihrer Ausführung erklären.

64 Schmeidler 1917, S. 278 (Anm. 4); Tschan 2002, S. 221 (Anm. 146).

65 Vgl. Ingstad 1985, S. 315–318.

ausdrücklich nur noch Eis und Dunkelheit zu finden). Entsprechend betont er, von dieser unglaublichen Fruchtbarkeit Winlands nicht durch eine Fabuliererei, sondern „durch den verlässlichen Bericht der Dänen“ erfahren zu haben (*certa [...] relatione Danorum; Gesta IV.39*).

Kehrt man von hier zu Saxos Thorkillus-Erzählung zurück, so zeigen sich nun auch viele Elemente von Thorkillus' Fahrt ans Ende der Welt als Topoi der mittelalterlichen Geschichtsschreibung oder klassischen Gelehrsamkeit: Die Verbindung von Fürst und Entdecker, welche Harald und die friesischen Edelleute repräsentieren, findet sich in Saxos Bericht über König Gormo ebenso wieder wie das Klischee der Gefährlichkeit der Reise, während derer ein großer Teil der Mannschaft verloren geht, oder die besondere Fruchtbarkeit des fern jenseits des Ozeans gelegenen Landes – in den Gärten des Guthmundus mag sich so die Fruchtbarkeit Winlands und der Inseln der Seligen spiegeln. Gleichermäßen fällt die Parallele zwischen Adams Version der Kyklopeninsel und dem Reich des Geruthus auf:<sup>66</sup> Nicht nur sind beides abweisende Orte am Ende der Welt, sondern an beiden Orten liegen Gold und anderes Edelmetall zum Greifen nah vor dem Besucher; doch wer Hand an die Schätze legt, dem droht, wie die Gefährten des Odysseus von den dort lebenden Ungeheuern zerrissen zu werden. Ebenso wie der klassische Kyklop Polyphem leben dabei auch die Kyklopen in der Friesenerzählung in Höhlen, und Geruthus „residiert“ in einer Felsenkammer (vgl. etwa Hygin, *Fabulae* 125; Vergil, *Äneis* III.616–619, 641–644).

Damit sind die klassischen Anleihen jedoch noch nicht erschöpft. So findet etwa auch die Insel, auf der die halbverhungerten Gefährten des Thorkillus mehr Rinder schlachten, als ihnen zustehen, ein enges Gegenstück in der Odysseussage:<sup>67</sup> Auf der Insel des Sonnengottes schlachten die Gefährten des Odysseus dessen Warnung zum Trotz Rinder aus der heiligen Herde des Helios, und als Strafe dafür wird das letzte noch verbleibende Schiff des Odysseus von einem Donnerkeil des Zeus zerschmettert, wobei alle bis auf Odysseus selbst ertrinken (z. B. Hygin, *Fabulae* 125). Die Gefährten des Thorkillus, die ebenfalls auf den Rat ihres Anführers nicht hören wollten, kommen im Vergleich hierzu sehr glimpflich davon, wenn sie nur einen Mann pro Schiff aufgeben müssen.<sup>68</sup>

<sup>66</sup> Vgl. Simek 1986, S. 258; Herrmann 1922, S. 590 f.

<sup>67</sup> Herrmann 1922, S. 586, 591; Skovgaard-Petersen 1985, S. 944 f., 949. Davidson und Fisher 1980, S. 142 (Anm. 141) verweisen ferner auf Parallelen in Vergils *Äneis* (Buch III); hierzu vgl. jedoch Skovgaard-Petersen 1985, S. 945, die die Unterschiede in der Behandlung des Stoffs bei Saxo und Vergil betont.

<sup>68</sup> Ihr Opfer erinnert in dieser Hinsicht beinahe mehr an das Opfer der Iphigenie in Aulis: Agamemnon hatte eine Hirschkuh der Artemis verwundet und sich der Jagdgöttin gegenüber hochmütig geäußert; als Sühne mußte er seine Tochter opfern, ehe die Flotte der Griechen nach Troja ablegen konnte (Hygin, *Fabulae* 98). (Anders: Herrmann 1922, S. 586, der hier einen Niederschlag eines volkstümlichen Brauchs sieht.)

Nachdem die verbleibenden Gefährten des Thorkillus ihre Version der Insel des Sonnengottes hinter sich gelassen haben und an der nächsten Küste wieder an Land gegangen sind, sehen sie sich bald erneut einer Bedrohung gegenüber, wie sie in ähnlicher Form auch Odysseus' Gefährten meistern mussten: Guthmundus' Angebot einer Gastfreundlichkeit, die ihnen die Erinnerung raubt – und darin an die freundliche Insel der Lotophagen erinnert, wo den Gefährten des Odysseus die Früchte des Lotosbaums angeboten werden, die sie zwar glücklich machen, aber auch die Heimkehr vergessen lassen (Hygin, *Fabulae* 125). Ebenso könnte man hier ferner an den Fluss Lethe im Totenreich erinnern, von dem die Toten trinken, worauf sie die Erinnerung an ihr zurückliegendes Leben verlieren (Vergil, *Äneis* VI.703–715), oder an den Granatapfel, von dem Persephone nach ihrer Entführung durch Hades im Totenreich gegessen hat, worauf sie als Gemahlin des Totengottes in der Unterwelt bleiben musste (etwa Servius zu *Georgica* I.39; Ovid, *Metamorphosen* V.529–542).<sup>69</sup> Und auch in der nächsten Episode der Erzählung, in der Region hinter dem Territorium des Guthmundus, scheinen noch deutliche Parallelen zwischen klassischen Motiven und der Thorkillus-Erzählung greifbar zu werden: So evoziert die schädelgeschmückte Stadtmauer, hinter der sich die Residenz des Geruthus mit ihrem furchteinflößenden Lärm und ihren Monstren verbirgt, die Festung in Vergils Schilderung der Unterwelt, wo hinter einer dreifachen Mauer die Schreie und das Stöhnen der gepeinigten Frevler zu hören sind (*Äneis* VI.548–627). Die Wachhunde erinnern an den mediterranen Höllenhund Kerberos.<sup>70</sup> Und selbst in der List, mit der Thorkillus diese Wachhunde besänftigt, spiegelt sich eine Episode der *Äneis*: Um Äneas den Abstieg in die Unterwelt zu ermöglichen, wirft die Sibylle dem Kerberos einen mit Schlafdrogen versetzten Brocken hin, den er sofort gierig hinunterschlingt; so schläft der riesige Höllenhund ein und der Durchgang steht offen (*Äneis* VI.417–425).<sup>71</sup> Was danach bei Saxo hinter der Mauer liegt, wird ganz entsprechend wie ein Totenreich beschrieben –<sup>72</sup> wie auch Odysseus am fernsten Punkt seiner Fahrt in den Hades hinabsteigt.<sup>73</sup>

Bisher wurde das „Genre“ der Erzählungen von Reisen ans Ende der Welt vor allem unter dem Gesichtspunkt der klassischen Gelehrsamkeit betrachtet, die sich darin deutlich niederschlägt. Diese Anleihen dürften programmatisch sein und unterstreichen die von Kurt Johannesson zu Saxo gemachte Beobachtung, dass Saxo mit Erzählungen wie der von Thorkillus' Fahrt aufzeigen wollte, wie die Dänen der Frühzeit Taten vollbringen konnten, die auf gleicher Augenhöhe neben die großen Epen der

<sup>69</sup> Herrmann 1922, S. 588 f.

<sup>70</sup> Malm 1990, S. 63; Malm 1992, S. 170.

<sup>71</sup> Davidson und Fisher 1980, S. 144 (Anm. 153).

<sup>72</sup> Vgl. Skovgaard-Petersen 1985, S. 942; Malm 1990, S. 60, 63.

<sup>73</sup> Herrmann 1922, S. 590.

klassischen Antike treten können;<sup>74</sup> und ähnliche Überlegungen mögen auch hinter der Einarbeitung klassischer Elemente in Reiseberichte anderer Autoren stehen. In den klassischen Elementen erschöpfen sich diese Erzählungen jedoch nicht. So verwendet zwar Adams Bericht über die Eismeerexpedition von Haraldr harðráði für den Abgrund am Ende der Welt eine Formulierung, die von Vergil entlehnt sein mag, aber zugleich scheinen sich hier doch auch einheimische Vorstellungen widerzuspiegeln: Ein Zweig der Handschriftenüberlieferung von Adams *Hamburgischer Kirchengeschichte* fügt nach dem knappen Entkommen Haralds noch einige erklärende Zeilen an, in denen vom Abgrund, den Harald erreicht haben will, gesagt wird, dass er in der Volkssprache *Ghimmendegop* heiße – das *Ginnungagap* der eddischen Überlieferung (*Gylfaginning* 5, 8, 15; *Skáldskaparmál* 59).<sup>75</sup> Ähnlich ist auch in die Erzählung von Thorkillus' Reise ans Ende der Welt über die klassischen Topoi hinaus eine Vielzahl von nordischen mythologischen Motiven eingeflossen.<sup>76</sup> Insbesondere Geruthus hat als Geirrðör mehrere Auftritte in der eddischen (und weiteren nordischen) Überlieferung.<sup>77</sup> Weniger relevant ist hier dabei der ebenso glücklose wie unrühmliche König Geirrðör der *Grímnismál*,<sup>78</sup> umso mehr hingegen der Riese Geirrðör, dessen Heimstatt zum Ziel einer der Fahrten Thors wird. Bei dieser Gelegenheit tötete Thor den Riesen und seine (dort zwei) Töchter in einer Weise, die sehr genau der Schilderung bei Saxo entspricht: Der Riese selbst starb, als Thor ein glühendes Stück Eisen durch ihn, einen Pfeiler und die Hauswand warf. Den Riesentöchtern hatte Thor kurz zuvor das Rückgrat gebrochen, als sie ihn mitsamt dem Stuhl, auf dem der Gott eben saß, hochheben und an der Decke zerquetschen wollten (*Skáldskaparmál* 18, vgl. 4).<sup>79</sup> Der Mythos ist mehrfach bezeugt und scheint weit verbreitet gewesen zu sein. Snorris Darstellung des Geschehens beruht wohl v. a. auf der (von ihm auch ausführlich zitierten) *Pórsdrápa* des Eilífr Goðrúnarson (Ende des 10. Jahrhunderts).<sup>80</sup> Darüber hinaus erscheint der Mythenkomplex auch in einer improvisierten Strophe des Þjóðólfr Arnórsson.<sup>81</sup> Diese soll Þjóðólfr auf Verlangen desselben Haraldr harðráði gedichtet haben, der

<sup>74</sup> Johannesson 1978, S. 47, 182.

<sup>75</sup> Schmeidler 1917, S. 276 mit Anm. 5; vgl. Dronke 1997, S. 33 f.; Dillmann 1998, S. 122. Der Name *Ginnungagap* ist als Bezeichnung für einen Teil des Ozeans in der altnordischen kosmographischen Literatur mehrfach bezeugt, vgl. Simek 1990, S. 186–188 (mit Besprechung des Belegs in der *Hamburgischen Kirchengeschichte*: S. 188), 196 f. (mit Abb. 27), 204 f.; Dillmann 1998, S. 122 f.

<sup>76</sup> Allg. zu den isländischen Quellen Saxos vgl. Bjarni Guðnason 1981. Ciklamini 1968 (bes. S. 109 f.) plädiert für eine isländische *formaldarsaga* als Quelle für Saxos Thorkillus-Erzählung.

<sup>77</sup> Herrmann 1922, S. 592; Hamer 1973, S. 189; Malm 1990, S. 63 f.; Malm 1992, S. 170 f.

<sup>78</sup> Vgl. auch *Gylfaginning* 20 (hgg. von Faulkes 2005).

<sup>79</sup> Hgg. von Faulkes 1998. Davidson und Fisher 1980, S. 144 f. (Anm. 157, 158); Skovgaard-Petersen 1985, S. 944; Malm 1990, S. 63 f.

<sup>80</sup> Finnur Jónsson 1908–1915 Bd. 1.A, S. 148–152; 1908–1915 Bd. 1.B, S. 139–144; *Skáldskaparmál* 18; Malm 1990, S. 64; Faulkes 1998, S. xxiii; Simek und Hermann Pálsson 2007, S. 391; Böldl 2013, S. 54.

<sup>81</sup> Gade 2009, S. 169–171 (Str. 5); Finnur Jónsson 1908–1915 Bd. 1.A, S. 380; 1908–1915 Bd. 1.B, S. 350 (Strophe 14); Herrmann 1922, S. 592; Meissner 1904, S. 20; Tietz 2012, S. 106 f.



wohl auch mit dem *experientissimus Nordmannorum princeps Haraldus* zu identifizieren ist, von dessen Ausflug ans Ende der Welt Adam von Bremen berichtet.<sup>82</sup>

Neben der Behandlung des Geirrþór (und der Fahrt als solcher) folgt noch eine Vielzahl weiterer Details einheimisch nordischen Motiven. Folgt man der Reihenfolge der Episoden in der Erzählung, so sticht an erster Stelle die Szene auf der „Insel des Sonnengottes“ heraus, in der ein außerordentlich großes *monstrum* mit einem Stab bewaffnet durch das Meer auf die Schiffe des Thorkillus zuwatet und ihnen verkündet, dass sie als Sühne für ihren Übergriff auf die Herden auf der Insel einen Mann aus jedem Schiff zurücklassen müssen. Dieses Tableau des drohend durch das Wasser watenden Riesen mit einem Stab ähnelt auffallend der Episode in der *Ólafs saga Tryggvasonar* (K. 33),<sup>83</sup> in welcher der dänische König Haraldr Gormsson einen Zauberer in Gestalt eines Wals nach Island sendet, der an mehreren Punkten der Insel von den Landesgeistern (*landvættir*) in verschiedenen Gestalten abgewiesen wird; als er auf der Reykjanes-Halbinsel an Land gehen will, kommt ihm ein Bergriese mit einem eisernen Stab entgegen. Die Ähnlichkeit zwischen dem Bergriesen mit dem eisernen Stab und dem riesigen *monstrum* mit dem (nicht spezifizierten) Stab, die beide an der Küstenlinie auf einen Eindringling treffen, dürfte kaum zufällig sein.<sup>84</sup>

Guthmundus, der Thorkillus und seinen Gefährten auf ihrer nächsten Etappe begegnet, taucht als Guðmundr mehrfach in der altnordischen Literatur auf (worauf im Folgenden noch ausführlich zurückzukommen sein wird). Er bringt seine „Gäste“ zu sich nach Hause. Auf ihrem Weg kommen sie an einer goldenen Brücke vorbei: Diese Brücke zu betreten ist Sterblichen verboten – sie führt ins Land der Ungeheuer. Dies mag auf die Brücke über den Fluss Gjöll anspielen, über die in der Snorra-Edda der Weg ins Totenreich führt und die mit „glänzendem Gold“ (*lýsigull*) bedeckt ist (*Gylfaginning* 49).<sup>85</sup> Nach der Ankunft bei Guthmundus droht seinen Besuchern kurz

---

82 Herrmann 1922, S. 584, 592; vgl. Gade 2009, S. 170. – Falls Haralds tollkühne Eismeerexpedition überhaupt einen historischen Hintergrund hat, mag dies zum Nachdenken darüber anregen, inwieweit die Reisen des Gottes Thor, die diesen regelmäßig über die Grenzen der bekannten Welt ins Reich der Riesen hinausführen, für solche Unternehmungen als mythisches Paradigma gedient haben könnten: Hat Harald mit seiner Eismeerexpedition Thor nacheifern wollen, ähnlich wie Alexander der Große auf seinen Kampagnen versucht zu haben scheint, Herakles zu übertreffen, einen der größten Reisenden und Eroberer der olympischen Götterwelt (Kissel 2005, S. 50)? Vgl. auch die Karikatur solcher Aspirationen und ihrer literarischen Niederschläge bei Lukian, *Veræ historiae* I.7, wo eine Expedition zu (u. a.) den Inseln der Seligen auf eine bronzene Inschrift und riesige Fußabdrücke stößt, die die Grenzen der Reisen des Herakles und des Dionysos markieren. Zur Bezugnahme auf und Nachahmung des Herakles durch Hannibal vgl. Briquel 2003; Konrad 1994, S. 108. Im Rahmen der nordischen Mythologie ist ferner vielleicht daran zu erinnern, dass auch Odin wiederholt als großer Reisender erscheint und so gleichfalls ein Paradigma für das Verhalten eines Fürsten bereitstellen mag, das zum Unternehmen abenteuerlicher Reisen ermutigt.

83 *Ólafs saga Tryggvasonar* hg. von Finnur Jónsson 1893–1901 Bd. 1, S. 255–459.

84 Herrmann 1922, S. 586 (Anm. 2); Davidson und Fisher 1980, S. 142f. (Anm. 142).

85 Tolkien 1960, S. 84 (Anm. 2); vgl. Straubergs 1957, S. 73f.

darauf Gefahr von dem Gastmahl, mit dem er sie zu bewirten versucht. Für das Motiv des Vergessens, das mit seinen Speisen und Getränken verbunden ist, ist oben auf die klassischen Parallelen der Lotophagen und des Lethe-Trunks hingewiesen worden. Aber auch in der nordischen Literatur finden sich Entsprechungen,<sup>86</sup> wenn etwa Sigurd in der *Völsunga saga* das Opfer eines Tranks wird, der ihn seine Liebe zu Brynhild vergessen lässt (K. 28, 30),<sup>87</sup> oder wenn im *Sörla þáttr* eine dämonische Frauengestalt dem Heðinn mit Hilfe eines Tranks jede Erinnerung an seine Schwurbruderschaft mit Högni nimmt und ihn so zu unverzeihlichen Verbrechen gegen seinen Schwurbruder überreden kann (K. 234).<sup>88</sup>

Das nächste Hindernis auf dem Weg zu Geruthus ist ein Fluss, über den Thorkillus und seine Männer von Guthmundus übergesetzt werden müssen; mit einem Fluss hat auch Thor bei seiner Fahrt zu Geirrøðr zu kämpfen (*Skáldskaparmál* 18).<sup>89</sup> Darauf folgen die Wachhunde an den Toren von Geruthus' Festung, die auf klassischen Einfluss zurückgehen mögen, sich aber auch mit dem Hund Garmr der *Völospá* (Str. 44, 49, 58) und dem unterweltlichen Wachhund der *Baldrs draumar* (Str. 2f.) vergleichen lassen könnten.<sup>90</sup> Nachdem die Gefahr gebannt ist, die von den Hunden ausging, überwinden Thorkillus und seine Männer die Tore der Stadt mit Hilfe von Leitern; als Hermóðr in der eddischen Überlieferung in die Unterwelt reitet, lässt er sein Pferd die Pforte zur Hel überspringen und nimmt so gleichermaßen nicht den Weg durch, sondern *über* die Unterweltpforte (*Skáldskaparmál* 49).

Im Inneren der monströsen Festungsstadt angekommen, sehen die Gefährten sich bald der Behausung des Geruthus gegenüber. Dessen „Felsenkammer“ spielt mit einer breiten Palette von Assoziationen. So klingt in der Felsenkammer die Höhle als der passende Wohnort für einen Riesen an, wie Thors Auseinandersetzung mit Geirrøðr auch von der *Þórsdrápa* und ihren Kenningar in einer Höhle lokalisiert wird (etwa *Skáldskaparmál* 18 Str. 85, 86, 91= *Þórsdrápa* Str. 13, 14, 20), oder wie das Streitgespräch, das Brynhild auf ihrem Weg ins Totenreich mit einer Riesin führt, vor der Tür der Wohnhöhle dieser Riesin stattfindet (*Norna-Gests þáttr*).<sup>91</sup> Das aus Speeren gefügte Dach von Geruthus' Behausung dürfte der Beschreibung Walhalls entlehnt sein, dessen Dachstuhl aus Speerschäften besteht (*Grímnismál* 9) und dessen Dach mit Schilden gedeckt ist (*Grímnismál* 9; *Gylfaginning* 2; Þorbjörn hornklofi, *Haraldskvæði* Str. 11).<sup>92</sup> Die Schlangen auf dem Fußboden erinnern an die aus einem Flechtwerk aus Schlangenleibern errichtete Halle auf den „Leichenstränden“ (*Nástrandir*), in

<sup>86</sup> Herrmann 1922, S. 590.

<sup>87</sup> *Völsunga saga* hgg. von Olsen 1906–1908, S. 1–110.

<sup>88</sup> *Sörla þáttr* hgg. von Guðbrandur Vigfússon und Unger 1860, S. 275–283.

<sup>89</sup> Davidson und Fisher 1980, S. 143 (Anm. 146).

<sup>90</sup> Vgl. Maier 2003, S. 131–133.

<sup>91</sup> Hgg. in Ólafur Halldórsson 2000, S. 15–38, dort S. 31.

<sup>92</sup> *Haraldskvæði (Hrafnsmál)* hgg. von Finnur Jónsson 1908–1915 Bd. 1.A, S. 24–29; 1908–1915 Bd. 1.B, S. 22–25. Herrmann 1922, S. 596.



der Meineidige und Mörder nach dem Weltuntergang leben werden (*Gylfaginning* 52; *Vǫluspá* 38f.).<sup>93</sup> Beides – Walhall wie die Halle auf den *Nástrandir* – sind Jenseitsorte und insbesondere Aufenthaltsorte der Toten; hierzu stimmt, dass die Bewohner von Geruthus' Halle selbst als von Thor erschlagene Leichen oder gespensterhafte, blutleere Schatten beschrieben werden: Der Palast des Geruthus erscheint beinahe wie ein Grab.<sup>94</sup> So könnte es sogar beabsichtigt sein, wenn dieses als Felsengemach beschriebene stilisierte Grab Assoziationen eines Megalithgrabs wachruft – immerhin bildeten solche Anlagen im Mittelalter wie in der Gegenwart einen Teil der zeitgenössischen Landschaft, und das Interesse der Nordleute an solchen Bauwerken (sei es als Plünderer oder „Touristen“) ist mehrfach explizit bezeugt.<sup>95</sup> Und daneben erinnert das Innere von Geruthus' Halle mit seinen Schlangen und seinem Gestank, wie Mats Malm betont, auch an christliche Höllenschilderungen in der zeitgenössischen Visionsliteratur; Malm verweist dabei u. a. auf die *Visio Tnugdali* und die *Visio Godeschalci*.<sup>96</sup>

Im Haus des Geruthus Hand an die Schätze zu legen, die dort scheinbar ungeschützt herumliegen, hat verhängnisvolle Folgen. Eine ähnliche Erfahrung macht auch Grettir in der *Grettis saga* (K. 18) bei der Plünderung eines Grabhügels: Auch in der Grabkammer, in die Grettir einbricht, herrscht ein unangenehmer Geruch, und auch dieser Untote greift den Eindringling erst an, als Grettir sich daran macht, die Schätze aus der Kammer davonzutragen.<sup>97</sup> Nach hartem Kampf entkommt Grettir jedoch siegreich. Gewisse strukturelle Parallelen existieren auch zur Begegnung Lokis mit Geirrǫðr: Als Loki sich in Gestalt eines Falken im Gehöft des Riesen auf ein Dach setzt, bemerkt er zu spät, dass er dort, wo er sich niedergelassen hat, nun festklebt – dadurch, dass er das Haus (=das Eigentum) des Riesen berührt hat, ist er diesem hilflos ausgeliefert (*Skáldskaparmál* 18).<sup>98</sup>

<sup>93</sup> Herrmann 1922, S. 596.

<sup>94</sup> Tolkien 1960, S. 84; Davidson und Fisher 1980, S. 144 (Anm. 154); Malm 1990, S. 63, 77; Malm 1992, S. 170.

<sup>95</sup> So verzeichnen irische Annalen für die 860er Jahre die Plünderung von Megalithgräbern durch Wikinger, was die Annalen von Ulster als ein unerhörtes Vorkommnis brandmarken, wie es sich noch nie zuvor ereignet hatte („quod antea non perfectum est“: *Annalen von Ulster s. a.* 863.4 [hgg. und übersetzt von Mac Airt und Mac Niocaill 1983, dort S. 318/319]; vgl. die *Annalen der vier Meister* zum Jahr 861 [hgg. und übersetzt von O'Donovan 1856, dort Bd. 1, S. 496–498]). Im neolithischen Ganggrab Maeshowe auf Mainland (Orkney) haben nordische Besucher zahlreiche Runeninschriften in der Grabkammer hinterlassen (Finnbogi Guðmundsson 1965, S. 247 f. [Anm. 1]); vgl. *Orkneyinga saga* 93 (hgg. von Finnbogi Guðmundsson 1965), wo auch erwähnt wird, dass zwei Männer in diesem Grabhügel wahnsinnig wurden. Vgl. auch Skovgaard-Petersen 1985, S. 949.

<sup>96</sup> Malm 1992, S. 163f.; Malm 1990, S. 75–77. Zur *Visio Tnugdali* vgl. auch unten S. 55. Ferner vgl. Neckel 1913, S. 55 und Dinzelbacher 1973, S. 85–94 zur Unterweltsbrücke in (u. a.) der Thorkillus-Episode und der *Visio Godeschalci*; sie sehen in diesen Jenseitsbrücken jedoch ein genuin heidnisches Motiv.

<sup>97</sup> Hgg. von Boer 1900. Davidson und Fisher 1980, S. 145 (Anm. 160).

<sup>98</sup> Herrmann 1922, S. 595; vgl. Davidson und Fisher 1980, S. 144 (Anm. 155).

Praktisch sämtliche wesentlichen Elemente von Saxos Erzählung von Thorkillus' Fahrt zu Geruthus finden somit enge Parallelen – und in vielen Fällen wohl auch ihre direkte Inspiration – im zeitgenössischen literarischen Milieu des nordischen Hochmittelalters. Einheimische skandinavische Motive von Riesen, Untoten im Grabhügel und den Abenteuern des Gottes Thor mischen sich mit Odyssee-Themen, wie sie über lateinische Bearbeitungen der Odysseus-Sage bekannt waren, und werden eingebettet in einen Erzählrahmen, der auf einem zeitgenössischen historiographischen Topos beruht: dem des Fürsten, der zu heroischen Entdeckungsfahrten ans Ende der Welt aufbricht.

Vergleicht man die resultierende Behandlung des Geruthus-Stoffes durch Saxo mit der Geirrøðr-Erzählung bei Snorri, so fällt trotz der zeitlichen Nähe dieser beiden Bearbeitungen zueinander (beide stammen aus der 1. Hälfte des 13. Jahrhunderts)<sup>99</sup> der große Unterschied in der Zeichnung der Figuren auf: Geirrøðr erscheint in den *Skáldskaparmál* zwar als den Göttern feindlich gesonnen, aber doch als machtvolle, gerissene und ernstzunehmende Gestalt. Bei Saxo hingegen wird er in abfälliger Weise dämonisiert: Hässlichkeit, Schmutz und Gestank sind die Hauptzüge seiner abstoßenden Halle. Zudem können selbst die bloßen Menschen von Thorkillus' Reisegruppe seinen Fängen entkommen (wenn auch unter großen Verlusten), während er in den *Skáldskaparmál* von einem Gott bezwungen wird, dem zudem noch die Riesin Gríðr hilft (*Skáldskaparmál* 18). Geruthus erscheint im Vergleich zu Geirrøðr abgewertet, eine Figur von viel geringeren Dimensionen als der eddische Riese. Dies wirft die Frage auf, ob im Gesamtrahmen von Saxos' Thorkillus-Erzählung eine Motivation (bzw. literarische Funktion) für eine solche Darstellung ersichtlich ist.

Thorkillus' Fahrt zu Geruthus endet beinahe mit dem Tod aller Teilnehmer, als die Expedition auf dem letzten Abschnitt der Heimreise in ein Unwetter gerät; erst als König Gormo sich an den Gott Utgarthilocus wendet, werden sie gerettet. Danach leben sie zunächst für lange Jahre in Frieden. Als Gormo aber alt wird und sich die Frage nach dem Schicksal der Seele nach dem Tod zu stellen beginnt, nutzen Neider und Verleumder die Gelegenheit, dafür zu sorgen, dass Thorkillus auf eine gefährliche Fahrt ausgeschickt wird, um Utgarthilocus dahingehend zu befragen. Thorkillus kann sich der Aufgabe nicht entziehen, vermag sich aber immerhin dadurch zu revanchieren, dass er durchsetzen kann, die Anstifter der Reise auf diese Todesfahrt mitzunehmen. Die Route führt wieder über das Meer in die Gestade jenseits von Sonne und Sternen, und erst als ihre Vorräte schon zur Neige gehen, finden sie die schmutzige Wohnhöhle zweier hässlicher Riesen. Von diesen erhält Thorkillus Auskunft über den letzten Wegabschnitt, der tief ins Land der Dunkelheit führt; und dort stößt er schließlich auf die Höhle des Utgarthilocus. Diese Höhle wird in ganz ähnlichen Bildern geschildert wie die Höhle des Geruthus: schmutzig, voller eiserner Sitze und mit einem von Schlangen bedeckten Boden. Den Utgarthilocus finden sie gefesselt

<sup>99</sup> Friis-Jensen 2004, S. 550; Faulkes 1998, S. xi.

vor und reißen ihm als Beweis für ihre Abenteuer eines seiner langen, stinkenden Haare aus; als sie damit jedoch die Höhle verlassen wollen, greifen die Schlangen sie an, bespeien sie mit Gift und töten fast alle Eindringlinge. Die wenigen, die das Schiff erreichen, werden dort von weiteren giftspeienden Geistern schwer bedrängt, bis Thorkillus sich an den „Gott des Weltalls“ (*universitatis deus*) wendet. Nachdem er unterwegs noch das Christentum kennengelernt hat und nach seiner Rückkehr einem Mordanschlag entkommen ist, erstattet er schließlich König Gormo Bericht. Dieser stirbt vor Entsetzen über die Schilderung seines Gottes, während andere durch den Gestank getötet werden, den das ausgerissene Haar des Utgarthilocus verbreitet (*Gesta Danorum* VIII.15.1–13).

Dieses Ende von Saxos „Thorkillus-Saga“ wirft vielleicht ein konkretes Licht auf die Darstellung des Bereichs am Ende der Welt durch Saxo. Wieder zieht er einheimisches skandinavisches Material heran (so dürften die Fesselung des Utgarthilocus in einer Höhle und die giftigen Schlangen damit spielen, dass Loki von den Asen in einer Höhle gefesselt und eine Giftschlange über ihm aufgehängt wird, die Gift auf ihn tropfen lässt: *Gylfaginning* 50);<sup>100</sup> und wieder werden die einheimischen mythologischen Motive mit Schmutz und Gestank assoziiert, so dämonisiert und abgewertet – der gefesselte Loki erinnert in Saxos Fassung schlagend an den christlichen Teufel, der in der Hölle in Banden liegt.<sup>101</sup> Zugleich unterstreicht das Schicksal der Verleumder, die Thorkillus in den Tod schicken wollten und dabei selbst den Tod fanden, dass es Saxo in seiner Fassung an der Vermittlung einer moralischen Botschaft gelegen ist. Saxos Herangehensweise an die von ihm verwendeten Motive impliziert dabei eine Polemik gegen die Vorstellungswelt der vorchristlichen Religion: Nachdem Thorkillus gesehen hat, um was für ein abstoßendes Wesen es sich bei dem Gott handelt, der ihnen am Ende ihrer ersten Expedition die Rettung gebracht hat, erscheint es für ihn nur als recht und billig, sich in seinen Gebeten um eine glückliche Heimkehr von seiner zweiten Expedition an den „Gott des Weltalls“ zu wenden und bald darauf das Christentum kennen zu lernen.<sup>102</sup> Saxo gestaltet die alten mythologischen Motive, die er für seine Erzählung heranzieht, so um, dass die schrittweise Erkenntnis der Natur der alten Götter Thorkillus Stück für Stück dazu bringt, den alten Göttern zu entsagen und sich dem Christentum anzunähern. So wird Saxos Thorkillus-Erzählung zu einer Parabel, die die vorchristliche Religion in einem gänzlich polemischen Sinn als Dämonenverehrung brandmarkt und die Hinwendung zum Christentum feiert.<sup>103</sup>

**100** Vgl. auch Davidson und Fisher 1980, S. 145 f. (Anm. 162); Malm 1990, S. 64 f.

**101** Herrmann 1922, S. 602; Johannesson 1978, S. 188; vgl. Malm 1992, S. 171. Z. B. *Eiríks saga víðförla* hgg. von Jensen 1983, S. 24–26.

**102** Vgl. Tietz 2012, S. 127 f.; Friis-Jensen 2004, S. 552; Power 1985 (*Journeys*), S. 166; Davidson und Fisher 1980, S. 5; Johannesson 1978, S. 47, 84, 280; Skovgaard-Petersen 1975, S. 25; Ciklamini 1968, S. 97, 106, 109.

**103** Eine solche Interpretation ist eine vergleichsweise „wörtliche“ Lesung der Thorkillus-Episode, die nur eine von mehreren Sinnschichten der Erzählung erfassen dürfte. Auf einer anderen Deutungs-

Saxos Schilderung der Gestade am Ende der Welt greift somit zwar (unter anderem) auf nordisch-vorchristliche Motive zurück, trifft aus diesen jedoch eine freie, kreative Auswahl und bindet nur das in seine Erzählung ein, was dem Gesamtprogramm der Parabel dient,<sup>104</sup> und selbst dies nicht in antiquarischer, sondern in literarisch-freier und insbesondere religionspolemischer Weise.<sup>105</sup> Für sich allein genommen ist sie damit als Quelle für die vorchristlichen Vorstellungen von diesem Bereich nahezu nutzlos; in Anbetracht ihrer Selektivität und negativen Tendenz kann die Thorkillus-Episode der *Gesta Danorum* nur in der Zusammenschau mit anderen nordischen Quellen einen sinnvollen Beitrag zum Bild Guðmunds und der von ihm beherrschten Gefilde leisten.

## 2.2 *Hervarar saga*

Von besonderem Interesse ist im gegenwärtigen Kontext das ferne Reich des Guthmundus am Ende der Welt im hohen Norden; und dieses erscheint nicht nur bei Saxo. Das wichtigste – und im Kontrast zu Saxos polemisch-negativer Darstellung auffal-

---

ebene hat Johannesson vorgeschlagen, die gesamte Geschichte (einschließlich ihrer übernatürlichen Protagonisten) allegorisch zu lesen; die ganze Erzählung von Gormos Reise lasse sich so als eine Allegorie über den Kampf zwischen *temperantia* und Begehren lesen (Johannesson 1978, S. 184). Die Möglichkeit einer solchen Leseweise scheint von Saxo an mehreren Stellen sehr deutlich gemacht zu werden: So folgt der Gier der Gefährten auf der Insel am Beginn ihrer Reise, wo sie mehr als die erlaubte Zahl von Rinden töten, die Strafe in Form des Verlusts von drei Männern auf den Fuß; die ersten Schätze in Geruthus' Halle verwandeln sich bei Berührung in tödliche Gegenstände und Monstren; und als Thorkillus als der Führer der Expedition in Anbetracht der Schätze in Geruthus' Halle selbst seine Selbstbeherrschung verliert, führt dies zur Vernichtung beinahe des gesamten Expeditionstrupps. Ähnliche folgenschwer ist das (moralische) Versagen eines Anführers im Kontext der zweiten Reise: Als König Gormo auf die schlechten Einflüsterungen unaufrichtiger Berater hört, schickt er eine weitere Expedition nahezu in ihrer Gesamtheit in den Tod und geht darüber hinaus sogar selbst zugrunde. Gerade Fragen des richtigen Verhaltens einer Führungsgestalt scheinen Saxo am Herzen zu liegen: Wo ein gewöhnlicher Expeditionsteilnehmer gegen die Befehle seines Herrn handelt, dort kommt nur er selbst ums Leben, wo aber ein Anführer eine Fehlentscheidung trifft, kommen nahezu alle Männer in seinem Gefolge um (vgl. Ciklamini 1968, S. 101; Johannesson 1978, S. 37 f., 320). Für eine Interpretation der Thorkillus-Episode als platonische Allegorie vgl. Johannesson 1978 S. 77 f., 185–189 *passim*. Malm liest die Thorkillus-Episode als eine allegorische Darstellung der Hinwendung der Dänen zum Christentum: Malm 1990; Malm 1992.

**104** Vgl. Power 1985 (*Journeys*), S. 166; Bjarni Guðnason 1981, S. 84; Davidson und Fisher 1980, S. 5 f.; Johannesson 1978, S. 37; Ciklamini 1968, S. 97. Herrmann 1922, S. 603 f. hatte hingegen das christliche Ende der Thorkillus-Erzählung als sekundären Zusatz eines christlichen Redaktors gedeutet; die einzelnen Elemente der Erzählung führen jedoch viel zu stringent auf dieses Ende der Geschichte in der Bekehrung des Thorkillus hin, als dass es überzeugend wäre, dieses Element als sekundär zu betrachten. Vielmehr handelt es sich um den notwendigen Abschluss einer bewusst geplanten Struktur (vgl. Johannesson 1978, S. 37; Malm 1992, S. 172).

**105** Vgl. Malm 1992, S. 172; Malm 1990, S. 101. Allgemein vgl. Böldl 2013, S. 91.

lend positive – Zeugnis findet sich in der *Hervarar saga*. Eine spätestens kurz nach 1300 entstandene Redaktion dieser Saga berichtet über Guðmundr:<sup>106</sup>

Suo finst ritad i fornum bokum, ad Jotunheimar voru kalladir nordur vmm Gandvik, enn fyrir sunnann Ymisland. Enn adur Tyrkiar og Asiamenn komu a Nordurlond bygdu norduralfurnar risar og sumt halfrisar; giordist þa mikid sambland þiodanna; risar feingu sier kuenna vr Mannheimum, enn sumir gifftu þangad dætur sinar. Gudmundur hiet hofdingi i Jotunheimum, bær hans hiet a Grund enn hieradid Glæsiswellir. Hann var rikur madur og witur, og vard suo gamall og allir hans menn, ad þeir lifdu marga mannzalldra. Þui trudu heidnir menn, ad i hans riki mundi Odaens akur, sa stadur, er aff huorium manni, er þar kiemur, huerfur sott og elli, og ma eingi deya. [Eptter dauda Godmundar blotudu menn hann og kolludu hann god sitt]. Gudmundur kongur atti son þann, er Haufondur hiet; hann var bædi forspær og spakur, wakur ad viti; hann var settur domandi yfer aull þau lond, er honum lau i nand; hann dæmdi alldrei rangann dom; einginn þordi eda þurfti hans dom ad riufa.<sup>107</sup>

So findet es sich in alten Büchern geschrieben, dass [die Gegenden] nördlich von Gandvík Jötunheimar hießen, und südlich [davon lag] Ymisland. Und bevor die Türken und die Leute aus Asien ins Nordland kamen, bewohnten Riesen den nördlichen Weltteil, und ein Teil war Halbriesen. Da kam es zu einer großen Völkervermischung: Die Riesen nahmen sich Frauen aus dem Land der Menschen, und einige gaben ihre Töchter dorthin. Guðmundr hieß ein Häuptling in Jötunheimar, sein Hof hieß Grund, im Bezirk Glæsisvellir. Er war ein reicher und weiser Mann, und er und alle seine Männer wurden so alt, dass sie viele Menschenalter lang lebten. Daher glaubten die Heiden, dass in seinem Reich der Ódáinsakr wäre, der Platz, wo von jedem Menschen, der dorthin kommt, Krankheit und Alter abfällt, und niemand sterben kann. Nach Guðmunds Tod opferten ihm die Menschen und nannten ihn ihren Gott. König Guðmundr hatte einen Sohn, der Hofunðr hieß; er war sowohl zukunftskundig als auch klug, von schneller Auffassungsgabe. Er war als Richter über all die Länder gesetzt, die in seiner Nähe lagen; er fällte nie ein ungerechtes Urteil; niemand wagte oder war dazu gezwungen, sein Urteil zu missachten.

Diese Zeilen geben sich als ein objektiver (da vorgeblich auf authentischen alten Quellen beruhender: *suo finst ritad i fornum bokum*, „so findet es sich in alten Büchern geschrieben“) Bericht über Vorstellungen der vorchristlichen Frühgeschichte. Schon die Erwähnung der „großen Völkervermischung“ (*mikid sambland þiodanna*) zwischen Menschen und Riesen, die ein Geschlecht von Halbriesen hervorgebracht haben soll, mag dies jedoch in Frage stellen: Eine solche Vorstellung mag typologisch an die vielen Heroen der griechischen Mythologie erinnern, die einen menschlichen und einen übernatürlichen Elternteil haben, und könnte somit im Prinzip durchaus authentisch vorchristliches Gedankengut widerspiegeln. Ebenso mag diese Bemerkung

<sup>106</sup> Datierung: Tolkien 1960, S. xxix f.; vgl. Heizmann 1998, S. 78 (Anm. 23).

<sup>107</sup> Jón Helgason 1924, S. 89. Die Fassung der *Hauksbók* stimmt, wenn nicht wörtlich, so doch in allen hier wesentlichen inhaltlichen Punkten genau mit der oben zitierten Fassung überein; allein die geographische Lokalisierung weicht geringfügig ab, indem in der *Hauksbók*-Fassung die Jötunheimar in der Finnmark liegen (Jón Helgason 1924, S. 1); in beiden Fällen handelt es sich damit jedoch um eine Lokalisierung im hohen Norden in einem Bereich, der praktisch nur zu Schiff erreichbar ist.

kung jedoch auch auf einem biblischen Motiv beruhen; denn im Buch Genesis (6.1–4) wird erzählt, wie die „Söhne Gottes“ (*fili dei*) die Schönheit der menschlichen Frauen bemerkten, sie sich zu Gemahlinnen nahmen und mit ihnen die berühmten Helden der Vorzeit zeugten.<sup>108</sup>

Guðmundr wird hier als ein reicher, weiser Herrscher in Jötunheimar beschrieben, dem Reich der Riesen im hohen Norden jenseits des Weißen Meeres,<sup>109</sup> wo er seinen Hof in den Glæsisvellir bewohnt. Auffallend ist dabei insbesondere die Langlebigkeit Guðmunds und seiner Männer, aufgrund derer der Ódáinsakr von den Heiden in seinem Reich vermutet worden sei: das „Feld des Ungestorbenen“,<sup>110</sup> wo Krankheit, Alter und Tod keine Macht haben. Solche positive Züge fehlen in Saxos Schilderung des Reichs des Guthmundus: Dort ist Guthmundus nicht ein weiser Herrscher, sondern ein intriganter, gefährlicher Verführer, und sein Land ist mit Tod und Gefahr verbunden, nicht mit ewiger Jugend. In Anbetracht von Saxos erzählerischem Gesamtprogramm ist dies jedoch auch wenig überraschend, geht es ihm doch vor allem um eine Dämonisierung der vorchristlichen Vorstellungswelt, die auf Thorkillus' Abwendung von den alten Göttern und seine Annahme des Christentums hinführt. Falls das positiv konnotierte Motiv des Unsterblichkeitsgefildes im Reich des Guðmundr Saxo bekannt war, wäre seine Erwähnung im Rahmen der Thorkillus-Erzählung für Saxo dennoch nicht zweckmäßig gewesen, da dies die ganz ins Negative gewendete Schilderung untergraben hätte, die Saxo von den (heidnischen) Orten am Rand der Welt gibt.<sup>111</sup>

Ähnliches gilt für den Ortsnamen *Glæsisvellir* als Bezeichnung von Guðmunds Reich, der ebenfalls bei Saxo noch nicht erscheint: Dieser Name dürfte semantische Assoziationen im Bedeutungsfeld „Glanzgefilde“, „glänzende Gefilde“<sup>112</sup> wachgerufen haben (vgl. *glæsa* „glänzend machen, schmücken“, *glæsiligr* „glänzend“, *glær* „hell, klar“, *gler* „Glas“, ae. *glær* „Bernstein“, lat. germ. *glēsum* „Bernstein“);<sup>113</sup> damit hätte er Konnotationen impliziert, die Saxos negativer Darstellung von Guthmundus' Herrschaftsbereich zuwidergelaufen wären.<sup>114</sup> Im Einzelnen entzieht sich die

**108** Power 1985 (*Christian Influence*), S. 851. Genesis 6.1–2, 6.4: *‘cumque coepissent homines multiplicari super terram et filias procreassent<sup>2</sup> videntes filii Dei filias eorum quod essent pulchrae acceperunt uxores sibi ex omnibus quas elegerant [...] ‘gigantes autem erant super terram in diebus illis postquam enim ingressi sunt filii Dei ad filias hominum illaeque genuerunt isti sunt potentes a saeculo viri famosi.*

**109** Tolkien 1960, S. 66 (Anm. 2).

**110** Much 1924, S. 99.

**111** Vgl. schon Rydberg 1889, S. 227.

**112** Nordberg 2003, S. 31; Heizmann 2002, S. 529; Davidson 1991, S. 167; Hamer 1973, S. 208 f. (Anm. 8); Heinzel 1885, S. 704.

**113** de Vries 1961 (*Wörterbuch*) s.v. ‚Glásir‘, ‚gler‘, ‚glæsa‘, ‚glær‘; Cleasby und Gudbrand Vigfusson 1874 s.v. ‚glæsi-ligr‘.

**114** Entsprechend ist das Fehlen eines Belegs für diesen Ortsnamen bei Saxo (*contra* Simek 1986, S. 265) nicht als Indiz dafür zu werten, dass der Name erst im 13./14. Jahrhundert geprägt wurde.

genaue Lautform des Namens zwar einer zufriedenstellenden Erklärung,<sup>115</sup> aber dass eine solche semantische Assoziation mit dem Bedeutungsfeld „Glanz“ schon früh als naheliegend empfunden wurde, illustriert etwa die Übersetzung durch den frühneuzeitlichen Gelehrten Johannes Stephanus Stephanius (1645), der die Glæsisvellir in der leicht abweichenden Namensform *Glæssewoll* kennt und dies übersetzt als *splendidi campi*, „die glitzernden Felder“.<sup>116</sup> Bereits weit früher in einem ähnlichen Sinne zu deuten ist eine wiederkehrende Namensvariante, wonach Guðmunds Reich als die *Glasisvellir* bezeichnet wird, die Gefilde von Glasir (z. B. *Norna-Gests þátr*;<sup>117</sup> *Helga þátr Þórissonar*;<sup>118</sup> *Hervarar saga* K. 1 [Handschrift H]<sup>119</sup>).<sup>120</sup> Dieser Glasir („der Glänzende“)<sup>121</sup> mag mit dem mythischen Baum oder Hain gleichen Namens zu verbunden sein, der etwa in den *Skáldskaparmál* mehrfach erwähnt wird.<sup>122</sup> So erscheint dort *barr Glasis*, „das Blattwerk von Glasir“, als Kenning für „Gold“ (*Skáldskaparmál* 32, 34, vgl. 45); dies erklärt Snorri damit, dass sich in Asgard vor den Türen Walhalls ein Hain (oder Baum: *lundr*) namens Glasir befindet, dessen Blattwerk ganz aus rotem Gold besteht; das sei der schönste Baum (*viðr*) bei Göttern und Menschen. Hierzu zitiert Snorri auch eine Strophe, in der Glasir vor den Sälen Odins lokalisiert und sein goldenes Blattwerk erwähnt wird (*Skáldskaparmál* 34).<sup>123</sup> Ferner erscheint ein *Glasislundr* in der *Helgaqvíða Hjórvardzonar* als ein Hain auf dem Weg zum Herrschaftsbereich König Hjórvarðs,<sup>124</sup> der anders als Guðmundr zwar keine bemerkenswert schönen Töchter, aber mehrere bemerkenswert schöne Frauen hat (Str. 1, einleitende Prosa und Prosa zwischen Str. 4 und 5);<sup>125</sup> die Strophen dieses Gedichts datieren vermutlich ins 12. Jahrhundert, das Gedicht als Gesamtkomposition aus Prosa und Strophen ist aber wohl erst dem Redaktor des Codex Regius zuzuschreiben.<sup>126</sup> Hilda Roderick Ellis

---

115 Simek 1986, S. 265.

116 Stephanius 1645, S. 104. Als Parallelen zu dieser Variante der Wortbildung vgl. etwa *glæsi-maðr* „a bright, illustrious man“, *glæsi-ligr* „shining, splendid“ (Cleasby und Gudbrand Vigfusson 1874 s.v. ‚glæsi-maðr‘, ‚glæsi-ligr‘).

117 Hgg. in Ólafur Halldórsson 2000, S. 15–38, dort S. 16 (jedoch nicht in allen Handschriften, vgl. den kritischen Apparat).

118 Hgg. in Ólafur Halldórsson 2000, S. 38–44, dort S. 38, 39, 43 (auch hier nicht in allen Handschriften, vgl. den kritischen Apparat).

119 Tolkien 1960, S. 66 (*apparatus criticus*, Anm. c); Jón Helgason 1924, S. 1.

120 Vgl. LeRoy Andrews 1927, S. 153.

121 de Vries 1961 (*Wörterbuch*) s.v. ‚Glasir‘.

122 Heinzel 1885, S. 704; Much 1924, S. 99; LeRoy Andrews 1927, S. 153; Krappe 1947, S. 143f.; Davidson 1991, S. 168; vgl. Nordberg 2003, S. 31. Allgemein zu Glasir vgl. auch Tolley 2009 Bd. 1, S. 319.

123 Das Gedicht, aus dem diese Strophe stammt, ist ansonsten unbekannt: Faulkes 1998, S. 185; Davidson 1991, S. 168.

124 Vgl. Simek 1993, S. 112.

125 Davidson 1991, S. 168; vgl. schon Heinzel 1885, S. 704; Krappe 1947, S. 144.

126 von See *et al.* 2004, S. 404.



Davidson hält es aufgrund dieser Belege für wahrscheinlich, dass es sich bei den Glæsisvellir um eine alte Vorstellung handelt, die bis in die Wikingerzeit zurückgeht.<sup>127</sup>

Simek betrachtet Reflexe alter Vorstellungen hingegen zwar als möglich, favorisiert aber eine literarische Neuschöpfung des 13./14. Jahrhunderts. Als Parallelen kann er hierbei auf eindeutig neugeschaffene Ortsnamen der mythischen Topographie der späten Vorzeitsagas wie Ymisland oder Risaland verweisen; ferner nimmt er eine Beziehung zu einem isländischen Ortsnamen an (als Beispiel verweist er auf Glæsisceland).<sup>128</sup>

Auf der Ebene der Wortbildung klarer, ansonsten aber mit ähnlichen Problemen behaftet ist das Unsterblichkeitsgefilde Ódáinsakr, das von der *Hervarar saga* in den Glæsisvellir angesiedelt wird. Wörtlich handelt es sich dabei um ein „Feld des Ungestorbenen“;<sup>129</sup> dieser Name stimmt somit genau mit der von der Saga gegebenen inhaltlichen Erklärung des Ódáinsakr als Unsterblichkeitsgefilde überein, wo Alter und Krankheit von jedem Mann abfallen, der dorthin gelangt. Der erste Beleg für diese Lokalität findet sich wahrscheinlich bei Saxo:<sup>130</sup> In seiner Hamlet-Erzählung berichtet er, dass Amlethus den Fiallerus, den Statthalter Schonens, ins Exil trieb, und zwar an einen Ort namens *Undensakre*, der „unseren Leuten“ (*nostris [...] populis*) unbekannt sei (*Gesta Danorum* IV.2.1). Nach Axel Olrik gehe diese Form des Ortsnamens auf eine dänische Variante \**Undornsakrar* („die südöstlichen Gefilde“) zurück; hierbei und beim Ódáinsakr handle es sich jeweils um ein Reich der Toten. Die beiden

127 Davidson 1991, S. 168.

128 Simek 1986, S. 265. Nicht tragfähig sind hingegen Simeks Vorschläge für die Erklärung von „Glæsisvellir“ als eine Übersetzung eines biblischen Terminus (*ibidem*). Dabei führt er als mögliche Vorlagen zum einen *terra illuminata* in der Offenbarung (18.1) und zum anderen *vallis Benedictionis* im 2. Buch der Chronik (20.26) an; um von Letzterem zu den Glæsisvellir zu gelangen, schlägt er eine hypothetische Zwischenstufe \**Glæðisvellir* „Gefilde der Freude“ vor. Beides ist nachdrücklich zurückzuweisen. Das Beispiel der *terra illuminata* ist aus seinem Zusammenhang gerissen; im originalen Kontext handelt es sich bei *illuminata* nicht um ein auf *terra* bezügliches Adjektiv, sondern um einen Teil der Perfekt Passiv-Konstruktion: *et post haec vidi alium angelum descendentem de caelo habentem potestatem magnam et terra inluminata est a gloria eius*. „Und danach sah ich einen anderen Engel vom Himmel herabsteigen, der große Macht hatte, und die Erde ist von seinem Ruhm erleuchtet worden.“ Eine Herleitung von „Glæsisvellir“ aus *et terra illuminata est* würde ein kaum nachvollziehbares Missverständnis einer denkbar einfachen Konstruktion voraussetzen. Ebenso kann eine Herleitung *vallis Benedictionis* > \**Glæðisvellir* > *Glæsisvellir* nicht überzeugen, da ein Grund für die *ad hoc* zu postulierende Entwicklung *ð*>*s* nicht ersichtlich wäre.

Ein ganz anderer Ansatz wird von Simek an anderer Stelle vertreten (Simek 1993, S. 113): Im Rahmen einer kurzen Überblicksdiskussion des eddischen Hains *Glásir* vermutet Simek, dass Snorri diesen Namen nach der Vorlage des Namens der *Glæsisvellir* erfunden haben könnte. Dies würde implizieren, dass Snorris Werk für die Bezeichnung *Glæsisvellir* einen *terminus ante quem* darstellt und der mythische Ortsname *Glæsisvellir* zumindest bis ins 12. Jahrhundert zurückgeht. Über bloße Spekulationen ist hier jedoch nicht hinauszukommen.

129 So etwa schon Much 1924, S. 99.

130 Hamer 1973, S. 209 (Anm. 13); Heizmann 1998, S. 77; Heizmann 2002, S. 528.



Ortsnamen Ódáinsakr und *Undensakre* < \**Undornsakrar* seien dabei Doppelformen, die denselben Ort der mythischen Topographie bezeichneten.<sup>131</sup> Gegen diese geistreiche, aber auch überkomplexe Rekonstruktion hat Ellis Davidson bemerkt, dass das vermeintlich dänische Wort dem Dänen Saxo seiner Formulierung nach zu urteilen unbekannt gewesen zu sein scheint; dies lässt es als einfacher erscheinen, *Undensakre* als eine Korruption des Namens „Ódáinsakr“ zu deuten.<sup>132</sup> Eine solche Auffassung wurde schon im frühneuzeitlichen Saxo-Kommentar des Johannes Stephanus Stephanius (1645) vertreten: Dieser schlägt in seinem Kommentar zur Stelle unter Berufung auf den gelehrten isländischen Bischof Brynjólfur Sveinsson<sup>133</sup> eine Emendation zu *Udaenssakur* (*Ódáinsakr*) vor.<sup>134</sup>

Brynjólfur gibt auf der Grundlage ihm vorliegender alter Quellen (die er bedauerlicherweise nicht näher spezifiziert) zum Ódáinsakr als Erklärung an, dass man von diesem Ort glaubte, es handelte sich um ein Gefilde mit überaus fruchtbarem Boden, wohin sich gute und ruhige Menschen aus diesem Leben zurückzögen. Gerechte und friedliebende Menschen, die ihren Mitmenschen öffentlich Gutes getan hätten und sich nicht nach dem Lärm Walhalls sehnten, würden dort ein genussvolles Leben ohne Mühe, Furcht und selbst ohne Tod führen; daher rühre auch der Name *Udaenssakur*, was Brynjólfur übersetzt als „Feld der Unsterblichen“, „Lebensfeld“ oder „Feld der Überlebenden“. Brynjólfur fasst diesen Ódáinsakr dabei als eines unter mehreren Jenseitsgefilden auf, die jeweils für verschiedene Klassen von Menschen (und übernatürlichen Wesen) bestimmt sind: Im Himmel habe sich nach dem alten Glauben *Gimbell* als Ort der unsterblichen Götter und der guten Dämonen befunden, *Huergemell* sei der Ort der verkommensten Verbrecher gewesen, *Helgrindur* der Masse der Sterblichen, *Valhalla* der Könige, Helden, Asen und der im Krieg tapfer gefallenen Herzöge, und *Udaenssakur* der besten Männer, die sich durch ihre Tugendhaftigkeit besonderes Verdienst erworben haben. Die genaue Lage dieses Orts sei unbekannt. Nach alten isländischen Texten sei die allgemeine Auffassung gewesen, dass er sich jenseits von *Grandvicus* befunden habe, dem Ende Norwegens, wo man auch die *Jötunheimi* ansiedelt, „und vornehmlichst *Glæssewoll*, das heißt, die glänzenden Felder. Von hier waren die, die gemäß dem Willen der Götter die Reise auf sich genommen haben, um nach dem *Udaenssakur* zu suchen.“<sup>135</sup>

**131** Olrik 1894 (*Oldhistorie*), S. 158 f.; Herrmann 1901, S. 139 (Anm. 1); Herrmann 1922, S. 252 f.; Heizmann 1998, S. 77 (Anm. 18); vgl. Nordberg 2003, S. 34; zu einer solchen Herleitung des Ortsnamens aus dem Dänischen vgl. auch Much 1904 (deutet *Undensakre* als „die gefilde der unterwelt“, „buchstäblich *ager inferni*“ und so als „synonym von Ódáinsakr“ [S. 70]); seine Deutung wird abgelehnt von Lidén 1907, S. 262 f.

**132** Davidson und Fisher 1980 Bd. 2, S. 66 (Anm. 13).

**133** Vgl. Heizmann 1998, S. 76 f.

**134** Stephanius 1645, S. 104.

**135** Stephanius 1645, S. 104. Der vollständige Eintrag zur Stelle lautet: „Forte intelligit Schytiam, sive Tartariam, quæ Idiomate Norvagico antiquitus dicebantur *Serckland*. Nam verisimile est in longin-

Von diesem frühneuzeitlichen Gelehrten wird der Ódáinsakr somit als ein Jenseitsgefilde der heidnischen Mythologie aufgefasst, das Seite an Seite mit den Totenreichen der vorchristlichen Mythologie erscheint. Zugleich wird der Ódáinsakr aber (*contra* Olrik)<sup>136</sup> nicht als Totenreich im eigentlichen Sinne gezeichnet – also als Ort, den der Verstorbene nach dem Tod erreicht – sondern vielmehr als ein Ort der Vermeidung des Todes, der besonders tugendhaften Menschen offen steht und wo sie die Ewigkeit in Freude und Müßiggang inmitten einer friedlichen, fruchtbaren Umgebung verbringen können, ohne je sterben zu müssen. Die Glæsisvellir erscheinen dabei als eine Durchgangsstation auf dem Weg in dieses Unsterblichkeitsgefilde.<sup>137</sup>

---

quas terrarum oras concessisse Fiallerum, demendæ ignominiaë causâ, *ubi nec Pelopidarum facta, neq̃; nomen audiret*. Clarissimus Vir, M. Brynolfus Svenonius, existimat Saxonem scripsisse *Udaenssakur* : quem sibi commenti sunt antiqui agrum solo fertilissimo, quem bonos & quietos homines ab hac vita excepturum crediderunt, ubi immortales manerent justis & pacificis homines, quiq; strepitum Valhallæ non affectarent, verum in vita ad præclara pacis ac togatæ virtutis merita a sago transiissent, ac mortalibus hac ratione publice profuissent, ubi in alternis delicijs ac voluptatibus versarentur, sine labore, metu, ac molestia, ipsaq; adeo morte. Unde nomen accepit *Udaenssakur* / id est, *Ager immortalium*, aut, *Vitalis ager*, aut, *Ager Superstitum*. Ille vero ager bonis tantum, ut dixi, viris, & qui justitiâ, alijsq; magnis, præfertim togatis virtutibus, illustres fuere, patuit, ut sangvinariis & cruentis *Valhalla*. Nam *Gimbell* in coelo, deorum immortalium, ac bonorum Dæmonum locus credebatur : *Huergemell* / perditissimorum ac pessimorum : *Helgrindur* / vulgi turbæque mortalium ignobilis : *Valhalla* / Regum, Heroum, Asarum, Ducumq; in bello fortiter occumbentium : *Udaenssakur* / optimorum virorum, ac virtutum claritate præclare de genere humano meritorum. Jam vero, quamvis alicubi terrarum locum hunc existimabant; ubi tamen esset potissimum, vulgo nescitum est. Antiquitates Islandicæ innuunt opinionem fuisse, ultra Grandvicum, Norvegiæ terminum, ubi *Jötunheimos* ponunt, esse : ac potissimum *Glæssewoll* / id est, splendidos campos. Hinc erant, qui peregrinationem sponte susceperunt *Udaenssakurss* inquirendi causa. Ex quorum numero Fjallerum Saxonianum exitisse opinor, qui post rem non e sententia bello gestam, militaribus artibus & Reipublicæ se subduxerit, atq; peregrinationem longinquissimam susceperit. Ex qua quia nunquam redierit, verum in remotissimis, ac dissitissimis locis diem suum obiverit, unde certus nuncius ad populares & gentiles non pervenerit; hominum familiaris superstitio, omnia in majus fingens, Fjallerum non reversum, in hoc immortalitatis agro versari credidit, ac amicorum desiderium consolata est.“

**136** Siehe oben S. 38. Ähnlich hatte Herrmann das Verschwinden des Fiallerus nach *Undensakre* als eine mythische Formulierung für seinen Tod gedeutet, die Saxo missverstanden habe: Herrmann 1901, S. 139 (Anm. 1); Herrmann 1922, S. 252f. In Stephanius' Kommentar (1645, S. 104, siehe oben Anm. 135) wird angenommen, dass Fiallerus in der Ferne gestorben sei und die Geschichte von seinem Leben in einem Land der Unsterblichkeit daraufhin entstanden wäre, um seine zurückgebliebenen Freunde über das Schicksal des Verschollenen zu trösten.

**137** Zu einer möglichen Parallele hierzu in der *Hervarar saga*, die von der Saga selbst jedoch nicht explizit genug gemacht wird, um ihr im eigenen Recht notwendigerweise ein großes Gewicht beimessen zu können, vgl. Malm 1990, S. 60: „Nästa gång Gudmund nämns i *Hervarar saga* är då Hervör är på väg från sin döde far Angantyr på Samsö, som här beskrivs som en övernaturlig plats där gravhögen öppnar sig och kontakt uppnås mellan levande och döda. Hervörs första anhalt på vägen hem från detta dödsrike till den vanliga världen är Gudmunds hov. Om kungen inte är direkt i dödsriket är han alltså just vid gränsen, eller hans paradis hitom helvetet.“

## 2.3 Eiríks saga víðförla

In einen ganz anderen Kontext wird der Ódáinsakr in der *Eiríks saga víðförla* aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts gestellt.<sup>138</sup> Bei dieser Saga handelt es sich um einen lehrhaften, religiös-moralisierenden Text, der sich der Zuordnung zu den gängigen Genres der altnordischen Literatur weitgehend entzieht, wenngleich er starke Anleihen von Ritter- und Vorzeitsagas zeigt.<sup>139</sup> Die Handlung spielt in der vorgeschichtlichen Zeit Skandinaviens vor der Bekehrung zum Christentum<sup>140</sup> und beginnt damit, dass der Königssohn Eiríkr an einem Julabend ein Gelübde ablegt, sich auf eine Reise durch die ganze Welt zu begeben, um jenen Ort zu finden, der bei den Heiden Ódáinsakr heiße und bei den Christen ‚Land der Lebenden‘ oder Paradies.<sup>141</sup> Seine Reise führt ihn darauf über Dänemark nach Byzanz (*Miklagarðr*), wo er zu einem Gefolgsmann des Kaisers (*konungr*) wird und sich in dessen Dienst auszeichnet. Die Beziehung zwischen Eiríkr und dem Kaiser beschränkt sich dabei aber nicht auf die militärische Verteidigung des byzantinischen Reiches, sondern der Kaiser wird für Eiríkr auch zu einem Lehrer und Mentor. Er unterrichtet ihn in Fragen von Religion und Kosmologie und macht ihn mit dem Christentum und den Höllenqualen vertraut, die die Heiden nach dem Tod erwarten, worauf Eiríkr das Christentum bereitwillig annimmt. Die Lehrgespräche zwischen Kaiser und Nordmann wenden sich schließlich auch der Lage des Ódáinsakr zu: Auf Eiríks Frage nach dem fernsten Land im südlichen Teil der Welt klärt der Kaiser ihn auf, dass Indien im Süden das Ende der Welt markiere. Darauf fragt Eiríkr nach der Lage des Ódáinsakr und erfährt vom Kaiser, dass sie (die christlichen Griechen) dieses Land Paradies oder Land der Lebenden nennen und dass es östlich von Indien liege; aber ob Eiríkr dorthin gelangen könne, wisse der Kaiser nicht, da sich eine Feuerwand davor befände, die bis zum Himmel hinauf reiche.<sup>142</sup> Eiríkr bittet den Kaiser um seine Hilfe bei der Erfüllung seines Gelübdes; diese wird ihm nach drei Jahren Gefolgschaft und dem Empfang der Taufe gewährt.

Danach machen Eiríkr und seine Männer sich mit einem Schutzbrief des Kaisers auf die mehrjährige Reise, die sie schließlich durch Indien an das Ufer des Stromes Phison führt, der im Paradies entspringt. Über diesen Fluss führt eine Brücke, und

**138** Datierung: Jensen 1983, S. XIV; Rowe 2005, S. 153. Hgg. von Jensen 1983.

**139** Jensen 1983, S. XIII. Allgemein zum literaturgeschichtlichen Kontext vgl. etwa Schlauch 1934, S. 49–52; Hamer 1973; Dinzelbacher 1973, S. 62–64; Jensen 1983, S. XIII–XL; Simek 1984; Jensen 1985, S. 504–510; Power 1985 (*Christian Influence*); Jensen 1993; Rowe 2005, S. 152–204 (bes. zum ältesten Textzeugen der A-Redaktion, der *Flateyjarbók*, und deren historischem Kontext); Ashurst 2006 (bes. S. 78 f.).

**140** Damit hebt diese Saga sich von den meisten anderen Sagas ab, die Ostfahrten behandeln, da diese üblicherweise im späten 10. und der 1. Hälfte des 11. Jahrhunderts spielen: Sverrir Jakobsson 2006, S. 936.

**141** Jensen 1983, S. 4 (A-Redaktion).

**142** Jensen 1983, S. 44–48 (das Gespräch über den Ódáinsakr).

jenseits des Flusses sehen sie ein Land voller Blumen, Honig und süßer Gerüche. Auf der Brücke liegt jedoch ein schrecklicher Drache, und um hinüber zu gelangen bleibt Eiríkr nichts anderes übrig, als in dessen Maul zu springen. Da scheint es ihm, als würde er durch Rauch waten, und als er aus diesem Rauch wieder austritt, findet er sich in einem schönen Land voller Blumen, Wohlgerüche und Ströme von Honig wieder, in dem stets die Sonne scheint und es keine Dunkelheit gibt, und wo immer eine leichte Brise weht, die die Wohlgerüche des Landes noch besser zur Geltung bringt.

Inmitten dieses Landes findet Eiríkr einen in der Luft hängenden Turm, zu dem eine Leiter hinaufführt. In diesem Turm befindet sich ein Gemach, wo in kostbarem, mit Gold und Edelsteinen besetztem Geschirr köstliches Essen angerichtet ist und wo mit kostbaren Stoffen Betten bereitet sind. Da spricht Eiríkr, dass dies der Ódáinsakr und das Ziel ihrer weiten Reise sei.<sup>143</sup> Im Traum erscheint ihm in dieser Nacht ein schöner Jüngling, ein Engel, der Eiríks Namen kennt und ihn fragt, wie ihm dieses Land gefalle; Eiríks Antwort ist, dass ihm von allen Ländern, die er gesehen hat, dieses am besten gefalle. Der Engel erläutert Eiríkr im folgenden Gespräch, dass er neben ihm stand, als Eiríkr sein Gelübde ablegte, nach dem Ódáinsakr zu suchen, und dass er seine Reise seitdem gelenkt und beschützt habe. Bei dem Land, das Eiríkr hier erreicht hat, handle es sich um das Land der Lebenden (*iord lifande manna*), das im Vergleich zum eigentlichen Paradies wie eine Wüste sei; das Paradies sei den Lebenden aber unzugänglich und würde von den Seelen der Gerechten bewohnt, und dort entspränge der Fluss, den Eiríkr gesehen hat. Dass es Eiríkr aber erlaubt ist, das Land der Lebenden zu sehen, gehe unmittelbar auf den Befehl Gottes zurück. Eine Weile später kehrt Eiríkr daraufhin in seine Heimat zurück, um dort zu berichten, was er gesehen und erlebt hat, damit die Skandinavier – wenn die Zeit dafür käme – umso leichter das Christentum annehmen würden. Auf der Heimreise begegnen ihm viele Wunder, aber kein Unglück; und im elften Jahr nach seiner Heimkunft wird er schließlich von einem Engel entrückt. Die auf Jón Þórðarson zurückgehende A-Redaktion in der *Flateyjarbók* endet mit einem ausführlichen Postskript Jóns,<sup>144</sup> in dem der Schreiber erklärt, dieses Abenteuer hier niedergeschrieben zu haben, damit jedermann wisse, dass es keine Hilfe gibt außer durch Gott; denn während Heiden sich zu Lebzeiten durch ihre Taten Ruhm erwerben mögen, hätten sie doch nach dem Tod nichts als Strafen zu erwarten, wohingegen die Gläubigen nach dem Tod belohnt würden.

Die *Eiríks saga víðforla* schafft in ihren ersten Sätzen eine Erwartungshaltung, die daraufhin systematisch und programmatisch unerfüllt bleibt. Denn die Erzählung beginnt mit einem Topos der heroischen Literatur, schwingt danach jedoch um zu Motiven des mittelalterlichen christlich-gelehrten Schrifttums und endet schließlich mit einem biblischen Motiv, das einem Heiligenleben entstammen könnte. Die

---

143 Jensen 1983, S. 82f.

144 Vgl. Rowe 2005, S. 193f.

Handlung der Geschichte kommt an einem Julabend in Gang, als Eiríkr ein feierliches Gelübde ablegt, sich auf die Suche nach dem Ódáinsakr oder dem Paradies zu machen: „Es wird erzählt, dass Eiríkr eines Julabends feierlich gelobte, durch die ganze Welt zu reisen, um zu versuchen, ob er den Ort finden würde, den die Heiden Ódáinsakr nennen, und Christenmenschen das Land der Lebenden oder Paradies.“ (*Þess er getit æitt iola kuelld þa streingde Æirekr þess heit at fara vm allan heim at leita ef hann fynde stad þann er heidnir menn kalla V dáins akr. en kristnir menn jord lifande manna edr Paradisum.*)<sup>145</sup> Die Bedeutung dieses Gelübdes für die Erzählung wird dabei bereits durch den unmittelbar nächstfolgenden Satz betont, wonach Eiríks Gelübde in ganz Norwegen berühmt wurde: *Þesse heit stræinging verdr fræg vm allan Noreg.* („Dieses Gelöbniß wurde in ganz Norwegen berühmt.“)<sup>146</sup> Bei dieser Praxis der *heitstrenging* – des öffentlichen Ablegens eines feierlichen Gelübdes, diese oder jene große Tat zu vollbringen – handelt es sich um ein häufig wiederkehrendes, stark heidnisch-heroisch konnotiertes Motiv.<sup>147</sup> Elizabeth Ashman Rowe weist etwa auf die *heitstrenging* in der *Jómsvíkinga saga* hin:<sup>148</sup> Dort geloben die betrunkenen Jómsvíkinger während eines Banketts, Norwegen zu plündern und Jarl Hákon zu töten oder zu vertreiben (K. 27).<sup>149</sup> Ein mögliches historisches Beispiel für eine solche Praxis ist oben bereits mit Adam von Bremens Bericht über die Nordmeeresexpedition erwähnt worden, die einige friesische Edelleute eine Generation vor Adams Zeit unternahmen: Auch bei den Mitgliedern dieser Expedition ans Ende der Welt handelte es sich um Männer unter einem Eid, *coniurati sodales* (*Gesta* IV.40).<sup>150</sup> Und eine im gegenwärtigen Kontext noch weit interessantere Parallele findet sich in der *Ynglinga saga* (K. 11),<sup>151</sup> wo es über König Sveigðir heißt: *Hann strengði þess heit, at leita Goðheims ok Óðins ins gamla.* „Er legte dieses Gelübde ab, nach dem Götterland und Odin dem Alten zu suchen.“ Daraufhin brach er mit zwölf Mann auf, reiste durch die Welt und fand tatsächlich viele Verwandte Odins in Tyrkland und in Svíþjóð in mikla, der Türkei und „Großschweden“, d. h. einer Region Osteuropas oder Westasiens.<sup>152</sup> Auf dieser Fahrt verbrachte er fünf Jahre und nahm sich in Vanaheimr eine Frau, mit der er einen Sohn zeugte. Nach seiner Rückkehr nach Schweden blieb er dort eine Weile. Schließlich zog er jedoch erneut aus, um das Land der Götter aufzusuchen (K. 12). Aber östlich von Schweden sah er eines Nachts in trunkenem Zustand einen Zwerg unter einem geöff-

**145** Jensen 1983, S. 4 (A-Redaktion). Eine entsprechende Formulierung findet sich in allen Redaktionen (*ibidem*).

**146** Jensen 1983, S. 4 (A-Redaktion).

**147** Vgl. Power 1985 (*Journeys*), S. 159.

**148** Rowe 2005, S. 154 f. Umfassende Sammlung einschlägiger Belege: Cleasby und Gudbrand Vigfusson 1874 s.v. ‚heitstrenging‘.

**149** Hgg. von af Petersens 1882.

**150** Siehe oben S. 23.

**151** Hgg. von Finnur Jónsson 1893–1901 Bd. 1, S. 9–85.

**152** Vgl. Simek 1990, S. 209 f.; Cleasby und Gudbrand Vigfusson 1874 s.v. ‚Svíþjóð‘.

neten großen Stein sitzen; der Zwerg lockte Sveigðir mit dem Versprechen in diesen Stein, dass er dort Odin treffen werde, und nachdem er eingetreten war, schloss der Stein sich hinter ihm und der König ward nie wieder gesehen.

Diese Episode der *Ynglinga saga* stellt ein sehr genaues strukturelles Gegenstück zur *Eiríks saga víðförla* dar. Beide Erzählungen beginnen mit dem Eid, ein irdisches Jenseitsgefilde aufzusuchen (das Land der Götter bzw. das Paradies). Diese Suche führt beide Protagonisten nach Osten, und sie ist für beide zu einem gewissen Grad erfolgreich: Eiríkr findet mit der Hilfe des byzantinischen Kaisers den Ódáinsakr bzw. das Land der Lebenden, wenn auch nicht das Paradies, von dem der Engel ihm nur sagt, dass es sich zum Land der Lebenden verhält wie das Land der Lebenden zu einer Wüste. Ebenso scheint Sveigðir, der sich ganz auf seine eigenen Ressourcen verlässt, zwar nicht Odin selbst zu treffen, aber immerhin seine Verwandten; mit einer Gruppe der Götter, den Vanen, schließt er durch eine Ehe mit einer Frau aus Vanaheimr sogar Verwandtschaftsbande, die zudem durch die Geburt eines Sohns fortgeschrieben werden. Diese Eheschließung und die Zeugung eines Erben implizieren eine sexuelle Verbindung, die in schlagendem Kontrast zur Asexualität der *Eiríks saga víðförla* steht: In dieser späteren, noch betonter christlichen Saga spielen Frauen keinerlei Rolle; der Held hat weder Frau noch Kinder, selbst seine Mutter wird nirgends erwähnt – an ihre Stelle tritt die spirituellen Vaterschaft durch den byzantinischen Kaiser, der als Eiríks Mentor sein Vater im Glauben wird. Und sogar vom Engel, den Eiríkr im irdischen Paradies trifft, heißt es ausdrücklich, er sei ein junger Mann.<sup>153</sup>

Nachdem Sveigðir und Eiríkr so gänzlich unterschiedlichen Umgang mit den Einwohnern des irdischen Jenseits gepflegt haben – geprägt von fleischlichem Verkehr auf der einen und geistlicher Belehrung auf der anderen Seite – kehren beide nach Hause zurück. Beide schließen mit ihrer Heimkehr jedoch mit ihrer Reise nicht ab: Die Heimkehr beider ist nur vorläufig, und beide beschließen ihr irdisches Dasein mit einer Entrückung, die in direktem Zusammenhang mit ihrer Suche nach dem irdischen Jenseits steht. Die Art dieser Entrückung der beiden Reisenden könnte jedoch wiederum unterschiedlicher nicht sein: Eiríkr verschwindet eines Tages während seines Gebets, und damit erfüllt der Engel sein Versprechen, Eiríkr selbst zur Seligkeit zu geleiten. Sveigðir hingegen macht sich nach einem Aufenthalt zu Hause wieder selbst auf den Weg, wie er sich auch bei seiner ersten Reise auf seine eigenen Ressourcen verlassen hatte, während Eiríkr die Hilfe des Kaisers suchte. Auf dieser Reise verschwindet auch Sveigðir, doch nicht in einer Weise, die erstrebenswert wäre: Nach einem durchzechten Abend lässt sich der betrunkene König von einem Zwerg mit einer Lüge in einen Stein locken und bleibt danach verschollen. Die Sveigðir-Episode der *Ynglinga saga* und die *Eiríks saga víðförla* stellen so zwei komplementäre Erzählungen von der Reise eines Heiden ins irdische Jenseits dar, die in genau parallelen Erzählstrukturen beide aus christlicher Sicht den schlechtest- und den bestmöglichen

<sup>153</sup> Vgl. hierzu ausführlich Rowe 2005, S. 172–174; ferner vgl. Power 1985 (*Journeys*), S. 160.

Ausgang eines solchen Unternehmens beschreiben: In der einen Erzählung gelangt der Protagonist durch seine eigene Tatkraft (begleitet von Fleischeslust und Trunkenheit) zu Ruhm und einem Erben, wird jedoch am Ende von den Gestalten seiner Glaubenswelt betrogen und entrafft. In der anderen Erzählung vertraut sich der Protagonist der Weisheit und spirituellen wie weltlichen Führung durch einen christlichen Monarchen an (wobei er Frauen und Alkohol meidet) und erringt dadurch erst das Land der Lebenden und dann die Aussicht auf das Paradies.

Beide Erzählungen bewegen sich somit ganz im Rahmen einer christlichen Glaubenswelt, die heidnischen Vorstellungen letztlich ablehnend gegenübersteht. Der Hauptunterschied zwischen der kurzen Sveigðir-Episode der *Ynglinga saga* und der hundert Jahre später entstandenen *Eiríks saga víðfjorla* ist die Bilderwelt, die jeweils zum Ausdruck dieser Ablehnung herangezogen wird: Während die Sveigðir-Erzählung (zumindest vorgeblich) heidnische Motive verwendet, kehrt die *Eiríks saga* dieser Bilderwelt nach dem *heitstrenging* den Rücken und bewegt sich forthin ganz im Rahmen etablierter pan-europäischer Vorstellungen.

Ein Beispiel hierfür ist die Vorstellung vom irdischen Paradies. Die *Eiríks saga* zeigt ein gewisses Schwanken darin, ob Eiríkr das Paradies tatsächlich erreicht oder nicht: Sein Gelübde am Beginn der Erzählung setzt sein Ziel – den Ódáinsakr – mit dem Paradies und dem „Land der Lebenden“ gleich.<sup>154</sup> Bei letzterem handelt es sich um eine Übersetzung der Phrase *terra viventium*, die in der Vulgata einige Male verwendet wird.<sup>155</sup> Dort bezeichnet sie fast immer eindeutig den Bereich des „Hier und Jetzt“, das Diesseits im Gegensatz zum Reich der Toten.<sup>156</sup> Uneindeutig ist nur ein Beleg im Psalter, der davon spricht, „die guten Gaben des Herrn im Land der Leben-

---

**154** Jensen 1983, S. 4.

**155** Vgl. Power 1985 (*Christian Influence*), S. 851 mit Anm. 37 (S. 857); Power 1985 (*Journeys*), S. 159 mit Anm. 7, 8 (S. 173); Carey 1995 (*Rhetoric*), S. 45f. Power vermutet, dass diese Phrase auch der Ursprung des Begriffs „Ódáinsakr“ sein könnte: Power 1985 (*Christian Influence*), S. 851f.; Power 1985 (*Journeys*), S. 159. Auf sachliche wie sprachliche Alternativen zu dieser Herleitung (arthurische und irische Unsterblichkeitsgefilde, einschließlich einer irischen *insula viventium* und eines irischen „Landes der Lebenden“ [*Tír na m-Béol*]) wird in den folgenden Kapiteln noch ausführlich einzugehen sein. Eine sichere Herleitung des Namens „Ódáinsakr“ ist allerdings grundsätzlich nicht zu erwarten, da der Name sprechend ist und daher auch als beschreibende Bezeichnung ohne eine unmittelbare sprachliche Vorlage gebildet worden sein könnte. Ferner ist zu bedenken, dass die möglichen Vorlagen, wie das biblische oder das irische „Land der Lebenden“, selbst wohl nicht völlig voneinander zu trennen sind und einander in vieler Hinsicht zu sehr ähneln, als dass es möglich wäre, einer Quelle mit Sicherheit vor den anderen den Vorzug zu geben.

**156** Iob 28.13; Psalmi 51.7; Psalmi 141.6; Isaias 38.11; Isaias 53.8; Ieremias 11.19; Ezechiel 26.20; Ezechiel 32.23–27; Ezechiel 32.32. Für den Kontext vgl. z. B. Isaias 38.10f.: <sup>10</sup>ego dixi in dimidio dierum meorum vadam ad portas inferi quaesivi residuum annorum meorum <sup>11</sup>dixi non videbo Dominum Dominum in terra viventium non aspiciam hominem ultra et habitatorem quievit. Oder vgl. Ezechiel 32.23 über das gefallene Assur: *quorum data sunt sepulchra in novissimis lacu et facta est multitudo eius per gyrum sepulchri eius universi interfecti cadentesque gladio qui dederant quondam formidinem in terra viventium.*



den zu sehen“;<sup>157</sup> dies dürfte ursprünglich auch hier durchaus diesseitig gemeint gewesen sein, hat jedoch in der ekklesiastischen Literatur zur Konstruktion eines paradiesischen Jenseitsbereichs geführt,<sup>158</sup> der in der direkten Übersetzung ins Altwestnordische nun im *heitstrenging* am Beginn der *Eiríks saga* als *jørð lifandi manna* mit dem Paradies und dem *Ódáinsakr* identifiziert wird. Ebenso identifiziert der Kaiser in seinen kosmologischen Belehrungen diese drei Stätten,<sup>159</sup> eine Überschrift in der A-Rezension lokalisiert Eiríks „Visionen“ im Paradies,<sup>160</sup> und der Engel sagt ihm, dass er sich in eben dem „Land der Lebenden“ befindet,<sup>161</sup> das zuvor zweimal als ein Synonym für „Paradies“ erklärt wurde. Eiríkr scheint also zunächst tatsächlich das Paradies erreicht zu haben. Zugleich unterscheidet der Engel dieses „Land der Lebenden“ nun jedoch wieder vom eigentlichen Paradies – das allerdings nicht weit entfernt sei – und erklärt Eiríkr, dass das „Land der Lebenden“ kaum ein Abglanz des eigentlichen Paradieses ist, wohin die Gerechten nach dem Tod gelangen und wo der Fluss entspringt, den Eiríkr gesehen hat.<sup>162</sup> Der Engel selbst stellt sich als einer der Engel vor, die die Pforte des Paradieses bewachen.<sup>163</sup>

Insgesamt scheint sich der Autor nicht recht entscheiden zu können, ob Eiríkr nun das irdische Paradies tatsächlich erreicht oder nicht, und die Erzählung verbleibt in vergeistigter Unklarheit.<sup>164</sup> Klar wird jedoch, dass die *Eiríks saga* das Paradies als einen geographisch fassbaren Ort im fernen Osten der Welt ansieht, der sich

**157** Psalmi 26.13 (*ego autem credo quod videam bona Domini in terra viventium*).

**158** So wird die *terra viventium* bei Isidor von Sevilla zu einem Gelobten Land, das den Patriarchen und Propheten (von denen Christus abstammt) und den Heiligen in Aussicht gestellt ist: *Tradidit post haec Joseph parentibus, et fratribus optimam terram Gessen, praebens eis cibaria, quia fames oppraserat terram. Sic et Dominus eligens optimam terram, parentibus, id est patriarchis et prophetis, ex quibus Christus secundum carnem est genitus, sive omnibus sanctis, de quibus in Evangelio dicit: Hi sunt fratres mei, qui faciunt voluntatem Patris. His igitur dat terram scilicet repromissionis regni Dei, de qua dicit Propheta: Credo videre bona Domini in terra viventium.* (Isidor, *Quaestiones in Vetus Testamentum*, In *Genesim* XXX.34 = *Patrologia Latina* t.LXXXIII, c.276B-C.) Vgl. entsprechend etwa auch Johannes Scottus Eriugena, *Periphyseon* IV.26 (= *Patrologia Latina* t.CXXII, c.858D); Alulfus Tornacensis, *De expositione Novi Testamenti, Expositio super Apocalypsim B. Joannis apostoli* 25 (= *Patrologia Latina* t.LXXIX, c.1406A); Augustinus, *Sermones ad populum, Classis III, Sermo CCCXII* 1 (= *Patrologia Latina* t.XXXVIII, c.1420); Ambrosius von Mailand, *In psalmum David CXVIII expositio, Sermo decimus* 40 (= *Patrologia Latina* t.XV, c.1345B); ders., *Enarrationes in XII psalmos Davidicos, In psalmum XXXVI enarratio* 20 (= *Patrologia Latina* t.XIV, c.976D-977A); etc.

**159** Jensen 1983, S. 46/47.

**160** Jensen 1983, S. 72 („Synir ok vitranir Eireks in Paradiso capitulum.“).

**161** Jensen 1983, S. 92/93. Die ausdrückliche Identifizierung des Ortes, an dem Eiríkr sich befindet, mit dem „Land der Lebenden“ findet sich streng genommen nur im A-Text; die anderen Texte sprechen nur davon explizit, dass ihm das Land der Lebenden gezeigt wird. Vgl. Power 1985 (*Journeys*), S. 173 (Anm. 4).

**162** Jensen 1983, S. 90–93.

**163** Jensen 1983, S. 86/87.

**164** Vgl. Power 1985 (*Journeys*), S. 159.



mit dem Gartengefilde überschneidet, das Eiríkr erreicht, und wo die Paradiesströme entspringen. Diese geographische Lokalisierung des Paradieses im Osten, seine Auffassung als Garten und die im Paradies entspringenden Ströme sind dabei ebenso wie seine Bewachung durch Engel und die das Paradies umgebende Flammenwand, die der byzantinische Kaiser erwähnt hatte,<sup>165</sup> sämtlich weithin etabliert; so schreibt etwa das im frühen 12. Jahrhundert entstandene und dem Honorius Augustodunensis zugeschriebene Lehrwerk *Elucidarium* (I.13):<sup>166</sup>

D. Quid est paradisus, vel ubi est? – M. Locus amoenissimus in Oriente, in quo arbores diversi generis contra varios defectus erant consitae: verbi gratia, ut si homo congruo tempore de una comederet, nunquam amplius esuriret, congruo tempore de alia, nunquam amplius sitiret: si de alia vero, nunquam lassaretur. Ad ultimum, si de ligno vitae uteretur, non amplius senesceret, non infirmaretur, nunquam moreretur.<sup>167</sup>

Schüler: Was ist das Paradies, und wo ist es? – Lehrer: Ein höchst entzückender Ort im Osten, in dem Bäume verschiedener Art gegen mancherlei Schwäche gepflanzt waren: um des Wortes willen, dass, wenn ein Mensch zur rechten Zeit vom einen äße, er niemals mehr hungern würde, und wenn er zur rechten Zeit von einem anderen äße, es ihn niemals mehr dürsten würde. Wenn er aber von einem nochmals anderen äße, würde er niemals von Schwäche befallen werden. Und schließlich: wenn er vom Baum des Lebens Gebrauch machte, würde er nicht mehr altern, nicht krank werden, niemals sterben.

Von den verschiedenen Details, die in die Paradiesschilderung der *Eiríks saga víðförla* eingeflossen sind, finden sich in diesem katechetischen Werk die Lage im Osten und der Charakter des Paradieses als Hain und Garten. Weitere der Motive, die in der *Eiríks saga* wiederkehren – der bis zum Himmel reichende Wall aus Flammen, oder das Paradies als Quellort der größten Ströme der Welt (des Phison, Gihon, Tigris und Euphrat) – erwähnt Honorius in seinem Werk *De imagine mundi* (I.8–10):

Cap. VIII. – *De Asia. – Paradisus.*

Asia, a regina ejusdem nominis appellata. Hujus prima regio in oriente e paradiso; locus videlicet omni amoenitate conspicuus, inadibilis hominibus, qui igneo muro usque ad coelum est cinctus.

Cap. IX. – *De Paradiso. – Fons paradisi.*

In hoc lignum vitae, videlicet arbor de cujus fructu qui comederit, semper in uno statu immortalis permanebit. In hoc etiam fons oritur, qui in quatuor flumina dividitur. Quae quidem flumina infra paradisum terra conduntur; sed in aliis longe regionibus funduntur.

Cap. X. – *De quatuor fluminibus. – Physon sive Ganges, Geo sive Nilus, Tigris, Euphrates.*

Nam Physon, qui et Ganges in India de monte Orcobares nascitur, et contra orientem fluens Oceano excipitur. [...] <sup>168</sup>

<sup>165</sup> Jensen 1983, S. 46–48.

<sup>166</sup> Kinkade 1984; Grimstad 1993.

<sup>167</sup> *Patrologia Latina* t.CLXXII, c.1117D (vgl. Lefèvre 1954, S. 373, nach der dortigen Kapitelzählung Kap. I.69).

<sup>168</sup> *Patrologia Latina* t.CLXXII, c.123A-B.

*Kap. VIII. – Über Asien. – Das Paradies.*

Asien, benannt nach einer Königin desselben Namens. Dessen erste Region im Osten vom Paradies (recte leg.: *est paradisis*: ist das Paradies);<sup>169</sup> ein Ort, der sich offensichtlich durch jede Herrlichkeit auszeichnet, für Menschen unzugänglich ist, und der mit einem Wall von Feuer umgeben ist, der bis zum Himmel reicht.

*Kap. IX. – Über das Paradies. – Die Quelle im Paradies.*

An diesem Ort ist der Baum des Lebens: Das ist offensichtlich ein Baum mit der Eigenschaft, dass derjenige, der von seiner Frucht gegessen hat, stets im selben Zustand bleiben und unsterblich sein wird. An diesem Ort entspringt auch eine Quelle, die sich in vier Flüsse teilt. Diese Flüsse freilich sind unter dem Paradies in der Erde verborgen; aber weit entfernt brechen sie in anderen Regionen an die Oberfläche.

*Kap. X. – Über die vier Flüsse. – Phison oder Ganges, Gihon oder Nil, Tigris, Euphrat.*

Denn der Phison, der auch Ganges heißt und in Indien am Berg Orcobares entspringt, und gegen Osten fließend vom Ozean aufgenommen wird. [...]

Helle Jensen und Rudolf Simek haben auf die engen Parallelen hingewiesen, die zwischen verschiedenen Abschnitten des Lehrgesprächs zwischen Eiríkr und dem byzantinischen Kaiser und Angaben in diesen beiden Werken des Honorius bestehen; daraus ist insbesondere von Simek die Schlussfolgerung gezogen worden, dass der Autor der *Eiríks saga víðfjara* sowohl das *Elucidarium* als auch *De imagine mundi* als Quellen für diese Teile der *Eiríks saga* herangezogen hat.<sup>170</sup> Ferner postuliert Simek Isidor von Sevillas *Etymologiae* als eine weitere bei der Abfassung der *Eiríks saga* direkt herangezogene Quelle. Hierfür verweist er auf Ähnlichkeiten zwischen der Beschreibung des Ozeans,<sup>171</sup> der Lage Indiens<sup>172</sup> und einzelnen Elementen der Paradiesschilderung<sup>173</sup> bei Isidor und in der *Eiríks saga*. Ferner bemerkt er, dass sich ein Abschnitt am Ende von Kapitel 2 der *Eiríks saga*<sup>174</sup> als eine Inhaltsangabe der Bücher VII–XVI der *Etymologiae* lesen lässt.<sup>175</sup> Der für die Paradiesschilderung relevante Abschnitt von Isidors *Etymologiae* lautet folgendermaßen (*Etymologiae* XIV.3):

**169** Für diese Lesart vgl. *D. Honorii Augustudunensis presbyteri libri septem*. Basileae 1544, S. 6.

**170** Jensen 1983, S. XXVIII–XLI; Simek 1984, S. 109 f. Jensen zieht es in Anbetracht der Beleglage teilweise vor, nicht von direkten Quellen der *Eiríks saga*, sondern vorsichtiger nur von Paralleltextrn zu sprechen: Jensen 1985, S. 506. Unterschiede bestanden zudem in der Auffassung der Frage, ob der Verfasser der *Eiríks saga* das *Elucidarium* in einer isländischen Übersetzung oder im lateinischen Original gekannt hat; Jensen nimmt ersteres an, während Simek für die Verwendung des lateinischen Originaltexts durch den Sagaautor plädiert (Jensen 1983, S. XXVIII–XXXVI; Simek 1984, S. 109 f.; Jensen 1985, S. 506–509). Für die isländische Übersetzung des *Elucidarium* vgl. Firchow und Grimstad 1989; Firchow 1992.

**171** Isidor, *Etymologiae* XIII.15; Jensen 1983, S. 44.

**172** Isidor, *Etymologiae* XIV.3; Jensen 1983, S. 44, 46.

**173** Isidor, *Etymologiae* XIV.3; Jensen 1983, S. 46.

**174** Jensen 1983, S. 50, 52.

**175** Simek 1984, S. 111.

*De Asia.* Asia ex nomine cuiusdam mulieris est appellata, quae apud antiquos imperium tenuit orientis. [...] Habet autem provincias multas et regiones, quarum breviter nomina et situs expeditur, sumpto initio a Paradiso. Paradisus est locus in orientis partibus constitutus,<sup>176</sup> cuius vocabulum ex Graeco in Latinum vertitur hortus: porro Hebraice Eden dicitur, quod in nostra lingua deliciae interpretatur. Quod utrumque iunctum facit hortum deliciarum; est enim omni genere ligni et pomiferarum arborum consitus, habens etiam et lignum vitae: non ibi frigus, non aestus, sed perpetua aeris temperies. E cuius medio fons prorumpens totum nemus inrigat, dividiturque in quattuor nascentia flumina. Cuius loci post peccatum hominis aditus interclusus est; septus est enim undique romphea flammea, id est muro igneo accinctus, ita ut eius cum caelo pene iungat incendium.<sup>177</sup> Cherubin quoque, id est angelorum praesidium, arcendis spiritibus malis super rompheae flagrantiam ordinatum est, ut homines flammae, angelos vero malos angeli submoveant, ne cui carni vel spiritui transgressionis aditus Paradisi pateat.<sup>178</sup> India vocata ab Indo flumine, quo ex parte occidentali clauditur. Haec a meridiano mari porrecta usque ad ortum Solis,<sup>179</sup> et a septentrione usque ad montem Caucasum pervenit [...].<sup>180</sup>

*Über Asien.* Asien ist nach dem Namen einer gewissen Frau benannt, die bei den Alten die Herrschaft über den Orient innehatte. [...] Es hat aber viele Provinzen und Regionen, deren Namen und Lage ich kurz vorstellen will, wobei ich meinen Ausgang vom Paradies nehme. Das Paradies ist ein im Osten gelegener Ort, dessen Name aus dem Griechischen ins Lateinische als *hortus* („Garten“) übersetzt wird. Ferner wird es auf Hebräisch „Eden“ genannt, was in unserer Sprache „Freude“ heißt. Beides miteinander verbunden macht einen „Garten der Freuden“; es ist nämlich mit jeder Art von Gehölz und von fruchttragenden Bäumen bepflanzt, wobei es sogar den Baum des Lebens hat. Dort gibt es keine Kälte und keine Hitze, sondern die Luft ist stets wohltemperiert. Aus seiner Mitte entspringt eine Quelle und bewässert den ganzen Hain, und sie teilt sich in vier Quellflüsse auf. Der Zugang zu diesem Ort wurde nach dem Sündenfall des Menschen verschlossen. Er ist nämlich ringsum mit einer Klinge aus Flammen eingefriedet, das heißt mit einer Mauer aus Feuer umgürtet, so dass ihre Lohe sich beinahe mit dem Himmel verbindet. Auch eine Wache von Cherubim – das heißt von Engeln – ist über dem Brand der Klinge aufgestellt worden, um böse Geister abzuhalten, so dass die Flammen die Menschen, die Engel aber die bösen Engel fernhalten, auf dass keinem Fleisch oder Geist der Sünde der Zugang zum Paradies offenstehe. Indien ist nach dem Fluss Indus benannt, durch den es gegen Westen abgeschlossen wird. Es erstreckt sich vom südlichen Meer bis zum Sonnenaufgang, und im Norden reicht es bis an das Kaukasusgebirge.

Diese Passage, in der das Paradies als ein lokalisierbarer Ort am Ostrand der Welt beschrieben wird, stellt eine klassische Formulierung des Paradiesmythos durch einen der meistgelesenen Autoren des Mittelalters dar. Die frühchristliche Zeit hatte

**176** Simek 1984, S. 111 weist hier auf die Parallele zur *Eiríks saga* hin: *j austr er land fra Jndia lande hinu yzsta*. (Jensen 1983, S. 46.) Ganz ähnlich lautet aber auch die entsprechende Passage in *De imagine mundi* (Zitat siehe oben), wie Jensen 1985, S. 505 f. bemerkt.

**177** Simek 1984, S. 111 vergleicht hierzu in der *Eiríks saga*: *þuiat elldligr ueggr stendr firir sa tekr allt til himins upp*. (Jensen 1983, S. 46.) Die Parallele besteht jedoch auch hier gleichermaßen zwischen der *Eiríks saga* und *De imagine mundi* (Zitat siehe oben): Jensen 1985, S. 505 f.

**178** Vgl.: *ek er æingill guds ok æimm af þeim er varduæita Paradisar hlid*. (Jensen 1983, S. 86.)

**179** Vgl. (Simek 1984, S. 111): *huert er yzst land j sudr halfu hæimsins. konungr suarar. Jndia land segiu uær enda alöndum j þa halfu heims*. (Jensen 1983, S. 44, 46.)

**180** Text: Lindsay 1911.

die Frage, ob das Paradies als konkret lokalisierter Ort auf Erden zu verstehen sei, noch in unterschiedlicher Weise beantwortet. Eine Richtung – exemplifiziert etwa durch Origenes – vertrat dabei eine Interpretation des Bibeltexts, die in der biblischen Paradieserzählung eine Allegorie sah, deren tiefere Bedeutung durch eine platonisch-philosophische Exegese freizulegen war.<sup>181</sup> Eine andere Richtung hingegen vertrat eine Leseweise des Bibeltexts nicht als Allegorie, sondern als historisches Dokument, dessen Aussagen wörtlich zu nehmen seien; damit fasste sie auch das Paradies als einen konkreten Ort im Rahmen der irdischen Geographie auf.<sup>182</sup> Diese Deutung des Paradieses konnte sich als die kanonische Interpretation etablieren, als Augustinus sich für eine wörtliche Interpretation der Paradieserzählung der Genesis entschied:<sup>183</sup> Das Paradies sollte ihm zufolge als ein realer Ort verstanden werden, wo einst Adam als historische Gestalt lebte.<sup>184</sup> Seine Zugangsweise legte ein Paradigma fest, das für die geographischen Auffassungen des gesamten Mittelalters – und noch darüber hinaus – prägend werden sollte;<sup>185</sup> das irdische Paradies als ein konkreter Ort im fernen Osten zieht sich von nun an als ein konstanter roter Faden selbst durch die prominentesten Werke und findet sich literarisch bei Beda Venerabilis<sup>186</sup> ebenso bezeugt wie in der *Glossa ordinaria*<sup>187</sup> als dem mittelalterlichen Standardkommentar zur Bibel oder bei Petrus Lombardus.<sup>188</sup> Auch in der Kartographie des Mittelalters findet die Vorstellung ihren Niederschlag: Die Darstellung des irdischen Paradieses

**181** Scafi 2006, S. 36–39. Vgl. etwa Origenes, *In Leviticum homilia XVI.4* (hgg. von Baehrens 1920, dort S. 497–499).

**182** Scafi 2006, S. 39–41. Vgl. etwa Johannes Chrysostomos, *In cap. II Genes. homil. XIII (3) = [Patrologia] G[raeca]* t.LIII, c.107–109; Epiphanius von Salamis, *Epistula Epiphanius Cyprii missa ad Iohannem episcopum a Sancto Hieronymo translata* LI.5 (=Sancti Hieronymi Epistula LI), hgg. von Hilberg 1910, dort S. 403–405.

**183** Scafi 2006, S. 44–47.

**184** Augustinus, *De Genesi ad litteram VIII.1* (hgg. von Zycha 1894).

**185** Mit besonderem Augenmerk auf der Kartographie des Paradieses wurde dieser Komplex ausführlich behandelt von Scafi 2006.

**186** *In Genesim* I.ii.8 (hgg. von Jones 1967, dort S. 45 f. = *Patrologia Latina* t.XCI, c.43C–44A). Beda beharrt hier bedingungslos auf der Auffassung des Paradieses als irdischer Ort, lässt aber dahingestellt, ob die weitverbreitete Lokalisierung des Paradieses im Osten tatsächlich korrekt ist, da er erkennt, dass diese Lokalisierung im Wesentlichen auf einem Übersetzungsproblem beruht: Während die Vulgata die Lokalisierung des Paradieses in Genesis 2.8 zeitlich auffasst und das Paradies *a principio* geschaffen sein lässt, wurde die zugrundeliegende hebräische Formulierung von der älteren *Vetus Latina* als *ad orientem* (u. ä.) übertragen und führte so zur Auffassung, dass das irdische Paradies im Osten liege. Diese lokale Übersetzungsvariante vertritt auch die Septuaginta (*κατὰ ἀνατολάς*). (Siehe *Vetus Latina*, Genesis 2.8, hgg. von Fischer 1951–1954 [mit synoptischer Zusammenstellung der Texte der Vulgata, *Vetus Latina* und Septuaginta]). Zusammenfassend zum Problem vgl. Scafi 2006, S. 33–35 (beide Übersetzungsvarianten sind aus der Perspektive des hebräischen Urtextes zulässig).

**187** *Glossa ordinaria, liber Genesis* (caput II, vers. 8) = *Patrologia Latina* t.CXIII, c.86A–C.

**188** Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae* II.xvii.5 (hgg. vom Collegium S. Bonaventurae 1971, dort S. 413 f. = *Patrologia Latina* t.CXCII, c.686). Scafi 2006, S. 48–51; vgl. Simek 1996, S. 44.