

wo sich auch besonders norwegische Handschriften erhalten haben.<sup>1</sup> Aus diesen zahlreichen Manuskripten, die zum Teil noch gar nicht gedruckt sind, lernen wir nicht nur die Literatur des norwegisch-isländischen Stammes, sondern wir erhalten von diesem ein Gesamtbild seines politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, religiösen und geistigen Lebens, wie wir es von keinem andern altgermanischen Stamme herstellen können.

KAPITEL 5.

DIE EDDISCHE DICHTUNG.

Überlieferung: Cod. 2365 4<sup>o</sup> gl. Kgl. Samling auf der Kgl. Bibliothek in Kopenhagen. In phototypischer und diplomatischer Wiedergabe veröffentlicht von L. A. Wimmer und Finnur Jónsson. Kph. 1891. — Cod. 748 4<sup>o</sup> der Arnsmagnæanischen Sammlung auf der Universitätsbibliothek zu Kopenhagen. In phototyp. und diplomat. Wiedergabe veröffentlicht von Finnur Jónsson. Kph. 1896. — Vsp.<sup>2</sup> in der Hauksbók (cod. AM. 544 4<sup>o</sup>): Abdruck der Hksb. Kph. 1896. S. 188—192; Rp. im cod. AM. 242 fol.; Hyndl. in der Flateyjarbók (cod. reg. 1005 fol.) Abdruck der Fth. I Bd. Kph. 1860. S. 11—16; Grott. im cod. reg. 2367. 4<sup>o</sup> der SnE.; Gróg. und Fjölsvm. in Papierhdd.

Ausgaben: *Edda Samundar hins fróða*. Editio AM. III partes. Hafniae 1787—1828 (mit lat. Übersetzung und dem Lexicon mythologicum) — *Edda Samundar* hrsg. von Rask. Stockh. 1818. — *Den ældre Edda* hrsg. von P. A. Munch. Christ. 1847. — *Die Edda* mit erklärenden Anmerkungen, Glossar und Einleitung, altnordischer Mythologie und Grammatik hrsg. von H. Lünig. Zürich 1859. — *Edda Samundar* mit einem Anhang z. T. bisher ungedruckter Gedichte hrsg. von Th. Moebius. Lpz. 1860. — *Norran fornkvaði* hrsg. von S. Bugge (erste kritische und beste Ausgabe). — *Samundar Edda*. Kritisk Håndudgave ved Sv. Grundtvig. 2. Aufl. Kbh. 1874. — *Die Lieder der älteren Edda* hrsg. von K. Hildebrand. Paderborn 1876. Dazu Glossar von H. Gering 2. Aufl. Paderborn 1896. — *Corpus poeticum boreale* hrsg. von Vigfússon und Powell I. Bd. Oxf. 1883 (mit englischer Übersetzung). — *Die Lieder der Edda* hrsg. und erklärt von B. Sijmons I. Bd. Halle 1888—1901. — *Eddalieder* hrsg. von Finnur Jónsson. 2 Bde. Halle 1888—90. — E. Sievers, *Proben einer metrischen Herstellung der Eddalieder*. Tübingen 1885.

Übersetzungen. (Vgl. Golther, *Die Edda in deutscher Nachbildung*. Z. f. vergl. Litg. N. F. VI. 275 ff.) *Lieder der alten Edda*. Aus der Hd. hrsg. und erklärt durch die Brüder Grimm. I. Bd. Berlin 1815. (Enthält nur die Gedichte der Heldensage. Einen Abdruck der prosaischen Übersetzung gab Hoffory heraus, Berlin 1884). — *Poèmes de l'Edda*; Poèmes Islandais (Vsp. Vfm. Ls.) tirés de l'Edda de Samund, publiés avec une traduction, des notes et un glossaire par F. W. Bergmann. Par. 1838. — *Die Gedichte der nordischen Heldensage*. Kritisch hergestellt, übersetzt und erklärt von F. W. Bergmann. Strassburg 1879. — *Die ältere und jüngere Edda* nebst den mythischen Erzählungen der Skalda übers. von K. Simrock. 8. Aufl. Bonn 1886. — *Die ältere Edda* übersetzt und erklärt von A. Holtzmann. Lpz. 1875. — *Die Edda* übers. von H. v. Wolzogen. Lpz. Reclam. — *Die ältere Edda* übersetzt und mit kurzen Erläuterungen versehen von B. Wenzel 2. Aufl. Lpz. 1883. — *Die Edda*, deutsch von W. Jordan. Frankf. 1889. — *Die Edda*. Die Lieder der sogen. älteren Edda, nebst einem Anhang: Die mythischen und heroischen Erzählungen der Snorra Edda, übersetzt und erläutert von H. Gering, Lpz. 1892 (beste deutsche Übersetzung). — *Den ældre Edda oversat og forklaart* ved F. Magnussen 4 Bde. Kph. 1821—23. — *Den ældre Edda overs.* af A. Gjessing. Kristiania 1899. — *Den ældre Edda paa Dansk* ved Fr. Winkel Horn. Kph. 1869. — *Den ældre Edda overs.* ved G. H. Möller. Kph. 1871. — *Den ældre Edda*. Gudesanger oversatte af K. Gjellerup, illustr. af L. Frølich. Kph. 1893—95. — *Samund den Vises Edda öfversatte* af A. Afzelius. Stockh. 1818. — *Edda*. På svenska af P. A. Gödecke 2. Aufl. Stockh. 1881. — *Samund den Vises Edda*. Öfversättning från isländskan af F. Sander. Stockh. 1893 (illustr.). — *Edda Samundar hins fróða*. Translated from the Old Norse by B. Thorpe Lond. 1866.

<sup>1</sup> P. A. Munch, Saml. Afhandl. I. 273 ff.

<sup>2</sup> Die Abkürzungen sind die von Gering im Glossar angewandten.

Zur Kritik der Eddalieder: L. Ettmüller, Beiträge zur Kritik der E. Germ. XIV, 305 ff.; XVII, 1 ff.; XVIII, 160 ff.; XIX, 5 ff. — Hüppe, *Conatus illustrandi nonnullis locis Edda Samundina*. Coesfeld 1871. — Zupitza, *Zur älteren Edda*, ZfdPhil IV, 445 ff. — Richert, *Försök till belysning af mörkare och oförstådda ställen i den poetiska eddan*. Upps. 1877. — A. Edzardi, *Kleine Beiträge zur Geschichte und Erklärung der Eddalieder*. Germ. XXIII, 159 ff.; 314 ff.; 406 ff.; XXIV, 46 ff.; XXVII, 399 ff.; XXVIII, 17 ff. — B. Sijmons, *Uit de Edda*. Taalkund. Bijdragen II, 105 ff.; 302 ff. — Sv. Grundtvig, *Til 'Samundar Edda'*. Nord. Tidskr. for Fil. og Paed. I. 182 ff. — S. Bugge, *Rettelser til Samundar-Edda efter Haandskrift*. Ark. f. n. Fil. II. 116 ff. — Finnur Jónsson, *Leidrjettingar á ymsum stöðum i Samundar Edda*. Ark. f. n. Fil. IV, 26 ff. — Björn Olsen, *Små Bidrag til Tolkningen af Eddasangen*. Ark. f. n. Fil. IX, 223 ff. — Gering, *Zur Liederreda*. ZfdPhil XXVI, 25 ff.; XXIX, 49 ff. — Wadstein, *Bidrag till Tolkning och Belysning av Eddadikter*. Ark. f. n. Fil. XV, 158 ff. — Freudenthal, *Eddastudier*. Helsingfors 1889. — Niedner, *Zur Liederreda*. Progr. d. Friedrichgymnasiums zu Berlin 1896. — Ders., *Eddische Fragen*. ZfdA XLI, 33 ff. — K. Müllenhoff, *Deutsche Altertumskunde* V. Bd. Berl. 1883—91. — Höffory, *Eddastudien*. Berl. 1889. — Wisén, *Hjeltesdingerne i Samunds Edda*. I. Lund 1865. — Sv. Grundtvig, *Udsigt over den nordiske Oldtids heroiske Digtning*. Kph. 1867.

*Metrik, Sprache, Stil*. Hildebrand, *Die Versteilung in den Eddaliedern*. ZfdPhil Ergbd. 74 ff.; 617 ff. — Edzardi, *Zur Eddametrik*. PBB VIII, 343 ff. — Möbius, *Über die Ausdrücke fornyrdislög, kvíðuhátt, ljóðahátt*. Ark. f. n. Fil. I. 288 ff. — F. Jónsson, *Navnet ljóðahátt og andre versarteris navne*. Ark. f. n. Fil. VIII, 307 ff. — Dietrich, *Über liodahátt*. ZfdA III, 94 ff. — Heusler, *Der Ljóðahátt*. Eine metrische Untersuchung. Acta Germ. I. 2. Berl. 1890. — Wisén, *Málahátt*. Ett Bidrag till norröna Metriken. Lund 1886. — Sievers, *Allgermanische Metrik*. Halle 1893. — Finnur Jónsson, *Stutt islensk bragfræði*. Kph. 1892. — Brate, *Fornnordisk Metrik*. 2. Aufl. Upps. 1898. — Th. Möbius, *Analecta Norrona*. 2. Aufl. S. 273 ff. — Hildebrand, *Über die Conditionalsätze und ihre Conjunctionen in der älteren Edda*. Lpz. 1871. — Wisén, *Om Ordfojningen i den äldre Eddan*. Lund 1865. — Nygaard, *Eddasprogets Syntax*. 2 Heftehen. Kristiansund 1865—67. — Heinzel, *Über den Stil der altgermanischen Poesie*. Quell. u. Forsch. X. — R. M. Meyer, *Die altgerm. Poesie nach ihren formelhaften Elementen beschrieben*. Berlin 1889. — Hjelmqvist, *Naturskildringarna i den norröna Diktningen*. Ant. Tidskr. f. Sver. XII. H. 1. — Hammerich, *De episk-kristelig Oldkvad hos de gotiske Folk*. Kph. 1873. — Koller, *Über die Vergleiche in der älteren Edda*. Progr. d. Landesoberrealsch. in Kremsier. 1880. — Kinberg, *Eddas Naturhistoria*. Stockh. 1884. — Hoffmann, *Der bildliche Ausdruck im Beowulf und in der Edda*. Engl. Stud. VI, 163—216. — A. Lawrenson, *The Colour Sense in the Edda*. Transact. of the Royal Soc. of Lit. 2. Ser. 12, 723—48. — v. d. Leyen, *Das Märchen in den Göttersagen der Edda*. Berlin 1899. — Bang, *Bidrag til de mythiske Eddadigtes Theologi*. Akad. Afhandl. til S. Bugge. S. 1 ff.

*Name, Alter, Heimat der Eddalieder*. P. E. Müller, *Über die Ächtheit der Asenlehre* S. 66 ff. Kph. 1811. — Gíslason, *En Bemærkning om Edda som Navn på et Skrift*. Aarb. 1884, 143—56. — Vigfússon, *Corp. poet. bor. I*. S. XXVI—XXVII. — Eiríkr Magnússon, *Edda* (its Derivation and Meaning). The Saga-Book of the Viking Club 1895. — Sijmons, *Over afleiding en beteekenis van het woord Edda*. Verslagen en Mededeel. der Kgl. Akad. van Wetensch. Letterk. 4. Reeks. Deel III, 6—32. — E. Jessen, *Über die Edda*. Heimat, Alter, Charakter. ZfdPhil III, 1 ff.; 251 ff.; 494 ff. — Höffory, *Eddastudien* 29 ff. — Finnur Jónsson, *Den oldnorske Litterat.* I. 39 ff. — Rosenberg, *Nordboernes Aandsliv* I. 402 ff. — Vigfússon, *Proleg. zur Sturl. I* S. CLXXXIII ff.; Ders., *Corp. poet. bor. I* Introd. S. LVI ff. — Edzardi, *Über die Heimat der Eddalieder*. PBB VIII, 349 ff. — Sijmons, *Bijdrage tot de Dagteekening der Eddalieder*. Versl. en Mededeel. d. Kgl. Akad. v. Wetensch. Letterk. 3. Rs. IV, 220—42. — Björn Olsen, *Hvar eru Eddukvæðin til orðin?* Tím. XV, 1—133; XVI, 42—87. — F. Jónsson, Tím. XVI, 1—41. — S. Bugge, *Helge-Digene i den äldre Edda, deres Hjem og Forbindelser*. Kph. 1896. — S. Bugge, *The home of the eddic poems with especial reference to the Helgi-Lays*. translated by W. H. Schofield. London 1899. — S. Bugge, *Die Heimat der altnord. Lieder von den Walsungen und den Nibelungen*. PBB XXII, 115 ff.

§ 14. DAS WORT «EDDA». Der cod. 2365 4<sup>o</sup> der Kgl. Bibliothek zu Kopenhagen aus dem Ende des 13. Jahrhs. enthält 29 Lieder, teils vollständig,

teils fragmentarisch, die seit den ersten Tagen ihrer Auffindung wohl mehr als andere Quellen germanischen Altertums Gegenstand wissenschaftlicher Erörterung gewesen sind. Prosa verbindet hier und da inhaltlich verwandte Lieder untereinander, da der Schreiber in seiner Art etwas Zusammenhängendes hat geben wollen. Mit dem Tage, wo jene Handschrift wiedergefunden wurde, beginnt die Geschichte der *Eddalieder*. Mit falschen Vorraussetzungen empfing man sie, Gewissheit und Klarheit hat man über sie heute noch nicht. Es war das Zeitalter der isländischen Renaissance, da man jenen Codex aus der Vergessenheit hervorzog. Die isländischen Gelehrten hatten sich viel mit dem Werke Snorris beschäftigt, dem dieser selbst oder einer seiner Schüler den Namen *Edda* gegeben hatte. Eine alte isländische Volksüberlieferung hatte Sæmund (1056—1133) zum Verfasser dieses Werkes gemacht. Noch in der ersten Hälfte des 17. Jahrhs. hält der gelehrte Bauer Björn á Skarðá an diesem Glauben fest. Als aber sein Zeitgenosse Arngrímur Jónsson die Verfasserschaft Snorris erwiesen, da lässt man Sæmund die prosaische Edda entworfen, Snorri aber ausgeführt haben. Nun findet sich im ersten Teile dieses Werkes, in der Gylfaginning, eine Reihe Strophen citiert, die unstreitig die Quelle der vorausgehenden Prosa gewesen sein müssen. Daraus erschloss man ein älteres Werk, eine Sammlung von Liedern. Da fand im Jahre 1643 der gelehrte Bischof von Skálholt, Brynjólfur Sveinsson, jenen Codex. Die Freude der Gelehrten war allgemein, denn in ihm befanden sich die in der Edda citierten Lieder, und somit hatte man die Quelle der Gylfaginning entdeckt. Und da man schon vorher Sæmund mit Snorris Edda in Zusammenhang gebracht hatte, so änderte man seine Ansicht jetzt derart, dass man die prosaische Edda ausschliesslich Snorri zuwies, die Liedersammlung aber, die man nun 'ältere Edda' nannte, dem Sæmund, ohne sich jedoch recht klar zu sein, ob dieser die Lieder nur gesammelt oder verfasst habe. Infolgedessen schrieb Brynjólfur auf die Abschrift, die er von dieser wichtigen Handschrift machen liess, den Titel: *Edda Sæmundi multiscii*. So war der Name *Edda* für diese Liedersammlung in die Welt gekommen. Man vergass bald, dass er eigentlich nur einem bestimmten Codex gehöre und dehnte ihn auf alle Gedichte aus, die durch Ton und Inhalt denen des cod. reg. ähnlich waren. Und als es später galt, den Namen zu deuten, da übersetzte man ihn bald mit 'Poetik' (schon Árni Magnússon in der AM. Ausgabe der Eddalieder I. S. XXII ff., besonders K. Gíslason a. a. O.), bald mit 'Urgrossmutter', indem man das Wort in dem *edda* der Rigspula, wo *edda* 'Urgrossmutter' bedeutet, wiederzufinden meinte, und erklärte schön und sinnig, die Edda erzähle, wie das Grossmütterchen am Spinnrocken, dem Kreise der Kinder und Enkel Lieder und Sagen aus längst verklungenen Zeiten (J. Grimm, Gesch. d. d. Spr.<sup>4</sup> 529). Das schöne Bild wird bei historischer Betrachtung des Wortes zum Märchen: aller Wahrscheinlichkeit bedeutet *Edda* als Titel des Snorrischen Werkes nichts anderes als 'das Buch von Oddi', wie Eiríkr Magnússon das Wort erklärt hat. In Oddi, einem Gehöfte im südwestlichen Island, ist Snorri auferzogen; hier hatte Sæmundr gelebt und gewirkt, und sein Entwurf mag Snorri zu seiner Arbeit veranlasst haben. Denn auch die Übersetzung 'Poetik', so gut sie zur Sache stimmen mag, ist sprachlich nicht einwandfrei. Der Titel 'Edda' gebührt demnach ausschliesslich dem Werke Snorris. Alter Überlieferung gemäss mag man ihn der Kürze wegen auf die Liedersammlung anwenden, wie auch im Folgenden diese Gedichte immer als 'Eddalieder' bezeichnet werden.

§ 15. DIE ÜBERLIEFERUNG UND ORDNUNG DER GEDICHTE IN DEN HANDSCHRIFTEN. Die *Eddalieder* sind Gedichte in einfachem Versmasse, die entweder die Göttersagen der alten Norweger behandeln oder ihre Lebensauffassung oder die Heldengestalten, die zum grössten Teil aus Deutschland nach Skandinavien eingewandert sind. Die meisten dieser Gedichte finden sich in dem eben erwähnten cod. reg., der um die Mitte des 13. Jahrhs. auf Island geschrieben ist und aller Wahrscheinlichkeit nach auf eine ältere Vorlage zurückgeht. Die Sammlung ist so eingerichtet, dass zunächst die Götterlieder, dann die Heldenlieder kommen; beide Teile verbindet die halbmythische *Völundarkviða*. Die ethischen Gedichte sind in die Lieder der Götter- und Heldensage gleichsam eingerahmt. Eine wohldurchdachte, künstlerische Reihenfolge der einzelnen Lieder, wie sie Müllenhoff für die Götter- (DAK.V. 253) und R. M. Meyer für die Heldengedichte (ZfdA XXXII, 402 ff.) annimmt, muss ich mit Finnur Jónsson zurückweisen. Die Gedichte sind rein sachlich gruppiert: Auf das grossartigste aller Lieder, die *Völuspá*, die uns die Hauptgötter in ihrer Gesamtheit vorführt, folgen die *Oðinslieder*, denen sich die *Skírnismál*, das Gedicht von Freys Liebe zur schönen Gerðr, anschliesst, und die *Thorslieder*. Nach der verbindenden *Völundarkviða* kommen dann die *Helgilieder*, die Gedichte von *Sigurð* und den *Niflungen*, die *Attilieder* und endlich die *Ermanrichslieder*, die durch die Person der *Guðrún* mit den vorhergehenden verbunden sind.

Ausser dem cod. reg. besitzen wir noch die fragmentarische Sammlung im cod. AM. 748. 4<sup>o</sup>, die fünf ganze Lieder und von zweien Bruchstücke enthält. Unter jenen befindet sich das nur hier überlieferte Gedicht von Baldrs Traum. Vereinzelte Gedichte sind als Raumfülle oder durch Zufall aufgezeichnet im cod. AM. 242 fol. (*Rígsþula*), im cod. reg. (2367. 4<sup>o</sup>) der *Snorra Edda* (*Grottasöngur*), in der *Flateyjarbók* (*Hyndluljóð*); ausserdem enthält die *Hauksbók* eine zweite Fassung der *Völuspá*. Die Gedichte, die nur in Papierhandschriften überliefert sind (*Grógaldur*, *Fjölsvinnsmál*, *Sólarljóð*), haben nur secundären Wert. Erhalten hat uns alle diese Lieder nur der Zufall. Sie müssen einst viel zahlreicher gewesen sein. Dafür spricht u. a. der Umstand, dass wir in der *Snorra Edda* allein Fragmente von nicht weniger als 14 ähnlichen Liedern besitzen, die die verschiedensten Stoffe aus der Göttersage behandelt haben.

§ 16. ALTER UND HEIMAT DER EDDALIEDER. Wann und wo die *Eddalieder* entstanden sind, darüber haben wir keine Nachrichten. Ebensovienig wissen wir etwas über ihre Verfasser; der Dichter keines dieser Gedichte ist uns mit Namen überliefert. Wir sind also gezwungen, aus der Sprache, der Form, den Lebensauffassungen, sozialen Verhältnissen, dem Wortschatze der Lieder u. dgl. Schlüsse auf ihr Alter und ihre Heimat zu machen, und hierbei stossen wir auf nicht unbedeutende Schwierigkeiten. Tatsache ist zunächst, dass die Gedichte nicht zu gleicher Zeit entstanden sind, dass zwischen dem ältesten und jüngsten Jahrhunderte liegen, dass aber die bei weitem grössere Anzahl ungefähr gleichaltrig ist, da ihre Verfasser in demselben Ideenkreise gestanden, den gleichen religiösen und sozialen Anschauungen gehuldigt haben. An das hohe Alter, in das man einst die *Eddalieder* versetzt hat, glaubt heute niemand mehr: Sprache, metrische Form, Lebensanschauung der Dichter haben unzweideutig erwiesen, dass selbst die ältesten Gedichte nicht vor der ersten Hälfte des 9. Jahrhs. entstanden sind, während die jüngsten erst kurz vor der Zeit gedichtet sein müssen, wo unsere Überlieferung einsetzt. Der Gedichte der letzten Art sind jedoch verschwindend wenig. Die bei weitem meisten *Eddalieder* gehören demnach dem jüngeren Eisenzeitalter oder der Wikingerzeit

an, d. h. der Periode nordischen Geisteslebens, wo der Einfluss christlich-abendländischer Kultur infolge friedlichen und kriegesischen Verkehrs der Norweger mit anderen Völkern bereits anfang sich geltend zu machen. Daher treffen wir schon Fremdwörter wie *kalkr* 'Kelch', *dreki* 'Drache', *signa* 'segnen, weihen' u. a. (vgl. Bugge, Studien I. S. 5), und unter die echt altheidnischen Lebensauffassungen mischen sich Bemerkungen, die den Einfluss des Christentums erkennen lassen. Die Art und Weise, wie die heimischen Götter besungen werden, zeigt ein Sinken der alten Religion, wie wir es in den Anschauungen der isländischen Sagas aus der Wikingerzeit wiederholt wahrnehmen können (vgl. Maurer, Bekehr. des norw. Stammes II. 309 ff.). Und auch dort, wo uns die Götter in edlerer Gestalt entgegentreten, bemerkt man, dass die Religion ihre alte Kraft verloren hat und durch die mythische Dichtung ersetzt wird. Und doch spricht noch aus fast allen Gedichten lebendiges Heidentum: Óðins Eingreifen in die Geschicke der Menschen, seine Wanderung auf Erden, Þórs kraftvolle Thaten im Dienste der Menschheit sind so lebensvoll dargestellt, dass aus ihnen auch die Religion der Dichter spricht. Nach dem Jahre 1000, wo sowohl in Norwegen als auf Island das Christentum zur Staatsreligion erhoben war, sind solche Lieder unmöglich. Somit sind die meisten Eddalieder in den beiden letzten Jahrhunderten des Heidentums gedichtet, zwischen 800 und 1000 n. Chr. Für diese Zeit spricht auch die Sprache, spricht die Form der Eddalieder. Die Abfassungszeit, wenigstens der mehr didaktischen Götterlieder, lässt sich aber vielleicht noch genauer bestimmen. In der Zeit der Besiedlung Islands (870—930) spielen neben den heidnischen Norwegern die christlichen Kelten und die auf den Westmeerinseln zum Christentum übergetretenen Nordländer eine nicht unwichtige Rolle. Das wird um 930 anders; von dieser Zeit an verschwindet auf der Insel das christliche Element fast ganz. Dass aber gerade in dieser Zeit sich die Wirkung jener Berührung mit Christen bei den heidnischen Norwegern zeigte, lehrt die bedenkliche Trübung des alten Götterglaubens (vgl. Maurer, Island S. 29 ff.). Der Umschwung zu Ungunsten des Christentums und des christlichen Elements erklärt sich nur aus einer Thatsache: 930 erhielt Island sein erstes Gesetz, das der Insel ein einheitliches Staatswesen brachte, die *Ulfjótsslóð* (Isl. B. c. 2). Nach allem, was wir sonst über isländische Gesetzgebung erfahren, unterliegt es keinem Zweifel, dass in den *Ulfjótsslóð* das Heidentum als Staatsreligion erklärt worden ist (vgl. Isl. Sög. I, 258), und hierdurch wurde die christliche Religion zurückgedrängt. Aber durch diese gesetzliche Bestimmung waren die Anregungen, die der Verkehr mit Christen gegeben, nicht verschwunden; sie führten vielmehr zur Reflection über die eignen Gottheiten und die Anschauungen des alten Glaubens und regten so zu jenen Göttergedichten an, die einen halb mythischen, halb didaktischen Charakter haben, in denen alles gemieden war, was nach heidnischer Auffassung die Landesgottheiten hätte verletzen und verscheuchen können. Die Zeit zwischen den *Ulfjótsslóð* (930) und der gesetzlichen Annahme des Christentums (1000) ist die einzige, die uns die meisten Götterlieder und ihre Motive verständlich macht. Etwas älter ist der grössere Teil der rein epischen Gedichte, sowohl der der Götter-, als auch der der Heldensage. Die eddische Dichtung ist demnach der Schwanengesang des schwindenden Heidentums, das sich in einzelnen Gedichten, wie in der *Völuspá*, den *Hávamál* u. a. noch einmal zu hoher Kraft aufrafft, das aber in andern schon die todesmatten Flügel zeigt.

§ 17. Während über das Alter der eddischen Dichtung unter den Forschern im allgemeinen Übereinstimmung herrscht, gilt dieses nicht von der Heimat der Lieder. Die alten Anschauungen Sv. Grundtvigs, dass diese Lieder dem gesamten Norden angehört haben sollen, sind überwunden. Die Eddalieder gehören nur dem norwegischen Stamme an, und es fragt sich nur, ob sie im Mutterlande selbst (Finnur Jónsson, Niedner u. a.) oder auf Island, wo sie erhalten sind (Björn Ólsen), oder endlich auf den brittischen Inseln (Guðbrandr Vigfússon, Bugge) ihre Heimat haben. Überliefert sind uns die Eddalieder nur durch Isländer. Die Liederfragmente lehren auch, dass sie auf Island in grosser Anzahl vorhanden gewesen sein müssen. Von Island sind dann Lieder und Stoff mit hinüber nach Grönland genommen worden, denn Grönland war von Island aus besiedelt und hier herrschte dasselbe geistige und soziale Leben wie auf dem europäischen Eilande. Daher wurden hier die Sagen von Atli in der *Atlakviða* und den *Atlamál*, die in der Handschrift als grönländische bezeichnet werden, neu besungen, und ein grönländischer Sklave kennt ein Sprüchlein, das wir auch in den *Hávamál* überliefert haben (*Fóstbrœðras*. 83). Endlich haben wir das sichere Zeugnis, dass ihr Stoff Veranlassung zu Neudichtungen auf Island gegeben hat: Als der isländische Skalde Þorvaldr veili (um 1000) durch Schiffbruch auf die Scheeren verschlagen worden war, da nahm er in der Not seine Zuflucht zur Dichtung, und er, der eiserne Anhänger des heidnischen Glaubens, der Gegner des christlichen Bischofs Thangbrand und des wankelmütigen Ulf Uggason, dichtete in selbstgefundener Weise ein Lied nach der *Sigurðssage* (*SnE*. I. 646). Diese Thatsachen lehren, dass auf Island im 10. Jahrh. die eddische Dichtung ziemlich verbreitet gewesen und dass sie von hier aus nach Grönland verpflanzt worden ist. Dass dies auch in Norwegen der Fall gewesen sei, dafür fehlt uns jeder feste Anhaltspunkt. Nun ist es allerdings zweifellos, dass an verschiedenen Stellen die norwegische Natur, die norwegische Pflanzen- und Tierwelt vorausgesetzt wird, dass wir Lagen finden, die nur für Norwegen, nicht für Island passen — ich verweise nur auf die Verbrennung *Sigurðs* —, allein diese erklären sich, worauf Björn Ólsen mit Recht hingewiesen, teils aus der Überlieferung, die, namentlich durch das Sprichwort, eine Reihe alter Worte weiter trug, teils aus dem engen Verkehre, der in den ersten Jahrhunderten nach der Besiedlung zwischen Island und Norwegen bestand. Finden sich doch ähnliche Worte und Vorstellungen auch bei rein isländischen Skalden (so kennt z. B. Ulf Uggason, der wohl nie Island verlassen hat, den Leichenbrand *Baldrs*). Dazu kommt, dass der Stoff zu den Gedichten zum Teil unstreitig aus Norwegen mitgebracht worden ist. Ja es lässt sich schwerlich leugnen, dass auch hier bereits der eine oder andere Gegenstand in poetischer Form bestanden hat. Das gilt namentlich von den Lebensregeln, wie wir sie in den *Hávamál* finden. Im grossen und ganzen aber haben die Lieder wahrscheinlich auf Island ihre Heimat. Sie haben den Isländern zur Unterhaltung gedient in den ersten Zeiten nach der Besiedlung der Insel, wie dem Þorvaldr veili und seinen Leuten auf den öden Inseln des Meeres. Denn dass die Gedichte eine Zeit des Friedens bedingen, wie Finnur Jónsson annimmt, widerspricht den literargeschichtlichen Thatsachen, und dass die Isländer im ersten Jahrhundert nach der Besiedlung keine Musse zur Dichtung gehabt haben sollen, ist eine ganz unbegründete Annahme. Im Gegenteil, die Dichtung regte zur Thatkraft an und war zugleich ein Schutz und Schirm der ererbten Sprache, Religion, Sitte und Sage. Von der Annahme

der isländischen Heimat aus erklären sich auch am einfachsten die christlichen Einflüsse, die aus den Liedern, namentlich der *Völuspá*, sprechen. Gehen wir von dieser Heimat der Gedichte aus, so brauche wir auch nicht mit Vigfússon und Bugge die Blicke nach den Orkneyen und Shetlandsinseln zu richten. Selbst wenn man den Einfluss der Angelsachsen und Kelten auf die eddische Dichtung in dem Umfang annimmt, wie es Bugge thut, wäre dieser auf Island recht wohl möglich (vgl. E. Mogk, Kelten und Nordgermanen im 9. und 10. Jahrh. S. 17 ff.). Jedenfalls fehlen der Hypothese Vigfússons und Bugges alle äusseren Anhaltspunkte.

§ 18. DIE DICHTER DER EDDALIEDER. Die Namen der Dichter der Eddalieder sind uns ebensowenig bekannt, wie die der Sagamenn. Der Hauptgrund hiervon mag darin liegen, dass die Dichter keinen neuen Stoff erfanden, sondern alten, schon bekannten in ihrer Weise nur umbildeten oder bearbeiteten. Auch knüpfen sie nicht, wie die Skalden in der engeren Bedeutung des Wortes, an ein historisches Ereignis an, sondern bewegen sich ausschliesslich im Reiche der Phantasie, des Mythos und der Sage. Man hat daher diese Dichter auch durch den Namen von den Skalden zu scheiden gesucht und sie als *pulir* bezeichnet, indem man Óðin gleichsam als ihren Schutzpatron, als *fimbulpulr* (Háv. 142<sup>b</sup>; 80<sup>a</sup>) auffasste (Müllenhoff, DAK. V. 288 ff.). Unter dem *pulr* versteht die älteste nordische Sprache einen Mann, der sich durch reiches Wissen auszeichnet und der dies durch Vortrag seiner Umgebung mitzuteilen weiss (*þylja*). Das Wissen selbst kann verschiedener Art sein; es geht bald auf die alten Gesetze (vgl. den *pulr á Salhaugum*, Wimmer, Runenschr. 339 ff.), bald auf mythologische Dinge (Vm. 9<sup>a</sup>), bald auf Lebensregeln (Háv. 111; 134<sup>b</sup>), bald auf die Zauberkunst (Fm. 34). Dies Wissen, das auf Überlieferung oder Erfahrung beruht, ist bei dem Begriff *pulr* die Hauptsache. Daher ist eine *pula* ein Gedicht, in dem solche Weisheit gleichsam kettenartig aufgezeichnet ist. Allein diese Weisheit muss auch in entsprechender Form, aller Wahrscheinlichkeit nach in poetischer, vorgetragen werden. Wer also die Weisheit früherer Geschlechter in poetischer Form überliefert, ist ein *pulr*. Da dies nun vielfach die Dichter thun, hat später *pulr* die Bedeutung Dichter im allgemeinen angenommen und ist identisch mit *skald* geworden.<sup>1</sup>

Indem nun thatsächlich fast alle unsere Eddalieder mehr oder weniger mythisches Wissen, Lebensweisheit oder Sagenkunde enthalten, kann man ihre Dichter recht wohl als *pulir* bezeichnen. Gleichwohl ist es fraglich, ob sie diese Bezeichnung auch bei den alten Isländern gehabt haben. An der einzigen Stelle der norrönen Literatur, wo bei Citation einer Strophe der Eddalieder auf den Dichter verwiesen wird, ist dieser *skald* genannt (*sem skaldit kvæð*: Vols. s. S. 156, 18 mit Br. 4). Dazu muss hervorgehoben werden, dass auch Skalden in der landläufigen Auffassung des Wortes wie Bragi, Þjóðólfr, Þorvaldr veili, Úlfr Uggason u. a. ähnliche Stoffe behandelt haben, wie sie in den Eddaliedern vorliegen, nur dass diese ihren Stoff, soweit wir ihn verfolgen können, in eine Rahmenerzählung bringen, die den historischen Ausgangspunkt des Gedichtes bildet. So behandelt Bragi die sagenhaften Stoffe nach dem Schilde, den ihm Ragnar verehrt hatte, ähnlich Þjóðólfr aus Hvin, Úlfr die mythischen nach den Zeichnungen in Ólafs neuer Halle u. dgl. Abgesehen von dieser

<sup>1</sup> Hauks Íslendingadrápa v. 18<sub>5</sub>; die Ausg. (Möbius S. 42, Cpb. II. 421, Carm. nor. I. 80) lesen *pvi*, die handschriftliche Lesart bei Gíslason, Njála II. 553; — Rognvaldr jarl, Orkn. Saga hrsg. von Vigfússon S. 176<sub>8</sub>.

Eingangserzählung lässt sich in Bezug auf Inhalt ein Unterschied zwischen der eddischen Dichtung und der älteren skaldischen demnach nicht machen. Werden dann weiter Dichter der Eddalieder als *skáld*, Skalden als *pulir* bezeichnet, so kann zwischen beiden auch kein Standesunterschied gewesen sein. Auch in der Zeit besteht zwischen beiden Dichtergattungen kein Unterschied, denn die Dichter der ältesten Eddalieder haben schwerlich vor Bragi oder den Skalden gelebt, die sich am Hofe Harald hárfagris aufhielten, und die jüngsten Eddalieder sind erst entstanden, als die isländische Skaldendichtung ihrem Untergange entgegenging. Somit liegt der wesentliche Unterschied zwischen der eddischen Dichtung und der Skaldenpoesie in der Sprache und Form, aber auch dieser ist nicht so gross, dass eine Scheidemauer zwischen den Dichtern gezogen werden müsste (vgl. Sievers, PBB. VI. 265 ff.). Nach alledem scheint es mir das einzig richtige, auch die Verfasser der Eddalieder *skáld* zu nennen, da dieser Name allein für sie in alter Zeit belegt ist; die Dichter des Dróttkvætt sind die *hofuðskáld*.

§ 19. DIE NAMEN DER EINZELNEN GEDICHTE; IHRE METRISCHE FORM. Im cod. reg. haben die meisten Gedichte rote Überschriften. Nach diesen werden sie bald *-kviða* (Þrk., Vkv., Gðr. I. II. III., Sg., Akv.), bald *-mál* (Háv., Vm., Grm., Alv., Am., Hm.) genannt; vereinzelt kommen die Bezeichnungen *-ljóð* (Hrbl., wozu sich die Hyndl. der Flateyjarbók gesellen), *-senna* (Ls.), *-hvpt* (Ghv.) vor. Andere Überschriften deuten den Inhalt des Gedichtes kurz an: *Fpr Skirnis* (Skm.), *Þórr dró Miðgarðsorm* (Hym.), *Frá Vplundi ok Niðaði* (Vkv.), *Frá Volsungum* (HHb. II.), *Frá dauða Fáfnis* (Fm.), *Brynhildr reið helveg* (Hlr.), *Frá Borgnyju ok Oddrúno* (Od); die Bezeichnung *-spá* in der Vsp. rührt aus der SnE., in der Grp. ist sie jungen Ursprungs. Die andern Überschriften sind teils den Papierhdd. entnommen, teils von den Herausgebern gebildet. Die Komposita mit *-senna* und *-hvpt* gehen ausschliesslich auf den Inhalt der Gedichte, die mit *-kviða* bezeichnen epische, die mit *-mál*, abgesehen von Am. und Hm., didaktische Dichtungen. Der didaktische Charakter überwiegt auch bei den *ljóð*, wenn er auch hier nicht so ausgeprägt hervortritt wie bei den *mál*. Aber nicht nur im Inhalt, auch in der Form wird zwischen der *kviða* und den *mál* streng der Unterschied eingehalten: die *kviða* ist im Fornyrðislag gedichtet, die *mál* dagegen sind im Ljóðahátt. Dort haben wir die achtegliedrige Strophe, in der je zwei viersilbige Verse oder Kurzzeilen durch die Alliteration miteinander verbunden sind, hier die sechsgliedrige, in der auf das erste und dritte Verspaar je eine Langzeile folgt, die ein durch die Alliteration in sich abgeschlossenes Ganzes bildet. Durch diesen Wechsel der Glieder kommt in ein Ljóðaháttgedicht mehr Lebendigkeit, während die *kviða* gleichmässiger, ruhiger dahinfliesst. Seinem Namen nach ist *Fornyrðislag* die Weise des alten (*for*n) Verses (*yrðis* von *orð* = *visuorð* SnE. I. 590), der *Ljóðahátt* die Weise der alten Zauberalieder, denn *ljóð* = Zauberalied tritt uns in der eddischen Dichtung und in der nordischen Prosa noch mehrfach entgegen (Háv. 140<sup>1</sup>, 146<sup>1</sup>, 162<sup>4</sup>; Sd. 5<sup>5</sup>; Heimskr. 8<sup>26</sup>). Ob auch in der Vortragsweise ein Unterschied zwischen der Fornyrðislag- und der Ljóðaháttstrophe anzunehmen sei, so dass jene mehr gesprochen, diese gesungen vorgetragen wurde, lässt sich schwer entscheiden; ich halte ihn nicht für wahrscheinlich. — Neben jenen beiden Versarten sind einzelne Eddalieder in *Málahátt* verfasst, d. h. in der Weise des gehobenen Vortrags. Er ist zweifellos jüngerer Ursprungs und unterscheidet sich dadurch von den älteren Weisen, dass der Vers fünf Silben zählt und die ungeraden Verse fast durchweg zwei Reimstäbe haben, während im



Fornyrðislag und in den Kurzzeilen des Ljóðahátt ganz promiscue, sich bald eine, bald zwei finden. Im Málahátt sind hauptsächlich die auf Grönland entstandenen Gedichte verfasst, die letzten der Sammlung.

§ 20. Nicht immer tritt uns in einem Gedichte nur eine metrische Form entgegen. In Rm., Fm., Sd. sind Fornyrðislag- und Ljóðaháttstrophen unter bestimmten Gesichtspunkten verteilt, im Akv., Ghv., Hm. steht der Málahátt neben dem Fornyrðislag, in Háv. taucht neben der regelmässigen Ljóðaháttstrophe nicht selten das siebenzeilige Galdralag (SnE. I. 716) auf, die Hrbl. sind ein buntes Gemisch von Málahátt und Ljóðahátt. Man pflegt bei solchen Doppelformen in einem Gedichte Interpolationen anzunehmen und nach der einen oder andern Seite hin den Reinigungsprozess zu versuchen. In keinem Falle ist dieser Läuterungsversuch überzeugend geglückt. Wir haben vielmehr mit der Thatsache zu rechnen, dass die Dichter der Eddalieder auch über die Strophenform freier schalteten als die Höfuðskáld, dass sie unter Umständen geradezu mit dieser wechselten, dass sie beim Umgiessen von älteren Gedichten in neuere Formen die alte nicht so schlechthin bei Seite schoben. Aufs engste mit dieser Freiheit hängt der Umfang der Strophe zusammen: wir finden neben der achtzeiligen nicht selten auch vier-, sechs-, zehn-, zwölfzeilige, neben der sechszeiligen auch dreizeilige Vísur. Auch solche sucht man zu heilen und schreibt ihnen Verderbnis zu. Bei manchen lassen sich Interpolationen oder Lücken wahrscheinlich machen, bei vielen nicht. Wir müssen mit der Thatsache rechnen, dass der Dichter der Eddalieder die gesetzmässige Strophe verschnitt oder vermehrte, wenn es ihm durch den Stoff geboten schien, denn die Vísa ist mehr oder weniger inhaltlich ein abgeschlossenes Ganze. Die Forderung durchgehender regelmässiger acht- bez. sechszeiliger Strophen, die namentlich Finnur Jónsson vertritt, ist dem Einflusse der viel mehr kunstgerechten Skaldendichtung zuzuschreiben.

§ 21. Neben der poetischen Form spielt in der Liedersammlung der Edda die Prosa eine nicht zu unterschätzende Rolle. Sie will bald die Situation, in der ein Gedicht einsetzt, erklären, bald Rede und Gegenrede ergänzen, bald erläutern, was aus dem Gedichte selbst nicht ganz klar hervorgeht, endlich aber auch nur andeuten, was in den folgenden Strophen folgt. Im cod. reg. ist diese Prosa von dem Gedichte fast durchweg getrennt und hat ihre besondere Überschrift, die den Inhalt andeutet. Die Überlieferung epischer Stoffe ist seit alter Zeit eine doppelte, ja eine dreifache gewesen, bald eine rein poetische, bald rein prosaische, bald aber auch eine gemischte, worauf schon Müllenhoff (ZfdA XXXI, 151) mit vollem Rechte hingewiesen hat. Man hat dieser Prosa einerseits fast alle Bedeutung genommen (Sijmons, PBB. IV, 168 ff.), andererseits in ihr ausschliesslich Überbleibsel verloren gegangener Lieder finden wollen (Edzardi, Germ. XXIII, 161 ff.). Gewiss geht hier und da die Prosa auf verlorene oder erhaltene Lieder zurück, aber im allgemeinen hat sie selbständigen Wert und ist unter Umständen ein unlösbarer Bestandteil der Dichtung, der mit dem Gedichte entstanden oder aus dem das Gedicht nur hervorgegangen ist (vgl. Bugge, Helgedigtene S. 217 ff.; Heinzel, Über die Hervararsaga S. 43).

§ 22. DIE SPRACHE DER EDDALIEDER. Wie die Eddalieder in verschiedenen Zeiten entstanden, von verschiedenen Dichtern verfasst sind, so ist auch ihre Sprache, ihr Stil durchaus nicht einheitlich. In den ältesten Gedichten, wie in der Prk., der Vkv., in den älteren Liedern der Sigurðsage u. a. sind die Thatsachen schlicht, aber lebendig in ungekünstelter Sprache

vorgeführt, in den Gedichten mittleren Alters, wie in der Vsp., stellt sich neben die poetische Wiederholung, den Stef, das poetische Bild, die einfache Kenning. Diese häufen sich in den späteren Gedichten, besonders in den Atli- und Iormunrekliedern, und stellen sie dadurch an die Grenze der Skaldendichtung. Zugleich wird die Darstellungsweise breit; derselbe Gedanke wird in anderer Form, dieselbe Thatsache unter anderem Bilde mehrfach wiederholt. Die Eddalieder haben öfter altertümliche Formen und Worte, die sich nur hier in der nordischen Literatur nachweisen lassen. In dem Satzbau zeigt sich überall die Vorliebe, das prädikative Verbum an die Spitze des Satzes zu stellen. Assyndetisch werden meist die Gedanken aneinandergereiht und dadurch wird die Kraft erzeugt, die der eddischen Dichtung eigen ist.

§ 23. DIE POETISCHEN MOTIVE. Wie alle örtlich und zeitlich begrenzte Dichtung hat auch die eddische einen Kreis von Motiven, die sich hier wiederholen, die für sie besonders charakteristisch sind. Sie sind meist dem Leben oder dem Ideenkreis der Gegenwart entnommen und im Liede poetisch gestaltet worden. Hierher gehört der poetische Mythos von Valhöll und den Einherjern, der sich besonders in Grm., Vsp., Vm. findet, die Verbindung göttlicher Walküren mit Menschen, die in den Helgi- und älteren Sigurðliedern uns entgegentritt, die hinter der Waberlohe ruhende Jungfrau (Skm., Sd., Fjölsv.), das Eingreifen Óðins in die Geschicke der Menschen (Volsungenlieder), das Erwecken der Völva, um von ihr die Zukunft zu erfahren (Vsp., Bdr., Svipd., Hyndl.). Beängstigende Träume, die auch in der Sagadichtung eine wichtige Rolle spielen, treten uns in den Götterliedern (Bdr.) ebenso entgegen wie in den Atligedichten. Im Wettstreit der eignen Verdienste treffen wir Hárbarð und Þór, im Wettstreit um die Überlegenheit in mythischem Wissen Óðin und Vafþrúðnir. Eigentümlich ist auch den eddischen Gedichten der didaktische Zug. Abgesehen von den Háv., wo der Dichter als erfahrener Mann seine Umgebung ausschliesslich in guten Lebensregeln und Zaubersprüchen unterrichtet, giebt der sterbende Fáfnir Sigurð Unterweisung, lehrt Óðinn als Hnikarr Sigurð auf die Vorzeichen achten, bringt Sigdrífa ihm die Runenweisheit bei. Märchenmotive, die teils im Norden ihre Heimat haben, teils durch den Verkehr mit anderen Völkern eingewandert sind, haben ferner die Dichter der Eddalieder mit ihren Göttern und Helden in Verbindung gebracht, an sie geknüpft. So tritt uns das Märchen vom Menschenfresser in der Hym. entgegen, das vom überlisteten Zwerge bildet die Grundlage von Alv., das von der Goldmühle im Grottas. Vögel sind mit menschlicher Stimme begabt und künden die Zukunft (HHj.; Fm.) u. dgl. Wie diese Züge nach dem Norden gekommen sind, ob durch das orientalische Märchen oder durch südländische Dichtung, lässt sich nicht beweisen, wie es überhaupt noch gar nicht feststeht, dass sie eingewandert sein müssen. Auf alle Fälle haben die Dichter der Eddalieder mit einem reichen Material gearbeitet und haben dies so zu formen verstanden, dass aus den Gebilden nur der nordische Geist und nordisches Leben spricht, wie man beides zur Wikingerzeit und in den ersten Jahrhunderten nach der Besiedlung Islands antrifft. Zweifellos hat aber auch zu mehreren dichterischen Gebilden die Natur Norwegens und Islands beigetragen, die jene kühnen und trotzigen Gestalten veranlasste, wie wir sie ähnlich in der Dichtung der anderen skandinavischen Stämme nicht finden. Der Vafþrúðnir und die hinter ihr ruhende Jungfrau ist nur im Lande der Mitternachtssonne erklärlich, wie die Reifriesen nur im Gebiete der norwegischen und isländischen Hochgebirge.

## A. Die Gedichte von Óðin.

§ 24. VǫLUSPÁ.<sup>1</sup> An der Spitze des cod. reg. steht die vielumstrittene *Vǫluspá*, die Weissagung der Seherin. In den Mund einer der Völve, wie sie in den letzten Jahrzehnten des Heidentums auf Island und Grönland im Leben und in der Poesie eine hervorragende Rolle spielen, wie sie uns in den Eddaliedern wiederholt entgegentreten, legt der Dichter seine Worte. Dem Riesengeschlechte hat sie angehört, wie die Völve in der Helreið Brynhildar; aus ihrem Höhlengrabe hat sie Óðinn als Totengott, als *valfadr*, gerufen, wie er es in ähnlicher Weise in Baldrs draumar thut, wie Freyja die Hyndla, wie Svipdagr seine Mutter Gróa weckt, damit sie ihm das Göttergeschick künde. Der Bedeutung seines Stoffes gemäss lässt der Dichter sie vor der gesamten Menschheit Schweigen fordern, wie es die Skalden zu thun pflegten, wenn sie vor Fürsten ihre Gedichte vortrugen. Die Menschen sind gleichsam als Thingleute Óðins aufgefasst. Und nun beginnt sie von dem zu berichten, was sie aus grauer Urzeit weiss, um sich durch solche Kunde Óðin gegenüber als die vielkundige zu erweisen. Sie gedenkt der Zeiten, als noch der Urriese Ymir hauste, sie gedenkt der Schöpfung der Welt durch Burs Söhne, der Gestirne, des goldenen Zeitalters der Asen. Durch das Erscheinen der drei Jungfrauen aus Riesenheim ward dies gestört. Sie gedenkt der Schöpfung der Zwerge, der Menschen. Dann kommt die Völve auf die Weltesche Yggdrasil, an der jene Riesenmädchen ihre Heimat haben. Weiter erzählt sie, wie der erste Krieg in die Welt kam: Frevelnd vergehen sich die Götter an der Riesin Gullveig, die dann zu den Menschen geht und diese unter dem Namen Heiðr das Zauberhandwerk lehrt. So ist der Bruch zwischen den Göttern und den dämonischen Mächten da. Man beratschlagt, ob man für das Vergehen Sühne zahlen oder ob die Götter in ihrer Gesamtheit Tribut haben sollten, d. h. ob man die Riesen bekämpfen sollte. Man entscheidet sich für das letztere: Óðinn schleudert den Spear, es kommt zum Kampfe, die Burg der Asen wird gebrochen, und auf dem freien Felde ziehen die Götter den Kürzeren.<sup>2</sup> Die Sonne und Freyja werden den Riesen beim Friedensschluss gegeben; Eide besiegeln den Vertrag. Doch Þórr, der bei dem Kampf und Frieden

<sup>1</sup> Bergmann, *Poèmes Islandais* (Paris 1838). — Ders., *Weggewohnts Lied, der Odins Raben Orakelsang und der Seherin Voraussicht* (Strassb. 1875). — Cpb. I. 192 ff.; II. 621 ff. — Aars, *Lærer vore Forfædres Mythologi evige Straffe?* Tidsskr. f. Phil. og Pæd. I. 326 ff. — N. M. Petersen, *Bemærkninger om Versearten og Ordningen af Stroferne i V.* Ann. f. n. O. 1840/41. 52 ff. — Brynjolf Snorrason, *Nogle Bemærkninger om V.* ebd. 1847, 352 ff. — Weinhold, *Zur V.* ZfdA VI, 311 ff. — Dietrich, *Alter der V.* ZfdA VII, 304 ff. — Edzardi, Germ. XXIV, 46 ff. — Müllenhoff, DAK. V, 1 ff. — Hoffory, *Eddastudier* 17 ff. 73 ff. 119 ff. — Heusler, *Völo spö, Die Weissagung der Seherin* (Berlin 1887). — Bang, *Völuspaa og de Sibyllinske Orakler* (Christiania 1879; deutsch von J. C. Poestion, Wien 1880). — Rydberg, *Sibyllinerna och V.* (Undersökningar i Germ. Myth. II. 483 ff.); *Astrologien och Merlin* (ebenda 589 ff.). — Bugge, *Nogle Bemærkninger om Sibyllinerna och V.* Nord. Tidsskr. 1881. — E. H. Meyer, *Völuspá* (Berlin 1889). — E. H. Meyer, *Die eddische Kosmogonie* (Freiburg 1891). — Niedner, *Bemerkungen zur V.* ZfdA XXXVI, 282 ff.; XLI, 32 ff. — Much, ZfdA XXXVII, 417 ff. — Wilken, *Zur Ordnung der V.* ZfdPhil XXX, 448 ff. — Ders., *Zur Erklärung der V.* Ebd. XXXIII, 289 ff. — Dettner, *Die Völuspá*, hrsg. und erläutert. Wien 1899. — Björn Ölsen, *Um Kristniðkuma árið 1000*. Rkiv. 1900. S. 56 ff. — Verhältnis zur SnE: Mogk, PBB VII. 305 ff.

<sup>2</sup> Die allgemeine Deutung dieser Strophen (B. 21—24) auf den Vanenkrieg halte ich nicht für richtig. Die Heiðr-Gullveig ist von dieser Auffassung aus ebenso unverständlich, wie der Zusammenhang zwischen v. 24 und 25. In Str. 24 stehen die *vanir* einfach neben den *asir* als Teil der *göð* wie Skm. 17, 3; 18, 3. Wird doch in Þrk. 15 auch Heimdalr in ein und derselben Halbstophe Ase und Vane genannt. Str. 24, 5—8 will demnach sagen: «Die Burg der Asen war gebrochen, und nun tummelten sich die Götter auf dem Kampffelde».

nicht zugegen gewesen ist, achtet ihrer nicht; er holt die Entführten mit Gewalt zurück und bricht somit die Eide der Götter. Dieser Eidbruch ist die tragische Schuld, die den Götteruntergang veranlasst. — Hat sich bis hierher die Völve als die der Vorzeit Kundige erwiesen, die auch die Schuld der Götter kennt, so wendet sie sich jetzt zu den Geheimnissen Óðins, um sich durch die Offenbarung dieser als die Allwissende zu zeigen. Sie weiss Heimdalls Horn verborgen unter dem Baume, der aus Walvaters Pfande befeuchtet wird, und nun wirft sie zum erstenmale die Worte ein: «Seid Ihr nun überzeugt (von meiner Weisheit) oder wollt Ihr noch mehr wissen?» Aber sie hat nur angedeutet; sofort führt sie das Angedeutete aus: «du hast mir ja selbst auf deinem Gange ins Auge geschaut, was erprobt du mich da noch? In Mimirs Brunnen bargst du dein Auge und aus dem Pfande Walvaters trinkt Mimir jeden Morgen.» — Jetzt ist Óðinn von der Weisheit der Völve überzeugt und aus ihrem Berichte darf er schliessen, dass der Völve auch die Zukunft klar vor Augen liegt. Die folgende Strophe (29) bildet die Brücke zum 2. Teile, zur eigentlichen *spá*. Sie gehört nicht in den Mund der Seherin, sondern ist erzählend aufzufassen wie Vm. 5. «Da gab ihr Óðinn Ringe und Kleinode und erhielt dafür kluge Worte und die Weissagung der Geister, denn sie sah nun weit über Welt und Zeiten». Alles, was jetzt folgt, hängt mit dem Göttergeschick zusammen. Das Erscheinen der Walküren kündigt den grossen Kampf. Baldrs Geschick besiegelt auch das der anderen Götter, obgleich der jugendliche Gott gerächt und der böse Loki gefesselt wird. In den folgenden Strophen schildert dann die Völve die Wohnstätten der Dämonen, die den Untergang der Götter und der Welt herbeiführen: das Reich der Riesen und Zwerge im Norden und das dunkle Reich der Hel, wo Mörder und Ehebrecher in reissenden Strömen waten, wo der Drache Niðhoggr an den Toten nagt. Im Eisenwalde, heisst es dann weiter, zieht ein Riesenweib die Wolfsbrut auf, die die Sonne verschlingen wird. Und nun beginnt die Schilderung der letzten Tage vor dem grossen Kampfe: der Riese Eggther schlägt die Harfe, der Hahn Fjalarr ruft die Riesen, Gullinkambi die Einherjer in Óðins Halle, ein dritter Hahn die Bewohner der Hel zum Streite. Der Höllenhund Garmr bellt laut, der Fenriswolf zerreisst seine Fessel. Auf Erden herrscht unter den Menschen Krieg und Blutschande. Die Fluten toben, der alte Weltenbaum, die Esche Yggdrasils, bebt. Da holt der Wächter unter den Göttern, Heimdallr, sein Horn hervor und bläst laut, dass sein Schall bis zur Unterwelt dringt, während Óðinn mit Mimirs Haupte spricht, um sich bei ihm Rat zu holen. Bevor dann die Völve zur Schilderung des Kampfes selbst übergeht, versichert sie nochmals die Zuverlässigkeit ihrer Worte. — Die Scharen der Dämonen rücken heran: von Osten Hrymr mit den Riesen, die Miðgarðsschlange tobt, das Leichenschiff Naglfar wird flott. Von Norden kommt Loki mit seinem Geschlechte, der Hel und ihrem Gefolge und dem Fenriswolfe, von Süden her der Feuerriese Surtr mit dem Feuer. Die Schlacht beginnt: Óðinn fällt im Kampfe gegen den Fenriswolf, Freyr gegen Surt, Þórr gegen die Miðgarðsschlange. Wohl rächt Viðarr seines Vaters Óðin Tod an dem Wolfe, aber die Dämonen sind Herr des Schlachtfeldes: die Sonne wird schwarz, die Erde sinkt ins Meer, die Sterne fallen vom Himmel, die Flammen schlagen bis zum Himmelsgewölbe. — Die Welt und die Götter sind dahin. Aber die Völve sieht weiter in die Zeiten. Aus der Flut steigt eine neue Erde, die ungepflügt Ähren wachsen lässt. Und auch Asen kommen wieder: Baldr und Høðr und Hœnir u. a. Sie kommen wieder auf dem Íðavöll zusammen, wo sie einst ihr goldnes Zeitalter verlebt haben. Dort,

in der neuen Welt, wohnen die Glücklichen im Saale Gimlé und geniessen da reines Glück. Dann schliesst die Seherin: Von oben kommt der Mächtige, der über alles herrscht, zum grossen Gericht; da kommt von unten der böse Drache geflogen, die glänzende Schlange von den Finstbergen: es trägt in seinen Fittichen Niðhöggr die Leichen und fliegt über das Feld. — Mit diesen Worten endet die Völve; sie ist mit ihrer Prophetie fertig, ihre Aufgabe ist erfüllt. Kurz schneidet sie ab. «Nun will ich versinken», sagt sie, ähnlich wie Hyndla zu Freyja: «*sofa lystir mik*», denn wenn die mythischen Völven ihre Aufgabe erfüllt haben, sinken sie wieder in ihren Todesschlaf (vgl. auch Hlr. 14, 8: *Seycsto, gygjarkyn!*).

§ 25. Die Vǫluspá ist unstreitig eines der grossartigsten Gedichte der altgermanischen Poesie. Ohne weiteren Eingang führt uns der Dichter mitten in die Lage, wo die Völve ihre Prophetie beginnt; ebenso schnell, ohne irgendwelche Reflection schliesst er das Ganze. Auch im Gedichte selbst folgt ein Bild, ein Ereignis schnell dem andern, oft scheinbar abgerissen, aber doch innerlich und logisch mit dem vorhergehenden verbunden. Vielfach sind die Thatsachen mehr angedeutet als ausgeführt. Nirgends fällt der Dichter aus dem Rahmen seines Themas. Die Sprache ist alttümlich und bilderreich, aber nirgends finden wir dunkle oder schwerverständliche Kenningar. Wohl hat das Gedicht sachliche Widersprüche (— so z. B. zwischen v. 28 und 46, wo der Mimirmythos verschieden dargestellt wird, oder wenn die Erde bald durch Feuer, bald durch Wasser untergehen soll —), allein diese erklären sich aus der Menge der Mythen über ein und denselben Gegenstand. Der Dichter kannte diese, wie er überhaupt in der mythologischen Poesie seiner Zeit ganz zu Hause war, und verarbeitete bald diesen, bald jenen Zug, je nachdem er ihn gebrauchte. Daneben sind von ihm unstreitig auch christliche Ideen verarbeitet worden, so sehr man sich auch von verschiedenen Seiten gegen diese verwahrt hat. Der Dichter ist ein Heide gewesen, das ist unleugbar, denn es spricht aus der Anlage des Gedichtes ein heidnischer Geist, wie er in dem letzten Jahrhundert des Heidentums im Norden herrschte, und E. H. Meyers Ansicht, dass das Gedicht auf christlichen Quellen fusse, dünkt mich ebenso verfehlt wie Bangs Hypothese, dass es Nachahmung alexandrinischer Sibyllenweissagung sei. Auf der anderen Seite vermag ich aber nicht so weit zu gehen, wie Müllenhoff, Finnur Jónsson u. a., die allen christlichen Einfluss für ausgeschlossen halten. Der Untergang der Welt sowohl als namentlich die Verjüngung und die Schlussstrophen vom grossen Gerichte, von dem allgewaltigen Herrscher und dem Erscheinen des bösen Niðhöggr enthalten Züge, die ich nicht mit den heidnischen Anschauungen der Nordgermanen in Verbindung zu bringen vermag. Und lässt man das Gedicht um 950 entstanden, wie Hoffory mit grosser Wahrscheinlichkeit gezeigt hat, und Island mit Björn Olsen u. a. seine Heimat sein, so wird uns dieser christliche Einfluss auch ganz leicht verständlich. Der rege Verkehr der Isländer mit Kelten und Angelsachsen musste den heidnischen Nordgermanen manchen christlichen Gedanken, konnte ihnen manchen biblischen Bericht zuführen. Diese mischten sich gleichsam unbewusst in den Vorstellungskreis der Heiden. Dazu kam noch, dass durch den engen Verkehr der Isländer mit den christlichen Völkern der britischen Inseln zur Landnámatald mancher schwankend wurde an der Macht der heimischen Götter und an dem Glauben an sie (vgl. Maurer, Bekehrung des norw. Stammes II, 238 ff.). Bei solcher Sachlage konnte ein denkender Geist — und dieser ist unstreitig der Dichter der Vǫluspá — auf die Frage kommen: Was ist wohl die Ursache des Rückganges der

Macht der alten Götter? Diese ist im ersten Teile des Gedichtes beantwortet. Ist aber Schuld vorhanden, so muss diese gesühnt werden, und diese Sühne ist der Götter Untergang. Aber nicht alle sind an dem frevelnden Wortbruch gleich schuld. Diese Schuldlosen werden wiederkommen und mit ihnen wird eine neue Welt erstehen, eine neue Zeit beginnen.

Bei dieser Auffassung des Gedichtes muss ich Müllenhoffs Dreiteilung verwerfen. Kommt doch durch diese schon die Bezeichnung *spá* nicht zur rechten Geltung. Dagegen halte ich mit ihm das Gedicht für ein einheitliches, wenn es auch nicht frei von Interpolationen ist. Nur darf man bei letzteren nicht so weit gehen, wie es Müllenhoff und im Anschluss an ihn besonders Niedner gethan haben, dass man Strophen streicht, weil aus ihnen christliche Ideen sprechen.

§ 26. Die *Völuspá* ist im cod. reg. und der *Hauksbók* (cod. AM. 4<sup>o</sup> 544) überliefert; jener Text ist der bessere, der der *Hauksb.* ist namentlich in der Mitte verwirrt. Gleichwohl gehen beide Texte aller Wahrscheinlichkeit nach auf eine gemeinsame schriftliche Vorlage zurück, die dieselben Einschießel hatte, die auch der Verfasser der *Gylfaginning* aus seiner Vorlage kannte. Zu diesen Interpolationen rechne ich die Strophen, die das *Dvergatal* enthalten (v. 11—16); schwerlich gehören auch 17 und 18 dazu, nach denen die Burssöhne die Menschen schaffen. Lassen wir diese grosse Interpolation bei Seite, so tritt auch der erste Teil des Gedichtes zur eigentlichen Prophetie in ein richtiges Verhältnis.

§ 27. *BALDRS DRAUMR*.<sup>1</sup> Das kleine Gedicht steht seinem Inhalt und seiner Anlage nach im engsten Zusammenhange mit der *Völuspá*, aus der es eine Episode behandelt. Es ist nur im cod. AM. 748 erhalten, wo es die gegebene Überschrift hat, während es in den Papierhss. *Vegtamskviða* genannt wird. Mit Ausnahme des Schlusses bietet das Gedicht keine Schwierigkeiten. Es ist eines der einfachsten Gedichte, das in Anlehnung an die *Völuspá* entstanden zu sein scheint: es sollte die Ergänzung zu einer Episode sein, die dort nur angedeutet wird. Der Eingang (v. 1, 1—4) ist aus der *Prymskviða* (14, 1—4) entlehnt, während sich St. 11 in *Vsp.* 32. 33 wiederfindet.

Baldr ist von schweren Träumen geängstigt. Da macht sich Óðinn nach Niflhel auf und weckt hier die Völve aus ihrem Totenschlafe. *Vegtamr* 'der Weggewohnte' nennt er sich, Valtams Sohn, und fragt, für wen die Bänke in der Unterwelt bereitet seien. Da erfährt er denn, dass diese Vorbereitungen für Baldr, Óðins Sohn, getroffen sind. Er entlockt dann der Völve weiter, dass Höðr den Gott töten, Váli ihn rächen werde. An einer dunklen Frage, an der bisher alle Kritik gescheitert ist ('Wer sind die Mädchen, die aus Wollust (oder Sehnsucht) weinen und hinauf nach dem Himmel ihre Halstücher werfen?'),<sup>2</sup> erkennt die Seherin den Gott, und nun endet das Gedicht mit gegenseitiger Schmähung. Mit gewisser Genugthuung ruft die Völve aus: «Reite heim, Óðinn, und rühme dich deines Erfolges! Niemand wird wieder so zu mir kommen: Loki ist los, er geht aus den Banden und die das Leben der Götter vernichtenden Mächte kommen». — Was bald eintreten wird, sieht die Völve im Geist schon als geschehen.

<sup>1</sup> Bergmann, *Weggewohnts Lied* u. s. w. S. 1 ff.

<sup>2</sup> Vgl. Wimmer, *Lesebog* S. 156; Bugge, *Studien* I. 263 ff.; Edzardi, *Germ.* XXVII. 330 ff.; Niedner, *ZfdA.* XXXI. 256; XLI. 309 ff.; Heusler, *ZdVer.* f. Volksk. XI. 125 ff.

§ 28. Das nur in späten Papierhss. überlieferte Gedicht *Forspjallsljóð* oder *Hrafnagaldur Óðins*<sup>1</sup> würde infolge des Inhalts hierher gehören, da es aufs engste mit Baldrs draumar zusammenhängt. Allein dieses ist unstreitig ein Machwerk aus der Renaissanceperiode des 17. Jahrh., wie Bugge erwiesen hat (Norr. Fornkv. Fort. XLVI ff.).

§ 29. VAFÞRÚÐNISMÁL.<sup>2</sup> Die Vm. sind der Wettstreit Óðins mit dem Riesen Vafþrúðnir («der im Verwickeln Starke»). Durch das Gedicht geht ein didaktischer Zug, wie durch die Grímnismál. Denn nicht auf die Einkleidung hat der Dichter den Hauptwert gelegt, sondern auf die Strophen, in denen Gott und Riese die verschiedensten mythischen Dinge anführen. Das lehrt schon die Überschrift des cod. reg. (*Vafþrúðnis mál*). In drei Teile zerfällt das Gedicht: in die epische Einleitung, die Óðinsmál und die eigentlichen Vafþrúðnismál. Óðinn ist im Gespräch mit Frigg. Er fragt seine Gattin, was sie dazu meine, wenn er zu dem allweisen Vafþrúðnir gehe, um sich mit ihm in einen Wissensstreit einzulassen. Frigg warnt den Gott davor, aber gerade diese Warnung scheint den Gott zu reizen, denn er beschliesst jetzt, das Wagnis zu unternehmen. Mit den besten Wünschen von Frigg begleitet macht er sich auf den Weg (1—5). Nach Str. 6 ist Óðinn eingetreten in des Riesen Halle, begrüsst ihn und nennt sofort den Zweck seines Besuchs: er will des Wirtes Weisheit erproben. Wirsch fragt der Riese nach dem Namen des Fremden und versichert ihn des Unterganges, wenn sein Wissen nicht stichhalte. Jener nennt sich Gagnráðr («der des Erfolgs waltet»); weiten Wegs sei er gekommen und will sich nicht früher niederlassen, bevor ihn der Riese nicht erprobt habe. So giebt denn Óðinn vom Golf aus Antwort. Auf die Fragen Vafþrúðnirs giebt der Gott Auskunft, wie Skinfaxi den Tag, Hrímfaxi die Nacht ziehe, der Fluss Ífing das Heim der Riesen von dem der Götter trenne, dass auf der Ebene Vígríð einst der letzte Kampf zwischen den Göttern und Surt stattfinde. — Óðinn hat sich weise gezeigt; der Riese fordert ihn auf, sich auf der Bank niederzulassen und nun seinerseits Fragen zu stellen: das Haupt soll dem genommen werden, der im Wettstreit unterliegt. — Mit v. 20 beginnen die eigentlichen Vafþrúðnismál. Óðinn fragt, der Riese antwortet. Dieser Teil zerfällt wieder in zwei inhaltlich wie formell von einander geschiedene Teile: im ersten sind Óðins Fragen genau numeriert — es sind zwölf —, im zweiten nicht, im ersten handelt es sich um Dinge, die die Einrichtung der Welt betreffen, im zweiten werden Dinge berührt, die auf die verjüngte Welt gehen; die Fragen spitzen sich dann zum Schlusse auf Óðins persönliches Geschick zu, bis der Riese aus der Frage des Gottes («Was sagte Óðinn seinem Sohne Baldr ins Ohr, als er auf den Holzstoss gebracht wurde?») erkennt, mit wem er es zu thun hat: mit Óðin, gegen dessen Weisheit niemand aufkommt. Aus dem Wechselgespräche erfahren wir nun, wie die Welt aus Ymirs Gliedern geschaffen ist, wie der Vater von Sonne und Mond, von Tag und Nacht, der des Sommers und des Winters heisst. Unstreitig haben wir in diesen Namen nichts anders als poetische Bilder, die nie in dem Glauben des Volks gelebt haben. Wir erfahren ferner, dass Bergelmir, der Ahnherr der Riesen, von Aurgelmir stamme, dass dieser aus dem Gift der Élivágar hervorgegangen, dass unter seinen Armen das älteste Riesengeschlecht entsprossen sei, dass Bergelmir allein von allen

<sup>1</sup> Bergmann, *Weggewohnts Lied* u. s. w. — Rupp, *Eddische Studien* 15 ff.

<sup>2</sup> Bergmann, *Poemes islandais* 243 ff. — Müllenhoff, *DAK*. V. 237 ff. — Mogk, *PBB* VII. 314 ff. (Verhältnis zur SnE.).

Riesen errettet wurde, als vor Schöpfung der Welt das Riesengeschlecht durch die grosse Flut zu Grunde ging. Die weiteren Strophen berichten vom Ursprung der Winde, die von den Fittichen eines Riesen in Adlergestalt, des Hræsvelg, ausgehen, von dem vergeiselten Njörð, von dem Leben der Einherjer in Valhöll. Selbst die Geheimnisse der Götter kennt der Riese, denn er ist, wie er triumphierend versichert, durch alle neun Welten gekommen, selbst hinab nach Nifheim. — Im zweiten Teile dieser Vafþrúðnismál lesen wir dann von dem Menschenpaare, das das Göttergeschick überlebt hat, von der schöneren Sonne in der neuen Welt. Es folgen zwei dunkle Strophen von drei Scharen Jungfrauen, Strophen, an denen bisher alle Erklärungsversuche gescheitert sind und die inhaltlich möglicherweise mit dem Schlusse von Baldrs draumar zusammenhängen. Nachdem der Riese noch die Götter der verjüngten Welt genannt und Óðinn erfahren, dass Aldafoðr vom Fenriswolf verschlungen und von Viðar gerächt werde, thut der Gott jene Frage, die er allein beantworten kann und woran der Riese seinen Widerpart erkennt.

§ 30. Es unterliegt keinem Zweifel, dass die Vm. ein geschickt angelegtes Gedicht sind, das in vieler Beziehung inhaltlich die Völuspá ergänzt. Es ist daher von Müllenhoff die Ansicht ausgesprochen worden, es sei mit Rücksicht auf die Völuspá gedichtet und stehe zu ihr in der Auswahl des mythologischen Stoffes in Verhältnis. Die Vermutung ist sehr ansprechend, zumal die Einkleidung beider Gedichte eine gewisse Ähnlichkeit hat, denn in beiden Fällen will Óðinn mythische Dinge erfahren, und gerade die Ragnarøk, die den Mittelpunkt der Völuspá bildet, in den Vm. ganz bei Seite gelassen sind. Beweisen freilich lässt sich die Ansicht nicht. Dagegen scheint festzustehen, dass das Gedicht in derselben Zeit, in derselben Gegend entstanden ist, wie Völuspá, also ebenfalls auf Island und um die Mitte des 10. Jahrh., wenn sich auch in unserem Gedichte direkt christlicher Einfluss, wie ihn die Vsp. zeigt, nicht nachweisen lässt.

§ 31. GRÍMNISMÁL.<sup>1</sup> In denselben Vorstellungskreis, dieselbe Zeit und Gegend, wie die Vm., versetzen uns auch die *Grímnismál*. Schon in der Form gleichen sich beide Gedichte: sie sind im Ljóðahátt verfasst und geben schon dadurch gewisse Gewähr für ihren lehrhaften Charakter. Denn trotz der trefflichen epischen Einkleidung geht selbst durch die Grm., die Müllenhoff und Finnur Jónsson herzustellen versucht haben, ein didaktischer Zug: wie Óðinn-Grímnir den jungen Agnar, so will der Dichter seine Zuhörer über mythische Dinge unterrichten, die die Phantasie der Dichter in Anlehnung an die heimische Religion geschaffen hat. Denn es kann nicht genug betont werden, dass ein grosser Teil dieser mythischen Bilder, wie wir sie in Grm., Vm. und Vsp. finden, nicht lebendiger Volksglaube gewesen ist, sondern subjektive Dichtung, die sich nur mehr oder weniger an den Volksglauben angelehnt hat.

Die Grm. sind ein schönes Zeugnis dafür, wie die Óðinslieder entstanden sind und dass auch ihnen die gemischte Form von Prosa und Poesie nicht fehlte, sie zeigen, wie man Märchenstoffe an die Götter knüpfte und diese selbst die Menschen mythisch-poetische Weisheit lehren liess. Im nördlichen Norwegen und bei den angrenzenden Lappen erzählt man sich

<sup>1</sup> Bergmann, *Le message de Skirnir et les dits de Grímnir*. 1871. 224 ff. — Sijmons, *Taalk. Bidr.* II. 105 ff. — Schullerus, *PBB* XII. 271 ff. — Müllenhoff, *DAK* V. 159 ff. — Bugge, *Studien* I. 450 ff. (822 ff.). — Mogk, *PBB* VII. 310 ff. (Verhältnis zur SnE.).



noch heute ein Märchen von zwei Brüdern, die hinaus auf ein Eiland gefahren sind, wo Meerunholde wohnen. Hier lässt der eine der Brüder den anderen im Stich, um in der Heimat das volle Vatererbe zu erlangen, nachdem er angegeben, der Bruder sei draussen auf dem Meere umgekommen. Dies Märchen muss über ein Jahrtausend alt sein, denn die Isländer haben es schon bei der Besiedlung ihrer neuen Heimat gekannt und ein Skalde hat es zur Einkleidung unseres Liedes benutzt. In schlichter Prosa, wie Märchen erzählt zu werden pflegen, ist es hier erhalten. Diese so überlieferte Form des Märchens ist mit dem Gedichte entstanden und rührt vom Dichter her. König Hraðungr, heisst es hier, hatte zwei Söhne, Agnar und Geirrøð. Diese rudern einst hinaus ins Meer zum Fischfang und kommen zu einem Bonden und dessen Frau, bei denen sie während des Winters bleiben. Die Frau nimmt sich besonders des Agnar, der Mann dagegen des Geirrøð an. Im folgenden Frühjahr segeln die Brüder heim. Als sie aber am Strand der Heimat anlangen, springt Geirrøðr aus dem Boote und stösst dieses mit seinem Bruder in die Wellen zurück, damit er sich allein der Herrschaft seines Vaters bemächtigen könne, die er denn auch alsbald antritt. Soweit das Märchen. Indem nun der Dichter etwas ungeschickt für den Bonden auf dem Eiland Óðin, für dessen Frau die Frigg einsetzt, bahnt er sich den Weg zum Mythos und zur Dichtung. Óðinn und Frigg, heisst es in der Einkleidung weiter, sassen auf Hliðskjálf; Óðinn rühmt sich seines Zöglings Geirrøð, der als König herrsche, während Friggs Zögling Agnarr mit einem Riesenweibe Kinder zeuge. Daraufhin wirft Frigg Geirrøð Ungastlichkeit vor. Óðinn nennt solchen Vorwurf eine Lüge; er will sich selbst aufmachen, um die Wahrheit zu erfahren. Durch ihre Dienerin Fulla warnt Frigg Geirrøð vor dem Fremden, der da kommen werde und vor dem die Hunde zurückwichen. Als Grímnir, d. i. 'Verkappter', erscheint Óðinn in Geirrøðs Halle. Infolge jener Warnung lässt ihn der König fesseln und zwischen zwei Feuer setzen und dort acht Tage lang harren. Nur Geirrøðs zehnjähriger Sohn Agnarr erbarmt sich des Fremden und reicht ihm das Horn. Und nun beginnt das Lied. Óðinn bedankt sich bei Agnar und offenbart ihm eine Menge mythischer Dinge. Was diese Belehrung als Gegengabe für den Liebesdienst will, ist aus der Form, in der unser Lied erhalten ist, nicht recht ersichtlich. Ich muss daher Finnur Jónsson beipflichten, dass nur die Strophen zu dem ursprünglichen Gedichte gehören, die auf Óðins Person mehr oder weniger Bezug haben: durch sie will sich Óðinn-Grímnir dem jungen Agnar in seiner vollen Macht zu erkennen geben, ja vielleicht will er auch, wie Finnur Jónsson annimmt, dem König andeuten, wer der Fremde ist, den er in seiner Halle foltert. Denn dass unser Gedicht Interpolationen hat, unterliegt keinem Zweifel. Nur vermag ich in der Annahme solcher nicht so weit zu gehen, wie Finnur Jónsson; man muss zu retten suchen, was zu retten ist. Demnach gehörten wahrscheinlich zu den ursprünglichen Grm.: Str. 1—3: Begrüssung Agnars, v. 4—5: Óðinn schildert das Reich, über das er herrscht. Hier liegen Þrúðheimr, Thors Wohnsitz, Ýdalir, wo Ullr, Alfheimr, wo Freyr haust; hier liegen auch Baldrs Halle Breiðablik, Heimdalls Ausguck Himinbjörg, Freyjas Saal Folkvangr, Forsetis glänzender Saal Glitnir, Njörðs Heim Nóatún, Viðars Waldgehege Viði (v. 12—17). Durch Schreiberungeschick sind diese Sitze der Götter von einander gerissen

<sup>1</sup> Asbjørnsen, *Norske Huldre-Eventyr* 1870. 343 ff. 337 ff. Friis, *Lappiske Eventyr og Folkesagn*. 23 ff. (Poestion, *Lappländ. Märchen* 30 ff.).

und mit Zahlen versehen. Erst nach ihrer Erwähnung kann Óðinn-Grímnir auf die Stätten seiner Thätigkeit kommen, auf Sökkvabekk, wo er mit Sága die goldene Schale leert, auf Valhöll in Gladsheim, wo er mit seinen Helden, den Einherjern, verkehrt, die Burg, an deren westlichem Thore der Wolf hängt, über den der Adler seine Fittiche ausbreitet (v. 7—11). Die Valhöll führt zur Nahrung der Einherjer, zu Óðins Wölfen und Raben, zu dem Fluss, der die Burg umfließt, zu der äusseren Pforte, die Valhölls Gefilde nach aussen abschliesst, zu den fünfhundert Thoren der inneren Ummauerung (v. 18—23). In der Nähe von Valhöll wächst der Baum Læraðr, in dessen Gezweig die metspendende Ziege Heiðrún, in dem der Hirsch Eikþyrnir weidet v. 25—26. Valkyrjen bringen den Einherjern das Horn, dessen Trank der Ziege Euter entquollen ist v. 36. Jetzt kommt Óðinn mit v. 42 wieder auf seine gegenwärtige Lage, indem er denjenigen aller Götter Huld versichert, welcher ihn aus dieser befreie. Darauf giebt er sich zu erkennen: er nennt die Namen, unter denen er auf der Welt gewandelt und ruft dem Geirröð zu, dass er seine und aller Einherjer Huld verscherzt habe. Zugleich weissagt er dem König das nahe Ende und offenbart ihm am Schlusse: Óðinn steht vor dir, er ist es, den du peinigst v. 45—54. Hiermit schliesst das Gedicht. Prosa berichtet, wie nach den letzten Worten Geirröðr schleunigst von seinem Sitze aufgestanden sei, um Grímnir aus seiner Lage zu befreien. Aber das Schwert, das er auf den Knien gehabt, ward sein Verderben: er fiel in dasselbe und starb alsbald. Sein Sohn Agnarr aber ward an seiner Statt König.

§ 32. In dieses vollständig abgerundete Gedicht sind mancherlei Strophen interpoliert, die sich aber bald als späteren Zuwachs erkennen lassen (v. 6; 12; 24; 27—35; 37—39; 40—41; 43—44.). Auch diese behandeln mythologische Dinge, wie die Sitze Valaskjálf, Þrymheim, Bilskirnir, die Weltenströme, die Esche Yggdrasils mit den an ihr nagenden Geschöpfen, die Sonnenrosse, den Sonnenschild, die Sonnenwölfe, die Erschaffung der Welt aus Ymir, die besten Dinge der Welt. Mit allen diesen Interpolationen, die z. T. auf verloren gegangene Lieder zurückgehen, hat der Verfasser der Gylfaginning bereits die Grm. gekannt und benutzt; denn ihm ist ja dieses Gedicht neben der Völuspá und den Vafþrúðnismál die Hauptquelle seiner systematischen Mythologie gewesen. Daher hat Müllenhoff die ansprechende Ansicht geäussert, dass diese drei Gedichte einmal ein besonderes Liederbuch ausgemacht hätten. Mag dem sein, wie es wolle, auf alle Fälle gehören die drei Lieder derselben Heimat und Zeit an, denn aus ihnen spricht der gleiche Geist, sprechen die gleichen mythischen Anschauungen.

§ 33. HÁVAMÁL.<sup>1</sup> Als Gegenstück zu jenen drei Liedern steht im cod. reg. die Liedersammlung der Hávamál, der Sprüche des Hohen oder des Einäugigen, wie Detter den Namen Óðins «Hárr» gedeutet hat.<sup>2</sup> Der Sammler hat nicht weniger als sechs Lieder zu einem Ganzen vereint und diese Gedichte, die zum grössten Teil Lebensregeln und Lebensweisheit

<sup>1</sup> Bergmann, *Des Hohen Sprüche und altnord. Sprüche, Priameln und Runenlehren*. Strassb. 1877. — Dietrich, *Zu Hm. TldA. III*. 383 ff. — Hazelius, *Inledning till Hm. eller Odens sång*. Uppsala 1860. — Fritzner, *Þing eda þjóðamál* (Hm. 114) Ark. f. n. Fil. I. 22 ff. — Eiríkr Magnússon, *Om Hm. verses 2 and 3*. Repr. from the Proceedings of the Cambr. Philol. Society 1884. no. 9, und 1887. 1 ff. — Eiríkr Magnússon, *Hm. 133*. Ark. f. n. Fil. XV. 319 f. — Müllenhoff, DAK. V. 250 ff.; Mogk, ZfdPhil. XVII. 293 ff.; 366 ff. — Bugge, *Studien* 362 ff. (388 ff.) u. a. O. — Kauffmann, PBB XV. 195 ff. — Eiríkr Magnússon, *Odins Horse Yggdrasil* S. 17 ff. (*Óðins Hestr* S. 16 ff.). — Niedner, *Zur Liederreda* 1 ff. — Nilsson, *Loddfafnismál*. Minneapolis 1898.

<sup>2</sup> PBB XVIII. 202 f.

enthalten, in ihrer Gesamtheit Óðin in den Mund gelegt. Indem er dies aber thut, fasst er die sechs Lieder als Einheit auf und giebt infolgedessen nach Finnur Jónssons ansprechender Ansicht dem Ganzen in Str. 164 einen Abschluss, worin er in Form und Sprache seiner Vorlage den Nutzen der Óðinssprüche hervorhebt und diese seinen Lesern ans Herz legt.

§ 34. Die Hm. enthalten Stücke, die vielleicht zu dem ältesten gehören, das wir in altnordischer Dichtung besitzen. Die vielen Interpolationen, die namentlich das erste Gedicht, das Spruchgedicht, hat, zeigen, dass die alten Norweger und Isländer eine Menge guter Lebensregeln besaßen, die nicht nur gestabt, sondern auch in *Vísur* gebracht waren. Gingen nun solche Strophen von Mund zu Mund, so war es leicht möglich, dass ein Aufzeichner seiner Vorlage neue hinzufügte, die er im Gedächtnis hatte und die seiner Ansicht nach zu seiner Niederschrift passten. Daraus erklären sich die vielen und die mehrfachen Interpolationen der Hm., denn wiederholt sind ein oder mehrere Strophen in eine andere Reihe eingeschoben, die sich als späterer Zusatz zu erkennen giebt. Auf der anderen Seite muss man aber auch gerade bei Spruchgedichten mit der Annahme von Interpolationen höchst vorsichtig sein: Gedankensprünge, denen wir von unserem Standpunkte aus nicht nachkommen, können den Dichter ebenso von einer streng logischen Bahn abgelenkt haben, wie man es bei dem Überarbeiter oder Aufzeichner voraussetzen muss. So fein daher die Analyse der Hm. von Müllenhoff, dem wir auch über dies Gedicht das Beste verdanken, das wir besitzen, in den meisten Punkten ist, so vermag ich doch manche seiner Ausscheidungen nicht gut zu heissen.

Die ersten drei Lieder bilden das Spruchgedicht (I) und die beiden Óðinsbeispiele (II. III). Sie stehen in logischer Verbindung zueinander, indem II und III Beispiele zu I aus Óðins eigener Erfahrung bringen, auf die in v. 13 u. 14 bereits angespielt wird. Es ist daher die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass diese drei Teile einst ein zusammenhängendes Ganzes ausgemacht haben, wie vor Müllenhoff allgemein angenommen wurde, dass der Dichter des Spruchgedichtes es gewesen ist, der bereits die beiden Óðinsbeispiele an sein Gedicht geknüpft hat. Ob in diesem Falle beide Beispiele bereits früher in poetischer Form vorhanden gewesen sind, lässt sich nicht entscheiden.

§ 35. Das Spruchgedicht mit den beiden Óðinsbeispielen wird Óðin als dem *fimbulþul*, dem Hauptlehrer, in den Mund gelegt. Er spricht selbst wiederholt in erster Person (v. 13. 14. 49). Óðinn ist der Vielgewanderte, der Gangleri, *Váfuðr*, infolgedessen ist er auch der Vielerfahrene, der *Fjölsviðr*. Als vielerfahrener Wanderer tritt er in unserem Gedichte auf und lehrt die Menschen, wie sie sich in erster Linie auf den Reisen, beim Essen, beim Gespräch, in Bezug auf Gastfreundschaft benehmen sollen. Daran knüpft er gute Regeln über das Verhalten der Menschen zueinander überhaupt. Es spricht eine gesunde Lebensauffassung und ein tiefer sittlicher Ernst aus den Lehren des Dichters, reiche Erfahrung und vor allem echt germanisches Selbstbewusstsein: Traue niemand, bevor du ihn nicht erprobt hast; prahle nicht mit deiner Weisheit; sei mässig in Essen und Trinken; sei gastfrei; auch mit Geschenken geize nicht; sei ein Freund dem Freunde, ein Feind dem Feinde; baue nicht auf Reichtum; das Beste ist ein guter Name: er stirbt nimmer (v. 1—80). Während aus diesen Strophen durchweg die ernstesten Lebensanschauungen sprechen, sitzt in den Gedichten II und III dem

Dichter der Schalk im Nacken. Mit v. 84 kommt er auf die Liebe und auf die Unbeständigkeit des Weibes, die schon mancher Mann erfahren habe (84. 90—94). Und nun lässt er Óðin erzählen, wie ihn einst Billings Tochter betrogen, die ihn zum Stelldichein gerufen, in deren Bette er aber statt des Mädchens eine Hündin vorgefunden hätte (v. 95—101). Mit v. 103 wird das zweite Óðinsbeispiel eingeleitet: Klugheit ist zu allem nütze. Und dann erzählt Óðinn, wie er durch solche Klugheit Suttung um den Dichtermet betrogen habe, indem er sich zu seiner Tochter Gunnlōð geschlichen, bei ihr geruht und von ihr den Met erhalten habe (v. 104—110).

§ 36. Mit v. 111 beginnt ein ganz neuer Abschnitt, der wiederum in drei Teile zerfällt: die *Loddfáfnismál* (IV), das *Rúnatal* (V) und das *Ljóðatal* (VI). Das Verhältnis dieser Teile zueinander bietet die mannigfachen Schwierigkeiten und hat Veranlassung zu vielfachen Auseinandersetzungen gegeben. Meiner Auffassung nach hat diese der Sammler aufs engste untereinander verbunden. Dieser Auffassung braucht die Initiale der v. 138 in der Hs. nicht zu widersprechen (Heusler, AfdA XXIV. 38): sie führt nur den neuen Abschnitt ein, wie z. B. in Vm. (cod. reg. Facs. Ausg. S. 15), und deutet zugleich an, dass allerdings die drei Gedichte verschiedene Verfasser gehabt haben. Traut man nun dem Sammler die Schlusstrophe der ganzen Sammlung (v. 164) zu, so sind wir auch berechtigt, ihm die Eingangstrophe von *Loddfáfnismál* zuzuschreiben, und die anstössige Interpunktion hinter Vers 2 wird uns erklärlich. Die *Visa* soll den ganzen folgenden Teil der Sammlung einleiten: die *manna* (gen. obj.) *tal* gehen auf die *Loddfáfnismál*, die *rúnar* auf das *Rúnatal*, die *ráð* endlich auf das *Ljóðatal*. Nun hat auch der scheinbar triviale Rat v. 112 nichts Anstössiges mehr.

§ 37. Nach dem Plane des Sammlers hat der Þulr *Loddfáfnir* seine Ratschläge am Urðarbrunnen erlauscht; Óðinn selbst soll sie ihm hier mitgeteilt haben. Ursprünglich sind aber die *Loddfáfnismál* ein Lehrgedicht, in dem ein Dichter wohl einem angenommenen *Loddfáfnir* gute Lebensregeln erteilt, die sich inhaltlich mehrfach mit denen des Spruchgedichtes decken (v. 112—137). Doch zeigt der Dichter lange nicht die Tiefe der Lebensauffassung und den Ernst, wie der jenes Gedichtes. Er ist an fremdem Hofe oft eingekehrt und in Lebens- und Liebesgenuss ist sein Haar ergraut. Die Erfahrung lässt ihn vor den Frauen warnen, vor falschen Freunden, vor schlechten Menschen; Erfahrung lässt ihn zur Ehrlichkeit, zur Gastfreundschaft, zur Ehrfurcht vor dem Alter auffordern. Mit dem Rat, wie der Rausch gebannt werden könne, schliesst das Gedicht, und ohne irgendwelche Vermittlung springt der Sammler auf die Gewinnung der Runen (v. 138—41). Óðinn tritt auch hier sprechend auf. Der Windgott erzählt, wie er in seiner Jugend neun Nächte im Weltenbaume geangen, mit dem Speere verwundet, er sich selbst geopfert, und wie er da niedergespäht und die Runen gehoben und von Mimir gelernt und den Dichtermet geschöpft habe, bis er zu dem wurde, was er jetzt vor der Welt ist: das weiseste aller Wesen. Nun sollten wir das eigentliche *Rúnatal* erwarten, in dem Óðinn den *Loddfáfnir* den Gebrauch der Runen lehrt. Allein von diesem ist nichts übrig, als ein ganz klägliches Fragment (v. 142—43); zwei *Vísur* über Götterverehrung haben sich an seine Stelle eingenistet (v. 144—45).

§ 38. Die eingeschnitzten Runen sind die Zeichen, mit denen der Zauber bewirkt wird; neben diesen steht aber das Zauberlied (*ljóð*), durch das die Geister gerufen werden, die den Zauber ausführen. Daher ist Runenkenntnis ohne Wissen der Zauberlieder nur eine halbe Kunst, und

so lehrt denn Óðinn-Hár den Loddfáfnir im Ljóðatal v. 146—163 auch noch die Zaubersprüche, die Krankheiten vertreiben, Schwerter stumpf machen, Fesseln zersprengen, Unglück bringen, Wind und Wasser beruhigen, Liebeslust erregen u. a. Leider erfahren wir nur, dass es für alle diese Dinge ein Sprüchlein giebt, den Inhalt der Zaubersprüche selbst lernen wir nicht kennen. — Noch einmal wird dann Loddfáfnir in v. 162 angesprochen. Allein auch diese Strophe scheint vom Sammler herzurühren, der durch sie nochmals darauf hinweist, an wen seinem Plane nach der ganze zweite Teil der Hávamál gerichtet ist.

Eine Sammlung wie die Hm. mit ihren vielen Interpolationen hat natürlich weder sprachlich einen einheitlichen Charakter, noch können die einzelnen Teile in gleicher Gegend, in gleicher Zeit entstanden sein. Bei ihr zeigt sich der Gegensatz zwischen jung und alt oft trefflich. Denn einzelne Teile gehören unstreitig mit zu der ältesten nordischen Poesie und haben in Norwegen ihre Heimat, während andere erst ziemlich spät auf Island gedichtet sind. Finden sich doch einige Strophen in den Hugsvinns-mál wieder, dessen Verfasser sich ganz an seine Vorlage, die Disticha des Cato, gehalten hat und die demnach keine heidnisch-germanische, sondern mittelalterliche Lebensweisheit enthalten.

## B. Die Þórslieder.

§ 39. Alle Óðinsgedichte sind mehr oder weniger didaktischer Natur. Óðinn ist der Gott der Weisheit, alles höheren Wissens. Dies tritt in allen Liedern, in denen er eine Rolle spielt, hervor. Von Haus ist er natürlich nur Gott des Zaubers und der Zaubersprüche; erst im Laufe der Zeit ist er zum Gotte der Lebensweisheit und noch später zum Herrn alles höheren Wissens, vor allem der mythologischen Weisheit geworden. Diese verschiedenen Entwicklungsstufen finden wir auch in der Literatur: die Gedichte, in denen der Dichter Óðin Kenntnisse übernatürlicher Dinge in den Mund legt, sind unstreitig die jüngsten Óðinsgedichte. Auch in der Form stehen die eigentlichen Óðinsgedichte zusammen. Ihrem Inhalte gemäss sind sie schon durch ihre Überschriften als *mál* bezeichnet. Die Strophe ist die des Lehrgedichtes, der Ljóðaháttur. Anders bei den Þórsliedern. Die älteren Þórsgedichte haben rein epischen Charakter; es wird von den Thaten Þórs erzählt. Daher erscheinen sie als *kviða* und dementsprechend auch in der Kviðaháttstrophe. Þórr ist der Gott der That, der ungefügen Kraft, der Gott mit dem Hammer, der das übermütige Geschlecht der Riesen bestraft, wenn es den Göttern gegenüber anmassend auftritt. In dieser Thätigkeit ist die Gottheit typisch geworden. Auch in ihrem Charakter ist sie sich immer gleich: Þórr ist in der Dichtung durchweg schnell aufbrausend, jähzornig; er fragt nicht viel nach den Folgen seiner That, der Augenblick bestimmt ihn; auf der anderen Seite lässt er sich aber auch leicht besänftigen und ist dann gutmütig, hilfreich. Diesem typischen Charakter entsprechend erscheint er in der ersten Manneskraft, mehr Jüngling als Mann. Als Feind der dämonischen Mächte ist er der Liebling der Menschen und daher von den Dichtern vielfach besungen worden. Denn wir besitzen von keinem Gotte so viel Lieder und Liederfragmente und Erzählungen, die auf verlorene Gedichte zurückgehen, wie gerade von Þór; sie bergen unstreitig das Älteste, was wir von altnordischer Götterdichtung besitzen; sie haben ihre Heimat z. T. in Norwegen, sind aber auch auf Island weiter gepflegt worden. So steht Þórr in verschiedener Beziehung im schroffen

Gegensätze zu Óðin, dem listigen, verschlagenen Gotte, der mehr durch geheime Künste, durch den Zauber und durch List sein Vorhaben ausführt, dem bejahrten, grauhaarigen Wanderer, der sich gern in Liebeshandel einlässt, der aber auch Freude am Kampf hat und Krieg unter den Menschen erregt. Diesen Gegensatz der beiden Gottheiten hat ein Skalde in einem inhaltlich trefflichen, formell aber geradezu rätselhaften Gedichte zum Ausdruck gebracht, in den *Hárbarðsljóð*, die die Verbindung zwischen den Óðins- und Þórsliedern bilden.

§ 40. *HÁRBARÐSLJÓÐ*.<sup>1</sup> Der Gegensatz, wie der Volksglaube die beiden wichtigsten Gestalten des nordischen Heidentums auffasste, musste einen Dichter reizen, die Gottheiten einmal einander gegenüber zu stellen und sich ihrer Thaten rühmen zu lassen. Die alte Freude der Isländer am Männerstreite (*mannjafnaðr*) kommt in den *Hárbarðsljóð* in mythischer Form zum Ausdruck. Wie Óðinn auf seinen Fahrten und bei seinen Wettstreiten unter angenommenem Namen auftritt, so auch hier. *Hárbarðr* 'Graubart' nennt er sich, und als Ferge tritt er uns entgegen, wie im *Sinfjötla*lok. Denn dass unter *Hárbarðr* Loki zu verstehen sei, wie Bergmann, Vigfússon u. a. annehmen, ist durchaus unwahrscheinlich und vollauf widerlegt. An einem Sunde waltet dieser *Hárbarðr* seines Amtes. Da erscheint auf der andern Seite des Wassers Þórr, barfuss, in kurzen Hosen, auf dem Rücken einen Korb mit Nahrung tragend, das echte Bild eines nordischen Bauern. Er kommt von seiner Ostfahrt und verlangt vom Fergen, über den Sund gesetzt zu werden, indem er diesem zum Lohne Kost aus seinem Reisesacke verspricht. *Hárbarðr* zeigt keine Lust, ihn überzusetzen. Um Þórs Drang nach der Überfahrt zu erhöhen, ruft er ihm zu, dass seine Mutter gestorben sei und dass er infolge dessen die Überfahrt um so schneller nötig habe. Man erkennt gleich aus diesen Worten die Absicht des Dichters: er lässt seinen *Hárbarð* den Þór reizen, damit die Spannung zwischen diesem und dem Fergen um so grösser werde. Vergrössert wird diese dann noch, indem *Hárbarðr* den Þór unter das liederliche Volk und Diebsgesindel wirft. Doch Þórr hat Eile; er beachtet zunächst die Schmähungen nicht, sondern nennt seinen Namen und sein ganzes Geschlecht. Auf seine Frage nach Namen und Stand des Fergen giebt ihm dieser nur kurze Antwort: er heisse *Hárbarðr* und habe vor ihm keine Furcht. Da droht denn Þórr, die höhrenden Worte zu bestrafen, aber er ist in dieser Lage machtlos. Und nun kommt es zu dem Zankgespräche (*senna*), das nicht besonders geschickt von dem Dichter eingeleitet wird. Jeder der Zankenden rühmt sich seiner Thaten: Þórr seines Kampfes mit Hrungnir, mit Þjazi, mit den Riesenweibern, mit Svárangs Söhnen, mit den Berserkerfrauen auf Hlésey, *Hárbarðr* dagegen, wie er die Mädchen auf Algrœn überlistet, wie er die Nachtreiterinnen verführt, wie er in Valland Krieg erregt, wie er die Riesentochter im Osten (wohl die Gunnlóð) beschwätzt hat. Schon in diesem Streitgespräch zeigt sich *Hárbarðr* als Meister des Hohnes und im Worte Þór weit überlegen, so dass ihn letzterer fragt, woher er solchen Hohn schöpfe. Als ihm der Gott darauf mit seinem Hammer droht, äussert der Ferge, den habe er nötiger für den, der mit seinem Weibe Sif buhle. Solche Nachricht lässt Þórr

<sup>1</sup> v. Liliencron, *Das Hrbl.* ZfdA. X. 180 ff. — Bergmann, *Das Graubartslied. Lokis Spottreden auf Thór.* Leipzig 1872. — Sander, *Harbardssången jämte Grundtexten till Völuspá.* Stockholm 1891. — Niedner, *Das Hrbl.* ZfdA. XXXI. 217 ff. — Ders., *Zur Liederedda* S. 10 ff. (vgl. Heusler, AfA. XXIV. 40 ff.). — Finnur Jónsson, *Hrbl.* Aarb. 1888, 139 ff. — Rosenberg, *Nordboernes Aandsliv* I. 190 ff.

wieder einlenken: nochmals fordert er den Fergen auf, ihn überzusetzen, ja er bittet ihn darum. Allein dieser lehnt die Bitte ab; er zeigt ihm aber den Weg, wie er zu Lande nach Ásaheim gelangen könne. Mit der Drohung, dem Fergen gelegentlich die Zurückweisung der Überfahrt zu vergelten, verlässt Þórr die Stätte des Zankes.

§ 41. Die Hrbl. sind ein ganz eigentümliches Gedicht. Sie stehen in ihrer Formlosigkeit unter allen Eddaliedern einzig da. Der Málahátt, die Form der bei weitem meisten Strophen, mischt sich mit Strophen im Ljóðahátt, kurze Prosasätze schieben sich zuweilen zwischen die Visur. Dazu findet sich in dem Gedichte wiederholt der angehängte Artikel, den kein anderes Eddalieder in der Sammlung des cod. reg. kennt. Man hat daher versucht, das Gedicht zu säubern, den suffigierten Artikel zu tilgen, die Ljóðaháttstrophen als Interpolationen zu erklären. Am radikalsten ist in dieser Beziehung Finnur Jónsson gewesen; aber die Schwierigkeiten, die sich an das Gedicht knüpfen, hat er durch diesen Reinigungsversuch keineswegs gehoben. In der Weise mit der Überlieferung zu verfahren, wie es Jónsson bei den Hrbl. gethan, ist unstatthaft. Dass Einschübe in unserem Gedicht vorliegen, ist mehr als wahrscheinlich, allein unmöglich können sie so umfangreich gewesen sein, wie vielfach angenommen wird. Man sollte doch mit der Thatsache rechnen, dass es auch im Altertum gute und schlechte Dichter gegeben hat. Warum muss jedes Gedicht durchaus formenvollendet und inhaltlich ganz folgerichtig sein? Ein trefflicher Psychologe, aber ein schlechter Dichter, der sich leicht über die Form hinweg setzt, dünkt mich der Verfasser der Hrbl. Ihm kam es auf den Inhalt an, die Form war ihm Nebensache. Daraus erklärt sich auch der unbeholfene Übergang zur Senna, der etwas abgerissene Schluss.

§ 42. Was das Alter und die Heimat des Liedes betrifft, so halte ich es für eines der jüngeren eddischen Dichtung, das erst in der zweiten Hälfte des 10. Jahrh. auf Island entstanden ist, dessen Verfasser eine grosse Anzahl Þórs- und Óðinsmythen gekannt und verwertet hat. Aus dem jungen Alter erklären sich nicht nur vielfach die Formen, sondern auch abstrakte Namenbildungen wie *Hildólfr*, *Ráðsey*, *Algræn* u. a. Ist das Gedicht aber erst in dieser Zeit und auf Island entstanden, so können die beiden streitenden Götter nicht die Vertreter des Jarl- und Bauernstandes, von denen jener Óðin, dieser Þór verehrte, gewesen sein, noch kann der Dichter, wie Keyser annahm, den Vikingsstand durch Óðin-Hárbarð über den Bauernstand haben triumphieren lassen. Wir haben vielmehr einen mannjafnað, einen Streit über den Vorzug des einen oder anderen Mannes, wie ihn die Isländer so oft zu ihrem Zeitvertreib vornahmen. Dass man aber die Götter zum Gegenstand solches mannjafnað machte, zeigt, dass der alte Glaube in Verfall geraten war, und so kommt man auch von dieser Seite zu jenem Zeitpunkt, in dem ich das Gedicht gesetzt habe, und nach Island, wo der alte heidnische Glaube mehr unterwühlt war, als in Norwegen.

§ 43. ÞRYMSKVIÐA.<sup>1</sup> Wie uns die Eddalieder vorliegen, ist die Þrk., das Lied von Þrym, d. h. dem Lärmer, das schönste und vollendetste sowohl in der Form wie in der Bearbeitung des Stoffes und Zeichnung der Charaktere. Die scharfe Richtung, die der Dichter der Handlung gegeben,

<sup>1</sup> Bergmann, *Allweises Sprüche, Þrymsagelied, Hymisagelied und Lokis Wettstreit*. Strassburg 1878. S. 79 ff. — Sijmons, *Þrk.* Taalkundige Bijdragen II. 302 ff. — Niedner, *Bemerkungen zur Þrk.* ZfdA. XXXVI. 278 ff.

hat Interpolationen fern gehalten und Ausstösse von Strophen verhindert, und so hat sich das Gedicht jahrhundertlang in mündlicher Überlieferung gut erhalten, obgleich es eines der ältesten Eddalieder ist, wie selbst Jessen einräumt. Es muss um 900 gedichtet sein, ob in Norwegen oder auf Island, lässt sich schwer entscheiden. Ist letzteres der Fall, was mich das Wahrscheinlichere dünkt, so muss ein älteres norwegisches Lied gleichen Inhalts das Vorbild gewesen sein. Wir besitzen nämlich dänische, schwedische und Fragmente norwegischer Lieder aus dem 16. und 17. Jahrh., die denselben Stoff in nur wenig abweichender Form erhalten haben.<sup>1</sup> Es ist wahrscheinlich, dass von diesen das schwedische und dänische auf das norwegische Volkslied zurückgehen, dies aber aus derselben Quelle geschöpft hat, wie die Prk. Scheint doch in Norwegen die Mythe von der Heimholung des Hammers ein besonders beliebter Stoff zum Lied und zur Sage gewesen zu sein, da er auch noch in den Volkssagen fortlebt.<sup>2</sup> Auch auf Island hat das Lied lange fortgelebt, denn als man Jahrhunderte später die alten Stoffe in Rímur umwandelte, da benutzte man auch den der Prk., und so entstanden die *Þrymlur*, die Rímur von Þrym (um 1400).<sup>3</sup>

Þórr erwacht einst; da vermisst er seinen Hammer. Er fährt in Zorn, aber das nützt nichts. Nun wendet er sich an Loki und teilt ihm seinen Verlust mit. Auf seinen Rat jedenfalls gehen beide Asen zur Freyja, leihen ihr Federgewand, und in diesem fliegt Loki nach Riesenheim. Als er hier ankam, sass der alte Þrymr auf dem Hügel und strahlte seinen Rossen die Mähne. Auf seine Frage erfährt Loki von ihm, dass er Þórs Hammer besitze und acht Rasten unter der Erde verborgen habe. Nur wenn ihm Freyja als Gattin werde, wolle er ihn herausgeben. Unterdessen kann es Þórr kaum erwarten, bis Loki zurückkommt. Er ist ihm entgegengegangen und fragt ihn, wie dieser noch im Fluge ist, nach seinem Erfolge. Sofort geht man zur Freyja und bringt ihr die Kunde. Doch diese ist ausser sich und will sich nimmer nach Jötunheim vermählen lassen. Die Situation hat ihren Höhepunkt erreicht: die Götter brauchen den Hammer, denn durch ihn kann Þórr sie allein schirmen; erhalten sie ihn nicht zurück, so ist ihre Macht dahin. Sie kommen deshalb zu gemeinsamer Beratung zusammen. Hier findet Heimdallr den Ausweg: Þórr soll in Frauengewand gehüllt und mit dem Brautschleier geschmückt werden. Wohl weist er es wütend für den ersten Augenblick zurück, doch als ihn Loki darauf hinweist, dass dies der einzige Weg sei, den Hammer wieder zu erlangen, da fügt er sich ins Unvermeidliche. So geht Þórr in Freyjas Kleidung nach Riesenheim; Loki begleitet ihn, als Magd verkleidet. Als der Riesenherrscher die beiden Frauen kommen sieht, lässt er alles zum Feste bereiten. Am Abend findet das grosse Gelage statt. Þórr kann auch im Frauengewande seine Natur nicht verleugnen: einen Ochsen ass er, acht Lachse und trank dazu drei Tonnen Bier. Das Staunen des Riesen sucht Loki zu dämpfen: «Acht Tage ass Freyja nichts, so gross war ihre Sehnsucht nach Riesenheim». Þrymr hebt den Schleier in die Höhe, um die Braut zu küssen. Da springt er entsetzt auf: die Augen der Freyja funkeln ihm wie Flammen entgegen.

<sup>1</sup> Sv. Grundtvig, DgF. I. 1 ff.; IV. 580 ff.; Arwidsson, *Svenska Fornsånger* I. 1 ff.

<sup>2</sup> Faye, *Norske Folkesagn* 3 ff. — Bugge og Moe, *Torsvisen i sin norske Form*, udg. med en Afhandl. om dens Oprindelse og Forhold til de andre nordiske Former. Christ. 1897.

<sup>3</sup> Hrsg. von Möbius, *Edda* S. 235 ff.; Finnur Jónsson, *Fernir fornislenskir rímnaflokkar* (1896). 11 ff.



Wieder giebt die Magd die Erklärung: «Acht Nächte schlief die Freyja nicht, so heiss war ihr Sehnen nach Jötunheim». Jetzt lässt Prymr den Hammer holen, um die Braut zu weihen. Doch kaum hat ihn Þórr im Schosse, so erfasst er ihn und erschlägt mit ihm das ganze Riesen-geschlecht.

Was an dem Gedichte neben der dramatischen Entwicklung besonders anspricht, ist die feine Zeichnung der Charaktere und der treffliche Humor, der das Ganze durchzieht. Þórr, der Gott der That, der sich nie verstellen, nirgends seine Natur verleugnen kann, den wir fast zittern sehen vor Verlangen, seinen Hammer zurückzuerhalten, und der deshalb Loki entgegen-eilt, weil ihm die Antwort schon zu lange ausbleiben scheint, der deshalb auch unter dem Schleier Zorn gegen den Riesen und Sehnsucht nach dem Hammer nicht verbergen kann. Daneben der schlaue Loki, der sofort mit durchschlagendem Rate da ist, der da weiss, wo der Hammer zu suchen, wie der Riese zu überlisten ist. Es macht den Eindruck, als ob Loki die Entwendung des Hammers bewirkt habe und dass er jetzt, wie im Mythos von der Idun, alles aufbieten müsse, ihn den Asen wieder zu erwerben. Auch die dritte Hauptperson, der tölpische, ahnungslose Herrscher der Riesen, ist ganz vortrefflich gezeichnet: er plaudert dem Loki seine Geheimnisse aus, er prahlt mit seinem Reichtum, er glaubt den Worten der verkappten Magd und freut sich umsomehr der neuen Gattin. Selbst Nebenpersonen, wie die keusche, entrüstete Freyja oder die Gaben bettelnde alte Schwester des Riesen, sind ganz ihrer Natur gemäss geschildert.

§ 44. HYMSKVIÐA.<sup>1</sup> Die Asen sind zum Mahle versammelt beim Meerriesen Ægir. Nicht besonders erfreut ist der Riese über seine Gäste, die nicht seine Freunde sind; er sinnt auf ihren Verderb. Ihm fehle, meint er, der Kessel zum Brauen des Bieres. Vergeblich bemühen sich die Götter um einen solchen. Da sagt Týr, dass sein Vater Hymir, der östlich der Élivágar wohne, einen Kessel besässe, der genügen würde. Vereint mit Þór macht er selbst sich nach Osten auf. Bei Egil lässt Þórr seine Böcke zurück und begiebt sich mit Týr zu Fuss in Hymirs Halle. Hier treffen sie die neunhunderthäuptige Mutter und die anmutige, braun-weiße Frau oder Buhlin des Riesen, Týrs Mutter, die sich wohl wider ihren Willen, wie die Gerðr, in der Gewalt des dämonischen Wesens befindet. Diese birgt die Angekommenen unter einem Kessel. Abends kommt Hymir heim; unter seinen Tritten dröhnen die Gletscher, der Bart ist ihm gefroren. Das Mädchen begrüsst ihn und meldet, dass der Sohn mit Þór auf Besuch gekommen sei. Da lässt der Riese sein Auge spähen; vor seinem Blicke bersten Pfeiler und Balken, zerbrechen sieben Kessel, nur der eine, unter dem sich die beiden Götter befinden, bleibt unverletzt. Da treten die Fremden hervor. Hymir kennt seinen Gegner; er fasst ihn scharf ins Auge, aber das Gastrecht wagt er nicht zu verletzen. Das Mahl wird bereitet; drei Ochsen werden geschlachtet, von denen Þórr allein zwei verzehrt. Am nächsten Morgen soll neue Nahrung draussen auf dem Meere geholt werden. Als Köder zum Angeln holt sich Þórr den Kopf eines schwarzen Stieres, der Hymir gehört. Hier scheint das Gedicht lückenhaft zu sein. In einer Halbstrophe (19, 5—8) rühmt der Riese nur Þórs Thatkraft, was jedenfalls auf seine Kraft beim Rudern geht. Das folgende führt gleich zur Stelle, wo der Riese zu angeln gedenkt. Týr scheint zu Hause geblieben zu sein, beim Fischfang wird er nirgends erwähnt. Nun beginnt man zu angeln. Der Riese

<sup>1</sup> Bergmann, *Allweises Sprüche* u. s. w. S. 139 ff. — Edzardi, Germ. XXIII. 421 ff.

fängt zwei Wale, Þórr aber angelt die Miðgarðsschlange, die jedoch wieder ins Meer zurückfällt. Ob der Riese dies veranlasst hat, indem er die Angelschnur durchschneidet, wie nach der Gylfaginning, erfahren wir aus dem Gedichte nicht. Unfroh kehrt dann der Riese mit Þór heimwärts; alle Mühe, ihn zu vernichten, ohne das Recht der Gastfreundschaft zu verletzen, ist vergeblich gewesen. Noch einmal soll Hymir des Gottes Kraft sehen. Als man am Ufer angelangt ist, trägt Þórr allein auf seinen Schultern Boot und Wale ans Land. Diese Kraftproben scheint zugleich Hymir dem Gott als Bedingung gestellt zu haben, unter der allein er den Bierkessel erlangen könne. Zu Hause verlangt er eine weitere: der Gott soll einen krystallinen Becher zerschlagen. Alles geht durch den Becher in Stücke, nur dieser zerbricht nicht. Da giebt das Mädchen den Rat, er solle ihn an den Kopf des Riesen werfen, und nun gelingt ihm auch diese Kraftprobe. Jetzt muss Hymir nachgeben: die Götter — denn nun tritt auch Týr wieder hervor — sollen den Kessel haben, wenn sie ihn aus der Halle tragen können. Týr versucht vergeblich ihn zu heben; Þórr aber stülpt ihn über den Kopf und verlässt dann die Behausung Hymirs. Doch kaum ist man ein Stück gegangen, da bemerkt Þórr, dass ihm der Riese mit einer Schar Genossen folgt. Sofort setzt er den Kessel nieder, fasst seinen Hammer und erschlägt die Verfolger. Die folgenden beiden Strophen (v. 37—38) lassen uns die geringe Begabung des Dichters recht klar erkennen. Sie stehen ziemlich zusammenhanglos zwischen der vorhergehenden und folgenden. In v. 7 war erwähnt, dass Þórr seine Böcke bei Egil zurückgelassen habe. Dies giebt Veranlassung, jetzt nochmals der Böcke zu gedenken. Aber statt nun zu berichten, dass man diese wiederholt, wird nur erzählt, dass auf der Weiterreise plötzlich ein Bock gelahmt habe und dass Loki daran schuld sei. Wie aber der *hraunbúi* («Riese») dafür bestraft worden ist, indem er seine beiden Kinder habe hergeben müssen, das sei allgemein bekannt.

Es steht zunächst fest, dass in der Hym. wenigstens drei Thorsmythen miteinander verschmolzen sind: die Heimholung des Kessels, der Fang der Miðgarðsschlange, die Mythe vom Erlahmen des Bockes. Es fragt sich nun, ob der Dichter bereits ausgeführte Gedichte vor sich gehabt und diese in seiner Kviða nur zu einem ganzen verbunden (Jessen, Edzardi), oder ob er aus verschiedenen Gedichten bez. Mythen geschöpft und den Stoff zu einem selbständigen Liede vereint hat (Finnur Jónsson). Die Entscheidung fällt nicht schwer. Die Hym. nimmt in Bezug auf Form und Sprache unter den Eddaliedern eine eigenartige Stellung ein. Die im allgemeinen durchgeführte Kviðaháttstrophe, bei der sich hier und da zur achtzeiligen die sechszeilige gesellt, die zahlreichen, z. T. echt skaldischen Kenningar,<sup>1</sup> die vielfach eingeschobenen Nebensätze ziehen sich durch das ganze Lied, so dass ihm ein einheitlicher Charakter nicht abzusprechen ist. Dass die Hauptgestalten Þórr und Hymir in den einzelnen Teilen dieselben Charaktereigenschaften haben, will freilich nichts sagen, da diese bei dem Gott und dem Riesen typisch sind. Allein der Dichter ist nicht genügend

<sup>1</sup> Die poetischen Worte und Umschreibungen durchziehen in gleicher Weise das ganze Gedicht: *bergbúi* (2), *hraunhvalr* (36), *hraunbúi* (38) für Riese, *legvellir* (6) für Kessel, *kinnskógr* (10) für Bart, *hlunngoti* (20), *flótrúsi* (26) für Schiff, *brimsvín* (27) für Wal-fisch, *hjalmsstofn* (31) für Kopf, *vinferill* (31) für Kelch, *Yggs barn* (2), *verr Sifjar* (3. 15. 34), *andskoti Hróðrs* (11), *vinnr verliða* (11), *brjótr Hrunnis* (16), *ráðbani þurs* (19), *hafra dróttinn* (20. 31), *fáðir Móða* (34), *sonr Óðins* (35) für Þór, *áttinðr jötna* (9) für Týr, *spjalli Hrunnis* (16), *áttunnr apa* (20) für Hymir, *umgjörð allra landa* (22), *hníðróðir ulfs* (23) für die Miðgarðsschlange, *hátún horna tveggja* (19) für das Haupt des Ochsen.

Herr seines Stoffes gewesen; er hat diesen mit wenig Geschick zu einem einheitlichen Ganzen verschmolzen. Die Begründung des Fischzugs durch die Essgier Þórs ist wenig glücklich, und ganz missglückt ist die Einfügung des Mythos vom Erlahmen des Bockes. Dem Dichter kam es nur darauf an, von Þór möglichst viel zu erzählen und seine Kraft dem Riesen gegenüber in besonders grelles Licht zu stellen. Und das ist ihm geglückt. Von den Stoffen, die er verwertet hat, ist ganz besonders die Mythe vom Fange der Miðgarðsschlange beliebt gewesen. Von einer ganzen Anzahl Skalden, von Bragi, Eilíf, Eysteinn, Úlfr Uggason, ist sie behandelt worden (vgl. PBB VII. 281 ff.), und in Ólaf pá's neuer Halle hat sie in bildlicher Darstellung die Wand geschmückt (Laxd. SB. IV. S. 84; PBB VII. 319 ff.). Wie das Verhältnis dieser Gedichte untereinander und zur Hym. gewesen ist, lässt sich bei der Dürftigkeit der Fragmente nicht bestimmen. Dass die Hym. nicht zu den ältesten Eddaliedern gehört, lehrt schon ihre compilerische Form. Sie ist m. E. auf Island entstanden.<sup>1</sup> Was man an dem Gedichte hat Norwegisches finden wollen, kann seine norwegische Heimat nicht erweisen. Gleichwohl muss das Gedicht noch im 10. Jahrh. entstanden sein: es spricht aus ihm ein so echt heidnischer Geist, eine solche Verehrung für Þór, dass das Gedicht unmöglich der christlichen Zeit angehören kann.

§ 45. LOKASENNA.<sup>2</sup> Die Ls. — Ægisdrekka heisst das Gedicht in Papierhandschriften — knüpft im cod. reg. unmittelbar an die Hym. an. Einleitende Prosa verbindet beide Gedichte aufs engste miteinander. Der Kessel zum Bierbrauen ist da; die Asen sind nun zu frohem Gelage in Ægirs Halle vereint, nur Þórr ist wieder abwesend; er ist auf seinen Ostfahrten. Nun hatte Ægir zwei treffliche Diener, Fimafengr und Eldir, die alle Welt rühmt. Solches Lob ärgert Loki, und er erschlägt darob den Fimafeng. Die Asen sind ausser sich. Sofort wird Loki in den Wald verbannt, und erst nach seiner Entfernung setzen sie ihr Gelage fort. Während sie zechen, kommt Loki zurück. Er trifft vor der Halle den Eldir — hier beginnt das Gedicht — und fragt ihn, was die Götter drinnen treiben. Er erfährt, dass sie Schlechtes über ihn sprechen. Da verlangt Loki Eintritt in den Zechsaal, um den Göttern den Met zu verbittern, und Eldir wagt nicht, sich ihm ernstlich zu widersetzen. So tritt Loki ein und verlangt einen Trunk. Die Götter sind bei seinem Erscheinen stumm; da fängt er an, sie zu höhnen. Bragi ergreift zuerst das Wort und weist Loki zurück. Doch dieser wendet sich an Óðinn und erinnert ihn daran, wie sie einst im Anfang der Zeiten das Blut gemischt und sich geschworen hätten, dass keinem der Trank munden solle, wenn der andere nichts hätte. Óðinn gedenkt seines Eides und heisst Viðar Loki den Becher reichen. Dieser nimmt ihn und wünscht allen Göttern Heil; nur Bragi sei ausgeschlossen. Bis hierher geht der Eingang (1—10); mit der Begrüssung der Götter und der Schmähung Bragis beginnt die *senna*, das Schmähgedicht (v. 11—56). Jedem der Götter und Göttinnen und ihrer Diener werden Sünden von Loki vorgeworfen. Der Dichter hat die Verbindung so hergestellt, dass eine Gottheit die geschmähte in Schutz nimmt und dass jene daraufhin von Loki angegriffen wird. So erhält

<sup>1</sup> Auch Fremdwörter, die den Einfluss des Abendlandes voraussetzen, enthält das Gedicht, so *kalkr* (28. 30. 32), *vinferill* (31).

<sup>2</sup> Bergmann, *Poèmes Islandais* 303 ff.; Ders., *Allweises Sprüche*. — Kölbing, *Zur Ægisdrekka*. Germ. XXI. 27 f. — Weinhold, *ZfdA.* VII. 1 ff. — Hirschfeld, *Untersuchungen zur Ls.* Acta germ. I. Berlin 1888. — Niedner, *Remerk. zur Ls.* *ZfdA.* XXXVI. 286 ff. — Sievers, *Zur Ls.* PBB XVIII. 208.

das Gedicht dramatische Lebendigkeit. Nicht alle Götter stecken die Schmähung ruhig ein, auch Loki bekommt seine Hiebe. Auf diese Weise erfahren wir die verschiedensten Mythen, die zur Zeit des Dichters von den Göttern bestanden haben, Mythen, die wir z. T. nur aus den Andeutungen dieses Gedichtes kennen lernen. Dem Bragi wirft Loki Feigheit vor, der Iðun, Gefjon, Frigg, vor allem aber der Freyja Buhlerei mit fremden Männern, Óðin Ungerechtigkeit beim Verteilen des Sieges und seine Zauberei, Njorð seine Vergeislung und wie Hymirs Töchter seinen Mund als Nachtgeschirr gebraucht hätten, dem Týr seine Einarmigkeit, Frey seine Liebe zu Gerð, durch die er beim Göttergeschick waffenlos sein werde, dem Byggvir Feigheit, Heimdall, dass er verurteilt sei, seit Anfang der Zeiten Hüter des Himmels zu sein, der Skaði ruft er ins Gedächtnis, dass er ihres Vaters Tod bewirkt habe. Auf der anderen Seite erinnert Óðinn den Loki daran, wie er im Innern der Erde acht Winter in Magdgestalt Kühe gemolken und Kinder geboren habe, Týr, wie er um seinen Sohn, den Fenriswolf, gekommen sei, Skaði weist darauf hin, dass er demnächst gefesselt werde.

Alle Götter sind von Loki geschmäht, nur die Sif nicht. Um nicht auch böse Worte über sich zu hören, reicht sie dem Schmäher den Metbecher. Doch auch sie soll nicht rein ausgehen: er erinnert sie daran, wie er selbst mit ihr Ehebruch getrieben habe. In diesem Augenblicke fällt Beyla ein, dass soeben Þórr komme. Und kaum hat die Beyla ihre Schmähung weg, da erscheint Þórr und gebietet Loki zu schweigen. Hier beginnt der letzte Teil der Ls. (v. 57—65), durch den das Gedicht in den Kreis der Thorslieder tritt. Wohl versucht Loki auch Þórr zu schmähen, indem er ihm sein Schicksal im Ragnarök, sein Versteck in Skrymirs Handschuh vorwirft, aber Þórr lässt sich nicht irre machen; gebieterisch heischt er Schweigen, wenn der Schmäher nicht durch Mjólnir hinab zur Hel fahren wolle. Und Loki weiss, dass Þórr dem Worte die That folgen lässt; er schweigt, kann aber nicht unterlassen, dem Ægir noch zu wünschen, dass demnächst seine Halle durch Feuer vernichtet werde. — Nach dem Gedichte steht im cod. reg. wieder ein kurzer Prosaabschnitt, der von der Bestrafung, der Fesslung Lokis handelt. Dieser findet sich fast wörtlich in der SnE. wieder (I. 180 ff.), wo er an den Tod Baldrs angeknüpft ist. Hier giebt diese Erzählung Sinn: Loki hat Baldrs Tod bewirkt und damit den Göttern grosses Unheil zugefügt. Dementsprechend muss die Strafe sein. In der Ls. hat Þórr energisch Ruhe geboten, und Loki hat sich gefügt. Er ist der Besiegte und damit sind seine Schmähungen gesühnt. Die Schlussprosa ist daher hier ganz unangebracht; sie ist wahrscheinlich aus der älteren Fassung der SnE. erst in den cod. reg. gekommen, denn die Übereinstimmung zwischen beiden Texten ist so gross, dass die Entlehnung des einen vom andern nicht zurückzuweisen ist.

§ 46. Die Ls. ist das Werk eines Dichters, der in den Mythen der Skalden und des Volkes vollständig bewandert gewesen ist. Er ist ein *goðmálgr*, ein Mythologe, in der vollsten Bedeutung des Wortes: er kennt die Mythen von Freys Liebe zu Gerð, von der Fesslung des Fenriswolfes, von Lokis Fesslung, von Óðins und Lokis Blutsbrüderschaft in der Urzeit, vom Ragnarök u. a. Bragi ist in seiner Auffassung bereits Gott der Dichtkunst und befindet sich unter den Göttern. Das ist die Auffassung, wie wir sie z. B. in den Eiríksmál (ged. 954) finden. Setzt somit das Gedicht die volle Entwicklung mythischer Dichtung voraus, so kann es nicht zu den älteren gehören. Auf der anderen Seite ist es

entschieden noch in heidnischer Zeit entstanden: das Auftreten und Einschreiten Þórs gehört der Zeit des Asenglaubens an. Alles dies spricht dafür, dass die Ls. in der zweiten Hälfte des 10. Jahrh. gedichtet ist. Und da verschiedene Mythen, namentlich der ausgebildete Ragnarök-mythus, schwerlich in Norwegen ihre Heimat haben, so ist auch die Heimat dieses Gedichtes aller Wahrscheinlichkeit auf Island zu suchen. Gegen diese Annahme können scheinbare Norwegianismen wie *vreidr*, die recht wohl bei isländischen Dichtern altertümliche oder dialektische Erscheinungen sein können, nichts beweisen (vgl. Björn Ólsen, Tfm. XV. 43 ff.). Vermag ich so Finnur Jónsson in Bezug auf Alter und Heimat der Ls. nicht beizustimmen, so kann ich um so mehr seiner Auffassung von der Tendenz, die nach ihm aus dem Liede spricht: Einen Schurken, der sich aus nichts etwas macht, der selbst das Heiligste in den Schmutz zieht, bringt nichts anderes als Schläge zur Vernunft. Þórr mit seiner ungefügen Kraft ist der einzige Gott, der Lokis Treiben ein Ende machen kann, was nicht einmal Óðins geistige Überlegenheit zu thun vermag.

§ 47. ALVÍSSMÁL.<sup>1</sup> Wie die Ls. sind auch die Alv. in fast tadelloser Weise im cod. reg. überliefert und wie jene ein Lied aus einem Guss, aus dem sich die Tendenz des Dichters klar erkennen lässt. Nur die Einleitung und der Schluss ist mythisch, der Kern des Gedichtes dagegen ist ein in alte Form gebrachtes Heitatal. Der Zwerg Alvíss, d. h. der Allweise, hat sich in Þórs Abwesenheit mit dessen Tochter verlobt. Er macht sich auf, um den Vater zu suchen, und stösst auf ihn, ohne dass er ihn kennt. Als er erfahren hat, wer mit ihm spricht, bringt er sein Anliegen vor, allein Þórr weist seine Bitte zurück (v. 1—6). Die Übergangsstrophen (v. 7—8) zu den eigentlichen *mál* sind ziemlich ungeschickt. Der Zwerg äussert, dass er bald des Gottes Einwilligung haben werde, da er ja lieber die Jungfrau besitzen wolle als sie entbehren. Darauf erwidert Þórr, er wolle dem Zwerg die Hand seiner Tochter geben, wenn dieser ihm auf alle Fragen, die er an ihn stelle, gewissenhaft Auskunft gebe. Ob die Antwortstrophe des Zwerges, dass er dies gern thun werde, da er alle neun Welten durchwandert habe, eine Strophe, die sich nur in Papierhss. findet, ursprünglich ist, ist zum mindesten zweifelhaft; nötig ist sie nicht. Mit v. 8 beginnen die *mál*. Þórr muss diese natürlich mit einer Frage eröffnen. Nun fragt Þórr, wie die Erde, der Himmel, der Mond, die Sonne, die Wolke, der Wind, die Luft, das Meer, das Feuer, der Wald, die Nacht, die Saat, das Bier in den verschiedenen Welten heisse. In schön gebauten Ljóðaháttstrophen, in denen auch die Fragen gedichtet sind, giebt der Zwerg Antwort, indem er poetische Worte (*heiti*) für die einzelnen Dinge anführt, wie die Wesen der verschiedenen Welten diese Dinge genannt haben sollen. In den Antwortstrophen ist der Dichter bei den mythischen Wesen offenbar nicht ganz klar. Nimmt man an, dass unter den Wesen *í helju* die Zwerge zu verstehen seien, so sind diese Wesen in den meisten Strophen Menschen, Götter, Vanen, Riesen, Alfes, Zwerge (1 und 4 in allen); daneben erscheinen aber in v. 10 neben den Göttern (*uppregin*) und Vanen die Asen, in v. 14 und 26 neben den Zwergen die Wesen *í helju*, in 16 Götter und Asen, in 30 für die Vanen die *ginnregin* und endlich in 34 für die Alfes die *synir Suttungs*, obgleich auch hier die Riesen angeführt werden. Durch Verbesserung lässt sich der Unsicherheit in der Kenntnis dämonischer Wesen nicht abhelfen, wir müssen sie dem Dichter zuschreiben.

<sup>1</sup> Bergmann, *Allweises Sprüche* 15 ff.

Nachdem der Zwerg die letzte Frage beantwortet hat, lobt Þórr seine Weisheit. In demselben Augenblicke weist er aber auch nach Osten: «Schau, dort scheint die Sonne!» ruft er dem Zwerge zu. Was der Gott beabsichtigt hat, ist erreicht. Er hat Alvis durch seine Fragen hingehalten, bis der aufsteigende Morgen ihn in Stein verwandelt und er so dem Zwerge gegenüber aller Verpflichtung ledig wird.

§ 48. Die Alv. sind entschieden mit Geschick angelegt. Die Dinge, nach denen Þórr fragt, sind gepaart: Erde und Himmel, Mond und Sonne, Wolke und Wind, Luft und Meer, Feuer und Wald (Holz und Feuer sind in nordischer Auffassung Gegenstücke, nicht Feuer und Wasser), Saat und Bier, das aus dem Getreide bereitet wird. Nur der Nacht fehlt im Tage ihr Gegenstück. Sollte das Strophenpaar, das dies enthielt, verloren gegangen sein? Allein in mythischem Wissen ist der Dichter schlecht beschlagen. Zu der Unsicherheit bei der Aufzählung der mythischen Wesen gesellt sich noch die in der eddischen Dichtung einzig dastehende Auffassung von Þór. Er legt in unserem Gedichte eine Schlaueit an den Tag, die er sonst nirgends zeigt. Der Þórr der heidnischen Dichtung schlägt zu und kümmert sich nicht um Abmachungen, zumal er als Vater in seinem Rechte war, den Zwerg abzuweisen. Dazu Þórr gegenüber einem Zwerge! Auch dies ist der eddischen Dichtung fremd. Deshalb vermag ich das Gedicht einem heidnischen Dichter nicht zuzuschreiben. Er war vielmehr ein Christ, der sein Heitatal in heidnisches Gewand hüllte. Das Gedicht gehört demnach der isländischen Frührenaissance der Skaldendichtung an, die im 12. Jahrh. ihren Anfang nimmt. Es ist von Gering mit Recht 'ein versifiziertes Kapitel aus der skaldischen Poetik' genannt worden (Die Edda, S. 81). Wie es Finnur Jónsson ins 10. Jahrh. setzen und nach Norwegen verweisen kann, ist mir unverständlich. Auch nicht das Geringste lässt sich dafür vorbringen, dass damals solche gelehrte Dichtung bestanden habe. Die *Nafnaþulur* und Heitatal des 12. und 13. Jahrs. sind dazu die besten Parallelen.

### C. Die übrigen Gedichte mythologischen Inhalts.

§ 49. *SKÍRNISMÁL*.<sup>1</sup> Die Skm., wie die AM. Handschrift unser Lied nennt, oder *För Skírnis*, wie die Überschrift im cod. reg. lautet, sind eines von den rein episch-dramatischen Gedichten, die wir aus der Göttersage besitzen. Mit der Situation, in die uns das Gedicht versetzt, macht ein kurzer Prosaabschnitt bekannt, der der ersten Strophe vorangeht. Freyr, Njörðs Sohn, sitzt eines Tages auf Hlíðskjálf und schaut über die ganze Welt. Da sieht er in Riesenheim ein wunderschönes Mädchen, das bald all sein Sinnen und Denken erfüllt, so dass er in Schwermut versinkt. Die Eltern, Njörðr und Skaði, können sich diesen Trübsinn nicht erklären. Letztere wendet sich deshalb an Freys Diener Skírnir, damit er die Ursache von seines Herrn Wehe erkunde. Mit dieser Aufforderung Skaðis beginnt das Gedicht. Wohl trägt Skírnir zuerst Bedenken, aber gleich darauf finden wir ihn im Gespräch mit Frey, indem er den Gott unumwunden fragt, was ihn so traurig stimme. Anfangs will dieser seinem Diener nicht gleich die Ursache seines Leides mitteilen, als ihn aber Skírnir an die Freundschaft erinnert, die beide von Jugend an verbinde, da erzählt Freyr von dem schönen Mädchen, das er in Gymirs Behausung

<sup>1</sup> Bergmann, *Le Message de Skírnir*. Strassburg 1871. — Sijmons, Taalk. Bijdrag. II. 314 ff. — Niedner, *ZfdA* XXX. 132 ff. — Zupitza, *ZfdPhil* IV. 116 ff.

gesehen habe; die Liebe zu ihm stimme ihn so traurig. Skírnir will helfen; er verlangt Freys Ross, das ihn durch die zaubrische Waberlohe trägt, und des Gottes Schwert, das von selbst gegen die Riesen kämpft. Mit beiden macht sich Skírnir nach Riesenheim auf. Hier begrüßt ihn ein Hirte, der auf einem Hügel Wache hält; ihn fragt Skírnir, wie er Botschaft zu der Gerð bringen könne. Denn aus der verbindenden Prosa erfährt man, dass den Saal der Gerð ein Zaun umgiebt, den Hunde bewachen. Als darauf der Hirte Skírnir zurückweist, dieser aber unter allen Umständen zur Jungfrau will, vernimmt Gerð den Schall der Worte, fragt eine ihrer Dienerinnen, was vor sich gehe, und als sie die Ankunft des Fremden erfahren hat, lässt sie ihn in die Halle treten. Hat er doch allein das Feuer durchritten, das ihren Saal umgiebt. Sofort bringt nun Skírnir seine Werbung an. Er bietet ihr erst elf Äpfel aus lautrem Gold, allein Gerð weist die Werbung zurück. Darauf verspricht er ihr den Ring Draupnir, von dem jede neunte Nacht acht gleich schwere Ringe tropfen. Auch dieser reizt die Jungfrau nicht: in Gymirs Halle giebt's Goldes genug. Da die Jungfrau durch Geschenke zum Jawort nicht zu bewegen ist, beginnt Skírnir mit Drohungen. Mit seinem Schwerte wolle er ihr das Haupt abschlagen, mit dem Schwerte wolle er des Mädchens Vater töten. Aber auch die Drohungen sind vergeblich. Da greift des Gottes Bote zum letzten Mittel, zum Zauber; er schlägt die Jungfrau mit der Zauberrute und spricht über sie den furchtbarsten Fluch: unstät soll sie umherwandern, sie soll den Tod suchen, ohne ihn finden zu können; ein Hohn den Menschen, der Zielpunkt böser Geister, verhasst den Göttern soll sie bei scheusslichem Tranke in der Gewalt des Frostriesen Hrímgrímnir leben. Der Fluch ist gesprochen; noch gilt es, die Geister zu bannen, die das gewünschte Unheil bringen. Dies vermögen die Runen. Und so macht denn durch diese Skírnir seinen Fluch zauberstark:

Einen Þurs ritz' ich dir und drei Stäbe:

Wollust, Wahnsinn und Wut.

Wie der Bote dieses ausgesprochen, ist der Widerstand der Gerð gebrochen. Sie kennt die Zauberkraft der Runen und bittet Skírnir, dass er ihr gewogen sei und aus ihrer Hand den Becher nehme. Zugleich lässt sie dem Frey melden, dass sie nach neun Nächten mit dem Gotte im Haine Barri zusammenkommen werde. Skírnir reitet heim. Freyr erwartet ihn ausserhalb der Behausung und vernimmt die frohe Botschaft, die sein Diener noch vom Rosse aus sagen muss.

§ 50. Die Skm. sind von allen eddischen Gedichten dasjenige, welches die höchste dramatische Entwicklung zeigt. Das Gedicht besteht nur aus Dialogen (Skaði—Skírnir v. 1—2; Skírnir—Freyr v. 3—9; Skírnir—der Hirte v. 11—13; Gerð—die Magd v. 14—16; Gerð—Skírnir v. 17—39; Freyr—Skírnir v. 40—42) und der kleinen Ansprache Skírnirs an sein Ross (v. 10). Schreitet zwischen den einzelnen Dialogen die Handlung fort, so wird dies hier und da (zwischen 10 und 11, 40 und 41) durch Prosa angedeutet; sonst ergibt sich der Fortgang der Handlung aus dem Zwiegespräch selbst. Ihren Höhepunkt erreicht die Handlung in der Scene zwischen Gerð und Skírnir, in der Steigerung von Geschenk, Drohung, Zauber. Unmittelbar nach ihm folgt dann die Lösung des Knotens. So haben wir in den Skm. ein wohldurchdachtes und künstlerisch ausgeführtes dramatisches Gedicht. Auch die Form zeigt den Künstler: Wo wir die Fluchwellenberge finden, schwillt die Strophe an (besonders v. 30 und 35); eine einfache Ljóðaháttstrophe genügt offenbar nicht, um alles das Böse zu fassen, das Skírnir der Jungfrau wünscht. Auch die

Charakteristik der Hauptpersonen, des Skírnir und der Gerð, ist trefflich: Jener ist das Bild eines treuen Dieners und Freundes, der für seinen Herrn, wie Hagen im Nibelungenliede, alle Gefahren unternimmt, der durch Thatkraft und Schlaueit zu seinem Ziele zu gelangen weiss. Gerð hat die Natur einer Schildmaid, die wie die Brunhilde in ihrer Burg thront und von Liebe nichts wissen will. Als ihr aber durch Zauber die traurigste Zukunft gebracht werden soll, da gewinnt ihre weibliche Natur die Oberhand und sie verspricht dem Vanensprössling ihre Liebe. Andeutungen, wie der Ritt durch die Waberlohe, lassen erkennen, dass in den Skm. ein Motiv verarbeitet ist, das wir in der nordischen Dichtung wiederholt finden: das Dornröschenmotiv. Dies Motiv ist von einem nordischen Dichter in den Bereich des religiösen Mythos gezogen: Eine Jungfrau befindet sich in der Gewalt der Reifriesen und wird von einem Gotte befreit, dessen Gemahlin sie wird. Allein dieser Mythos ist in den Skm. durch die Einführung des Skírnir und der Mittel, deren sich dieser bedient, um die Jungfrau für seinen Herrn zu erlangen, ziemlich verblasst. So ist es sehr fraglich, ob der Dichter eine klare Vorstellung von der Waberlohe gehabt hat. Ich vermag deshalb das Gedicht nicht zu den ältesten zu rechnen, zumal der Verfasser den Mythos vom Ring Draupnir kennt, der erst den jüngeren Baldrsmythen angehört. Genauer bestimmen lässt sich das Alter des Gedichtes nicht. Auch über seine Heimat haben wir keine festen Anhaltspunkte. Wenn die norwegische(?) Distel im Fluche Skírnirs vorkommt, so beweist dies Wort noch lange nicht die norwegische Heimat: Fluchformeln pflanzen sich in ihrem Inhalte fort wie Zauberformeln und Sprichwörter.<sup>1</sup> Der Dichter kennt die verschiedensten Mythen, wie der der Vm., Grm., der Hrbl. Diese Thatsache führt uns mehr in dieselbe Atmosphäre, in welcher diese Gedichte entstanden sind: nach Island. Dass der Dichter ein Heide war, unterliegt keinem Zweifel.

§ 51. RÍGSPULA.<sup>2</sup> Im cod. Worm. der Snorra Edda findet sich das Fragment eines Heital aus der Zeit nach Snorri, das u. a. die Worte enthält: «*þræla heiti standa i rigs þolv*». Das Gedicht, auf welches sich das Heital bezieht, findet sich in demselben Codex; es ist die *Rígspula*, wie man es nach jenem Fragmente bezeichnet, oder die *Rígsmál*, wie es Herausgeber nach einigen Papierhss. nennen. Das Gedicht selbst ist leider nur fragmentarisch erhalten; der Schluss ist mit dem Blatte, das dem erhaltenen folgte, verloren gegangen. Die Rp. nimmt unter den Eddaliedern eine ganz eigentümliche Stellung ein: sie ist das einzige Gedicht sozialen Inhalts und deshalb kulturgeschichtlich ungemein wichtig. In ihm ist der Ursprung der Stände dargestellt, und dieser wird auf den Asen Ríg zurückgeführt. Aus der Prosa, die der ersten Strophe vorangeht, erfahren wir, dass unter diesem Ríg der Gott Heimdallr zu verstehen sei. Sonst weiss keine andere Quelle zu berichten, dass dieser lichte Ase jemals den Beinamen *Rígr* gehabt habe. Dieser Rígr wandelte einst auf der Erde. Da kommt er an eine elende Hütte, in der ein Ehepaar, Ái und Edda ('Urgrossvater und Urgrossmutter'), am Herde sitzt. Sie bieten dem Gast schweres Kleienbrot an und in einer Tischschüssel ärmliche Speise.<sup>3</sup> Drei

<sup>1</sup> Finnur Jónsson behauptet zwar, die Distel sei keine isländische Pflanze, aber unter dem Verzeichnis der Gefässpflanzen auf Island befindet sich bei Preyer und Zirkel (S. 365): «*Cirsium heterophyllum*; pistill».

<sup>2</sup> Bergmann, *Rígs Sprüche und das Hyndla-Lied*. Strassburg 1876. S. 27 ff. — Cpb. I. 514 ff. — Bugge, *Norr. Fornkv.* 149 ff. — Bugge, *Bem. til Rp.* Ark. f. n. Fil. I. 305 ff. — Much, *Rp.* 10. ZfdA XXXVII, 419. — Björn Ólsen, *Tím.* XV. 66 ff.

<sup>3</sup> Das gebratene Kalb, das sie ausserdem nach der Hd. dem Ríg vorsetzen sollen, gehört sicher, wie Bugge annimmt, in eine spätere Strophe.



Nächte verweilt der Gott hier, dann geht er weiter. Aus dem Beilager mit der Edda entspross ein Sohn, schwarzhaarig, runzlig, mit krummem Rücken und grossen Füßen. Den nannte man *Þral* d. h. Knecht. Holzholen ist seine Beschäftigung. Er heiratet die *Þir* d. h. Magd, ein schwerfälliges Mädchen, schlotterbeinig, sonnengebräunt, mit breitgedrückter Nase. Die Namen der Kinder dieser beiden Eltern gehen alle auf Eigenschaften und Beschäftigungen des Knechtes und der Magd. Zäune anlegen, den Acker düngen, Schweine und Ziegen hüten, Torf graben war ihre Arbeit. So entstand das Geschlecht der Knechte (v. 1—13).

Zum andernmale wandert Rígr auf der Erde. Da kommt er zu Afi und Amma ('Grossvater und Grossmutter'). Ein gebratenes Kalb wird dem Fremden vorgesetzt. In einer verloren gegangenen Strophe muss auch des Bieres gedacht worden sein. Der Mann mit geordnetem Haar und enganliegendem Hemd bearbeitete den Stamm des Webbaumes, die Frau, die Haube auf dem Kopfe, ein Tuch um Hals und Brust, sass am Rocken und spann. Auch bei ihnen weilt Rígr drei Nächte und zeugt mit der Amma das Kind, das die Eltern *Karl* ('freier Mann') nannten. Dieser schirrte die Ochsen ein, schmiedete den Pflug, zimmerte Wohnhaus und Nebengebäude, bestellte das Feld. Ihm wird die Braut zugeführt; am Gurt hing dieser der Schlüsselbund, mit dem Schleier verhüllt ist ihr Antlitz. *Snor* ('Schwiegertochter') war ihr Name. Die Namen ihrer Kinder sind Bezeichnungen für den freien Mann und sein Weib oder gehen zurück auf deren Beschäftigung. So entstand der Stand der freien Bauern (v. 14—25).

Zum drittenmal treffen wir Rígr auf Erden. Diesmal geht er in die Halle, wo Faðir und Móðir ('Vater und Mutter') sitzen. Jener glättet den Bogen, dreht die Sehne, schnitzt Pfeilschäfte, diese ordnet die kostbaren Gewänder, die sie an hat, und rundet den Kopfputz. Feierlichst wird dem Gaste das Mahl bereitet. Auf weissgedecktem Tisch stehen das dünne Brot von Weizen, die silberne Schüssel, Speck und gebratene Vögel, die Kanne mit Wein und zierlich geschmückte Becher. Lange wird geschmaust und geschwätzt. Auch hier bleibt Rígr drei Nächte und zeugt mit Móðir den *Jarl* ('Edling'), den die Mutter in Seide hüllt. Hellblond war sein Haar, von schimmerndem Weiss die Wangen, leuchtend waren seine Augen. In der Wohnung der Eltern wächst der Knabe auf und lernt Waffen herstellen und handhaben, mit Hunden jagen und Rosse tummeln, schwimmen und das Schwert führen. Rígr nimmt sich selbst des Knaben an, giebt ihm seinen Namen, lehrt ihn Runen und macht ihn zum Herrn des alten Stammsitzes (des *óðal*). So ist er reich und mächtig und kann nun Schätze und Rosse verteilen, wie es Fürsten zukommt. Bald sendet er Boten aus, die um *Erna* ('Tüchtige'), die weisse und verständige Tochter des Hersir ('Fürsten'), für ihn werben sollen. Im Wagen führt man dem Jarl die Braut zu. Die Namen ihrer Kinder sind Bezeichnungen für die Sprösslinge Edler. Diese Knaben — Töchter werden sonderbarer Weise nicht erwähnt — üben sich im Brettspiel und Schwimmen, im Waffenschmieden, Rossetummeln, Schwerterführen. Der jüngste von ihnen war *Konr* ('Sprössling'), dessen sich sein Grossvater Rígr ganz besonders annahm. Er verstand den Gebrauch der Runen, den Zauber, die Stimme der Vögel bald besser als Rígr selbst. Einst befand sich Konr auf der Jagd nach Wild und Vögeln. Da ruft ihm eine Krähe zu, dass es sich für ihn besser schicke, gegen Feinde zu kriegen. Dann weist sie ihn auf die herrlichen Hallen, den trefflichen Besitz des Dan und Danp, die auch vorzüglich verstanden, die Waffen zu führen. —

§ 52. Mit diesem Hinweis der Krähe bricht leider in der Hd. die Rþ. ab. Der Anlage des Gedichtes nach hat Konr der Aufforderung der Krähe Folge geleistet und ist gegen Dan und Danp zu Felde gezogen und hat sich in diesem Kampfe durch kühne Thaten ausgezeichnet. In diesen Teil des Gedichtes gehört unstreitig v. 37, in der Kons Ritt und Kampf geschildert wird. Diese Auffassung verlangt der ganze Gang des Gedichtes. — Wo ist nun die Heimat der Rþ. zu suchen? Sicher in Dänemark, nicht in Norwegen, wie Finnur Jónsson annimmt. Das Gedicht enthielt zweifellos, wie auch ziemlich allgemein angenommen wird, eine Verherrlichung des Königs und seines Standes. Nun erfahren wir aber aus der lateinischen Epitome der Skjöldungasaga des Arngrim Jónsson: '*Rigus nomen fuit viro cuidam inter magnates sui temporis non infimo. Is Danprijus cujusdam, domini in Danpsted, filiam duxit uxorem, cui Dana nomen erat; qui deinde regis titulo in sua illa provincia acquisito, filium ex uxore Dana, Dan sive Danum, haeredem reliquit; cujus Dani, paternam ditionem jam adepti, subditi omnes Dani dicebantur*' (Aarb. 1894. S. 108). Mit dieser Stelle hat Bugge den Schluss der Rþ. zusammengebracht. Sie versetzt uns in die Zeit der Kleinkönige in Dänemark, die noch nicht den Titel eines *konungr* führten. Solche Fürsten waren auf der einen Seite Konr, auf der anderen Danr und Danpr. Letztere, die Vater und Sohn oder Brüder gewesen sind, bekriegte Konr, fällte sie und nahm ihre Tochter bez. Schwester Dana zur Gemahlin, wodurch er seinen Besitz mit dem ungleich grösseren dieser Fürsten vereinte. Kons und Danas Sohn ist dann Danr, der nach germanischer Weise nach dem Oheim oder Vater mütterlicherseits seinen Namen hatte. Ist nun der Name *Konr* mit dem beständigen Beiwort *ungr* offenbar auf *konungr* 'König' zugeschnitten, so musste Konr einen anderen Namen führen. Diesen hatte er aber von und nach seinem Schutzherrn Rígr, der ihm mit dem Namen zugleich alle trefflichen Eigenschaften und Künste gegeben hatte. Von diesem Rígr und Dan stammte das dänische Königsgeschlecht. Am Hofe eines der Könige aus diesem Geschlechte ist unser Gedicht entstanden: der Dichter wollte vor dem Könige den göttlichen Ursprung des Königtums besingen und in dem Ahnherrn den gottbegnadeten Jarl feiern. Denn die dreifache Einkehr Rígs bei den Menschen ist nicht rein zeitlich zu deuten, sondern nur mit der Absicht des Gottes in Verbindung zu bringen. Dieser wollte einen seiner würdigen Sprössling haben; er fand ihn nicht unter den Nachkommen des Præl, nicht unter denen des Karl, erst im jüngsten Spross des Jarl erkannte er ihn: diesem gab er daher seinen Namen, Macht und alle höheren Künste.

Ist das Gedicht am dänischen Hofe entstanden, so braucht deshalb der Dichter noch kein Däne zu sein. Wir wissen aus dem Skaldatal und aus den Sagas, wie oft sich isländische Skalden am dänischen Hofe aufgehalten haben; ein solcher war aller Wahrscheinlichkeit nach unser Dichter. Auf seinen Fahrten war er nach den Ländern des Westmeers gekommen; hier hatte er das keltische Wort *ri, rí* 'König' kennen gelernt, nach dem er den ständezeugenden Asen Ríg nennt; hier waren ihm Wörter wie *skutill, kartr, kalkr, kanna* geläufig geworden. Welchem Könige zu Ehren das Lied gedichtet ist, lässt sich nicht entscheiden. Jedenfalls ist es noch in der ersten Hälfte des 10. Jahrhs. entstanden, da es die heidnische Religion bei den Zuhörern voraussetzt, das Heidentum aber in Dänemark früher schwand als in den anderen nordischen Reichen (um 960). Die Gestalt Gorms des Alten und seine Kämpfe gegen Gnuþa und andere Kleinkönige (vgl. Steenstrup, Danmarks Riges Hist. I. 290 ff.) oder die Haralds Blauzahn konnten wohl einen Dichter zu solchem Stoffe reizen.

§ 53. Es herrscht allgemein die Ansicht, dass unter dem Ríg der Rþ. Heimdallr zu verstehen sei. Diese stützt sich einerseits auf die Prosa im cod. Worm., andererseits auf den Eingang der Vsp., wo die Menschen *meiri ok minni mögu Heimdallar* (Vsp. 1) genannt werden. Die Prosa einer Hd. aus dem 14. Jahrh. kann für uns nur wenig Wert haben, und es ist zum mindesten fraglich, ob das *meiri ok minni* auf die sozialen Unterschiede der Menschen geht. Dagegen sprechen sehr gewichtige Gründe dafür, dass unter Ríg nicht Heimdallr, sondern Óðinn zu verstehen ist: Rígr erscheint als rüstiger Schreiter, wie Óðinn als Gangleri, Vegtamr; in den Königsreihen wird durchweg das Geschlecht auf Óðin zurückgeführt; Rígr ist Herr der Runenweisheit, des Zaubers (v. 36. 47), den er seinem Schützling beibringt wie Óðinn (Heimskr. 8; 26 ff. 138 ff.). Nirgends erfahren wir etwas Ähnliches von Heimdall. Ich glaube daher, dass tatsächlich unter Ríg Óðinn gemeint ist, für den auch der Name Rígr 'König, Fürst' trefflich passen würde. Der Mythos vom Ursprung der Stände gehörte demnach ausschliesslich dem Dichter der Rþ. an. Daneben bestand noch ein anderer, jedenfalls ziemlich junger Mythos, nach dem Heimdallr der Vater der Menschen war. Diesen verwertete der Dichter der Vsp. Der Aufzeichner der Rþ. kannte nun die Vsp.: das Wandeln der Götter am Meeresstrande (S. 141<sup>4</sup>) zeigt auffallende Übereinstimmung mit Vsp. 17, wo von der Schöpfung des Menschengeschlechts durch die Asen die Rede ist. Aus diesem Gedichte holte er sich auch die Erklärung für den Ríg seines Gedichtes und so fasste er die Heimdalls-Kinder als die verschiedenen Stände, die nach seinem Liede der Gott geschaffen habe.

§ 54. HYNDLULJÓÐ.<sup>1</sup> Schon bei der Rþ. macht sich die jüngere Überlieferung bemerkbar. Die Ordnung der Strophen ist hier lange nicht so bewahrt, wie im cod. reg. Noch mehr Wirrwarr herrscht in den aus noch späterer Zeit überlieferten *Hyndluljóð*. Das Gedicht findet sich im ersten Teile der Flateyjarbók neben Geisli und der Ólafsríma, ist also erst wenige Jahre vor 1400 aufgezeichnet. Ob der isländische Priester Jón Þórðarson, von dem diese Niederschrift herrührt, viel bei seiner Aufzeichnung nachgedacht hat, ist mindestens fraglich. Das Gedicht besteht aus zwei Gedichten, die inhaltlich nicht das geringste miteinander zu thun haben: in die eigentlichen Hyndl. ist das Bruchstück eines rein mythologischen Gedichtes eingeschoben, das in der SnE. (I. 42) *Völuspá in skamma* genannt wird.

a) Die *Hyndluljóð* sind ein Gedicht saggeschichtlichen Inhalts mit mythischer Einkleidung. Freyja erscheint zur Nachtzeit auf einem Eber bei der Völve Hyndla, ruft sie aus ihrem Totenschlafe und fordert sie auf, mit ihr nach Valhöll zu reiten. Ihr Günstling Óttarr, der die Göttin durch reiche Opfer verehrt, hat mit Angantýr gewettet, wer von beiden vornehmeren Geschlechtes sei; durch die Völve Hyndla will sie nun das Geschlecht Óttars erfahren. Damit er es selbst mit anhört, hat sie ihn in einen Eber verwandelt, auf dem sie reitet. Denn der Hohn der Hyndla über den Eber (v. 4), die Verteidigung der Freyja, als ihr die Hyndla vorwirft, dass ihr der junge Óttarr folge (v. 7), vor allem aber die Aufforderung, dass dem Eber der Gedächtnistrank gereicht werden solle (v. 45), lassen keinen Zweifel, dass in Freyjas Eber Hildisvíni der junge

<sup>1</sup> Bergmann, *Rígs Sprüche* u. s. w. — Cpb. I. 515 ff.; II. 629 f. — Bugge, Ark. f. n. Fil. I. 249 ff. — A. Olrik, *Norske Oldkvad og Sagnkonger* Hist. (norsk) Tidsskr. 3. R. III. 168 ff. — Grundtvig, *Udsigt over den nordiske Oldtids heroiske Digting* 13 f. — Vigfússon, *Um Tímatál* in *Safn* I. 254 f.

Óttarr steckt, wie Rosenberg, Edzardi, Gering u. a. annehmen. Die Hyndla ist erwacht. Freyja verspricht ihr die Gunst Óðins und Þórs, wenn sie mit ihr den Götterweg reite. Damit scheint Freyja nur bezweckt zu haben, dass die Hyndla ihren Wolf saddle, da sie auf diesem allein Kunde geben kann. Wenigstens ist von einem Ritte nach Valhöll nirgends weiter die Rede und der Schluss, vor allem v. 46, lässt diesen sehr wenig wahrscheinlich erscheinen. Nachdem die Hyndla ihren Wolf reitfertig gemacht hat, fordert Freyja sie auf: «Wohlan denn, wir wollen von den Sätteln aus miteinander streiten und die Geschlechtsreihen der Fürsten aufzählen, die von den Göttern stammen.» Dann erzählt sie weiter, wie Óttarr und Angantýr gewettet haben, und verlangt von der Hyndla die Aufzählung der wichtigsten Ahnenreihen. Die Hyndla ist gezwungen, Rede zu stehen, und zählt nun des jungen Óttars Ahnenreihe und Verwandtschaft auf. Dabei verwendet der Dichter drei Geschlechtsgruppen:

1. die Geschlechtsreihe der Könige von Hjørðaland im westlichen Norwegen. Ihr gehört Óttarr als Sohn des Innstein und Enkel Halfs unmittelbar an. In dieser Genealogie berührt sich das Gedicht mit der Halfsage.

2. die Geschlechtsreihe Halfdans des Alten, des Königs von Hringaríki, eines berühmten Sagenkönigs, der Vater von 18 Söhnen war. Unter diesen befand sich auch Dagr, der Ahnherr eines weitverzweigten Helden geschlechtes, dem auch Halfr oder Alfr von Hjørðaland entsprossen war. Infolgedessen musste die Hyndla Halfdan von Hringaríki unter den Ahnen Óttars aufzählen.

3. reihte der Dichter berühmte Sagenhelden der nordischen Dichtung, die Volsungen, Gjúkungen, Harald hilditýnn u. a. der Verwandtschaft Óttars an.

Nachdem so Hyndla die ganze Ahnenreihe des jungen Königssohnes aufgezählt hat, fordert sie Freyja auf, ihrem Eber den Gedächtnistrank zu reichen, damit er alle die Worte, die die Völve eben gesprochen, bis zum dritten Tage behalte; an diesem komme es zwischen ihm und Angantýr zum Wettstreit. Aus dieser Aufforderung merkt die Hyndla, dass sie getäuscht ist; sie erkennt, dass Óttarr, wie sie geahnt, im Eber stecke, obgleich es Freyja geleugnet hat. Daher fordert sie die Göttin auf, sich fort zu begeben, ihren Wunsch werde sie nicht erfüllen. Dabei schmäh't sie sie, wie die Völve in Baldrs draumar Óðin. Allein die Freyja zwingt sie durch Feuer, dass sie Óttarr den Gedächtnistrank giebt. Den Fluch, den die Völve über diesen spricht, will Freyja durch die Götter unschädlich machen. — Bei dieser Auffassung kann natürlich in v. 12 die Hyndla den Óttarr nicht anreden. Ich vermute, dass ursprünglich hier gestanden hat: *Er Óttarr þinn*, zumal da die Anrede an Óttarr immer Anstoss erregt und Schwierigkeiten gemacht hat.

§ 56. Dass in den Hyndl. eine alte Stammsage aus Hjørðaland in Norwegen vorliegt, unterliegt keinem Zweifel. Allein damit ist noch nicht gesagt, dass deshalb das Gedicht selbst hier entstanden ist. Sagen, zumal Geschlechtssagen, können in Prosa ebenso wandern wie im Gedichte. Und dass die Geschlechtssage von den Helden aus Hjørðaland tatsächlich als Geschlechtssage, nicht als Gedicht auf Island, wahrscheinlich unter den Þorsnesningern, den Nachkommen des Hjørðakári von Hjørðaland, fortlebte, lehrt die Landnámabók (vgl. Um Tímatil S. 254 f.). Der Dichter der Hyndl. zeigt eine ausgebreitete Gelehrsamkeit: die Einleitung und der Schluss erinnert an Baldrs draumar, die Gestalten der aus Deutschland gekommenen Heldensage waren ihm aus den jüngsten Gedichten bekannt, auch den offenbar ganz jungen Mythos von der Ziege Heiðrún

scheint er gekannt zu haben. Ich glaube daher, dass der Dichter eher ein in der Sagengeschichte bewandeter Isländer gewesen ist, der seine genealogischen und saggeschichtlichen Kenntnisse an den Mann hat bringen wollen, als ein Norweger.

Wie die Heimat des Gedichtes ungewiss ist, so lässt sich auch über die Zeit seiner Entstehung nichts Bestimmtes sagen. Es mag derselben Zeit wie die *Alvíssmál* angehören: in heidnisch-mythologisches Gewand suchte der Dichter seine Gelehrsamkeit zu hüllen. Dass man dies tatsächlich auf Island gethan hat, lehrt das Bruchstück, das in die *Hyndl.* eingeschoben ist und von dem selbst Finnur Jónsson einräumt, dass es erst im 12. Jahrh. entstanden und demnach christlichen Ursprungs ist, die *Völuspá* in *skamma*.

b) § 57. *Völuspá in skamma*. Die kurze Vsp. ist, wie die Überschrift zeigt, der Vsp. nachgeahmt. Ob der Dichter diese schon in der interpolierten Gestalt vor sich gehabt hat, lässt sich nicht entscheiden. Ebenso wenig lässt sich sagen, wie umfangreich das Gedicht gewesen ist, denn erhalten ist nur ein Bruchstück. Das Fragment setzt bei Baldrs Leichenbrand und Vális Rache ein (v. 29). Damals lebten noch 11 Götter. Der Dichter kennt also das junge Zwölfgöttersystem. Die folgenden Strophen handeln von der Herkunft Baldrs, Óðins, der Gerð, der verschiedensten dämonischen Wesen (Völven, Riesen, Zwerge), Heimdalls, dessen Geburt Veranlassung giebt, seine neun Mütter aufzuzählen, von den Sprossen Lokis, der einst in Frauengestalt die Unholde gebar. Ganz unvermittelt erzählt dann v. 42 von dem Toben der Elemente beim Göttergeschick, nach dem ein Mächtiger geboren, der durch die Erdkraft gross wachse, aber dem ein noch Mächtigerer folgen werde (v. 43—44). Diese letzten Strophen sind offenbar mit sklavischer Anlehnung an die Vsp. entstanden, ohne dass der Dichter diese recht begriffen hat. Wie die Vsp., hat auch dies Fragment eine Refrainstrophe, aber selbst diese ist ganz verblasst im Vergleich zu der der Vorlage. Der Dichter ist wohl in den mythologischen Quellen bewandert gewesen, allein er hat ihren Inhalt mit wenig Talent verarbeitet. Heidnische Anschauungen sprechen aus dem Gedichte nicht mehr, sondern nur Wissen heidnisch-mythologischer Dinge. Mit diesen sich wieder zu beschäftigen, begann man aber seit dem 12. Jahrhundert. Demnach ist unser Gedicht aller Wahrscheinlichkeit nach das Werk eines Christen aus dem 12. Jahrh. und hat als mythologische Quelle nur sehr geringen Wert.

§ 58. *Svipdagsmál*.<sup>1</sup> Fast in allen Papierhss., aber in keiner Membrane, sind zwei Gedichte überliefert, die inhaltlich aufs engste zusammenhängen, obgleich sie in einer Anzahl Hss. weit auseinander stehen: der *Grógaldur* und die *Fjölsvinnsmdl.* Grundtvig und Bugge haben sie als Teile ein und derselben Dichtung aufgefasst, die jener *Svipdagsfór*, dieser *Svipdagsmdl.* nennt. Dass diese beiden Gedichte einmal zusammengehört haben müssen, lehren die dänischen und schwedischen Folkeviser, die denselben Stoff behandeln (*Ungen Sveidal*, *Swendal*, *Silfverdal*). Aber auch die

<sup>1</sup> DgF. II. 238 ff.; III. 841 ff.; Geijer och Afzelius, *Svenska Folkvisor* I. 57 ff.; Arwidsson, *Svenska Fornsånger* II. 284 ff. — Sv. Grundtvig, DgF. II. 668 ff.; Bugge, *Forbindelsen mellem Grógaldur og Fjölsvinnsmdl.* Christ. 1861. — Bergmann, *Vielgewandts Sprüche und Groas Zaubergesang*. Strassburg 1874. — Kölbing, Germ. XIX. 359. — Fibiger, *Forsøg til en Forklaring af Eddasangen Fjölsv.* Haderslev 1854. — Rupp, *Fjölsv. Eddische Studien* I ff. — Cassel, *Fjölsv. Eddische Studien* I. — Justi, *Über Fjölsv. Orient und Occident* II. 45 ff. — Chevallier, *Das eddische Lied «Fjölsvinnsmdl.»*. Mies 1874. — Möller, *Zum Fjölsv.* Germ. XX. 356 ff. — Falk, *Om Svipdagsm.* Ark. f. nord. Fil. IX. 311 ff.; XII. 26 ff.

Überlieferung deutet noch auf die Zusammengehörigkeit beider Gedichte hin. Fjölsv. beginnt mit den Worten:

*Útan garða hann sá upp um koma  
þursa þjóðar sjöt.*

Das *hann* ist hier ganz unerklärlich, wenn wir diese Strophe nicht in Zusammenhang mit der letzten des Grógaldr bringen. Nichts spricht dafür, weder die Sprache noch die mythischen Anschauungen, dass die Gedichte verschiedenen Verfassern, einer verschiedenen Zeit angehören. — Das Doppelgedicht behandelt ein Märchenmotiv in mythischer Einkleidung, mit dem sowohl im ersten wie im zweiten Teile didaktische Partien verwebt sind, im ersten ein Galdral, im zweiten eine Aufzählung mythischer Dinge in Form eines Wechselgespräches ähnlich wie in Vm. Es ist daher zwecklos, darüber nachzuforschen, wer in dem *Fjölsvinnr* stecken könne: er ist eine Märchengestalt, deren Namen der Phantasie des Dichters entsprungen ist, denn als «Vielverständiger» zeigt sich dieser Wächter der Menglöð dem Svipdag gegenüber.

§ 59. a) *Grógaldr*. Svipdagr kommt zum Grabe seiner Mutter Gróa und weckt diese aus ihrem Totenschlummer. Seine Stiefmutter habe ihn aufgefordert, zur Menglöð zu fahren, in deren Nähe bisher noch niemand gekommen sei. Er bittet die Mutter um ihren Beistand, um Zaubersprüche, die ihn gegen alles Unheil feien. Und nun singt Gróa neun Sprüche (v. 6—14), die den Sohn festmachen gegen Unglück, gegen angeschwollene Ströme, gegen Feinde, die ihm die Fesseln lösen, die ihn schirmen bei tobender See, bei Kälte, vor den Unholden der Nacht, die ihm Weisheit geben im Streit mit den Riesen. Wenn der Sohn dieser Worte gedenke, werde es ihm gut ergehen. Mit diesen Worten bricht Gróg. ab. Im dänischen Volksliede sind es nicht Zaubersprüche, mit denen die Mutter den Sohn ausstattet, sondern Dinge, die sie ihm für seine Fahrt mitgibt: ein Ross, das ihn sicher überall hinträgt, ein Tischtuch, das ihm immer Speise, ein Horn, das ihm Trank gewährt, ein treffliches Schwert, ein Schiff, das ihn sicher allerorts hinträgt. Der alte heidnische Zauber ist hier verdrängt, Märchenstoffe sind an seine Stelle getreten.

§ 60. b) *Fjölsvinnsmál*. Svipdagr ist zum Sitz der Riesen gekommen, den flammende Lohe umgiebt. Ein Riese befindet sich davor, der Svipdag nach seinem Begehr fragt und ihn zur Umkehr auffordert. Gleichwohl nennt er seinen Namen (Fjölsvinnr). Svipdagr sagt, dass ihn die Liebe hierher getrieben habe. Er nennt sich Vindkaldr, der Sohn des Varkald, Enkel des Fjölkaldr, und verlangt dann zu wissen, wer über die Burg herrsche. Da erfährt er, dass es die Menglöð 'die Halsschmuckfrohe' sei, die Tochter Svaförins. Dann fragt Svipdagr weiter nach den Dingen, die er hier sieht, nach der Pforte der Burg, nach der Umzäunung, nach den Hunden, die die Burg bewachen, von denen stets einer wacht, die nur durch zwei *Vegn-* oder *Vengbráðir* (?) in Viðofnirs Gliedern gekirrt werden können. Als dann fragt Svipdagr nach dem Baume, der hier Schatten wirft, denn in seinem Geäst sitzt der Hahn Viðofnir. Er erfährt weiter, wie diesen Hahn nur der Lævateinn töten könne, der bei der Sinmara fest verschlossen liege. Diesen Lævatein könne man aber nur von der Sinmara erlangen, wenn man ihr eine Feder aus dem Schwanz des Viðofnir bringe. Es ist also unmöglich, das zu erlangen, womit die Hunde der Menglöð gekirrt werden können. So springt denn Svipdagr von dieser Frage ab und erkundigt sich nun nach dem Saal, den die leuchtende Waberlohe umgiebt, und fragt, wer ihn gemacht habe, wie

der Berg heiße, auf dem die Jungfrau verweile, wie die Mädchen der Menglöd genannt würden, die allen beistehen. Endlich fragt Svipdag noch, ob es keinem Manne bestimmt sei, in Menglöds Armen zu schlafen. Da antwortet Fjölsvinnr: Niemand ausser Svipdag. Als der Jüngling das erfährt, nennt er seinen wahren Namen. Als bald wedeln ihm die Hunde entgegen und die Pforte öffnet sich. Der Wächter meldet der Herrin den Ankömmling, und diese begrüßt ihn freudig mit Umarmung und Kuss als den Längstersehnten, der allein ihr vom Schicksal bestimmt ist.

§ 61. Das Motiv, das den Svipdagsmál zu Grunde liegt, ist dasselbe wie im Mythos von Gerð und in der Brynhildensage: es ist das Dornröschenmotiv. Eine Jungfrau ist im Banne dämonischer Mächte und kann nur durch den befreit werden, der vom Schicksal dazu bestimmt ist. Allein dies Motiv ist hier mit aller möglichen Gelehrsamkeit ausgeschmückt und mit anderen Märchenmotiven, wie dem von dem schwer zu erlangenden Kleinod, verwoben worden. Daher kann es auch nicht Wunder nehmen, wenn einzelne Namen und Züge an die Darstellung von Valhöll und ihre Bewohner erinnern. Nicht der geringste Anhaltspunkt ist aber da, dass diese Stätte dem Dichter als Aufenthaltsort der Menglöd vorgeschwebt habe und dass gar unter Fjölsvinnr Óðinn zu verstehen sei. Die Jungfrau wohnte vielmehr in der Riesenwelt, und alle Dinge, die der Wächter aufzählt, stehen mit dieser mehr oder weniger in Zusammenhang. Manches von dem, was Fjölsvinnr vorbringt, ist offenbar weder volkstümlicher noch alter Mythos gewesen, sondern ist ausschliesslich der Phantasie des Dichters entsprungen, der sich durch den Bau des Gedichtes, durch die dramatische Entwicklung, durch die edle Darstellung der Charaktere als ein recht begabter Dichter zeigt, der wohl selbständiger Gedanken und neuer Namen, auch der Erfindung neuer Märchenzüge fähig ist. Er benutzte ein Dornröschenmotiv, das aller Wahrscheinlichkeit nach seine Heimat in Norwegen hat, von wo aus es nach Dänemark und Schweden gewandert ist, hat es aber ungleich mehr vertieft, als dies im dänischen und schwedischen Volksliede geschehen ist. Jene mythologische Gelehrsamkeit, die wir in Svipd. finden, lässt sich nur auf Island nachweisen. Hier ist das Gedicht aller Wahrscheinlichkeit nach im Ausgange des 10. Jahrh. entstanden. Einen Anhaltspunkt betreffs der Entstehungszeit giebt Gróg. 13, wo es heisst: «dass dir ein totes Christenweib keinen Schaden zufügen kann». Die Christenweiber galten also dem Verfasser als unheilbringende Hexen. Das versetzt uns in die Zeiten höchster Spannung zwischen Heiden und Christen, in die beiden letzten Jahrzehnte des 10. Jahrh., wo Vetrliði, Þorvaldr veili und viele andere (*og margir aðrir* Bisk. s. I. 14<sup>1</sup>) Spottgedichte auf die Christen machten (vgl. Bisk. s. I. 5 ff.).

§ 62. FRAGMENTE VON GEDICHTEN MYTHOLOGISCHEN INHALTS. Dass von den mythologischen Liedern manches verloren gegangen ist, zeigen die Fragmente, die gelegentlich in der SnE und ihren Anhängeln citiert werden. Es giebt deren nicht weniger als 14. Eine Halbstrophe in Málahátt berichtet von Óðins Raben Hugin und Munin (SnE. II. 142), eine andere in Ljóðahátt vom Haine Glasir (SnE. I. 340). Aus dem Gedichte von Þórs Fahrt zu Geirrð sind ebenfalls zwei Vísur erhalten (SnE. I. 286. 288), in der einen verbietet der Ase dem Fluss Vimur das Anschwellen, in der andern rühmt er sich, wie er durch seine Asenkraft Geirrðs Töchter erdrückt hat. Dem Baldrmythus gehört die trotzigste Antwort der Þökk an, die Baldr allein von allen Geschöpfen nicht beklagen will (SnE. I. 180), dem Njörðmythus ein Wechselgespräch zwischen Njörð und Skaði, in dem jener sein Meer

preist, während die Skaði dies verwünscht (SnE. I. 92), dem *Heimdallargaldr* (SnE. I. 264) zwei Verse, aus dem wir erfahren, dass Heimdallr der Sohn von 9 Müttern ist (SnE. I. 102). Andere Bruchstücke behandeln das Wechselgespräch zwischen einem Wanen und der Asin Gná (SnE. I. 116), die Fessel Gleipnir, mit der der Fenriswolf gebunden ward (SnE. II. 431 f.), nennen den Eimer und die Stange, die Bil und Hjúki, die Kinder des Mondes, tragen (SnE. II. 431. 514). Die mythischen Rosse und Ochsen zählt die *Dorgrimsþula* auf (SnE. I. 480. 484); jene mit ihren Besitzern auch die *Kalfsvísa* (SnE. I. 482).

#### D. Die Übergangsgedichte zur Heldensage.

§ 63. GRÓTTASONGR.<sup>1</sup> Ein Zufall hat uns dies Gedicht gerettet. Der Schreiber des cod. reg. der SnE. hatte das Streben, seine Vorlage möglichst zu erweitern. In diesem Streben fügte er seiner Erzählung vom Fróðífrieden den Grótt. bei, ohne zu beachten, dass in diesem Gedichte eine ganz andere Fassung der Sage vorliegt, als seine Prosa enthielt. Wie man die Aufzeichnung des Gedichtes dem Verfasser der Prosa zuschreiben und in dieser unfähigen Schreiberseele gar Snorri finden kann, ist ganz unverständlich. Nur durch die Annahme, dass der Grótt. erst von einem späteren Interpolator in diese eine Handschrift der SnE. gekommen ist, erklärt sich der Widerspruch.

Es hat im Norden schon in alter Zeit ein Märchen von der Glücksmühle gegeben, die mahlen konnte, was man von ihr verlangte. Auch zu den Finnen ist das Märchen gewandert, und hier spielte die Mühle im Epos als Sampo eine wichtige Rolle. Diese Mühle, so erzählt das Märchen, ist einst in die Hände eines Habgierigen gekommen, der sie hinaus auf das Meer gefahren hat. Hier hat er sie versucht, die Mühle hat aber nur Salz gemahlen, und das Schiff ist schwer geworden und ist schliesslich gesunken. Daher erklärt sich, dass das Meerwasser salzig ist. Dies Märchen hat sich bis zur Gegenwart auf Island erhalten (Jón Arnason, Isl. þjóðsögur II. 9 ff. bei M. Lehmann-Filhés, Isl. Volks-sagen II. 46 ff.). In alter Zeit erzählte man, dass es der Seekönig Mýsingr gewesen sei, der sich der Mühle bemächtigt, sie auf seinem Schiffe fortgeführt und sich auf der See von ihr habe mahlen lassen. Da er aber immer mehr verlangte, sei schliesslich das Schiff gesunken und das Meer infolgedessen salzig geworden. Mit dieser volkstümlichen Fassung des Märchens hat der Verfasser der SnE. eine zweite verknüpft, wozu ihm die Kenning *goll* = *mjöl Fróða* Veranlassung gegeben hat. In einem alten Liede der dänischen Heldensage war nämlich auch das Märchenmotiv verwertet, aber wesentlich vertieft worden. Dies Gedicht ist der erhaltene Grótt., das Lied von der Mühle Grótti. Zwei Riesenmädchen, Fenja und Menja, heisst es in diesem, sind zu König Fróði gekommen — nach der Prosa hatte sie der König bei einem Gelage am Hofe des Königs Fjólnir von Schweden erworben — und mussten hier als Mägde die Mühlsteine drehen. Ununterbrochen lässt sie Fróði tätig sein, denn unersättlich ist sein Verlangen nach Gold. Da singt die Menja nach der Sitte bei solcher Beschäftigung (Fms. VII. 233), wie wenig der König bedacht sei, welches Ursprungs sie wären. Riesen seien sie, die bisher nur Unheil und Krieg unter die Menschen gebracht hätten. Auch dem Fróði wollen sie Kampf und Krieg mahlen: der Yrsa Sohn kommt, den Mord Halldans an Fróði zu rächen. Da zerspringen Mühlsteine

<sup>1</sup> Vgl. Bugge, *Norr. Fornkv.* 443 f. — Müllenhoff, *Beovulf* 32 ff.



und Kasten: die Mädchen haben ihr Ziel erreicht. Dies ist der notwendige Schluss des Gedichtes. Fróði hat seinen Bruder Halfdan getötet, um sich des ganzen väterlichen Erbes zu bemächtigen. Die Brüder sind Skjöldungen und Kinder des Friðleif. Nach der Sage von Hrólfr Kraki haben Halfdans Söhne Hróar und Helgi den Vater an Fróði gerächt (Fas. I. 15 ff.), nach dem Grótt. Halfdans Enkel Hrólfr Kraki, der Sohn der Yrsa, den diese in Blutschande mit ihrem eignen Vater Helgi ohne beider Wissen geboren hatte (Fas. I. 28). Die Fassung des Gedichtes hat schon aus inneren Gründen die grössere Wahrscheinlichkeit für sich: die nordische Dichtung lässt wiederholt Kinder in Blutschande erzeugen, damit sie die Vater-*rache* übernehmen (vgl. Sinfjötli in der Völsungensage). Somit ist der Grótt. ein trefflich angelegtes und abgerundetes Ganzes. Für einen König Mýsing ist in dem Gedichte kein Platz. Der Dichter hat die Sage von Fróðis Reichtum und Habsucht und seinem Ende mit dem Mühlenmärchen verwebt, indem er die Riesenjungfrauen erst das Gold in Übermass mahlen, dann aber dem Unersättlichen sein Unglück herbeirufen lässt. Das Unheil, das die Mägde bringen, erinnert an den Untergang des goldenen Zeitalters der Götter nach der Vsp., der ja ebenfalls durch Riesenmädchen herbeigeführt wird. Mit dramatischer Lebendigkeit schüttet die Menja ihren Groll über Fróði aus, weist auf ihre Stammesgenossen hin, die den Göttern stets Unheil gebracht, und lässt immer und immer wieder durch ihre Worte durchtönen:

*Kauss at afli ok at dlitum  
en at ætterni ekki spurðir* (85–8)

«Du wähltest nach Kraft und Ansehen, aber nach Herkunft fragtest du nicht».

Schwer lässt sich Alter und Heimat des Grótt. bestimmen. Jedenfalls spricht aus dem Gedichte ein heidnischer Dichter. Es mag daher wie die andern Gedichte der dänischen Heldensage im 10. Jahrh. entstanden sein. Dass es zu den ältesten Gedichten gehöre, wie Müllenhoff annimmt, lässt sich weder durch Form noch durch Inhalt erhärten. Die Art des Vortrags der Menja wird mehr als melodischer Gesang gedacht, daher *songr* (18<sup>7</sup>) und *syngva* (4<sup>1</sup>). Das lässt eher auf eine spätere Zeit schliessen. Der Dichter ist in der dänischen Heldensage ebenso bewandert wie in den Riesenmythen, die wir aus den Þórsliedern kennen. Es ist daher nicht unwahrscheinlich, dass auch dieser Dichter ein Isländer war, der längere oder kürzere Zeit in Dänemark verweilte, wie der Dichter der Rígsþula. Für die norwegische Heimat des Gedichtes spricht nichts.

§ 65. VÖLUNDARKVIÐA.<sup>1</sup> Die Vkv. ist neben dem ags. Gedichte «Déors Klage» das älteste und umfassendste Zeugnis der Wielandsage. Wie schon der Name *Valundr* lehrt, ist der Stoff dieser Sage in poetischer oder prosaischer Form den Nordgermanen von den Angelsachsen überkommen, denn diese Form geht auf ags. *Weland* zurück. Allein der Stoff hat in der Vkv. ein ganz skandinavisches Gepräge erhalten: die Heimat der Sage ist vergessen und diese selbst spielt auf skandinavischem Boden. Nur die südgermanischen Quellen und die Namen der Personen lassen noch die sächsische Heimat erkennen.

<sup>1</sup> Wisén, *Hjeltedangerne* 9 ff. — Detter, *Ark. f. nord. Fil.* III. 309 ff. — Niedner, *Vkv.* ZfdA. XXXIII. 24 ff.; Ders., *Zur Liederreda* 17 ff. — Depping, *Veland le Forgeron*. Paris 1833. — Rieger, *Germ.* III. 176 ff. — K. Meyer, *Die Wielandsage*. *Germ.* XIV. 283 ff. — E. H. Meyer, *AfdA.* XIII. 23 ff. — W. Müller, *Mythol. d. d. Hs.* 124 ff.; Ders., *Zur Mythol. d. d. Hs.* 94 ff. — Golther, *Germ.* XXXIII. 459 ff. — Schück, *Ark. f. nord. Fil.* IX. 103 ff. — Jiriczek, *Deutsche Hs.* I. 1 ff. — Sijmons, *Grundriss* III. 722 ff.

Zwei verschiedene Mythen von Wieland, dem kunstfertigen Schmied, sind vom Dichter nicht ungeschickt miteinander verbunden: die Mythe von den Ehen Vølund und seiner Brüder mit den Schwanenjungfrauen und die von Vølund's Aufenthalt bei König Níðuð. Den Strophen vorangehende Prosa macht mit den Personen und dem Schauplatz des Gedichtes bekannt. Sie berichtet zunächst von König Níðuð von Schweden, seinen zwei Söhnen und seiner Tochter Þoðvild. Dann führt sie zu Vølund und seinen beiden Brüdern Slagfinn und Egil, die als Söhne des Finnenkönigs aufgefasst werden und in Ulfdalir am Ulfsjá wohnen. Diese trafen einst drei Frauen — Walküren werden sie genannt —, die ihre Schwanenhemden abgelegt hatten. Zwei, Hlaðguðr und Hervor alvitr, waren die Töchter des König Ludwigs, Qlrún, die dritte, war die Tochter Kjárs von Valland. Diese drei heiraten jene Brüder und leben 7 Jahre mit ihnen. Dann flogen sie aber fort und kamen nicht wieder. Während zwei der Brüder ausgehen, um ihre Frauen zu suchen, bleibt Vølundr in Ulfdalir zurück. Hier lässt ihn Níðuðr gefangen nehmen. Damit endet die Prosa. Das Lied hebt an, wie die Jungfrauen durch den Myrkvið fliegen und sich am Gestade des Sees niederlassen, wie sie dann die drei Brüder heiraten, aber wie sich im achten Jahre der Ehe bei ihnen die Sehnsucht einstellt, ihrer alten Beschäftigung wieder nachzugehen (*ørlog drygja*), und wie die Brüder eines Tages ihr Heim leer finden, als sie von der Jagd zurückkehren. Während nun Egill und Slagfiðr nach ihren Frauen suchen, bleibt Vølundr in Ulfdalir zurück und fasst hier Edelsteine in Gold und schmiedet Ringe. Diese letzte Bemerkung ist vom Dichter trefflich erdacht; sie verbindet die beiden Sagen miteinander. Der Dichter scheint sich Ulfdalir im Reiche Níðuðs gedacht zu haben. Der König hat schon früher von den drei Brüdern gehört und von der Kunstfertigkeit Vølunds, allein er hat den vereinten Alfensprossen nicht beikommen können. Jetzt erfährt er, dass Vølundr allein zurückgeblieben ist. Bewaffnete Krieger gehen während der Nacht zu des Schmiedes Behausung. Vølundr — *álfa vísi* oder *álfa ljóði* nennt ihn das Gedicht — ist nicht daheim; von den Ringen, die in dem Saale angereiht sind, entwenden einen die Krieger. Als der Alfenkönig von der Jagd zurückkommt, vermisst er diesen Ring und glaubt schon, dass Alvitr zurückgekehrt sei. Sinnend sitzt er lange da, bis er in tiefen Schlaf verfällt. Während desselben wird er von Níðuðs Mannen gebunden. Wie er erwacht und sich gefesselt merkt, fragt er, wer das gethan habe. Níðuðr setzt ihn zur Rede, woher er das viele Gold habe. Noch mehr, antwortet Vølundr, besaßen wir, als unsere Frauen noch bei uns weilten. Da wendet sich Níðuðs Gemahlin, die ganz unvermittelt auftritt, an ihren Gatten und macht diesen auf Vølund's Blick aufmerksam, den er habe, wenn er sein Schwert in Níðuðs Händen und den entwendeten Goldring an Þoðvilds Arme erblicke. Auf ihre Veranlassung wurden ihm die Flechsen der Füße zerschnitten, und der Gefangene muss nun auf einer Insel für den König Geschmeide schmieden. Tag und Nacht sinnt er auf Rache. Da kommen einst des Königs Söhne zu ihm, gelockt von Neugier nach dem verarbeiteten Golde. Durch List tötet sie der Alfenfürst, macht aus ihren Schädeln versilberte Becher und schickt diese König Níðuð. Auch die Augen fasst er in Gold und schickt sie der Königin, während er aus den Zähnen einen Brustschmuck für Þoðvild herstellt. Doch nicht genug der Rache. Auch Þoðvildr kommt auf die Insel; ihr Armring ist zerbrochen und Vølundr soll ihn wieder herstellen. Freundlich nimmt sie der Alfenfürst auf, aber nachdem er sie berauscht gemacht hat, schwängert er sie. Nun hat er all sein Leid an dem

König gerächt und nach Alfenweise schwingt er sich dann in die Lüfte, um seinen Verbannungsort für immer zu verlassen. — Unterdessen trauert zu Hause Níðuðr über den Verlust seiner Söhne. Er weiss es noch nicht, aber er ahnt, dass Völundr sie getötet hat. Daher verwünscht er den Rat seiner Gattin, nach dem er so frevelnd an Wieland gehandelt, und verlangt mit diesem zu reden, der ihm auch bald aus den Lüften Antwort giebt. Nachdem er dem König einen heiligen Eid abgenommen, dass dieser seinem Weibe kein Leid zufüge, schüttet er durch die Botschaft, die er bringt, die Schale des Leides über Níðuðr aus: deine Söhne sind getötet, deine Tochter ist mein Weib geworden. Gern möchte Níðuðr Wieland bestrafen, allein kein Reiter kann ihn holen, kein Schütze kann ihn treffen. Da lässt er seine Tochter rufen und erfährt aus ihrem Munde selbst, dass Völundr die Wahrheit gesprochen hat.

§ 64. Mit den Worten der Þoðvild schliesst die Vkv. Das Gedicht macht offenbar den Eindruck eines einheitlichen Ganzen, wenn auch zwei verschiedene Sagen von Völund, die ursprünglich selbständig nebeneinander bestanden, zu Grunde liegen. Wohl ist das Gedicht nicht gut überliefert und hat sicher kleinere Interpolationen (3<sup>5-6</sup>; 15 (?); 17<sup>5-6</sup> (?); 18<sup>5-6</sup>) und Lücken (nach v. 2<sup>6</sup>, in 9, vor 16<sup>1</sup>, nach 26<sup>2</sup>),<sup>1</sup> aber das hängt mit dem Alter des Gedichtes zusammen, das unstreitig eines der ältesten aller Eddalieder ist, das vielleicht noch dem 9. Jahrh. angehört und höchst wahrscheinlich in Norwegen seine Heimat hat. Ob der Verfasser bereits heimische Gedichte vorliegen gehabt und verwertet oder ob er aus der lebendigen Sage oder fremden Quellen schöpft, lässt sich nicht entscheiden. Schwerlich dürfen wir mit Niedner annehmen, dass nur dem zweiten Teil der Vkv. ein älteres Gedicht zu Grunde liege, da durch das ganze Lied ein durchaus einheitlicher Ton geht. Die Hauptpersonen sind trefflich gezeichnet: Völundr, der seine Tage in Ulfdalir, wo er mit Hervor glückliche Jahre verlebt, auch ferner verbringen will, der in Gedanken an die Geflohene träumend dasitzt, der seine Gattin auch in der Gefangenschaft nicht vergessen kann, der eine fast weiche Natur ist, wird zum rachedurstenden Dämon, wie er sich betrogen und geschändet sieht. Aber nur an Níðuðr will er sich rächen: er vernichtet sein Geschlecht, er schändet seine Tochter. Doch der Rachedurst hat nicht alle edleren Regungen in ihm vernichtet: noch vor seiner Flucht nimmt er dem König den Eid ab, seiner Tochter kein Leids zu thun. Der König Níðuðr erinnert an Etzel im Nibelungenliede. In der Sage ist er wie dieser der heimtückische, habgierige Tyrann, im Gedichte dagegen der Sklave seines Weibes. Dieses giebt ihm den Rat, dem Völund die Flechsen durchschneiden zu lassen; der König fühlt recht wohl, dass in seiner Nachgiebigkeit gegen sein Weib sein Unrecht besteht. Selbst Nebenpersonen, wie die Königssöhne mit ihrer kindlichen Neugier und die Þoðvild mit ihrer weiblichen Ratlosigkeit, sind trefflich gezeichnet.

§ 66. Ausser in der Vkv. besitzen wir die Wielandssage in nordischen Quellen noch in der Þiðrekssaga (cap. 57—79). Im wesentlichen geht diese Fassung auf niedersächsische Lieder zurück. Allein der Verfasser hat auch unsere Vkv. gekannt und verwertet und eine Anzahl Züge durch eigene Phantasie an die alte Sage geknüpft, die dieser unmöglich von Haus aus angehört haben können. Hier ist der Einfluss der griechischen

<sup>1</sup> Niedners Auffassung, dass v. 6—10 interpoliert seien, vermag ich nicht zu teilen. Sie gehören mit zu den schönsten Stellen des Gedichtes und sind für die epische Entwicklung geradezu notwendig.

Dädalussage, der Ironsage und anderer fremder Quellen wohl wahrscheinlich, in dem Eddaliede und den ags. Zeugnissen der Welandssage zeigt sich keine Spur davon; Golthers und Schücks Behauptungen beruhen auf haltlosen Argumenten und falscher Verwertung der Quellenzeugnisse.

### E. Die Gedichte der Heldensage.

§ 67. DIE HELGILIEDER.<sup>1</sup> Die Helgilieder sind auf dem Boden der noch wenig geklärten altdänischen Heldensage gewachsen. Denn dass Helgi in Dänemark seine Heimat hat, ist von A. Olrik und Bugge erwiesen. Und wenn in der Dichtung auch fast gar nichts mehr an den Helden erinnert, der einst in Dänemark gelebt hat und hier gefeiert worden ist, wenn auch die westnordischen Dichter ganz subjektiv mit ihrem Stoffe verfahren sind und ganz neue und verschiedenartige Motive an diesen geknüpft haben, so lässt sich doch noch aus dem Schauplatz der Dichtung der historische Hintergrund der Sage und ihre Heimat erkennen. Der Sitz Helgis des Hundingstöters, *Hringstaðir* (H.Hb. I. 56. 8), ist Ringsted auf Seeland, mit ihm erhält Helgi *Sigarsvellir* (Sigersted bei Ringsted. H.Hb. I. 8) als Zahngeschenk, der Sigrún gegenüber giebt sich Helgi als Hamall von *Hlésey* (*Læsø* im Kattegat) aus (H.Hb. II. 6). Ferner kennen ihn die Dichter als *Skjöldung* (H.Hb. I. 19) oder *Ylfing* (H.Hb. I. 5; II. 8), als Spross aus Yngvis Geschlecht (*áttstafr Yngva* H.Hb. I. 55); alles sind Bezeichnungen für dänische Könige. Als Helgi zum Kampfe gegen Høðbrodd auszieht, stossen zu ihm Männer von *Hedinsey* (d. i. Hiddensee auf Rügen H.Hb. I. 22), deren Einwohner in Abhängigkeitsverhältnis zum dänischen Könige gedacht werden; andere Schiffe kommen vom *Orvasund* (Öresund oder Stralsund? H.Hb. I. 24), man hisst die Segel im *Varinsfjorð* (Warnow, Warnemünde H.Hb. I. 26), Helgis Flotte erspähen die Männer von *Svarinshaug* (Schwerin H.Hb. I. 31), zwischen Helgi und Høðbrodd kommt es zum Kampfe *d Mòinsheimum* (auf der Insel Mön. H.Hb. I. 46). Der ganze Schauplatz der Ereignisse ist also die Ostsee und die angrenzenden Länder. Aus der dänischen Heimat der Helgisage erklären sich auch die verschiedenen Anklänge, die die Gedichte an die dänische Skjöldungensage haben. Aber sonst ist die dänische Sage in der eddischen Dichtung nicht wieder zu erkennen. Jene kennen wir durch Saxo grammaticus (II. 80 ff.) und in verblasster Gestalt aus der Saga Hrólfs kraka (Fas I. 3 ff.). Übereinstimmungen zeigen diese Darstellungen mit der Edda nur darin, dass Helgi als Besieger Hundings und Høðbrodds erscheint, fast alles andere weicht von einander ab. Wesentlich zu dieser poetischen Neugestaltung der Sage hat in der eddischen Dichtung der Umstand beigetragen, dass hier die Sage mit der Völsungensage, d. h. mit der Sage von Sigmund und Sinfjötli, verknüpft und Helgi zum Sohne Sigmunds gemacht ist, während er in der dänischen Fassung Halfdans Sohn heisst. Gleichwohl giebt eine Vergleichung Saxos mit den eddischen Liedern den historischen Kern der Sage: «Helgi der Hundingstöter war ein dänischer König, gegen dessen nächste Verwandten Høðbroddr, der Herrscher über ein fremdes,

<sup>1</sup> *Lieder der alten Edda*, hrsg. und erklärt durch die Brüder Grimm. Berl. 1815 (Gedichte der Heldensage. Neudruck der Übersetzung von Hoffory. Berl. 1885). — R. M. Meyer, *Die Anordnung der eddischen Heldenlieder*. ZfdA. XXXII. 402 ff. — Müllenhoff, ZfdA. XXIII. 126 ff. — Sijmons, ZfdPh. XVIII. 112 ff. — Bugge, *Helgedigtene i den aldre Edda, deres Hjem og Forbindelser*. Københ. 1896. — A. Olrik, *Kilderne til Sakses Oldhistorie II* (1894) 142 ff.

wohl südgermanisches Volk an der Ostsee, feindlich aufgetreten ist. So wird Helgi gezwungen, mit einer Flotte Hǫðbrodd anzugreifen. Dieser wird von Helgi überwunden und getötet. Ob dieser Hǫðbroddr eine historische Person oder nur ein poetischer Repräsentant der Heaðobeardan (Beow. 2033 ff.) d. i. der Langobarden gewesen ist, wie Bugge annimmt, bleibe dahingestellt. Diese historischen Thatsachen wurden Gegenstand der Dichtung, und zwar haben unstreitig zuerst dänische Dichter sie behandelt. Wohl schon in ihren Händen wurde Helgi von dem Boden der Wirklichkeit losgerissen und zu einer poetischen Gestalt, zu einem Nationalhelden, der die Kämpfe der Dänen gegen die stammverwandten Südgermanen verkörperte. Diese Dichtung wurde einerseits von Saxo benutzt, andererseits gab sie mehreren westnordischen Dichtern Stoff zu ihren Helgiliedern. — Neben diesem Helgi Hundingsbani Sigmundsson entstand bei dem norwegischen Stamme noch eine zweite poetische Helgigestalt, Helgi Hjorvarðsson, an die z. T. Motive aus der älteren Helgisage, z. T. aber auch neue Motive geknüpft wurden. In beiden Dichtungen hat der Held ein Liebesverhältnis zu einer Valkyrje, die ihm schützend zur Seite steht, wie überhaupt das Walkürenmotiv der Helgidichtung mehr eigen ist als allen andern eddischen Gedichten. In dieser Beziehung gesellt sich den beiden eddischen Helgi noch ein dritter, über den uns freilich nur die Hrómundarsaga Greipssonar in Prosa und ziemlich verblasst berichtet (Fas. II. 367 ff.). Hiernach stand Helgi inn frækni ('der Tapfere') im Dienst zweier schwedischen Könige, der Haddingjar, woher er den Beinamen *Haddingjaskati* erhielt. Ihm zur Seite stand die Valkyrje Kára, die in Schwanengestalt über ihrem Schützling schwebte, wenn er im Kampf war. Im Zweikampf mit Hrómund jedoch verwundet Helgi die Kára tödlich, und nun ist sein Glück dahin; gleich darauf fällt ihn Hrómundr. Auch dieses Liebesverhältnis zwischen Helgi und Kára ist einmal in poetischer Form behandelt worden: am Schlusse der H. Hb. II heisst es in der Prosa, dass nach einer alten Sage Helgi und Sigrún wiedergeboren seien, jener als Helgi Haddingjaskati, diese als Valkyrje Kára Halfdanardóttir, und von ihnen sei in den *Káruljóð* gesungen worden. Ob die ersten vier (Vigfússon, Gering) oder die ersten 13 Strophen (Sijmons) der H. Hb. II. ursprünglich diesem Gedichte angehört haben, ist sehr fraglich, trotzdem sich hier zwei Personen finden (Blindr und Hagal), die auch in der Hrómundarsaga vorkommen. Denn hätte der Sammler diesen Teil aus den Káruljóð genommen, so wäre seine Bemerkung am Schlusse des Gedichtes ganz unverständlich.

I. HELGAKVIÐA HJÓRVARÐSSONAR.<sup>1</sup>

§ 68. Die H. Hj. besteht aus zwei ursprünglich selbständigen Gedichten, die sich schon durch ihre Form von einander unterscheiden: aus dem eigentlichen Helgiliede (v. 1—13, 31—43) und den eingeschobenen Hrímgrðarmál v. 14—30), jenes ist in Fornyrðislag, dies in Ljóðahátt verfasst. Beide Gedichte sind schwerlich von demselben Verfasser. Die Überlieferung ist nicht gut; von dem Helgiliede ist sie schlechter als von den Hrímgrðarmál. Kein Gedicht enthält so viel verbindende Prosa wie dieses und die H. Hb. II. Daraus hat Bugge sehr treffend eine besondere Darstellungsweise geschlossen: die Prosa ist nicht erst später zur Poesie gekommen, sondern mit dieser zugleich entstanden; jene enthält die Darstellung der Thatsachen, während die Poesie nur Worte der auftretenden Personen birgt und durch diese die Handlung gleichsam begründet.

<sup>1</sup> Wisén, *Hjeltesdøngerne* I. 47 ff.

§ 69. a) *Das Helgilied*. Hjórvardr beehrte als vierte Gemahlin die schöne Sigrlin, die Tochter des Königs Sváfnir. Atli, der Sohn seines Jarl Iðmund, soll um sie werben. Einen ganzen Winter weilt dieser bei König Sváfnir, dessen Jarl Fránmarr, der Pflegevater der Sigrlin und Vater der Álof, dem König rät, Hjórvardr die Tochter zu verweigern. Hierauf folgt in der prosaischen Darstellung ein ὕστερον πρότερον. Atli hatte sich vor Beginn seiner Werbungsfahrt mit seinen Leuten am Saum eines Haines befunden und diese hatten Hjórvardrs Frauen als die schönsten gepriesen. Das hatte ein Vogel gehört; Atli verstand seine Stimme, und nun entwickelt sich zwischen beiden ein kurzes Gespräch (v. 1—4), in dem der Vogel die Schönheit der Sigrlin rühmt und unter der Zusicherung von Tempel und Opferaltar den Beistand zur Erwerbung der Sigrlin verspricht. Offenbar sind diese Strophen nur ein Fragment; sie gehören inhaltlich in die Zeit vor der ersten Werbung, und es ist anzunehmen, dass Atli überhaupt erst auf die Worte des Vogels hin seinen Herrn Hjórvardr auf die schöne Jungfrau aufmerksam gemacht hat. In der folgenden Strophe (5) berichtet Atli dem König, wie seine Werbung erfolglos gewesen sei. Doch Hjórvardr lässt nicht von seinem Vorhaben ab. Er will zum zweitenmal um Sigrlin werben, diesmal in eigener Person. Als man ins Land der Sigrlin kam, fand man dies verwüstet. König Hróðmar hatte das gethan und zwar aus Rache, weil auch ihm die Sigrlin verweigert worden war. Zugleich hatte er den König Sváfnir getötet. An einem Flusse wird das Lager aufgeschlagen. Jenseits desselben geht Atli auf Kundschaft aus. Da fand er ein Haus, auf dem ein Adler schlief. Er tötet diesen, geht dann in das Haus und findet hier Sigrlin und ihre Pflegeschwester Álof. Der getötete Adler aber war der Jarl Fránmarr gewesen, der in diesem Hause durch Zauber die Mädchen vor den Feinden geschützt hatte. Nun führt Atli dem König Hjórvardr die Sigrlin zu, während er selbst die Álof heiratet. Hjórvardrs und Sigrlins Kind ist Helgi, ein stattlicher Knabe, der aber lange taubstumm ist. Da kommen einst neun Walküren geritten. Die Führerin spricht das Kind an und nennt es Helgi. Es war Sváva, die Tochter König Eylimis. Plötzlich ist Helgi die Zunge gelöst, und es entspinnt sich zwischen ihm und der Sváva ein Gespräch (v. 6—9), in dem der Königsohn die Walküre selbst als Geschenk für die Namengebung fordert. Diese gewährt ihm zunächst ihren Beistand, indem sie ihm zu dem trefflichen Schwerte verhilft, das auf Sigarsholm vergraben liegt. Gleich darauf finden wir Helgi im Gespräch mit seinem Vater; er macht ihm bittere Vorwürfe, dass er noch nicht den Tod seines Muttervaters Sváfnir an Hróðmar gerächt habe. Nach der folgenden Prosa stattet Hjórvardr seinen Sohn Helgi zum Rachezug aus, an dem unter andern auch Atli teilnimmt. Hróðmar fällt. Darauf wirbt Helgi bei König Eylimi um die Sváva. Die Verlobung findet statt, aber Helgi geht auch fernerhin seinem Kriegerhandwerk nach, während Sváva Valkyrje bleibt wie zuvor. Nun hat Helgi einen Bruder Namens Heðinn. Dieser weigert einst am Julabend einem Zauberweibe seine Begleitung. Aus Rache dafür umgarnt es Heðin mit Zauber, dass dieser beim Bragarfull das feierliche Gelübde ablegt, die Geliebte seines Bruders Helgi zu gewinnen. Sofort von Reue erfasst, sucht er den Bruder auf und klagt ihm, was er gethan habe (v. 31—32). Doch Helgi tröstet ihn; er ahnt seinen nahen Tod, denn in dem Zauberweibe erkennt er seine Fylgje (v. 35). In drei Tagen soll es auf Sigarsvellir zwischen Helgi und Alf, dem Sohne Hróðmars, zur entscheidenden Schlacht kommen. Hier trifft Helgi die Todeswunde. Bevor er stirbt, lässt er jedoch noch die Sváva zu sich entbieten und bittet sie,

an seiner Stelle den Bruder zu heiraten (36—41). Heðinn scheint bei diesem Gespräch zugegen gewesen zu sein. Die Sváva antwortet, sie würde nie einen Mann umarmen, von dem niemand etwas gehört habe (42). Mit diesen Worten stachelt sie Heðin zur Bruderrache an, und dieser verspricht auch in der Schlusstrophe nicht zurückzukehren, bevor er Helgi nicht gerächt habe (v. 43). Die kurze Prosabemerkung am Schlusse, dass Helgi und Sváva wiedergeboren seien, ist nach diesem Gedichte ganz sinnlos und geht sicher auf die Schlussworte von H. Hb. II. zurück.

§ 70. Das Helgilied ist sicher nicht vollständig erhalten. Daher erscheint es zuweilen etwas matt, hier und da abgerissen. Aber auch die erhaltenen Fragmente durchweht ganz der Geist der Wikingerzeit. Die Blutrache, die Helgi an Hróðmar, Heðinn an Alf nimmt, die Valkyrje Sváva, das heilige Gelübde beim Bragarfull auf dem Eber des Frey u. a. versetzen uns ganz in die heidnische Zeit, so dass das Gedicht auf alle Fälle vor dem Ausgang des 10. Jahrhs. entstanden ist. Schwieriger ist die Frage nach der Heimat des Liedes. Denn wenn der Dichter auch die Heimat Helgis und Heðins nach Norwegen verlegt (v. 31, 1—4: *Kom heill, Heðinn, hvat kant segja nýra spjalla ór Noregi?*), so ist damit noch nicht gesagt, dass er selbst hier heimisch gewesen sein muss. Der kriegerische Geist, der aus diesem wie aus den übrigen Helgiliedern spricht, macht es dagegen sehr wahrscheinlich, dass diese Lieder auf den norwegischen Kolonien des Westmeeres ihre Heimat haben. Es sind Thaten der Seekönige und Wikingerfürsten, die aus ihnen hervorleuchten, aber nicht die norwegischer Könige, sondern von Führern, die immer noch Berührung mit dem Mutterlande hatten. Die Frage Helgis: «Was giebt's Neues in Norwegen?» passt trefflich in den Mund eines solchen Wikingerfürsten in den westlichen Kolonien, vor allem in Britannien. Versetzen wir die Heimat der Dichter der Helgilieder hierher, so versteht man auch leicht, wie norwegische Dichter dazu kamen, Stoffe der dänischen Heldensage darzustellen: der enge Verkehr mit den Dänen machte sie mit ihren Heldenliedern bekannt und liess sie diese nachahmen, zumal gemeinsame Kriegsthaten hier beide Völker miteinander verband.<sup>1</sup> Stimme ich so Bugges Ansicht über die Heimat der Helgilieder bei, wenn auch aus anderen Gründen wie dieser, so muss um so nachdrücklicher hervorgehoben werden, dass seine Beweise für Entlehnung aus der Wölfdietrichsage, den vatikanischen Mythographen, den irischen Quellen u. dgl. für mich nichts Überzeugendes haben.

§ 71. b) Die *Hrímgærðarsenna* (v. 12—30). Über den Kampf Helgis mit Hróðmar erfahren wir aus der H. Hv. nichts. An jener Stelle, wo wir ihn in dem Gedicht erwarten sollten, finden wir aber eine Episode, die ursprünglich nicht zu dem Gedichte gehört haben kann, ein Zankgespräch (*senna*) zwischen Helgis Genossen Atli und der Riesentochter Hrímgærð. Dies eingeschobene Gedicht, das sich schon durch seine gute Überlieferung und durch die Sprache als jünger entpuppt, ist offenbar nur in Anlehnung an die H. Hv. entstanden; sein Verfasser hat das Zankgespräch zwischen Guðmund und Sinfjötli in H. Hb. I. 33—51 zum Vorbild gehabt und ein Gedicht geschaffen, das an Unflätigkeit seinem Vorbilde und der Lokasenna nichts nachgiebt. Alter nordischer Volksglaube durchzieht das Gedicht. Es mag die Sage bestanden haben, dass es zwischen Helgi und Hróðmar im Hatafjörð zur Entscheidungsschlacht gekommen sei.

<sup>1</sup> Vogt, *Dublin som norsk by* 78 ff.; Steenstrup, *Normannerne* III. 90 ff.; 221 ff.

In ätiologischer Weise hat aus dem Namen des Ortes der Dichter, der sich auch sonst in Namendeutung gefällt,<sup>1</sup> einen Riesen Hati erschlossen, den er Helgi auf dem nahen Felsen töten und in das Meer stürzen lässt. Hrímgrerðr rühmt ihren Vater als den allgewaltigen Riesen, der an Frauenraub seine Freude gefunden habe (v. 17). Ihre Mutter habe draussen im Meere gelegen und Helgis Schiffen den Zugang versperrt,<sup>2</sup> während sie selbst seine Genossen ertränkt habe. Mit der Hrímgrerð kommt Atli ins Gespräch, als er im Hatafförðr Nachtwache hält. Er weiss sofort, wen er vor sich hat, und alsbald beginnt das eine das andere zu schmähen, Atli vom Schiff, Hrímgrerðr vom nahen Ufer aus. Schliesslich fordert das Riesenweib Atli auf, ans Land zu kommen, wenn er den Mut habe. Dieser weist das Anerbieten zurück, da er für seinen Herrn wachen müsse. Dies giebt Hrímgrerðr Veranlassung, Helgi zu rufen und zugleich von ihm Busse zu fordern: eine Nacht will sie bei ihm ruhen, dann soll der Vatermord gesühnt sein. Helgi erscheint, und nun entspinnt sich zwischen ihm und Hrímgrerð ein Gespräch, in dem der Charakter der senna etwas gemildert wird und das ebenfalls seine Vorlage in H. Hb. I. hat. Wohl weist anfänglich Helgi die Art der Sühne schroff zurück, indem er meint, dass Thursen Buhlen der Hrímgrerð sein sollten; als diese ihm aber gesagt hat, dass er doch nur der goldgeschmückten Walküre seine Rettung verdanke, da geht Helgi scheinbar auf ihr Verlangen ein, wenn sie ihm sage, ob nur ein oder mehrere Mädchen ihn geschirmt hätten. Nun schildert Hrímgrerðr die drei Scharen der Walküren, die sie gesehen hat, und sagt, wie eine allen vorangeritten sei. Durch diese Frage hat Helgi die Hrímgrerð abgehalten, auf das nahende Morgenrot zu achten. Atli merkt es, und triumphierend ruft er aus: Schau nach Osten, es ist Tag; die Schiffe haben nun Ruhe vor dir, denn in Stein verwandelt werden dich in Zukunft die Menschen sehen. Helgi hat sich also derselben List bedient, wie Þórr in Alvíssmál dem Zwerg Alviß gegenüber: er hat durch scheinbares Nachgeben und Fragen das dämonische Wesen auf der Erde zurückgehalten, bis sein schlimmster Gegner, das Licht der Sonne, es in Stein verwandelt.

§ 72. Das Alter der Hrímgrerðarmál lässt sich nur relativ bestimmen. Finnur Jónsson nimmt an, dass das Gedicht nicht vor 1000 entstanden sein könne, da in ihm eiserne Schiffe erwähnt würden. Allein der Járnbardí des Eirik jarl (Fms. X. 355) und der Járnmeiss des Þangbrand (Bisk. s. I. 16), die zur Stütze der Behauptung angeführt werden, haben ihren Namen von der besonderen Art des Eisenbeschlags; sie bezeugen nicht, dass es vor 1000 keine mit Eisen beschlagene Schiffe gegeben habe und sprechen eher für deren frühere Bekanntschaft als dagegen. Mit der Alterbestimmung jedoch hat er sicher recht. Das Gedicht ist jünger als H. Hv. und H. Hb. I., da der Verfasser diese Gedichte gekannt haben muss. Da nun H. Hb. I. vor 1000 nicht gedichtet sein kann, so muss die Hrímgrerðarsenna erst im 11. Jahrh. entstanden sein. Die Annahme Bugges, dass die senna von demselben Verfasser wie H. Hb. I. sei, ist nur Hypothese, die wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat. Ebenso wenig wie das Alter lässt sich die Heimat der Hrímgrerðarmál mit etwas Sicherheit bestimmen, doch schliessen äussere Gründe Norwegen aus, wenn als Heimat der Helgilieder die Inseln des Westmeeres angenommen werden.

<sup>1</sup> Vgl. 15, 1—2 *Atli ek heiti atall skal þér vera*.

<sup>2</sup> Ähnlich bereiten Trolle Friðþjóf auf der See Sturm und wehren dadurch die Einfahrt. vgl. Friðþjófss. Ausg. v. Larsson S. 12 ff.



II. DIE GEDICHTE VON HELGI DEM HUNDINGSTÖTER.<sup>1</sup>

§ 73. a) *Helgakviða Hundingsbana I.* Im cod. reg. steht das jüngere Gedicht von Helgi dem Hundingstöter an der Spitze der Helgilieder, da es ob seinem jungen Alter dem Sammler am besten gegenwärtig gewesen ist und einen summarischen Überblick über Helgis Leben gewährt. Es hat die Überschrift: *Hér hefr upp kvæði frá Helga Hundingsbana þeira ok Hǫðbrodds; Vǫlsungakviða.* Dies letzte Wort deutet an, dass die Verknüpfung der Helgi- und der Völsungensage vollzogen ist. Helgi ist der Sohn Sigmunds, der Bruder Sinfjötli. Das Gedicht ist eine Verherrlichung von Helgis Thaten; der Dichter reiht die Ereignisse einfach aneinander und bedient sich dabei Motive, die er aus der Dichtung seiner Zeit und aus der Volkssage kannte. Keine Prosa unterbricht die Poesie, der Fortgang der Entwicklung wird poetisch dargestellt wie die Stimmung der handelnden Personen. In echt epischer Weise (*Ár var alda þats arar gullu*) setzt der Dichter ein, beginnt mit der Geburt seines Helden und schildert, wie die Nornen ihm den Schicksalsfaden ziehen (v. 1—4). Sigmund ist sein Vater, Borghildr seine Mutter. Jener kommt heim vom Schlachtfelde und giebt dem Neugeborenen Namen und zahlreiche Stätten. Unter dem Schutze der Seinen wächst der Knabe heran. Was jetzt folgt, erregt Anstoss, der jedoch durch eine kleine Umstellung beseitigt wird: 9<sup>5-8</sup> gehört erst nach 10<sup>8</sup>. Kaum ist Helgi 15 Jahre alt, so zieht er zum Streit (10<sup>1-4</sup>), tötet Hunding, den Saxo grammaticus «Saxoniae regis Syrici filium» (I. 80) nennt, und erbeutet grossen Reichtum (10<sup>5-8</sup>). Freudig verteilt er das erworbene Gold unter seine Mannen (9<sup>5-8</sup>). Bald kommen Hundings Söhne und fordern für die Plünderung und den Tod des Vaters Sühne, doch Helgi weist sie schroff zurück. Es kommt zur Schlacht, in der die Hundingssöhne fallen. Nach dem Kampfe sitzt Helgi unter dem Adlersteine, um auszuruhen. Da schwingt es das Schwert vom Logafjöll herab: es sind Walküren, die am Kampfe teilgenommen und Helgi zum Siege verholfen haben. Dieser ladet sie ein, am Abend mit den Männern den Sieg zu feiern, doch die Führerin Sigrún, Hognis Tochter, weist die Einladung zurück, da sie anderes vorhabe; sie sei von ihrem Vater dem Sohne Granmars versprochen worden, von dem sie nichts wissen will; Helgi könne sie durch einen Holmgang mit dem Verlobten befreien. Dieser verspricht der Schlachtenjungfrau sofort seinen Beistand, und alsbald werden Boten entsandt, die den Heerbann aufbieten sollen. Überallher kommen die Schiffe nach der Bucht von Brandey; schier unzählig ist das Gefolge Helgis. Als man von Trönueyr (Helsingör?), wo noch einmal Revue stattgefunden hat, nach dem Varinsfjörð (Warnemünde?) segelt, erhebt sich heftiger Sturm; nur durch den Schutz der Sigrún werden die Schiffe vor dem Untergange bewahrt. Endlich kommt man zum feindlichen Gestade, wo Guðmundr auf dem Svarinshaug (Schwerin?) Ausguck hält. Auf den Schiffen Helgis hat Sinfjötli die Wacht. Zwischen ihm und Guðmund entspinnt sich ein Gespräch, in dem jeder dem anderen die abscheulichsten Dinge vorwirft (v. 32—44). Was Sinfjötli von Guðmund erzählt, dass er in Frauengestalt sich bald hier, bald dort aufgehalten habe, erinnert an die Mythen von Loki, die wir aus Ls. kennen lernen. Über Sinfjötli erfährt man Dinge, die auch aus der Völsungasaga bekannt sind, wie er die Stiefbrüder getötet, in Werwolfsgestalt sein Wesen getrieben habe; daneben soll er von

<sup>1</sup> Wisén, *Hjeltesangerne* I. 77 ff. — Dettér, Ark. f. n. Fil. IV, 59 ff. — Niedner, ZfdA. XXXVI, 291 ff. — Niedner, *Zur Liederreda* 25 ff. — Zarncke, *Zum 2. Helgiliede*. Sitzber. d. Kgl. sächs. Ges. d. Wiss. 1870, 193 ff. — W. Hahn, *Helgi und Sigrún*. 12 Lieder germ. Heldensage. Berlin 1867. — R. Warrens, *Zwei Lieder der Edda*. Hamb. 1863.

Riesenmädchen entmannt worden und in Rossgestalt gewesen sein. Ob diese Züge auf alte Sage zurückgehen oder der Phantasie des Dichters entsprungen sind, lässt sich nicht entscheiden; auf alle Fälle strebte er darnach, den Streitenden möglichst gehässige Worte in den Mund zu legen und dem Gegner die verächtlichsten Handlungen zuschreiben zu lassen. Schon lenkt Guðmundr mit seinen Schmähworten ein, da kommt Helgi und weist die Streitenden auf das hin, was Männern gezieme, auf den Kampf (v. 45—46). Darauf reitet Guðmundr zum König Høðbrodd, Granmars Sohne, und meldet ihm die Ankunft der Feinde. Sofort entbietet auch dieser den Heerbann, in dem sich u. a. Høgni, Sigrúns Vater, befindet. Beim Frekastein kommt es zur Schlacht, die mit der Niederlage und dem Tode Høðbrodds endet. Darnach begrüsst die Walküre Sigrún den Sieger Helgi und bietet sich selbst ihm als Siegespreis an.

§ 74. Mit den Worten der Sigrún schliesst das Gedicht. Es enthält unstreitig packende, treffliche Partien, wie die Schilderung von Helgis Geburt, die Begegnungen der Helden mit der Sigrún, aber daneben hat es auch Stellen, denen schleppende Breite eigen ist, wie die Vorbereitung Helgis und Høðbrodds zum Kampfe. Das Streitgespräch ist mehr plump als drastisch; von einer Steigerung der Schmähungen merkt man nichts. Die Sprache ist ungleich bilder- und kenningarreicher als die der anderen Helgilieder und erinnert schon hier und da an die der Atligedichte. Besonders zahlreich sind die heiti für König: *konungr* (24<sup>1</sup>), *buðlungr* (2<sup>8</sup>; 12<sup>1</sup>; 16<sup>1</sup>), *þólingr* (2<sup>3</sup>), *lofðungr* (4<sup>3</sup>; 27<sup>1</sup>); *hersir* (6<sup>6</sup>), *gramr* (7<sup>8</sup>; 35<sup>3</sup>); *þoglingr* (7<sup>2</sup>, 16<sup>4</sup>); *hilmir* (9<sup>8</sup>; 53<sup>11</sup>); *visi*, *visir* (10<sup>1</sup>; 14<sup>1</sup>; 19<sup>2</sup>; 55<sup>1</sup>); *þofurr* (11<sup>6</sup>); *ræsir* (17<sup>4</sup>), *allvaldr* (21<sup>2</sup>); *þengill* (22<sup>5</sup>); *stýrir* (26<sup>1</sup>), *stillir* (48<sup>4</sup>), *tiggi* (48<sup>1</sup>). Auch in den heiti und kenningar für «Schiff» zeigt der Dichter grosse Mannigfaltigkeit: *stagstjórnmar* (29<sup>1</sup>), *gjalfrdýr* (30<sup>1</sup>), *brimdýr* (50<sup>3</sup>), *rakka hirtir* (49<sup>3</sup>) u. dgl. So nähert sich die Sprache der zielbewussten skaldischen Ausdrucksweise, was wir bei der älteren eddischen Dichtung durchaus nicht finden. Einen Anhaltspunkt zur Altersbestimmung des Gedichtes giebt v. 10, wonach der junge Helgi im Alter von 15 Jahren in den Krieg zieht. Dies erfolgte, wie das Reisen ins Ausland, nach eingetretener Mündigkeit. Der norwegische sowohl wie der isländische Jüngling wurde aber noch im Anfang des 11. Jahrh. bereits mit dem 12. Jahre mündig (vgl. K. Maurer, ZfdPhil. II. 443). Demnach kann unser Gedicht nicht vor dem 11. Jahrh. gedichtet sein. Weiteres freilich lässt sich über das Alter des Gedichtes nicht sagen. Nur scheint der Verfasser die Sigmundsage noch unverbunden mit der Sigurðsage gekannt zu haben, da auf diese in dem Gedichte mit keinem Worte angespielt wird. Ebenso wenig lässt sich seine Heimat feststellen. Was Finnur Jónsson für Grönland vorbringt, hat keine Beweiskraft, und keine Andeutung in der nordischen Dichtung bezeugt, dass man hier die Helgidichtung jemals gekannt habe.

§ 75. b) *Helgakviða Hundingsbana II* (*Völsungakviða in forna*). Das zweite Helgilied enthält, was der Sammler sonst noch von der Helgidichtung gekannt hat; es ist gleichsam die Nachlese zu den vorangehenden Gedichten. Daher fehlt dem Gedichte die Einheitlichkeit; es ist zerstückelt, und vielfach hat man die einzelnen Teile als Fragmente ganz verschiedener Lieder aufgefasst. Gewiss finden sich in dem Gedichte Strophen, die nicht hinein gehören (vor allem v. 29 und 39). Allein ganze Teile als Fragmente verschiedener Lieder aufzufassen sind wir nur berechtigt, wenn schwer wiegende sprachliche und sachliche Gründe diese Annahme stützen. Überzeugt hat mich in dieser Beziehung nur, was Bugge über v. 19—24 vorgebracht hat. Diese Strophen vertragen sich nicht mit den andern.

Zunächst findet man in Str. 1—13 Überreste der *Kárukjóð* und sieht deshalb nicht in Helgi den Hundingstöter, sondern den Haddingjaskati und in der Valkyrje Sigrún die Kára (Vigfússon, Sijmons, Niedner). Am Schlusse des Gedichtes heisst es nämlich in Prosa: *Helgi ok Sigrún er kallat at væri endrborin. Hét hann þá Helgi Haddingjaskati, en kon Kára Hálfðanardóttir, svá sem kveðit er í Kárukjóðum.* Von diesem Helgi und seiner Valkyrje Kára berichtet die *Hrómundarsaga Greipssonar* (Fas. II. 365 ff.). In dieser Saga werden aber (c. 8. S. 376 f.) ganz dieselben Dinge berichtet, die unser Lied v. 2—4 enthält, aber nicht von Helgi, sondern von Hrómund, der diesen getötet hat. König Haddingr lässt Blind den Bösen nach Hrómund suchen, der in Frauenkleider bei Hagal die Mühle dreht und durch seinen scharfen Blick dem Blind verdächtig wird. Ist es nun schon auffallend, dass sich die Erzählung von Helgis Verbergung gerade an seinen Gegner geknüpft haben sollte, so lassen sich die folgenden Strophen, das Gespräch zwischen Helgi und Sigrún (v. 5—13), in der *Hrómundarsaga* nicht einreihen; hier handelt es sich um Landkämpfe, jenes Gespräch aber setzt grössere Unternehmen zur See voraus, und diese sind ein charakteristischer Zug der Sage von Helgi Hundingsbana. Dass aber v. 5—13 von demselben Verfasser sind wie 1—4, muss man im Hinblick auf Str. 6 (*Hamall lætr fjóta fley við bakka*) mit Fug und Recht annehmen. Nun weiss die *Hrólfs saga kraka* von Helgi Hálfðans Sohne, dem historischen Helgi, Ähnliches zu berichten, wie unser Gedicht (Fas. I. 3 ff.): Fróði hat seinen Bruder Hálfðan getötet. Nur mit Mühe entgehen letzteres Söhne Hróarr und Helgi den Nachstellungen des Oheims, an dessen Hofe sie einst unerkannt erscheinen, wobei Helgi den Namen *Hamr* führt (9<sup>14</sup>), der sich auffallend mit dem in unserem Liede angenommenen *Hamall* berührt. Wohl weiss Saxo (I. S. 80) von seinem Helgo dies nicht zu berichten, aber er erzählt den Brudermord von Frotho V. und berichtet, wie dessen Neffen Haraldus und Haldanus auf gleiche Weise seinen Nachstellungen entgangen sind (I. S. 320 ff.). Es darf angenommen werden, dass Saxo die ältere Sage giebt. Allein die Sage von Frotho V. ist in der norrönen Auffassung, wie die *Hrólfs saga kraka* lehrt, zeitig mit der von Frotho I. verquickt und von Helgi und Hróarr ist erzählt worden, was die Dänen von Harald und Hálfðan berichtet haben. Wie nun Helgi bei den norrönen Dichtern der poetische Repräsentant der dänischen Heldensage geworden war, der in erster Linie Hundung und seine Söhne zu Gegnern hatte, so konnten, ja mussten die Nachstellungen auf Hundung übertragen werden. Und diese Wandlung der Sage setzt H. Hb. II. voraus, die in jeder Beziehung viel Altertümlicheres bietet, als die junge verblasste H. Hb. I. In dieser Gestalt ist die Helgisage auch in der *Hrómundarsaga* verwertet und hier an den Helden geknüpft worden. Gehen aber Str. 1—13 auf Helgi den Hundingstöter, so haben wir keinen triftigen Grund, diesen Teil des Liedes von den folgenden Strophen zu trennen und müssen auch ihn mit zur *Volsungakviða* inni fornu rechnen. Dass diese Bezeichnung des Gedichtes sich erst vor v. 14 findet, darf bei dem Sammler nicht Wunder nehmen; auch das Scheltgespräch lässt er nachhinken, obgleich er dies in der Prosa vor v. 21 durch einen Hinweis auf H. Hb. I. bereits abgethan hat. Dass endlich der Dichter von H. Hb. I. jene 13 Strophen nicht verwertet hat, liegt in der poetischen Auffassung seines Helden, den er ganz nach seinem Ideal gestaltete und demnach eine Jugend andichtete, von der die Überlieferung nichts wusste.

Aus der Prosa, die H. Hb. II. einleitet, erfahren wir auch sonst bekannte Dinge: Helgi ist der Sohn Sigmunds und der Borghild. Er wird bei

Hagal auferzogen. Zwischen seinem Geschlechte und dem Hundings bestehen fortwährende Kämpfe. Die erste Strophe setzt voraus, dass sein Vater Sigmundr in diesem Kampfe gefallen ist, was wir aus der Prosa Frá dauða Sinfjötla erfahren (Ausg. von Bugge S. 203<sup>2</sup>). Als Hamall hat er am Hof des Vatermörders geweiht, und wie er diesen verlässt, ruft er einem Knechte Hundings zu:

Sage Hemming, dass Helgi daran denkt,  
 wen die Recken in der Brünne töteten (l. *felldu*).  
 Einen grauen Wolf hattet ihr im Hause,  
 den König Hundingr für Hamal hielt. (v. 1.)

Die Worte veranlassen den König, Blind den Bösen nach Helgi suchen zu lassen. In Frauenkleidern sitzt dieser bei Hagal an der Mühle. Als Blindr über die leuchtenden Augen sich wundert und hinter ihnen Helgi vermutet, sagt Hagall, dass die Magd eine Valkyrje sei, ein Königskind aus dem Ylfingenstamme, das Helgi eingefangen habe. Hier bricht das Gedicht ab. Die Prosa erzählt, wie Helgi ein Schiff ausgerüstet und Hunding gefällt habe. Als er mit seiner Flotte in Brunavágar liegt, kommt die Valkyrje Sigrún und fragt nach dem Herrn der Schiffe, der sich ihr gegenüber Hamall nennt, sich also denselben Namen beilegt, den er sich einst vor König Hunding gegeben hat. Aus dem Gespräch zwischen Sigrún und Helgi erfährt man, dass die Valkyrje im Kampfe mit Hunding, der für Helgi ein Rachekrieg war (*er seva hefnduð* 10<sup>6</sup>), bereits dem Helgi Beistand geleistet hat; es geht aus allem hervor, dass sie schon vor diesem Kampfe Neigung zu Helgi gehabt hat, und hieraus erklärt sich das zweite Gespräch der Sigrún mit ihrem Schützling (v. 14—18). Zwischen beiden klappt die Dichtung, und diese Lücke ist vom Sammler mit Prosa ausgefüllt. Sie berichtet vom König Granmar und seinen Söhnen, von denen sich einer, Høðbroddr, mit Sigrún, Hognis Tochter, verlobt hatte. Die Prosa ist offenbar aus den folgenden Strophen, dem Gespräche zwischen Helgi und Sigrún, entlehnt. Aus diesen aber geht hervor, dass Høðbroddr nicht eigenmächtig sich mit Sigrún verlobt hat, sondern dass sie ihm auf dem Thinge von ihrem Vater Hogni zugesprochen, dass also die Verlobung vollständig rechtlich vor sich gegangen ist. Daher bittet die Valkyrje Helgi vor allem um Schutz gegen ihre eignen Verwandten, sie begiebt sich vollständig in Helgis Mundschaft, und man versteht nun auch den Fluch, den sie später über ihren Bruder ausspricht, als dieser den Tod des Vaters an Helgi gerächt hat. — Wieder bricht die Dichtung ab. In der folgenden Strophe spricht Sigrún mit dem sterbenden Høðbrodd. Die Schlacht ist geschlagen, Granmars Söhne sind alle gefallen, mit ihnen auch Hogni und seine Sippschaft ausser seinem Sohne Dag. In der Prosa, durch die der Sammler diese Thatsachen andeutet, verweist er auf die Helgakviða (H. Hb. I.) und vor allem auf das Streitgespräch zwischen Sinfjötli und Guðmund und glaubt deshalb diese Episode übergehen zu dürfen. Gleichwohl findet sich auch von dieser in H. Hb. II. ein Fragment, das Bugge in seiner Ausgabe vor das dritte Gespräch zwischen Sigrún und Helgi gesetzt hat (v. 19—24). Vor die Unterhaltung zwischen diesen beiden (v. 26—28), in der Helgi den Verlauf der Schlacht und den Tod der Sippschaft Sigrúns mitteilt, hat es der Aufzeichner offenbar nicht haben wollen, da sonst sein Verweis auf H. Hb. I. ganz sinnlos wäre. Helgi hat den Tod von Sigrúns Verwandten berichtet. Da hat offenbar den Sammler das Gedächtnis verlassen. Er lässt in einer kurzen Bemerkung die Sigrún weinen, was gar nicht zu ihrem Charakter passt, und erzählt dann in

einer Ljóðaháttstrophe, wie Helgi die Valkyrje tröstet (v. 29). Weder der Form noch dem Inhalte nach hat diese Strophe etwas mit dem Helgiliede zu thun; ob sie der Hildensage angehört, wie Sijmons u. a. annehmen, bleibe dahingestellt. In seiner Verlegenheit über den Fortgang der Ereignisse mag dann der Sammler sich nochmals H. Hb. I. vergegenwärtigt und dabei bemerkt haben, wie ihm Strophen vom Gespräch zwischen Guðmund und Sinfjötli im Gedächtnis hafteten, die sich doch nicht mit den des jüngeren Helgiliedes deckten. Daher trägt er sie hier nach. Das Gespräch zwischen den beiden Spähern der feindlichen Heere ist hier ungleich kürzer, aber edler. Man giebt sich gegenseitig zu erkennen, und dann fordert Guðmundr zum offenen Kampfe heraus. Als aber Sinfjötli über Guðmund zu spötteln beginnt (v. 22), wirft sich sofort Helgi ins Mittel und verweist ihm dieses, indem er die Tüchtigkeit der Söhne Granmars hervorhebt (v. 23—24). Diese zwei Strophen finden sich fast wörtlich in H. Hb. I. (45—46). Finnur Jónsson u. a. nehmen an, dass sie aus diesem Gedichte nach H. Hb. II. gekommen seien. Allein sie sind hier unstreitig besser am Platze als in H. Hb. I.; sie schneiden sofort den beginnenden Hohn ab, der nicht zu der Anlage des Gedichtes gehört. Sie mögen einem alten Helgiliede eigen gewesen sein, aus dem sie der Sammler von H. Hb. II. genommen, das auch der Dichter von H. Hb. I. benutzte, dem die ersten Spottworte Sinfjötlis Veranlassung zur senna gegeben haben. Dieser Teil, glaube ich, ist der einzige gewesen, der von Haus aus nicht zur H. Hb. II. gehört hat und auf ein älteres Lied zurückgeht.

Der folgende Teil von H. Hb. II. enthält die Auseinandersetzung zwischen Sigrún und ihrem Bruder Dag. Die Sigrún ist durchaus dieselbe, wie in den früheren Teilen des Gedichtes, und ich sehe keinen durchschlagenden Grund, dass man diese und die folgenden Strophen (30—51) von den vorhergehenden trennen will. Die Liebe Sigrúns ist doch wahrlich schon in dem zweiten Gespräch mit Helgi in gleicher Glut vorhanden gewesen. Denn wer sich aus seiner Blutsverwandtschaft losreisst, um dem Geliebten zu leben, ist auch imstande, dem Bruder zu fluchen, der diesen getötet hat. Es sei hier nur auf die Kriemhilde im Nibelungenliede verwiesen. Dass sich aber in den letzten Strophen unseres Gedichtes auch Züge stark sinnlicher Liebe finden, hat seinen Grund in dem Leonorenmotiv, das hier an die Sigrúnsage geknüpft ist.

Die Thatssachen, der Fortgang der Ereignisse klafft wieder zwischen v. 29 und 30. Aus der Prosa erfahren wir, dass Dagr, Högnis Sohn, Óðin für die Vatrerrache geopfert und Helgi getötet habe. Mit der Meldung dieser Thatssache, die Dagr selbst der Schwester bringt, setzt die Dichtung wieder ein. Daraufhin spricht Sigrún den grässlichen Fluch über den Bruder aus (v. 29—32), der in seiner Grausigkeit einzig in der eddischen Dichtung dasteht und selbst den Fluch übertrifft, mit dem Skírnir die Gerð zu beladen drohte, wenn sie nicht in die Liebe zu Frey willige. Aus ihm spricht die tödlich beleidigte Valkyrje, und der Fluch muss den Bruder um so schwerer treffen, als sie ihn sofort hinweist auf die Eide, die er einst dem Helgi geschworen hat, von denen wir aber sonst nirgends etwas erfahren. Dagr weist den Vorwurf der Schwester zurück: Óðinn sei an allem Unglück schuld, weil er den Zwist unter die Verwandten gesät habe. Dann bietet er der Schwester Busse, doch diese will sie nicht. Das Lob, das sie ihrem Helgi spendet, zeigt auffallende Übereinstimmung mit den Worten der Guðrún, die diese dem toten Sigurð weiht (Gör. I. 18; II. 2). — In diesem Gespräch zwischen Dag und Sigrún

hat das Gedicht seinen Höhepunkt erreicht. Ein ganz unverständliches Einschießel (v. 39) trennt diesen Teil von dem Schlussakt. Darnach soll Helgi mit Hunding — wie die Prosa sagt in Valhöll — streiten und diesem Knechtsarbeit befehlen. Diese Strophe ist sicher einem Streitgespräch zwischen Helgi und Hunding entnommen, das aber schwerlich sich in der ursprünglichen Fassung der alten Völsungakviða befunden haben kann, wie angenommen wird, da der Inhalt sich nicht mit dem Charakter Helgis in diesem Gedichte vereinen lässt.

Über Helgi ist nach heidnischer Weise der Hügel errichtet. Nach altem Volksglauben, der noch mit dem Valhöllglauben streitet und neben diesem in dem Ideenkreis des Dichters fortlebte, treibt um diesen Grabhügel der gefallene Held zu nächtlicher Weile sein Wesen. Eine Magd sieht einst hier die Toten reiten, und Helgi beantwortet ihr die an diese gestellten Fragen. Zugleich muss er sie in einer verloren gegangenen Strophe gebeten haben, die Sigrún hinaus zu bitten; denn als die Magd dieser Kunde von der Erscheinung bringt, sagt sie auch, dass der Tote sie bitten lasse, seine Wunden zu lindern. Sigrún geht hinaus auf den Grabhügel, wo sie die Erscheinung, den mit Tau beschwerten Helgi, begrüßt. Dieser sagt ihr, wie sie an seiner Ruhelosigkeit allein schuld sei: die Thränen, die sie täglich um ihn weine, fallen eiskalt und blutig auf seine Brust. Alsdann bereitet Sigrún im Hügel das Lager und lässt den Toten nochmals an ihrer Brust ruhen. Vor Tagesanbruch verlässt dieser die Geliebte, und nun kommt er nicht wieder. Als Sigrún am folgenden Abend die Magd am Hügel hat wachen lassen und beim Einbruch der Nacht selbst hinausgeht und erfährt, dass Helgi nicht zurückgekommen sei, da ist sie überzeugt, dass Sigmunds Spross nicht wieder aus Óðins Sälen zurückkehrt. Mit der Aufforderung der Magd, zur Nachtzeit den Totenhügel zu meiden, schliesst das Gedicht. In Prosa wird noch berichtet, dass Sigrún bald darauf aus Harm selbst gestorben sei.

§ 76. Es unterliegt keinem Zweifel, dass das Gedicht am Schlusse einen stark erotischen Beigeschmack hat. Allein dieser findet sich nur hier und erklärt sich daraus, dass der Dichter das Leonorenmotiv — es ist das älteste Beispiel in der germanischen Dichtung — an die Helgisage geknüpft hat. Diesem Umstand allein ist jener Zug zuzuschreiben. Man hat ferner gemeint, dass sich der Erscheinungsglaube mit dem Valhöllglauben, der aus v. 50 spricht, nicht vertrage. Der Glaube, dass der Tote unter gewissen Voraussetzungen im Tode keine Ruhe finde und daher umgehe, findet sich bei allen germanischen Stämmen und ist uralte. Er wurde auch nicht aufgehoben, als im Norden der Valhöllglaube aufkam, sondern in gewissen Kreisen nur zurückgedrängt. Das eine schliesst das andere nicht aus. Auch in der Dichtung der Hervararsaga gehen Valhöllglaube (Ausg. von Bugge S. 304. 305) und Erscheinungsglaube (S. 316 ff.) nebeneinander her. Der Valhöllglaube ist durchaus kein abgeschlossenes Ganzes, wie wir es aus den *Grimnismál* kennen lernen, sondern ist nicht selten mit volkstümlichen Anschauungen vermischt und in der Wikingerzeit dem Wandel der Ereignisse unterworfen gewesen. Das lehrt die einfache Tatsache, dass man, wie die Ausgrabungen von Gokstad und Tune gezeigt haben und arabische Quellen bestätigen (Thomsen, Ursprung des russ. Staates S. 28; 32), den toten Wikingerhäuptlingen ihre Schiffe mit ins Grab gab; in dem Valhöllglauben in der Form, wie ihn Grm. lehren, finden diese Gaben keine Erklärung. Und in der Wikingerzeit ist H. Hb. II. zweifellos entstanden, ohne dass sich mit leidlicher Wahrscheinlichkeit die nähere Zeit bestimmen liesse. Nur das zeitliche Verhältnis zwischen

dem bei weitem grössten Teil des Gedichtes, dem der Name '*Völsunga-kviða in forna*' zukommt, zu dem eingeschobenen Gespräch zwischen Guðmund, Sinfjötli und Helgi lässt sich nach Bugges Forschungen auf Grund der saggeschichtlichen Thatsachen bestimmen: letzteres ist das Fragment eines Gedichtes, das älter ist als die *Völsungakviða* und in dem bereits die Helgisage mit der Sigmundsage verbunden war. Einen bedeutenden Schritt hat der Verfasser der *Völsungakviða* damit gethan, dass er das Leonorenmotiv an die Sigrúnsage geknüpft hat; dadurch hat er der heroischen Walkürendichtung eine erotische Färbung gegeben.

#### Die Gedichte der Völsungen- und Niflungensage.<sup>1</sup>

§ 77. Über die deutsche Heldensage im Norden und das Verhältnis der nordischen Quellen zu den deutschen hat Sijmons ebenso trefflich wie klar gehandelt (Bd. III. 606 ff.). Manche seiner Auffassungen freilich vermag ich nicht zu billigen: er findet zuweilen altgermanischen Mythos, wo nichts als nordische Dichtung vorliegt; er beutet Namen für die Entwicklung der Sage aus, ohne sich die Frage vorzulegen, ob die Dichtung nicht an schon vorhandene Namen anknüpft;<sup>2</sup> er betrachtet die altgermanische saggeschichtliche Dichtung und das Wesen der Sage zu sehr durch die Brille des modernen Ästhetikers; er findet endlich historische Zusammenhänge verschiedener Dichtungen, zwischen denen ein Zusammenhang nur insofern besteht, als sich an die verschiedenen Gestalten das gleiche mythische oder poetische Motiv ankrystallisiert hat.

Drei Ströme deutscher Heldensage sind nach dem skandinavischen Norden gekommen und hier dichterisch bearbeitet und untereinander verbunden worden: die Sage vom Ostgotenkönige Ermanrich und seinem treulosen Ratgeber, der schon in Deutschland vereinte Strom von Siegfried, den Burgunderkönigen und Attila und endlich die Völsungensage, in deren Mittelpunkt Sigmund und sein Sohn Sinfjötli stehen. Die beiden ersten Ströme wurden dadurch miteinander verbunden, dass Svanhildr, die Gemahlin Ermanrichs, zur Tochter Sigurðs und der Guðrún wurde, wodurch letztere gezwungen war, in die Geschehnisse Ermanrichs einzugreifen. Die Verbindung der Sigurðsage mit der Sigmundsage war bereits im Süden erfolgt: schon hier war Siegfried der Sohn Sigmunds. Aber neben der verbundenen Sigmund-Sigurðsage lebte noch die wahrscheinlich früher eingewanderte Sigmundsage selbständig fort, wie die um 954 gedichteten *Eiríksmál* (Cpb. I. 261) bezeugen und wie die Anknüpfung der nordischen Helgisage an die Sigmundsage lehrt. Denn die Dichter der Helgilieder würden wohl schwerlich die Gestalt Sigurðs unberücksichtigt gelassen haben, wenn sie ihn als Sohn Sigmunds und somit als Stiefbruder Helgis gekannt hätten. Über die Form, in der jene Sagenstoffe

<sup>1</sup> Bergmann, *Die Eddagedichte der nordischen Heldensage*, kritisch hergestellt, übersetzt und erklärt. Strassburg 1879. — Müllenhoff DAK. V<sup>2</sup> 359 ff. — Niedner, *Eddische Fragen*. ZfdA. XLI, 33 ff. — Ranisch, *Die Völsungasaga*. Einleitung. — Sijmons, *Untersuchungen über die sog. Völsungasaga*. PBB. III, 215 ff. — Heinzel, *Über die Nibelungensage*. Wien 1885 (Wiener SB. CIX. II. 671 ff.). — Sijmons, *Heldensage*<sup>2</sup> § 16. — Maurer, ZfdPhil. II, 440 ff. — Golther, Germ. XXXIII, 469 ff. — Mogk, *Die älteste Wanderung der deutschen Hs. nach dem Norden*. Forschungen zur deutschen Phil. Festgabe f. R. Hildebrand (1894) 1 ff. — Edzardi, Germ. XXIII, 86 ff. — F. Jónsson, Ark. f. nord. Fil. IX, 10 ff. — Bugge, *Die Heimat der altnord. Lieder von den Völsungen und den Nibelungen*. PBB. XXII. 115 ff.

<sup>2</sup> Dass z. B. Sinfjötli auch im Norden als Personennamen vorkommt, hat Fritzner durch seinen Hinweis auf Aslak Bolts Jordebog schon 1870 gezeigt (Hist. Tidsskr. I. 181).

den Nordgermanen bekannt geworden sind, lässt sich bei dem Mangel an deutschen und nordischen Quellen aus alter Zeit nichts entscheiden. Doch dürfte schwerlich die poetische Form des Liedes die einzige gewesen sein, da Schriftsteller wie Jordanes, Paulus Diaconus, Gregor von Tours u. a. zur Genüge bezeugen, dass neben dem Liede auch die mündliche Erzählung die Sage fortgepflanzt und wachsen hat lassen. Auch über den Weg der Wanderung und den Zeitpunkt, da die Nordländer mit diesen Sagenstoffen bekannt geworden sind, lässt sich nichts Sicheres sagen. Jedenfalls sind die Stoffe zu verschiedenen Zeiten und auch auf verschiedenen Wegen nach dem Norden gekommen. — In den Forschungen zur deutschen Philologie habe ich die Hypothese zu verteidigen gesucht, dass die Heruler in der ersten Hälfte des 6. Jahrhs. diese Stoffe mit nach Skandinavien gebracht haben. Diese Ansicht vermag ich in Bezug auf die Siegfried-Burgunden-Attilasage nicht aufrecht zu halten. Dagegen glaube ich nach wie vor, dass dieses Volk die Sage von Ermanrich aus der Donaugegend nach 500 mitgebracht hat, zumal da diese die auffallendste Übereinstimmung mit Jordanes zeigt. Schon mehrfach ist hervorgehoben, wie gerade die ags. Fassung von der nordischen abweicht (ZfdA. X. 177 f.) und wie die eddische der Geschichte am nächsten kommt. Aus dieser frühen Einwanderung der Sage erklärt es sich auch, dass sie sich allein von allen deutschen Heldensagen bei Saxo findet (I. 406 ff.) und zwar als Stoff, den dieser aus der Sage seines Volkes geschöpft haben muss (A. Olrik, Saxos Oldhistorie II. 252 ff.): die Dänen grenzten im Osten an die von den Herulern eingenommenen Wohnsitze; von letzteren wanderte die Sage zu den westlichen wie zu den nördlichen Nachbarn, wo sie später an die Niflungensage geknüpft wurde. — Auf einem anderen Wege scheinen die anderen Sagen nach dem Norden gekommen zu sein. Von ihnen weiss zunächst Saxo nichts. Dagegen haben wir namentlich von der Sigurðsage auf der skandinavischen Halbinsel mehrere Zeugnisse und zwar sowohl in Norwegen wie in Schweden (Illustr. Svensk Litteraturhist. I. 39 ff.; Dietrichson, De norske Stavkirker 372. 418). Nicht weniger als fünf Kirchenportale sind in Norwegen erhalten, die Szenen aus der Sigurð-Niflungensage darstellen. Sie gehen bis in den Anfang des 13. Jahrhs. zurück und finden sich in Telemarken und Sætersdal. Hier, in Telemarken, ist es aber auch gewesen, wo sich die Sage von Sigurð ins Volkslied geflüchtet, wo überhaupt die Dichtung und besonders die Heldendichtung geblüht hat (Landstad, Norske Folkeviser 111 ff.; A. Olrik, N. Hist. Tidsskr. 3. R. III. 184 ff.). Von solchen Zeugnissen findet sich, abgesehen von den späten Folkeviser, in Dänemark keine Spur, und es darf daher mit leidlicher Sicherheit behauptet werden, dass hier in alter Zeit die Siegfried-Burgunden- und die Völsungensage nicht Gegenstand der Dichtung gewesen sind. Die Einwanderung nach Norwegen kann also nicht über Dänemark, sondern muss direkt aus Deutschland oder durch Vermittlung der Angelsachsen in Britannien erfolgt sein. Letzteres hat ja vor allem Bugge angenommen und zu beweisen gesucht. Allein wir haben weder Zeugnisse, die eine Pflege der Siegfried-Nibelungendichtung bei den Angelsachsen voraussetzen (man vgl. W. Grimm, Hs. Zeugn. 6 ff.; Binz, PBB. XX. 202 ff.), noch wissen wir etwas von einem regeren Verkehre zwischen Norwegern und Angelsachsen vor Beginn der Wikingerzeit. Durch die Gedichte Bragis aber steht es fest, dass im 9. Jahr. nicht nur jener Sagenkreis in Norwegen bekannt, sondern auch bereits mit der Ermanrichsage verbunden gewesen ist (Ark. f. nord. Fil. IX. 10 ff.). Diese Thatsache spricht aber dafür,



dass die Einwanderung nach Norwegen vor 800 stattgefunden hat. Man hat behauptet, dass vor dieser Zeit kein Verkehr zwischen dem Norden und Deutschland, d. h. Nordwestdeutschland, bestanden habe. Das gilt für Dänemark und ist erst jüngst wieder von Steenstrup trefflich bewiesen (Dansk Tidsskr. 1898. 149 ff.), aber nicht für Norwegen. Hier gehen die Ergebnisse archäologischer Forschung ganz parallel mit den sagesgeschichtlichen Thatsachen: Undset hat an der Hand der Funde unwiderleglich gezeigt, dass zwischen 600 und 800 ein reger direkter Verkehr zwischen dem norwegischen Küstengebiet und Nordwestdeutschland stattgefunden hat, von dem sich in Dänemark keine Spur findet (Aarb. 1880, 173 ff.). Und selbst noch unter Karl dem Grossen und seinem Sohne Ludwig hat dieser Verkehr fortgedauert: nur in norwegischem Boden sind Münzen dieser Fürsten gefunden worden (Rygh, Aarb. 1877, 131 f.), nicht in Dänemark, nicht in Schweden. Von 850 an aber bricht er plötzlich ab (Rygh a. a. O.). Aus diesen Thatsachen geht mit Wahrscheinlichkeit hervor, dass die Völsungen- und Sigfrid-Burgundensage vor dem 9. Jahrh. aus dem nördlichen Teile des fränkischen Gebietes direkt zu den Norwegern gekommen ist, die sie in der Wikingerzeit gepflegt und weiter gebildet haben. Noch um das Jahr 1000 gab sie dem isländischen Skalden Þorvald veili Stoff zu einer steflosen Drápa (SnE. I. 646). In welcher Gestalt die Norweger die Sage zuerst kennen gelernt haben, lässt sich schwer feststellen. Jedenfalls haben sie schon zeitig ihre Auffassungen von Leben und Heldentum in den süddeutschen Stoff hineingetragen, denn gerade aus diesen Gedichten spricht der Geist der Wikingerzeit. Óðinn greift in die Geschehnisse der Menschen ein; er ist der Stammvater der Helden; in seinem Dienste erscheinen die Valkyrien und verleihen seinem Günstling den Sieg. Auch der didaktische Zug, der den Götterliedern eigen ist, geht durch diese Gedichte. Neue Gestalten sind neben den aus dem Süden eingewanderten entstanden: Oddrún, die Schwester Atlis, Grípir, der Oheim Sigurðs, Kostbera, die Gemahlin Hognis u. a., alle ausschliesslich Kinder der nordischen Phantasie. Auch sonst zeigen die Gedichte vielfach Züge, die ganz dem Ideenkreise der Nordgermanen in der Wikingerzeit und der Natur ihrer Heimat angehören: Hundings Sohne wird der Blutaar geritzt (Rm. 26), mit dem Schlafdorn wird Brynhildr gestochen (Sd. Prosa), Völven schlummern im Eingang zum Reiche der Hel (Hlr. 1), zur Hel kommen die Toten (Am. 41. 51 u. öft.), auf dem Schiffe wird der Tote bestattet (Sf.), die Blutsbrüderschaft wird in echt nordischer Weise geschlossen (Br. 17), die Nornen leiten das Geschick der Menschen (Fm. 44, Sg. 5, Gðr. II. 38, Am.), der Runenzauber spielt eine wichtige Rolle (Sd. 5 ff.; Gðr. I. 23; II. 22; Od. 7; Am. 4. 11), ebenso der Vergessenheitstrank (Dr. Gðr. II. 21) und der Glaube an die Wiedergeburt (Sg. 45). In Atlis Halle wirft Guðrún den Feuerbrand, um den König und seine Leute zu verbrennen (Akv. 41—2). Im Wasserfalle birgt sich Andvari in Hechtsgestalt (Rm. 2), Reginn ist ein *krímkaldur jötunn* (Fm. 26), Brynhildr schreitet über das Eis der Gletscher (Sg. 8) und Reginn giebt Sigurð den Rat, über die bereiften Felsen zu Fáfnir zu gehen (Fm. 26). Aus allen diesen Dingen spricht der nordische Sauerteig, der die aus Deutschland eingewanderten Sagen hat gären lassen. Ungemein beliebt muss der Stoff gewesen sein. Skalden wie Bragi behandelten ihn. Von Norwegen kam er nach Island, wo er ebenfalls, wie die Überlieferung und das Beispiel Þorvalds lehren, gepflegt wurde; von hier wanderte er nach Grönland, wo auf alle Fälle die *Atlamál* gedichtet sind. Viele, und vor allem die ältesten Gedichte, scheinen freilich

verloren zu sein, denn was wir noch besitzen, geht sicher auf Isländer zurück, und es lässt sich durchaus nicht feststellen, was diese aus ihren Quellen, älteren norwegischen Liedern, schöpften, wie weit sie diese treu wiedergaben und was sie selbst hinzugedichtet haben. Aber auch in der nordischen und relativ späten Form können die Gedichte ihre südgermanische Quelle nicht verleugnen: Die Burgundenkönige, nur einmal Borgundar genannt (Akv. 18), sind Söhne des Giúki (Gibich); der älteste der Brüder ist Gunnarr (Gunther), und in seinem Stiefbruder Gothormr lebt der Gundomar der lex Burg. fort. Der Hunnenkönig, der die Burgunden vernichtet, ist ebenfalls Atli (Attila) und Gunnars Gemahlin die kampfesfrohe Brynhildr. Siegfried hat dem geläufigen nordischen Sigvǫrðr den Platz geräumt und erscheint als Sigurðr (Ark. f. n. Fil. V. 135 ff.); Hagen ist als Hogni zum Bruder Gunnars geworden, und nur für Kriemhild hat die nordische Dichtung den Namen Guðrún, während jener auf ihre Mutter übergegangen ist. Auch der Schauplatz der Handlung ist Deutschland: Sigurðr stammt aus Frankenland (Sf.), er erprobt sein Schwert im Rheine (Rm. Prosa), er fällt am Rhein (Br. 5). Daher hat er den Beinamen *súðræni* (der Südländer) oder *húnskr* (deutscher), und sein Gefolge besteht aus *Húnar* (Gör. II. 14). Auch Gunnarr hat seine Heimat am Rhein (Akv. 17. 27), und in diesem Strome war der Niflungenhort geborgen (Sg. 16; Akv. 27). Von der Gnitahede, wo sich Fáfnir in Drachengestalt aufhielt, weiss ein Itinerarium noch im 12. Jahrh. zu berichten, dass sie am Rheine gelegen habe (Itin. ad. Romam et terram sanctam S. 16).

§ 78. Die in den Helgiliedern hervortretende Vereinigung von Helgi- und Sigmundsage wird im cod. reg. durch ein Prosastück abgeschlossen, das in seinem zweiten Teile die Sigurðsage einleitet und diese an die Sigmundsage knüpft. Es hat die Überschrift: *Frá dauða Sinfjötla* ('Vom Tode Sinfjötis'; *Sinfjötlaok* in den Papierhss.) und erzählt, wie Borghildr, Sigmunds Gattin, beim Leichenschmause ihres Bruders den Stiefsohn Sinfjötli durch Gift ums Leben gebracht, weil er diesen Bruder im Streit um das gleiche Weib getötet habe. Sigmund trägt den Leichnam des toten Sohnes hinaus zum Gestade, wo ihn ein fremder Mann, in dem man Óðin vermutet, aufnimmt und über den Fjord fährt. Dann verlässt Sigmundr die Borghild; er geht nach Frankenland und heiratet hier die Hjördis, die Tochter des Königs Eylimi. Beider Sohn ist Sigurðr. Sigmundr fällt bald darauf in Kampfe gegen die Hundingsöhne, Hjördis aber heiratet Álf, den Sohn des Königs Hjálprek. An letzteres Hofe wächst auch der junge Sigurðr auf, der trefflichste aller Männer, von denen in alten Liedern gesungen worden ist.

§ 79. *Grípisspá*.<sup>1</sup> An der Spitze der eigentlichen Sigurðlieder steht die Grp., wohl das jüngste aller Eddalieder und schwerlich viel vor 1200 auf Island gedichtet. Der Verfasser benutzte nicht allein die folgenden alten Sigurðgedichte, sondern auch die Lieder der Helgisage, und es darf daraus geschlossen werden, dass ihm bereits eine schriftliche Aufzeichnung dieser Gedichte vorlag. Ja es ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass das Gedicht von demselben Manne ist, dem wir die Sammlung des cod. reg. oder vielmehr seine Vorlage verdanken. Er hat durch dieses einen Überblick über das Leben des Mannes geben wollen, den er kurz zuvor in der Prosa *allra framastr* genannt hat und von dem seine Quellen z. T. sich widersprechende Berichte gaben. Diese suchten

<sup>1</sup> Edzardi, Germ. XXIII. 325 ff.; XXVII, 399 ff.

er in der Form einer Prophetie zu einem Gesamtbilde zu vereinen, ohne dass er dabei seine Vorlagen besonders kritisch ins Auge fasste. So verknüpfte er Personen und Ereignisse, die sich verschiedene Dichter in ihrer subjektiven Weise zurechtgelegt hatten. Denn dass in Grp. mehrere Gedichte über Sigurð und seine Geschicke benutzt sind, steht fest. Daher ist das Gedicht saggeschichtlich mit grösster Vorsicht zu benutzen. Auf der andern Seite ist es aber als saggeschichtliche Quelle nicht wertlos: Der Dichter hat die Sigurðlieder noch ohne die grosse Lücke, die heute der cod. reg. hat, vor sich gehabt. Diesen und ihrem Inhalte auf die Spur führt ein Vergleich der Grp. mit der Völsungasaga, deren Verfasser ebenfalls noch den unversehrten cod. reg. benutzt hat. Nur muss bei solchem Vergleiche im Auge behalten werden, dass dem Sagaschreiber auch bereits die Grp. vorgelegen hat, wie aus Kap. 16 der Saga hervorgeht.

§ 80. In seiner Jugend, heisst es in der Prosa, welche die Grp. einleitet, kommt Sigurðr zum Bruder seiner Mutter, zu Grípir, einem Manne, der sich durch Weisheit und prophetischen Blick auszeichnet. Grípir ist eine Gestalt der nordischen Dichtung, mag aber dem Dichter des Grp. aus älterer Dichtung oder Sage schon bekannt gewesen sein, da sie auch das norwegische Volkslied kennt (Landstad S. 113 ff.) und die dänische Folkevisse von dem Besuche Sivards beim Bruder der Mutter zu erzählen weiss (DgF. I. S. 8 ff.). Der junge Held lässt sich bei König Grípir durch Geitir, den er vor der Halle trifft, anmelden, und bald darauf empfängt der Oheim den Neffen aufs freudigste. Mit dem Gespräch zwischen Sigurð und Geitir setzt das Gedicht ein. Es besteht im allgemeinen aus Rede und Gegenrede; nur v. 4—6 enthalten auch Berichte der Handlung. Nachdem ganz kurz gesagt ist, dass Grípir mit seinem Neffen mancherlei gesprochen habe, wirft Sigurðr die Frage nach seinem Schicksal auf. In fortlaufender Rede und Gegenrede erfährt er, dass er der trefflichste Mann auf Erden werde, dass er die Hundingssöhne besiegen, Fáfnir und Regin töten, den Schatz Fáfnirs heben und dann zu Gjúki reiten werde. Dass bereits jetzt Sigurðr zu Gjúki kommen soll, hat der Dichter aus Fm. 41 erschlossen, einer Strophe, die hier offenbar nicht an richtiger Stelle steht, ein neuer Beweis, dass die Gedichte in der erhaltenen Form dem Verfasser vorgelegen haben müssen. Auch im Folgenden zeigt der Dichter, dass er kein Verständnis für die Sage und keinen kritischen Blick für seine Vorlage gehabt hat: zwei verschiedene Sagen, die in älterer Zeit verschiedene Dichter an ein und dieselbe Person geknüpft haben, vereint er und bringt nun die Ereignisse in zeitliches Verhältnis zu einander. Daher lässt er Sigurð erst zu der auf dem Felsen schlafenden Jungfrau, dann zur Brynhild in Heimis Halle kommen. Jene weckt er in Anlehnung an Sd. aus ihrem Zauberschlaf; sie lehrt ihn Runen und fremde Sprachen. Wie dann der Grípir mit seiner Prophetie zur Ankunft bei Heimir gekommen ist, will er abbrechen. Nur die Jugend Sigurðs habe seinem Geiste klar vorgeschwebt. Doch der Jüngling merkt, dass der Oheim mehr weiss und dass nach der Einkehr bei Heimir dunkle Pfade seinen Lebensweg kreuzen. Mit wenig Glück knüpft dann der Dichter den zweiten Teil der Weissagung an den ersten. Als der Oheim mit der Sprache nicht heraus will, nimmt Sigurðr von ihm Abschied und bittet nur noch, dass Grípir ihm den rechten Weg weise. Da fällt dieser ein: so muss ich denn alles sagen, da Sigurðr mich dazu zwingt. Wodurch er ihn zwingt, erhellt aus dem Gedichte nicht. Denn dass der schnelle Abschied eine Nötigung gewesen sein soll, ist im Hinblick auf die Schlusstrophe (53) nicht anzunehmen. Es lässt sich der innere Zusammenhang von v. 24 und 25 nur

aus der Ungeschicktheit des Dichters erklären, der es nicht verstanden hat, einen Gedanken logisch an den vorausgehenden anzuknüpfen. Auch der zweite Teil des Gedichtes hält sich eng an die Quellen. Auf seinem weiteren Ritt kommt Sigurðr zu Heimir, an dessen Hofe Brynhildr, Buðlis Tochter, weilt. Mit ihr verlobt sich der junge Held. Dann aber macht er sich auf und kommt zu Gjúki, und hier, so weissagt Grþpir weiter, wird er bald die Brynhild vergessen und sich mit Gjúkis Tochter Guðrún vermählen, nachdem ihm ihre Mutter Grímhildr den Vergessenheitstrank gereicht hat. Alsdann wird Sigurðr für König Gunnar die Brynhild erwerben, nachdem er mit jenem die Gestalt gewechselt und drei Nächte, wie der Sohn neben der Mutter bei ihr geruht hat. In einer Doppelhochzeit feiert Gunnar mit Brynhild, Sigurðr mit Guðrún den Brautlauf. Dann verlobt Sigurðr Jahre glücklicher Ehe. Doch Brynhildr ist unglücklich. Der Dichter setzt voraus, dass sie den Trug erfahren hatte, und lässt sie Sigurð bei Gunnar anschwärzen: er habe den Schwager betrogen. Offenbar bezieht sich dieser Betrug in der Vorstellung des Dichters auf jene Nächte, in denen Sigurðr in Gunnars Gestalt neben Brynhild geruht hat. Zum Schlusse muss der junge Held noch vernehmen, wie die Brüder seiner Frau ihn töten und diese zeitlebens um ihren Gatten trauert. Mit dem Hinweis, dass niemand dem Schicksal entgehen könne, verlässt Sigurðr den Oheim, nachdem ihm dieser noch den Trost mit auf den Weg gegeben hat, dass er der trefflichste Mann unter der Sonne sein werde.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass der Dichter des Gp. ein elender Stümper gewesen ist. Er beherrscht zwar die alte Form der Dichtung, hat aber seinen Stoff, in den er gar nicht versucht hat tiefer einzudringen, so ungeschickt als möglich behandelt. Dies zeigt sich besonders in den Entgegnungen Sigurðs, die mehrfach saggeschichtliche Dinge enthalten, die Sigurðr vom Standpunkte des Dichters aus gar nicht wissen konnte und die zuweilen sogar die Prophetie Grþpirs ergänzen. Natürlich sind auch die beiden auftretenden Personen vollständig farblos. Man merkt aus allem, dass die Zeit des Heldensanges vorüber war, als der Dichter lebte. Das Gedicht dieses Epigonen lässt so recht klar erkennen, dass die übrigen Lieder der Heldensage Jahrhunderte früher entstanden sein müssen, da noch Wikingerthaten die Nordgermanen Verständnis haben liessen für die Heldenthaten stammverwandter Völker und Kraft, diese poetisch umzugestalten und neu zu beleben.

§ 81. REGINSMÁL. Ein Prosastück steht vor dem folgenden Liede, das man nach Bugges Vorgang *Reginismál* zu nennen pflegt. Finnur Jónsson hat richtig bemerkt, dass diese Prosa, wie sie im cod. reg. überliefert ist, in der Luft schwebt, dass sie dagegen inhaltlich wie sprachlich sofort vollständig verständlich wird, wenn wir sie unmittelbar an den Schluss des Stückes Sf. anschliessen. Sigurðr wächst bei Hjalprek auf. Hier holt er sich aus der Herde seines Pflegevaters das Ross Grani. Zwischen diese beiden Thaten schiebt sich die Gp. Das ist eine weitere Bestätigung, dass sie ursprünglich nicht in der Sammlung gestanden hat und wahrscheinlich von einem Abschreiber herrührt. Vor der Prosa, die dem folgenden Gedichte vorangeht, hat eine Überschrift gestanden, die Wimmer und F. Jónsson '*fra sigurði*' lesen (Facs.-Ausg. des cod. reg. S. 153). Diese Worte sind durchaus wahrscheinlich, nur gehen sie nicht auf das ganze Gedicht, sondern nur auf die einleitende Prosa, wie aus einer Vergleichung mit den übrigen roten Überschriften in der Handschrift ganz unzweideutig hervorgeht. Somit haben die Rm. keine Überschrift. Wie dies Gedicht entbehren auch

die beiden folgenden (Fm. und Sd.) der Überschriften, denn auch die Worte vor Fm. *fra dauða fafnis* gehen nur auf die einleitende Prosa, nicht auf das Gedicht. Diese drei Gedichte gehören inhaltlich zusammen; sie berichten von Sigurðs Thaten und sind in gemischter Form, d. h. in Ljóðahátt und Fornyrðislag, verfasst, was um so auffallender ist, als alle folgende Gedichte aus der Heldensage nur in Fornyrðislag gedichtet sind. Leider bricht der cod. reg. in Sd. ab, so dass die Form der folgenden Gedichte nicht bekannt ist. Im Hinblick auf diese Übereinstimmung liegt die Annahme nahe, dass jene Gedichte einmal ein zusammenhängendes Ganze ausgemacht haben und von einem Dichter herrühren. Ob wir in diesem cyklischen Gedichte die *Sigurðarkviða in meiri*, die die *Sigurðarkviða* in skamma voraussetzt, vor uns haben oder ob nicht vielmehr das erhaltene Brot af *Sigurðarkviðu* ein Überrest von jenem Gedichte ist, wie Bugge und Finnur Jónsson annehmen, wird sich schwer entscheiden lassen.

§ 82. Erkennt man mit Grundtvig und Müllenhoff die Berechtigung der doppelten Form in einem Liede an — und im Hinblick auf die *Igðamál*, die ein unlösbarer Bestandteil der *Fáfnismál* sind, lässt sich diese nicht von der Hand weisen —, so sind wir nicht berechtigt, das Gedicht von Sigurðs Vatrache (Rm.) mit Finnur Jónsson als Verschmelzung zweier verschiedener Lieder aufzufassen. Keine Strophe steht mit einer andern in Widerspruch, und nirgends haben wir Fingerzeige auf eine zwiefache Auffassung der Sage. Gehen doch in Rm., wie auch in den folgenden Gedichten, Erzählung und Unterweisung neben einander her; es ist nicht unmöglich, dass diesem doppelten Gehalt der Dichter verschiedene Form hat geben wollen. Und dieses wie jenes verbindet Prosa, die sich ebenfalls hier öfter findet als in den übrigen Gedichten.

Bei Hjalprek, wo Sigurðr weilt, hält sich auch Reginn auf, ein vielkundiger, geschickter Zwerg. Zu ihm kommt eines Tages der junge Sigurðr. Hierher gehören nun nach Müllenhoffs schöner Vermutung die Strophen 13—14, in denen Reginn von Sigurð rühmt, wie er einst der trefflichste Held unter der Sonne werden solle. Dann heisst es in der Prosa weiter, dass Reginn den Knaben auferzogen und unterrichtet habe. Eines Tages klagt ihm der Pflegevater sein Schicksal, und nun erfahren wir die Vorgeschichte von dem Hort, ein echt nordisches Phantasiestück: Óðinn, Hœnir und Loki kamen einst zu einem Wasserfall — Ungeschick des Sammlers hat ihn zum Andvarafors gemacht — und finden hier eine Otter, die sie töten und ihres Felles berauben. Am Abend kehren die drei Asen bei Hreiðmar ein und zeigen diesem ihre Jagdbeute. Er erkennt aus dem Fell alsbald, dass sein Sohn Otr erschlagen ist, der in Ottergestalt sich am Wasserfall aufzuhalten pflegte. Nun ergreift er mit seinen Söhnen Regin und Fáfnir die Gäste und will sie nur unter der Bedingung freigeben, dass sie das Otterfell aussen und innen mit Gold füllen. Loki eilt mit dem Netze der Rán zum Andvarafors, wo der Zwerg Andvari in Hechtsgestalt weilt, den er auch bald fängt. Das Gespräch zwischen ihm und Loki sind die ersten Strophen (1—4): der Zwerg nennt seinen Namen und seine Herkunft und antwortet Loki auf die Frage, was den Lügner für Strafen treffen, solchen Menschen sei es bestimmt, im Höllenflusse zu waten. Was diese Frage hier will, geht aus der Überlieferung nicht hervor. Jedenfalls will durch sie Loki den Andvari veranlassen, ihm wahre Auskunft über seine Schätze zu geben. Denn dass die Strophe mit der Lüge der Brynhild zusammenhängen soll, die diese nach Gríppspá gethan hat, ist schwerlich mit F. Jónsson anzunehmen. Loki sieht nun alles Gold des Zwerges und nimmt es ihm ab. Als Andvari auch noch den letzten

Ring herausgeben muss, spricht er über diesen den Fluch (v. 5)<sup>1</sup>. Loki bringt darauf das Gold zu Hreiðmar, die Asen zahlen das Lösegeld, und als auch der Ring hergegeben werden muss, da deutet Loki den Fluch an, doch Hreiðmarr verachtet die Drohung (v. 6—9). Kurz darauf sticht Fáfnir seinem Vater das Schwert in die Brust. Der sterbende Hreiðmar fordert seine Tochter auf, den Tod des Vaters zu rächen. Und wenn sie es nicht will, so soll es ihr Sohn oder Enkel thun (v. 10—11); Rache bedarf er auf alle Fälle, wenn er nach dem Tode Ruhe haben soll. Als Hreiðmarr gestorben war, verlangte Reginn von Fáfnir die Hälfte des Erbes, doch dieser enthält sie ihm vor. Auch freundliche Vorstellungen, die die Schwester dem hintergangenen Bruder macht (v. 12), erscheinen vergeblich gewesen zu sein. Nun liegt Fáfnir auf der Gnitaheide in Drachengestalt, während Reginn sich zu Hjálprek begeben hat. Hier hat er für Sigurð das treffliche Schwert Gram geschmiedet und fordert diesen nun auf, Fáfnir zu töten. Doch Sigurðr will erst seinen Grossvater Eylimi an den Hundingsöhnen rächen (v. 15). Als bald wird auch eine Flotte ausgerüstet; Sigurðr, begleitet von Regin, zieht gegen die Hundingsöhne. Bei einem Sturme sehen sie auf dem nahen Vorgebirge einen Mann, der sich Hnikarr nennt. Es ist Óðinn (v. 16—18). Er geht an Bord des Schiffes und giebt hier Sigurð gute Regeln, die er beim Kampfe befolgen solle (v. 19—25). Die Hundingsöhne werden geschlagen. Reginn folgen den wackeren Helden, der dem Mörder Sigmunds den Blutaar geritzt (v. 26), — eine echt nordische Handlung aus der Wikingerzeit (vgl. Flb. I. 223; 531, Fas. I. 354). Dann aber spornt er ihn zugleich von neuem zur Ermordung seines Bruders an.

§ 83. FÁFNISMÁL. Die einleitende Prosa des zweiten Abschnittes, den man nach den Papierhss. *Fáfnismál* zu nennen pflegt, berichtet, wie Sigurðr und Reginn sich nach der Gnitaheide aufmachen und Sigurðr an dem Wege, den Fáfnir täglich zum Wasser ging, eine Grube gräbt. In ihr barg sich der junge Völsung, und als der giftschnaubende Fáfnir darüber kroch, stiess er ihm von unten das Schwert in den Leib. In seinem Schmerze fährt Fáfnir auf und fragt, wer ihm das Schwert nach dem Herzen gestossen habe (v. 1). In Prosa wird dann weiter erzählt, wie infolge alten Glaubens, nach dem die Namensnennung eines Sterbenden besonders viel vermöchte, Sigurðr seinen wirklichen Namen verheimlicht (vgl. darüber Nyrop, Navnets Magt. Kbh. 1887). Er nennt sich «stattliches Tier» (*göfugt dýr*), das weder Vater noch Mutter habe (v. 2). In einer verloren gegangenen Halbstrophe muss Fáfnir Sigurð Feigheit oder Lüge vorgeworfen haben, worauf dieser seinen wahren Namen und sein Geschlecht nennt (v. 4). Nun entspinnt sich zwischen dem sterbenden Fáfnir und Sigurð ein Gespräch, dem mit den Eingangsstrophen allein der Name 'Fáfnismál' zukommt (bis v. 22); in ihm wirft jener seinem Mörder Unfreiheit vor. Im Hinweis auf seine That weist Sigurðr diesen Vorwurf von sich zurück. Als dann Fáfnir andeutet, dass auch ihm sein Gold zum Verderben gereichen werde, spottet Sigurðr über diese Prophetie, da ja jeder einmal sterben müsse. Hier hat ein ungeschickter Interpolator die Nornenepisode eingeschoben (v. 11—15), die viel besser nach Vm. passt als in den Mund des sterbenden Fáfnir. In v. 16 äussert Fáfnir, Sigurðr solle sich nur nicht allzusehr seiner Kraft rühmen; auch er habe einst den Ægishjálmr getragen und sich stärker als andere gedünkt und niemand habe sich ihm

<sup>1</sup> In v. 5<sup>6</sup> weiss man nicht, wer unter den 'acht Königen' zu verstehen ist, denen der Hort den Tod bringt. Ich lese *atta* 'Aufreizung' (zu *etja* wie *hulda* 'hylja', *varða* 'verja') 'der Hort wird den Fürsten ein Sporn zum Kampfe werden'.

zu nahen gewagt. Auch auf diese Worte hat Sigurðr nur Spott. Noch einmal warnt der sterbende Drache vor dem Horte, doch Sigurðr will nicht auf die Worte hören. Nachdem Fáfnir noch seinen Bruder als wahren Mörder bezeichnet, ergiebt er sich in sein Schicksal.

Während Sigurðr die That vollbrachte, befand sich Reginn abseits vom Ort der That. Er kommt jetzt heran, als gerade Sigurðr das Blut vom Schwert abwischt. Die Unterhaltung zwischen den beiden bildet den zweiten Teil der Fm. (v. 23—31). Reginn begrüsst Sigurð, verlangt aber nun Anteil an der Beute, da er ja seinen Bruder erschlagen habe. Nur auf seine Anregung, erwidert Sigurðr, habe er die That vollbracht. Darauf rühmt sich Reginn: auch er habe Anteil an ihr, da er das treffliche Schwert Gram geschmiedet habe. Auch dies weist Sigurðr zurück: selbst die beste Klinge nützt nichts, wenn Mut nicht die Brust dessen schwellen lässt, der sie trägt.

Reginn hat sich zur Ruhe begeben, vorher aber Sigurð aufgetragen, das Herz des Drachen zu braten. Wie dieser damit beschäftigt ist, will er sehen, ob das Fleisch gar ist. Dabei verbrennt er sich den Finger, bringt diesen nach dem Mund, und indem das Blut des Drachen die Zunge berührt, versteht er die Sprache der Vögel, die sich über ihn unterhalten. Es beginnen die Igðamál, durch die Sigurðr vor dem bösen Regin gewarnt und in denen sein Schicksal prophezeit wird. Igður sind es, die sich über diese Dinge unterhalten, Grasmeisen nach F. L. Grundtvigs gründlicher Forschung (Løsningsstenen S. 119 ff.). In Anlehnung an die Völsungasaga lässt man jede Strophe eine andere Weise sprechen, so dass sieben verschiedene Vögel ihre Weisheit ausplaudern. Zu dieser Annahme mögen den Verfasser der Völs. die römischen Zahlen II. III. IIII. veranlasst haben, die sich am Rande der Handschrift bei den betreffenden Strophen finden. Die andere Überlieferung weiss nichts davon, und auf dem Gezweig des Ramsundbergsteines sitzen nur zwei, auf dem des Kirchenportals zu Hyllestad zur Rechten des Stammes zwei, zur Linken einer (Säve, Siegfriedbilder Taf. I. III.) über dem das Herz bratenden Sigurð. Auf letztere Thatsache gestützt will Sv. Grundtvig auch in unserem Liede drei Vögel wiederfinden, von denen der eine regeren Anteil am Geschehe Sigurðs nehme als die andern und der ihn daher auch mehr zur Ermordung Regins ansporne. Ich vermag diesen Unterschied in den Strophen nicht zu finden und glaube, dass sich die Frage über Zahl und Anteil der Vögel überhaupt nicht entscheiden lässt. Ebenso wenig darf man aber auch mit F. Jónsson die Fornyrðislagstrophen aus dem Gedichte ausscheiden; sie sind ein unlösbarer Bestand des Ganzen. Das Gespräch der Meisen zerfällt wieder in zwei scharf von einander getrennte Teile: im ersten (v. 32—39) offenbaren sie dem Jüngling die Gefahr und fordern ihn auf, Regin zu töten; er schliesst mit Worten Sigurðs, wonach dieser entschlossen ist, es zu thun. Die verbindende Prosa erzählt, dass er alsbald die That ausgeführt habe. Im zweiten Teile (v. 40—44) prophezeien sie dem Helden die nächste Zukunft bis zu seiner Verlobung. Wie Strophen überliefert sind, haben sie zu den mannigfaltigsten Konjekturen Veranlassung gegeben und u. a. Sijmons (ZfdPhil. XXIV. 11 ff.) eine Form der Sage erschliessen lassen, die sich durch nichts stützen lässt. Darnach soll Sigurðr vor seiner Verlobung Brynhild überhaupt nicht gekannt haben. Alle Schwierigkeiten schwinden, sobald man einen Fehler der Überlieferung annimmt und Str. 41 nach 44 setzt, wodurch die Prophezeiung einen trefflichen Abschluss erhält und alle scheinbaren Widersprüche wegfallen. Die Meisen weisen auf die treffliche Brynhild,

die reiche (vgl. Sg. sk. 14; 34; 37), die dem Helden vom Schicksal ver-sagt ist. Auf Hindarfjall ruht sie, von Feuer umgeben, gestochen von Óðin wegen ihres Ungehorsams. Sie wird der junge Sigurðr schauen. Allein das Schicksal weist ihn weiter: es führt ihn zu Gjúkis Halle, wo er die schöne Königstochter durch Kaufpreis erwerben wird.

§ 84. SIGDRÍFUMÁL. Durch diese Prophetie führt der Dichter hinüber zum dritten Teile seines cyklischen Gedichtes, zu dem Teile, der in den Ausgaben obige Überschrift hat. Prosa bildet wieder die Brücke zwischen den Igðamál und den ersten Worten der erwachten Sigdrífa.<sup>1</sup> Keine Überschrift, kein Absatz vor oder in dieser Prosa deutet an, dass ein neues Gedicht anhebt. Sigurðr hat sich Fáfnirs Gold bemächtigt, ebenso des Ægishelms und des Schwertes Hrotti. Dann reitet er auf Grani nach Hindarfjall. Hier sieht er funkelnden Glanz wie Feuer zum Himmel emporlodern, und als er näher kommt, bemerkt er, dass es eine Schild-burg ist. Er geht hinein und sieht da eine Gestalt in voller Rüstung ruhen. Wie er den Helm herabgenommen, gewahrt er, dass es ein Weib ist. Da öffnet er ihr mit seinem Schwerte Gram die Brünne, und alsbald erwacht das Weib und beginnt zu sprechen. Sie fragt, wer ihren Schlaf gebrochen hat, und als Sigurðr seinen Namen genannt (v. 1), da jubelt sie auf und begrüßt den Tag, der ihr wieder das Leben gegeben habe (v. 3—4). Dass diese beiden Strophen unmittelbar auf die Erkennungsszene folgen, muss mit Müllenhoff (DAK. V. 160 f.) angenommen werden. Dann klagt die Sigdrífa, wie Óðinn sie mit dem Schlafdorne gestochen (v. 2), und die Prosa vervollständigt den Bericht, dass sie als Valkyrje gegen des Gottes Befehl dem jungen Agnar den Sieg, den alten Hjálmgunnar aber zur Hel gesandt habe. Auch fügt sie hinzu, sie habe gelobt, da sie sich nun verheiraten solle, sich nur dem zu vermählen, der keine Furcht kenne. Dann reicht sie Sigurð das Methorn, lehrt ihn darauf die Runen und ihren mannigfaltigen Gebrauch und giebt ihm gute Lebensregeln. Diese mál bilden den eigentlichen Kern der Sigdrífumál (v. 6—37). Sie gliedern sich wie andere Teile dieses Liedercyklus in etwas ungleiche Hälften, die durch die Sigurðsstrophe (v. 21) scharf von einander geschieden sind: in der ersten, dem Rúnatal (v. 6—20), giebt die Sigdrífa über den Wert und Gebrauch der verschiedensten Runen Aufschluss, wie sie Óðinn einst von Mimirs Haupte vernommen hat (v. 14). Mit dem fatalistischen Zuge, dass alles Unheil dem Menschen voraus bestimmt sei, schliesst die Sigdrífa, worauf Sigurðr sagt, dass er nicht zur Feigheit geboren sei und immer ihren freundschaftlichen Rat befolgen werde. Diese Bemerkung Sigurðs führt zum zweiten Teile. Die Sigdrífa giebt eine Anzahl guter Lebensregeln, die sich, wie schon das Rúnatal, zur gnomischen Dichtung der Hávamál gesellen. Wie hier haben sich auch in den Sd. Interpolationen eingestellt, die sich aber sofort als solche erkennen lassen. In allen echten Strophen wendet sich Sigdrífa an Sigurð: «Das rate ich dir erstens, zweitens u. s. w.»; in einer Anzahl Strophen nicht (v. 25. 27. 30. 34. 36). Diese enthalten aber weiter nichts, als den Gedanken der vorhergehenden Visa in anderer Form oder führen diesen etwas weiter. Bei dem elften Rate bricht leider die Hd. ab. Es scheint der letzte gewesen zu sein, wenigstens kennt die Völsungasaga keinen weiteren.

<sup>1</sup> Die Form *Sigdrífa* geht auf die Prosa des cod. reg. zurück. Im Gedicht findet sich nur einmal der Gen. *Sigdrífur* (Fm. 44<sup>b</sup>), der einen Nom. *Sigdrífr* voraussetzt (Sijmons a. a. O.). Starke und schwache Formen finden sich bei den nordischen Eigennamen sehr häufig neben einander vgl. Björn — Bjarni, Ginnungr — Ginnungi u. dgl. Jenes *sigdrífr* ist nach Sijmons ursprünglich Appellativum für Valkyrje, womit der Dichter die Brynhild bezeichnet hat.



Sie fügt nur noch hinzu, dass sich Sigurðr und Sigdrífa verlobt und dies durch Eide bekräftigt hätten (Kap. 21). Durch die Lücke, die jetzt im cod. reg. folgt, ist uns eines der wichtigsten Stücke für unsere Sagen-geschichte verloren gegangen. Wir wissen nicht, mit welchem Ereignis der Liederzyklus, welcher mit Sigurðs Erziehung beginnt, geendet hat. Die Prophetie der Grasmeisen lässt nur vermuten, dass der Abschied Sigurðs von der Sigdrífa oder seine Ankunft an Gjúkis Hofe das Letzte gewesen ist, was das Lied von seinem Helden berichtet hat. Das Gedicht war demnach ein Lied von Sigurðs Jugend (*Frá Sigurði unga*), das wir nicht auseinanderreißen dürfen, wie es in unseren Ausgaben zu geschehen pflegt. Die Einheit des Stiles, der Sprache, der Form lässt sich genau feststellen; Ljóðaháttur wechselt mit Fornyrðislag, Erzählung und Belehrung gehen in allen Teilen nebeneinander her, der Dichter hat entschieden Neigung zur gnomischen Dichtung, verbindende Prosa scheint schon zur ältesten Form des Cyclus gehört zu haben. Der Dichter dieses Cyclus ist es nun gewesen, der die Sigurðsage an die schon mit der Sigmund-sage verbundene Helgisage geknüpft hat. Dadurch war er gezwungen, im ersten Teile zunächst Sigurð gegen die Hundings söhne ausziehen zu lassen. Der Kampf selbst aber ist nur angedeutet, nicht ausgeführt, da er ihn in seinen Quellen nicht vorfand und er für die Charakterentwicklung seines Helden weniger Bedeutung hatte. Durch die Helgisage ist auch das Walkürenmotiv in die Dichtung gekommen, das ausschliesslich dem Dichter dieses Cyclus angehört. Er macht die Brynhild zu einer göttlichen Valkyrje, die sein Held, der allein keine Furcht kennt, von dem Schlafdorn Óðins befreit, die Sigurð gute Lehren giebt, dem Jüngling, dem sie durch das Schicksal versagt ist. Dieser fatalistische Zug: 'niemand kann seinem Schicksal entgehen' zieht sich ebenfalls durch die ganze Dichtung. Ferner hat der Dichter dem Horte eine Vorgeschichte geschaffen, indem er diesen durch die Götter unter die Menschen gekommen sein lässt. Auch Óðins Eingreifen in das Geschick Sigurðs, dem er als Hnikarr gute Lehren giebt, ist nur unserm Gedicht eigen, so dass man auch diesen Zug mit Fug und Recht dem Dichter dieses Liedes zuschreiben darf. So lässt sich die Thätigkeit des Dichters bis ins einzelne verfolgen. Wenn man, wie F. Jónsson thut, wegen der Form die Dichtung in allen ihren Teilen zerreißen will, zerstört man sich eines der schönsten Werke nordischen Geistes. Wann und wo dasselbe entstanden ist, das freilich wird sich nicht entscheiden lassen. Die Bekanntschaft mit der Helgidichtung weist uns eher nach Island als nach Norwegen. Aus der Dichtung selbst aber spricht durchaus der Geist der Wikingerzeit und des alten Heidentums, so dass sie nach 1000 nicht entstanden sein kann.

§ 85. Die Lücke des cod. reg. ist gegenwärtig durch eine Lage von 8 leeren Papierblättern ausgefüllt. So viel Pergamentblätter sind verloren gegangen. Ihren Inhalt kennen wir annähernd aus der Völsungasaga, deren Verfasser die Hd. noch vollständig vor sich hatte. Er findet sich K. 21 bis 29 (Ausg. v. Ranisch S. 38<sup>28</sup>—57<sup>95</sup>) und ist von Sijmons eingehend untersucht (PBB. III. 253 ff.). Im allgemeinen ist der Sagaschreiber seiner Vorlage gefolgt, doch giebt er nicht nur eine Umschreibung der Lieder, sondern benutzt neben diesen als erster Quelle auch noch die anderen Lieder der Hd., wie die Grípisspá, und die Þiðrekssaga (Bugge, N. F. XXXV; Storm, Aarb. 1877. 314 f., Edzardi, Germ. XXIII. 75 Anm.; Sijmons, ZfdPh. XII. 107 f.) und zwar in ihrer überarbeiteten isländischen Gestalt (Boer, ZfdPh. XXV. 433 ff.). Mit Hülfe dieser Quellen hat er seine nächste Vorlage in einem abgerundeten Bilde wiederzugeben versucht. Bei

solcher Arbeitsweise ist es ungemein schwierig festzustellen, was in den verlorenen Liedern gestanden hat und was anderen Quellen oder der Kombinationsgabe des Verfassers entsprungen ist. Ebenso schwierig ist es, die Zahl der verloren gegangenen Lieder festzustellen. Fünf bis sechs sollen in der Lücke gestanden haben (Sijmons), doch ist es ebenso möglich, dass diese Lieder oder wenigstens mehrere, wie die von Sigurðs Jugend, ein cyklisches Ganze gebildet haben, das dem Sammler wegen seines Umfanges 'das lange Sigurðlied' (*Sigurðarkviða in meiri*) war. Erhalten sind in der Völs. von diesen Liedern 4 Strophen; zwei davon schildern Sigurðs Ritt durch die Waberlohe, als er in Gunnars Gestalt die Brynhild ersiegte (Ranisch S. 47), eine, in der Brynhildr nach dem Streit mit Guðrún Sigurðs Thaten rühmt (S. 49 f.), und endlich eine, die Sigurðs Weggang von Brynhilden besingt, als er sie vergeblich zu trösten gesucht hat (S. 54). Die letzte wird in der Saga als Strophe der *Sigurðarkviða* bezeichnet; ob die übrigen zu demselben Gedichte gehören, wie F. Jónsson annimmt, lässt sich nicht entscheiden. Die verlorenen Lieder enthielten auf alle Fälle Sigurðs Verlobung, Ehe und Tod. — Das zunächst folgende Kap. 22 giebt eine Schilderung Sigurðs nach der *Pidrekssaga* K. 166. Es folgt dann Sigurðs Ankunft und Empfang bei König Heimir, wo sich auch Brynhildr, Buðlis Tochter, aufhielt. Sie war eine Jungfrau, die nur am Waffenspiel ihre Freude fand und keinem Manne Platz an ihrer Seite gewährte. Sigurðr begrüsst sie, giebt ihr am Schlusse der Unterhaltung einen Goldring und beide verloben sich, obgleich Brynhildr vor der Verlobung warnt. — Ein neues Gedicht führt uns nach dem Rhein, wo König Gjúki mit seinen Söhnen Gunnar, Högni, Gutthorm und seiner Tochter Guðrún lebt. Schwere Träume beunruhigen die Guðrún. Sie macht sich zur Brynhild auf, und hier entsteht unter den Mädchen in echt isländischer Weise ein Streit über die Vorzüge der Männer, in dem Brynhildr vor allem Sigurð rühmt. Alsdann teilt ihr Guðrún ihren Traum mit, und nun sagt Brynhildr alles, was eintreten werde: Du wirst durch die List der Mutter meinen Geliebten Sigurð heiraten, ihn aber nicht lange besitzen. Dann wirst du Atli zum Gatten nehmen, der deine Brüder erschlägt und den du dann selbst tötest. — Das Lied, das dieser Erzählung zu Grunde lag, muss zu einem der jüngsten der Sammlung gehört haben; es war eine Prophetie ähnlich der *Gríprisspá* und scheint wie diese auf den folgenden Liedern zu fussen.

§ 86. Ist die Annahme von Bugge und F. Jónsson richtig, dass das Bruchstück ein Überrest des langen Sigurðliedes sei, so müssen Kap. 26—29 den Inhalt dieses wiedergeben. Kap. 26 setzt bei der Thatsache ein, dass Sigurðr von Brynhild als Freund geschieden ist; es erwähnt die Aufnahme bei Gjúki und erzählt dann, wie Grimhildr, Guðrúns Mutter, dem jungen Helden den Vergessenheitstrank gereicht hat, so dass er Brynhilden vergass und Guðrún heiratete. Die Brüder schliessen darauf mit Sigurð Blutsbrüderschaft. Auf Grimhildens Rat wirbt dann Gunnarr um Brynhilden. Ihr Vater Buðli weist die Werbung nicht zurück. Dann reitet man nach Hlymdalir, wo Brynhildr bei Heimir weilt. Sie befindet sich in einer Burg, die von lohendem Feuer umgeben ist, und will nur den heiraten, der die Flamme durchreite. Dies thut Sigurðr, nachdem er mit Gunnar die Gestalt getauscht hat. Auf Grani reitet er durch die Flamme, die alsbald erlischt, und bleibt dann in Gunnars Gestalt drei Nächte bei der Jungfrau, indem er auf dem Lager das Schwert zwischen sich und sie legt. Beim Abschied nimmt er ihr den Ring des Andvari. — Eine besondere Episode im längeren Sigurðliede muss der Streit zwischen Guðrún und Brynhilden

ausgemacht haben (Kap. 28). Es kommt beim Baden im Strom zum Wortwechsel. Brynhildr will sich nicht von dem Wasser bespülen lassen, das Guðrún benetzt hat, da ihr Geschlecht edler, ihr Gemahl tapfrer und frei sei. Da plaudert die erregte Guðrún aus: ihr Gemahl habe Fáfnir getötet und die Waberlohe durchritten, und zum Beweis der Wahrheit ihrer Worte zeigt sie jenen Ring, den Sigurð vor der Trennung in Hlymdalir der Brynhild genommen hat. Bleich und traurig geht Brynhildr heim. Am nächsten Morgen besucht sie Guðrún und giebt sich Mühe, ihre Übereilung wieder gut zu machen. Allein in Brynhilden ist die Liebe zu Sigurð von neuem angefacht und Eifersucht auf Guðrún gesellt sich ihr zu. Sie weiss, dass Grimhildr an allem Unheil schuld ist. Was von dem Folgenden aus den verloren gegangenen Gedichten geschöpft ist, lässt sich schwer entscheiden, da hier zugleich die Sigurðarkviða in skamma mit verarbeitet ist. Sieben Tage und Nächte sitzt Brynhildr in ihrer Kammer; keinem Menschen giebt sie Antwort, bis Sigurð zu ihr kommt. Dies Gespräch zwischen Sigurð und Brynhild muss zu dem Grossartigsten der eddischen Dichtung gehört haben. Nach manchem harten Vorwurf tönt es aus in die Liebe, die die beiden wie in früheren Jahren zu einander hegen, die aber zerrissen, zerstört worden ist. Immer und immer wieder klagt Brynhildr, dass sie Sigurð nicht zum Gemahl habe; nur der Tod kann sie vereinen. Jetzt ist ihr Entschluss gefasst. Als Gunnarr wieder zu ihr kommt, verlangt sie, dass Sigurð getötet werde, sonst wolle sie den Gatten verlassen. Gunnarr ist ratlos; da wendet er sich an Høgni. Mit dem Gespräche zwischen Høgni und Gunnarr beginnt die alte Liedersammlung wieder; die ersten Strophen sind der Schluss einer Sigurðarkviða.

§ 87. BROT AF SIGURÐARKVIÐU. Høgni will nichts von der Ermordung Sigurðs wissen. Da antwortet ihm Gunnarr, dass Sigurð ihm den Eid gebrochen habe. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass dieser Eidbruch auf das Verweilen bei Brynhild geht. Diese muss demnach, was wir aus der Völs. s. nicht erfahren, was aber Grp. 47 bestätigt, den Gunnar dadurch für die Ermordung Sigurðs gewonnen haben, dass sie den Treubruch erlogen hat, um überhaupt zu ihrem Ziele zu gelangen. — Da sich Høgni zur Mordthat nicht hergeben will, wird Gutthormr dazu bestimmt. Wolf- und Geierfleisch müssen ihm Mut bringen. Über die That selbst wird ganz kurz hinweggegangen: «Im Süden am Rheine ward Sigurð ermordet», das sind die einzigen Worte, die der Dichter ihr widmet. Sie ist im Walde geschehen, denn vom Baume herab kündet sofort der Rabe den Tod der Gjúkungen durch Atli. Gunnarr und Høgni kehren heim. Dieser sagt in seiner graden Natur, was vor sich gegangen. Und nun triumphiert Brynhildr, während Guðrún ihren Bruder verwünscht. Am Abend wird Sigurðs Minne getrunken. In der folgenden Nacht vermag Gunnarr nicht zu schlafen; er gedenkt der Worte des Raben. Als am frühen Morgen Brynhildr erwacht ist, offenbart sie Gunnar, wie es in ihrem Innern aussieht. Ihr Entschluss steht fest: sie will ihrem Kummer Ausdruck geben und dann sterben. Sie weist Gunnar auf die Eide hin, die er einst Sigurð geschworen, und sagt dann den wahren Sachverhalt: treu habe Sigurð sein Wort gehalten; das Schwert habe zwischen ihm und ihr gelegen, als er sie für Gunnar erworben habe. Durch diese Worte reinigt Brynhildr den toten Helden von dem Flecken, mit dem sie selbst ihn besudelt hat, um zu ihrem Ziele zu gelangen. So steht Sigurð rein da, denn mit einem unbefleckten Helden will sie in den Tod gehen. Die Prophetie vom Untergange der Niflungen (v. 16), die hier das einzige Mal in den alten Gedichten unter diesem Namen erscheinen, zerstört den ganzen Zusammenhang der

Rede Brynhildens. Sie passt hier gar nicht in den Mund der Brynhild. Sie, die eben angedeutet hat, dass sie Willens ist zu sterben, kann unmöglich weissagen, wie sie nach Gunnars Tode gattenlos im Bette ruhe. Dieser Widerspruch und das auffallende *ætt Nifunga* stempeln die Strophen als Einschub, der von einem Interpolator herrührt, weil er im Glauben war, Brynhildr hätte ihre Worte im Schlafgemach nur an Gunnar gerichtet. Das lag nicht im Plane des Dichters, der ein feiner Psychologe und trefflicher Charakterzeichner war. — Es ist zu bedauern, dass das Gedicht nur in solch kurzem Fragmente vorliegt; es ist unstreitig eines der grossartigsten der eddischen Dichtung gewesen, dessen Verfasser sich zugleich am treuesten an die Überlieferung, an die alte Sage gehalten zu haben scheint.

Ein kurzer Prosaabschnitt, der dem Gedichte folgt, berichtet von den verschiedenen Überlieferungen von Sigurðs Ende. Nach anderem Berichte soll er im Bette getötet worden sein, nach den Aussagen deutscher Männer im Walde, im alten Guðrúnlied aber auf dem Thinge. Nur darin stimmen alle überein, dass man ihn durch Heimtücke umgebracht hat.

§ 88. GUÐRÚNARKVIÐA IN FYRSTA. Dem letzten Teil der eddischen Dichtung eignen sind die Klagelieder. Sie sind Erzeugnisse der nordischen Phantasie, ohne sagggeschichtlichen Hintergrund, erst spät entstanden. Wohl knüpft der Dichter an ein sagggeschichtliches Ereignis an und lässt hier und da Kenntnis der Sage durchblicken, aber sowohl mit den Gedanken und Gefühlen seiner Hauptpersonen, als auch mit dem Personal ihrer Umgebung, das z. T. erfunden ist, schaltet und waltet er nach seinem Ermessen. Hierher gehört zunächst das erste Guðrúnlied, das dem zweiten an Alter nachsteht und vor dem 11. Jahrh. kaum entstanden ist. Ja einige Stellen lassen vermuten, dass der Dichter das 2. Guðrúnlied gekannt und benutzt hat, ebenso wie ihm das kurze Sigurðlied nicht unbekannt gewesen sein kann. Prosa leitet das Gedicht ein. Die Bemerkung, dass Guðrún vor Schmerz nicht habe weinen können, ist dem Gedichte entnommen; die weitere, dass sie von Fáfnirs Herzen genossen und infolgedessen die Sprache der Vögel verstanden habe, ist ganz sinn- und zwecklos.

Guðrún sitzt an der Leiche Sigurðs. Keine Thräne fliesst aus ihrem Auge, kein Wort des Trostes vermag sie von ihrem dumpfen Hinblicken abzubringen (v. 1—3). Ihre Genossinnen erzählen ihr Schicksal: Gjaflaug, Gjúkis Schwester, wie sie fünf Männer, zwei Töchter, drei Schwestern, acht Brüder verloren habe (v. 4), Herborg von Hunnenland, wie sie ihren Gemahl und sieben Söhne, Vater und Mutter und vier Brüder habe hergeben, wie sie selbst in der Gefangenschaft Dirnendienste habe verrichten müssen (v. 6—10). Keinen Eindruck machen die Worte auf die todbleiche. Da hebt Gullrönd, Gjúkis Tochter, das Tuch von Sigurðs Leiche empor und fordert Guðrún auf, ihren Liebling anzuschauen. Diese Handlung, diese Worte der Gullrönd lösen den stummen Schmerz. Laut weinend wirft sich Guðrún auf Sigurð und rühmt nun ihren Gatten, der alle andern übertroffen habe, und klagt ihre Brüder als Mörder und Meineidige an. Bei dieser Gelegenheit weist sie darauf hin, wie mächtig Sigurðr dagestanden, als er sich für Gunnar zur Werbung um die böse Brynhild aufgemacht habe (v. 18—22). Diese Worte reizen Gunnars Gattin, und sie verflucht die Gullrönd, die Guðrún zu solcher Klage veranlasst hat. Doch Gullrönd bleibt die Antwort nicht schuldig: Brynhildr ist nur geboren, um Unheil und Schaden zu stiften. Da sagt Brynhildr ziemlich matt, nicht sie, ihr Bruder Atli sei an allem Unglück schuld, da dieser, durch den Goldglanz verlockt, sie zu der unheilvollen Ehe mit Gunnar gezwungen habe. In

der Schlussstrophe wird dann die Wirkung geschildert, die Sigurðs Leiche auf Brynhildr gemacht hat: Feuer schien in ihren Augen zu brennen, die alte Liebe zu dem Einziggeliebten flammte zum letztenmale auf. — In der Schlussprosa heisst es dann, dass Guðrún nach Dänemark gegangen sei, während Brynhildr sich mit dem Schwert durchbohrt habe, um Sigurð nicht zu überleben.

§ 89. Der Gedanke, welcher durch Gðr. I. geht, ist der Eindruck, den der tote Sigurð auf die beiden Frauen macht, die ihn im Leben geliebt haben, auf seine Gattin und auf seine erste Liebe, die walkürenhafte Brynhild. Jene kehrt nach den Lobpreisungen auf ihren Mann und einen Vorwurf gegen seine Mörder wieder zum Leben und zur Weiblichkeit zurück, diese weist die ihr vorgeworfene Schuld zurück und lässt aus ihren Augen, aus ihrer Handlung sprechen, was sie zum Morde veranlasst hat. Dass in den Gestalten der Gjaflaug, Herborg, Gullrönd dem Dichter geschichtliche oder saggeschichtliche Personen vorgeschwebt haben, ist schwerlich anzunehmen; sie sind vielmehr von ihm erfunden, um die Handlung zu beleben, die aber trotzdem in der grösseren ersten Hälfte ziemlich schleppend ist. Auch der regelmässige Wechsel zwischen epischer und dialogischer Darstellungsweise lehrt, dass der Dichter nicht dem alten heroischen Zeitalter angehört, wie auch die Motivierung der Handlungen nicht für ein besonders grosses Talent spricht.

§ 90. SIGURÐARKVIÐA IN SKAMMA.<sup>1</sup> Die Bemerkung in der Prosa nach Gðr. I, dass sich Brynhildr mit ihrem Schwert durchbohrt habe, wird begründet durch die Worte «*svá sem segir í Sigurðarkviðu inni skömmu*». Unmittelbar darauf folgt ein Gedicht, das in der Handschrift die Überschrift *Sigurðarkviða* hat. Es enthält in etwas anderer Fassung Sigurðs Leben und Thaten von seiner Ankunft bei den Gjókungen bis zu seinem Tode. Das Gedicht ist nun aller Wahrscheinlichkeit nach, wie zuerst Bugge mit guten Gründen angenommen hat, das in der Prosa kurz vorher citierte kurze Sigurðlied, obgleich es 71 Strophen enthält und demnach eines der längsten Lieder der Edda ist. Infolgedessen macht die Beifügung *in skamma* Schwierigkeiten. Man hat diese auf mehrfache Weise zu erklären gesucht: Bugge, F. Jónsson u. a. nehmen an, dass das Brot das Fragment eines Gedichtes sei, das die lange *Sigurðarkviða* ausgemacht habe; Müllenhoff dagegen hält die Sg. für besonders interpolationsreich und glaubt nach Ausmerzung der Interpolationen ein Gedicht herausgeschält zu haben, das man mit gutem Rechte 'das kurze Sigurðlied' nennen könne. Meines Erachtens ist Müllenhoff in der Ausscheidung von Interpolationen viel zu weit gegangen. Das Gedicht zeigt in der überlieferten Form inneren Zusammenhang und giebt guten Sinn, und ist dies der Fall, so müssen wir uns an die Überlieferung halten. Was man aus saggeschichtlichen Gründen gegen die Einheit des Gedichtes vorgebracht hat, wurzelt in einer Rekonstruktion der Sagenform, die ungenügend mit dem fortwährenden Wandel der Sage und der subjektiven Schaffenslust des Dichters rechnet. Auch die Annahme von der Verschmelzung zweier verschiedener Gedichte, die namentlich Edzardi und Sijmons vertreten, dürfte nach F. Jónssons Ausführungen schwerlich zu Recht bestehen.

§ 91. In formelhafter, aber echt epischer Weise hebt das Gedicht mit den Worten an: *Ár vas þat*. Sigurð war einst zu Gjúki gekommen und war hier mit dessen Söhnen Gunnar und Högni Blutsbrüderschaft

<sup>1</sup> Müllenhoff, DAK. V. 373 ff.; F. Jónsson, Aarb. 1897, 1 ff.; Niedner, ZfdA. XLI. 55 ff.; Edzardi, Germ. XXIII. 174 ff.; Sijmons, PBB. III. 260 f.; ZfdPhil. XXIV. 25 ff.

eingegangen. Dann hatten ihm die Brüder ihre Schwester Guðrún zur Gemahlin gegeben, worauf man sich zur Werbung um Brynhild aufmacht (v. 1—3). Schon hier flicht der Dichter ein, dass diese Jungfrau dem Sigurð gehört hätte, wenn sie ihm nicht vom Geschick versagt worden sei. Sprunghaft heisst es dann weiter, dass Sigurð das blosse Schwert zwischen sich und sie gelegt und dass er sie unversehrt dem Gunnar ausgeliefert habe. Von jetzt ab zeigt sich Schmerz und Leid in Brynhildens Brust (v. 5). Zweifel quälen sie; sie sucht die Einsamkeit, und bald ist ihr Entschluss gefasst: sie will Sigurð besitzen; aber da sie ihn im Leben nicht haben kann, so soll er sterben (6—7). Immer von neuem kommen ihr diese Gedanken; sie fühlt sich unglücklich an Gunnars Seite, sie ist von brennender Liebe zu Sigurð erfasst (v. 8—9). Da wendet sie sich an Gunnar; sie will ihn verlassen, wenn er nicht Sigurð und seinen Spross töte, denn auch die Frucht der Liebe Sigurðs und Guðrúns soll beseitigt werden (v. 10—12). Gunnar schmerzen diese Worte bitter; er will auf der einen Seite sein Weib nicht verlieren, auf der andern aber auch die Sigurð geleisteten Eide nicht verletzen. So geht er mit Högni zu Räte und sucht diesen durch einen Hinweis auf Sigurðs Gold für die Mordthat zu gewinnen (v. 13—16). Doch Högni weist dies Ansinnen schroff zurück und macht darauf aufmerksam, dass man den Glanz der Familie zum nicht geringen Teil Sigurð verdanke (v. 17—19). Da beschliesst Gunnarr Gutthorm zum Morde zu reizen, der die Blutsbrüderschaft nicht mit eingegangen ist (v. 20). Dieser ist bald gewonnen; er durchbohrt Sigurð, als er an Guðrúns Seite im Bette ruht, doch der sterbende Held hat noch Kraft genug, das Schwert nach dem Mörder zu werfen, dass dieser in zwei Teilen zur Erde fällt (v. 21—23). Als Guðrún darauf erwacht, klagt sie laut, doch der sterbende Sigurð tröstet sie. Zugleich äussert er die Überzeugung, dass Brynhildr die Veranlassung zu dieser That sei, da sie ihn allein liebe (v. 24—29). Als Brynhildr das Weinen der Guðrún vernimmt, lacht sie laut auf. Es ist kein Lachen der Freude, sondern ein Lachen des Triumphes, aus dem zugleich tiefer Schmerz spricht. Um sie nun ihr Schicksal offenbaren zu lassen, hat der Dichter etwas ungeschickt und dem sonstigen Auftreten Gunnars im Gedichte nicht entsprechend dem Gunnar harte Worte des Vorwurfs gegen Brynhilden in den Mund gelegt; verdient hätte sie, dass man ihren Bruder Atli vor ihren Augen getötet habe (v. 30—32). Daraufhin muss von ihrem Herzen, was sie während der verhassten Ehe gequält hat: Ihr seid an all meinem Unglück schuld. Ich fühlte mich glücklich in meines Bruders Behausung, als ihr kamt und um mich warbt. Damals war ich bereits mit Sigurð verlobt, und dem glich ihr nicht. Von euch wollte ich nichts wissen. Da zwang mich mein Bruder zur Ehe; er würde mich enterben, wenn ich dir nicht folge. Nach langem Schwanken schloss ich endlich den Vertrag, obgleich es mir lieber gewesen wäre, die goldenen Ringe Sigurðs zu erhalten; eines anderen Gold habe ich nie begehrt. Nur den einen habe ich geliebt, nicht mehrere. Das wird Atli erkennen, wenn er von meinem Tode hört (v. 33—41). Gunnarr weiss, dass Brynhildr hält, was sie sagt. Er sucht sie zu trösten und an sich zu fesseln, doch sie weist ihn kalt zurück (v. 42—3). Abermals berätet er sich mit Högni. Dieser zeigt sich dem Bruder gegenüber wie schon früher. «Kein Mann halte sie ab von ihrem Vorhaben; sie hat genug Unheil angerichtet» (44—5). Unterdessen verteilt Brynhildr ihre Kleinode und fordert ihre Mägde auf, ihr in den Tod zu folgen (v. 46—52). Dann scheint sie sich nach Auffassung des Dichters das Schwert in die Brust gestossen zu haben. Und wie der sterbende

Sigurðr der Guðrún prophetische Worte zugerufen hat, so thut es jetzt die sterbende Brynhildr Gunnar gegenüber. Denn die prophetischen Worte Sterbender hatten nach nordischem Volksglauben besondere Kraft und gingen sicher in Erfüllung. So erfährt Gunnarr sein zukünftiges Geschick: Bald soll er sich mit der Schwester ausgesöhnt haben, die nach dem Tode ihres Gatten die Svanhild gebären wird. Guðrún wird dann mit Atli vermählt, während Gunnarr die Oddrún, Brynhildens Schwester, vom Bruder nicht erhält, obgleich diese innige Liebe zu dem Gjúkungon hat. Dich wird dann Atli in den Schlangenturm werfen, wird aber gleich darauf von Guðrún getötet werden. Diese tragen alsdann die Wogen in Jónakrs Land, wo sie des Königs Gemahlin wird, während Svanhildr fern von der Mutter weilt (v. 53—63). In der folgenden Strophe wird angedeutet, wie Jörmunrekr auf Veranlassung des bösen Bikkvi die Svanhild umbringt. Diese Andeutungen wären dunkel, wenn wir nicht die lebensvolle Darstellung in den Hamðismál und der Guðrúnarhvöt hätten. Nachdem so Brynhildr ihre Prophetie vollendet hat, bittet sie nur noch um eins: Verbrennt mich mit allem meinem Schmucke, mit meinen Mägden an Sigurðs Seite. Nur das Schwert liege zwischen uns, wie es vordem zwischen uns gelegen hat, als wir das Lager teilten. Nochmals versichert Brynhildr die Wahrheit ihrer Worte; doch ihre Wunden brennen, der Tod ist da (v. 64—71). — Es unterliegt keinem Zweifel, dass in der Sg. das lyrische Element das epische überwiegt. Die psychologische Kleinmalerei ist dem Dichter die Hauptsache; die saggeschichtlichen Thatsachen setzt er als bekannt voraus und deutet sie meist nur an. Daraus erklärt sich das Sprunghafte, das wir in dem Gedichte von Anfang bis Ende überall da wahrnehmen können, wo die Sage gestreift wird. Als Quelle hat der Dichter Lieder benutzt, die ihrem saggeschichtlichen Inhalt und der Zeit nach verschieden gewesen sind: im ersten Teile, besonders bei der Rechtfertigung der Brynhild, alte Sigurðlieder, im zweiten Teile, der Prophetie der Brynhild, die eine vollständig in sich abgeschlossene Episode bildet, jüngere Atli- und Jörmunreklieder. Dem Dichter ist es im allgemeinen trefflich gelungen, diese so verschiedenen Quellen zu einem Gesamtbild zu vereinen. Er besass entschieden dichterisches Talent. Dies zeigt sich auch in der zuweilen grossartigen Charakterzeichnung. Die Hauptperson ist Brynhildr; ihr hat er vor allem seine schaffende Kraft gewidmet, wie überhaupt das Gedicht ein Brynhildenlied und kein eigentliches Sigurðlied ist. Das Heldenhafte, das Walkürenhafte begegnet uns bei ihr auf Schritt und Tritt: sie hat einzig und allein Sigurð geliebt und liebt ihn auch in der Ehe mit Gunnar in unverblasster Weise; das Schicksal hat die beiden getrennt, sie ist Gunnars Gattin, er Guðrúns Mann; nur einen Ausweg giebt es, um mit ihm vereint zu werden: seinen und ihren Tod. Diesem Ziele strebt sie jetzt nach. Sie weiss Gunnar von der richtigen Seite zu packen und erlangt endlich, was sie erstrebt. Als sie dann ihr Ziel erreicht und ihr Lachen ihren mit Schmerz gepaarten Triumph gekündet hat, da muss Gunnarr erfahren, was sie zu solcher That getrieben: treue, unverbrüchliche Liebe zu Sigurð und Hass gegen die Ehe mit Gunnar. Dann rüstet sie sich zur letzten That; niemand ist imstande, sie von ihrem Vorhaben abzubringen. Alle die Vorbereitungen, die sie zu ihrem und Sigurðs Leichenbrand trifft, zeugen wieder von ihrer Liebe zu dem ermordeten Helden: er soll mit möglichster Pracht in der Unterwelt einziehen. Wie sie dann die That vollbracht und sich das Schwert in die Brust gestossen hat, da ist auch ihr Groll gegen Gunnar dahin. Sie ist versöhnt, und mehr teilnehmend als bitter kündet sie ihm sein

Geschick, dem er nicht entgehen könne, und spricht dann in ihrem letzten Wunsche noch einmal das Motiv ihrer Handlungsweise aus. Neben diesem entschlossenen, heldenhaften Weibe steht König Gunnarr, eine ähnliche Gestalt wie Gunthari im Walthariliede. Ihm kommt es vor allem auf den Fortbesitz der Brynhild und ihres Heiratsgutes an. Als ihm dies genommen werden soll, steht Sigurðs Tod bei ihm fest. Nicht die geschworenen Eide sind es, die ihn nun vom Morde abhalten, sondern Feigheit. Denn wären es jene gewesen, so hätte er nicht seinen Bruder Hogni zur That aufzustacheln gesucht. Dann setzt er alle Hebel in Bewegung, um Brynhild von ihren Selbstmordgedanken abzubringen. Wie ihm das nicht gelingt, stellt er sich zaghaft bei Seite, schaut beklommen den Vorbereitungen der Brynhild zu und lauscht fast willenlos der letzten Prophetie seines sterbenden Weibes. Auch aus dem Schweigen lässt der Dichter Gunnars Charakter sprechen. — Ganz anders als er erscheint Hogni. Beidemal, wo er auftritt, ist er ebenso energisch wie edel: er will keinen Anteil an dem Tode seines Blutsbruders haben; er will durch kein Wort Brynhildens von ihrem Vorhaben abzubringen suchen, die das Unheil heraufbeschworen habe. — Gegenüber diesen Gestalten erscheinen Sigurðr und Guðrún farblos; was wir von ihnen erfahren, gehört der Sage, nicht dem Dichter der Sg. an.

§ 92. Die Sg. gehört der jüngeren eddischen Dichtung an. Dafür spricht schon die Thatsache, dass das lyrische und psychologische Element das epische überwiegt. Von saggeschichtlichen Momenten ist vor allem von Bedeutung das Verhältnis Gunnars zu Oddrún. Dies gehört der späteren Sagenentwicklung an, wie sie im 10. oder 11. Jahrh. vor sich gegangen sein muss. Die Dichtung dieser jüngeren Sagenform, der Oddrúnargrátr, ist vom Dichter benutzt. Daneben hat er die ziemlich junge Guðrúnarhvöt gekannt (vgl. v. 55: *sú mun hvöttari, en inn heiði dagr, Svanhildr vera sólar geisla*. Ghv. 15: *svá var Svanhildr í sal mínum, sem væri sámlætr sólar geisli*). Demnach kann das Gedicht schwerlich vor 1050 entstanden sein. Ob seine Heimat auf Island ist oder in Grönland, wie F. Jónsson annimmt, lässt sich schwer entscheiden. Durchschlagend sind F. Jónssons Gründe für Grönland nicht, da sich ja auch auf Island die Gletscher bis zu den menschlichen Wohnstätten hinziehen. Auf keinen Fall darf man Norwegen als Heimat annehmen, da die jüngste Sagenentwicklung, die in Sg. benutzt ist, nur in Island und Grönland heimisch ist.

§ 93. HELREID BRYNHILDAR.<sup>1</sup> Inhaltlich knüpft Hlr. unmittelbar an Sg. Der alte Volksglaube, dass Völven und Riesinnen auf dem Weg zur Unterwelt ihr Wesen treiben (vgl. Vsp., Bdr., Hyndl., Gróg.), hat dem Dichter Veranlassung gegeben, die Situation zu schaffen, in die uns das Gedicht versetzt. Dass in der Völve das böse Gewissen der Brynhild personifiziert sein soll, ist so unglaublich wie die Annahme, dass Brynhildr zur Hel müsse, um für ihren Eidbruch Strafe zu erhalten. Der Helglaube hat jederzeit bei den Nordgermanen neben dem Valhøllglauben fortbestanden; in allen Niflungensliedern findet sich keine Spur vom Valhøllglauben, und auch aus Sg. spricht nur Helglaube. Nach diesem Glauben betritt Brynhildr nach ihrem Tode den Weg zur Hel. In der Weise vornehmer Frauen fährt sie den Helweg auf einem Wagen. Da tritt ihr ein Riesenweib entgegen und will ihr den Weg wehren, weil sie dem Gatten einer andern nachziehe und ihre Hände in Männerblut gebadet habe; sie habe Gjúkis Kinder zu Grunde gerichtet. Stolz weist Brynhildr diesen

<sup>1</sup> Müllenhoff, DAK. V. 387 ff.; Niedner, AfdA. XVIII. 228 ff.



Vorwurf zurück: Gunnarr und Hogni hätten ihr Liebe und Treuwort geraubt. — Der Zusammenhang fordert, dass die Halbstrophe 7, die ursprünglich am Rand gestanden zu haben scheint, zumal sie im Nornagestsþáttur fehlt, vor v. 6 gestellt werde. — Zu Hlymdalir, fährt Brynhildr fort, hiess man mich Hildr unter dem Helme; dort barg ein kluger König mein und meiner acht Schwestern Schwanenhemd und liess mich Eide schwören, da ich erst zwölf Winter alt war (v. 6). Von diesem Ereignis erfahren wir nur an dieser Stelle. Wir wissen weder, wer jener junge Fürst, noch was der Inhalt der Eide gewesen ist. Denn eine Verlobung mit dem jungen Agnar geht nicht mit Sicherheit aus dem Zusammenhang hervor. Wäre sie aber anzunehmen, wie man meist thut, so kann sie nur Erfindung des Dichters sein, der auch einzig und allein der Brynhild die acht Schwestern und das Schwanenhemd giebt. Was weiter folgt, ist aus Sd. bekannt: Brynhildr schickt gegen Óðins Gebot den alten Hjalmgunnar zur Hel und verleiht dem jungen Agnar den Sieg. Óðinn sticht sie zur Strafe mit dem Schlafdorn, umgiebt sie mit einer Schildburg und lässt um diese die Flamme lodern, die nur der Held auf Granis Rücken, der keine Furcht kennt, durchreiten solle (v. 8—10). In der folgenden Strophe wird dann erzählt, wie dieser treffliche Held zu ihrem Pflegevater Heimir geritten sei. Müllenhoff hat diese Strophe ausgemerzt, und andere sind seinem Vorgange gefolgt. Allein wir haben kein Recht dazu. Der Dichter des Liedes schöpft keineswegs die Sage aus der lebendigen Überlieferung und hat infolgedessen auch kein klares Bild von ihr. Er kennt die beiden Parallelsagen, dass Sigurð die hinter der Waberlohe ruhende Valkyrje erweckt und dass er in seiner Jugend zum Schildmädchen Brynhild kommt, die sich bei Heimir aufhält. Beide sucht er zu vereinen, und so weckt Sigurðr denn zunächst die Valkyrje, begiebt sich aber dann, da diese nach des Dichters Auffassung die Pflegetochter Heimirs ist, zu ihrem Pflegevater, in dessen Mundschaft das Mädchen steht. Die folgende v. 12 zeigt wieder die Unklarheit des Dichters in saggeschichtlichen Dingen. Acht Nächte ruhten Brynhildr und Sigurðr zusammen wie Bruder und Schwester, und schroff weist dann die Heldin den Vorwurf der Guðrún zurück, dass sie jemals Sigurð im Arme geruht habe. Das Schicksal habe sie verfolgt, aber sie sei rein. Jetzt wolle sie nun das Leben mit Sigurð teilen. Mit den Worten: *Sökkst, gýgjarkyn!* 'Versinke, Riesin!' scheidet sie von der Völve. — Auch die Hlr. gehört den jüngeren eddischen Gedichten an. F. Jónsson hat mit vollem Rechte darauf aufmerksam gemacht, dass das Zusammenleben mit Sigurð nach dem Tode dem Einfluss des christlichen Dogmas entsprungen sei und dass deshalb das Gedicht vor dem 11. Jahrh. nicht entstanden sein könne. Die Unklarheit in den saggeschichtlichen Thatsachen spricht dafür, dass es mehr der zweiten als ersten Hälfte dieses Zeitraums angehört. Diese Verwirrung ist ebenso wie die Situation, in die uns das Gedicht versetzt, ausschliesslich dem Dichter zuzuschreiben. In der Charakterzeichnung steht dieser dem Verfasser der Sg. weit nach. Die Verteidigung der Brynhild ist matt; ihr Charakter und ihre Sprache ist farblos, sie ist zur reinen Berichterstatterin verflacht, die auch Gemeinplätze (vgl. v. 14, 1—4) nicht verschmäht. Warum der Verfasser des Nornagestsþáttis gerade dies Gedicht in seinem vollen Umfange aufgenommen hat (Ausg. von Bugge S. 70 ff.), ist nicht recht verständlich.

§ 94. DRÁP NIFLUNGA, ein kurzes Prosastück, bildet im cod. reg. den Übergang zu den Atliliedern. Atli verlangt von Gunnar und Hogni, die sich Sigurðs Goldes bemächtigt haben, Sühne für den Tod seiner Schwester

Brynhild. Man kommt schliesslich überein, dass Atli die Guðrún zur Gemahlin erhalten solle. Beider Kinder sind Erpr und Eitill. Gunnarr wirbt um Atlis Schwester Oddrún, wird aber von Atli zurückgewiesen; er heiratet dann die Glaumvör, während Hogni die Kostbera zum Weibe nimmt. Atli ladet einst seine Schwäger ein. Trotz der Schwester Warnung leisten sie der Einladung Folge und kommen an Atlis Hofe elendiglich um.

§ 95. GUÐRÚNARKVIÐA II. IN FORNA<sup>1</sup> wird durch die kurze Bemerkung eingeleitet, dass sich Þjóðrekr (Dietrich) am Hofe Atlis aufgehalten und dass ihm hier Guðrún ihr Leid geklagt habe. Es ist die erste Stelle, wo Dietrich in der nordischen Dichtung erscheint. Sagggeschichtlichen Wert hat die Bemerkung nicht, da sie aus dem 3. Guðrúnliede stammt. Die Klage der Guðrún kann unmöglich an Þjóðrek gerichtet gewesen sein, da dessen sagggeschichtliche Gestalt zur Zeit, wo dies älteste Guðrúnlied entstanden ist, auf Island oder auch in Norwegen nicht bekannt war. Die Bezeichnung der Gðr. II. als *in forna* 'die alte' stützt sich auf die Prosa des Brot (Bugge S. 241: *svá segir í Guðrúnarkviðu inni fornu*); der Sammler hat das Lied so genannt in Bezug auf Gðr. I. Im Nornagestsþátt (Bugge S. 69<sup>1</sup>) heisst das Gedicht *Guðrúnarræða*. — Gðr. II. lehnt sich in sagggeschichtlicher Beziehung an das Brot, allein der Dichter hat die Sage mehrfach umgeändert, den Verhältnissen Islands mehr angepasst und neue Züge hinzugedichtet. Guðrún erzählt von ihrer heitern Jugend, von ihrer Vermählung mit Sigurð, der seine ganze Umgebung durch Trefflichkeit überragt habe, und von dem schändlichen Morde, den ihre Brüder aus Eifersucht an ihrem Gatten begangen hätten. Auf dem Thinge ist nach dem Gedichte Sigurð von Gutthorm ermordet worden. Das traurig heimkehrende Ross Grani lässt sie den Mord ahnen, den ihr Hogni offen kündigt, da Gunnarr zum Worte nicht den Mut gefunden hat. Trauernd sass sie an Sigurðs Leiche und wünschte sich den Tod. Dann steigt sie hinab von den Felsen und irrt in der Öde umher, bis sie zu Halfs Halle kommt. Hier, in Dänemark, weilt sie bei Þóra, der Tochter Hákons, sieben Jahre. Um ihren Schmerz zu lindern, steckt ihr Þóra die Thaten Sigurðs und seiner Ahnen in ein Tuch, wobei Sigmundr als Seekönig erscheint und wo von einem Kampf zwischen Sigrar und Siggeir die Rede ist. Als dann Grimhildr erfahren, wo die Tochter weilt, fordert sie Gunnar und Hogni auf, der Schwester Sühne anzubieten und sie nach der Heimat zurückzubringen. An Stelle einer Strophe, die von der Heimkehr Guðrúns berichtet haben muss, ist eine Interpolation getreten, die u. a. von Fürsten erzählt, die sich am dänischen Hofe aufgehalten haben sollen (18, 9—12; 19, 1—4). Wie Guðrún nach der Heimat zurückgekehrt ist, kommen Atlis Boten und werben um sie.<sup>2</sup> Nach v. 20 herrscht offenbar in unserer Überlieferung Verwirrung. V. 21—23 erhält Guðrún den Vergessenheitstrank, um die Ermordung Sigurðs zu vergessen (v. 24, 1—4 vgl. Gering, ZfdPhil. XXIX. 59 ff.). In den folgenden Strophen aber soll sie Grimhildr an Sigurð erinnern und sie selbst ihres ersten Gatten in treuer Liebe gedenken (v. 28. 29). Dieser Widerspruch lässt sich weder durch die Annahme beseitigen, dass sie nur vorübergehend Sigurð vergessen habe, denn sie hat bei seiner Erwähnung noch gar nicht in die

<sup>1</sup> Müllenhoff, a. a. O. V. 392 ff.

<sup>2</sup> Die richtige Interpunktion dieser Halbstrophe hat schon Hildebrand. Es ist zu lesen:

*Inn gengu þá jöfrum líkir*

*Langbards líðar, höfðu loda rauða.*

*Langbærð* kann nur auf Atli gehen, seine *líðar*, die Fürsten gleichen, sind die Boten, die um Guðrún werben sollen.

Ehe mit Atli eingewilligt, noch mit der Behauptung, durch den Vergessenheitstrank hätte sie nur die That der Brüder vergessen. Er lässt sich nur beseitigen, wenn wir eine Umstellung der Strophen vornehmen. Als Atli's Boten um Guðrún geworben hatten, bieten zunächst die Geschwister durch Spenden alles auf, um die Schwester einer Ehe mit Atli gewogen zu machen (v. 20). Auch die Mutter Grimhildr verspricht ihr reiches Heiratsgut (v. 25—6). Doch Guðrún will nichts von der Ehe wissen; sie schmerzt der Verlust Sigurðs noch zu sehr (v. 27—9). Da giebt ihr Grimhildr den Vergessenheitstrank, an dessen Beschreibung der Dichter offenbar Gefallen findet (v. 21—28). Jetzt ist die Handlungsweise der Brüder aus dem Gedächtnis geschwunden (v. 24, 1—4), und nun können sie die Schwester von neuem bitten, die Ehe mit Atli einzugehen (v. 24, 5—8)<sup>1</sup>. Auch die Mutter bittet sie nochmals (v. 30), doch Guðrún weist auch jetzt noch das Verlangen der Ihrigen zurück. Allein nun ist es nicht mehr die Erinnerung an den ersten Gatten, die sie zur Verweigerung der Bitte treibt, sondern die Vorahnung vom Untergange der Brüder, mit denen sie jetzt ausgesöhnt ist (v. 31). Doch Grimhildr will auch diese nicht gelten lassen, und so giebt denn Guðrún, gezwungen von den Ihrigen, die Einwilligung zur Ehe (v. 32—34). Guðrún macht sich auf ins Hunnenland (v. 35—6). Der Empfang hier und die Schilderung der Hochzeitsfeierlichkeit ist verloren gegangen; der Schluss des Gedichtes ist abgerissen, nur ein Fragment, ohne Anfang und Ende. Atli erwacht aus schweren Träumen: er ahnt, wie nach Ermordung ihrer Brüder Guðrún ihn und seine Kinder umbringen werde. Doch Guðrún sucht allen Verdacht zu beseitigen und giebt seinen Träumen eine andere Deutung (v. 37—44). Bei dieser nächtlichen Unterhaltung verlässt den Aufzeichner sein Gedächtnis; mitten in der Strophe bricht er ab. «Bis hierher kenne ich das Gedicht; nun ist mein Wissen zu Ende», so schliesst er. — Es unterliegt keinem Zweifel, dass zwischen v. 36 und 37 ein grosser Teil verloren gegangen ist, in dem vor allem die Guðrún den Untergang ihrer Brüder beklagt hat, denn *at frændr dauða* (37<sup>4</sup>) setzt voraus, dass das nächtliche Gespräch erst nach diesem stattgefunden habe. Ist dies aber der Fall, so muss der Schluss der Gðr. II. auch die Ermordung Atli's enthalten haben, die recht wohl in ein Klagelied der Guðrún passt, da sie ihr ja vom Schicksal aufgezwungen war. Dann aber kann das Klagelied nicht an Þjóðrek gerichtet gewesen sein, da es keine Sagenüberlieferung giebt, nach der dieser auch noch nach Atli's Tode unter den Hunnen gewelt habe. Eher ist anzunehmen, dass Guðrún dem König Jónakr ihr Geschick geklagt habe, zu dem sie ja nach Atli's Tode die Wellen getragen haben.

§ 96. Die fragmentarische Überlieferung des Gedichtes und die Bezeichnung *in forna* lassen vermuten, dass das Gedicht der früheren Periode der saggeschichtlichen Eddalieder, also der ersten Hälfte des 10. Jahrh., angehört. Es scheint das älteste zu sein, das den Untergang der Gjúkungen behandelt hat. Seine Heimat dünkt mich entschieden Island. Nichts Entscheidendes lässt sich für Norwegen vorbringen. Die Ermordung auf dem Thinge oder auf dem Heimritt vom Thinge und die unklare geographische Verbindung der Felsengebirge mit Dänemark sprechen für die ferne Insel, für die auch der *birkin vöðr* (12<sup>10</sup>) passt.

§ 97. GUÐRÚNARKVIÐA IN ÞRÍÐJA.<sup>2</sup> Einleitende Prosa, die wahrscheinlich aus dem Gedichte selbst geschöpft ist, berichtet, wie Atli's Keksweib Herkja

<sup>1</sup> Mit den drei Königen lässt sich nichts anfangen. Ich vermute, dass für *þrennir* (24, 6) zu lesen ist: *tuennir*.

<sup>2</sup> Müllenhoff, ZfdA. X. 170 ff.; DAK. V. 396 ff.

ihrem Herrn von dem Ehebruch der Guðrún mit Þjóðrek erzählt. Wegen dieser Nachricht hat Atli Traurigkeit erfaßt. Guðrún fragt ihn, was die Ursache sei (v. 1). Atli erzählt, was er erfahren hat, aber Guðrún weist die Anschuldigung zurück und verspricht, da alle ihre Angehörigen, die sie verteidigen könnten, ja tot sind, durch die Kesselprobe ihre Unschuld zu beweisen (v. 2—5. 8. 6). In Gegenwart der versammelten Grossen holt Guðrún den Stein aus dem siedenden Wasser (v. 9). Freudig begrüßte Atli die Guðrún. Als darauf Herkja diese Probe macht, verbrennt sie sich Hände, wird dadurch als Verläumderin erkannt und in den Sumpf geworfen.

Der Vorgang, der Gðr. III. erzählt wird, ist offenbar von einem nordischen Dichter in die Heldensage hineingetragen worden. Die Sage von der Königin, die des Ehebruchs beschuldigt wird und sich durch ein Gottesurteil reinigt, war in Norddeutschland ziemlich verbreitet und knüpfte sich an verschiedene historische Personen (vgl. Grundtvig, DgF. I. 181; 184; 190; 202). Besonders bekannt war sie von der Richardis, der Gemahlin Karls des Dicken, die sich nach Regin durch glühendes Eisen, nach Hermann von Reichenau durch die Kesselprobe von der Anschuldigung gereinigt haben soll. Eine solche Erzählung hat sicher der Dichter der Gðr. III. gekannt und auf Guðrún übertragen. Kennen gelernt aber scheint er sie dort zu haben, wo die Legende und die Kesselprobe besonders verbreitet war (vgl. v. 6: *sentu at Saxa, Sunnmanna gram, hann kann helga hver vellanda*), in Norddeutschland. Dafür spricht vor allem, dass er zwei saggeschichtliche Personen in seinem Gedichte einführt, die wir sonst in der eddischen Dichtung nirgends finden, die aber in Niederdeutschland in der im Gedichte vorliegenden Form wohl bekannt waren: Þjóðrekr und Herkja (vgl. Holz, Rosengarten CXI.). In der Heimat des Dichters kannte man als einzige Gemahlin Atlis die Guðrún. Dadurch war das Verhältnis des Königs zu Herkja gegeben. Sie, die nach den Quellen des Dichters seine Gemahlin war (die historische Krēka des Priscus), musste zum Nebenweib, zur *frilla* werden und gehörte zu den Dienerinnen. Wann und wo Gðr. III. entstanden ist, lässt sich schwer entscheiden. Die Einführung der Kesselprobe unter Ólaf dem Heiligen in Norwegen (vgl. Maurer, ZfdPhil. III. 443) ist für die Zeitbestimmung nicht ausschlaggebend. Nun geht aber durch unser Gedicht ein Gemisch von christlichen und heidnischen Anschauungen: nach heidnischer Weise wird die Herkja in den Sumpf geworfen, nach christlicher reinigt sich Guðrún, und Atli glaubt an das Gottesurteil. Christliche Färbung hat auch der Charakter der Guðrún: obgleich Atli ihre Brüder getötet hat, so schmerzt sie doch seine Niedergeschlagenheit und sie bietet sofort alles auf, um sich ihm gegenüber vom Verdacht des Ehebruchs zu reinigen und ihn wieder heiter zu stimmen. Ich glaube daher, dass das Gedicht von einem Christen in der frühesten christlichen Zeit, also im 11. Jahrh., verfasst ist. Dann kann es aber recht gut von einem Isländer gedichtet sein, der sich studienhalber in Deutschland aufgehalten und hier die von ihm eingeführten Gestalten der Heldensage kennen gelernt hat.

§ 98. ODDRÚNARGRÁTR, wie die Ausgaben nach den Schlussworten (*Nú er um genginn grátr Oddrúnar* 34, 7—8) das folgende Gedicht zu nennen pflegen, gehört auch zu den Schösslingen der Sage, die nur im Norden ihre Heimat haben können. Es geht durch das Gedicht ein elegischer Zug, wie man ihn in keinem andern Eddaliede findet. Dazu hat der Verfasser ein so feines Verständnis für das Liebesleben des Weibes, dass man fast vermuten könnte, eine Frau habe das Gedicht verfasst. — Der

Dichter denkt sich den Schauplatz seines Gedichtes, das Hunnenreich, im Morgenlande (14), wie ja auch der Verfasser der Hervararsaga die Heimat der Hunnen an der untern Donau kannte. Ist dies aber der Fall, so kann er unter der *Hlésey* (30\*), auf der sich Atli's Burg befunden haben soll, schwerlich die Insel Læsö im Kattegat verstanden haben, es sei denn, dass er von der Lage dieser absolut keine Kenntnis gehabt habe. Hierher, nach dem Hunnenlande, war Borgný, König Heiðreks Tochter, gekommen und hatte fünf Winter mit Vilmund der Liebe gepflegt (v. 6). Dieser Vilmund ist aller Wahrscheinlichkeit nach einer der Mannen Atli's, der Hogni das Herz mit ausgeschnitten hat (84). Infolge jenes Liebesverhältnisses ist Borgný schwanger geworden, kann aber nicht gebären (v. 1). Als das Oddrún, Atli's Schwester, erfährt, sattelt sie ihr Ross, reitet zur Halle, wo sie Borgný findet, und löst durch Zauberspruch einen Knaben und ein Mädchen von der Mutter (v. 2—8). Als darauf die Borgný der Oddrún den Segen der Götter wünscht, weist diese den wohlwollenden Dank zurück: nicht aus Freundschaft habe sie der Schwachen geholfen, sondern nur aus reiner Menschenliebe. Und als Borgný darüber erstaunt ist und auf die alte Freundschaft der Mädchen hinweist, da sagt ihr Oddrún, wie bitter beleidigt sie einst von ihr worden wäre. Als sie Gunnar den Trank bereitet, da habe ihr Borgný das zum Vorwurf gemacht. Und nun beginnt die eigentliche Klage (v. 14 ff.): Oddrún offenbart ihr ganzes Geschick, um dadurch zu zeigen, wie schwer die Worte der Freundin sie damals getroffen haben. Schon in ihrer Jugend hatte der sterbende Vater Buðli bestimmt, dass sie einst mit Gunnar vermählt werden, während ihre Schwester Brynhildr Schlachtenmädchen bleiben solle. Da seien, begleitet von Sigurð, die Gjúkungen zum Land der Brynhildr gekommen und hätten durch Kampf diese Jungfrau erworben. Doch sie habe den Trug gemerkt und nun auf Sigurðs Tod gesonnen, um sich an seiner Seite selbst zu töten. Die Liebe aber, die Brynhildr zu Gunnar hätte haben sollen, hätte Oddrún. Und diese Liebe fand bei Gunnar Erwidrung, aber ihr Bruder Atli wies alle Werbung, alles Anerbieten schroff zurück. Da pflogen die beiden heimlicher Minne. Durch Späher bekommt Atli Nachricht davon. Mit diesem Ereignis scheint nun der Dichter die Ermordung Gunnars und Hognis zusammenzubringen. Nur angedeutet wird, wie man der Guðrún alles verheimlicht habe, wie Gunnar und Hogni zu Atli kommen und hier diesem das Herz ausgeschnitten, jener in den Schlangenturm geworfen wird. Vor der Gefangennahme der Brüder scheint nach Auffassung des Dichters Oddrún Gunnar das Horn gereicht zu haben, was Borgný Veranlassung zu jenen verletzenden Worten gab. Die Worte haben sie wohl beleidigt, aber die Liebe zu Gunnar lässt Oddrún die Beleidigung nicht beachten; sie begiebt sich zu Geirmund, um hier dem Geliebten von neuem den Trank zu bereiten (v. 29). Während sie daselbst weilt, klingt der Harfenton Gunnars an ihr Ohr. Sie ahnt, was geschehen ist. Sofort rüstet sie mit ihren Mägden das Fahrzeug, um über den Sund zu Atli's Gehöft zu gelangen, doch sie kommt zu spät; Atli's Mutter hatte bereits Gunnar umgebracht. Nachdem so Oddrún ihr Geschick beklagt hat, schliesst das Gedicht ziemlich matt. Borgný wisse nun ihr Geschick; mit einem Gemeinplatz (*maðr hværr lifir at munum sínum*) endet die Rede des Hunnenmädchens, das sich nach dem Tode des Geliebten von der Burg des Bruders zurückgezogen und sich den Werken der Nächstenliebe gewidmet zu haben scheint. — Wann und wo der Od. entstanden ist, lässt sich schwer entscheiden. Auf alle Fälle gehört das Gedicht der späteren Periode saggeschichtlicher

Lieder an, da das lyrische Element ganz in den Vordergrund, das epische ganz zurücktritt. Die Sage von dem Untergang der Gjúkungen wird als bekannt vorausgesetzt. Auf der andern Seite ist der Od. vom Verfasser der Sg. benutzt, die ja noch im 11. Jahrh. entstanden sein muss. Daher mag das Gedicht um 1000 verfasst sein. Ob Island oder Grönland seine Heimat ist, muss unentschieden gelassen werden; nichts spricht für Norwegen.

§ 99. Die *Attilieder* stimmen darin überein, dass sie den gleichen Stoff behandeln: den Untergang Gunnars und Högnis durch Atli und Guðrúns Rache an ihrem Gemahl. Sonst weichen sie mehrfach von einander ab; Form sowohl wie Darstellungsweise ist verschieden. Die unstreitig ältere Atlakviða zeigt eine regellose Mischung von Fornyrðislagversen und Málaháttzeilen, während in den Atlamál der Málahátt streng durchgeführt ist; in Akv. ist der alte epische Charakter der Heldendichtung bewahrt, der Dichter der Am. gefällt sich in lyrischen und sentimentalischen Ergüssen. Gleichwohl ist der saggeschichtliche Kern beider Gedichte so übereinstimmend, dass sich schwerlich ein Zusammenhang beider zurückweisen lässt: die jüngeren Am. haben die ältere Akv. oder deren Vorlage benutzt, nur hat der spätere Dichter den Stoff seiner Quelle in seiner Weise sich zurecht gelegt und diesen mit einer Menge eigenmächtiger Zusätze und Ausschmückungen wiedergegeben. Nun haben die Atlamál im cod. reg. die Beifügung *in grænlenzku*, wie auch in der Schlussprosa zu Akv. auf die *Atlamál in grænlenzku* verwiesen ist (Facs. Ausg. S. 81). Dass dieses Attribut auf das amerikanische Grönland und nicht auf die norwegische Landschaft Grenland geht, steht nach Gröndals Nachweise fest (Ant. Tidskr. 1861—63. S. 373). Daher hat man allgemein angenommen, dies Gedicht sei in Grönland entstanden, und triftige Gründe sind dagegen nicht eingewendet worden. Ist dies aber der Fall und hat der Dichter die Akv. benutzt, so muss diese bez. ihre Vorlage in Grönland wenigstens bekannt gewesen sein. Nun trägt aber auch sie im cod. reg. die Überschrift *in grænlenzka*, d. h. 'die in Grönland entstandene'. Dies ausdrückliche Zeugnis des Sammlers lässt sich nicht bei Seite schieben, und die Annahme, dass die Beifügung durch die Atlamál veranlasst sei, ist umsoweniger haltbar, als Akv. in unserer Sammlung vor den Am. steht. Jessen (ZfdPhil. III. 50) hat ferner vollständig recht, dass die Sprache und der Stil beider Gedichte übereinstimmen, und es ist geradezu falsch, wenn behauptet wird, dass die Sagenform in Akv. eine andere sei als in Am. Worin Am. von Akv. abweicht, das ist der Phantasie des Dichters entsprungen, nicht einer verschiedenen Sagenform. Ich glaube deshalb, dass wir an dem Zeugnis des cod. reg. festhalten und auch der Akv. Grönland als Heimat einräumen müssen. Was man für die norwegische Heimat des Gedichtes vorgebracht hat (F. Jónsson, Litt. Hist. I. 305), ist nicht haltbar: mit *birnir* bezeichnen Isländer und Grönländer auch die Eisbären (G. Storm, Ark. f. nord. Fil. XIII. 47 ff.), und das Beiwort *blakkfjallar* ('dunkelfarbig') setzt viel eher Kenntnis des weissen Bären voraus. Hat dieser aber bei dem Attribut dem Dichter vorgeschwebt, dann wäre die norwegische Heimat des Gedichtes ausgeschlossen. Sind nun beide Attilieder in Grönland entstanden, so kann auch die Akv. nicht vor dem Ausgang des 10. Jahrh. gedichtet sein. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist der Dichter ein Christ gewesen, denn heidnisch-mythische Orte wie Valhöll (2, 14, 11) oder Hliðskjálf (14, 2) haben die allgemeine Bedeutung von Halle, Burg angenommen. Das Christentum kam aber erst um 1000 nach Grönland. Daher ist die Akv. wahrscheinlich in der ersten Hälfte, die ungleich jüngeren Am. dagegen sind erst gegen Ausgang des 11. Jahrh. gedichtet.

§ 100. ATLAKVÍDA.<sup>1</sup> Altli hat Knéfrøð gesandt, dass dieser Gunnar und Hogni an seinen Hof entbiete. Durch den Myrkvið ist der Bote zu den Gjúkungen gekommen und verspricht diesen im Namen seines Herrn alle möglichen Geschenke, die ihrer an Atli Hofe warten (1—5). Hier, bei der Aufzählung dieser Spenden, ist der Dichter ziemlich breit; in ausmalender, skaldischer Weise werden möglichst viel Gegenstände angeführt. Gunnarr weiss nicht, ob er die Einladung annehmen soll, und wendet sich deshalb an Hogni. Diesem gegenüber führt er in gleicher Ausführlichkeit der Gjúkungen Reichtümer an, die doch den versprochenen Geschenken die Wage halten (6—7). Gunnarr scheint demnach anfangs durchaus nicht gewillt gewesen zu sein, die Reise zu unternehmen. Dann kann ihm aber auch nicht cod. reg. v. 8 in den Mund gelegt werden, die nach der Völsungasaga Hogni gesprochen haben soll. In ihr macht er auf die Wolfshaare aufmerksam, die in dem Ringe sich befunden haben, den die Schwester Guðrún gesandt hatte (8). Keiner aus der Umgebung des Königs rät zur Reise (9, 1—4). Wenn Gunnarr nach alldem gleichwohl kurz darauf zum Aufbruch ruft (9, 5—10), so muss nach 9<sup>a</sup> etwas gestanden haben, das diese sonst unverständlich schnelle Sinnesänderung Gunnars erklärt hat. Höhnende Worte Knéfrøðs mögen es gewesen sein, die den Stolz des Königs gereizt haben. Über Gebirge, durch den Myrkvið und dann durch grüne Thäler geht der Weg in Atli Land, wo des Königs Atli Mannen kampfbereit die Gjúkungen erwarten, während Atli selbst mit einem anderen Teile zecht (v. 12—14). Guðrún erblickt die Brüder zuerst und macht sie auf das Schicksal aufmerksam, das ihnen am Hofe Atlis drohe (15—16). Da antwortet Gunnarr, dass es jetzt zu spät sei, die Niflungen zu sammeln, da man zu fern vom Rheine weile (17). Als bald wird Gunnarr gebunden; Hogni aber kämpft fort und fällt einen Hunnen nach dem andern (18—19). Lückenhaft ist dann überliefert, wie Atli Gunnar auffordert, sich für Gold frei zu kaufen (20). Gunnarr will es nicht thun, es sei denn, man bringe ihm Hognis Herz (21). In jener Lücke vor v. 20 scheint auch gestanden zu haben, dass man sich Hognis bemächtigt habe. Gleichwohl hat man auch jetzt noch nicht den Mut, ihm das Herz auszuschneiden, sondern bringt das Herz Hjallis, eines von Atli Leuten. Gunnarr erkennt jedoch aus dem Zittern des Herzens den Betrug. Da endlich schneidet man Hogni das Herz aus und bringt es dem Bruder (v. 22—4). Was Atli hiermit bezweckt hat, deutet das Folgende an: er hat wissen wollen, wo der Hort der Niflungen verborgen sei, was Gunnarr nicht hat verraten können, solange der Bruder noch lebt. Doch auch jetzt kommt über Gunnars Lippen kein Wort des Verrats; er freut sich vielmehr, dass er nun allein weiss, wo im Rheine das Erbe der Niflungen verborgen ist (v. 25—7). Da wird Gunnarr in den Schlangenturm geworfen, trotzdem Guðrún ihren Gemahl auf die Eide verweist, die er dem Bruder geschworen habe. Hier schlägt der Unglückliche die Harfe (v. 28—31). Sein Tod muss bald eingetreten sein, und Atli muss sich davon überzeugt oder ihn selbst umgebracht haben. Als er von diesem Gange heimkehrt, reicht ihm Guðrún den vergoldeten Becher und bereitet dann ihm und seinen Mannen das Mahl (v. 32—35). Wie dies vorüber ist, offenbart sie dem Gatten, dass er das Fleisch seiner Knaben Erp und Eitil gegessen habe (v. 36—7). Den Lärm, der darob unter den Hunnen ausbricht, beschwichtigt sie durch Geschenke, was ihr um so leichter

<sup>1</sup> Bugge, ZfdPhil. VII. 386 ff.; Ders. Ark. f. n. Fil. I. 12 ff.; Ders., *Erpr og Eitill* Videnskabselsk. Skrift. II. Hist.-fil. Klasse 1898. No. 5.

wird, da alles trunken ist. Dann zückt sie nach Atli die Mordwaffe und wirft darauf den Feuerbrand in die Halle, dass alles in ihr verbrenne (v. 38—42). Mit einer reflektierenden Strophe (43), dass wohl kein Weib ihre Brüder so gerächt habe, schliesst das Gedicht.

§ 101. Es unterliegt keinem Zweifel, dass die Akv. trotz der skaldischen Kleinmalerei an einzelnen Stellen von Anfang bis Ende rein episch ist. Überall treten die Ereignisse scharf, fast dramatisch hervor. Die alte Sage ist hier am reinsten bewahrt; nirgends lassen sich nordische Schösslinge wahrnehmen. Der Hort ist im Rheine versenkt, die Niflungenkönige, die hier allein in der nordischen Dichtung *Borgundar* (183) genannt werden, müssen über Gebirge, den Myrkvið und durch fruchtbare Gefilde, um nach Húnalund zu gelangen; über Höhen und Waldgebirge gelangen die Burgunden des Nibelungenliedes zur Donauebene. Auch die Charaktere haben viel Ähnlichkeit mit den der mittelhochdeutschen Dichtung, nur dass Guðrún ihr diabolisches Wesen älterer Auffassung gemäss dem Gatten gegenüber an den Tag legt und Gunnarr mehr die Züge zeigt, die Hagen im Nibelungenliede hat. Eine solche Reinheit der Sage ist allerdings für Grönland nicht leicht erklärlich. Daher dünkt mich die Akv. die Umarbeitung eines älteren, wahrscheinlich norwegischen Gedichtes, dessen Gehalt der Dichter möglichst bewahrt, dem er aber eine neue Form gegeben hat. Vielleicht sind die Fornyrðislagverse noch Reste der älteren Fassung (über diese Art der nordischen Skalden vgl. ZfdPhil. VII. 386). — Ganz modernisiert ist das zweite Atlilied.

§ 102. ATLAMÁL.<sup>1</sup> Wie Akv. setzen auch die Am. mit der Thatsache ein, dass Atli Boten zu seinen Schwägern gesandt habe, um diese zu sich zu entbieten (1—2). Guðrún erfährt davon. Sie weiss, was ihr Gatte vor hat und sucht deshalb die Brüder zu warnen, doch nicht durch das Wolfs haar im Ringe, das der Dichter nicht verstand, sondern durch ein Runen täfelchen, wodurch man zu seiner Zeit Freunde vor drohender Gefahr zu warnen pflegte (vgl. Sturl. I. 392 ff.). Vingi, der eine der Boten, versteht die Runen und fälscht sie (v. 3—4). Vollständig verschoben ist in Am. die Localisierung der Sage; sie ist in den geographischen Gesichtskreis der Nordländer gerückt. Der Limaforð, der im 11. Jahrh. der Stützpunkt der dänischen Macht war (Heimskr. S. 417. 438), der Zielpunkt schwedischer (ebd. S. 21. 26) und norwegischer Könige (ebd. S. 590), ist vom Dichter zur Heimstätte der Gjúkungen gemacht, und auf Schiffen konnten daher nur Atlis Boten zu ihnen gelangen. Ihnen zu Ehren findet hier ein Gelage statt. Neue, sonst unbekannte Personen finden wir am Hofe Gunnars, poetische Gebilde des Dichters, erfunden, um die Könige vor der Reise zu Atli zu warnen und ihnen vorahnende Träume in den Mund zu legen. Es sind vor allem Kostbera, Hognis Gemahlin, und Glaumvör, die zweite Gattin Gunnars, zwei Frauen, in ihrer Liebe zum Gatten und mit ihrem weiblichen Ahnungsvermögen einander gleich und schon dadurch als Zwillingsgebilde des Dichters erkennbar. Sie begrüssen und bewirten die Gäste, die bald ihr Anliegen vorbringen und von Gunnar sowohl wie Hogni Zusage erhalten (v. 5—8). Am Abend sucht Kostbera die Runen zu lesen, doch sie vermag ihren Sinn nicht zu fassen; sie ahnt, dass sie gefälscht sind. Schwere Träume quälen sie; alles weist auf den bevorstehenden Untergang der Brüder, des Gatten, und angstvoll bittet sie diesen, von der Reise abzustehen. Doch Hogni weiss die Träume mit Erscheinungen in der Natur zusammenzubringen, wie es ähnlich

<sup>1</sup> Hjelmqvist, Ark. f. n. Fil. XI. 103 ff.



Porsteinn in der Gunnlaugssaga (Kap. 1) thut: er traut auf die Treue seines Schwagers Atli (v. 9—20). Auch Glaumvǫr ist an Gunnars Seite erwacht, auch sie haben beängstigende Träume gequält, auch sie bittet ihren Gatten zu bleiben. Doch wie der Bruder ist auch Gunnarr von seinem Entschlusse nicht abzubringen, wenn er gleich ahnt, dass die Fahrt ihnen Unheil bringe (v. 21—29). Mit nur wenigen Mannen machen sich Gunnarr und Hǫgni auf; unter jenen befinden sich auch zwei Kinder Hǫgnis, Snævarr und Sólarr,<sup>1</sup> und ein Bruder seiner Frau, Orkningr. Die Frauen begleiten sie zum Gestade, wo auf Glaumvǫrs Frage hin Vingi schwört, dass kein Trug in der Botschaft sei, während Kostbera den Abfahrenden glückliche Reise und siegreiche Heimkehr wünscht. Nicht genug mit diesem sentimentalsten Zuge, der aus den Worten der Kostbera spricht, lässt der Dichter die Bleibenden und Scheidenden auch Blicke der Wehmut einander zuwerfen (v. 30—36). Endlich geht die Fahrt ab. Als die Gjúkungen an Atlis Gestade ausgestiegen sind, überlassen sie das Fahrzeug seinem Schicksal und binden es nicht an. Bald sind sie vor Atlis Burg. Da offenbart ihnen Vingi ihr nahes Geschick. Auf diese Worte des Verräters, aus denen Hohn und Triumph spricht, hat Hǫgni nur eine Antwort: er schlägt den Bösewicht nieder (v. 37—41). Sofort bricht wie in Akv. der Kampf aus. Guðrún erfährt, was vor sich geht, und begiebt sich schleunigst zu ihren Brüdern, die sie freudigst begrüsst. Noch versucht sie Aussöhnung, doch vergeblich. Da nimmt sie selbst auf Seite der Brüder am Kampfe teil und fällt unter anderen auch den Bruder Atli. Die Gjúkungen kämpfen wie selten Helden, auf beiden Seiten fahren die Männer zur Hel. Hǫgni Söhne und sein Schwager sind unter den Toten, auch zwei Brüder Atlis sind gefallen. Da wirft Atli der Guðrún vor, dass ihr Geschlecht und sie an all diesem Unheil Schuld seien. Doch diese weist die Anklage zurück und hält ihm vor, wie er aus Goldgier ihre Mutter getötet, ihre Nichte in den Hungerturm geworfen habe (v. 42—57). Um die Gattin noch mehr zu kränken, spornt Atli von neuem seine Mannen an, Hǫgni und Gunnar zu ergreifen und jenem das Herz auszuschneiden, diesen aber in den Schlangenturm zu werfen.<sup>2</sup> Obgleich beide schwer verwundet sind, wagen sich die Hunnen nicht an Hǫgni, der jetzt ruhig seinem Tode entgegen sieht (v. 58—60). Hier hat der Dichter eine fast burleske Episode in das Gedicht gebracht. Wie in Akv. wollen Atlis Mannen dem Hjalli das Herz ausschneiden, da sie sich an Hǫgni nicht getrauen. Er ist Koch und durch sein Nichtsthun längst den andern ein Dorn im Auge. Aus Angst flieht dieser von einem Winkel in den andern, und als man ihn endlich erfasst hat, da schreit er so kläglich, dass Hǫgni, um nicht länger das Gewimmer anzuhören, freiwillig sich darbietet, dass man ihm das Herz ausschneide und jenen laufen lasse, was denn auch alsbald geschieht (v. 61—65). Zwischen Str. 65 und 66 ist in der Dichtung ein Sprung. Gunnarr befindet sich schon im Schlangenturm und schlägt hier mit den Zehen die Harfe. Ob

<sup>1</sup> Snævarr und Sólarr geben sich sofort als poetische Namen zu erkennen. In ihnen stecken die Subst. *snær* und *sól*, im 2. Teile aber *árr* 'der Bote, Diener' (vgl. *hjálmárr*, *morðárr* u. dgl.). Es ist schwerlich anzunehmen, dass der Dichter in diese Gegensätze verschiedene Charaktereigenschaften der Kinder hat legen wollen. In der Sage wurzeln sie absolut nicht.

<sup>2</sup> Nur so kann v. 59 aufgefasst werden. Denn wenn Gunnarr nach v. 66 die Harfe ergreift und mit den Zehen schlägt, so kann er dies nicht am Galgen gethan haben. In v. 59 zeigt sich der erregte Atli; Z. 3 ist eine Steigerung von Z. 2 und ebenso Z. 8 von 6. Er sagt demnach: Hängt ihn an den Galgen, nein, das ist ein zu schneller Tod, werft ihn in den Schlangenturm. Nur durch diese Deutung lassen sich v. 59 und 66 verstehen.

er vor Høgnis Tod oder erst nach diesem gefesselt worden ist, erfährt man nicht. Vortrefflich schildert der Dichter die Wirkung, die sein Harfenschlag hat, der Frauen wie Männer wehmütig stimmt. Auch hier muss bald wie in Akv. sein Tod eingetreten sein und zwar bis zum nächsten Morgengrauen. Denn bei diesem prahlt Atli der Guðrún gegenüber, dass alle ihre Verwandten nun tot seien. Da prophezeit Guðrún dem Gatten sein eignes Unheil. Dieser merkt, was Guðrún im Sinne hat, und sucht sie durch Geschenke auszusöhnen. Solche weist die Gattin zurück, doch lenkt sie bald ein, da sie gemerkt hat, dass sie mit ihren Äusserungen schon zu weit gegangen ist. Wohl sei ihr durch die Ermordung der Brüder viel entrissen, aber zu dulden sei nun einmal Geschick des Weibes; nun sei Atli Herr über alles (v. 66—73). Atli traut seinem Weibe, das bald darauf den Brüdern das Erbmahl bereiten lässt, wie es auch Atli für seine Gefallenen thut. Jetzt führt Guðrún ihren Racheplan aus. Bei diesem Mahle tötet sie ihre und Atlis Söhne, bereitet aus den Schädeln Becher für ihren Gemahl und setzt ihm ihr Fleisch vor. Als dann Atli nach den Kindern verlangt, erzählt sie ihm, was sie in ihrer Rachsucht gethan hat. Offenbar hat sich der Dichter Atli bei diesem Berichte in trunkenem Zustande gedacht, denn wenn dies nicht der Fall gewesen, wäre es unverständlich, warum Atli nicht sofort gegen Guðrún vorgegangen ist, zumal sie ihm offen sagt, dass sie auch nach seinem Leben trachte (86<sub>1-2</sub>). Statt dessen sagt ihr Atli, sie hätte schon längst verdient, gesteinigt und verbrannt zu werden, worauf ihm Guðrún antwortet: Erwäge solche Sorgen früh am Morgen (d. h. wenn du nüchtern bist); ich werde durch einen schönern Tod in ein anderes Licht (echt christlich!) fahren (v. 74—87). Schon aus diesen Worten geht hervor, dass Guðrún nach der Absicht des Dichters sich zunächst wieder mit Atli aussöhnen soll. Sie will ihm sagen, wenn du meine That nüchtern ins Auge fasst, so wirst du finden, dass ich nur Gleiches mit Gleichem vergolten habe. Und in der That scheint zwischen Atli und Guðrún, wenn auch nur äusserlich, eine Aussöhnung stattgefunden zu haben. Denn dass die Ermordung Atlis durch den jungen Niflungen, Høgnis Sohn (88<sup>s</sup>, 89<sup>7</sup>, 91<sup>s</sup>), und Guðrún schon in der Nacht nach dem Erbmahle erfolgt sei, geht aus den folgenden Strophen nicht hervor; nach ihnen ist es der Niflinge, der zur Ermordung Atlis treibt, der erst die Behandlung Høgnis im Gedächtnis der Guðrún wieder wach rufen muss. Ob dieser Sohn Høgnis der Aldrian der Þiðrekssaga ist, den Høgni am Tage vor seinem Tode mit einem Hunnenweibe erzeugt haben soll (S. 333; 358 ff.), der Ranche der Hvenischen Chronik (Ausg. von Jiriczek S. 20 ff.), und ob infolgedessen Einfluss der niederdeutschen Sagenform auf die Am. anzunehmen sei (Edzardi, Germ. XXIII. 412), ist sehr fraglich; die eddischen Gedichte von den Niflungen, die dem Verfasser der Þiðs. bekannt waren (S. 14), können recht wohl Veranlassung zu der romantischen Erzählung von Aldrian gewesen sein.

Mit v. 88 beginnt ein ganz neuer Abschnitt des Gedichtes, die Ermordung Atlis. Høgnis Sohn, wie der Vater ein Niflinge, ist zu Guðrún gekommen; beide beschliessen Atlis Tod, eine That, die auch bald ausgeführt ist (v. 88—89). Der Todwunde erwacht und erfährt, wer ihm den Todesstreich beigebracht hat. Da wirft er Guðrún ihre böse Handlungsweise vor und sagt, wieder recht sentimental, was sie ihm gewesen, was er für sie gethan habe, aber immer habe sie ihn hintergangen (v. 90—96). Diesen Vorwurf weist Guðrún zurück: Streitsucht läge in Atlis Geschlecht, durch diese wäre es fast ganz zu Grunde gegangen. In ihrem Blute liege

Heldensinn, wie der Kriegszug bezeuge, den die Geschwister mit Sigurð gemeinsam ausgeführt hätten. Nach Sigurðs Tode habe sie nichts von Atli wissen wollen, da er keinen Kampf gesucht, sondern immer nur der Ruhe habe genießen wollen. Atli schilt sie nun seinerseits eine Lügnerin; doch die Wunde mahnt ihn an den nahen Tod. Er bittet Guðrún, ihn wenigstens ehrenvoll zu bestatten, was diese auch zusagt (v. 97—103). Guðrún führt aus, was sie versprochen hat. Als sie sich dann das Leben nehmen will, gelingt ihr der Selbstmord nicht. Mit einer Lobpreisung auf die Gjúkungen endet das Gedicht (v. 104—5).

§ 103. Es steht fest, dass in Am. eine ganz andere Dichtung vorliegt, als in der Akv. Der Dichter ist vor allem bestrebt gewesen, den Stoff seiner Zeit und seiner Umgebung verständlich zu machen. Er selbst ist Christ, deshalb lässt er die Guðrún sagen, sie werde in ein anderes Licht fahren. Er spricht zu Grönländern, denen Kriege und Feldzüge fernliegen, deshalb lässt er Atli nicht die Feldschlacht, sondern Thingstreitigkeiten meiden, um seine Feigheit zu charakterisieren (v. 101). Er befindet sich im kalten, rauhen und finsternen Norden, wo die ganze Natur die Menschen, besonders die Frauen, mit dunklem Ahnungsvermögen ausstattet; daher malt er besonders ausführlich die Träume von Högnis und Gunnars Gemahlinnen aus. Auch mit der Sentimentalität, die die Natur und Einsamkeit seiner Heimat mit sich bringen, rechnet er und ergreift sich deshalb öfters in Gefühlsschilderungen, die der alten Dichtung ganz fremd sind. Er verlegt den Ort der Handlung ans Meer, da in seiner Heimat nur hier eine solche Abschiedsscene spielen kann, wie er sie beim Weggange der Gjúkungen ausführt. So zeigt der Dichter überall eine nicht geringe Selbständigkeit, mit der er seinen Stoff behandelt. Er zeigt für diesen auch Verständnis und sucht in die seelischen Vorgänge der handelnden Personen einzudringen, um von diesen aus die Handlungen zu erklären. Nur durch ihre Schlaueit entgeht Guðrún vor Ausführung ihres letzten Planes dem Tode, nur wegen seiner Feigheit und Beschränktheit handelt ihr gegenüber Atli nicht zur rechten Zeit, nur durch seinen Trug gelingt es Vingí, die Niflungen zur Fahrt nach dem Hunnenlande zu bewegen. Durch diese Klein- und Seelenmalerei schiebt aber der Dichter das Grosse, Heroische mehr in den Hintergrund, obgleich es beim Tode Högnis noch recht klar hervorleuchtet. Aber auch bei diesem kann er sich's nicht nehmen lassen, dem Tragischen seine ergreifende Wirkung zu rauben; der Fang Hjallis, der hier durch seine Phantasie entstanden ist, um Högnis Unerschrockenheit in höheres Licht zu stellen, ist ein Stück Komik, durch welches der Dichter bezeugt, dass er kein wahres Verständnis gehabt hat für das Tragische und Ergreifende seiner Vorlage. Er war ein Dichter der Epigonenzeit, der Unwichtiges, Nebensächliches mit grösserer Ausführlichkeit behandelte als Heldenthaten und dadurch eine Dichtung schuf, die an behaglicher Breite in der eddischen Dichtung einzig dasteht.

§ 104. DIE GEDICHTE DER ERMANRICHSSAGE.<sup>1</sup> Unabhängig von der Niflungen-Sigurðsage scheint die Ermanrichsage, die wir in ihrer ältesten Gestalt durch Jordanes kennen (Mon. hist. Germ. V. 1 S. 91), nach dem Norden gekommen zu sein, wo sie schon frühzeitig mit jenem Sagenkreis verknüpft worden ist. Dies muss vor der ersten Hälfte des 9. Jahrs. und zwar in Norwegen geschehen sein, da bereits Bragi der Alte die Gegner

<sup>1</sup> Bugge, *ZfdPhil.* VII, 377 ff.; 454. — Ranisch, *Zur Kritik und Metrik der Hapismál.* Berl. 1888. — Jiriczek, *Deutsche Heldensagen* I. 84 ff.

Ermanrichs, Hamðir und Sörli, als *niðjar Gjúka* kennt (SnE. I. 374<sup>2</sup>). Verknüpft sind beide Sagenkreise durch die Svanhild, die als Gemahlin Jormunreks im Norden erscheint und die Tochter Sigurðs und der Guðrún geworden ist. War dieses aber der Fall, so mussten auch ihre Brüder Sörli und Hamðir mit Sigurð oder Guðrún in engsten Zusammenhang gebracht werden. Dass der Ehe dieser die beiden Kinder entsprossen seien, dafür fehlte jeder Anhaltspunkt, und so wurden sie Söhne der Guðrún und eines andern Gemahls. Da ferner die Kinder Atlis und der Guðrún von der Mutter selbst umgebracht waren, so musste ein dritter gefunden werden, mit dem die Guðrún nach Atlis Tode abermals die Ehe eingegangen war. Das war Jónakr, dessen Name slavischen Ursprungs zu sein scheint (*junaku* = Held vgl. Heinzel, Über die Hervarsaga S. 102) und der als Vater von Sörli und Hamðir zugleich mit diesen Namen aus dem Süden gekommen ist. Auch ihn kennt bereits Bragi als Vater dieser beiden Kinder (SnE. I. 374<sup>8</sup>). Die Ehe Guðrúns mit Jónakr, der Tod der Svanhild und die Rache der Brüder an Jormunrek ist der letzte Akt im Leben der Guðrún, wie es die nordische Sage und Dichtung namentlich im 8. Jahrh. ausgebildet haben. Hierüber handeln die beiden letzten Gedichte des cod. reg., die Guðrúnarhvöt (Ghv.) und die Hamðismál (Hm.).

§ 105. Der erste Teil von Ghv., die eigentliche Aufreizung der Guðrún (v. 1—8), berührt sich z. T. wörtlich mit Stellen der Hm. (Ghv. 2, 5—12 = Hm. 3; Ghv. 4 = Hm. 6. 7), wie auch der Inhalt dieses Teiles sich mit dem entsprechenden der Hm. deckt. Daraus pflegt man zu schliessen, dass der Dichter der Ghv. die Hm. benutzt habe. Sonderbarer Weise sind aber die betreffenden Strophen in Hm. in reinem Fornyrðislag, während der bei weitem grösste Teil des Gedichtes in Málahátt verfasst ist. In reinem Fornyrðislag ist auch die letzte Halbstrophe der Hm. gedichtet. Nach ihr stehen die Worte: *þetta eru kplluð Hamðismál in fornu*. Dass diese auf das vorausgehende Gedicht gehen sollen, wenigstens nach Auffassung des Sammlers, darf als Thatsache angenommen werden. Nun setzt aber schon die Beifügung *in fornu* ein jüngeres Gedicht voraus, wie es bei der Völskv. in forna (Bugge S. 193<sup>19</sup>) und der Gðr. in forna (S. 241<sup>9</sup>) der Fall ist. Von diesen jüngeren Hm. wissen wir sonst nichts. Ich glaube aber, dass sie in dem uns vorliegenden Gedichte thatsächlich erhalten sind und dass der Dichter wie der der Akv. ein älteres Gedicht nicht nur dem Inhalte, sondern teilweise auch der Form nach in sein Werk aufgenommen hat. Hieraus erklärt sich die wechselnde Form der Hm.; die Fornyrðislagstrophen sind aus der Quelle der in Málahátt verfassten Hm. gekommen. Auf diese älteren Hm. geht aber auch die Ghv. zurück. Daraus erklärt sich, dass allein zwischen den Fornyrðislagstrophen der Hm. und der Ghv. wörtliche Übereinstimmung vorhanden ist, nicht aber zwischen den Málaháttstrophen und Ghv.

§ 106. GUÐRÚNARHVÖT. Prosa geht dem Gedichte voran, die in der Handschrift vollständig von diesem getrennt ist, da erst nach ihr die rote Überschrift *Guðrúnar hvöt* folgt. Aus dieser Prosa erfahren wir, dass Guðrún nach Atlis Tode sich ins Meer gestürzt habe, dass sie aber die Wellen nicht sinken liessen und ins Land Jónakrs führten, dem sie sich in dritter Ehe vermählt und dem sie die Söhne Sörli, Erpr und Hamðir schenkt. Hier, bei Jónakr, wuchs auch Svanhildr auf, ihre und Sigurðs Tochter, die mit Jormunrek vermählt wurde. Bei Jormunrek weilte Bikki, der des Königs Sohne erster Ehe, dem Randvér, den Rat gab, die Svanhild zur Gattin zu nehmen, und der ihn dann bei dem Vater verklagte, sodass dieser den eignen Sohn hängen, Svanhild aber von Rossen zertreten liess. Nach

dieser Prosa, in der nur Erpr als Sohn der Guðrún sagwidrig ist, beginnt das Gedicht, Guðrúns Aufreizung ihrer Söhne zur Schwesterrache. Es zerfällt in zwei ganz verschiedene Teile, die hvqt (v. 1—8) und den grátr (v. 9—21). Mit der allgemeinen Bemerkung, dass der Dichter von dem Streite zwischen Guðrún und ihren Söhnen vernommen habe, setzt das Gedicht ein, ähnlich wie die Am. Dann tritt die Guðrún sprechend auf. Sie reizt ihre Söhne, indem sie ihnen Schaffheit vorwirft, da Jormunrekr ihre Schwester durch Rosse habe zertreten lassen und diese ungerächt sei; sie seien nicht nach ihren Brüdern Gunnar und Högni geartet (v. 2—3). Aus dem Dual geht hervor, dass sie nur zu Sörli und Hamðir spricht, die auch allein ihre Söhne sind. Hamðir lässt die Schmähung nicht auf sich sitzen; er entgegnet der Mutter, wie sie einst nach Sigurðs Tode nicht so die That des Högni gerühmt und wie sie durch die Ermordung der eignen Söhne sich der besten Schwesterrächer beraubt habe. Doch damit ist die senna seinerseits zu Ende; er fordert die Waffen der Gjúkungen, die in dem Gedichte *Hünkomungar* (3<sup>10</sup>, 6<sup>2</sup>) genannt sind, und ist zum Rachezug bereit (v. 4—6). Freudig holt Guðrún Helm und Brünne. Zu Rosse reiten dann die Brüder fort. Beim Abschied aber äussert Hamðir der Mutter, was seine Überzeugung ist: er werde mit dem Bruder nicht zurückkehren, und dann möge die Mutter ihnen und Svanhild gemeinsam das Totenmal ausrüsten (v. 7—8). Guðrún scheint gleiche Ahnungen vom Tode ihrer Kinder gehabt zu haben, denn nur so erklärt sich die Klage, die den zweiten und umfangreichsten Teil des Gedichtes bildet. Man ist versucht, diesen also ein selbständiges Gedicht, als einen Guðrúnar-grátr aufzufassen. Haben beide Teile von Hause aus zusammengehört, so ist auf alle Fälle die Überschrift im cod. reg. ungeschickt. — Die Söhne sind fort; weinend setzt sich Guðrún auf den Vorplatz des Gehöftes und lässt ihr Geschick und ihr Leben an ihrer Seele vorüberziehen. Drei Gatten hat sie angehört, aber Sigurðr allein stand ihrem Herzen nahe. Schweres Leid schuf ihr die Vermählung mit Atli; nur durch den Tod der Kinder konnte sie die Ermordung der Brüder rächen. Dann warf sie sich ins Meer, aber die Wellen trugen sie in das Land Jónakrs, dem sie sich in dritter Ehe vermählte. Nur Svanhildr war hier ihre Freude, sie, die lebende Erinnerung an ihren Sigurð. Reich ausgestattet gab sie sie dem Gotenkönig zur Gemahlin. Als sie dann von Jormunreks Rossen zertreten war, da war ihr diese Nachricht der härteste Schlag (v. 9—16). Ob die folgende Vísra (17) ursprünglich ist, ist fraglich. Der *harðr harmr*, den ihr der Tod der Svanhild veranlasst, lässt sie nochmals der andern Schläge gedenken, die sie erduldet: Sigurðs Tod traf sie am tiefsten und nachhaltig (*sðrastr harmr*); dass man Gunnar in den Schlangenturm warf, erregte sie am meisten (*grimmastr harmr*); dass man Högni das Herz ausschnitt, schmerzte sie am heftigsten (*hvassastr harmr*). So ist Unheil auf Unheil über sie gekommen. — In der Hd. findet sich dann eine Lücke; was hier gestanden hat, muss die Klage sein, wie sie jetzt allein dasteht, wie sie sich nach dem Tode sehnt. Da gedenkt sie ihres Sigurðs und seines Versprechens, das er ihr einst gegeben hat: er hätte aus der Unterwelt zurückkehren und sie holen wollen. Hier hat der Dichter das Leonorenmotiv in seine Dichtung gebracht, das ja auch im 2. Helgiliede verwertet ist. Guðrún bittet jetzt Sigurð, seinem Versprechen nachzukommen und sie zu holen. Etwas abgerissen, wohl aber im Zusammenhang verständlich, fordert sie dann die Jarle auf, ihr den Scheiterhaufen zu schichten, auf dem ihr Leid enden solle (v. 18—20). Sie hat Sigurð einst versprochen, dass sie ihm in den Tod folgen wolle (19<sup>8</sup>); das führt

sie jetzt aus und hofft, er werde sie holen. Wenig geschickt wie manches im Gedicht ist auch der Schluss. Der Dichter wünscht, dass das Klage-  
lied manches Jarls Sinn erhöhen, mancher Frau die Sorge nehmen werde. Das kann nur heissen: Wenn ihr das Gedicht hört, so werdet ihr Männer merken, dass ihr noch nicht die schlechtesten seid, ihr Frauen, dass ihr noch nicht das traurigste Los habt.

§ 107. Ähnlich wie bei andern Gedichten der späteren Zeit hat der Dichter der Ghv. das Hauptgewicht auf die Stimmung, auf die Gefühls-  
äusserungen gelegt. Das zeigt sich besonders im zweiten Teile, in der Klage. Dieser ist auch die Hauptarbeit des Dichters gewesen, wenn wir das ganze Gedicht nur einem Verfasser zuschreiben. Die wehmütig klagende Guðrún hat nichts Heroenhaftes mehr. Tritt sie uns im ersten Teil noch als Heldin entgegen, so gehört diese Auffassung nicht dem Dichter der Ghv., sondern dem der älteren Hm. an. Auch die allgemeine Bemerkung im Eingang, die gute Lehre am Schlusse zeigen, dass das Gedicht zu den jüngsten der eddischen Dichtung mit gehört. Strophen, in denen sprachliche Spitzfindigkeit den Inhalt überwiegt, wie v. 17, oder Kenningar, wie *sólar geisli* (15<sup>8</sup>) und besonders das *eikikpstinn* (20<sup>2</sup>) mit seinem suffigierten Artikel stützen diese Thatsache. Demnach kann das Gedicht schwerlich vor dem Anfang des 11. Jahrhs. entstanden sein. Seine Heimat ist aller Wahrscheinlichkeit nach Island. Norwegen schliesst die Form *Hniflungum* (12<sup>6</sup>) aus (F. Jónsson), für Grönland aber spricht nichts. Wenn gleichwohl in dem Gedichte von dem *eikikpstr* (20<sup>2</sup>) die Rede ist, so mahnt diese Thatsache wieder, wie vorsichtig man sein muss, aus einzelnen Worten und Begriffen auf die Heimat eddischer Lieder zu schliessen.

§ 108. HAMÐISMÁL.<sup>1</sup> Eine ziemlich geschraubte, etwas dunkle Strophe, die da sagt, dass mit Tagesanbruch viel Unheil hereingebrochen sei, beginnt die uns erhaltenen Hm. Sie ist bereits von Scheving (Forspjallsljóð S. 21) als junge Interpolation nach einem christlichen Gedichte erkannt worden. Auch v. 2, 1—4 klingt mehr wie der Eingang eines Märchens, als der eines altteutschen Gedichtes: 'es war nicht heute oder gestern, es war vor langer, langer Zeit'. Gleichwohl scheinen mit dieser Strophe einst die Hm. begonnen zu haben, nur dass die erste Halbstrophe, die durch den elenden Interpolator verdrängt wurde, ähnlich lautete wie Ghv. 1, 1—4. Mit v. 3 beginnt die Aufreizung der Guðrún: Eure Schwester Svanhild hat Jǫrmunrekr von Pferden zertreten lassen. Was dann folgt, ist unvollständig und etwas dunkel. Jedenfalls enthielt die volle Strophe den Vorwurf, dass die Söhne nicht nach ihrem Geschlecht geartet seien. Dann klagt Guðrún über Einsamkeit. Wir finden dabei dieselbe Häufung von Metaphern, die in Akv. auffällt (v. 3—5). In einer verloren gegangenen Strophe muss darauf Guðrún ihre Brüder gerühmt und dadurch Sǫrli und Hamðir gereizt haben. Nur unter dieser Voraussetzung erklärt sich Hamðirs Antwort, dass sie Hogni und Gunnar nicht so gepriesen habe, als diese ihren Sigurð ermordet hätten. Bugge, Ranisch u. a. wollen in Ghv. 3 die verlorene Strophe sehen. Ihrem Inhalte nach ist sie es, der Form nach schwerlich, da sie in reinem Fornyrðislag gedichtet und demnach nur den älteren Hm. angehören kann. Indem aber Hamðir die Mutter auf die Ermordung Sigurðs hinweist, will er zugleich andeuten, wie geartet ihr Geschlecht ist: Deine Brüder haben dir den Gatten gemordet, du selbst hast die eignen Kinder umgebracht (v. 7—8). Nach

<sup>1</sup> R. Warrens, *Das Lied von Hamde*. ZfdPhil. IX. 338 ff.

Hamðir spricht der mildere Sqrli. «Nicht will ich mit der Mutter streiten, auf eins nur möchte ich hinweisen: sie wird auch uns bald als Tote beweinen» (v. 9—10).

Mit v. 11 beginnt der zweite Teil des Gedichtes: die Reise der Brüder (v. 11—17). Dass diese zu Fusse das Gehöft verlassen (*gengu ór garði* 11<sup>1</sup>), während sie eben noch vom Ross aus zur Mutter gesprochen (10<sup>1</sup>) haben, mag aus der Vorlage des Dichters genommen sein. Unterwegs treffen sie Erpr, ihren Stiefbruder von anderer Mutter. Es entspinnt sich zwischen den Geschwistern ein Wortstreit, der schliesslich zu Thätlichkeiten ausartet, als Sqrli und Hamðir den Erpr einen Bastard nennen. In diesem Streit wird Erpr erschlagen. Dann geht die Reise weiter. Auf ihr kommen sie auch an dem Galgen vorüber, woran der Schwestersohn (Randvér) hängt. So gelangen sie zu Jormunreks Halle, aus der festlicher Lärm ihnen entgegendringt. Der Wächter meldet, wer kommt, und bald ist die Nachricht zu Jormunrek gebracht, der in seiner Trunkenheit höhnende Worte über Hamðir und Sqrli äussert (v. 18—21). Es folgt jetzt die schwierige v. 22, die zu den mannigfachsten Konjekturen Veranlassung gegeben hat (vgl. Jiriczek, Helds. 92 Anm.). Es tritt ein sprechend Weib auf, die *hróðrglǫð* und gleich darauf *meþingr* genannt wird; sie spricht zu diesem Sohn (*við mǫg þenna*). Man hat das *hróðrglǫð* als Beiwort aufgefasst und gemeint, dass es auf ein bereits erwähntes Weib gehe. Da nun von keiner Frau unmittelbar vorher die Rede ist, so hat man die Strophe nach v. 10 gestellt und angenommen, es seien Worte der Guðrún an ihren älteren Sohn (Bugge, Gering u. a.). Allein es ist wahrscheinlicher, dass die Strophe an richtiger Stelle steht, dass *Hróðrglǫð* Eigenname und der Gatte (so ist *mǫgr* aufzufassen vgl. Gðr. I. 54 11<sup>4</sup>), zu dem sie spricht, Jormunrekr ist. Ob sie dabei als Keksweib oder wirkliche Gattin aufzufassen ist, lässt sich nicht entscheiden. Jormunrekr hat (v. 21) höhnende Worte über Sqrli und Hamðir gesprochen. Da greift das Weib ein und sagt: Sei auf der Hut, denn zwei Männer allein können 1000 Goten binden oder fällen hier in der hohen Halle (nämlich wenn diese trunken sind). Diese Worte sind in v. 22 klar; was Z. 5—6 sagen wollen, ist dunkel. Der Gotenfürst achtet der Warnung nicht. Gleich darauf bricht im Zechsal der Kampf aus. Jormunrek werden beide Hände und Beine abgeschlagen. Da ruft er den Seinen laut zu, man solle die Brüder steinigen, wenn sie Waffen nicht verwunden. Man braucht nicht daran zu denken, dass Jónakrs Söhne gegen die Waffen gefeit sind; dass sie so viele Goten getötet und selbst noch unverwundet sind, mag vielmehr Jormunrek auf den Gedanken gebracht haben, dass sie es wären (v. 23—25). Sqrli macht seinem Bruder Vorwürfe, dass Erpr erschlagen sei; lebe er noch, so hätte er zur rechten Zeit dem Könige das Haupt abgeschlagen. Noch rühmen sich dann die Brüder ihrer Tapferkeit gegen die Goten, allein auch sie fallen schliesslich (v. 26—31). — Mit ihrem Tode schliessen die Hm.

§ 109. Über die Mischung von zwei zeitlich verschiedenen Gedichten, die in Hm. vorliegen, ist oben (S. 652) gehandelt. Die erhaltenen Hm. sind die Überarbeitung eines älteren Gedichtes. Diese Überarbeitung hat das doppelte Vermass, das im Gedichte sich zeigt, zur Folge gehabt. Dieselbe Arbeitsweise zeigt auch die Akv. Ich habe ferner darauf hingewiesen, dass beiden Gedichten auch die Häufung der Metaphern eigen ist. Aus diesen Thatsachen darf geschlossen werden, dass der Dichter der Akv. und der Hm. ein und derselbe ist. Ist aber die überarbeitete Akv. in Grönland entstanden, so sind es auch die überarbeiteten Hm.,

wie bereits Jessen vermutet hat (ZfdPhil. III. S. 50). Die Vorlage dagegen, die allerorten in den Hm. noch durchblickt, muss wie die der Akv. in Norwegen ihre Heimat haben. Obgleich somit das Gedicht nicht vor 1000 entstanden sein kann, ist doch der alte epische Charakter geradeso wie in Akv. bewahrt. Auch dadurch zeigen sich die beiden Gedichte als Werke desselben Dichters. —

Der gleiche Geist, der aus den eddischen Gedichten spricht, zeigt sich auch in einem Teile der Lieder, die in den Fornaldarsögur Norðlanda enthalten sind. Da es jedoch schwer ist, das Alter dieser Gedichte mit leidlicher Sicherheit zu bestimmen, weshalb die Ansichten der Forscher hierüber sehr auseinandergehen, und einzelne Gedichte sicher erst mit den Sagas entstanden sind, so werden diese bei den betreffenden Sagas besprochen werden.

## KAPITEL 6.

## DIE SKALDENDICHTUNG.

*Corpus poeticum boreale* ed. G. Vigfússon and Y. Powell, 2 Bde. Oxf. 1883. — *Carmina norræna*. ed. Th. Wisén. 2 Vol. Lund 1886—9. — *Edda Snorra Sturlusonar*. Edit. AM. III. 205—752. — Gíslason, *Udvalg af oldnordiske Skjaldekvaed*, Kbh. 1892. — G. Þorláksson, *Udsigt over de norsk-islandske Skjalde fra 9. til 14. Aarh.* Kbh. 1882. — F. Jónsson, *Litt. Hist.* I. 321—650. II 1—186. — Rosenberg, *Nordboernes Aandsliv* I, 348—402; 414—80; II. 554—583. — S. Bugge, *Bidrag til den ældste Skaldedigtnings Historie*. Christ. 1894; F. Jónsson, *De ældste Skjalde og deres Kvaed*. Aarb. 1895, 271—359; Gering, ZfdPhil. XXVIII. 121 ff. — F. Jónsson, *Om skjaldepoesien og de ældste skjalde*. Ark. f. n. Fil. VI. 121—155. — F. Jónsson, *Mytiske forestillinger i de ældste skjaldekvaed*. Ark. f. n. Fil. IX 1—22. — Gíslason, *Efterladte Skrifter*. 2 Bde. Kbh. 1895—97. — Gíslason, *Njála*. Kbh. 1889 (enthält Erklärungen zahlreicher Skaldenstrophen. Dazu *Register til Njála og G's andre Afhandlinger*. Kbh. 1896). — F. Jónsson, *Kritiske Studier over en del af de ældste norske og islandske Skjaldekvaed*. Kbh. 1884. — Wisén, *Emendationer och Exegesis till norröna Dikter*. Lunder Universitetsprogr. 4 Hefte. 1886—91. — R. M. Meyer, *Die allgerm. Poesie nach ihren formelhaften Elementen beschrieben*. Berlin 1889. 156 ff. — J. Þorkelsson, *Skýringar á vísu og í nokkurum íslenskum sögum*. 5 Hefte. Reykjavík, 1868—73. (Erklärungen der Skaldenstrophen in den Isl. S.). — *Snorra Edda* ed. AM. III. 1—204 (Erklärungen der vísur in SnE.). — Benedictus Gröndal, *Clavis poetica antiqua linguae septentrionalis*. Havniæ 1864. — Kahle, *Die Sprache der Skalden auf Grund der Binnen- und Endreime*. Strassb. 1892. — H. Falk, *Med hvilken ret kaldes skaldensproget kunstigt?* Ark. f. n. Fil. V. 245—77. — Olafsen, *Om Nordens gamle Digtekunst*. Kbh. 1786. — Brate, *Fornnordisk Metrik*. Ups. 1884. — F. Jónsson, *Stutt íslensk Bragfræði*. Kph. 1892. — Sievers, *Altgermanische Metrik*. Halle 1893. S. 32—39; 60—71; 239—42. — Möbius, *Háttatal Snorra Sturlusonar*. 2 Bde. Halle 1881. — Sievers, *Beiträge zur Skaldenmetrik*. PBB. V. 449—518; VI. 265—376; VIII. 54—79. — Wilken, *Zur Skaldenpoesie*. Germ. XXVIII. 308—37. — Gíslason, *Om helrim i første og tredje linie af regelmæssigt 'dróttkvætt' og 'hrynhenda'*. Kbh. 1877. — Falk, *Om de rimende konsonanter ved helrim i dróttkvætt*. Ark. f. n. Fil. X 125—30. — F. Jónsson, *Ulige linjer i dróttkvædede skjaldekvaed*. Ark. f. n. Fil. VII. 309—33. — Edzardi, *Die skaldischen Versmasse und ihr Verhältniss zur keltischen Verskunst*. PBB. V. 570—89. — Benedict Gröndal, *Um fornna kvæðskap Íslendinga og Norðmanna*. Tím. III. 137—188.

## A. Überblick.

§ 110. Neben den Dichtern der Eddalieder, deren Stoff gleichsam dem gesamten Volke gehörte und deren Verfasser uns daher nie mit Namen begegnen, hat der norwegisch-isländische Stamm noch andere Skalden, die ihre Stoffe nicht aus der Tradition, sondern aus der Gegenwart schöpfen oder den traditionellen Inhalt wenigstens in einen historischen Rahmen fassen. Von diesen Dichtern kennen wir meist auch den Namen; es sind diejenigen, die man unter *skald* in der engeren Bedeutung des Wortes zu verstehen pflegt, die in der Snorra Edda wiederholt (I. 224<sup>10</sup>; 230<sup>17</sup>) *höfuðskald*