

## Der liebeskranke Freyr, euhemeristisch entmythisiert

Interpretationen des eddischen Gedichts *Skírnismál* (AM 748 Ia 4°) bzw. *For Skírnis* (Gks 2365 4°) zusammen mit der *Gylfaginning* der *Snorra Edda* (Kap. 37) hat es gegeben, seit im Jahre 1787 die Götterlieder der poetischen Edda ediert und, mit einer lateinischen Übersetzung versehen, einem interessierten Kreis von Gelehrten in Europa zugänglich gemacht wurden (Legatus Arnæmagnæanus 1787). Seither hat eine Deutungsvariante die Diskussion bestimmt, die sich aus der vergleichenden Religionswissenschaft herleitete und durch das Stichwort *ιερός γάμος* 'heilige Hochzeit' gekennzeichnet ist. In unserem Jahrhundert war es Magnus Olsen (1909), der diese These neu belebte, indem er vermittels der Etymologie der Namen eine stärker wissenschaftlich fundierte Grundlage zu schaffen versuchte. Obwohl nicht unangefochten (vgl. Sahlgren 1928), blieb diese These bis heute für viele Auseinandersetzungen mit den oben genannten mittelalterlichen Texten maßgebend. Seit Dronke 1962 folgte nämlich eine ganze Reihe weiterer Interpretationen, und so war es verständlich, daß im Rahmen eines Projektes für einen geplanten neuen Gesamtkommentar der Liederreda Frankfurter Wissenschaftler unter der Leitung von Klaus von See gerade *Skírnismál* als Kommentar-Modell wählten (See et al. 1993). Der Stellenkommentar hat sich für meine Untersuchung als äußerst hilfreich erwiesen, da er besonders in bezug auf die Liebestheorie viele weiterführende Hinweise enthält.

Daß Freyr gemäß den Angaben der altisländischen Texte von der Liebeskrankheit befallen ist, kann in keiner Interpretation vernachlässigt werden. Gerade dieses Faktum hat neben anderen Beobachtungen dazu geführt, die Datierung der *Skírnismál* entgegen früheren Annahmen in die Zeit um 1200 zu verlegen. Stichworte wie "höfischer Einschlag", "Stilmittel höfischer Literatur" (See et al. 1993, 45, 50; 1997, 60, 67) oder noch deutlicher "courtly love" (Bibire 1986, 38) und "höfische Liebe" (See et al. 1997, 61) verweisen darauf, daß eine derartige Problematik im Norden erst in nachheidnischer Zeit auftauchen konnte. Auch der Begriff "Fernliebe" (See et al. 1993, 46; 1997, 61) zielt auf diese Problematik, nämlich "einer Liebe aus der Ferne und auf den ersten Blick. Der Gott ist sogleich voll Sehnsens und Trauerns wie ein Minnesänger des höfischen Zeitalters" (Hempel 1966, 56). Jedoch wurde die Problematik nie über den in solchen Bezeichnungen allgemein umrissenen Hintergrund hinausgeführt.

### *Amor hereos*

Bisher wurde noch kein Versuch unternommen, das literarische Motiv der Liebeskrankheit Freyrs interdisziplinär mit der Medizingeschichte zu verbinden, wo diese Krankheit unter dem terminus technicus *amor hereos* schon seit einiger Zeit behandelt wird (Giedke 1983; Wack 1990). Das Verdienst, die Verbindung von mittelalterlicher Literatur mit der von der Antike her überlieferten Medizinteorie herzustellen, gebührt dem amerikanischen Forscher John Livingston Lowes. In seinem seither klassisch gewordenen Aufsatz “The Loveres Maladye of Hereos” (1913–14), ausgehend von einer Stelle in Chaucers *The Knight’s Tale*, entwickelte er mit Hilfe zum Teil unedierter medizinischer Kompendien als Erster diese für die Mediävistik folgenreiche Theorie, die dann besonders in der Anglistik aufgegriffen wurde.

Die medizinische Beschreibung der Liebeskrankheit, wie sie in der Antike bereits voll entwickelt war, wurde von arabischen Gelehrten übernommen, deren Kompendien wiederum in der Scholastik ins Lateinische übersetzt wurden. Einflußreich geworden ist das *Viaticum peregrinantis*, welches Constantinus Africanus (†1087) nach dem Handbuch *Zād al-musāfir* des Ibn al-Jazzār (†979) anfertigte (siehe Wack 1990, 31–50). Das *Viaticum*-Kapitel über die Liebeskrankheit wurde immer wieder kommentiert und das Thema weiterentwickelt, jedoch unter Konservierung seiner wesentlichen Strukturen. So erscheint die Beschreibung dieser Krankheit besonders in der scholastischen Systematik stets als Unterrubrik bei den Geisteskrankheiten (*melancolia*, *mania* u.ä.). In einigen *Viaticum*-Handschriften ist die Benennung der Krankheit nachträglich von Schreibern zu der später gebräuchlichen Form geändert worden: “Amor qui dicitur hereos [Mss: ‘ereos’, ‘heros’] morbus est cerebro contiguus” [Die Liebe, welche *hereos* genannt wird, ist eine das Gehirn berührende Krankheit] (siehe die Edition in Wack 1990, 186, auch Anm. 10 zu S. 183 [auf S. 297]). Lowes denkt sich die Entwicklung dieses Begriffes, die sich nur schwierig belegen läßt, als eine stufenweise Verschiebung durch Mißverständnisse bei der Übernahme aus einer Kultur in die andere; verkürzt wiedergegeben, verläuft sie etwa folgendermaßen: Das griechische ἔρως ‘Liebe’ — als Beiwort zum Krankheitsbegriff — wurde im Lateinischen als zu *herus* ‘Herr, Dominus’ gehörig empfunden und als *hereos* (indeclinabel) wiedergegeben; eine zusätzliche Verschiebung führte zu *heroicus* ‘zu Heroen gehörig’. Da das kennzeichnende Beiwort seine Bedeutung verloren hatte, doch keineswegs die Gesamtvorstellung der Liebeskrankheit, trat an die Stelle von *morbis* das Wort *amor*. Diese Entwicklung ging einher mit der Vorstellung, daß die Liebeskrankheit vorwiegend Vornehme, Fürsten, Könige trifft. In allen genannten Kulturen bestanden Wechselbeziehungen zwischen der medizinischen Lehre und Darstellungen in der Literatur. Aus dieser flossen dann sekundär wieder Beispiele in die medizinischen Erläuterungen ein. Das gilt z.B. für den Text von Bernardus Gordonius (ca. 1258–1320), den Lowes ausführlich zitiert (*Lilium medicinae*, 1305; Lowes 1913–14, 499–502). Hier wird Ovid mit und ohne Nennung seines Namens des öfteren

zitiert. Ovids Liebesdichtungen, vor allem die *Ars amatoria* und die *Remedia amoris*, sowie Vergils *Aeneis* und Eklogen betrachte ich als die richtungweisenden Werke für das plötzliche Auftreten der *courtly love* in der höfischen Literatur.

Angeregt von Lowes' Ausführungen, habe ich mich seit 1986 mit dem Phänomen der Liebeskrankheit in der Literatur beschäftigt. Den Anfang bildete eine altisländische Märchensaga, die *Rémundar saga keisarasonar* (Heinrichs 1988); außerdem habe ich das Thema in zwei ungedruckten Vorträgen behandelt, von denen einer einen allgemein gehaltenen Überblick über die mittelalterliche Literatur gab und ein weiterer die mittelalterlichen Bearbeitungen des Tristan-Stoffes vergleichend analysierte.<sup>1</sup> Die Schärfung des Blicks für die Verbindung von *amor hereos* mit seinen vielfältigen literarischen Gestaltungen führte mich dazu, das gleiche Phänomen in *Skírnismál* aufzuspüren. Dabei ging das Mythem von der heiligen Hochzeit verloren, das Edgar Polomé (1985) noch konventionell als Aussage eines Subtextes verstand, der nur durch das geglaubte Vorhandensein verlorener Stufen zu retten war: "The romantic love episode focusing on the yearning of Freyr in the initial and final stanzas has partly obscured the original meaning of the text and makes its conclusive interpretation rather difficult" (Polomé 1985, 841). Ich bin überzeugt davon, gerade auf diesem Wege zu einer schlüssigen Gesamtinterpretation gelangen zu können. Bei den jeweiligen Schritten der Analyse werde ich weitere relevante Züge des *amor hereos* einbringen. Allerdings setze ich keineswegs voraus, daß der Autor der *Skírnismál* eine derartige Systematik gekannt haben mußte; denn stets lieferten literarische Gestaltungen das Muster als solches und bildeten ihrerseits eine Traditionskette. Aber ohne die parallelen Entwicklungen von Medizin und Literatur im europäischen Mittelalter würde seiner spezifischen Kultur die prägende Grundlage entzogen.

Schließlich sollte auch angemerkt werden, daß Krankheit aus unerfüllter Liebe ein reales Phänomen in der menschlichen Gesellschaft ist; als psychosomatische Störung tritt sie immer dann auf, wenn die jeweilige geliebte Person sich dem Verlangen entzieht, — in bestimmten Kulturen durch soziale Hindernisse bedingt, in der individuell geprägten Gesellschaft durch eigene Entscheidung, die der liebenden Person zuwiderläuft.

## Zur intertextuellen Methodik

Methodisch ist es ziemlich kompliziert, die medizinische Beurteilung eines Falles von *amor hereos* mit der literarischen Gestaltung in *Skírnismál* und *Gylfaginning* Kap. 37 in Einklang zu bringen, zumal die beiden Quellen zwar denselben Vorgang behandeln, aber sich doch in einigen wichtigen Punkten unterscheiden. Die

1. "Die Liebeskrankheit (*amor hereos*) in der mittelalterlichen Literatur" (Vortrag in Rzeszów, Mai 1989 an der Hochschule für Lehrerbildung) sowie "*Amor hereos* or Lovesickness in Medieval Literature — Case Studies in the Epic of Tristan and Isolde" (Vortrag an der University of California at Berkeley, 11. Oktober 1991, im Rahmen einer interdisziplinären Gruppe von Mittelalterforschern mit Diskussion).

medizinische Beschreibung, die im Laufe des Mittelalters von vielen Autoren aufgenommen und mit Zusätzen weitergebildet wurde, beruhte auf einer festgefügt Systematik, die zwar logisch-geordnet erscheint und dem scholastischen Denken Genugtuung verschafft haben wird, jedoch in sich schon Widersprüche und Überlappungen der einzelnen Rubriken enthält. Denkrichtungen dieser Art würden die Literatur in unerträglicher Weise einengen und erschweren demgemäß auch ihre Interpretation. Und doch ist es gerade die Verbindung der beiden Gebiete, ihre Intertextualität, welche die interpretatorische Einheitlichkeit ermöglicht.

Daher sind Rückgriffe auf die Systematik, wenn auch in eingeschränkter Form, nützlich und erhellend bei der eng am Text orientierten Interpretation. Ich werde mich der in mittelalterlichen Medizinhandbüchern üblichen Rubrizierung bedienen, wie Lowes sie bei dem Abdruck des Kapitels über die Liebeskrankheit aus *Practica dicta liliū medicinae* des Bernardus Gordonius verwendet (Lowes 1913–14, 499–502).<sup>2</sup> Die einzelnen Rubriken lauten: (1) Definition, (2) *Causa* ‘Ursache’, (3) *Signa* ‘Symptome’, (4) *Pronostica* ‘Prognose’, (5) *Cura* ‘Heilung’; Bernardus schließt das Kapitel mit einer *clarificatio*, die den folgenden, öfters in der einschlägigen Literatur zitierten Vers enthält:

Amor est mentis insania,  
Qua animus vagatur per inania  
Vitae cerebris doloribus  
permiscens pauca gaudia.

[Die Liebe ist Wahnwitz, indem der Geist durchs Leere schweift und die kurzen Freuden des Lebens mit zahllosen Schmerzen mischt.] (Crohns 1905, 83)

Eine solche Einteilung der Rubriken ist sozusagen ein Standardmodell, das jeweils variiert werden kann. Wack gliedert Bona Venturas *Tractatus super “Viaticum”* in einer Weise auf, die den psychosomatischen Aspekt der Krankheit stärker berücksichtigt, indem sie für die Rubriken “Symptome” und “Heilungsmöglichkeiten” jeweils eine ganze Reihe von Differenzierungen auflistet (Wack 1990, 131–32).<sup>3</sup> Man hat also ein vielfältiges medizinhistorisches Angebot, aus dem man das Relevante für die jeweilige literarische Interpretation auswählen kann.

2. Der Abschnitt über die Liebeskrankheit erscheint in Bernardus’ Werk in Buch 2, Kap. 20, unter dem Titel “De amore qui hereos dicitur” (siehe Crohns 1905, 78). Das Werk liegt in einer Reihe früher Drucke vor, von denen Crohns die Ausgabe Neapel 1480 zugrunde legte und drei weitere Ausgaben benutzte (Crohns 1905, 78 Anm. 4), während Lowes die Ausgabe Lyon 1491 und eine weitere von 1550 zur Verfügung standen (Lowes 1913–14, 498 Anm. 2). Crohns räumt in seinem informativen Artikel “Zur Geschichte der Liebe als ‘Krankheit’” Bernardus breiten Raum ein, da dieser seines Erachtens zu den “Klassikern” auf dem Gebiete der Liebeskrankheit gehörte (1905, 76). Crohns’ souveräne Darstellung geht in den Anmerkungen streng auf die Quellen zurück, ist aber als Lektüre durch freie Wiedergaben und eigene deutsche Übersetzungen der Zitate gut zugänglich.

3. Wack bringt im zweiten Teil ihres Buches Texteditionen von fünf mittelalterlichen Autoren (1990, 177–265); die Auswahl beginnt mit dem Kapitel über Liebe aus Constantinus Africanus’ *Viaticum*, und die folgenden vier mittelalterlichen Autoren kommentieren und erweitern dieses Kapitel. So schafft Wack eine Grundlage für die anderen Teile ihres Buches — in denen sie sozusagen gesamt kulturhistorisch weit ausgreift — und natürlich eine solide Grundlage für weitere Forschungen auf diesem sehr komplizierten Gebiet.

## Interpretation von *Skírnismál* 1–7

In den drei ersten Sätzen der Prosaeinleitung wird der Leser darüber ins Bild gesetzt, was er im ersten Teil des Gedichts zu erwarten hat. Freyr, Njörðrs Sohn, hatte von einem hohen Standpunkt aus über die ganze Welt geblickt und in Riesenheim eine schöne junge Frau gesehen, wie sie vom Hause ihres Vaters innerhalb des Gehöfts zu ihrem eigenen Wohnhaus ging. Die Folge ist, daß ihn sogleich in heftiger Form die Liebeskrankheit befällt: “Þar af fecc hann hugsóttir miclar” (Neckel und Kuhn 1983, 69, pr 3–4).<sup>4</sup> Der Bericht entspricht genau der Definition bei Bernardus: “*Morbus qui hereos dicitur est sollicitudo melancholica propter mulieris amorem*” [Die Krankheit, welche *hereos* genannt wird, ist ein melancholischer Kummer wegen Liebe zu einer Frau] (Lowes 1913–14, 499). Während die Prosaeinleitung und die zwei Prosaeinschübe nach Strophe 10 und Strophe 39 Bewegungsangaben enthalten, bringt das Gedicht selber, aus Dialogstrophen zusammengesetzt, häufig Zustandsschilderungen seelischer Art.

Das gilt zunächst für den ersten Teil (Str. 1–7), der aus der Perspektive von Freyrs Eltern Njörðr und Skaði einsetzt. Eigentlich muß man sich Freyr als jungen Mann vorstellen, da seine Eltern um seinen Zustand besorgt sind; auch läßt sich erschließen, daß sie sich der Art und der Tragweite seines Zustandes bewußt sind. Man denkt an Ovids Mahnung:

Principiis obsta: sero medicina paratur,  
Cum mala per longas convaluere moras.  
(*Remedia amoris* 91–92)

[Wehre den Anfängen: Zu spät schafft man Arzneien an, wenn auf die Länge das Übel erstarkt ist.]

Besonders die Mutter hat begriffen, was ihren Sohn bedrängt, und schickt ihm Skírnir zu einer Unterredung.

Rístu nú, Scírnir,           oc gacc at beiða  
  ocarn mála mǫg,  
oc þess at fregna,           hveim inn fróði sé  
  ofreiði afi.

(*For Scírnis* 1)

[Erhebe dich nun, Skírnir, und gehe, unseren Sohn zum Gespräch aufzufordern und danach zu fragen, auf wen der kluge Nachkomme so überaus zornig ist.]<sup>5</sup>

4. Ein kurzer Hinweis auf das im Altisländischen gebräuchliche Vokabular für Zuständlichkeiten der Liebeskrankheit möge hier genügen. Für den Begriff der Krankheit: *sóttir* (oft pl.), *sýki* und Adj. *sjúkr*; für das psychische Element, das von der Krankheit betroffen ist: *hugr*, *móð*, *munr*; für den dazugehörigen Begriff des Kummers oder der Melancholie: *tregi*, *harmr*, *stríð*, Part. *hnipinn*.

5. Alle Zitate aus *For Scírnis* (*Skírnismál*) und anderen Eddaliedern sowie Titelabkürzungen erfolgen hier nach der Ausgabe Neckel und Kuhn 1983. Bei den Übersetzungen der *Skírnismál*-Zitate bin ich den Vorgaben bei See et al. 1993 und 1997 häufig gefolgt, zuweilen mit eigenen Änderungen, ohne dies im Einzelfall anzugeben.

Bisher wurde noch keine Erklärung gefunden, wieso Freyr *ofreiði* ‘überaus zornig’ sei. Die von Skaði formulierte und von Skírnir in Str. 2.4–6 wörtlich wiederholte Frage wird in der Folge weder gestellt, noch beantwortet. Was es damit auf sich hat, läßt sich jedoch aus Bernardus’ Rasonnement zur *causa* der Liebeskrankheit gewinnen. Der Zorn ist hier in eine Kette von einander jeweils untergeordneten Seelenkräften (*virtutes*) eingefügt: “Virtus igitur existimativa quae est altior inter sensibiles praecipit ymaginativae et ymaginativa concupiscibili: et concupiscibilis irascibili. Irascibilis virtuti motivae lacertorum” [Die Urteilskraft nämlich, die höher ist unter den sensiblen Kräften, steht über der imaginativen Kraft, und die imaginative Kraft über den Begierden, und die Begierden über den Zornneigungen, und diese über der *virtus*, die die Muskeln bewegt] (Lowes 1913–14, 499–500). (Die Stufe vom Zorn zur Muskelbewegung wirkt sich aber auf Freyr nicht aus — im Gegenteil!) Etwas anders formuliert lautet das Rasonnement: Wenn die Urteilskraft korrumpiert ist, herrschen die Kräfte der Einbildung, der imaginativen Vorstellung; das führt zum Vorherrschen der Kräfte des sexuellen Begehrens, und dieses führt die Kräfte des Zorns herbei. Die *virtus irascibilis* ist also eine Folge des aussichtslosen Begehrens; sie hat überhaupt kein Objekt, und darum läßt sich die Frage auch nicht beantworten. Die betreffende Person kann höchstens Zorn auf sich selbst haben, hilflosen Zorn über den verzweifelten Zustand. Die indirekt von der Mutter formulierte Frage enthält in aller Kürze den Tatbestand, daß ihr sonst so kluger Sprößling seine Urteilskraft verloren und daher Zorngefühle entwickelt hat. Dieser Hinweis auf die *causa* der Liebeskrankheit als “*corruptio existimativae*” [Verderbnis der Urteilskraft] (Lowes 1913–14, 499) bei einem “Gott” wie Freyr kann nur als höchst raffinierte Form der Ironie verstanden werden.

Zu den quasi psychischen Symptomen — bei Bernardus unter *causa* eingeordnet — gehört auch, daß der Kranke die Kommunikation mit anderen Menschen verweigert und alle seine Tätigkeiten vernachlässigt.<sup>6</sup> Durch die von Skaði geforderte Unterredung eines Vertrauten mit ihrem Sohn soll dieser Zustand aufgebrochen werden, zumindest aber die *causa* verdeutlicht und durch offenes Reden Freyrs Zustand erleichtert werden. Skírnir verrät in seiner Antwort, daß ihm diese Mission beschwerlich erscheint:

Illra orða            er mér ón at ycrom syni,  
                               ef ec geng at mæla við mög,  
 oc þess at gegna,        hveim inn fróði sé  
                               ofreiði afi.

(For Scírnis 2)

6. “*Et sine modo et mensura opinans si posset finem attingere quod haec esset sua felicitas et beatitudo. Et intantum corruptum est iudicium rationis: quod continue cogitat de ea: et dimittit omnes suas operationes. Ita quod si aliquis loquatur eum eo vix intelligit aliqua alia*” [Und grenzenlos glaubend, daß sie, wenn er sein Ziel erreichen könnte, sein Glück und seine Glückseligkeit sein würde, ist das Urteil der Vernunft so verdorben, daß er ständig an sie denkt und alle seine Tätigkeiten vernachlässigt, so daß er, wenn jemand mit ihm spricht, kaum etwas anderes versteht] (Bernardus Gordonius, *Lilium medicinae*; Lowes 1913–14, 499).

[Böse Worte erwarte ich von eurem Sohn, wenn ich gehe, mit dem Knaben zu reden, und danach zu fragen, auf wen der kluge Nachkomme so überaus zornig ist.]

Die Ironie, die hintergründig in der ersten Strophe verborgen ist, wird durch die wörtliche Wiederholung der indirekten Frage aus dem Mund des Befehlsempfängers nur noch verstärkt, wenn er zuerst von Freyr als *sonr* — wie es sich für ihn gehört — sodann als *mogr* und schließlich als *afi* spricht. Doch hat er gut begriffen, worum es sich handelt. Denn sogleich in der nächsten Strophe steht er seinem Herrn und Freund gegenüber und spricht mit ihm:

Segðu þat, Freyr, fólcvaldi goða,  
oc ec vilia vita:  
hví þú einn sitr ennlanga sali,  
minn dróttinn, um daga?

(For Scírnis 3)

[Sag du das, Freyr, Anführer der Heerscharen der Götter, und zwar will ich wissen, warum du allein in den langgestreckten Sälen sitzt, mein Herr, tagelang.]

Die Ironie scheint sich noch weiter zu verstärken, wenn er nun im Gegensatz zu den etwas spöttisch-herablassenden Bezeichnungen in den ersten beiden Strophen Freyr als “fólcvaldi goða” und “minn dróttinn” anredet, und die bisherige Deutung, daß er damit seinem Herrn schmeicheln möchte, ist plausibel angesichts seiner Aufgabe. Aber unter dem *amor hereos*-Aspekt findet sich noch eine andere, schon oben erwähnte Erklärung, daß nämlich hauptsächlich Adlige und andere hohe Herren der Liebeskrankheit verfallen.<sup>7</sup> Dieser Aspekt gibt der Ironie noch einen weiteren Schub, indem er die Frage auslöst, ob wir es wirklich mit einem Gott zu tun haben, zumal die Bezeichnung Freyrs als “Heeresanführer der Götter” etwas zu hoch gegriffen ist.

An die Aufforderung zum Reden schließt sich in der zweiten Strophenhälfte die anrührende Frage nach dem Grund seiner Isolierung; Freyr sitzt schon seit Tagen allein in den langgestreckten Sälen — völlig untypisch für einen Herrn und Herrscher, der so seine Pflichten versäumt, aber verständlich bei den melancholischen Liebeskranken: “Item querunt solitudinem” [Sie suchen auch die Einsamkeit] (Bona Ventura, *Tractatus super ‘Viaticum’*; Wack 1990, 256, Zeile 60). Dieses Symptom wird seltener bei der Liebeskrankheit erwähnt, da es eher für die Melancholie typisch ist (Wack 1990, 311, Anm. 9). Natürlich verfließen die Grenzen. Und so beginnt auch Freyr seine Antwort mit einem auf Melancholie zielenden Hinweis:

Hví um segiac þér, seggr inn ungi,  
mikinn móðtrega?  
þvíat álfrøðull lysir um all daga,  
oc þeygi at mínom munom.

(For Scírnis 4)

7. “Hereos dicitur quia hereosi et nobiles propter affluentiam deliciarum istam passionem consueverunt incurrere” [Der melancholische Kummer (*sollicitudo melancholica*) heißt *hereos*, weil die *hereosi* und Adligen wegen der Fülle der Genüsse dieser Krankheit zu verfallen pflegen] (Bernardus Gordonius, *Lilium medicinae* 2.20; Lowes 1913–14, 499).

[Warum, junger Mann, erzähle ich dir nicht von meinem großen Herzenskummer?  
Denn alle Tage leuchtet die Sonne, und das nicht nach meinen Wünschen.]

Mit dem Terminus *móðtregi* ‘Liebeskummer’ wird also das Stimmungsfeld angesprochen, das gleichsam das Krankheitsbild umgibt, wie ja auch nach Bernardus *sollicitudo* ‘Kummer’ und *melancholia* ‘Trauer’ bereits zur Definition der Liebeskrankheit gehören. Auch Snorri in *Gylfaginning* Kap. 37 verwendet für die Beschreibung des Krankheitsbildes ausschließlich Termini des Schmerzes und der Melancholie: *harmr* ‘Schmerz’, *harmfullr* ‘schmerzlich’ und *hnipinn* ‘niedergeschlagen’. Wiederum bringt er im Gegensatz zu *Skírnismál* einige sehr typische Symptome, indem er sagt: “ok er hann kom heim, mælti hann ecki; hvarki svaf hann, ne drakk” [Und als er (Freyr) heimkam, redete er nicht; weder schlief er, noch trank er] (Jónsson 1931, 40.23–24). Bei Bernardus lautet es entsprechend: “Signa autem sunt quando amittunt somnum *et* cibum *et* potum” [Die Symptome aber sind, wenn sie (die Liebeskranken) den Schlaf, das Essen und das Trinken aufgeben] (Lowes 1913–14, 500). Die Merkmale der Schlaflosigkeit und der Verweigerung von Essen und Trinken kehren in vielen literarischen Darstellungen geradezu stereotyp wieder. Verweigerung des Trinkens heißt ja schon gleichzeitig, daß der Herrscher seine Pflicht zur Geselligkeit nicht wahrnimmt.

Der Kommentar in See et al. 1993, 53 (1997, 73), weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß “die Verbindung von Kummer, Zorn und Abkapselung auch in der *Óláfs saga helga* k.90 (*Hkr.* 252f.)” vorkommt, ohne jedoch die Liebeskrankheit zu erwähnen. Óláfrs Zustand ist dadurch zu erklären, daß ihm Ingigerðr, die Tochter des Schwedenkönigs Óláfr, die er eigentlich begehrte, unerreichbar blieb. Darauf weisen besonders diejenigen Fassungen der *Óláfs saga helga* hin, die eine von Snorri nicht aufgenommene Episode enthalten, in der Ástríðr, Ingigerðrs Halbschwester, dem Liebeskranken durch einfühlsame Gespräche zu Heilung und Vernunft verhilft (siehe *Legendarische Saga*, Heinrichs et al. 1982, 102.6–104.5, und besonders die Variante in der Handschrift AM 61 fol., Johnsen und Helgason 1941, 2:770.22–771.26). Auch Snorris reduzierte Angabe enthält noch die für *amor hereos* typischen Symptome: *reiði* ‘Zorn’ (siehe oben S. 8), *hugsjúki* ‘Liebeskrankheit’ und Verlangen nach schweigsamer Einsamkeit.

Das Stichwort *móðtregi* gibt auch den Hinweis für die Interpretation der zweiten Strophenhälfte. An allen Tagen, die Freyr einsam versetzt, leuchtet die Sonne — sie leuchtet gegen sein Wünschen und Wollen, sie ist nur störend, vielleicht quälend, wenn er seinen Gedanken und Vorstellungen nachhängen möchte.

Das Assoziationsfeld bei dem Begriff *munr* ist äußerst weit gespannt,<sup>8</sup> und in dem bis jetzt entworfenen Zusammenhang ruft es sofort die Vorstellung von “Liebessehnsucht” hervor; alle anderen Wünsche treten davor zurück. Das wird sogleich bestätigt durch die Art, wie Skírnir das Stichwort aufnimmt:

8. Hans Kuhn versucht in seinem kommentierenden Glossar zwei Wortfelder für *munr* zu trennen, indem er ‘Lust zu etwas’ und ‘Lust an etwas’ unterscheidet, sagt aber gleichzeitig: “Manchmal ist schwer zu entscheiden, welcher der 2 bedeutungszweige vorliegt.” Unter *munr* (1) nennt er “liebessehnsucht, liebe” (Neckel und Kuhn 1968, 146).

Muni þína           hycca ec svá micla vera,  
                           at þú mér, seggr, né segir;  
 þvíat ungir saman       várom í árdaga,  
                           vel mættim tveir trúazc.

(For *Scírnis* 5)

[Ich glaube nicht, daß deine Wünsche so groß sind, daß du, Mann, sie mir nicht sagst; denn jung waren wir zusammen in Urzeiten: Wohl können wir zwei einander trauen.]

Daß *munr* bei beiden Sprechern im Plural erscheint, deutet meines Erachtens auf Freyrs imaginative Vorstellungen, die seine Seele bestürmen. Skírnir hat begriffen, worum es sich handelt. Gerade indem er die Bedeutung der *munir* herabmindert, reizt er seinen Freund zum Sprechen. Der Hinweis auf eine gemeinsame Jugend und die vertrauliche Anrede “von Mann zu Mann” (Str. 4.2 “seggr inn ungi”, Str. 5.3 “seggr”), dazu die sprichwortartige Formel über das Vertrauen zwischen zwei derartig verbundenen Männern bilden das Agens für Freyrs nun folgendes Geständnis. Gleichzeitig läßt sich Skírnirs Strophe als Versuch ansehen, den völlig in seine Wünsche Verstrickten zur Vernunft zu bringen. Dies soll nämlich nach der medizinischen Vorschrift ein Mann mit Autorität zuwege bringen; hinter Skírnir steht die Autorität der Eltern, und sein Auftrag hatte sicher auch dieses Ziel. Dazu stellt sich das schon oben angeführte Zitat aus Ovids *Remedia amoris*, daß man den Anfängen der Krankheit wehren soll. Aber leider ist es bei Freyr schon zu spät, und so erreicht Skírnir zwar dieses Ziel nicht, jedoch eine völlige Klärung der Lage.

Strophe 4 stellt inhaltlich wie formal den bedeutungsvollen Mittelpunkt des ersten Teils der *Skírnismál* dar, und sie bildet mit Strophe 5 ein beziehungsreiches Paar.<sup>9</sup> In der jeweils zweiten Hälfte stellt die begründende Satzfunktion die Parallelität her, und in beiden Fällen verwendet der Autor bekannt klingende Mytheme. In Str. 4.4 wählt er für die Sonne die Kenning *álfrøðull*, verstärkt so durch die distanzierende Benennung Freyrs Abneigung und ironisiert den “Sonnengott”. In Str. 5.4–5 versetzt er die Jugend der beiden Protagonisten in eine mythische Urzeit, obwohl sie mir auch in der Gegenwart des Gedichts keineswegs als gealtert erscheinen. Mytheme wie *álfrøðull*, *árdagar*, *fólkvaldi goða* gehören zu dem mythischen Kostüm, durch das die Vorgänge im Lied verhüllt werden.

In einem Strophenpaar, das den Höhepunkt des ersten Teils bildet, gesteht Freyr, was ihm zugestoßen ist: Liebe auf den ersten Blick, Verlangen nach einer weit entfernten Frau:

Í Gymis gørdum       ec sá ganga  
                           mér tíða mey;  
 armar lýsto,       enn af þaðan  
                           alt lopt oc loqr.

(For *Scírnis* 6)

9. Kunstreich hergestellte Beziehungen kommen im ganzen Gedicht vor; ich ziehe sie nur heran, wenn sie für meine These wichtig sind, da ihre Beachtung sonst die Interpretation überfrachten würde.

[In Gymirs Gehöft sah ich das mir liebe Mädchen gehen; die Arme leuchteten und davon die ganze Luft und das Meer.]

Die *causa* für Freyrs Verlangen, die schon in der Einleitungsprosa kurz vorweggenommen war, nimmt hier kosmische Ausmaße an; das Leuchten der Sonne, in Strophe 4 für Freyr eher ärgerlich, wird übertroffen vom Leuchten der Arme seiner Geliebten, das Luft und Meer erfüllt. Das ist zugleich eine Metapher für die nicht zu billigende Maßlosigkeit seines Verlangens — “sine modo et mensura”, wie es bei Bernardus heißt (s.o., S. 8, Anm. 6)—, da die kosmische Gewalt der Sonne nicht zu überbieten ist. Außerdem gehört das Lichtsymbol in eine Jahrhunderte lange Tradition von der Antike her: Venus, die Göttin der Liebe, entzündet und versehrt mit ihrer Fackel das Herz ihres Opfers und verursacht seine Krankheit; der vermittelnde Sinn ist das Sehen, wie Bernardus es als *signum* formuliert: “et maceratur totum corpus: praeterquam oculi” [und der ganze Körper wird geschwächt — außer den Augen] (Lowes 1913–14, 500).<sup>10</sup> Den Effekt seines Sehens benennt Freyr mit dem Ausdruck *tíðr* ‘lieb’ und schließt damit in gesteigerter Form die folgende Strophe an:

Mær er mér tíðari        enn manni hveim,  
    ungom, í árdaga;  
 ása oc álfa        þat vill engi maðr,  
    at við *samt*<sup>11</sup> sém.

(For *Scírnis* 7)

[Das Mädchen ist mir lieber als irgend einem jungen Manne in Urtagen; von den Asen und Alben will keiner, daß wir zusammen seien]

Meines Erachtens erzeugen Übersetzungen von *tíðr* in moderne Sprachen eine unzutreffende Assoziation; gerade das deutsche Wort *lieb* vermittelt eine biedermeierlich-romantische Vorstellung. Ich habe in keinem Kommentar, weder bei See et al. 1993, noch in früheren Kommentaren, Ausführungen zu dem Gebrauch dieser Vokabel gefunden. Aus den Wörterbüchern ergibt sich, daß *tíðr* im Zusammenhang mit “Liebe” nur hier und an einer weiteren Stelle in der *Egils saga Skalla-Grímssonar* vorkommt.<sup>12</sup> Hans Kuhn gibt in seinem Glossar eine zutreffende Übersetzung, nämlich “lockend, begehrenswert”, jedoch ohne weiteren Kommentar. Wichtig für die Interpretation erscheint mir in diesem Fall, daß nicht *tíða*, respektive *tíðari* den Stab trägt, sondern *mér*, das in beiden Fällen mit “Mädchen” stabt (Str. 6.3 *mey*, Str. 7.1 *mær*). Damit betont der Sprecher das eigene

10. Zu literarischen *topoi* wie “vom Auge zum Herzen” oder “Auge des Herzens” siehe Heinrichs 1954, 271–72; Curtius 1978, 146–48.

11. Im Codex regius steht in Str. 7.6 “at við sáttr sém” [daß wir beide versöhnt seien]; ich ziehe die Version in AM 748 Ia 4<sup>o</sup> vor; denn *samt* deutet auf eine sexuelle Verbindung, von der ich ausgehe, während *sátt*, juristisch aufgefaßt, auf eine eheliche Verbindung zielt. (Vgl. See et al. 1993, 55–56; 1997, 78–79.)

12. Harald Schönhaars Skalde Ólvir hnúfa verfällt in Liebe auf den ersten Blick zu Sólveig in fagra, der Tochter eines Jarls, begehrt sie (“gerði sér um títt”), will sie heiraten, bekommt sie aber nicht wegen des Standesunterschiedes und verfaßt daraufhin viele Liebesgedichte über sie — es ist die Geschichte eines liebeskranken Skalden in nuce (*Egils saga Skalla-Grímssonar* Kap. 2; Nordal 1933, 6).

Besitzenwollen stärker als "Liebe". Freyr wünscht sich also nichts sehnlicher, als das Mädchen zu besitzen, um aus seinem beklagenswerten Zustand herauszukommen.

In dem erneuten Hinweis auf die gemeinsame Jugend mit Skírnir (Parallele von Str.7.3–4 zu Str.5.4–5) sehe ich einen Appell Freyrs an seine Hilfsbereitschaft. Denn es folgt in der zweiten Hälfte der Strophe ein weiterer Hinweis auf die vermeintliche Unerreichbarkeit seiner Geliebten. Neben der geographischen Entfernung besteht noch ein weiterer Befund: "Widerstand in eigener Gruppenexistenz", wie es Klingenberg formuliert (1996, 44). Wenn Freyr sagt, daß Asen und Alben sich der Verbindung widersetzen, ist damit die soziale Barriere gemeint, die ihn von der Geliebten trennt. Soziale Hindernisse sind sowohl in der literarischen Darstellung als auch in der theoretischen Diskussion der Liebeskrankheit ein häufiger Anlaß zu ihrer Entstehung. Aber warum gerade ein Wane, der doch nach den mythischen Vorstellungen die größte sexuelle Freiheit genießt, sich in dieser Weise behindert glaubt, läßt sich wieder nur auf die ironische Sichtweise des Autors zurückführen, wie auch die liebestolle Ungeduld des vermeintlichen Gottes.

### Skírnir als Freyrs *alter ego*

Nach diesem ersten Teil von *Skírnismál* wird Freyr gemäß der medizinischen Systematik im krankhaften Zustand, der durch *causa* und *signa* des *amor hereos* beschrieben ist, scheinbar allein gelassen. Soll das System vervollständigt werden, dann fehlen noch *pronostica* und *cura*. Um beides zu veranschaulichen, benutzt der Autor der *Skírnismál* ein onomastisches Spiel, das ihm gleichzeitig ermöglicht, das Brautwerbungsschema zu verwenden, das in vielen Märchensagas, oft auch mit dem Motiv der Liebeskrankheit verbunden, durchgeführt wird.<sup>13</sup> Skírnir, der "Helle, Scheinende", übernimmt die Rolle des Brautwerbers für Freyr, den "Herrn". Eine Übergangsstrophe wird dafür nicht benötigt (siehe See et al. 1993, 56; 1997, 79; man vergleiche auch den ebenfalls scharfen Schnitt zwischen den Strophen 26 und 27). Skírnirs anfängliche Dienerrolle als *skósveinn*, die in *Gylfaginning* Kap. 37 durch Auftrag in wörtlicher Rede und durch ein Lohnversprechen verdeutlicht wird, hat in *Skírnismál* bereits in den Einleitungsstrophen eine allmähliche Umfärbung erfahren; denn, während sich Freyrs Passivität und Verzagtheit verstärken, wächst in Skírnir die Rolle des aktiven Helfers. Mit solcher Überlegenheit und Selbstsicherheit (angedeutet durch *horskr* in Str.9.6) führt er

13. Siehe Heinz Klingenberg (1996), der die Brautwerbungsfahrt des Werbungshelfers zum zentralen Thema seiner Thesen macht, und Roberta Frank (1970, 27–32), die eine Verbindung zwischen den beiden Liebeskranken, Kormákr Ögmundarson und Freyr, herstellt, die sehr anregend ist, aber noch auf der "mythischen" Interpretation der *Skírnismál* beruht. — Märchensagas, in denen Liebeskrankheit vorkommt, sind u.a. *Flóres saga ok Blankiflúr*, *Jarlmanns saga ok Hermanns*, *Rémundar saga keisarasonar* und *Sigrarðs saga ok Valbrands*.

in den folgenden Handlungssträngen seine selbstgestellte Aufgabe durch, daß ich in ihm Freyrs *alter ego* verkörpert sehe, nicht etwa eine Emanation des Gottes, sondern die physische und psychische Ergänzung des Helden, die bessere Hälfte, wenn man so will, gewiß die aktivere. In seinem Namen liegt nicht etwa mythisch-heroische Überhöhung, sondern verborgene Ironie. Es sind nämlich nicht gerade saubere Mittel, mit denen Skírnir sein Ziel erreicht: Bestechung, Drohung und schwarze Magie.

Das Identitätsproblem läßt sich durch eine Analyse der “at/af munom”-Stellen zeigen, da *munir* die Antriebe des ganzen Geschehens sind (siehe die Bemerkungen oben [10–11] zu Strophen 4.6 und 5.1, wo dieses Spiel mit dem Leitmotiv beginnt).<sup>14</sup> Nachdem Skírnir als Anonymus ohne besondere Herkunft (Strophe 18.1–3) mit Gerðr ins Gespräch gekommen ist, führt er sogleich in klaren Worten — nach meiner Gesamtdeutung — seinen Auftrag aus:

Epli ellifo            hér hefi ec, algullin,  
                          þau mun ec þér, Gerðr, gefa,  
 frið at kaupa,            at þú þér Frey qveðir  
                          óleiðastan lifa.

(For Scírnis 19)

[Hier habe ich elf ganz goldene Äpfel, die werde ich dir, Gerðr, geben, Liebe zu erkaufen, daß du sagst, Freyr sei dir am wenigsten zuwider.]

Epli ellifo            ec þigg aldregi  
                          at manncis munom,  
 né við Freyr,            meðan occart fíor lifir,  
                          byggiom bæði saman.

(For Scírnis 20)

[Elf Äpfel nehme ich niemals wegen der Begierden irgend eines Mannes, und niemals werden Freyr und ich, solange wir beide leben, einander beiwohnen.]

Die beiden Strophen sind formal eng aufeinander bezogen, und gewisse formale Elemente in Gerðrs Antwort erzeugen eine ironische Doppeldeutigkeit. Während in Skírnirs Strophe ganz eindeutig *Gerðr* mit *gefa* (Str.19.3) und *frið* mit *Freyr* (Str.19.4) staben, d.h. *sie* mit Bestechung, *er* mit Liebe — das Mittel mit dem Zweck — verbunden wird, ist Gerðrs Antwort nicht ganz so ablehnend, wie man meinen könnte; denn in der zweiten Hälfte ihrer Strophe ist die Verneinung stark zurückgenommen, und der zweifache Dual (Str.20.4–5), der in das stabende “byggiom bæði” (Str.20.6) mündet, drückt ironisch die vorweggenommene Gemeinschaft aus. Damit erhält auch “at manncis munom” amouröse Bedeutung und kann sich sowohl auf Skírnir wie auf Freyr beziehen.<sup>15</sup>

14. Siehe Ursula Dronke (1962), die — jedoch nach der “mythischen” Interpretation — auf die leitmotivische Bedeutung der *munir* hinweist.

15. Gerðrs abwehrende Vorwegnahme des gegnerischen Wunsches in Str.20.6 (die Redefigur heißt *anticipatio* oder *προόληψις*) ist eine Erwiderung auf Skírnirs ironisch pointierte Litotes in Str. 19.6: “óleiðastan” [der Unverhaßteste].

Als Skírnir zu lebensbedrohenden Methoden greift, wenn Gerðr sich nicht einverstanden erklärt (“nema þú mér sætt segir”, Str.23.6), antwortet sie mit derselben Formel wie eben und betont damit ihre Ablehnung:

Ánauð þola            ec vil aldregi  
at manncis munom;  
(For Scírnis 24.1–3)

[Zwang erleiden will ich niemals wegen der Begierden irgendeines Mannes.]

Mit ihrer heftigen Abwehr ruft sie gerade das hervor, wogegen sie sich verwahrt: den Liebeszwang, den Skírnir durch Zaubersprüche ausführt. Ihrem zweimaligen “at manncis munom” folgt schon in der übernächsten Strophe, was Skírnir beabsichtigt:

Tamsvendi ec þic drep,            enn ec þic temia mun,  
mær at mínom munom.  
(For Scírnis 26.1–3)

[Mit der Zählungsrute schlage ich dich, und ich werde dich zähmen, Mädchen, gemäß meinem Begehre.]

Für “niemandes Begehre” tritt jetzt das Begehre Skírnirs ein, der, stellvertretend für Freyr den Zauber vornimmt. Kurz vor dem Erfolg werden ihre und seine Wünsche in paradoxer Weise parallelisiert, gleichsam gewaltsam zusammengezwungen:<sup>16</sup>

mær, af þínom munom,  
mær, at mínom munom.  
(For Scírnis 35.9–10)

In einer Engführung der gegensätzlichen Wünsche werden durch die jeweils am Anfang und am Ende gleichlautenden Verszeilen (die Redefigur heißt *complexio* oder *συμπλοκή* [siehe auch Str.34.7–8]) Differenzen in der Wiederholung wirkungsvoll hervorgehoben (*af/at* bzw. *þínom/mínom*), die eine ins Paradoxe gesteigerte Bedeutungsspanne erzeugen (zu verschiedenen Deutungsmöglichkeiten siehe See et al. 1993, 88–89; 1997, 132–33).

Als Freyr nach Skírnirs Rückkehr von seinem Erfolg hören will:

hvat þú árnaðir            í iotunheima  
þíns eða míns munar?  
(For Scírnis 40.4–6)

[was du in Riesenheim ausgerichtet hast, mein oder dein Begehre betreffend?]

beendet er das Spiel mit den Identitäten, indem er den Erfolg seines *alter ego* mit dem seinigen gleichsetzt. Das unbestimmte Konglomerat von Wünschen, das aber immer im Bereich des sinnlichen Begehrens bleibt, wird am Schluß in einen definitiven Singular verwandelt; aber dabei bleibt es auch: Die Erfüllung steht aus. Das ganze Gedicht handelt nur von der Liebeskrankheit, die sich im Sehnen erschöpft.

16. Auch nach meiner Interpretation würde Strophe 35 besser zwischen Strophen 31 und 32 passen; so Reichardt 1939, 492–93; zustimmend Harris 1975, 29 Anm. 1.

Jacob Grimm hat in einem späten, wenig beachteten Vortrag “Über den Liebesgott” die Hypothese aufgestellt: Wie die Griechen Amor, die Lateiner Cupido, so hätten die Germanen ihren Liebesgott gehabt, den er “Wunsch” nennt, vergleichbar der Venus, die im Mittelalter als “Minne” erscheint. In bezug auf die Idee, solche Personifikationen von Abstrakta als eigentliche Götternamen aufzufassen, ist ihm wohl niemand gefolgt. Aber wie er zusammenfassend seine hauptsächlich etymologisch gewonnenen Einsichten formuliert, das greift tief in die Thematik von *amor hereos* ein:

Meine untersuchung nimmt in anspruch nicht nur in unsrer heimischen mythologie zum erstenmal liebesgötter aufgestellt, sondern auch nachgewiesen zu haben, dasz in Eros, Pothos, Himeros, Amor, Cupido, Kâma, Wunsch und Wille eine und dieselbe gottheit des liebens, begehrens, denkens, minnens, trachtens und sehnsens walte, mit welchen ausdrücken unsre dichter, die vom gott angefachete, aus trauer in lust, aus lust in trauer übergehende leidenschaft zu bezeichnen pflegen. von der liebe schöpferischer kraft wird des menschen seele gleich der ganzen natur aufgeregt und beruhigt. (Grimm 1865, 330–31)

### Prognose und *cura*

Bei Bernardus lautet die Prognose kurz und definitiv: “Pronosticatio est talis quod nisi herosis (Ed. 1550, ‘hereosis’) succurratur in maniam cadunt aut moriuntur” [Die Prognose ist so beschaffen: Wenn den Liebeskranken nicht geholfen wird, verfallen sie in Wahnsinn oder sie sterben] (*Lilium medicinae*; Lowes 1913–14, 501). In *Gylfaginning* Kap. 37 ist das Sterben als Möglichkeit angedeutet: “Þa svarar Freyr ok sagði, at hann hafði set konv fagra ok firir hennar sakar var hann sva harmfvllr, at eigi mvndi hann lengi lifa, ef hann skyldi eigi na henni” [Da antwortet Freyr und sagte, daß er eine schöne Frau gesehen hätte und ihretwegen wäre er so kummervoll, daß er nicht länger leben würde, wenn er sie nicht bekäme] (Jónsson 1931, 41.5–8). In *Skírnismál* kommt der Tod nicht in Frage, da die *cura* ja fest versprochen ist. Nachdem Gerðr in die Verbindung mit Freyr eingewilligt hat, fordert Skírnir sie auf, den genauen Termin für ein Liebestreffen festzulegen. Er will wissen:

nær þú á þingi            munt inom þrosca  
nenna Niarðar syni.

(*For Skírnis* 38.4–6)

[wann du dich beim Stelldichein dem kräftigen Sohn des Njǫrðr hingeben wirst]

Darauf erfolgt ihre Antwort:

Barri heitir,            er við bæði vitom,  
lundr lognfara;  
enn ept nætr nío        þar mun Niarðar syni  
Gerðr unna gamans.

(*For Skírnis* 39)

[Barri heißt, wie wir beide wissen, der Hain mit stillen Wegen,<sup>17</sup> und nach neun Nächten wird dort Gerðr dem Sohn des Njǫrðr Liebesgenuß gewähren]

Diese Antwort ist gleichsam mit vornehmer Distanz formuliert: Gerðr spricht von sich selbst in der dritten Person und vom Liebhaber als Njörðrs Sohn; das klingt in Anbetracht der intimen Angelegenheit, um die es geht, ziemlich ironisch. Zugleich schafft sich der Autor die Möglichkeit, daß Skírnir in seiner Botschaft an Freyr die Strophe wörtlich wiederholen kann, vom Schreiber des Codex regius nur abgekürzt wiedergegeben: “Barri h. l. er. vī. l. l. e. e. n. n. þ. m. n. f. g. v. gaman[ʃ]” (Wimmer und Jónsson 1891, 23, Zeilen 27–28). Da der Relativsatz “er við bæði vitom” nur verkürzt wiedergegeben wird (“er. vī.”), wir aber damit rechnen können, daß der übrige Teil der Strophe 39 wörtlich wiederholt wird, lautet Strophe 41 in Neckel und Kuhn 1983:

Barri heitir,            er við báðir vitom,  
   lundr lognfara;  
enn ept nætr nío           þar mun Niarðar syni  
Gerðr unna gamans.

(For Scírnis 41)

Die Änderung von *við bæði* (Ntr. dualis) in *við báðir* (Mask. dualis) beruht also auf der Vermutung der Herausgeber, in dieser Weise müsse der Wortlaut an die Situation angepaßt werden (See et al. 1997, 147). Auch wenn man in diesem Punkt zustimmt, ist das Spiel mit den Identitäten nicht entwirrt, sondern geradezu auf die Spitze getrieben: *við bæði* “Mann und Frau”, also Gerðr und Freyr oder Gerðr und Skírnir? *Við báðir* “zwei Männer”, dann Freyr und Skírnir; wenn doch *við bæði* Gerðr und Skírnir meinen und man bedenkt, daß unmittelbar vor Strophe 41, nämlich in 40.6, Freyr von “þíns eða míns munar” — Skírnirs oder Freyrs Begehren — geredet hat, kann Skírnir das Identitätsspiel auf diese Weise vollenden. Als *alter ego* weiß er so gut wie Freyr, wo das Liebestreffen stattfinden wird: An einem *locus amoenus* — in *Gylfaginning* Kap. 37 auf der Insel Bar(r)ey, im Hain von Kythere, der Insel der Aphrodite — werden sich Gerðr und Freyr treffen und dort der Liebe pflegen. Nicht mehr und nicht weniger soll die gedoppelte Strophe besagen (anders Klingenberg 1996, 50–51; zur traditionellen Beschreibung des “Lustortes” [siehe Curtius 1978, 202–6] würden auch “lundr lognfara” [Hain mit stillen Wegen] und eine etymologische Deutung von *Barri* in Verbindung mit “Knospen” passen).

Der Autor der *Skírnismál* folgt einer langen Tradition, ebenfalls schon von der Antike her, *amor hereos* mit Liebeszauber zu verbinden. Das einfache Volk, das sich quasi die vornehme Krankheit nicht leisten konnte, hatte schon immer zu diesem Mittel gegriffen, auch in Skandinavien. So hat man in Bergen bei Ausgrabungen ein Runenstäbchen aus dem Ende des 14. Jahrhunderts gefunden, das Verse enthält, die Skírnirs Liebeszauber nahestehen.<sup>18</sup> Einer solchen einheimischen

17. Von den vielen Vorschlägen des ἄπαιξ λεγόμενον *lognfara* wähle ich den von Kuhn in seinem Glossar (Neckel und Kuhn 1968, s.v. “logn-for”).

18. Zu diesem vierkantigen Runenstäbchen aus den Bryggen-Funden siehe Liestøl 1964, 40–50. Da das Endstück abgebrochen ist, fehlen in jeder Reihe die letzten Runen. Der Text ist meist in eddischen Vers-

Tradition bediente sich der Autor für seine Zwecke, indem er Skírnir elf Liebeszauberstrophen in den Mund legt.<sup>19</sup> Sein Ziel ist, Gerðr zur Liebe zu zwingen und damit die Heilung des liebeskranken Freyr zu erreichen; seine ärztliche Methode besteht darin, die Patientin das Schicksal erleben zu lassen, das ihrem Liebhaber gemäß medizinischer Prognose zustoßen würde, nämlich Steigerung der Begierde bis zum Wahnsinn. Von irgendwelcher Zauberei findet sich keine Spur in *Gylfaginning* Kap. 37.

Der lange Monolog ist in Drittel gegliedert, von denen jedes mit einer Art Regieanweisung eingeleitet wird (siehe See et al. 1993, 43; Klingenberg 1996, 29–31). Das Schwert, mit dem Skírnir Gerðr bedroht hat, verwandelt sich metaphorisch in einen *tamsvöndr* ‘Zähmungsrute’. Eine *kenning* für Schwert, *benvöndr* ‘Wundengerte’, verwendet Brynhildr in *Brot af Sigurðarqviðu* 19: Es ist das Schwert, das zwischen ihr und Sigurðr lag, und dessen Beschreibung, die nostalgisch fast die ganze Strophe füllt, erinnert an Skírnirs schlankes, mit Ornamenten verziertes Schwert (*mækir, mjór, málfár*). Sigurðs Schwert wird in *Sigurðarqviða in scamma* 4 “*mækir málfár*” genannt. Ironischerweise verwendet der Autor von *Skírnismál* das Mythem dieses berühmten Schwertes in konträrer Absicht: nicht heroische Trennung, sondern erotische Verbindung herzustellen. Auch taucht das Schwert ja nie wieder auf und ist für immer verschwunden. Hat es sich also tatsächlich in den schlanken *tamsvöndr* verwandelt?

Nachdem Skírnir im ersten Drittel seine Probandin in eine Schreckenswelt versetzt hat — vielleicht ist sie entsetzt aufgesprungen —, herrscht er sie zu Beginn des zweiten Drittels an, sich hinzusetzen, und die grausame therapeutische Sitzung beginnt:

Tópi oc ópi      tiosull oc óþoli,  
vaxi þér tár með trega!

---

maßen gehalten: eine *galdrslag*-Strophe, dann *fornyrðislag* und *ljóðaháttir* gemischt (Liestøl 1964, 43). Hier ein normalisierter Textauszug: “Ríst ek bótrúnar, / ríst ek bjargrúnar, / einfalt við alfum, / tvífalt við trollum, / þrífalt við þursum . . . ek sendi þér, / ek síða þér / ylgjar ergi ok úþola. / Á þér renni úþoli / ok ‘ioluns’ móð. / Sittu aldri, / sof þú aldri . . . ant mér sem sjálfri þér” [Ich ritze Besserungsrunen, ich ritze Bergungsrunen, einmal gegen die Alben, zweifach gegen die Trolle, dreifach gegen die Riesen . . . ich sende dir, ich zaubere dir, “Wölfin”-Geilheit und unerträgliche Pein. Möge unerträgliche Pein dich überkommen und *ioluns*-Elend. Sitz du niemals, schlaf du niemals . . . Lieb mich wie dich selbst] (Liestøl 1964, 41). Diese Verwünschung ist sehr aufschlußreich, einmal für die Tatsache, wie weit Elemente von *amor hereos* in volkstümliche Kreise gedrungen sind, und zum anderen dafür, daß der Autor von *Skírnismál* viele Details seiner Verwünschungen eben aus solcher Tradition genommen haben wird. Parallelen sind: (a) daß Runen unter Anrufung dämonischer Wesen geritzt wurden — also die Verbindung von Text- und Handlungsmagie, (b) die Zustände, die der geliebten Person, um sie willfährig zu machen, angehext werden (*síða* heißt ‘schwarze Magie treiben’), nämlich *ergi*, verstärkt durch *ylgjar* (also Geilheit als niedrige und tierische Eigenschaft), *úþoli* ‘unerträgliche Pein’ und als Drittes *ioluns móð* (bisher unerklärt, aber wohl mit einer Zusammensetzung wie *móðtregi* in Verbindung zu bringen).

19. Vgl. Wack 1992. In diesem Aufsatz behandelt die Autorin in Hinsicht auf die Liebeskrankheit das konträre Verhältnis zwischen medizinisch-akademischen Schriften und magischen Volksbräuchen in der Zeit vom 13. bis zum 17. Jahrhundert. In *Skírnismál*, datiert um 1200, ist eine solche Verbindung also schon früh hergestellt. Der Autor wird beide Strömungen gekannt und bewußt verbunden haben.

Seztu niðr,           enn ec mun segia þér  
sváran súsbreka  
oc tvennan trega.

(For *Scírnis* 29)

[Raserei und Geschrei, Qual und unerträgliche Pein, (auch) Tränen durch Kummer mögen dir zuwachsen. Setz dich hin, und ich werde dir zusprechen: schwere quälende Begier und doppelten Kummer]

Nach der düster klingenden, kaum verständlichen zauberischen Einleitungsformel (*tópi*, *ópi* und *tiosull* sind ἅπαξ λεγόμενα) werden ihr Kummer, Tränen und quälende Begier vorausgesagt. Besonders der Kummer (*tregi*) wird doppelt und dreifach hervorgehoben (Str. 29.3, 29.7, 30.10), verbunden mit dem Weinen, anstelle des erotischen Vergnügens:

grát at gamni           scaltu í gogn hafa  
oc leiða með tárom trega.

(For *Scírnis* 30.8–10)

So wird Freyrs noch verhältnismäßig wehmütiger *móðtregi* assoziiert und geradezu ins Groteske gesteigert. Aber auch das Liebesverlangen (*súsbreki*, ebenfalls ἅπαξ λεγόμενον), von dem Gerðr ergriffen wird (“þitt geð grípi”, Str. 31.4) wird so gesteigert, daß sie sich in demütigender Weise an die dämonischen Riesengestalten heranmachen muß (Str. 30, 31, 35). Diesem Strang folgen im dritten Teil zwei weitere Entsprechungen. Nachdem Skírnir dem “frevelhaften Mädchen” [in *fyrinilla mær*] (Str. 33.4) den Zorn der Götterschaft unter Zeugenanrufung der Dämonen verkündet hat, versagt er ihr feierlich-ironisch jeden sexuellen Verkehr und Genuß:

hvé ec fyrbýð,           hvé ec fyrirbanna  
manna glaum mani,  
manna nyt mani.

(For *Scírnis* 34.5–8)

[wie ich verbiete, wie ich verwehre dem Mädchen Freude an Männern, Genuß von Männern]

Die letzte und abschließende Steigerung erreicht der Magier durch Runenritzen:

Þurs ríst ec þér           oc þríá stafi  
ergi oc æði           oc óþola.

(For *Scírnis* 36.1–4)

[Den *þurs* ritze ich dir — und zwar drei Stäbe, *ergi* und *æði* und *óþola*.]

Die drei Begriffe, die ich mit Bibire (1986, 20–21, 33) als die “drei Stäbe” ansehe, deute ich folgendermaßen: (1) *ergi*: Begierde, gesteigert bis zur sexuellen Perversität, (2) *óþoli*: Frustration, die zu unermeßlichen Leiden führt, und (3) *æði*: Wahnsinn als Folge sinnlosen Begehrens. Damit sind, anders geordnet, die drei Gefühlskomponenten, die im Ablauf der Beschwörung schon herausgehoben wurden, zu letzter Eindringlichkeit miteinander verbunden und *æði* als drohender Ausgang der Liebeskrankheit in den Mittelpunkt gestellt.

Auch die physischen Elemente von *amor hereos*, die *signa*, werden in Skírnirs Verwünschung in pervertierter Form dem Opfer suggeriert: Das Essen wird ihr verleidet (Str. 27.5–7). Das Trinken wird ihr geradezu vereckelt; denn statt Met oder Wein erhält sie Ziegenharn (Str. 35.4–8), und das übersteigerte Liebesverlangen führt zu Auszehrung, Schwindsucht, Abmagerung (“þitt geð grípi/þic morn morni”, Str. 31.4–5). Dazu sei das Zitat von Bernardus wiederholt: “Signa autem sunt quando amittunt somnum *et* cibum *et* potum: *et* maceratur totum corpus: *praeterquam* oculi” [Die Symptome aber sind, wenn sie (die Liebeskranken) den Schlaf, das Essen und das Trinken aufgeben und der ganze Körper außer den Augen geschwächt wird (vgl. auch lat. *macescere* ‘mager werden, schwinden’)] (Lowes 1913–14, 500). Die Verbindung des Abmagerns, des Verdorrens mit gleichzeitigem Erfülltsein von unbefriedigter Begierde vermittelt die Metaphorik des Distelfluchs, der in der Volksmagie eine große Rolle spielt:

Ver þú sem þistill,            sá er var þrunginn  
í önn ofanverða.

(For *Scírnis* 31.7–8)

[sei wie die Distel, die (zum Bersten) gefüllt war, im letzten Teil der Erntezeit.]<sup>20</sup>

Die Stufe der Abmagerung bleibt Freyr erspart, ihr aber nicht, weil sie die Folgen der Krankheit bis zum bitteren Ende erfahren soll.

Der dritte Teil von Skírnirs Verwünschung beginnt mit der erzählenden Strophe, wie er sich gemäß der Praxis der Erwerbung einer Wünschelrute den *gambanteinn* besorgt hat:

Til holtz ec gecc            oc til hrás viðar,  
gambantein at geta,  
gambantein ec gat.

(For *Scírnis* 32)

[Zum Walde ging ich und zum frischen Gehölz, die Zauberrute zu erlangen, die Zauberrute erlangte ich.]

In der Forschung wurde überlegt, ob der *tamsvöndr* mit dem *gambanteinn* identisch sei; klar ist in unserem Zusammenhang, daß beide die Funktion haben, die begehrte Person zur Willfähigkeit zu zwingen. Es scheint, daß Skírnir mit dem *tamsvöndr* sein Ziel nicht erreicht hat und daher zu einem stärkeren Mittel greift, auf das sich auch die wirkungsvollen Runen ritzen lassen. Der Einsatz eines neuen Werkzeugs würde auch erklären, warum in Str. 35 die sexuell unbefriedigende Verbindung mit einem riesischen Dämon aus Str. 31 wiederholt wird; die gräßlichen Umstände werden noch gesteigert, und die abschließenden *munir*-Formeln künden den Erfolg an.

Schon Jacob Grimm erwägt, ob *gambanteinn* sich auf *gaman* ‘Freude, geschlechtlicher Umgang’ beziehen könnte, lehnt aber den Gedanken aus etymologischen Gründen ab (Grimm 1875–78, 2:815). Aber warum sollte nicht der Autor

20. Siehe Reichardt 1939, 491, und Harris 1975, 30–33.



wörtliche Wiederholung nochmals betont (Str.41.4–6). Aber — soweit es das Gedicht betrifft — die *cura* ist nur verheißen; die Erfüllung des Versprechens schwebt in der Zukunft. Gerðr hat als Bedingung neun Tage Frist gesetzt. Und so erleben wir in der Schlußstrophe einen Freyr, der sich immer noch quälend in Sehnsucht verzehrt. Auch Snorri betont diesen Zustand, indem er die Strophe fast wörtlich zitiert.

Lang er nótt, langar ro tvær,  
 hvé um þreiyac þriár?  
 opt mér mánaðr minni þótti  
 enn síá hálf hýnótt.

(For *Scírnis* 42)

[Lang ist die Nacht, lang sind zwei, wie ertrage ich drei? Oft schien mir ein Monat weniger als diese halbe Wartenacht.]

## Moraltheologische Abwertung

Neben der medizinischen Auffassung und der literarischen Darstellung steht die christliche Moraltheologie mit ihrer Verurteilung der geschlechtlichen Liebe. Als Krankheit, hervorgerufen durch den Verlust der Urteilskraft, aber heilbar durch Einwirken auf das seelische Befinden der Patienten, steht *amor hereos* außerhalb moralischer Betrachtungen; sowohl die Auffassung von dieser Krankheit als auch ihre Heilung setzen eine Einheit von Körper und Seele voraus. Ein solches Ganzheitsdenken entsprach nicht der christlichen Moraltheologie, die eine schärfere Trennung von Leib und Seele vornahm. Die körperliche Liebe wurde als Erbsünde, als Werk des Teufels gebrandmarkt, hingegen der Liebe zu Gott als Kraft der Seele alleiniger Wert zugestanden. Innerhalb der scholastischen Philosophie war man sich der Problematik der beiden Auffassungen durchaus bewußt.<sup>22</sup> So heißt es in den *Orationes* des Anselm von Canterbury aus dem Jahr 1109: “Duo enim amores, alter bonus, alter malus; alter dulcis, alter amarus, non se simul in uno capiunt pectore” [Es gibt nämlich zwei Arten der Liebe, die eine ist gut, die andere böse; die eine ist süß, die andere bitter; sie befinden sich nicht gleichzeitig in einer Brust] (*Orationes* 17; Gerberon 1853, 893a).<sup>23</sup>

Zu dieser Problematik scheint mir im Zusammenhang mit der Darstellung des *amor hereos* in *Skírnismál* eine moraltheologische Schrift des Alkuin, *De virtutibus et vitiis* (Migne 1863, 613–38), wichtige Aufschlüsse zu geben. Eine alt-

22. Wack 1990 behandelt zwar die Verbindung der medizinischen mit der religiösen Auffassung der Liebe und weist auf die Ambiguität dieses Begriffs hin, bezieht aber nicht die moralische Seite ein; Begriffe wie *fornicatio* und *luxuria* fehlen im Index.

23. Zu dieser Stelle bei Anselm siehe Busse 1975, 147. Busse diskutiert literarische mittelenglische Beispiele zum Thema *courtly love* und setzt sich in diesem Zusammenhang sowohl mit dem medizinisch-naturwissenschaftlichen wie mit dem moraltheologischen Aspekt auseinander. — Ist Anselm sich bewußt, daß einst die Adjektive *dulcis* und *amaris* als zwei Bezeichnungen *einer* Leidenschaft dienten? Man denke an das Fragment von Sappho (Diehl no. 137): “Ερος δηῦτέ μ’ ὁ λυσιμέλης δόνει / γλυκύπικρον ἀμάχανον ὄρεπτον [Eros jagt mich aufs neue, der bittersüße, / Gliederlösend, unbezähmbar, ein wildes Tier] (Snell 1976, 58–59; die Übersetzung stammt von Zoltan Franyó).

nordische Übersetzung findet sich unter der Überschrift “Cveðiu-fending Alquini diaconi” in Gammelnorsk homiliebok (AM 619 4<sup>o</sup>) als Einleitung zu den Predigten (Indrebø 1931, 1.1–31.23). Die norwegische Sammelhandschrift wird nach Degnbol et al. 1989 ca. 1200–1225 datiert; die Entstehung der Alkuin-Übersetzung ist etwas früher anzusetzen, da AM 619 4<sup>o</sup> selber eine Abschrift, kein Original ist. Ole Widding, der in altisländischen Gesetzestexten Einschübe aus Alkuins Schrift untersucht hat, weist mit großer Wahrscheinlichkeit nach, daß um 1200 auch auf Island eine Übersetzung in Umlauf gewesen ist (Widding 1953–57, 293). Wenn ich im Folgenden nach Gammelnorsk homiliebok (Indrebø 1931) zitiere, so kann ich voraussetzen, daß die Gedankengänge in ähnlicher Formulierung dem Autor der *Skírnismál* bekannt waren. Ich nehme an, daß ein Dichter, der sich vorwiegend mit den psychischen Vorgängen der Liebeskrankheit befaßte, auch die kirchlichen Lehren kannte, die um dieses Thema kreisten. Dazu bietet Alkuins Lehre von den Tugenden und Lastern reichliches Material.<sup>24</sup> Die grundlegende Einsicht der Kirche über das Verhältnis von Leib und Seele bringt Alkuin in Kap. 29 “De fornicatione” mit folgendem Vergleich:

Nam anima domina debet esse, et imperare carni; et caro famula, et obedire dominae suae, id est, rationali animae (Migne 1863, 633D–634A).

þvi at ond fcal vera drotning ok styra holde. En holdet ambott ok lyða drotningo finni, þat er fcyntfam-legre ond (Indrebø 1931, 26.19–21)

[denn die Seele soll die Herrin sein und das Fleisch beherrschen, aber das Fleisch die Magd und ihrer Herrin gehorchen, nämlich der vernünftigen Seele]

Alkuin hat seinen “Brief” als Handbuch eingerichtet mit der Absicht, seinen Freund durch Ermahnungen bei der ständigen moralischen Überprüfung seines Lebenswandels zu helfen. Er beginnt mit den großen Tugenden — Weisheit, Glaube, Liebe, Hoffnung — und schließt mit der anderen berühmten Gruppe: *prudentia* ‘Klugheit’, *justitia* ‘Gerechtigkeit’, *fortitudo* ‘Stärke’ und *temperantia* ‘Mäßigkeit’. In den Kapiteln 27 bis 34 behandelt Alkuin die acht “Hauptlaster” [vitia principalia // hqfuðlestir], die er mit christlichen Tugenden kontrastiert, von denen sie besiegt werden (Migne 1863, 632D–637A; Indrebø 1931, 25.12–29.24). Ich greife vier dieser Kardinalsünden heraus, die sich auf Freyrs Verhalten beziehen lassen, und stelle sie mit den ihnen entgegengesetzten Tugenden zusammen (Seiten- und Zeilenangaben beziehen sich auf Indrebø 1931):

(1) <i>hórdómr</i> (26.16–28) <i>fornicatio</i> ‘Unzucht’	↔	<i>hreinlífi</i> (17.1–18.17) <i>castitas</i> ‘Keuschheit’
(2) <i>reiði</i> (27.10–23) <i>ira</i> ‘Zorn’	↔	<i>þolinmæði</i> (7.6–8.3) <i>patientia</i> ‘Geduld’
(3) <i>ógleði</i> (28.11–22) <i>tristitia</i> ‘weltliche Trauer’	↔	<i>andleg</i> (ó)gleði (28.20–22, 29.21) <i>tristitia</i> bzw. <i>gaudium</i> ‘Trauer’ bzw. ‘Freude’ geistlicher Art

24. Hødnebo 1962 gibt die besten Informationen zu dem für diese Untersuchung wichtigen Themenkomplex.

(4) *ofmetnaðr* (22.13–33)      ↔      *lítillæti* (8.4–9.16)  
*superbia* ‘Hochmut’                      *humilitas* ‘Demut’

Für den Christen ist es klar, daß Freyrs Gesamtverhalten in *Skírnismál* als *hór-dómr* ‘Unzucht’ zu verstehen ist. Nach Alkuin hat die *fornicatio* ihren Ursprung in einer “incontinentia libidinis” // “vanstiling losta” [Übermaß an Lüsten] und wird begleitet von Erscheinungen wie “óstillt ást” [übermäßige Liebe], “rangar girndir” [falsche Begierden], “beiðni ok ǫll óstilling” [Begehren und jegliche Maßlosigkeit]. In Kap. 18 “De castitate” wird die Keuschheit vorwiegend durch ihre negative Seite gekennzeichnet, die “Reinheit des Lebens” (*hreinlífi*) durch das Vermeiden der Unreinheit (*saurlífi*) und die Bekämpfung von “lícams munuð” [fleischliche Liebe] und “rangar munuðir” [falsche Begierden]. Hier werden auch außer Paulus-Zitaten die biblischen Sprüche Salomos 5.3–8 angeführt, wo Salomo vor dem Umgang mit Verführerinnen warnt, jedoch die Verlockung einfühlsam nachvollzieht: “Sva fem driupanda hunang ero varrar port-kono. ok biartara við-fmiorvi hálf hænnar” [Denn die Lippen der Hure sind süß wie tropfender Honig und ihr Hals glänzender als Öl] (Indrebø 1931, 17.15–22). Ein “unreines Leben” bietet eben viele Möglichkeiten, sich auszuleben, und seine Darstellung verfügt über viele Vokabeln.<sup>25</sup> Von *temperantia*, dem Maßhalten, einer der höchsten Tugenden, kann hier keine Rede sein. Das ganze Umfeld, das Alkuin entwirft, trifft genau auf Freyrs Liebeskrankheit zu.

Auf die Bereiche *reiði* und *ógleði* sei hier nur kurz hingewiesen; von Freyrs Zustand wird am Anfang gesagt, daß er *ofreiði* sei, und die letzte Strophe verrät, daß er noch immer nicht den Zustand der *þolinmæði* erreicht hat, obwohl kein Zweifel am Treffen im *locus amoenus* besteht. So verharrt er weiter in weltlicher *tristitia*, in *móðtregi*, in Liebesschwermut. *Superbia*, die schlimmste Sünde, betrifft wohl seine Anmaßung, überhaupt ein Gott zu sein. In *Gylfaginning* Kap. 37 heißt es, daß seine Liebeskrankheit die Strafe für *mikillæti* — eine andere Bezeichnung für *superbia* — war, und der Hochmut bestand darin, daß er sich unerlaubt auf Hliðskjálf, Óðinns Hochsitz, gesetzt hatte, der als heiliger Sitz für ihn tabu war und hier als Analogie zu Gottes Thron empfunden werden muß: “ok sva hefndi honvm þat mikillæti, er hann hafði sezkt í þat et helga sæti, at hann gekk íbrat fvllr af harmi” (Jónsson 1931, 40.22–23). Der Übeltäter erleidet die Krankheit, die nur einem schwachen Menschenwesen zustoßen kann.

## Befund und Folgerungen

Aus dem Befund, daß Freyr an *amor hereos* leidet, und aus dem Nachweis, daß diese Krankheit gemäß christlicher Interpretation zumindest vier Kardinalsünden in sich schließt und daher als Fehlhaltung anzusehen ist, ergibt sich eine neue

25. Dazu Kahle 1890, 399: “Bei der Reichhaltigkeit der lateinischen Terminologie dieser Art von Sünden wird es uns nicht Wunder nehmen, wenn wir sehen, dass auch im An. eine grosse Fülle von Ausdrücken sich findet.”

Deutung der literarischen Absichten der Autoren von *Gylfaginning* Kap. 37 und *Skírnismál* und ihres Verhältnisses zum Mythos. In welcher Form auch immer ihnen mythische Vorstellungen über Freyr, Wanen und Asen zugänglich waren, sie machen etwas vollständig Neues daraus. Eine Erzählung über Freyrs Liebeskrankheit kann es in heidnischer Zeit in paganen Mythen nicht gegeben haben; denn sein jämmerlicher Zustand widerspricht allen sonstigen Überlieferungen über Freyr als Fruchtbarkeitsgott, der mit seiner Schwester Freyja, der Liebesgöttin, in inniger Vereinigung lebt. Schon im Ansatz zeigt sich die ungeheure Ironie der Darstellung, auf die ich in Einzelheiten bei der Analyse hingewiesen habe. Damit wäre vor allem die naturmythologische Interpretation ad absurdum geführt,<sup>26</sup> aber auch die letztlich damit verbundene Deutung als ἱερὸς γάμος und alle Vorstellungen von rituellen Aufführungen, in denen das Urerlebnis (der Archetypus im Sinne von Eliade) alljährlich wiederholt wurde — Interpretationen, die mich wie viele meiner Vorgänger fasziniert haben und die ich nur mit größtem Bedauern zerstört sehe.<sup>27</sup> Den knappen Hinweisen auf eine eheliche Verbindung zwischen Freyr und Gerðr (*Hyndlolióð* 30.4–5 und *Ynglinga saga* Kap. 10) wäre in dem von mir entworfenen Zusammenhang keine Bedeutung beizumessen.

Im Gegensatz zu Bibire (1986), der mit seinen Ausführungen zu *courtly love* den ersten Schritt in die Richtung gemacht hat, die ich hier konsequent weiterverfolgt habe, bin ich der Meinung, daß der Autor der *Skírnismál* deutlicher und radikaler als Snorri seine Absichten verrät, allerdings auch raffinierter; wie hätte man sonst so lange an eine echte Mythe geglaubt? Die Ursache liegt in dem Verfahren, wie meisterhaft der anonyme Autor mit dem traditionellen *ljóðahátt* umgeht, wie wirkungsvoll er rhetorische Mittel einsetzt und wie spielerisch er Elemente aus dem mythischen Inventar einbringt.<sup>28</sup> Die elf goldenen Äpfel (der Iðunn) und der schatzvermehrnde Ring von Baldrs Leichenbrand (*Draupnir*), mit denen Gerðr gekauft werden soll, erscheinen ohne ihre mythische Kennzeichnung durch Namen — und ihre Wirkung ist negativ. Die Midgardschlange (Str.27.7) und Heimdallr als Wächter der Götter (Str.28.6) werden nur andeutungsweise erwähnt — im Fluch und in widerlichen Zusammenhängen! Außer Freyr (achtmal ohne die dreimalige Umschreibung als Njǫrðrs Sohn) sind Götternamen sehr sparsam angebracht, je einmal *Óðinn* (nur Str.33.1), *Njǫrðr* und *Skaði* (nur in der

26. Finn Magnusen (1822) sieht in den Protagonisten von *Skírnismál* "physisk-allegoriske Personificationer" und schließt eine uns phantastisch anmutende Deutung an, in der Freyr die Sonne, Hliðskjálf den Zenit, Skírnir eine Lufterscheinung als Nebensonne und Gerðr das Nordlicht verkörpern (Magnusen 1822, 170–74).

27. Den Schritt zur Mythisierung vollzogen Bergmann (1871) und Niedner (1886); er wurde von Olsen (1909) konsequent durchgeführt, von Dronke (1962) gutgeheißen und um weitere Parallelen bereichert und erwies sich sodann für Steinsland (1991) als unverzichtbare Grundlage für eine neue ethnologische Auffassung.

28. Zuletzt hat Klingenberg (1996) auf die Mythenabbreviationen hingewiesen und versucht, ihnen anhand der umständlich durchgeführten These von der "gefährlichen Brautfahrt" den jeweiligen Stellenwert und Sinn zu geben.

Prosaeinleitung), zweimal Óðinn als Vater Baldrs (Str.21.3, 22.3), viermal Njörðr als Vater Freyrs (Prosaeinleitung 1, Str.38.6, 39.5, 41.5); das Überwiegen der Sohn-Umschreibungen mutet eher als Versteckspiel denn als professioneller Skaldengebrauch von *heiti* an. Die Bedeutung anderer Mytheme habe ich schon im Zusammenhang mit der *amor hereos*-Analyse eingebracht.

In vielen neueren Interpretationen wird die mythische Bedeutung der Riesen herausgearbeitet, die deshalb ein besonderes Problem bietet, weil zwei verschiedene Riesenwelten dargestellt werden, die eine von Gymir beherrscht, die andere von den *hrímpursar*.<sup>29</sup> Die erste entbehrt trotz ihrer Bedrohlichkeit nicht einer gewissen Würde, da es sich schließlich um Gerðrs Vater handelt; er wird “sá inn ámátki iotunn” (Str.10.7) oder “sá inn aldni iotunn” (Str.25.5) genannt und sein Reich als “þursa þióð” (Str.10.4) bezeichnet — stilistisch eine leicht ironische spielerische Überhöhung. Die Welt der *hrímpursar*, nur im Fluch vergegenwärtigt, erhält durch ihre Funktion, in Gerðr Wahn und Schrecken hervorzurufen, einen irrealen dämonischen Charakter. Beide Riesentypen in *Skírnismál* müssen nicht unbedingt dem Mythos zugeordnet werden; Gymir, der in *Lokasenna* mit Ægir gleichgesetzt wird, kann euhemeristisch verstanden sein und läßt sich dann eher folkloristisch einordnen. In der Volkskunde kann man auch unter dem Zeichen der schwarzen Magie den *hrímpurs* unterbringen. Ebenso gehören das “fliegende” Pferd, mit dem man sprechen kann, und das von selbst schlagende Schwert in *Skírnismál* eher zur Folkloristik als zum Mythos. Von all diesen Elementen benutzt Snorri nur das Schwert, um es mit dem Mythos von Ragnarøk in Verbindung zu bringen, und das auch erst, nachdem Gylfi den Gesprächspartner durch seine naive Stellungnahme dazu gebracht hat (Jónsson 1931, 41.21–30).

Immerhin behandelt der Autor der *Skírnismál* das mythische Inventar mit größter Finesse, so daß der Sammler des Codex regius das Lied unter die “echten” Götterlieder aufnahm. Aber für den theologisch Eingeweihten legte der Autor selbst eine andere Fährte. Die drei Protagonisten der Handlung werden narrativ eher der Menschenwelt als einer übernatürlichen Sphäre zugeordnet. *Gerðr* — der Name erscheint übrigens zuerst in der narrativen Prosa — wurde schon von Sahlgren (1928) im Gegensatz zu Olsen (1909) als Göttername abgelehnt.<sup>30</sup> Im Fernblick wird Gerðr von Freyr *mey* (Str.6.3) und *mær* (Str.7.1) genannt, von Skírnir einfach als “junges Mädchen” [it unga man] (Str.11.5) und später als “schreckliches Mädchen” [in fyrinilla mær] (Str.33.4), vom Hirten als “gutes Mädchen” [góð

29. Zu den Riesenwelten siehe Ross 1994, 131–34; Randlev 1985, 146–51. Julie Randlev bietet eine gute, durch sorgfältiges Abwägen der Probleme gekennzeichnete Übersicht der Forschungsergebnisse zu *Skírnismál*.

30. Auch Lönnroth (1977) betont entsprechend der Eheproblematik seiner These mehrfach die menschliche Seite der Gerðr. Siehe ebenfalls Frank (1970, 28–34), die einen Vergleich zwischen *Skírnismál* und der *Kormáks saga* herstellt, jedoch auf mythischer Basis. Sie erklärt *kennningar* für Steingerðr als auf den “Götternamen” *Gerðr* bezogen. Die beiden Liebhaber leiden unter *amor hereos*; wenn Gerðr als menschliche Frau verstanden wird, müßte das Problem der Parallelität zu Steingerðr neu durchdacht werden.

mær] (Str.12.6) bezeichnet. Sie bewegt sich im Gehöft ihres Vaters als junge, schöne, selbstbewußte Frau und hat außer ihrer Beziehung zum Vater nichts Riesisches an sich. In den Fluchformeln wird deutlich, daß sie jener Welt eigentlich nicht angehört; in einer der Drohungen wird sie indirekt von Skírnir auf ihre natürliche Umgebung hingewiesen: “þar scaltu ganga, / er þic gumna synir / síðan æva sé” [dorthin sollst du gehen, wo dich die Menschensöhne dann niemals mehr sehen] (Str.26.4–6).

Skírnir, der in der Prosaeinleitung als *skósveinn* bezeichnet wird, wird von Gerðr als *sveinn* (Str.37.1) angeredet und von der Magd als *maðr* (Str.15.1) gekennzeichnet. Von Gerðr nach seiner Gruppenzugehörigkeit befragt, antwortet er:

Emcat ec álfa      né ása sona  
né víssa vana;

(For *Scírnis* 18.1–3)

[Ich gehöre nicht zu den Alben, noch zu den Asensöhnen, noch zu den weisen Wanen] Das läßt den Schluß zu, daß er ein Mensch ist. Wie alle Menschen ist er dem Tod unterworfen:

eino dægri      mér var aldr um scapaðr  
oc alt líf um lagið.

(For *Scírnis* 13.4–6)

[auf einen Tag wurde mir die Lebenszeit bestimmt und das ganze Leben festgelegt]

Wenn ich ihn als *alter ego* Freyrs deute, den *skósveinn* als Doppelgänger seines Herrn, erweist sich sein sprechender Name, der Leuchtende, als ironisch-mythologische Verhüllung. Sein aktiver Handlungsanteil, schon durch die Titel “For *Scírnis*” und “*Skírnismál*” betont, wird dadurch verdeutlicht, daß er dreißigmal — wenn ich richtig gezählt habe — die Pronomen *ek* bzw. *mér* verwendet, Freyr dagegen nur siebenmal. Und doch ist Freyr, der *hereos*, der *heros*, der “Herr” (dies ist die Bedeutung seines Namens) der eigentliche Held des narrativen Gedichts. Auch Njörðr und Skaði braucht man nicht als Götter aufzufassen; es sind einfach die besorgten Eltern. Diese Beobachtungen ergänzen und bestätigen das Ergebnis der Gesamtanalyse.

Dieser Freyr, der liebeskranke Held in *Skírnismál*, ist nicht der mythische Gott der Fruchtbarkeit, sondern ein Mensch, der sich Göttlichkeit anmaßt, in seiner Schwäche noch nicht einmal bedauernswert, sondern eher lächerlich, ein komischer *vaningi*, als den ihn Gerðr halb mitleidig bezeichnet. Er gehört in die Gruppe der asiatischen Einwanderer, von denen der Prolog der *Snorra Edda* und die *Ynglinga saga* berichten. Auch die recht vagen Gruppenangaben der Götter ermöglichen diese Schlußfolgerung, z.B. wenn Freyr behauptet, daß von den Asen und Alben kein Mensch (“engi maðr”, Str.7.5) seine Verbindung mit Gerðr wünscht. Wie Skírnir sich abgrenzt, wurde schon erwähnt. In Skírnirs Fluch bleibt es ebenfalls offen, ob die angerufenen Götter mythisch oder euhemeristisch — und damit wieder ironisch — gemeint sind. Die Drohung, Freyr werde Gerðr, das

frevelhafte Mädchen, hassen (“þic scal Freyr fiásc”, Str. 33.3) paßt allzu gut in die Brautwerbungshandlung und wird dadurch dem mythischen Bereich entzogen. Die Umschreibung *ásabragr* (Str. 33.2) — für Þórr, wie oft bemerkt, immerhin fraglich — und die Nennung der *ásliðar* (Str. 34.4), zusammen mit den Riesengruppen als Zeugen angerufen — schon das ist schwer verdächtig —, lassen ohne weiteres den euhemeristischen Asenbegriff zu, und die zweimalige Verwendung des Begriffs der *goð* (Str. 3.2 und 33.6) kann in diesem Zusammenhang ebenfalls als negativ heidnisch empfunden werden. Óðinn schließlich war der Anführer der *ásliðar* aus Asien, und wo er indirekt als Baldrs Vater umschrieben und auf den Tod seines jungen Sohnes hingewiesen wird, wird deutlich, daß Vater und Sohn ein Menschenschicksal erleiden. Die eindeutige Folgerung aus den zusammengestellten Befunden lautet: *For Scírnis* enthält keine “echte” Mythologie, sondern es ist ein Spottgedicht auf den einstigen Fruchtbarkeitsgott der heidnischen Vorzeit, der euhemeristisch als Mensch aufgefaßt ist.<sup>31</sup>

### Weitere Darstellungen Freyrs in euhemeristischer Sicht

Einzelne Züge aus der Darstellung der Freyr-Episode in *Gylfaginning* Kap. 37 sind bereits als Parallelen, Erweiterungen oder Änderungen herangezogen worden und haben dazu beigetragen, auch in Snorris Prosadarstellung das Phänomen des *amor hereos* festzustellen, das mit seiner negativen Konnotation zu einer euhemeristischen Sichtweise führen mußte. Bibire 1986, 34–39, stellt diesen Sachverhalt ausführlich heraus, aber im Gegensatz zu meiner Darlegung führt nach Bibire nicht das Gedicht, sondern erst Snorri die drei Sparten zusammen: mythisches Personal, *courtly love* und christliche Ethik, so daß er zusammenfassend meint: “So Snorri plays off three ethical codes against each other, to ironic effect. The gods indeed come to Judgement” (Bibire 1986, 38). Snorri ändert allerdings in seiner Prosadarstellung den Ablauf der eigentlichen Brautwerbungsfahrt, indem er Skírnir die von mir aufgezeigte Doppelrolle nimmt. Herr und Diener sind deutlich unterschieden. Skírnir macht sich nicht freiwillig auf die *sendiferð* — ein Ausdruck, der für eine solche stellvertretende Brautwerbung typisch ist —, sondern wird ausdrücklich in direkter Rede von Freyr geschickt, und ihm wird Lohn versprochen. Reisegefahren werden nur schwach angedeutet: Skírnir könnte auf den Widerstand des prospektiven Brautvaters stoßen und erbittet sich wohl für diesen Fall Freyrs Schwert. Die Episode endet, wie es sich für eine derart angedeutete Vorzeitsaga gehört, mit einer Ehe, obwohl auch Snorri mit der Schlußstrophe aus *Skírnismál* den sehnsuchtsvollen Heros entläßt.

Sollte Snorri die *Skírnismál* in der vorliegenden Form gekannt haben — die vielen Übereinstimmungen und vor allem die zitierte Schlußstrophe deuten darauf

31. In seinem Aufsatz über die *Helgakviða Hjörvarðssonar*, der sich mit dem Thema der Brautwerbung befaßt, erwähnt Theodore M. Andersson *Skírnismál* und *Þrymskviða* en passant als “mythological travesties of uncertain date” (1985, 52).

hin—, dann hätte er bewußt die Gefahren der Reise ins Riesenland, den Widerstand Gerðs und ihre Gewinnung durch den Liebeszauber ausgelassen. Gerade diese Abschnitte mit ihren vielen Mythenabbreviationen dienten dem Autor der *Skírnismál* einmal zur Aufwertung und Vertiefung der Persönlichkeit Skírnirs und zum anderen seiner raffinierten Verhüllungstechnik. Vielleicht ist die vorhandene Übereinstimmung der beiden Darstellungen durch eine gemeinsame Vorlage bedingt, die die Autoren je nach ihrer künstlerischen oder didaktischen Absicht veränderten. Daß dieser Gedanke nicht ganz abwegig ist, zeigen vergleichbare Tendenzen in Saxos Version der Geschichte von Hotherus und Balderus (*Gesta Danorum* 3.2.2–3.3.7; Olrik und Ræder 1931, 63.18–69.26): Auf dem Hintergrund einer euhemeristischen Darstellung der eddischen Götter entwickelt sich ein Kampf zwischen Hotherus (Høðr) und Balderus (Baldr), Sohn des Othinus (Óðinn), um die von beiden geliebte Prinzessin Nanna. Wie Freyr wird auch Balderus von *amor hereos* geplagt und sein Verhalten negativ beurteilt. Man darf annehmen, daß Saxo eine verlorene isländische *fornaldarsaga* benutzte, und eine solche Saga könnte es auch über Freyr gegeben haben.

In der *Ynglinga saga*, die Snorri seiner Geschichte der norwegischen Könige voranstellte, faßt er die nordischen Götter eindeutig euhemeristisch auf, und Freyr, der besonders bei den Schweden verehrt wurde, spielt eine gewichtige Rolle als Ahnherr der schwedischen Königsdynastie, der Ynglinge, die Snorri bereits im Prolog auf den Namen Yngvifreyrs zurückführt; später erklärt er: “Freyr hét Yngvi þóru nafni” [Freyr hieß mit anderem Namen Yngvi] (Aðalbjarnarson 1941, 24). Im Prolog zählt er außer Genealogien auch “schöngestige” Zeugnisse auf, seien sie nun mündlich oder schriftlich, wenn er sagt: “sumt er ritat eptir fornum frásögnum eða kvæðum eða söguljóðum, er menn hafa haft til skemmtanar sér” [einiges ist nach alten Geschichten oder Gedichten oder erzählenden Liedern geschrieben, mit denen die Menschen sich zu ihrer Unterhaltung befaßt haben] (Aðalbjarnarson 1941, 4). Zu einer solchen Unterhaltungsliteratur könnte also eine Saga über Freyr oder auch ein erzählendes Lied wie *Skírnismál* gehört haben. Bei Snorri wird der euhemeristisch verstandene Freyr von den unaufgeklärten heidnischen Schweden nach seinem Tode als Gott verehrt, obwohl er als Mensch gestorben ist. Auch als die Schweden von seinem Tode wußten, verehrten sie ihn als einen Garanten von “ár ok friðr” (Formel für gute Ernten und Friedenszeit), also als Fruchtbarkeitsgott. Wenn es zum Abschluß von Kapitel 10 in der *Ynglinga saga* heißt, daß die Schweden Freyr den “veraldargoð” [Weltengott] nannten und ihm “alla ævi síðan” [seither für alle Zeiten] opferten, so kann dies als kleiner ironischer Seitenhieb auf die dummen Schweden gemeint sein — dann wäre *veraldargoð* Bezeichnung für einen Dämon.<sup>32</sup>

In den vor Snorri auf Island verfaßten *konungasögur* sind Auseinandersetzungen mit den heidnischen Göttern vor allem in der *Óláfs saga Tryggvasonar* des Oddr Snorrason anzutreffen. Aber Geschichten mit ausgesprochenem Unter-

32. Zur Verbindung von Euhemerismus und Dämonologie siehe Weber 1994.

haltungswert treffen wir erst in der hundert Jahre später aufgezeichneten *Óláfs saga Tryggvasonar in mesta*, die Episoden und *þættir* um die Gestalt des ersten Missionskönigs überliefert. Leider haben wir wenig Möglichkeiten nachzuweisen, wann sie ursprünglich entstanden; aber sie würden gut in das geistige Klima um 1200 passen. Ich skizziere kurz drei Fälle, an denen Freyr und sogar eine Gerðr beteiligt sind.

(1) Der *Gunnars þátr helmings* (Flateyjarbók; Vigfússon und Unger 1860–68, 1:337–39). Gunnarr, ein norwegischer Hofmann, flieht nach Schweden und wird von einer Freyspriesterin in Schutz genommen. Bei der jährlichen Umfahrt für *árbót* ‘Ernteseegen’ gelingt es ihm, das Kultbild Freyrs zu zerstören. Für die Schweden war das Kultbild ein göttliches Wesen, dem sie opferten; für den Erzähler war es ein hölzerner Götze, dem der Teufel ein dämonisches Leben verliehen hatte; schließlich — und das ist die Pointe der Erzählung — war es ein wirklicher Mensch, Gunnarr helmingr, der die Rolle des Gottes spielte und zur Freude der dummen Schweden der Priesterin ein Kind gemacht hatte. Da es sich um einen Bekehrungsþátr handelt, bringt der Schluß die Lösung der prekären Situation durch Eingriff des Königs und die Christianisierung der Beteiligten.

(2) Die Zerstörung des Kultbildes von Freyr durch Óláfr Tryggvason in den *Þrændalög* (Flateyjarbók [Vigfússon und Unger 1860–68, 1:400–405] und Oddr [Jónsson 1932, 147–48]). Der König erfährt, daß die Thrönder ein Kultbild von Freyr verehren und ihm opfern. Er fordert vergeblich, daß sie davon ablassen. Nach einem Wetttrudern erreicht der König den Tempel vor den Bauern, reißt das Standbild vom Sockel und bringt es zu Pferd zum Thingplatz. Dort zerstört er es vor den Augen der Bauern und demonstriert so die größere Stärke des christlichen Gottes. Die stark verkürzte Fassung bei Oddr ist in der Flateyjarbók genüßlich ausgemalt.

(3) Die Zerstörung des Kultbildes der Þorgerðr hǫlgabrúðr durch Óláfr Tryggvason (Flateyjarbók; Vigfússon und Unger 1860–68, 1:407–9). Þorgerðr hǫlgabrúðr, schon bei Oddr und in der *Jómsvíkinga saga* erwähnt, war eine weibliche Gottheit, die von Jarl Hákon inn ríki verehrt wurde (Simek 1984, 400–401). In der *Óláfs saga Tryggvasonar in mesta* findet sich eine Episode, die augenscheinlich der eben skizzierten Freyr-Episode parallel geschildert wird, ja, die beiden “Gottheiten” werden am Schluß sogar zusammen verbrannt wie Baldr und Nanna: “ok sidan let konungr gera bal mikit ok voru þa brend bæde likneskin Þorgerðar ok Freys, er fyrr var getit” [und darauf ließ der König einen großen Scheiterhaufen machen, und dann wurden die beiden Standbilder verbrannt, das der Þorgerðr und das Freyrs, das zuvor erwähnt wurde] (Vigfússon und Unger 1860–68, 1:409). Die Episode ist ironisch durchstilisiert wie ein Liebestreffen an einem *locus amoenus*. Auch diesmal raubt Óláfr die Statue aus ihrem Tempel und bringt sie zu Pferde in die Waldlichtung, wo er sich mit seinem Gefolge vergnügt. Er bietet die Figur schmunzelnd zum “Frauenkauf” an, und bevor sie endgültig zerstört wird, macht man sich lustig über Hákons Liebesverhältnis zu dieser “Gottheit”.

So läßt sich zeigen, daß auf der Basis euhemeristischer und selbst dämonischer theologisch-christlicher Theorien eine unterhaltsame Literatur mit oft stark ironischen Untertönen entstand, in die sich *For Skírnis* gut einreihen läßt.

### *Lokasenna* als Parallelfall

Ein Eddagedicht, das schon seit seiner ersten Veröffentlichung in der Kopenhagener Ausgabe der Götterlieder von 1787 in den Verdacht geriet, nicht "echte" mythische Traditionen zu vermitteln, sondern die "alten" Götter aus christlicher Sicht zu verunglimpfen, ist die *Lokasenna*.<sup>33</sup> Inhaltlich wie formal bestehen so viele Parallelen mit *Skírnismál*, daß ich wie schon Bugge (1889, 4) der Ansicht bin, daß beide Gedichte denselben Verfasser haben: einen Dichter von großer Meisterschaft, einen Kenner und Benutzer der vielen Mythologeme, einen spöttisch-ironischen Denker, der sein geistreiches Spiel auf der Grundlage der euhemeristischen Theorie entwickelt. Nur auf diesen Zusammenhang kommt es hier an.

Schon Friedrich David Gräter (1769–1830), der die Götterlieder zwei Jahre nach der Erstedition in deutscher Übersetzung publizierte, äußert sich in einer Fußnote über den Dichter der *Lokasenna* folgendermaßen:

Meines Bedünkens war er ein aufgeklärter, witziger Kopf, ein nordischer Lucian, der anfieng einzusehen, daß die in Norden eingewanderten und vergötterten asiatischen Helden, Odin nämlich mit seinen Verwandten und Begleitern, nicht die vom Himmel herabgekommenen gnädigen Götter waren, die man anbetete. Er suchte daher in diesem Dialog auch seinen Zeitgenossen die Augen zu öffnen, und benützte auf eine nicht unglückliche Art alle die Umstände, die er in den Volkssagen von den Menschlichkeiten jener vergötterten Asiaten vorfand. Diese Bemerkung mag auch von dem Dialog *Harbard* gelten, der vielleicht den nemlichen Dichter zum Verfasser hat. (Gräter 1789, 220)

Die Grundlage zu seiner Asiaten-These hatte Gräter aus seiner Kenntnis des Prologs der *Snorra Edda* gewonnen. Aber bei ihm ging es nicht um Euhemerismus im theologisch-wissenschaftlichen Sinne, sondern er glaubte wie die meisten seiner zeitgenössischen Fachkollegen an eine echte mündliche Überlieferung über die Einwanderung der Asen aus dem Orient nach Skandinavien, mithin an einen wirklichen historischen Vorgang. Somit entstanden für ihn die sogenannten "Spottgedichte" bereits in heidnischer Zeit, und es gab eben für ihn zwei Göttergeschlechter, die "echten" und die "falschen" Götter. "Skirnirs Fahrt, oder die Brautwerbung des Gottes Frey" (Gräter 1789, 234; 1812, 23) schätzte er anders als *Lokasenna* ("Aegers Gastmahl, oder Loke's Lästerung der Götter", Gräter 1789, 209) als "echte" Götterdichtung ein, und er glaubte, in diesem Gedicht eine dem Homer vergleichbare Kulturstufe zu erkennen, ein Gedanke, der ebenfalls mit der Einwanderungsthese zusammenhängen mag. So verfiel er auf die gewiß skurril erscheinende Idee, das Gedicht zunächst in Hexameter zu übertragen und diese

33. Siehe die ausführliche Darstellung von "Lokis Streitreden" bei Heinrich Matthias Heinrichs (1970), der nach gründlicher Überlegung doch für eine "heidnische" Entstehung plädiert.

seine Verse dann ins Griechische zu übersetzen. Er meinte, so könne er am besten sein Publikum davon überzeugen, daß es sich tatsächlich um eine vergleichbare Kultur- und Geistesstufe handelte (Gräter 1812).

Mit der Erkenntnis, daß der *Snorra Edda*-Prolog eine theologische Abhandlung aus dem 13. Jahrhundert und womöglich gar nicht von Snorri verfaßt sei, ging auch das Interesse an der Euhemerismus-Theorie zurück. Seit den siebziger Jahren dieses Jahrhunderts ist sie jedoch zu einem vieldiskutierten Thema geworden; in zahlreichen Aufsätzen wurden besonders die Beziehungen isländischer Gelehrsamkeit mit antiken und christlichen Werken herausgestellt. Ein wichtiger Beitrag zu dieser Diskussion, eine Abhandlung von Gerd Wolfgang Weber über Snorris Mythos-Begriff (1993), enthält u.a. Überlegungen, die ich in dieser Untersuchung, wenn auch methodisch anders erarbeitet, ergänzt und erweitert habe. Seine diesbezüglichen Beobachtungen befassen sich neben vielen anderen Themen auch wieder mit der *Lokasenna*. In *Gylfaginning* Kap. 20 zitiert Snorri ohne Quellenangabe eine Strophe, die Material aus diesem Gedicht enthält (Jónsson 1931, 27.18–20), das dort auf zwei Strophen verteilt ist, nämlich Óðinns Strophe Ls.21.1–2 (“Ærr ertu, Loki, / oc ørviti”) und Freyjas Strophe Ls.29.4–6 (wörtlich). In *Gylfaginning* Kap. 20 lautet also die Strophe:

sva sem her er sakt, at Óþinn mælti sialfr við þan ás, er Loki h(eitir):

Æ[rr e]rtv Loki

ok orviti,

hvi ne lezkaþv Loki;

arlog Frig

hyg ek at a'll viti,

þott hon sialfgi segi.

(Jónsson 1931, 27.17–20)

[wie hier gesagt wird, daß Óðinn selbst zu dem Asen sprach, der Loki heißt: “Wahnsinnig bist du, Loki, und außer Verstand, warum schweigst du nicht, Loki? Ich glaube, daß Frigg alle Schicksale weiß, wenn sie sie auch selbst nicht sagt.”]

Ein weiterer Zusammenhang zwischen *Snorra Edda* und *Lokasenna* ergibt sich aus der Ähnlichkeit der Situation: Trinkgelage in einer Halle. In Kap. 1 der *Skáldskaparmál* trifft Ægir, ein Bewohner der dänischen Insel Hlésey, auf die *æsir* in Ásgarðr und nimmt an einem großen Göttergelage teil, bei dem *sjónhverfingar* (Sinnestäuschungen) im Spiel sind. Die Situation bildet das Milieu für poetologische Gespräche zwischen Ægir und Bragi (Jónsson 1931, 78.1–16). Daß Snorri bei dieser Versammlung an die asiatischen Einwanderer gedacht hat, wird aus Parallelen zur *Ynglinga saga* deutlich (Aðalbjarnarson 1941, 20). In der Poetischen Edda suggeriert die Einleitungsprosa zu *Lokasenna*, daß Ægir für diese Götter eine Gegeneinladung veranstaltet, in der der zauberkundige Ægir an Tricks mit Óðinn wetteifert; zauberisches Licht leuchtet in beiden Hallen, und reichlich fließen die Getränke, Met bei Óðinn und Bier bei Ægir. Zu diesem Sachverhalt bemerkt Weber, “daß Snorri diese Dichtung [scil. *Lokasenna*] als ‘Liedgut’ der historischen Æsir betrachtet . . . Dies reduziert die eddische *Lokasenna* euhemeristisch auf einen launigen Streit zwischen den Mitgliedern der Einwanderergruppe bei einem aboriginalen dänischen Gastgeber, der sie — wie andere — für Götter hielt” (Weber 1993, 221). Die “Zusammenarbeit” Snorris mit dem anonymen Dichter der

*Lokasenna*, wie auch immer vorstellbar, ergibt das gleiche Muster, wie ich es für *Skírnismál* entworfen habe.

Aufgrund der immer weiter entwickelten Euhemerismus-Theorie sehen wir uns genötigt, zumindest einige der Götterlieder auf christlichen Ursprung zurückzuführen, und *For Scírnis* gehört zu dieser Gruppe. Dies Faktum bekräftigt zugleich die Datierung des Gedichts in den Schluß des zwölften Jahrhunderts, die Klingenberg (1996) zuletzt noch einmal verteidigt hat. In der literarisch aufblühenden Epoche, bevor die "klassischen" Werke des dreizehnten Jahrhunderts entstanden, beschäftigte sich die Phantasie der Autoren stark mit den heidnischen Göttern, die vielleicht für manche noch lebendig waren, aber von den theologisch Gebildeten auf den ihnen gebührenden Platz verwiesen werden mußten. Es bleibt eine offene Frage, ob Sammler und Aufzeichner der Götterlieder sich in solchen Fällen ebenso täuschen ließen, wie es Generationen von Forschern ergangen ist.

## Bibliographie

- Aðalbjarnarson, Bjarni, Hg. 1941. Snorri Sturluson, *Heimskringla*. Bd. 1. Íslenzk fornrit 26. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag.
- Andersson, Theodore M. 1985. "Helgakviða Hjörvarðssonar and European Bridal-Quest Narrative." *Journal of English and Germanic Philology* 84:51–75.
- Bergmann, Frédéric Guillaume. 1871. *Le Message de Skirnir et les dits de Grímnir, poèmes tirés de l'Edda de Sæmund, publiés avec des notes, une traduction et un commentaire perpetuel*. Strasbourg: Veuve Berger — Levrault et Fils.
- Bibire, Paul. 1986. "Freyr and Gerðr: The Story and Its Myths." In *Sagnaskemmtun: Studies in Honour of Hermann Pálsson on His Sixty-Fifth Birthday, 26 May 1986*, hg. Rudolf Simek, Jónas Kristjánsson und Hans Bekker-Nielsen, 19–40. Wien: Hermann Böhlau Nachfolger.
- Bugge, Sophus. 1889. "Iduns æbler: Et bidrag til de nordiske mythers historie." *Arkiv för nordisk filologi* 5:1–45.
- Busse, Wilhelm G. 1975. *Courtly Love oder Paramours: Die Liebesauffassungen in der mittelenglischen Literatur vor dem medizinischen und moraltheologischen Hintergrund der Zeit*. Düsseldorf: Hochschulreihe 2. Düsseldorf: Stern-Verlag Janssen.
- Crohns, Hjalmar. 1905. "Zur Geschichte der Liebe als 'Krankheit'." *Archiv für Kulturgeschichte* 3:66–86.
- Curtius, Ernst Robert. 1978. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. 11. Aufl. Bern: A. Franke.
- Degnbol, Helle, et al. 1989. *Ordbog over det norrøne prosasprog // A Dictionary of Old Norse Prose. Registre // Indices*. København: Den arnamagnæanske kommission.
- Dronke, Ursula. 1962. "Art and Tradition in *Skírnismál*." In *English and Medieval Studies Presented to J.R.R. Tolkien on the Occasion of His Seventieth Birthday*, hg. Norman Davis und Charles L. Wrenn, 250–68. London: George Allen & Unwin.
- Frank, Roberta. 1970. "Onomastic Play in Kormakr's Verse: The Name *Steingerðr*." *Mediaeval Scandinavia* 3:7–34.
- Gerberon, Gabriel, Hg. 1853. *Sancti Anselmi ex Beccensi abbate Cantuariensis archiepiscopi opera omnia nec non Eadmeri monachi historia novorum et alia opuscula*. Bd. 1. Patrologia cursus completus, Series Latina 158. Paris: Jacques-Paul Migne.

- Giedke, Adalheid. 1983. "Die Liebeskrankheit in der Geschichte der Medizin." Diss. med., Düsseldorf.
- Gräter, Friedrich David. 1789. *Nordische Blumen*. Leipzig: Gräffische Buchhandlung.
- . 1812. "Über eine griechische Nachbildung in homerischer Sprache und Versen der nordischen Göttergeschichte: 'Skirnirs Fahrt, oder die Brautwerbung des Gottes Frey: Ein Programm, geschrieben von Friedrich David Gräter.'" *Bragur* (Breslau) 8:23–45.
- Grimm, Jacob. 1865. "'Über den Liebesgott', gelesen in der Akademie der Wissenschaften am 6. Januar 1851." In idem, *Kleinere Schriften*, Bd. 2, *Abhandlungen zur Mythologie und Sittenkunde*, 314–32. 4. Aufl. Berlin: Ferdinand Dümmler.
- . 1875–78. *Deutsche Mythologie*, hg. Elard Hugo Meyer. 4. Aufl. 3 Bde. Berlin: Ferdinand Dümmler
- Harris, Joseph. 1975. "Cursing with the Thistle." *Neuphilologische Mitteilungen* 76:26–33.
- Heinrichs, Anne. 1988. "Amor hereos als Gestaltungsprinzip der *Rémundar saga keisarasonar*." *Skandinavistik* 18:125–39.
- Heinrichs, Anne, et al., Hg. 1982. *Olafs saga hins helga: Die "Legendarische Saga" über Olaf den Heiligen (Hs. Delagard. saml. nr. 8<sup>II</sup>)*. Heidelberg: Carl Winter.
- Heinrichs, Heinrich Matthias. 1954. "Über germanische Dichtungsformeln." In *Emil Öhmann zu seinem 60. Geburtstag am 25. Januar 1954, von Freunden und Fachgenossen*, 241–73. *Annales Academiae scientiarum Fennicae* B.84. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.
- . 1970. "Lokis Streitreden." *Island: Deutsch-Isländisches Jahrbuch* 6:41–65.
- Hempel, Heinrich. 1966. "Altgermanische Götterlieder." In idem, *Kleine Schriften*, hg. Heinrich Matthias Heinrichs, 50–63. Heidelberg: Carl Winter.
- Hødnebo, Finn. 1962. "Hufudsynd: Norge og Island." In *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid från vikingatid till reformationstid* 7:158–60. Malmö: Allhem.
- Indrebø, Gustav, Hg. 1931. *Gamal norsk homiliebok, cod. AM. 619 4<sup>o</sup>*. Skrifter utgjevne for Kjeldeskriftfondet 54. Oslo: Jacob Dybwad.
- Johnsen, Oscar Albert, und Jón Helgason, Hg. 1941. *Saga Óláfs konungs hins helga. Den store saga om Olav den hellige, eftir pergamenthåndskrift i Kungliga Biblioteket i Stockholm Nr. 2 4<sup>to</sup> med varianter fra andre håndskrifter*. 2 Bde., durchpaginiert. Oslo: Jacob Dybwad.
- Jónsson, Finnur, Hg. 1931. *Edda Snorra Sturlusonar udgivet efter håndskrifterne*. København: Gyldendal.
- , Hg. 1932. *Saga Óláfs Tryggvasonar af Oddr Snorrason munk*. København: Gad.
- Kahle, Bernhard. 1890. *Die altnordische Sprache im Dienste des Christentums*. Teil 1, *Die Prosa*. Berlin: Mayer & Müller.
- Klingenberg, Heinz. 1996. "För Skírnis: Brautwerbungsfahrt eines Werbungshelfers." *Alvíssmál* 6:21–62.
- Legatus Arna-Magnaeanus, Hg. 1787. *Edda Sæmundar hinns fróða. Edda rhythmica seu antiquior, vulgo Sæmundina dicta; Pars I, Odas mythologicae, a Resenio non editas, continens*. Hafniae: Sumptibus Legati Magnaeani et Gyldendalii.
- Liestøl, Aslak. 1964. "Runer frå Bryggen." *Viking* 27:5–53.
- Lönnroth, Lars. 1977. "Skírnismál och den fornisländska äktenskapsnormen." In *Opuscula septentrionalia: Festschrift til Ole Widding, 10.10.1977*, hg. Bent Chr. Jacobsen et al., 154–78. København: Reitzel.
- Lowes, John Livingston. 1913–14. "The Loveres Maladye of Hereos." *Modern Philology* 11:491–546.
- Magnusen, Finn, Übers. 1822. *Den ældre Edda: En samling af de nordiske folks ældste sagn og sange, ved Sæmund Sigfussön, kaldet hin frode*. Bd. 2. København: Gyldendal.

- Migne, Jacques-Paul, Hg. 1863. *Beati Flacci Albinus seu Alcuini abbatis et Caroli Magni imperatoris magistri opera omnia*. Bd. 2. Patrologia cursus completus, Series Latina 101. Paris: Jacques-Paul Migne.
- Neckel, Gustav, und Hans Kuhn, Hg. 1968. *Edda: Die Lieder des Codex regius nebst verwandten Denkmälern*. Teil 2, *Kurzes Wörterbuch, von Hans Kuhn, dritte umgearbeitete Auflage des Kommentierenden Glossars*. Heidelberg: Carl Winter.
- Neckel, Gustav, und Hans Kuhn, Hg. 1983. *Edda: Die Lieder des Codex regius nebst verwandten Denkmälern*. Teil 1, *Text*. 5. Aufl. Heidelberg: Carl Winter.
- Niedner, Felix. 1886. "Skírnis För." *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 30:132–50.
- Nordal, Sigurður, Hg. 1933. *Egils saga Skalla-Grímssonar*. Íslensk fornrit 2. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag.
- Olrik, Jørgen, und Hans Ræder, Hg. 1931. *Saxonis gesta Danorum*. Bd. 1. København: Levin & Munksgaard.
- Olsen, Magnus. 1909. "Fra gammelnorsk myte og kultus." *Maal og minne*, 17–36.
- Polomé, Edgar. 1985. "Etymology, Myth, and Interpretation: On Some Problems of the Use of Eddic Materials in Comparative Religion (Summary)." In *The Sixth International Saga Conference, 28 July – 2 August 1985: Workshop Papers*, 833–41. 2 Bde., durchpaginiert. København: T.J. Tryk (Det arnamagnæanske institut).
- Randlev, Julie. 1985. "Skírnismál: En tekst — og dens udsagn; digtning og tradition." *Maal og minne*, 132–58.
- Reichardt, Konstantin. 1939. "Die Liebesbeschwörung in *För Skírnis*." *Journal of English and Germanic Philology* 38:481–95.
- Ross, Margaret Clunies. 1994. *Prolonged Echoes: Old Norse Myths in Medieval Northern Society*. Bd. 1, *The Myths*. The Viking Collection 7. Odense: Odense Univ. Press.
- Sahlgren, Jöran. 1928. "Sagan om Frö och Gärd." *Namn och bygd* 16:1–19.
- See, Klaus von, et al. 1993. "Skírnismál": *Modell eines Edda-Kommentars*. Heidelberg: Carl Winter.
- See, Klaus von, et al. 1997. *Kommentar zu den Liedern der Edda*. Bd. 2, *Götterlieder* (Skírnismál, Hárbarðsljóð, Hymiskviða, Lokasenna, Þrymskviða). Heidelberg: Carl Winter.
- Simek, Rudolf. 1984. *Lexikon der germanischen Mythologie*. Stuttgart: Alfred Kröner.
- Snell, Bruno, Hg. 1976. *Frühgriechische Lyriker*. Bd. 3, *Sappho, Alkaios, Anakreon*, übers. Zoltan Franyó. *Schriften und Quellen der Alten Welt* 24.3. Berlin: Akademie-Verlag.
- Steinsland, Gro. 1991. *Det hellige bryllup og norrøn kongeideologi: En analyse av hierogami-myten i Skírnismál, Ynglingatal, Háleygjatal og Hyndluljóð*. Oslo: Solum.
- Vigfússon, Guðbrandur, und Carl Richard Unger, Hg. 1860–68. *Flateyjarbók: En samling af norske kongesagaer med indskudte mindre fortællinger om begivenheder i og udenfor Norge samt annaler*. 3 Bde. Christiania: P. T. Mallings.
- Wack, Mary Frances. 1990. *Lovesickness in the Middle Ages: The Viaticum and Its Commentaries*. Middle Ages Series. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press.
- . 1992. "From Mental Faculties to Magical Philters: The Entry of Magic into Academic Medical Writing on Lovesickness, 13th–17th Centuries." In *Eros and Anteros: The Medical Traditions of Love in the Renaissance*, hg. Donald A. Beecher und Massimo Ciavolella, 9–31. University of Toronto Italian Studies 9. Ottawa: Dovehouse Editions.
- Weber, Gerd Wolfgang. 1993. "Snorri Sturlusons Verhältnis zu seinen Quellen und sein Mythos-Begriff." In *Snorri Sturluson: Kolloquium anlässlich der 750. Wiederkehr seines Todestages*, hg. Alois Wolf, 193–244. ScriptOralia 51. Tübingen: Gunter Narr.

- . 1994. "Euhemerismus." In Johannes Hoops, *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, 2. Aufl., 8:1–16. Berlin: Walter de Gruyter.
- Widding, Ole. 1953–57. "Alcuin and the Icelandic Law-Books." *Saga-Book of the Viking Society* 14:291–95.
- Wimmer, Ludvig F. A., und Finnur Jónsson, Hg. 1891. *Håndskriftet nr. 2365 4to gl. kgl. samling på det store kgl. bibliotek i København (Codex regius af den ældre Edda) i fotografisk og diplomatisk gengivelse*. København: S.L. Møller.

## Summary

Since *For Scírnis* became known to students of the Scandinavian Middle Ages with the appearance of the editio princeps of the mythological poems of the Poetic Edda in 1787 (minus *Völuspá* und *Hávamál*), it has primarily been accorded a nature-mythological interpretation. Magnus Olsen's interpretation of 1909, still widely accepted today, traces the poem back to a pagan  $\text{ἔρως γάμος}$  myth. Yet this interpretation presupposes the existence of oral precursors of the eddic text. The two extant versions, *For Scírnis* in Codex regius of the Edda (Gks 2365 4°), dated to ca. 1275–1300, and the fragment in AM 748 Ia 4°, dated to ca. 1300, seem to derive from a lost original which is generally dated to ca. 1200, not least because of its courtly elements, especially Freyr's lovesickness, a disease that became well known in medieval Europe.

Freyr's lovesickness is the point of departure for my new interpretation, which places the poem in a Christian perspective. I begin by linking the literary representation of lovesickness with the medical description of *amor hereos*, a psychosomatic disease that already in the Hellenistic period had been classified as a psychotic condition under the categories of melancholy and mania; the concept derives from Arabic scientific compilations which were translated into Latin in the Scholastic period and used and expanded in the Italian and French medical academies.

I compare the Old Norse texts with the relevant passages in Bernardus Gordonius's chapter on lovesickness (Lowes 1913–14, 499–502), following Lowes's headings: definition, *causa*, *signa*, *pronostica*, and *cura*. The definition, causes, and symptoms of lovesickness are discernible in the prose introduction and the first seven stanzas of *For Scírnis* and the corresponding passages in *Gylfaginning* chap. 37. The prognosis is insanity or death, and the cure consists in the sexual union of the lovers, often — as in this case — at a *locus amoenus*. Skírnir, as Freyr's *alter ego*, breaks down Gerðr's resistance through magic. Thus she experiences in Freyr's stead the condition of passionate unrequited love progressing to insanity. Now she is willing to fulfill his desire.

The moral theology of the Christian Middle Ages linked *amor hereos* with opprobrious vices. In Alcuin's treatise on the vices and virtues, available in Old Norse by ca. 1200, extramarital love is *fornicatio*, and the pursuit of it is accompanied by the vices of *ira* (anger), *tristitia* (worldly sorrow), and *incontinentia* (immoderation). One of the principal vices is *superbia* (pride), which Freyr already displays in assuming the status of a god at all. According to *Gylfaginning* his lovesickness is punishment for the *mikillæti* of having seated himself on Odin's throne without permission.

The presence of the *amor hereos* complex and its negative moral evaluation show that Freyr is understood euhemeristically as a human being, not as a fertility god. The author uses the mythical elements to camouflage his true intention, while at the same time deliberately undermining their credibility by means of rhetorical irony. Like *Lokasenna*, *For Scírnis* is a travesty of pagan religious belief; its Christian author was a master rhetorician and a great poet.