

Zur Genealogie der þula

Þulur — Namenkataloge in Versform, welche die skandinavische Literatur vor allem in der eddischen Wissensdichtung, der *Snorra Edda* und den Fornaldarsögur überliefert — werden zurecht zu den ältesten Formen der germanischen Dichtung gezählt.¹ Von anderen Verzeichnissen, wie sie in der altisländischen Literatur sehr verbreitet sind, unterscheiden sich die þulur dadurch, daß sie stets aus Benennungen für gleichartige Objekte bestehen. Dies können verschiedene Namen für eine Gottheit (zurückgehend auf ihre verschiedenen Hypostasen), Namen für die Mitglieder einer mythologischen Gruppe oder Bezeichnungen für zusammengehörende Gegenstände sein. In den “heroischen þulur” stehen beispielsweise Namen von Herrschern verschiedener Völker oder Gefolgsleuten eines Königs, aber manchmal auch Namen von Verwandten innerhalb einer Generation eines Geschlechts. Weil in den þulur immer nur Namen aufgezählt werden, gelten sie als hochgradig mnemotechnische Form, weit entfernt von Dichtung im eigentlichen Sinn. Indes kann die rhythmische Struktur dieser Reihen mit einem strengen Alliterationsschema und zahlreichen Assonanzen nicht allein dazu gedient haben, das Einprägen der mitgeteilten Informationen zu erleichtern. Das Ausmaß, in dem ein Text durchgeformt ist, deutet vielmehr darauf hin, daß er bestimmten Regeln folgt und einen sozialen Wert hat; seine ästhetische Funktion ist von seiner Erkenntnisfunktion nicht zu trennen.

Von dem hohen Alter der þula, die — geprägt vom “Synkretismus des archaischen mündlichen Werks” (Smirnickaja 1982a, 185) — Dichtung und Ritual vereint, zeugt ihre offensichtliche Verbindung mit dem *þulr*. Dieser war Opferpriester, Hüter der Weisheit und geweihter Orator, und zu seinen Pflichten gehörte vermutlich der Vortrag sakraler, kultischer Texte (siehe Vogt 1927, 1927–28). Die Bezeichnung *þulur* legt den Schluß nahe, daß auch sie solche Reden waren, die “þular stóli á” [vom Rednerstuhl aus]² vorgetragen wurden, wofür es ein

1. Die ältesten erhaltenen þulur, die Heldenregister des altenglischen Gedichts *Widsið* (7. Jahrhundert), stammen vermutlich aus der Völkerwanderungszeit.

2. “Mál er at þylja þular stóli á, / Urðar brunni at” (*Hávamál* 111). Alle Zitate aus der Edda (auch aus den *Hyndloljóð*) nach Neckel und Kuhn 1983.

spezielles Verb *þylja* ‘halblaut sprechen, murmeln’ gab. Aber alles, was wir über Rolle und Bedeutung des *þulr* in der germanischen Gesellschaft wissen, ist bloße Rekonstruktion. Abgesehen von einer dänischen Runeninschrift auf dem Stein von Snoldelev (Anfang des neunten Jahrhunderts), errichtet zum Gedenken an Gunnvaldr, den Sohn Hróalds, des “*þulr á Salhaugum*”,³ und dem schon erwähnten “*þular-stóll*” gibt es keine direkten Belege für die Existenz eines “*þulr-tums*” (Walter Heinrich Vogt) als spezifische Institution mit bestimmten rituellen Funktionen in der Frühzeit oder gar bis in spätere Zeiten hinein. Schon in der Lieder-Edda ist der Begriff in sich widersprüchlich und stimmt eindeutig nicht mit jenem Bild des “Kultredners” überein, das Vogt so überzeugend rekonstruiert hat. In den *Hávamál* beispielsweise ist der *þulr* zum einen Óðinn selbst, der die geheimen, magischen Kräfte der Runen beherrscht (80, 142), zum anderen ein Greis, über dessen Belehrungen sich die Umstehenden belustigen: “*három þul hlæðu aldregi: / opt er gott, þat er gamlir kveða*” (134). Andere Stellen belegen ebenfalls, daß der *þulr* seinen herausragenden sozialen Status mit der Zeit verloren hat. In der Folge, wahrscheinlich im Zusammenhang mit der Annahme des Christentums, begann man die *þulir* als heidnische Zauberer (Vogt 1927, 49–81) und — nach vereinzelt, sehr seltenen Verwendungen dieses Begriffs in der Dichtung des zwölften Jahrhunderts zu urteilen — als Skalden zu bezeichnen.⁴

Doch auch der *þula* selbst stand eine langwierige Entwicklung bevor: von der “Kultrede”, deren Vortrag die Verbindung zwischen der Welt der Menschen und der Welt der Götter herstellen sollte, hin zu einem — jeglichen sakralen Sinn entbehrenden — Katalog unterschiedlichster Informationen, die für die alte Gelehrsamkeit konstitutiv waren (siehe Meletinskij 1968, 225). Dieses letzte Stadium verkörpern besonders die “skaldischen *þulur*”, die auf Island Ende des zwölften, Anfang des dreizehnten Jahrhunderts entstanden. Indessen sind offenbar schon die ältesten erhaltenen *þulur*, Listen mit mythologischen Namen in der Lieder-Edda, sehr weit von ihren frühesten Vorformen entfernt, die einst Bestandteil ritueller Handlung waren. Aus der viele Jahrhunderte währenden Geschichte der *þula* auf skandinavischem Boden, welche ihre Beständigkeit ebenso bezeugt wie ihren Wert in den Augen des mittelalterlichen Publikums, und aus ihrer Fähigkeit,

3. “Salhaugar” ist möglicherweise ein Name für Grabhügel. Auf einem von diesen könnte sich der “Thron” Hróalds befunden haben. Zu dem Brauch der Vorzeitkönige (und *þulir*?), auf den Hügeln der Ahnen zu sitzen, siehe Olrik 1909. Zu dem “Rednerstuhl” siehe Strömbäck 1935.

4. Siehe Kreuzer 1977, 123–24. Es ist nicht ausgeschlossen, daß sich die Bedeutung des altenglischen Wortes *þyle* zum Teil anders entwickelte als das skandinavische *þulr*. Im *Beowulf* wird Unferð, der Gegenspieler Beowulfs, als *þyle* Hroþgars genannt. Ungeachtet seiner “negativen” Charakteristik nimmt er einen ehrenvollen Platz am dänischen Hof ein. Worin freilich seine besondere Pflicht als *þyle* besteht, geht aus dem Text nicht klar hervor. Da für *þyle* in den altenglischen Glossen *orator*, aber auch *scurra* (*impostor* ‘Hochstapler’) steht, gibt es diverse Vermutungen über seine Funktion, beispielsweise, daß der *þyle* Dichter (*scop*), Herold oder Narr des Königs sei und vielleicht auch sein potentieller Verräter. Siehe Clarke 1936; Brodeur 1960; Rosier 1962; Eliason 1963; Ogilvy 1964; Clover 1980.

unterschiedliches Material aufzunehmen, ergibt sich die Frage nach ihrer Identität als eigenständige Gattung. Als solche hat die þula jedoch die Aufmerksamkeit der Forschung noch nicht auf sich gezogen.⁵ Dieser Aufsatz ist der erste Versuch, die Entwicklung der drei wichtigsten Spielarten dieser Gattung — der “mythologischen”, der “heroischen” und der “skaldischen” þula — in der altskandinavischen Überlieferung nachzuzeichnen.

Die mythologische þula

Bei der Untersuchung der uns zugänglichen mythologischen (oder, umfassender ausgedrückt: “mytho-epischen”) þulur stellt sich zunächst die Frage, welchen Sinn die Abfassung solcher Namenregister gehabt haben könnte. Gewiß kann man Wert und Funktion dieser Verzeichnisse — wie es nicht selten geschieht (z.B. Jónsson 1920–24, 2:125) — damit zu erklären versuchen, daß jeder Name einer bestimmten Überlieferung entstamme, eine Mythenabbreviation darstelle oder auf einen Mythos anspiele: Die Erwähnung eines Namens appellierte an die Kenntnisse des Publikums, und die þula selbst war dann wohl weniger eine Liste mit Namen mytho-logischer Figuren (oder ihrer einzelnen Verkörperungen) denn ein Katalog der hinter den Namen stehenden Mythen bzw. — im Fall der “heroischen þulur” — Heldensagen. So konnte die þula auf kleinem Raum ungleich mehr mythologische oder andere Informationen vereinigen als jede andere poetische Form.

Diese Erklärung trifft aber offenbar nur teilweise oder jedenfalls nur auf einige þulur zu. Snorri Sturluson führt in seiner *Edda* die *Þorgrímsþula* und die *Kálfsvísa* an, in denen die Pferde der Götter und Helden namentlich aufgeführt werden. Die *Þorgrímsþula* beginnt folgendermaßen:

Hrafn ok Sleipnir,
 hestar ágætir,
 Valr ok Léttfeti,
 vas þar Tjaldari,
 Gulltopr ok Goti,
 getit heyrðak Sóta,
 Mór ok Lungr með Mari.

(Jónsson 1900, 130)

Die Namen sind gut bekannt; Sleipnir beispielsweise ist das achtbeinige Pferd Óðins, Goti ist das Pferd Gunnars. Auch die *Kálfsvísa* ist eine — freilich komplexere — þula, denn sie verzeichnet sowohl Pferde als auch ihre Besitzer, sagenhafte Helden. Und von diesen kommen einige in der Überlieferung nicht vor. Die letzte Strophe lautet:

5. Die einzige speziell den þulur gewidmete Arbeit ist Vogts Studie (1942), eine Fortsetzung seines ersten Buches über die mythologischen þulur der Lieder-Edda (Vogt 1927).

Björn reið Blakki,
 en Bíarr Kerti,
 Atli Glaumi,
 en Aðils Sløngvi,
 Hogni Hǫlkvi,
 en Haraldr Fǫlkvi,
 Gunnarr Gota,
 en Grana Sigurðr.

(Jónsson 1900, 131)

Die *Kálfsvísa* enthält darüber hinaus narrative Elemente: Die zweite Strophe erzählt kurz von den Pferden zweier sagenhafter Widersacher, der Könige Aðils und Áli, und enthält Anspielungen auf eine Schlacht auf dem Eis des Vänersees, die für einen der beiden verhängnisvoll endete (“Áli Hrafni, es til íss riðu”). So gewährt die þula gleichsam einen flüchtigen Blick auf die in ihr aufbewahrten Mythen, als wollte sie zeigen, daß jeder Name die Möglichkeit der narrativen Entfaltung birgt. Es ist jedoch nicht ihre Aufgabe, die Überlieferung nachzuerzählen, sondern an sie zu erinnern. Die þula besteht aus Merkversen, die bei ihren Hörern die Kenntnis der zugrundeliegenden Mythen voraussetzen, und vermutlich waren es gerade diese verborgenen Überlieferungen und die Notwendigkeit ihrer Entschlüsselung, die in den Augen des mittelalterlichen Publikums den Wert der Verzeichnisse ausmachten.

Ganz anders sind die meisten mythologischen þulur der Lieder-Edda aufgebaut, was den Schluß nahelegt, daß sie andere Zwecke verfolgten. Schon der Umstand, daß alle þulur der Edda in den Götterliedern oder — seltener — in den Heldenliedern tradiert sind und nicht als eigenständige Texte erscheinen, gibt der Forschung eine Reihe von Problemen auf. Vor allem ist zu fragen, ob die þulur eigens als organische Bestandteile dieser Lieder verfaßt wurden oder als selbständige und vielleicht wesentlich ältere Texte zu beurteilen sind, die erst im Lauf der Überlieferung in die eddischen Lieder aufgenommen wurden. Nach der vorherrschenden Meinung sind fast alle eddischen þulur spätere Interpolationen, heben sie sich doch formal von dem Kontext der eddischen Dichtung ab (vgl. Boer 1906a, 147; Jónsson 1920–24, 1:138, 148–49). Das Hauptargument ist jedoch, daß die þulur Namen aus Sagen katalogisieren, von denen einige wohl schon zur Entstehungszeit der jeweiligen Eddalieder in Vergessenheit geraten waren. Wie wäre sonst zu erklären, daß die meisten Namen nur aus diesen Listen bekannt sind?

Die Frage nach der Entstehung der eddischen þulur wird sich im ganzen kaum beantworten lassen. Der Umstand, daß sich die þula formal von den eddischen Liedern abhebt, belegt zwar ihre Eigenständigkeit als Gattung, erlaubt jedoch kein Urteil über die Entstehungsbedingungen konkreter Texte. Außerdem ist kaum zu übersehen, daß alle eddischen þulur irgendwie in den narrativen Kontext einbezogen sind, daß ihr Erscheinen in den Liedern immer motiviert ist und daß sie alle — auch wenn sie ihre spezifischen Gattungsmerkmale beibehalten — mehr oder weniger an das Versmaß des jeweiligen Eddaliedes angepaßt sind. Was allerdings

ihr “Material” betrifft, so läßt sich neben Namen aus bekannten Sagen noch eine andere Schicht von Namen ausmachen. Diese stammen nicht aus der mythologischen Überlieferung, sondern wurden in der þula selbst gebildet und sind also fiktiv. Dies läßt sich an einer der bekanntesten eddischen þulur zeigen, der þula der Odinsnamen in den *Grímnismál*, deren erster Teil hier von besonderem Interesse ist.⁶

Hétomc *Grímr, hétomc *Gangleri,
 Herian oc *Hiálmberi,
 *Þeccr oc Þriði, Þuðr oc Uðr,
 *Herblindi oc Hár.

*Sannr oc *Svipall oc *Sanngetall,
 *Herteitr oc Hnicarr,
 *Bileygr, Báleygr, Þolvercr, Fiðnir,
 *Grímr oc Grímnir, *Glapsviðr oc *Fiðlsviðr.

*Síðhotttr, *Síðsceggr, Sigfoðr, *Hnicuðr,
 Alfððr, Valfoðr, *Atriðr oc Farmatýr;
 einu nafni hétomc aldregi,
 síz ec með fólcom fór.

(*Grímnismál* 46–48)

An der þula der Odinsnamen fällt vor allem auf, daß mehr als die Hälfte der dreißig Namen in keiner anderen Quelle überliefert ist. Gewiß ließe sich einwenden, daß bei weitem nicht alle Mythen, in denen Óðinn eine Rolle spielte, erhalten sind und daß die genannten Namen vielleicht in diesem vergessenen Teil des Korpus vorkamen. Wahrscheinlich läßt sich die Herkunft vieler Namen in diesem Verzeichnis so erklären, doch muß man berücksichtigen, daß die Elemente der zitierten þula lautlich und semantisch verknüpft sind; nebeneinander stehen Namen, die nicht nur lautlich ähnlich, sondern auch ihrem Sinn nach aufeinander bezogen sind. Die þula der Odinsnamen ist übersättigt mit Lautkorrespondenzen: Abgesehen von traditionellen, kanonisierten Lautwiederholungen (vor allem Alliterationen) werden in den meisten Verszeilen auch der erste und der zweite Teil benachbarter Namen durch Reim oder Konsonanz verbunden. Dabei variieren diese Namen häufig denselben semantischen Typ und treten so paarweise zu Synonymen oder Antonymen zusammen. Es entsteht der Eindruck, als ziehe ein Name einen weiteren, an seine Bedeutung angelehnten Namen nach sich. Und dieser zweite Name (manchmal auch beide) ist ausschließlich in dieser þula überliefert. Zu *Heriann* ‘Heerführer, Herrscher’ tritt **Hiálmberi* ‘Helmträger’, zu *Hnicarr* ‘Aufhetzer’ **Herteitr* ‘der Schlachtenfrohe’. **Síðhotttr* ‘der mit dem breitkrepfigen Hut’ und **Síðsceggr* ‘der mit dem langen Bart’ halten traditionelle Merkmale von Óðins Äußerem fest. Der Name **Bileygr* ‘der schlecht Sehende’ soll offenbar eine von den “irdischen” Eigenschaften Óðins wiedergeben, entgegengesetzt jener “göttlichen” Eigenschaft, nach der man ihn *Báleygr* ‘der mit den

6. Sternchen kennzeichnen diejenigen Odinsnamen, die nur aus dieser þula bekannt sind.

flammenden Augen' (siehe Falk 1924, 9) nannte. Die aufeinanderfolgenden Namen **Sannr*, **Svipall* und **Sanngetall*—'der Aufrichtige', 'der Veränderliche' und 'der Wahrheit Erratende'—spielen auf Óðins Fähigkeit an, sein Aussehen zu verändern, um unter dieser Maske verborgen seine Gegner im Wettstreit um die Weisheit zu besiegen. Neben der Abwandlung bestimmter semantischer Typen zeigen die aufgeführten Namen auch rein formale Variation. Auf *Hnicarr* 'der Aufhetzer' folgt **Hnicuðr*; *Grímnir* 'der Maskierte', Óðins Name in diesem Lied, variiert **Grímr*; *Fiḡlnir* erscheint wieder in **Fiḡlsviðr* 'der sehr Weise'.

Es ist kaum vorstellbar, daß eine solche þula allein auf einer geschickten Auswahl von Namen aus heute unbekanntem Mythen beruhte und ohne Fiktion auskam. Viele Namen wurden zweifellos eigens für diese Liste erfunden. Freilich war man sich dessen offenbar nicht vollständig bewußt, und daher ist die þula kein willkürliches Ergebnis gelehrter Spielerei—bei der Bildung der Namen richtete man sich nach traditionellen Vorstellungen über die spezifischen Eigenschaften ihrer Träger.

Diese Möglichkeit der Fiktionalisierung war offenbar zum Teil bereits in der eddischen mythologischen Namengebung angelegt. Der mythologische Name hat in der Regel eine klare innere Form und beschreibt seinen Träger nach jenen Merkmalen oder Funktionen, die ihn in der gesamten Mythologie begleiten und seine feste Charakteristik ausmachen. Dennoch hat dieser charakterisierende Name keinen direkten inhaltlichen Bezug zu der mythologischen Episode, in der er verwendet wird. In den *Hárbarðzljóð* beispielsweise nennt Óðinn sich selbst nicht deshalb *Hárbarðr* ('Graubart'), weil dieser Name sein Aussehen gerade in dieser Sage wiedergeben würde, sondern weil der graue Bart ein traditionelles Merkmal seines Äußeren ist. Durch diese Art der Namensbildung, die auf konstanten Charakteristika der mythologischen Figuren und nicht direkt auf konkreten mythologischen Situationen basiert, wurde meines Erachtens die spätere Erweiterung des Namenbestandes in den þulur erst möglich. Zwar erleichtern die erwähnten Spezifika des mythologischen Namens in der skandinavischen Überlieferung seine Erzeugung, doch das Auftreten von Namensbildungen ohne konkrete Referenzmythen muß durch etwas anderes bedingt sein. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß die fiktiven Namen in der Regel von bereits existierenden Namen abgeleitet sind und als deren Varianten erscheinen. Darin kommt zwangsläufig die Vorstellung zum Ausdruck, daß diese Namensvarianten äquivalent und austauschbar sind und auf die jeweiligen Hypostasen der benannten Gottheit gleichermaßen angewendet werden können. Dies bedeutet jedoch, daß die eddischen þulur einen Zustand erkennen lassen, in dem das mythische Bewußtsein bereits ins Wanken geraten ist, denn der Namenswechsel ist hier denkbar ohne Transformation des Objekts.⁷

7. "Die Spezifik des mythischen Denkens besteht darin, daß isomorphe Einheiten nicht auf der Ebene der Namen, sondern auf der Objektebene identifiziert werden. Analog setzt die mythologische Identifizierung eine Transformation des Objekts voraus, die konkret in Raum und Zeit stattfindet" (Lotman und Uspenskij 1973, 302).

Im Kontext der *Grímnismál* nimmt eine solche Umbenennung ohne Transformation paradoxen Charakter an, denn mit der Aufzählung der Namen Óðins geht hier der Wechsel seiner Hypostasen einher, wodurch ihm göttliches Aussehen und göttliche Kraft verliehen werden sollen. Gefoltet von seinem ehemaligen Zögling, dem König Geirrǫðr, der ihn acht Nächte lang zwischen zwei Feuern sitzen läßt, berichtet Óðinn unter dem Namen Grímnir vom Aufbau der Götterwelt. Zum Schluß trägt er eine þula mit seinen Namen vor, um erst in der letzten Strophe seinen wirklichen Namen zu offenbaren. Er verschwindet, nachdem er seinen Peiniger zum Tode verurteilt hat. So wird die þula mit den Odinsnamen in den *Grímnismál* nicht nur in die Handlung einbezogen, sondern sie erscheint als ihr Höhepunkt: Indem Óðinn mehr als fünfzig seiner wahren und fiktiven Namen nennt, enthüllt er dem König nicht einfach sein "Inkognito", sondern befreit sich von seiner gegenwärtigen Hypostase und geht in einen qualitativ anderen Zustand über. Aus Grímnir wird wieder der allmächtige Óðinn.⁸ Das, wovon Óðinn erzählt—die Götterwohnungen, der Aufbau von Walhall und die dort stehende Esche Yggdrasill, die Tiere und die Schlangen, die ihre Krone und Wurzeln benagen, die Flüsse, die von dort ihren Lauf nehmen, die Walküren, welche die im Kampf gefallenen Krieger in die Hallen Óðins bringen usw.—, ist nicht bloß eine Sammlung mythologischer Informationen, deren Aufzählung für die eddische Wissensdichtung charakteristisch ist; vielmehr handelt es sich um Marksteine auf Óðins Weg zurück in die Götterwelt. Die þula mit seinen Namen ist der Schritt, der es ihm schließlich erlaubt, sich selbst zu finden. Schon daraus ergibt sich, daß die þula der Odinsnamen in den *Grímnismál* keine spätere Interpolation sein kann, sondern ein integraler Bestandteil des Liedes ist. Der "epische Rahmen" und die "Wissenserzählung"⁹ durchdringen sich hier gegenseitig und sind unauflöslich miteinander verschmolzen.

Die Namensbildung in dieser þula, die Óðinn selbst in den Mund gelegt wird—er verbirgt sich hinter seinen zahlreichen Beinamen und nennt erst am Ende seine richtigen Namen ("Óðinn ek nú heiti, / Yggr ek áðan hét")—, ist der Gesamtkonzeption des Liedes untergeordnet: Óðinn hat es überhaupt nicht eilig, sich Geirrǫðr zu erkennen zu geben. Darauf scheint auch die Struktur der þula hinzuweisen. Die fiktiven Namen sind in den ersten Strophen konzentriert (46–48), im zweiten Teil folgt die Mehrzahl der aus anderen Quellen bekannten Namen (49, 50 und 54). Der zweite Teil der þula zeigt außerdem einen anderen Aufbau. Fast alle Namen beziehen sich hier auf Episoden oder auf Funktionen Óðins, sind also direkt mit bestimmten Momenten seiner Transformation verbunden. Jedem neuen Zustand entspricht ein neuer Name:

8. Von den zahlreichen Interpretationen der *Grímnismál* siehe Olsen 1933; Fleck 1971; Ralph 1972; Klingenberg 1983; Haugen 1983.

9. Vgl. de Vries (1934, 40), der eine Reihe von gnomisch-didaktischen Eddaliedern aussondert, die sich von ihrer Struktur her ähnlich sind und vor allem mythologische Informationen enthalten. Diese werden, um ihre Wiedergabe zu motivieren, in einen epischen Rahmen gestellt.

Grímní mic héto at Geirraðar,
 enn Iálc at Qsmundar,
 enn þá Kialar, er ec kíalca dró;
 Þrór þingom at,
 Viðurr at vígom,

.....
 (Grímnismál 49)

Ein Teil der Situationen, in denen Óðinn diese Namen erhält, ist allem Anschein nach gleichfalls fiktiv: *Kialarr* ‘der Ernährer’ und *kíalca* ‘Schlitten’ oder *Þrór* ‘der Belebte’ und *þingom at* ‘auf dem Thing’ wurden wohl des Gleichklangs wegen kombiniert, doch von Belang ist vor allem das aus diesen Versen sprechende Prinzip, nach dem jeder angeführte Name unlösbar mit der jeweiligen Verkörperung der Gottheit verbunden ist. Dieses Prinzip, das für die mythologische Namengebung überhaupt charakteristisch ist, gerät hier in Widerspruch zu dem ersten Teil der þula, wo der Wechsel der Namen auf ihrer “Synonymie” beruht und nicht mit der Transformation des benannten Objekts zusammenhängt.

Indirekt kommt diese doppelte Sicht auf den mythologischen Namen, die anscheinend eine beginnende Krise des mythischen Bewußtseins reflektiert, in der *Snorra Edda* zum Ausdruck, wo Snorri diese þula wiedergibt und mit dem ihm eigenen Scharfsinn deutet. Nachdem er die lange Aufzählung der Odinsnamen gehört hat, sagt Gangleri:

Geysi-mörg heiti hafi þér gefit honum, ok þat veit trúa mín, at þat mun vera mikill fróðleikr, sá er hér kann skyn ok dæmi, hverir atburðir hafa orðit sér til hvers þessa nafns. —Þa svarar Hárr: mikil skynsemi er at rifja þat vandliga upp, en þó er þér þat skjótast at segja, at flest heiti hafa verit gefin af þeim atburð, at svá margar sem eru greinir tungnanna í veröldunni, þá þykkjask allar þjóðir þurfa at breyta nafni hans til sinnar tungu til ákallz ok bæna fyrir siálfum sér, en sumir atburðir til þessa heita hafa gørzkr í ferðum hans, ok erþat fært í frásagnir, ok muntu eigi mega fróðr maðr heita, ef þú skalt eigi kunna segja frá þeim stórtíðendum. (Jónsson 1900, 26)

[“Außerordentlich viele Namen habt ihr ihm gegeben. Wahrhaftig, es müssen große Kenntnisse sein, wenn man hier Bescheid weiß und sagen kann, welche Ereignisse zu jedem dieser Namen geführt haben.” Da antwortet Hárr: “Viel Verstand ist nötig, um das sorgfältig zu erklären. Doch ist dir in aller Kürze zu sagen, daß die meisten Namen deshalb gegeben worden sind, weil — so, wie es viele Sprachen in der Welt gibt — alle Völker meinen, seinen Namen in ihre Sprache übertragen zu müssen, um ihn selbst anrufen und zu ihm beten zu können. Aber einige Ereignisse, die zu diesem Namen führten, haben sich auf seinen Reisen zugetragen, und es ist darüber berichtet worden, und du wirst nicht ein kluger Mann genannt werden können, wenn du von diesen großen Ereignissen nichts zu erzählen weißt.”] (Lorenz 1984, 287)

Wie man sieht, hat schon Snorri entdeckt, daß die meisten der in den *Grímnismál* aufgezählten Odinsnamen nicht durch Mythen gestützt werden. Doch die Autorität der Lieder-Edda erlaubte es ihm nicht, ihre Echtheit zu bezweifeln.

Von den sechszwanzig in dieser þula genannten Flußnamen werden nur drei (Slíð, Gjöll und Leiptr) in Mythen erwähnt, zwei weitere (Rín und Vína) gehören zur "irdischen Geographie". Alle Versuche, die übrigen Bezeichnungen mit alten oder heutigen Namen norwegischer Flüsse in Zusammenhang zu bringen, blieben ohne Resultat.¹³ Aber auch wenn man annimmt, daß diese Namen aus jetzt verlorenen Quellen stammen, ist damit zu rechnen, daß sie schon dort in solchen reimenden Paaren aufgetreten sein müssen. Denn ein so präzises Klangbild läßt sich nur durch die Erzeugung seiner konstituierenden Elemente, also der Namen selbst, zusammenstellen. Vergleicht man nun diese oder analoge eddische þulur mit der *Kálfsvísa* oder der *Þorgrímsþula*, sieht man einen entscheidenden Unterschied: Letztere enthalten keinen Hinweis auf eine übergeordnete phonetische Struktur, wie sie für die eben untersuchten þulur charakteristisch ist. Ihre Pferdenamen alliterieren in der Regel nicht einmal, und dies ist kein Zufall: Diese Namen sind nicht fiktiv, sondern diversen Mythen entnommen. Dasselbe ist in dem Flüssekatolog festzustellen, wenn er Bezeichnungen aus der Überlieferung anführt.

Zu welchem Zweck wurde nun aber eine so große Zahl von Namen gebildet? In der þula der Odinsnamen ist die Vermehrung der Beinamen in der Handlung begründet: Óðinn täuscht Geirrðör, indem er sich hinter fiktiven Namen verbirgt. Doch warum Fluß- oder Zwergennamen erfinden? Diese Frage lenkt den Blick auf die Funktion der mythologischen þula.

Es war bereits davon die Rede, daß die eddische þula stets ein "Text im Text" ist. Þulur mit Namen mythologischer Wesen und Objekte sind in jene Eddalieder integriert, die kosmogonische Mythen wiedergeben oder kosmologische Beschreibungen enthalten. Die meisten dieser Lieder sind selbst nichts anderes als Verzeichnisse mythologischen Wissens.¹⁴ Im Kern bestehen sie ebenfalls aus Eigennamen, doch unterscheiden sie sich von den þulur dadurch, daß jeder Name von minimalen, aber sehr konkreten Angaben über seinen Träger begleitet wird. Dieser wird so zum Helden der jeweiligen "Mikroerzählung". Jan de Vries äußert in seiner bekannten Studie *Om Eddaens visdomsdigtning* die Vermutung, daß das Urbild der eddischen Wissensdichtung þulur gewesen seien, deren Verbreitung oder Entfaltung schließlich zur Entstehung von Merkdichtung mit mythologischem Wissen geführt habe, das oft in Form des didaktischen Dialogs mitgeteilt wird.¹⁵ Die þula war vielleicht wirklich Grundlage der eddischen Wissensdichtung, was jedoch nicht verhinderte, daß sie in diesem Kontext in ihrer ursprünglichen Ge-

13. Mit der umfangreichen Literatur, die sich diesen Namen widmet, setzt sich der Aufsatz von Hale auseinander (1983). Auch er strebt die geographische Lokalisierung der Flußbezeichnungen an.

14. Hier ist Klingenberg zuzustimmen, der zwei Typen mythologischer Eddalieder unterscheidet, die er als "continuous narrative type" und "enumerative type" bezeichnet. Letzterer dominiert in der Edda; siehe Klingenberg 1983, 134–36.

15. Nach de Vries könnte die Entstehung der dialogischen Merkdichtung auch mit der Tätigkeit der þulur zusammenhängen, die in solchen Gesprächen esoterisches Wissen erwerben, es an ihre Schüler weitergeben und diese so auch prüfen konnten (Vries 1934, 57–59).

stalt erhalten blieb. Erklären läßt sich dies weniger mit dem “Gedächtnis” der Gattung als vielmehr damit, daß sie ihren Wert als besondere poetische Form nicht verlor — als Form eines nicht erweiterten Katalogs von Eigennamen. Insgesamt gesehen tritt die þula in der Lieder-Edda als unentbehrliche und einzig mögliche Form für die Weitergabe von Wissen auf, das nicht narrativ entfaltet werden konnte. Die meisten Eigennamen konnten nicht einmal mit minimalen Angaben über ihre Träger versehen werden; dies gilt für Namen aus vergessenen Mythen, aber vor allem für die fiktiven Namen, über die es ja — außer der Information, welcher Klasse von Wesen oder Gegenständen ihre Träger zuzurechnen sind — nichts mitzuteilen gab. Auf die oben formulierte Frage nach dem Zweck ihrer Bildung kann es mithin nur eine Antwort geben: Sowohl die Namen als auch die þulur dienten der möglichst umfassenden Beschreibung der mythologischen Welt.

Für das mythische Bewußtsein fällt der Akt der Namengebung mit dem Akt der Schöpfung und dem Akt der Erkenntnis zusammen (Lotman und Uspenskij 1973, 295–96), und deshalb ist die Aneignung des mythologischen Raums identisch mit der Benennung aller seiner Teile. Die Zwerge, die Flüsse, die Schlangen unter der Esche Yggdrasill mußten, um zu existieren, notwendigerweise Namen erhalten. Und die Echtheit dieser Namen verbürgte die þula, die sie nach Sinn und Klang verknüpfte. Ihre lautliche Überstrukturiertheit ist deshalb nicht nur ein mnemotechnisches Mittel, sondern auch ein Beweis, daß ihre Namen “korrekt” gebildet sind: Die Übersättigung mit lautlichen Korrespondenzen und die Formelhaftigkeit sicherten ihre Authentizität und bewahrten sie vor Veränderungen während der Überlieferung. In den þulur wurde auf diese Weise ein Verfahren zur Erzeugung von Namen entwickelt, welches wohl nicht zuletzt aus der Aufgabe hervorging, die Bestandteile der Welt erschöpfend zu beschreiben. Die þula suggeriert die Vollständigkeit des mitgeteilten Wissens; in ihr werden *alle* zu einer Klasse gehörenden Wesen aufgezählt (vgl. *Völuspá* 12: “nú hefi ek dverga . . . rétt um talða”), und dazu hätten die aus der Überlieferung stammenden Namen offenkundig nicht ausgereicht.

Wann immer dieses Prinzip der Erzeugung und Vermehrung von Namen entstanden sein mag — höchstwahrscheinlich war es der þula von Anfang an als Teil des Rituals eigen —, es entwickelte sich zu ihrem wichtigsten Gattungsmerkmal. Darum passen sich die eddischen þulur, unabhängig davon, ob sie in den jeweiligen mythologischen Liedern gebildet wurden oder spätere Interpolationen sind, mehr oder minder an den epischen Kontext und das Metrum “ihres” Liedes an. Besonders deutlich zeigen dies die þulur der *Grímnismál*. Das Lied ist im ljóðaháttur verfaßt, einem Versmaß, in dem Lang- und Vollzeilen abwechseln. Die Vollzeile hat eine eigene metrische Struktur und ein autonomes Alliterationsschema. Sie erscheint, allerdings unregelmäßig, auch in den untersuchten þulur. Der Flüßekatalog der *Grímnismál* nennt nun bemerkenswerterweise gerade in den Vollzeilen alle besonders kriegerischen und unheilvollen Flußbezeichnungen (**Gunnþró* ‘die Beharrliche im Kampf’, **Geirvimull* ‘von Speeren wimmelnder

Fluß’, **Gunnþorinn* ‘die Kampflostige’).¹⁶ Diese zweigliedrigen Namen zeugen von der partiellen Anpassung der þula an das neue Metrum und wahrscheinlich auch an das Thema des Liedes. Zweifellos wurden diese Namen dem Flüssekatolog, falls er aus einer anderen Quelle stammt, erst in den *Grímnismál* hinzugefügt.

Namen mythologischer Wesen wurden also in den þulur gebildet, bewahrt und tradiert. Dies erhellt auch die Funktion der þulir. Sie erscheinen nicht mehr ausschließlich als Bewahrer esoterischer Weisheit, denen das Vortragen sakraler Texte obliegt. Der þulr ist vielmehr derjenige, der über das Wissen und die Macht verfügt, die richtigen Namen zu geben. Und obwohl sich in der Edda eine rituelle Funktion der þulur kaum ausmachen läßt,¹⁷ ist es vermutlich nicht unwichtig, daß in den *Grímnismál* alle þulur Óðinn, dem “Großen Kultredner” (Fimbulþulr), in den Mund gelegt werden, der die Namen zugleich erschafft und als vorhandenes Wissen aufzählt.

Die heroische þula

Die germanischen þulir werden gern mit den irischen *fili* verglichen, Dichtern und Sehern, die ebenfalls Träger sakralen Wissens waren (Vries 1956, 403–4; Davidson 1988, 155–56). Sie waren spezialisiert auf das Verfassen von Königsstammbäumen, genealogischen Gedichten, auch Listen von Namen (oder Namen mit Epitheta), die entfernt an die skandinavischen þulur erinnern (Kalygin 1986, 7, 72–73). Man hat ihnen auch die Funktion mythologischer und genealogischer Verzeichnisse zusprechen wollen (z.B. Vries 1964, 17–18; Fleck 1970, 47–49). Doch in der skandinavischen Tradition gehören heroische þulur und genealogische Verzeichnisse verschiedenen Gattungen an. Es wird zu zeigen sein, daß die heroische þula mit anderem Material die charakteristischen Züge der mythologischen þula reproduziert. Sie wahrt das Prinzip der Gleichartigkeit der aufgezählten Objekte, die aber immer auf einer Zeitebene liegen. Das genealogische Verzeichnis hingegen (in der skandinavischen Überlieferung heißt es *tal* ‘Liste, Verzeichnis’) nennt wie ein Stammbaum die Angehörigen eines Geschlechts in chronologischer Reihenfolge.

Wichtige Belege dafür, daß die þula — auch in ihrer ursprünglichen Form als eigene Gattung der altisländischen Literatur — nicht für die Überlieferung genealogischer Angaben bestimmt gewesen sein kann, finden sich in den *Hyndlóljóð*.¹⁸ Dieses Lied enthält überwiegend genealogische Informationen. Freyja bittet die

16. Es ist durchaus möglich, daß das vordere Glied dieser Namen nicht als logische Bestimmung, sondern als sogenanntes “Substantivepitheton” mit qualitativer Bedeutung fungiert. In diesem Fall wäre es nicht wörtlich zu verstehen, sondern als ein Element, das die Namen ganz allgemein um den Aspekt des Kriegerischen ergänzen soll. Zum Substantivepitheton im germanischen Epos siehe Steblin-Kamenskij 1978, 4–39; Smirnickaja 1985, 148–49.

17. Vogts Versuche, zu bestimmen, wie nah die eine oder andere þula der Lieder-Edda der “Kultrede” steht, können kaum überzeugen, weil sie auf dem Gegensatz von Kult und “freier Kunst” beruhen (1942).

18. Die *Hyndlóljóð* gehören zu den sogenannten Eddica minora, eddischen Liedern, die nicht im Codex Regius Gks 2365 4^o überliefert sind. Das Lied ist vermutlich nicht vor dem 12. Jahrhundert entstanden und nur in der Flateyjarbók (Ende 14. Jahrhundert) erhalten.

Riesin Hyndla, den Stammbaum Óttars wiederzugeben, der mit einem gewissen Angantýr einen Erbstreit austrägt. Am dritten Morgen soll jeder von ihnen seine Ahnen aufzählen. Hyndla nennt die Namen von fünf direkten Vorfahren Óttars in aufsteigender Linie und erzählt dann ausführlich von angesehenen Geschlechtern und berühmten Helden. Dabei erwähnt sie bekannte Figuren aus südgermanischen und skandinavischen Sagen: Jormunrekr, Volsungr, Sigurðr Fáfnisbani, Gunnarr, Högni, Haraldr hilditönn und andere. Nachdem sie die Helden aufgezählt hat, wendet sich Hyndla den Asen zu, erzählt von der Herkunft der Götter, Riesen und Dämonen und sagt den Untergang der Götter voraus.

Óttars Stammbaum enthält etwa siebzig Namen. Ist aber dieses lange Verzeichnis mit seiner Fülle von unterschiedlichen Informationen eigentlich genealogisch zu nennen? Wohl kaum, denn über die ausgedehnten Verwandtschaftsbeziehungen Óttars gibt die Riesin keinerlei Aufschluß. Aus dem Lied erfahren wir nicht — von seltenen Ausnahmen abgesehen —, in welchem Verwandtschaftsgrad Óttarr und seine zahlreichen Angehörigen beziehungsweise diese untereinander stehen. Die wie ein Refrain wiederholten Worte “alt er þat ætt þín, Óttarr heimsci” sind der einzige Hinweis darauf, daß der Held mit diesen Figuren aus anderen, zum Teil unbekanntem Sagen verwandt ist. Auf dieser Grundlage läßt sich ihr Verwandtschaftsverhältnis untereinander oder zu Óttarr nicht bestimmen. Versuche dieser Art blieben erwartungsgemäß ohne Erfolg (Jónsson 1920–24, 1:200; Boer 1906b, 228–36). Óttars Stammbaum kann nicht über jene fünf direkten Vorfahren väterlicherseits hinaus zurückverfolgt werden, welche die Riesin in der ersten Strophe des Verzeichnisses nennt:

Þú ert, Óttarr,	borinn Innsteini,
enn Innsteinn var	Álfi inom gamla,
Álfr var Úlfi,	Úlfr Sæfara,
enn Sæfari	Svan inom rauða.

(*Hyndloljóð* 12)

In der folgenden Strophe werden Óttars Großmutter väterlicherseits, die Priesterin Hlédís, sowie ihre Verwandten erwähnt, und es heißt, ihr Geschlecht sei ein “Heldengeschlecht” [ætt með yfirmönnum] gewesen. Damit ist das eigentliche genealogische Verzeichnis von Óttars Vorfahren schon zu Ende. Sein Aufbau stimmt mit den Gesetzen des Gulathings, des Hauptthings im westlichen Norwegen, überein. Von dort kam ein Großteil der Siedler nach Island, und diesen Gesetzen zufolge konnte bei einem Streit um erblichen Landbesitz (óðal) derjenige sein Recht geltend machen, der nachweisen konnte, daß seine Vorfahren das Land ohne Unterbrechung über einen Zeitraum von sechs Generationen besessen hatten (Gurevič 1976). In den *Hyndloljóð* werden die genealogischen Informationen in eben diesem Zusammenhang einer bevorstehenden Gerichtsverhandlung in dem Erbstreit Óttars gegen Angantýr gegeben; hierfür reichen die in der ersten Strophe des Verzeichnisses aufgezählten Verwandten Óttars aus. Die weitere Genealogie verfolgt augenscheinlich andere Ziele, nämlich Óttarr und sein Geschlecht zu

rühmen und seine vornehme Herkunft zu beweisen, indem sie ihn auf angesehene und herausragende Familien und schließlich auf die Götter zurückführt (Gurevič 1976, 63). Hinweise auf die konkreten Beziehungen zwischen den aufgezählten Mitgliedern bekannter Familien und dem Helden des Liedes erübrigen sich: Wesentlich ist nur, daß Óttarr mit ihnen verwandt ist.

Die Struktur der *Hyndloljóð* ist dieser Konzeption der “heroisierenden Genealogie” unterworfen. Die Erzählung ist in Abschnitte (eine, seltener mehrere Strophen) unterteilt, die meist unverbunden nebeneinander stehen und kurze Stammbäume bekannter Helden wiedergeben. Diese Abschnitte sind wie “Geschlechterreihen” aufgebaut, z.B. Strophe 28, die von dem dänischen König Haraldr hilditönn berichtet, dem Helden der Sage von der Brávallaschlacht:

Haraldr hilditönn,	borinn Hrœreki
slongvanbauga,	sonr var hann Auðar,
Auðr díúpauðga	Ívars dóttir,
enn Ráðbarðr ¹⁹ var	Randvés faðir,
þeir vóro gumnar	goðom signaðir;
alt er þat ætt þín,	Óttarr heimsci.

Neben solchen kurzen Stammbäumen, die ein Geschlecht in chronologischer Reihenfolge aufzählen, finden wir in den *Hyndloljóð* aber auch ganz anders konzipierte Strophen, die klar als þulur zu erkennen sind:

Gunnarr bálcr,	Grímr arðskafi,
iárnskiöldr Þórir,	Úlfr gínandi,
Búi ok Brámi,	Barri ok Reifnir,
Tindr ok Tyrfingr	oc tveir Haddingjar;
alt er þat ætt þín,	Óttarr heimsci.

(*Hyndloljóð* 22–23)

Hier gibt es keinerlei Hinweise mehr darauf, welcher Art die Verwandtschaftsverhältnisse der aufgezählten Angehörigen Óttars sind. Es fällt auf, daß die beiden þulur der Strophen 22 und 23 in ihrem Aufbau stark divergieren. Abweichungen sind vor allem im Namenbestand selbst zu erkennen. Die erste þula (Strophe 22) setzt sich aus traditionellen norwegischen und isländischen Namen zusammen, wie sie in großer Zahl in den Íslendinga- oder Konungasögur anzutreffen sind. In der zweiten þula (Strophe 23) werden dagegen Namen aufgeführt, die — bis auf wenige Ausnahmen — nur in den Fornaldarsögur vorkommen. Einige von ihnen erinnern außerdem an Spitznamen (vgl. *Búi* ‘Bewohner’, *Brámi* ‘Brüller’, *Barri* ‘Narr’).²⁰

Ein weiterer Unterschied ist zu nennen. In der ersten þula sind alle Namen mit Beinamen versehen, und es ist anzunehmen, daß eine þula dieses Typs gerade

19. Der Sage nach war Haraldr hilditönn der Stiefsohn von Ráðbarðr, dem König von Garðaríki, der mit Haralds Mutter Auðr verheiratet war.

20. Ähnliche Spitznamen haben in der *Rígsþula* die Kinder von Þræll und Karl.

deswegen die Hörer des Liedes auf Helden verweisen konnte, die als Protagonisten realer Ereignisse oder aus der Sagenüberlieferung bekannt waren. Das zeitgenössische Publikum sollte sowohl an ihre Siege und ihren Ruhm als auch an die mit jedem Namen verbundene genealogische Information erinnert werden. Die zweite þula ist anders aufgebaut. Hier wird kein einziger Name durch einen Beinamen oder auf andere Weise so konkretisiert, daß er mit einem bestimmten Träger identifiziert werden könnte. Doch ohne Präzisierung — z.B. durch Beinamen, Patronymika, Angaben über die Heimat der Helden — dürften die Namen einer solchen þula den nachfolgenden Generationen nur wenig gesagt haben. Zwangsläufig büßte der Name hier mit der Zeit seine Rolle als mnemotechnisches Hilfsmittel ein. Denn die in der þula als solcher angelegte Schwierigkeit, die sich aus dem Verhältnis eines "leeren" Namens zu seinem Träger ergibt, mußte, wenn nicht zur vollständigen "Entkörperung"²¹ des Namens, so doch zu einem allmählichen Verlust der ihn begleitenden Assoziationen führen. Der in eine solche þula aufgenommene Name eines bestimmten Helden wurde zu einem Heldenamen "an sich". Die Erwähnung Tyrfings oder der Haddingjar weckte wahrscheinlich die Erinnerung an alle Helden, die irgendwann diese Namen getragen hatten. So wurden die konkreten Assoziationen, die an einen Namen geknüpft waren, von einem wesentlich weniger eindeutigen, aber um so breiteren heroischen Kontext verdrängt. Dabei dürfte die Nivellierung der Details dem Ganzen freilich nicht geschadet oder den Wert der þula in den Augen des mittelalterlichen Auditoriums geschmälert haben. Im Gegenteil, durch das Fehlen direkter oder indirekter Hinweise auf die realen Verbindungen und Lebensumstände der Figuren wurden beliebige Ereignisse (sogar aus der jüngsten Vergangenheit) automatisch in eine allgemeine, nicht gegliederte Heldenzeit verlagert. Dadurch konnte eine epische Distanz entstehen, welche das Publikum der Texte von den erwähnten Helden schied.

Gewiß wurden solche Reihen auch als effektives Mittel zur Heroisierung der Handlung eingesetzt. Es ist indes mehr als zweifelhaft, daß die Namenkataloge zur Überlieferung realer Information über die Träger verwendet werden konnten oder eine auch nur leidlich zuverlässige Form für die Bewahrung genealogischer Informationen darstellten. Gerade letzteres gehörte offensichtlich nicht zu den Aufgaben der þula.

Diese allgemeinen Überlegungen zu den beiden Typen von þulur, die nach dem Willen des Autors (oder, wahrscheinlicher, des letzten Redaktors²²) der *Hyndloljóð* unmittelbar nebeneinander in Óttars Stammbaum angeordnet wurden, sind nun bei der inhaltlichen Analyse zu berücksichtigen. Dabei stellt sich die Frage, was diese so verschieden konzipierten þulur eigentlich verbindet. Während

21. Anm. der Übers.: Die Autorin bedient sich hier der von Gardiner (1940) für Eigennamen ohne Namensträger eingeführten Kategorie des "entkörperten" Namens [disembodied name], russ. *razvo-ploščennoe imja*.

22. Gustav Neckel hält die Strophen 22–24 für Interpolationen, ohne dies zu begründen (Neckel 1908, 267).

sich die eine mit der sagenhaften Vorzeit befaßt und deshalb sehr gut in den Kontext des Liedes paßt, wendet sich die andere Zeiten und Ereignissen zu, die nicht so weit zurückliegen.²³

Es ist bekannt, daß die in Strophe 23 aufgezählten Namen mit den Namen von zwölf Berserkern, Söhnen des aus einigen Fornaldarsögur bekannten Paares Arngrímr und Eyfura, identisch sind. In der *Hervarar saga ok Heiðreks konungs* heißt der älteste von diesen Brüdern — der Vater von Hervor — Angantýr, der zweite Hervarðr und der dritte Hjørvarðr. Auf diese folgen Semingr und Hrani, Brámi, Barri, Reifnir, Tindr, Búi und die Zwillinge, die beide Haddingjar heißen. In einer weiteren Fornaldarsaga, der *Orvar-Odds saga*, wird von dem Kampf Odds und Hjálmars mit den zwölf von Angantýr geführten Berserkern berichtet, der mit dem Tod der Arngrímssöhne endet. In diesem Zusammenhang wird eine þula mit ihren Namen angeführt:

Hervarþr,	Hjørvarþr,	Hrane,	Angantýr,
Bidr ok Búe,		Barre ok Tóke,	
Tindr ok Tyrfingr,		tveir Haddingjar,	
þeir í Bólmu austr		borner vǫro,	
Arngríms syner		ok Eyfuro. ²⁴	

Das Verzeichnis in *Hyndlóljóð* 23 beruht sicherlich auf der þula mit den Namen der Arngrímssöhne, und zwar vermutlich auf jener Fassung, auf welche die Prosaversion in der *Heiðreks saga* zurückgeht. Was der Autor der *Hyndlóljóð* gerade mit diesen für ihre Kraft und Grausamkeit bekannten Berserkern im Sinn hatte, erhellt aus Strophe 24, in der ihre Eltern genannt werden:

Áni, Ómi	óro bornir
Arngríms synir	oc Eyfuro,
brœcon berserkia	þols margskonar,
um lǫnd oc um lǫg,	sem logi fœri;
alt er þat ætt þín,	Óttarr heimsci.

Die Namensverzeichnisse in Strophe 23 und 24 zeigen aber aufschlußreiche Abweichungen von allen uns bekannten Fassungen der Sage über die zwölf Berserker. Vor allem bieten sie, wie sich herausstellt, nur ein Fragment der þula mit den Berserkernamen, und zwar ihr Ende. Dem Verfasser der *Hyndlóljóð* lag die þula kaum in dieser verkürzten Form vor, denn ohne den Namen Angantýrs, des ältesten

23. Die beiden hier diskutierten Typen von Eigennamen lassen sich nicht eindeutig bestimmten Texttypen zuordnen. Auch in den Fornaldarsögur kommen Namen mit Beinamen vor, die sich aber von den Namen in den Íslendingasögur kaum unterscheiden. Daher kann hier nur von Tendenzen die Rede sein und von allgemeinen Unterschieden der Nominationsprinzipien und der mit ihnen verbundenen Vorstellungen von den formalen Spezifika "sagenhafter" und "historischer" Namen, wie sie für das mittelalterliche isländische Publikum charakteristisch gewesen sein müssen.

24. Boer 1892, 52. Noch deutlicher herausgehoben ist das Verzeichnis der Arngrímssöhne in den *Gesta Danorum* des Saxo Grammaticus: "Brander, Biarbi, Brodder, Hiarrandi, Tander, Tirvingar, duo Haddingi, Hiorthuar, Hiarthwar, Rani, Angantir" (Heusler und Ranisch 1903, 105). Gemeinsam haben alle Fassungen nur die Namen Angantýrs und der beiden Haddingjar.

und wichtigsten Bruders und Besitzers des sagenumwobenen Schwertes Tyrfingr, hatte die Aufzählung der Arngrimssöhne wenig Sinn. Wahrscheinlich ist der Anfang der þula während der mündlichen Überlieferung oder bei der Aufzeichnung des Liedes verlorengegangen. Doch war die Angelegenheit damit nicht abgeschlossen. Offenbar wußte der Redaktor der *Hyndlóljóð* nicht viel über den ursprünglichen Namenbestand des Berserkerkataloges (anderenfalls hätte er gewiß den verlorenen Anfang rekonstruiert), dennoch hatte er wohl eine Vorstellung davon, daß es sich um zwölf Namen handelte,²⁵ und fand eine Möglichkeit, den Mangel zu beheben. Seine Konzeption läßt sich an dem bruchlosen Übergang zwischen den beiden þulur und vor allem an der Gesamtzahl ihrer Helden (zwölf) erkennen: Er beschloß, die Lücke in der Berserker-þula mit einem neuen Anfang in Gestalt der ersten þula (Strophe 22) zu füllen.²⁶

Ob er seiner Erfindung mehr Glaubwürdigkeit verleihen wollte (würde dies nicht die “kriegerischen” Beinamen der vier neuen Berserkerbrüder erklären?) oder einfach dem Vorbild zeitgenössischer Heldenkataloge folgte, jedenfalls paßte der Anfang, den er der þula der Arngrimssöhne voranstellte, sichtlich nicht zu ihr und bewirkte weitere Veränderungen im Text des Liedes. So konnte ein späterer Redaktor wohl keinen Zusammenhang mehr zwischen diesem heterogenen Verzeichnis und den unmittelbar folgenden Namen Arngrímur und Eyfura herstellen. Er hielt es darum für notwendig, ihnen eine neue, zahlenmäßig weit geringere Nachkommenschaft zuzuschreiben: Wie ließe sich sonst erklären, daß zu Beginn der Strophe 24 die unbekannt Namen Áni und Ómi erscheinen, welche die Herausgeber zu der Konjektur “austr í Bólum” — analog dem Verzeichnis der Arngrimssöhne in der *Orvar-Odds saga* — nötigten?²⁷ Dieser und die folgenden Bearbeiter der *Hyndlóljóð* assoziierten mit der Namenreihe nach allen Veränderungen, die sie im Lauf der Überlieferung erfahren hatte, nicht mehr die Namen der zwölf Berserker, die im Kampf auf Sámsey gegen Oddr und Hjálmar gefallen waren. Nachdem die Namen nicht mehr direkt auf bestimmte Träger aus der Sage zu beziehen waren, mußten sie die Hörer des Liedes an alle ihnen bekannten Helden mit solchen Namen erinnern. Wenn solche Helden (oder die Erinnerung an sie) nicht existierten, evozierten die Namen nur die allgemeine Vorstellung, daß ihre Träger einer sagenhaften Heldenzeit angehörten.

25. Es fällt auf, daß trotz der Verschiedenheit der aufgezählten Namen in allen Fassungen ihre Gesamtzahl — zwölf — erhalten ist. Auch andere Heldenregister mit zwölf Namen sind bekannt, etwa das Verzeichnis von König Víkars Kriegern in der *Gautrekssaga*.

26. Boer hat im Anschluß an Bugge vorgeschlagen, daß Strophe 22 zu Strophe 25 gehöre, in der die Gefolgsleute von Hrólfr inn gamli, Broddr und Hǫrvir, genannt werden. In der þula der Strophe 22 wird nämlich Þórir járnskjöldr erwähnt, der als Gefolgsmann des Königs Hrólfr Gautreksson bekannt ist (Boer 1906b, 244). Es gibt aber keinen Beleg dafür, daß Hrólfr inn gamli und Hrólfr Gautreksson identisch sind, und andere Gründe, die beiden Strophen zu verbinden, liegen nicht vor.

27. Strukturell gesehen scheint die Verbindung zwischen Strophe 23 und 24 allerdings dadurch “getrübt”, daß beide mit dem Refrain des Liedes enden, der ihre Abgeschlossenheit anzeigt und die Glieder dieser langen genealogischen Kette verknüpft.

Wir haben es also nicht, wie anfangs angenommen, mit zwei þulur zu tun; die beiden Strophen bilden eine þula, das Ergebnis zweier schöpferischer Akte, die zu verschiedenen Zeiten stattfanden und verschiedene Absichten verfolgten. Diese Ungleichzeitigkeit wurde soeben erörtert, die Unvereinbarkeit der Intentionen geht aus dem Charakter der aufgezählten Namen selbst hervor. Die Berserkernamen des zweiten Teils bilden ein Verzeichnis von sagenhaften Helden der Vorzeit, eines vor- bzw. ahistorischen Zustands, der von dem mittelalterlichen isländischen Publikum durch eine absolute epische Distanz geschieden war. In der Vorzeit (fornǫld) agierten Helden mit außergewöhnlichen Fähigkeiten und übermenschlichen Kräften, und es gab Ereignisse, die den Rahmen des Gewohnten weit überstiegen. Namen ganz anderer Art sind hingegen im ersten Teil der þula festgehalten: Sie gehören zu einer "historischen Epoche" und damit zu Helden einer nahen Vergangenheit oder sogar der Gegenwart.²⁸ Daran ändert auch der Umstand nichts, daß in den *Hyndloljóð* die Mehrzahl dieser Namen offenkundig fiktiv war und jeglichen historischen Hintergrund entbehrte; sie wurden nach den Wahrheitsvorstellungen und Gebräuchen "ihrer" Zeit gebildet und waren dem Publikum des Liedes mehr oder weniger nahe. Mit dieser neuen Schicht von Namen wurde der Gegenstand der þula erweitert: Wir sehen, wie sie sich der jüngeren Vergangenheit zuzuwenden beginnt, und zwar offenkundig mit dem Ziel ihrer Verewigung und Heroisierung.

Die Vereinigung der beiden untersuchten Typen von þulur — mit Vorbehalt könnte man sie "sagenhafte" und "historische" þulur nennen — ist in den *Hyndloljóð* ein sehr mechanischer Zusammenschluß. Sie resultiert aus den Wechselfällen, denen das Lied in der Überlieferung ausgesetzt war. In dem umfangreichsten Heldenverzeichnis, der sogenannten *Brávallaþula*, ist diese Verbindung hingegen fest und durchaus nicht zufällig: Hier wird nicht mehr eine þula durch die andere ergänzt, sondern die "sagenhafte" und die "historische" þula sind ineinander verflochten und durchdringen sich gegenseitig.

Die Fornaldarsögur tradieren eine ganze Reihe "sagenhafter" þulur mit Namen von Königen und ihren tapferen Recken: In der *Hervarar saga* wird eine Reihe mit Namen von Herrschern verschiedener Völker angeführt, im *Hrókslied* aus der *Hálfs saga* werden die Namen von König Hálfs Krieger aufgezählt, im *Víkarsbálkr* nennt Starkaðr die Namen seiner zwölf Gefährten, der Krieger des Königs Víkarr usw. Über die "historische" þula und ihre Verbreitung hingegen erlaubt uns das erhaltene Korpus altskandinavischer Prosa- und Versdenkmäler kein ausreichend gesichertes Urteil. Doch spricht einiges dafür, daß auch über die Helden der historischen Vergangenheit þulur verfaßt wurden; möglicherweise war es in Skandinavien üblich, poetische Verzeichnisse mit Namen von Krieger

28. Daß der im ersten Teil der þula erwähnte Þórir járnskjöldr auch aus der *Hrólfs saga Gautreks-sonar* bekannt ist, spricht, wie mir scheint, weder gegen das hier Gesagte noch gegen den Versuch einer "diachronen" Interpretation der Berserker-þula. Denn in der þula der *Hyndloljóð* wurde dieser Name zweifellos aus seinem sagengeschichtlichen Kontext isoliert und ausschließlich mit Namen des "historischen" Typs umgeben.

zusammenzustellen, die unter einem bekannten Anführer an entscheidenden Schlachten teilgenommen hatten. In ihrer ursprünglichen Gestalt, das heißt, in der poetischen Form der þula, sind solche Verzeichnisse freilich nicht überliefert, sondern nur in späteren Prosabearbeitungen in Lebensbeschreibungen norwegischer oder dänischer Könige. Soweit wir jedoch beurteilen können, war für die “Übersetzung” in Prosa nicht immer eine grundlegende Umarbeitung dieser þulur nötig: Wo die Reihenfolge der Namen bewahrt wurde, blieb auch das Alliterationsschema der þula und — jedenfalls partiell — ihre metrische Struktur unverändert. Wenn dies zutrifft, müßte sich eine solche þula wenigstens zum Teil in ihrer ursprünglichen Gestalt rekonstruieren lassen.

Ende des vergangenen Jahrhunderts bemühte sich Axel Olrik um die Rekonstruktion der *Brávallaþula*, des umfangreichsten und bemerkenswertesten der erhaltenen Heldenkataloge.²⁹ Diese þula, welche die Teilnehmer der sagenhaften Brávallaschlacht aufzählt, war Bestandteil eines verlorenen “Brávallaschlachtliedes”, dessen Inhalt in Prosa in den *Gesta Danorum* (Buch 8) des Saxo Grammaticus und in dem sogenannten *Sögubrot af fornkonungum* (Guðnason 1982, 46–71), einem Fragment der nicht erhaltenen *Skjoldunga saga*, überliefert ist. Das *Sögubrot* enthält die älteste, sagenhafte Geschichte der dänischen Herrscher, und nach ihrer relativen Chronologie dürfte die Schlacht auf den Brávellir im sechsten Jahrhundert stattgefunden haben. Die beiden erhaltenen Fassungen der Sage gehören in das dreizehnte Jahrhundert (die früheste Handschrift des *Sögubrot* stammt vom Anfang des vierzehnten Jahrhunderts), wobei Saxos Wiedergabe umfangreicher ist und mehr phantastische Details enthält als das *Sögubrot*. Sowohl Saxo als auch der anonyme Sagaverfasser schreiben das Lied über die Brávallaschlacht einem ihrer Teilnehmer zu, dem sagenhaften Helden Starkaðr.³⁰

Der Brávallaschlacht gehen die folgenden Ereignisse voraus. Dem dänischen König Haraldr wird vorhergesagt, daß ihn keine aus Eisen geschmiedete Waffe verletzen könne. Schon mit fünfzehn Jahren wird er König von Dänemark, und kein Herrscher seines Geschlechts erringt so viele Siege und so viel Land wie er. Er unterwirft ganz Dänemark, Schweden und einen Teil Englands. Wegen seiner Kampflust und seines Kriegsglücks bekommt er den Beinamen hilditǫnn [Kampfzahn]. Als König Haraldr alt wird, macht er seinen Neffen Hringr (im *Sögubrot* heißt er Sigurðr hringr) zum Herrscher über Svíþjóð und das westliche Gautland und herrscht selbst über Dänemark und das östliche Gautland. Saxo Grammaticus zufolge sät Óðinn Zwietracht zwischen Haraldr und seinem Neffen und provoziert dadurch einen Krieg. Anders wird die Brávallaschlacht im *Sögubrot* motiviert. Als

29. Wie der rekonstruierte Text der þula aussieht, zeigt ein kleiner Ausschnitt: “Kómu or Hleiðrum / Hortr ok Borgi, / Belgi ok Beigaðr, / Barri ok Toli. / [?Heiði ok] Haka / hoggvinkinna, / Tumi seglari (?) / ór Slé fylgði” (Str. 4; Olrik 1894, 237).

30. Im *Skáldatal* heißt es, daß “Starkaðr gamli Skalde war. Seine Gedichte sind die ältesten, die noch heute bekannt sind. Er dichtete über die dänischen Könige”. Der *Gautreks saga* zufolge hatte Óðinn Starkaðr die Fähigkeit verliehen, ebenso schnell dichten wie sprechen zu können (vgl. Ranisch 1900, 29).

Haraldr hundertfünfzig Jahre alt ist, nicht mehr gehen kann und nur noch im Bett liegt, werden seine Länder von Wikingern verwüstet. Seine Ratgeber beschließen, sich des altersschwachen Königs durch Ertränken zu entledigen. Doch Haraldr erklärt, eines "königlichen" Todes sterben zu wollen ("vil ek deyja miklu konungligar" [Guðnason 1982, 60]). Zu diesem Zweck schickt er einen Eilboten zu seinem Verwandten Sigurðr hringr nach Svíþjóð und läßt diesem den Befehl überbringen, ein Heer zu sammeln und sich mit ihm an der Grenze ihrer Herrschaftsgebiete zu schlagen, weil ihn "die Dänen für zu alt hielten". Hringr sammelt in ganz Svíþjóð und Westgautland, aber auch in Norwegen ein riesiges Heer — insgesamt 2500 Schiffe — und zieht Haraldr entgegen, der seinerseits eine unermeßliche Kriegsmacht aufgeboden hat. In seinem Heer sind Krieger aus allen dänischen Gebieten, den östlichen Ländern, Garðaríki und dem Sachsenland. Als Haraldr sich von Seeland nach Schonen wendet, liegen seine Schiffe auf dem Meer so dicht beieinander, daß man von Schiff zu Schiff von einem Ufer an das andere gelangen kann. Saxo zufolge ist Haraldr altersblind, doch noch in der Lage zu kämpfen, und die beiden Heere treffen sich auf den Brávellir an der Bucht Brávík im östlichen Gautland.

Die Mehrzahl der Krieger auf beiden Seiten fällt — ihre Heldentaten und einzelne Episoden der Schlacht werden in beiden Fassungen der Sage detailliert geschildert—, doch der Ausgang des Kampfes bleibt lange ungewiß. Schließlich erkennt Haraldr, daß Óðinn sich von ihm abgewandt hat und nun seinen Feinden gewogen ist: Hatte er einst Haraldr die keilförmige Schlachtordnung gelehrt, verrät er nun Hringr diese "Kriegslist". Die Schlacht endet mit der Niederlage des dänischen Heeres und mit dem Tod des alten Herrschers: Nachdem er die Gestalt von Haralds Wagenlenker angenommen hat, erschlägt Óðinn den König mit dessen eigener Streitkeule.

Vor der eigentlichen Beschreibung dieser blutigen Schlacht, die sie irgendwo im Norden lokalisieren, bringen Saxo Grammaticus und der Verfasser des *Sögubrot* einen umfangreichen Katalog der hervorragendsten Helden, die an der Seite der beiden Könige kämpften. Bereits vor längerer Zeit hat man erkannt, daß es sich bei diesen eindrucksvollen Heldenregistern um poetische þulur handelt. In den *Gesta Danorum* werden circa hundertsiebzig Helden aufgeführt, in dem *Sögubrot* fehlt ein Teil der Namen. In der rekonstruierten Fassung von Axel Olrik, der die beiden Texte vergleicht, besteht die *Brávallapula* aus sechsundzwanzig Strophen. Wie ist nun dieser Heldenkatalog aufgebaut?

Nach der Auffassung Andreas Heuslers ist die *Brávallapula*, die er für das bedeutendste Werk der Gattung hält, eine Kompilation zahlreicher "Namen guten Klanges" (Heusler 1969, 172) aus diversen Überlieferungen.³¹ Allerdings begegnen

31. So kommen hier Mitglieder des schwedischen Königsgeschlechts der Ynglingar vor, etwa die Alekssöhne Yngvi und Álfr, die sich wegen Bera, Álfs Frau, gegenseitig erschlugen; außer ihnen erscheint ein Nachkomme Yngvis im sechsten Glied, der legendäre König Aðils, sowie sein Widersacher, der norwegische König Áli; beide waren Zeitgenossen des dänischen Königs Hrólfr kraki (Str. 23–24).

hier nicht nur die Namen sagenhafter Helden; vielmehr kämpfen auf der Seite der Schweden auch Personen aus der historischen Überlieferung.³² Das Verzeichnis mit den Helden der Brávallaschlacht wird daher üblicherweise als fiktionale, aus vielen Quellen zusammengesetzte þula angesehen. Was immer der historische Hintergrund der Sage über den “schwedischen Krieg” gewesen sein mag, allein der Umstand, daß als Teilnehmer sowohl sagenhafte Vorzeithelden als auch reale Mitstreiter der norwegischen Könige des neunten, zehnten und elften Jahrhunderts genannt werden, verbietet es, diese þula zu den historisch glaubwürdigen Werken zu zählen. Dabei ist nicht nur das ungewöhnliche Nebeneinander dieser Helden innerhalb einer Liste beachtenswert, sondern auch die Tatsache, daß sie die gleiche — anachronistische — Behandlung erfahren. Auf den Brávellir kämpfen die Angehörigen mehrerer Generationen der sagenhaften Ynglingar Seite an Seite mit den aus mehreren Jahrhunderten stammenden Gefolgsleuten ihrer historischen

Dessen bekannter Gefolgsmann Bjarki (Str. 14) wird ebenso genannt wie Styrr enn sterki, Steinn und Hrókr svartí (Str. 13–14), die berühmten Recken des norwegischen Wikingerkönigs Hálfir, und Qrvar-Oddr, hier unter dem Namen Oddr víðförlí (Str. 20). Sie alle kämpfen an der Seite Hrings. Berühmte Namen sind auch unter den Kriegern von Haraldr hilditönn zu finden, etwa Ubbi fríski (Str. 5), der hervorragendste Held des dänischen Heeres (offenbar identisch mit Ubbi, dem Sohn des sagenhaften Wikings Ragnarr loðbrók). Hier erscheint auch der northumbrische König Ella (Str. 1), der Ragnarr in eine Schlangengrube warf und später von dessen Söhnen besiegt und umgebracht wurde; außerdem Beigaðr und Haki (Str. 4), Helden aus dem Umkreis von Starkaðr. Offenbar erscheinen auch die Namen einiger Arngrimssöhne, darunter Barri und Búi (Str. 4–5), der in der *Brávallaþula* als Sohn Brámis bezeichnet wird, obwohl die beiden der Überlieferung zufolge Brüder waren. In Haralds Heer kämpfen auch die berühmten Jómwikingar Tóki und Pálna-Tóki, der Hunnenherrscher Humli (Str. 8) und der norwegische König Heðinn (Str. 9), der Hildir, die Tochter Hognis raubte, und deswegen bis zum Ende der Welt täglich mit diesem den *Hjaðningavíg* austragen muß.

32. Hierzu zählen vor allem die Teilnehmer der Schlacht bei Svoldr (im Jahr 1000), die neben Óláfr Tryggvason auf seinem Schiff Ormr inn langi kämpften (vgl. Jónsson 1911, Kap. 94–113). Bei einigen von ihnen sind die Beinamen vertauscht, doch die Hinweise auf ihre norwegischen Herkunftsorte und die kompakte Anordnung ihrer Namen in der *Brávallaþula* lassen keinen Zweifel daran, daß sie mit den Helden von Svoldr identisch sind. Zu ihnen gehören Finnir enn Firðski und Sigurðr svínhöfuð (Str. 19; letzterer ist aus der *Óláfs saga Tryggvasonar* als Sigurðr bíldr bekannt), Erlingr snákr (Str. 20), der seinen Namen von Erlingr Skjálgsson und seinen Beinamen von Eyvindr snákr, einem anderen Svoldr-Helden, hat. Der in Str. 26 erwähnte “Sigvaldi mit elf Schiffen” ist niemand anders als der Svoldr-Held Jarl Sigvaldi, der Óláfr in dieser verhängnisvollen Schlacht verriet. Doch auch Protagonisten wesentlich früherer Ereignisse begegnen in der *Brávallaþula*. Die in Str. 17 genannten Haddr enn harði und Hróaldr tá sind aus der *Haralds saga hárfagra* (Kap. 18) bekannt als Teilnehmer der Schlacht im Hafrsfjörðr, mit der Haraldr hárfagri die Einigung des norwegischen Reiches erkämpfte (Hróaldr trägt in der Saga den Beinamen *hryggr* [der Betrübte]; während die ältere norwegische Historiographie die Schlacht im Hafrsfjörðr in das Jahr 872 datiert, fand sie nach neueren Untersuchungen später, in den achtziger Jahren des neunten Jahrhunderts statt [Andersen 1977, 2:79–83]); Þórir Mœrski (Str. 18) war der Sohn von Rognvaldr Mœrajarl, einem Freund des Königs. Außerdem werden in der *Brávallaþula* Isländer der ersten Siedlergeneration erwähnt, die Norwegen zur Zeit von Haraldr hárfagri verlassen hatten (Álfr enn Egðski u.a.). Saxo nennt auch “Tylenses” [Bewohner von Thule (Island)], unter denen die Skalden herausragen: Glúmr Geirason, Skalde des norwegischen Königs Haraldr gráfeldr (10. Jahrhundert) und Grani Bryndœlski, der seinen Namen von zwei Skalden Haraldr harðráðis (Mitte 11. Jahrhundert) hat, Grani skáld und Illugi Bryndœlaskáld. Die Strophe schließt mit den Namen Hrafnkell (er ist der Skalde Hrafn) und Bragi (der erste norwegische Skalde, der schon vor der Besiedlung Islands lebte).

Nachkommen. Dies ist jedoch nur in Valhöll, den Hallen Óðins, möglich, wohin in der skandinavischen Mythologie die im Kampf gefallenen Helden kommen und täglich miteinander kämpfen, oder am Ende der Zeiten, wenn alle an einer eschatologischen Schlacht teilnehmen müssen. In den Konungasögur mit ihren charakteristischen Vorstellungen von der linearen Abfolge der Ereignisse und ihrem genealogischen Prinzip der Zeitrechnung ist Entsprechendes nicht zu finden (nicht einmal in jenen, die von der Vorzeit berichten). Daher überrascht es nicht, daß die krassen Anachronismen der *Brávallaþula* die Forscher in Verlegenheit bringen.

Vor allem ihre Herkunft ist unsicher. Island wird auch "Thule" genannt, doch kann ein Isländer Verfasser einer þula sein, die mit der historischen Vergangenheit so unbekümmert umgeht? Im allgemeinen rechnet man nicht damit. In der *Brávallaþula* fehlt offenkundig die Vorstellung, daß Island in der Zeit von Haraldr hárfagri besiedelt wurde, und der Skalde Bragi inn gamli starb schon vor der Ankunft der ersten Siedler. Auf die nichtisländische Herkunft der þula scheint auch der Umstand hinzuweisen, daß das *Sögubrot* überhaupt keine Hinweise auf Isländer enthält; vielleicht hat der anonyme Autor der Saga in seinem Heldenverzeichnis das ausgespart, was nach seinem Verständnis der Wahrheit widersprach. Diese Argumentation läßt freilich außer Acht, daß dies die einzige chronologische Ungereimtheit ist, die er beseitigt hat — sein "historisches Bewußtsein" hinderte ihn nicht daran, diese þula trotz ihrer für den gelehrten Isländer offensichtlichen Anachronismen in die Saga über die dänischen Könige zu integrieren.

Nimmt man aber an, daß die þula der Brávallakämpfer nicht auf Island entstanden ist, muß man ihren Autor in Norwegen suchen. Schon Axel Olrik war aufgefallen, daß im Verzeichnis der Krieger Hrings vor allem Norweger (fünfundfünfzig Helden) vorkommen, unter denen die Telemärker den bedeutendsten Platz einnehmen. Außerhalb der þula wird über ihre Heldentaten auch in der Beschreibung der Schlacht berichtet, deren Ausgang weitgehend von ihrer Tapferkeit abhängt. Dies ließ Olrik vermuten, daß das "Brávallaschlachtlied" in diesem Teil Südnorwegens entstanden sein könne und die Spuren eines "regionalen Patriotismus" trage (1894, 261). Vorsichtiger drückte sich Didrik Arup Seip aus, der vorschlug, daß der Autor dieses Liedes aus dem südöstlichen Norwegen stammen könne, worauf nach seiner Meinung einige phonetische Besonderheiten der Namen hinweisen.³³ Zeitlich verband Olrik die Entstehung des Liedes mit der politischen Situation Norwegens im elften Jahrhundert. Er mutmaßte sogar, daß es im Zusammenhang mit der Schlacht von Helgeå (1026), in der Olaf der Heilige und der schwedische König Önund gegen Knut den Großen kämpften, verfaßt wurde.

33. Seip war der Ansicht, daß eine Handschrift des "Brávallaliedes" existiert haben müsse, die der schriftlichen Überlieferung Südostnorwegens entsprochen habe. Saxo könne diese Handschrift von dem Erzbischof Absalon erhalten haben, der am Feldzug des dänischen Königs Valdemar in Norwegen (in Tunsberg) 1168 teilgenommen hatte (Seip 1957).

Diesem Ereignis könnten ähnliche politische Motive zugrundegelegen haben wie der Brávallaschlacht, nämlich das Bestreben, die Macht des dänischen Königs zu begrenzen.³⁴

So attraktiv die “norwegischen” Versionen von der Entstehung der *Brávallaþula* auch sein mögen, sie lassen unberücksichtigt, daß die Verfasser der Konungasögur wie der lateinischen Viten der norwegischen Könige Isländer waren, die sich in den ersten Jahrhunderten nach der Übersiedlung aus Norwegen immer noch der Heimat ihrer Vorfahren verbunden fühlten. Darum kann man die Hinweise auf die besondere Position der Norweger in der þula der Brávallahelden nicht als ernsthaftes Argument für deren norwegische Provenienz anführen. Dies gilt um so mehr, als sich gerade das Übergewicht der Norweger in diesem Heldenkatalog durch einen Blick auf seinen nächsten Vorgänger in der Überlieferung, das Teilnehmerverzeichnis der Svoldr-Schlacht, erklären läßt.

Das Register der Helden von Svoldr ist ebenfalls nur in Prosa überliefert, in der Ende des zwölften Jahrhunderts von dem isländischen Mönch Oddr Snorrason verfaßten Vita Óláfr Tryggvasons und in Snorris *Heimskringla*. Wie Saxo Grammaticus und der Autor des *Sogubrot* stützte sich auch Oddr offenbar auf eine poetische þula: In seinem Verzeichnis sind die Namen ebenfalls durch Alliterationen verbunden und leicht an metrische Regeln angepaßt. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß in der þula der Brávallakämpfer eine Reihe von Helden aus der Svoldr-Schlacht erwähnt wird, doch über den Zusammenhang dieser beiden þulur ist noch mehr zu sagen. Denn die þula der Brávallakämpfer ist ebenso wie der Katalog der Svoldr-Helden (in der Wiedergabe Odds) nach einem geographischen Prinzip strukturiert; außerdem stimmt die Reihenfolge der genannten Regionen, aus denen die norwegischen Helden stammen, überein. Dabei wiederholt die *Brávallaþula* alle Abweichungen vom geraden Weg durch die norwegischen Länder, wie sie für das Verzeichnis Odds charakteristisch sind. Diese Parallelen sind kaum zufällig: Die þula der Brávallakämpfer hatte offensichtlich die þula der Svoldr-Helden zum Vorbild, ein Denkmal für die Mitstreiter Óláfs und für ein zentrales Ereignis der norwegischen Geschichte.³⁵ Aus eben diesem Verzeichnis mit seinem “geographischen Kompositionsprinzip”³⁶ konnte sich der Verfasser der *Brávallaþula* auch den historischen Inhalt aneignen. Erscheinen nicht deshalb neben den sagenhaften Helden der Vorzeit reale Figuren der norwegischen Geschichte als Teilnehmer der Schlacht auf den Brávellir?

34. Auch mit anderen Episoden der norwegischen Geschichte hat man die Abfassung der *Brávallaþula* in Zusammenhang bringen wollen, insbesondere mit dem Kriegszug von Haraldr harðráði in England 1066, welcher mit der Niederlage der Norweger in der Schlacht bei Stamfordbridge und dem Tod ihres Königs endete.

35. Dies hat zuerst Olrik vorgeschlagen, der die þula der Svoldr-Helden rekonstruierte und deutete. Er nahm an, daß sie Mitte des elften Jahrhunderts entstanden sei (1894, 267–75).

36. Snorri führt in dieses Register ein anderes Organisationsprinzip ein, indem er die vierzig Svoldr-Helden auf dem Ormr inn langi vom Bug bis zum Heck verteilt, ohne dabei auf Vollständigkeit oder Odds “geographisches Prinzip” zu verzichten.

Es gibt also keinen Grund, die þula der Brávallakämpfer aus der isländischen Überlieferung herauszulösen. Schon die Beobachtung, daß die þula als Gattung ihre Blüte in dieser Epoche gerade in Island erlebte, würde als Argument für ihre isländische Herkunft ausreichen. Allerdings wirft die Rückkehr der *Brávallaþula* auf isländischen Boden nun von neuem die Frage auf, wie der Inhalt der þula mit dem Geschichtsbild der Isländer in Einklang zu bringen ist. Eine Antwort suchte Andreas Heusler, der annahm, daß die þula der Brávallakämpfer im Island des zwölften Jahrhunderts als reines Phantasieprodukt entstanden sei (1969, 2:172–76). Der Dichter, der aus Sage und Geschichte bekannte klangvolle Namen zusammentrug, habe gar nicht daran gedacht, seine “Statisten” mit ihren bekannten “Namensvettern” gleichzusetzen oder sein Verzeichnis überhaupt auf die Realität abzustimmen. Darum habe er sorglos (oder womöglich sogar absichtlich) Namen und Beinamen gemischt und sich die Freiheit genommen, seine Helden aus Regionen stammen zu lassen, mit denen sie in Wirklichkeit nicht das Geringste zu tun hatten. Heusler hält die *Brávallaþula* für ein gelehrtes Spiel mit klangvollen Namen, hinter denen niemand stehe, weil der Autor des Katalogs die Verbindung dieser Namen zu ihren Trägern bewußt zerstört habe. Ein Name “guten Klanges” ist jedoch ein ruhmvoller Name, ein Name also, der die heroischen Taten seines Trägers verherrlicht, und kann als solcher nicht unabhängig von diesem existieren, ohne seinen Wert zu verlieren. “Entkörperte” Namen haben mithin in der heroischen þula keinen Platz.

Für die Anachronismen der *Brávallaþula* muß es also eine andere Erklärung geben. Vermutlich wurden sie von der Gattung selbst und vor allem von dem sie kennzeichnenden unhistorischen Umgang mit der Wirklichkeit diktiert.³⁷ Die Helden-þula beachtet weder die Chronologie des Geschehens, noch unterscheidet sie fernere und nähere Vergangenheit; die Ereignisse — personifiziert in ihren Protagonisten — werden auf einer Ebene zusammengedrängt, und das Hauptkriterium für ihre Auswahl ist ihre heroische Qualität. Ein gewisses Verhältnis zur Realität — sei es die Realität der Sage oder der Geschichte — bleibt allenfalls dann gewahrt, wenn die þula die Namen einer begrenzten Zahl von Gefolgsleuten eines

37. Über den achronistischen Status der mythischen Vorzeit siehe Steblin-Kamenskij 1976, 48–57. Das von der Forschung propagierte “historische Bewußtsein” der Isländer ist ein zweifelhafter Begriff, weil ihre Zeitvorstellung nicht abgekoppelt von bestimmten Gattungen betrachtet werden kann. Obwohl gelehrte Isländer relativ früh mit der europäischen Chronographie in Berührung kamen — schon Ari Þorgilsson verwendete in seiner *Íslendingabók* (Ende 11., Anfang 12. Jahrhundert) die christliche Zeitrechnung —, begegnet sie nicht in den Konungasögur (12. bis 13. Jahrhundert), die eine absolute Zeit überhaupt nicht kennen: Sie stellen sich die Zeit als eine Folge von Menschenaltern vor, und alle Zeitangaben entsprechen der inneren relativen Chronologie der Saga. Man darf nicht vergessen, daß die Konungasögur in einer Gesellschaft entstanden sind, in welcher sich die heidnische Weltsicht noch nicht überlebt hatte und in der gleichzeitig auch die Tradition der eddischen Dichtung mit ihrer charakteristischen “mythischen Zeit” fortgesetzt wurde. (Zur mythischen Zeit und der prinzipiellen Ahistorizität des mythischen Bewußtseins vgl. Meletinskij 1976, 171–78; ausführlicher über das Geschichtsverständnis Islands im Mittelalter Gurevič 1972.)

sagenhaften Königs oder von Teilnehmern eines bekannten historischen Ereignisses aufzählt. Doch die Brávallaschlacht wird nicht als eine besondere Episode der skandinavischen Geschichte dargestellt, sondern als ein nach seinen eigenen Maßstäben globales Geschehen, das in unbestimmte, sagenhafte Zeiten gehört. Und deshalb kann das Verzeichnis seiner Protagonisten alle Möglichkeiten ausschöpfen, welche die Gattung der þula bereithält. Nicht zufällig ist in der þula der Brávallakämpfer wieder das für die Gattung charakteristische Prinzip der Erweiterung des Namenbestandes zu beobachten: Die Namen der Helden werden einerseits aus allen möglichen Quellen übernommen und andererseits — den Vorstellungen über ihre erforderliche Form entsprechend — erfunden.³⁸

Auch wenn die Rezeption der heroischen þula durch das mittelalterliche Publikum heute nicht mehr nachzuvollziehen ist, liegt es nahe, daß es nicht genügte, wenn sie inhaltlich an "reale" Erfahrung anknüpfte. Für die Hörer der *Brávallaþula* waren die Anachronismen, die heute auffallen, kaum von Bedeutung, zumal dieses Heldenregister nicht so sehr von den Teilnehmern der Schlacht berichten sollte als vielmehr von dieser selbst. Ihr eindrucksvolles Ausmaß und die Beschreibung des Kampfes machten die Brávallaschlacht zu einem paradigmatischen Ereignis, an dem teilgenommen zu haben, ein unverzichtbares Merkmal heroischen Verhaltens war. Die Aufnahme eines Helden in eine solche þula kam der Anerkennung seiner Verdienste gleich.³⁹ In der Verbindung mit den sagenhaften Helden werden die Taten der historischen Helden verklärt, und die historischen Ereignisse der norwegischen Geschichte nehmen sagenhafte Züge an. Alle heroischen Taten erweisen sich letzten Endes als miteinander verknüpft, und die Brávallaschlacht wiederholt den tragischen Kampf bei Svoldr, der ebenfalls mit dem Tod eines großen Herrschers endete. Möglich war dies, weil die *Brávallaþula* zu einer Zeit entstand, als der Mythos noch eine Form der Vergegenwärtigung historischer Wirklichkeit war. Nicht zufällig erhält Óðinn die führende Rolle in der Sage über den

38. Dies gilt vor allem für die Namen nichtskandinavischer Krieger, die gewöhnlich von geographischen Namen abgeleitet wurden: Hólmr (von Hólmgarðr, d.h. Novgorod) in der russischen Gefolgschaft; Húngeirr bei den Hunnen; Gautr und Guti in der Gefolgschaft der Gauten usw.

39. Dies zeigt auch die Erwähnung der Brávallaschlacht in der eddischen *Helgakviða Hundingsbana in fyrri*. Von zentraler Bedeutung in diesem Lied ist das Streitgespräch zwischen Guðmundr — dem Bruder König Høðbrodds, mit dem Helgi sich wegen der Walküre Sigrún schlagen will — und Helgis Bruder Sinfjötli, dem Sohn Sigmunds. In Strophe 42 will Sinfjötli seinen Gegner mit der Behauptung kränken, er sei auf den Brávellir in Gestalt einer Stute erschienen ("þú vart brúðr Grana á Brávelli"), und Sinfjötli selbst habe ihn bergab geritten. Die Erwähnung der Brávellir in diesem Zusammenhang wirft Licht sowohl auf den Stellenwert dieses legendären Ereignisses in der skandinavischen Überlieferung als auch auf die Art der zugefügten Beleidigung. Guðmundr wird hier nicht bloß, wie in solchen Streitgesprächen üblich, eines abweichenden Sexualverhaltens, sondern in erster Linie der Feigheit beschuldigt. Während Sinfjötli seinen Ruhm auf dem Schlachtfeld vermehre, versuche sein Gegner, dem Kampf auszuweichen, und schrecke nicht einmal davor zurück, sich in eine Stute zu verwandeln. Der Umstand, daß Sinfjötli die Teilnahme an der Brávallaschlacht zugeschrieben wird, gibt eine Vorstellung davon, wie wichtig dieses Ereignis ist: Ohne dieses gilt die "Dienstliste" des skandinavischen Recken als unvollständig.

“schwedischen Krieg”: Nach seinem Willen versammeln sich auf den Brávellir die unermesslich großen Heere, um den hochbetagten Krieger mit angemessenem Gefolge nach Valhöll zu bringen.⁴⁰

Wir konnten uns also davon überzeugen, daß sich die heroische þula nicht auf die Aufzählung sagenhafter Helden beschränkt, sondern ihren Gegenstand erweitern konnte, indem sie Personen aus historischer Zeit integrierte, wobei sie das neue Material in der gleichen Weise behandelte wie das sagenhafte. Wenngleich die Komposition der heroischen þula dadurch komplexer wurde, änderte sich ihre Funktion nicht; indem sagenhafte Vorzeithelden und Helden, deren ruhmvolle Taten in die jüngere oder sogar jüngste Vergangenheit fielen, auf derselben Ebene angesiedelt wurden, sollten letztere verherrlicht und der Wert ihrer Heldentaten in den Augen der Zeitgenossen gesteigert werden.

Die skaldische þula

Die Transformation der heroischen þula war nicht der letzte Schritt in der Entwicklung dieser außerordentlich alten poetischen Gattung, die vielleicht am Anfang der “mytho-epischen” Überlieferung Skandinaviens stand (Vries 1934, 58). Auf isländischem Boden sollte die þula noch eine entscheidende Metamorphose durchmachen und zum Ausgangspunkt für die gelehrte skaldische Poetik werden.

Daß die þula als poetische Form für die Skalden nicht den geringsten Wert hatte, ist schon daran zu erkennen, daß sie die Bezeichnung *þula* in pejorativem Sinn gebrauchen. Ein Skalde von Haraldr harðráði, Sneglu-Halli (Mitte des elften Jahrhunderts), antwortet mit einer scherzhaften Strophe auf eine eifersüchtige Frage des Königs, ob er nicht bei seinen Aufenthalten in fremden Ländern Preislieder auf andere Fürsten verfasse. Seine mehrmals gegen die skaldische Form verstoßende drápa nennt er *þula*: “Ortak eina / of jarl þulu; / verðrat drápa / með

40. Hatte die Sage von der Brávallaschlacht eine historische Grundlage, oder ist sie die Transformation einer frühen “mytho-epischen” Überlieferung, die — ergänzt um zahlreiche Helden der Vorzeit und der Gegenwart — der sagenhaften Geschichte der skandinavischen Könige hinzugefügt wurde? Der schwedische Forscher Wikander fand eine ganze Reihe von Entsprechungen zwischen der Darstellung dieser Schlacht bei Saxo und dem indischen Epos *Mahābhārata*. Dieses schildert die grandiose Schlacht zwischen den Söhnen des Königs Pāṇḍu und den Anhängern ihres Onkels Dhṛtarāshṭra: An beiden Schlachten nehmen Krieger aus der ganzen Welt teil, und der Kampf bedeutet das Ende einer uralten Dynastie; in beiden Fällen greift ein Gott in Menschengestalt ein (Krishna-Óðinn) und verhilft durch Verrat einer Partei zum Sieg; hier wie dort wird die unterlegene Seite von einem alten, blinden Fürsten angeführt, der auf Betreiben eines arglistigen Ratgebers seinem Neffen den Krieg erklärt (Haraldr-Hringr; Dhṛtarāshṭra-Yudhisṭhira); in beiden Schlachten kämpft auf der Seite des Fürsten ein als unbesiegbar geltender Held, der schließlich durchbohrt von dutzenden Pfeilen stirbt (Bhīshma-Ubbi fríski). Einige Motive sind für die skandinavische Überlieferung untypisch: Der König kämpft auf einem Wagen, der Held stirbt durch Pfeile. Einzelne Motivübereinstimmungen versucht Wikander durch indoeuropäisches Erbe zu erklären. Nach seiner Ansicht ist der Bericht von der Brávallaschlacht die historisierte Variante einer indoeuropäischen eschatologischen Schlacht. Dies bedinge ihre Rolle in der skandinavischen Überlieferung und ihren globalen Maßstab (siehe Wikander 1960). Vgl. Wistrands Kritik an Wikander (Wistrand 1970).

Dǫnum verri” (Jónsson 1912–15, B1:359). Und der anonyme Autor des *Máls-háttakvæði* (Anfang des dreizehnten Jahrhunderts) unterbricht sich selbst mit den Worten: “Stefjum verðr at stæla brag . . . ella mun þat þykkja þula” (Jónsson 1912–15, B2:140).⁴¹ Beide Male geht es freilich nicht um eine þula als solche, sondern um skaldische Gedichte, die nach Meinung ihrer Verfasser nicht das erforderliche Niveau erreichten.⁴²

Während die heroische þula als Katalog einer homogenen Gruppe von Eigennamen formal und inhaltlich weit hinter dem skaldischen Preislied zurückbleibt, das Heerzüge und ruhmvolle Taten einzelner Herrscher verherrlicht, mußte die mythologische þula für die Skalden doch zumindest in einer Hinsicht von Interesse sein: Die in ihr gesammelten und generierten Namen bildeten die Grundlage für die Sprache der Skaldik. Waren diese in der eddischen Überlieferung ein Mittel zur vollständigen Beschreibung der mythologischen Welt — einer Welt einzigartiger Wesen und Gegenstände —, wurden sie bei den Skalden zum “variablen Element” der Kenningar (Smirnackaja 1982b, 36), gänzlich formalisierter poetischer Umschreibungen, und damit zum Material für synonymische Variation. Die Kenntnis poetischer Synonyme (heiti) und der Regeln ihrer Bildung war eine unverzichtbare Voraussetzung für die Kunst der Skalden. Weil die þulur immer Gleichartiges aufzählen — Bezeichnungen für als zusammengehörig klassifizierte mythologische Figuren und Gegenstände —, boten sie den Skalden, die Eigennamen in Gattungsnamen und somit Ähnliches in Identisches verwandelten, eine Sammlung skaldischer Synonyme und überhaupt eine fertige Form für deren Katalogisierung. Sie waren mit anderen Worten eine natürliche Form der gelehrten poetischen Lexikologie.

Ohne Frage waren diese Synonymlisten primär als Anleitung für Skalden gedacht. Sie folgen in einigen Handschriften der *Snorra Edda* nach den *Skáldskaparmál*, die den Bau der poetischen Sprache behandeln.⁴³ Lange Zeit dachte

41. Diese Einstellung zur þula hinderte die Skalden allerdings nicht daran, sich in dieser Gattung zu üben. Davon zeugen einzelne erhaltene þulur im dróttkvætt (siehe Jónsson 1912–15, B1:657–58).

42. Aus einem anderen Grund erhielt die eddische *Rígsþula*, die von der Entstehung der drei Stände der norwegischen Gesellschaft (Sklaven, Bauern und Adel) berichtet, die Bezeichnung þula. Im Codex Wormianus der *Snorra Edda*, der einzigen erhaltenen Handschrift der *Rígsþula*, heißt es: “þræla heiti standa í Rígsþulu.” Nach der vorherrschenden Ansicht wurde das Lied wegen seiner zahlreichen Namenreihen als þula bezeichnet: In jedem seiner drei symmetrisch aufgebauten Teile werden þulur mit den Namen der Kinder von *Þræll* ‘Sklave’, *Karl* ‘Bauer’ und *Jarl* aufgezählt. Allerdings folgt aus der Einleitung des Liedes keineswegs, daß die Bezeichnung þula sich auf das Lied selbst und nicht auf die þula der Söhne Þræls bezieht. Ausführlicher über die *Rígsþula*: Neckel 1908, 104–12; Heusler 1957, 95–97; Scher 1963, 397–407; Gurevič 1977, 274–303.

43. Die Synonymreihen stehen in keinem kompositorischen Zusammenhang mit dem Text der *Snorra Edda* und kommen nicht in allen ihren Handschriften vor. Sie sind wohl als späterer Zusatz eines der Redaktoren zu werten. Daß diese þulur vor der *Snorra Edda* verfaßt wurden und Snorri bekannt waren, geht aus seinen Hinweisen auf Synonymverzeichnisse und einigen Übereinstimmungen mit den þulur der *Skáldskaparmál* hervor. Nach Bugge können die þulur nicht von Snorri selbst in seine Poetik integriert worden sein, weil er sie bei ihrer Abfassung als Quellen verwendete (1875, 212). Allerdings

man, daß diese umfangreiche Sammlung von heiti (die vollständigste Fassung enthält 59 þulur mit 2573 Bezeichnungen für 55 Begriffe!) aus Synonymen bestünde, die ohne Ausnahme aus der Skaldendichtung stammten (Bugge 1875; Müllenhoff 1883–91, 223–26; Jónsson 1893, 489–520). Doch die nähere Betrachtung lehrt, daß es sich bei diesen Synonymlisten nicht um Kataloge von poetischen Ausdrücken aus der Skaldik handelt, denn der größte Teil dieser heiti wurde in der Dichtung gar nicht verwendet. Die þulur stellten eine spezielle Form dar, um poetische Synonyme zu erzeugen und waren gleichzeitig eine Art Enzyklopädie mit Hinweisen für eine detaillierte Beschreibung der Welt. Schon Auswahl und Reihenfolge der aufgeführten Begriffe zeigen, daß eine solche þula mehr ist als bloß ein Katalog skaldischer heiti.

Die auf die *Skáldskaparmál* folgenden þulur werden von Reihen mit Namen für Helden, Riesen und Götter angeführt. Dann kommen heiti für Mann und Frau, Schlachten, Waffen und Rüstungen, heiti für das Meer und alles, was zu seiner Sphäre gehört, heiti für die Erde, für Tiere und Vögel, für den Himmel, Sonne und Mond, Wind, Feuer usw. Die eher dem Aufbau der Welt denn traditionellen skaldischen Inhalten folgende Struktur dieser þulur erweiterte die Grenzen dessen, was zur Vervollständigung der Synonymreihen notwendig schien. Allerdings waren die skaldischen Synonyme zur Katalogisierung wenig geeignet, weil sie kein fester Wortbestand, sondern spontane Bildungen der poetischen Rede sind. Die þula mußte also, wenn sie — als Sammlung poetischer Synonyme — ein getreues Abbild der skaldischen Praxis sein sollte, auch die Verfahren der heiti-Bildung demonstrieren. Daher formte der Autor der þula die neuen heiti nach dem Muster derjenigen, die in der skaldischen Tradition verwendet worden waren. Doch daneben erfand er Synonyme (vor allem darum bestehen andere þulur aus Dutzenden Strophen und zählen mehr als hundert Bezeichnungen), die in der Dichtung niemals hätten Verwendung finden können. Weil die heiti im Einklang mit dem für die þula charakteristischen Prinzip der vollständigen Aufzählung entwickelt werden mußten, war ein universales Mittel für ihre Erzeugung notwendig, das in der poetischen Tradition der Skalden unbekannt war. Als Vorbild für diese heiti diente der mythologische Name. Niemals zuvor waren mythologische Namen in so großer Zahl gebildet worden, wie dies in den Synonymlisten geschah, aber sie waren in der Gestalt skaldischer heiti nicht überlebensfähig. Wie bereits erörtert wurde, transformierten die Skalden die aus der "mytho-epischen" Überlieferung stammenden Eigennamen in Appellativa, indem sie sie von einzigartigen Objekten auf eine Klasse von Referenten übertrugen (so wurden beispielsweise die Namen der mythischen Schlangen *Góinn* und *Móinn* zu Synonymen für *Schlange* und die Namen

gibt es dafür noch schwererwiegende Gründe, denn Snorri und der Verfasser der þulur verfolgten verschiedene Ziele. Während Snorri eine Unterweisung in der traditionellen Verwendung von heiti anstrebte und darum vor allem heiti aufzählte, die bei den "höfuðskáld" verwendet wurden, entfernte sich der Verfasser der þulur erheblich von der poetischen Tradition im strengen Sinn und schuf ein in vieler Hinsicht eigenständiges System der skaldischen Synonymik.

von Óðins Raben *Huginn* und *Muninn* zu Synonymen für *Rabe*). Wesentlich weiter ging hingegen der Autor der þulur, als er die mythologische Namengebung zur gängigen Methode der heiti-Bildung machte. In den þulur wird eine Vielzahl “charakterisierender heiti” gebildet. Dies sind Bezeichnungen, die eine klare innere Form aufweisen, aber kein eindeutiges Referenzobjekt haben (z.B. *dusill* das Feuer [‘der Lärmende’]; *seimir* die Schlange [‘der Glänzende’], *gera*, *freka*: Fluß [‘der Gierige’]).⁴⁴ Synonyme dieser Art — insgesamt mehr als ein Drittel aller heiti in den þulur — entstehen, indem die Wortbildungsform der in derselben Reihe stehenden mythologischen Namen variiert wird. Diese Aktualisierung ihrer inneren Form hat aber nicht nur zur Folge, daß neue, analoge Bezeichnungen gebildet werden (wie dies ähnlich schon in den mythologischen þulur zu beobachten war), sondern sie erstreckt sich auch auf Eigennamen aus der epischen Überlieferung, die sich nun in den þulur ganz genau so verhalten wie die nach ihrem Muster gebildeten heiti. Sie fungieren in den þulur ebenfalls als universale, die verschiedensten Objekte charakterisierende Beschreibungen und können daher von einer þula in die andere überwechseln. So finden wir z.B. *Níðhoggr* ‘der haßerfüllt Schlagende’, den Namen einer der Schlangen, die an den Wurzeln der Esche Yggdrasil nagen, sowohl unter den heiti für *Schlange* als auch — entsprechend dem von ihm beschriebenen Merkmal — unter den heiti für *Schwert* und den Namen des mythischen Habichts *Hábrók* ‘Hoch-Hose’ unter den Synonymen für *Habicht* und *Huhn*.⁴⁵ In der Konsequenz dieser logischen Entwicklung ihrer Eigenschaften wurden charakterisierende heiti dieses Typs polysem. Dies bedeutet, daß sie nicht als skaldische Synonyme verwendet werden konnten, denn die Übertragung eines solchen heiti aus einer Reihe in eine andere verhinderte, daß es die notwendige Objektbedeutung und damit die Fähigkeit erwarb, sich auf einen bestimmten Referenten zu beziehen. Für den mythologischen Namen hatte die Polysemie zur Folge, daß er die (wie auch immer geartete) Verbindung zu seinem ursprünglichen Träger verlor.

Die Deformation der skaldischen heiti in den þulur ist darauf zurückzuführen, daß sich die Synonymlisten an der mythologischen þula orientieren. Zwar ist die skaldische þula — indem sie Material und Verfahrensweise der mythologischen þula aufgreift — deren direkte Nachfolgerin, doch ist sie ihr im Kern entgegengesetzt, weil sie die Grundlagen der mythologischen Namengebung untergräbt. Die mythologische þula generierte die Namen für die vollständige und richtige Beschreibung der Welt, verknüpfte sie nach ihrem Sinn und ihrem Klang. In der skaldischen þula sollten die heiti aber vor allem die Synonymlisten auffüllen, und die dabei gebildeten Bezeichnungen konnten nicht einmal die ihnen zugeordnete Funktion als skaldische Synonyme übernehmen. Die Frage nach der Authentizität

44. Ausführlicheres zu den “charakterisierenden heiti” in Gurevič 1989.

45. Letzteres ist darauf zurückzuführen, daß für die Poetik der þula das grammatische Geschlecht der Benennungen eine wesentliche Rolle spielte (*hábrók* ist ein Femininum). Ausführlicheres hierzu in Gurevič 1990.

dieser Bezeichnungen spielte bei ihrer Bildung überhaupt keine Rolle mehr — es entstand ein in sich unabhängiges künstlerisches System.⁴⁶

Als poetische Lexikologie zeigen die Synonymlisten also kein geringes Maß an Selbständigkeit gegenüber der skaldischen Praxis. Zugleich offenbart die enorme Ausdehnung derjenigen Synonymgruppen, die von keiner poetischen Überlieferung gestützt werden, eine weitere Eigenschaft: Als Katalog (und Generator) von heiti enthält die þula verschiedene Bezeichnungen desselben Objekts; als Katalog von Wissen aber bewahrt sie zugleich die Bezeichnungen verschiedener Objekte, die derselben Referentenklasse angehören. Diese letztere Bestimmung der þula zeigt sich auch in ihrer Offenheit gegenüber der mittelalterlichen Gelehrsamkeit. In den Listen begegnen lateinische und griechische Wörter (corvus, gallús, gallína, lúna, fengari, dies, nox, nis, laurus etc.) oder exotische Namen (z.B. unter den Flußheiti: Tífr, Ganges, Eufrátes, Jordan und Níl), die ihren enzyklopädisch-gelehrten Charakter belegen. Diese doppelte Funktion der Synonymlisten ergibt sich daraus, daß die þula als Gattung gelehrten Ursprungs ist. Die als Anleitung für die Skalden gedachten — und dabei die poetische Sprache in poetischer Form behandelnden — Synonymlisten nahmen die Entwicklung, die ihnen von den Gattungsmerkmalen der mythologischen þula vorgegeben wurde. Sie erscheinen so an der Schnittstelle zweier poetischer Traditionen — der eddischen und der skaldischen — und nehmen damit im zwölften Jahrhundert in der gelehrten Poetologie Islands einen einzigartigen Platz ein.

Zusammenfassend ist festzuhalten, daß die Unterschiede zwischen den drei untersuchten Haupttypen von Namenkatalogen — der “mythologischen”, der “heroischen” und der “skaldischen” þula — in erster Linie in ihrem Material, nicht aber in seiner Verwendung zu suchen sind. In allen ihren Spielarten wiederholen diese Verzeichnisse die charakteristischen Züge der alten mythologischen þula, der die Namenkataloge der Lieder-Edda am nächsten stehen. In den heroischen þulur zeigt sich diese Verwandtschaft darin, daß in ihnen zeitliche Koordinaten ebenso fehlen wie eine Vorstellung von der Tiefe der Vergangenheit und eine Chronologie der Ereignisse. Infolgedessen steht die heroische þula im Widerspruch zu der sie umgebenden narrativen Form — der eddischen Dichtung oder der Saga. In den skaldischen Synonymlisten, die erstmalig nicht aus “verkörperten” Eigennamen, sondern aus formalisierten Synonymen bzw. heiti bestehen, kommt diese Abhängigkeit darin zum Ausdruck, daß ihr Verfahren der Namengebung sich an

46. Dies zeigt sich auch im formalen Aufbau der “gelehrten” þula. Die Synonymlisten wurden wie die mythologischen þulur im traditionellen epischen Versmaß verfaßt, verbinden aber die — oft ganz mechanisch aufgereihten — Bezeichnungen nur durch Stabreime (wie z.B. die heiti für Schiffsteile: “Segl, skor, sigla, / sviðvíss, stýri / sýjur, saumfór, / súð ok skautreip, / stag, stafn, stjórnið, / stuðill ok sikulgjörð”). Andere lautliche Entsprechungen, wie sie für die mythologischen þulur — als Garant für die Echtheit der neu gebildeten Namen — typisch sind, fehlen. Besonders auffallend ist dies in jenen Fällen, in denen mythologische þulur verarbeitet und durch neue Bezeichnungen ergänzt werden (vgl. Jónsson 1912–15, B1:658–80).

der mythologischen þula orientiert. Das System der skaldischen Lexik in den þulur widersprach der dichterischen Praxis und kam deshalb weder bei den Skalden noch in der gelehrten Poetologie zur Anwendung.

Aus dem Russischen von Julia Zernack

Bibliographie

- Andersen, Per Sveaas. 1977. "Samlingen af Norge og kristningen av landet 800–1130." In *Handbok i Norges historie*, hg. Knut Mykland et al., 2:79–83. 2 Bde. 2. Aufl. Bergen: Universitetsforlag.
- Boer, Richard Constant, Hg. 1892. *Qrvar-Odds saga*. Altnordische Saga-Bibliothek 2. Halle: Niemeyer.
- . 1906a. "Beiträge zur Eddakritik I." *Arkiv för nordisk filologi* 22:133–74.
- . 1906b. "Beiträge zur Eddakritik II." *Arkiv för nordisk filologi* 22:217–56.
- Brodeur, Arthur Gilchrist. 1960. *The Art of "Beowulf"*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Bugge, Sophus. 1875. "Biskop Bjarne Kolbeinsson og Snorres Edda." *Aarbøger for nordisk oldkyndighed og historie*, 209–46. København: Gyldendal.
- Clarke, D. E. Martin. 1936. "The Office of Thyle in *Beowulf*." *Review of English Studies* 12: 61–66.
- Clover, Carol. 1980. "The Germanic Context of the Unferth Episode." *Speculum* 55:444–68.
- Eliason, Norman E. 1963. "The Pyle and Scop in *Beowulf*." *Speculum* 38:267–84.
- Davidson, Hilda Roderick Ellis. 1988. *Myths and Symbols in Pagan Europe: Early Scandinavian and Celtic Religions*. Syracuse, N.Y.: Syracuse Univ. Press.
- Falk, Hjalmar. 1924. "Odensheite." *Videnskapsselskapets skrifter*, 2. hist.-filos. Klasse 10:3–45. Kristiania: Dybwad.
- Fleck, Jere. 1970. "Konr—Óttarr—Geirroðr: A Knowledge Criterion for Succession to the Germanic Sacred Kingship." *Scandinavian Studies* 42:39–49.
- . 1971. "The 'Knowledge-Criterion' in the *Grímnismál*: The Case against 'Shamanism'." *Arkiv för nordisk filologi* 86:49–65.
- Gardiner, Alan. 1940. *The Theory of Proper Names: A Controversial Essay*. London: Oxford Univ. Press.
- Guðnason, Bjarni, Hg. 1982. *Danakonunga sögur: Skjöldunga saga, Knýtlinga saga, Ágrip af sögu Danakonunga*. Íslenzk fornrit 35. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag.
- Gurevič, Aron Ja. 1972. *Istorija i saga*. Moskva: Nauka.
- . 1976. "'Edda' i pravo: K istolkovaniju 'Pesni o Chjundle'" [Edda und Recht: Zur Interpretation der *Hyndloljóð*]. *Skandinavskij sbornik* 21:55–73.
- . 1977. *Norvežskoe obščesvo v rannee srednevekov'e* [Die norwegische Gesellschaft im frühen Mittelalter]. Moskva: Nauka.
- Gurevič, Elena A. 1989. "Charakterizujuščee chejti v tulach i ego prototipy: K probleme 'skal'dičeskaja sinonimika i mifologičeskaja nominacija'" [Das charakterisierende heiti in den þulur und seine Prototypen: Zum Problem der 'skaldischen Synonymik und der mythologischen Namengebung']. In *Epos severnoj evropy: Puti evoljucii* [Das Epos in Nordeuropa: Entwicklungswege], hg. N. S. Čemodanov, 96–118. Moskva: Izdatel'stvo MGU.

- . 1990. "Skal'dičeskaja sinonimika i ee traktovka v rannej islandskoj učenoj poetike: Ob odnom sposobe systematizacii cheiti v tulach" [Die skaldische Synonymik und ihre Behandlung in der frühen isländischen gelehrten Poetik: Über ein Verfahren der Systematisierung der heiti in den þulur]. *Skandinavskie jazyki*. 2. Ausg., 278–96, Moskva: Institut jazykoznanija.
- Hale, Christopher. 1983. "The River Names in *Grímnismál* 27–29." In *Edda: A Collection of Essays*, hg. Robert J. Glendinning und Haraldur Bessason, 165–86. Univ. of Manitoba Press.
- Haugen, Einar. 1983. "The Edda as Ritual: Odin and His Masks." In *Edda: A Collection of Essays*, hg. Robert J. Glendinning und Haraldur Bessason, 3–24. Univ. of Manitoba Press.
- Heusler, Andreas. 1957. *Die Altgermanische Dichtung*. Unveränderter Nachdruck der zweiten neubearbeiteten und vermehrten Auflage. Darmstadt: Gentner.
- . 1969. "Heimat und Alter der eddischen Gedichte: Das isländische Sondergut." In Andreas Heusler, *Kleine Schriften*, Bd. 2, hg. Stefan Sonderegger, 165–94. Berlin: Walter de Gruyter.
- Heusler, Andreas, und Wilhelm Ranisch, Hg. 1903. *Eddica minora*. Dortmund: Ruhfus.
- Jónsson, Finnur. 1893. "Um þulur og gátur." In *Germanistische Abhandlungen zum 70. Geburtstag Konrad von Maurers*, hg. Oscar Brenner et al., 489–520. Göttingen: Dieterich.
- , Hg. 1900. *Snorri Sturluson, Edda*. København: Gad.
- , Hg. 1911. *Snorri Sturluson, Heimskringla: Nóregs konunga sögur*. København: Gad.
- , Hg. 1912–15. *Den norsk-islandske skjaldedigtning*. Bde. B.1–2, *Rettet tekst*. København: Gyldendal.
- . 1920–24. *Den oldnorske og oldislandske litteraturs historie*. 3 Bde. 2. Aufl. København: Gad.
- Kalygin, Viktor P. 1986. *Jazyk drevnejšej irlandskoj poezii* [Die Sprache der ältesten irischen Dichtung]. Moskva: Nauka.
- Klingenberg, Heinz. 1983. "Types of Eddic Mythological Poetry." In *Edda: A Collection of Essays*, hg. Robert J. Glendinning und Haraldur Bessason, 134–64. Univ. of Manitoba Press.
- Kreutzer, Gert. 1977. *Die Dichtungslehre der Skalden: Poetologische Terminologie und Autorenkommentare als Grundlagen einer Gattungspoetik*. 2., überarbeitete Auflage. Meisenheim am Glan: Hain.
- Lorenz, Gottfried, Hg. und Übers. 1984. Snorri Sturluson, *Gylfaginning: Texte, Übersetzung, Kommentar*. Texte zur Forschung 48. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Lotman, Jurij M., und Boris A. Uspenskij. 1973. "Mif—imja—kul'tura" [Mythos—Name—Kultur]. *Trudy po znakovym sistemam* [Studien über Zeichensysteme] 6:282–303. Tartu: Tartuskij gosudarstvennyj universitet.
- Meletinskij, Eleazar M. 1968. *Edda i rannie formy eposa* [Die Edda und die Frühformen des Epos]. Moskva: Nauka.
- . 1976. *Poetika mifa* [Poetik des Mythos]. Moskva: Nauka.
- Müllenhoff, Karl. 1883–91. *Deutsche Altertumskunde*. Bd. 5, Abt. 1.2, hg. Max Roediger. Berlin: Weidmann.
- Neckel, Gustav. 1908. *Beiträge zur Eddaforschung*. Dortmund: Ruhfus.
- Neckel, Gustav, und Hans Kuhn, Hg. 1983. *Edda: Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern*. 5. verbesserte Aufl. Heidelberg: Carl Winter.

- Ogilvy, Jack David Angus. 1964. "Unferth: Foil to Beowulf?" *Publications of the Modern Language Association* 79:370–75.
- Olrik, Axel. 1894. "Brávallakvadets kæmperække: Tekst og oplysninger." *Arkiv för nordisk filologi* 10:223–87.
- . 1909. "At sidde på høj: Oldtidens konger og oldtidens thulir." *Danske studier*, 1–10.
- Olrik, Jørgen, und Hans Ræder, Hg. 1931. *Saxonis Gesta Danorum, primum a C. Knabe & P. Herrmann recensita*. Bd. 1, *Textum continens*. København: Levin & Munksgaard.
- Olsen, Magnus. 1933. "Fra Eddaforskningen: *Grímnismál* og den høiere tekstkritikk." *Arkiv för nordisk filologi* 49:263–78.
- Ralph, Bo. 1972. "The Composition of the *Grímnismál*." *Arkiv för nordisk filologi* 87:97–118.
- Ranisch, Wilhelm, Hg. 1900. *Die Gautrekssaga*. Palaestra 11. Berlin: Mayer & Müller.
- Rosier, James L. 1962. "Design for Treachery: The Unferth Intrigue." *Publications of the Modern Language Association* 77:1–7.
- Scher, Steven P. 1963. "*Rígsþula* as Poetry." *Modern Language Notes* 78:397–407.
- Seip, Didrik Arup. 1957. "Brávallakvadet." In *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid* 2:295–96. København: Rosenkilde og Bagger.
- Smirnickaja, Ol'ga A. 1982a. "Poetičeskoe iskusstvo anglosaksov" [Die Dichtkunst der Angelsachsen]. In *Drevneanglijskaja poezija* [Altenglische Dichtung], hg. Ol'ga A. Smirnickaja und Vladimir G. Tichomirov. Moskva: Nauka.
- . 1982b. "Poetika i lingvistika skal'dov" [Poetik und Linguistik der Skalden]. *Vestn. Mosk. un-ta*. Reihe 9. Filologija 2:34–42.
- . 1985. "Skal'dičeskaja sinonimika i mifologičeskaja nominacija: O dvuch modeljach složnych poetizmov v drevneisländskom" [Skaldische Synonymik und mythologische Namengebung: Über zwei Modelle zusammengesetzter poetischer Bezeichnungsweisen im Altisländischen]. In *Skandinavskaja filologija. Scandinavica*, 148–49. Leningrad.
- Steblin-Kamenskij, Michail I. 1976. *Mif* [Mythos]. Leningrad: Nauka. Übersetzt von Mary P. Coote unter dem Titel *Myth: The Icelandic Sagas and Eddas*. Ann Arbor: Karoma, 1982.
- . 1978. *Istoričeskaja poetika* [Historische Poetik]. Leningrad: Izdatel'stvo Leningradskogo universiteta.
- Strömbäck, Dag. 1935. *Sejd: Textstudier i nordisk religionshistoria*. Nordiska tekster och undersökningar 5. Stockholm: Geber.
- Vogt, Walther Heinrich. 1927. *Stilgeschichte der eddischen Wissensdichtung*. Bd. 1, *Der Kultredner (Þulr)*. Breslau: Ferdinand Hirt.
- . 1927–28. "Der frühgermanische Kultredner: *Þulr*, *þula* und eddische Wissensdichtung." *Acta philologica Scandinavica* 2:250–63.
- . 1942. "Die þula zwischen Kultrede und eddischer Wissensdichtung." *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Klasse* 1:1–69.
- Vries, Jan de. 1934. "Om Eddaens visdomsdigtning." *Arkiv för nordisk filologi* 50:1–59.
- . 1956. *Altgermanische Religionsgeschichte*. Bd. 1. 2. Aufl. Grundriß der germanischen Philologie 12.1. Berlin: Walter de Gruyter.
- . 1964. *Altnordische Literaturgeschichte*. Bd. 1, *Vorbemerkungen — die heidnische Zeit — die Zeit nach der Bekehrung bis zur Mitte des zwölften Jahrhunderts*. 2. Aufl. Grundriß der germanischen Philologie 15. Berlin: Walter de Gruyter.
- Wikander, Stig. 1960. "Från Brávalla till Kurukshetra." *Arkiv för nordisk filologi* 75:183–93.
- Wistrand, Magnus. 1970. "Slaget vid Brávalla — en reflex av den indoeuropeiska mytskatten?" *Arkiv för nordisk filologi* 85:208–22.

Summary

This essay aims to trace the development of the þula genre in its three main forms—the mythological, the heroic, and the skaldic þula—in the literature of medieval Scandinavia.

In general, a þula is comprised of proper names denoting objects of a similar nature (members of a mythological group, objects belonging to the same class, etc.). It is natural to assume that the names constituting the mythological þula derive from myths which they represent in abbreviated form. However, such þulur are the product of an age in which mythological information aroused primarily antiquarian interest. The mythological poems of the Edda (*Grímnismál*, *Völuspá*) present a totally different picture. The semantic and phonetic features of the names constituting the þulur in these poems suggest that a significant portion of the Óðinsheiti and river-names were invented specifically for these lists. Evidently at the earliest stage a method of generating names was developed in the þulur with the aim of exhaustively describing the mythological world. Forming, preserving, and transmitting these names were tasks of the *þulir*, who had the ability and power to give the “correct” names. The principle of generating and multiplying names, which may have inhered from the outset in the þula as part of ritual, developed into its most important generic attribute.

The heroic þula reproduces with different material the characteristics of the mythological þula, maintaining the similarity of the objects listed, but situating them on a single temporal plane or wholly outside of time. This distinguishes the þula from genealogical lists. In two heroic þulur which are examined it seems feasible to distinguish a “legendary” and a “historical” layer, which are interfused. In the Arngrímur’s sons-þula in *Hyndloljóð*, the combination of names pertaining to legendary times (fornöld) and to historical time is a chance product of conditions in which the poem was transmitted and preserved. The case is different with *Brávallarþula*. The battle on the Brávellir was regarded as a paradigmatic event: to have participated in it was an indispensable feature of heroic conduct. Compressing legendary heroes and historical figures on a single plane served to exalt the participants in recent events and to enhance the status of their victories for the listeners.

Since the names collected and preserved in the mythological þulur were subsequently transformed into heiti—providing the basis for skaldic language—the þulur were regarded by the skalds as a ready-made form for cataloging poetic synonyms and thus as a natural form of learned poetic lexicology. The þulur of synonyms which follow *Skáldskaparmál* in some *Snorra Edda* manuscripts are a case in point. Their anonymous author was not only cataloging heiti which had been used in poetry and creating new heiti after their model: he also fashioned a substantial number of new designations (“characterizing heiti”) which were completely unsuitable for use in poetry. Such heiti were formed after the model of mythological names in a renewal of the principle of mythological name-giving, which however proved to be inapt for generating poetic synonyms. The use of the mythological þula as a model led to the deformation of the system of skaldic heiti in the synonym-þulur.