

Matthias Egeler

Útgarðaloki und die Britischen Inseln

Abstract: Within the history of Norse scholarship, a considerable number of the mythological motifs treated in Snorri's Edda have at one time or another been connected with motifs found in the Celtic literatures and folklore of Britain and Ireland. The spectrum of proposed Celtic borrowings ranges from details as minor as the boar *Sæhrímnir* in Valhalla to elements as central as the death of Balder. Arguably the most-discussed of these proposed Celtic-Norse connections is the tale of Thor's visit to Útgarðaloki (Gylfaginning 44–47). The present article discusses the hypothesis of a Celtic origin for the Útgarðaloki-narrative from a primarily historiographical and methodological perspective. Beginning with the work of Carl Wilhelm von Sydow, it addresses the fundamental methodological problems that characterise much older comparative research on possible Celtic influences in Norse mythology, and illustrates how these problems led to a growing scepticism towards such approaches in the last decades of the 20th century. At the same time, however, the article challenges the need for a fundamental scepticism towards the question of Celtic influences in general. In order to provide a viable alternative, it draws attention to the largely overlooked work of Rosemary Power, who in an exemplary article on the events in the hall of Útgarðaloki demonstrated the possibility of a methodologically sound approach to the question of Celtic influences in Norse mythology. Building on Power's approach, the article then turns to one of the insular Celtic parallels to the resuscitation of Thor's goats in Gylfaginning 44, tentatively arguing that this motif might indeed be a Celtic borrowing, but suggesting a new interpretation of the historical context in which the borrowing occurred. The discussion concludes by proposing some general methodological guidelines for approaching the question of Celtic influences in Norse mythology.

In der Geschichte der Forschung zur nordischen Mythologie ist für eine Reihe der von Snorri behandelten Mythen und mythischen Motive eine Verbindung mit inselkeltischen Überlieferungen postuliert worden; das Spektrum der Vorschläge reicht dabei von Details wie der täglichen Schlachtung und Wiederbelebung des Ebers *Sæhrímnir* in Walhall (Gylfaginning 38)¹ bis zu einem so zentralen Element der eddischen Mythologie wie Snorris Darstellung von Balders Tod (Gylfaginning 49).² Historiographisch wohl der prominenteste Fall eines solchen postulierten inselkeltischen Einflusses in der Mythologie der Snorra-Edda ist die Útgarðaloki-Episode in Gylfagin-

1 Zuletzt herausgegeben von Anthony Faulkes (Gylfaginning (Faulkes 2005)).

2 Für einen umfassenden Überblick vgl. Egeler 2013. Zu *Sæhrímnir* vgl. etwa von Sydow 1910, S. 78; de Vries 1956/57, § 582 (S. 379, Anm. 1); Egeler 2013, c. 3.12. Zu Balders Tod vgl. Rooth 1961, S. 110–140, aber auch die negative Bewertung dieses Vorschlags bei Egeler 2013, c. 3.6.

ning 44–47.³ Hier wurden mehrfach Verbindungslinien zu hagiographischen Texten der Britischen Inseln, zu gälischen Volkserzählungen und irischen Texten der frühen Neuzeit gezogen und wurde entsprechend auf inselkeltische Einflüsse im Text der Snorra-Edda geschlossen, ohne daß insgesamt jedoch ein Konsens über die Bewertung der postulierten inselkeltischen Elemente erzielt werden konnte.⁴ Im folgenden soll dieses Beispiel dazu dienen, in primär forschungsgeschichtlicher Perspektive kurz die Probleme, aber auch das Potential der Frage nach inselkeltischen Einflüssen im Werk Snorris zu skizzieren. Ziel ist dabei jedoch nicht eine vollständige Aufarbeitung der Historiographie des Themas um ihrer selbst willen; vielmehr soll eine Beleuchtung einiger wichtiger Aspekte der Diskussion anhand ausgewählter Beispiele dazu dienen, die vielfach ebenso vernachlässigte wie problematische Frage der Methodologie der Erforschung inselkeltischer Einflüsse etwas mehr ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken.

Die Útgarðaloki-Episode läßt sich in drei Abschnitte gliedern, die innerhalb von Snorris Erzählung sehr klar voneinander abgesetzt sind: Der erste Tag der Reise bis zum folgenden Morgen, mit der Schlachtung und Wiederbelebung von Thors Böcken; der Rest der eigentlichen Reise mit der Begegnung mit dem Riesen Skrímir; und die Ereignisse nach der Ankunft in der Burg des Útgarðaloki. Die bislang umfangreichste Behandlung der Frage keltischer Einflüsse in der Útgarðaloki-Episode als ganzer wurde am Anfang des 20. Jahrhunderts von Carl Wilhelm von Sydow vorgelegt, der bis in jüngere Zeit als der wichtigste Forscher im Bereich der Frage irischer Einflüsse in der nordischen Mythologie galt.⁵ In einem monumentalen Artikel postulierte er im Jahr 1910 inselkeltische Vorlagen für die zentralsten Elemente aller drei Abschnitte der Útgarðaloki-Erzählung.⁶

Im ersten Abschnitt (Gylfaginning 44) macht Thor sich auf seinem Bockswagen und in Begleitung Lokis auf den Weg und kehrt am Abend im Haus eines Bauern ein, wo er und Loki übernachten. Thor schlachtet dort seine beiden Böcke, kocht sie und lädt die Bauernfamilie ein, diese Mahlzeit mit ihnen zu teilen. Die Knochen werden auf den abgezogenen Fellen der beiden Ziegenböcke gesammelt. Der Sohn des Bauern, Þjálf, spaltet jedoch einen Oberschenkelknochen, um an das Mark zu gelangen, und als Thor am nächsten Morgen die beiden Bocksfelle mit seinem Hammer weicht und die Böcke lebend wieder aufstehen, lahmt einer von ihnen an einem Hinterbein. In

³ Das im folgenden hierzu besprochene Material ist auch diskutiert bei Egeler 2013, c. 3.1.

⁴ Vgl. etwa von Sydow 1910; von Sydow 1920, S. 28; Finnur Jónsson 1921, S. 104–113; Lorenz 1984, S. 527 f.; Power 1985a; Gísli Sigurðsson 1988, S. 80 f.; Chesnutt 1989; Liberman 1992, S. 97 f.; Clunies Ross 1994, S. 266, Anm. 33; Lindow 2000, S. 171 f.; Edda (Dronke 2011), S. 106.

⁵ Vgl. de Vries 1956/57, § 46; Liberman 1992, S. 97; Clunies Ross 1994, S. 266; Lindow 2000, S. 171, Anm. 1.

⁶ von Sydow 1910; vgl. auch von Sydow 1920, S. 28. Für eine Diskussion von über weite Strecken hin ähnlichem Material in einer noch breiteren Perspektive (aber mit ähnlichen Problemen, wie sie im folgenden angesprochen werden sollen) vgl. Schmidt 1963, S. 113–144.

seinem Zorn darüber, daß die Bauernfamilie die Knochen der Böcke nicht mit der nötigen Sorgfalt behandelt hat, packt Thor den Griff seines Hammers so fest, daß die Knöchel weiß hervortreten; doch er läßt sich von der Angst und den Gnadengesuchen der Bauernfamilie erweichen und nimmt zur Entschädigung für die Verletzung des Ziegenbocks die beiden Kinder der Familie als Diener an. Zusammen setzen sie daraufhin ihre Reise fort.⁷

Die erste außerskandinavische Parallele, die von Sydow für diesen Teil der Útgarðaloki-Erzählung beibringt,⁸ ist eine kurze Episode der *Historia Brittonum* (§ 32), in der eine Begebenheit aus dem Leben des Heiligen Germanus erzählt wird; der ursprünglich aus Wales stammende Text läßt sich in die erste Hälfte des 9. Jahrhunderts datieren.⁹ In dieser Wundererzählung will Germanus einen ‚gewissen, sehr ungerechten und tyrannischen König‘ (*quidam rex iniquus atque tyrannus valde*) namens Benlus besuchen und ihm predigen. Germanus und seine Begleiter kommen zum Stadttor und schicken den Pförtner zum König; dieser verwehrt ihnen aber den Eintritt in die Stadt. Über dem Warten auf die Antwort des Königs wird es Abend, und die Gefährten wissen nicht, wo sie die Nacht verbringen sollen. Derjenige von den Bediensteten des Königs, der ihnen die abweisende Antwort seines Herrschers überbringt, verneigt sich jedoch vor Germanus und lädt sie in sein Haus ein:

et ille nihil habebat de omnibus generibus iumentorum excepta una vacca cum vitulo, et occidit vitulum et coxit et posuit ante illos. et praecepit sanctus Germanus, ut non confringeretur os de ossibus eius et sic factum est et in crastino vitulus inventus est ante matrem suam sanus et vivus incolumisque.

„Und von allen Arten von Lasttieren hatte jener nichts als eine Kuh mit einem Kalb, und er schlachtete das Kalb und kochte es und setzte es jenen vor. Und St. Germanus schrieb vor, daß kein Knochen von seinen Knochen zerbrochen würde, und so ist es getan worden, und am Morgen fand man das Kalb gesund, leben und unverletzt vor seiner Mutter.“

Diese von von Sydow als Vergleichsmaterial zur Schlachtung und Wiederbelebung von Thors Böcken herangezogene Episode der *Historia Brittonum* zeigt in der Tat auffallende Parallelen zu den von Snorri erzählten Ereignissen: In beiden Fällen verbringt ein (1) Protagonist mit erheblichen Wunderkräften (2) die Nacht in einem armen Haushalt; (3) aus diesem Anlaß wird ein Tier geschlachtet, das (4) am nächsten Morgen wiederbelebt wird, (5) wobei die vollständige Wiederherstellung des

⁷ Außerhalb der Snorra-Edda vgl. Hymiskviða, Str. 37 f., wo offenbar auf eine Variante dieser Erzählung angespielt wird, in der Loki die Schuld an der Verletzung des Ziegenbocks zugeschrieben wird; dazu vgl. auch Edda (Dronke 2011), S. 106 f.; von See et al. 1997, S. 352 f. Allgemein zu Belegen für Elemente der Útgarðaloki-Erzählung außerhalb von Gylfaginning 44–47 vgl. Power 1985a, S. 242–244; Lindow 2000, S. 171.

⁸ von Sydow 1910, S. 67.

⁹ McDonough 2002, S. 69 f.; abgedruckt in: *Chronica Minora* (Mommson 1898), S. 111–222.

Tiers von der Unversehrtheit seiner Knochen abhängt. Die christliche Wundererzählung zeigt in den Details zwar einige Unterschiede zum Thorsmythos; so gehört das Kalb in der *Historia Brittonum* dem Gastgeber, während die Böcke in der eddischen Episode dem Gast gehören, und die Verletzung der Knochen erscheint in der *Historia* nur als Verbot, während sie in der *Edda* umgesetzt ist. Diese Unterschiede scheinen jedoch im Vergleich zu den Parallelen relativ geringfügig; zudem führt von Sydow im folgenden eine erhebliche Zahl weiterer christlich-hagiographischer Zeugnisse an, in welchen die Unterschiede noch mehr hinter den Gemeinsamkeiten zurücktreten können, indem z.B. das geschlachtete Tier wie im Thorsmythos dem Besucher gehört oder die Verletzung der Knochen nicht nur als Möglichkeit im Rahmen eines Verbots erscheint, sondern auch tatsächlich durchgeführt wird.¹⁰ Dieses weitere von von Sydow angeführte Vergleichsmaterial – mehrere Dutzend Varianten – hat dabei eine geographische Reichweite von den Britischen Inseln über Frankreich und die Alpenregion bis nach Siebenbürgen und sogar nach Rom.¹¹ Von Sydow schließt aus diesem Material, daß es sich beim Wiederbelebungs-Motiv um einen ursprünglich keltischen Stoff handle, der vermutlich während der Wikingerzeit als Entlehnung in die nordische Mythologie Eingang gefunden habe.¹²

Diese Schlußfolgerung ist jedoch keineswegs frei von Problemen. So nimmt von Sydow etwa an, daß die überwiegende Masse der von ihm angeführten Varianten des Motivs aus Ländern mit einer Bevölkerung mit ‚keltischem Grundstock‘ stammt und daß dies den Schluß erlaubt, daß es sich beim Wiederbelebungs-Motiv um ein ursprünglich heidnisch-keltisches mythisches Motiv handelt.¹³ Jedoch ist weder die Annahme solcher zeitlicher Kontinuitäten gerechtfertigt, noch die Annahme einer homogenen keltischen Mythologie im gesamten von von Sydow besprochenen Raum. Vielmehr wirft gerade die weite Verbreitung des Motivs, wie sie aus von Sydows Materialsammlung hervorgeht, die Frage auf, ob die verschiedenen Belege tatsächlich überhaupt in einem konkreten historischen Zusammenhang miteinander stehen, oder ob es sich hier nicht vielleicht um ein Motiv handelt, das wiederholt und unabhängig von anderen Belegen neu erfunden werden kann.

Ein weiteres Problem an von Sydows Ansatz ist sein beinahe vollständiges Desinteresse an Fragen der Chronologie seiner Quellen. Nahezu die einzigen Quellen, für die er Fragen der Datierung explizit anspricht, sind die eddischen Belege für das Wiederbelebungs-Motiv und die *Historia Brittonum*.¹⁴ Für praktisch das gesamte weitere Vergleichsmaterial ist die Chronologie der Quellen in von Sydows Präsen-

¹⁰ von Sydow 1910, S. 67 et passim.

¹¹ von Sydow 1910, S. 80–97.

¹² von Sydow 1910, S. 97–105. Für eine Zusammenstellung anderer Forschungsmeinungen zur Stelle vgl. Lorenz 1984, S. 511.

¹³ von Sydow 1910, S. 98, 101 f. et passim.

¹⁴ von Sydow 1910, S. 67.

tation entweder undurchschaubar, oder es handelt sich deutlich um extrem späte, zumeist zeitgenössisch-folkloristische Belege. Der Wert solcher später Zeugnisse für die Hypothese eines frühen keltischen Einflusses auf die eddische Mythologie ist jedoch äußerst fragwürdig. Zwar liegt es durchaus im Rahmen des Vorstellbaren, daß auch eine späte Quelle frühe Informationen bewahren kann;¹⁵ dies wäre jedoch in jedem Einzelfall zunächst plausibel zu machen und kann nicht als Grundannahme vorausgesetzt werden. Von Sydows Quellensammlung kann daher nicht mehr leisten als darauf hinzuweisen, daß hier möglicherweise noch eine interessante Fragestellung einer systematischen Aufarbeitung harret; ohne eine solche systematische und kritische Neubearbeitung erlaubt sie zunächst keine methodisch abgesicherten Schlußfolgerungen.

Aufgrund vor allem dieser zwei Probleme einer möglichen Polygenese des Motivs und einer fehlenden chronologischen Analyse des Belegmaterials (die vermutlich ein monographisches Ausmaß annehmen würde) ist es beim gegenwärtigen Stand der Forschung nicht möglich, die Frage abschließend zu beantworten, wie plausibel die Idee einer Entlehnung des Wiederbelebungsmotivs aus dem inselkeltischen Bereich ist. In Anbetracht (1) der auffallenden Parallelen zwischen der Germanus-Legende und dem Thorsmythos und (2) der tatsächlich erheblich vor der Datierung der eddischen Zeugnisse liegenden Datierung der *Historia Brittonum* ist die Möglichkeit eines konkreten Zusammenhangs dennoch als ernstzunehmende Möglichkeit in Betracht zu ziehen.¹⁶

Andere Probleme von von Sydows Arbeitsweise illustriert seine Herleitung des zweiten Abschnitts der Útgarðaloki-Erzählung (*Gylfaginning* 45). Die Reisegesellschaft macht sich weiter auf gen Osten, überquert das Meer und befindet sich bei Einbruch der Dunkelheit in einem riesigen Wald, wo die Gefährten zunächst keine Unterkunft finden – bis sie schließlich auf ein großes, leerstehendes Gebäude stoßen, das sich nach einer unruhigen, erdbebengeplagten Nacht als ein Handschuh des Riesen Skrýmir herausstellt. Nach dem Frühstück macht der Riese den Vorschlag, seine eigenen Lebensmittel und diejenigen Thors und seiner Gefährten zusammenzulegen. Thor stimmt zu, und alles wird in den Sack des Riesen gepackt, der die gesammelten Vorräte darauf für den Tag trägt. Am Abend legt Skrýmir sich nieder, ohne selbst etwas zu essen, und weist Thor und seine Gefährten an, sich einfach aus dem Sack zu bedienen. Es stellt sich jedoch bald heraus, daß sich der Knoten nicht öffnen läßt, mit dem der Sack verschlossen ist. Im Zorn versucht Thor den Riesen zu erschlagen, was von diesem jedoch kaum wahrgenommen wird. Am Morgen erklärt Skrýmir Thor den weiteren Weg zu Útgarðaloki, und man trennt sich.

Für diese Begegnung mit Skrýmir postuliert von Sydow eine Herkunft aus dem gälischen Finn-Zyklus. Sein wichtigster Vergleichstext ist dabei die Erzählung *Gille*

¹⁵ Vgl. Maier 1999.

¹⁶ Ebenso: Power 1985a, S. 245–247.

nan Cochla-Craicinn („Der Bursche der Fell-Überwürfe“):¹⁷ In dieser Erzählung haben Finn und seine Männer bei einer Jagd so reiche Beute gemacht, daß sie nicht in der Lage sind, all das erlegte Wild fortzutragen. Als Finn eben darüber nachdenkt, was sie mit der überzähligen Jagdbeute anfangen sollen, kommt ein ganz in Felle gekleideter Großer Bursche (*Gille Mòr*) heran und bittet darum, von Finn in Dienst genommen zu werden. Gegen den Rat seines Gefährten Conan nimmt Finn den Großen Burschen in sein Gefolge auf. Als der Aufbruch bevorsteht, läßt sich jeder von Finns Männern so viel von dem erlegten Wild auf, wie er tragen kann; der größte Teil des Wilds bleibt jedoch übrig. Nun nimmt der Große Bursche diesen gesamten Rest der Jagdbeute alleine auf seinen Rücken und verlangt, daß ihm jemand den Weg zum Lager zeigt. Conan legt seine eigene Last ab und läuft ihm voraus; aber obwohl Conan keine Last trägt und der Große Bursche mehr als die Hälfte der Beute des gesamten Tages, kann Conan mit dem Neuling nicht Schritt halten. Als die Männer den Großen Burschen im Lager wieder einholen, hat dieser bereits für alle gekocht. Da seine überragende Stärke (bzw. ihre vergleichsweise Schwäche) für Finns Männer zu einer Peinlichkeit wird, rät Conan dazu, den Großen Burschen mit einer scheinbar unlösbaren Aufgabe fortzuschicken, die ihn so weit weg führen wird, daß allein schon die Reisezeit seine gesamte vereinbarte Dienstzeit ausfüllen würde. Der Große Bursche nimmt die Aufgabe an, die ihm daraufhin auferlegt wird – und erfüllt sie in unglaublich kurzer Zeit. Conan will das Offensichtliche nicht glauben und fordert den Großen Burschen sofort nach seiner Rückkehr zu Wettkämpfen im Springen, Laufen und Ringen heraus, mit denen der Große Bursche beweisen soll, daß er wirklich schnell genug ist, um die ihm gestellte Aufgabe in so kurzer Zeit erledigt haben zu können. Da Conan dem Großen Burschen keine Ruhe lassen will und ihn immer wieder zu neuen Wettkämpfen herausfordert (die Conan immer wieder aufs neue verliert), hat der Große Bursche schließlich genug: Er fesselt Conan mit Knoten, die keiner von Finns Männern lösen kann, und geht seiner eigenen Wege.

Von Sydow betrachtet es als sicher, daß die *Skrýmir*-Episode und diese gälische Erzählung Varianten derselben, ursprünglich keltischen Geschichte sind.¹⁸ Schon aus dieser kurzen Zusammenfassung sollte jedoch deutlich geworden sein, daß zwischen der Erzählung vom Großen Burschen und der *Skrýmir*-Episode kaum Ähnlichkeiten bestehen. Zwar gibt es Parallelen in einzelnen isolierten Motiven: In beiden Erzählungen kommt es etwa zu einem Treffen mit einer unglaublich starken Figur, die eine große Menge Essen auf dem Rücken trägt und unlösbare Knoten knüpft, und der Wettlauf zwischen Conan und dem Großen Burschen läßt sich damit vergleichen, daß Þjálfí in der Halle des Útgarðaloki gegen Hugi zum Wettlauf antreten wird (*Gylfaginning* 46).¹⁹ Um hier tatsächlich Ähnlichkeiten sehen zu können, ist es allerdings

¹⁷ MacDougall 1891, S. 27–55; von Sydow 1910, S. 150 f.

¹⁸ von Sydow 1910, S. 153.

¹⁹ von Sydow 1910, S. 152 f. und 177 f.

nötig, die einschlägigen Motive zuerst aus ihren Kontexten innerhalb der beiden Texte herauszulösen und – in von Sydows Worten – zu ‚abstrahieren‘.²⁰ In Anbetracht der insgesamt kaum ersichtlichen Ähnlichkeit zwischen den beiden Zeugnissen scheint ein solches Verfahren jedoch fragwürdig: Wenn Parallelen erst dadurch sichtbar werden, daß man die jeweiligen Motive aus ihren Kontexten löst, ist dies weniger ein Hinweis auf einen gemeinsamen Ursprung als darauf, daß keine nennenswerten Parallelen existieren. Entsprechend ist es etwas überraschend, daß von Sydow auf dieser Grundlage dennoch mit Nachdruck auf einer keltischen Herkunft der Skrímir-Episode beharrt.²¹ In Anbetracht der fehlenden Parallelen zwischen der postulierten Vorlage und dem postulierten nordischen Derivat scheint es dabei im übrigen kaum noch nötig, auf die chronologischen Probleme von von Sydows These hinzuweisen: Die Geschichte vom Großen Burschen wurde erst im Jahr 1889 oder 1890 aus mündlicher Tradition aufgezeichnet.²² Dies allein macht es bereits mehr als problematisch, sie zur Grundlage der mehr als sechs Jahrhunderte früher aufgezeichneten Skrímir-Episode zu erklären.

Von Sydows Forschung zu inselkeltischen Einflüssen in der nordischen Mythologie verbindet in dieser Weise gelegentliche hochinteressante Einzelbeobachtungen mit einem generellen Desinteresse an Fragen der Datierung der verwendeten Quellen, einer vollständig fehlenden Quellenkritik und einer erheblichen Bereitschaft dazu, oberflächliche Reminiszenzen in isolierten Details als Beweis für direkte historische Verbindungen anzusehen. Trotz ihres Alters schien es aus zwei Gründen sinnvoll, diesen Umstand anhand einer kurzen Besprechung von Aspekten von von Sydows Arbeit zu illustrieren: Zum einen gehören die Arbeiten von Sydows nach wie vor zu den meistzitierten Beiträgen auf diesem Gebiet, und zum anderen ist seine Herangehensweise für weite Teile der Diskussion insgesamt repräsentativ – einschließlich deutlich späterer Arbeiten (etwa Rooths, Wagners oder Chesnutts).²³ Gerade Letzteres hatte natürlich erhebliche Auswirkungen auf die Stellung der Frage innerhalb der Forschungsdiskussion zur nordischen Mythologie insgesamt. Daß solche grundlegende methodische Probleme bei komparatistischen Arbeiten zu keltischen Einflüs-

20 von Sydow 1910, S. 152.

21 von Sydow 1910, S. 148–154, 166 f. und 177 f.

22 MacDougall 1891, S. ix. Schon zu seiner Zeit veraltet war von Sydows Annahme, daß die entsprechende mündliche Überlieferung eine bis ins Frühmittelalter zurückreichende Tradition widerspiegeln muß (von Sydow 1910, S. 152).

23 Vgl. etwa die (insgesamt vernichtenden) Rezensionen von Heinrichs 1964, Halvorsen 1963 und Davidson 1962 zur Monographie von Rooth 1961; Harris 1976, S. 68 f. und 72 f. contra von Sydow 1920, S. 26 f. und Chesnutt 1968, S. 125; Schröder 1967, S. 3–6 contra Wagner 1955; oder Chesnutts Versuch der Herstellung eines Zusammenhangs zwischen dem Hjaðningavíg und der irischen Erzählung Cath Maíge Tuired, obwohl gerade die charakteristischsten Elemente des Hjaðningavíg dort kein Gegenstück finden (man denke insbesondere an den Frauenraub als Grund der Auseinandersetzung und an die Wiederbelebung der Toten *beider* Seiten) (Chesnutt 1968, S. 129–133; Chesnutt 1989, S. 51–53).

sen über viele Jahrzehnte hin beinahe den Normalfall darstellten und es zudem im Bereich der Methodologie solcher Arbeiten in den folgenden Jahrzehnten kaum zu einer nennenswerten Entwicklung neuer und weniger problematischer Zugänge kam, hat spätestens seit dem Beginn der 1990er Jahre zu einer zunehmenden grundsätzlichen Skepsis gegenüber komparatistischen Arbeiten auf diesem Gebiet geführt.²⁴

Die Verantwortung hierfür liegt jedoch weniger bei der Fragestellung an sich als vielmehr bei der Umsetzung entsprechender Arbeiten. Den Beweis dafür, daß eine Auseinandersetzung mit der Frage von nordischer Mythologie und inselkeltischem Einfluß auch in methodisch verantwortungsvoller Weise möglich ist, hat ein Beitrag Rosemary Powers erbracht, der aufgrund seiner Veröffentlichung in der Zeitschrift der „Folklore of Ireland Society“ bislang allerdings weitestgehend außerhalb des Gesichtskreises der nordistischen Forschung geblieben ist.²⁵ In diesem Beitrag beschäftigt Power sich insbesondere mit dem dritten Abschnitt von Snorris Útgarðaloki-Erzählung: den Ereignissen in der Burg des Útgarðaloki (Gylfaginning 46 f.).²⁶ Nachdem Skrímir Thor und seinen Gefährten den weiteren Weg erklärt hat und selbst in eine andere Richtung losgezogen ist, erreichen sie bald eine riesige Burg auf freiem Feld; sie können zwar das Tor nicht öffnen, sind aber in der Lage, sich zwischen den Gitterstäben hindurchzuzwängen und gelangen so in die Halle des Herrschers dieser Burg, des Útgarðaloki. Der fragt sie, in welchen Fähigkeiten sie sich auszeichnen, da niemand in seiner Halle bleiben darf, der sich nicht in einer Kunst oder Fähigkeit besonders auszeichnet. Hierauf folgt eine Reihe von Wettkämpfen, in denen die Gefährten sich auszuzeichnen versuchen, aber letztlich einer nach dem anderen unterliegen: Loki im Wettessen gegen Logi, Þjálfí im Wettrennen gegen Hugi, und Thor beim Versuch, ein Trinkhorn zu leeren, eine Katze vom Boden zu heben und mit Útgarðalokis alter Amme Elli zu ringen. Erst am nächsten Morgen enthüllt Útgarðaloki, welche Leistungen sie bei ihren scheinbaren Niederlagen erbracht haben: Keiner ihrer Gegner war, was er zu sein schien, und so fand das Wettessen statt gegen das Feuer, der Wettlauf gegen Útgarðalokis Gedanken, das Trinkhorn reichte bis ins Meer,

²⁴ Vgl. Liberman 1992, S. 97 f.; Clunies Ross 1994, S. 266, Anm. 33; Lindow 2000, S. 171 f.

²⁵ Power 1985a. Eine vereinzelte Ausnahme ist Gísli Sigurðsson 1988, S. 80 f.; Chesnutt 1989, S. 54 f., Anm. 8 beschränkt sich darauf, einzugestehen, den Artikel übersehen zu haben – was entschuldbar wäre, wenn er diesem Eingeständnis nicht noch einige unangemessene abwertende Bemerkungen folgen lassen würde: Daß Chesnutt gerade Powers vorsichtige Argumentation und gründliche Aufarbeitung des irischen Materials in ein negatives Licht zu rücken versucht, ist kaum nachvollziehbar.

²⁶ Powers Arbeit stellt dabei keineswegs die erste Behandlung der Frage dar, ob die Ereignisse in der Burg des Útgarðaloki zu irischen Erzählungen in Beziehung zu setzen sind; vielmehr wurde auf die Ähnlichkeiten zwischen den Ereignissen in der Halle des Útgarðaloki und der irischen Erzählung von der ‚Gastlichen Aufnahme Finns im Haus von Cuana‘ bereits von Kennedy 1871, S. 135 hingewiesen, der im Stile seiner Zeit schlußfolgerte: „Both the legends owed their existence to some myth known to the ancestors of Teutons and Celts before their separation in Central Asia.“ Für einen detaillierten Überblick über die Forschungsgeschichte vgl. Power 1985a, S. 220–222. Auch von Sydow 1910 besprach diesen Abschnitt der Útgarðaloki-Erzählung (von Sydow 1910, S. 167–182).

die Katze war die Midgardschlange und die alte Amme war das personifizierte Alter. Thor und seine Begleiter haben in diesen Wettkämpfen so große Stärke bewiesen, daß Útgarðaloki betont, er hätte sie nie in seine Burg gelassen, wenn er geahnt hätte, mit wem er es zu tun haben würde. Ferner erklärt er, daß er selbst Skrímir war und Thor auch im Verlauf ihrer ersten Begegnung zum Opfer von allerlei Täuschungen wurde. Nachdem er all dies erläutert hat, verschwindet Útgarðaloki samt seiner Burg; Thor und seine Gefährten finden sich plötzlich allein in einer offenen Landschaft wieder.

Auffallend viele Elemente dieser Erzählung kehren in Irland einerseits in einer Episode der mittelalterlichen Erzählung Feis Tighe Chonáin, andererseits in einer rezenten mündlichen Volkserzählung wieder. Die einschlägige Episode der mittelalterlichen Erzählung – Oidhachtus Find co Teach Cuanna (‚Gastliche Aufnahme Finns im Haus von Cuana‘) – berichtet, wie Finn mit einigen seiner Gefährten einem Riesen zu folgen versucht, den eine junge Frau sehr schnell vor sich hertreibt. Nach der Durchquerung eines Nebels (und nachdem sie den Riesen verloren haben) gelangen sie dabei zu einem schönen Haus. Dort treffen sie u.a. wieder auf den Riesen und die junge Frau. Zu einer Peinlichkeit entwickelt sich eine Auseinandersetzung mit einem Schafsbock, der Finns Männern das ihnen vorgesetzte Essen wegfrißt und gegen den sie mit ihren Waffen nichts ausrichten können. Etwas später verwandelt eine alte Frau Finns Gefährten mit Hilfe ihres Mantels zeitweilig in alte Männer. Erst nachdem Finn eine Weile geschlafen hat, wird ihm vom Hausherrn erklärt, daß es sich bei allem, was sie gesehen und erlebt haben, um Allegorien handelte: Die junge Frau, die den Riesen trieb, war der ‚Geist/Gedanke‘ (*Meanma*),²⁷ der die ‚Faulheit‘ vor sich hertreibt, und sie kann in der Zeit eines Liedschlags weiter reisen als eine andere Person in vierzig Jahren; der Schafsbock war das ‚menschliche Wesen‘; die alte Frau war das ‚Alter‘. Am nächsten Morgen sind das Haus und alle seine Bewohner verschwunden und Finn und seine Gefährten finden sich in vertrautem Terrain wieder.²⁸

Die Parallelen zwischen der Erzählung Snorris und Oidhachtus Find co Teach Cuanna betreffen sowohl den allgemeinen Aufbau als auch spezifische Details der Geschichten: Beide Male trifft die Reisegruppe vor ihrer Ankunft auf einen Riesen, der ihnen zwar den Weg weist (bzw. dem sie erfolglos zu folgen versuchen), der sie aber nicht zum Haus/zur Burg begleitet, obgleich sie ihn dort wiedertreffen (Skrímir war Útgarðaloki; der Riese in der irischen Erzählung sitzt im Haus am Feuer und brät das Essen). Eine Figur, die sich schneller bewegt als jeder Mensch, personifiziert den menschlichen Geist/Gedanken und ist auch als solcher benannt (*Hugi*; *Meanma*). Eine Auseinandersetzung mit einem scheinbar harmlosen tierischen Gegner endet mit

²⁷ Vgl. DIL, s.v. *menma*.

²⁸ Detaillierte Zusammenfassung: Power 1985a, S. 226–228; Standardausgabe: Feis Tighe Chonáin (Joynt 1936), dort S. 14–20. Die einzige Übersetzung (nach einer Ausgabe, die einer anderen Handschrift folgt als die Standardedition) findet sich in Feis Tighe Chonáin Chinn Shléibhe (O’Kearney 1855), S. 146–157.

einem scheinbar peinlichen Fehlschlag (Katze; Schafsbock). Eine alte Frau verkörpert das Alter und zeigt ihre Macht über die Besucher. Erst nach diesen durchaus unangenehmen Erlebnissen wird den Besuchern erläutert, daß es sich bei allem, was sie erlebt haben, um Begegnungen mit Personifikationen handelte; und am nächsten Morgen ist das Gebäude verschwunden und die Gefährten finden sich auf freiem Feld wieder.

Power zeigt in ihrer ausführlichen Diskussion auf, daß sich die Parallelen zwischen der irischen und der nordischen Geschichte vielleicht sogar noch bis in weitere Details verfolgen lassen (so weist Power etwa darauf hin, daß zwölf Varianten der mündlichen Erzählung das Motiv einer Katze enthalten, die den Tod personifiziert, während Thor beim Weltuntergang nach seinem letzten Kampf mit der Midgardschlange den Tod finden wird, welche in Útgarðalokis Halle als Katze erscheint);²⁹ selbst diese kurze Skizze macht jedoch bereits deutlich, wie nahe sich die beiden Geschichten stehen.

Methodisch geht Power in mehrfacher Hinsicht über die bis dahin vorgelegten Arbeiten hinaus. Einer der wichtigsten Unterschiede zwischen Powers Arbeit und älteren Ansätzen besteht darin, daß Power zum ersten Mal in der damals bereits über 100-jährigen Forschungsgeschichte die irische Beleglage klärt: Die literarische Fassung der irischen Geschichte in Feis Tighe Chonáin erfreute sich einer außerordentlichen Beliebtheit, die sich in einer Bezeugung in zumindest 57 erhaltenen Handschriften niederschlägt, wobei diese Handschriften bis ins späte 16. Jh. zurückreichen. Dasselbe Bild einer ungemein beliebten Geschichte bietet die Belegsituation für die mündliche Volkserzählung, die seit dem Ende des 19. Jahrhunderts in über 91 Versionen aufgezeichnet worden ist.³⁰ Dem steht in auffallendem Kontrast gegenüber, daß die Útgarðaloki-Erzählung in Snorris Edda die einzige Fassung dieses Typs von Erzählung darstellt, die in der isländischen Literatur bekannt ist.³¹

Beides ist von grundlegender Bedeutung für die Beurteilung des Problems der Chronologie. Während Snorri seine Erzählung im 13. Jahrhundert aufgezeichnet hat, stammt die älteste Handschrift (!) von Feis Tighe Chonáin erst aus dem 16. Jahrhundert. Nun ist die Datierung der ältesten Handschrift zwar nicht notwendigerweise mit der Datierung des Texts gleichzusetzen, und MacKillop setzt als Datierung des literarischen Texts in seiner vorliegenden Form das 14. oder 15. Jahrhundert an,³² was die chronologische Lücke zwischen der nordischen und der irischen Erzählung nochmals verkleinert. Dennoch ist festzuhalten (und wird von Power ausdrücklich gewürdigt), daß die irische Erzählung erst merklich später faßbar wird als die Útgarðaloki-Erzählung. Powers gründliche Aufarbeitung der irischen Beleglage macht nun jedoch deut-

²⁹ Power 1985a, S. 239–260 (zur Katze: S. 253 f.).

³⁰ Power 1985a, S. 219 f. und 222 f.; für eine detaillierte Zusammenfassung der mündlichen Fassung vgl. ebd., S. 223 f.

³¹ Power 1985a, S. 220.

³² MacKillop 2004, S. 208.

lich, daß sich die Geschichte in Irland über zumindest ein halbes Jahrtausend einer bemerkenswerten Beliebtheit erfreute. Damit wird die Vorstellung zum erste Mal glaubwürdig, daß die Erzählung in Irland nicht erst mit ihrem ersten erhaltenen Beleg einsetzt, sondern schon vor dem Einsetzen unserer Zeugnisse über eine längere Zeit hinweg geläufig gewesen sein könnte. Auf der Grundlage dieser ausführlichen Aufarbeitung wird Powers vorsichtige Schlußfolgerung plausibel, daß die erheblichen und bis in die Details reichenden Ähnlichkeiten zwischen der Útgarðaloki-Erzählung und Oidhachtus Find co Teach Cuanna darauf hindeuten, daß zwischen den beiden Erzählungen wahrscheinlich eine historische Verbindung bestehen dürfte. Dabei legt die isolierte Bezeugung des Erzählungstyps in der isländischen Literatur, wo er auf die Episode in Snorris Edda beschränkt ist, im Vergleich zur großen Beliebtheit und weiten Verbreitung der Geschichte in Irland nahe, daß die Richtung der Entlehnung von Irland nach Island verlief, und nicht umgekehrt.³³

Die grundlegende Aufarbeitung der Ereignisse in der Burg des Útgarðaloki durch Power illustriert, daß eine methodisch vertretbare Behandlung der Frage inselkeltischer Einflüsse in der nordischen Mythologie durchaus möglich ist. Auf einer anderen Ebene als der einer verantwortungsbewußten Methodik wurde die Frage nach inselkeltischen Wurzeln eddischer Motive in jüngster Zeit jedoch von John Lindow kritisiert: Lindow hat darauf hingewiesen, daß die Frage nach externen Einflüssen in der Snorra-Edda oft zur Schlußfolgerung geführt hat, daß die aus nicht-nordischen Quellen hergeleiteten Motive als religiös irrelevant und Teile eines rein literarischen, romanhaften Konstrukts zu betrachten sind.³⁴ Als Illustration für solche und ähnliche Tendenzen ließe sich, zusätzlich zu den von Lindow angeführten Beispielen,³⁵ etwa die Zugangsweise Michael Chesnutts zitieren: Chesnutt vertritt (weitgehend auf der Grundlage der Arbeiten von Sydows) für verschiedene nordische mythische Motive eine inselkeltische Herkunft und lokalisiert diese postulierte Entlehnung im Kontext einer hypothetischen Schwächung des Heidentums in der Auseinandersetzung mit christlichen Vorstellungen während der Wikingerzeit.³⁶ Für einen solchen Zugang stellt das Erscheinen außer-nordischer Elemente in der nordischen Mythologie ein Zeichen des Verfalls dar. Lindow lehnt eine derartige Zugangsweise mit Nachdruck ab: Statt den mythologischen Quellen ihren Wert als religionsgeschichtliche Zeugnisse abzuspochen, hält er es für nötig und möglich, sie auf ihre religiöse Signifikanz hin zu analysieren.³⁷

33 Power 1985a, S. 257–262 et passim. Die gegenteilige Auffassung, wonach die irische Erzählung von der nordischen abgeleitet sei, vertrat etwa von der Leyen 1908.

34 Lindow 2000, S. 171 f.

35 Lindow 2000, S. 171 f.

36 Chesnutt 1989, S. 41 f. und 51. Vgl. auch de Vries 1956/57, § 46, der aus der Entlehnungsfrage auf einen wesentlich literarischen Charakter der entsprechenden mythologischen Erzählungen schließt, oder (in einem ganz entsprechenden Sinne) Lorenz 1984, S. 527; von Sydow 1910, S. 147 f., 166 f. und 182.

37 Lindow 2000, S. 172, in Anlehnung an Clunies Ross 1994, S. 266–268.

Dem ist einerseits vollkommen zuzustimmen; andererseits ist jedoch hinzuzufügen, daß zwischen der Frage außer-nordischer Einflüsse und der Frage der religiösen Bedeutung einer Erzählung kein zwingender Widerspruch besteht. Auch hier zeigt Powers Arbeit wegweisende Ansätze: Power gibt sich nicht damit zufrieden, aus den Ähnlichkeiten zwischen dem irischen und dem nordischen Material auf einen Zusammenhang zwischen beiden zu schließen, sondern sie widmet gerade auch den Unterschieden zwischen den irischen und der isländischen Variante der Erzählung besondere Aufmerksamkeit. Dabei werden insbesondere zwei Dinge deutlich: Es gibt keinen Grund zur Annahme, daß die Ereignisse in der Halle des Útgarðaloki eine Abwertung oder Infragestellung von Thors Status implizieren, die mit einer Annahme einer ‚geschwächten‘ Verehrung des Gottes oder einer areligiös-respektlosen Haltung zu verbinden wäre; und der Vergleich mit dem irischen Material kann konkrete Beiträge zum besseren Verständnis von Snorris Erzählung leisten.

Die irische Erzählung vom Haus von Cuana gehört zum Zyklus von Erzählungen um den Helden Finn mac Cumail, einen der populärsten Helden der mündlichen wie schriftlichen irischen Literatur.³⁸ Zur Übertragung einer Finn-Erzählung auf Thor bemerkt Power, daß Thor in der nordischen Literatur das naheliegendste Äquivalent zu Finn darstellt, da er sich (wie Finn) durch außerordentliche Stärke auszeichnet und in mehreren anderen Erzählungen Reisen in die ‚Anderwelt‘ antritt.³⁹ Wichtig ist hieran, daß der Anknüpfungspunkt zwischen Finn und Thor in ihrem heroischen Status besteht: Wesentlich ist nicht die (ohnehin nur oberflächlich betrachtet überhaupt vorhandene) Erniedrigung Thors durch Útgarðaloki, sondern sein Status als ‚Heldengott‘, der auf weite Fahrten auszieht. Eine Aufnahme einer im irischen Bereich (zumindest in späterer Zeit) überaus beliebten Erzählung über den Helden Finn in das Corpus von Erzählungen über Thor impliziert entsprechend keine Abwertung, sondern eine Zuschreibung von zusätzlichem Prestige: Als ein Gott, der alle Situationen meistern kann, steht Thor auch dem mit allerlei übernatürlichen Kräften begabten irischen Volkshelden Finn in nichts nach. Thors heroischer Status erfährt damit eine Ausschmückung und Bereicherung, die seine Auffassung als heroischer Gott nicht untergräbt, sondern unterstreicht.

Falls der Verdacht einer irischen Herkunft der Ereignisse in der Halle des Útgarðaloki zutrifft, erklären sich dadurch vielleicht auch auffallende Eigenheiten dieser Episode. Als eine solche erklärungsbedürftige Eigenheit faßt Power etwa Thors Ringkampf mit Elli auf: Da die nordischen Götter (dank der Äpfel Iduns) nicht altern, ist nicht ersichtlich, warum Elli in der Lage sein sollte, Thor aufs Knie zu zwingen. Dieses merkwürdige Detail findet jedoch eine ganz natürliche Erklärung, wenn die Erzäh-

³⁸ Allgemein zu Finn und mit weiterer Literatur vgl. etwa MacKillop 2004, S. 230–233 mit den dortigen Querverweisen.

³⁹ Power 1985a, S. 244; zu den ‚Anderweltsreisen‘ Thors und von Helden mit dem Namens-element *þor-* vgl. etwa Power 1985b.

lung auf eine Heldensage zurückgeht, die ursprünglich von sterblichen und normal alternden Helden erzählt wurde: Im Rahmen der Finn-Sage ist nichts Verblüffendes an der Rolle, die die alte Frau (die Personifizierung des Alters) in Oidhachtus Find co Teach Cuanna spielt; denn bei den Helden, die mit ihr konfrontiert werden, handelt es sich um Menschen, die dem normalen Alterungsprozeß unterworfen sind.⁴⁰

Solche Ansätze sind dabei nicht nur für das Verständnis der Ereignisse in der Halle des Útgarðaloki gewinnbringend. In diesem Sinne sei es deshalb erlaubt, an den Anfang der vorliegenden Betrachtungen zurückzukehren und nochmals die Verbindung der Schlachtung und Wiederbelebung von Thors Böcken mit der Hagiographie der Britischen Inseln anzusprechen, die von Sydow vorgeschlagen hatte. Eine umfassende Aufarbeitung der Fragestellung liegt bislang nicht vor, so daß sich kein letztgültiges Urteil darüber fällen läßt, ob die auffallend engen Parallelen zwischen der Wiederbelebung des Kalbs durch St. Germanus in der *Historia Brittonum* und der Wiederbelebung von Thors Böcken auf Polygenese oder auf eine Motiventlehnung zurückzuführen sind.⁴¹ In Anbetracht der Genauigkeit der Übereinstimmung ist eine Entlehnung jedoch zumindest eine ernstzunehmende Möglichkeit. Dies wirft entsprechend potentiell die Frage auf, wie die Entlehnung eines solchen Motivs in die Mythologie Thors zu interpretieren wäre.

Chesnutt denkt hier an eine Übernahme im Kontext eines durch die Auseinandersetzung mit dem Christentum geschwächten Heidentums.⁴² Allerdings ist nicht ersichtlich, welche Motivation im Rahmen einer tatsächlichen Schwächung des Heidentums bestehen würde, einem der heidnischen Götter ein Wunder aus dem Repertoire der christlichen Hagiographie zuzuschreiben. Diese Frage ist dabei umso dringender, als das fragliche Wunder im Rahmen des Christentums der frühmittelalterlichen Britischen Inseln an sehr prominenter Stelle erscheinen konnte: Die Wiederbelebung des Kalbs erscheint unter den Wundern des Germanus nicht an beliebiger Stelle, sondern es handelt sich gerade um das *primum miraculum de miraculis eius*.

Der Kontext dieses ‚ersten Wunders‘ mag (wenn auch vielleicht zufällig) in die richtige Richtung weisen: Denn dieses *primum miraculum* ist das erste Wunder, das St. Germanus auf einer Reise nach Britannien wirkt, die ausdrücklich der Bekehrung von Ungläubigen dient. Im weiteren Verlauf der Geschichte nach der Wiederbelebung des Kalbs bleibt der tyrannische König, der den Heiligen abgewiesen hat, verstockt, und am Abend nach der Wiederbelebung fällt Feuer vom Himmel und verschlingt die Zitadelle des Tyrannen mitsamt dem König und allen anderen darin befindlichen

⁴⁰ Power 1985a, S. 254 f.

⁴¹ So auch Power 1985a, S. 246 f.; Chesnutt 1989, S. 38 hält eine Entlehnung auf der Grundlage von Sydows (1910) Arbeit für erwiesen, steht dessen Schlußfolgerungen und Arbeitsweise aber zu unkritisch gegenüber. Vorbehaltlos (aber ohne Diskussion oder Nachweise) akzeptiert wird eine irische Herleitung der Erzählung auch von Dronke (*Edda* (Dronke 2011), S. 106).

⁴² Chesnutt 1989, S. 42 und 51.

Menschen. Germanus' Gastgeber jedoch nimmt den christlichen Glauben an und wird getauft, und von ihm stammen von da an die Könige von Powys ab (*Historia Brittonum* 32–35).

Der Kontext, in dem das Wiederbelebungs Wunder hier erscheint, ist somit der Kontext der direkten Konfrontation von Christentum und Heidentum. Diese Konfrontation spielt sich dabei nicht auf der Ebene einer argumentativen Auseinandersetzung mit fremden Glaubensvorstellungen ab, sondern ist eine Konfrontation, die gänzlich auf der Ebene der Machtfrage ausgetragen wird: Der König hat die Macht, dem Heiligen den Zutritt zu seiner Stadt zu verwehren; der Heilige hat die Macht, den König mitsamt seinem ganzen Gefolge in der Stadt durch ein himmlisches Feuer verbrennen zu lassen. Ebenso ist auch die Wiederbelebung des Kalbs eine Machtdemonstration, die eine andere Machtdemonstration des Königs spiegelt (*Historia Brittonum* 33): An dem Morgen, an dem das Kalb wiederbelebt wird, kommt ein Mann aus dem Gefolge des Königs zu St. Germanus und läßt sich taufen; unmittelbar darauf wird er auf Befehl des Königs hingerichtet (wenn auch nicht aufgrund der Taufe, sondern wegen seines verspäteten Erscheinens zur Arbeit im Palast!). Dies stellt eine drastische Gegenüberstellung von Heiligem und König dar: Während der Heilige die Macht hat, Leben zu schenken, vermag der König nur, den Tod zu bringen. Auch hier kommt es zu einem impliziten Vergleich zwischen der Macht des Heiligen und der Macht des Königs, und die überlegene Machtdemonstration des Heiligen nimmt seinen schlußendlichen Triumph vorweg.

Die Machtfrage erscheint auch außerhalb der *Historia Brittonum* wiederholt als entscheidendes Element der Bekehrungsgeschichte. Ein klassisches Beispiel ist Gregor von Tours' Darstellung der Diskussion zwischen Chlodwig I. und seiner christlichen Frau (*Historia Francorum* 2, 29):⁴³ Beiden legt Gregor die Machtfrage als zentrales Element ihrer anti- bzw. pro-christlichen Argumentation in den Mund. So leitet die Königin ihre Polemik damit ein, daß sie den heidnischen Göttern völlige Machtlosigkeit unterstellt: *nihil sunt dii quos colitis, qui neque sibi neque aliis potuerunt subvenire* (die Götter, die ihr verehrt, sind nichts, die weder sich selbst noch anderen helfen konnten'). Der König schmettert ihre Argumente jedoch ab: *deorum nostrorum iussione cuncta creantur ac prudeunt, Deus vero vester nihil posse manifestatur, et quod magis est, nec de deorum genere esse probatur* (auf den Befehl unserer Götter werden alle Dinge geschaffen und erscheinen, es zeigt sich aber deutlich, daß euer Gott nichts vermag, und was mehr ist, es erweist sich, daß er nicht zum Geschlecht der Götter gehört'). In dieselbe Kategorie dürfte der häufig belegte Topos zu stellen sein, wonach die Bekehrung vom Sieg in einer schwierigen Situation abhängig gemacht wird: Auch hier wird vom neuen Gott primär ein Machtbeweis verlangt, wie in der *Hávarðar saga Ísfröings* (c. 11), wo Hávarðr den Übertritt zum Christentum für den Fall gelobt, daß

⁴³ *Historia Francorum* (Krusch / Levison 1951).

es ihm gelingt, trotz einer in diesem Moment aussichtslos erscheinenden Lage den Mörder seines Sohnes zu erschlagen.⁴⁴

In diesen Kontext der Machtfrage einerseits und der heidnisch-christlichen Konfrontation andererseits könnte auch die Übernahme des Wiederbelebungsmotivs aus einer christlichen Heiligenlegende in die heidnische Mythologie einzuordnen sein: Im Rahmen einer Diskussion über die relative Machtfülle christlicher und heidnischer ‚religiöser Protagonisten‘ ist eine der naheliegendsten heidnischen Antworten auf christliche Überlegenheitsansprüche vermutlich das schlichte Pochen darauf, daß auch die heidnischen Götter all das zu vollbringen vermögen, was ihre neue Konkurrenz als Machtdemonstration ins Feld führt. In einer Situation, in der es zu einem direkten Vergleich zwischen der Machtfülle beider Seiten kommt, bietet sich entsprechend eine hervorragende Gelegenheit für die Übernahme von Wundertaten aus einer Mythologie in die andere. Eine solche Strategie ist dabei keineswegs als eine Schwächeerscheinung des späten Heidentums aufzufassen, sondern ist vielmehr als eine natürliche Reaktion eines lebendigen religiösen Systems in einer Konfrontations-situation zu werten. Dieses Phänomen steht – falls eine solche Interpretation der erheblichen Ähnlichkeiten zwischen der St. Germanus-Episode und der Wiederbelebung von Thors Böcken das Richtige trifft – im Rahmen der Verehrung Thors zudem keineswegs isoliert da: Auch die im 10. Jahrhundert erscheinenden silbernen Thorshammer-Amulette werden zumeist als heidnische Reaktion auf die in dieser Zeit aufkommende christliche Mode betrachtet, Kreuze als Anhänger zu tragen.⁴⁵ Unter dem Vorbehalt, daß eine Polygenese des Wiederbelebungsmotivs nach wie vor nicht völlig ausgeschlossen werden kann, bietet sich damit die Möglichkeit, es im weiteren Kontext der heidnischen Reaktion auf christliche Überlegenheitsansprüche im Rahmen der heidnisch-christlichen Konfrontation während der Bekehrungszeit zu lokalisieren. Dies bedeutet weder ein Fehlen religiöser Signifikanz, noch erlaubt es den Rückschluß auf eine heidnische ‚Schwäche‘, sondern öffnet vielmehr ein farbiges (wenn auch in gewissem Umfang hypothetisches) Fenster auf die dynamischen Konfrontations- und Austauschprozesse der heidnischen Spätzeit.

Will man aus dem im vorangehenden Gesagten einige allgemeine methodologische Schlüsse ziehen, so läßt sich abschließend vielleicht Folgendes festhalten: Trotz des Verrufs, in den komparatistische Ansätze aufgrund der Arbeitsweise mancher älterer Autoren geraten sind, ist die Frage nach inseekeltischen Einflüssen in der nordischen Mythologie nach wie vor eine sinnvolle Fragestellung, die sich in methodisch vertretbarer Weise behandeln läßt. Grundlegende Qualitätsmaßstäbe für entsprechende Arbeiten sind dabei die folgenden Punkte:

⁴⁴ Hávardar saga Ísfirðings (Björn K. Þórólfsson 1923). Für weitere Beispiele vgl. de Vries 1956/57, § 620.

⁴⁵ de Vries 1956/57, § 425; Simek 1993, S. 320 f.; Abram 2011, S. 65 f.; vgl. Gräslund 2001, S. 56 f., aber auch die kritische Diskussion von Nordeide 2006.

(1) Neben der detaillierten Würdigung des nordischen Materials ist auch die ausführliche Würdigung des Vergleichsmaterials unabdingbar: Eine wirkliche Entscheidung über die Plausibilität einer Beeinflussung ist nur dann möglich, wenn die Argumentation nicht auf herausgegriffene Einzelbeispiele beschränkt bleibt, sondern das Material in seiner Gesamtheit miteinbezieht. Eine exemplarische Besprechung von Einzelbeispielen kann niemals mehr leisten als eine Hypothese zu skizzieren, deren Überprüfung einer vollständigen Durchsicht des Materials bedarf.

(2) Die Frage der Datierung der Quellen ist in allen Fällen an zentraler Stelle zu berücksichtigen. Die Verwendung später – folkloristischer u.ä. – Quellen ist nur dann sinnvoll, wenn konkrete Gründe angegeben werden können, warum eine Kontinuität zwischen dem Mittelalter und dem späteren Material angenommen werden sollte.

(3) Ein Vergleich darf sich nicht auf dekontextualisierte Einzelmotive beschränken, sondern muß die Motive in ihrem Gesamtzusammenhang würdigen.

(4) Parallelen und Unterschiede sind gleichermaßen zu berücksichtigen.

(5) Die Frage nach Motiventlehnungen ist dabei weniger um ihrer selbst willen interessant als in Hinblick darauf, was eine Entlehnung zum besseren Verständnis einerseits des vorliegenden Texts und andererseits des Entlehnungsprozesses und seiner religionsgeschichtlichen Kontexte beitragen kann.

In Anbetracht der Materiallage dürfte es auch bei Anlegung solcher strengerer methodischer Maßstäbe in der Regel nicht möglich sein, über das Aufstellen von Hypothesen hinauszukommen, die zwar plausibel gemacht, aber nicht im strengsten Sinne des Wortes bewiesen werden können. Dies ist allerdings ein Vorbehalt, unter dem nahezu jede Arbeit zur nordischen Religionsgeschichte steht, und der entsprechend zwar stets reflektiert werden muß, der jedoch an sich keinen Grund darstellt, eine potentiell äußerst produktive Fragestellung grundsätzlich zu verwerfen.

Bibliographie

Quellen

- Chronica Minora. In: Mommsen, Theodor (Hrsg.) 1898. *Chronica Minora. Saec. IV. V. VI. VII.* 3. (Monumenta Germaniae Historica, Auctorum Antiquissimorum 13). Berolini.
- Edda. In: Dronke, Ursula (Hrsg.) 2011. *The Poetic Edda 3. Mythological Poems* 2. Oxford.
- Feis Tighe Chonáin. In: Joynt, Maud (Hrsg.) 1936. *Feis Tighe Chonáin.* (Mediaeval and Modern Irish Series 7). Dublin.

- Feis Tighe Chonáin Chinn Shléibhe. In: O'Kearney, Nicholas (Hrsg.) 1855. *Feis Tighe Chonáin Chinn Shléibhe – or: The Festivities at the House of Conan of Ceann-Shleibhe, in the County of Clare.* (Transactions of the Ossianic Society 2). Dublin.
- Gylfaginning. In: Faulkes, Anthony (Hrsg.) 2005. *Snorri Sturluson, Edda. Prologue and Gylfaginning.* 2. Auflage. London.
- Hávarðar saga Ísfirðings. In: Björn K. Þórolfsson (Hrsg.) 1923. *Hávarðar saga Ísfirðings.* (Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur 47). Kopenhagen.
- Historia Francorum. In: Krusch, Bruno / Levison, Wilhelmus (Hrsg.) 1951. *Scriptores Rerum Merovingicarum.* 1/1. *Gregorii Episcopi Turonensis Libri Historiarum X.* (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum 1/1). 2. Auflage. Hannover.

Literatur

Die folgende Bibliographie enthält neben der im vorliegenden Aufsatz zitierten Literatur auch eine Auswahl von sonstigen Arbeiten, die das Thema inselkeltischer Einflüsse in der nordischen Mythologie oder eng verwandte Fragen ansprechen. Die Aufnahme eines Titels in die Bibliographie impliziert dabei jedoch ausdrücklich nicht, daß der Verfasser den Methoden oder Schlußfolgerungen der jeweiligen Arbeit zustimmt.

- Abram, Christopher 2011: *Myths of the Pagan North. The Gods of the Norsemen.* London/New York.
- Almqvist, Bo 1978/81: Scandinavian and Celtic Folklore Contacts in the Earldom of Orkney. In: *Saga-Book* 20, S. 80–105.
- Beck, Heinrich et al. (Hrsg.) 1968–2008: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde.* 37 Bände. 2., vollständig neubearbeitete und stark erweiterte Auflage. Berlin/New York.
- Birkhan, Helmut 1970: *Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Römerzeit. Der Aussagewert von Wörtern und Sachen für die frühesten keltisch-germanischen Kulturbeziehungen.* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte 272). Wien/Graz/Köln.
- Birkhan, Helmut 2009: Die keltisch-germanische Erzählgemeinschaft im Nordseeraum. In: Heizmann, Wilhelm / Böldl, Klaus / Beck, Heinrich (Hrsg.). *Analecta Septentrionalia. Beiträge zur nordgermanischen Kultur- und Literaturgeschichte,* S. 94–124. (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 65). Berlin/New York.
- Bugge, Alexander 1920/25: Celtic Tribes in Jutland? A Celtic Divinity among the Scandinavian Gods? In: *Saga-Book* 9, S. 355–371.
- Bugge, Sophus 1889: *Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensagen.* München.
- Bugge, Sophus 1899: *The Home of the Eddic Poems. With especial Reference to the Helgi-Lays. Revised edition, with a new introduction concerning Old Norse mythology.* (Grimm Library 11). London.
- Chadwick, Nora K. 1953/57: Literary Tradition in the Old Norse and Celtic World. In: *Saga-Book* 14, S. 164–199.
- Chadwick, Nora K. 1955/58: Pictish and Celtic Marriage in Early Literary Tradition. In: *Scottish Gaelic Studies* 8, S. 56–115.
- Chadwick, Nora K. 1964: The Russian Giant Svyatogor and the Norse Útgartha-Loki. In: *Folklore* 75, S. 243–259.

- Chesnutt, Michael 1968: An Unsolved Problem in Old Norse-Icelandic Literary History (with an appendix 'Norse-Celtic Bibliographical Survey'). In: *Mediaeval Scandinavia* 1, S. 122–137.
- Chesnutt, Michael 1989: The Beguiling of Þórr. In: McTurk, Roderick / Wawn, Andrew (Hrsg.). *Úr Döllum til Dala. Guðbrandur Vigfússon Centenary Essays*, S. 35–63. (Leeds Texts and Monographs. New Series 11). Leeds.
- Clunies Ross, Margaret 1994: *Prolonged Echoes. Old Norse Myths in Medieval Northern Society 1. The Myths*. (The Viking Collection 7). Odense.
- [Davidson], H. R. Ellis 1943: *The Road to Hel. A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature*. Cambridge.
- Davidson, H. R. Ellis 1962: Rez. von Rooth 1961. In: *Folklore* 73, S. 204–205.
- Davidson, H. R. Ellis 1988: *Myths and Symbols in Pagan Europe. Early Scandinavian and Celtic Religions*. Manchester.
- DIL = *Dictionary of the Irish Language. Based mainly on Old and Middle Irish Materials*. Royal Irish Academy (Hrsg.) 1983. Dublin. [Nachdruck 1998].
- Dronke, Ursula 1992: Eddic Poetry as a Source for the History of Germanic Religion. In: Beck, Heinrich / Ellmers, Detlev / Schier, Kurt (Hrsg.). *Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme*, S. 656–684. (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 5). Berlin/New York.
- Egeler, Matthias 2009: Keltisch-mediterrane Perspektiven auf die altnordischen Walkürenvorstellungen. In: Heizmann, Wilhelm / Böldl, Klaus / Beck, Heinrich (Hrsg.). *Analecta Septentrionalia. Beiträge zur nordgermanischen Kultur- und Literaturgeschichte*, S. 393–466. (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 65). Berlin/New York.
- Egeler, Matthias 2011: *Walküren, Bodbs, Sirenen. Gedanken zur religionsgeschichtlichen Anbindung Nordwesteuropas an den mediterranen Raum*. (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 71). Berlin/New York.
- Egeler, Matthias 2013: *Celtic Influences in Germanic Religion. A Survey*. (Münchener Nordistische Studien 15). München.
- Einar Ólafur Sveinsson 1957: Celtic Elements in Icelandic Tradition. In: *Béaloideas* 25, S. 3–24.
- Enright, Michael J. 1996: Valeda from a Comparative Perspective. In: Ní Chatháin, Próinséas / Richter, Michael (Hrsg.). *Irland und Europa im früheren Mittelalter. Bildung und Literatur – Ireland and Europe in the Early Middle Ages. Learning and Literature*, S. 219–227. Stuttgart.
- Finnur Jónsson 1921: *Norsk-islandske kultur- og sprogforhold i 9. og 10. årh.* (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, hist.-filos. Meddelelser 3/2). Kopenhagen.
- Gísli Sigurðsson 1988: *Gaelic Influence in Iceland. Historical and Literary Contacts. A Survey of Research*. (Studia Islandica 46). Reykjavík.
- Gräslund, Anne-Sofie 2001: *Ideologi och Mentalitet. Om religionsskiftet i Skandinavien från en arkeologisk horisont*. (Occasional Papers in Archaeology 29). Uppsala.
- Gulermovich Epstein, Angélique 1997: The Morrígan and the Valkyries. In: Greppin, John / Polomé, Edgar C. (Hrsg.). *Studies in Honor of Jaan Puhvel 2. Mythology and Religion*, S. 119–150. (Journal of Indo-European Studies Monographs 21). Washington D.C.
- Gulermovich Epstein, Angélique 1998a: Divine Devouring: Further Notes on the Morrígan and the Valkyries. In: della Volpe, Angela / Polomé, Edgar C. (Hrsg.). *Proceedings of the Seventh UCLA Indo-European Conference, Los Angeles, 1995*, S. 86–104. (Journal of Indo-European Studies Monograph 27). Washington D.C.
- Gulermovich Epstein, Angélique 1998b: *War Goddess. The Morrígan and her Germano-Celtic Counterparts*. Unpublished PhD-Thesis, University of California. Los Angeles.
- Halvorsen, Eyvind Fjeld 1963: Loki cut down to Size. In: *Norveg* 10, S. 129–133.

- Harris, Joseph 1976: The Masterbuilder Tale in Snorri's Edda and Two Sagas. In: *Arkiv för nordisk filologi* 91, S. 66–101.
- Heinrichs, Heinrich Matthias 1964: Rezension von Rooth 1961. In: *Hessische Blätter für Volkskunde* 55, S. 214–216.
- Heizmann, Wilhelm 1998: Hvanndalir – Glæsisvellir – Avalon. Traditionswanderungen im Norden und Nordwesten Europas. In: *Frühmittelalterliche Studien* 32, S. 72–100.
- Heizmann, Wilhelm 2002: Ódáinsakr und Glæsisvellir. In: Beck et al. (Hrsg.) 1968–2008, 21, S. 527–533.
- Kennedy, Patrick 1871: *The Bardic Stories of Ireland*. Dublin/London/Edinburgh.
- Krappe, Alexander Haggerty 1937: Die Blendwerke der Æsir. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 62, S. 113–124.
- von der Leyen, Friedrich 1908: Útgarðaloke in Irland. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 33, S. 382–391.
- Liberman, Anatoly 1992: Snorri and Saxo on Útgarðaloki, with Notes on Loki Laufeyjarson's Character, Career, and Name. In: Santini, Carlo (Hrsg.). *Saxo Grammaticus tra storiografia e letteratura. Bevagna, 27–29 settembre 1990*, S. 91–158. (I Convegna di Classiconorroena 1). Rom.
- Lindow, John 2000: Thor's Visit to Útgarðaloki. In: *Oral Tradition* 15, S. 170–186.
- Lorenz, Gottfried (Hrsg.) 1984: *Snorri Sturluson: Gylfaginning. Texte, Übersetzung, Kommentar*. (Texte zur Forschung 48). Darmstadt
- Lottner, Carl 1870: P.S. (to W. M. Hennessy's "The Ancient Irish Goddess of War"). In: *Revue Celtique* 1, S. 55–57.
- MacDougall, James 1891: *Folk and Hero Tales. With an Introduction by Alfred Nutt*. (Waifs and Strays of Celtic Tradition, Argyllshire Series 3). London.
- MacKillop, James 2004: *A Dictionary of Celtic Mythology*. Oxford.
- Maier, Bernhard 1999: Beasts from the Deep: The Water-Bull in Celtic, Germanic and Balto-Slavonic Traditions. In: *Zeitschrift für celtische Philologie* 51, S. 4–16.
- Maier, Bernhard 2003: *Die Religion der Germanen. Götter – Mythen – Weltbild*. München.
- McDonough, Christopher J. 2002: Nennius. In: Beck et al. (Hrsg.) 1968–2008, 21, S. 69–71.
- Meissner, Rudolf 1933: Rígr. In: *Beträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 57, S. 109–130.
- Nordeide, Sæbjørg Walaker 2006: Thor's Hammer in Norway. A Symbol of Reaction against the Christian Cross? In: Andrén, Anders / Jennbert, Kristina / Raudvere, Catharina (Hrsg.). *Old Norse Religion in Long-term Perspectives. Origins, Changes, and Interactions*, S. 218–223. (Vägar til Midgård 8). Lund.
- Power, Rosemary 1985a: 'An Óige, an Saol agus an Bäs', *Feis Tighe Chonáin* and 'Pórr's Visit to Útgarða-Loki'. In: *Béaloideas* 53, S. 217–294.
- Power, Rosemary 1985b: Journeys to the Otherworld in the Icelandic Fornaldarsögur. In: *Folklore* 96, S. 156–175.
- Rooth, Anna Birgitta 1961: *Loki in Scandinavian Mythology*. (Acta Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis 61). Lund.
- Ross, Anne 1962: Severed Heads in Wells: an Aspect of the Well-Cult. In: *Scottish Studies* 6, S. 31–48.
- Rübekeil, Ludwig 2002: *Diachrone Studien zur Kontaktzone zwischen Kelten und Germanen*. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte 699). Wien.
- Schmidt, Leopold 1963: *Die Volkserzählung. Märchen, Sage, Legende, Schwank*. Berlin.
- Schröder, Franz Rolf 1967: Odins Verbannung. In: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 48, S. 1–12.
- von See, Klaus et al. (Hrsg.) 1997: *Kommentar zu den Liedern der Edda* 2. Frankfurt a.M.

- Simek, Rudolf 1993: *Dictionary of Northern Mythology*. Cambridge.
- Sommerfelt, Alf 1962: Har syden og vesten vært uten betydning for nordisk hedenskap? In: *Maal og minne* 1962, S. 90–96.
- von Sydow, C. W. 1910: Tors färd till Utgård. In: *Danske Studier* 1910, S. 65–105 und 145–182.
- von Sydow, C. W. 1920: Iriskt inflytande på nordisk guda- och hjältesaga. In: *Vetenskaps-societeten i Lund, årsbok* 1920, S. 19–29.
- Talbot, Annelise 1982: The Withdrawal of the Fertility God. In: *Folklore* 93, S. 31–46.
- de Vries, Jan 1953: Über keltisch-germanische Beziehungen auf dem Gebiete der Heldensage. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 75, S. 229–247.
- de Vries, Jan 1956/57: *Altgermanische Religionsgeschichte*. (Grundriß der Germanischen Philologie 12). 2 Bände. 2., völlig neu bearbeitete Auflage. Berlin.
- de Vries, Jan 1958: L'aspect magique de la religion celtique. In: *Ogam* 10, S. 273–284.
- de Vries, Jan 1960: *Kelten und Germanen*. (Bibliotheca Germanica 9). Bern/München.
- de Vries, Jan 1961: *Keltische Religion*. (Die Religionen der Menschheit 18). Stuttgart.
- de Vries, Jan 1962/65a: Celtic and Germanic Heroic Traditions. In: *Saga-Book* 16, S. 22–40.
- de Vries, Jan 1962/65b: Celtic and Germanic Religion. In: *Saga-Book* 16, S. 109–123.
- Wagner, Heinrich 1955: Eine irisch-altnordische *ἱερὸς γάμος*-Episode. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 77, S. 348–357.
- Wagner, Heinrich 1966: Irisches in der Edda. In: *Ériu* 20, S. 178–182.
- Wagner, Heinrich 1981: Origins of Pagan Irish Religion. In: *Zeitschrift für celtische Philologie* 38, S. 1–28.
- Young, Jean I. 1933: Does Rígsþula betray Irish Influence? In: *Arkiv för nordisk filologi* 49, S. 97–107.