

**J**ohn Lindow. *Murder and Vengeance among the Gods: Baldr in Scandinavian Mythology*. Folklore Fellows Communications 262. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia, Academia scientiarum Fennica, 1997. 210 Seiten.

Dieses Buch ist die erste Monographie über Balder seit Gustav Neckels *Die Überlieferungen vom Gotte Balder* von 1920 (Dortmund: Ruhfus; Kurt Schiers Münchner Habilitationsschrift von 1971, "Balder, Loki, Heimdall: Untersuchungen zur germanischen Religion", ist leider unveröffentlicht und daher nicht allgemein zugänglich). Im Unterschied zu zahlreichen Arbeiten früherer Forscher zur Balder-Thematik zeichnet sich Lindows Untersuchung dadurch aus, daß sie die entsprechenden schriftlichen Quellen in ihrer handschriftlich tradierten Form ernst nimmt und sie im kulturellen Kontext der Zeit zu verstehen sucht, aus der sie überliefert sind (28). Anders als in den meisten Abhandlungen über Balder werden weder vorgefaßte Deutungsmuster gewaltsam den Texten appliziert, noch wird versucht, zu einer Urform des Mythos zurückzustoßen oder diese gar zu rekonstruieren. Statt dessen werden die einschlägigen literarischen Zeugnisse/Niederschläge des Balder-Mythos (*Húsdrápa*, *Völuspá*, *Lokasenna*, *Baldrs draumar*, *Hyndluljóð*, *Málsháttakvæði*, *Gesta Danorum* lib. III, *Snorra Edda*, dazu noch der *Zweite Merseburger Zauberspruch* und die Hæðcyn/Herebeald-Episode im altenglischen *Beowulf*) als jeweils in sich sinnvolle Einheiten betrachtet und die in ihnen vorkommenden Motive zu einem breiten Spektrum anderer Texte des nordischen Mittelalters in Beziehung gesetzt (Skaldendichtung, Eddalieder, Sagas, Gesetzestexte). Diese begrüßenswerten Ansätze teilt Lindows Buch mit einer weiteren Arbeit jüngerer Zeit zur nordischen Mythologie, nämlich John McKinnells Band *Both One and Many* (Roma: Il Calamo, 1994).

Nach einem kurzen Überblick über das Personal und die Struktur des skandinavischen Mythos im allgemeinen sowie die literarischen Quellen des Balder-Mythos im besonderen (s.o. und 13–28) unterzieht

Lindow die verschiedenen Interpretationen des Mythems von Balders Tod einer kritischen Betrachtung: Da Balder kein Wane ist und nicht wiederaufersteht (Jan de Vries, "Der Mythos von Balders Tod", *Arkiv för nordisk filologi* 70 [1955]: 41–60), ist er nicht mit James George Frazer (*Balder the Beautiful* [1890; 3. Aufl. New York: St. Martin's Press, 1980]), Neckel (*Überlieferung*) oder Franz Rolf Schröder (u.a. *Germanentum und Hellenismus* [Heidelberg: Winter, 1924]) als Vegetations- oder Fruchtbarkeitsgottheit aufzufassen (29–31). Ebenso wenig läßt sich Balders Tod als Mythos vom ersten endgültigen Tod der Weltgeschichte (de Vries) deuten, denn kein Text unterstützt die Ansicht, Balder gelange als erster in die Totenwelt Hel (vgl. *Gylfaginning* Kap. 33–35 [49], *Baldrs draumar*). Ferner können die motivischen Übereinstimmungen der Balder-Geschichte mit der Víkars-Episode der *Gautreks saga* einerseits und — in weit geringerem Umfang — mit den Erprobungen Sinfjötlis in der *Völsunga saga* (Kap. 7–8) andererseits nicht belegen, daß der Tod Balders als Mythos von der ersten Initiation eines Odins-Kriegers anzusehen ist (de Vries; Alv Kragerud, "Balders død", *I forsknings lys* 32 [1974]: 115–26). Dies würde u.a. eine Gleichsetzung Balders mit seinem Rächer, dem (frühreifen) Krieger Váli, verlangen (34–37). Schließlich verträgt sich die These, Balders Tod und Bestattung spiele eine Funktion in der Etablierung einer von diesem Gott gegründeten Königsdynastie (Schier, "Balder," in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde* 2:2–7 [Berlin: Walter de Gruyter, 1976]; "Breiðablik/Bredbliche", in *Eyvindarbók* [Oslo: Institutt for nordistikk og litteraturvitenskap, 1992], 273–81); vgl. 31; ähnlich Gro Steinsland, *Det hellige bryllup og norrøn kongeideologi* [Oslo: Solum, 1991], 160–70; vgl. 38) nicht mit dem Umstand, daß die isländische Überlieferung der Hauptträger des Mythos und nach eigener Aussage auch Quelle des Dänen Saxo ist (ausführlicher hat Schier seine These in einem späteren Aufsatz dargelegt, den Lindow vor der Drucklegung nicht rezipieren konnte: "Gab es eine eigenständige Balder-Tradition in Dänemark? Mit einigen allgemeinen Überlegungen zum Problem der sogenannten 'sterbenden und

wiederauferstehenden Gottheiten' in nordgermanischen und altorientalischen Überlieferungen", in *Nordwestgermanisch*, hg. Edith Marold und Christiane Zimmermann [Berlin: Walter de Gruyter, 1994], 125–53). Weder untermauern die isländischen Texte eine Verbindung Balders zu irgendeiner Königsdynastie, noch besäße der dynastische Gedanke Relevanz für eine Gesellschaft wie die isländische, die zur Entstehungszeit der Texte keinem König huldigte (31, 38). Mit den Aussagen der mythologischen Texte konfrontiert, erweist sich mithin keine bisher vorgeschlagene Gesamtdeutung des Balder-Mythos als tauglich (38). Damit ist der Weg frei, in den Kapiteln 2–6 einen unverstellten Blick auf die Darstellung der einzelnen Aspekte des Balder-Mythos (Tod, Bestattung, Rache usw.) in den verschiedenen Texten zu richten.

Lindow analysiert nicht nur die einzelnen Handlungsschritte der Balder-Geschichte (in chronologischer Reihenfolge), sondern bietet auch eine gründliche Erörterung des darin vorkommenden mythischen Personals (Frigg, Høðr, Loki, Váli, Hyrrokkin usw.). Besonders willkommen im Kapitel 2 über Balders Tod ist der Motivvergleich zwischen Saxos Balder-Fabel und den altnordischen Quellen, z.B. das Traummotiv (*Snorra Edda*, *Balders draumar*, *Gesta Danorum*) und die Unverletzlichkeit Balders (*Snorra Edda*, *Gesta Danorum*). In diesem Zusammenhang weist Lindow darauf hin, daß die Rolle von Frauen in den Vorkehrungen zum Schutz Balders — bei Saxo auch zum Schutz seines Gegners Hotherus — (Frigg in *Snorra Edda*, die drei Waldmädchen bei Saxo) eine Parallele im *Zweiten Merseburger Zauberspruch* hat: Dort treten Friia (= Frigg) und weitere weibliche Figuren als Heilerinnen auf (wohl des Balder-Pferdes), wie dies in auch in *Oddrúnargrátr* 9 der Fall ist. Fragwürdig ist allerdings die von Lindow postulierte Vergleichbarkeit der Schlangemotive bei Saxo und im altnordischen Mythos, da sie in ihrer Funktion zu unterschiedlich sind: Bei Saxo ist das Schlangengift Bestandteil der "Kraftnahrung" Balders, in *Frá Loka* und *Snorra Edda* Bestandteil der Bestrafung Lokis.

Im Rahmen dieses Kapitels unternimmt Lindow einen Anlauf, das alte Problem des Zusammenhangs zwischen Odins vierter

Frage in *Balders draumar* (12.5–8) — nach allgemeiner Auffassung ein Wellenrätsel — und der Identität seiner Gesprächspartnerin, der Seherin, als "Mutter dreier Riesen" zu lösen. Wie mehrere Forscher vor ihm versteht auch Lindow den Ausdruck "Mutter dreier Riesen" (*Balders draumar* 13.7–8) als Bezeichnung für die Riesin Angrboða, die Mutter der drei Loki-Nachkommen Hel, Fenrir und der Midgardschlange. Lindow postuliert ein Wortspiel mit dem Namen *Angr-boða*: Einerseits bedeute dieser Name "Kummer-Verkünderin", andererseits "Fjord-Woge" (*angr* "Fjord"; *boði* "Welle, Brecher"). Die Rätselfrage Odins (deren Antwort "Wellen" wäre) signalisiere somit, daß Odin weiß, wer seine Gesprächspartnerin ist (nämlich *Angrboða* "Fjord-Woge"), und verrate zugleich der Seherin, daß sie mit Odin spricht (vgl. die Enttarnung in *Balders draumar* 13). Lindow gibt aber zu, daß dieser Lösungsvorschlag den Makel hat, daß ein Femininum \**boða* "Welle" nicht bezeugt ist.

In seiner Behandlung der Bestattung Balders (Kapitel 3) widersteht Lindow zwar der Versuchung, wie Höfler mit Hilfe der bronzezeitlichen Felszeichnungen die Darstellungen der *Húsdrápa* und der *Snorra Edda* miteinander in Einklang zu bringen (82–83), doch führt hier die erschöpfende Textanalyse dazu, daß er gelegentlich zuviel aus einem Wort oder Motiv herausliest. So ist es zweifelhaft, ob die Riesin-Kenning *Hildir fjalla* "Hildir der Berge" in *Húsdrápa* als Anspielung auf den ewigen Kampf Hjaðningavíg (*Ragnarsdrápa*, *Snorra Edda*) zu verstehen ist und daher einen Vergleich zwischen der Balder-Geschichte und dem Heðinn/Høgni/Hildir-Mythos implizieren soll: Die Gemeinsamkeiten der beiden Fabeln umfassen den schmerzhaften Verlust eines Kindes (Balder bzw. Hildir), eine magische Waffe (den Mistelzweig bzw. Høgnis Schwert Dáinsleifr), den bösen Zauber einer Frau (Hildir bzw. Þökk) und Zwist innerhalb eines Familienverbandes, der erst nach dem Ende der geltenden Weltordnung aufgehoben sein wird (also nach Ragnarøk). Methodologisch problematisch ist hier Lindows Vorgehensweise deshalb, weil er in die Kenning und in den Balder-Mythos der *Húsdrápa* (10. Jahrhundert) teilweise die Motive der Prosaberichte in *Snorra Edda* (13. Jahr-

hundert) hineinliest (Hǫgnis magisches Schwert, Þokks Trauer-Verweigerung; letzteres Motiv ist auch in einer ljóðaháttrostrophe belegt, die in *Snorra Edda* zitiert wird). Aus dem Gegensatz zwischen dem Bestimmungswort *fjalla* ("der Berge") in der Kenning *Hildir fjalla* und dem Schauplatz der Balder-Bestattung — dem Meeresstrand — zieht Lindow ferner den fragwürdigen Schluß, die Kenning impliziere, daß die Riesin "fehl am Platze" sei (74–75). Ein weiteres Beispiel für Überinterpretation ist die Deutung des Namens von Balders (Bestattungs) Schiff, *Hringhorni*: Einerseits soll das Element *Hring-* [Ring] die Midgardschlange evozieren (79), andererseits den Ring Draupnir (der mit Balder verbrannt wird), während das Element *-horn* wiederum die Vorstellung des Dichtermets, wie Draupnir ein Attribut Odins, heraufbeschwören soll. Der Name des Bestattungsschiffes *Hringhorni* spiele somit auf den Reichtum und die Getränke an, die bei Todesfeierlichkeiten vernichtet bzw. konsumiert werden (83–84). Solche übertriebene Interpretationen sind aber eher die Ausnahme. Daneben macht Lindow erhellende Beobachtungen: zum Beispiel über den Zusammenhang zwischen Wasser als Schauplatz aller drei in *Húsdrápa* behandelten Mythen, der Wasser-Metaphorik des Gedichtsschlusses (*Húsdrápa* 11) und möglicherweise auch der Lage der Halle Hjarðarholt, deren Bild Darstellungen Gegenstand des Skaldengedichts sind (77), oder über Parallelen zwischen Nannas Tod und Verbrennung mit Balder und u.a. der gemeinsamen Verbrennung von Sigurd und Brünhilde auf dem Scheiterhaufen in der eddischen Dichtung sowie der Schiffsbestattung des Rus-Häuptlings in Ibn Fadlans Bericht (90–92).

Das vierte Kapitel betrachtet Hermóðrs Helritt (*Gylfaginning* Kap. 33–34 [49]) im Kontext weiterer Ander- und Unterweltfahrten in- und außerhalb des nordischen Mythos (*Skírnismál*, *Balders draumar*, die Fahrt des Hadingus in *Gesta Danorum* lib. 1 sowie des Orpheus im griechischen Mythos, Gilgamesch). Ferner bietet Lindow hier eine eingehende Diskussion der Identität Hermóðrs (Gott oder sagengeschichtlicher Held, Sohn oder Diener Odins) unter Einbeziehung des altnordischen *Sögubrot af forn-*

*konungum* und der Figur des Heremod im altenglischen *Beowulf*.

Im fünften Kapitel werden die Rache Vális an Hǫðr und die Rache der Götter an Loki (bei der Lokis Söhne instrumentalisiert werden, s.u.) vor dem Hintergrund der Problematik von Rache (oder Totschlag) innerhalb einer Familie untersucht mit Hinweisen auf die Parallelen in anderen altnordischen Texten, in Saxos *Gesta Danorum* und in *Beowulf*. Das Motiv des speziell als Rächer gezeugten Sohnes (*Váli* in der eddischen Dichtung = *Bous* bei Saxo) hat eine Entsprechung in dem Sohn, den Hǫgni als Werkzeug seiner Rache an Atli zeugt (in *Þiðreks saga*, der färöischen Ballade *Hogna táttur* und der *Hvenischen Chronik*). Die Rache an Loki ähnelt der Rache an Hǫðr darin, daß in beiden Fällen der Vater (Loki bzw. Odin) hilflos zusehen muß, während ein Sohn den anderen tötet (Lokis einer Sohn zerreißt in Wolfsgestalt seinen Bruder, Váli erschlägt Hǫðr). Im Gegensatz zu den altnordischen Gesetzesbestimmungen, die dem *ráðbani* die halbe Buße und dem *handbani* die volle Buße abverlangen, wird in Snorris Balder-Geschichte in *Gylfaginning* Kap. 33–36 (49–50) allein der *ráðbani* Loki bestraft (157–58).

Im letzten Kapitel über die Wiederkehr und Versöhnung zwischen Balder und Hǫðr nach dem Weltuntergang (vgl. *Vǫluspá* 62–63) setzt Lindow den im Balder-Mythos demonstrierten problematischen Mechanismus der Fehde in Beziehung zu den anderen fehlerhaften Aspekten der alten Weltordnung, die in Ragnarǫk zugrundegeht. Die alte Ordnung sei von Anfang an mit Fehlern behaftet, denn der Kosmos werde dadurch geschaffen, daß Odin und seine Brüder ihren eigenen Ahnen Ymir erschlagen (171). Der mangelhafte Charakter dieser Weltordnung zeige sich beispielsweise auch an der Bedrohung von Sonne und Mond durch die Wölfe (*Vǫluspá* 40, *Vafþrúðnismál* 46, *Grímnismál* 39) sowie an der Gefährdung der Esche Yggdrasill durch nagende Tiere und Fäulnis (*Grímnismál* 35). Die Sagaliteratur wiederum zeige, daß das Fehdewesen mit seinen zerstörerischen Auswirkungen ein konstitutives Element der isländischen Gesellschaftsordnung sei. Diesen Stellenwert bestätigt auch die Darstellung in Aris *Íslendingabók*

Kap. 5; dort zeige die Fehde zwischen Þórðr gellir und Tungu-Oddr einen grundlegenden Mangel im Rechtssystem auf und führt zu einer Gesetzesreform.

Da weder weibliche Personen (traditionell die Hetzerinnen zur Rache) noch die Götterfeinde, die Riesen, in Verbindung mit der neuen, nach Ragnarøk entstehenden Welt in den Texten erwähnt werden, zieht Lindow den Schluß, daß die alten, letztlich zur Zerstörung der Welt führenden Gegensätze im neuen Zeitalter nicht mehr bestehen. Das einträchtige Zusammenleben von Töter (Höðr) und Opfer (Balder) zeige, daß die Fehde keine Rolle mehr spiele.

Lindow's Buch hat das Verdienst, nicht nur eine brauchbare Zusammenfassung des Forschungsstandes zum Balder-Mythos samt den zugehörigen Textquellen zu bieten, sondern darüber hinaus eine eingehende Analyse und Deutung der Texte selbst.

Beatrice La Farge

**M**agnús Fjalldal. *The Long Arm of Coincidence: The Frustrated Connection between Beowulf and Grettis saga*. Toronto: University of Toronto Press, 1998. 186 pages.

The title of this book gives away its goal: Fjalldal sets out to prove that the numerous similarities posited between the Old English epic and the Old Icelandic saga are accidental and that, consequently, one hundred and twenty years spent on reconstructing their common source (the initial hypothesis proposing such a source was formulated by Guðbrandur Vigfússon in 1878) have been wasted, even worse than wasted, for the countless works written on this subject have obscured the truth obvious to any impartial scholar, namely that the two texts are independent of each other, with all the alleged convergences being the result of coincidence — a monster with an extremely long arm. Its picture (or perhaps it is Grendel) embellishes the cover of the book. Only Fjalldal's final conclusion, not his analysis of previous scholarship, is new, for in 1986 I brought out a survey of the relevant literature ("Beowulf-Grettir," in *Germanic Dialects: Linguistic and Philological Investigations*, ed. Bela Brogyanyi and Thomas Krömmelbein [Amsterdam, John Benjamins, 1986], 353–401), and Fjalldal has little to add to it, except that his discussion is, naturally, more detailed. He first examines the characters involved (Beowulf, Grettir, Grendel, Grendel's mother, Glámr, the troll woman and the giant of the Sandhaugar episode, Kárr the Old, and the bear), the constituent elements of all battles, the names of the swords (OI *heptisax*, OE *hæftmēce*), and the scenery described in the episodes under discussion. This is followed by an examination of the theories that have been advanced to explain the relationship between the poem and the saga. In Fjalldal's estimation, there are four of them worthy of destruction: *Grettis saga* reached Iceland from England; both tales go back to The Bear's Son Tale investigated by Panzer; the tales are offshoots of some ancient legend; and there was some folktale whose "bits and pieces" can now be detected