

HELGE LJUNGBERG

Die nordische
Religion
und das
Christentum

Biblioteka Uniwersytecka
we Wrocławiu

1053548

II

BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA
WE WROCŁAWIU

1053548 II

1940
A 40

48 1/2

Gelge Ljungberg

**Die nordische Religion
und das Christentum**

Studien über den nordischen Religionstwechsel zur Wikingerzeit

Aus dem Schwedischen übersetzt
von **Hilko Wiardo Schomerus**



Verlag C. Bertelsmann Gütersloh · 1940

1940
A 40



1053548 II

1053548 II

Druck von C. Bertelsmann in Güttersloh
Printed in Germany

1940
A 40

Vorwort zu der deutschen Ausgabe.

Die Untersuchung, die hier in deutscher Übersetzung herausgegeben wird, gehört zu der von Professor Bengt Hesselman in Upsala herausgegebenen Serie „Nordiska texter och undersökningar“. Sie hat sich zur Aufgabe gesetzt, die Begegnung zwischen der einheimischen nordischen Religion und dem Christentum zur Wikingerzeit sowie die damit zusammenhängenden Fragen religionsgeschichtlich und religionspsychologisch zu beschreiben und klarzulegen. Sie will dagegen nicht zu dem Problem Germanentum und Christentum in der Gestalt Stellung nehmen, die es während des letzten Jahrzehnts angenommen hat, sondern hat es nur darauf abgesehen, einen Beitrag zu der Frage nach dem Wesen der nordischen Religion und deren Untergang infolge der Begegnung mit dem Christentum zu liefern. Für den näheren Plan dieser Arbeit verweise ich auf den abschließenden Teil des einleitenden Kapitels.

Für die weitgehenden Anregungen, die ich direkt und indirekt von der deutschen germanischen Forschung sowohl der Vergangenheit als auch der Gegenwart empfangen habe, möchte ich bei dieser Gelegenheit meine große und bleibende Dankbarkeit bezeugen. Ebenso möchte ich dem Übersetzer, Professor D. S. W. Schomerus, sowie dem Verlag C. Bertelsmann in Gütersloh meinen warmen Dank aussprechen für die Mühe, die sie auf sich genommen haben, um die nordische und deutsche germanistische Forschung einander näher zu bringen.

Stockholm, den 11. Dezember 1939.

Helge Ljungberg.

Inhalt.

	Seite
Einleitung. Aufgabe und Methode	1
Historisch: S. 1. Suhm S. 1. — Maurer S. 2. — Olrik S. 5. — Grönbech, Paasche, Heusler S. 6. — Die neue deutsche Germanistik (Kummer, Neckel u. a. m.) S. 8. — Die katholische Forschung (Wiedemann, Stonner, Algermissen, Schmidlin, Kilger) S. 13. — Die protestantische Forschung (Rückert, Guggisberg, Dörries) S. 14. — Baetke S. 15. — R. D. Schmidt S. 16.	
Prinzipiell: S. 17. — Die Aufgabe S. 17. — Ethischer Aspekt S. 18. — Vorausgegangene Religionskrisen S. 20. — Weitere Gegenätze S. 24. Die Methode S. 25.	
1. Kapitel: Die schriftlichen Quellen	27
Außernordische Quellen: S. 27. — Interpretatio christiana S. 29. Rimbert S. 30. — Adam S. 32. — Saxo S. 33.	
Nordische Quellen: S. 34. — Das quellenkritische Hauptproblem S. 35. Geschlechtersagas S. 39. — Die Freiprofa-Theorie S. 40. — Die Buchprosa-theorie S. 40. — Saga und Skaldendichtung S. 45. — Königsgagas S. 51. — Olafs Saga S. 52. — Tryggvasonar S. 52. — Olafs saga hins helga S. 56. — Weitere Quellen S. 58.	
2. Kapitel: Kirchengeschichtliche Orientierung	60
Island S. 60. — Norwegen S. 61. — Dänemark S. 63. — Schweden S. 65.	
3. Kapitel: Die Missionspredigt	80
Missionshistorische Einleitung S. 80. — „Die dreifache Verkündigung“ S. 83. — Isländische Ausdrücke für „praedicare“ S. 84. — Die lateinische Missionspredigt S. 87. — Die nordische Missionspredigt S. 93.	
4. Kapitel: Typen und Persönlichkeiten der Befehung	103
1. Entschiedene Christen	104
Hallfred S. 104. — Sigvat u. a. m. S. 114. — Jarl Balgaut S. 117. Viga-Clum S. 122. — Sigrid in Nervik S. 129. — Thorgil Narbenbeins Stiefsohn S. 131. — Njal S. 132. — Njartan S. 133. — Rodran S. 135.	

	Seite
5. Kapitel: Typen und Persönlichkeiten (Fortsetzung)	138
2. Schwankende	138
Helgi der Magere S. 138. — Die Bezeichnung mit dem Kreuz S. 138.	
Egil Skallagrimsjon S. 139. — Orvar-Odd S. 140. — Harek auf	
Keina S. 141. — Prinzipielles S. 141.	
3. Christentumsfeindliche	142
Eyvind Backenspalt S. 142. — Raud u. a. m. S. 146.	
4. „Irreligiöse“	147
Gauchthorir und Afrastfi S. 147. — Arnstot Gellini S. 149. —	
Eindrid Breitfuß S. 149. — Finn Sveinson S. 150. — Fälle von	
Gottlosigkeit S. 152. — Prinzipielles S. 153.	
5. Massenbekerungen	155
Beispiele aus den Sagas S. 156. — Gudbrand-im-Tal S. 158. —	
Prinzipielles S. 160. — Islands Mithing im Jahre 1000 S. 162.	
6. Kapitel: Bekerungspsychologie und Bekerungsmotiv	165
Religionspsychologische Einleitung S. 165. — Bekerungsmotiv S. 166.	
Machtprobe S. 171. — Der Machtglaube in der Bekerung S. 173. —	
Die Macht offenbart in: Göttern S. 173 (die Frage nach der Sünde	
S. 174), in Menschen S. 177, in den äußeren Geschehnissen S. 178. —	
Äußeres und inneres Bekerungsmotiv S. 179. — Die Psychologie der	
Bekerung S. 181.	
7. Kapitel: Glaubentoleranz und Kultexklusivität	184
Die Ansgarmission in Schweden S. 184, in Dänemark S. 195. — Islands	
Missionsgeschichte S. 197. — Beispiele aus dem übrigen Norden S. 206.	
Der Kult und die Kultplätze S. 209. — Toleranz und Exklusivität S. 213.	
Der Unterschied zwischen dem Christentum und der nordischen Religion	
S. 215. — Glaubentoleranz und Kultexklusivität S. 216.	
8. Kapitel: Kultplatz und Kirche	219
Kontinuität zwischen Kultplatz und Kirche? S. 219. — Engellstad S. 221.	
Beispiele aus den Sagas S. 223. — Vågå S. 229. — Ortsnamenmäßige	
und archäologische Bestimmung S. 232. — Svinnegarn u. a. m. S. 232.	
Die Prinzipien für die Lokalisierung der mittelalterlichen Kirche S. 235.	
9. Kapitel: Heidnische Reaktionen in Schweden während des 11. Jahr-	
hunderts	242
Opferstein und König Inge S. 242. — Die Reaktion in den vierziger	
Jahren des 11. Jahrhunderts S. 247. — Olof Stötkönigs Flucht aus	
Upsala S. 250. — Die Reaktion in den fünfziger Jahren S. 255. — Die	
Reaktion in den sechziger Jahren S. 257. — Die Reaktion in den sieben-	
ziger Jahren S. 258. — Der Zeitpunkt der Reaktion des Opferstein S. 259.	

	Seite
10. Kapitel: Das Blutopfer und der Tempel in Upsala	262
Das Upsala Blutopfer S. 263. — Sozialpsychologischer Aspekt S. 266. Das Upsala-Blutopfer als Reaktionsherd S. 270. — Der Upsala- Tempel S. 272. — Der Upsala-Tempel und der Gebrauch der Runen- steine S. 276. — Der Fall des Upsala-Tempels S. 280. — Beilage S. 282. Reuters cyklistische Hypothese über das Upsala-Blutopfer S. 282. — Bedmans astronomische Hypothese S. 283. — König Nun und das Upsala-Blutopfer S. 284.	
11. Kapitel: Höhere Religion, niedere Religion und Magie	287
Einführung, Ari S. 287. — Die altnordischen Wurzeln der mittelalterlichen Religiosität S. 288. — Die Missionszeit S. 289. — Die Konsolidierungs- zeit S. 291. — Das eigentliche Mittelalter S. 292. — Die höhere Religion S. 292. — Das Zeugnis der Gesetze S. 292. — Ein Dokument aus dem jüngeren Mittelalter (Der Seele Trost) S. 294. — Das Vorkommen der Götternamen beruht auf 1. Mißverständnis S. 296, 2. auf literarisch-anti- quarischem Interesse S. 297, 3. auf volkstümlichen Vorstellungen S. 297, 4. auf anderen Vorstellungen S. 302, 5. auf wirklicher Verehrung S. 307. Die niedere Religion S. 307. — Die Magie S. 308. — Höhere Religion, niedere Religion und Magie vor dem Christentum S. 312.	
12. Kapitel: Der Religionswechsel und die Religiosität	314
Glaubenswechsel S. 315. — Kultwechsel S. 316. — Ethischer Wechsel S. 317. — Religionswechsel S. 319. — Ursachen des Religionswechsels S. 321. — Schicksalsglaube S. 322. — Die Religiosität S. 323.	



Einleitung.

Aufgabe und Methode.

In den üblichen kirchengeschichtlichen Arbeiten über die Einführung des Christentums im Norden liegt das Hauptinteresse ganz natürlich bei der eindringenden und siegenden Religion. Die religionsgeschichtliche Forschung will im Unterschied von der kirchengeschichtlichen den Religionswechsel unter dem Gesichtswinkel der einheimischen Religion studieren und die Frage nach dem Untergang des nordischen Heidentums und die damit zusammenhängenden Probleme zu beantworten versuchen.

Der erste, der in neuerer Zeit die Geschichte der nordischen Bekehrung zum Christentum unter religionsgeschichtlichen Aspekt stellte, war der dänische Historiker P. F. Suhm, welcher in seiner Arbeit „Hvorfor den christne Lære fortrængte Odins“ (1798) eine prinzipiell religionsgeschichtliche Erklärung für den Religionswechsel geben wollte, ohne seine „Zuflucht zu der Überlegenheit der christlichen Lehre über die Odins“ zu nehmen.¹⁾ Suhms von der Aufklärung beeinflusste Arbeit faßte zunächst die Hindernisse ins Auge, die der Aenglaube in seinem Verhältnis zum Christentum diesem bereitete: ein festes System von Göttern, gute Sitten, das sakrale Königtum und Priestertum, das Alter und das Ansehen des Odinglaubens, sowie das Vertrauen auf die eigene Kraft und Stärke.²⁾ In der christlichen Lehre fand Suhm etwa 20 Steine des Anstoßes, während der Glaube an Christus als Gott, der Heiligen- und Bilderkult, die Pracht des christlichen Gottesdienstes, die Wunder u. a. m. als für das Christentum förderlich wirkend angesehen werden könnten.³⁾ Die Antwort auf die Frage, warum die christliche Lehre die Odins verdrängte, gab Suhm jedoch rein historisch: das Christentum

¹⁾ P. F. Suhms Samlede Skrifter 16 (1799), S. 167.

²⁾ ebd. S. 169—178.

³⁾ ebd. S. 178—197.

siegte auf Grund seines Bündnisses mit der Königsmacht und nicht auf Grund irgendeiner Überlegenheit über die nordische Religion.¹⁾

Suhms Auffassung steht im scharfen Gegensatz zu der Darstellung in den gleichzeitigen kirchengeschichtlichen Arbeiten, welche nach Suhm in ihrer Schilderung des Weges, den die Mission nach dem Norden genommen hat, alle ihre Zuflucht zu den Vorzügen des Christentums genommen haben.

Das nächste große Werk, das sich mit der nordischen Befehrgeschichte beschäftigt, ist aus derselben rationalisierenden Auffassung der religiösen Phänomene hervorgegangen, welche für Suhm bezeichnend war, muß aber trotz alledem als das Hauptwerk über den Religionswechsel im Norden angesehen werden. Konrad Maurer, Professor für Rechtsgeschichte an der Universität München, war durch Jakob Grimm auf die Bedeutung des nordischen Rechtes für das deutsche Recht aufmerksam gemacht worden, was in Verein mit der in den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts innerhalb der Germanistik beginnenden Neuorientierung auf dem Gebiete der nordischen Forschung für Maurers so sehr fruchtbringendes Interesse für die altnordische Literatur entscheidend wurde.²⁾ „Die Befehrgeschichte des Norwegischen Stammes zum Christentume“ 1—2 (1855—56) ist ein imponierendes Werk in zwei Bänden von zusammen 1400 Seiten. Der erste Band enthält die äußere Geschichte der Befehrgeschichte (kirchengeschichtlicher Aspekt) und der zweite ihre innere Geschichte (religionsgeschichtlicher Aspekt).

Der zweite Band ist in drei Abschnitte eingeteilt: 1. die religiösen Zustände des Nordischen Heidenthums, 2. der Kampf des Christentums mit dem Heidentume, 3. die religiösen Zustände unmittelbar nach der Befehrgeschichte.³⁾

In dem ersten Abschnitt erweckt besonders die Darstellung des § 59, „Der innere Verfall des Heidenthums“ (S. 238—260), das Interesse, da dies für die Frage nach den Ursachen des Religionswechsels grundlegend ist. Maurer stellt hier zunächst ein gewisses Spannungsverhältnis innerhalb der Gottesvorstellungen zwischen

¹⁾ P. J. Suhms Samlede Skrifter 16 (1799), S. 198. 210. 214.

²⁾ E. Herzbergs Nekrolog in Arkiv för nordisk filologi 19, 1903, S. 263.

³⁾ Eine ähnliche Einteilung findet sich in R. Allier, La Psychologie de la Conversion chez les Peuples non-civilisés (1925): 1. Les prodromes de la crise, 2. La crise, 3. Les conséquences de la crise.

einer Tendenz zum Monotheismus auf der einen Seite und einem ausgeprägten Polytheismus auf der anderen Seite fest (S. 17, 238). Selbst den Gottesbegriff sieht Maurer an einer deutlichen Zersplitterung und inneren Gespaltenheit leiden. „Man sieht, von Anfang an liegt in dem nordischen Heidenthume ein Conflict vor zwischen seinem eigentlichen religiöspirituallistischen Gehalte und dessen mythologischer Einkleidung“ (S. 238 f.). Dieses mythologische „Formalprinzip“ erzeugt eine Anthropomorphisierung des Gottesbegriffes und trägt zum Verfall der Götterwelt bei (S. 239 f.). Der Verfall wird auch angezeigt durch den weit verbreiteten Aberglauben, Bilderdienst, Glauben an Dämonen und Wichte (S. 242 ff.), durch die beginnende Irreligiosität in Gestalt des Vertrauens auf eigene Kraft und Stärke (S. 247 ff.), sowie durch die hervortretende mystische Spekulation in Verbindung mit einer gewissen Art von Sonnenkult (S. 253 ff.).

In dem zweiten Abschnitt „der Kampf des Christenthums mit dem Heidenthume“ führt Maurer unter der Überschrift „Widerstandspunkte des Heidenthums“ (§ 61, S. 265—293) die Gegensätze und den Bruch zwischen dem christlichen und heidnischen Glauben an. In Übereinstimmung mit Suhm findet Maurer in der christlichen Lehre mehrere Steine des Anstoßes für die Nordmänner: die Kreuzigung und die jungfräuliche Geburt (S. 268), die Sittenlehre (S. 270) u. a. m. Der exklusive Anspruch der katholischen Kirche sagte den freiheitsliebenden Nordmännern nicht zu (S. 285 ff.). Für manche schien das ganze Christentum närrisch zu sein (S. 266). Andererseits gab es auch mehrere Anknüpfungspunkte (§ 62 f., S. 293—339). Das nordische Heidentum war als eine polytheistische Religion im Prinzip tolerant und übernahm ohne Bedenken Christus als einen neuen Gott (S. 306). Der Heiligenkult wies starke Berührungspunkte mit dem Polytheismus auf, und in der Bilder- und Reliquienverehrung fand man einen Ersatz für den Kult der Götter (S. 329 f.). Dem Motiv zur Bekehrung widmet Maurer eine eingehende Prüfung und findet, daß es im großen und ganzen äußerlicher Art ist (§ 64 f., S. 339—391). Die auslandsfahrenden Nordmänner traten meistens aus politischen oder handelsökonomischen Gründen (S. 365) zum Christentum über, während der größere Teil der Zurückbleibenden durch Versprechungen, Vorspiegelungen, Geschenke, Zwang oder Gewalt bekehrt wurde (S. 380 ff.). Einige erhielten einen starken

Eindruck von dem prunkvollen katholischen Gottesdienst und von den großen christlichen Missionaren (S. 328f.), was Maurer alles zu den äußeren Motiven rechnet.

In dem dritten Abschnitt schildert Maurer die religiösen Zustände unmittelbar nach der Befehrung im Hinblick auf Glauben, Sitten und Gebräuche, Verfassung (S. 392—478).

Über die Ursachen zum Siege des Christentums schreibt Maurer zusammenfassend: „So sehen wir demnach durch die Wendung, welche die heidnische Glaubenslehre selbst in Folge des Zwiespaltes zwischen ihrem spekulativen Inhalte und ihrer mythologischen Einkleidung genommen hatte, sowie durch den Verfall, welcher sich, hiemit zusammenhängend, im Heidenthume von innen heraus geltend macht, und welcher sich theils im stumpfften Gözendienste, theils in absolutem Unglauben, theils in einer Art von individuellem Mysticismus ausdrückt, dem Christenthume bei dem Norwegischen Stamme den Zutritt eröffnet; die religiösen Bedürfnisse der Einzelnen, welche in Folge jener Selbstauflösung des Heidenthumes in diesem ihre Befriedigung nicht mehr fanden, mochten diese bei dem fremden Glauben suchen und finden. . . . Motive nicht religiöser Art sind es, von welchen der erste Anstoß zu den Berührungen des Nordens mit dem Christenthume ausgeht, und wiederum entscheiden ganz andere als religiöse Motive den endlichen Sieg des letzteren im Norden; daß aber mit einheimischen Kräften die Annahme des Evangeliums überhaupt schließlich erzwungen werden konnte, läßt sich nicht mehr aus äußerlichen Triebfedern, sondern lediglich aus der Beschaffenheit der religiösen Zustände des Norwegischen Stammes selbst erklären, und es darf somit als eine unumstößliche Tatsache bezeichnet werden, daß die Befehrung der Nordischen Reiche, wenn sie auf dem Wege der reinen religiösen Überzeugung ohne Dazwischenkunft äußerer Mittel nie oder doch nur spät erreicht worden wäre, umgekehrt auch dem Zwang oder der Bestechung nimmermehr hätte gelingen können, wenn nicht durch eine bedeutungsvolle Krisis der religiösen Zustände dem Spiele dieser mechanischen Kräfte Raum beschafft worden wäre“ (II, S. 390 f.).

Maurer hat in seinem Werke, Die Befehrung usw. ein unerhört reichhaltiges Material über den nordischen Religionswechsel zusammengetragen und mit äußerster Genauigkeit und Sorgfalt bearbeitet, was seinem Werke einen bleibenden Wert für die Forschung

gibt. Seine Schlußfolgerungen dagegen sind von seiner rationalistischen Religionsauffassung und von seinem Mangel an religiöser Einfühlung bestimmt, sowie zeitgebunden durch die Resultate der damaligen religionsgeschichtlichen Forschung.¹⁾

Der erste von den modernen Religionshistorikern, welche dem Religionswechsel Aufmerksamkeit widmeten, war Alex Olrik, der in seinem Werke „Nordisk Aandsliv i Vikingetid og tidlig Middelalder“ ein tiefgrabendes Kapitel über Heidentum und Christentum hat.²⁾ Olrik nimmt seinen Ausgangspunkt von der starken Wechselwirkung, die das Heidentum und das Christentum zur Zeit der Wikinger aufeinander ausgeübt haben. „Kein Heide im 10. Jahrhundert, jedenfalls kein begabter und empfänglicher Geist ist ganz unbeeinflusst von christlichen Gedanken geblieben.“³⁾ In der *Völuspá* mit dem Götterdämmerungsmythus sieht Olrik das mythologisch-literarische Resultat dieser eigentümlichen Wechselwirkung zwischen Heidnischem und Christlichem. Religiös hat die Dichtung den Gesichtskreis der Heiden dem christlichen genähert. „Aber zugleich hat das eine andere Wirkung gehabt. Der *Völuspá*-Dichter zieht die Asenmythen hinein in die Herrlichkeit des Himmels und in den Gesichtskreis des mächtigen Gottes; das bewirkte, daß sie die Möglichkeit erhielten, weiter zu leben, ohne daß irgendeine priesterliche Verfolgung sie ausrottete. . . Kraft dieser Dichtung — so dürfen wir wohl sagen — leben Odin und Thor noch heute, nicht als Götter, die verehrt werden, aber als des Volkes Heroen, deren große typische Gestalten ihr Wesen ausdrücken.“⁴⁾ Im Gegensatz zu Maurer sieht Olrik in der Befehrung des Nordens einen Glaubenswechsel freiwilliger Art, „nicht dergestalt zu verstehen, daß da nicht irgendein Zwang gegen irgend jemand ausgeübt worden sei; das würde nicht zu den Verhältnissen jener Zeit passen; aber dergestalt, daß kein nordischer Volksstamm nur gezwungen worden sei zu dem neuen

¹⁾ Obgleich Maurer kein Religionshistoriker war, hat er doch für die religionsgeschichtliche Forschung gewisse Bedeutung gehabt durch seine Berücksichtigung des sog. niederen Gottesdienstes bei gewissen Siedlern in Island und wurde dadurch ein Vorgänger von Schwarz und Mannhardt; vgl. Olrik-Ellekilde, Nordens Gudeverden, S. 17.

²⁾ Kopenhagen 1907. Neue Auflage von S. Ellekilde 1927, auch deutsch: Nordisches Geistesleben; Ranisch, 2. Aufl. 1925.

³⁾ Nordisk Aandsliv (2. Aufl. 1927), S. 86f.

⁴⁾ ebd. S. 91.

Glauben.¹⁾ Die Ursachen für den Sieg des Christentums findet Olrif teils in dem christlichen Gottesbegriff (der starke Gott, Christus — der Held) und teils in der Unstimmigkeit des Heidentums.²⁾ „Es liegt ein heller Glanz über dem frühen Christentum, verschieden von der Schicksalschwere und von der Götterdämmerungsstimmung des Heidentums: Der mächtige Christ, seine siegreiche Auferstehung, sein liches Himmelreich sind der Grundton.“³⁾

Olrifs Bild von dem Religionswechsel ist von ganz anderer Art als das, welches Wilhelm Grönbeck in seiner kleinen Schrift „Religionsskiftet i Norden“⁴⁾ gibt. Der Arbeit, welche Grönbeck auf Grund seines größeren Werkes „Vor Folkeæt i Oldtiden“ geschrieben hat, fehlt jeder Hinweis auf Quellen und Literatur, auch weist sie gewisse Mängel hinsichtlich der Quellenkritik auf, gibt aber dafür dank des soziologischen Aspektes gute Gesichtspunkte für den Kult. Grönbeck ist außerdem einer von den wenigen Forschern, welche in den Geschehnissen des 11. Jahrhunderts einen wirklichen Religionswechsel sehen und nicht nur ein mehr oder weniger synkretisches Religionskonglomerat.⁵⁾

Von anderem Charakter ist Fredrik Paaſche's „Kristendom og Kvad, en studie i norrön middelalder“.⁶⁾ Paaſche's Hauptanliegen war, den christlichen Einfluß auf die norwegische Dichtung zum Gegenstande der Untersuchung zu machen. Paaſche behandelt in den einleitenden Partien die innere Seite des Glaubenskampfes und liefert mit Hilfe des Materials aus der Skaldendichtung den Beweis für den verhältnismäßig geringen Grad von Synkretismus bei den Ausübenden der Skaldenkunst⁷⁾.

¹⁾ Nordisk Aandsliv (2. Aufst. 1927), S. 92.

²⁾ ebd. S. 92—95.

³⁾ ebd. S. 97. Vgl. auch einen Aufsatz von A. Olrif, Hedenskabets og kristendommens møde i Norden (Nordisk tidskrift 1920, S. 449—458) mit gleichem Aspekt.

⁴⁾ Kopenhagen 1913. E. Arups scharfe Kritik in (Dansk) Historik Tidsskrift, 8 R., V, 1914—15, S. 106 ff. ist teilweise berechtigt, schießt aber bedeutend übers Ziel. Vgl. auch A. Olrif, Nordisk åndsliv (Danske Studier 1909, S. 199—203) und S. Uffing, Vor Folkeæt i Oldtiden (Danske Studier 1914, S. 173—181, bes. S. 179 ff.).

⁵⁾ Siehe auch Grönbeck in Chantepie's Lehrbuch der Religionsgeschichte, 4. Aufl., 2, S. 599 f. und in Illustrerad religionshistoria (1924), S. 520; wo Grönbeck noch schärfer den diskontinuierlichen Charakter des Religionswechsels hervorhebt.

⁶⁾ Kristiania 1914.

⁷⁾ a. a. D. S. 30 ff.

A. Heusler hat in „Germanentum“ (1934) einige Bilder aus der nordischen Befehungsgeschichte dargestellt. Das Christentum kam nach dem Norden als die stärkere Religion und als die Religion der europäischen Kulturvölker. Das nordische Heidentum war jünger, primitiver und ursprünglicher. „Die Kraft einer Religion liegt in den Suggestionen, die sie aufzunötigen weiß; von der Aßenlehre strahlten schwächere Suggestionen aus. Gegen die Lehre des Südens stand dieses Heidentum wie eine Wikingjacht gegen ein Linien Schiff.“¹⁾ Das Christentum bewies seine Überlegenheit vor allem durch seine Kraft (Zauberkraft), die Wunder erzwingen konnte, sowie durch seine feste Lehre und durch seinen Gottesbegriff: von Christus hieß es, „er regiere das Schicksal und habe vor Zeiten schon den großen Unhold in Bande geschlagen.“²⁾

Mehr oder weniger eingehend wird die Missionsperiode unter religionsgeschichtlichem Gesichtspunkte auch in den rein historischen oder kirchenhistorischen Arbeiten der neueren Zeit behandelt.³⁾

Im scharfen Kontrast zu den bisher gekennzeichneten Arbeiten zeigen sich die Erzeugnisse der deutschen Germanistik während der letzten zehn Jahre, in der durch das nationale Aufwachen Deutschlands unter dem neuen Regime das Problem „Germanentum und Christentum“ eine spezielle und polemische Bedeutung erhalten hat. Die geistige Neuorientierung, gekennzeichnet durch Begriffe wie „das Deutschtum, das Germanentum, das Volkstum, der deutsche Glaube, Blut und Rasse“, ist auch für die Ausgestaltung der deutschen Wissenschaft bestimmend geworden. Die gegenwärtige Zeitepoche

¹⁾ A. Heusler, Germanentum, S. 124.

²⁾ a. a. O. S. 127.

³⁾ Von den wichtigeren Arbeiten können genannt werden: Für den Norden im allgemeinen: A. D. Jørgensen, Den nordiske Kirkes Grundlæggelse og første Udvikling (1874—78). Für Schweden: S. Hildebrand, Sveriges medeltid 1—3 (1879—1903); S. Schüd, Svenska folkets historia I: I (1914) und Illustrerad svensk litteraturhistoria I (3, Aufl., 1926); S. Lindqvist, Den helige Eskils biskopsdöme (1917); E. Hildebrand u. L. Stavenow, Sveriges historia till våra dagar 1—2 (1919 und 1926); Toni Schmid, Sveriges kristnande (1934). Für Dänemark: Joh. Steensstrup, Danmarks Riges Historie I (1897—1904); E. Arup, Danmarks Historie I (1925); L. P. Fabricius, Danmarks Kirkehistorie I (1934—35). Für Norwegen und Island: A. C. Wang, Den Norske kirkes historie (1912); Fr. Paaßche, Norges og Islands litteratur indtil utgangen av middelalderen (Bull-Paaßche, Norsk litteraturhistorie I, 1924); Det norske folks liv og historie (Bd. I von S. Sjetelig (1930), Bd. II von E. Bull, 1931); Simur Jónsson, Litt. Hist. (2. Aufl., 1923); Jón Helgason, Islands Kirke fra dens Grundlæggelse til Reformationen (1925).

muß als eine Krisis, eine Zeitenwende, mit vollständig neuen Signalen bezeichnet werden. Die wissenschaftliche Streitfrage ist eine Kulturkampffrage geworden, schreibt einer der Führer der neuen Schule, Bernhard Kummer.¹⁾ Prinz Friedrich Wilhelm zur Lippe beurteilt den Religionswechsel „rassenseelenföndlich“ und charakterisiert die germanische Mission dadurch, daß er sie als „eine Verfälschung der einen Rassenseele durch andere“ bezeichnet.²⁾

Die erste bedeutendere Arbeit dieser neuen Schule war Kummers im Jahre 1927 herausgegebener „Widgarðs Untergang“.³⁾ Nicht ohne Grund fragt sich Strömbäck in seiner Besprechung dieser eigenartigen Arbeit: „Was ist die Absicht? Ist es ein Appell an die germanischen Völker, einen etwa vorhandenen, besonderen germanischen Geist zu pflegen? Oder will die Arbeit in letzter Linie eine Streitschrift gegen den Katholizismus sein?“⁴⁾ Man kann nicht umhin, Stellung für oder gegen dieses Werk zu nehmen, und ohne Zweifel muß es als eines der bedeutungsvollsten Erzeugnisse der modernen deutschen Germanistik bezeichnet werden, bedeutungsvoll vor allem nicht auf Grund seines wissenschaftlichen Gehaltes, sondern auf Grund der künstlerischen und faszinierenden Art und Weise, in der der Verfasser das tragische Bild des absterbenden nordischen Heidentums zeichnet. Es ist gegenwärtig auch eine der am meisten zitierten Arbeiten in der deutschen Literatur auf dem Gebiete des nordischen Heidentums und verdient ohne Zweifel alle Beachtung. Des Verfassers Anliegen ist offenkundig: den Vorzug des germanischen Geistes vor dem christlichen aufzuzeigen. Der Inhalt des Buches ist nicht leicht mit einigen Worten wiederzugeben, da es den religiösen Inhalt der ganzen Wikingerzeit hinsichtlich des Glaubens, des Kultus und der Sittlichkeit darzustellen sich zur Aufgabe gestellt hat. Kummers quellenkritische Position ist bemerkenswert wegen der starken Überschätzung der isländischen Familiensagas als religionsgeschichtlicher Dokumente. Die südlichen Quellen, Heiligendchroniken und Bio-

¹⁾ In G. Neefel, Das Schwert der Kirche und der germanische Widerstand (Reden und Aufsätze zum nordischen Gedanken, 18, 1934), S. 96.

²⁾ a. a. O. S. 80.

³⁾ B. Kummer, Widgarðs Untergang. Germanischer Kult und Glaube in den letzten heidnischen Jahrhunderten (1927). Zweite vermehrte Auflage 1935.

⁴⁾ Arkiv för nordisk filologi, 49, 1933, S. 156.

graphien werden ganz und gar abgewiesen mit der Motivierung, daß sie das Leben vom „Fenster der Missionschulen“ widerpiegeln.¹⁾ Die Geschlechtersagas dagegen stellen neutralen Boden dar, auf welchem das Leben in der heidnischen Zeit ohne christliche Beleuchtung hervorzüchelt.²⁾ Kummer hat hier das brennende Problem in der nordischen Religionsgeschichte berührt, aber ohne es zum Gegenstande einer eingehenden und unparteiischen Untersuchung zu machen.³⁾ Bei seiner Grundanschauung von dem nordischen Heidentum, Kampf zwischen Midgard und Utgard,⁴⁾ zwischen den lebensfördernden und lebenszerstörenden Mächten, zeichnet Kummer ein Bild von der religionsgeschichtlichen Tragik der Wikingerzeit: den allmählichen Sieg der Utgardsmächte über die Midgardsmächte durch das Vordringen des Odinkultes und des Schicksalsglaubens im Verein

¹⁾ Kummer, Um unsere lutherische Entscheidung (in Neffel, Das Schwert der Kirche, 1934), S. 94.

²⁾ Midgards Untergang (1935), S. 22f.: „Dabei glaube ich nicht, daß es etwas Wesentliches von nordgermanischem Kult und Glauben im Bereich des norwegischen Stammes in den letzten zwei heidnischen Jahrhunderten gegeben haben kann, was nicht in diesen treuesten Spiegelungen altnordischen Lebens irgendwie dem eindringlichen Leser sichtbar werden müßte.“

³⁾ Eine gewisse Unklarheit kann nachgewiesen werden. Einerseits wird die unbestreitliche Beweisraft der Sagas behauptet („Aus der historischen Saga-Literatur Islands erwächst uns ein lebensvolles und durchaus treues Bild des nordischen Heiden und seiner Lebensweise, dessen unbedingte Zuverlässigkeit über allem Zweifel steht“ (a. a. D. S. 21), andererseits macht Kummer geltend, daß die Sagas vornehmlich die christliche Anschauung wiedergebe („Vor allem aber scheint mir bei der Betrachtung des isländischen Spufglaubens die Tatsache nicht genügend betont zu werden, daß die Saga uns in erster Linie den Glauben der christlichen Geistlichen des 12. bis 14. Jahrhunderts an diesen Spuf bezeugt“ — a. a. D. S. 246).

⁴⁾ Die Terminologie hat Kummer von Grönbeck, Midgård og Menneskelivet (Vor Folkeæst 2, 1912), S. 2—11 entlehnt. Midgard bezeichnet den Wohnsitz der Menschen, wo sie in Frieden, Glück und Ehren unter dem Schutze der Götter leben. Utgard (Grönbeck benutzt diesen altnordischen Namen als ein „Notmittel“, S. 7) ist das fremde Land, das Unglücksland der Riesen und der Frevler. „Midgard und Utgard, Land und Unland, Welt und Nicht-Welt, Frieden und Friedlosigkeit, Heimstatt und Öde, Leben und Tod“ (a. a. D., S. 24). Kummer hat in dem Vorwort zu seiner zweiten Auflage von Midgards Untergang die Terminologie noch obendrein präzisiert und betont, daß Midgard—Utgard bei den Nordmännern nicht als ein Glaubenssatz vorkommt, sondern nur als ein Systematisieren des heidnischen Glaubenslebens unter zwei für Nordmänner bekannte Begriffe aufzufassen ist (a. a. D. S. II). Zu den Utgardsmächten rechnet Kummer auch Odin (a. a. D. S. 259 ff.)

mit dem beginnenden christlichen Einfluß lange vor der eigentlichen Missionszeit.¹⁾ In Wirklichkeit war der Untergang des Heidentums bereits eine vollendete Tatsache vor der Mission, und deswegen war die Beute der Christen eine geringe. „Utgard wird missioniert, und Midgard, soweit es noch lebt, holt der Teufel.“²⁾ Mit dem Christentum folgte der Niedergang auf allen Gebieten des Glaubens-, Sitten- und Kulturlebens, und das Christentum hat keineswegs bereichernd und befruchtend auf das Geistesleben gewirkt.³⁾ „Wenn man beweisen könnte, daß die Befehrten oder wenigstens die Befehrer, von denen allen wir zahlreiche und getreue Lebensschilderungen haben, sittlichere, gehaltvollere, bessere und gläubigere Menschen waren als die noch Unbefehrten, dann freilich wäre eine Erkenntnis der sittlichen Überlegenheit des damals gepredigten Christentums, der sich die tieferen Geister nicht verschließen konnten, vom Heidentum aus möglich gewesen. Aber leider kann man leicht das Gegenteil beweisen.“⁴⁾

So ist in großen Zügen das Bild, das Kummer in Midgards Untergang von der Begegnung des Heidentums mit dem Christentum entwirft.⁵⁾ Begreiflicherweise mußte eine solche Arbeit eine lebhaftere Debatte hervorrufen. Eigentümlich genug herrschte aufs ganze gesehen mehrere Jahre hindurch um dieses Buch Schweigen, und noch im Jahre 1933 konnte Strömbäck seine Anzeige desselben mit einigen einleitenden Worten über Bücher beginnen, die totgeschwiegen würden.⁶⁾ Erst mit dem vollständigen Durchbruch der nationalsozialistischen Anschauung begann das Problem „Germanentum und Christentum“ eine Lebensfrage für die deutsche historische Wissenschaft zu werden. Kummer hat seit 1933 zusammen mit Mitarbeitern in den „Nordischen Stimmen“ eine wissenschaftliche Schriftserie unter dem Namen „Reden und Aufsätze zum nordischen Ge-

¹⁾ a. a. D. S. 18. 225, 276 u. ö.

²⁾ a. a. D. S. 38f. 278.

³⁾ a. a. D. S. 38f.

⁴⁾ a. a. D. S. 18.

⁵⁾ Das Referat hierüber hat keineswegs dem Buche gerecht werden können, weder hinsichtlich seiner Verdienste noch seiner Mängel, denn dazu ist es allzusehr angefüllt von Gesichtspunkten und Fakta, welche Kummer in einer eleganten und geschickten Weise in sein Midgard—Utgard-Schema stellt. Vieles verdient Beachtung, aber trotzdem muß man stark in Frage stellen, ob nicht das ganze Werk von Anfang bis zum Schluß eine Konstruktion ohne Kontakt mit der Wirklichkeit ist, die es doch veranschaulichen sollte.

⁶⁾ Arkiv för nordisk filologi 49, 1933, S. 156.

danfen“ herausgegeben. Als erstes Heft in dieser Serie wird ein Vortrag von Kummer vorgelegt „Mission als Sittenwechsel“, dessen einleitende Worte als charakteristisch für die Einstellung der deutschen nationalen Schule angesehen werden können: „Von der Sittennot und Glaubensnot unserer Zeit schauen wir zurück auf den ersten großen Glaubensverlust oder Glaubenswechsel der Germanenmission . . . je mehr wir uns dieser Befehung kritisch annehmen, um so mehr wächst die Sorge aller derer, die ihr Herz den großen Seelengeschäftemachern und Geschichtsfälschern ultra montes in Zahlung gegeben haben.“¹⁾ Die von der Mission zuwege gebrachte Sittenveränderung beurteilt Kummer als „einen Sittenwechsel zum Schlechten“, als „eine Entsittlichung“²⁾ und sieht die Tragödie des Religionswechsels vor allem darin, daß die Mission die germanischen „Gemeinschaftsbindungen“ aufgelöst, das germanische Persönlichkeitsbewußtsein zerstört, den Germanen seiner Ahnen und Geschichte beraubt, das germanische Mutterland profaniert, die Götter in des Teufels Reich verwiesen, den direkten Weg vom Menschen zu seinem Gott verboten, das fulltrui-Verhältnis zerstört und schließlich die freie nordische mythenbildende Denkkraft lahmgelegt hat. Was die Mission den germanischen Völkern im Austausch für all dies gab, war von geringem Wert oder direkt schädlich. Anstelle der „Gemeinschaftsbindungen“ kam eine „Glaubensgenossenschaft“ auf, das Persönlichkeitsbewußtsein wurde abgelöst durch das Erlösungsbedürfnis, die alte freie Bauernkultur wurde durch die jüdisch-palästinensischen Lehren verwüstet, der Teufel wurde als „Angsterzeuger über die entgötterten Gewissen“ gesetzt, Priesterdiktatur und Heiligenkult regierte über die Sinne und nahm die frische Unmittelbarkeit der Sagazeit im religiösen Leben fort, und der Mythos wurde für Zeit und Ewigkeit an das Dogma von dem gekreuzigten Gottesohn gebunden.³⁾

Kummers Mitarbeit an den „Reden und Aufsätzen“ ist sehr fruchtbar gewesen. Von den affektbetonten Büchertiteln seien genannt: „Nordisches Lebensgefühl“ (Heft 11, 1935), „Anfang und Ende des faustischen Jahrtausends“ (Heft 17, 1934), „Germanenfunde im Kulturkampfe, Beiträge zum Kampfe um Wissenschaft,

¹⁾ Reden und Aufsätze I, S. 5.

²⁾ a. a. O. S. 6.

³⁾ Reden und Aufsätze I, S. 11.

Theologie und Mythos des 20. Jahrhunderts“ (Heft 25, 1935). Unter Kummers übrigen Schriften nimmt sein „Herd und Altar“ durch seinen propagandafreien Stil eine Ausnahmestellung ein, obgleich sein Anliegen, den Religionswechsel als eine religiöse, sittliche und kulturelle Verschlechterung zu beschreiben, hier und dort durchleuchtet. „Als die Sippenschande der Mission die Sippe erschütterte, starb auch Ehre, Glück und Frieden der Persönlichkeit.“¹⁾

Diese christentumsfeindliche, von dem Wertgesichtspunkte geherrschte wissenschaftliche Forschung, welcher Kummers Schriftstellerei in einer so sehr in die Augen fallenden Weise Ausdruck gegeben hat, hat sich am auffälligsten in der unter Gustav Neckels Namen herausgegebenen Schrift „Das Schwert der Kirche“ gezeigt.²⁾ Die Arbeit bildet im ganzen einen heftigen Angriff gegen das Christentum im Namen der freien Forschung und kann unter keinen Umständen außerhalb der wissenschaftlichen Diskussion gelassen werden. Rein prinzipiell kann man sich allerdings fragen, ob die wertbestimmte und ganz und gar nicht voraussetzungslose Forschung der deutschen nationalen Schule noch Heimatsrecht in der Wissenschaft hat, aber da sie teils selbst mit wissenschaftlichem Anspruch hervortritt, teils zu Begründern Forscher von bedeutender wissenschaftlicher Kapazität hat und teils dazu beigetragen hat, die wissenschaftlichen Probleme zu aktualisieren, glaube ich nicht ohne weiteres an ihr vorübergehen zu können.³⁾

¹⁾ Herd und Altar. Wandlungen altnordischer Sittlichkeit im Glaubenswechsel. I. Persönlichkeit und Gemeinschaft (1934), S. 68.

²⁾ Das Schwert der Kirche und der germanische Widerstand. Untersuchungen zur Germanenmission von Universitätsprofessor Dr. Gustav Neckel in Verbindung mit Günther Saß, Karl Rosenfelder, Friedrich Wilhelm Prinz zur Lippe, Dr. Herbert Reier, Dr. Bernhard Kummer (Reden und Aufsätze 18, 1934).

³⁾ Gustav Neckel scheint sich ganz dieser Bewegung hingegeben zu haben. Zur Beleuchtung der Neckelschen Schriftstellerei kann folgendes angeführt werden, wo Neckel in völliger Zustimmung Friedrich Hebbels Worte über das Christentum zitiert: „Das Christentum verrückt den Grundstein der Menschheit. Es predigt die Sünde, die Demut und Gnade . . . Die edelsten und besten Männer stimmen darin überein, daß das Christentum wenig Segen und viel Unheil über die Welt gebracht hat . . . Das Priestertum ist das Blatterngift der Menschheit. Es ist die Wurzel alles Zwiespaltes, aller Schlawheit der letzten Jahrhunderte vorzüglich“ (Das Schwert der Kirche, S. 16). Von der übrigen Literatur können noch folgende in der Serie Reden und Aufsätze genannt werden: R. Köhler-Irrgang, Weib und Kind am nordischen Ende der Welt (Heft 28), U. Garbe, Frauen des Merowingerhauses . . .

Der gegenwärtige Streit über „Germanentum und Christentum“ ist wissenschaftlich wenig erbaulich, obgleich er zweifellos einen bleibenden Wert durch die neuen Gesichtspunkte hinterlassen wird, welche sowohl von der deutschen nationalen Geschichtsschule als auch von den christlichen Apologeten an den Religionswechsel herangetragen werden. Die deutsche nationale Schule präzisiert ihren Angriff gegen die christliche Mission in folgenden Punkten: 1. Das Christentum wurde in den germanischen Ländern, vor allem in Norwegen und Sachsen, durch Zwangs- und Gewaltmissionierung eingeführt. 2. Mit dem Christentum setzte ein Verfall in religiöser und sittlicher Beziehung ein. 3. Die jüdisch-christliche Kultur hat den freien germanischen Geist vernichtet.

Von katholischer Seite hat H. Wiedemann in „Die Sachsenbefehrung“ (1932) einen Beitrag zur Frage der Befehrung der Sachsen geliefert, vornehmlich vom missions- und kirchengeschichtlichen Gesichtspunkte aus, aber durch die Untersuchung über das Missionsmotiv doch auch von prinzipieller religionsgeschichtlicher Bedeutung.

Von katholischer Seite sind weiter einige Arbeiten mit religionsgeschichtlicher Schau zu nennen, nämlich U. Stonner, „Von germanischer Kultur und Geistesart“ (1934), „Germanentum und Christentum“ (1934) und R. Algermissen, „Germanentum und Christentum“ (1935), von denen die erstere einige Kapitel von Bedeutung für den Religionswechsel enthält, was dann in der zweiten weiter entwickelt wird, während Algermissens Arbeit einen Beitrag zur Geschichte der deutschen Frömmigkeit von imponierendem Umfang, aber wenig selbständig, darstellt. In der katholischen Zeitschrift für Missionswissenschaft (herausgegeben von J. Schmidlin) haben u. a. J. Schmidlin über Christentum und Germanentum¹⁾ und L. Kilger über Befehrungsmotive in der Germanenmission²⁾ geschrieben.

Ein Beitrag zur Sittengeschichte der Zeit des Kulturbruches (Heft 38), E. Weber, Am Germanenehre (Heft 41). Von teilweise polemischer Art sind weiter G. Kossinna, Altgermanische Kulturhöhe (1930) und G. Neckel, Liebe und Ehe bei den vorchristlichen Germanen (1932). Das Interesse für die ethischen Probleme während der Zeit des Umbruchs muß von dem Hintergrunde des starken sittlichen Pathos gesehen werden, das das Dritte Reich beherrscht. — Vgl. weiter C. M. Schröder, Einige Formen des Neuheidentums und ihre Bedeutung (in Zeitschrift für Missionswissenschaft 25, 1935, S. 97—105).

¹⁾ Zeitschrift für Missionswissenschaft 24, 1934, S. 169—174.

²⁾ ebd. 27, 1937, S. 1—19.

Von den protestantischen Forschern eröffnete Professor Hanns Rüdert in seiner Antrittsvorlesung in Tübingen im Jahre 1932 die Opposition gegen Kummers Behandlung des germanischen Missionsproblems und der damit zusammenhängenden Fragen.¹⁾ Was die Zwangsbefehrung der Sachsen betrifft, die in den Werken der deutschen nationalen Schule als Prototyp für die Befehrung der germanischen Völker überhaupt hingestellt wird, behauptet er mit Hauck,²⁾ daß Karl des Gr. Christianisierungszüge nach Sachsen nicht primär religiöse Bedeutung gehabt hätten, sondern durch politische Faktoren veranlaßt seien.³⁾ Der Sieg des Christentums über das germanische Heidentum beruht nach Rüdert auf des christlichen Gottes Überlegenheit über die heidnischen Götter, deren Ohnmacht sich in dem Schicksalsglauben und der daraus fließenden Angst offenbare.⁴⁾ „Die germanische Religion war der Geschichte nicht erwachsen, weil sie nichts anderes war als die Vergöttlichung einer vorgeschichtlichen Existenz der germanischen Rasse.“⁵⁾

Kurt Guggisberg hat ebenfalls in seiner Antrittsvorlesung in Bern 1935 die Frage der Germanenmission als Ausgangspunkt für die Stellung des germanischen Christentums in dem früheren Mittelalter berührt und schreibt zusammenfassend: „Die Christianisierung der Germanen bedeutete für diese sicher keinen Verlust . . ., sondern einen großen dauernden Gewinn für das deutsche Volk, keine Aufhebung irgendwelcher wertvoller geistiger und religiöser Güter, sondern eine Wertsteigerung des religiösen Lebens, eine gewaltige Vertiefung und Bereicherung durch eine Fülle neuer, vorwärtstreibender Ideen.“⁶⁾

H. Dörries Arbeit „Germanische Religion und Sachsenbefehrung“ (3. Aufl., 1935), behandelt vor allem Sachsen, enthält aber

¹⁾ Die Christianisierung der Germanen, ein Beitrag zu ihrem Verständnis und ihrer Beurteilung (2. Aufl., 1934).

²⁾ A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands 2 (3. Aufl., 1912), S. 380ff. weist auf die Friedensverträge von 772 u. 775 hin, in denen mit keinem Worte die religiöse Frage berührt wird.

³⁾ H. Rüdert, a. a. O. S. 9.

⁴⁾ ebd. S. 15.

⁵⁾ Dieser Satz ist der Gegenstand einer leidenschaftlichen Entgegnung von Kummer in „Das Schwert der Kirche“, S. 90—109 geworden.

⁶⁾ K. Guggisberg, Germanisches Christentum im Frühmittelalter (1935) S. 25.

auch Gesichtspunkte über den germanischen Religionswechsel im allgemeinen.¹⁾

Ein bemerkenswerter Beitrag zur Lösung des Problems ist von dem Germanisten W. Baetke gekommen, der seine Vertrautheit mit der altnordischen Sprache u. a. durch seine Teilnahme an der Übersetzung der isländischen Sagas in der Thule-Sammlung dokumentiert hat.²⁾ In seiner Hauptarbeit „Art und Glaube der Germanen“ behandelt Baetke die Frage nach den Ursachen des Religionswechsels von dem altgermanischen Schicksalsglauben aus. Mit der Frage nach dem Inhalt und der Bedeutung des Schicksalsglaubens für das weichende Heidentum haben seit Maurer sich sämtliche Forscher beschäftigt. Baetke tritt hier in scharfer Opposition zu Kummer, dessen anthropomorpher und immanenter Gottesbegriff ganz und gar bestimmend auf seine Darstellung des Schicksalsbildes gewirkt hat.³⁾ Während Kummer in dem Schicksalsglauben eine Utgardsmacht sieht, weist Baetke entwicklungsgeschichtlich seine Zusammengehörigkeit mit dem Glauben an Götter nach.⁴⁾ In diesem Glauben an Regin (Götter als die Herrschenden) liegt der Schicksalsglaube verborgen. „Dann ist aber der Schluß unabweislich, daß ursprünglich die Schicksalsmacht mit den Göttern, und zwar mit ihrer Gesamtheit, identisch war.“⁵⁾ Diese gottbestimmte Schicksalsmacht

¹⁾ Dörries macht geltend, daß Karls des Gr. Missionsunternehmen aus politischen Motiven hervorgegangen ist (Einheitsstreben. — Vgl. Haude und Rüderts oben erwähnte Arbeiten), und daß die religiöse Befehung der Sachsen eine Frucht der Mission war, vor allem der Arbeit der angelsächsischen Missionare. In der Unstimmigkeit und Kraftlosigkeit der germanischen Religion zur Zeit vor dem Auftreten des Christentums will Dörries die wesentliche Ursache für den Untergang des Heidentums sehen.

²⁾ Urteigene germanische Religion und Christentum (1933); Art und Glaube der Germanen (1934); Christentum und germanische Religion (1934); Germanische Religion, Sachsenbefehung und frühmittelalterliches Christentum (in Zeitschrift für Kirchengeschichte 55, 1936); die Religion der Germanen in Quellenzeugnissen (1937).

³⁾ Art und Glaube der Germanen, S. 67.

⁴⁾ ebd. S. 70 ff. Zur Kritik des Midgard—Utgard-Begriffes Kummers siehe S. 75; vgl. hierzu Kummers Widerlegung in der 2. Auflage (1935) von Midgards Untergang, S. 11. Zur Kritik von Kummers Religionsauffassung siehe R. D. Schmidt, Die Befehung der Germanen zum Christentum (1936), S. 51, wo Schmidt richtig bemerkt, daß die germanische Religion für Kummer nur „ein Stück sublimierten Menschentums nordischer Prägung“ ist.

⁵⁾ Art und Glaube, S. 71.

konnte doch nicht lange allein das Feld behalten, sondern wurde bald lahm gelegt, „und über deren Trümmer sehen wir den Glauben an eine selbständige Schicksalsmacht triumphierend emporsteigen“. ¹⁾ An und für sich bedeutete der Schicksalsglaube nicht den Verfall der Frömmigkeit, denn Schicksalsglaube ist eo ipso eine Art Frömmigkeit, jedoch eine Frömmigkeit ohne Lebensnerv, ein Religionserfaß. „Denn es gibt keine Religion ohne Gottheit.“ ²⁾ „Mit einem Wort: der Schicksalsglaube war eine religiöse Frage, auf die die Antwort ausblieb — weil sie ins Leere gerichtet war.“ ³⁾ Weder der Odinsglaube noch der Götterdämmerungsmythos noch die Walhallvorstellung konnten die Antwort geben, nach welcher die nordischen Völker verlangten. Der Weg stand offen für das Christentum, das durch seine Botschaft von der Macht Christi über das Schicksal die ersehnte Antwort zu geben vermochte.

„Krißt sitzt im Süden am Brunnen der Urd,
Der mächtige Bezwinger der Asen des Felsens.“ ⁴⁾

Baetke hat ohne Zweifel mit dieser Analyse des nordischen Schicksalsglaubens eine Antwort auf die Frage nach der Ursache des Untergangs der germanischen Religion gegeben. ⁵⁾ Indessen, je tiefer man in die germanische Religion eindringt, desto überwältigender wird der Eindruck von ihrer Unstimmigkeit und Mehrdeutigkeit hinsichtlich des Kultes, der Frömmigkeit und Mythologie und desto klarer tritt die Unmöglichkeit hervor, in einer Formel oder auch nur in einigen Formeln die Lösung der Probleme zu suchen, die mit der Frage des Religionswechsels verknüpft sind. Nur eine allseitige Beurteilung, Klarlegung und Untersuchung haben die Möglichkeit, Licht über die vielen dunklen Punkte in der Befehungsgeschichte zu verbreiten.

Einen Versuch zu einer solchen allseitigen Darstellung scheint R. D. Schmidt in „Die Befehung der Germanen zum Christentum“ (1936 ff.) voraussichtlich zu bieten, nach den bis jetzt herausgekommene-

¹⁾ Art und Glaube, S. 72.

²⁾ ebd. S. 76.

³⁾ ebd. S. 77.

⁴⁾ ebd. S. 79. Der Schicksalsglaube ist auch in einigen neueren Werken, H. Naumann, Germanischer Schicksalsglaube (1934) und M. Rind, Wodan und germanischer Schicksalsglaube (1935) zur Behandlung gelangt; vgl. R. D. Schmidt, Die Befehung der Germanen, S. 91—109, 129—131.

⁵⁾ Vgl. auch W. Baetke, Christentum und germanische Religion (1934), S. 28.

nen fünf Hefen dieses breit angelegten Werkes zu urteilen. Die einleitenden Partien enthalten eine eingehende Prüfung der neueren Werke über das Gebiet der germanischen Religion zugleich mit dem Versuch einer Klassifizierung sowie den Plan und die Problemstellung. Da die zunächst kommenden Hefen das Problem vom kirchengeschichtlichen Aspekte klarlegen sollen, scheint es mir noch zu früh zu sein, sich über das Werk als Ganzes zu äußern.

Der Religionswechsel im Norden bedeutete religiös-ethisch die Einführung eines neuen Glaubens, eines neuen Kultes und einer neuen Sitte. Die direkten oder indirekten Wirkungen des Christentums auf die nordischen Völker erstreckten sich jedoch noch viel weiter. Das Christentum kam nach dem Norden nicht nur als eine geistige Macht, sondern war auch auf das innigste mit der europäischen Kultur verbunden. Dadurch wurde der Religionswechsel auch ein Kulturwechsel: auf Kunst, Literatur, Wissenschaft, Gesetzgebung, Handel, Politik u. a. m. übten die christlichen Gedanken und die christliche Kultur einen starken Einfluß aus.

Die Aufgabe, welche mir obliegt, beschränkt sich auf eine Prüfung der rein religiösen Seiten der großen Umwälzung, also auf eine Untersuchung des nordischen Religionswechsels besonders hinsichtlich des Glaubens- und Kultlebens. Das Studium der im Kampfe befindlichen Religionen gehört zu den interessantesten Problemen der Religionsgeschichte. Die alte, traditionsgefättigte Religion eines Volkes verändert sich nur wenig, solange sie die allein herrschende ist. In den Urkunden sammelt sich oder fliebt zusammen Wesentliches und Unwesentliches, Lebendes und Totes zu einem einzigen Ganzen. Wenn aber eine einheimische, tausendjährige Religion plötzlich vor eine von außen kommende geistige Eroberungsmacht gestellt wird, da aktualisiert sich sozusagen ganz automatisch und in Selbstverteidigung das Latent-Lebensfähige in der einheimischen Religion. Wenn zwei nichtchristliche Religionen aufeinanderstoßen, entstehen in der Götterwelt die ungleichartigsten Kombinationen, was sich sehr oft in den Mythen widerspiegelt; für das Studium dieser Erscheinung bieten ja die Religionen des vorderen Orients das beste Material. Wenn dagegen das Christentum und eine nichtchristliche Religion aufeinanderstoßen, gestaltet sich die Sache ganz anders. Nach abgeschlossener Missionsperiode sind die einheimischen Götter zum Unter-

Schomerus, Selge Hjungberg. 2



gang verurteilt und können wegen der Exklusivität des Christentums nicht irgendein synkretistisches Pantheon zusammen mit dem Gott des Christentums bilden; dagegen beweisen die anderen Mächte, von denen die Welt der Religionsgeschichte zu berichten weiß, eine größere Fähigkeit und leben anscheinend unberührt von dem Religionswechsel weiter. Die religionsgeschichtlichen Konsequenzen dieses Unterschiedes sind bedeutungsvoll.

Das Studium des nordischen Religionswechsels enthält für die psychologisch orientierte Religionsgeschichte vieles, was ihr Interesse erregen kann. Die Frage nach dem Wesen der vorchristlichen Frömmigkeit und der vorchristlichen Religion, ihrem Mittelpunkt und ihrer Peripherie, wird ins Licht gerückt, während die rein mythologischen Probleme weniger in den Vordergrund treten.

Ogleich die Aufgabe verlockend wäre, habe ich mich leider nicht genötigt gesehen, an den Religionswechsel den ethischen Gesichtspunkt anzulegen. Ich will hier nur andeuten, was ich als die Hauptprobleme ansehe, die noch auf ihre Lösung warten.¹⁾ Das erste gilt dem Zwiespalt zwischen dem nordischen Ehrbegriff und dem christlichen Liebesbegriff, also zwischen zwei voneinander sehr verschiedenen ethischen Prinzipien. Als ethisches Hauptmotiv erzeugt der Ehrbegriff den Gedanken der Selbstbehauptung, welche in ihrer am meisten zugespitzten Form ihren Ausdruck in Sippenfehden und Blutrache gefunden hat. Die altnordische Literatur gibt die Möglichkeit, den Konflikt zwischen diesem „aristokratischen Lebensprinzip des freien germanischen Geistes“ und der christlichen Liebe zu studieren, welche ihrer Natur entsprechend nicht das Ihre sucht. Das andere Problem ist psychologisch-ethischer Art. Das psychologische Studium des Phänomens der Bekehrung und auch die Erfahrungen der neuzeitlichen Missionsarbeit zeigen, daß bei der Bekehrung die rein religiöse Funktion auf Kosten der ethischen vorherrscht. Außer in dem Fall, in dem der Konflikt bei der Bekehrung von überwiegend moralischer Art gewesen ist, ist sie ein rein religiöses Phänomen, bei

¹⁾ W. Gehl hat kürzlich in seiner Abhandlung „Ruhm und Ehre bei den Nordgermanen“ (1937) in teilweisem Gegensatz zu Grönbech die ethischen Prinzipien, vor allem den Ehrbegriff, zum Gegenstande einer Untersuchung gemacht. Vgl. auch seine Besprechung von Grönbechs jetzt ins Deutsche übersetzten *Vor Folkeæt* 1—2 (Kultur und Religion der Germanen, 1937) in *Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 66, 1937, S. 91—99.

dem die Anspannung der religiösen Kräfte als eine Art Kompensation einen Niedergang in den anderen psychisch-moralischen Funktionen mit sich bringt (vgl. Matth. 13, 44 „und ging hin vor Freuden über denselben und verkaufte alles, was er hatte, und kaufte den Acker“). Während die jungen Heidenchristen ein reich entwickeltes Glaubens- und Gebetsleben führen, herrscht ein gewisses Zurückbleiben auf dem Gebiete des sittlichen Lebens.¹⁾ Das kann auch für die Zeit des nordischen Religionswechsels nachgewiesen werden, der vielleicht einen gewissen Niedergang auf dem Gebiete des sittlichen Lebens mit sich brachte. Noch zwei Faktoren scheinen dazu beigetragen zu haben. Als die christliche Moral anfang sich im Norden geltend zu machen, geriet die heidnische Sittenlehre in Auflösung. J. de Bries hat richtig die Aufmerksamkeit darauf gerichtet, wie gerade der große Gegensatz zwischen heidnischer und christlicher Ethik einen Niedergang des Ethos mit sich führte, welcher besonders in der Sturlungaepoche in die Erscheinung trat. Aber das zeigt auch, sagt de Bries, wie groß die Kluft zwischen dem Heidentum und dem Christentum war, eine Kluft, die nicht dadurch überbrückt werden konnte, daß man Odin durch Christus ersetzte.²⁾ Von noch größerer Wichtigkeit ist, nicht zu vergessen, daß mit dem Christentum die europäische Kultur ihren Einzug hielt, welche in vielfacher Beziehung eine defadente und sterbende Kultur war.

Die neue deutsche Kritik der nordischen Mission hat ihren vielleicht stärksten Angriff gegen das Christentum auf dem sittlichen Gebiete gerichtet. Aber bevor man ein abschließendes Urteil über den ethischen Wert des Religionswechsels fällt, müssen die oben angegebenen normierenden ethischen Faktoren ihre Berücksichtigung finden. Vor allem kann man fordern, daß geprüft wird, in welcher Weise das Christentum als solches und in welcher Weise die europäische defadente Kultur einen Einfluß auf das nordische „Lebensgefühl“ ausgeübt hat.

Je mehr man in die Geschichte des geistigen Umbruchs während der letzten Periode der Wikingerzeit eindringt, desto mehr erhält man den Eindruck, daß hier eine doppelte Geschichte vorliegt: eine übergeschichtliche, rein geistige, welche zeigt, wie das Evangelium,

¹⁾ J. Richter, Evangelische Missionslehre und Apologetik (1927), S. 131.

²⁾ J. de Bries, Altgermanische Religionsgeschichte 2 (1937), S. 442.

der Geist Christi, in den germanischen Völkern immer mehr zur Geltung gelangt, und eine kirchengeschichtliche, welche schildert, wie die historisch gegebene Form des Christentums in der Gestalt der katholischen Kirche mit allen ihren Vorzügen und Fehlern Eingang in den Norden gefunden hat.¹⁾ Es ist nur diese letztere, die Gegenstand für eine wissenschaftliche Untersuchung werden kann. Die wenig einheitliche, heterogene Bestandteile in sich schließende mittelalterliche katholische Kirche als solche hat aber nur sekundäre Bedeutung für diese Abhandlung. Ihr Hauptinteresse liegt auf dem Gebiete der nordischen Religion.

Der Untergang des nordischen Heidentums muß auf dem Hintergrund der vorangegangenen Entwicklung gesehen werden. Die Einführung des Christentums bezeichnet nicht die einzige Religionsveränderung im Norden, sondern es sind ihr unzählige andere vorangegangen — freilich nicht so gewaltsame wie diese letzte, aber doch zu augenfällige, um nur als Phasen einer und derselben kontinuierlichen Entwicklung bezeichnet zu werden. Die archäologischen Zeugnisse über Veränderungen der Grabanlagen von dem ältesten Steinzeitalter an bis zur Wikingerzeit weisen verschiedene von außen kommende Religions- und Kulturströmungen auf, welche siegreich über den Norden hereingebrochen sind: Bereits der Beginn der neueren Steinzeit ist gekennzeichnet durch eine bestimmte Verschiebung in den Todesvorstellungen des Steinzeitvolkes. Sowohl die submegalithische Kultur als die Grabanlagen des Megalithvolkes setzen fremde Einflüsse voraus. Die Nachfolgerin der Dolmen, das Ganggrab, bildet das erste Zeugnis von sozialen Ideen als einer schöpferischen Macht. Die Zeit des Steinplattengrabes bezeichnet ein beginnendes Abmatten in der Fürsorge für die Toten oder ist durch neu auftkommende Vorstellungen von einem Totenreiche bedingt, die auflösend auf die Grabanlagen wirkten. Die während der letzten Epoche des Neolithikums miteinander konkurrierenden Kulturen des Einzelgrabes und des Massengrabes beruhen, wie man annimmt, auf einer spätneolithischen Einwanderung eines mitteleuropäischen Volkschlages, der sich nach und nach mit der einheimischen Rasse vermischte, wovon auch die langköpfigen und kurzköpfigen Schädelkunde Zeugnis ablegen. Die Leichenverbrennung mit den

¹⁾ Vgl. E. Vogelsang, Umbruch des deutschen Glaubens von Ragnarök zu Christus (1934), S. 25.

Urnennur zur Bronzezeit bildet einen greifbaren Beweis für die Stärke der von außen kommenden geistigen Strömungen, und gewisse Funde spiegeln die Unsicherheit und den Seelenkampf hinsichtlich der bedeutsamen Frage wider: verbrannt werden oder begraben werden. Die Bestattungskultur der Steinzeit läßt ein eigenartiges Schwanken zwischen gleichzeitig vorkommenden Brandgruben und Skelettgräbern erkennen, was Snorri veranlaßt hat, von einem Verbrennungsalter und einem Grabhügelalter zu reden. Und die Bestattung in Booten bezeugt den Glauben an eine Reise der Seele nach dem Tode nach einem Totenreiche.¹⁾

Eine Analyse der verschiedenen Vorstellungen vom Tode und von der Seele würde dasselbe Resultat ergeben. Auch auf anderen Gebieten können wir Spuren eines fremden Einflusses nachweisen, der entweder auf Kulturströmungen oder wandernde Volksrassen, die den Norden erreichten, zurückzuführen ist. Was die Götterwelt betrifft, so bezeugt der Wanenmythus einen solchen Einfluß.²⁾ Die Frage ist, ob nicht die ganze religiöse Entwicklung von dem Paläolithikum bis zur Wikingerzeit unter einem ähnlichen Gesichtspunkt betrachtet werden muß, was etwas an Wahrscheinlichkeit gewinnt, seitdem die kulturhistorische Schule auf dem religionsgeschichtlichen

Abkoteha
Urm. W. rocl.

¹⁾ In der Hauptsache nach R. Helm, *Altgermanische Religionsgeschichte* I (1913), S. 132—157. 246—255; *Drif-Ellefilde, Nordens Gudeverden*, S. 45—93; D. Almgren, *Sveriges fasta fornlämningar från hednatiden* (1934), S. 38—73.

²⁾ E. S. Meyer, *Germanische Mythologie* (1891), S. 222 ff. stellte den Wanenmythus in Zusammenhang mit den mittelalterlichen Vorstellungen von dem Streite zwischen den Engeln Gottes und den abgefallenen Engeln. S. Schüß behauptete in *Studier i nordisk litteratur-och religionshistoria* I (1904), S. 63 f., daß die historische Grundlage dieses Mythos ein Kampf zwischen zwei Volksstämmen, den Winilern (Wanen) und den Wandalen sei. E. Vogt, *Novellistische Darstellung* (Folklore Fellows Communications. Publ. by the Finnish Academy of Science. Helsinki 51, 1923), S. 3—7; 23 ff. sieht in dem Wanenmythos einen Kultmythos. R. Hödert, *Völuspá och vanakulten* I (1926) setzt ihn in Zusammenhang mit verschiedenartigen heidnischen Kultgenossenschaften (vgl. hiermit E. Wesséns Kritik in *Arkiv för nordisk filologi* 43, 1927, S. 72—87 und Höderts Antwort im zweiten Teil seiner Arbeit, sowie Wessén, *Studier*, S. 120—130). N. Sdeen, *Vanamyten religionshistoriska betydelse* (Studier tillägnade Axel Kock, *Arkiv för nordisk filologi, Supplementband* 1929, S. 294 ff.) behauptet, daß der Wanenmythos von dem Hintergrunde eines Kultstreites zwischen Göttern, der durch Kulturströmungen vom Süden aufgekommen sei, angesehen sowie als Erklärungs- oder Ursprungssage dieses Kultstreites aufgefaßt werden müsse. Vgl. J. de Bries, *Altgerm. Rel.-geschichte* 2 (1937), S. 277 ff.

Gebiete und die naturwissenschaftliche Forschung mehr allgemein-prinzipiell die Stellung des dogmatischen Evolutionismus untergraben haben.

Noch deutlicher tritt der außernordische Einfluß auf die Stücke der nordischen Religion in die Erscheinung, die im Zusammenhang mit dem sog. Bugge'schen Streit unter Debatte gestellt wurden.¹⁾

¹⁾ Bereits im Jahre 1772 hatte der isländische Bischof Finnur Jónsson in seiner *Historia ecclesiastica Islandiae* den Gedanken aufgeworfen, daß die Edda christliche Gedanken enthalte, ohne irgendwelchen wissenschaftlichen Beweis dafür vorzubringen. Im Jahre 1812 versuchte F. Rühls in seiner Übersetzung von Snorri's Edda eine stärkere Motivierung der Theorie von der mangelnden Echtheit der Eddamythologie, wurde aber bereits im selben Jahre in der Leipziger Literaturzeitung von J. Grimm scharf angegriffen. Erst mit A. C. Bang's Arbeit, *Völuspaa og de sibyllinske orakler* (1879) und S. Bugge's *Studier over de nordiske Gude- og Heltesagns Oprindelse I* (1881—89) gewann die Theorie von christlichen und griechisch-römischen Anleihen in der nordischen Mythologie allgemeinere Beachtung, wobei man glaubte, daß die christlichen und klassischen Sagen des älteren Mittelalters während der Fahrten der Wikinger nach den britischen Inseln durch die christlichen Angelsachsen und Iren vermittelt seien. Von den vielen Nachfolgern Bugge's können genannt werden E. Brate, welcher in *Zul* (*Ord och bild* 19, 1910, S. 625—737), *Voluspa* (*Arkiv för nordisk filologi* 30, 1914, S. 43—61) in mehreren Untersuchungen in den Goten der Völkerwanderungszeit die Vermittler der christlich-klassischen Anleihen sehen wollte, C. W. von Sydow, welcher in *Tors färd till Utgård* (*Danske Studier* 1910, S. 65—105, 145—182) irischen Einfluß auf gewisse Mythen aufwies, sowie K. Krohn, welcher sich vielleicht am hemmungslosesten und unkritischsten auf Bugge's Seite stellte (*Skandinavisk mytologi*, 1922). In starke Opposition gegen Bugge traten u. a. K. Müllenhoff und F. Jónsson, die beide in zahlreichen Arbeiten den Nachdruck auf den autochthonen Charakter der nordischen Religion legten. An vermittelnden Stellungnahmen hat es natürlich nicht gefehlt, von welchen A. Olrik's *Ragnaröksundersøgelser* der Wahrheit am nächsten zu kommen scheinen (*Om Ragnarok*, in *Arbøger* 1902, S. 157—291, sowie *Ragnaröksforestillingernes Udspring*, in *Danske Studier* 1913, S. 1—283). Seine breit angelegten auf folkloristischem Grund beruhenden Sagenuntersuchungen führten Olrik zu der Annahme, daß gewisse Ragnarökmotive (Die Mythen über die Vernichtung der Menschheit, Gjallarhorn, Erde der Sonne und der Sterne, Ort der Seligkeit und das Eintreffen des Starken, welche nur in der *Völuspa* gefunden würden) von speziell christlichem Ursprung wären, während andere (die Mythen von Baldrs Wiederkunft, Muspels Wolf und Lök's Freilassung) mehr allgemein christliches Gut zur Zeit der Wikinger wären, und einige andere (die Mythen vom Fenriswolf, von der Midgardschlange, von dem Kampf der Götter, von den neuen Göttern und dem überwinterten Menschengeschlecht) rein heidnisch wären, entweder nordischen oder kaukasisch-persischen Ursprungs. F. R. Schröder, *Germanentum und Hellenismus* (1924) und G. Neefel, *Die Überlieferungen vom Gotte Balder* (1920) sind bei dem Studium der Herkunft und des Wesens der Mythen ähnliche Wege gegangen.

Dieser Streit kann noch nicht als abgeschlossen angesehen werden, obgleich das Interesse sich von dem mythologischen Gebiete auf andere Teile der nordischen Religion verschoben hat. Die Frage nach dem christlichen Einfluß auf die nordische Mythenbildung, die der Inhalt des Bugge'schen Streites war, ist für den Religionswechsel nicht von so fundamentaler Bedeutung, wie man a priori auf Grund dessen zu vermuten geneigt war, daß die nordische Volksreligion und die nordische Frömmigkeit aufs ganze gesehen ihre heidnisch-nordische Eigenart bewahrt haben. Selbst wenn die Odin-Allvatergestalt und der Balder-Christusgedanke zweifelsohne christlich gefärbt sind, so wären doch die Götter, soweit sie Objekte des Kultes blieben, rein heidnisch.

Die Entwicklung der nordischen Religion weist also nicht eine gerade aufsteigende Kurve von niederen zu höheren Formen auf, sondern deren Konturen werden, wie die obige Darstellung hat zeigen wollen, von einer Mehrzahl von Elementen bestimmt, die verschieden sind hinsichtlich der Herkunft, des Inhalts und der Form und deswegen der Religion der Wikingerzeit einen wenig einheitlichen Charakter verleihen.¹⁾ Die charakteristischen, von außen kommenden Strömungen, welche die religiösen Vorstellungen und Mythen stark beeinflusst haben, geben uns das Recht, von wirklichen Religionskrisen innerhalb des nordischen Heidentums zu sprechen, wenn auch keine von ihnen so radikal in das geistige Leben des Nordens eingegriffen hat wie der Religionswechsel zur Wikingerzeit. Die meisten neuen Vorstellungen, die sich im Norden durchzusetzen

¹⁾ Die Ortsnamenforschung hat einen bedeutsamen Beitrag zur Frage der Kultgegensätze und Religionskrisen mit besonderer Hinsicht auf die Lokal- und Zeitgeschichte der einzelnen Kultgötter und Götterpaare geliefert; vgl. unten Kap. 8.

Der Gegensatz Wanen—Asen ist zur Wikingerzeit nicht so ausgeprägt wie der zwischen Odin und Thor, obgleich auch dieser öfter bedeutend übertrieben wird. In den Sagen und in der Staldendichtung wird Odin oft als der spezielle Gott der Häuptlinge hingestellt, während Thor der Bauerngott par préférence ist; bei dem Männervergleich zwischen Odin und Thor in dem Eddalied Harbarðsljóð ist des Skalden Sympathie auf Seiten des Dichtergottes, in der Erzählung über die Schlacht auf der Fyrislebene besiegte Erik siegesgewiß mit Odins Hilfe seinen Bruderjohn Strybjörn den Starken, welcher ein Bündnis mit Thor eingegangen war. J. de Vries hat in *Altgermanische Religionsgeschichte* 2 (1937), S. 229ff. starke Gründe für die Annahme vorgebracht, daß dieser Gegensatz zwischen Odin und Thor während der Wikingerzeit keineswegs so ausgeprägt gewesen sei, wie man es im allgemeinen hat hinstellen wollen.

vermochten, haben wenigstens innerhalb gewisser Grenzen ihren Platz bis zur Wikingerzeit zu behaupten verstanden, weswegen wir bei einer Einzelanalyse von einem gewissen gegebenen Abschnitt ab in der Wikingerzeit (z. B. hinsichtlich der Vorstellungen in Verbindung mit dem Tode und der Bestattung) eine Mehrzahl einander kreuzender Vorstellungen nachweisen können.

Trotz dieser mangelnden Einheitlichkeit können wir doch von einer spezifisch nordischen Religion reden, und zwar aus mehreren Gründen. In den Mythen und Sagen hat der nordische Geist eine arteigene, großzügige nordische Synthese ungleichartiger Elemente zu schaffen vermocht, die ihren bedeutendsten Ausdruck in dem Eddalied *Völuspá* gefunden hat. Weiter ist es offenkundig, daß die nordische Frömmigkeit selbst im großen und ganzen von diesen fremden Strömungen unbeeinflusst geblieben ist, vor allem deswegen, weil sie primär durch die nordische Psyche bedingt ist und in gewisser Hinsicht als schöpferisch im Verhältnis zur Religion bezeichnet werden kann. Hierzu kommt noch, daß die nordische Frömmigkeit tief in der sog. niederen Religion verankert ist — dies gilt besonders von der Volksfrömmigkeit —, die im großen und ganzen von den internationalen Kulturströmungen zur Wikingerzeit wie auch später während des großen Religionswechsels unberührt geblieben ist.

Der Norden machte zur Wikingerzeit nicht eine Einheit aus. Außer den religiösen Gegensätzen und Krisen können wir einen geographisch-nationalen Gegensatz zwischen den verschiedenen nordischen Ländern feststellen, der dazu beigetragen hat, daß der Verlauf der Mission in den vier nordischen Reichen so verschiedenartig geworden ist. Der gleiche Charaktergegensatz, welchen wir in unseren Tagen bei den nordischen Völkern beobachten können, fand sich bereits zur Eisenzeit in seinen Grundzügen ausgestaltet und trug sehr dazu bei, daß die schwedische Mission sich andere Wege suchen mußte als die norwegische und daß der Verlauf der isländischen Mission ganz anders sich gestaltete als der der dänischen. Selbst sprachlich gesehen hatte sich die ursprüngliche urnordische Einheit bereits aufgelöst, und die Zeit der Heranbildung der nordischen Reichs Sprachen fällt mit der Wikingerzeit zusammen.¹⁾

¹⁾ B. Hesselman, Artikel *Nordiska språk i Nord. Familjebok*, 3. Aufl., 14, S. 1147.

Die soziale Differenzierung war während der letzten Periode der Eisenzeit weit vorgeschritten, wozu eine Erklärungsfrage zu bilden das Eddalied Rigsthula angesehen werden dürfte.¹⁾ Während des Religionswechsels können wir beobachten, wie die drei „Stände“ der Wikingerzeit, die Adligen, die Bauern und die Leibeigenen aufs ganze gesehen zu der neuen Religion sich ungleich verhalten. Doch ist es keineswegs so, wie man es zuweilen schematisch dargestellt sehen kann, daß die höheren Stände ihr geistiges Heimatsrecht in der höheren Religion und die niederen Stände in der niederen Religion gehabt haben und daß das Christentum im großen und ganzen seine Stütze bei den ersteren gefunden hat, während die letzteren fest an dem alten Glauben hielten, sondern im Gegenteil können wir meistens wahrnehmen, wie die politischen Gegensätze und die individuellen Verschiedenheiten dem Religionswechsel das charakteristische Gepräge geben.

Die Frage nach der völkischen Verschiedenheit der nordischen Volksgruppen ist aktuell geworden, seitdem H. Hildebrand im Jahre 1866 in seiner Doktordissertation einen solchen Unterschied zwischen den Schweden und Goten nachzuweisen versucht hat.²⁾ Hildebrands Theorie ist heutzutage in der Forschung wohl aufgegeben, aber man hat dafür die Aufmerksamkeit auf die innerhalb sämtlicher nordischen Völker vorkommende Zweiteilung in Kurz- und Langschädel gerichtet und behauptet, daß der morphologische Gegensatz durch eine Vermischung langköpfiger Volksstämme mit der einheimischen kurzköpfigen Rasse entstanden sei.³⁾

Auch die individuellen Verschiedenheiten waren zur Wikingerzeit stark ausgeprägt und haben zum Entstehen von reichen Abstufungen zur Zeit der Bekehrung beigetragen.

Die religionsgeschichtlich-psychologische Schau des nordischen Religionswechsels erfordert eine methodologische Abgrenzung. Von kirchenhistorischen Fakta und Data habe ich nur ein Minimum herangezogen, gerade genug, um dem Bilde von dem Religionswechsel einen — wenn auch dürftigen — Rahmen zu verschaffen. Was die

¹⁾ Vgl. unten S. 156.

²⁾ H. Hildebrand, Svenska folket under hednatiden (1866).

³⁾ Siehe hierüber L. Ribbing, Art. Huvudskäl 2, in Nord. Familjebok, 3. Aufl., 10, S. 177 f. sowie A. Olrif, Nordisk Aandsliv (1927, S. 16 ff. Vgl. Nordisk kultur I. Befolkning under forntiden (1936), S. 1—8 (S. Sjetellig).

schwedische Befeherungsgeschichte betrifft, so sind die historischen und kirchenhistorischen Gesichtspunkte mehr in den Vordergrund gerückt, was teils auf den spürbaren Mangel an kirchenhistorischen Handbüchern über die Missionszeit beruht und teils darauf, daß ich eingesehen habe, daß die prinzipiell religionsgeschichtliche Schau in diesem Falle ein gewisses Licht auf kirchengeschichtlich dunkle Partien werfen kann. Missionsgeschichtlich bietet der Religionswechsel vieles von Interesse. Das ganze reiche Material liegt aber noch mit einigen wenigen Ausnahmen fast unbearbeitet da. Gewisse missionswissenschaftliche Fragen von Gewicht und Bedeutung für den Religionswechsel ein wenig zu berühren, habe ich deswegen als angemessen angesehen.

Die Religionsgeschichte kann schwerlich ohne nähere Fühlung mit anderen Wissenschaften wie Philologie, Archäologie, Ethnologie, Volkstraditionsforschung und Ortsnamenforschung arbeiten. Ich habe es daher für richtig angesehen, in dieser prinzipiell religionshistorisch-psychologischen Untersuchung diese Wissenschaften als Hilfsdisziplinen zu betrachten, und deswegen nicht die Gesichtspunkte der genannten Forschungszweige angelegt, obgleich ich, soweit es möglich war, versucht habe, in Kontakt mit der Methode dieser Wissenschaften und ihrer spätesten Forschungsergebnisse zu bleiben.

Die religionspsychologische und religionssoziologische Betrachtungsweise, die bisher in der Hauptsache auf dem Gebiete der nordischen Religion nicht versucht worden ist, sehe ich nicht als Selbstzweck an, und sie hat nicht zur Aufgabe, die religiösen Phänomene in irgendwelche von den vielen ideologischen Fächern der religionspsychologischen Schulen einzuordnen, sondern will zeigen, daß beide, die Individual- und die Sozialpsychologie — wenn sie mit Vernunft und mit Maßen angewandt werden —, dazu dienen können, die Eigenart der Persönlichkeit und den Sinn des Religionswechsels besser hervorzuheben, sowie die nordische Religiosität und das Wesen der nordischen Religion besser zu verstehen.

1. Kapitel.

Die Schriftlichen Quellen.

Die Hauptgruppe der Quellen zum nordischen Religionswechsel besteht aus den schriftlichen Quellen aus derselben Krisenzeit und aus dem älteren Mittelalter. Von sämtlichen schriftlichen Quellen zum Religionswechsel und zur nordischen Religionsgeschichte überhaupt gilt, daß sie von christlicher Hand geschrieben worden sind. Hierdurch kommt es, daß die religionsgeschichtliche Forschung auf dem Gebiete der nordischen Religion wie kaum auf einem anderen Gebiete der religionsgeschichtlichen Wissenschaft unter Verhältnissen besonderer Art zu arbeiten hat und gezwungen wird, immer wieder Kontakt mit der Archäologie, der Ortsnamenforschung und angrenzenden Wissenschaften zu suchen, deren Quellenmaterial bis zu der vorchristlichen Zeit zurückgeht.

Die schriftlichen Quellen sind von zwei ganz verschiedener Art, teils nordisch und teils außernordisch.¹⁾ Nur die erste Gruppe trägt das Gepräge der Kongenialität mit der nordischen Religion, während die andere einen fremden Standpunkt vertritt. Die einheimische Literatur, bis auf einige wenige Ausnahmen in nordischer Sprache geschrieben, ist auf Grund der heidnischen Tradition oder aus der kritischen Zeit selbst entstanden und gibt daher ein mehr

¹⁾ In diesem Zusammenhang muß die Aufmerksamkeit auf eine ganz andere Gruppe von schriftlichen Quellen gerichtet werden, nämlich auf die mittelalterliche christliche Poesie, von der man rückschauend auf den Religionswechsel und auf die vorchristliche Religion schließen kann. Von den neueren Arbeiten, welche unter diesem Aspekte die Frage des Heidentums und des Christentums behandelt, nenne ich A. Muiot: Frühdeutsches Christentum. Die Christianisierung Deutschlands im Spiegel der ältesten deutschen Dichtung (1935), wo der Verfasser seine Darstellung auf dem Heliand, Difrids Evangelienbuch und anderen Dokumenten mehr aufbaut. Die gleiche Methode ist früher für das nordische Gebiet von Fr. Paasche in Kristendom og Kvad (1914) angewandt worden, wo allerdings das Hauptinteresse auf den Dichtungen als solchen liegt und nicht auf dem Religionswechsel.

oder weniger treues Spiegelbild der heidnischen Lebensanschauung. Die außernordische Literatur ist auf Lateinisch geschrieben und wird von einer christlichen Lebensauffassung beherrscht. Der Hauptteil der Quellen gehört glücklicherweise der ersteren Gruppe an, aber da einmal zwei der Kronzeugen für den Religionswechsel Repräsentanten der zweiten Gruppe sind und da andererseits diese für die nationale deutsche Germanistik ein Gegenstand einseitiger Beurteilung geworden ist, will ich hier meine prinzipielle Ansicht über diese Quellen angeben, welcher in sinngemäßer Anwendung selbst für die einheimischen Quellen Gültigkeit zukommt.

Heusler nennt die beiden Arten von Quellen die nördlichen und die südlichen¹⁾ und sagt von den letzteren: „Man kennt das Wort vom Klosterfenster, durch welches diese Chronisten die Welt betrachteten. Das Alltagsleben der Laien, ihr Denken und Fühlen, das geht leer aus. Teils Mangel an Anschauung, teils Unlust, kirchlicher Abscheu, Sittenrichterei sind daran schuld. Wie dort bei den Landfremden, so fehlt hier bei den Kirchenmännern die verstehende, vertrauliche Echtheit des profanen Menschenbildes. Sie geben uns keine Weltkinder von Fleisch und Blut.“²⁾ Kummer schreibt von der Literatur, die sich auf die lateinischen Quellen stützt, in gleicher Weise: „Alle diese Bücher begnügen sich, durch das Fenster der Missionschulen ins wilde Heidentum zu schauen, und wirken dagegen, daß man das germanische Objekt Roms einmal als Subjekt seiner Geschichte studiert,“³⁾ und Karl Rosenfelder behauptet: „Über dem ganzen Missionsdrama liegt ein ungeheurer Weihrauchdunst, der das wahre Bild verdeckt.“⁴⁾ Ein gewisser Grad von Wahrheit liegt in diesen Aussagen, aber sie geben nicht die ganze Wahrheit wieder. Gewiß besteht ein Unterschied z. B. zwischen Snorris Heimskringla und Willibalds Vita Bonifatii, aber das berechtigt keineswegs zur

¹⁾ A. Heusler, Die altgermanische Religion (in Die Kultur der Gegenwart I, 3, I, 1913), S. 258.

²⁾ A. Heusler, Altgermanische Sittenlehre und Lebensweisheit (in Kollau, Germ. Wiedererstehung, 1926) S. 157; ders. Germanentum (1934) S. 8.

³⁾ B. Kummer, Um unsere lutherische Entscheidung (in G. Neefel, Das Schwert der Kirche, Reden und Aufsätze 18, 1934, S. 94.

⁴⁾ K. Rosenfelder, Die Christianisierung Nordgermaniens (in G. Neefel, a. a. D.) S. 63.

Beiseiteschiebung der christlich gefärbten Schilderungen.¹⁾ Für einen leidenschaftslosen Beurteiler ist es nicht unmöglich zu entscheiden, was übernommen werden kann und darf und was beiseitegeschoben werden muß. Selbst von einem Klosterfenster aus kann man seine Beobachtungen machen trotz dem Weihrauchdunst.

Für die Beurteilung dieser Quellengruppe scheint mir Achterbergs Deutung in seiner *Interpretatio Christiana* wertvoll zu sein.²⁾ Achterberg geht von der in Analogie mit der *Interpretatio Romana*³⁾ gebildeten *Interpretatio Christiana* aus, womit er im engeren Sinne die bewußte christliche Umdeutung der heidnischen Glaubensgestalten und im weiteren Sinne die christliche Gesamteinstellung zu der heidnischen Religion versteht, sofern diese Einstellung der Auffassung ihr Gepräge gegeben hat.⁴⁾ Zwischen der *Interpretatio Romana* und *Interpretatio Christiana* besteht aber ein prinzipieller religionsgeschichtlicher Unterschied: Die römischen Verfasser identifizierten die germanischen Götter mit den römischen, akzeptierten sie als Götter und stellten sie ihren eigenen Göttern gleich; die christlichen Verfasser dagegen identifizierten die germanischen Götter mit den bösen Geistmächten, mit den Dämonen und Teufeln, d. h. sahen einen prinzipiellen Gegensatz zwischen den Göttern der Heiden und ihrem eigenen Gott. Die *Interpretatio Romana* ist eben der Ausdruck einer gewissen Nonchalance und einer Überlegenheit seitens der Römer gegenüber dem Barbarenvolke, findet aber ihre Motivierung, religionspsychologisch gesehen, in der fehlenden Schärfe des Gottesbegriffes. Die *Interpretatio Christiana* ist eine konsequente Folgeerscheinung der Glaubensexklusivität des Christentums, die sich auf seinem absoluten Gottesbegriff gründet.

¹⁾ Kummer verwirft prinzipiell die südlichen Quellen und geht von diesem quellenkritischen Standpunkte aus scharf mit Rückert, Zimmerding, Stonner und Koch ins Gericht; a. a. O. S. 94 ff. Vgl. auch G. Neefel, *Das Schwert der Kirche*, S. 3f.

²⁾ H. Achterberg, *Interpretatio Christiana. Verkleidete Glaubensgestalten der Germanen auf deutschem Boden* (1930). Vgl. zu dieser Frage auch R. Schomerus, *Die Religion der Nordgermanen im Spiegel christlicher Darstellung* (1936) S. 72 ff.

³⁾ Der Ausdruck scheint am weitesten zurückzugehen auf Tacitus, *Germ.* Kap. 43: *Deos interpretatione Romana Castorem Pollucemque memorant* (über die Maharnavaler). Über den Begriff siehe weiter R. Helm, *Altgerm. Religionsgeschichte I* (1913) S. 69 und G. Wissowa, *Interpretatio Romana* (*A R W* 19, 1918, S. 1—49).

⁴⁾ Achterberg S. 2.

Achterberg zeigt mit zahlreichen Belegen aus den Chroniken und Biographien, wie der christliche Sprachgebrauch anstelle der einheimischen Namen für Götter und Mächte konsequent die Termini diabolus, Dämon, Unholde anwendet.¹⁾ „Es ist nicht bloße Missionsmethode, sondern es ist Dogma der Kirche, Glaubensüberzeugung der Christen insgesamt: Alle Glaubensgestalten aus vorchristlicher Zeit . . . sind böse Dämonen, sind Diener und Untergebene des großen antichristlichen, des widergöttlichen Prinzips, des Satans selbst.“²⁾ Natürlich hat diese Interpretatio Christiana — im engeren Sinne — beklagenswerte Konsequenzen für die Quellen mit sich geführt, aber doch nicht derartige, um sie unbrauchbar zu machen. Die Interpretatio Christiana hat fast unerbittlich als ein Naturgesetz gewirkt, hat aber gerade wegen dieser gesetzmäßigen Strenge nicht eine absichtliche Entstellung und Verdrehung der religiösen Begriffe bewirkt. Es ist nun gleichwohl nicht unmöglich, durch eine Rückinterpretation den Ausdruck in seiner ursprünglichen Gestalt wiederherzustellen, indem man diabolus oder daemon durch deus ersetzt. Schwerer ist es dagegen zu entscheiden, welcher Gott jeweils mit diabolus oder daemon gemeint ist.³⁾ Die christlichen Missionare und Verfasser hegten in der Regel wenig Interesse für die Götter der germanischen Völker, weswegen die lateinischen Chroniken und Biographien nicht viel positiv Wertvolles für die germanische Religionsgeschichte enthalten. In diesem Indifferentismus und in dieser negativen Einstellung gegenüber dem Missionsobjekt scheint mir die spürbarste Konsequenz der Interpretatio Christiana — im weiteren Sinne — zu bestehen. Alle lateinischen Quellen können natürlich nicht nach demselben Maßstab beurteilt werden, obgleich die Neigung zur Interpretatio Christiana durchgehend bei allen vorhanden ist. Die zwei Werke, welche zugleich mit der altnordischen Literatur als Hauptquellen für den nordischen Religionswechsel betrachtet werden müssen, gehören entschieden zu den beweiskräftigsten unter den südlichen Quellen.

Rimberts Vita Anskarii, verfaßt um 870, ist jüngst anlässlich des Ansgarjubiläums im Jahre 1930 zum Gegenstand quellen-

¹⁾ Achterberg S. 14ff.

²⁾ Achterberg S. 170f.

³⁾ Achterberg hat verschiedentlich eine Klassifikation zustande zu bringen versucht, obgleich die Rückinterpretation nicht immer unanfechtbar ist.

kritischer Bewertung geworden, weswegen ich unter Hinweis auf diese Arbeiten mich damit begnügen kann, ihren großen historischen Wert zu konstatieren.¹⁾ In religionsgeschichtlicher Hinsicht ist sie im großen und ganzen direkt nicht sehr aufklärend, aber sie ist dafür als die einzige Quelle für die eigenartige Missionsepoché um 800 von unersehblichem Werte und enthält eine Menge positiver Angaben über den Religionskampf von großer sozialpsychologischer Bedeutung. Fälle von Interpretatio Christiana kommen reichlich vor. Bei der Schilderung des dänischen Angriffes auf Birka schreibt Rimbert, daß die Einwohner zu den nahe gelegenen Burgen flüchteten, „wo sie anfangen ihren Göttern Gelübde und massenhafte Opfer zu geloben und darzubringen, oder lieber den Teufeln (cooperunt quoque diis suis, immo daemonibus, vota et sacrificia plurima promittere et offerre)“. Bei demselben Anlaß trat Hergeir auf und sagte: „Verflucht seien vor Gott eure Gelübde und Opfer zugleich mit euren Abgöttern! Wie lange wollt ihr noch den Teufeln dienen usw. (Quam diu vultis daemonibus servire etc.).“²⁾ Andererseits gibt Rimbert bisweilen kurze erklärende Notizen über den Glauben und über die Sitten der Schweden und Dänen, z. B. über das Loswerfen (Kap. 30), über Thingverhandlungen und heidnische Gegenstände (Kap. 25. 26), über Verehrung der Könige (Kap. 26) u. a. m. Zur Beleuchtung will ich folgende Stelle anführen, welche nicht ohne Wert für das Verständnis des schwedischen Heidentums und der Art und Weise ist, auf das Christentum zu reagieren. Während der Periode von 7 Jahren, während welcher Birka ohne Priester war, hatte Hergeir „viel Schmach von den Ungläubigen erleiden müssen“. Bei einer Gelegenheit während einer Thingverhandlung priesen die Heiden ihre Götter, „durch deren Gunst ihnen so viel glücke“, und es tadelte sie Hergeir, „der allein sich dadurch, daß er einen einfältigen Glauben annahm, von der Gemeinschaft aller abgesondert hatte“. Bei einer anderen Gelegenheit litt Hergeir an so schweren

¹⁾ Vita Anskarii auctore Rimberto (Scriptores rerum Germanicarum in usum schol., ed. G. Waitz (1884). Schwedisch übersetzt von G. Rudberg in Rimbert, Ansgars levnad, 2. Aufl. 1930), dessen Übersetzung in der Regel benutzt wird. Zur Quellenkritik siehe H. von Schubert, Ansgar und die Anfänge der schleswig-holsteinischen Kirchengeschichte (1901); N. Ahnlund in Rimbert, Ansgars levnad (2. Aufl. 1930); E. Linderholm, Ansgars värld och verk (Ord och Bild 1930) S. 273 ff.

²⁾ Vita Anskarii Kap. 19, S. 42.

Beinschmerzen, daß er sich nicht zu rühren vermochte. „Als er nun lange an dieser beschwerlichen Plage litt, fingen viele an zu ihm zu kommen und ihn zu begrüßen, und einige rieten ihm, für seine Genesung den Göttern zu opfern, während andere ihn neckten und schmähten, weil er keinen Gott habe und deswegen nicht gesund werden könne.“¹⁾ Es gibt keinen Grund, Rimbert nicht zu glauben. Sein Bild von dem Utilitarismus des nordischen Heidentums, das feindliche Verhältnis zwischen Heiden und Christen, die Bedenken und Schwierigkeiten der Heiden angesichts der Unsichtbarkeit des christlichen Gottes, ihre Auffassung des Übertrittes zum Christentum als eines Bruches der Solidarität, alles dies stimmt gut mit dem überein, was andere Quellen bezeugen, und vervollständigt in einer wertvollen Weise unser Wissen von dem Religionswechsel.

Aufs ganze gesehen gleichwertig mit Rimberts *Vita Anskarii* ist die andere große außernordische Quelle zum Religionswechsel, Adam Bremensis, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* von ca. 1075, die auch in der Hauptsache auf Aussagen glaubwürdiger Augenzeugen und anderer guter Autoritäten beruht.²⁾ Die Schwäche in Adams Werk liegt in der einseitigen Bremer Anschauung von der nordischen Mission und in der moralisierenden und systematisierenden Tendenz, während auf der anderen Seite Adams große Gelehrsamkeit und Genauigkeit, sein Zugang zu unparteiischen Gewährsmännern und guten Quellen in Verbindung mit seinem aufrichtigen Vorsatz, wirklich Geschichte schreiben zu wollen, seine Darstellung im hohen Grade glaubwürdig machen.³⁾ Die *Interpretatio Christiana* scheint an gewissen Stellen durch, aber doch bei weitem nicht in einem so hohen Grade wie in der europäischen Literatur aus derselben oder aus der früheren Epoche.

¹⁾ *Vita Anskarii*, S. 40f.

²⁾ ed. B. Schmeidler (SRG in usum schol., 3. Aufl. 1917). Zur Quellenkritik siehe S. Schüß, *Sveriges förkristna konungalängd* (Uppsala Universitets Årsskrift 1910) S. 8ff.; B. Schmeidler, *Neuere Literatur über Adam v. Bremen* (in der Zeitschrift des Vereins für Lübeck, Geschichte und Altertumskunde 16, 1914, S. 111ff.); G. Carlsson, *Bernhard Schmeidlers Adamsforskningar* (Kyrkohistorisk Årsskrift 23, 1923, S. 407ff.); E. Wessén, *Några anmärkningar till Adams av Bremen framställning av Norden och uppsvearnas hedendom* (in *Studier* 1924, S. 131ff.).

³⁾ Wessén, *Studier*, S. 150f. 158. 161. 163.

Adam unterscheidet sich in spürbarer Weise von den gleichzeitigen Verfassern durch das Interesse, das er für die eigenen Religionen der Missionsländer zeigt. Besonders berühmt ist die Schilderung des Upsalatemfels mit den Bildern der Götter Thor, Wodan und Fricco.¹⁾

Die übrigen lateinischen Chroniken und Biographien stehen nicht auf derselben hohen Ebene wie Adams Kirchengeschichte und kommen für den nordischen Religionswechsel nur als beleuchtende Parallelen in Frage. Was ihre Angaben betrifft, so muß eine gewisse Vorsicht geübt werden.

Auf der Grenze zwischen den beiden Gruppen von Quellen steht Saxo, Gesta Danorum etwa aus dem Jahre 1200, Hauptquelle zur Altertums- und mittelalterlichen Geschichte Dänemarks, worin der Verfasser unter Inanspruchnahme von schriftlichen Berichten und von mündlicher Tradition einen bedeutenden Stoff zur dänischen und teilweise allgemein nordischen Altertumsgeschichte gesammelt hat.²⁾ Eine unkritische und freie Behandlung des Stoffes ist in Übereinstimmung mit der derzeitigen Methode bezeichnend für das Werk und hat zum Nachteil, daß jede Einzelheit in historischer Beziehung nach anderen Urkunden geprüft und bewertet werden muß, hat aber auch zum Vorteil, daß man oft aus den lateinischen Wendungen die Spur zu Saxos Vorbildern finden kann.³⁾ Das Werk ist als Ganzes

¹⁾ Adam IV: 36. Zum Vergleich kann mitgeteilt werden, daß Rimbert keinen nordischen Gott mit Namen nennt. — Wessén (Studier, S. 198) hat in bezug auf den Upsalatemfel eine beachtenswerte Übereinstimmung zwischen Adam und Snorri aufgezeigt.

²⁾ Saxonis Gesta Danorum, ed. J. Olrik u. S. Ræder 1—2 (1931 ff.). Die Ausgabe ist von L. Weibull einer scharfen Kritik unterzogen in Scandia 7, 1934, S. 290—298; 8, 1935, 251—293; 9, 1936, S. 257—300; vgl. hierzu S. Ræder in Aarbøger 1935, S. 89—108 und Om den nye Udgave af Saxo's Danmarks Historie (1936). L. Weibulls Kritik schießt bedeutend übers Ziel.

³⁾ Vgl. A. Olrik, Kilderne til Saksens Oldhistorie 1—2 (1892—94), wo Olrik die Verteilung des Quellenstoffes nach dänischer und nordischer Tradition nachzuweisen versucht. Olriks Saxostudie ist mehr als eine quellenkritische Untersuchung: sein Ziel war, „das Loch auszufüllen, das bisher in der Geschichte des dänischen Geisteslebens gewesen ist, und die Gedankenwelt aufzurichten, die Dänemarks Mittelalter mit seiner alten Zeit verknüpft“ (2. S. IX). Olriks quellenkritische Methode wurde 1897 scharf angegriffen von J. Steenstrup (Arkiv för nordisk filologi 13, 1897, S. 101—161), worauf Olrik im folgenden Jahre antwortete (A N F 14, 1898, S. 47—92), indem er sein Programm vorlegte: „die dänischen Königssagen in ihrer Schöner, Selge Ljungberg. 3

von einer christlichen Bewertung bestimmt und deswegen mit den übrigen lateinischen Chroniken verwandt, hat aber ausgesprochen größere Berührungspunkte mit der altnordischen Literatur wegen des lebendigen Interesses des Verfassers für die einheimische Tradition.

Von ganz anderem Charakter als die lateinischen Quellen sind die nordischen, von denen der Hauptteil auf die altnordische Literatur fällt. An diese Gruppe von Quellen, insbesondere an die isländischen Sagas, knüpft sich eine Serie von Problemen von prinzipieller Erheblichkeit für den Religionswechsel und für die nordische Religionsgeschichte an. Die Zeitenwende, welche die Germanistik unserer Tage kennzeichnet, hat ihren Niederschlag am tiefsten in der Krisis der Quellenkritik gefunden. Der Unterschied zwischen den südlichen und nördlichen Quellen ist offenbar. Heusler schreibt über die letztgenannten: „Hier, auf diesen isländischen Pergamenten, lernen wir eine Gesellschaft kennen, die innerlich noch vorrömisch ist, auch wo sie die Tausche hinter sich hat. Hier hören wir die Menschen reden in ihrer unverfälschten Muttersprache. Mit diesen Männern und Frauen kommen wir auf Du und Du; wir können uns in sie einfühlen, können ihre sittlichen Triebkräfte, ihr Lieben und Hassen nach erleben.“¹⁾ Aber trotzdem gibt es ein etwas, das bewirkt, daß wir den isländischen Sagas nicht den Rang erstklassischer Quellen geben können.²⁾ Heusler hat die Ursache angedeutet: „Was wir haben, haben wir von der Kirche Gnaden. Es ist das, was keinen Anstoß gab:

ganzen Entwicklung darzustellen“, welches Programm Oluf in seinem 1903—05 herausgegebenen Danmarks heltedigtning ausführte. Siehe hierüber N. Oluf, Nogle Grundsætninger (Vorwort von S. Ellekilde, S. 10f.). — Die Saxoliteratur ist seitdem reichlich geflossen: J. Oluf, Studier over tilblivelsen af Sakses værk (Dansk Historisk Tidsskrift 8. R. II, 1910, S. 211—263); R. Fabricius, Saxos Valdemarskrønike og hans Danesaga (DHT 8. R. VI, 1917, S. 285—386); C. Weibull, Saxo 1915); J. Jónsson, Angers-Brudstykket af Saxo (Aarbøger 1918, S. 61—90); Sofus Larsen, Saxo Grammaticus, hans Værk og Person (Aarbøger 1925, S. 1—286) und Saxoproblemer (Aarbøger 1927, S. 277—312); J. Oluf, Tekstkritiske Bemærkninger til Sakses Gesta Danorum (Aarbøger 1930, S. 139 bis 260).

¹⁾ N. Heusler, Altgermanische Sittenlehre und Lebensweisheit (in Kollau, Germ. Wiedererstehung, 1926), S. 158; ders. Germanentum (1934) S. 9.

²⁾ Vgl. R. Schömerus, Die Religion der Nordgermanen im Spiegel christlicher Darstellung (1936), S. 49 ff.

der Unterhaltungsstoff. Die Religion im engeren Sinne blieb zurück: Gebete, rituale Lieder, Festdichtung, Magie haben wir hier so wenig wie im Süden. Die Edda gehört nicht zu den Bibeln; eher zu den Märchenbüchern . . . So bleibt, trotz Island, das Geständnis: vom germanischen Glauben ist uns das Beste und Wissenswerteste verschleiert.“¹⁾

Geben die isländischen Sagas ein getreues Bild von der vorchristlichen Religion? Diese quellenkritische Hauptfrage zerfällt in zwei Unterfragen: Ist das Bild richtig, und ist es vollständig? Kann man den religionsgeschichtlichen Notizen der Quellen Glauben schenken, und enthalten sie das Wesentliche der nordischen Religion, oder ist vielleicht etwas Wesentliches weggelassen? Die ganze isländische Literatur ist von christlicher Hand geschrieben worden, Darf man voraussetzen, daß diese Hand nicht auch gleichzeitig gemalt. christliche Farbe auf das Bild gelegt und das am meisten anstößige Heidnische wegradiert hat? Das religionsgeschichtliche Quellenproblem ist, wie's scheint, nicht identisch mit dem historischen, für welches die Frage nach der Geschichtlichkeit und Echtheit das Hauptproblem ausmacht, sondern das Entscheidende für die religionsgeschichtliche Forschung ist, ob man überhaupt die von christlicher Hand herausgegebene altnordische Literatur einer Beurteilung des nordischen Heidentums und dessen Begegnung mit dem Christentum zugrunde legen kann.

Würde die Frage in diesem Falle darum gehen, den Religionswechsel vom Gesichtspunkte des mittelalterlichen Christentums aus zu studieren, könnte die isländische Literatur als eine Quelle ersten Ranges entgegengenommen werden. Worauf es abgesehen ist, ist indessen eine religionsgeschichtliche Betrachtung über den Religionswechsel und die damit zusammenhängenden Probleme vom Gesichtspunkte des Heidentums aus anzustellen; und da muß man im Ernst die Frage aufwerfen, ob diese in christlicher Zeit niedergeschriebene Literatur überhaupt das alte Heidentum widerspiegelt. Von den literarischen Produkten steht entschieden die Poesie auf einem religionsgeschichtlich sichereren Boden als die Prosa. Die Poesie, die Skaldendichtung und die Eddalieder — mit den zuletzt genannten verbinden

¹⁾ A. Heusler, Die altgermanische Religion (Die Kultur der Gegenwart I, 3, I, 1913), S. 259.

sich besondere Probleme —, hat sich wegen ihrer gebundenen Form eine bei weitem bessere Gestalt bewahrt als der mündlich überlieferte Prosastoff und kann folglich für die Prosaliteratur in normativer Absicht herangezogen werden. Mit Zuhilfenahme der Poesie, der Parallelen von anderen Ländern, der Zeugnisse von Gesetzen, Ortsnamen, Personennamen, archäologischen Dokumenten u. a. m. erhält man so die Möglichkeit für eine religionsgeschichtliche Beurteilung der isländischen Prosaliteratur.

In der Regel hat man der Prosaliteratur, insonderheit den Sagas, ein gutes Zeugnis ausgestellt, und jeder, der sich und sei es auch noch so wenig mit der isländischen Sagaliteratur beschäftigt hat, fühlt instinktiv, daß er hier echten und lebendigen Bildern begegnet, und zwar nicht nur aus einer anderen Zeit und Kultur als der unseren, sondern auch einer anderen Sitte und Denkweise als der unseren. Aber der Religionsgeschichtler muß sich auch fragen: wie viel trifft man hier auch von einem anderen Glauben als dem unseren an, und in wiefern können die Eindrücke von dem Glauben als zuverlässig für das vergangene Heidentum angesehen werden? Solange man beim Lesen der Sagas das Hauptgewicht auf das nordische Kultur-, Sitten- oder Geistesleben im allgemeinen legt, scheinen die Sagas sich auf festem, neutralem Boden zu bewegen, aber wenn man an das Glaubensleben herantritt, machen sie einen weit unsichereren Eindruck. Es ist, als ob etwas höchst Wesentliches fehlt, als ob selbst die Lebenskraft in der heidnischen Religion gebrochen werden sollte. Von dem Transzendenten, Ruminosen, dem Mysteriösen spüren wir wenig. Deswegen muß man sich von vornherein zweifelhaft gegen den Wert z. B. der Untersuchung Kummers verhalten, wenn er ohne eigentliche Quellenprüfung erklärt, auf der Grundlage der isländischen Sagas die Religionsgeschichte der zwei letzten heidnischen Jahrhunderte zeichnen zu wollen.¹⁾ Die ganze Darstellung Kummers erhält ihr Gepräge von dieser konsequent durchgeführten Einstellung zu den Quellen: die Götter sind vertraute Freunde der Menschen, welche niemals etwas von dem Tremendum der Heiligkeit zeigen,²⁾ und die Religion ist durchaus immanent.³⁾ Man kann auch nicht umhin zu fühlen, wie unsere Vor-

¹⁾ B. Kummer, *Midgarðs Untergang* (1935), S. 23.

²⁾ ebd. S. 170: „Irdisch-nachbarliche Götter.“

³⁾ So auch bei S. Günther, „Frömmigkeit nordischer Artung“ (1935), S. 16 ff.

fahren in der alten Zeit nach Grönbechs Darstellung ihr Leben auf anderen religiösen Fundamenten als auf den Göttern aufgebaut haben; hier ist es das Sippenglück, der Friede und die Ehre, die das religiöse Leben beherrschen und ihm seinen Sinn und Zusammenhang mit dem Dasein verleihen. Weit vorsichtiger macht sich Paasche an die Quellen heran und richtet die Aufmerksamkeit auf den Sachverhalt, daß die Geschlechter sagas im wesentlichen das Leben von einer bestimmten Seite abbilden, wie es sich nämlich unter dem Kampfe der Häuptlinge um Reichtum, Macht und Ehre gestaltet, während Erzählungen von der friedlich aufbauenden Kulturarbeit nur hier und dort in den Sagas eingestreut gefunden werden. Nur dadurch, daß man die isländischen Bischofs sagas den weltlichen Sagas zur Seite stellt, erhält man einen Gesamteindruck von dem Leben der Isländer.¹⁾

An einem weiteren Beispiel will ich die gegenwärtige Unsicherheit in der Verwertung der Sagas als religionsgeschichtlicher Quellen illustrieren. Das sozialethische Lebensprinzip in den Sagas ist der Ehrbegriff. Sucht man nun eine Antwort auf die Frage, ob dieses ethische Prinzip religiös orientiert ist oder nicht, so stößt man auf lauter entgegengesetzte Aussagen. Grönbech, der in „Vor Folkeæt i Oldtiden“ den Ehrbegriff ausführlich behandelt hat, weicht einer Stellungnahme aus.²⁾ Heusler dagegen behauptet mit großer Bestimmtheit, daß die Ehre keinen religiösen Hintergrund habe: „Nach alledem erscheinen in unserer Überlieferung die Fäden dünn, die die Sittenlehre des Privatlebens mit dem Heidenglauben verknüpfen. Was sich für das vollstümliche Christentum lange Zeit beinahe von selbst verstand, daß Gläubigkeit und sittlicher Wert Hand in Hand gehen; daß der Gute notwendig fromm ist, der Unfromme schlecht; diese Anschauung lag dem germanischen Heiden sehr fern.“³⁾ Zu Heusler tritt Kummer in deutliche Opposition und macht geltend, daß die Ehre ein ebenso integrierender Teil der nordgermanischen Religion sei wie die Liebe für das Christentum.⁴⁾

¹⁾ Fr. Paasche, *Kristendom og Kvad* (1914), S. 4.

²⁾ Für Kummers Behauptung (*Midgards Untergang*, S. 99), daß Grönbechs Ehrbegriff religiös motiviert sei, Belege zu finden ist schwer.

³⁾ A. Heusler, *Altgerm. Sittenlehre* (in Nollau, *Germanische Wiedererstehung*, 1926), S. 199, vgl. Heusler in *Die Kultur der Gegenwart I*, 3, I (1913), S. 264.

⁴⁾ B. Kummer, *Midgards Untergang*, S. 99.

W. Baetke schließt sich der Heuslerschen Theorie von der säkularisierten Ethik an,¹⁾ während H. Wesche seinerseits die entgegengesetzte Anschauung vertritt.²⁾

Obgleich diese verschiedenen Ansichten zum Teil aus der Religionsauffassung der betr. Verfasser³⁾ erklärt werden können, werden sie letztlich durch die mangelnde Klarheit der Quellen in den religiösen Prinzipienfragen bedingt. Keiner, der sich in die Glaubens- und Gedankenwelt der Sagas versetzt, kann umhin, einen starken Eindruck von der Dürftigkeit der Götterwelt im Vergleich mit der reichhaltigen mythologischen Ausschmückung der Poesie zu erhalten, und man muß unwillkürlich die Ursache für diesen markanten Unterschied zu ermitteln versuchen. Dag Strömbäck hat ein ungewöhnlich starkes Gefühl für diesen Unterschied gehabt: „Nur dunkel zeichnen sich durch die scharf geschnittenen Schilderungen der Sagas einige von den Göttergestalten unserer Vorfahren ab (Frey und Thor) . . . Die religionsgeschichtliche Bedeutung der Sagas liegt vor allem auf dem Gebiete des Volksglaubens und der Volkssitte . . . Die Sagas allein reichen als religionsgeschichtliche Urkunden nicht aus. Sie sind zweifellos in dieser ihrer Eigenschaft überschätzt worden . . . Mein Eindruck nach einer Beschäftigung mit ihren religionsgeschichtlichen Notizen ist im allgemeinen, daß sie, wenn Vorkommnisse geschildert werden sollen, die nicht der eigenen Zeit der Niederschrift angehören, eine gewisse Verschwiegenheit, Unvollständigkeit oder Dunkelheit an den Tag legen, während dagegen solches, welches zum allgemeinen Aberglauben und zur allgemeinen Vorstellungswelt jener Zeit gehört, vollständiger und üppiger hervortritt.“⁴⁾

Man muß unwillkürlich Strömbäck in dieser Bewertung der Sagas als religionsgeschichtlicher Dokumente Recht geben.⁵⁾ Strömbäcks Versuch, diesen Unterschied zwischen der Götterwelt der Sagas

¹⁾ W. Baetke, *Art und Glaube der Germanen* (1934), S. 56 ff.

²⁾ H. Wesche, *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 61, 1937, S. 13.

³⁾ So macht es wenigstens Baetke (a. a. O. S. 56) in seiner Polemik gegen Kummer geltend.

⁴⁾ D. Strömbäck, *Sejd* (1935), S. 2 f.

⁵⁾ R. Ekster (*Illustrerad norsk litt. hist.* I, 1935, S. 45) hat eine andere Folgerung gezogen: „Das Geschlecht, das Island besiedelte, war ein irreligiöses Geschlecht. Die alten Götter bedeuteten wenig für sie . . . Der Aberglaube, der Glaube an allerlei Unwirkliches, war lebendiger als der Glaube an Götter . . .“

einerseits und der Eddas und der Skaldendichtungen andererseits zu erklären, scheint aber doch nicht so ganz zufriedenstellend zu sein. Es ist doch notwendig, zunächst mit einigen Worten die Problemstellung innerhalb der altnordischen Quellenkritik zu skizzieren. Die quellenkritische Frage steht gegenwärtig als das kritisch zugespitzteste Zentralproblem innerhalb vieler Forschungsgebiete¹⁾ da und hat auf dem nordischen Gebiet durch eine Anzahl neuer Arbeiten eine Aktualität erlangt, ohne daß gesagt werden kann, daß die Frage nach der Entstehung und Fixierung der isländischen Sagas ihrer Lösung näher gekommen ist.

Meine Untersuchung zielt auf den Kern des Problems ab, auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Tradition und den Verfassern, und hat es folglich nicht darauf abgesehen, eine allgemeine Erörterung über die isländische Literatur zu bieten. Nur der Teil des Quellenproblems, der direkt oder indirekt im Zusammenhang mit der Frage nach den Quellen als religionsgeschichtlichen Dokumenten steht, wird hier also berührt werden.²⁾

Die isländische Saga beruht auf mündlicher Tradition. Mit gewissen Sagas wie den Königsagas sind bekannte Verfasseramen verknüpft, während andere wie die Familiensagas (*Íslendingasögur*) anonym sind. Die mit Namen genannten Verfasser wie Ari, Sæmund, Snorri, der Mönch Gunnlaug und der Mönch Odd haben bei der Zusammenstellung ihrer Werke nach damaliger historischer Methode mit Inanspruchnahme der mündlichen Tradition, der Skaldenverse, älterer schriftlicher Quellen usw. gearbeitet und das Material mehr oder weniger kritisch gesiebt. Den Gegenstand für die Arbeit dieser Verfasser bildete die Geschichte Norwegens und Islands mit besonderer Berücksichtigung der norwegischen Könige.

Für die isländischen Familiensagas (Geschlechtersagas) stellt sich die Sache anders. Der Gegenstand für diese Gruppe von Sagas ist aus der Geschichte der isländischen Geschlechter geholt worden, und

¹⁾ Eine leicht zugängliche Übersicht bietet J. Hylander in *Svensk exegetisk årsbok* 2, 1937, S. 16 ff.

²⁾ Zu der Frage der isländischen Literatur überhaupt, der Arten und der Einteilung der Sagas (Königs-, Familien-, Fornalder-, Bischofsagas u. a. m.) verweise ich auf Finnur Jónsson *Litt. hist.*, 2. Aufl. 2, S. 190 ff. und Jón Helgason, *Litt. hist.* (1934), S. 106 ff. Vgl. auch R. Schomerus, *Die Religion der Nordgermanen im Spiegel christlicher Darstellung* (1936), S. 3 ff.

die Ereignisse spielen sich in der Regel zwischen 930 und 1030 ab. Wie die Saga jetzt vorliegen, öfters in späten Abschriften, können sie hinsichtlich der literarischen Fixierung nicht zeitiger als bis ins 13. Jahrhundert angelegt werden. Da erhebt sich unfreiwillig die Frage, ob die Fixierung, „die Abfassung“, eine Veränderung des Traditionsstoffes in sich beschließt oder ob er als niedergeschriebene Sagas im großen und ganzen nur den Inhalt der mündlichen Tradition wiedergibt. Mit anderen Worten, sind diejenigen, die die Sagas im 13. Jahrhundert geschrieben haben, primär als Verfasser oder als Niederschreiber anzusehen? Haben sie selbst auf die Ausgestaltung der Sagas Einfluß ausgeübt, oder sind sie nur Werkzeuge der mündlichen Tradition gewesen? Allgemein betrachtet liegen zwei Theorien vor, welche unter den Bezeichnungen Freiprosatheorie und Buchprosa-theorie zu gehen pflegen.¹⁾

Nach der Freiprosatheorie sind die Familien- oder Geschlechter sagas als Schöpfungen aus der Zeit vom 10. bis 11. Jahrhundert von Sagnamenn zu betrachten, die die Sagas zur Unterhaltung mündlich erzählt hätten, und diese mündlichen Sagas seien dann später mit größeren oder geringeren Veränderungen von Geschlecht zu Geschlecht weiter überliefert worden, bis sie im 13. Jahrhundert von einem Schreiber oder Verfasser zu Pergament gebracht wären. Die Arbeit dieses Literaten sei von prinzipiell reproduzierendem Charakter gewesen und nicht produzierend, obgleich er sich selbstverständlich in manchen Stücken gewisse Freiheiten erlaubt habe.²⁾

Nach der Buchprosa-theorie werden die isländischen Familiensagas als literarische Produkte isländischer Verfasser vom 12. bis

¹⁾ Heusler, Die Anfänge der isländischen Saga (1914), S. 54.

²⁾ R. Meißner leitet in Die Strengleifar (1902) die neuzeitige Diskussion durch ein energisches Eintreten für die Festigkeit der Tradition ein. Der Meißnerschen Theorie haben sich in mehr oder weniger ausgeprägter Form u. a. angeschlossen Heusler in Die Anfänge der isländischen Saga (1914); G. Neckel in Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde (1909); Finnur Jónsson in Litt. hist., 2. Aufl. 2, S. 190 ff.; A. Olrik in Nogle Grundsætninger for sagnforskning (1921) und in Nordisk Aandsliv (1927), S. 113 ff. (eine mehr vermittelnde Stellung); R. Giestøl, Norske ættesogor (1922) und Upphavet til den islandske ættesaga (1929); A. Bugge, Den islandske sagas oprindelse og troværdighed (Nordisk tidskrift 1909, S. 407—419); E. Olsson, Den islandska sagans ursprung (NT 1918, S. 411—429; übersichtliche Darstellung der Theorie über die irische Beeinflussung). Vgl. auch W. B. Ker, Epic and Romance (1937), S. 184 ff.

14. Jahrhundert bewertet, die bei der Zusammenstellung der Sagas hauptsächlich nach den Prinzipien gearbeitet hätten, die auch bei der Abfassung der Königsagas befolgt seien. Die Buchprosatheorie, welcher bereits Maurer seinerzeit seine Zustimmung schenkte, hat längere Zeit hindurch im Hintergrunde gestanden, bis sie in modernisierter Form von den isländischen Forschern Sigurdur Nordal wieder ins Leben gerufen und von Einar D. Sveinsson und dann von neuem von Dag Strömbäck wieder aufgenommen worden ist.¹⁾ Nordal, der seine Hypothese in seinen Büchern über Snorri und Eigla mit solcher bestechenden Gewißheit dargelegt hat, daß er bereits, was Eigla betrifft, Nachfolger²⁾ gefunden hat, geht von den schriftlich arbeitenden Verfassern Ari, Sámund, den Mönchen Odd und Gunnlaug aus und sieht in ihnen und ihrer Wirksamkeit den Grund für die Entstehung der Sagaliteratur. Bei der Abfassung der Familiensagas haben die Verfasser in erster Linie den mündlichen Traditionsstoff (aettvísi ok mannfœði) benutzt, aber ihre Arbeit ist doch von literarisch schöpferischer Art gewesen. Ohne Zweifel kommt der Nordalschen Version der Buchprosatheorie, die hier nur in groben Zügen geschildert worden ist, für manche Sagas Gültigkeit zu (3. B.

¹⁾ Maurer, „Über die norwegische Auffassung der nordischen Literaturgeschichte“ (Zeitschrift für deutsche Philologie I, 1869, S. 25 ff.); B. M. Olsen, Om Gunnlaugs saga (1911); S. Nordal, Snorri Sturluson (1920) und Egils saga Skalla-Grimssonar (Islensk fornrit 2, 1933); E. D. Sveinsson, UmNjálu I (1933); D. Strömbäck, Sejd (1935.)

²⁾ Nordal hat in der Einleitung zu Egils Saga den Beweis zu erbringen versucht, daß diese Saga, die wahrscheinlich in Borgarfjord im ersten Drittel des 13. Jahrhunderts entstanden ist, Snorri zum Verfasser hat (Egils Saga, 1933, S. LIII. LXX ff.) und daß der Traditionsstoff in der Hauptsache Egils eigene Erzählungen sind. Bereits Grundtvig und Björn M. Olsen (Arbøger 1904 — siehe hierüber Nordal in Egils Saga, S. LXX f.) sahen Snorri als den Verfasser an, während Per Wieselgren in seiner Abhandlung Författarskap till Eigla (1927) und später in (Svensk Historik Tidskrift 49, 1929, S. 41 ff. und in seiner Besprechung von Nordals Egils Saga (Arkiv för nordisk filologi 52, 1936, S. 182 ff.) die Verfasserschaft Snorrís energisch bestritten hat. Nordals Theorie ist später von Jón Helgason in Norrön Litteraturhistorie (1934), S. 180 wieder aufgegriffen und hat sogar die Zustimmung Arne Holtmarks in ihrer Rezension von Nordals Eigla Ausgabe (Maal og Minne Norske studier 1935, S. 60) gefunden. Die Theorie Nordals leidet aber doch an gewissen Schwächen (siehe Wieselgren in Arkiv för nordisk filologi 1936, S. 190 ff. und Holtmark in Maal og Minne 1935, S. 59 ff.), vor allem an den vielen *argumenta e silentio*.

Njala, Eigla, Eyrbyggja), wo der literarische Einschlag greifbar ist, es kann aber nicht gesagt werden, daß sie für den Hauptteil der Geschlechteragas überzeugend wirkt.¹⁾

Für Strömbäck wurde die Nordalssche Buchprosatheorie eine natürliche Erklärung der Frage, warum die isländischen Sagas so arm an Angaben über die höhere heidnische Religion (Götterwelt) und so verhältnismäßig reich an Notizen über die niedere Religion (die Welt des Volksglaubens) sei. „Dieser Unterschied kann nicht damit erklärt werden, daß eine christliche Zeit für Nachrichten über heidnischen Kult und spezifisch heidnische Gebräuche keinen Raum zur Verfügung stellte. Konnte sie die Schilderung des Volksaberglaubens dulden, so konnte sie auch eine Aufklärung über das alte Heidentum dulden. Übrigens nahmen die isländischen Sagas, was die Toleranz in den hierher gehörenden Dingen betrifft, eine Ausnahmestellung unter den nordischen Völkern ein, und derjenige,

¹⁾ Die Beweise für das Vorkommen einer voll ausgebildeten Sagatradition vor der literarischen Zeit scheinen mir überwältigend zu sein. Siehe hierüber neuerdings in Jón Helgason, *Litt. hist.*, S. 106—120 die übersichtliche Darstellung. Die Anhänger der Buchprosatheorie haben das wertvolle Vergleichsmaterial übersehen, das sich in der noch bis in das 19. Jahrhundert (wohl sogar noch in unseren Tagen) lebendigen Sagatradition in Sætedalen und Telemarken in Norwegen findet. Diese Sagatradition, von der gesagt werden kann, daß sie eine Parallelerscheinung zu der isländischen Sagatradition im Altertum ausmacht, wurde von J. Skar aufgezeichnet (*Gamalt or Sætedal ihopsamla av J. Skar. 1—8, 1903—1916*; siehe besonders Band 6—7, Sogur, 1913—1915), und noch früher von M. B. Landstad (*Aettesagaer og Sagn fra Telemarken. Efterladte Optegnelser, 1924*). Siehe hierüber u. a. M. Heusler, *Die Anfänge der isl. Saga (1914)*, S. 38 ff.; R. Lieftöl, *Sagnfortælling i Sætedal (Maal og Minne 1913, S. 53—65)* und *Tradisjon og forfatter i den islandske ættesaga (Maal og Minne 1936, S. 5 ff.)*; S. Nordbø, *Aettesogor fra Telemark, 1928*.

Ein wesentlicher Beweis für die Freiprosatheorie scheint mir auch in dem Umfange zu liegen, daß die Ereignisse der Geschlechteragas sich um 930—1030 abspielen, also bis und zur Zeit der Generation, die heidnisch geboren christlich wurde, dagegen nicht zur Zeit der zweiten christlichen Generation, also der, die christlich geboren ist. Wenn angenommen wird, daß die Sagas im 13. Jahrhundert verfaßt worden sind (auf Grund von Tradition, Novellen u. a. m.), so ist es unerklärlich, daß die Verfasser die Saga zeitlich nicht weiter zurückführen, wie die Verfasser der Königsagas es getan haben. Nur durch die Annahme von einer während des 10. und 11. Jahrhunderts gesammelten und fixierten Sagatradition mit heidnischer Lebensanschauung kann eine Erklärung für diese charakteristische Zeitbegrenzung und für das eigenartige, spezifisch nordisch-vorchristliche Lebensgefühl gewonnen werden.

welcher irgend etwas von dem Alten und Früheren zu erzählen wußte, konnte es sicherlich frei tun, abgesehen davon, ob es in seiner Art heidnisch oder christlich war. Nein, der Unterschied findet seine Erklärung, wie ich glaube, wenn man davon ausgeht, daß die Sagas in allen Hauptsachen Schilderungen der Zeit des 13. Jahrhunderts sind, verfaßt von begabten Verfassern dieser Zeit, aber auf Grund von mehr oder weniger festen Traditionen und Landschaftsagen. Die Erinnerung an spezifisch heidnische Einrichtungen hat zu dieser Zeit schon angefangen zu verblassen, während dagegen der Volksglaube noch sein frisches Leben führte trotz des Religionswechsels und der kirchlichen Propaganda. Ein nicht unwesentlicher Beweis für die relativ späte Abfassung der Sagas scheint mir in den hier ange deuteten Umständen zu liegen.“¹⁾

Strömbäck schließt sich also der Nordalschen Hypothese von der Entstehung der Geschlechter sagas an. „Für mich gehört die Familiensaga der Sturlunga-Epoche an, dem goldenen Zeitalter Islands, und hat ihr Gepräge von den begabtesten Männern des Landes erhalten.“²⁾ Deutlich ist es das Gefühl dieses Unterschiedes in den Sagas, das Strömbäck dazu getrieben hat, diesen Standpunkt einzunehmen, während seine übrigen Gründe den Eindruck von Hilfsargumenten machen.³⁾

Gibt es denn eine Möglichkeit, auf eine einfache und natürliche Weise den von Strömbäck angeführten Unterschied in den Sagas zu erklären, ohne auf die Buchprosatheorie zurückzugreifen? Die Familiensaga macht sich eigentlich selbst als eine mündliche Saga mit deutlich sichtbaren Merkmalen im Unterschied von den verfaßten Sagas (Königs sagas) erkennbar. Die Buchprosatheorie scheint mir von einer unhistorischen modernen Überschätzung der Bedeutung der Feder für die Abfassung Zeugnis abzulegen. Die mündliche Überlieferungsfähigkeit selbst ist ja auch so überaus sicher bezeugt, daß eine Skepsis in diesem Punkte nur ein Ausfluß einer rationalisierenden Erklärung sein kann, um als ein Hilfsargument für Bedenkllichkeiten von primär anderer Art zu dienen.

¹⁾ D. Strömbäck, Sejd, S. 3f.

²⁾ ebd. S. 16.

³⁾ Ich lasse die übrigen Fragen dahingestellt sein und weise auf Viefstøls Aufsatz Tradisjon og forfatter i den isländske ættesaga (Maal og Minne 1936, S. 1—16), wo Viefstøl (S. 4ff.) einige Einwürfe Strömbücks zur Sprache bringt (Die Frage nach Doppelsagas, Varianten u. a. m.).

In Strömbäcks zuletzt wiedergegebenen Auslassungen will ich folgende Meinung zum Ausgangspunkt nehmen: „Konnte die christliche Zeit die Schilderung des Volksaberglaubens dulden, so doch auch wohl die Aufklärung über das alte Heidentum.“ Nun ist es indessen so, daß „das alte Heidentum“, d. h. die höhere Religion, der Glaube an Götter, auf den Religionswechsel ganz anders reagierte als „der Volksaberglaube“, d. h. die niedere Religion, der Glaube an Mächte, Erdgeister, magische Vorstellungen usw. Die erstere Art des Heidentums verschwand, während die letztere „darum herumkam“. Es ist das ein allgemein bekannter Vorgang, der selbst von Strömbäck bezeugt wird, daß „der Volksglaube sein lebendiges Leben fortlebte trotz des Religionswechsels und der kirchlichen Propaganda“. In einem späteren Kapitel¹⁾ werde ich diese Frage vom prinzipiell religionsgeschichtlichen Standpunkte aus behandeln, will aber bereits jetzt darauf hinweisen, daß diese Unterscheidung zwischen der höheren und niederen Religion vom christlichen missionsstrategischen Standpunkte aus bedeutet, daß nur die erstere Art des Heidentums gefährlich war, während die letztere wegen ihrer Unvergleichbarkeit mit dem Christentum in der Regel kein Gegenstand der Beachtung für die Missionare wurde. In dem Religionskampfe standen Christus und Thor einander gegenüber, zuweilen auch die anderen Götter, aber die Kobolde, Wichte und alle die anderen kleinen Bewohner des Waldes und der Gehöfte wurden nur ausnahmsweise mit in den Streit hineingezogen.²⁾ Die ganze Missionszeit und die folgende Zeit der Konsolidierung zeigen, daß ein prinzipieller Unterschied zwischen der Duldung des alten Heidentums und der des Volksaberglaubens bestand. Strömbäck zieht weiter die mit Recht bezeugte isländische Toleranz im Mittelalter in Fragen, die das alte Heidentum betreffen, heran und meint, daß derjenige, der etwas über das Alte und das Frühere zu erzählen hatte, es vorbringen konnte, ohne anzustoßen, mochte der Inhalt heidnisch sein oder nicht. Nun zeigt indessen die Parallele der Skaldendichtung, daß das isländische Christentum nicht durchgehend eine tolerante Stellung in allen Stücken eingenommen hat.

¹⁾ In Kap. 11.

²⁾ J. B. in der Erzählung von Rodrans Stein, Kristnisfaga 2 (Thule XXIII, S. 162f.).

Die Sagas und die Skaldendichtung sind eng miteinander verbunden, und in mehreren Sagas ist eine große Menge von Skaldenversen eingestreut. In gewisser Weise ist die Skaldendichtung derselben Beeinflussung durch das Christentum unterworfen, nimmt aber auf Grund seines gebundenen Stiles eine Sonderstellung ein, welche eine aufklärende Parallele zur Entwicklung, die die Sagatradition genommen hat, möglich macht. Das eigenartige Versmaß der Skaldendichtung und der eigenartige Kenningstil haben sie vor dem Schicksal der Sagas bewahrt, nach den persönlichen Auffassungen der Sagamänner und Schreiber umgeformt zu werden. In der Skaldendichtung besitzen wir deswegen das in quellenkritischer Hinsicht am besten gestellte Material für die altnordische Religionsgeschichte.¹⁾

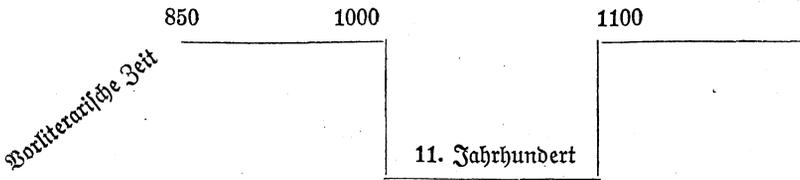
Die Entwicklung der Skaldenpoesie zwischen dem 9. und 13. Jahrhundert zeigt einen eigentümlichen Mangel an Kontinuität, besonders bemerkbar im Gebrauch der Kenningar.²⁾ Die Skaldenkunst vor 1000, deren Repräsentanten Männer wie Bragi, Thjodolf von Hvin, Eyvind der Skaldenverderber, Egill Skallagrímsson sind, ist die klassische Zeit der isländischen Skaldendichtung, in der die bedeutendsten Werke entstanden sind. Der Stil liegt bei diesen Skalden voll ausgebildet vor, sowohl was die Kenningar als auch was das Versmaß betrifft. Während des 11. Jahrhunderts trat eine scharf hervortretende Stilveränderung ein mit der deutlich erkennbaren Tendenz zur Vereinfachung, besonders hinsichtlich der Kenningar (Hallfred der Schwierigkeitskalde, Sigvat, Arnor der Tarlenkalde u. a. m.), während die Zeit nach 1100, „der Nachklassizismus“ hinsichtlich des Stiles den entwickelten Kenningar-Gebrauch der klassischen Epoche nachbildete.³⁾

¹⁾ Die Frage nach der Echtheit der Skaldendichtung, die in der älteren Zeit stark bezweifelt wurde (E. Jessen in Zeitschrift für deutsche Philologie 3, 1871, S. 21; J. Steenstrup, Normannerna 3, 1882, S. 445; S. Bugge, Studier und in Arkiv för nordisk filologi 4, 1889, S. 2—4) steht jetzt als Ganzheitsproblem außer Diskussion, seitdem man aus guten Gründen eingesehen hat, daß diese Frage positiv beantwortet werden kann (Finnur Jónsson, Litt. hist., 2. Aufl. I, S. 390—399; E. Noreen, Den norsk-isländska poesien, 1926, S. 151 ff.; Jón Helgason, Litt. hist. S. 69). Die Echtheit einzelner Dichtungen kann natürlich bezweifelt werden.

²⁾ Finnur Jónsson, Litt. hist., 2. Aufl. I, S. 389; E. Noreen, Den norsk-isländska poesien (1926), S. 145; Jón Helgason, Litt. hist. (1934), S. 63.

³⁾ E. Noreen, ebd. S. 145.

E. Noreen hat die Entwicklung der Skaldendichtung graphisch durch folgende Kurve dargestellt:¹⁾



Die kritische Periode der Skaldendichtung stellte sich also während des 11. Jahrhunderts ein und fiel mit der Zeit der Konsolidierung des jungen Christentums zusammen, während dagegen, stilistisch gesehen, eine Zeit der Renaissance von neuem nach 1100 einsetzte. Daß diese Periode in das 11. Jahrhundert hineinfiel, war kein Zufall. Der Nerv der Skaldendichtung lag verborgen in den Kenningar, d. h. in den Umschreibungen der Namen und Dinge mit Stoffen, die hauptsächlich den heidnischen Mythologien entnommen sind, und in gewisser Weise kann gesagt werden, daß diese Kunstart stand und fiel mit dem freien Zutritt zu der heidnischen Götterlehre. Man kann verstehen, was die Einführung des Christentums für die Skaldenkunst bedeutete. „Für einen Augenblick sah es kritisch für die ganze höfische Dichtung aus,“ schreibt Paasche.²⁾ In einem späteren Kapitel werden wir zeigen, welche fanatische Feindschaft die isländischen Skalden gegen das Christentum an den Tag legten, was dem isländischen Religionskampf eine Struktur gibt, die von der der übrigen nordischen Länder sehr verschieden ist.³⁾ Andererseits lassen die Quellen erkennen, wie von seiten der christlichen Führer eine offenkundliche Zurückhaltung gegenüber den Skalden und ihren Dichtungen geübt wurde. Als Sigvat ein Gedicht vor Olaf dem Heiligen verlesen wollte, wurde ihm der Bescheid gegeben, daß der König von Liedern, die auf ihn gedichtet seien, nichts wissen wolle; er verstände sich nicht darauf, Skaldendichtungen anzuhören.⁴⁾ Die

¹⁾ E. Noreen, ebd. S. 145.

²⁾ F. Paasche, Litt. hist. I, S. 216; Kristendom og Kvad, S. 36. Vgl. Hallfreds Gedicht aus dem Jahre 996, in welchem er besingt, wie es früher war, und der alten Dichtung gedenkt. (Siehe Thule IX, S. 226 ff.)

³⁾ Kap. 7.

⁴⁾ (Siehe Thule XV, S. 64 f. Vgl. auch Thule IX, S. 223.)

Abneigung des Königs gegen die Skaldendichtung muß von dem Hintergrunde des Zusammenhanges der Skaldenkunst mit der heidnischen Mythologie aus verstanden werden.¹⁾ Die Skaldendichtung stand ja seit alter Zeit im Zusammenhang mit den heidnischen Göttern, und erst allmählich fing man an, die Skaldenkunst als ein Geschenk von Gott zu betrachten.²⁾

Paasche hat in interessanter Weise ein Bild von der Krisis der Dichtung während des 11. Jahrhunderts gezeichnet und gezeigt, wie äußerst spärlich die Belege für einen Synkretismus während des 11. Jahrhunderts sind.³⁾ Während der nachklassischen Zeit, von 1100 an, als das Christentum stark geworden war und die alten Götter nicht mehr zu fürchten brauchte, fand die für Island so charakteristische Umwandlung mit einer neuen Bewertung der Glaubensgestalten der heidnischen Zeit statt. Da war die Zeit für Männer wie Ari, Sæmund und Snorri gekommen, ihre fruchtbringende Forschung zu beginnen. Als Snorri mit seiner Edda hervortrat, war die Metamorphose der Götterwelt vollständig durchgeführt: Die Asen und Wanen waren verblichene, leblose Gestalten ohne Macht und Kraft. Sie konnten ohne Gefahr für den christlichen Glauben zum Gegenstande des Interesses für Forscher und Skalden gemacht werden. Wieder einmal kommen Ausdrücke von der heidnischen Mythologie her zur Anwendung, aber nur im literarisch-antiquarischen Interesse ohne ein religiöses Verhältnis zu den Göttern.⁴⁾

In einem anderen Zusammenhange werden wir wieder auf die Frage nach der Toleranz und Intoleranz zurückkommen,⁵⁾ aber wir können jetzt schon die Richtlinien für die christliche Duldung wahrnehmen: während der Missionszeit und in der nachfol-

¹⁾ Vgl. Finnur Jónsson, Litt. hist., 2. Aufl. I, S. 47, Anm. 4 und S. 48, wo Finnur Jónsson von diesem Gesichtspunkte aus bei der Bestimmung des terminus ante quem für die Eddagedichte argumentiert: Nach dieser Zeit (d. h. nach dem Tode Olaf des Heiligen im Jahre 1030) mag so gut wie jede Spur des Heidentums, soweit nicht schon früher, verschwunden sein, wurde es als ungebührlich angesehen, als etwas, was nicht geduldet werden konnte.“

²⁾ Paasche, Litt. hist. I, S. 216.

³⁾ Paasche, Kristendom Kvad, S. 30.

⁴⁾ Vgl. Paasche, Litt. hist. I, S. 217.

⁵⁾ Kap. 7.

genden kritischen Zeit der Konsolidierung, als das Christentum noch sein neugewonnenes Terrain bewachen mußte, stand es in unvereinbarem Gegensatz zu den heidnischen Göttern und der höheren Religion und war ständig auf der Wacht gegen auftauchendes Heidentum. Es ist auch eine allgemeine religionspsychologische Beobachtung, daß die Zeit unmittelbar nach einer Umwälzung besonders kritisch ist.¹⁾ Der Niedergang des Skaldenstils unmittelbar nach der Einführung des Christentums, wie er an der Kurve Noreen's illustriert wird, bietet einen unwiderleglichen Beweis für diesen Sachverhalt. Während des kritischen 11. Jahrhunderts durfte also kein heidnischer Stoff in der Poesie vorkommen. Erst nach Schluß der Konsolidierungszeit trat in dieser Beziehung eine Änderung ein.

Was bedeutet dies nun hinsichtlich der Entstehung der Sagaliteratur, wenn man an der Freiprosatheorie festhält? Ursprünglich war, so denke ich mir die Sache positiv, die Welt der Sagas verhältnismäßig reich an mythologischen Stoffen und an Erzählungen über das religiöse Leben, aber während des kritischen 11. Jahrhunderts verschwand beim Erzählen die Kenntnis der höheren, gefährlichen Religion immer mehr. Der mythologische Stoff wurde in der Sagadichtung zurückgedrängt, während dagegen alles, was die niedere Religion betraf, die ungefährliche Welt des Volksglaubens blieb und wohl auch nach und nach üppiger wurde. Nur das, was keinen Anstoß gab, der Unterhaltungstoff, blieb zurück, während das Ritual, die Gebete, die Kultgebräuche, die Mythen u. a. m. systematisch unterdrückt wurden.²⁾ Wie die Skalden ihren Stil veränderten und reinigten, so veränderten auch die Sagamänner die Sagas zu einer für die Neuchristen mehr passenden Gestalt. Ganz ist es der Kirche freilich nicht gelungen, den Traditionschatz an Erinnerung aus der alten Religion zu verdrängen, sondern hier und dort begegnen wir doch noch den alten Göttern, wenn auch nur spärlich. Wenn wir zuweilen in den Geschlechtersagas von Odin, Thor oder Frey lesen,

¹⁾ Vgl. hierzu R. Allier, *La Psychologie de la Conversion chez les Peuples non-civilisés* 2 (1925), S. 9ff.

²⁾ A. Heusler, *Die altgermanische Religion (Die Kultur der Gegenwart I, 3, I)*, S. 259. Siehe auch Paasche, *Litt. hist.* I, S. 312f.: „Wir mögen glauben, daß die Familiensagas auf ihrem Wege durch die Jahrhunderte einer Umwandlung unterworfen gewesen sind; . . . Hier mag das Christentum subtrahiert haben.“

so ist das fast immer im Zusammenhang mit dem Kampf gegen Christus. Hier war die Gefahr gering, denn Christus war ja immer der mächtigere! Das Bild Thors war inwendig angefüllt mit Ratten und Mäusen, und selbst der Ase schwang seinen Hammer vergeblich gegen das christliche Kreuz. Was einmal vergessen war, das blieb für immer vergessen, und deswegen zeigt die Saga eine andere Entwicklungskurve als die Staldendichtung:

Stoff aus der niederen Religion und profaner Stoff	1000	1100	1200
.....			
.....			
Stoff aus der höheren Religion			

Hier gab es keine Möglichkeit und kaum auch nur irgendeinen Anlaß, nach Beendigung der Konsolidierungszeit um 1100 eine Umwertung zustande zu bringen und von neuem den verlorenen mythologischen Stoff in die Sagas hineinzupressen. Daß gerade die Sagas das Objekt für diesen Aushöhlungsprozeß wurden, beruhte auf ihrer Elastizität und Umformbarkeit. Für die Poesie stellte sich die Sache dagegen anders; hier konnten keine Kompromisse vorkommen. Hier war kein Platz für halbe Maßnahmen: entweder mußte die Dichtung in unbeschnittener Form bewahrt oder ganz und gar vergessen werden.¹⁾ Auch war die Kirche nicht so stark, daß sie die poetischen Erzeugnisse der heidnischen Zeit ausweisen konnte. Nicht einmal ging aller mythologischer Stoff in der Prosatradition zugrunde, sondern ist ununterbrochen über Thorolf Mosterbarts Tempelbau und Thorverehrung, Freykult in Viga-Glums Saga

¹⁾ Eine Modernisierung der Staldendichtungen war ebenso wie die, die in unseren Tagen z. B. mit den schwedischen Psalmen unternommen worden ist, wegen des Versbaues unmöglich. Weiter ist zu bemerken, daß die Staldendichtung exklusiver war als die Sagakunst und daß deren Kenningar bei weitem nicht dieselbe Gefahr für den Fortgang des Christentums boten wie die üppigen und bestechenden Schilderungen des heidnischen Kult- und Glaubenslebens. Paasche (Litt. hist. I, S. 245 f.) weist auch auf die Bedeutung hin, daß die tonangebenden Priester auf Island sich durch das Studium auf ausländischen Universitäten einen weiteren Blick für Literatur verschafft haben, was unzweifelhaft der Poesie geholfen hat, ihr Leben fortzusetzen. Vgl. Finnur Jónsson in Arkiv för nordisk filologi 9, 1893, S. 2.

und Hrafnfels Saga bewahrt worden, aber doch nicht viel mehr als vereinzelt dastehendes mythologisches Gut. Snorri glückte es, einige Mythen niederzuschreiben, welche wir sonst aus der Poesie nicht kennen (Utgardaloke, Hrungnir usw.), aber die Frage ist, ob er sie nicht aus einem nun verlorenen Gedicht geholt hat.¹⁾ Sonst ist sein Wissen, das er gesammelt hat, fast ganz und gar auf der Poesie aufgebaut.

Für die Sagas in ihrer Ganzheit wurde die Begegnung mit dem Christentum beinahe katastrophal. Als religionsgeschichtliche Dokumente scheinen sie mir verblichenen einfarbigen Kopien von dem zu gleichen, was einmal lebendige und üppige mehrfarbige Bilder gewesen sind. Es gilt beim Lesen derselben zwischen den Zeilen zu lesen — nicht zu viel, aber auch nicht zu wenig —, zu reinigen und kritisch zu beurteilen, zu prüfen und zu vergleichen, von den alten Bildern der heidnischen Götter den christlichen Putz wegzuziehen und ein wenig mehr Kraft in ihre Gestalt hineinzudenken, als was die Sagas selbst in ihren Charakter hineinzulegen vermochten. Nur in einem Falle scheinen sie mir besser einem religionsgeschichtlichen Zwecke dienen zu können, nämlich beim Studium des Religionskampfes, denn in der Situation, in der die Aen kampfbereit gegen Christus standen, sind sie erhalten; deswegen weil sie zum Untergang geweiht waren, dienten sie gerade in dieser ihrer Stellung dazu, Christi Macht zu offenbaren. Aber auch hier gilt, sie nicht so ohne Macht und Kraft zu sehen, wie die Sagas sie gerne hinstellen. Wir müssen das Bildwerk der Sagas mit den Zeugnissen über den Kult und Glauben ausfüllen, wie sie in den Mythen und Sagen hervortreten. Hier bieten Snorris Werk und die Bischofsagas unschätzbare Lebensbilder, und Meister Adams üppiges Bild von den Schweden bei dem Nationalopfer in Upsala füllt eine empfindliche Lücke in unserem Wissen aus. Gesetze, Predigten, Ortsnamen und die Feststellungen der Volkstumsforschung müssen auch mit herangezogen werden. So können wir also auf Grund der Sagaliteratur unter Berücksichtigung anderer Zeugen uns eine Vorstellung von dem Glauben und dem Gottesdienste unserer Väter machen, obgleich das

¹⁾ So nimmt es E. Mogk an in Untersuchungen über die Gylfaginning (Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 7, 1880), S. 255f., vgl. Mogk, Novellistische Darstellung mythologischer Stoffe Snorris und seiner Schule (Folklore Fellows Communications 51, 1923), S. 10ff.

Bild, wie wir bekennen müssen, niemals den Saft und die Kraft eines Originals erlangen kann.

Für die Entwicklung der Sagatradition während des kritischen 11. Jahrhunderts besitzen wir gute Parallelen in der Neuzeit. In den autoritativ regierten Ländern, die sich nach der kürzlich durchgemachten Revolution noch in einer Konsolidierungszeit befinden, werden Zeitungen und Bücher, die auf dem Boden des alten Regimes stehen, verboten, und die neuen Regierungen arbeiten mit aller Macht daran, die Reste der Denkweise der vergangenen Zeit zu beseitigen, die Lehrbücher von allen für die neue Zeit anstößigen Ausdrücken usw. zu reinigen. Einen ähnlichen Reinigungsprozeß machte die Sagaerzählung durch, obgleich die junge isländische Kirche nicht gleich erfolgreich arbeiten konnte wie ein mit modernen Mitteln ausgerüsteter neuzeitiger Staat. Es ist immer schwerer, zu beseitigen, was einmal zum Sagenschatz eines Volkes gehört; leichter ist es, einer neuen Dichtung eine neue Orientierung zu geben. Deswegen wurde auch die Entwicklungskurve der Skaldendichtung nach dem Jahre 1000 markanter gebrochen als die der Sagatradition.

Wenn man diesen zeitbedingten Wechsel von Intoleranz und Toleranz in dem isländischen Christentum in dem kritischen 11. Jahrhundert und in der Zeit nach 1100 beachtet, scheint es länger keinen Grund zu geben, wegen des von Strömbäck herangezogenen Wechsels in dem religionsgeschichtlichen Stoff in den Sagas sich der Buchprosatheorie anzuschließen.

Hiermit können wir hinsichtlich der Geschlechteragas die Frage nach deren Beschaffenheit als religionsgeschichtliche Dokumente beantworten und konstatieren, daß deren Bild von der vorchristlichen Religion im großen und ganzen richtig, wenn auch unvollständig und verschwommen ist.

Während also die Geschlechteragas vom Standpunkte der Freiprosatheorie eine mehr oder weniger gradlinige Projektion der ursprünglichen Sagatradition bieten, haben wir, was die Königsagas und die übrigen historischen Werke betrifft, mit einem prinzipiell bewertenden und umwertenden Faktor zu rechnen, nämlich mit dem Verfasser. Wenn wir davon ausgehen, daß die mündliche Tradition im allgemeinen ein im großen und ganzen getreues Spiegelbild von den Anschauungen und der Denkweise der vergangenen Zeit geben — hier geht es also nicht zuerst um die Frage

nach der Historizität —, wird das religionsgeschichtliche Quellenproblem für die Königsagas und für die historische Literatur prinzipiell eine Frage nach dem Verhältnis zwischen Tradition und Verfasser. Einleitungsweise muß vorausgeschickt werden, daß die Tradition nicht von eindeutiger Art gewesen ist. Schon früh kam eine tendenziöse Tradition in festerer oder loserer Verbindung mit kirchlicher Legendenbildung auf. Eine andere Traditionsverschiebung hat ihren Ursprung in der Neigung zum Fabulieren im Märchenstil. Die religionsgeschichtlich wertvollste Tradition ist die, welche die heidnische Lebensart widerspiegelt, das, was ein Niederschlag der vorchristlichen Religiosität und deswegen verwandt mit der Tradition ist, welche sich vornehmlich in den Geschlechteragas vertreten findet. Sofern die historische Literatur — direkt oder durch Mittelglieder — auf solcher vorchristlichen Tradition aufgebaut ist oder auf der Tradition aus der Umbruchzeit selbst, kann sie als eine gute Quelle gelten, während die Abweichung von dieser Tradition sie religionsgeschichtlich weniger wertvoll macht. Hier gilt nicht notwendig die Regel, daß eine ältere Quelle vor einer jüngeren die ausschlaggebende ist, sondern die Quelle ist glaubwürdig, deren Verfasser sich möglichst objektiv der ungefärbten Tradition gegenüber verhält.

Unter Beachtung dieser quellenkritischen Prinzipien will ich das Auswahlprinzip an den Versionen der beiden Olafsagas erläutern, besonders an Olafs saga Tryggvasonar, welche eine Hauptquelle für den Religionswechsel ausmacht. Die Saga über Olaf Tryggvason wurde zuerst von Odd Snorra-son, einem Mönch aus dem Thingeyra-Kloster, niedergeschrieben.¹⁾ Odd schrieb um 1190 auf Grund der mündlichen Tradition, des Ari und des Sámund. Eine allgemeine Interpretatio Christiana leuchtet durch sein ganzes Werk hindurch, das auf Lateinisch in einem modifizierten Mönchsstil mit dem Abscheu des frommen Klosterbruders gegen das Heidentum und mit Bewunderung für den christlichen Helden Olaf Tryggvason verfaßt ist. Odds Olafsaga wurde früh ins Isländische übersetzt, doch sind nur die altnordischen Handschriften erhalten.²⁾ Eine von diesen befindet sich in Kopenhagen (Arnarnagæanske Haand-

¹⁾ Siehe hierüber Finnur Jónsson, *Litt. hist.*, 2. Aufl. 2, S. 385.

²⁾ Nur ein Vers ist auf Lateinisch in den isländischen Handschriften erhalten; siehe Odds OT (ed. Finnur Jónsson, S. 194).

skrift 310, 4^o), eine in Stockholm (Sth. 18 membr. 4^o) und ein Fragment, das die Schlusskapitel enthält, in der de la Gardie'schen Handschriften-Sammlung in Upsala (U) (4—7 fol.)¹⁾ Der Kopenhagener Codex (AM) schließt sie am engsten an Odds lateinischem Original an, welches in einem legendarischen, unkritischen Stil gehalten war. Der Redaktor der Stockholmer Handschrift, welche eine sachlichere und klarere Sprache anwendet, hat die Saga in einer traditionsgetreueren Gestalt deutlich kritisch wieder herstellen wollen, weswegen Sth. die religionsgeschichtlich wertvollste Handschrift zu sein scheint.

Snorris *Nafs saga i Heimskringla* von ungefähr 1230 beruht teilweise auf Odds Aufzeichnungen, repräsentiert aber eine ganz andere historische Schule.²⁾ Snorri ist als Historiker und auch als Religionsgeschichtler bei weitem zuverlässiger als die Vertreter der Thingyra-Schule. Durch seine kritische Einstellung zu den Quellen (zu der mündlichen Tradition, zu Odds *Nafs saga*, Aris Schriftstellerei, zu der Skaldendichtung u. a. m.) ist Snorri bei weitem glaubwürdiger als Odd.³⁾ Seine Objektivität und Weithergigkeit

¹⁾ Sämtliche Handschriften sind in einem Bande herausgegeben von Finnur Jónsson (1932). Odds OT (AM) ist auch herausgegeben in Fornmanna sögur 10 und von P. Groth (1895). Odds OT (Sth.) ist auch von P. A. Munch (1853) herausgegeben, welche Ausgabe auch Odds OT (U) enthält. Keine der Handschriften dürfte auf die Originalübersehung zurückgehen. Munch (S. IV, 1853) behauptete auf Grund der großen Ungleichheiten zwischen den drei Handschriften, daß eine jede für sich auf verschiedene Übersetzungen oder freie Bearbeitungen des lateinischen Originals zurückginge. Munchs Ansicht fand G. Storms Zustimmung (Snorre Sturlassöns *Historieskrivning*, 1873, S. 34), und Groth entwickelte (S. XXXIX ff., 1895) die Theorie ausführlicher hinsichtlich des Verhältnisses der drei Redaktionen zueinander und glaubte, daß AM die älteste Übersetzung enthielte. Finnur Jónsson (*Litt. hist.* 2. Aufl. 2, S. 384 ff.) dagegen hat die großen Ungleichheiten zwischen den Handschriften damit erklären wollen, daß er eine gemeinsame Übersetzung annahm, welche später in großer Freiheit von vielen Abschreibern bearbeitet worden wäre; keine der erhaltenen Handschriften sei eine Originalübersehung; in gewisser Beziehung scheine Sth. welche in einem gedrängteren und trockneren Stil als AM und U geschrieben sei, dem Original am nächsten zu kommen, aber im großen und ganzen scheine AM (besonders in den legendarisch ausgeschmückten Partien) diejenige zu sein, welche am besten mit Odds ursprünglicher lateinischer *Nafs saga* übereinstimme. Finnur Jónsson's Theorie beruht auf umfassendem Material und vergleichendem Stilstudium und ist später in der Hauptsache durch die Untersuchungen B. Adalbjarnarsons (*Om de norske kongers sagaer*, 1937, S. 55 ff.) erhärtet worden.

²⁾ Hier zitiert (Snorres) OT i *Heimskringla* 1.

³⁾ Vgl. Finnur Jónsson in *Arkiv för nordisk filologi* 50, 1934, S. 181 ff.

in Glaubensfragen sind offenbar, obgleich seine Neigung zu Konstruktionen in halbrationalistischem Geiste einen Mangel an Kongenialität mit dem Menschen der vorchristlichen Zeit aufweist. Seine euhemeristische Gottesauffassung, am greifbarsten in der Edda und in der Ynglingasaga, leuchtet auch hier und dort in den Olafsagas durch. Für den Religionswechsel selbst hat Snorri großes Interesse gehabt, und trotz seiner großen Bewunderung für die norwegischen Könige hat er so weit wie möglich das Heidentum zu seinem Rechte kommen lassen.¹⁾

Während des Jahrhunderts nach Snorri wurde die Olafsaga der Gegenstand für mannigfache Bearbeitungen und Ausgaben, von denen eine in Fornmannasögur und eine in Flateyjarbók gedruckt ist. Die Redaktion des Fornmannasögur, genannt die jüngere, größere oder legendarische Olafsaga, Olafs saga Tryggvasonar hin meiri, ist eine Kompilation um etwa 1300 von einem unbekanntem Verfasser, vermutlich einem Mönche.²⁾ Der Verfasser hat seine Saga zusammengestellt auf Grund der Olafsaga Odds³⁾ und Snorris, hat aber auch fleißig das Landnámabók, Hallfreðarsaga, Laxdœlasaga, Jómsvíkingasaga, Færeyingasaga, Eiríks saga rauða, Kristnisaga, die nun verlorene Olafsaga des Mönches Gunnlaug⁴⁾ oder Teile derselben benutzt, außerdem eine Menge von kurzen Erzählungen, darunter die von den übrigen Quellen nicht gefamte Erzählung (Tháttur) Gunnars helmings.⁵⁾

Olafs saga Tryggvasonar i Flateyjarbók (Die Handschriften: Flateyjarbók und Bergsbók) ist die jüngste der Sagas über

¹⁾ Vgl. F. Jónsson, Litt. hist., 2. Aufl. 2, S. 707 ff.

²⁾ Hier zitiert OT i Fornmanna sögur 1—3. Handschriften: Arnarnagnaanska 53, 54, 61, 62 Folio, von welchen A M 61 der Ausgabe in FMS zugrunde liegt. Handschrift A M 62 Folio weist manche (redaktionelle oder vom Abschreiber her rührende?) Abweichungen von A M 61 auf. Sie ist noch nicht herausgegeben (vgl. F. Jónsson in Arböger 1927, S. 151 und 1930, S. 119).

³⁾ Von Odds OT hat der Verfasser eine Handschrift gebraucht, welche am meisten an A M 310, 4^o erinnert, aber deutlich älter ist als diese und Stk. (F. Jónsson in Arböger 1930, S. 121).

⁴⁾ Der Mönch Gunnlaug, Klosterbruder von Odd in dem Thingeyra-Kloster, schrieb eine Olafsaga auf Lateinisch, welche abhanden gekommen ist, von der aber angenommen wird, daß sie in die jüngeren Olafsagas eingegangen ist. Gunnlaugs Stil ist schwulstig, rhetorisch und legendarisch. (Vgl. F. Jónsson, Litt. hist., 2. Aufl. 2, S. 394 und B. Udalbjarnarson, S. 85 ff.).

⁵⁾ Siehe hierüber F. Jónsson in Arböger 1930, S. 124.

Olaf Tryggvason.¹⁾ Nach einer Bemerkung auf der Rückseite des ersten Blattes der Handschrift (Flateyjarbók) ist sie von dem Priester Jón Þórdarson geschrieben worden, wahrscheinlich während der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts. Jón Þórdarson hat bei der Abfassung Zutritt zu „einer vollständigen Sagaliteratur der verschiedensten Art“ gehabt, darunter Odds Olafs saga (in der Stockholmer Version), Snorri's Heimskringla, wahrscheinlich auch die Olafs saga des Mönches Gunnlaug, zusammen mit einer Anzahl anderer Sagas und Erzählungen (Þaettir), welche oft in unverkürzter Gestalt in die Sagakompilationen hineingeströmt sind.²⁾ Die Übereinstimmung zwischen den Olafs sagas in Fornmannasögur und im Flateyjarbók ist in gewissen Partien fast wörtlich. Auffällig ist für beide Versionen eine ausführliche, unkritische Darstellung von Ereignissen, lange Abschweifungen, welche den Zusammenhang zerreißen, Überarbeitungen und Zusätze.

Welchen religionsgeschichtlichen Wert haben diese verschiedenen Olafs sagas im Verhältnis zueinander? Odd, Gunnlaug und Jón Þórdarson gehörten alle dem geistlichen Stande an, was auch der Fall für den unbekanntem Verfasser der Fornmannasögur-Redaktion sein dürfte. Sie stehen alle da als Vertreter eines kirchlichen Standpunktes, während Snorri freier und weniger durch kirchliche Tendenzen gebunden ist, weswegen sein Werk unzweifelhaft eine Sonderstellung im Verhältnis zu denen der anderen einnimmt. Ich habe es deswegen für richtig angesehen, Snorris Olafs saga der Darstellung zugrunde zu legen, unter Berücksichtigung der Varianten bei den Übrigen. Ich betrachte es als einen prinzipiellen Fehler, daß wie Maurer in Die Befehrung so auch teilweise Grönbeck in Religionsskiftet i Norden hauptsächlich die jüngere Olafs saga heranziehen.³⁾ Odds Olafs saga ist gewiß die älteste, aber nicht frei von der Interpretatio Christiana und deswegen der Snorris unterlegen. Die jüngeren Olafs sagas sind entschieden schlechter vom religionsgeschichtlichen Standpunkte aus, worin keineswegs liegt, daß sie wertlos sind. Oft findet sich in ihnen ein Traditionsstoff aufbewahrt,

¹⁾ Hier zitiert O T i Flateyjarbók I.

²⁾ F. Jónsson gibt 16 verschiedene Sagas und Erzählungen an (Arböger 1927, S. 168).

³⁾ Maurer hat jedoch in den Anmerkungen einen genauen Vergleich zwischen den verschiedenen Versionen durchgeführt.

der den Eindruck erweckt, echt und unverfälscht zu sein. Als Regel kann man doch finden, daß die jüngeren Olafs sagas am weitesten von der echten Tradition entfernt stehen.

Über die Saga von Olaf dem Heiligen hat S. Nordal eine zusammenfassende und entwirrende Abhandlung geschrieben, welche in der Hauptsache unwidersprochen geblieben ist, weswegen ich mich darauf beschränken kann, die verschiedenen Versionen kurz zu nennen.¹⁾

Die älteste Saga über Olaf den Heiligen von ungefähr 1155—1180, nur fragmentarisch erhalten, ist in klassischem, gutem Stil auf Grund echter Tradition geschrieben.²⁾ Diese Saga liegt — direkt oder indirekt — allen anderen Sagas über Olaf den Heiligen zugrunde.

Die sog. legendarische Saga über Olaf den Heiligen von ungefähr 1200, die von F. Jónsson als eine „äußerst schlechte Sagaredaktion, als eine der dürftigsten und haltungslosesten, die überhaupt existieren“,³⁾ bezeichnet worden ist, hat ihre Bedeutung vor allem darin, daß sie unter gewissen Bedingungen eine Rekonstruktion der ältesten Saga möglich macht.⁴⁾

¹⁾ S. Nordal, Om Olaf den helliges saga (1914). Vgl. hierzu D. A. Johnsen, Olavssagaens genesis (Edda 6, 1916, S. 209—224) und die Einleitung zu Olafs saga hins helga (1922), S. V—XXVII; J. Schreiner, Studier i Olav den Helliges saga (Arkiv för nordisk filologi 43, 1927, S. 1—18) und Tradisjon og saga om Olav den Hellige (1926); D. A. Seip, Den legendariske Olavssaga og Fagrskinna (1929); E. Wessén, Om Snorres Prologus till Heimskringla och till den särskilda Olavsagan (Acta Philologica Scandinavica 3, 1928—29, S. 52—62).

²⁾ Hier zitiert Äldsta OH. Herausgegeben von G. Storm in Otte Brudstykker af den ældste Saga om Olav den Hellige (1893). Die betr. Handschriften siehe F. Jónsson, Lit. hist., 2. Aufl. 2, S. 606. Selbst vor der Äldsta OH hat es wahrscheinlich schon andere Sagas über Olaf gegeben (Jón Helgason, Litt. hist., S. 140). Vgl. Nordal a. a. O. S. 48 ff.; Johnsen, Jnl. till Leg. OH (1922, S. XXI ff.; Seip. a. a. O. S. 3).

³⁾ F. Jónsson, Litt. hist., 2. Aufl. 2, S. 610.

⁴⁾ Hier zitiert Leg. OH. Letzte Ausgabe von D. A. Johnsen (1922), frühere Ausgabe von R. Keyser und C. R. Unger (1849) und oft zitiert als OH (49). Die Handschrift befindet sich in der Upsala Universitätsbibliothek, De la Gardie'sche Sammlung Nr. 8 II. Der Verfasser der Leg. OH hat von schriftlichen Quellen unter anderen wahrscheinlich die Äldsta OH, Agrip und die Föstbroedrasaga, möglicherweise auch jetzt verlorengegangene Teile der Historia Norvegiae, enthaltend Anleihen von Adam von Bremen (G. Storm, Otte Brudstykker, S. 11; D. A. Johnsen, Inl. till Leg. OH, S. XXVf. Vgl. hierzu S. Nordal, a. a. O. S. 55 ff. mit abweichender Meinung); D. A. Seip (a. a. O. S. 11) behauptet, daß Leg. OH abhängig von

Eine dritte Saga über Olaf den Heiligen ist die sog. Lifssaga Olafs konungs Haraldssonar von dem Gerichtsmann und Priester Styrmir Kárafon dem Weissen, wahrscheinlich während des ersten Drittels des 13. Jahrhunderts geschrieben.¹⁾ Styrmirs Olafs-saga, gehalten in einem legendarischen, wortreichen Stil, bietet nicht irgend etwas wesentlich Neues über die anderen hinaus. Styrmir war ein Freund und Zeitgenosse Snorris. „Es sind die Extreme, die in den Jahren 1220—30 in Reykjaholt sich begegneten, als Snorri und Styrmer nebeneinander saßen,“ schreibt F. Jónsson treffend.²⁾

Snorri hat zwei Sagas über Olaf den Heiligen geschrieben, von welchen die älteste unter der Bezeichnung „die besondere Olafs-saga“ zu gehen pflegt.³⁾ und die jüngere sich in der Heimskringla befindet.⁴⁾ Die Tradition über Olaf den Heiligen war von ungleicher Art, teils volkstümlich, teils aristokratisch und teils kirchlich. Snorri strebte darnach, auf Grund der Skaldenweise und der besten Tradition ein historisches Olafsbild zu schaffen, obgleich er natürlich dem nicht entgehen konnte, von der gefärbten Tradition beeinflusst zu werden.⁵⁾

Die Olafs-sagas wurden sehr bald unerhört populär, und besonders wurde die besondere Olafs-saga von Snorri ein Objekt für Abschriften und Bearbeitungen mit Hinzufügungen von neuen Er-

Fagrskinna ist. Während Äldsta OH reich an Wunderzeichen und arm an Legenden war, zeigt Leg. OH entgegengesetzte Züge (Johnsen, a. a. D. S. XXV; F. Jónsson, Litt. hist., 2. Aufl. 2, S. 610). Leg. OH widmet Olafs Christentumsverkündigung einen großen Raum, leider nicht in einer solchen Weise, daß es einer Untersuchung über die Missionspredigt zugrunde gelegt werden kann.

¹⁾ Hier zitiert Styrmirs OH. Die Saga ist nur fragmentarisch erhalten; herausgegeben in Flat. 3, S. 237—248: *Viðbötir við olafs sögu hins helga*. Über die Handschriften u. a. m. siehe Nordal, a. a. D. S. 72 f. 97 ff. und Seip, a. a. D. S. 3.

²⁾ F. Jónsson, Litt. hist., 2. Aufl. 2, S. 665.

³⁾ Hier zit. Särsk. OH, herausgegeben von P. A. Munch und C. R. Unger (1853); oft zitiert als OH (53).

⁴⁾ Hier zit. (Snorres) OH i Hkr., 2.

⁵⁾ Was die Quellen Snorris betrifft siehe F. Jónsson, Lit. hist., 2. Aufl. 2, S. 696 ff. und Nordal, a. a. D., S. 154 ff. Über das Verhältnis der beiden Olafs-sagas Snorris gibt sein Prolog indirekt Aufschluß. Aus guten Gründen hat Wessén (*Acta Philologica Scandinavica* 3, 1928—29, S. 52—62 angenommen, daß Snorri zuerst Särsk. OH ohne einen Prolog geschrieben hat, darauf OH i Hkr., zu welchem Werke Snorri dann einen Prolog verfaßte. Dieser Prolog ist später in einer leichten Überarbeitung von Snorri in Särsk. OH aufgenommen worden. Im übrigen siehe über das Verhältnis zwischen Särsk. OH u. Snorres OH i Hkr. 2 Nordal, a. a. D. S. 166 ff.

zählungen, Legenden u. a. m. Das Resultat dieser Tätigkeit liegt u. a. vor in den Redaktionen der Fornmannasögur¹⁾ und des Flateyjarbók,²⁾ von welchen Nordal richtig sagt: „Hier kann man nicht mehr von irgendeiner Entwicklung, sondern nur noch von einer Auflösung sprechen.“³⁾

Abgesehen von den erhaltenen Fragmenten der ältesten Olafs-saga, deren Verfasser seine Saga in kritischem „Kristil“ zusammengestellt hat, zeichnet sich Snorris OH als unvergleichlich zuverlässigste und auch religionsgeschichtlich wertvollste aus, weswegen sie der folgenden Untersuchung zugrunde gelegt werden wird.

Die Einführung des Christentums findet sich auch in der Kristnisaga,⁴⁾ Thorvalds tháttir hins víðförla,⁵⁾ Fagrskinna oder Nóregs konungatal,⁶⁾ Ágrip af Nóregs konunga ságun,⁷⁾ Historia de anti-

¹⁾ Hier zit. OH i FMS 4—5.

²⁾ Hier zit. OH i Flat. 2. Vgl. F. Jónsson in NARBÖGER 1927, S. 169 ff.

³⁾ Nordal, a. a. O. S. 204.

⁴⁾ Kristnisaga, hier zit. KS, gibt es handschriftlich erhalten nur in Hauksbók (arnamagnæanska 371, 4^o, mit defektem Anfang und Schluß und vollständig in Handschriften des 17. Jahrhunderts A M 105 Folio von Jón Erlendsson), wo sie unmittelbar hinter Landnáma steht und möglicherweise als eine Fortsetzung derselben gedacht ist (F. Jónsson, Litt. hist., 2. Aufl. 2, S. 570; D. Brenner, Über die Kristnisaga, 1878, S. 155). KS ist herausgegeben in Hauksbók, S. 126—149 (ed. E. Jónsson und F. Jónsson 1892—96), Biskupa sögur I, S. 1—32 (1858) und in der textkritischen Edition von B. Ráhle (Altnordische Saga-Bibliothek 11, 1905), welche letztgenannte hier benutzt wird (die Kapiteleinteilung ist verschieden: in Hauksb. und Ráhle 18 Kap., in Bisk. S. 14 Kap.). Der unbekannte Verfasser hat in gutem Sagastil die Saga zusammengestellt auf Grund von Aris nun verlorenem Íslendingabók und des Mönch Gunnlaugs OT, aber auch den vorhandenen Traditionsstoff benutzt; die Darstellung kann im großen und ganzen als glaubwürdig angesehen werden (F. Jónsson in Hauksbók, S. LXV ff., Litt. hist., 2. Aufl. 2, S. 577, NARBÖGER 1930, S. 123).

⁵⁾ Thorvalds tháttir hins víðförla, hier zit. ThTh, findet sich ursprünglich wieder in OT i Fornmanna sögur I, Kap. 130—138, S. 255—276 und stammt aller Wahrscheinlichkeit nach von Gunnlaug (rhetorischer und legendarischer als KS; vgl. F. Jónsson, Litt. hist. 2, S. 399); kritisch herausgegeben in Ráhle KS (Altnordische Saga-Bibliothek 11, 1905).

⁶⁾ Fagrskinna ist eine Kompilation um 1230 (zwischen Särsk. OH und OH i Hkr.?) in einem rationalistischen nüchternen Stil und besitzt einen guten Ruf als vergleichende Quelle (F. Jónsson, Litt. hist., 2. Aufl. 2, S. 625 ff.; Einl. zu Fagrskinna, S. XIV; G. Snæbré, Fagrskinna 1917; Jón Helgason, Litt. hist., S. 146 f.; B. Adalbjarnarson, Om de norske kongers sagaer, 1937, S. 173 ff.). Herausgegeben von F. Jónsson (Samfund til Udgivelse af gammel nordisk Litteratur 30, 1902—3).

⁷⁾ Ágrip (= Kompendium) ist eins der am meisten umstrittenen Werke in

quitate regum Norvagiensium av Theodricus monachus,¹⁾ und in der von einem unbekanntem Verfasser geschriebenen Historia Norvegiae²⁾ behandelt und mehr oder weniger ausführlich erwähnt in einer Anzahl von Geschlechtersagas, vor allem in der Njalasaga.

der historischen Literatur. Gewöhnlich wird behauptet (G. Storm, Snorre Sturlassöns Historieskrivning, 1873, S. 21 f.; S. Nordal, Om Olav den helliges saga, 1914, S. 29 ff.; S. Roht, Norsk historieskriving under kong Sverre, in Edda 2, 1914, S. 82 ff.; G. Indebro, Agrip, in Edda 17, 1922, S. 18 ff.), daß Agrip abhängig von Theodricus monachus ist. F. Jónsson (Agrip in Arböger 1928, S. 308 ff.) macht geltend, daß beide, Agrip und Theodricus monachus auf gemeinsame schriftliche Quellen zurückgehen. Agrip sei später von Fagrskinna und Snorri benutzt worden. Die Komposition sei uneben; der Verfasser sei wahrscheinlich ein Priester. Agrip ist, obgleich unvollständig, wertvoll als vergleichende Urkunde. Die Entstehungszeit pflegt um 1190 angelegt zu werden. Agrip ist zuletzt kritisch herausgegeben von F. Jónsson in Mitnordische Saga-Bibliothek 18 (1929). Vgl. F. Jónsson in der Einleitung zu Agrip (Mitnordische Saga-Bibliothek, S. VII—XIX); E. Kvalen, Tilhøvet millom Morkinskinna, Fagrskinna, Agrip og Orkneyingasaga (in Edda 24, 1925, S. 285 ff.); B. Adalbjarnarson, a. a. D. S. 5 ff.

¹⁾ Theodricus monachus, Hist. Norv. ist herausgegeben in Storms Monumenta (1880), S. 1—68. Die Chronik, welche von einer Interpretatio Christiana bestimmt ist, ist vor 1188 geschrieben und hat ihren Wert darin, daß der Verfasser von einer teilweise anderen Tradition ausgeht als der, welche in den norwegischen Königsagas zum Ausdruck kommt (vgl. Storm, a. a. D. S. I—XIV; F. Jónsson, Litt. hist., 2. Aufl. 2, S. 587 ff.; Jón Helgason, Litt. hist., S. 141).

²⁾ Hist. Norv. ist herausgegeben in Storms Monumenta S. 69—124. Sie ist, von teilweise demselben Charakter als Theodr. mon., aber etwas jünger (vgl. Storm, a. a. D. S. XIV—XXX; F. Jónsson, Litt. hist., 2. Aufl. 2, S. 594 ff.; Jón Helgason, Litt. hist., S. 142; B. Adalbjarnarson, a. a. D. S. 1—54).

2. Kapitel.

Kirchengeschichtliche Orientierung.

Das Christentum wurde in dreifacher Weise dem Norden übermittelt: durch die Handelsverbindungen, durch die Wikingerfahrten und durch die christliche Mission. Durch die Handelsverbindungen stand der Norden von den ersten christlichen Jahrhunderten an in indirekter Berührung mit dem Christentum.¹⁾ Die Bedeutung der Wikingerfahrten für die Christianisierung des Nordens ist zweifach, denn einmal kamen Nordländer auf ihren Fahrten in Berührung mit dem Christentum, und sodann machten diese Fahrten die Frage nach der Christianisierung der Wikinger für das christliche Europa zu einer aktuellen.²⁾

Zur Zeit des Beginnes der Mission war der Norden jedoch aufs ganze gesehen heidnisch, obgleich Spuren einer christlichen Beeinflussung besonders in den höheren Gesellschaftsschichten bemerkbar sind.

Unter den Siedlern Islands gab es bereits einige Christen wie Torundr der Christ, Wolf alskif, Ketil der Einfältige, Aud die Tiefsinnige, und im gewissen Sinne auch Helgi der Magere, der an

¹⁾ Von den zahlreichen Beispielen über Handelsverbindungen in den Quellen können genannt werden Vita Anskarii, Kap. 19 über Birka, Snorris OH i Hkr., 2, Kap. 64 (Thule XV, S. 89) über die Christen in Viken. Gutasaga (ed. Pipping) S. 65 über die Handelsfahrten der Gotländer; Runensteine: die Mervallasteine auf der Insel Sela im Mälarsee, die Jarlabankasteine u. a. m. Bugge's Theorie von dem christlichen Einfluß auf die Mythologie der Edda baut sich auf einer christlichen Beeinflussung vor der Mission auf.

²⁾ E. Linderholm, Ansgars värld och verk (in Ord och Bild, 1930), S. 277 behauptet, daß die Bedeutung der Wikingerzüge für die Christianisierung des Nordens nach der negativen Richtung gegangen sei und sie um ein paar Jahrhunderte aufgehalten habe. Eine gewisse positive Bedeutung kann ihnen doch nicht aberkannt werden (vgl. KS Kap. 1, wie Thorvald Rodranson auf einer Wikingerfahrt Christ wurde; mehrere Beispiele bei Maurer, Die Befehung I, S. 125 ff.).

Christus glaubte, aber in gewissen Fällen Thor anrief.¹⁾ Jrgendeinen Einfluß scheinen diese Christen nicht ausgeübt zu haben. Die den Siedlern folgende Generation wird in den Quellen als rein heidnisch bezeichnet. Landnáma schreibt: „Kundige Männer sagen, daß einige Landnahmемänner, die Island besiedelt haben, getauft gewesen seien; nämlich fast alle, die von Westen übers Meer kamen. Darunter werden genannt: Helgi der Magere, Orlyg der Alte, Helgi Bjola, Törund der Christ, Aud die Tiefsinnige, Ketil der Einfältige und noch mehrere Männer, die vom Westen übers Meer kamen. Einige bewahrten das Christentum auch wohl bis zu ihrem Tode; doch vererbte es sich selten; die Söhne von einigen errichteten Tempel und opferten, und das Land war fast 100 Jahre ganz heidnisch“²⁾ (Ein altes Jahrhundert gleich 120 Jahren; also von 880—1000).

Die christliche Mission begann im Jahre 981, als Thorvald der Weitgereste, Rodranson und der sächsische Bischof Friedrich nach Island kamen, und fand ihren Abschluß durch den bekannten Thingbeschuß vom Jahre 1000, durch den das Christentum rechtsgültig von der Thinggemeinschaft eingeführt wurde.³⁾

Norwegens Missionsgeschichte zeigt ein ganz anderes Bild als die Islands. Die Geschichte Norwegens seit dem Tode Harald Schönhhaar's im Jahre 933 ist gekennzeichnet durch ein inneres Zerwürfnis und durch den Versuch zur Einigung von seiten der Königsmacht, und diese Tatsache bestimmte die Ausgestaltung des Christianisierungswerkes in Norwegen. Während des ganzen 10. Jahrhunderts stand das Land in Berührung mit christlichen Ländern, vor allem mit England. Dort wurde beim König Ethelstan der Sohn Harald Schönhhaars, Hafon, erzogen, der später unter dem Namen Hafon Udalsteinsziehsohn oder Hafon der Gute Norwegens erster christlicher König wurde.⁴⁾ Hafon ließ einige Kirchen bauen und führte einen

¹⁾ Dicuil, *De mensura orbis terrae*, 825 (ed. A. Petronne, 1814, S. 29f.) erzählt, daß irländische Mönche bereits vor der Zeit der Besiedelung Island besucht haben, und datiert diesen Besuch aus dem Jahre 795 (*trigesimus nunc annus*, d. i. 825—30=795). Dieser Besuch fiel schnell in Vergessenheit, und die Wiederentdeckung geschah in der Mitte des 9. Jahrhunderts. Landnáma nennt 417 Landnahmемänner mit Namen.

²⁾ Das angeführte Zitat aus Landnáma ist zitiert nach Thule XXIII, S. 157.

³⁾ Über die Missionsarbeit siehe später S. 162ff. und S. 197ff.

⁴⁾ Haralds saga hins hárfagra, Kap. 39f. (Hkr. I). (Thule XIV, S. 129ff.).

Missionsbischof und eine geringe Anzahl Priester von England ein, aber die Bauern verbrannten die Kirchen und vertrieben die Priester.¹⁾ Politische Verwicklungen und heftiger Widerstand von Seiten der Drontheimer erschwerten die Missionsarbeit für den wenig entschlossenen und charakter schwachen König. Nach seinem Tode um 960 in der Schlacht auf der Insel Stod wurde der König nach heidnischer Sitte in einem Hügel beigeseht, und Eyvind der Skaldenwerderber dichtete auf ihn ein durch und durch heidnisches Lied, Hákonarmál.²⁾

König Hákons Nachfolger Harald Graumantel regierte von 960—975. Er war der Sohn des Erich Blutaxt, des Bruders Hákons, und der dänischen Königstochter Gunhild und hatte mit seinen Brüdern in England das Christentum angenommen. „Als sie zur Herrschaft in Norwegen gelangten, bekamen sie keine Gelegenheit, das Christentum im Lande auszubreiten. Wo sie aber nur konnten, brachen sie die Tempel nieder und stürzten die Opferfeste, und sie zogen sich dadurch große Feindschaft zu.“ So schreibt Snorri.³⁾

Nach den Erichsöhnen wurde Norwegen von dem Jarl Hákon (975—995) regiert, Sohn des mächtigen Jarl Sigurd in Gladir. Der Jarl Hákon war ein eifriger Thorverehrer und stellte die Tempel und Opfer wieder her.⁴⁾ Unter seiner Regierung gab es gute Zeiten im Lande. „Im ersten Winter, als Hákon über das Land herrschte, da kam der Hering in Massen an die Küste, und den Herbst vorher war all das Korn wohl geraten, wo es gesät war. Im nächsten Frühjahr aber verschafften sich die Männer Saatforn, so daß die meisten Bauern ihre Äcker bestellten, und es war frühzeitig Aussicht auf ein gutes Jahr,“ heißt es in Heimskringla.⁵⁾

Von 995 bis 1000 regierte Olaf Tryggvason aus dem Geschlecht Harald Schönhaars über Norwegen. Olafs Ziel war ein religiös und politisch geeinigtes Norwegen. Mit einem für den Norden

¹⁾ Saga Hákonar góða, Kap. 13 (Hkr. I) Thule XIV, S. 148f.

²⁾ ebd. Kap. 32. Thule XIV, S. 169ff.

³⁾ Saga Haralds gráfeldar, Kap. 2 (Hkr. I). Thule XIV, S. 180. Vgl. auch Ágrip Kap. 8ff.; Fagrskinna Kap. 13; Odds OT Kap. I; OT i FMS I Kap. 32, S. 51; OT i Flat. I, Kap. 31, S. 62f.

⁴⁾ Snorre OT i Hkr. I, Kap. 16 (Thule XIV S. 213f.). Vgl. Fagrskinna Kap. 14; OT i FMS I, Kap. 54f., OT i Flat. I, Kap. 61; OH i FMS 4, Kap. 12; Theodricus mon. Kap. 6. Vgl. auch das Zeugnis der Skaldendichter: Eyvindr skálda-spillir, Háleygjatal; Einarr Skálaglamm, Vellekla.

⁵⁾ Snorres OT i Hkr. I, Kap. 16. (Thule XIV, S. 214.)

damals unbekanntem Fanatismus machte er sich an das Werk der Christianisierung, und es glückte ihm auch, durch die Mission und durch Zwang Vik und Gulatingslagen zu christianisieren. Zum Zwecke der Christianisierung der nördlichen Teile gründete Olaf die Stadt Nidaros und baute dort eine Kirche. Bei des Königs Tode im Jahre 1000 waren wenigstens die Küstenländer christianisiert, während die Oberlande und das östliche Norwegen noch heidnisch waren.¹⁾

Nach Olafs Tode herrschten die Söhne des Jarl Hakon, Erich und Svein, 15 Jahre lang (1000—1014) über das Land, eine Periode gern gesehenen Abbaus der Missionsarbeit. „Jarl Erich und Jarl Svein ließen sich beide taufen und nahmen den Christenglauben an. Solange sie aber über Norwegen herrschten, ließen sie es jeden mit dem neuen Glauben halten, wie er wollte.“²⁾

Mit Olaf dem Heiligen (1014—1030) beginnt der Schlußabschnitt der norwegischen Missionsgeschichte. Olaf der Heilige vollendete das Werk der Christianisierung und organisierte die norwegische Kirche. Bei seinem Tode in der Schlacht bei Stiklastad am 29. Juli 1030 war das Christentum in dem Lande sichergestellt.³⁾

In Dänemark begannen die Wikingerzüge nach England bereits während der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts. Die Impulse, die zu der Christianisierung des Landes führten, gingen jedoch nicht von den britischen Inseln aus, sondern kamen vom Süden. Bereits im Sommer 823 besuchte Erzbischof Ebo von Rheims Dänemark, und drei Jahre später ließ sich der jütländische König Harald Klaf in Mainz am Hofe Ludwig des Frommen taufen. Im folgenden Jahre kehrte der König mit Ansgar nach Dänemark zurück, und dieses Ereignis wird sowohl von Rimbert als auch von Meister Adam als der erste Schritt zur Einführung des Christentums in Dänemark bezeichnet.⁴⁾ Nachdem Ansgar unter den beiden folgenden Königen Horich d. A. und Horich d. J. gewirkt hatte, ging die Missionsarbeit

¹⁾ Zu diesem Abschnitt siehe S. Sjetelig, *Det norske folks liv og historie I* (1930), S. 219—383.

²⁾ Snörres OT i Hkr. Kap. 113. (Thule XIV, S. 319.)

³⁾ Vgl. E. Bull, *Det norske folks liv og historie 2* (1931), S. 32—86, und G. Heber, *Nordmennesenes historie 1—2* (1936).

⁴⁾ Vita Anskarii Kap. 7; Adam I: 15, 17. Vgl. J. Brøndum-Nielsen, *Gammel-dansk Grammatik I* (1928) S. 30—46.

nach Ansgars Tode im Jahre 865 zurück, ohne doch wie in Schweden ausgetilgt zu werden. Die Wikingerzüge der folgenden Jahrhunderte brachten Dänemark in nähere Berührung mit religiösen und kulturellen Strömungen in England, Deutschland und Frankreich.

Unter König Harald Blauzahn (um 950—986; Sohn Gorm des Alten)¹⁾ wurde eine neue Mission von Hamburg aus eröffnet, und um 950 gab Harald seine Zustimmung zur Errichtung von zwei Bischofstümmern auf Jütland.²⁾ Das entscheidende Ereignis war nach den Sagas die Taufe Haralds um 960.³⁾

König Harald Gormsøn Blauzahn hat in dem bekannten Jellinge-Monument um 980 eins der stolzesten Denkmäler des Nordens für sich und sein Werk errichtet: „König Harald befahl, diesen Steinhügel zum Andenken an seinen Vater Gorm und seine Mutter Tyra zu errichten, der Harald, der ganz Dänemark und Norwegen für sich gewann und die Dänen christlich machte.“⁴⁾

¹⁾ Gorm der Alte gehörte einem neuen Königsgeschlecht an, das sich um 900 die Macht in Dänemark anmaßte (L. P. Fabricius, Danmarks Kirkehistorie I, 1934, S. 63). Er wird von Adam (I, 55) unrichtig als ein grausamer Heide bezeichnet. Seine Gemahlin war die bekannnte Königin Tyra danabot.

²⁾ Regesta diplomatica I, nr. 24.

³⁾ L. Weibull hat in seinen Kritiska undersökningar (1911) S. 37—44 der Erzählung über Haralds Taufe eine eingehende Kritik gewidmet. Die älteste Schilderung darüber, wie Harald „die Dänen zu Christen machte“, findet sich bei Ruotger in einer Biographie über den Erzbischof Bruno von Köln aus den Jahren 966—969 (in Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum 4, S. 270). Widufinds Bericht aus den 970er Jahren ist von Ruotger abhängig, hat aber den legendarischen Bericht von Bischof Poppes Eisenprobe eingeschaltet. Widufinds Bemerkungen erscheinen wieder in den Notizen Thietmars und Siegeberts (MGH SS 3:2, S. 8; resp. 6, S. 351). Adam hat eine ganz andere Version (I:59, II:3, vgl. schol. 20). Snorri und die übrige isländische Tradition bieten eine Kombination von Widufind und Adam. Weibull behauptet (a. a. O. S. 44), daß Adam und die Sagas ausgemerzt werden müssen und daß Ruotger und Widufind die glaubwürdigsten Zeugen sind, obgleich Widufinds Darstellung stark legendarisch ist. C. Weibull (Sverige och dess nordiska grannmakter, 1921, S. 80) sucht zu zeigen, daß die ganze Haraldserzählung tendenziös ist; man wollte ihn in Dänemark zum Nationalheiligen machen.

⁴⁾ Zu der reichhaltigen Literatur über das Jellingemonument siehe L. Weibull, Kritiska undersökningar (1911), S. 1—15; S. Lindqvist, Jellingemonumenten (Fornvännen 1928, S. 257—285); Lis Jacobsen, Svenskeveldets Fald (1929) und Kong Haralds og Kong Dorns Jelling-Monumenter (Scandia 1931, S. 234—269); J. Brøndum-Nielsen in Nordisk kultur 6 (1933), S. 129f., S. 143 Anm. 17—20; B. la Cour, Kong Haralds tre Stovværker (in Aarbøger 1934, S. 55—87); S. Anjou, Kungshögarna i Jellinge (Fornvännen 1934, S. 1—22).

Haralds Sohn und Nachfolger Sven Gabelbart (986—1014) eröffnete durch die Eroberung Englands im Jahre 1013 neue Wege für religiöse und kulturelle Verbindungen mit dem britischen Reiche.¹⁾ Bei seinem Tode im Jahre 1014 war die dänische Missionszeit abgeschlossen, und eine neue Zeit der beginnenden kirchlichen Organisation hatte angefangen. Das Christentum wurde noch weiter durch König Knut den Großen (1018—1035) befestigt, welcher um 1030 sowohl über England, Dänemark als auch über Norwegen herrschte und im Jahre 1027 den Papst in Rom besuchte.

Bei dem Tode Knuts im Jahre 1035 wurde das Reich geteilt, und nach verschiedenen Verwicklungen wurde Knuts Schwesterjohn Sven Estridsjon (1047—1076) König in Dänemark.²⁾ Dieser war ein großer Freund der Kirche und hat als Gewährsmann für Adam von Bremen einen bedeutenden Beitrag zur Kirchengeschichte der Umbruchzeit geliefert. Während seiner Zeit vergrößerte sich die Macht der Kirche, und es entstand eine Anzahl neuer Bistümer. Unter der Regierung seiner fünf Söhne, die aufeinander folgten (1076—1134), mit Knut dem Heiligen (ca. 1080—1086) und Eric dem Herzensguten (1095—1103) als den Bedeutendsten, wuchs die Kirche noch weiter an Ansehen und Einfluß.

Dänemarks Christianisierung verlief nicht wie die Norwegens parallel mit den politischen Einheitsbestrebungen von Seiten der Königsmacht, sondern war eine Frucht der Arbeit bedeutender Kirchenmänner unter starkem Schutze der königlichen Macht.³⁾

Die Christwerdung Schwedens macht eins der dunkelsten Kapitel der schwedischen Geschichte aus und ist in ihrer Ganzheit noch nicht geschrieben worden. Im Hinblick darauf scheint es mir zulässig zu sein, etwas ausführlicher bei dem äußeren Rahmen des schwedischen Religionswechsels zu verweilen. Während Dänemark seinen Saxo und Norwegen seinen Snorri hat, sind wir für die

¹⁾ Sven Gabelbarts englisch orientierte Kirchenpolitik mißfiel der Bremerkirche und Meister Adam, der (II:27, 29, 34 usw.) eine schiefe Darstellung von der Persönlichkeit des Königs und seines Verhältnisses zum Christentum gibt.

²⁾ E. Arup, Kong Svend 2's Biografi (Scandia 1931, S. 55—101).

³⁾ Literatur: J. Steenstrup, Danmarks Riges Historie I (1897—1904); E. Arup Danmarks Historie I (1925); S. Bolin, Danmark och Tyskland under Harald Gormsson (Scandia 1931, S. 184—209); L. P. Fabricius, Danmarks Kirkehistorie I (1934—35).

Schweden angehenden Dokumente, wenigstens hinsichtlich der literarischen, auf außernordische mⁿhische Werke von gewiß ungewöhnlich hoher Qualität, aber doch einer außernordischen Mentalität entsprungen angewiesen. Spärlich und unsicher ist der Beitrag der altnordischen Literatur zur schwedischen Befehungsgeschichte, während die archäologischen Funde reichlicher fließen. Diese letzteren Dokumente bilden jedoch mit ihren Data und Fakta nur ein Gerippe für die Geschichte und geben nur schlecht Auskunft über den psychologischen Verlauf, wie er durch die äußeren Ereignisse bedingt wurde und zugleich sie bedingt hat. Keineswegs können die Alttertumsfunde die schriftlichen Quellen ersetzen.

Zu der Zeit, in der das Christentum in dem übrigen Norden bereits eine Macht geworden war, mit der zu rechnen war, war Schweden noch ein heidnisches Land.¹⁾ Der Ursachen, daß dieses Land als letztes der nordischen Länder christlich wurde, sind viele. Schweden war zur Wikingerzeit von allen Seiten von heidnischen Ländern umgeben, während die übrigen nordischen Länder durch ihre offenere Lage in einer besseren Verbindung mit den christlichen Kulturländern standen. Schwedens isolierte Lage hat unauslöschbare Spuren im Volkscharakter hinterlassen, da er mehr als der anderer Länder von dem bestimmt wird, was früher gewesen ist. H. Schück weist mit Recht darauf hin, daß der schwedische Bauer mehr als der dänische und norwegische eine konservative Einstellung zur Sitte eingenommen habe. „Der spätere Religionswechsel unter Gustav Vasa — der auch von den Städten ausging — begegnete gleichfalls einem ausgesprochenen Widerstand von seiten der Bauern, während sowohl die dänischen als auch die norwegischen Bauern sich ziemlich gleichgültig zu dieser Frage stellten. Dazu kommt, daß das Heidentum, nach allem zu urteilen, besonders tiefe Wurzel in Schweden geschlagen hat, wo der Upsalatemple das angesehenste Heiligtum des Nordens war. Es war deswegen natürlich, daß die Schweden am zähesten an der alten Lehre festhielten — natürlich auch, daß sie, als sie einmal den Katholizismus ange-

¹⁾ Vgl. Olav Tryggvasons Urteil über die Schweden in der Schlacht bei Svolder im Jahre 1000: „Besser wäre es für die Schweden, daheim zu bleiben und ihre Opferschalen zu lecken als den Wurm unter Euren Waffen anzugreifen“ (OT i Heimskringla I, Kap. 104 — Thule XIV, S. 308).

nommen hatten, eifrigere Katholiken wurden als ihre Nachbarn.“¹⁾ Es ist weiter unverkennbar, daß die große geographische Ausdehnung Schwedens für die schnelle und einheitliche Durchführung des Missionswerkes sich hinderlich auswirkte, während die geringere Größe der übrigen nordischen Länder — wenn man von dem nördlichen spärlichst bewohnten Norwegen absieht — die Christianisierung in relativ kurzer Zeit möglich machte.

Allgemein wird das Urteil gefällt, daß die Christwerdung Schwedens einen unnatürliche langen Zeitraum beansprucht habe. H. Schück schreibt in seiner Literaturgeschichte: „Bereits während der ersten Jahre des 9. Jahrhunderts begann die Missionstätigkeit. Noch um 1100 war ein sehr großer Teil der Bevölkerung Schwedens heidnisch und vertrieb aus diesem Grunde den für das Christentum eifernden König Inge, ungefähr 50 Jahre früher waren sogar die Blefingar Arianenbeter, und so spät wie 1123 unternahm Sigurd der Jerusalemfahrer einen Kreuzzug gegen die nicht-christlichen Smäländer. Heiden scheint es sogar noch in Westgotland gegeben zu haben, das doch der Stammsitz der neuen Lehre in Schweden war, und noch im Jahre 1177 wird die Bevölkerung Norddalarlands als unbekehrt bezeichnet. Ungefähr drei Jahrhunderte erforderte es also, diesen Wechsel durchzuführen, und so dürftig die historischen Quellen für diese Zeit auch sind, so bekunden sie doch, daß die Religionsstreitigkeiten heftig und zahlreich gewesen sind . . . Ganz anders entwickelte sich diese Frage in Norwegen. Der Kampf wurde eingeleitet mit Hakon Athelstans Ziehsohn, war aber, wie gesagt werden kann, bereits abgeschlossen, als Olaf der Heilige fiel, also innerhalb eines Jahrhunderts. Und auf Island ging es noch schneller. Das Christentum wurde hier durch einen einzigen Gerichtsbeschluß eingeführt. Heiden und Christen hatten beschlossen, die Entscheidung über die zukünftige Staatsreligion auf der Insel dem Goden Thorgeir zu überlassen; die Christen waren vorsichtig genug gewesen, ihn vor seinem Verdikt zu bestechen; Thorgeir gab den Ausschlag zu ihren Gunsten — und damit war diese wichtige Frage entschieden, welche in Schweden so viel Blut und den Streit so vieler Jahrhunderte gekostet hat.“²⁾

¹⁾ H. Schück, *Illustrerad svensk litteraturhistoria* I (1926), S. 197f.

²⁾ H. Schück, *a. a. O.* S. 196f.

Es scheint mir notwendig zu sein, zu dieser Darstellung einer der bedeutungsvollsten Epochen in der schwedischen Kultur- und Kirchengeschichte einige prinzipielle und sachliche Anmerkungen zu machen. Bei der Zeitbestimmung des schwedischen Religionswechsels wendet Schüß die Methode an, in den „dürftigen historischen Quellen“ nach Spuren zu suchen, um Beweise für noch vorhandenes Heidentum zu finden. „Noch um 1100 war ein sehr großer Teil der Bevölkerung Schwedens (vgl. in der zweiten Auflage: die Majorität der Bevölkerung von Uppland) heidnisch und vertrieb aus diesem Grunde den für das Christentum eifernden König Inge.“ Dieser Ansicht scheint eine Angabe bei Snorri zugrunde zu liegen:¹⁾ „Damals nämlich war im Schwedenreich noch vieles Volk heidnisch, und gar manche waren nur schlechte Christen, da dort noch bestimmte Könige waren, die von dem Christentum nichts wissen wollten und Blutopfer abhielten, wie dies z. B. Opfer-Sven tat oder später Erich der Jahrglückliche.“²⁾ Wenn Snorri von dem Schwedenreich (Sveaväldet) redet, denkt er in der Regel nicht nur an das Svealand unserer Tage, sondern an das größere Reich, über welches der Sveafönig herrschte und zu dem auch das („heidnische“) Småland gehörte, was aus Snorris Worten in demselben Abschnitt über den Dänenkönig Nils hervorgeht, daß er nach Osten um das Schwedenreich herum nach Småland fuhr.³⁾ Weiter behandelt Snorri die Zeitbestimmungen reichlich frei, wenn er das viele Heidentum des Schwedenreiches „zu der Zeit“, das will sagen zur Zeit des Smålandheerzuges Sigurds des Jerusalemfahrers im Jahre 1123 zusammenstellt mit König Inges Vertreibung aus Upsala. Dieses Ereignis verlegt Schüß in einer anderen seiner Arbeiten an das Ende der

¹⁾ In der Darstellung Schüßs fehlen — wie in den meisten unserer Handbücher — Quellenhinweise, was die Beurteilung der Angaben erschwert. Daß es geht — und gut geht! — ohne einen beschwerenden Anmerkungenapparat historische Lehrbücher zu schreiben, beweist S. Lunberg in seiner Arbeit über das ältere Mittelalter (in Sveriges historia till våra dagar).

²⁾ Magnússona saga in Heimskringla 3, Kap. 24 (Thule XVI, S. 229).

³⁾ Snorri's Svea-Terminologie ist nicht völlig klar. In OT Heimskringla 2, Kap. 77 unterscheidet Snorri einerseits zwischen dem Schwedenreich oder Svithjod (Sviavældi, Sviithjod), das ungefähr das jetzige Schweden umfaßt (ohne die alten dänischen und norwegischen Landschaften) und andererseits dem eigentlichen Svealand.

1070er Jahre,¹⁾ also ungefähr 45 Jahre früher. Schüß faßt den Zeitabstand nach oben zu groß und nach unten zu klein, wenn es gilt, die Anfangs- und Endtermine der schwedischen Missionszeit festzustellen. Opfer-Svens Reaktion und König Inges Vertreibung, die wahrscheinlich in der Mitte der 1080er Jahre stattfand, datiert Schüß „ungefähr 1100“, während von Ansgars erstem Auftreten in Schweden im Jahre 829 gesagt wird, daß es „bereits während der ersten Jahre des 9. Jahrhunderts“ stattgefunden habe.

Mit Sigurd des Jerusalemfahrers „Kreuzzug gegen die nicht-christlichen Smäländer im Jahre 1123“ dürfte es sich folgendermaßen verhalten. Während der Regierung König Inges des Jüngeren trat ein Kronprätendent mit Namen Erich der Jahrglückliche auf, von dem Snorri zu erzählen weiß, daß er wie früher der Opfer-Sven vom Christentum abgefallen sei und Opfer im Schwedenreiche abgehalten habe. Snorri setzt das Auftreten Erichs des Jahrglücklichen in Zusammenhang mit dem bekannten „Kalmare-Seezug, ein Jahr vor der großen Finsternis“. ²⁾ Eine Sonnenfinsternis fand nach dem, was astronomisch berechnet werden kann, am 11. August 1124 statt. ³⁾ Der Kalmare-Seezug müßte also im Jahre 1123 stattgefunden haben. S. Tunberg hat gezeigt, daß die Erzählung von Sigurd des Jerusalemfahrers Zug gegen die Smäländer in den norwegischen Königsagas zusammengestellt werden muß mit gewissen Angaben Saxos⁴⁾ über einen gleichzeitigen Verwüstungszug nach Småland unter der Führung des Prinzen Knut Lavard. „Diese unverkennbar ungefähr gleichzeitigen Einfälle von dänischer und norwegischer Seite in schwedisches Gebiet zu Beginn der 1120er Jahre gaben Anlaß zu verschiedenen Reflexionen. Gewiß kann man nicht völlig verneinen, daß der Angriff in irgendeiner Weise den Charakter eines Kreuzzuges gehabt hat, also auf die Befehrerung von noch heidnischen Landteilen Schwedens zum Christentum abzielte. Vielleicht hat gerade in der in Frage stehenden Zeit, wie die norwegischen Sagas andeuten, in Schweden eine letzte heidnische Reaktion stattgefunden, unter deren vornehmsten Vertretern der

¹⁾ S. Schüß, Svenska folkets historia I:I (1914), S. 285.

²⁾ Magnússona saga in Heimskringla 3, Kap. 24 (Thule XVI, S. 230).

³⁾ S. Tunberg, Äldre medeltiden (Hildebrand-Stavenow, Sveriges historia till våra dagar 2 (1926), S. 37).

⁴⁾ Saxonis Gesta Danorum (ed. Drif-Raeder, 1931), S. 350.

mystische Erich dem Jahrglücklichen flüchtig durchschimmert. Wenn man aber diese Möglichkeit zugibt, so liegt es nahe, eine wichtige Schlußfolgerung zu ziehen. Das Aufkommen der heidnischen Reaktion und die daraus folgende Auflösung in Schweden dürfte wahrscheinlich mit dem Erlöschen des alten Königsgeschlechtes und dem Eintreten eines Interregnums zusammengehangen haben. Auf die ersten Jahre des dritten Jahrzehntes des 12. Jahrhunderts wird man auf diese Weise herangeführt, wenn man den Zeitpunkt für den Tod des letzten Stenfilskönigs festzustellen versucht. Aber die norwegisch-dänische Aktion ist sicherlich nicht nur aus einem rein religiösen Motiv entsprungen.¹⁾ Daß nicht die Christianisierung das primäre Motiv für diesen Heereszug gewesen ist, geht aus Snorri's Angabe hervor, daß dieser Seezug mit 300 Schiffen aus ganz Norwegen unternommen wurde. Am besten wird dieser „Kreuzzug“ und seine Bedeutung für die Feststellung der Lage des Christianisierungswerkes in Schweden zu Beginn der 1120er Jahre beurteilt unter Berücksichtigung der Tatsache, daß Småland zu den schwedischen Gegenden gehörte, welche durch ihre isolierte Lage eine konservativere Stellung zu der Religionsfrage einnahmen als die zentral gelegenen Svea- und Göta-Landschaften, und daß der småländische Heereszug des norwegischen Königs den Charakter eines Kreuzzuges wahrscheinlich dadurch erhielt, daß eine letzte heidnische Reaktion — wie Tunberg gestützt auf die nordischen Sagas für wahrscheinlich hält und wofür ich, wie ich später in anderem Zusammenhange zeigen werde, glaube weitere Gründe gefunden zu haben — unter König Erich dem Jahrglücklichen zu Beginn der 1120er Jahre aufkam und daß es glückte, in dem sterbenden Heidentum ein letztes aufflammendes Leben anzufachen.²⁾ Von den guten Parallelen aus den gegenwärtigen geistigen Krisen in Europa wissen wir, wie Motivverschiebungen in dem politischen Machtspiel eine große Rolle spielen, wie gewisse religiöse Sachverhalte, die an sich politisch irrelevant sind, in politischer Absicht zu ungeahnten Proportionen vergrößert und zum Anlaß für Gewaltmaßnahmen genommen werden. In dem folgenden erhalte ich Gelegenheit, hierauf zurückzukommen, will aber bereits jetzt die Bemerkung vorausschicken, daß

¹⁾ S. Tunberg, a. a. O. S. 37f.

²⁾ Zur Frage über die heidnische Reaktion unter Erich dem Jahrglücklichen siehe unten Kap. 9.

das Eigenartige in der geistigen Krisengeschichte des schwedischen 11. Jahrhunderts nicht verstanden werden kann, wenn man nicht auf diese Motivverschiebungen achtgibt, durch welche es den damaligen politischen Führern mit großer Geschicklichkeit gelang, den äußeren Zeitumständen eine religiöse Deutung zu geben.

Eine andere Angabe über noch vorhandenes Heidentum in abgelegenen Gegenden Schwedens, welche Schüd für seine Beurteilung des schwedischen Befehrungswerkes heranzieht, ist die von den noch im Jahre 1177 unbefehrten Dalekarliern in dem nördlichen Dalekarlien, eine Angabe, welche wohl zurückgehen dürfte auf eine Notiz in König Sverres Saga.¹⁾ Sverres Saga, niedergeschrieben ungefähr 1177—1184 von dem Isländer Karl Jónsson nach mündlichen Auskünften König Sverres,²⁾ ist die einzige Quelle, welche einen Beleg gibt für das Heidentum in Dalerkalien am Ende des 12. Jahrhunderts.

Daß es noch am Anfang des 12. Jahrhunderts in Westgotland, „dem Stammsitz der neuen Lehre in Schweden“, Heiden gab, ist an sich wohl nicht völlig unwahrscheinlich, aber für die Beurteilung des Verlaufes der Missionsarbeit wiegt das ganz leicht gegenüber dem archäologischen Zeugnis, daß heidnische Gräber in Westgotland bereits von dem 10. Jahrhundert an — wie in Dänemark, Schonen und Bohuslän aus derselben Zeit — äußerst selten sind, während die Grabfelder der östlichen Grenzlandschaft aus der jüngeren Wikingzeit eine große Anzahl heidnischer Gräber aufweisen.³⁾

In diesem Zusammenhange muß auch die „Bestechungsgeschichte“ auf dem isländischen Althing im Jahre 1000 erwähnt werden, nachdem diese in der jüngsten deutschen Literatur von neuem aufgelebt ist. Wenn Schüd geltend macht, daß der Sieg des Christentums in Island zum großen Teil auf der Vorsicht der Christen beruhte, den Gesetzesprecher, den Goden Thorgeir, vor seinem Spruch zu bestechen, so bedeutet das einen fremden, modernen Gesichtspunkt anlegen und eine Bewertung anwenden, die der faktischen Lage und

¹⁾ Saga Sverris konungs in Fornmanna sögur 8, Kap. 12, S. 31.

²⁾ Siehe hierüber J. Jónsson, Litt. hist., 2. Aufl. 2, S. 375 ff. und die dort angeführte Literatur; Jón Helgason, Litt. hist., S. 142 f.; J. Paasche, Kong Sverre (1926).

³⁾ O. Montelius, Forntiden (Hildebrand-Stavenow, Sveriges historia till våra dagar I, 1919), S. 428 f.

den damaligen Auffassungen nicht entspricht. Schon Maurer konnte Aufschluß darüber geben, daß diese Geldgabe ein dem Geseßpredcher gesetzlich zustehender Betrag für seine Mühewaltung war.¹⁾ Man dürfte schwerlichst das Recht haben, bei den Männern der christlichen Tradition eine solche Naivität vorauszusetzen, daß sie, wenn ein wirklicher Bestechungsversuch vorgelegen hat, diese Angabe dennoch als ein ewiges Zeugnis für einen unehrlieh errungenen Sieg in den Quellen stehen gelassen hätten. Hätte ein solcher Versuch wirklich stattgefunden, so würden die Christen mit aller Wahrscheinlichkeit sehr darauf bedacht gewesen sein, jede Spur einer so faulen Geschichte auszulöschen. Zuletzt haben noch A. Heusler²⁾ und G. Saß³⁾ anachronistisch von „Beeinflussung einer Amtshandlung durch Geld“ gesprochen.

Schild hat bei seiner Darstellung des schwedischen Missionswerkes sich nur auf die Angaben in den altnordischen Quellen gestützt und aus diesen isolierte — und nicht immer ganz sichere — Belege für noch vorhandenes Heidentum in Schweden hervorgefucht, während er das unwiderleglich sichere Material unberücksichtigt läßt, das die archäologischen Funde darbieten und das notwendig mit dem Zeugnis der schriftlichen Quellen kombiniert werden muß, um ein einheitliches Bild von der Christwerdung zu erhalten.⁴⁾

¹⁾ Maurer, Die Befehring I, S. 425, Anm. 22: „Im übrigen bemerken wir, daß die an Thorgeir gegebene Summe schon ihrer Geringfügigkeit wegen unmöglich als Bestechungspreis gemeint sein kann; es scheint vielmehr die . . . Ansicht die richtige, wonach bei derselben an den Betrag zu denken wäre, welchen der Geseßpredcher gesetzlich jeden Sommer für die Verwaltung seines Amtes am Althing erhielt . . . Hält man an der von der Dlaf- und Kristnisaga überlieferten Summe fest, so ist klar, daß Hall dem Thorgeir dafür, daß er die Lögsaga für die Christen übernehme, eben nur das Honorar versprach, das ihm für die Lögsaga gesetzlich zukam. Das Besondere liegt nur darin, daß Thorgeir, seitdem die Christen von dem Staate der Heiden sich zu trennen und einen eigenen Geseßpredcher für sich zu wählen beschloßen hatten, dieses Amt für beide Teile zugleich führen und darum auch das doppelte Honorar beziehen sollte.“ Die Höhe des Honorars wird in den verschiedenen Quellen verschieden angegeben.

²⁾ A. Heusler, Die Geschichte vom weißen Njal . . . übertragen von A. Heusler (Thule Bd. 4, 1914), S. 230.

³⁾ G. Saß, Saga=Zeugnisse zur Gewalt-Missionierung des alten Nordens (in G. Neefel, Das Schwert der Kirche, Reden und Aufsätze 18, 1934), S. 37 f.

⁴⁾ Ein Versuch, auf Grund des Runensteinmaterials den Verlauf des Christianisierungswerkes darzustellen, liegt jetzt vor in S. Lodin, Till frågan om Söderman-

Schüd hat richtig die große Rolle des Upsalatempls für den Religionskampf und für die Intensität der Religionsstreitigkeiten hervorgehoben, aber daß die Einführung des Christentums „einen Streit von vielen Jahrhunderten“ gekostet hat, dürfte doch wohl etwas übertrieben sein.

Die viel beschriebene Missionsepöche im 9. Jahrhundert unter Ansgars Führung war ohne wirkliche Bedeutung für die Christwerdung Schwedens und würde wohl gänzlich in Vergessenheit gefallen sein, wenn nicht Rimberts Biographie sie vor dem Untergang gerettet hätte.¹⁾

Von irgendeiner Missionsperiode im eigentlichen Sinne können wir vor dem 11. Jahrhundert nicht reden, in dem Schweden durch zielbewußte ausländische Mission offiziell von der heidnischen zur christlichen Religion überging, äußerlich in die Augen springend durch die Ersetzung des großen Reichstempels durch ein christliches Nationalheiligtum in Upsala.

Einen wertvollen Beitrag zur Kenntnis der Ausbreitung und des Wachstums des Christentums zu verschiedenen Zeiten bilden die — leider wenigen — Untersuchungen, welche über die kirchliche Organisation angestellt sind, besonders wie sie in den Anfängen der Kirchspieleinteilung in die Erscheinung tritt. Aus S. Lindqvists archäologischen Untersuchungen über Altertumsfunde aus der Wikingerzeit in Refarne in der Landschaft Södermanland, geht hervor, daß dieser Landesteil bereits während des 11. Jahrhunderts ein Stift bildete, „des Heiligen Eskils Bistum“, mit einer Kirchspieleinteilung, welche in der Hauptsache noch heute besteht, während das übrige Södermanland erst etwas später seine kirchlich territoriale Organisation durchführte.²⁾ Außer in Refarne ist die Kirchspieleinteilung, zu welcher es in Schweden zum Unterschied von Norwegen in der Regel durch Selbstbetätigung der Bauern gekommen

lands kristnande med särskild hänsyn till runstenarnas vittnesbörd (in Teologisk årsbok utg. av Lutherska kyrkosamfundet, 1937, S. 71—97).

¹⁾ Als Erzbischof Anne um 935 Birka besuchte, fand er nach dem, was Adam (I:60—62) erzählt, alle Spuren von Ansgars Wirksamkeit ausgelöscht. B. Saltn hat (in Uppland 1, 1905, S. 213) Adams Angabe bezweifelt, doch aus unzureichenden Gründen; vgl. N. Ahnlund, Ansgar och den nordiska missionen (in Rimbert, Ansgars levnad, övers. av G. Rudberg, 1930), S. 34. Über Ansgars Mission siehe unten Kap. 7.

²⁾ S. Lindqvist, Den helige Eskils biskopsdöme (1917), S. 112f. 159.

ist, bereits während des 11. Jahrhunderts in Ost- und Westgotland sowie in den dänischen Landschaften innerhalb der Grenzen des jetzigen Schweden durchgeführt worden.¹⁾

Schwedens Christwerdung ist durch Wechselwirkung von Missionsunternehmungen mehrerer Länder geschehen. Die deutsche Mission hat die unvergleichlich reichsten Spuren in den Quellen zurückgelassen, vor allem in Magister Adams Bremer Kirchengeschichte. Über die englische Mission gibt es immerhin nachweisbare Zeugnisse. S. Cornell hat in seiner Arbeit Sigtuna och Gamla Uppsala die Stärke der schwedisch-englischen Verbindungen während des 11. Jahrhunderts nachgewiesen.²⁾ Nach Sven Zweibarts Eroberung Englands entstand eine lebhaftere Verbindung zwischen England und den nordischen Ländern.³⁾ In dem dänischen Eroberungsheere in England waren unter den heimkehrenden Wikingern viele Schweden, welche durch die Wifingerabgaben sich große Vermögen erworben hatten.⁴⁾ Während der ganzen ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts bis hin zu Ende der Wifingerzeit um 1060 stößt man auf Spuren eines ununterbrochenen Stromes heimkehrender schwedischer Wifinger. Eine Menge schwedischer Runensteine sind errichtet zur Erinnerung an Männer, welche an dem Englandzug teilgenommen hatten.⁵⁾

¹⁾ V. Brilioth, Svensk kyrkokunskap (1933), S. 115.

²⁾ S. Cornell, Sigtuna och Gamla Uppsala, ett bidrag till kändedomen om de angelsk-svenska förbindelserna under 1000-talet (1920).

³⁾ S. Cornell, a. a. D. S. 96.

⁴⁾ D. Montelius, Sveriges historia till v^ora dagar I (1919), S. 323 ff.

⁵⁾ Der Hårlingstorsstein südwestlich von Skara aus der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts ist einem jungen Manne gewidmet, welcher starb „im Westen auf Wifingerzug“, d. h. während Knuts Eroberung von England (v. Friesen in Nordisk kultur 6, 1933, S. 176). Der Sävsjöstein in Småland aus ungefähr derselben Zeit ist errichtet zur Erinnerung an Gunne; „er starb in England“ (v. Friesen, a. a. D. S. 179 f.). Mehrere andere Smålandssteine stehen in Zusammenhang mit Englandfahrten zu Knuts Zeit (v. Friesen, a. a. D. S. 183). Den Landerydsstein in Ostgotland errichtete Waring zur Erinnerung an „seinen Bruder Tjälve, einen jungen Mann, der mit Knut war“ (v. Friesen, a. a. D. S. 185). Der Husby-Lyhundrastein in Uppland ist ein Erinnerungszeichen für einen Mann, der beabsichtigte nach England zu fahren, aber auf Jylland starb (v. Friesen, a. a. D. S. 203). Bemerkenswert ist der Orkesta Stein 3 (= Yttergårdstein 2) in Uppland aus der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts, eingericht von Asmund Kareson: „Über Mo hat drei Wifingerabgaben in England vereinnahmt. Die erste war die, die Toste zahlte. Die zweite zahlte Torfel und die darauf Knut“ (v. Friesen, a. a. D. S. 207). Dieser Mo hatte sich bei mehreren Gelegenheiten in England aufgehalten und war dort ein entschiedener Christ ge-

Für den nahen Kontakt zwischen den beiden Ländern gibt es zahlreiche Zeugnisse.¹⁾ Die englische Mission hatte es lediglich auf die Christianisierung des Nordens abgesehen und nicht wie die deutsche auf Befestigung der Oberhoheit der Kirche.²⁾ Die englischen Missionsbischöfe waren auch ohne Diözesen, während die deutschen immer für ein bestimmtes Stift geweiht wurden.³⁾ So hatte z. B. Sigfrid Westgotland als seinen Wirkungsbezirk, ohne dort einen festen Bischofsitz zu haben; Adam hat auch Husaby nicht als seinen Bischofsitz aufgefaßt, obgleich dies ein Missionszentrum war.⁴⁾ Von den englischen Missionsbischöfen sind die Namen Sigfrid, Eskil und David in den Legenden bewahrt geblieben.⁵⁾

worden. Nach seiner Rückkehr nach Uppland nahm er wirksam an der Ausbreitung der christlichen Lehre teil, wovon mehrere Steine zeugen (Rysbylstein in Tåby, weiter zwei Orkestausteine). Auf dem Rysbylstein 2 steht zu lesen: „Gott und die Mutter Gottes mögen seiner Seele und seinem Geiste helfen und ihm Licht und das Paradies verleihen“ (v. Friesen, a. a. D. S. 204 ff.).

¹⁾ V. Friesen, a. a. D. S. 172 macht darauf aufmerksam, daß die Idee für die sog. punktierten Runen (h, e, g) durch dänische Vermittlung von England gekommen sei. Auch die ornamentale Ausschmückung der Runensteine zeigt englischen Einfluß (S. Lindqvist in Nordisk kultur 27, 1931, S. 160 ff.). Die altnordische Kirchensprache hat eine Menge angelsächsischer Lehnwörter übernommen (A. Taranger, Den angelsaksiske kirkes indflydelse paa den norske, 1890, S. 345). Zur Zeit Dlov Sköt-königs und selbst des Königs Anund Jakob arbeiteten in Sigtuna mehrere Münzmeister, deren Namen noch erhalten sind (S. Hildebrand, Sveriges medeltid I, 1909, S. 780). Eine Anzahl englischer Dokumente aus dem Schweden des 11. Jahrhunderts hat man angetroffen; auch die schwedische Viehrasse zeigt einen englischen Einschlag (S. Cornell, a. a. D. S. 98 und 96).

²⁾ Ph. Schaff, History of the Christian Church 4 (1885), S. 73.

³⁾ R. Schröder, Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte (1922), S. 148.

⁴⁾ S. Cornell, a. a. D. S. 97. — Ein Umstand, der die Frage nach der Christwerdung Westgotlands kompliziert, ist der, daß man keine Funde von englischen Münzen aus dem 11. Jahrhundert hat machen können, eine Tatsache, die insofern merkwürdig ist, daß Dlov Sköt-könig englische Runenmeister in sein Land brachte, und man in dem übrigen Schweden zahlreiche englische Münzen aus dem 11. Jahrhundert gefunden hat. Erst während des 12. Jahrhunderts kann englischer Einfluß auf die Architektur und Skulptur dieser Landschaft nachgewiesen werden (Cornell, a. a. D. S. 102). Gewiß, braucht diesem indicium e silentio keine allzu große Bedeutung beigemessen zu werden, aber durch Adams Angabe (IV:23—30) über die Wirksamkeit der beiden Adalwards in dem Stift Sata wird die Frage offen gelassen, ob die Christianisierung Westgotlands nicht mehr eine deutsche als eine englische Angelegenheit gewesen ist.

⁵⁾ Viele ungelöste Probleme sind mit diesen Namen verknüpft. Auf Grund der legendarischen Beschaffenheit der Tradition ist es besonders schwer, die Grenze

Toni Schmid hat in ihrem Buche Sveriges kristnande starke Gründe für die Annahme eines nicht geringen russisch-byzantinischen Einflusses während der Missionsperiode vorgebracht.¹⁾ Die schwedischen Wikinger- und Handelsfahrten gingen ostwärts durch Rußland bis zu dem christlichen Byzanz. Es gibt viele Zeugnisse für die lebhaften Verbindungen zwischen Schweden und den ostwärts liegenden Staaten.²⁾

In dem bekannten Briefe vom Papste Gregorius VII. an den „König S“ (Inge) von Schweden aus dem Jahre 1080 werden gallische Prediger erwähnt, die in Schweden gewirkt haben sollen.³⁾ Es ist ein eigentümliches Zusammentreffen, daß der erste bekannte Missionsimpuls während des 9. Jahrhunderts und die letzte bekannte Missionstätigkeit während des 11. Jahrhunderts von der fränkischen Kirche ausging. Von irgendwelchen eigentlichen Spuren in der Missionsarbeit scheinen die wenigen Quellen hinsichtlich dieser Mission nichts zu berichten gehabt zu haben, und nur dank der erhaltenen Ansgarbiographie und dem genannten Papstbriefe besitzen wir eine Nachricht über diesen entlegenen Förderer des Christentums in Schweden.

Die Christianisierung der dänischen Landschaften (Schonen, Blekingen und Halland) erfolgte durch dänische Initiative, aber die Quellen wissen auch von einem gewissen dänischen Einfluß auf die schwedische Missionsarbeit in anderen Landschaften innerhalb des heutigen Schwedens.⁴⁾ Auch Norwegen war nicht ganz unbe-

zwischen Wahrheit und Sage in Sachen dieser Missionare zu ziehen. Ich verweise auf Toni Schmid, Den helige Sigfrid (1931); G. Rfingspor, Sanning och sägen om Sankt Sigfrid (1932); S. Lindqvist, Den helige Eskils biskopsdöme (1917); Toni Schmid, Eskil, Botvid och David. Tre svenska helgon (Scandia 1931, S. 102—114), sowie Sveriges kristnande (1934), S. 8ff. 52ff. — Die Legenden finden sich gesammelt in *Scriptores rerum Suecicarum medii aevi* 2:1, S. 344—412).

1) a. a. O. S. 49f. 62—67 u. öfter.

2) Siehe hierüber Toni Schmid, Sveriges kristnande, die oben angeführte Stelle sowie die Literatur über die Yngvarssteine aus ungefähr 1045 (E. Braun, Hvem var Yngvarr enn víðförli? in *Fornvännen*. Meddelanden fr n K. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien 5, S. 99—118; D. v. Friesen, Hvem var Yngvarr enn víðförli? in *Fornvännen* 5, S. 199—209 und in *Uppland* 2, 1908, S. 473—476; E. Olsson in der Einleitung zu *Yngvars Saga vidforla* (1912), S. LXXVI ff., S. 51 ff. u. öfter).

3) Sveriges traktater I, S. 61f.

4) Adam II:26, 35f. u. ö.

teiltigt an dem Christianisierungswerke in den östlichen Grenzländern, und das Eingreifen norwegischer Könige vermittelte das Kommen von Missionaren nach Schweden.¹⁾

Die Einführung des Christentums in Schweden fand aber nicht einzig und allein durch ausländische Initiative und Arbeit statt. Die christliche Selbstbetätigung innerhalb des Landes war selbstverständlich auch ein bedeutungsvoller Faktor, mit dem zu rechnen ist. Von gewissen Königen, so von Olov Skötkönig, Anund Jakob, Stenkil, Inge d. A. wird ausdrücklich in den Quellen gesagt, daß sie sich um die Ausbreitung der neuen Religion in ihrem Lande bemüht haben, und bereits zeitig traten Missionare schwedischer Herkunft auf, von denen Botvid der bekannteste war.²⁾

Wie es scheint, waren es mannigfache Interessen, die hinter der Christianisierung Schwedens steckten. Deutsche, englische, russisch-byzantinische, gallische, norwegische und dänische Kräfte vereinigten sich mit den einheimischen und bewirkten eine große Zerspaltung in der inneren Ausgestaltung der Missionsarbeit. In Adams deutscher Kirchengeschichte mit ihrem einseitigen Bremischen Standpunkt kann man eine gewisse Spannung und Konkurrenz zwischen den missionierenden Kirchen herauslesen. Die Frage nach der Reinheit des Missionsmotivs ist nicht leicht zu entscheiden; daß Adalbert gleichzeitig mit seinem Befehrungswerke eine mit Rom konkurrierende Politik betrieb, ist offenbar, wie auch, daß die dänische Kirche unter Sven Estridssohn darnach strebte, sich von dem Hamburg-Bremischen Einfluß loszulösen und eine starke nationale dänische Kirche zu schaffen.³⁾

Das schwedische Christianisierungswerk kann — auch religionsgeschichtlich — ohne Berücksichtigung dieser Faktoren nicht verstanden werden. Die schwedischen Könige sahen in dem Christentum zweifellos eine neue Möglichkeit zur Befestigung ihrer schwachen Königsmacht und standen deswegen — wie ein halbes Jahrtausend später Gustav Vasa — in dem Eintreten für die neue Lehre an der Spitze. Von den Königen scheint besonders Emund der Alte eine nationale

¹⁾ Adam II:57.

²⁾ Die Botvidslegende findet sich gedruckt in *Scriptores rerum Suecicarum medii aevi* 2:I, S. 377—388.

³⁾ S. Tunberg, *Äldre medeltiden* (Sildebrand-Stavenow, *Sveriges historia till våra dagar* 2, 1926), S. 31 ff.

Kirchenpolitik getrieben zu haben, der ebenso wie sein Zeitgenosse Sven Estridsjon in Dänemark beabsichtigte, eine unabhängige einheimische Kirche zu schaffen.¹⁾ Die Gegner des Königtums in Schweden erhielten in diesem Falle eine ungefüchte Gelegenheit, für ihre Ideen sich dadurch Gehör zu verschaffen, daß sie sich der alten heidnischen Religion anschlossen, und ebenso wie die schwedischen Könige darauf bedacht waren, die Macht des Christentums zu vermehren, war das Interesse der gegnerischen Partei ebensoviel darauf gerichtet, das Heidentum an der Macht zu erhalten. Dadurch wurden die Gegensätze zwischen dem Heidnischen und Christlichen in Schweden bedeutend schärfer, als die rein religiöse Lage es begründete.²⁾ Als die politische Lage auf Grund der neuen Machtverteilung im Königtum, des Erlöschens des Königsgeschlechtes oder anderer Veränderungen in der Reichsführung eine Verschiebung erfahren hatte, wurden sofort Rückwirkungen auf dem religiösen Gebiete bemerkbar, was wir bei Gelegenheit im Zusammenhang mit dem Vordringen der heidnischen Reaktionen hervorheben werden. Daß das politische Mächtenspiel in Schweden so entscheidend für die Ausgestaltung des Christianisierungswerkes geworden ist und einen so eigenartigen Verlauf desselben bewirkt hat, schreibe ich dem Umstande zu, daß Schweden in dem Reichsheiligtum zu Upsala und in der damit verbundenen festen Kulttradition einen sozial-religiösen Machtfaktor von außerordentlicher Bedeutung besaß, der es für die politischen Führer möglich machte, das Volk straff in der Hand zu halten, und den Religionskampf um mehrere Jahrzehnte verlängerte.³⁾

Ein bedeutendes Dokument, die Entwicklung der kirchlichen Organisation in Schweden festzustellen, bildet die bekannte, von S. Tunberg übersehte Handschrift aus der Laurentinischen Bibliothek zu Florenz. In dieser Handschrift, welche ein um 1120 geschriebenes Verzeichnis der römischen Kirchenprovinzen ist, finden sich — unter teilweise falschen Rubriken — die Bischofsitze der schwedischen Kirche jener Zeit angegeben. Aufgenommen sind Scara, Liunga, Raupinga, Tuna, Strigin, Sigituna, Arosa, womit Skara, Linköping, Eskil-

¹⁾ Emund der Alte hat auch von Adam ein wenig gutes Zeugnis erhalten (III:15).

²⁾ Siehe hierüber u. a. S. Tunberg, *Sveriges historia till våra dagar* 2 (1926), S. 26 ff.

³⁾ Vgl. unten Kap. 10.

stuna, Strängnäs, Sigtuna und Västerås gemeint sind. Von diesen Bischofssitzen war Skara der älteste, aus dem Anfang des 11. Jahrhunderts, Eskilstuna wurde zu einem unbekanntem Zeitpunkt eingezogen, und der Sitz des Sigtunastiftes wurde um 1130 nach Uppsala verpflanzt.¹⁾

Die Ansgarmission im 9. Jahrhundert und Unnes Missionsbesuch im 10. Jahrhundert bilden zwei isolierte Missionsepochen, die jedoch nur geringe wirkliche Bedeutung für die Christwerdung Schwedens gehabt haben. Die eigentliche Missionszeit fällt, wie man sagen kann, mit dem 11. Jahrhundert zusammen oder umfaßt, wenn man so will, ein „altes Jahrhundert“ von 1000 bis 1120, in dem Schweden sechs Bistümer besaß und eine beginnende Kirchspiel-einteilung die Festigkeit der kirchlichen Organisation beweist.

Die zentral gelegenen Kulturlandschaften sind früher christlich geworden als die schwedischen Wildnisse, in denen das Heidentum an gewissen Stellen bis in das 12. Jahrhundert hinein sich hielt, aber ohne ein sozialer Machtfaktor zu sein, mit dem zu rechnen war.²⁾

¹⁾ S. Tunberg, En romersk källa om Norden vid 1100 talets början (Språkvetenskapliga Sällskapet i Uppsala Förhandlingar, 1910—12 med Efterskrift, S. 16. 96 ff. in Uppsala Universitets Årsskrift 1913). Vgl. Tunberg in Sveriges historia till våra dagar 2 (1926), S. 373.

²⁾ Ich habe es nicht darauf abgesehen, einen vollständigen Überblick über die Christwerdung Schwedens zu geben, noch weniger darauf, zu den vielen kirchengeschichtlichen Fragen Stellung zu nehmen, die diese Zeitepoche aufgibt, sondern nur darauf, den kirchengeschichtlichen Hintergrund zu den religionsgeschichtlichen Untersuchungen in Kapitel 9 und 10 zu geben; diese Kapitel können von dem kirchengeschichtlich Interessierten vorteilhaft unmittelbar nach diesem Kapitel gelesen werden.

3. Kapitel.

Die Missionspredigt.

Die Missionsgeschichte ist eine verhältnismäßig junge Wissenschaft und bis jetzt vor allem auf die Mission der neueren Zeit unter den nicht-christlichen Völkern gerichtet gewesen. Irgendeine wissenschaftliche Bearbeitung des Religionswechsels im Norden ist noch nicht unternommen, obgleich der Stoff sowohl reichhaltig als auch verlockend ist. Unter den innerhalb der missionswissenschaftlichen Disziplin zu behandelnden Fragen machen wohl die Fragen nach den historischen Voraussetzungen der Missionsarbeit, nach den Beziehungen zwischen dem Missionssubjekt und Missionsobjekt, nach dem Missionsmotiv, nach der Missionsmethode, nach dem Missionsprinzip sowie nach der Missionspredigt die Hauptprobleme aus.¹⁾

¹⁾ Das Missionssubjekt besteht aus der missionierenden Kirche und deren Missionsarbeitern, das Missionsobjekt aus dem Gegenstand — individualistisch und kollektualistisch — für die Mission („Missionsfeld“); siehe hierüber G. Warned, *Evangelische Missionslehre I* (1897), S. 7; J. Schmidlin, *Einführung in die Missionswissenschaft* (1925), S. 15 f. und Artikel *Missionstheorie* in *Lexikon für Theologie und Kirche* (1935), S. 233. Jul. Richter, *Die Missionslehre II* (1927), S. 41 ff.; H. W. Schömerus, *Missionswissenschaft* (1935), S. 66 ff. Das Missionsmotiv bezeichnet den psychologischen Beweggrund des Missionssubjektes zur Missionsbetätigung, während das Bekehrungsmotiv den psychologischen Beweggrund des Missionsobjektes für die Bekehrung zum Christentum bedeutet (siehe R. D. Schmidt, *Die Bekehrung der Germanen zum Christentum*, 1936, S. 64 f.). Was die Missionsprinzipien betrifft, so pflegt man innerhalb der katholischen Missiologie zu unterscheiden zwischen *Akkommodation* (*Adaptation*) und *Synkretismus*. Das Prinzip der *Akkommodation* besagt die Anpassung des Missionssubjektes an das Missionsobjekt (siehe J. Thaurén, *Die Akkommodation im katholischen Heidenapostolat*, 1927, S. 2). Im weiteren Sinne besagt *Akkommodation* 1. eine Anpassung im Großen, sowohl kulturell als auch sozial, als auch religiös und psychologisch je nach den vorhandenen Verhältnissen auf dem Missionsfelde. 2. *Assimilation*, d. w. f. die Duldung und Hinzunahme der wertvollen Elemente in der Sprache, Literatur, Kunst usw. des heidnischen Volkes, 3. *Transformation*, d. w. f. Umwandlung und Umänderung der Lehren, Symbole, Sitten, Gebräuche u. a. m. des Volkes (siehe

In diesem Kapitel beabsichtige ich, die Missionspredigten als Ausgangspunkt für die Untersuchungen über das Problem der Bekehrung in den folgenden Kapiteln zu nehmen, will aber zunächst das für das Missionsprinzip und die Missionsmethode während der verschiedenen Epochen der Geschichte der Kirche Charakteristische angeben.

Zur Zeit des Urchristentums und der Alten Kirche wurde die christliche Mission aus ausschließlich religiösen Motiven betrieben, und die Kirche trat als eine durchaus religiös wirkende Geistesmacht unter den Kulturvölkern der Mittelmeerländer in die Erscheinung. Ohne weltliche Hilfsmittel ging die Kirche ihren Weg „von unten nach oben“, beginnend mit den sozial niederen Klassen, um so nach und nach auch die höheren Gesellschaftsschichten zu gewinnen und schließlich den Platz als Staatsreligion zu erlangen.

Die Kirche des Mittelalters dagegen hat sich eine starke weltliche und kulturelle Position erworben und unter Barbarenvölkern missioniert. Als religiös-politischer Machtfaktor konnte die Kirche geist-

J. P. Steffes, Akkommodation und Synkretismus als Missionsproblem, in Zeitschrift für Missionswissenschaft 23, 1933, S. 2f. und die dort angeführte Literatur. Th. Ohm, Akkommodation und Assimilation in dem Heidenapostolat nach dem hl. Thomas von Aquin, in Zeitschrift für Missionswissenschaft 17, 1927, S. 94 ff. behandelt Akkommodation und Assimilation als zwei verschiedene Missionsprinzipien. Das Akkommodationsprinzip kann nur zur Anwendung kommen, wenn die Überlegenheit des Missionssubjektes über das Objekt unbestritten ist. Dies setzt weiter voraus, daß das Objekt nicht vollständig verderbt ist, sondern in seiner Religion und Sitte wertvolle und beständige Elemente besitzt (Steffes, a. a. O. S. 3ff.). Als Beispiel für Akkommodation kann angeführt werden, wie Jesus immer seine Worte den Hörern anpaßte, wie Paulus ein Jude unter Juden, eine Grieche unter Griechen war und wie er in seiner Predigt Elemente aus der einheimischen Religion aufnahm (Paulus auf dem Marktplatz zu Athen). Ohm führt an dem genannten Orte Christi Menschwerdung als das beste Beispiel von Gottes eigener Akkommodation an, während die Weise, in der die göttliche Natur in Christi Person eine Vereinigung mit der menschlichen eingegangen ist (ohne Vermischung oder Verwandlung) ein Beispiel für die Assimilation bildet. Synkretismus bedeutet Vermischung und kommt auf, wenn das Missionssubjekt seine Souveränität und seine Wesenseigenart gegenüber dem Missionsobjekte nicht aufrechterhält. Synkretismus als bewußtes Missionsprinzip dürfte wohl kaum vorkommen, entsteht aber leicht als Resultat einer zu weit getriebenen Akkommodation. Um den Religionswechsel zu verstehen, ist es notwendig, im Prinzip zwischen Akkommodation und Synkretismus zu unterscheiden und nicht ohne weiteres solche Phänomene als Religionsmischung zu beurteilen, die in Wirklichkeit das Resultat einer bewußten Anpassung sind.

liche und weltliche Ziele miteinander verbinden und nahm oft Könige und Fürsten bei dem Missionsbetrieb zur Hilfe. Der Weg der Mission ging „von oben nach unten“, beginnend mit den Königen, Häuptlingen und angesehenen Männern der heidnischen Staaten, um mit deren Hilfe die Massen zur Bekehrung zu veranlassen. Das Missionsmotiv war nicht immer rein religiös, sondern verband sich oft mit politischen Bestrebungen. Als Befahrungsmittel kommt gelegentlich Zwangsmissionierung vor (Sachsen und Norwegen), wobei jedoch das Motiv ebensosehr religiös wie politisch gewesen zu sein scheint.

Die neuzeitliche Mission hat an die urchristlichen Missionsprinzipien angeknüpft, und die Kirche tritt jetzt nur als ein geistlich-kultureller Machtfaktor mit einer religiösen und sozialen Botschaft auf den Missionsfeldern auf. Die neuzeitliche Mission unterscheidet sich von der der alten Kirche dadurch, daß sie zugleich als eine religiöse und kulturelle Macht unter in kultureller Beziehung niedriger stehenden Völkern auftritt, während der Unterschied von der Mission der mittelalterlichen Kirche sich darin zeigt, daß die neuzeitliche Kirche ihre religiöse Überlegenheit nicht mit Machtmitteln zu behaupten versucht.¹⁾

Wo die Kirche nicht als eine absolut überlegene geistige und weltliche Macht auftritt, muß die Missionsmethode dem Missionsobjekte angepaßt (akkommodiert) werden. Das Studium der Missionsmethode in einer gewissen gegebenen historischen Periode ist also für das religionshistorische Verstehen der heidnischen Religion, welche den Gegenstand der Mission bildet, von großer Bedeutung.²⁾ Die

¹⁾ Vgl. K. Holl, Die Missionsmethode der alten und die der mittelalterlichen Kirche 1912; J. P. Steffes, Die Auseinandersetzung des Christentums mit den nicht-christlichen Religionen (in Zeitschrift für Missionswissenschaft 19, 1929, S. 1—13); A. Heusler, Germanentum (1934), S. 119f.; J. Schmidlin, Christentum und Germanentum (in Zeitschrift für Missionswissenschaft 24, 1934, S. 169—174 über die irischschottische, angelsächsische und fränkische Mission in Sachsen); K. Guggisberg, Germanisches Christentum im Frühmittelalter (1935), S. 6ff.; A. Herte, Die Begegnung des Germanentums mit dem Christentum (1935), S. 70f.

²⁾ Es gibt keine allgemeine Untersuchung der Missionsmethode zur Zeit der Germanenmission. Die Frage ist wohl in mehreren Arbeiten berührt, z. B. von K. Maurer, Die Bekehrung I, S. 151ff. 191ff. 282ff. 523ff.; II, S. 265ff. 293ff.; S. Wiedemann, Die Sachsenbekehrung (1932), S. 22ff. 54ff. Von Interesse ist F. Flastamp, Die Missionsmethode des hl. Bonifatius (1929), obgleich er nur die sächsischen Verhältnisse berührt.

Missionsmethode ist bedingt durch den Inhalt der heidnischen Religion; die Mission sucht Anknüpfungspunkte zu finden und die Widerstände zu überwinden, läßt wertvolle Elemente in der heimischen Religion und Sitte Gegenstand der Assimilation und Transformation werden und benützt brauchbare Riten und Kultformen.¹⁾

Mission beschließt für den einzelnen Missionar eine dreifache Verkündigung in sich: Verkündigung des Wortes (die Predigt) in Abzweckung auf das Glaubensleben, die Verkündigung des christlichen Lebens (Exempel) in Abzweckung auf das sittliche Leben und Verkündigung der Machterweisungen (Wunder) in Abzweckung auf das Kultleben. Die letztgenannte Verkündigung hat zur Aufgabe, teils die Ohnmacht der heidnischen Abgötter (negative Abzweckung), teils die Allmacht des christlichen Gottes (positive Abzweckung) zu zeigen. Eine gewisse Ordnung muß zwischen den angegebenen drei Arten von Verkündigung aufrechterhalten werden. Psychologisch betrachtet sind die zwei ersteren grundlegend und die dritte zu Ende führend. In dem folgenden werden wir finden, wie eine Umstellung dieser Ordnung das Risiko für die Missionare nach sich zog, vertrieben zu werden, und zwar auf Grund der Exklusivität in Sachen des Kultes.²⁾

Die Missionsmethode der Missionare war rein geistlicher Art und hatte zur Aufgabe, zu versuchen, mittelst „der dreifachen Verkündigung“ die Befehrung der Heiden herbeizuführen.³⁾ Die wichtigste war die Verkündigung durch das Wort (die Predigt) und darnach das Exempel; die Machtbeweisungen, besonders die in negativer Abzweckung, hatten geringe Beweiskraft, wenn die Missionare nicht durch die Predigt den psychologisch-religiösen Grund gelegt hatten.⁴⁾

Von Ansgar wird erzählt, daß er durch seine Lehre und durch sein Beispiel viele zum Glauben bekehrte.⁵⁾ Aus Magister Adams

¹⁾ Bereits P. J. Suhm, *Hvorfor den christne Lære fortrængte Odins* (1799), S. 169 ff. 172 ff. 192 ff. legte ähnliche Gesichtspunkte für den Religionswechsel an, die später von Maurer in *Die Befehrung 2*, S. 265—327, § 61 f., „Widerstandspunkte, Anknüpfungspunkte“ übernommen wurden. Vgl. R. Mlier, *La Psychologie de la Conversion chez les Peuples non-civilisés 1* (1925), S. 23 ff.

²⁾ Siehe unten Kap. 7 u. 8.

³⁾ Vgl. H. Wiedemann, *Die Sachsenbefehrung* (1932), S. 54 f.

⁴⁾ Siehe z. B. Vita Anskarii, Kap. 7, 8, 11, 15, 24.

⁵⁾ a. a. O. Kap. 8, 15.

Kirchengeschichte nehme ich folgende Beispiele für die Bedeutung der Missionspredigt für das Befehrungswerk. Adalbert bekehrte viel slawisches Volk durch seine Predigt (*predicando convertit*).¹⁾ Odintar d. A. predigte auf Fünen, Seeland, in Schonen und Schweden und bekehrte viele zum christlichen Glauben (*predicans convertit*).²⁾ Englische Missionsbischöfe fuhren nach dem Norden, um das Evangelium zu verkündigen (*euangelizandi gratia*).³⁾ Benno erntete viel Frucht unter den Slawen durch seine Predigt (*multum predicando fructum attulit*).⁴⁾ In Hamburg wirkten zwölf christliche Brüder, um durch ihr kanonisches Leben das Volk von dem Irrtum des Heidentums zu bekehren (*canonica degerent conversatione*).⁵⁾ König Sven Estridsfon, Adams Gewährsmann, sandte selbst Priester als Prediger (*predicatores*) nach Schweden, Norwegen und den Inseln da herum.⁶⁾ Bischof Sigfrid predigte sowohl den Schweden als auch den Normannen.⁷⁾ Beispiele aus Adam könnten noch vermehrt werden.⁸⁾

Bei dem Mönch Theodrichs begegnen wir demselben Ausdruck wie bei Adam: „Der König sandte den Priester Theobrand (Dankebrand) nach Island, um Gottes Wort zu predigen.“⁹⁾

In dem altnordischen Sprachgebrauch kommen wechselnde Ausdrücke für *praedicare* vor. Die gewöhnlichsten sind: *tala trú* (vom Glauben reden), *telia trú* (den Glauben predigen) und *boða trú*

¹⁾ Adam II:15: Zur Begriffsbestimmung von *praedicatio* und Missionspredigt siehe W. Koenen, Die Heidenpredigt in der Germanenbefehrung (1909). S. 13f.; F. Flakamp, Die Missionsmethode des hl. Bonifatius (1929), S. 36f. und Anm. 170f.

²⁾ Adam II:36.

³⁾ Adam II:37. Vgl. schol. 135.

⁴⁾ II:49.

⁵⁾ ebd.

⁶⁾ III:54; vgl. B. Schmeidlers Anmerkung S. 198, Anm. 5.

⁷⁾ IV:34.

⁸⁾ Vgl. „*predicare*“ im Wortverzeichnis in Schmeidlers Ausgabe, S. 345. Ohne Zweifel sind die *praedicare*-Ausdrücke in vielen Fällen schablonenartig. In IV:8 ist die Übertreibung offenbar; hier wird erzählt, wie dem Bischof Eginio es durch seine Predigt bei den Blefingern gelang, sie zu Tränen zu rühren und sie dahin zu kriegen, sofort ihre Götterbilder zu zerbrechen usw. In der Hauptsache jedoch stimmen die Belege mit dem Zeugnis der übrigen Quellen über die entscheidende Bedeutung der Verkündigung für das Befehrungswerk überein.

⁹⁾ Storms *Monumenta*, S. 19: „... misit rex Theobrandum presbyterum in Islandiam praedicare verbum Dei“. Vgl. „*predicare verbum Dei*“ bei Adam IV:36, S. 274.

(den Glauben verkündigen). Thorvaldr talaði trú fyrir mönnum (Thorvald redete dort den Mannen vom Glauben).¹⁾ Bað biskup Thorvald telia trú fyrir mönnum at lögbergi (Der Bischof gebot dem Thorvald, den Glauben vor den Mannen zu Logberg zu predigen).²⁾ Boða trú (den Glauben bieten).³⁾ Hann (biskup Poppo) talði trú fyrir Haraldi konungi ok sagði mörg stórtákn almáttigs guðs (Er redete vor dem Könige Harald vom Glauben und erwähnte viele große Wundertaten des allmächtigen Gottes). En er biskup halði talat guðs örindi bæði langt ok sniallt etc. (Als aber der Bischof Gottes Botschaft gepredigt hatte sowohl lang als auch tüchtig).⁴⁾ Boða guðs örindi (Gottes Auftrag besorgen).⁵⁾ Kenna trú fyrir mönnum (Den Glauben lehren vor den Mannen).⁶⁾ Kenna mönnum rétta trú (Die Mannen den rechten Glauben lehren).⁷⁾ Boða kristni bedeutet teils predigen (Olofs saga Tryggvasonar in Heimskringla I, Kap. 73, S. 388 über Danfrand auf Island; Kap. 95, S. 427 über Gizur den Blonden und Hjalti Skeggjason auf Island; Kap. 96, S. 427 über Leif Eriksen auf Grönland), teils das Christentum gebieten (Kap. 59, S. 369 von Olav Tryggvason in Staðr á Drageyri; Kap. 53, S. 361 von den Jarlen Harald Gormssons in Norwegen).⁸⁾ Als Wechselbegriffe kommen u. a.

¹⁾ Kristni saga I:7, 2:11. Vgl. Thorvalds tháttur hins víðförla 4:2, 5:1: „Thorvaldr talði trú fyrir mönnum.“ — Das Wort *prédika* kommt am meisten in der kirchlichen und in der kirchlich beeinflussten Literatur vor (Heilagra manna sögur 1, S. 545, Biskupa sögur 1, S. 698f. 808). In Saga Sverris konungs, Kap. 112 (Fornmanna sögur 8, S. 269) steht über den Erzbischof Erið, daß er in Nidaros (Drontheim) war und in dem Chor predigte, und in Saga Hákonar Hákonarsonar Kap. 225 (Fornmanna sögur 9, S. 500) begegnen wir den Ausdrücken *prédikat* und *prédikarar* in einer Textvariante. Der Sagastil hat sich hier jedoch von dem der Geschlechterlagas mit kirchlichen Ausdrücken wie *langafriádagur*, *páskadagr* u. a. m. entfernt. Siehe weiter Frisker, 2. Aufl. 2, S. 946f.

²⁾ Kristni saga 4:1.

³⁾ Kristni saga 2:6, 10; 10:1; 12:2. Substantivisch kommt vor *boðan réttar trúar* in Thorvalds tháttur hins víðförla 8:1.

⁴⁾ Olafs saga Tryggvasonar in Fornmanna sögur 1, Kap. 70, S. 129.

⁵⁾ Kristni saga 6:4; Thorvalds tháttur víðförla 6:1. *Prédika* guðs örindi in Thorvalds tháttur 2:1; *prédika* guðs orð a. a. D. 3:1.

⁶⁾ Kristni saga 9:1.

⁷⁾ Kristni saga 6:4. Vgl. den Ausdruck *kennimaðr* = Priester (Olafs saga Tryggvasonar in Heimskringla 1, Kap. 96, S. 428 u. ö.

⁸⁾ Ein stärkerer Ausdruck ist *bióða kristni*, welcher sich auf einen königlichen Erlaß über das Christentum bezieht und kaum die Missionspredigt meint (Saga

vor flytia sköruliga guðs örindi (Gottes Botschaft mannhaft unter die Leute bringen);¹⁾ boða orð guðs (Gottes Wort bieten);²⁾ bera fram mörg ok sönn stórmerki almáttigs guðs (vorbringen die vielen und deutlichen Großtaten des allmächtigen Gottes);³⁾ flytia fram kristniþóðit (Die Botschaft Christi unter die Leute bringen).⁴⁾

Eine bedeutende Anzahl von Missionaren betrieben in den nordischen Ländern Evangelisationsarbeit. Von den in Schweden wirkenden Männern nennt Rimbert: Ansgar, Vitmar,⁵⁾ Gautbert,⁶⁾ Nithard,⁷⁾ Arðgar,⁸⁾ Grimbert,⁹⁾ Ansfrið,¹⁰⁾ Rimbert.¹¹⁾ Adam von Bremen macht zwanzig namhaft und preit ihren Eifer, das Christentum auszubreiten:¹²⁾ Odinar d. A.,¹³⁾ Odinar d. J. (Adalbag),¹⁴⁾ Folkvard,¹⁵⁾ Sigfrið (Johannes),¹⁶⁾ Grimfel,¹⁷⁾ Rudolf,¹⁸⁾ Bernhard,¹⁹⁾ Turgot,²⁰⁾ Wolfred,²¹⁾ Sigfrið d. J.,²²⁾ Osmund,²³⁾ Adalvard d. A.,²⁴⁾ Eri,²⁵⁾ Adalvard d. J.,²⁶⁾ Aeliln,²⁷⁾ Tadi,²⁸⁾ Johannes,²⁹⁾ Egio,³⁰⁾ und Stenfi (Simon).³¹⁾ Aus den Legenden kennen wir Sigfrið,³²⁾

Hákonar góa in Heimskringla 1, Kap. 13, S. 186; Olafs saga Tryggvasonar in Heimskringla 1, Kap. 53, S. 362, Kap. 57, S. 368; Kap. 77, S. 395; vgl. boða öllum mönnum at skifrask, d. w. f. eine kategorische Aufforderung zur Taufe (Olafs saga Tryggvasonar in Heimskringla 1; Kap. 54, S. 363) biða öllum mönnum at taka við kristni (a. a. D. Kap. 53, S. 362).

1) Kristni saga 8:4 von Danfbrand auf dem Allthing.

2) Þorvalds tháttur hins ví förla von Þorvald und Friedrich.

3) a. a. D. 5:1 von Þorvald auf dem Allthing.

4) a. a. D. Urh. 7 in Kristni saga S. 80 von Þorvald.

5) Vita Anskari Kap. 10. Adam 1:15.

6) Kap. 14. Adam 1:17—21. 7) Kap. 17. Adam: 21. 8) Kap. 19.

9) Kap. 28. Adam: 26. 10) Kap. 33. 11) ebd. Adam 1:29.

12) Adam II:26. Während des 10. Jahrhunderts machte Erzbischof Unne einen kurzen Besuch in Birka (I:60ff.).

13) II:26, 36, 64.

14) II:36, 46, 49, schol. 35.

15) II:46, 64.

16) II:37, 57, IV:34.

17) II:57.

18) ebd.

19) ebd.

20) II:58, IV:23.

21) II:62.

22) II:64.

23) III:15, III:77.

24) III:15, 77, IV: 23 u. ö.

25) III:54.

26) III:77, IV:29f., u. ö.

27) III:77, IV:23. Aeliln hat seine Fahrt nach Schweden niemals angetreten (IV:23).

28) III:77. Tadi erreicht Schweden auch nicht (IV:30).

29) III:77, IV:20.

30) IV:30 u. ö.

31) III:77, IV:24.

32) Möglicherweise identisch mit dem von Adam (II:37, 57) genannten Sigfrið (Johannes). Mit Sigfrið kamen Unaman, Vinaman und Sunaman (Scriptores rerum Suecicarum medii aevi 2:1, S. 344ff.).

Esfil,¹⁾ David²⁾ und Botvid.³⁾ Das macht zusammen dreißig namhaft gemachte Missionare, von denen die meisten geweihte Missionsbischöfe sind mit mehreren Priestern in ihrem Gefolge.⁴⁾ Wir können natürlich mit einer viel größeren Anzahl von Missionaren in Schweden rechnen, neben denen noch manche geborene Schweden durch Missionieren für die Ausbreitung des Christentums wirkten.⁵⁾

Die Aufgabe der Missionare war von rein geistlicher Art, und sie verkündigten das Wort ohne nennenswerte Unterstützung durch weltliche Macht. Von den nordischen Ländern geschah es nur in Norwegen, daß das Christentum mit Anwendung von Zwang eingeführt wurde; in den übrigen Ländern scheint die Befehrung in der Hauptsache eine Folge der Wirksamkeit der Missionare zu sein. Es ist daher von religionsgeschichtlich-psychologischer Bedeutung, die Missionspredigt zu untersuchen, die das vornehmste Mittel der Missionare in ihrer Evangelisationsarbeit war.⁶⁾ Die Missionspredigt hatte für den Intellekt die Aufgabe, teils die Grundlagen der heidnischen Lehre anzugreifen und einzureißen, teils die christliche Glaubenslehre darzulegen, außerdem wandte sich der Appellierende an die emotionelle und voluntative Seite des Seelenlebens, oft durch eine affektbetonte Ermahnung zur Befehrung.

¹⁾ *Scriptores rerum Suecicarum medii aevi* 2:1, S. 389ff.

²⁾ a. a. D. 2:1, S. 405ff.

³⁾ a. a. D. 2:1, S. 377ff.

⁴⁾ Einige der mit Namen genannten Runenriker wie Asmund, Öper dürften Missionare gewesen sein.

⁵⁾ Der genannte Botvid war ein solcher einheimischer Missionar. Manche Wikinger und Kaufleute haben das Christentum im Auslande angenommen und wirkten nach ihrer Heimkehr für das Christentum.

⁶⁾ Zur Frage der mittelalterlichen Predigt siehe R. Cruel, *Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter* (1879); C. P. Caspari, *Martin von Bracara's Schrift De correctione rusticorum* (1883); F. R. Albert, *Geschichte der Predigt in Deutschland* 2 (1892); A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands* 2 (1912), S. 253ff.; W. Konon, *Die Heidenpredigt in der Germanenbefehrung* (1909); W. Boudriot, *Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jahrhundert* (1928), S. 12; F. Glaskamp, *Die Missionsmethode des hl. Bonifatius* (1929), S. 32ff.; S. Wiedemann, *Die Sachsenbefehrung* (1932), S. 104ff.; A. Herte, *Die Begegnung des Germanentums mit dem Christentum* (1935), S. 60ff. Diese sämtlichen Arbeiten berücksichtigen vornehmlich die deutsche und englische Missionspredigt. Für den Norden fehlt es ganz und gar an Arbeiten von der in Frage stehenden Art. S. Achterberg hat seine Arbeit *Interpretatio Christiana* (1930) zum großen Teil auf die mittelalterliche Predigt aufgebaut.

Die Schwäche des nordischen Heidentums lag u. a. in dem immanenten Gottesbegriff: Die Götter waren nicht Schaffende, nicht ewig, sondern der Zeit und dem Schicksal unterworfen.¹⁾ Mit diesem als Hintergrund gab Bischof Daniel von Winchester um 723 eine missions-homiletische Anweisung für den damals jungen Bonifatius, um ihn die Methode für eine schnelle Überwindung der Halsstarrigkeit des unwissenden Volkes zu lehren (*obstinationem agrestium convincere*).²⁾ Bischof Daniel ermahnte Bonifatius, ihren Gottesglauben ruhig und ohne Hohn dialektisch zu widerlegen: Götter und Göttinnen, welche auf menschliche Weise geboren sind, sind Menschen und nicht Götter (*ut saltim modo hominum natos deos ac deas homines potius, non deos fuisse . . . probes*).³⁾ „Wenn sie indessen genötigt worden sind zu erkennen, daß ihre Götter, wie sie von einander gezeugt sind, einen Anfang gehabt haben, muß man sie weiter fragen, ob sie meinen, daß die Welt einen Anfang hat oder ob sie immer ohne Anfang bestanden hat. Wenn sie einen Anfang gehabt hat, wer hat sie dann erschaffen? . . . Wenn sie dagegen behaupten, daß die Welt von Ewigkeit her ohne Anfang bestanden hat, so bemühe dich, dies mit mancherlei Beweisen und Argumenten zurückzuweisen und zu widerlegen, und wenn sie die Diskussion fortsetzen, so frage sie, wer denn die Welt vor der Geburt der Götter lenkte und regierte.“⁴⁾ Nach einigen sokratisch verhänglichen Sätzen über die Geburt und den Tod der Götter, über den transzendenten oder immanenten Zweck des Lebens läßt der Bischof einige pragmatische Fragen den Schluß bilden: Wer sind die Glücklicheren, die Heiden oder die Christen? „Welchen Gewinn glauben die Heiden durch ihre Opfer den Göttern bereiten zu können, wenn diese Macht über alles besäßen?“⁵⁾

¹⁾ A. Heusler, Art. Germanische Religion in *RGG* 2. Aufl. 2 (1928), S. 1069.

²⁾ Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus (*Monumenta Germaniae Historica EE* sel. 1, ed. W. Langl, 1916), Nr. 23, S. 39.

³⁾ a. a. O.

⁴⁾ a. a. O.: „Cum vero initium habere deos utpote alios ab aliis generatos coacti didicerint, item interrogandi, utrum initium habere hunc mundum an sine initio semper exstitisse arbitrentur. Si initium habuit, quis hunc creavit? . . . Quodsi sine initio semper exstitisse mundum contenderint, quod multis refutare ac convincere documentis argumentisque stude: tamen altercantes interroga, quis ante natos deos mundo imperaret, quis regeret?“

⁵⁾ „Quid autem se suis conferre sacrificiis lucrī diis suspicantur pagani cuncta sub potestate habentibus?“ (S. 40).

Die Echtheit dieser bischöflichen Instruktion ist von einigen Forschern in Frage gestellt worden, aber ohne hinreichende Gründe.¹⁾

Der Wert der mittelalterlichen Missionspredigt als Quelle für das germanische Heidentum wird bedeutend dadurch herabgemindert, daß die meisten erhaltenen Predigtsammlungen entweder spät niedergeschrieben oder Verfälschungen ausgesetzt gewesen sind.²⁾ Von den eigentlichen Missionspredigten müssen die vielen Predigten gegen Abgötterei unterschieden werden, die für die jungen christlichen Gemeinden bestimmt gewesen sind; aber auch solche Predigten haben einen gewissen Wert, um die vorchristliche Religion kennenzulernen.³⁾

¹⁾ R. Cruel, Die Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter (1879) S. 11 behauptet, daß der theoretische Stil und die spitzfindigen Ausführungen der Instruktion sie als Missionspredigt ungeeignet gemacht hätten. F. W. Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands 2 (1848), S. 407 f., U. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I (1922) S. 472 u. a. m. machen geltend, daß die Milde, die den Brief durchströmt, wenig paßt zu dem strengen und entschlossenen Charakter des Bonifatius. Hiergegen bemerkt W. Konen, Die Heidenpredigt (1909). S. 45 ff. sehr richtig, daß die „feste Tat“ des Bonifatius bei Geismar keineswegs der in Bischof Daniels Brief ange deuteten Missionsmethode widerspreche; Bonifatius hatte (nach Willibald, Vita Bonifatii, ed. W. Levison, 1905, S. 30 f.) lange, bevor die heilige Thoreiche in Geismar gefällt wurde, eine eingehende Missionswirksamkeit betrieben. Der beanstandete dialektische Stil kann nicht als Beweis gegen die Echtheit geltend gemacht werden, da der Brief nicht als ein stilistisches Vorbild anzusehen ist, sondern nur als eine Instruktion für die Predigtmethode. Seine Milde erklärt sich daraus, daß der Brief natürlich die Gesinnung des Bischofs Daniel und nicht die des Bonifatius widerspiegelt. Vgl. unten S. 212.

²⁾ Die Missionspredigten sind am besten einzusehen in Cruel. Zweifellose Verfälschungen sind die bekannnten fünfzehn lateinischen Predigten, welche unter Bonifatius' Namen herausgegeben sind (Sermones Sancti Bonifatii, in Migne, Patrologiae cursus completus 89, 1950, S. 843—872). Siehe hierüber u. a. F. Flaschamp a. o. g. D., S. 38 f. Einen guten Überblick über die Ausgaben und den Inhalt gibt W. Boudriot a. o. g. D., S. 12—17 und H. Millemann, Caesarius von Arles und die frühmittelalterliche Missionspredigt (in Zeitschrift für Missionswissenschaft 23, 1933), S. 12 ff.

³⁾ Grundlegend waren die vielen Predigten von Caesarius von Arles (24 caesarianische Predigten sind herausgegeben worden in Migne, Patrologiae cursus completus 67, 1848, S. 1041—1090; 67 Predigten sind unter den 317 pseudoaugustinischen Predigten a. o. g. D. 39, 1845 abgedruckt — vgl. W. Boudriot a. o. g. D., S. 12), welche von Martin von Braga (Bracara) zur Ausarbeitung seiner Musterpredigt De correctione rusticorum (ed. Caspari, 1883) sicher benutzt worden sind — siehe hierüber Millemann a. o. g. D., S. 14. Diese Predigt Martins hat ihrerseits Anregung zu unzähligen Predigten in verschiedenen germanischen Sprachen ge-

Als Musterpredigt wird Willibrords Rede vor dem Friesenfürsten Radbod angesehen.¹⁾ „Es ist nicht Gott, dem du dienst, sondern der Teufel, der dich, o König, verstrickt hat in den schlimmsten Irrtum, um deine Seele den ewigen Flammen übergeben zu können. Denn es gibt keinen Gott außer dem Einen, der Himmel und Erde, das Meer und alles, was in ihnen ist, geschaffen hat. Wer ihn im wahren Glauben verehrt, der wird das ewige Leben haben. Als sein Diener bezeuge ich dir heute, damit du endlich einmal von der Nichtigkeit des alten Irrtums, dem deine Väter dienten, zur Einsicht kommst und im Glauben an den einen allmächtigen Gott, unseren Herrn Jesum Christum, und in der Quelle des Lebens getauft, abwischest alle deine Sünden und nachdem alle Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit verbannt ist, weiter lebst als ein neuer Mensch in aller Mäßigkeit, Gerechtigkeit und Heiligkeit. Wenn du das tust, wirst du mit Gott und seinen Heiligen, ewige Herrlichkeit besitzen.

geben (Caspari, a. o. g. D., S. CIX); darunter befindet sich die alliterierende Homilie *De falsis diis des angelsächsischen Abtes Aelfric* ungefähr aus dem Jahre 1000 (Caspari, a. o. g. D., S. CXIV ff.), herausgegeben von C. R. Unger in *Annalen für nordisk Oldkyndighed og Historie*, 1846, S. 67—81: „Fragment af en allitereret angelsaxisk Homili, hvori nævnes nogle af Nordens hedenske Guddomme, meddeelt efter en Codex i Britisk Museum med en ordret dansk Oversættelse“ (vgl. Finnur Jónsson *Hauksbók*, S. CXVIII und H. Millemann a. o. g. D., S. 26). Aelfrics englische Homilie ist gegen das Heidentum der dänischen Eroberer gerichtet und hat ihrerseits — mit Recht — als Vorbild für eine isländische Homilie aus dem 14. Jahrhundert von einem unbekanntem Verfasser gedient, „Um that thuadan útrú hófsk“, d. h. über des Unglaubens (Heidentums) Ursprung, herausgegeben in *Hauksbók*, S. 156 ff. (*Heimslýsing ok helgifrödi*, Kap. 5f.). — Wahrscheinlich ist die in *Hausbók*, S. 167—169 dem Kirchenwater Augustin zugeschriebene Rede gegen das Heidentum und den Aberglauben auch eine Nachahmung von irgendeiner ursprünglich von Caesarius von Arles herrührenden Predigt, welche fälschlicherweise dem Augustinus zugeschrieben worden ist; weder Jón Thorkelsson, *Nokkur blöð*, S. 29f. noch Finnur Jónsson, *Hauksbók*, S. CXX haben sie in Augustins *sermones* wiederfinden können. Die angeführten Beispiele zeigen den eigentümlichen Weg, auf welchem der Name des Kirchenwaters Augustin in die isländische Predigtliteratur gekommen ist.

¹⁾ Die Rede ist wiedergegeben in *Astwin's Vita Willibrordi* (in *Monumenta Germaniae Historica SS rer. Merov.* 7, ed. W. Levison, 1920), S. 125. Astwin selbst betrachtete diese Predigt als nachahmungswert (in einem Brief an Karl d. Gr. in *Monumenta Germaniae Historica EE* 4, ed. Dümmler, 1895, S. 156 ff., vgl. H. Wiedemann, *Die Sachsenbefehring*, 1932, S. 55f.). Vgl. G. Neffel, *Das Schwert der Kirche* (Reden und Aufsätze 18, 1934), S. 11 und R. D. Schmidt, *Die Befehring der Germanen zum Christentum* (1936 ff.), S. 57f.

Wenn du mich aber verachtest, der dir den Weg des Heils zeigt, dann wisse auf das Gewisseste, daß du ewige Marter und höllische Flammen zu erleiden haben wirst mit dem Teufel, dem du zu Willen bist!“¹⁾

Die Frage ist, ob dieser als Idealpredigt betrachtete Appell mit seiner weit getriebenen Interpretatio Christiana²⁾ als ein Muster für eine Missionspredigt angesehen werden kann oder ob er nicht in wesentlichen Teilen eine spätere Schöpfung ist.³⁾ Von Interesse ist jedoch, zu konstatieren: die rein religiöse Abzweckung, die Identifikation von Gott und Christus (*credens in unum Deum omnipotentem, dominum nostrum Jesum Christum*), die den Eindruck macht, echt zu sein, das Freisein von aller Glaubensakkomodation und Synkretismus, der Gedanke der Vergebung und der Heiligung, der stark zur Schau getragene Appell zur Befehrung, der Hinweis auf Lohn und ewige Strafe sowie Gott (Christus) als Schöpfer der Welt.

Durchgehend wird der Gedanke, daß Gott der Schöpfer der Welt ist, in der Predigtliteratur betont.⁴⁾ Der irischottische Missionar Gallus hielt zu Bregenz (Brigantium) eine Predigt, worin er den

1) „Non est Deus, quem colis, sed diabolus, qui te pessimo errore, o rex, deceptum habet, ut animam tuam aeternis tradat flammis. Non est enim Deus nisi unus, qui creavit caelum et terram, mare et omnia, quae in eis sunt; quem qui vera fide colit, vitam habebit sempiternam. Cuius ego servus hodie tibi testifioor, ut ab antiqui erroris vanitate, quam coluerunt patres tui, tandem aliquando resipiscas, et credens in unum Deum omnipotentem, dominum nostrum Jesum Christum, et vitae fonte baptizatus, abluas omnia peccata tua et, proiecta omni iniquitate et iniustitia, deinceps novus homo vivas in omni sobrietate, iustitia et sanctitate. Hoc faciens, cum Deo et sanctis eius gloriam possidebis sempiternam. Si vero me contemnis viam salutis tibi ostendentem, scito certissime, quod aeterna supplicia et infernales flammis tu cum diabolo, qui obtemperas, sustinebis“ (Monumenta Germaniae Historica SS rer. Merov. 7, S. 125).

2) Vgl. die Ausdrücke „diabolus, qui te pessimo errore“; „antiqui erroris vanitate, quam coluerunt patres tui“; „tu cum diabolo, qui obtemperas, sustinebis“.

3) Die Befehrung erfolgte nicht auf Grund dieser Predigt, sondern erst später.

4) In diesem Zusammenhang mag darauf hingewiesen werden, daß der für uns natürliche Gedanke an Gott als Schöpfer in gewissen — auch hochstehenden — Religionen fremd ist. Im Buddhismus sind vor allem zwei Dinge verboten: an einen persönlichen Gott zu glauben und anzunehmen, daß Gott die Welt geschaffen hat. Im Parsismus und dem ihm nahestehenden Gnostizismus herrschte ein scharfer Dualismus zwischen dem Erlösergott und dem Schöpfergott (Demirgen).

Weg der Wahrheit schildert und das Volk ermahnt, sich zu Gott dem Vater, „dem Schöpfer aller Dinge, und zu seinem eingebornen Sohn, in welchem Erlösung, Leben und Auferstehung von den Toten ist“ zu bekehren.¹⁾ Nachdem er seine Rede geschlossen hatte, konnte er die Götterbilder in dem Tempel zerstören und das Bekehrungswerk zu Ende führen.²⁾

Eine Missionspredigt von zweifelhafterer Echtheit findet sich wiedergegeben in der Vita Lebuini, die der Mönch Huchald am Beginn des 10. Jahrhunderts niedergeschrieben hat.³⁾ Die Einleitung scheint jedoch einen gewissen echten Zug bewahrt zu haben: „Hört zu, gebt acht und wisset, daß der Herr, der Himmel und Erde, das Meer und alles, was darinnen ist, geschaffen hat, der eine und wahre Gott ist. Er hat uns geschaffen und nicht wir uns selbst, und nicht gibt es einen anderen außer ihm. Die Abbilder, die ihr für Götter haltet und denen ihr, umgarnt vom Teufel, Verehrung darbringt, sind von Gold oder Silber, Kupfer, Stein oder Holz. Sie leben nicht, rühren sich nicht, empfinden nicht, denn sie sind der Menschen Werke, und können nicht irgendeinem anderen noch sich selbst helfen.“⁴⁾ In der Fortsetzung der Rede beruft sich Lebuin auf seinen göttlichen Auftrag und ermahnt die Hörer mit starken Worten, sich taufen zu lassen.

Wie es scheint, ist Lebuins Rede in derselben Weise aufgebaut wie Willibrords Predigt mit Betonung der Souveränität des Christ-

¹⁾ „... creatorem omnium rerum, et unigenitum Filium ejus in quo est salus, vita et resurrectio mortuorum“ (Patrologiae cursus completus, ed. Migne 114, S. 983).

²⁾ Walafridi Strabo Fuld., Vita S. Galli abbatis 1, Kap. 6 (in Migne, Patrologiae cursus completus 114, 1852, S. 983).

³⁾ Monumenta Germaniae Historica SS 2, S. 360 ff. (ed. Perß, 1829). Perß beurteilt auf S. 360 Huchalds Arbeit als ein Plagiat einer älteren Biographie (Vitae Willibrordi, Bonifatii, Gregorii, Liudgeri); vgl. hierzu B. Konen, Die Heidenpredigt (1909), S. 16, Anm. 1.

⁴⁾ „Auscultate, attendite et scitote, quia Dominus creator caeli et terrae, maris et omnium que in eis sunt, ipse solus unus et verus est Deus. Ipse fecit nos, et non ipsi: neque est alius praeter eum. Simulacra, quae deos esse putatis, quosque, a diabolo decepti, venerando colitis, aurum vel argentum, aes, lapis aut lignum sunt; non vivunt, non moventur, neque sentiunt, opera enim hominum sunt, nec cuiquam alii, nec sibi possunt auxiliari“ (Monumenta Germaniae Historica SS 2, S. 362).

lichen Gottes, der Exklusivität des Christentums, der Nichtigkeit der Abgötter, des Schöpfungsgedankens usw.¹⁾

Nach den mitgeteilten Proben aus den lateinisch überlieferten mittelalterlichen Missionspredigten haben die Missionare sich nicht in nennenswertem Grade mit der angegriffenen Religion beschäftigt, sondern an Stelle dessen ihre Aufmerksamkeit darauf gerichtet, die Hauptgedanken der christlichen Lehre positiv darzustellen. Durchgehend wird der Gedanke von Gott als dem allmächtigen, einzigen wahren Gott, Schöpfer Himmels und der Erde, betont. Sicherlich ist dieses ständig wiederkehrende Hauptthema in den Missionspredigten nicht als ein schablonenartiger Ausdruck oder als Interpolation anzusehen, sondern für die Missionare hat der Gottesbegriff der germanischen Religion sich als der schwächste und am leichtesten beizukommende Punkt dargestellt. Im übrigen macht die gesammelte lateinische missionshomiletische Tradition einen gekünstelten Eindruck, und man kann sich mit Grund fragen, wo die Grenze geht zwischen den einmal verkündigten Worten der Missionare und der eigenen Verfasserschaft der Biographen. W. Konen bemerkt mit Recht, daß die besten Schilderungen der Lebensläufe der mittelalterlichen Missionsbischöfe wie Vita Bonifatii von Willibald, Vita Willihadi von Ansgar und Vita Anstarii von Rimbert aufs Ganze gesehen hinsichtlich der Missionspredigten dürftig sind.²⁾

Spuren derselben Tendenz kann man in der altnordischen Predigtliteratur begegnen: die besten Quellen sind hinsichtlich der missionshomiletischen Notizen sparsam, während die mehr ausgeprägt kirchlichen den Missionspredigten mehr Raum widmen. Solche Predigten kommen vor bei Odd und Gunnlaug sowie in einem höheren Grade bei dem unbekanntem Verfasser der legendarischen Sage von Olaf dem Heiligen, während Snorri und seine Schule sowie die Geschlechter sagas nur in geringem Grade das verkündigte Wort wiedergeben.³⁾ Hieraus folgt, daß hinsichtlich des

¹⁾ Huchald schrieb diese Predigt ungefähr 150 Jahre nach Lebuins Tode; W. Konen, a. o. g. D., S. 17.

²⁾ W. Konen, a. o. g. D., S. 17f.

³⁾ Die alten Homilienbücher (das alte norwegische Homilienbuch, sowie das isländische oder Stockholmsche Homilienbuch) bilden fast ausnahmslos Übersetzungen aus den lateinischen Originalpredigten und enthalten keine Missionspredigten, obgleich sie der am frühesten niedergeschriebenen Literatur angehören. Vgl. F. Jónsson, Litt. hist., 2. Aufl. 2, S. 930.

homiletischen Stoffes eine gewisse Vorsicht beachtet werden muß. Die spärlichen Belege in den besseren Quellen geben jedoch zusammen mit den kritisch gereinigten Auszügen aus den längeren Predigten einen nicht zu verachtenden Beitrag zu unserer Kenntnis von dem Religionswechsel und dem ausgehenden Heidentum. Wir haben bereits unter den isländischen Ausdrücken für *praedicare* einige gefunden, welche mehr positiv den Charakter der Missionspredigt angeben. Aus Ausdrücken wie *tala trú*, *telia trú*, *boða trú* und *boða kristni* geht hervor, daß die Missionspredigten das Christentum wesentlich als eine Glaubensbotschaft dargestellt haben. Über den Inhalt dieser Glaubensbotschaft legt eine Auslassung über Thorovald auf dem Allthing Zeugnis ab, worin es heißt, daß er mit großer Kraft von den vielen und wahren Großtaten des allmächtigen Gottes Zeugnis abgelegt habe.¹⁾

Nach Snorri sollen Olaf Tryggvason und Bischof Sigurd bei dem Versuch, Eyvind den Backenspalter zu bekehren, ihm viel Unterweisung (*mörg skynsemi*) im Christentum gegeben haben.²⁾ Leider gibt Snorri keinen Aufschluß über die Art dieser Unterweisung. Etwas vollständiger ist sein Bericht über Hakon des Guten Verkündigung auf dem Frostathing, wo der König an die Bauern die Aufforderung richtete, „sie sollten alle Christen werden und an einen Gott glauben, nämlich an Christus, den Sohn der Maria. Sie sollten von allen Blutopfern und von den heidnischen Göttern lassen. Sie sollten endlich den siebenten Tag für heilig halten und an ihm von aller Arbeit feiern, auch an jedem siebenten Tage fasten.“³⁾ Wie es scheint, enthält die Rede des Königs nur Appelle, zunächst eine allgemeine Ermahnung, sich taufen zu lassen, dann der Reihenfolge nach ein Appell zum Glauben mit Christus als Glaubensobjekt, eine Forderung den Kult betreffend, wobei es deutlich vor allem auf die Teilnahme an dem christlichen Gottesdienst abgesehen ist, sowie eine Forderung in bezug auf die Sitte. Die Einstellung zur alten Religion berührt der König mit den Worten, daß sie von allen Blutopfern und von

¹⁾ Thorovalds tháttir hins víðförla 5:1. Derselbe Ausdruck kommt über Olaf Tryggvason vor in Verbindung mit der Befehung des Eindrid-Breitfuß (Saga Olafs konungs Tryggvasonar in Fornmanna sögur 2, Kap. 235, S. 274; O. S. T. in Flateyjarbók 1, Kap. 364, S. 464).

²⁾ O. S. T. in Heimskringla 1, Kap. 76, S. 394 (Thule XIV, S. 280).

³⁾ Saga Hákonar goða in Heimskringla 1, Kap. 15 (Thule XIV, S. 151).

den heidnischen Göttern lassen sollen, d. h. den heidnischen Kult und Glauben verwerfen sollen.¹⁾

Diese kurze und wohldisponierte Predigtstizze dürfte wohl wenigstens hinsichtlich des Wortlautes dem Snorri selbst zugeschrieben werden müssen, aber der folgende Vorgang mit dem Mißfallen und dem Murren der Bauern über die neue Verordnung des Königs wirkt so echt und überzeugend, daß Snorri hier sicherlich eine wirkliche Episode aus der Evangelisationsarbeit wiedergegeben hat. Der König trug eine religiöse Botschaft vor, welche die Bauern rein praktisch-realistisch auffaßten und von welcher sie glaubten, daß der König durch sie mit seinen Fasten- und Heiligkeitsgesetzen, die aus der bekannten Anaußerei des Königs Hakon und seines Vaters in Sachen des Essens entsprungen seien, das Volk verderben wolle. Dieser Konflikt wirkt ein helles Licht auf den praktisch-eudämonistischen Charakter der nordischen Religion, welcher auch bestimmend auf die Einstellung zu der neuen Religion einwirkte und dem Motio zur Befehung eine besondere Ausgestaltung geben sollte.

In der Saga von Olaf dem Heiligen sagt Snorri von dem König Olaf, daß er das Volk ermahnt habe, daß sie an den wahren Gott, der Himmel und Erde geschaffen habe, glauben und alle Blutopfer meiden sollten, und von dem Bischof Sigurd, daß er vor den Bauern vom Glauben gesprochen habe und von den vielen Zeichen, die Gott getan habe, und daß er seine Rede gut beendet habe.²⁾ Arnliot Gellini gehörte zu dem zur Wikingerzeit recht häufigen Typ von säkularisierenden Männern, welche nur an ihre eigene Kraft und Stärke glaubten. „Dieser Glaube hat mir bislang sehr gute Dienste geleistet, jetzt aber bin ich noch geneigter, an dich zu glauben, o König.“ Der König Olaf erwiderte: „Wenn du an mich glauben willst, dann sollst du auch an das glauben, was ich dich lehre. Daran sollst du glauben, daß Jesus Christus Himmel und Erde geschaffen hat und

¹⁾ Aber die heidnische Ethik wird hier in diesem Zusammenhang direkt nichts gesagt. Das isländische Wort *siðr* ist nicht nur ein ethisch, sondern auch ein religiös qualifiziertes Wort: *inn forni siðr* und *inn nýi siðr* sind allgemein vorkommende Ausdrücke für das Heidentum und für das Christentum. In *Eyrbyggja saga* steht der Ausdruck *hafna fornum sið* synonym mit dem Ausdruck *hafna blótum ok heidnum goðum*.

²⁾ Snorris Olafs saga in *Heimskringla* 2. Kap. 112 (Thule XV, S. 188f.).

alle Menschen, und daß zu ihm nach dem Tode kommen sollen alle, die gut sind und den rechten Glauben haben.“¹⁾

In den von Mönchen verfaßten oder redigierten Sagas sind wie gesagt mehrere Missionspredigten eingestreut, von denen einige den Eindruck erwecken, auf echter Tradition zu beruhen.

Odd schreibt von dem König Olaf Tryggvason: „Weiter wird gesagt, daß er diese königliche Botschaft (d. h. das Christentum) vor alles Volk brachte und daß er viele Predigten mit solcher Beredsamkeit hielt, daß sie den Glauben aufgaben, den sie früher nicht ohne Gefahr für ihr Seelenheil gehabt hatten, den Glauben nämlich, daß es ihnen eine Hilfe sein solle, Stöcken und Steinen Opfer darzubringen. Er bat sie mit anmutigen Worten, diesen nichtigen verächtlichen Glauben aufzugeben, der sie mit mancherlei Gefahren betrüge. Er bat sie, dafür den wahren Gott zu verehren, der in des Himmelreiches Wonne regiere und der allein wahre Gott sei, der den Menschen alles Gute gebe. Er bat alle die klügsten Männer im Lande, daran zu denken, wie die Engländer oder die Sachsen oder die Dänen den Glauben neuerdings angenommen hätten. Nun bat er mit anmutigen Worten, daß sie doch mit den Blutopfern aufhören und dafür sich ein Beispiel an jenen Männern nehmen und sich befehren und an den wahren Gott im Himmel glauben sollten. Er sagte, wie verschieden es sei, dem allmächtigen Gott und dem Teufel zu dienen. Er sprach auch viel von der Freude der ehrlichen und gerechten Menschen und als Gegensatz dazu davon, womit die schlechten Menschen sich beschäftigten, und von dem Fürchterlichen der Höllequalen. Er trug diese Botschaft mit großer Kraft und mit Gottes Beistand vor. Aber die Häuptlinge widersprachen ihm und gingen von Thing fort zurück in ihren Gau, ein jeder zu seinem Eigentum. Der König behielt nichtsdestoweniger eine große Schar und führte Gottes Auftrag weiter aus. Alle bewunderten seine Beredsamkeit, und der König schloß nicht, bis alle, die auf dem Thing zurückgeblieben waren, vom Bischof die heilige Taufe empfangen und den rechten

¹⁾ N. o. g. D. Kap. 215 (Thule XV, S. 362). Ein ähnliches Ereignis wird in der späten Örvar-Odds saga, Kap. 17 (Fornaldarsögur Norðrlanda 2, S. 226) erzählt. Odd, der nur an seine eigene Kraft und Stärke glaubte, fragte einen Christen im Frankenlande, welchen Glauben er habe. Der Mann antwortete: „Wir glauben nur an den Gott, der Himmel und Erde, das Meer, die Sonne und den Mond erschaffen hat.“

Glauben an ihren Schöpfer angenommen hatten. Und sie rissen ihre Götterbilder nieder und gaben ihren alten Glauben auf und nahmen dafür den heiligen Glauben und Gottes Gesetz an. Und die Christenheit Gottes nahm sehr zu.“¹⁾

Von Olaf Tryggvasons Besuch in Rogaland und Sunnhordaland ist eine Missionspredigt aufbewahrt geblieben, welche der König auf dem Thing in Mostr gehalten hat. Nach Odd²⁾ offenbarte sich der heilige Martin im Traume dem Könige und sagte ihm, daß er ihm bei seiner Predigt am folgenden Tage vor den Bauern auf dem Thing seinen Beistand gewähren wolle, wenn der König als Entgelt gelobe, eine Aenderung in dem Erinnerungstrank in der Weise herbeizuführen, daß man auf Martins Wohl anstatt auf das Wohl Thors, Odins und der anderen Asen trinke.³⁾ Auf dem Thing war sehr viel heidnisches Volk zusammengekommen, und gewisse Männer waren ausersehen, die Oppositionsrede gegen den König zu halten. König Olaf nahm auf einem großen Stein Platz — der noch als Erinnerung vorhanden ist, wie Odd schreibt — und begann, „den Namen des Herrn zu verkündigen und mit anmutigen Worten alle zu überreden, den Glauben aufzugeben, den sie früher gehabt hatten.“ Die Rede des Königs mißfiel den anwesenden Bauern sehr. Drei Redner von der Bauern Seite traten auf, um der Reihe nach den König zu widerlegen, aber sie wurden alle von einem so schweren Husten befallen, daß sie nicht einen einzigen Laut hervorzubringen vermochten. Viele empfingen da die Taufe, gaben ihren alten Irrtum auf und folgten alle dem Befehl des Königs.

Snorri berichtet von dieser Missionspredigt nur, daß der König mit gewinnenden Worten den Glauben verkündigte und das Volk bat, das Christentum anzunehmen, jedoch die Drohung hinzu fügte,

¹⁾ Odds saga Olafs konungs Tryggvasonar (Arnarnagnæanske Haandskrift, Kap. 24 (in dem Stockholmer Manuscript Kap. 16) (Edition F. Jónsson, S. 87f.). Die Übersetzung ist angefertigt nach der Arnarnagnæanske Haandskrift; die Stockholmer hat eine etwas verkürzte Version. Dieses Stück findet sich nicht bei Snorri. Die Version in dem Flateyjarbók (1, Kap. 197) erinnert am meisten an die Stockholmer. (Wo Arn. S. Sachsen hat, haben Stockh. und Flat. Deutsche.)

²⁾ Odds OT (Arn. S.) Kap. 27 (ed. F. Jónsson, S. 94f.). Die Stockholmer Version (Kap. 18, ed. F. Jónsson, S. 94f.) ist aufs ganze gesehen die gleiche.

³⁾ Die Stockh. Version läßt hier Thors Name aus.

daß diejenigen, die Widerstand leisten würden, Strafe zu gewärtigen hätten.¹⁾

Die Fornmannafögur- und Flateyjarbók-Redaktionen schildern das Ereignis in einer bedeutend erweiterten Form.²⁾ Die Missionspredigt selbst nimmt einen großen Raum ein und ist vermischt mit einer Menge theologischer Termini; Finnur Jónsson spürt mit Recht Gunnlaugs Hand hinter diesen Ausschmückungen.³⁾ Während Odd und Snorri die Erzählung mit der Taufe auf dem Thing schließen lassen, führen die jüngeren Redaktionen die Schilderung weiter: Der König läßt Dankbrand in jener Gegend das Volk taufen, Tempel und Altäre niedergerissen, Kirchen erbaut und Priester eingesetzt werden.⁴⁾

Der Eindruck der Predigten war verschieden je nach der Empfänglichkeit fürs Wort. Die Quellen geben oft übertriebene Berichte über den Erfolg der Verkündigung.⁵⁾ Bereits zu Beginn der Wirksamkeit Hakons des Guten für das Christentum ließen sich manche von denen, die ihm nahestanden, taufen, und etliche machten Schluß mit dem Blutopfer.⁶⁾ Von Thorvalds und Friedrichs Predigtwirksamkeit auf Island wissen wir, daß während etliche ganz und gar zum Christen-

¹⁾ Snorris Olafs saga Tryggvasonar in Heimskringla 1, Kap. 55 (Thule XIV, 263f.).

²⁾ Die Olafsaga in Fornmannasögur 1, Kap. 141, S. 381f.; in Flateyjarbók 1, Kap. 237, S. 284f. — Während Odd erzählt, daß der König von einem hohen Stein predigte, heißt es in den jüngeren Versionen, daß der König von einem Berge redete, auf dem man noch die Spuren von den Speerspißen sehen könne, wo die Mannen des Königs sich auf ihre Speere gestützt hätten.

³⁾ J. Jónsson in Arbögger 1927, S. 160.

⁴⁾ Auch Ágrip 19:9 erwähnt dieses Ereignis. Vgl. Maurer, Die Befehung 1, S. 286.

⁵⁾ Eine solche Übertreibung dürfte in Adams Schilderung (IV:8) von Bischof Eginos Wirksamkeit in Blekingen vorliegen, vgl. oben S. 84 Anm. 8. Übertrieben, wenn auch im Prinzip richtig, dürften die Schilderungen der Legenden sein, z. B. von Sigfrids Verkündigung in Växjö (Scriptores rerum Suaeicarum medii aevi 2:1, S. 353) und von Eskils Predigt zu Strängnäs: „Da wurden viele durch seine Predigt bekehrt zum christlichen Glauben, nahmen Gottes Wort mit großer Freude auf und ehrten die Diener des Herrn wie Engel. Sie rissen die Göttertempel, die Götterbilder und die Altäre nieder, schlugen die heidnischen Haine nieder und bauten neue Altäre zu Ehren des rechten Gottes“ (S. 397).

⁶⁾ Saga Hákonar góða in Heimskringla 1, Kap. 13 (Thule XIV, S. 149).

tum übergangen, andere sich in einem Mittelstadium befanden, das sich mit beginnendem Glauben an Christus vor allem in einem destruktiven Verhalten gegenüber dem alten Kult äußerte; andere wiederum wollten sich überhaupt nicht von den Worten der Missionare beeinflussen lassen.¹⁾

Die gesammelten Zeugnisse der Quellen über die Missionsarbeit zeigen, daß die Verkündigung das grundlegende und tragende Moment in dem Christianisierungswerke war und daß der Religionswechsel im Norden nicht verstanden werden kann ohne die Annahme einer direkten Beeinflussung durch das mündlich verkündigte Wort.²⁾ Wie die Befehrung selbst in intimer Wechselwirkung zwischen dem Dienst des Wortes, dem Vorbild im Lebenswandel sowie den Machtproben und Wunderwerken sich gestaltet hat, soll näher in den folgenden Kapiteln gezeigt werden. Aus den vorgelegten Proben aus den Missionspredigten geht hervor, daß der Christusglaube das Grundlegende in der mündlichen Verkündigung war. Christus wurde in den Predigten dargestellt als der lebende Herr und Schöpfer, und im Vergleich mit seiner strahlenden Gestalt zeigten sich Odin, Thor und Frey als von Menschen geschaffene Götter ohne Macht und Kraft.³⁾ Durchgehend wird in der ganzen germanischen Welt der Gedanke an den christlichen Gott als den Schöpfer der Welt, als den Allmächtigen und allein Herrschenden betont; zwischen ihm und Christus herrschte Wesensidentität.⁴⁾ Es ist von Interesse, den jungen germanischen Christusglauben hier zu berücksichtigen, obgleich das ein wenig abseits von dem Problem der Missionspredigt liegt. Man

¹⁾ Nach *Kristni saga* 2:13 (*Thule XXIII*, S. 163) und *Thorvalds tháttur hins víðförla* 4:4f.

²⁾ Ich weise hin auf die zitierten Belegstellen. — G. Neefel hat die Situation falsch beurteilt (*Altgermanische Kultur*, 1934, S. 103), wenn er von der deutschen Missionspredigt sagt, daß sie die Menge nur in Harnisch gegen das Christentum gebracht hätte, und von der nordischen, daß sie ohne Wirkung in die leere Luft verflungen sei. —

³⁾ Vgl. die Worte, die Odd (*Nassaga* nach Arnam. ed. F. Jónsson, Kap. 9, S. 30) in Olaf Tryggvasons Mund legt: „Niemand fürchte ich einen Gott, der weder die Fähigkeit zu hören noch zu sehen noch Verstand hat.“ Die Worte spiegeln primär die christliche Anschauung von den nordischen Göttern wider. Die Heiden selbst hatten wohl eine andere Auffassung, aber durch die Mission kam nach und nach eine Veränderung zustande, welche die Befehrung möglich machte.

⁴⁾ Vgl. hierzu G. L. Wiens, *Die frühchristlichen Gottesbezeichnungen im Germanisch-altdeutschen* (1935), S. 11 ff.

muß doch voraussetzen, daß gerade diese Christusgestalt, die Spuren in den Bildwerken und Gedichten aus der ersten christlichen Zeit zurückgelassen hat, ihre Züge im Wesentlichen von dem in dem Religionskampf siegenden Christus entlehnt hat, also von dem Gott, der von den Missionaren verkündigt worden ist.

H. Preuß hebt in seiner Arbeit *Das Bild Christi im Wandel der Zeiten* hervor, daß das düstere Christusbild der späten Antike bei den jungen germanischen Völkern nicht vorkomme, sondern daß sämtliche Bild Darstellungen Christus als den jungen kämpfenden und siegenden Helden zeigen, oft bartlos wie die Abbildung in Gottschalks *Evangeliarium* aus dem Jahre 786, triumphierend an dem Kreuze mit einer Krone auf dem Haupte und die Arme ausgestreckt wie ein Bezwingener.¹⁾

In der altnordischen Literatur, insonderheit in der Skaldendichtung, wird Christus dargestellt als der König an der Spitze seiner Leibwache. Einar Skulason spricht in *Geisli* vom Jahre 1153 davon, wie „der höchste König die Menschen zum Verweilen im Himmel einladet“.²⁾ Der Gedanke an den König, der zu seiner Leibwache

¹⁾ N. o. g. D., S. 7. Siehe besonders die Abbildung Nr. 18 (S. 35), die Christus mit einem klaren, offenen Antlitz zeigt, Nr. 19 (S. 36), die Christus in voller Rüstung wie Sigurd gegen einen Drachen streitend zeigt, Nr. 22 (S. 39), ein romanisches Kreuzifix aus dem 12. Jahrhundert, wo man den im Tode siegenden König sieht. Vgl. auch die Abbildung in Paasche, *Litt. hist.* 1, S. 255, die ein Kreuzifix aus dem 12. Jahrhundert in einer Kirche zu Svarvadarbal auf Island zeigt, wo Christus eine stehende (nicht hängende) Stellung mit den Füßen nebeneinander (nicht aufeinander) einnimmt. Vgl. auch H. Dittmar, *Das Christusbild in der deutschen Dichtung* (1934), wo der Verfasser zeigt, wie die karolingische Tradition (der kämpfende und siegende Christus) während der folgenden Jahrhunderte dazu übergeht, Ausdruck für den Gedanken an den leidenden Christus zu geben.

²⁾ Finnur Jónsson, *Den norsk-islandske skjaldedigting* A:1, S. 460, B:1; S. 428, Vers 6. B. Kahle gibt in *Das Christentum in der altwestnordischen Dichtung* (in *Arkiv för nordisk filologi* 17, 1901, S. 1—40; 97—160) viele Beispiele von Königsnamen für Christus (besonders S. 28 f.) und verwendet richtig den germanischen Gefolgschaftsgedanken für das Verhalten der Christen zu Christus. Wenn indessen Kahle (S. 26) *Sighvats* echt christlichen Vers auf König Magnus den Guten (von ungefähr 1035; F. Jónsson, *Den norsk-islandske skjaldedigting* A:1, S. 274, B:1, S. 254, Vers 31), wo der Skalde des Königs Leben als ein Lehen von Gott beschreibt, so beurteilt, daß der Skalde „stellt sich gott als einen Lehnsheerren vor“, scheint er zu weit in dem Gedanken an den Einfluß von der germanischen Gefolgschaftsidee gegangen zu sein. Das Bild vom Erdenleben als ein Lehen von Gott ist ja, wie bekannt, äußerst gewöhnlich in den Evangelien. — Zur Frage nach dem

von Engeln und Heiligen aufruft, kommt zum Ausdruck in den Worten „der gepriesene König über des Tages Wohnung (d. i. Himmel) sitzt höher als die Engel auf dem Throne seiner Herrlichkeit; die Leibwache (d. i. die Engel und die Heiligen) des Königs der Könige beugt sich in Huldigung vor ihm.“¹⁾

Auf Grund der Identität zwischen dem Gottesglauben und dem Christusglauben ist es in der Skaldendichtung öfter unmöglich, zu entscheiden, ob Gott oder Christus mit den Ausdrücken konungr, gramr, hildingr, hilmir, odlingr und anderen heiti (Benennungen) gemeint ist. Wahrscheinlich ist es Christus, der gemeint ist, da er ja anfangs die alles überschattende Gestalt war und besonders für die Skalden ein Bollgott und ein inspirierender Ersatz für die alten Götter werden sollte. Zu den vielen bereits mitgeteilten Beispielen aus den Missionspredigten über Christus als den Schöpfer kann noch eins von dem isländischen Skalden und Gesetzesprecher Skapti Thoroddsjon (gest. 1030) hinzugefügt werden: „Der mächtige Christ erschuf die ganze Welt und richtete Roms Halle empor.“²⁾

Fr. Paasche führt mehrere Kenningsnamen für Christus (Gott): allvaldr aldar, alls dróttinn, dróttinn foldar hallar, ödlingr himins röðla, dróttinn dagbæiar, stillir sóltialda, konungr dags grundar, tyggi sólar hialms, die alle Umschreibungen für Christi (Gottes) Macht sind, gedacht als eine Macht des Lichtes. Christus war das Morgenrot und der neue Tag, der über die Welt hineinbrach, er war das Licht und die Sonne, die der Welt einen neuen Schein gaben.³⁾

Die Botschaft, die die Missionare in Wort und Tat verkündigten, galt also dem allmächtigen Gott, der sich als stärker als Odin, Thor und Frey, ja mächtiger als das Schicksal erwiesen hat, und dem Christus, der Himmel und Erde erschaffen, die Mächte der Finsternis

Gefolgschafts-Gedanken im nordischen Bereiche siehe N. Olrik, Danmarks Helte-digtning 1 (1903), wo Olrik (besonders S. 115—143 „Sagn om kæmperne“) das Gefolgschaftsmotiv in seiner verschiedenen historischen Entwicklungslinie beleuchtet; vgl. auch S. Becker, Germanisches Heldentum und christlicher Geist (1934), S. 60 ff., sowie W. Gehl, Ruhm und Ehre bei den Nordgermanen (1937), S. 67.

¹⁾ Finnur Jónsson, Den norsk-islandske skjaldedigtning A:1, S. 460, B:1, S. 428, Vers 5 in Geisli; vgl. B. Rahlé, a. o. g. D., S. 29.

²⁾ Fr. Jónsson, Den norsk-islandske skjaldedigtning A:1, S. 314, B:1, S. 291; vgl. A:2, S. 229, B:2, S. 249.

³⁾ Fr. Paasche, Kristendom og Kvad (1914), S. 38f.

dadurch besiegt hat, daß er in das Totenreich hinabstieg und wie Sigurd mit dem Teufel-Drachen kämpfte — möglicherweise auch wie Thor, der mit der Mitgardschlange stritt —, dem Christus, der selbst der Tag und das Licht war, dem Christus, der durch seine kampf-erfüllte Sühne eine geistliche Gabe des ewigen Lebens den nordischen Völkern zu geben hätte und der auch in den alltäglichen Dingen des Lebens Frieden und gute Jahre, Glück und Segnungen zu geben Macht hätte.¹⁾

¹⁾ Vgl. hierzu R. Helm, Die Entwicklung der germanischen Religion (in H. Kollau, Germanische Wiedererstehung, 1926), S. 395. R. Guggisberg, Germanisches Christentum im Frühmittelalter (1935), S. 14 interpretiert die germanische Christusgestalt auf Grund von Heliand, Otfrið und Gottschalk.

4. Kapitel.

Typen und Persönlichkeiten der Befeuerung.

Die norwegisch-isländische Literatur enthält viele Schilderungen von Befeuerungen, welche in schlagender Weise von den vielen Nuancen in der persönlichen Stellungnahme zum Christentum Zeugnis ablegen. Die individuelle Differenzierung war damals in allen Gesellschaftskreisen wohl nicht so augenfällig wie in unserer Zeit mit der neuen Auffassung vom Menschen, aber in den höheren Schichten, in denen die Gestalten der Sagas beheimatet sind, waren die Nuancen in der Persönlichkeitsgestaltung doch reichlich. Um der Übersichtlichkeit willen scheint es mir daher notwendig zu sein, hier eine Einteilung des Stoffes vorzunehmen. Gewiß, jede Einteilung der Persönlichkeiten bedeutet eine Konstruktion und Schematisierung, denn reine Typen von der einen oder anderen Art gibt es nicht, sondern jedes Individuum ist von Eigenschaften bestimmt, die zu mehreren Gruppen gehören. Eine moderne Typen- oder Temperamentenlehre kann auf Grund der Beschaffenheit der Quellen unter keinen Umständen zur Anwendung gelangen. Das rein psychologische Interesse ist ja ganz natürlich bei den norwegisch-isländischen Sagaverfassern gering gewesen, obgleich man zuweilen überraschend gute Persönlichkeitsstudien antrifft, welche trotz einer schablonenmäßigen Zeichnung — man beachte besonders die Grundeigenschaften, die den Königen und Häuptlingen beigelegt werden — gute religionspsychologische Ausgangspunkte geben können. Woran dagegen die christlichen Verfasser und die christlichen Redaktöre der mündlich überlieferten Sagen interessiert waren, ist die Einstellung der verschiedenen Persönlichkeiten zum Christentum gewesen. Eine Einteilung der Persönlichkeiten, die den Ausgangspunkt von der Stellungnahme zu dem neuen Glauben in den Tagen des Religionswechsels nimmt, scheint mir daher natürlich zu sein und kann auch das Befeuerungsmotiv beleuchten.

Im Zusammenhang mit dem Problem der individuellen Bekehrung können vier verschiedene Gruppen unterschieden werden. Zu der ersten Gruppe werde ich solche Menschen zählen, deren Bekehrung einen ausgesprochenen Übergang von dem alten zu dem neuen Glauben bedeutete, „entschiedene Christen“. Der zweiten Gruppe gehören die Personen mit einer synkretistischen Einstellung zur Religion an, die allerdings das Christentum annahmen, aber dennoch in mehr oder weniger ausgeprägtem Grade im Heidentum verharren, „Schwankende“. Die dritte Gruppe besteht aus den entschlossenen Heiden, welche trotz heftigen Druckes nicht zum Christentum übertraten, „Christentumsfeindliche“. In der vierten Gruppe werden wir solche antreffen, welche auf die Gemeinschaft mit den alten heidnischen Göttern verzichtet haben, „Irreligiöse“. Ich bin mir dessen vollauf bewußt, daß auch diese Einteilung eine Vergewaltigung des Stoffes bedeutet und daß die Rubriken nicht ganz dem Inhalt gerecht werden, aber ich habe es doch als zulässig angesehen, trotzdem diese Systematisierung durchzuführen. Als eine besondere Gruppe werde ich schließlich die kollektiven Bekehrungen behandeln.

1. Entschiedene Christen.

Hallfred der Schwierigkeitskalb.¹⁾ Hallfred beginnt als heidnischer Skalde und Dichter in Håkonardræpa (um 990) ein Loblied auf den Aßenverehrer Jarl Håkon und endet als Leibskalde bei dem König Olaf Tryggvason. Hallfreds religiöse Entwicklung findet man nicht nur in einer reichen und detaillierten Sagaliteratur geschildert, sondern seine eigene Skaldendichtung gibt auch ein selten

¹⁾ Die betreffenden Handschriften u. a. m. zur Hallfreds Saga siehe W. van Eeden, *De overlevering van de Hallfredarsaga* (1919), S. 1 ff.; F. Jónsson, *Litt. hist.*, 2. Aufl. 2, S. 468 sowie W. H. Vogt in *Arkiv för nordisk filologi* 41, 1925, S. 57—80. Die Saga kommt teils als selbständige Saga vor (kritische Ausgabe von G. Vigfússon in *Fornsögur*, 1860, S. 81—116, welche hier benutzt wird — diplomatische Ausgabe von van Eeden a. o. g. D., S. 107—126), teils eingestreut in den zwei jüngeren Sagas über Olaf Tryggvason: in *Fornmanna sögur* 2, Kap. 151—154; 165; 170—172; 175; 219; 232 und *Fornmanna sögur* 3, Kap. 264 (siehe hierüber F. Jónsson in *Narböger* 1930, S. 122) sowie in *Flateyjarbók* 1, Kap. 250—256; 272—274; 280; 353; 389—390; 422; 424 (vgl. F. Jónsson in *Narböger* 1927, S. 160 f.). Die Episoden aus der Hallfreds Saga finden sich auch in *Odds Dlafaga* (Arnarnag-nænske Haandskrift, ed. F. Jónsson), Kap. 40, S. 122 ff.: *Odds Dlafaga* (Stoc-

gutes Material zum Studium seiner Befehrung aus erster Hand ab. Hallfred ist die Gestalt, deren Befehrung und religiöse Entwicklung wir von sämtlichen Persönlichkeiten während der Zeit des Religionswechsels, die die altnordische Literatur schildert, am besten verfolgen können.

„Er war schon in der Jugend groß und stark. Mannhaft sah er aus und etwas bräunlich und hatte eine häßliche Nase. Er hatte hellbraunes und starkes Haar. Auch war er ein trefflicher Skalde und scharf in Spottweisen, dabei unsteten Sinnes und nicht sehr beliebt,“ heißt es in der Saga über Hallfred.¹⁾ In seiner Jugend entbrannte er in Liebe zu Awalds Tochter Kolfinna, welche indessen mit dem Bauer Grið verheiratet wurde. Unruhigen Naturells wollte Hallfred nicht länger auf Island bleiben, sondern begab sich nach Norwegen zu dem Jarl Hafon, welchem er ein Lobgedicht verehrte (Hafonardrápa). Eines Tages begegnete er indessen, so erzählt Snorri, dem König Olaf Tryggvason auf der Straße in Midaros, und dieser fragte nach seinem Namen. Nachdem er seinen Namen gesagt hatte, fragte der König: „Bist du der Skalde?“ Hallfred antwortete: „Ja, ich kann dichten.“ Da sagte der König: „Willst du vielleicht Christ und dann mein Manne werden?“ Er antwortete: „Ich will mich unter der Bedingung taufen lassen, daß du, König, selbst Gevatter bei mir stehst; von keinem anderen Manne will ich das entgegennehmen.“ Hallfred wurde getauft, und der König selbst hielt ihn bei der Taufe. Darnach fragte der König Hallfred: „Willst du nun mein Mann werden?“ Hallfred antwortete: „Ich war früher Jarl Hafons Gefolgsmann; ich will nun weder dein noch irgendeines anderen

holmer Handschrift, ed. F. Jónsson), Kap. 31, S. 122ff. sowie in Snorris Olafssaga in Heimskringla 1, Kap. 83, S. 405 ff. Hallfreds Befehrung wird auch in Kristni saga 11:1; 17 sowie Laxdoela saga 40:25, 67, 77 erwähnt. Hallfred tritt auch in anderen Sagas auf wie Gunnlaugs saga ormstungu. Hallfreds Verse sind von Snorri in seiner Edda fleißig benutzt (Skáldskaparmál, ed. F. Jónsson, S. 89. 115. 147. 150. 153. 163. 182); sie sind gesammelt in F. Jónsson, Den norsk-islandske skjaldedigtning A:1, S. 155—173, B:1, S. 147—163 (vgl. hierzu F. Jónsson, Litt. hist., 2. Aufl. 1, S. 544—554).

¹⁾ Hallfreðar saga Kap. 2 (ed. Vigfússon, 1860) (Thule IX, S. 212). — Der Skalde Gunnlaug ormstunga wird auf ähnliche Weise beschrieben (Gunnlaugs saga, ed. F. Jónsson, 1916, S. 9); was das Verhältnis zwischen der Gunnlaugs und Hallfreds Saga betrifft, siehe van Eeden, a. g. D., S. 94f. Vgl. F. Jónsson, Litt. hist., 2. Aufl. 2, S. 545.

Häuptlings Mann werden, es sei denn, daß du mir gelobst, daß du mich, was auch immer geschieht, nicht von dir jagst.“ Der König antwortete: „Es ist mir von dir, Hallfred, gesagt worden, daß du nicht so klug und weise seiest, daß ich nicht könnte erwarten, daß du nicht solches tun würdest, worin ich unter keiner Bedingung mich finden würde.“ „Dann schlage mich tot,“ antwortete Hallfred. „Du bist ein Schwierigkeitskalde,“ sagte der König, „aber mein Mann sollst du nun sein.“¹⁾

Hallfred Saga — und die mit dieser gleichartigen jüngeren Sagas über Olaf Tryggvason — haben eine andere Version über die Herkunft des Namens Schwierigkeitskalde. Nachdem Hallfred getauft war und durch Olafs Vermittlung Unterweisung im Christentum erhalten hatte, sagte der Skalde eines Tages, daß er ein Gedicht aussagen wolle, das er über den König gedichtet habe, aber dieser wollte das Gedicht nicht hören.²⁾ Darauf sagte Hallfred: „Damit magst du es halten, wie du willst, Herr, aber wenn du mein Gedicht nicht hören willst, dann werde ich die Lehren aufgeben, darin du mich unterwiesen hast, denn diese Lehren sind nicht poetischer als mein Gedicht.“ „Du bist ein Schwierigkeitskalde für den, der mit dir zu tun hat, aber dein Gedicht will ich hören.“ Hallfred las darauf das Gedicht vor und erhielt als Dichtergabe vom König ein Schwert.³⁾

Die Freundschaft zwischen dem König und dem Skalden wurde immer stärker. Um eines schweren Vergehens willen verlor Hallfred eine Zeitlang die Gunst des Königs. Der König versprach ihm Verzeihung, wenn er es übernehmen wolle, einen schweren Auftrag für des Königs Rechnung auszuführen. Die Erzählung hierüber enthüllt verschiedene Züge in Hallfreds Charakter. Der Auftrag bestand darin, zu Thorleif dem Klugen zu fahren, der trotz der Ermahnungen und dringenden Aufforderungen des Königs sich nicht wollte taufen lassen, und ihn zu töten oder zu blenden. „Ich werde dir mein Glück (gipta) geben,“ sagte der König, „und nimm so viele Männer mit, wie du willst.“ Hallfred glückte es mit List, zu Thorleif zu kommen und ihm sein eines Auge auszudrücken, aber er schenkte ihm das

¹⁾ Snorris Olafs saga in Heimskringla 1, Kap. 83 (Thule XIV, S. 286 ff.).

²⁾ Vgl. hierzu oben S. 47.

³⁾ Hallfreðar saga, Kap. 6, S. 93; Olafs saga in Fornmanna sögur 2, Kap. 170, S. 50; in Flateyjarbók 1, Kap. 272, S. 326.

andere. Dafür begab er sich zu Ralf, welcher ihn vor Olaf des ver= steckten Heidentums beschuldigt hatte, und riß sein eines Auge aus. Vor Olaf zeigte er die beiden Augen, aber der König deckte den Betrug auf und befahl ihm, wieder zu Thorleif zu reisen und sein Werk zu vollenden. Hallfreds Antwort zeigt seinen Haß gegen den, der ihn vor dem König verdächtig hatte machen wollen: „Ich will nicht dahin fahren, aber ich will zu Ralf fahren und ihm das andere Auge ausstechen.“¹⁾

Nachdem Hallfred sich einige Jahre auf Reisen begeben und sich dabei am längsten in dem heidnischen Schweden aufgehalten hatte, kehrte er zu Olaf zurück, der ihm befahl, Buße dafür zu tun, daß er so lange unter Heiden gewesen sei und seinen Glauben vergessen hätte. Hallfred hatte sich nämlich in Schweden mit einer heidnischen Frau namens Ingeborg verheiratet. Eines Nachts, als Hallfred sich noch dort befand, glaubte er im Traume den König Olaf zu sehen, welcher zorn erfüllt ihm vorhielt, wie ungerecht es sei, daß er bei heidnischen Menschen wohne, und ihn ermahnte, wieder nach Norwegen zu reisen. Als Ingeborg Kunde von diesem Traume erhielt, war sie bereit, ihrem Gemahl zum König Olaf zu folgen und das Christentum anzunehmen: „Dieser Glaube dürfte viel besser sein, und ich will mit dir fahren.“²⁾

Um das Jahr 1000 befand sich Hallfred auf Island, wo er nach dem Tode seiner Frau sich in ein Liebesverhältnis mit Kolfinna verwickelte und gerade im Begriff war, zum Zweifampf mit seinem alten Rivalen Grið zu gehen, als ihn die Nachricht von dem Tode König Olafs erreichte. Damals schrieb er sein großes Olafsdrápa. Sein weiteres Leben brachte er auf Reisen zu.³⁾

Zu diesem Zeugnis der Sagas gibt der Skalde selbst in seinen Gedichten eine wertvolle Ergänzung, die uns tief in ein vom Glaubensstreit aufgerührtes Seelenleben hineinschauen läßt. Der Übergang vom heidnischen zum christlichen Glauben bedeutete für den Skalden eine vollständige Veränderung seiner Lebensbedingungen. Von dem

¹⁾ Hallfredar saga, Kap. 6 (Thule IX, S. 233 ff.).

²⁾ ebd. Kap. 9 (Thule IX, S. 238 ff.).

³⁾ Hallfredar saga, wahrscheinlich um 1200 entstanden, hat ein gutes Zeugnis erhalten. Siehe F. Jónsson, Litt. hist., 2. Aufl. 2, S. 470, sowie W. H. Vogt, Die Überlieferung der Hallfredar saga (in Arkiv för nordisk filologi 41, 1925, S. 57 bis 80).

tiefen seelischen Konflikt, als er vor die Forderung der absoluten Veränderung gestellt wurde, legt Hallfred selbst ein unanfechtbares Zeugnis ab in den Versen, die er auf Ersuchen des Königs dichtete:

„Sidskjalfs weisem Walter
Wohl einst Opfer zollt' ich:
Viel anderes dem Volke
Freud' bereitet heute.¹⁾

Einst dem edlen Odin
Aller Lieder galten:
Väter Sang mich freute
Früher, kräftig blühend.
Schwer wird's abzuschwör'n dem
,Schwierigen Dichter', Bidrir.
Friggs Herrn muß ich hassen
Hier dem „Krist“ zur Zierde!²⁾

Hier jetzt, Herr, verschwor'n ich
Habe den Gott der Raben.
Sein wildträgerisch Walten
Weit einst pries der Heide!

Ich hasse Fren und Frenja,
Förd're nicht Opfer Njörds mehr.
Unedle jetzt nur Odin
Ehren und Thor, so hehr einst.
Gott und Kristus' gnäd'ger
Gunst nah' ich inbrunstvoll.
Heiland, weltgewalt'ger,
Weh dein Zorn mir täte!

Sognes König sagte:
Seid nicht Opfer weiter.
Zeigt euch nimmer zag, dräut
Zorn'ger Spruch der Nornen!
Edle und Volk jetzt Odins
Abelsippe tadeln.
Njörds des Mächtigen Macht ich
Wisse nun um Kristus!³⁾

¹⁾ J. Jónsson, Den norsk-islandske skjaldedigtning A:1, S. 168f., B:1, S. 158f. — Die Übersetzung des Liedes ist die in Thule IX, S. 226ff. — Sidskjalf heißt ein Ort in der Götterwelt, von dem aus alles gesehen und gehört wird, was auf Erden geschieht.

²⁾ Bidrir heißt Odin als Herr der Witterung. ‚Der schwierige Dichter‘ ist Hallfred selbst.

³⁾ Sogne bezeichnet Norwegen.

Ergreifender kann nicht von dem Opfer gesprochen werden, das der Stalbe gebracht hat, als er Christ wurde. Für ihn bedeutete die Bekehrung, all das Alte und Wertvolle völlig aufzugeben, all das, was seinem Herzen so nahelag und in früheren Zeiten seine Seele mit Freude erfüllt hatte, dem Staldengott untreu zu werden und die Zusammengehörigkeit mit den Schöpfungen der Dichtkunst vergangener Geschlechter zu verleugnen, sich Freys und Frenas Zorn zuzuziehen, Njords Heiligtümer aufzugeben, mit den Blutopfern aufzuhören und nicht zu achten auf der Nornen Geheiß, Odin zu hassen und das Geschlecht der Götter verfallen zu lassen.

Sein Glaube wurde auf eine harte Probe gesetzt, als er nicht lange nach seiner Bekehrung sich einige Jahre in dem heidnischen Schweden aufhielt. Das Fehlen der Unterstützung durch Olaf bildete eine Gefahr zum Abfall. Erst kürzlich hatte er die Stärke der neuen Religion erprobt, als er auf dem Wege nach Gotland bei einem heimtückischen Überfall Christus um Hilfe anrief: „Hilf du mir, weißer Christus, wenn du so mächtig bist, wie König Olaf sagt, und laß diesen Mann mich nicht besiegen!“¹⁾ Wie Hallfred die Probe, als ein einsamer Christ in einem heidnischen Lande zu wohnen, bestand, ist nicht leicht zu entscheiden. Nach der Saga bewies er seinen Glauben meistens dadurch, „daß er kreuzweise über das Getränk blies, bevor er trank (d. h. den Becher durch das Kreuzzeichen weihte), aber er sang wenig (d. h. las selten Gebete?),“²⁾ was zeigt, daß er wenigstens gewisse christliche Formen beobachtete.

Bei seiner Rückkehr wurde er von König Olaf aufgefordert, ein Preislied zu dichten. „Nun sollst du vor Gott sühnen, daß du so lange unter heidnischen Menschen gewesen bist und daß du deinen Glauben nicht gehalten hast.“³⁾ Dies wollte Hallfred gerne tun und er dichtete Uppreistardrápa, ein gutes Gedicht.⁴⁾ Leider ist dieses

¹⁾ Hallfredar saga, Kap. 7, S. 101 (Thule IX, S. 235).

²⁾ ebd. Kap. 8, S. 103 (Thule IX, S. 237f.).

³⁾ ebd. Kap. 9, S. 104 (Thule IX, S. 238f.).

⁴⁾ ebd. Kap. 9, S. 104: Die Bedeutung des Wortes Uppreistardrápa ist unsicher. In dem isländischen Familienbuch bedeutet das Wort uppreist Schöpfung, und manche deuten Uppreistardrápa als Schöpfungsgedicht. Psychologisch besser motiviert ist J. Jónssons Deutung (Litt. hist. 1, S. 550): Dprejningsgedicht, Rehabilitierungsgedicht. König Olaf motiviert nach der Saga das Gedicht selbst auf diese Weise; vgl. J. Paasche, Kristendom og Kvad (1914), S. 20; E. Noreen, Den norsk-isländska poesien (1926), S. 222.

gute Gedicht verlorengegangen. War es, wie man hat geltend machen wollen und wie es nach den Worten der Saga wahrscheinlich erscheint — ein Rehabilitierungsgedicht vor dem christlichen König, müßte es als ein religionspsychologisch äußerst wertvolles Dokument zur nordischen Befeherungsgeschichte angesehen werden. Wahrscheinlich handelte es sich bei Hallfred nicht um einen eigentlichen Rückfall ins Heidentum — dafür bieten die Quellen keinen Beweis —, sondern nur um eine Ermattung im christlichen Glauben. In dem Gedichte hat er ohne Zweifel seine Stellung zum Christentum motiviert und, um die Wünsche des befehlenden Königs zufriedenzustellen, in seiner geraden, biederen Art den Erlebnissen und Erfahrungen der kritischen Jahre Ausdruck gegeben.

Bei der Nachricht vom Tode Olafs schrieb Hallfred ein Erinnerungsgedicht auf den gefallenen König, Olafsdrápa, das er mit einem rein christlichen Gebet abschloß: „Der reine Christus bewahre die Seele des klugen Königs im Himmel!“¹⁾

Nach des Königs Tode verbrachte der unstetige Skalde sein Leben auf Reisen, und bei einer Gelegenheit (um 1007), als ein schwerer Sturm herrschte, wurde er durch ein Unglück tödlich verwundet. Des Skalden Gedicht in Gedanken an den nahenden Tod zeigt, wie vollständig seine Befeherung gewesen ist:

„Hier, einst hart von Jung' und
Herb, gern will ich sterben,
Sah ich meine Seele
Sorglos nur geborgen.
Wo dereinst ich weil', des
Waltet Gottes Allmacht.
Fürchte, der sonst furchtlos
Böllig, nur die Hölle!“²⁾

¹⁾ J. Jónsson, Den norsk-islandske skjaldedigtning A:1, S. 166, B:1, S. 157. Eine Anzahl von Hallfreds Gedichten sind übersetzt in A. Væberblom, Norrœna dikter 1 (1916), S. 18 ff., und in Thule IX von Felix Niedner.

²⁾ J. Jónsson, a. a. O. S. 1, S. 173. Die Übersetzung ist Thule IX, S. 259 entnommen. In Hallfredar saga (Kap. 11, S. 114, Thule IX, S. 259) wird erzählt, daß Hallfreds fylgja sich ihm in der Todesstunde zeigte, aber Hallfred sagte sich von jeder Gemeinschaft mit ihm los. Dagegen nahm sein Sohn Thorvald den Schutzgeist der Sippe auf. Vgl. M. Nind, Wodan und germanischer Schicksalsglaube (1935), S. 200.

Es ist das erste Mal, daß ein solcher spezifisch christlicher Ton in der nordischen Skaldendichtung erklingt. E. Noreen hat in seiner Studie über den Skalden darauf hingewiesen, daß diese Ungewißheit vor dem Tode und die Furcht vor den ewigen Strafen auf Grund eines sich bemerkbar machenden Sündenbewußtseins in der altnordischen Poesie etwas ebenso Neues ist wie auch das Wort Hölle.¹⁾

Hallfreds seelische Entwicklung ist dadurch interessant, daß sie zeigt, was für eine radikale Veränderung der Übertritt zum Christentum für eine religiöse Persönlichkeit bedeutete. Sie zeigt auch den Charakter und den Inhalt der Befeuerung: im Anfang nur das Bewußtsein um das Umstürzlerische, wenn die alten Götter aufgegeben werden, dann ein Vertrauen auf die lichte Christusgestalt—alles unter dem Einfluß der Persönlichkeit des Königs.

Hallfred ist auch von dem Gesichtspunkte aus bedeutungsvoll, daß er durch seine Gedichte eine wertvolle Ergänzung zu der Beleuchtung der seelischen Konflikte zwischen dem alten und dem neuen Glauben in der Übergangszeit durch die Sagaliteratur gegeben hat. Seine Dichtung, in der er in einer überraschend offenherzigen Weise seine innersten Gedanken darlegt, gibt uns das Recht, zu vermuten, daß ähnliche seelische Zustände auch bei anderen Menschen stattgefunden haben, obgleich das Zeugnis der Sagas darüber spärlich ist. Nach Grönbeck soll Hallfred in jeder Beziehung eine Ausnahme und sein Seelenkampf ein isoliertes Vorkommnis in der nordischen Befeuerungsgeschichte gewesen sein, aber die Wahrheit dürfte wohl am ersten die sein, daß Hallfred der einzige ist, der die radikale Krisis der Befeuerung zum dauernden Ausdruck gebracht hat; und seine Ausnahmestellung wird am natürlichsten dadurch motiviert, daß er als Skalde ganz anders qualifiziert war als die gewöhnlichen Menschen.²⁾

Maurer, der Hallfreds Seelengeschichte eingehend behandelt hat, hat in seiner rationalistischen Schau es schwer, das spezifisch Religiöse in Hallfreds Befeuerung zu sehen, in der er ein bemerkenswertes Beispiel einer aus rein äußeren Beweggründen entsprungener Befeuerung erblickt.³⁾ „Hallfreds Übertritt zum neuen Glauben

¹⁾ E. Noreen, Den norsk-islandske poesien (1926), S. 222.

²⁾ B. Grönbeck, Religionsskiftet i Norden (1913), S. 34.

³⁾ A. Maurer, Die Befeuerung 1, S. 363.

und dessen späteres Verhalten zu demselben ist rein äußerlicher Natur. Von einem äußerlichen Umstande macht er den Empfang der Taufe abhängig und lernt selbst das credo und pater noster erst, nachdem er diese erhalten hat; er will den Glauben aufgeben, wenn der König sein Gedicht nicht hören will, und hat kein Bedenken, ein heidnisches Mädchen zu heiraten und als Heide unter Heiden Jahre lang zu wohnen. Wenn es sich zwar als Verleumdung erweist, daß er noch dem Opferdienste huldigte, so tritt doch die fortwährende Anhänglichkeit an die alten Götter, das Bedauern, sie verlassen zu müssen, in seinen Versen deutlich hervor, sowie darin, daß er sie wenigstens nicht gescholten wissen will. Für den inneren Gehalt der neuen Lehre ist ihm der Sinn völlig verschlossen; sie ist ihm nicht poetisch genug, und die Treue, die einen hervorstechenden Zug seines Charakters bildet, möchte auch den alten Göttern gehalten werden.“¹⁾

Es ist nicht verwunderlich, daß Maurer dieses Beispiel bemerkenswert findet, da er die Befehring dieses typischen Skalden, der hitzig, satirisch, reizbar, ehrsüchtig, sinnlich, rachgierig, ausgerüstet mit dem Temperament eines Künstlers war, als durch rein äußere Motive bedingt schildert. Maurer hat hier wie auch sonst oft das innerste Motiv des Nordländers mißverstanden und es an dem Blick für das Wesentliche und Eigenartige in der nordgermanischen Religiosität fehlen lassen. Hallfreds Forderung an den König in seiner Befehringstunde war nicht der Ausfluß rein äußerer Beweggründe, sondern hing eng mit dem stolzen Charakter dieses Skaldenhäuptlings zusammen, der sich nicht mit geringerem begnügen wollte. Hallfred war nicht der einzige, der sein credo und pater noster erst nach der Taufe lernte; diese nicht gegen den christlichen Taufbefehl streitende Ordnung war vielmehr die Praxis während der Zeit der Germanenbefehring.²⁾ In der Saga wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß König Olaf die heidnischen Isländer, unter denen sich Hallfred befand, zu sich rief und „ihnen den Glauben verkündigte und sie bat, das Heidentum und den schlechten Glauben aufzugeben und an

¹⁾ R. Maurer, Die Befehring 1, S. 371.

²⁾ Vgl. Matth. 28, 19: „1. Machet alle Völker zu Jüngern, 2. indem ihr sie tauft . . . 3. und sie lehret!“ Zur Frage nach der Taufpraxis und Unterweisung in der mittelalterlichen Missionszeit siehe H. Wiedemann, Von Bonifatius zu Sachsenmission (in Zeitschrift für Missionswissenschaft 26, 1936), S. 87; F. Glaskamp, Die Missionsmethode des hl. Bonifatius (1929), S. 40ff.

den wahren Gott, den Schöpfer Himmels und der Erden, zu glauben“.¹⁾ Der König gab ihnen also eine kurze Unterweisung in dem christlichen Glauben, bevor er sie taufen ließ. Ihre Unterweisung wurde dann nach der Taufe vollendet. Daß der Skalde seine eigenen Dichtungen höher einschätzte als die christlichen Lehren und drohte, den neuen Glauben aufzugeben, wenn der König sein Floß (Ehrendgedicht) nicht hören wolle, so ist das ein so echter Ausfluß des Künstler-temperaments, daß nur ein geborener Rationalist darin einen Beweis für mangelnde religiöse Festigkeit sehen kann.²⁾ Der selbe Gesichtspunkt muß hinsichtlich der Bemerkung Maurers angelegt werden, daß Hallfred „ohne Bedenken“ sich mit einer heidnischen Frau verheiratete; dies muß doch wohl als primär auf dem irrationalen Wesen der Liebe beruhend angesehen werden und hat nur in zweiter Hinsicht religiöse Bedeutung. Die jüngere Olafsjaga, auf die sich Maurer selbst beruft, und auch die Hallfredar Saga wissen im Zusammenhang mit der Heirat von einer kleinen Warnung zu erzählen, die zeigt, daß es ganz und gar nicht ohne Überlegung geschah.³⁾ Was endlich Maurers Behauptung über Hallfreds Unvermögen betrifft, den Inhalt der neuen Lehre zu erfassen, so wird das durch des Skalden eigenes Gedicht in der Todesstunde draußen auf dem Meere zurückgewiesen, als sein Sinn erfüllt war von Angst bei dem Gedanken an die begangenen Sünden, zugleich aber auch ein starker Trost hindurchschimmert — wer will dieses Bekenntnis nicht als echt christlich anerkennen?⁴⁾

¹⁾ Hallfredar saga Kap. 5, S. 92 (Thule IX, S. 222f.).

²⁾ N. Söderblom hat in einer interessanten Studie hervorgehoben, wie alle schöpferischen Talente (Genies) von einem starken Selbstbewußtsein erfüllt gewesen sind (Socrates, Jesus, Luther, Goethe, Zorn, Kierkegaard u. a. m. — N. Söderblom, Den levande Gudens, 1932, S. 313—316). Hätte Hallfred bei der Ablehnung des Königs nicht mit der Empfindlichkeit des selbstbewußten Künstlers reagiert, würde er eine merkwürdige Ausnahme gebildet haben. — Es sind solche kleinen Episoden in den Sagas, welche ihren Wert als psychologische Dokumente bedeutend erhöhen; nur die echte, unverfälschte Tradition hat solche Züge bewahren können.

³⁾ Olaf Tryggvafonnsjaga in Fornmanna sögur 2, Kap. 175, S. 88. Hallfredar saga Kap. 8, S. 103 (Thule IX, S. 237). Hallfred faßte große Liebe zu Ingeborg und hielt um sie an, aber sie hielt ihm das Bedenliche dessen vor, daß ein christlicher Mann eine heidnische Frau heirate.

⁴⁾ Auch Finnur Jónssons Darstellung der Befehung Hallfreds ist irreführend. F. Jónsson stellt Hallfred als eine von einer synkretistischen Einstellung zur Religion beherrschte Person hin, was unrichtig ist. Während der Befehungskrisis war natürlich Schomerus, Selge Sjungberg. 8

Eine radikale Umwandlung hat in dem inneren Leben des Skalden stattgefunden, und zwar ist diese Neuschöpfung nicht ohne schwere Seelenkämpfe geschehen, deren Entwicklung wir unter Hinweis auf seine eigene Dichtung im Zusammenhang mit dem ersten Stadium der Befehrung, als er mit Betrübniß im Herzen an das Opfer dachte, das der Verzicht auf die Gedächtnisse der Väter über Odin und sein Geschlecht für ihn bedeutete, bis hin zu seinen klaren christlichen Gedanken vor seinem Tode wahrnehmen können.¹⁾

Sigvat Thordarson samt einigen anderen Skalden. Über Sigvats Befehrung gibt es nur wenig zu bemerken, aber sie bildet in Zusammenstellung mit der Hallfreds einen interessanten Gegensatz, der auf das vortrefflichste die Glaubensvorstellungen der, von Hallfred an gerechnet, zweiten Generation beleuchtet.²⁾ Sigvat (ungefähr 995—1045) war Olaf des Heiligen Hoffskalde und begleitete ihn während des größten Teiles seines Lebens.³⁾ Bereits lange, bevor er Olafs Mann wurde, war er Christ. Die Freundschaft zwischen dem König und dem Skalden war groß, und das Freundschaftsband wurde noch weiter dadurch befestigt, daß der König selbst bei der Taufe der Tochter Sigvats Pate stand.

Bei Sigvat kommen keine Zweifel und Seelenkämpfe vor, er spricht auch nicht von einer Preisgabe der väterlichen Dichtung. Sein Christentum ist stabil und besteht nicht nur aus den elementaren Grundlagen des neuen Glaubens, sondern ist fest in dem euro-

„Hallfreds Herz bei den alten Göttern“ (dies in voller Übereinstimmung mit den Gesetzen der Religionspsychologie; bis hin zur „plötzlichen Befehrung“ gibt es eine lange (unbewußte) Vorgeschichte, während welcher das Alte und Neue in dem Konvertiten im Streite miteinander liegen), aber nach der Entscheidung können wir keine Spur von Synkretismus in Hallfreds Dichtung finden. Siehe hierüber F. Paasche, *Kristendom ok Kvad* (1914), S. 30 ff.

¹⁾ Für den religionspsychologischen Aspekt bei Hallfreds Befehrung verweise ich ferner auf Kap. 6.

²⁾ Literatur: Finnur Jónsson, *Sigvat skjald Tordsson* (1901), M. Åkerblom, *Norraenna dikter 1* (1916), S. 30—51 mit mehreren übersetzten Strophen; F. Paasche, *Kristendom og Kvad* (1914), S. 8—40 sowie *Sigvat Tordsson, et skaldeportræt* (in *Edda* 8, 1917, S. 57—86); F. Jónsson, *Litt. hist.*, 2. Aufl. 1, S. 577 bis 598; E. Noreen, *Den norsk-islandske poesien* (1926), S. 218—224. Die Dichtungen Sigvats sind gesammelt in F. Jónsson, *Den norsk-islandske skjaldedigtning A:1*, S. 223—275, B:1, S. 213—254.

³⁾ Snorris *Olafsaða* in *Heimskringla* 2, Kap. 43 (Hule XV, S. 64 ff.).

päiſchen Katholizismus verwurzelt, aus dem ſeine Skaldenſprache viele Bilder und Wörter entlehnt hat.¹⁾ Die Taufe ſeiner Tochter bezeichnet er als eine Handlung, durch die ſie heimgetragen würde aus dem Heidentum, und als König Olafs Sohn in Abweſenheit des Königs in der Haft getauft werden mußte, wagte der Skalde das Unerhörte, einen neuen Namen in die Sippe einzuführen und nach Kaiſer Karl dem Großen (Karla Magnus) dem neugebornen Kinde den Namen Magnus zu geben.²⁾

Während der König ſeine letzte Schlacht bei Stiklaſtað kämpfte, befand ſich Sigvat auf einer Pilgrimsfahrt nach Rom; Skalden in des Königs Schildburg ſchmähten den abweſenden Pilgrim, worauf Olaf entgegnete: „Ihr ſollt den Sigvat nicht ſchmähen, weil er nicht hier iſt, denn oft iſt er mir männlich gefolgt. Er betet jetzt für uns, was wir wohl nötig haben.“ Thormod Kolbrunarskald ſprach ſich ſarkastiſch über den Wert der Gebete Sigvats aus: „Es mag wohl ſein, König, daß du allermeiſt Gebete nötig haſt, aber ſpärlich genug würde es um die Standarten beſtellt ſein, wenn alle deine Gefolgs-männer jetzt auf dem Wege nach Rom wären.“³⁾ Als Sigvat unten in Rom von den vielen Vorwürfen hörte, daß er Olaf im Stiche ge-laſſen habe, ſang er:

„Heil'ger Chriſt, zu der Hölle
Heißem Feuer weiſ' mich,
War's mein Will', von Olaf
Weg zu ſein! Steh' rein da.“⁴⁾

Auch andere Gedichte aus der erſten Hälfte des 11. Jahrhunderts zeigen, wie vollſtändig die chriſtlichen Glaubensvorſtellungen bei Olafs Hoffkalden durchgeſchlagen haben. Thorarin Lobzunge dichtete einige Jahre nach der Schlacht bei Stiklaſtað in ſeinem Glælognskviða (Totenſtillen-Lied) ein rein religiöſes Gedicht auf Olaf, worin er ſchilderte, wie der König nach ſeinem Tode ein Hei-liger wurde:

¹⁾ J. Jónſſon, Litt. hiſt., 2. Aufl. 1, S. 598; J. Paaſche in Edda 1914, S. 76.

²⁾ Snorris Olafsſaga in Heimskringla 2, Kap. 122 (Thule XV, S. 212ff.). Vgl. B. Grönbech, Vor Folkeæt i Oldtiden 3, S. 43ff.

³⁾ Snorris Olafs ſaga hins lega, Heimskringla 2, Kap. 206 (Thule XV, S. 352f.).

⁴⁾ Magnús ſaga góða in Heimskringla 3, Kap. 8 (Thule XVI, S. 30).

„Heilig liegt
Mit heilem Leib
Lobreich er,
Landes Herrscher.
Wachen da
wie im Leben
Haar' dem hoh'n
Herrn und Nāgel.

Da so hell
Hall'n die Glocken
Ganz von selbst
Ob seinem Schrein.
Ihren Klang
Kann man hören
Alle Tag'
Überm König.

Im Altar
Auf da flammen
Für Christus
Kerzen ständig.
So Weis
Ohne Sünde
Selig ward
Vor seinem Tode.

Hin da knie'n
Die Heerscharen
Vorm Heil'gen
Zum Heil sich selber.
Beten an
Blind' und Stumme
Volfes Herr'n —
Zieh'n heil von dannen.

Bitte Olaf,
All sein Land er,
Gottes Freund,
Gönne, Svend, dir.
Gut Jahr gibt
Gott und Frieden,
Wenn er fleht,
Allen Menschen.¹⁾

Beide, Sigvat und Thorarin sehen in Gott den, der dem Olaf Kraft und Erfolg gegeben hat. Die alte Vorstellung von den glückbringenden Göttern ist hier ein legitim christlicher Gedanke an Gott als die Quelle aller Kraft und alles Glückes geworden; Christus wird besungen als derjenige, der die alten Götter überwunden hat und nun in seiner Eigenschaft als Herr der Welt Glück und Unglück austheilt und selbst einen siegreichen Kampf gegen den Fürsten der bösen Heerscharen führt.²⁾

Das Christentum hat diese Hoffkalden Olafs des Heiligen durchsäuert. Ihre Sprache ist sowohl nach Inhalt als nach Form rein christlich. Nur was die Kenningar betrifft kann man zuweilen Spuren eines Einflusses aus der Zeit der alten Skaldendichtung spüren. Sigvat nennt bei einer Gelegenheit König Olaf den Njord des

¹⁾ Snorris Olafs saga hins helga, Heimskringla 2, Kap. 245 (Thule XV, S. 395). Die Uebersetzung ist ebenso wie die unter Anm. 4 auf S. 115 den Thule-Bänden entnommen.

²⁾ J. Paafche, Kristendom og Kvad, S. 30.

Kampfes (d. h. Gott), die Skalden Gizur und Thorfinn, welche mit Olaf bei Stiklastad stritten und fielen, bilden zuweilen Kenningar mit heidnischen Begriffen, und Skalde Skuli Thorsteinsjon nennt das Gold Freyas Tränen. „Der Lebensfaden der alten Mythologie war durchschnitten worden; aber die Schalen des toten Glaubens führen noch lange fort, sich in der Dichtung umherzutreiben,“ schreibt Paasche treffend im Zusammenhang mit den Kenningar.¹⁾ Neue christliche Kenningar sahen schnell das Licht des Tages, obgleich gewisse Skalden wie Hallfred und Sigvat nicht gerne Kenningar benutzten, um die heiligen Begriffe des neuen Glaubens zu umschreiben; über den Grund hierfür ist im Zusammenhang mit der prinzipiellen Auseinandersetzung über die Einstellung der Skalden zum Christentum Rechenschaft abgelegt.²⁾

Balgaut Jarl in Westgotland.³⁾ Tofi, Sohn des westgotländischen Jarl Balgaut, und Egil, Sohn des bekannten Hall von der Seite, waren beide in jungen Jahren getauft worden und standen in Diensten des Königs Olaf des Heiligen in Norwegen. Als Egil bei einer Gelegenheit selbstherrlich einige Gefangene freiließ, fiel er beim König in Ungnade, was ihn so tief ergriff, daß er krank wurde. Der König machte ihn wieder gesund und gelobte, ihm seine Gunst unter der Bedingung wiederzuschenken, daß die beiden Männer den heidnischen Balgaut zu ihm brächten. Der König hatte nämlich die Absicht, durch persönliche Einwirkung den Balgaut für das Christentum zu gewinnen. Tofi, der seines Vaters feindliche Einstellung zum Christentum und seinen Haß gegen den König kannte, bat, für

¹⁾ F. Paasche, Kristendom og Kvad, S. 38.

²⁾ Oben Kap. 1.

³⁾ Die Erzählung von dem Jarl Balgaut gibt es in mehreren Varianten. Unter dem Namen von Thattr af Egli Söduhallssyni ist sie herausgegeben in Sex sögu-thættir (ed. Jón Thorfelson, 1895, S. 1—12), welcher Ausgabe ich hier folge. Die Erzählung ist auch in die Sammlung der Erzählungen aufgenommen, die der Fornmannasögur redaktion der Saga Olaf des Heiligen angehängt sind. (Fornmannasögur 5, S. 321—329). Kurz wird dies Ereignis auch in Saga Olafs konungs ens helga . . . Udg. av P. A. Munch och C. R. Unger, Kap. 147; in Snorris Olaf des Heiligen Saga in Heimskringla 2, Kap. 155 (Thule XV, S. 289 f.), sowie Fornmannasögur 4, Kap. 153, S. 368 f. Betreffs Handschriften u. a. m. siehe F. Jónsson, Litt. hist., 2. Aufl. 2, S. 544 und S. Nordal, Om Olav den helliges saga (1914), S. 124 f. Die Erzählung wird als historisch angesehen (F. Jónsson, a. o. g. D., S. 544 und E. Mogt, Norwegisch-isländische Literatur, in Pauls Grundriß, 2. Aufl. 2:1, S. 775.

diesen heikelen Auftrag in den Genuß von Dlafs hamingja (Königs-
glück) zu kommen; sein Vater „setzt alle seine Kraft und Macht
gegen das Christentum und will unter keinen Umständen zum neuen
Glauben übertreten“ (Kap. 1—3). Als Tofi und Egil bei ihrer An-
kunft mit Valgaut zusammentreffen, brachte Tofi seine Botschaft
vor und wies darauf hin, daß er mit seinem Leben verpflichtet wäre,
ihn zum Könige zu führen, „und König Dlaf ist der angesehenste der
Männer und nicht wie alle anderen“. Tofi hielt ihm den großen
Unterschied zwischen König Dlafs christlichem Glauben und dem
heidnischen Glauben vor. „Sei doch so gut um deines guten Herzens
und um unserer Verwandtschaft willen und erfülle unseren Willen
in dieser Sache!“ Da sprang der Jarl auf und schwur im großen
Zorn und sagte, daß er niemals zuvor eine solche Rede gehört habe,
daß er den Glauben und die Sitte aufgeben solle, welche seit langer
Zeit sein und seiner Sippe Glaube und Sitte gewesen wären. „Nein,
ich reise nie zum Könige, den ich für den Unbehaglichsten aller Männer
halte, von dem ich habe reden hören, und du hast mit deinen Worten
unsere Verwandtschaft zerrissen. Steht auf, alle meine Männer,
und nehmt ihn und alle seine Begleiter und werft sie ins Gefängnis!“
(Kap. 4).

Nachdem des Jarlen Zorn sich am folgenden Morgen gelegt
hatte, ließ er Egil zu sich rufen, der durch seinen stattlichen Wuchs
ihm imponiert hatte. Der Jarl bat Egil, ihm einiges vom König Dlaf
zu erzählen. Egil tat, wie der Jarl gesagt hatte, und hob auch hervor,
daß Tofi ein angesehener Mann sei und alle über seine Art und
Weise zu reden, erstaunt seien. Der Jarl ließ seinen Sohn aus dem
Gefängnis holen und versprach schließlich, ihnen zum König Dlaf
zu folgen, jedoch unter der Voraussetzung, daß er nicht zur Taufe
gezwungen würde, „und ich verlasse mich vollkommen auf den Schutz
der Kraft und Stärke unserer heiligen Götter“. Er sagte, daß er lieber
sehen würde, daß viele Dörfer und Burgen in seinem Reiche ver-
brannt und viele tapfere Männer erschlagen würden, als daß er
selbst die Untat beginge, den Glauben anzunehmen, den der König
verkündige (Kap. 5). Als er vor den König Dlaf gekommen war,
hielt er seinen Vorsatz aufrecht, bei seinem alten Glauben bleiben
zu wollen. Der König erinnerte an seine Macht, daß er ihn zu dem
christlichen Glauben zwingen könne, sagte aber, daß er keine Gewalt
anwenden wolle, denn das streite gegen den Willen Gottes. Der

Jarl konnte in Frieden nach Westgotland zurückkehren, aber auf dem Wege dahin erkrankte er heftig und ließ freiwillig einen Boten zum König Olaf senden. Als der König Olaf gekommen war, begehrte Valgaut getauft zu werden, denn er fühle sein Ende nahen und wolle nicht als Heide sterben. Er gelobte auch, Geld zu einer Kirche zu schenken, welche auf dem Plage gebaut werden solle, wo er getauft werden würde, „zur Errettung seiner Seele“. Nachdem der Jarl gestorben war, wurde getan, wie er gesagt hatte (Kap. 6).

Wie sollen wir die plötzliche Befehrung in dieser Erzählung mit ihrem wie es scheint inkonsequenten Schluß verstehen? Was die Niederschrift und Geschichtlichkeit betrifft, so muß bemerkt werden, daß die Erzählung wesentlich eine westnordische Tradition mit einem ausgesuchten Aufbau wiedergibt. Die starke Betonung der Familienbande ist ein in den isländischen Sagas oft vorkommender Zug. Gewisse wirkungsvolle Antithesen dürften wohl am ehesten auf das Konto des Verfassers geschrieben werden müssen: in dem Anfang wird des Königs hamingja der Macht und der Stärke des Jarlen¹⁾ entgegengesetzt; König Olaf wird von Tofi und Egil als der Angesehenste hingestellt, während er in des Jarlen Mund als der Unbehaglichste aller Männer bezeichnet wird. Im großen und ganzen jedoch bürden die unbewußt guten psychologischen Züge in der Erzählung für deren Echtheit.

Die Befehrung des Jarlen scheint mir eine schlagende Parallele zu der Befehrung des Apostels Paulus nach der Deutung Jung's zu bilden.²⁾ Das Geschehnis auf dem Weg nach Damaskus hatte nach Jung eine lange unbewußte Vorgeschichte. Paulus war bereits in einem früheren Stadium von Christus ergriffen gewesen, den er zugleich bewunderte und haßte, bewunderte auf Grund seiner strahlenden Gestalt und haßte auf Grund seiner neuen, revolutionierenden Lehren, welche die rabbinischen Systeme zerbrächen. Der Kampf zwischen diesen beiden gefühlsbestimmten Sinnesverfassungen löste bei Paulus einen seelischen Konflikt aus. Tatsächlich war Paulus bereits lange vor der Damaskusepisode von Christus überwunden („das Keimen des unbewußten christlichen Bezirkes“), obgleich nicht

¹⁾ Das Glücksmotiv kommt in ähnlicher Anwendung auch in der Erzählung von Hallfred dem Schwierigkeitsfalden vor. Vgl. oben S. 106.

²⁾ C. G. Jung, Contribution to Analytical Psychology (1928), S. 257f.

bewußt. Als bewußtes Gegengewicht und wohl auch, um sich selbst zu schützen, gab er sich einer fanatischen Verfolgung der Christen hin. Erst als der unbewußte christliche Bezirk seine vollständige Reife erlangt hatte, brach er durch und wurde in der Krisis der Bekehrung bewußt.¹⁾

In der Erzählung von Valgaut ist die Motivierung der Bekehrung ähnlich gestaltet: der alte Vater und Häuptling, der einsam auf seinem Hof saß, die Familienerinnerung hochhielt und dem heidnischen Kult ergeben war, hatte seinen Sohn in der Ferne im Dienst des christlichen Königs. Schon hierdurch fühlte er Haß gegen Olaf; Olaf hatte seinen Sohn dahin gebracht, gegen das Sippengesetz zu verstoßen, eine Tat, die die Isländer in den aufgeregten Zeiten während der letzten Jahre des Heidentums Sippenschande nannten.²⁾ Der Zorn erhielt seinen Höhepunkt in dem Augenblick, als der Sohn den Vater überreden will, sich zu Olaf zu begeben. Der Konflikt wurde in der Nacht akut, als der Vater seinen Sohn und dessen Begleiter in das dunkle Gefängnisloch geworfen hatte. Seine widerstreitenden Gefühle kann man sich denken: der Sohn in dem Gefängnisloch, die Sippe verloren gegeben; Konflikt zwischen Sippengefühl und väterlicher Liebe. Seine Gedanken beschäftigten sich am meisten mit König Olaf, der für ihn der unbehaglichste aller Männer, aber in seines Sohnes Augen der angesehenste war. Wie war denn wohl des Königs hamingja, daß er solche Macht über die Sinne der Jugend hatte, daß alle zu ihm kamen³⁾ und gerne für ihn in den Tod gingen? Er mußte mehr von diesem Olaf hören, und am Morgen ließ er Egil holen, damit er diesen verhassten „Angesehenen Mann“, dessen Macht und Stärke größer war als die der alten Götter, näher kennenlerne. „Was kannst du mir von dem König da, von ihm, dem Olaf, sagen?“ Egil sprach wie sonst keiner (mit so großer Höflichkeit, daß er den Edlen überwand und dieser über seine

¹⁾ Vgl. hierzu auch R. Allier, *La Psychologie de la Conversion chez les Peuples non-civilisés* 1 (1925), S. 437 ff. sowie A. C. Underwood, *Conversion: Christian and non-Christian* (1925), S. 177 f.

²⁾ Vgl. B. Rømmer, *Widgards Untergang* (1935), S. 290 f.

³⁾ Vgl. was Snorri in Zusammenhang mit Arnljot Gellinis Besuch bei König Olaf schreibt: es war nicht verwunderlich, daß er zum König kam, denn alle kamen zu ihm (Snorris Olaf des Heiligen Saga in *Heimskringla* 2, Kap. 215, Thule XV, S. 361).

Beredsamkeit verwundert war!), und er sprach auch von Tofi „auch er ist ein angesehenener Mann, und ihm würden große Ehre und Ruhm¹⁾ beschert sein, wenn ihm zu leben beschieden sein würde.“ Egil appellierte an seine Großmut und an seine Sippe, die Sippe, von der der Jarl am Tage vorher gesagt hatte, daß sie auseinandergebrochen und vernichtet sei durch Tofis Betragen — aber Sippe ist auch Verwandtschaft mit dem Sohne, und eine neue geistige Sippe kann gebaut werden, wenn Vater und Sohn gemeinsame Sache machen! Valgaut war bereits überwunden und besiegt von König Olaf durch seine jungen Knappen, den geliebten Sohn Tofi und den stattlichen Egil. Niemals haben die Persönlichkeit des Königs, seine *hamingja*, Macht und Glück ein solches niederschmetterndes Gericht über das Heidentum gefällt wie in Olafs verkörperter christlicher Gestalt! Valgaut bewunderte und haßte ihn zugleich. Sein Entschluß, zum König zu fahren, kam nicht überraschend. Er war bereits von der Macht seiner Persönlichkeit gefangen und mußte ihn und seinen Gott kennenlernen. Aber es war gefährlich, in den Bannkreis des Königs zu kommen, man konnte leicht selbst von seiner Persönlichkeit ergriffen und bezaubert werden. Deswegen mußte Valgaut — ebenso wie Paulus — Kraft zum seelischen Widerstand sammeln, seine Psyche mit heidnisch-religiöser Energie laden, um standhalten zu können. So begann er zu schwören, um sich selbst zu beruhigen: „Lieber mögen Burgen, Dörfer und meine beherztesten Männer zugrundegehen, als daß ich ja sage zu solcher ungeziemender Schändlichkeit und Christ werde! Alle unsere heiligen Götter mögen mich schützen mit ihrer Kraft und Macht!“ Den Schutz bedurfte er vor Olaf. Der Jarl war nahe daran nachzugeben, aber er rettete sich dadurch, daß er gleich im Anfang seine psychischen Kräfte in einen glaubensstarken heidnischen Ausbruch einspannte. Auf der Heimfahrt brach die Krankheit seine Widerstandskraft. „Sende einen Boten nach Olaf!“ Olaf kam. „Ich will getauft werden — und hier ist Geld, um an dem Platze eine Kirche zu bauen, wo ich getauft wurde; an diesem Platze soll sie stehen und an keinem anderen Platze, an diesem gesegneten Platze, wo ich endlich Frieden fand.“

Durch diese leicht modernisierte Umschreibung der Erzählung treten die Ähnlichkeiten mit der Befehrungsgeschichte des Paulus

¹⁾ Zur ethischen Bewertung von Ehre und Ruhm siehe W. Gehl, *Ruhm und Ehre bei den Nordgermanen* (1937), S. 30 ff.

in unverkennbaren Zügen hervor. In der isländischen Erzählung ist Olaf an die Stelle Jesu getreten. Gleich wie Paulus, lange bevor er es vor sich selbst zugeben wollte, von Christus besiegt war, so war der Jarl von dem christlichen König überwunden. Bei beiden wurde der Widerstand fanatisch und heftig, ein Widerstand, der psychologisch gesehen eine Selbstverteidigung war, eine Hilfe, um die traditionell bestimmte Einstellung zu behaupten. Für beide bedeutete die Befehrung eine tiefe Krisis, deren Vorgeschichte — mag man mit Jung zu der Lehre von dem unterbewußten Seelenleben als Erklärungsgrund greifen oder sonst den psychologischen Verlauf des Ereignisses begreiflich zu machen suchen — sich bemerkbar macht in einer Serie gefühlmäßig bestimmter Konflikte im Seelenleben. In beiden Fällen bedeutete die bewußte Befehrung selbst eine Entspannung („Komplexauslösung“), wenn auch die Ausprägung im hohen Grade ungleich war.

Viga=Glum.¹⁾ Die Angaben über Viga=Glums Befehrung sind an und für sich kurz und stereotyp, aber da Glums Entwicklungsgeschichte sowohl religionsgeschichtlich als auch religionspsychologisch viele interessante Einzelheiten bietet und außerdem für die Einstellung einer gewissen Gruppe zur Religion zur Wikingerzeit aufschlußreich ist, habe ich es für zulässig angesehen, hier diese Erzählung zur Behandlung zu bringen, obgleich in gewisser Weise gesagt werden kann, daß sie aus dem Rahmen der skizzierten Aufgabe fällt.

Glum war Großvater des bekamnten Helgi des Mageren, desselben, der nach Landnama an Christus glaubte, aber bei gewissen Gelegenheiten doch Thor anrief.²⁾ Glums Großvater Ingjald wohnte zu Querach in Enjalfjord (im Inselfjordlande). Er war Häuptling und Gode (Kap. 1). Sein Sohn Enjolf verheiratete sich mit Atrid, der Tochter des norwegischen Hersen Bigfus, starb aber früh. Von ihren vier Kindern war Glum der jüngste (Kap. 3—4). Bei Enjolfs Tode wurde der Hof in zwei Teile geteilt, so daß Glum und seine Mutter Atrid einen Teil erhielten, während der andere unter die Verwaltung Thorfel des Hohen und dessen Sohn Sigmund kam.

¹⁾ Was die Handschriften usw. betrifft, so siehe Finnur Jónsson, Litt. hist., 2. Aufl. 2, S. 485. Die Saga ist kritisch in Islenskar fornsögur I von G. Thorlaksjon (1880) herausgegeben, welcher Ausgabe ich folge.

²⁾ Landnáma, S. 73, 193 (Thule XXIII, S. 117. 157).

Der junge Glum wird als ständig unumgänglich und verschlossen, mit hellem glatten Haar und dunkler Gesichtsfarbe beschrieben. Er ging meistens für sich selbst. Er wuchs schnell heran, wurde lang und schwächlich wie eine Stange und war etwas saumselig. Er und seine Mutter wurden von Thorkel und Sigmund unterdrückt. Bei vollendetem fünfzehnten Jahre wollte Glum sich nicht länger den Übergriffen der Verwandten aussetzen, besonders weil er sich unterlegen fühlte, sondern fuhr außer Landes zu seinem mütterlichen Großvater Vigfus auf Bors in Norwegen (Kap. 5). Bei der Heimreise gab Vigfus seinem Tochtersohn Schiff, Gold, Silber, aber auch einige kostbare Familienkleinode: einen Pelz, einen Speer und ein Schwert mit der Ermahnung, diese glückbringenden Güter gut in seine Obhut zu nehmen (Kap. 6). Wohl heimgekehrt fand Glum, daß die Verwandten durch Betrug sich große Teile seines und seiner Mutter Hofanteiles erschwindelt hatten, darunter den kostbaren Acker Vitazgjafi (Sichergeber), der so wegen seiner großen Fruchtbarkeit hieß (Kap. 7). Eines Morgens begab sich Glum mit seinem Pelz und seinem Speer zu diesem Acker und stach den verhassten Sigmund nieder (Kap. 8). Nach dem Totschlag sah Glum in einem Traume eine riesengroße Frau nach Querach kommen und ahnte, daß sein Großvater Vigfus tot war und daß die Frau sein Hamingja (Folgegeist) war, der nun übersiedelte auf den Tochtersohn; hierüber dichtete Glum ein noch erhaltenes Gedicht.¹⁾ Als der Totschlagprozeß vor den Thing kam, gelang es Glum, Thorkel des Diebstahls überführt und dazu verurteilt zu sehen, den Acker Vitazgjafi wieder auszuliefern; selbst entging er der Strafe für den Totschlag. Bevor Thorkel den umstrittenen Teil von Querach abtrat, nahm er einen alten Ochsen, führte ihn nach dem Frenstempel des Hofes und sagte: „Fren, der du lange mein treuer Schützer gewesen bist, viele Gaben von mir empfangen und sie reich gelohnt hast, — jetzt schenke ich dir diesen Ochsen, damit Glum ebenso unfreiwillig das Querachland verlasse, wie ich jetzt. Laß mich ein Zeichen sehn, ob du die Gabe annimmst

¹⁾ Das Gedicht lautet nach der Übersetzung in Thule XI, S. 49:

„Hierher schritt im Helme,
 Sehr, vom Inselmeere,
 Mutter, eine mächtige
 Maid im Goldgeschmeide.

Die Schlachtmaid im Schlafe
 Schrecken mir erweckte:
 Von Fels zu Fels des Leibes
 Fülle das Tal verhüllte.“

oder nicht!“¹⁾ Das Zeichen von dem Gott blieb nicht aus: unter einem starken Gebrüll fiel der Ochse tot nieder (Kap. 9).

Glum verheiratete sich und bekam drei Kinder, darunter den nach dem Großvater Vigfus genannten Sohn (Kap. 10—18). Dieser wurde nach einem Totschlag für geächtet erklärt. Trotzdem hielt Glum ihn auf seinem Besitz verborgen, sechs Jahre hindurch, ohne darauf zu achten, daß er damit ein Verbrechen auch gegen den Gott Frey beging, dem der Platz geweiht war (Kap. 10). Eines Tages entstand Streit zwischen den Bewohnern des Hofes Querach und des Nachbarhofes Espiholl (Espenhügel) (Kap. 22). Während des Streites kam der geächtete Vigfus hinzu, gekleidet in einen großen Pelzmantel, der ihn unkenntlich machte. Glum rief ihn unter dem Namen Thundarbenda (Bogenschütze) zu, als ob er sein neuer Knecht sei. Der Streit endete so, daß fünf Mann auf jeder Seite fielen, darunter der Häuptling Thorwald Hafen auf Espiholl (Kap. 23). Glum, der ihn selbst erschlagen hatte, beschuldigte einen Jüngling des Totschlages und wurde auf dem Thing dazu verurteilt, sich durch einen Eid zu rechtfertigen (Kap. 24). Zum Eidgang betraten die beiden Parteien ein jeder mit seinen zwei Zeugen das Gehege in dem Tiestal. Glum nahm den im Blut des Opfertieres frisch gefärbten Ring zwischen seinen Händen vom Altar und leistete den Eid mit folgenden Worten: „Ich rufe den Asgrim zum Zeugen auf, rufe zweitens den Gizur zum Zeugen auf, daß ich einen Tempelid auf den Ring leistete und dem Wfen sage, daß ich dorten immer war und dorten immer hieb und dorten immer rötete Spitze und Schneide, wo Thorwald Hafen den Tod empfang.“²⁾ Der Eid wurde in den Höfen von Gnupafell und Querach geleistet. Erst nachdem Glum sich losgeschworen hatte, kamen die Zeugen dahinter, daß Glum sie durch ein Wortspiel betrogen hatte. In Freude über den Ausgang — und auch wohl aus Übermut — gab Glum sowohl den blauen Pelz als auch den goldbeschlagenen Speer als Zeugengaben. Einar von Espiholl verstand, daß die Stunde der Abrechnung gekommen sei, nachdem Glum sich von seinen glückbringenden Sippenkleinoden

¹⁾ Wir haben hier eines der erhaltenen Gebete aus dem Heidentum. Das Gebet ist zitiert nach Thule XI, S. 51.

²⁾ Der Eid war durch seinen Wortlaut doppeldeutig, sofern das Wort at als Negation oder als Adverb aufgefaßt werden konnte. Zitiert ist der Eid nach Thule XI, S. 91.

getrennt hatte (Kap. 25), und forderte ihn von neuem zum Thing. Bevor Glum sich auf den Weg machte, träumte ihm eines nachts, daß viele Männer nach Querach gekommen seien, um Frey zu besuchen; es schien ihm, als ob sie den Ufern des Flusses entlang ständen, während Frey auf seinem Stuhl saß. Im Traume erforschte er, wer die Männer wären, die hierher gekommen seien, und die antworteten: „Dies sind deine verstorbenen Verwandten, und wir bitten jetzt Frey, daß du nicht von Querach vertrieben wirst; aber es nützt nichts, und Frey antwortet kurz und zornig und gedenkt jetzt des Ohsen, den ihm Thorkel der Hohe schenkte.“ Glum erwachte und hörte von der Stunde an fast ganz und gar auf, sich an Frey zu wenden. Auf dem Thing wurde Glum verurteilt, Querach zu verlassen, und ließ sich schließlich zu Thverbrefka (Querhügel) in Ornadal (Ohsental) nieder, wo er sich damit beschäftigte, in seinen Gedanken Rache an Einar zu nehmen (Kap. 26). Altersgebrechen und später auch Blindheit hinderten ihn daran, seine Rache auszuführen. Damals dichtete er:

„Arg ist's nun auf Erden —
Alter wehrt dem Stalden
Schwerversturm; dem Starken
Schwand des Lebens Glanzzeit —,
Da ich im Spiel Odins
An den Feinden meinen
Unerfrohen Schwager
Schwerlich rächen werde.¹⁾

Im Zusammenhang mit der Einführung des Christentums durch den Althingbeschuß im Jahre 1000 wurde Glum wie so viele seiner Zeitgenossen getauft. Er lebte noch drei Jahre nach der Taufe, wurde auf dem Totenbette konfirmiert und starb in seinen weißen Kleidern (Kap. 28).

Die Saga macht den Eindruck, von einer alten echten Tradition aus der heidnischen Zeit aufbewahrt zu sein, und Spuren eines christlichen Einflusses können nicht bemerkt werden. Finnur Jónsson gibt ihr denn auch ein gutes Zeugnis und schätzt ihre Entstehungszeit um 1200.¹⁾ Vor allem ist die Saga jedoch durch die Untersuchung

¹⁾ Thule XI, S. 98f.

¹⁾ Finnur Jónsson, Litt. hist., 2. Aufl. 2, S. 487ff.

Anne Holtsmarks in ihren rechten religionsgeschichtlichen Zusammenhang gestellt worden.¹⁾ Glum gehörte einem religiösen Geschlecht an, dessen Ahnwater, obgleich er oft im Glauben wechselte, seine Verehrung dem Thor gewidmet zu haben scheint. Später wurden die Mitglieder des Geschlechtes eifrige Frenverehrer und bauten einen eigenen Frenempel auf dem Querachhof. Sowohl Glums Großvater als auch Vater hatten die Würde eines Frensgoden inne. Ob Glum selbst Inhaber des Godentums war oder nicht, geht nicht deutlich aus der Saga hervor, aber wahrscheinlich hat er das Godenamt nach seinem Vater versehen.²⁾

Anne Holtsmark hat in scharfsinniger Weise eine Analyse der religiösen Entwicklung Glums vorgenommen. Die religiöse Beziehung des Querachgeschlechtes zu Fren hat Anne Holtsmark in einer interessanten philologischen Analyse bestätigt gefunden durch den Namen Vitazjafi, den sie für einen Kenningsnamen für Frensaacker hält.³⁾ Durch Glum tritt ein Niedergang in dem Frenkult des Geschlechtes ein. Dreimal übertritt Glum das Gesetz der Unverletzlichkeit Frens, erstens dadurch, daß er Sigmund auf dem Fren geweihten Acker Vitazjafi erschlug, sodann dadurch, daß er seinen geächteten Sohn Vigfus in der dem Gott geweihten Gegend verbarg, und endlich dadurch, daß er sich von dem Totschlag an Thorvald Hafen durch den Eid in drei Tempeln, darunter auf seinem eigenen Frenshof loschwur. Den Rückgang in dem Frensglauben sieht Anne Holtsmark auf andere Weise kompensiert: von dem Großvater Vigfus in Norwegen erhält Glum wertvolle Sippentkleinode, seinen Kindern gibt er Namen nach der Sippe des mütterlichen Großvaters, und im Traum kommt Vigfus' hamingja-fylgja um seinen Wohnsitz in Querach zu nehmen. Anne Holtsmark geht noch weiter und sucht zu zeigen, wie es schließlich Odin wird, den Glum zu seinem Gott macht, also eine Art Bekehrung innerhalb des Heidentums vom Frensglauben zum Odinsglauben. Vigfus' Folgegeist, sein blauer Pelz und sein Speer sind Symbole für Odins göttliche Macht. Odin, der internationale und aristokratische Gott der Wikingerzeit, war nicht örtlich gebunden, sondern in der Eigenschaft des Sippenfolgegeistes war er bei dem Geschlechte und seinen Mitgliedern

¹⁾ Anne Holtsmark, Vitazgjafi (in *Maal og Minne* 1933, S. 111—133).

²⁾ Anne Holtsmark, a. o. g. D., S. 114f.

³⁾ ebd. S. 129, 133. Die Analyse wirkt überzeugend.

beliebt. Nach dieser Richtung weist auch Glums Dichtkunst hin, Vigfus genannt, die Abstammung von dem Wikinger Kari, sowie auch der Name Thundarbenda, den Glum seinem verkleideten, geächteten Sohn in dem Kampf auf Hrifateig gab.¹⁾

Magnus Olsen hat sich der Analyse Anne Holtsmarks angeschlossen und durch eine Untersuchung über den Namen Thundarbenda der Befehung Glums zu Odin eine noch stärkere Begründung zu geben versucht.²⁾ Thundarbenda deutet Olsen als „Odins Zeichen“ und behauptet, daß Glum bei dem Kampfe auf Hrifateig in seinem verkleideten Sohne ein Zeichen von Odin gesehen habe.³⁾ „Glum hatte mit Frey abgeschlossen, und seine Gedanken waren auf die Sippe der Mutter gerichtet, vor allem auf den Hersen Vigfus, dessen Folgegeist sich ihm offenbart hatte. Die mütterliche Sippe scheint nicht wie die väterliche ausgesprochen Freysverehrer gewesen zu sein. Nun kommt noch während des Kampfes auf dem Hrifateig ein Zeichen von Odin; ein Vigfus, der wiedergeborene Großvater Vigfus, zeigt sich unerwartet, und er begrüßt ihn als Thundarbenda. Glums Antwort stellt fest, daß er Odins Freund ist. Eine geistige Befreiung hat damit stattgefunden.“⁴⁾

Die Analyse der Saga scheint es notwendig zu machen, die seelische Entwicklung Glums in einen noch weiteren Zusammenhang zu stellen, als es in den Untersuchungen, über die Bericht erstattet ist, getan worden ist. Die Analyse Anne Holtsmarks kann im großen

¹⁾ Anne Holtsmark, a. o. g. D., S. 132.

²⁾ M. Olsen, Thundarbenda (in Maal og Minne 1934, S. 92—97). M. Olsen ist, wie er selbst S. 92 andeutet, inspiriert von S. Nordals Atránaður Egils Skallagrímssonar (in Skirnir 98, 1924, S. 145—165), wo Nordal zu zeigen versucht, wie Egill eine religiöse Krisis durchgemacht habe, eine Art Befehung vom Thors- zum Odinsglauben (S. 150 ff.). Vgl. J. de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte 2, 1937, S. 166.

³⁾ Thundr bedeutet teils Bogen (Olsen, a. o. g. D., S. 94), teils wird es als dichterischer Ausdruck für Odin verwendet (Hj. Falk, Odensheite, 1924, S. 31; Holtsmark, a. o. g. D., S. 115; Olsen, a. o. g. D., S. 96) — benda steht als Verbum in der Bedeutung biegen, spannen (den Bogen), aber auch Zeichen geben; es kann auch substantivisch aufgefaßt werden in der Bedeutung Zeichen, Wink (Olsen, S. 96). Theoretisch bieten sich also vier Bedeutungskombinationen an: 1. Bogenspanner, 2. Bogenzeichen, 3. Odinspanner, 4. Odinszeichen. M. Olsen weist nicht ganz und gar die erste Möglichkeit ab, sieht aber in dem Namen in erster Linie ein Wortspiel des Glum (vgl. die Doppelbedeutung in Glums Eid; siehe auch Holtsmark, S. 129).

⁴⁾ M. Olsen, a. o. g. D., S. 96.

und ganzen gutgeheißen werden, jedoch nur mit einem Fragezeichen hinsichtlich der Theorie von dem beginnenden Odinsglauben. Nichts weist in den vorgebrachten Belegen direkt auf einen Odinsglauben hin. Dagegen können folgende drei Arten von religiösen Formen beobachtet werden: 1. Freysglaube, 2. Hamingja-fylgja-glaube, 3. Glaube, daß die Sippenkleinode Glück bringen. Diese drei Glaubensformen liegen in verschiedenen „religiösen Ebenen“ und sind so beschaffen, daß sie sehr wohl als gleichzeitig in einem und demselben religiösen Subjekt vorkommend gedacht werden können. Der Glaube, daß die Sippenkleinode Glück bringen, ist etwas ganz anderes als eine Form des Odinsglaubens.¹⁾

In seinen Kinder- und Jünglingsjahren bekannte Glum den Freysglauben seiner Väter, jedoch, wie es oft in der dritten Generation der Fall ist, ohne größere Liebe und Überzeugung. Empfindlich, verschlossen, schweigsam, verwachsen und menschenflehend litt er in seiner Jugendzeit unter der Unterdrückung durch die Verwandten, die seine Mutter und er selbst zu erdulden hatten. Den Schlüssel zum Verstehen seines späteren Benehmens gibt uns das Wort an seine Mutter, als er fünfzehn Jahre alt zu seinem Großvater Vigfus nach Norwegen reisen will: „Ich sehe, daß ich hier nicht vorwärtskomme, aber vielleicht fällt mir das Glück zu durch meine vornehmen Verwandten, — auch widerstrebt es mir, die Gewalttätigkeit Sigmunds zu ertragen, aber ich sehe mich noch außerstande, gegen ihn anzugehn.“²⁾ In seiner Jugend wurde der Grund zu dem Minderwertigkeitsgefühl gelegt, das die Dominante in seiner seelischen Verfassung blieb. Sein ganzes späteres Streben war darauf gerichtet, Rache zu nehmen, sich als den Stärkeren zu fühlen, nicht länger unter dem Druck zu leiden, schwer imstande zu sein, gegen einen von den verhassten, Frey anbetenden Verwandten Thorfel und Sigmund und deren Sippe etwas auszurichten. Dieser Kompensations- oder Rehabilitationstrieb wirkte primär bestimmend auf sein Handeln.³⁾

¹⁾ Vgl. Grönbeck, Vor Folkeæt 3 (1912), S. 1—116. Zu dem Hamingja-fylgja-glauben siehe J. de Vries, Altgerm. Religionsgeschichte 2 (1937), S. 351. 353; E. Aröman in Le Monde oriental 20 (1926), S. 211 ff.; 21 (1927), S. 183 f. Der Glaube, daß Kleinode Glück bringen, scheint mir nahe verwandt mit dem Talisman-glauben zu sein.

²⁾ Gluma Kap. 5 (Thule XI, S. 39 f.).

³⁾ Wie B. Grönbeck Glum „den Humoristen unter den harmonischen Glücksmännern“ nennen kann, ist unbegreiflich (Vor Folkeæt 2, S. 74).

Dreimal, immer im Zusammenhang mit einem Totschlag, verging er sich gegen ein Verbot des Freyskultes. Sein Denken war auf Haß eingestellt, und als altersschwacher Greis klagt er in dem zitierten Vers bitter darüber, daß er sich nicht an den letzten seiner Feinde rächen könne. Daß er in seinem Streben nach Rache sich nicht scheute, die Gebote der von den Vätern ererbten Religion zu übertreten, erklärt sich teils aus dem allgemeinen Niedergang des Freyskultes während des 10. Jahrhunderts, teils aus einer beginnenden allgemeinen Religionsauflösung in gewissen Schichten während der Wikingerzeit durch das Einströmen der europäischen Kultur und des Christentums, teils schließlich daraus, daß er in dem Hamingja-fulgja-Glücksglauben einen Ersatz für den verlorenen Freysglauben fand. Eine gewisse beginnende säkularisierende Tendenz, eine Neigung zum Atheismus in der Bedeutung, daß die Götter nicht länger dieselbe große Rolle spielten, kann auch bei Glum bemerkt werden. Dagegen scheint der Beweis für einen beginnenden Odinsglauben sehr unsicher zu sein. Glums „Religionsurogate“ standen nicht in einem prinzipiellen Gegensatz zum Christentum, und er ließ sich auch taufen, als das Christentum allgemein angeordnet wurde. Das Band mit den Göttern der Väter war schon seit langem zerrissen, als Christus rief.¹⁾

Sigrid in Nervi.²⁾ Ein interessanter Fall einer Bekehrung, bei der ein moralischer Konflikt eine nicht geringe Rolle spielt, bildet der Übertritt Sigrids zum Christentum. Gewiß, die Darstellung der Olafsgaga ist stark christlich gefärbt und die Geschichte als Ganzes unhistorisch, aber der Konflikt selbst ist an sich nicht ganz unwahr-

¹⁾ Der Fall darf nicht verallgemeinert werden. Sicherlich scheint der Freyskult während der späteren Wikingerzeit auf Island zurückgegangen zu sein, während der Thorskult als solcher wahrscheinlich seinen Platz behauptet hat trotz der Tendenz zum Niedergang im Kult während der „internationalen“ und daher national-auflösenden Periode der Wikingerzeit. Daß das Heidentum sich später in gewissem Maße zum Widerstand gegen das vordringende Christentum sammelte und dadurch eine zeitweilige Blüte erlebte, bildet keinen Beweis gegen den vorgetragenen Sachverhalt.

²⁾ Die Erzählung findet sich in der Olaf Saga in Fornmannasögur 1, Kap. 145, S. 288—297 und in der Olaf Tr. Saga im Flateyjarbók 1, Kap. 243 f., S. 288—293. Kap. 145, 146, 148, 150 in Fornmannasögur 1 und Kap. 155 in 2 bilden ein Gedicht über Ragnarwald in Nervi, seine Frau Sigrid und deren Sohn Gunnar (Raud). Die Schömerus, Selge Ljungberg. 9

scheinlich. Nach der Saga legte Sigrids Mann, Ragnwald Lodinson in Nervið, an einem Hofe, der dem Thorolf Skjalg gehörte, einen Mordbrand an. Niemand wußte, wer der Übeltäter war, außer Sigrid, ihr Mann und ihr Sohn Gunnar, welcher mit starken Banden mit Thorolf verbunden war. Gunnar wurde indeß von seinem Vater in einem Boot auf offener See ausgesetzt, wo er zufällig von einem heidnischen Bauern getroffen wurde, der ein eifriger Thorverehrer war. Dieser nahm sich des Gunnar unter dem Namen Raud an und machte ihn zu einem großen Opferer. Inzwischen wurde Sigrid von schweren Gewissensqualen über das Verbrechen ergriffen, das, wie sie wußte, ihr Mann begangen hatte, und glaubte, mit seiner so großen auf ihr und ihrer Familie ruhenden Schuld nicht glücklich sterben zu können. „Aber nun habe ich gehört,“ erklärte sie eines Tages ihrem Manne, „daß es weit weg in der Welt einen anderen Glauben gibt als den, den wir haben, und diejenigen, welche diesen Glauben haben, nehmen den Namen nach dem Gotte an, an den sie glauben und der Weiße Krist heißt; daher werden sie Christen genannt. Man hat mir auch gesagt, daß der Weiße Krist so barmherzig ist, daß keiner so Schlimmes getan haben kann, daß er ihm nicht alles vergibt, wenn er Christ werden und seinen Glauben halten will. Ich habe auch gehört, daß dieser Mann, der weit umher fährt und diesen Glauben verkündigt, ein Landsmann von uns ist und Olaf heißt, Sohn des Königs Tryggvi Olafson.“¹⁾ Sigrid sagte, daß sie beabsichtige, nach England zu fahren und diesen neuen Glauben von Olaf zu hören, und ihn annehmen wolle, wenn er so gut wäre, wie sie gehört habe. Darnach reiste sie nach England, traf Olaf und erleichterte ihr Gewissen vor ihm, indem sie ihm das begangene Verbrechen erzählte, und wurde getauft.²⁾

Erzählung findet sich nur in diesen beiden Olaf sagas (außerdem in der Arnarnænska Haandskrift 557, 4^o). F. Jónsson nennt das Stück „ein unhistorisches Märchen“ und nimmt es als möglich an, daß der Mönch Gunnlaug der Verfasser ist (Narböger 1930, S. 123).

¹⁾ Olaf Tr. Saga in Fornmannasögur 1, Kap. 146, S. 295.

²⁾ In dem Folgenden wird dann von Ragnwalds und Gunnars Befehring erzählt. Beide waren eifrige Thorverehrer und ließen sich erst taufen, nachdem Olaf durch eine Machtprobe die Unterlegenheit des Gottes Thor gezeigt hatte und außerdem ihnen drohte, da er um den Mordbrand auf dem Hofe Thorolfs wußte. Sie sind also am ehesten zur Gruppe der Christentumsfeinde zu rechnen. Vgl. A. Maurer, Die Befehring 1, S. 297 ff.

Thorgils Narbenbeins Stieffsohn. Thorgils gehört zu denen, die unmittelbar nach Einführung des Christentums auf Island Christen wurden. Eines Nachts träumte ihn, daß Thor mit Vorwürfen und Drohungen zu ihm käme, weil er ihn aufgegeben habe. „Aber ich bin froh,“ antwortete Thorgils, „daß Schluß ist mit der Gemeinschaft zwischen uns.“¹⁾ Als er am Morgen erwachte, sah er, daß sein Mastbeber tot war. Mehrere Nächte hindurch erschien ihm Thor und richtete großen Schaden unter seinem Vieh an. Bei einer späteren Gelegenheit wurde Thorgils von Erich dem Roten aufgefordert, nach Grönland zu reisen. Während er auf einen günstigen Wind wartete, geschah es, daß Thor sich ihm von neuem zeigte im Traume und sagte: „Schlecht wird es euch ergehen, wenn du nicht von neuem beginnst, an mich zu glauben.“²⁾ Thor gelobte, ihm zu helfen, wenn er Christus aufgebe, aber Thorgils stand fest zu seinem neuen Glauben. „Geh fort, du scheußlicher Teufel! Er, der alle mit seinem Blute erlöst hat, wird mir helfen.“³⁾ Trotz Thors Drohung ging Thorgils zur See, geriet aber für so lange Zeit in eine Windstille, daß die Speisevorräte auszugehen begannen. Die Mannschaft schlug vor, Thor anzurufen, was zu verhindern dem Thorgils gelang. Darauf träumte Thorgils, derselbe Mann träte wieder vor ihn und sagte: „Wieder zeigst du, wie treu du mir bist, als die Männer mich anrufen wollten. Aber nun hab' ich auch deinen Leuten danach geholfen. Sie sind nun alle verloren, wenn ich ihnen nicht beistehe. Gleichwohl sollst du im Verlauf von sieben Tagen glücklich im Hafen sein, wendest du dich mir im Ernst wieder zu.“ „Auch wenn ich den Hafen nicht erreiche,“ erwiderte Thorgils, „nie werd' ich dir etwas zu Gefallen tun.“ Thor erwiderte: „Willst du mir denn nichts Gutes tun, so laß mir wenigstens mein Eigentum.“ Thorgils sann nach, was das sein könnte, und da fiel ihm ein Ochse ein, den er Thor geweiht hatte, als er noch ein Kalb war.

Nun erwachte Thorgils und dachte den Ochsen über Bord zu werfen. Als aber seine Frau Thorgerd dies hörte, wollte sie bei dem geringen Vorrat an Lebensmitteln den Ochsen kaufen. Thorgils aber erklärte, er wolle ihn beseitigen, aber nicht verkaufen. Thorgerd war unzufrieden damit, doch Thorgils ließ den Ochsen über Bord werfen.

¹⁾ Flöamannasaga Kap. 20, S. 32 (Thule XIII, S. 112).

²⁾ Flöamannasaga Kap. 21 (Thule XIII, S. 112).

³⁾ ebd.

Er sagte, es sei kein Wunder, daß ihre Fahrt unheilvoll verlief, solange dies Vieh, das Thor gehöre, an Bord sei.“¹⁾

Die Flöamannasaga gehört zu den späten, unhistorischen isländischen Sagas, obgleich die Erzählung von der Reise nach Grönland historisch sein dürfte.²⁾ Die Erzählung von Thorgils und Thor hat ihren Wert vor allem darin, daß sie ein Zeuge von der Auffassung der christlichen Tradition von dem Religionswechsel als einem radikalen Bruch mit den alten Göttern ist. Für Thorgils bedeutete die Befehrung einen seelischen Kampf. Wie bei Hallfred lebte der Gedanke an die alten Götter bei Thorgils weiter fort und verursachte seelische Komplikationen, was ihn jedoch nur in dem neuen Glauben bestärkte. Aufs ganze gesehen dürfte die Erzählung für die Zeit, welche sie hat schildern wollen, als glaubwürdig angesehen werden können.

Njal. Von Njals Befehrung wird in der Njals Saga erzählt. Mit dem Gerücht von der Thronbesteigung Olaf Tryggvasons in Norwegen kam auch ein anderes nach Island, das davon sprach, daß ein Glaubenswechsel in Norwegen stattgefunden habe. Man habe den alten Glauben verworfen, und der König habe die Westlande christianisiert: Shetland, die Orkaden und die Faröer. Da äußerten viele, so daß Njal es hörte, daß es unerhört wäre, den alten Glauben zu verwerfen. Aber Njal antwortete: „Mir will scheinen, als ob der neue Glaube viel besser sei, und der hat's gut, der sich ihm zukehrt. Und wenn die Männer hierherkommen, die diese Lehre verkünden, da will ich sehr dafür eintreten.“³⁾

Njals Worte, welche hier in christlicher Redeweise auftreten, deuten auf eine gewisse Unzufriedenheit mit dem alten Glauben hin. Njal wird in den Sagas als ein ungewöhnlich urteilsfähiger und rechtschaffener Mann geschildert, aber es heißt auch von ihm, daß er oft die Einsamkeit aufsuchte und vor sich selbst hin sprach.⁴⁾ Seine Wertschätzung, wenn diese als echt angesehen werden kann, dürfte kaum zu der Zeit von der großen Mehrheit der Isländer geteilt worden sein.⁵⁾

¹⁾ Flöamannasaga Kap. 21 (Thule XIII, S. 112).

²⁾ Finnur Jónsson in der Einleitung zu Flöamannasaga, S. XII. Vgl. auch Felix Niedner in der Einleitung zu Thule XIII, S. 2.

³⁾ Njals Saga 100 (Thule IV, S. 221).

⁴⁾ ebd.

⁵⁾ ebd.

Rjartan Olafsson.¹⁾ Im Jahre 996 war eine isländische Handelsflotte in Dronnheim gelandet, als König Olaf Tryggvason sich dort aufhielt. Der König hatte bei verschiedenen Anlässen die Isländer aufgefordert, sich taufen zu lassen, ohne daß es ihm gelungen war, eine Entscheidung herbeizuführen. Da geschah es, als die Schiffe im Hafen lagen und auf einen günstigen Wind warteten, daß man sich mit Schwimmübungen belustigte, wobei die Isländer ihre Aufmerksamkeit auf einen Mann richteten, der besser als alle anderen zu schwimmen schien. Der junge isländische Häuptling Rjartan Olafsson warf seine Kleider ab, schwamm hin zu dem Norweger und ließ sich in einen Zweikampf im Wasser mit ihm ein, der jedoch mit dem Siege des Norwegers endete. Dies war Rjartans erste Begegnung mit der neuen Religion, denn der, den er im Wasser getroffen hatte, war kein anderer als der König Olaf Tryggvason, und dieser Zweikampf im Wasser, der in den Sagas ausführlich geschildert wird, gibt ein gutes Bild von Rjartans eigener Befehrungsgeschichte. Nach dem Kampfe gab der König Rjartan seinen eigenen Mantel, was die übrigen Isländer übel bemerkten, da eine angenommene Gabe, und besonders von dieser Art, ein geistliches Band zwischen dem Geber und dem Empfänger bedeutete.²⁾

Das Wetter fuhr längere Zeit fort ungünstig zu sein, und die Heiden wollten die Schuld dafür auf des Königs Abfall von der alten, von den Vätern ererbten Religion schieben.³⁾ Während der Wartezeit trat der König bei mehreren Anlässen auf und verkündete

¹⁾ Die Erzählung von Rjartans Befehrung findet sich in mehreren Sagas: Laxdöla Kap. 40 (Thule VI, S. 127ff.); Krístinisaga Kap. 11 (Thule XXIII, S. 176ff.). Odd's Olaf Tryggvasons Saga Kap. 40 bzw. Kap. 31 (Stöckholmer Handschrift) — Íslendinga Tháttur, ed. F. Jónsson, S. 122—126); Snorris Olaf Tryggvason Saga in Heimskringla 1, Kap. 82 (Thule XIV, S. 286); Die Olaf Tryggvason Saga in Fornmannasögur 2, Kap. 160—164; in Flateyjarbók 1, Kap. 257—271, S. 308—314. — Rjartan, Sohn des mächtigen isländischen Häuptlings Olaf Pfau, ist eine der sympathischsten Gestalten unter den isländischen Adligen. Er ist die Hauptperson — zusammen mit seinem Pflegebruder Bolli — in der Laxdöla Saga und tritt auch in verschiedenen anderen Sagas wie Eigla, Njala und Eyrbjggja auf; er wird auch in der Landnáma erwähnt.

²⁾ Über die große Bedeutung der Gabe siehe B. Grünbeck, Vor Folkeast 3 (1912), S. 60ff. „Das Geben einer Gabe ist der einzige Weg zur Freundschaft oder zum Bündnis“ (S. 62). „Der Geber hat dem anderen einen Teil seiner Seele anvertraut“ (67).

³⁾ Laxdöla 40 (Thule VI, S. 128).

die christliche Lehre. Rjartans Freund Bolli sah den neuen Glauben als allzu weichlich an, und Rjartan selbst sagte, daß er niemals freiwillig ein Christ werden würde, solange er aufrecht stehen und Waffen gebrauchen könne. Statt dessen wolle er versuchen, den König in seinem Hause zu verbrennen, aber Bolli meinte, daß ein solches Unternehmen dazu verurteilt sei, zu mißlingen, und zwar wegen des großen Glückes des Königs und der ständigen Wachen um sein Haus. Rjartans Verschwörung gegen des Königs Leben kam zu dessen Ohren, veranlaßte aber keine Bestrafung von seiten des Königs. Während eines Things verkündete der König den christlichen Glauben und forderte die heidnischen Isländer auf, sich taufen zu lassen, was sie ablehnten. Der König sagte da u. a. zu Rjartan: „Es ist möglich, daß du dem neuen Glauben um so fester anhängen wirst, weil du heftiger als andere gegen ihn sprichst. Ich kann mir ferner denken, daß es ganze Schiffsbesatzungen sein werden, die an dem Tage den Glauben annehmen, an dem du dich ungezwungen taufen läßt.“¹⁾ Der König zeigte sich indessen auch in dieser Beziehung edelmütig gegen Rjartan und zwang ihn nicht, das Christentum anzunehmen, obgleich er die Möglichkeit dazu hatte: „auf solche Leute will ich geduldig warten.“ Rjartan hatte sich bereits allzulange in der Nähe des Königs aufgehalten, um länger gegen seine leuchtende Persönlichkeit Widerstand leisten zu können, und sagte, daß er bereit sei, weniger nach Thor zu fragen, wenn er nach Island zurückkomme. Daß wollte eine Befehung nicht erzwingen, sondern sagte nur, daß Rjartans Aussehen bezeuge, daß er einer sei, der sich mehr auf seine eigene Stärke und auf seine eigenen Waffen verlasse als auf Thor und Odin. Hierauf wurde das Thing aufgelöst.²⁾

Die Befehung selbst fand kurze Zeit darauf statt, als der König zur Weihnachtszeit einen Gottesdienst hielt und Rjartan und seine Kameraden sich dazu eingefunden hatten, um von außen den christlichen Gottesdienst zu betrachten. Nach der Laxdöla saga, Odd und den jüngeren Olaf sagas soll dieser Gottesdienst am Weihnachten stattgefunden und der König selbst über den neugebornen König gepredigt haben. Nach Snorri und Krifni Saga soll der Gottesdienst dagegen bei der Michaelsmesse stattgefunden haben, und von den anwesenden Isländern sollen nur Rjartan und einige andere

¹⁾ Laxdöla 40 (Thule VI, S. 130).

²⁾ ebd.

von dem Gottesdienst beeindruckt worden sein, während er den übrigen nicht zugesagt habe.¹⁾ Rjartan, der bereits früher einen starken Eindruck von dem Könige erhalten und vergebens gegen seine innere Neigung angekämpft hatte, sich ihm und seiner Religion anzuschließen, erklärte, daß er den König niemals zuvor so fesselnd gefunden habe wie in der Kirche und daß seine Predigt über den einen wahren Gott die letzten Reste von Zweifeln an den Glauben fortgenommen habe, welchen der König auf so glänzende Weise vertrete. Am folgenden Tage wurden Rjartan, Bollt und all ihr Schiffsvolk und viele andere getauft. Nur Hallfred der Schwierigkeitskalbe, der eine besondere Forderung an den König hatte, wurde einige Tage später getauft.²⁾

Die Überlegenheit der christlichen Religion über die heidnische hatte also die Bekehrung Rjartans zuwege gebracht. Bereits bei dem Schwimmwettkampf war ihm eine stärkere Macht begegnet, und nach der damaligen Denkweise hatte er sich fragen müssen, was die Ursache zum Erfolg, Glück und Stärke des Königs sei. Eine Reihe zusammenwirkender Faktoren rief den Übertritt zum Christentum hervor, dessen Grund bereits bei dem Zweikampf im Wasser gelegt war. Vor allem war es jedoch des Königs Persönlichkeit, die den Übertritt des isländischen Adligen zum christlichen Glauben herbeiführte. Die Quellen betonen auch die Bedeutung der Predigten des Königs, und der Gottesdienst mit seinem Glockengeläut, Gesang und Weihrauch lieferte das gefühlsmäßige Element, das den bereits gefaßten Beschluß zum vollständigen Übertritt zu dem christlichen Glauben und damit auch zum Glauben des Königs Olaf aktualisierte.

Rodran in Gilja.³⁾ Die Erzählung von Rodrans Bekehrung führt uns auf eine andere religionsgeschichtliche Ebene als die bisherigen. Rodran hatte auf seinem Hof einen Stein, den seine Sippe viele Geschlechter hindurch verehrt hatte, denn in ihm wohnte der Geist des Hofes.⁴⁾ Nach der Kristni Saga kamen eines Tages Rodrans

¹⁾ Siehe hierüber R. Maurer, Die Bekehrung 1, S. 359.

²⁾ Laxdöla 40 (Thule VI, S. 131 ff.).

³⁾ Kristni saga 2 (Thule XXIII, S. 162 f.) und die entsprechenden Partien in den beiden jüngeren Olafsfagas.

⁴⁾ Zu der religionsgeschichtlichen Beurteilung siehe Olrik-Ellefilde, Nordens Gudeverden, S. 153 ff. 316. Über ármaðr (Geist) siehe L. J. Löffler, Sparlösa-stenen (in Västergötlands Fornminnesförenings Tidskrift 2:6, 1907), S. 95 ff.

Sohn Thorvald, der im Auslande sich dem Christentum zugewandt hatte, und sein Begleiter Bischof Friedrich nach Gilja, um Rodran zu überreden, sich taufen zu lassen. Dieser wäre geneigt, Christ zu werden, aber nur unter der Voraussetzung, daß der Bischof sich als stärker als der Geist in dem Stein erweise. Der Bischof sang über dem Stein, bis er auseinander brach, und nach dieser Machtprobe ließ Rodran sich taufen mit seinem ganzen Hause mit Ausnahme seines Sohnes Orm, der bei dem Glauben der Väter bleiben wollte.

Nach der anderen Version in Thorvalds Erzählung, die eine jüngere mehr kirchliche Tradition bildet, deren Verfasser möglicherweise der Mönch Gunnlaug ist,¹⁾ war der Geist Rodrans ein guter Wächter des Hofes, Schaffner und Wahrsager. Zwischen ihm und Rodran war ein Bund geschlossen worden. In der kritischen Stunde der Entscheidung wurde die Kraftprobe so ausgeführt, daß der Bischof während dreier Nächte Weihwasser über den Stein goß. Jede Nacht zeigte sich der Geist dem Rodran im Traume und klagte bitter über den Bischof, daß er siedendes Wasser über den Stein und seinen Bewohner gösse. Ausführlich und mitreißend werden die verschiedenen Phasen dieses realistischen Kampfes der Religionen geschildert, der natürlich mit des Bischofs Sieg endet. Rodran wurde in dem Verlauf des Kampfes immer mehr und mehr von der Ohnmacht des Geistes überzeugt, und in der letzten Nacht, als er sich wieder im Traume zeigte, gab Rodran ihm folgende — zwar christlich gefärbte, aber doch aufschlußreiche — Antwort: „Ich habe dich als einen nützlichen und mächtigen Gott verehrt, solange ich unwissend war über den wahren Gott, aber nachdem ich dich jetzt als einen schwachen und kraftlosen Gott kennengelernt habe, so habe ich das Recht, ohne damit ein Verbrechen zu begehen, dich zu verlassen und unter den Schutz der Gottheit zu flüchten, die viel besser und stärker ist als du.“ Darauf empfingen Rodran und sein Haus (mit Ausnahme von Orm) die Taufe.

Ein moderner Mensch ist wohl am ehesten geneigt, diese Schilderung von dem Bischof, der mit Weihwasser, Gesängen und Gebeten einen Kampf mit dem Geiste des Hofes unter dem großen Stein auskämpft, in die Welt der wirklichen Sage zu verweisen. Unsere Grenzlinien zwischen Dichtung und Wirklichkeit existierten

¹⁾ Siehe hierüber B. Kahle in der Einleitung zu Kristnisaga, S. XVI f.

jedoch für die Alten nicht so handgreiflich. Je mehr man in das Wesen der nordischen Sagas eindringt, desto mehr ist man geneigt, das Zeugnis der Tradition zu erkennen. Kodran hatte nach den Sagas zuerst der Verkündigung der beiden christlichen Männer von dem neuen und mächtigen Gott gelauscht, er war auch stark ergriffen von der Schönheit des Gottesdienstes, dessen Glockengeläut und Gesang. Sowohl mit dem Intellekt als auch mit dem Herzen hatte der neue Glaube ihn erobert, aber der Beweis für den Willen fehlte noch — und deswegen mußte eine Abrechnung zwischen den beiden Mächten geschehen, die gegeneinander standen. Ich bin überzeugt davon, daß die realistische Schilderung in den Sagas über diesen Kampf alles sagt und daß sie auch vom religionsgeschichtlichen Gesichtspunkte aus „wahr“ ist, d. h. den inneren Kampf und die Spannung bei Kodran zum richtigen äußeren Ausdruck bringt, als er in der bedeutungsvollen Wahl zwischen der alten und der neuen, Leben garantierenden Macht stand. Die zitierten Worte Kodrans zu dem ins Wanken geratenen Schutzgeist scheinen mir — trotz der offenbar christlichen Färbung — das Wesentliche in dem Religionswechsel in derselben Weise aufs beste zum Ausdruck zu bringen, wie sie das Wesen der alten Religion gut beleuchten.

5. Kapitel.

Typen und Persönlichkeiten der Befehrung.

(Fortsetzung.)

2. Schwankende.

Helgi der Magere. Helgi hatte seine Erziehung in Irland erhalten und galt für einen Christen, aber als er zur Besiedelungszeit nach Island auswanderte und sich der Insel näherte, fragte er Thor um Rat, wo er Land nehmen solle, und erhielt zur Antwort, daß er in Eynafjord wohnen solle. Über ihn ist in Landnamabók zu lesen: „Helgi hatte einen sehr gemischten Glauben. Er glaubte an Christus, aber bei Seefahrten und schwierigen Unternehmungen rief er Thor an.“¹⁾ Helgi war der einzige unter den Siedlern, der in solcher Weise zwischen christlichem und heidnischem Glauben schwankte. Von den übrigen Christen unter Islands ersten Bewohnern — Asolf alstít, Jörund der Christ, Ketil der Einfältige, Aud die Tief-sinnige — heißt es im Landnamabók, daß sie ihr Christentum wohl bewahrten, solange sie lebten.²⁾

Für die Schwankenden stand während der Krisenzeit das sog. Primsigning (mit dem Kreuz bezeichnen, eine Art vorläufiger Taufe) zur Verfügung, was vielen den Übertritt zum Christentum erleichterte. In den meisten christlichen Ländern herrschte für die Heiden das Verbot, sich dort aufzuhalten und Handel zu treiben. Manche reisende Nordmänner nützten die Vorteile des Primsigning aus, ohne von dem Vorrang des christlichen Glaubens überzeugt zu sein, um nach der Rückkehr sich wieder dem heidnischen Glauben und Kult zuzuwenden. Für eine Menge solcher mit dem Kreuz bezeichneten Wikinger und Kaufleute ist der Begriff der Befehrung nicht zulässig, da es niemals sich um etwas anderes als um eine Ausnutzung der

¹⁾ Landnámabók 3, 4 (Thule XXIII, S. 117).

²⁾ ebd. (Thule, S. 157).

christlichen Religion ohne innere Überzeugung gehandelt hat. Viele mit dem Kreuz Bezeichneten hielten aber doch fest an dem auf so äußerliche Weise erworbenen christlichen Glauben und wurden zu einem Salz in der Heimat, wovon eine Anzahl christlicher Runensteine für die ins Ausland reisenden Nordländer Zeugnis ablegt.¹⁾

Egil Skallagrímsson. Egil war einer von denen, die sich im Auslande mit dem Kreuz bezeichnen ließen. In Egils Saga Skallagrímssonar, welcher Saga ein großer Quellenwert zukommt,²⁾ wird erzählt, wie Egil und sein Bruder Thorolf mit dreihundert Nordmännern bei dem englischen König Ædalstein Dienste suchten, wobei der König sie aufforderte, sich mit dem Kreuz bezeichnen zu lassen, „denn dies war damals sehr üblich bei Kaufleuten und bei Männern, die sich bei christlichen Männern in Dienst begaben. Die Männer, die das Kreuzeszeichen trugen, hatten freien Verkehr mit Christen wie Heiden und bekanntem sich zu dem Glauben, der ihnen am besten gefiel.“³⁾ Dieser bequeme Mittelzustand sagte Egil und seinen Kameraden zu, welche auch in das Katechumenat aufgenommen wurden. Irgendeine Befehrung im eigentlichen Sinne ging bei Egil nicht vor sich, der sein ganzes Leben hindurch sowohl in Wort als auch in der Tat sich als den alten Göttern treu erwies. Das Bezeichnetwerden mit dem Kreuz bedeutete für ihn nichts anderes als ein Mittel, wodurch er seine Pläne während seines Aufenthaltes im Auslande verwirklichen konnte.⁴⁾

¹⁾ Beispiele dafür bei von Friesen in *Nordisk kultur* 6 (1933), S. 176 ff.

²⁾ Siehe hierzu erst kürzlich S. Nordals Einleitung zu Egila, S. XXV ff.

³⁾ Egila Kap. 50 (Thule III, S. 132f.).

⁴⁾ Egil ist eine der interessantesten Gestalten unter den nordischen Skalden. Er wird in der Saga hingestellt als ein roher, tapferer, grimmiger, gieriger und rücksichtsloser Wifinger und Skalde; (die Erzählung von Egil am Hofe des Königs Ædalstein weist hin auf eine schizotyme Anlage). Ein anderes Bild erhält man von seinen Gedichten, wo er mit großer Offenherzigkeit seinen Gefühlen Ausdruck gibt. Das berühmte Sonatorref (der Söhne Verlust siehe Thule III, S. 229 ff.) weicht stark von den gewöhnlichen Gedichten ab und steht mit seiner subjektiven Stimmung der Zentrallryth am nächsten (vgl. E. Noreen, *Den norsk-isländska poesien*, S. 181 bis 202). S. Nordal hat in seiner Studie *Átrúnaður Egils Skallagrímssonar* (in *Skírnir* 98, 1924, S. 145—165) Egils religiöse Entwicklung innerhalb des Heidentums darzustellen versucht und behauptet, daß man bei Egil Spuren einer Art Uebertrettes vom Thorsglauben zum Odinsglauben feststellen könne (S. 150).

Órvar-Odd. In der späten unhistorischen Órvar-Odds Saga wird geschildert, wie Odd zusammen mit seinen Begleitern nach Frankreich kommt und eines großen Gebäudes gewahr wird, dessen Aussehen ihn in Verwunderung setzt.¹⁾ Odd befragt jemanden über das Gebäude und erhält Aufschluß darüber, daß es eine Kirche war. Man fragte Odd und seine Männer, ob sie Christen wären. Odd antwortete: „Wir wissen gar nichts von einem anderen Glauben, denn wir glauben an unsere eigene Kraft und Stärke und nicht an Ódin, aber welchen Glauben habt ihr?“ Man antwortete, daß man glaube an den, der Himmel und Erde, das Meer, die Sonne und den Mond erschaffen habe, wozu Odd bemerkte: „Ich verstehe, daß er groß sein muß, der dies alles geschaffen hat.“ Nach einer Zeit des Verkehrs mit den Christen waren Odds Begleiter, Gudmund und Sigurd bereit, sich taufen zu lassen, aber Odd antwortete auf die Frage, ob er Christ werden wolle: „Ich will euren Glauben annehmen, aber ebenso leben wie bisher; ich werde Thor oder Ódin oder anderen Göttern keine Opfer bringen.“ Darauf wurde er getauft, sagte aber, daß er frei sein wolle, von Land zu Land zu fahren und sowohl bei Christen als auch bei Heiden sich aufzuhalten.²⁾ Nach der Taufe fuhr Odd nach Palästina auf Pilgerfahrt,³⁾ aber im übrigen lebte er wie früher und stand bei gewissen Anlässen in Verbindung mit einem Mann, der sich Raudgrani wegen seines roten Bartes nannte und sich als Ódin entpuppte.⁴⁾

Órvar-Odds Saga ist eine Fornaldarsaga von geringem historischen Wert.⁵⁾ Nach dem Bilde der romantischen Saga scheint Odd für Religion wenig interessiert gewesen zu sein: er fragte nicht viel nach Ódin und Thor, verließ sich am meisten auf seine eigene Kraft

¹⁾ Diese Episode findet sich nur in den jüngeren Redaktionen aus Ende des 13. Jahrhunderts (herausgegeben in Fornaldarsögur Norðrlanda 2, ed. V. Ásmundarson 1886, der ich hier folge). Die ältere Redaction aus dem Beginn desselben Jahrhunderts (herausgegeben von R. C. Boer, 1892) stellt die Geschichte anders dar: ein bedeutender Abt unterwies den Odd in Sicilien in dem christlichen Glauben, Odd wurde ergriffen von dem Glockengeläut und dem schönen Gesang und wurde kurz darauf getauft (Kap. 33). Über die verschiedenen Versionen siehe de Boer a. o. g. D., S. Xf.

²⁾ Órvar-Odds saga, Kap. 17.

³⁾ Kap. 18.

⁴⁾ Kap. 19—23. Über Raudgrani-Ódin siehe S. 249.

⁵⁾ Maurer, Die Befehrung 1, S. 90, sieht jedoch kein Hindernis, die Episode in der Hauptsache als wahr zu betrachten.

und sah den Religionswechsel als wenig bedeutungsvoll für seine Lebensführung an.¹⁾

Harek auf Reina.²⁾ Harek hatte das Christentum angenommen, hielt aber heimlich doch noch an dem alten Glauben fest. Er besaß einen großen Ochsen, dem er Verehrung erwies. Als König Olaf Tryggvason dies erfuhr, ließ er einen Kampf zwischen dem Opferochsen und seinem Gefolgsmann Thorstein (Ochsenfuß) veranstalten. Dieser ergriff den hinteren Fuß des Tieres mit solcher Kraft, daß sowohl die Haut als auch das Fleisch zerriß und der Fuß abbrach, worauf das Tier starb. Hiernach vertrieb Olaf den Harek wegen seines Ungehorsams und seines Götzendienstes außer Landes.³⁾

Der Fall hat religionsgeschichtlich gewisse Berührungspunkte mit der Erzählung von der Befehung Rodrans. In der Regel galt der Kampf den alten Göttern, während die Wesen der niederen Religion draußenvor standen. Nur in Ausnahmefällen kam es zu einer Machtprobe zwischen der christlichen Religion und der einheimischen niederen Religion. In diesem Falle hatte die Manakraft sich in etwas so Handgreiflichem manifestiert wie in einem Ochsen, und in beiden Fällen kann man ein gewisses persönliches Verhältnis zwischen dem Bauer und dem Gegenstand seiner Verehrung spüren.⁴⁾

Eine Frage von besonderem Gewicht ist die, in welcher Weise die Schwankenden als Repräsentanten für Menschen des Religions-

¹⁾ Odd steht als Typ den „Irreligiösen“ nahe.

²⁾ Die Erzählung findet sich in Thorsteins tháttir uxafóts aus ungefähr 1300 (F. Jónsson, Litt. hist., 2. Auf. 2, S. 756f.). Die Erzählung ist dann in die jüngeren Olafs Sagas eingegangen: Fornmannasögur 3, S. 105—134; Flateyjarbók 1, S. 249—263 (Thule XVII, S. 102f.), die spätere Redaktion ist auch herausgegeben in Fjörutíu Íslendinga thættir (ed. Th. Jónsson, 1904), S. 438—466.

³⁾ Thorsteins tháttir uxafóts, Kap. 13, Fornmanna sögur 3, S. 132ff. Vgl. R. Maurer, Die Befehung 2, S. 243f., mit mehreren Beispielen von Tierverehrung, sowie Olrif-Ellefilde, Nordens Gudeverden, S. 164.

⁴⁾ Auch in dem bekannten Völsatháttir finden wir eine Begegnung zwischen dem Christentum und der niederen Religion bezeugt. Die Erzählung findet sich auch in Flateyjarbók 2, S. 331—336. Literatur siehe A. Heusler, Die Geschichte vom Völfi. Eine altnordische Befehungsanekdote (in Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, 13, 1903, S. 24—39); Olrif-Ellefilde, Nordens Gudeverden, S. 166f. 326 (Bibliographie); Bächtold-Stäubli, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 3, S. 733; J. de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte² (1937), S. 282f.

wechsels angesehen werden können. Von den genannten Fällen gehört Helgi der Magere der Siedlungszeit an und kommt also streng genommen für den Religionswechsel selbst nicht in Frage. Egils Annahme des Christentums war ein Übertritt pro forma, Orvar-Odd ist nicht eine historische Gestalt, und die Umstände bei Hareks Befehrung sind nicht bekannt. Das Quellenmaterial ist psychologisch zu wenig hinreichend, um zu ermitteln, ob die synthetisch Eingestellten — denn solche hat es natürlich gegeben, wenn der Belege auch nur wenige sind — einen gewissen psychologischen Typ mit einer besonderen psychischen Konstitution und Temperamentsanlage repräsentieren. Nach den Quellen zu urteilen, scheint die große Mehrheit der Menschen der Wikingerzeit indessen sehr klar erkannt zu haben, daß Heidentum und Christentum zwei an Inhalt, Gestalt und Ziel verschiedene Religionen wären. Die Fälle, die wir bisher unter dem Abschnitt „Entschiedene“ geschildert haben, haben unzweideutig die scharfe Grenze zwischen der alten und der neuen Religion gezeigt. Die beiden kommenden Abschnitte werden dieses Ergebnis noch weiter unterstreichen.

3. Christentumsfeindliche.

Eyvind Baðenspalter. Der mächtige norwegische Häuptling Eyvind Baðenspalter war durch Betrug gefangengenommen worden und wurde zu König Olaf Tryggvason geführt, der durch Überredung und Versprechungen von Geschenken ihn dazu bringen wollte, seinen alten Glauben aufzugeben. Die Missionsmethode König Olafs bestand oft darin, durch Predigt, Versprechung von Geschenken, Vorteilen, Verleihungen und dergl. die Häuptlinge zur Befehrung zu bringen. Wo solches die gewünschte Wirkung nicht hatte, griff er zuweilen zu Zwangsmitteln. Als Eyvind trotz der Güte und Drohungen von seiten des Königs sich weigerte, sich taufen zu lassen, ließ der König ein Gefäß mit glühenden Kohlen holen und dem Eyvind auf den Bauch setzen. Als dieses durch die Hitze auseinanderbrach, bat Eyvind die Männer, es fortzunehmen, damit er Gelegenheit erhalte, seine Weigerung zu erklären. Seine Motivierung hierfür liegt in vier verschiedenen Versionen vor:

Nach der Stockholmer Handschrift der Olafs Saga des Mönches Odd sagte Eyvind: „Meine Eltern waren reich und hatten ein großes Besitztum, aber keinen Erben, worüber sie sehr traurig waren. Da

bezahlten sie zauberkundigen Männern Geld, damit meine Mutter fruchtbar würde, und so geschah es durch deren Kräfte. So kam ich zur Welt, der ich in Wahrheit ein kyngi (d. i. etwas, das zur Zauberei gehört) bin. Da ich nun überhaupt keine menschliche Natur habe, so kann ich deswegen zu deinem Befehl nicht ja sagen.“¹⁾

Die Arnamagnæansche Redaktion der Olaf Saga Odds hat eine etwas ausführlichere Motivierung: „Mein Vater und meine Mutter waren lange miteinander verheiratet, bekamen aber kein Kind, und als sie anfangen, alt zu werden, waren sie sehr betrübt darüber, ohne Erben zu sterben. Sie fuhren deswegen mit viel Geld zu den Lappen²⁾ und baten sie, durch ihre Zauberei einen Erben zu beschaffen. Die Lappen wandten sich an den Fürsten der Geister, die in der Luft wohnen, denn die Luft ist ebenso voll von unreinen Geistern wie die Erde. Dieser Geist sandte einen unreinen Geist in den dunklen Kerker, wie meiner Mutter Schoß mit Recht genannt werden kann. Und dieser Geist bin ich, der auf solche Weise empfangen wurde und dann eine menschliche Gestalt erhielt und in die Welt geboren wurde. Ich wurde auch der Erbe meines Vaters und meiner Mutter und übernahm das Häuptlingstum, und deswegen kann ich mich nicht taufen lassen, denn ich bin kein Mensch.“³⁾

Snorri läßt ihn kurz sagen: „Ich kann die Taufe nicht empfangen, denn ich bin ein Geist, der durch den Zauber der Lappen in menschlicher Gestalt lebendig geworden bin, als mein Vater und meine Mutter vorher keine Kinder erhielten.“⁴⁾

Nach der jüngeren Olafsgaga erzählte Eyvind dem Olaf, daß die zauberkundigen Lappen den Eltern nur dann Erben verschaffen wollten, wenn sie gelobten, daß das Kind bis zu seinem Sterbetage dem Thor und Odin dienen solle. Die Eltern handelten nach der Anweisung der Lappen, worauf das Kind geboren und dem Odin geweiht wurde. Eyvind sagte weiter: „Ich wuchs auf, und so bald ich dazu imstande war, erneuerte ich dieses Gelübde und habe seitdem

1) Odds Olaf Tr. Saga Stockholmer Handschrift, ed. F. Jónsson) Kap. 34.

2) Isländisch finnar meint mit aller Wahrscheinlichkeit Lappen; siehe hierüber Frithner 1, S. 417, sowie D. Strömbäck, Sejd (1935), S. 199f. Vgl. hierzu S. Røht in Maal og Minne 1923, S. 161—175 und E. Avasen in Maal og Minne 1925, S. 44 bis 49.

3) Odds Olaf Tr. Saga (arnamagnæanska, ed. F. Jónsson) Kap. 45.

4) Snorris Olaf Tr. Saga in Heimskringla 1, Kap. 76 (Thule XVI, S. 380).

mit Hingebung dem Odin gedient und bin ein mächtiger Häuptling geworden. Nun bin ich auf so manche Weise dem Odin geweiht, daß ich mich unter keinen Bedingungen von ihm loslösen kann, auch will ich es nicht.“¹⁾

Es ist natürlich, daß ein solcher dramatischer Zusammenstoß zwischen dem Christentum und dem Heidentum wie dieser, als Dlaf's Befehrungsversuch wegen eines unauflösliehen Bundes zwischen einem heidnischen Manne und den alten Mächten zunichte ging, ein beliebtes Sagamotiv werden sollte, das oft Gegenstand der Erklärung geworden ist. Zwei Faktoren sind für die Veränderung des Sagenmotivs entscheidend gewesen: einmal der durch magische Mittel zustande gekommene Pakt zwischen Eyvinds Eltern und den Zaubermächten, dessen Zustandekommen und Inhalt das Feld für Vermutungen frei ließ, sodann die Roheit des christlichen Königs,²⁾ welche im Vergleich mit dem rüdgratstarken Verhalten Eyvinds und seiner Gelöbnistreue eine Erklärung für des Königs, wie's scheint, so große Grausamkeit notwendig machte.

E. Arup hat in seiner Besprechung von B. Grönbechs Religionskiftet i Norden (1913) die vier Versionen zusammengestellt und die Motivveränderungen zu erklären versucht.³⁾ Die älteste Aufzeichnung liegt bei Odd vor; beide Versionen geben das Ereignis sachlich in derselben Weise wieder, die arnamagnaeansche Handschrift in ausführlicherer Form, die Stockholmsche in kürzerer.⁴⁾ Auch Snorris Version stimmt mit der Odds überein. Einen ganz anderen Typ stellt die jüngere Dlafssaga dar, deren Redaktor die Götter Odin und Thor an die Stelle der Zaubermächte hat treten lassen. Dadurch kommt die Episode auf eine andere religionsgeschichtliche Ebene. Diese jüngere, entstellte Version, die wahrscheinlich von dem Mönche Gummlaug her stammt,⁵⁾ haben Maurer, Grönbech und Heusler ihren

¹⁾ Dlaf Tr. Saga in Fornmannasögur 2, Kap. 204; in Flateyjarbók 1, Kap. 311.

²⁾ Zur Torturmethode selbst hat A. Heusler (Germanentum, 1934, S. 129 Anm. 13) eine interessante Parallele aus dem nahen Orient gebracht.

³⁾ Dansk historik Tidsskrift 8, R. V, 1914—15, S. 110 ff.

⁴⁾ Über das gegenseitige Verhältnis der verschiedenen Versionen siehe oben unter Quellen; auch F. Jónsson, Litt. hist., 2. Aufl. 2, S. 384 ff., sowie E. Arup, a. o. g. D., S. 112 ff.

⁵⁾ Siehe hierüber E. Arup, S. 112 mit der dort angeführten Literatur.

Darstellungen zugrunde gelegt.¹⁾ Grönbeck zieht weitgehende Schlüsse daraus, daß Eyvind den Göttern geweiht worden ist.²⁾ Auch später ist diese erwiesenermaßen entstellte Darstellung als Unterlage für eine religionsgeschichtliche Theorie wieder aufgetaucht.³⁾

E. Arup hat mit großer Wahrscheinlichkeit behauptet, daß der anamagnæanische Redaktor der Olafs saga Odds, der ein großer Bewunderer König Olafs war, sich schwer mit dem Gedanken von des Königs Grausamkeit hat versöhnen können, da er in ihm eine Idealgestalt sehen wollte. Bei seiner Reimnis des Kampfes Christi gegen die unreinen Geister wollte der christliche Verfasser es wahrscheinlich machen, daß Olafs Grausamkeit seinen Grund darin hatte, daß er es mit einem unreinen Geiste und nicht mit einem Menschen zu tun hatte.⁴⁾

Was ursprünglich hinter Eyvinds Weigerung, sich taufen zu lassen — Odds Version gibt keineswegs den wirklichen Sachverhalt wieder —, ist nicht leicht zu sagen. Es gibt manche Erklärungsmöglichkeiten, z. B. der Glaube an Wechselbalge, der Glaube an die das Schicksal bestimmende Macht der Nornen⁵⁾ oder magische Vorstellungen. Von Interesse ist jedenfalls, die Ausgestaltung des Mo-

¹⁾ K. Maurer, Die Befeuerung 1, S. 295; Maurer erwähnt jedoch in einer Anmerkung Snorris und Odds Versionen. B. Grönbeck, Religionsskiftet i Norden (1913), S. 24 ff. A. Heusler, Germanentum (1934), S. 120.

²⁾ Grönbeck, a. o. D., S. 24.

³⁾ A. G. van Hamel, Odinn hanging on the tree (in Acta Philologica Scandinavica 7, 1932—33), S. 264. van Hamel beruft sich auf diese Version zum Beweis für Weihungen an Odinn.

⁴⁾ E. Arup, a. o. D., S. 112 f. Keine der beiden Versionen dürfte eine treue Übersetzung des lateinischen Originals Odds bilden; siehe hierüber F. Jónsson, Litt. hist., 2. Aufl. 2, S. 386 ff. und B. Adalbjarnason, Om de norske kongers sagaer (1937), S. 66 ff.

⁵⁾ „Die Nornen eilen in der schweren Stunde zur Hilfe und befreien die Mütter mittelst ihrer Zauberkräft von ihren Kindern“ (Fáfnismál Str. 12). In einem Gedichte Hallfreds (F. Jónsson, Den norsk-islandske skjaldedigtning A:1, S. 169, B:1, S. 159) wird an einer besonders herausgehobenen Stelle in der Strophe fornhaldin sköp norna; „der aus alter Zeit ererbte Glaube an die Macht der Nornen über das Schicksal der Menschen“ erwähnt. Dieser Glaube war ein Dorn im Auge für Olaf, der in der Verehrung der Nornen, besonders in Verbindung mit der Geburt der Kinder und ihrer Namengebung ein Hindernis für die christliche Taufe gesehen hat; vgl. Olrif-Ellefilde, Nordens Gudeverden, S. 186.

tives in der christlichen Tradition festzustellen, in der der sehr alte Gedanke der Besessenheit der entscheidende gewesen ist. Eyninds Verhältnis zu den Zaubermächten ist von rein magischer Art: ein Kontraktverhältnis zwischen den Mächten und den beteiligten Menschen mit beiderseitigen Verpflichtungen und Vorteilen (Dass Grausamkeit wäre also nur diktiert gewesen vom exorzistischen Interesse). Während des Mittelalters und der älteren neueren Zeit treffen wir oft auf solche Übereinkommen zwischen dem Satan und den Menschen; einige gleichgeartete Fälle habe ich in dem zweit-
 letzten Kapitel behandelt. In diesen Fällen aus der neueren Zeit können wir eine Namensverschiebung konstatieren: Odin tritt an die Stelle des Satans — also dieselbe Entwicklung, wie sie in den jüngeren Naf sagas eintrat. Hieraus können wir den Schluß ziehen: Odin steht in den Fornmannasögur- und Flatöbofsversionen als Bezeichnung für eine dem Bereiche der Magie angehörende Macht und ist also, religionsgeschichtlich gesehen, nicht als ein Gott zu bezeichnen.

Raud der Starke.¹⁾ In Godö wohnte ein reicher und mächtiger Bauer mit Namen Raud, der ein großer Opferer und erfahren in der Zauberei war. Raud wollte unter keinen Bedingungen Christ werden, weswegen König Olaf Tryggvason und Bischof Sigurd hinführen, um ihn zur Annahme des Christentums zu zwingen. Der König und seine Mannen überfielen den Raud zur Nachtzeit, erschlugen viele von seinen Leuten und nahmen ihn selbst gefangen. Der König versprach, ihn freizulassen, wenn er sich taufen lassen wolle. Raud lästerte Gott und sagte, daß er niemals Christ werden oder an Christus glauben wolle. Da wurde der König zornig und sagte, daß Raud den schwersten Tod erleiden solle. Darauf ließ der König ihn auf die erschütterndste Weise zu Tode quälen. Nach vollbrachter Tat ließ Olaf das Haus nach den vielen Kostbarkeiten plündern. — Wie dieser Vorgang bei Snorri wiedergegeben ist, bildet er ein dunkles Kapitel in der nordischen Befehungsgeschichte und wird in der neueren germanistischen Literatur fleißig zitiert. Die Echtheit ist von mehreren Forschern bezweifelt worden; u. a. weist

¹⁾ Snorris Olaf Tryggvasons Saga in Heimskringla 1, Kap. 80 (Thule XIV, S. 283f.) in Fornmannasögur 2, Kap. 211; in Flatøyjarbók 1, Kap. 317—318); nicht bei Odd.

man darauf hin, daß Ottern, die nach der Saga bei der Tortur verwandt wurden, in Norwegen in so nördlichen Breitengraden nicht vorkommen, sondern erst 20 Meilen weiter südlich von Godö.

Tryvind und Raud bilden mit einigen anderen in den Sagas mit Namen genannten nordischen Häuptlingen wie Thorir Hirsch¹⁾ und Harek auf Tjöttö²⁾ eine gemeinsame Gruppe mit feindlicher Einstellung gegen Olaf und das Christentum. Das Motiv zu ihrer Stellungnahme tritt ganz und gar nicht deutlich hervor. Von Tryvind und Raud sagen die Quellen an den angeführten Stellen mit Bestimmtheit, daß sie sehr erfahren waren in der Zauberei. Die norwegischen Könige gingen streng gegen die schwarze Magie vor, und die Häuptlinge ihrerseits sahen die Dinge so an, daß sie durch den Anschluß an den neuen Glauben viel zu verlieren hätten, da dieser für alle Zukunft mit ihrer Herrscherstellung Schluß machen würde.

4. Irreligiöse.

Gauchthorir und Afrastafti.³⁾ Die Wegelagerer Gauchthorir und Afrastafti und deren dreißig Männer glaubten an nichts anderes als an ihre eigene Kraft. Sie hatten auch guten Grund dazu, denn sie waren größer und stärker als andere Männer und hatten immer Erfolg und Glück; sie waren mit anderen Worten im Besitz von dem, worauf die Ausübung der Religion, von einer Seite gesehen, abzielte. Als sie zu König Olaf dem Heiligen kamen, um in seine Dienste zu treten, fragte der König sie, ob sie Christen wären, worauf Gauchthorir antwortete, daß sie weder Christen noch Heiden wären. „Wir und unsere Männer haben keinen anderen Glauben, als daß wir uns auf uns selbst, unsere Stärke und unser Siegesglück verlassen, und damit sind wir gut gefahren.“ Als der König ihnen wegen ihres Unglaubens Vorwürfe machte, erklärte Gauchthorir ihre religiöse Gleichgültigkeit damit, daß er auf den Erfolg ihrer Einstellung

¹⁾ Heimskringla 1, Kap. 78 (Thule XIV, S. 381f.).

²⁾ Heimskringla 1, Kap. 75f. (Thule XIV, S. 278ff.).

³⁾ Die Erzählung von Gauchthorir und Afrastafti findet sich in gleich gearteter Gestalt in den meisten Sagas über Olaf den Heiligen: Snorris in Heimskringla 2, Kap. 201, 204 (Thule XV, S. 344ff.); Särsk. OH, Kap. 197, 200; Leg. OH, Kap. 72, 77; in Fornmannasögur 5, Kap. 188, 191; in Flateyjarbók 2, Kap. 261, 268.

hinwies: sie könnten trotz ihrer Gottlosigkeit mehr an einem Tage ausrichten als irgend jemand anders. Der König bestand democh unverrückt auf seiner Forderung zur Taufe, worauf die Wegelagerer ihn im Zorn mit den Worten verließen: „Es ist eine Schande, daß der König uns verschmäht; niemals ist es früher vorgekommen, daß ich nicht gut genug war, mit anderen Männern zusammen zu sein. Niemals werde ich auf diese Sache zurückkommen.“ Trotzdem kamen sie zurück, herangelockt und bezaubert durch des Königs Hoherzigkeit und Männlichkeit. Bei der zweiten Begegnung fragte der König sie von neuem, ob sie getauft wären, sonst könnten sie wieder ihres Weges gehen (der König hatte kurz vorher 500 Mann aus seinem Heere fortgeschickt, welche sich geweigert hatten, sich taufen zu lassen). Afrasta wollte in seinem Zorn den König verlassen und bei seinen Feinden Dienst nehmen, aber Gauchthorix sagte, daß er dem König in der bevorstehenden Schlacht bei Stiklastad helfen wolle, „denn er hat die Hilfe nötiger“. Dazu fügte er hinzu: „Wenn ich an irgendeinen Gott glauben soll, so ist es nicht schlimmer, an den Weißen Krist zu glauben als an irgendeinen anderen Gott.“ Darnach wurden sie getauft und unterwiesen zugleich mit ihren dreißig Männern, und der König nahm sie auf in seine Gefolgschaft.

Eine Analyse dieser Erzählung, die in ihren Hauptzügen wohl echt sein dürfte, legt es nahe, daß das Freidenkertum bei diesen Wegelagerern utilitaristisch-eudämonistisch motiviert war: ihre eigene Macht und Stärke gab ihnen alles, was sie sich wünschten, weswegen die Religion von ihrem Standpunkte aus überflüssig war. Einen gewissen gemeinsamen Zug hatte ihre Einstellung mit der der gläubigen Heiden: in beiden Fällen handelte es sich um einen Glauben an Macht; der Machtglaube der Wegelagerer jedoch war oppositionell gegen den Gottesglauben eingestellt. Bei der Befehung spielte die Frage nach der Macht eine entscheidende Rolle. Bei Olaf trafen sie auf eine stärkere Macht als ihre eigene. Die Prinzipientreue des Königs, sein unabweisbares Bestehen auf die Taufe (man bedenke, daß der König trotz seiner schweren Lage sich von einem halben Tausend guter Kämpfer trennte, die sich weigerten, Christen zu werden) repräsentierten eine Macht ganz verschieden von ihrer eigenen Macht und Stärke. Durch Olaf hatte das Vertrauen auf ihre eigene Macht Abbruch erlitten; die Befehung bedeutete von ihrem Standpunkte aus die Anerkennung einer stärkeren Macht in Christus = Olaf.

Arnlfjot Gellini.¹⁾ Die Bedeutung der Persönlichkeit des Königs bei der Befehrung kommt noch besser in der Erzählung von Arnlfjot zum Vorschein. Zum König Olaf dem Heiligen kam eines Tages Arnlfjot Gellini, „was an sich nicht merkwürdig war, denn es kamen viele Männer aus der Gegend zum König.“ Der König fragte ihn, ob er ein Christ sei, er aber sagte, daß er an nichts anderes glaube als an seine eigene Kraft und Stärke. „Dieser Glaube ist mir bisher genug gewesen, aber nun will ich lieber an dich glauben, o König.“ Der König antwortete: „Wenn du an mich glauben willst, dann sollst du auch an das glauben, was ich dich lehre.“ Hiernach gab der König ihm eine kurze Unterweisung über den christlichen Glauben und dessen Zentralgestalt.²⁾ Arnlfjot antwortete, daß er wohl von dem Weißen Krist sprechen gehört hätte, aber seine Taten und seine Macht nicht kenne. „Aber nun will ich alles glauben, was du mir sagst, und all mein Schicksal in deine Hände legen.“ Hiernach wurde Arnlfjot getauft, und der König selbst unterwies ihn in dem christlichen Glauben.

Die Episode zeigt, daß des Königs Persönlichkeit (seine Macht, sein Glück, sein Tun und sein Ruf sowie seine äußeren und inneren Eigenschaften) eine Garantie für den neuen unbekanntem Glauben boten, den man auf des Königs Autorität hin annehmen könne. Weiter bildete des Königs Persönlichkeit einen Ersatz für die Unsichtbarkeit des christlichen Gottes; der König war Christi Repräsentant auf Erden.

Eindrid Breitfuß.³⁾ Der junge Häuptling Eindrid Breitfuß hatte keinerlei Tempel auf seinem Hofe und wollte nicht an Stöcke, Steine oder kraftlose Götterbilder glauben, denn die Götter wären schwächer als er selbst. Bei einer Begegnung mit König Olaf Tryggvason erklärte er, daß er nur dann Christ werden wolle, wenn der Gott der Christen so mächtig wäre, wie man ihm gesagt habe. Ausführlich und anschaulich wird in der späteren Saga geschildert, wie

¹⁾ Die Saga von Olaf dem Heiligen bei Snorri in Heimskringla 2, Kap. 215 (Thule XV, S. 361f.); Särsk. Kap. 212; Leg. Kap. 78; in Fornmannasögur 5, Kap. 201; in Flateyjarbók 2, Kap. 278.

²⁾ Über den Inhalt dieser „Missionspredigt“ siehe oben S. 96.

³⁾ Tháttr Eindriða ilbreiðs findet sich nur in den jüngeren Olafsgas, Olaf Tryggvason Saga in Fornmannasögur 2, Kap. 235; in Flateyjarbók 1, Kap. 359 bis 364. Der historische Wert der Erzählung dürfte gering sein; vgl. B. Grönbeck, Religionsskiftet i Norden, S. 22f.

der König in mehreren Wettkämpfen den jungen Heiden besiegte und wie dieser verstand, daß der König nicht durch seine eigene Kraft gesiegt habe, sondern „mit der Kraft des Gottes, an den ihr glaubt, und ich verstehe, daß er alles vermag, und deswegen will ich von jetzt an an ihn glauben.“ So wurde Eindrid mit allen seinen Männern getauft.

Finn Sveinson.¹⁾ Ein interessanter, obgleich in seinen Einzelheiten äußerst rätselhafter Fall einer Götterschändung wird in der Erzählung von Finn Sveinson erzählt. Svein besaß einen großen und kostbaren Tempel auf seinem Hof mit manchen Götterbildern. Svein hatte zwei Söhne, von welchen der ältere, Svein, seinem Vater glich, während der jüngere, Finn, eigensinnig, zänfisch und streitlustig war und sich oft mit lauter Stimme in die Streitigkeiten anderer mischte, in der Zwischenzeit aber war er so schweigsam, daß man kein Wort aus ihm heraus bekommen konnte. Er war von einer solchen wunderlichen Gemütsart, daß man glaubte, er besitze nur wenig Verstand. Er glaubte auch nicht viel an Götter, denn wenn er einen Tempel betrat, pries er nicht die Götter, sondern höhnte und schmähte sie und sagte, daß sie keinem helfen könnten, da sie nicht einmal die Kraft hätten, Unreinlichkeit von sich abzuwehren. Oft vergriff er sich an sie und stieß sie von ihren Plätzen.

An einem Weihnachtsabend gab Finn bei einem Gelage das Gelübnis, dem König zu dienen, der in jeder Beziehung der höchste und vortrefflichste sei. Er begab sich auf Reisen nach Dänemark und empfing dort Unterricht im Christentum. Das Glaubensbekenntnis, das er vor dem Bischof abgab, ist von großem Interesse, da es auf eine eigentümliche Weise das Wesentliche des Glaubens der Neuchristen widerzuspiegeln scheint. Finn sagte: „Dies ist etwas ganz anderes als was ich früher gehört habe, daß keine Götter Thor und Odin an Stärke gleich seien. Nun verstehe ich nach dem, was du von Christus gesagt hast, daß jeder Mensch gegen ihn so viel tun konnte, wie er wollte, während er hier auf Erden lebte, daß er aber nach seinem Tode so mächtig wurde, daß er seinen Heerzug in die Hölle unternahm und den Thor, den Häuptling der heidnischen Götter,

¹⁾ Tháttir Sueins ok Finns findet sich wie die vorige Erzählung nur in der jüngeren Nafs saga: Naf Trnggvaðs Saga in Fornmannasögur 2, Kap. 201 bis 203; in Flateyjarbók 1, Kap. 313—315.

in Fesseln schlug und seitdem nichts gegen ihn standhielt. Deswegen scheint mir, daß er der König ist, dem zu dienen ich gelobt habe. Er ist höher und heiliger, größer und mächtiger als alle anderen Götter, und deswegen will ich künftighin an ihn glauben und ihm dienen, wie du mich gelehrt hast.“ Der Bischof fand dieses sein Glaubensbekenntnis gut und ließ ihn taufen.

Unterdessen war es König Olaf Tryggvason gelungen, Finns Vater und Bruder in Norwegen umzustimmen, wenn auch der alte Svein nicht ganz die Verbindung mit dem Alten vergessen wollte und von Olaf die Erlaubnis erhalten hatte, den kostbaren Tempel zu behalten.

Nachgerade kehrte Finn nach Norwegen zurück und trat in die Dienste Olafs. Bei der Nachricht von des Vaters Vorbehalt mit dem Tempel geriet Finn in heftigen Zorn, begab sich schleunigst nach Hause, plünderte und verwüstete den Tempel, riß Thors Bild herunter und verunglimpftete den Gott auf das Größte. Schließlich schlug er das Bild in Stücke, verbrannte die Reste und machte aus der Asche einen Brei, den er den Hunden mit den Worten zu essen gab: „Das ist schicklich, daß kleine Hunde den Thor essen, wie er selbst seine Söhne gegessen hat.“ Sein wildes Vorgehen lehnte sogar der doch sonst nicht weichherzige König Olaf ab. Nach dieser Tat wurde Finn des Königs Mann und war der eifrigste in der Ausbreitung des Christentums.

Was liegt hinter dieser Mönchs saga mit ihrem offenkundigen Christophorusmotiv? Finns Schändung der Götter war augenscheinlich nicht durch Irreligiosität im gewöhnlichen Sinne bedingt, sondern eher durch religiösen Fanatismus. Es erscheint eigentümlich, daß er von einem solchen Haß gegen die Götter der Väter bereits vor seiner Bekehrung beherrscht gewesen ist. Finn war ausgeprägter Psychopath, und seine verrückten Ideen und Größenwahnträume deuten zugleich mit seiner verfolgungsfüchtigen Einstellung gegenüber Thor auf einen gewissen Grad von Paranoia. Von seinem Vater hatte er die Disposition für psychische Eigenarten ererbt. Die Quelle ist zu fabelartig, um einen sicheren Beweis nach der einen oder anderen Richtung zu bieten, aber sie ist andererseits interessant als Beleg dafür, wie die geistliche Unsicherheit in der Krisenzeit gewisse latente psychische Anlagen aktualisiert hat.

Fälle von Gottlosigkeit waren zur Wikingerzeit ziemlich gewöhnlich. Hall der Gottlose war der Sohn Helgis des Gottlosen, und diese beiden, Vater und Sohn, wollten nicht opfern, sondern vertrauten auf ihre eigene Macht.¹⁾ König Hrolf Kraki und seine Männer hatten niemals irgendwelche Götter verehrt, sondern glaubten nur an ihre eigene Macht und Stärke.²⁾ Der Isländer Finnbugi der Starke, der Reisen nach Griechenland unternahm und dort mit dem Kaiser zusammentraf, sagte, daß er nur an sich selbst glaube. Später wurde er doch getauft und ein eifriger Christ.³⁾ Orvar Odd wollte nur auf sich selbst sich verlassen und nicht auf die Götter.⁴⁾ In Solarljod heißt es von Radny und Vebodi, daß sie an sich selbst glaubten.⁵⁾ In dem Vorhergehenden haben wir gesehen, wie Glum sich immer weniger um den Gott Frey kümmerte,⁶⁾ und dasselbe Verhalten kann in bezug auf die Freysverehrung Hrafnkels beobachtet werden.⁷⁾ Von Giski Sursjon heißt es, daß er zu opfern aufgehört habe, nachdem er in Dänemark gewesen war, aber gleichwohl Festlichkeiten und andere Gebräuche der Vornehmen beibehalten habe.⁸⁾

¹⁾ Landnåma (Thule XIII, S. 69).

²⁾ Hrólf's saga kraka (ed. F. Jónsson) Kap. 32 (Thule XXI, S. 298).

³⁾ Finnbuga saga hins ramma (ed. Gering) Kap. 19 (Thule X, S. 158f.).

⁴⁾ Oben S. 140.

⁵⁾ Solarljod, Str. 17 (F. Jónsson, Den norsk-islandske skjaldedigtning A:1, S. 630, B:1, S. 638).

⁶⁾ Oben S. 124.

⁷⁾ Hrafnkels saga Freysgöða (in Austfirðinga sögur) Kap. 7, S. 126 (Thule XII S. 94f.).

⁸⁾ Gísla saga Súrssonar 107 (Thule VIII, S. 76). Der Beleg ist von großer Bedeutung für die Beurteilung des getadelten Synkretismus während des Mittelalters. Das tragende Moment bei den Opferfesten war das Opfer in dem Nebenhause. Durch Ausgrabungen isländischer Höfe wissen wir, daß die in den Sagas genannten Teile des Tempels, afhús und aðalhús, zwei voneinander getrennte Räume waren (siehe hierüber N. Ohlmarks, Isländska hov och gudahus, in Bidrag till nordisk filologi, gewidmet Emil Olsson, 1936, S. 339—355, besonders S. 347; 351 und die dort angeführte Literatur — die Mauer zwischen dem afhús und dem Festsaal schlossen jede Verbindung zwischen den beiden Teilen aus). Das Fest in dem Festsaal hatte wohl in gewisser Weise den Charakter einer sakralen Mahlzeit (siehe z. B. die Schilderung des Opferfestes in Hladir in Hákonar saga göða Kap. 17 (Thule XIV, S. 153), aber offenkundig ist es gleichwohl, daß das Essen und Trinken in dem Festsaal für viele eine überwiegend profane Zeremonie gewesen ist — wenn man eine moderne Betrachtungsweise an das religiös-kulturelle Leben während der Wikingerzeit anlegen darf. Bereits die Schilderung der Trinkfeste der Germanen

In den Quellen finden sich noch weitere Beispiele für in die Erscheinung tretende Gottlosigkeit.¹⁾

Wie soll man diese sich bemerkbar machende Form der Opposition gegen die bestehende Religion beurteilen? Charakteristisch für alle die 48 Definitionen von Religion, welche Leuba in seiner berühmten Zusammenstellung aufgenommen hat, ist, daß sie in dieser oder jener Weise in dem religiösen Verhalten den Menschen in Beziehung zu Kräften oder Wesen außerhalb seiner selbst setzt.²⁾ Thouleß entscheidet sich für die Definition der Religion als einer erlebten praktischen Verbindung mit einem oder mehreren als übermenschlich aufgefaßten Wesen, auf welche man vertraut.³⁾ Wenn man an der Forderung festhält, daß die Religion eine Beziehung zu außer-

bei Tacitus (Germania, Kap. 22) zeigt, daß die religiöse Handlung ihm nur in äußerst geringem Grade in die Augen gefallen ist. In dem Festsaale ging es frisch und munter zu mit Gesang, Unterhaltung und Zutrinken. Da wurde gewiß auch zu Ehren der Götter getrunken, aber offenbar ohne den wirklich religiösen Ernst; die Formen und Riten waren nicht religiös geladen, sie hatten nicht „irgend welche lebensfrische Wurzel in einem üppigen Erdboden der Religiosität“ (F. Jónsson, Litt. hist. 2. Aufl. 1, S. 35; vgl. W. B. Selbie, The Psychology of Religion, 1926, S. 110f.). Im gewissen Sinne kann das Fest in dem Festsaale mit unseren Kirchenaffees verglichen werden, obgleich die Differenzierung nicht so scharf ausgeprägt war wie jetzt. Es scheint mir sonderbar zu sein, daß Kummer (Midgards Untergang, 1935, S. 126) das Zentrum des Kultlebens in den Festsaal des Tempels verlegen will und nicht in dessen Atrium. Kummer meint, daß das, was in dem Atrium vor sich ging (das Opfer), eigentlich außerhalb des religiösen Lebens stand, welches in einer Art glatten und freundschaftlichen Verhältnisses zwischen den Göttern und den Menschen bestanden habe: Heiligkeit von Haus und Hof, Heiligkeit jeder festlichen Zusammenkunft, Heiligkeit jedes Gastbesuches usw. Im Hinblick auf die hier angedeuteten Verhältnisse kommt der oft getadelte „Synkretismus“ in Verbindung mit den mittelalterlichen Festen am anderen Tage: die Kirche konnte zufolge ihres Akkommodationsprinzipes die heidnischen Feste zu christlichen umformen, gerade auf Grund davon, daß diese Feste nur geringen religiösen Charakter hatten. Die Sitte dürfte im Norden zur Wikingerzeit im übrigen nicht einheitlich gewesen sein; ich hoffe, bei einer anderen Gelegenheit auf die Frage der mittelalterlichen Gelage und Feste zurückzukommen.

¹⁾ Siehe hierüber R. Maurer, Die Befehrung 1, S. 158—163; 2 S. 247—253. 316—319; F. Jónsson, Litt. hist., 2. Aufl. 1, S. 29f.; W. Baetke, Art und Glaube der Germanen (1934), S. 51ff. 64f.; A. Stommer, Von germanischer Kultur und Geistesart (1934), S. 86f.

²⁾ J. S. Leuba, A Psychological Study of Religion (1912), Appendix, S. 339 bis 361. Ich sehe hier von den Definitionen ab, welche nur die psychologische Seite des religiösen Lebens berücksichtigen.

³⁾ R. S. Thouleß, Religionspsykologi (1926), S. 12.

menshlichen Mächten bedeutet, müssen sämtliche hier angeführten Fälle von Vertrauen auf die eigene Macht und Stärke unstrittig als irreligiös bezeichnet werden. Nun sind jedoch die meisten Grundbegriffe in der Religionswissenschaft fließend; noch hat man sich nicht über die Definitionen so fundamentaler Begriffe wie Religion, Mystik und Befehung einigen können.

Diejenigen, die auf ihre eigene Macht und Kraft vertrauten, setzten sich selbst in bewußte Opposition zu der bestehenden Religion, und auch der Beiname, den einige von ihnen erhalten haben — gottlos — weist auf ein irreligiöses Verhalten hin. Es liegt aber doch ein gewisser Grad von Wahrheit in der Behauptung, daß der Machtglaube, wie er uns bei den Wegelagerern und ihresgleichen entgegentritt, nicht eigentlich Unglaube ist, sondern Glaube an eine übermenschliche Kraft in den Menschen.¹⁾ E. Mogt hat in Der Machtbegriff im Altnordischen den mana-orenda-Begriff mit dem nordischen máttir-megin=(Macht und Kraft)-Begriff zusammengestellt und behauptet, daß der mana-megin-Machtglaube der Glaube ist, der den Grund für alle — auch die höchsten — Religionen bildet.²⁾ Auch Hj. Falk hat später in seiner Studie De nordiske hovedguders utviklingshistorie dieselbe Linie verfolgt.³⁾ Das Wort megin (von demselben Wortstamm wie in dem jetzigen Schwedischen mä, d. h. förmä) bedeutet Macht, Kraft, Vermögen und wird in der altnordischen Literatur als Terminus technicus für den Machtbegriff gebraucht. Die megin-Macht ist die am meisten hervortretende, ihr Wesen ausmachende Eigenschaft der Götter (ásmegin) und findet sich in mehr oder weniger ausgeprägtem Grade bei allen Wesen der nordischen Religion, von den höchsten bis zu den niedrigsten. Die megin-Macht bildet sogar das Fundament für die magischen Gebräuche. Die Ausübung der Religion zielt, tieft gesehen, auf ein Teilhaftigwerden dieser (der Götter oder der Mächte) megin (gedacht als religiöser und nicht als magischer Begriff) ab.

Die Macht und Kraft der Gottlosen war religionsgeschichtlich gesehen eine religiös qualifizierte Kraft, aber da diese „Rationalisten“ dadurch, daß sie die eigene Kraft und Stärke geltend machten, teils

¹⁾ B. Kummer, Midgarðs Untergang (1935), S. 194; J. de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte 2 (1937), S. 33f.

²⁾ In Streitberg-Festgabe (1924), S. 33f.

³⁾ Arkiv för nordisk filologi 43, (1927), S. 34.

den normalen religiösen Weg zur Erhaltung der Macht (der Götter) aufgegeben, teils sich selbst in bewußte Opposition zu den Göttern und der bestehenden Religion gesetzt hatten, scheint die Bezeichnung „Irreligiöse“ motiviert zu sein. Und doch ist es nicht völlig unserem Begriff von „Irreligiös“ gleichzusetzen, was daraus hervorgeht, daß die Gottlosen, wenn sie in überzeugender Weise mit der Macht in der christlichen Religion konfrontiert werden, sich ganz leicht überzeugen ließen, um die Taufe entgegenzunehmen — und es gibt keinen Grund, anzunehmen, daß diese einmal Gottlosen nicht völlig gleich gute und loyale Christen wurden wie die gläubigen Heiden.

Es bleibt noch übrig, die sozial-religiöse Bedeutung des Hochkommens der „Gottlosigkeitbewegung“ während der Wikingerzeit zu beurteilen. Maurer sieht hierin ein Zeichen für den inneren Verfall des Heidentums und findet hierin zugleich eine Ursache für den Sieg des Christentums.¹⁾ Nun dürfte indessen dieser hervorbrechende Skeptizismus nicht als ein Faktor angesehen werden können, der primär zu dem Untergang des nordischen Heidentums beigetragen hat. T. Andrae hat in seiner Studie Die Frage der religiösen Anlage gezeigt, daß der Gegensatz zwischen Glaube und Unglaube als ebenso alt angesehen werden müsse wie die Religion selbst. Bei Skeptikern und bei denen, denen im höheren Grade die religiöse Anlage fehlt, aktualisiert sich in religiösen Krisenzeiten und in Zeiten religiöser Ungewißheit die Irreligiosität, welche sonst auf Grund von sozialen und traditionellen Bindungen latent bleiben. Dagegen dürften religiöse Krisenzeiten Gottlosigkeit nicht direkt schaffen, sondern eine bereits vorhandene irreligiöse Anlage nur auslösen und aktualisieren.²⁾

5. Massenbefehrungen.

Nur auf Grund der berichteten Fälle von individueller Befehrung allgemeingültige Schlüsse über das Wesen des nordischen Heidentums oder über die Befehrung der nordischen Völker zum Christentum zu ziehen, muß irreführend sein. Dem Zeugnis der Sagas kommt fast ausschließlich nur Gültigkeit zu, soweit die höheren

¹⁾ R. Maurer, Die Befehrung 2, S. 247 ff. Siehe auch J. Jónsson, Litt. hist., 2. Aufl. 1, S. 29.

²⁾ T. Andrae, Die Frage der religiösen Anlage (in Uppsala Universitets Arsskrift 1932), S. 33. 63.

Stände in Frage stehen, deren geistiges Leben im großen und ganzen doch wohl nach anderen Linien verläuft als das der Bauern und vor allem der dienenden Gesellschaftsschichten. Die Persönlichkeits- schilderungen der altnordischen Literatur haben ihr Bild von Königen und Fürsten, Jarlen und Häuptlingen, Wikingern und Großbauern, Gefolgschaftsmännern und Skalden entlehnt, während das Leben auf den Höfen der Freibauern mit ihrem kleinen Besitz oder in den Wohnungen der Knechte und Leibeigenen nur wenig Eingang in die Welt der Sagas gefunden hat. Die soziale Differenzierung war zur Wikingerzeit schon ganz weit vorgeschritten¹⁾ — in welcher Weise dieser Prozeß freilich auch für die religiösen Verhältnisse zutrifft, ist eine schwer zu beantwortende Frage. War die „niedere“ Religion (der Volksglaube) eine Religion der niederen Gesellschaftsschichten, und war die „höhere“ Religion hauptsächlich eine Angelegenheit der höheren Schichten? Oder ist es nicht vielmehr so, daß die beiden Arten nebeneinander in allen Gesellschaftsschichten vorgekommen sind? Ohne nun Beweise dafür vorbringen zu können, will ich es als meine Meinung aussprechen, daß das mangelhafte Material mit größerer Wahrscheinlichkeit auf die letztere Annahme hinzuweisen scheint. Etwas sicherer können wir uns über die Ungleichartigkeit in den verschiedenen religiösen Lagen der Gesellschaftsschichten vor dem Religionswechsel auslassen.

Die vorige Schilderung der individuellen Bekehrungen hat nahegelegt, daß die Wahl zwischen Heidentum und Christentum nach einem sorgfältigen Abwägen und Prüfen der beiden Religionen geschehen ist. Sie hat auch einen starken Eindruck von den individuellen Verschiedenheiten gegeben; kein Fall war in den Einzelheiten dem anderen gleich, sondern die Verschiedenheit in der persönlichen Veranlagung und in der psychischen Verfassung hat die Bekehrung in den verschiedenen Fällen nach ihren verschiedenen Linien gestaltet. Ganz anders wird die Sachlage bei den niederen Gesellschaftsschichten. Deren Christwerden wird in der Sagaliteratur sehr summarisch behandelt. Hier scheint es kaum eine Frage der Wahl oder der Entscheidung im eigentlichen Sinne gewesen zu sein. Von Hildir

¹⁾ Einen interessanten Beleg hierfür liefert das Eddalied Rigsthula, in dem geschildert wird, wie der Gott Heimdall unter dem Namen Rig (König) die Ent- stehung von Thräl, Karl und Jarl, d. h. von den drei Ständen der Wikingerzeit, der Knechte, Bauern und Häuptlinge veranlaßt (Thule II, S. 112ff.).

dem Alten heißt es in Njala: „dort nahm Hildir und sein ganzes Hausvolk den Glauben an“. ¹⁾ Dieselben Angabe kommt über Kol Thorsteinsson vor: „und er nahm den Glauben an und sein ganzes Hausvolk.“ ²⁾ Anlässlich der Befehring Sidu-Halls wird erzählt, daß Hall und sein ganzes Haus getauft wurden, ³⁾ und bei der Christwerdung Kodrans wurde auch sein ganzes Hausvolk getauft. ⁴⁾ Egil Skallagrimsson ließ sich in England zusammen mit seinen 300 Männern mit dem Kreuzeszeichen bezeichnen. ⁵⁾ Als Gauchthorir und Afrastafti sich schließlich dem Wunsche König Olafs fügten, wurden deren 30 Gefolgsmänner ebenfalls getauft. ⁶⁾ König Olaf Tryggvason nahm es als etwas Selbstverständliches an, daß an dem Tage, an dem Kjartan Christ würde, ganze Schiffsbesatzungen ihm folgen würden. ⁷⁾ Aus außernordischen Gegenden wird erzählt, daß, als Gregor der Große 40 Mönche unter der Führung des Bischofs Augustinus (im Jahre 596) nach England sandte, König Ethelbert sich nach einigen Jahren zugleich mit 10000 Untertanen taufen ließ. ⁸⁾ Der sächsische Herzog Widukind, der Karls des Großen größter Gegner in Sachsen gewesen war, beugte sich im Jahre 785 dem Kaiser, und seiner Taufe folgte praktisch genommen die Befehring des ganzen Volkes. ⁹⁾

Wir haben bereits in dem Vorhergehenden angedeutet, daß diese kollektive, auf dem Autoritätsprinzip beruhende Missionsmethode charakteristisch für die mittelalterliche Mission gewesen ist, die den Weg „von oben nach unten“ ging und mit Königen und Häuptlingen begann, um mit deren Hilfe die Massen zu gewinnen. ¹⁰⁾

¹⁾ Njala 101 (Thule IV, S. 222). ²⁾ ebd.

³⁾ Kristni saga 7 (Thule XXIII, S. 171).

⁴⁾ Kristni saga 2 (Thule XXIII, S. 163) Thorvalds tháttir hins víðförla 2, 19. Der Sohn Orm wollte sich jedoch nicht bei dieser Gelegenheit taufen lassen; erst später empfing er die Taufe (Kristni saga 12, Thule XXIII, S. 182).

⁵⁾ Egla 50 (Thule III, S. 133).

⁶⁾ Snorris Olaf Tryggvasons Saga in Heimskringla 2, Kap. 204 (Thule XV, S. 348).

⁷⁾ Laxdöla 40 (Thule VI, S. 132).

⁸⁾ J. Schmidlin, Die katholische Mission (1925), S. 14. Vgl. hierzu A. Heusler, Germanentum (1934), S. 119.

⁹⁾ H. Wiedemann, Die Sachsenbefehring (1932), S. 59.

¹⁰⁾ Oben S. 81.

Kann man in diesen Fällen von einer Befehrung reden? Setzt eine Befehrung nicht eine persönliche Wahl und Entscheidung voraus? Ich will von einem Falle eine Analyse geben, an dem wir eine solche Massenbefehrung studieren können, welche für mehrere Fälle, wenn auch nicht für alle, als typisch angesehen werden kann.

Zur Zeit Olafs des Heiligen war der mächtige Häuptling Gudbrand=*im=Tal* der Führer des ganzen Volkes im Gudbrands=*tal*.¹⁾ Bei der Erzählung von Olafs angekündigter Ankunft in die Gegend ließ Gudbrand=*im=Tal* den Kriegspfeil über die ganze Landschaft hin senden, um die Bauern gegen den König zu sammeln. Als die Bauern zusammengekommen waren, sprach Gudbrand=*im=Tal* und sagte, „ein Mann, namens Olaf, sei nach Loar gekommen. Der will uns einen anderen Glauben aufzwingen als den, den wir von altersher haben, und er will uns unsere Götterbilder alle zerstören, indem er vorgibt, er hätte einen viel größeren und mächtigeren Gott. Es ist ein Wunder, daß die Erde nicht unter ihm auseinanderbirgt, da er sich erühmt, solche Dinge zu sagen, und daß unsere Götter dulden, daß er noch weiter so vorgeht. Und ich glaube, wenn wir Thor aus unserem Tempel heraustragen, der hier an dieser Stätte steht und immer unser Schutz gewesen ist, und wenn dieser dann Olaf und seine Mannen sieht, dann wird sein Gott dahinschmelzen, und er und seine Mannen werden in nichts vergehen.“²⁾ Unter Führung von Gudbrand(=*im=Tal*)'s achtzehnjährigem Sohne wird ein Heer von ca. 700 Mann gegen Olaf gesandt, der indessen die Bauern besiegte und deren Führer gefangennahm. König Olaf ließ ihn gegen Geißel frei, und nach seiner Heimkehr hatte sein Vater unglückverkündende Träume. Inzwischen ließ der König, der sich auf eine große Heeresmacht stützen konnte, die Bauern zu einem Thing zusammensetzen und mitteilen, daß man in den Distrikten rundherum das Christentum angenommen und die Opferhäuser niedergerissen habe, „und nun glauben sie an den wahren Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat und alle Dinge gibt“.³⁾ Gudbrand(=*im=Tal*) antwortete: „Wir wissen nicht, von wem du redest.

¹⁾ Die Erzählung findet sich in ziemlich gleichen Darstellungen in Heimskringla 2, Kap. 112 (Thule XV, S. 185 ff.); Sarsk. OH, Kap. 99 f.; Leg. OH, Kap. 31—36; OH in Fornmannasögur 4, Kap. 107 f.; OH in Flateyjarbók 2, Kap. 140—142.

²⁾ Siehe Thule XV, S. 185 ff.

³⁾ ebd.

Du nennst den einen Gott, den weder du sehen kannst noch irgendein anderer Mann. Wir aber haben einen Gott, den man jederzeit sehen kann.“ Gudbrand(im=Val) wollte seinerseits eine Machtprobe zwischen den Göttern vorschlagen. Dem wurde auch zugestimmt. Inzwischen verkündigten der König und der ihn begleitende Bischof das Christentum und ließen Messe halten, bei der der Bischof im vollen Ornat auftrat.

Als der verabredete Tag gekommen war, ließ Gudbrand(=im=Val) das mit Gold verzierte, glänzende Thorbild aus dem Tempel bringen und fragte den König: „Wo ist denn nun dein Gott, o König?“ Das antwortete, daß er sich nicht von einem Gott einschüchtern lasse, der blind und taub und leblos sei — „aber seht nun auf gegen Osten, da kommt nun unser Gott mit viel Glanz.“ Da ging die Sonne auf, und alle Bauern wandten ihre Blicke gegen die Sonne. Im selben Augenblick schlug Kolbein, einer von Dafs Kriegern, auf das Götterbild mit seiner Keule, so daß es auseinanderbarst und „heraus sprangen Ratten groß wie Katzen, und Ottern und Schlangen“, und die Bauern flüchteten in ihrem Schrecken davon, fanden aber ihre Schiffe voll von Wasser. Der König ließ sie wieder sich versammeln und sprach zu ihnen von der Ohnmacht der Götter und erklärte, daß sie entweder das Christentum annehmen oder mit ihm kämpfen müßten. Da stand Gudbrand(=im=Val) auf und sagte: „Schlimm ist man jetzt mit unserem Gott umgegangen, und nun, da wir sehen, daß er keine Macht hatte, uns zu helfen, wollen wir an den Gott glauben, an den du glaubst.“ Und alle nahmen da das Christentum an. Der Bischof taufte Gudbrand(=im=Val) und seinen Sohn und ließ Priester zurück, und Gudbrand(=im=Val) ließ im Val von Gudbrand eine Kirche bauen.

Aus Snorris Schilderung geht hervor, daß das Volk sich des Kampfes zwischen der alten und neuen Religion stark bewußt gewesen ist, eines Kampfes, der in erster Linie als ein Machtstreit aufgefaßt wurde. Anfangs erschien ihnen das Werk der Christianisierung als ein Niederreißen und Zerstören des Alten. Es schien ihnen auch gefährlich zu sein, den alten Göttern zu trohen, welche die Aufrührerischen zu strafen Macht hätten. Daß die Strafe ausblieb, brach die erste Bresche in der Glaubensmauer. Des Königs Missionspredigt setzte das begonnene Zerstörungswerk fort. Als die Sache sich zuspitzte, mußte eine Abrechnung vorgenommen werden, eine

Machtprobe, um zu ermitteln, wer von den Göttern der stärkere sei. Gudbrand(-im-Tal) und die Bauernschaft mit ihm vertrauten auf Thor, dessen Sichtbarkeit ihnen eine Bürgschaft für seine Überlegenheit über den christlichen Gott zu geben schien. Unglück verkündende Träume gaben Gudbrand(-im-Tal) ein Gefühl der Unsicherheit.¹⁾ Die Predigten des Königs und des Bischofs legten dann den positiven Grund zur Bekehrung. Bei der entscheidenden Machtprobe zeigte sich Gottes Macht durch ein Witterungswunder, während Thors Ohnmacht sich bei der Schändung des Gottes offenbarte. Ein allgemeines Entsetzen und Unsicherheitsgefühl entstand in der Bauernschaft. Des Königs festes und entschlossenes Auftreten, sein Königsglück, seine Heeresmacht, Autorität und Persönlichkeit wurden religiös dahin interpretiert, daß der christliche Gott der stärkere sei. Gudbrand(-im-Tal)'s Motivierung der Annahme des christlichen Glaubens besitzt einen gewissen Grad der Allgemeingültigkeit: gewiß, man war schlimm mit unserem wertvollen Gott umgegangen, aber er konnte uns nicht helfen — daher wollen wir jetzt an den Gott glauben, an den du glaubst (d. h. an den Gott, der trotz seiner Unsichtbarkeit seine Macht durch den König geoffenbart hat).

Zu der Massentaufe, welche nach der Bekehrung des Führers vorgenommen wurde, ließ sich die Bauerschaft nicht völlig passiv führen. Sie hatte an den verschiedenen Phasen des Bekehrungswerkes teilgenommen, der Missionspredigt gelauscht und war Zeuge der Machtprobe gewesen. Die Entscheidung selbst geschah allerdings nicht nach eigener Prüfung, sondern war autoritätsgebunden: man folgte dem Führer.

Man hat in der Regel den Massenbefehrungen einen großen religiösen Wert nicht zuerkennen wollen, sondern geglaubt, daß der religiöse Zustand derselbe geblieben wäre wie vor dem offiziellen Übertritt.²⁾

¹⁾ Träume spielen immer eine große Rolle bei allen Bekehrungen. In den Träumen werden die Vorstellungen frei, welche im Bewußtseinszustand zurückgehalten werden; hierbei geschieht oft eine starke Anspornung des Willens, die stärker ist als der Appell beim Bewußtsein. Vgl. R. Allier, *La Psychologie de la Conversion* 1 (1925), S. 368 ff.

²⁾ So besonders R. Maurer. Kummer hat die Situation falsch beurteilt, wenn er schreibt: „Die Massenbefehrungen sind immer gewaltfam, und das Wort Gottes kommt dabei so wenig zur Geltung wie ein Diener des Wortes“ (*Nordisches Lebensgefühl*, Reden und Aufsätze 11, 1935, S. 61).

Es scheint jedoch, daß eine solche Bewertung der nordischen Mentalität nicht gerecht wird. Grönbeck hat dank seiner soziologischen Sicht die Massenbefehrungen leichter beurteilen können, obgleich er unleugbar nach der anderen Seite übertrieben hat: „Der Übertritt war keineswegs etwas Oberflächliches oder Außerliches; die Befehung war eine tiefgefühlte und alles ergreifende Herzensveränderung. . . . Die Massenbefeherung war nicht nur eine wirkliche Umwandlung der Gesinnung, sondern die einzig mögliche Form der Wiedergeburt. . . ¹⁾ „Eins — zwei, eins — zwei marschieren sie, die Geschlechter, die Bezirke, das Volk, in das Christentum,“ schreibt derselbe Verfasser in einem anderen Zusammenhang in einer treffenden, aber doch übertriebenen Weise.²⁾

Wenn wir die Massenbefeherungen nehmen, wie sie sind, ohne moderne, bewertende Gesichtspunkte anzulegen, können wir eine wichtige Folgerung hinsichtlich des Wesens der nordischen Religion ziehen: der persönliche Glaube an die Götter bedeutet wenig; wenn der Führer den Übertritt zu der neuen Religion für angemessen ansah, stieß das bei den Massen nicht auf irgendein persönlich-religiöses Verhältnis zu den Göttern, das für eine Umwandlung hindernd wirkte. Überhaupt kann man sich nicht des Gefühls erwehren, als ob das Verhältnis der Menschen zu den Göttern etwas Herzloses und Geschäftsmäßiges hätte. Das gilt für alle am meisten während der Wikingerzeit, sowohl bei den Bauern als auch bei den Häuptlingen. Rodrans und Gudbrand-im-Tal's Worte sind charakteristisch: du bist uns früher von Nutzen und Gewinn gewesen, aber da nun Christus sich als dir überlegen erwiesen hat, haben wir keinen längeren Gebrauch für dich. Selbst das Fulltrui-Verhältnis gründete sich auf dieses kontraktmäßige Verhältnis zwischen dem Menschen und seinem auserkorenen Gott. Thorfels Abschiedsgebet zu Tren, das offenbar ein erhaltenes echtes Gebet ist, zeigt das mit aller Wünschenwürdigkeit.³⁾ Gaben und Gegengaben, do ut des, das war das Charakteristische für die nordische Religion.

Völlig konsequent war die nordische Religion im Prinzip tolerant in Glaubensfragen; ein Glaubenswechsel als solcher brauchte

¹⁾ V. Grönbeck, Die Germanen (in Chantepie, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 4. Aufl. 2), S. 599f.

²⁾ V. Grönbeck, Religionsskiftet i Norden, S. 26.

³⁾ Siehe oben S. 123f.

nicht einen Religionswechsel zu bedeuten, da der Schwerpunkt der Religion im Kultleben mit seinen praktischen Zielen lag. Erst nachdem der christliche Gott sich als ein vollwertiger Ersatz für die heidnischen Götter erwiesen hatte, ging man voll und ganz zu ihm über, und wie es scheint ohne größeres Bedauern. Für uns, die wir gewohnt sind, die Gefühlsäußerungen in einer Befehrung als das am meisten Charakteristische zu betrachten, scheint dieser „sachliche“ Beschluß der Massen, in Fragen der Befehrung ihren Häuptlingen und Führern zu folgen, ein Beweis für die Außerlichkeit oder religiöse Gleichgültigkeit zu sein, aber nichts kann mehr bezeugen, wie sehr wir uns von dem frühnordischen „Lebensgefühl“ entfernt haben.

Die beste Illustration zu dem Gesagten bildet Islands offizielle Annahme des Christentums durch den Althingsbeschluß im Jahre 1000.

Maurer sieht in der Einführung des Christentums auf Island einen primär politischen Akt. Für Thorgeir den Gesetzesprecher war die Erhaltung des Staates das einzige Interesse. „Mit dünnen Worten weist dieser auf die Notwendigkeit hin, vor allem den Staat zu retten; die Religionsfrage erscheint ihm als eine untergeordnete, erst in zweiter Linie stehende.“¹⁾ Maurer hebt hervor, daß diese Gleichgültigkeit für die religiösen Fragen auf uns abstoßend wirken müsse.²⁾ „Nur von Männern, die weder dem Christentume noch dem Heidenthume mit ernstlichem Glauben zugethan waren, konnte ein derartiger Vorschlag gestellt oder unterstützt werden.“³⁾ Andererseits kann Maurer nicht umhin, auf die merkwürdige Tatsache hinzuweisen, daß es dieser „zunächst freilich nur äußerlichen Befehrung Islands zum Christentume“ dennoch gelungen ist, eine innere Umwandlung zustande zu bringen und daß die Isländer des ausgehenden 11. Jahrhunderts ebenso gute Christen waren wie die übrigen Nordländer.⁴⁾

Außer Zweifel liegt etwas Rätselhaftes in dieser überlegen ruhigen Art, in der Island nach einigen Jahrzehnten religiöser Reibereien die Christwerdung durchführte. Maurers These von der religiösen Gleichgültigkeit bei diesem „politischen Akt“ gibt keinen genügenden Aufschluß, warum Island, das in den zwei letzten Jahr-

¹⁾ Maurer, Die Befehrung 1, S. 439.

²⁾ ebd.

³⁾ Maurer 2, S. 386.

⁴⁾ Maurer 1, S. 443.

zehnten des 10. Jahrhunderts einen fast fanatischen Anteil an den Religionsstreitigkeiten genommen hatte und das Ende des 11. Jahrhunderts ein Land mit starken religiösen Interessen war, gerade in dem entscheidenden Moment plötzlich alles Interesse für die religiösen Fragen verloren gehabt haben und einer anstößigen Gleichgültigkeit verfallen sein soll. Trotzdem hat Maurers Theorie allgemeine Anerkennung gefunden.¹⁾

Für H. de Boors zu wenig beachtete Untersuchung über die germanische und christliche Religiosität bildet der Althingbeschuß ein wichtiges Glied in seiner Beweiskette. Auch de Boor spricht von der „politischen Auseinandersetzung über die Staatsreligion“ und meint, daß den Ausschlag zugunsten des Christentums die reine Staatsraison gegeben habe, sieht aber darin in Gegensatz zu Maurer nicht einen Beweis für religiöse Gleichgültigkeit, auch nicht ein intuitives Erkennen der religiösen und sittlichen Vorzüge des neuen Glaubens vor dem alten, sondern findet die Erklärung darin, daß „die sogenannte germanische Religion gar nicht die Religion der Germanen gewesen ist“. „Im religiösen Denken des Germanen stehen der Gott oder die Götter überhaupt nicht im Mittelpunkt.“ Anstelle davon will de Boor diesen religiösen Mittelpunkt in dem hamingja-gipta-fylgja-Glauben finden.²⁾

Ist es notwendig, zu dieser Maßregel die Zuflucht zu nehmen? Während der Religionsstreitigkeiten des 10. Jahrhunderts standen nach dem Zeugnis sowohl der Skaldendichtungen als auch der Sagas die Götter im Zentrum, und nach Ari, dem wir in diesem Falle getrost vertrauen können, gaben den Ausschlag selbst nur die Bestimmungen über Taufe, Kult und Sitte, während dagegen die politischen Verhältnisse, die sogenannte niedere Religion und der Glücksglaube ganz draußen vor standen.³⁾

J. de Vries will in Anschluß an Grönbeck die Lösung des Problems in dem sozialen Charakter der heidnischen Religion finden.

¹⁾ Noch so spät wie 1937 schreibt W. Gehl: „Die gesetzmäßige Einführung des Christentums auf dem Althing des Jahres 1000 war allerdings zunächst ein Akt von rein politischer Bedeutung und wurde wohl auch fast allgemein nur als solcher gewertet“ (Ruhm und Ehre bei den Nordgermanen, S. 143).

²⁾ H. de Boor, Germanische und christliche Religiosität (1933), S. 28ff.

³⁾ Aris Íslendingabók 7:17. Siehe weiter die Einleitung zu Kap. 11 unten.

Durch die religiöse Zerrissenheit drohte die Einheit des Staates zugrunde zu gehen, worüber sich sowohl der Gesetzesprecher Thorgeir als auch die verantwortlichen Führer der beiden Parteien klar waren. „Man hüte sich also davor, zu denken, daß der merkwürdige Entschluß ein Beweis für die Gleichgültigkeit der Isländer in Glaubenssachen wäre: die tiefsten Gründe der Religion liegen im Heidentum woanders als im Christentum, sie reichen nicht in das Herz des einzelnen Menschen, sondern in den Kern der Sippe.“¹⁾

Diese Ansicht von dem isländischen Religionswechsel scheint mir bestens mit dem wirklichen Sachverhalt übereinzustimmen. Nur der religionssoziologische Aspekt²⁾ des Althingsbeschlusses wird den religiösen Faktoren voll gerecht und stellt sie in den natürlichen Zusammenhang. Der Religionswechsel kann nicht verstanden werden, ohne auf den Sachverhalt acht zu geben, auf den de Vries hingewiesen hat, daß nämlich die christliche Religion einen anderen Schwerpunkt hatte als die germanische. Die christliche Religion war vor allem eine Erlösungsreligion — wenn auch dieses Faktum bisweilen in der Missionsepoché verdunkelt worden ist —, die heidnische Religion war eine lebensversichernde Macht zum Wachstum, zum Frieden und zum Siege. In gewisser Hinsicht waren sie inkommensurable Größen, und daraus entstanden die für die nordische Befehungsgeschichte so eigenartigen Situationen. Die Heiden beurteilten — natürlich genug — die christliche Religion vom heidnischen Standpunkte aus und fragten sich, ob die neue Religion ebenso gut oder besser die Funktionen der alten erfüllen könne. Die Isländer hatten hinreichende Beweise dafür erlangt, daß der Sachverhalt so war; die neue Religion gewann mehr und mehr Boden. Manche Häuptlinge hatten bereits ihre Wahl getroffen. Deren Autorität bildete eine Garantie für die Brauchbarkeit der neuen Religion, und deswegen gab es keinen religiösen Grund, länger bei der alten Religion zu bleiben, besonders da man überall anderswo in Europa bereits seit langer Zeit seine Wahl mit gutem Resultat getroffen hatte.

¹⁾ J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte* 2 (1937), S. 437.

²⁾ Vgl. J. Wach, *Einführung in die Religionssoziologie* (1931), S. XI ff. 16 ff. 92.

6. Kapitel.

Befehrungspsychologie und Befehrungsmotiv.

Stanley Hall und F. D. Starbuck waren die ersten, die der Psychologie der Befehrung eine eingehendere Untersuchung widmeten.¹⁾ Die Einseitigkeit, mit der sie die Befehrung als ein spezifisches Phänomen der Jugend bezeichneten, hat jedoch die Allgemeingültigkeit ihrer genauen und scharfsinnigen Forschungen verringert. Gewissen Beobachtungen kommt aber dennoch auch außerhalb der Befehrungen der eigentlichen Jugendliehen Gültigkeit zu, und sie beleuchten selbst so fernliegende Befehrungsphänomene wie die der nordischen Missionsgeschichte.

Die ältere religionspsychologische Forschung hatte ihre Aufmerksamkeit vor allem auf den Befehrungstyp gerichtet, der innerhalb des Christentums vorkommt und den James als einen Prozeß definiert, durch den ein gespaltenes Ich zur Einheit kommt, die früher auf der Peripherie liegenden religiösen Vorstellungen also zentral in dem Bewußtsein ihren Platz erhalten.²⁾ Erst später wurden auch andere Formen zum Gegenstand der Untersuchung gemacht. Coe führt sechs verschiedene Bedeutungen des Wortes Befehrung (Conversion) an: 1. Die neutestamentliche mit einer hauptsächlich voluntativ bestimmten Orientierung auf Gott. 2. Befehrung eines Christen zu einer anderen christlichen Religion (römisch-katholischen, griechischen, protestantischen).³⁾ 3. Eine gewisse Art persönlicher Erlösung im Verfolg einer „Heilsordnung“. 4. Bewußte religiöse Entscheidung zum Unterschied von einem mehr allgemeinen Anschluß an gewisse religiöse Gemeinschaften. 5. Übergang von einer nicht christlich orientierten

¹⁾ S. Hall, *Adolescence* 1—2 (1911); F. D. Starbuck, *The Psychology of Religion* (1899 3. Aufl., 1911).

²⁾ W. James, *Die religiöse Erfahrung*, 1914 2. Aufl., S. 157. 167.

³⁾ Die Bezeichnung Konvertit pflegt besonders für die Befehrung vom Protestantismus zum Katholizismus gebraucht zu werden.

tierten Lebensführung zur christlich orientierten (vgl. den Ausdruck „ein bekehrter Mensch“). 6. Ein sich scharf abhebender plötzlicher Übergang von einer nach eigener Ansicht niederen Lebensform zu einer höheren.¹⁾ Thouleß unterscheidet drei Arten von Befehrungen: 1. Die gewöhnliche Befehrung (Übergang von einem irreligiösen zu einem religiösen Leben). 2. Die mystische Befehrung (Übergang von einem gewöhnlichen religiösen Leben zu dem eines Mystikers). 3. Die Befehrungen im jugendlichen Alter.²⁾

Die Befehrung wurde in den Jahren, in denen die Religionspsychologie sich durchsetzen mußte, als ein spezifisch christliches Phänomen betrachtet. Erst in einem ziemlich späten Stadium haben auch Befehrungen innerhalb nicht-christlicher Religionen die Aufmerksamkeit der Forscher auf sich gezogen.³⁾ Wenn der Gesichtskreis sich auch seit der Jahrhundertwende bedeutend erweitert hat, so bleiben doch noch viele Formen der Befehrung zu untersuchen übrig. Eigentümlich ist, daß das reichhaltige Material, das von den christlichen Missionaren gesammelt worden ist, noch nicht in nennenswertem Grade in die wissenschaftliche Diskussion hineingezogen worden ist. Eine Ausnahme macht R. Allier, *La Psychologie de la Conversion chez les Peuples non-civilisés* 1—2 (1925), wo die Schilderungen der Missionare in den Missionschriften das primäre Quellenmaterial für eine individual- und sozialpsychologische Studie über die Befehrung zum Christentum unter primitiven Völkern geliefert haben.⁴⁾

Weiter sind noch zwei Arbeiten zu nennen: A. C. Underwood, *Conversion: Christian and non-Christian* (1925), sowie A. D. Nock, *Conversion* (1933), von denen die erstere eine vergleichende Studie

¹⁾ G. A. Coe, *The Psychology of Religion* (1917), S. 152 Anm. 1.

²⁾ R. Thouleß, *Religionspsychologi* (1926), S. 220—263.

³⁾ J. B. Pratt, *The Religious Consciousness* (1923), S. 128 Anm. 6 mit Literaturnachweis.

⁴⁾ Genannt werden muß auch J. Warneß, *Die Lebenskräfte des Evangeliums. Missionserfahrungen innerhalb des animistischen Heidentums* (5. Aufl. 1913). Die führenden Missionszeitschriften enthalten vergleichsweise wenige Untersuchungen über die Psychologie der Befehrung. Das Befehrungsmotiv wird behandelt in G. Walter, *Veranlassung und Beweggrund der Befehrung im apostolischen Vikariat Tsinchow, China* (in *Zeitschrift für Missionswissenschaft* 18, 1928, S. 205—215); Th. Ohm, *Indische Vorurteile als Befehrungsmotive* (in ders. *Zeitschrift* 17, 1927, S. 208—221); L. Rilger, *Befehrungsmotive in der Germanenmission* (in ders. *Zeitschrift* 27, 1937, S. 1—19).

zur Psychologie der Befehung mit religionsgeschichtlichem Hintergrund und die letztere eine Spezialarbeit auf dem Gebiet der griechischen Religion ist.

Was die nordischen Religionen betrifft, so gibt es nicht die geringsten religionspsychologischen Untersuchungen, was wohl vor allem mit der Beschaffenheit des Materials zusammenhängt. Ich habe auch nicht die Absicht, das spröde Material zu pressen, um religionspsychologisch interessante Daten herauszuholen oder durch Anwendung religionspsychologischer Terminologie das Ungenügende in den Notizen der Quellen zu verschleiern zu versuchen, sondern ich will nur versuchen, durch die religionspsychologische Schau dem Eigenwert der nordischen Religion größere Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Hier scheint mir eine Untersuchung über das Befehungsmotiv das am meisten Gegebene zu sein, da ja der Beweggrund für die Befehung auch Licht auf das religiöse Bewußtsein wirft.

Bereits Maurer hatte seine Aufmerksamkeit auf das Befehungsmotiv gerichtet, aber charakteristisch für seine Auffassung ist, daß zu dem Kapitel über „äußerliche Motive des Glaubenswechsels“ die Ergänzung über die inneren oder rein religiösen Motive fehlt.¹⁾ Indem er seinen Ausgangspunkt von dem intoleranten Missionseifer der Christen nimmt, sucht Maurer zu zeigen, wie äußere Lockmittel, Gewalt, Zwang und List die Mittel ausmachten, wodurch man die Heiden zu befehen suchte.²⁾ Mannigfache Beispiele aus den isländischen Sagas bilden das Beweismaterial, Maurers Satz von der Befehung als in der Hauptsache von äußeren Motiven verursacht, ist mit äußerst geringen Variationen von der späteren Forschung übernommen worden und erlebt in der Gegenwart eine Renaissance in der deutschen nationalen Germanistik.³⁾ Die Prüfung der individuellen Befehungen nach der Darstellung der Sagas hat jedoch ein anderes Bild ergeben. Maurer fehlte trotz seiner im übrigen glänzenden Geschichtsmethode das Vermögen der religiösen Einfühlung, und er legte deswegen eine Betrachtungsweise an, die für die nordische Religiosität eine ganz und gar fremde ist. Die nordische Religion hatte wie gesagt eine eudämonistisch-utilitaristische Einstel-

¹⁾ R. Maurer, Die Befehung 2, § 64.

²⁾ ebd. S. 340.

³⁾ Vor Maurer hatte bereits Suhm (Samlede Skrifter 16, S. 207 ff.) behauptet, daß der Religionswechsel im Norden mit hauptsächlich äußeren Mitteln durchgeführt wurde.

lung. Sie war, von einer Seite gesehen, eine Art Nützlichkeitsreligion zur Aufrechterhaltung von Wachstum und Frieden. Es ist deshalb kaum zu erwarten, daß die „rein religiösen“ Befehrungsmotive nach neuzeitiger Anschauung (Gefühl des Verlassenseins, der Sünde, der Angst, das Verlangen nach einem reinen Gottesverhältnis oder andere altruistische Motive — vgl. Starbuck, *The Psychology of Religion*, S. 52—89) dominieren sollten. Es scheint mir angemessener zu sein, die Motive nach dem Maßstab der nordischen Religion zu beurteilen und an Stelle des bewertenden christlichen Aspektes (äußere und innere Motive) einen Gesichtspunkt anzulegen, der die legitim heidnisch-religiösen Motive zu ihrem Rechte kommen läßt, der zugleich auch geeignet ist, zur Kenntnis des Wesens der nordischen Frömmigkeit beizutragen. Wenn der heidnische Wikinger oder Bauer vor das Christentum gestellt wurde und der Verkündigung der Missionare lauschte, so reagierte er in seiner Eigenschaft als Heide (und nicht als Christ) auf den Missionsappell. Ein Anerbieten von äußeren Vorteilen unter Garantie, daß der lebensfördernde Zustand, den bisher die Götter und die Mächte garantiert hatten, fortgesetzt werde, obgleich nun in dem Namen des christlichen Gottes, war nichts, das in seinen Augen profan im Gegensatz zu etwas Religiösem empfunden worden wäre. Es muß auch darauf aufmerksam gemacht werden, daß es damals ebenso wie jetzt verschiedene Grade von Frömmigkeit gab. Nicht jeder Mann war groß an Opfermacht, d. h. ein frommer Heide, sondern viele nahmen es augenscheinlich bequemer mit ihrer Religion, und einige gab es, die sich von jeder Gemeinschaft mit den Göttern losgesagt hatten.

Gewisse Fälle der Befehrung scheinen aber doch auch vom heidnischen Standpunkte aus als nur äußere Befehrungen bezeichnet werden zu müssen. So wird erzählt, daß Kaiser Ludwig der Fromme König Harald Klak in Dänemark aufgefordert habe, den christlichen Glauben anzunehmen, „weil so eine vertraulichere Freundschaft zwischen ihnen herrschen könnte; das christliche Volk würde auch mit größerer Bereitwilligkeit ihm und seinen Anhängern zu Hilfe kommen, wenn beide einen und denselben Gott verehrten“. Darauf wurde König Harald getauft, und der Kaiser stand Pate.¹⁾ In diesem Falle waren deutlich die durch das Christentum neu eröffneten

¹⁾ Vita Anskarii, Kap. 7, S. 26.

Handelsverbindungen entscheidend für die Annahme des Christentums. Es dürfte nicht schwer sein, weitere Beispiele von gleich gearteten Motiven beizubringen, aber die Frage ist, ob man immer solche und ähnliche Fälle unter den Begriff der Befehrung einordnen kann. Die Quellen kennen verschiedene Fälle von Irreligiosität, und selbst wenn man nicht immer Irreligiosität bei solchen leichtsinnigen Übertritten zum Christentum voraussetzen kann, so scheinen sie doch durch einen mehr oder weniger entschiedenen religiösen Indifferentismus bedingt gewesen zu sein. Zur Beleuchtung kann die von Notker dem Stotterer erzählte Anekdote vom Hofe Kaiser Ludwigs des Ersten angeführt werden. Dorthin kamen Normannen, welche bei der Taufe weiße Taufkleider, Waffen und Schmuckstücke vom Kaiser zu erhalten pflegten. Am Osterabend begehrten nicht weniger als 50 solche Nordmänner die Taufe, wobei der Vorrat an weißem Linnen nicht für alle reichte. Der Kaiser sah sich gezwungen, vom Leinweber die Taufkleider so zuschneiden zu lassen, daß sie nicht die gewöhnlichen Maße hatten. Ein graubärtiger Taufkandidat war darüber aufgebracht und sagte zum Kaiser: „Ich habe mich hier zwanzigmal taufen lassen und jedesmal die besten weißen Kleider erhalten. Nun erhalte ich einen solchen Saß, der einem Schweinehirten, aber nicht einem Krieger paßt. Schämte ich mich nicht, nackt dazustehen, so würde ich dieses Gewebe von mir reißen und es dir und deinem Christus lassen.“¹⁾

Ähnliche Mißbräuche von Vorteilen, die mit der Befehrung verbunden waren, kamen besonders oft in Verbindung mit dem Bezeichnen mit dem Kreuze vor.²⁾

¹⁾ Monachus Sangallensis, De Carolo Magno (in Jaffé, Monumenta Carolina, Bibliotheca rerum Germanicarum 4, 1867, S. 697f.).

²⁾ Siehe hierüber R. Maurer, Die Befehrung 1, S. 30f. 193ff. 335f. 349. 541; 2, S. 332ff. mit zahlreichen Beispielen. Die prima signatio gab den mit dem Kreuz Gezeichneten die Vorteile der Taufe (Verkehr mit den Christen u. a. m.), ohne daß einige Anforderungen an sie gestellt wurden. Vgl. Eglar 50:8f., oben S. 138f. Das Bezeichnen mit dem Kreuze wurde nicht immer mißbraucht, was die Vita Anskarii Kap. 24 beweist, wo erzählt wird, wie viele mit dem Kreuze bezeichnet wurden in der Absicht, die Taufe hinauszuschieben, „indem sie meinten, daß es vorteilhaft sei, am Ende des Lebens getauft zu werden, um durch das Bad der Erlösung gereinigt unverzüglich ohne Flecken und Schmutz durch die Thore des ewigen Lebens eingehen zu können“. Vgl. auch L. P. Fabricius, Danmarks Kirkehistorie 1 (1934—1935), S. 65. J. Jónsson, Litt. hist., 2. Aufl. 1, S. 29 Anm. 1, sieht in den

In den Fällen, in denen wir von einer wirklichen Bekehrung reden können, erhält man einen ganz anderen Eindruck von dem Ernst der Bekehrung, selbst wenn die Motive vom christlichen Standpunkte aus beurteilt zu den äußeren gehören. In den berichteten Fällen von Individual- und Kollektivbekehrungen ist die Bekehrung in der Regel nach einer gewissen Ordnung vor sich gegangen, indem zuerst die Missionare durch ihre Verkündigung die Sinne beeindruckten, um dann durch eine Machtprobe die schließliche Entscheidung herbeizuführen. Einige Fälle außerhalb des Nordens zeigen eine gleiche Struktur. König Ethelbert von Kent, der eine christliche Prinzessin zur Gemahlin hatte, nahm eine tolerante Stellung zum Christentum ein und duldete es gerne, daß die Missionare predigten und das Volk bekehrten. Er fand die Worte und Zusicherungen der Missionare gut, wollte aber ihnen seinen Beifall nicht geben, und zwar weil das Christentum ihm neu und unerprobt war. Deswegen wollte er den von den Vätern ererbten alten Glauben nicht aufgeben.¹⁾ Erst nachdem er durch das reine Leben der Missionare und deren Wunderwerke sich von dem Werte des Christentums überzeugt hatte, ließ er sich taufen.

Ähnlich erzählt Beda vom König Edwin von Northumbria. Nachdem die christlichen Missionare eine Zeitlang im Lande gewirkt hatten, hielt der König einen Thing ab, um die Stellung zum Christentum zu erforschen. Der heidnische oberste Priester Coifi begehrte selbst, daß die beiden Religionen einander gegenüber gestellt würden. „Wenn die heidnischen Götter etwas bedeuten, so werden sie mich unterstützen, der ich ihnen mit so großem Eifer gedient habe; wenn du das Neue, das nun vor uns gepredigt wird, nach angestellter Probe besser und mächtiger findest, so wollen wir uns beeilen, es

vielen Zeichnungen mit dem Kreuze während des 11. Jahrhunderts Beweise für die große religiöse Gleichgültigkeit. An und für sich bilden sie jedoch kaum einen Beweis für religiösen Indifferentismus, sondern bezeugen eher die große Hochschätzung der Taufe, deren Kraft man aussparen wollte bis zur Beendigung des Lebens. Nur der Mißbrauch in Zusammenhang mit dem Kreuzbezeichnen zeugt von religiöser Gleichgültigkeit.

¹⁾ Pulchra sunt quidem verba et promissa quae adfertis; sed quia nova sunt, et incerta, non his possum ad sensum tribuere, relictis eis quae tanto tempore cum omni Anglorum gente servavi. Beda, Hist. eccl. 1, 25, in Migne, Patrologiae cursus completus 95, S. 56.

ohne Zaudern anzunehmen.“¹⁾ Hierauf stürzte er sich in voller Rüstung zu Pferde gegen den heidnischen Tempel und schwang seinen Speer gegen die Götter. Als dieses schwiegen, war der Sieg des Christentums gesichert, und sämtliche wurden getauft.²⁾

Wie haben vorhin mehrere ähnliche Fälle gefunden, in denen die Entscheidung selbst durch eine Machtprobe herbeigeführt wurde. Die Quellen verweilen sogar mit Vorliebe bei diesen Machtproben im Zusammenhang mit der Befehung. Es ist vom religionspsychologischen Interesse, festzustellen, daß die wie's scheint plötzliche Befehung ein Produkt sowohl der Predigt als auch der Machtprobe gewesen ist. Die plötzliche Befehung hat immer eine lange Vorgeschichte gehabt. In der modernen psychologischen Literatur über Befehung wird großes Gewicht auf die Vorgeschichte der Befehung (im Unterbewußtsein) gelegt. Erst nach einer längeren Inkubationszeit, während der das religiöse Bewußtsein einer religiösen Beeinflussung ausgesetzt gewesen ist — was für das Subjekt nicht immer ein bewußtes Faktum gewesen ist —, geschieht die eigentliche Veränderung, durch die das Individuum zur Klarheit über sich selbst kommt. Es ist mit anderen Worten für alle Befehungen charakteristisch, daß sie, obgleich sie den Eindruck erwecken, plötzlich zustande gekommen zu sein, doch eine Vorgeschichte mit inneren Konflikten gehabt haben. Diese vorangehende Zeit ist die psychologisch grundlegende Zeit für die Befehung.³⁾

Die Missionspredigt hatte, wie wir früher gesehen haben, eine negative und eine positive Seite durch ihre doppelte Aufgabe, einmal den heidnischen Glaubensgrund zu beseitigen, sodann einen christlichen Glaubensgrund aufzubauen. Die neue Religion mußte in diesem vorbereitenden Stadium die Heiden intellektuell von ihrer Überlegenheit überzeugen. Bei der Befehung galt es außerdem, einen gefühlsmäßigen Widerstand zu überwinden, der nicht so sehr den rein religiösen Werten gegolten haben muß als vielmehr dem

¹⁾ Si autem dii aliquid valerent, me potius juvare vellent, qui illis impensius servire curavi. Unde restat, ut si ea quae nunc nobis nova praedicantur meliora esse et fortiora, habita examinatione, perspexeris, absque ullo cunctamine suscipere illa festinemus. Beda, Hist. eccl. 95, S. 104.

²⁾ Beda, Hist. eccl. 2, 12f. (Migne 95, S. 100—105).

³⁾ E. D. Starbuck, The Psychology of Religion (1911), S. 49ff. 105ff.; G. A. Coe, The Psychology of Religion (1917), S. 156ff.

Gefühl der Zusammengehörigkeit mit den Vorfahren. Nachdem der Friesenfürst Raddod Willibrords Missionspredigt gelauscht hatte (oben S. 90f.), wollte er sich taufen lassen. Als er indessen auf seine Anfrage dahin unterrichtet wurde, daß seine Vorfahren nicht in den Himmel, sondern in die Hölle kommen würden, zog er sich zurück und sagte, daß er lieber unter seinen Vorfahren in der Hölle als mit den Christen im Himmel wohnen wolle.¹⁾ Einen so eklatanten Beweis für die Stärke des Sippengefühls bieten die Beispiele der nordischen Quellen nicht, obgleich der Gedanke an die Familie begreiflicherweise den Entschluß vieler, Christen zu werden, verzögert hat. Was die Einstellung zur Tradition im allgemeinen betrifft, so haben die in dem vorigen Kapitel erzählten Fälle verschiedene Formen mit einer bald radikalen, bald konservativen Auffassung von Glauben und Sitte erkennen lassen. Die Missionspredigt führte in der Regel nicht direkt zu einem Willensentschluß. Öfters geschah die Entscheidung bei der folgenden Machtprobe, aber wenn diese stattfand, war die Befehung bereits durch die Intubation im Unterbewußtsein vorbereitet.

Wie die Machtproben in der Wirklichkeit durchgeführt wurden, ist nicht leicht zu sagen. Die Quellen übertreiben bei diesem Punkte oft, was indessen keinen Anlaß gibt, das Vorkommen der Machtproben selbst zu bezweifeln. In manchen Fällen sind sie wohl nicht besonders eigenartig gewesen,²⁾ aber infolge der damaligen Assoziationsgesetze und obwaltenden psychologischen Voraussetzungen nahm auch ein an sich unbedeutendes Ereignis große Proportionen an und erhielt entscheidende Bedeutung. Die Quellen erzählen oft, wie die Ohnmacht der Götter durch die Zerstörung der Kultstätten offenbar wurde, aber ebensooft wurde die Überlegenheit des Christentums durch andere Taten (Wettkämpfe usw.) an den Tag gelegt oder ganz einfach durch die Persönlichkeit des christlichen Königs oder des Missionars.³⁾ In selteneren Fällen werden wirkliche Wundertaten erwähnt.⁴⁾

In sämtlichen bekannnten Fällen, wo nicht Zwang zur Anwendung gelangt ist, ist die Befehung durch Verkündigung oder Unterweisung vorbereitet worden. Es ist psychologisch widersinnig, in der Befehung

1) Vita Willibrordi Kap. 11 (Jaffé, Monumenta Alcuiniana, S. 48f.).

2) Z. B. der Sonnenaufgang anlässlich der Befehung Gudbrand-im-Tal's.

3) Vgl. die Beispiele in den vorhergehenden Kapiteln.

4) Z. B. Vita Anskarii Kap. 18f., Poppo's Eisenprobe u. a. m.

nur eine Folge der Machtprobe zu sehen. In dem folgenden Kapitel werden wir das dadurch bekräftigt finden, daß die Missionare, welche nach unzureichender Missionierung die heidnischen Kultstätten oder Götterbilder zu zerstören versuchten, Gegenstand der Verfolgung wurden. Es ist selbstverständlich, daß ein von der christlichen Mission unbeeinflusster heidnischer Sinn in einer solchen Machtprobe nichts anderes als eine Zerstörung sehen konnte. In den Fällen, in denen die Quellen mitteilen, daß die Befehring unmittelbar nach einem Angriff auf die heidnischen Kultstätten erfolgte, liegt immer Zwang hinter der Befehring.¹⁾ Es zeigt sich auch, daß Rückfall ins Heidentum öfter an den Orten vorkamen, wo durch Zwang christianisiert worden war, als bei solchen, deren Befehring in der Hauptsache eine Frucht der Predigtthätigkeit gewesen war.²⁾

Der Machtgedanke ist in der Befehring der dominierende. Die Macht tritt in die Erscheinung bei Göttern, Menschen und äußeren Ereignissen.

Ein direkter Machtkampf zwischen Göttern kommt nur zuweilen als ein Gedankenexperiment bei einzelnen Anlässen vor.³⁾ In den

¹⁾ Vgl. Snorris Beispiele in den norwegischen Königsagas. Von der Befehring der Wenden wird erzählt, daß König Waldemar und Bischof Absalon das große Bild des Gottes Svantevit (Svantavits) aus dem Tempel auf die Burg Arkona schleppen ließ. Als der Gott umgestoßen dalag, wunderten sich die Heiden, ob er sich nicht selbst würde helfen können, aber da er kein Zeichen von Leben zeigte, glaubten sie weniger an ihn als früher. Als dann Waldemars Männer das Götterbild zerkümmerten und verbrannten, fühlten sich die Wenden enttäuscht von ihm und glaubten hiernach überhaupt nicht mehr an ihn (den Gott). Absalon taufte am selben Tage mit Hilfe von Priestern 1300 Menschen. Am folgenden Tage zerstörten sie in Karenz Bilder der drei Götter Rinvit, Turuthit und Puruvit, taufte 900 Menschen und weihte neun Kirchen ein (Knytlinga saga Kap. 122). Die übertriebene Erzählung, welche auf ein historisches Ereignis zurückgehen dürfte (F. Jönsson, Litt. hist., 2. Aufl. 2, S. 776; vgl. Saxonis Gesta Danorum, S. 472f.) bildet ein Beispiel für Zwangsbefehring, obgleich die Saga eine religiöse Motivierung der Befehring geben will.

²⁾ Vgl. unten Kap. 11.

³⁾ Nach Dankbrands Schiffbruch (siehe unten S. 204) dichtete die Skaldin Steinun, Refs Tochter, ein Lied in der Absicht, die Ohnmacht Christi darzustellen (Kristni saga 9, Thule XXIII, S. 174). Nach Njala 102 (Thule IV, S. 225f.) unternahm Steinun einen Versuch, Dankbrand zum Heidentum zu bekehren. „Hast du gehört,“ sagte sie, „daß Thor den Christ zum Holmgang forderte, daß er aber nicht wagte, mit Thor zu kämpfen?“ „Ich habe gehört,“ sagte Dankbrand, „daß Thor nichts anderes als Staub und Asche sein würde, wenn Gott nicht zuließe, daß er lebe“

Predigten dagegen wird mit Vorliebe der Gedanke an Gottes (Christi) Macht betont.¹⁾ Charakteristisch für die Missionsverkündigung ist, daß sie die Versöhnungslehre in Übereinstimmung mit der Anschauung von Christus als dem Überwinder des Teufels darstellt.²⁾ Dagegen fehlt fast völlig in den Missionspredigten die Verknüpfung des Versöhnungsgedankens mit der Lehre von der Sünde und der Gnade.

Kummer ist, ohne auf das Zeugnis der Quellen acht zu geben, in dieser Beziehung a priori davon ausgegangen, daß die Lehre von der Sünde und Gnade in der Missionsverkündigung dominierend gewesen wäre. Er sieht in dem Religionswechsel eine Tragödie und behauptet, daß die Größe dieser Tragödie bei dem Gedanken daran offenbar werde, daß das Christentum notwendigerweise erst eine Unterlage für seine Erlösungsverkündigung, d. h. ein Sündenbewußtsein bei den freien Germanen schaffen mußte. „In dieser Notwendigkeit aber liegt es begründet, daß die Mission zunächst ein Sittenwechsel zum Schlechten ist, eine Entfittlichung, ob sie es will oder nicht.“³⁾ Kummer glaubt weiter, daß die Mission das germanische Persönlichkeitsbewußtsein durch ihre Lehre von der Erlösungsbedürftigkeit und von der Erbsünde vernichtet hätte. Er geht dabei von dem immanenten Sexualsündenbegriff aus. „So mußte also erst die Sünde bekannt und ihre Herrschaft fühlbar werden, ehe der Wunsch nach Erlösung Christen machen konnte. Dazu mußte erst die Liebe verteufelt und durch den Reiz des Verbotenen, durch die Erotik zur wahrnehmbaren Sünde werden (!). Die altnordische Sagaliteratur ist frei von Erotik.“⁴⁾ Die christliche Sündenverkündigung führte einen Sittenverderb herbei, denn, sagt Kummer, „erst wo Natur Sünde heißt, blüht aus der Heimlichkeit des Verbotenen die Erotik auf.“⁵⁾ Mit Hilfe gewisser Belege aus den isländischen Quellen und gewisser Zitate aus neueren Autoritäten will Kummer zeigen, daß die nordische Liebe vor dem Eindringen des Christentums

(B. Kahle, in der Anmerkung zu *Kristni saga*, S. 27 beurteilt das Geschehnis als unhistorisch). Eine Parallele zu diesem Holmgang findet sich *Kristni saga* 9, wo ein Berserker Dankbrand zum Holmgang fordert; dies wurde vom Volk als ein Kampf zwischen den beiden Religionen aufgefaßt.

¹⁾ Siehe oben Kap. 3.

²⁾ Vgl. Finn Sveinssons Glaubensbekenntnis, oben S. 150f.

³⁾ B. Kummer, *Mission als Sittenwechsel* (Reden und Aufsätze 1, 1933), S. 6.

⁴⁾ *Midgards Untergang* (1935), S. 315. ⁵⁾ ebd. S. 311.

im Prinzip sündlos gewesen sei, was auch dadurch unterstrichen wird, daß den germanischen Sprachen ein Wort für Sünde fehlte.¹⁾

Es kann schwerlich behauptet werden, daß die vorgetragene Argumente irgendeinen Beweis für ein fehlendes Sündenbewußtsein bilden. Das Fehlen eines Ausdrucks oder Begriffes schließt nicht das Vorkommen der Sache selbst aus. Wird der Sündenbegriff im weiteren Sinne gefaßt, als Kummer es mit seinem einseitigen und unhistorischen Sexualsündenbegriff getan hat, stellt sich die Sache doch anders. Selbstverständlich fehlt der spezifisch christliche Sündenbegriff: Sünde als Schuld vor Gott.²⁾ G. Neffel hat übrigens gezeigt, daß das Wort Sünde dem germanischen Sprachgebrauch ganz und gar nicht fremd gewesen ist; es habe dort eine religiös-moralische Schuld bezeichnet.³⁾ A. Heusler weist darauf hin, daß derjenige, der zu opfern oder Tempelsteuer zu bezahlen sich weigerte, oder der die Götter höhnte oder sich an den Heiligtümern vergrieff, sich Mißfallen zugezogen und für eine Bestrafung sich schuldig gemacht habe. Diese Strafe wurde als ein Opfer an die Götter angesehen, obgleich der wirkliche Inhalt schwer zu fixieren ist. Heusler deutet die Möglichkeit an, daß das Verbrechen als eine Befleckung des Stammes angesehen worden sei, für die den Göttern ein Reinigungsopfer dargebracht werden mußte, und behauptet, daß der Sündenbegriff selbst zunächst als ein sittlicher Mangel, wenn auch religiös qualifiziert, empfunden worden sei.⁴⁾

Heusler ist ohne Zweifel der Wahrheit näher gekommen als Kummer. Wir können den Nordmännern das Gefühl um Sünde oder die Fähigkeit zur Reue oder das Bewußtsein um sittlichen Mangel nicht absprechen. Die Frage ist nur, in welchem Grade dies alles religiös qualifiziert gewesen ist.⁵⁾ Daß die Terminologie fehlt, deutet mehr auf eine Unklarheit in der Begriffsbildung selbst als auf ein

¹⁾ Midgards Untergang (1935), S. 315 ff.

²⁾ Vgl. R. Helm, Die Entwicklung der germanischen Religion (in H. Nollau, Germanische Wiedererstehung, 1926), S. 394.

³⁾ G. Neffel, Die altgermanische Religion (in Zeitschrift für Deutschkunde 41, 1927), S. 486.

⁴⁾ A. Heusler, Altgermanische Sittenlehre und Lebensweisheit (in H. Nollau, Germanische Wiedererstehung, 1926), S. 197.

⁵⁾ Die germanische Götterwelt ist wie die griechische nicht sittlich bestimmt, weswegen das Sündengefühl kaum mit dem Gottesbegriff selbst verknüpft gewesen sein dürfte, was aber eine religiöse Verankerung überhaupt nicht ausschließt.

Gebrechen im Bewußtsein hin. C. von Schwerin heftet in anderem Zusammenhang die Aufmerksamkeit darauf, wie gering das begriffsmäßige Denken auf dem rechtlichen Gebiete entwickelt gewesen ist, wo für einige Fundamentalbegriffe des Strafrechtes sprachliche Ausdrücke fehlen, obgleich sie für das Rechtsbewußtsein nicht unbekannt gewesen seien.¹⁾

Die Befehrungsmotive standen im Zusammenhang mit anderen Seelenverfassungen als dem Sündengefühl.²⁾ In den Predigten wurde der Gedanke der Allmacht Gottes betont, wie sie sich in der Schöpfung und in Wunderwerken erweist. Der christliche Gott war der allmächtige Gott, der Himmel und Erde erschaffen hat, während die Götter ohnmächtig waren; dies war der Hauptinhalt der Missionspredigten.

¹⁾ C. von Schwerin, *Der Geist des altgermanischen Rechtes* (H. Nollau, Germanische Wiedererstehung), S. 221.— Kummer hat auch geltend machen wollen, daß die Mission durch ihre Lehre von der Erlösungsbedürftigkeit und Erbsünde auflösend auf den germanischen Persönlichkeitsbegriff gewirkt habe (Mission als Sittenwechsel, Reden und Aufsätze 1, 1933, S. 11); vgl. Midgards Untergang (1935), S. 315 und Herd und Altar 1 (1934), S. 19f. 68. Ein anderer der Mitarbeiter in Reden und Aufsätzen, Friedrich Wilhelm Prinz von Lippe, hat in „eine rassenseelenkundliche Skizze“ in ähnlicher Weise, wenn auch von einem anderen Ausgangspunkt den verhängnisvollen Einfluß der christlichen Sündenverkündigung auf die germanische Persönlichkeit klarzumachen versucht. Prinz Friedrich Wilhelm setzt das Vorhandensein eines nordischen Gewissens mit einem entwickelten Schuldgefühl voraus (Prinz Friedrich Wilhelm zur Lippe, Möglichkeiten und Anknüpfungspunkte für die christliche Missionierung des Nordens, in G. Neckel, Das Schwert der Kirche, Reden und Aufsätze 18, 1934, S. 76). Durch die Mission wurde dieses freie „immanente“ Gewissen und das daraus fließende Schuldgefühl zum Sündengefühl und damit auch zur Erlösungsbedürftigkeit (a. o. g. D., S. 76 ff.). Dieser demoralisierende Einfluß der „Jenseitsreligion“ des Christentums auf die „Diesseitsreligion des Nordens“ wird auf folgende Weise beschrieben: „Wer das ‚Schuld‘gefühl kindlicher Seelen zur ‚Sünde‘ stempelt und mit dem ‚strafenden‘ und ‚rächenden‘ Gotte des Jenseits droht, der wird gewißlich das Bedürfnis nach ‚Erlösung‘ wecken — aber die ‚Lehre‘ von der einmaligen ‚Offenbarung‘ wird nur Schwächlinge im Norden beruhigen, und gewaltige Erlebnisse werden bewirken, daß immer wieder an ‚Offenbarung‘ und ‚Erlösung‘ nordischer Zweifel greift, der zu eigenem — und zwar zu arteigenem! — Suchen treibt“ (S. 81).

²⁾ Überhaupt scheint die Frage über die Sünde bei der Behandlung des Befehrungsproblems übertrieben worden zu sein. Nach einer Tabelle Starbuds über die vorhandenen Kräfte und Motive bei der Befehrung macht die Überzeugung, sündig zu sein, und Reue nur 18 Prozent sämtlicher Befehrungsmotive aus (The Psychology of Religion, S. 52). Vgl. auch A. C. Underwood, *Conversion* (1925), S. 245 ff.

Die Macht des Christentums offenbarte sich nicht nur durch die Verkündigung von dem allmächtigen Gott, sondern auch durch die christlichen Menschen, öfter Missionare oder missionierende Könige. Nachweislich ist die Bedeutung der Persönlichkeit des Königs bei der Befehrung von Rjartan, Balgaut, Hallfred, Gauchthorir, Afrasasti und Eindrid. Von Eskil heißt es in der Legende, übertrieben, aber doch aufschlußreich: „Das Volk verehrte in ihm Christus.“¹⁾ Noch deutlicher tritt die Bedeutung der Persönlichkeit des Königs in Englands Missionsgeschichte hervor. König Ethelbert wurde um 600 getauft. Nach seinem Tode trat eine heidnische Reaktion ein. Im Jahre 627 trat König Edwin zum Christentum über, und das ganze Volk mit ihm. Nach seinem Tode geschah ein neuer Rückfall ins Heidentum. Bei der Thronbesteigung seines Sohnes Oswald einige Jahre später trat für das Christentum ein neuer Aufschwung ein²⁾. J. de Vries weist auch auf die Bedeutung der Befehrung Chlodwigs hin: „Mit dem Übertritt Chlodwigs zum katholischen Christentum (496) wurde der endgültige Sieg dieser Religion vorbereitet,“ fügt aber unvermutet hinzu: „Die Befehrung war, wie fast überall in der germanischen Welt, im Grunde eine politische Tat; mit dem König geht der ganze Stamm zum Christentum über.“³⁾ Diese Behauptung, daß das Motiv der Befehrung politisch bedingt gewesen ist, muß als irreführend angesehen werden. Das Königtum hatte in der germanischen Welt einen sakralen Charakter, und des Königs Bedeutung für die Gestaltung des Werkes der Christianisierung hängt eng mit seiner sakralen Aufgabe zusammen. Aber auch der Begriff der königlichen Persönlichkeit war religiös orientiert; die Persönlichkeit offenbart die religiöse Macht, sei es allgemein gedacht als Megin oder speziell als Hamingja. Die religiös gegründete königliche Autorität gab dem Übertritt des sakralen Königs zum Christentum in der germanischen Welt eine große Tragweite und Durchschlagskraft. Andererseits darf man natürlich nicht von der Bedeutung der rein politischen Faktoren für den Fortgang der Mission absehen, aber die Befehrung als ein primär politisches Er-

¹⁾ *Scriptores rerum Suecicarum medii aevi* 2:1, S. 392. 395.

²⁾ Nach J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte* 1 (1935), S. 221; vgl. auch R. S. Hodkin, *A History of the Anglo-Saxons* 1 (1935), S. 263 ff., sowie A. Heusler, *Germanentum* (1934), S. 119.

³⁾ J. de Vries, *a. o. g. D.*, S. 220.

eignis beurteilen, bedeutet den charakteristischsten Ausfluß der Religiosität des nordischen Heidentums mißverstehen: die Manifestation der religiösen Macht in der Persönlichkeit.

Auch in äußeren Geschehnissen offenbart sich die Macht. Hierdurch kommt es, daß ein Zug von Opportunismus über dem ganzen Religionswechsel liegt. Stefniirs und Danfrands Schiffbrüche gaben dem schwankenden Heidentum auf Island eine unerwartete Stütze, und zwar auf Grund der religiösen Deutung, die man diesem Geschehnis gab.¹⁾ Der Grönländer Thorhall der Weidmann, der sich nicht viel vom Christentum hat beeinflussen lassen, sah in seinem glücklichen Walfischfang einen Beweis der Überlegenheit Thors über Christus: „War es nicht so, daß der Rotbärtige über Christus Oberhand gewann?“²⁾ Umgekehrt machten günstige Ereignisse das stärkste Argument für das Christentum aus. Bekannt ist, wie Chlodwig bei einer kritischen Gelegenheit während des Alemannenkrieges sich an Christus wandte mit dem Gelübde, sich taufen zu lassen, wenn er den Sieg erlangen würde: „Ich habe zu meinen Göttern gerufen, aber ich sehe, wie die sich nicht nähern, um mir zu helfen. Deswegen glaube ich, daß sie ohnmächtig sind, . . . und ich will glauben, wenn du mich den Händen meiner Feinde entreißest.“³⁾

In Vita Anskarii wird erzählt, daß ein Mann bei den Thingverhandlungen über das Christentum in Birka geltend machte, daß der Gott der Christen für die von großer Hilfe gewesen sei, die auf ihn hofften. „Denn manche von uns haben das bereits mehr als einmal erprobt sowohl in Seenot als auch in anderen Bedrängnissen. Warum verwerfen wir das, was, wie wir wissen, notwendig und nützlich für uns ist?“ Nach dieser Rede einigte sich die Volksmenge dahin, die Genehmigung zum christlichen Gottesdienst zu geben.⁴⁾

¹⁾ Siehe hierüber das folgende Kapitel.

²⁾ Eiriks saga rauða, Kap. 8, S. 31. 35 (Thule XIII, S. 40).

³⁾ Gregorius von Tours, Historia Francorum II:30 (Monumenta Germaniae Historica SS rer. Merov. I, S. 91). Wenn auch die Interpretatio christiana auf der Hand liegt, gibt das Gelübde doch eine heidnische Lebensansicht wieder. Chlodwig wurde später getauft; siehe hierüber Avitus' Glückwunschbrief an Chlodwig (Monumenta Germaniae Historica, Auct. ant. 6:2, S. 75). Vgl. L. Kilger, Befehrungsmotive (Zeitschrift für Missionswissenschaft 27, 1937, S. 4); A. Herte, Die Begegnung des Germanentums mit dem Christentum (1935), S. 13f. 66.

⁴⁾ Vita Anskarii, Kap. 27.

Bei einer Gelegenheit während des Heerzuges gegen die Kurer fühlten die Schweden sich von ihren Göttern verlassen und erinnerten sich an Ansgars Unterweisung über Christus, und bei einem vorgenommenen Loswerfen wurde ermittelt, daß Christus ihnen beistehen wolle. Aller Sinne wurden gestärkt, und furchtlos rückte man vorwärts gegen die Stadt Seeburg, welche sich schnell ergeben mußte. „Und während alle Christi Macht priesen, begann von der Zeit an der christliche Gottesdienst sich in diesen Gegenden ohne Hindernis oder Widerspruch von irgendeiner Seite auszudehnen.“¹⁾

In dem Folgenden werden wir sehen, wie die religiöse Deutung der äußeren Ereignisse in vielen Beziehungen der Befehrungsgeschichte das Gepräge gegeben hat. Diese Lebensanschauung mit ihrer ausgeprägt utilitaristischen Anschauung von der Religion scheint uns kraß zu sein und macht uns geneigt, die legitimen Ausdrucksformen der nordischen Religion auf anderen Gebieten zu suchen, aber nur dann, wenn wir diese äußeren Faktoren als zur Religion gehörend ansehen, können wir das innerste Motiv der Nordmänner für ihr Verhalten bei dem Religionswechsel verstehen. Die Wahl zwischen den heidnischen Göttern und dem christlichen Gott wurde gewiß oft durch äußere Geschehnisse bestimmt, aber die Motive zur Befehrung sind deswegen keineswegs — wenn wir die Sache nur vom Standpunkte des Heidentums aus betrachten — den äußeren Motiven zuzuzählen, sondern können ganz gut als durch äußere Ereignisse bedingte religiöse Motive charakterisiert werden.

L. Kilger hat in seiner Studie Befehrungsmotive in der Germanenmission Hunderte von Fällen von Befehrungsmotiven gesammelt, die sämtlich mit fast ermüdender Einförmigkeit zeigen, wie der Machtglaube in dieser oder jener Form der entscheidende Faktor bei der Befehrung gewesen ist.²⁾

A. Herte schreibt, nachdem er die Hauptmotive für die Befehrung der Germanen in den Gedanken an den allmächtigen Christus, den Schöpfer Himmels und der Erden, zusammengefaßt hat: „Naturgemäß spielten aber auch äußere Gründe sehr häufig eine Hauptrolle im Befehungsprozeß mit. Die Pracht des christlichen Gottesdienstes, der Lichterglanz und Weihrauchduft, der Chorgefang und Klang der

¹⁾ Vita Anskarii, Kap. 30.

²⁾ Zeitschrift für Missionswissenschaft 27, 1937, S. 1—19.

Glocken, der Bilderkult, die Heiligen- und Reliquienverehrung übten eine mächtige Anziehungskraft aus!“¹⁾ Es scheint indessen nicht zulässig zu sein, die kultische Anziehungskraft des Christentums zu den Faktoren äußerer Art zu zählen. Der Nordmann verglich ohne Zweifel die christlichen Gottesdienste mit den einheimischen Kultfesten. Das Blutopfer bildete das Zentrum in dem heidnisch-religiösen Leben, und durch die Kultfeste wurde die Kraft der Religion aktualisiert. Die religiöse, soziale, psychologische und ästhetische Anziehungskraft des Blutopferfestes bildete für ihn eine kultische Einheit. Wie der Kult so die Kraft! War der Kult gering, so war auch die Kraft gering und die Götter klein. Ungefähr so muß man geredet haben. Hierdurch wurde der prunkvolle katholische Gottesdienst ein ausgezeichnetes Propagandamittel. Logisch gesehen schloß man von dem Teil auf das Ganze. War des christlichen Gottes Gottesdienst so imponierend, so mußte er selbst auch mächtig sein. Sowohl für Njartan als auch für Rodran war der Gottesdienst bei der Befehrung von großer Bedeutung.²⁾ Auch Hall von der Seite fühlte sich zu dem Gottesdienst hingezogen, obgleich er bloß in Danbrands Zelt abgehalten wurde.³⁾ Hierzu kam, daß die Missionare ihn am Abend der Michaelsmesse über die Engel unterwiesen. Hall sagte: „Mächtig muß er sein, dem diese Engel dienen.“⁴⁾ Am folgenden Tage waren Hall und sein Hausvolk beim Gottesdienst zugegen. Die Messe, der Glockenklang, das Räucherwerk, die Ornate machten starken Eindruck auf sie. Später wurde Hall mit allem seinem Hausvolk getauft.⁵⁾

¹⁾ A. Herte, Die Begegnung des Germanentums mit dem Christentum (1935), S. 68.

²⁾ Natürlich darf man den Wert des rein gefühlsmäßigen Momentes nicht übersehen.

³⁾ Zur Aufklärung muß mitgeteilt werden, daß ein katholischer Gottesdienst nach demselben feierlichen Ritual gefeiert wird, ob er in einer Kathedrale oder in einem Zelte abgehalten wird.

⁴⁾ Engel und besonders der Erzengel Michael haben zur Missionszeit eine große Rolle gespielt. An der entsprechenden Stelle in Njala 100 (Thule IV, S. 222) wird von Michael als fylgiuengill (Schutzengel) gesprochen, was ein vermittelnder Begriff ist. Was die Bedeutung Michaels betrifft, siehe B. Sartori, Artikel Michael in Bächtold-Stäubli, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 6 (1934—35), S. 232 ff.

⁵⁾ Kristni saga 7 (Thule XXIII, S. 170 f.). Olaf Tryggvasons Saga in Fornmannasögur 2, Kap. 216 ist die Erzählung in sehr entstellter Gestalt wiedergegeben.

Das psychologische Studium des Phänomens der Befehring zeigt, daß die Befehring in ihrem ersten Stadium als eine via negativa aufgefaßt wird. Starbuck's Liste der „Erfahrungen vor der Befehring“ enthält überwiegend „negative“ Gefühle (Gefühle der Unlust): Gefühl der Depression, Hilflosigkeit, Unruhe, Angst, Sünde u. a. m.¹⁾ Die von Jung vertretene Theorie von der Befehring als einer Serie Komplexverdrängungen und deren Beseitigung drückt dieselbe Erfahrung aus.²⁾ Auch bei den sogenannten mythischen Befehringen scheint das erste vorbereitende Stadium eine Verneinung des eigenen Willens zu sein.³⁾ R. Allier hat durch mehrere interessante Beispiele denselben Sachverhalt bei den primitiven Völkern beleuchtet. Die Krisis der Befehring scheint für die Eingeborenen, welche vor das Christentum gestellt werden, als eine Vernichtung, als ein Tod, und die gefühlsmäßige Dominante ist ein Gefühl der Verwitterung, Zerstörung, des Zerfallens all des Alten und Wertvollen.⁴⁾

Wir können dieselben Beobachtungen im Hinblick auf die nordische Religion machen. Als Hacon der Gute den Bauern auf dem Frostathing das Christentum anbot, machte sich eine Mißstimmung unter ihnen breit: „. . . daß wir den Glauben ablegen sollen, den vorher unsere Väter gehabt haben und alle unsere Vorfäter, zuerst im Brandzeit — und jetzt noch im Hügelzeitalter.“⁵⁾ Als Björn Retilsson zu seinen Geschwistern zurückkehrte und fand, daß sie Christen geworden seien, da „dünkte es ihm wenig anständig, daß sie den alten Glauben aufgegeben hätten, dem ihre Vorfahren anhängen.“⁶⁾ Die Befehring schien im ersten Augenblick darin zu bestehen, „den alten Glauben abzulegen, von allen Blutopfern und von den heidnischen Göttern zu lassen.“⁷⁾ Auf dem Gulathing hielt der Sprecher der Bauern Olmod dem Olaf Tryggvason vor, daß er

1) E. D. Starbuck, *The Psychology of Religion* (1911), S. 61; vgl. W. B. Seb-
bie, *The Psychology of Religion* (1926), S. 191 und W. James, *Die religiöse Er-
fahrung* (1914), S. 197 ff.

2) C. G. Jung, *Contributions to Analytical Psychology* (1928), S. 257 ff.

3) R. S. Thouless, *Religionspsychologi* (1926), S. 248.

4) R. Allier, *La Psychologie de la Conversion chez les Peuples non-civilisés* 1
(1925), S. 326 ff. 426—461.

5) *Saga Hákonar góða* in *Heimskringla* 1, Kap. 15 (Thule XIV, S. 151).

6) *Eyrbyggja* 5 (Thule VII, S. 20).

7) *Saga Hákonar góða*, Kap. 15 (Thule XIV, S. 151).

die alten Gesetze gebrochen habe.¹⁾ Die Beispiele könnten leicht vermehrt werden.

In Hallfreds Befehrungskrisis, die wir dank seiner eigenen Dichtungen auf das beste verfolgen können, tritt der Charakter der beginnenden Befehrungskrisis als Zerstörung besonders klar hervor. Ich verweise auf die oben S. 108f. wiedergegebenen Strophen. In der ganzen nordischen Befehrungsgeschichte gibt es keinen deutlicheren Ausdruck der Gefühle eines Heiden, der ernsthaft vor die absolute Befehrungsforderung des Christentums, das Alte aufzugeben, gestellt wurde. So ist nun einmal der Weg der Befehrung. Schon als Christus zur Befehrung aufforderte, stellte er als erste Bedingung, das Alte aufzugeben. Jünglingsbefehrung, Befehrung im reifen Alter, die mystische Befehrung, die Befehrung innerhalb nicht-christlicher Religionen, die Befehrung vom Heidentum zum Christentum, alle beginnen mit der *via negativa*, an der man nicht vorübergehen kann. Ich habe dies erwähnen wollen, weil in der modernen deutschen nationalen Germanistik unter den Anlagepunkten gegen das Christentum auch dem ein großer Raum zugewiesen wird, daß die missionierende Kirche auf einer ungehörigen Weise ein seelisches Leiden unter den Germanen hervorgerufen habe.²⁾ Im Lichte der Psychologie stellt sich die Bewertung anders.

Raoul Allier beschreibt die Befehrung bei den primitiven Völkern als eine völlige Neuorientierung des Lebens.³⁾ Wir könnten diese Definition bei der Bestimmung des Wesens der Befehrung zur Zeit des nordischen Religionswechsels übernehmen. Die durchgegangenen Fälle von Befehrung haben gezeigt, daß der Übergang vom Heidentum zum Christentum in den weitaus meisten Fällen als ein Bruch mit der alten Sitte und als ein Anschluß an eine neue Sitte erscheint. Die synkretistische Auffassung ist nur in Ausnahmefällen zum Ausdruck gekommen. Für den Heiden galt es die Wahl zwischen den heidnischen Göttern und dem christlichen Gott. Auch der Willensentschluß, die Religion zu wechseln — denn so muß das aufgefaßt worden sein — zeigte sich in dem Taufgelöbnis, welches

¹⁾ Snorris Olaf Tryggvasons Saga in Heimskringla 1, Kap. 56 (Thule XIV, S. 264).

²⁾ G. Neefel, Das Schwert der Kirche (Reden und Aufsätze 18, 1934).

³⁾ R. Allier, La Psychologie de la Conversion chez les Peuples non-civilisés 1 (1925), S. 403.

in Übereinstimmung mit den Worten in den altfächsischen Interrogationes et responsiones baptismales: ec forsacho diabolae . . . end allum diobolgeldae . . . end allum dioboles uuercum and uuordum thunaer ende woden ende saxnote ende allum them unholdum the hira genotas sint; ec gelobe in got alamehtigan fadaer . . . in crist gotes suno, . . . in halogan gast einen Bruch mit den alten Göttern und einen neuen Bund mit dem dreieintigen Gott bedeutete.¹⁾ Auch die feierliche Taufe dürfte von großer psychologischer Bedeutung für die Befestigung der Befehung gewesen sein. Ich lenke die Aufmerksamkeit darauf, daß die Worte láta skirask (sich taufen lassen) und láta kristnask (Christ werden) synonym miteinander verwandt werden, wie man auch in jenen Tagen oft für das Christwerden von der Taufe spricht. Für uns ist es das Natürlichste, die Taufe der Nordmänner, die im Gegensatz zu der jetzigen Taufpraxis auf den Missionsfeldern zu einem frühen Stadium und nach einer nur kurzen Unterweisung vollzogen wurde, nicht als eine Besiegelung des neuen christlichen Lebens, sondern nur als eine Bürgschaft für die christliche Erziehung zu betrachten. Für den Heiden dürfte doch die Befehungskreis in und mit dem Willensentschluß und der darauf folgenden Taufe zum Abschluß gekommen sein.

Nach den Notizen der Sagas zu urteilen, scheint das gefühlsmäßige Element in der Religion keine hervortretende Rolle bei dem Befehungsprozeß gespielt zu haben, was insofern merkwürdig ist, weil die Gefühlserfahrungen bei den neuzeitigen Befehungen vorherrschen. Die Abwesenheit von starken Affekten verringert jedoch den Wert der Befehungen nicht, gibt aber dafür einen gewissen Aufschluß über die nordische Religiosität.

Religionspsychologisch haben wir das Recht — und dies sowohl hinsichtlich der Individuen als auch der Masse — diesen „sachlichen“ Beschluß, zu einer neuen Sitte überzugehen, eine wirkliche Befehung zu nennen, und zwar weil es dem Leben eine Neuorientierung gab, sofern dieses nicht länger unter dem Schutze der alten Götter stand, sondern unter dem des christlichen Gottes. Zwischen ihm und den alten Göttern war, das fühlte man, eine Kluft aufgetan.

¹⁾ Monumenta Germaniae Historica Leges. Sectio 2. Tom. 1 (ed. A. Boretius, 1883), S. 222.

7. Kapitel.

Glaubens toleranz und Kulturflusivität.

Als Ansgar und seine Begleiter nach einer langen und gefahr- vollen Reise in Birka landeten, wurden sie bereitwilligst vom König Björn aufgenommen, der, nachdem er den Zweck ihrer Reise zu wissen bekommen und mit seinen Vertrauensmännern verhandelt hatte, den Missionaren „unter dem einstimmigen Beifall und Zustimmung aller die Erlaubnis gab, da zu bleiben und das Evangelium Christi zu verkündigen; er gab auch jedem, der es wollte, die freie Erlaubnis, ihre Unterweisung zu suchen.“¹⁾

Nicht ohne Bewunderung steht man vor dieser ersten Begegnung des heidnischen Schweden mit dem Christentum und fragt sich, ob diese Weitherzigkeit und Toleranz ein konstituierender Zug des schwedischen Heidentums gewesen ist oder ob nicht Rimbert sich einer Schönfärberei des Bildes schuldig gemacht hat, das sich in Wirklichkeit ganz anders zeigte. Kann das schwedische Heidentum so wenig berechnend gewesen sein, daß es ohne weiteres der Macht Einlaß gewährte, die es später zu Boden zerschmettern sollte? Rimbert muß augenscheinlich als ein Zeuge angesehen werden, der von dem Gedanken beherrscht war, daß Ansgar nichts Höheres wünschte als die Krone des Märtyrertums, weswegen auch alles, was zu dieser Würde beitragen konnte, von ihm dankbar aufgezeichnet worden ist. Aber auf der ersten Missionsreise gab es von keinerlei anderen Schwierigkeiten und Gefahren zu erzählen als von solchen, die auf der Reise sich ereigneten, und die haben ja auch ihren gerechtfertigten Platz in der Ansgarbiographie gefunden.²⁾ Aus der Zeit in Birka selbst konnte Ansgar indessen dem Kaiser Ludwig dem Frommen nichts anderes mitteilen, als „daß die Tür des Glaubens in den Gegenden für die Einladung der Heiden geöffnet gewesen sei.“³⁾

1) Vita Anskarii, Kap. 11.

2) ebd. Kap. 10.

3) ebd. Kap. 12.

Stimmt dieses Bild mit dem überein, was wir sonst von dem schwedischen Heidentum oder dem nordischen Heidentum überhaupt wissen? Ist es nicht vielmehr so, daß die einheimische Religion sich bei gewissen Anlässen von einer ganz anderen Seite zeigte? Ist die schwedische Befehrungsgeschichte nicht voll von dramatischen Szenen, kulminierend in dem Schlußakt, wo der König Inge und Opfersven in leidenschaftlichem Kampf als Vertreter des neuen und des alten Glaubens gegeneinander stehen?

Die Frage nach dem Wesen der nordischen Religion ist meines Wissens unter dem Gesichtspunkt der Toleranz—Intoleranz noch nicht Gegenstand einer Untersuchung gewesen. Augenscheinlich kann man nicht mit einer vollständig toleranten Einstellung rechnen, wie manche Forscher geneigt gewesen sind, es zu tun.

Die Quellen enthalten nicht wenige Zeugnisse, welche, zusammengestellt, geeignet sind, ein ganz scharf ausgemeißeltes Bild von der Toleranz und Intoleranz des nordischen Heidentums zu geben. Wir werden finden, daß das Bild zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Bedingungen gewechselt hat, daß die Toleranz nicht ein statischer, konstituierender Zug war, sondern daß die einheimische Religion unter dem von außen kommenden Druck sich in einem labilen Schwebezustand befand und daß die Toleranz an gewisse religiöse Funktionen gebunden war, während dagegen andere wieder exklusiv waren.

Zum Vergleich werde ich unter dem Gesichtspunkte der Toleranz—Intoleranz zunächst das Bild von der schwedischen und dänischen Mission während des 9. Jahrhunderts zeichnen, darnach von der Mission auf Island während der zwei letzten Jahrzehnte des 10. Jahrhunderts und schließlich durch verschiedene Belege aus den Quellen die Hauptzüge in der Entwicklung herauszuarbeiten versuchen.

Nach Rimbert, dem wir in dieser Beziehung zu mißtrauen nach wie zuvor keine Ursache haben, wurde auch Gautbert bei seiner Ankunft in Schweden „sowohl vom Könige als auch vom Volke mit Ehren empfangen. Unter einstimmigem Beifall aller begann er dort eine Kirche zu bauen und öffentlich das Evangelium des Glaubens zu verkündigen“.¹⁾ Dieser günstige Zustand war allerdings nicht von

¹⁾ Vita Anskarii, Kap. 14. Bereits während des ersten Besuches Ansgars hatte der Hauptmann Hergeir auf seinem Erbgut eine Kirche — die erste des Nordens —

längerer Dauer, denn bald geschah „auf Anstachelung des Teufels (diabolico instinctu), daß das Volk der Schweden von einem rasenden Eifer ergriffen wurde (furore zeli accensus) und heimtückisch den genannten Bischof Gautbert zu verfolgen begann. Und es begab sich, daß ein Teil des Volkes sich zusammenschloß und sich auf das Haus stürzte, in dem er wohnte, um zu plündern, und seinen Freund Nithard mit dem Schwerte erschlug und ihn, wie wir glauben, zu einem Märtyrer Gottes machte, da er ja aus Haß gegen den christlichen Namen ermordet worden ist. Aber den Gautbert selbst und seine übrigen Begleiter, welche bei ihm waren, banden sie, plünderten alles, was sie bei ihnen finden konnten, und trieben sie mit Schimpf und Schmähungen aus dem Lande. Dieses geschah jedoch nicht auf königlichen Befehl, sondern wurde allein bei einem Volksauflauf verübt (populari conspiratione).“¹⁾

Hier begegnen wir also einer anderen Seite des schwedischen Heidentums. Was hinter dieser ersten Verfolgung, die die Einleitung zu einer ganzen Serie heidnischer Gegenstöße bilden sollte, liegt, ist nicht leicht anzugeben. Ahnlund ist geneigt, diesen heidnischen Gegenstoß, durch welchen die christliche Kirche in Nithard ihren ersten Märtyrer empfing, in Zusammenhang mit den um 830 wieder aufflammenden Normannenzügen zu setzen, welche den Gegensatz zwischen dem Heidnischen und Christlichen verschärft hätten. Ahnlund erwägt selbst die Möglichkeit, daß Birka ebenso wie Dorstat Objekt einer Brandschatzung durch die Wikingerflotten geworden sei und dies von den Heiden als eine Äußerung des Mißfallens über den zunehmenden christlichen Gottesdienst habe gedeutet werden können. Ausgeschlossen ist es, glaubt Ahnlund, auch nicht, daß eine längere Zeit hindurch in Birka gespannte Verhältnisse herrschten, wovon ein Brieffragment des Abtes von Fulda Hrabanus Maurus an Gautbert in Birka gewisse Andeutungen enthält, doch ohne volle Klarheit in der Frage nach dem Ursprung der Reaktion zu bringen.²⁾

Man muß es beklagen, daß Rimbert sich über diesen Punkt nicht bestimmter ausgedrückt hat, da ja die Frage nach dem Ursprung

bauen lassen. Diese wurde auf privatem Gebiete gebaut, was wahrscheinlich auch bei Gautberts Kirche der Fall war.

¹⁾ ebd. Kap. 17.

²⁾ N. Ahnlund, Ansgar och den nordiska missionen (in Rimbert, Ansgars levnad, översatt av G. Rudberg), S. 25f.

der Gegenwehr prinzipielle Bedeutung für das Toleranz—Intoleranzproblem hat. War die Verfolgung durch politische oder durch religiöse Faktoren verursacht?

Rimbert hat in einem früheren Kapitel ausführlich von dem verwüstenden Überfall der Wikinger auf Hamburg erzählt, bei dem die Seeräuber die ganze Stadt plünderten und die Kirche in Asche legten. Dieser Überfall war jedoch primär durch nicht-religiöse Faktoren verursacht und ist von Rimbert auch so aufgefaßt worden. Als einen scharfen Kontrast stellt er indessen im folgenden Kapitel die Verfolgung in Birka hin. Aus der ganzen Ausdrucksweise geht hervor, daß Rimbert in diesem Geschehnis eine Äußerung des Heidentums gesehen hat. Die Verfolgung erfolgte ja „auf Grund der Anstachelung des Teufels“ und richtete sich gegen die beiden Missionare. Die Heiden ermordeten den Nithard „aus Haß gegen den christlichen Namen“, den Gautbert und seine Begleiter „banden sie, plünderten alles, was sie bei ihnen fanden, und trieben sie mit Schimpf und Schmähungen aus dem Lande“. Weiter bemerkt Rimbert ausdrücklich, daß all dies nicht auf königlichen Befehl geschah, sondern durch einen Volksauflauf.¹⁾ Gautbert ist selbst der Gewährsmann für Rimbert oder Ansgar gewesen, und die Glaubwürdigkeit beruht also letzten Endes auf den Gewährsmännern, die in diesem Falle wohl kaum eine Ursache gehabt haben, die Vorkommnisse zu entstellen.²⁾ Daß die Verfolgung nicht auf königlichen Befehl erfolgte, zeigt, daß sie nicht den Charakter eines staatlichen Eingreifens gegen das Christentum gehabt hat. „Auf des Teufels Anstachelung“ bedeutet in reinterpretierter Interpretatio christiana, daß die Verfolgung auf Veranlassung und Befehl der Götter stattfand. Wann können denn die

1) Bei dem zweiten Besuch Ansgars in Birka erinnert der König ihn an dieses Geschehnis, indem er betont, daß die Priester damals durch einen Volksauflauf vertrieben worden seien, und nicht auf königlichen Befehl (Kap. 26).

2) Gautberts Person scheint eine gewisse Rolle bei dem Auflauf gespielt zu haben. Als Ansgar einige Zeit später Gautbert veranlassen wollte, wiederum nach Birka zu reisen, antwortete er, daß er aus dem Lande der Schweden vertrieben worden wäre und es deswegen nicht wage, sich wieder dorthin zu begeben, und daß ein Versuch auch nicht nützlich, sondern eher gefährlich werden könne, wenn das Volk sich dessen erinnere, was früher geschehen sei, und es um seinetwillen zu einem Auf-
lauf käme, weswegen es ihm angemessener erschiene, daß der reise, der diese Sendung früher auf sich genommen habe (d. h. Ansgar) und dort freundlich aufgenommen worden sei (Kap. 25).

Götter das Volk „zum rasenden Eifer“ bringen? Nur im Zusammenhang mit einer Kultfeier irgendeiner Art. Die Psychologie der Masse lehrt uns, daß nicht der Glaube als individuelle Überzeugung dieses oder jenes Anlaß zu einem solchen Auflauf geben kann, sondern daß das in Zusammenhang mit einem sozialen Vorfall, einem Kultfest geschehen sein muß.

Wir können also feststellen, daß Rimbert und damit auch Gautbert selbst den Vorfall in Birka als einen Ausfluß des religiösen Fanatismus angesehen haben. Damit wagen wir in Anerkennung der Zuverlässigkeit der Gewährsmänner uns dem anzuschließen, daß dem Volksauflauf ein religiöser Charakter zukommt. Aber das bedeutet keineswegs mit Notwendigkeit, daß die Reaktion auch einen religiösen Ursprung gehabt hat. In diesem Punkte können wir nicht volle Klarheit erlangen. Wahrscheinlichkeitsgründe und was wir sonst von der Toleranz des schwedischen Heidentums wissen, machen es indes wahrscheinlich, daß der Ursprung selbst außerhalb der Grenzen des religiösen Lebens zu suchen ist. Ich möchte in diesem Zusammenhang hinweisen auf das, was ich die religiöse Interpretation von an sich profanen Geschehnissen nennen möchte. Hierüber gibt ein Zeugnis aus den letzten Tagen des schwedischen Heidentums guten Aufschluß: „Die Schweden und Goten scheinen, wenn alles nach Wunsch geht und glücklich abläuft, dem Namen nach den christlichen Glauben in Ehren zu halten, aber wenn die Stürme der Widerwärtigkeiten kommen, sei es in der Form der Unfruchtbarkeit der Erde, der Dürre oder der Heftigkeit der Stürme, sei es in der Form feindlicher Überfälle oder der Feuerbrünste, dann verfolgen sie die Religion des Glaubens, welche sie dem Namen nach zu verehren schienen, nicht nur mit Worten, sondern auch mit Taten, durch Verfolgungen der frommen Christen und suchen sie ganz und gar aus ihrem Gebiete zu vertreiben.“¹⁾ Diese Beobachtung des englisch-dänischen Mönches

¹⁾ Svethi vero et Gothi, rebus ad votum faventibus, prosperisque succedentibus, christianitatis fidem nomine tenus venerari videntur: At, ubi adversitatis aura, sive terrae infertilitate, aërisve siccitate, aut procellarum densitate, seu hostium incursione, vel ignis adustione, inflaverit, fidei religionem, quam venerari verbo tenus videbantur, non modo verbis, verum etiam rebus, christianorumque fidelium persequutionibus, insequuntur, atque suis finibus omnino expellere conantur. Aelnoth, Historia . . . S. Canuti (Scriptores rerum Danicarum medii aevi, 3, S. 331).

Nelnoth scheint während der ganzen Wifingerzeit im Norden allgemein zu gelten. Aus Vita Anskarii geht mit wünschenswerter Deutlichkeit hervor, wie der geringste Wechsel in den Verhältnissen des sozialen Lebens sich in dem religiösen Leben widerspiegelt: gute Zeiten, fruchtbare Acker, reichliche Ernten, Frieden und Freiheit, Siege zu Lande und zur See, günstige Witterung, Gesundheit und Wohlergehen, alles dies bedeutete Wohlgeneigtheit der Götter oder vielleicht unmittelbarer, daß die äußere und innere Politik des Königs den Göttern geneigt wäre. Unter solchen Verhältnissen hatte man nichts gegen des Königs Wagspiel, fremde Sendboten für einen unbekanntem Gott zu beschützen. Der günstige Verlauf der Ereignisse bewies ja die Richtigkeit dessen, was geschah. Bei den „Stürmen der Widerstände“ räsonierte man mutatis mutandis in entgegengesetzter Weise: die Götter sind erzürnt, also fort mit den Verantwortlichen und Regierenden, mit denen, die Unglück über das Land gebracht haben. Hier können wir die Stärke und den Fortgang des Missionswerkes ablesen. In der Zeit des ungebrochenen Heidentums, als die einheimischen Götter noch auf der Höhe ihrer Macht standen, da erschlug oder verjagte man die vom Glück nicht begünstigten Könige, wovon die ganze Ynglingasaga eine einzige dramatische Illustration bildet. In den Anfangszeiten der Mission, als das Heidentum im Prinzip noch der stärkere Teil war, wandte man sich gegen die fremden Eindringlinge, um mit ihnen die Schlechtigkeit aus dem Lande zu vertreiben — nur ein und der andere Heide wandte in Ausnahmefällen die Spitze gegen seine eigene Religion. Nachdem das Christentum eine mit dem Heidentum konkurrierende Macht geworden war, wurden die Unglücksfälle von den entschlosseneren Christen als ein Strafgericht Gottes gedeutet, während diejenigen, welche ihr Herz noch fest auf die alten Götter gerichtet hatten, nach wie vor in heidnischer Weise in Gedanken und Taten wie die Schweden zur Zeit der Ynglingakönige handelten. Als das Wetter im Herbst schlecht blieb, sagten die heidnischen Isländer einmal zueinander: „das ist die Strafe für die neuen Erfindungen des Königs und diesen neuen Glauben, worüber die Götter zornig geworden sind“. ¹⁾ Hier könnte man Beispiele im Übermaß anführen. Ich begnüge mich damit, hier die Worte des Mönches Odd über

¹⁾ Laxdœla 40 (Thule VI, S. 128).

Olaf Tryggvason anzuführen, welche in ihrer Weise die Lebensanschauung der Christen widerspiegeln: „In den fünf Jahren, in denen König Olaf über Norwegen herrschte, ließ der allmächtige Gott so viel Glück in jeder Weise über das Land kommen, sowohl was die Erträge des Bodens als auch die Milde des Wetters betraf, daß man niemals früher oder später ein solches Glück gehabt hat.“¹⁾

Die religiöse Interpretation bildet, so scheint es mir, den Schlüssel zum Verständnis der vielen eigenartigen Vorkommnisse bei dem Religionswechsel, wie sie in vieler Beziehung auch aufschlußreich für die heidnische Religiosität und Lebensanschauung ist. Die religiöse Interpretation ist vielleicht eine allgemein religiöse Erscheinung und tritt auch reichlich innerhalb des Christentums auf, obgleich nicht in derselben in die Augen fallenden krassen materialistischen Weise wie so vielfach in den nicht-christlichen Religionen. Psychologisch gesehen beruht das auf fehlerhaften Ideenassoziationen, bedingt durch unzureichende Kenntnis der Kausal- und Naturgesetze,²⁾ religiös gesehen ist es ein Ausfluß der in aller echten Religiosität anzutreffenden Geneigtheit, das Leben und die Geschehnisse als ein Ganzes zu beurteilen und zu bewerten. Säkularisieren, Differenzieren und Analysieren haben ursprünglich kein Heimatsrecht unter den spezifisch religiösen Funktionen gehabt.

Die heidnische Reaktion zur Zeit Gautberts und Rithards müssen, so scheint es mir, gemäß den hier skizzierten Linien beurteilt werden. Irgend etwas hat sich ereignet, was den ruhigen Verlauf in Birka gestört hat. Was das gewesen ist, was die Erregung hervorgerufen hat, können wir nicht sagen — an irgendeine der von Ahnlund angedeuteten Möglichkeiten kann gedacht werden —, ein Unglück, ein Mißwachs, eine Niederlage im Kriege, momentan oder von längerer Dauer; genug, dies wurde religiös gedeutet und löste sich in der Form einer religiösen Verfolgung aus.³⁾

¹⁾ Odds Olaf Tryggvasons Saga (Arnarnagnæanska Haandskrift) Kap. 63. (Stockholm Handschrift Kap. 51.)

²⁾ M. P:n Nilsson, Primitiv religion (1934), S. 30 ff.

³⁾ Auch den Folgen des Aufbaus wurde eine religiöse Deutung gegeben, indem mehrere von den Teilnehmern an dem Aufstand „die schwere Rache unseres Herrn Jesus Christus erfahren mußten“ (Vita Anskarii, Kap. 18, wo Rimbart ausführlich bei dem Strafgericht Gottes über die Unruhmüßer verweilt).

Nachdem Birka sieben Jahre hindurch ohne Priester gewesen war, sandte Ansgar den Eremiten Ardgar nach dieser Stadt, und nach Rimbert „wagte keiner der Ungläubigen sich seiner Verkündigung zu widersetzen, weil sie mit bebendem Herzen sich der Strafe erinnerten, die diejenigen getroffen hatte, die die Diener Gottes fortgetrieben hatten. Auf Hergeirs Veranlassung und auf Befehl und mit Erlaubnis des damaligen Königs begann Ardgar öffentlich die heiligen Sakramente zu verwalten.“¹⁾ Solange Ardgar in Birka wirkte — wie lange ist unbekannt —, scheinen keine Unruhen vorgekommen zu sein.

Als Ansgar seine zweite Reise nach Schweden unternahm, war die Lage in Birka komplizierter, teils auf Grund von Nachwirkungen des Volksauflaufes zur Zeit Gautberts in der Volksstimmung, teils auf Grund des dazwischenkommenden Versuches, „den früheren König Erich“ unter die Zahl der Götter zu erheben. Dieser letztgenannte Vorgang wirft ein helles Licht auf die strategische Ausnützung der religiösen Interpretation von Seiten des kämpferischen Heidentums. In der Motivierung der Erhöhung des Königs zum Kultgott heißt es nämlich: „Ihr habt lange in uns gnädige Götter gehabt, und das Land, welches ihr bewohnt, habt ihr dank unseres Schutzes in Frieden und Glück und großem Überfluß innegehabt. Ihr habt uns auch gebührende Opfer und Gelübde gewidmet, und euer Dienst ist uns angenehm gewesen. Aber nun vorenthaltet ihr uns sowohl die gewohnten Opfer, als auch seid ihr saumseliger, uns freiwillige Gaben auf Grund von Gelübden zu bringen, und was uns noch mehr mißfällt, ist, daß ihr einen fremden Gott einführt, der über uns stehen soll.“²⁾ Wir sehen hier, wie das Heidentum seine religiösen Aktiva in den wechselnden Konjunkturen gegen das Christentum auszuspielen versuchte, und wie das im Zusammenhang mit dem Kult und Kultvorstellungen geschah. König Olof nahm immerhin Ansgar in Birka wohl auf, wagte aber wegen der berichteten Vorgänge nicht, dem Ansgar die begehrte Erlaubnis zum Predigen zu geben, bevor er „durch Loswerfen die Götter um Rat und das Volk um seinen Willen in dieser Sache gefragt hatte.“³⁾ Das vorgenommene Ziehen des Loses fiel günstig für Ansgar aus, während die Stimmung auf dem Thing sowohl dafür als auch dagegen war.

¹⁾ Vita Anskarii, Kap. 19.

²⁾ Ebd. Kap. 26.

³⁾ Ebd.

Die Entscheidung geschah nach Rimbert durch den Rat eines erfahrenen Thingmitgliedes, den neuen Gott nicht zu verwerfen, „der immer und in allem denen helfen will und kann, die ihn anrufen“, während dagegen die vielen vorausgegangenen Unglücksfälle gezeigt hätten, daß das Volk nicht die Gunst seiner eigenen Götter genieße. Nach dieser eudämonistisch-utilitaristischen Argumentation zollte man der Sache Ansgars einhelligen Beifall, und der Beschluß wurde auf einem folgenden Thing in einem anderen Teile des Landes bestätigt.¹⁾ Darauf verordnete der König „mit dem einträchtigen Willen und Beifall aller, daß bei ihnen sowohl Kirchen gebaut werden sollten als auch Priester sich bei ihnen aufhalten dürften und daß vom Volke jeder, der es wolle, ohne daran gehindert zu werden, Christ werden dürfe.“ Als Ansgar Gautberts Schwestersohn Grimbert beim König einführte, gab dieser ihm einen Bauplatz in Birka, um ein Predigtgebäude zu bauen, und Ansgar kaufte aus eigenen Mitteln einen Bauplatz für ein Pfarrhaus. „Und der König zeigte gegen den Herrn Bischof seine wohlwollende Zuneigung und Gunst und gelobte, daß er sich überall als ein treuer Beschützer seiner Freunde in der Ausübung des christlichen Gottesdienstes erweisen wolle. Nachdem so durch Gottes Gnade alles vorschriftsmäßig ausgeführt worden war, kehrte der Bischof nach seinem Sitze zurück.“²⁾ Grimbert erhielt eine unerwartete Hilfe in den heimkehrenden Seeburgswikingern, welche den Bewohnern Birkas erzählen konnten, daß Christus ihnen in ihren Kämpfen behilflich gewesen wäre, nachdem ihre eigenen Götter ihre Unlust zu helfen gezeigt hätten. „So konnte der vorhin erwähnte Priester Grimbert unter dem Beifall aller bei ihnen frei durchführen, was zum Dienst Gottes gehörte, und während alle Christi Macht priesen, begann die christliche Gottesverehrung von der Zeit an sich in diesen Gegenden ungehindert und ohne Widerspruch von irgendeiner Seite auszubreiten.“³⁾

¹⁾ Kap. 27. Aus diesem Kapitel geht hervor, wie man nach gewissen Richtungen hin den christlichen Gott mit den einheimischen Göttern gleichstellte; konnten die letztgenannten nicht helfen, könnte sich Christus vielleicht geneigter dazu erweisen! Kap. 26 zeigt dagegen eine andere Seite des Glaubensbewußtseins, wo der Unterschied zwischen dem einheimischen Gott und dem christlichen Gott klar zum Ausdruck kommt. Die letztgenannte Einstellung tritt als die dominierende hervor.

²⁾ Kap. 28.

³⁾ Kap. 30.

Was Rimbert darüber hinaus von der Birkamission noch zur Beleuchtung der Frage nach der Toleranz der Schweden mitteilt, ist kurz folgendes. Grimbert wurde (ungefähr 855) von dem dänischen Priester Ansfried abgelöst, der sich „im Genuß eines großen Ansehens bei allen“ drei Jahre in Birka aufhielt.¹⁾ Nach Ansfried kam wieder ein Priester von dänischer Abkunft mit Namen Rimbert. „Er wurde dort vom König und vom Volk wohlwollend aufgenommen und hat mit Gottes Hilfe bis auf diesen Tag ungehindert bei ihnen die heiligen Sacramente verwaltet.“²⁾

Wie es scheint, gibt die Vita Anskarii ein vollständig deutliches Bild von der Toleranz des Heidentums zur Zeit der Birkamission im 9. Jahrhundert. In welchem Grade angenommen werden kann, daß diesem Bilde eine Gültigkeit für das Schwedische oder das nordische Heidentum im allgemeinen während der früheren Wikingzeit zukommt, mag dahingestellt sein. Die Birkamission war ja in mancher Beziehung von einem eigenartigen Charakter. Gewisse Hauptlinien können jedoch als allgemeingültig abgegrenzt werden. Wir sehen da zunächst, daß von seiten des Heidentums der christlichen Mission keinerlei Hindernisse in den Weg gelegt wurden, weiter, daß diese Mission unter königlichen Schutz gestellt und ihr von der Bevölkerung Wohlwollen entgegengebracht wurde. Mit Berufung darauf kann man den Satz bejahen, daß „die Toleranz in dem ganzen Wesen der altgermanischen Volksreligion verwurzelt lag“.³⁾ Man duldete nicht nur die Missionspredigt, sondern auch christliche Gottesdienste und christliche Kirchen. Nur bei einem Anlaß änderte das Heidentum radikal den Charakter und verjagte den einen Missionar mit Schimpf und Schanden aus der Stadt und erschlug den anderen. Wie wir vorhin zu zeigen versucht haben, ist die Ursache für diese heidnische Reaktion in irgendeinem Unglück unbekannter Art zu suchen, das die Schweden getroffen hatte und dem nach der damaligen Religionsauffassung eine religiöse Deutung gegeben

¹⁾ Kap. 33.

²⁾ ebd. Das Zitat deutet an, daß der dänische Priester Rimbert noch in Birka sich aufhielt, als um 870 die Ansgarbiographie abgefaßt wurde. Die Birkamission wird auch in der Kirchengeschichte Adams von Bremen erwähnt (I:15, 21, 26 u. ö.), der sich jedoch im wesentlichen auf Rimbert stützt und nichts Neues über die Vita Anskarii hinaus hinzuzufügen wußte.

³⁾ Ahnlund, a. o. g. D., S. 22.

wurde. Solche Motivverschiebung werden wir durchweg während der ganzen Missionszeit und sogar noch lange nachher antreffen.¹⁾ Der religiöse Reaktionsherd war wahrscheinlich ein Kultfest, bei welchem das Volk „durch Aufstachelung der Götter“ von „rasendem Eifer“ erfaßt wurde. Andererseits erhielt die Mission eine große Stütze durch die guten Zeiten, welche nach allem zu urteilen während des größeren Teiles der Missionsepoche geherrscht zu haben scheinen. Die Quellen geben keinen Beleg für irgendwelche Angriffe von Seiten der Missionare auf den heidnischen Kult, sondern die Mission scheint auf dem rein positiv aufbauenden Wege durch Predigt, Unterweisung und Gottesdienst gearbeitet zu haben.

Von diesem verheißungsvollen Anfang in Schweden ist sachlich nichts bestehen geblieben, denn bereits hundert Jahre nach der ersten Missionsreise Ansgars fanden sich in Birka keinerlei Spuren einer christlichen Mission mehr.²⁾ Über die Ursache hiervon weiß man nichts. Hat eine neue Verfolgung aus unbekanntem Anlaß stattgefunden, oder ist die allgemeine tolerante Einstellung aufgegeben worden? Haben äußere Feinde das Missionswerk vernichtet, oder ist die Mission in Ermangelung christlicher Führer aus sich selbst dem

¹⁾ Motivverschiebung kommt bewußt oder unbewußt klar zum Ausdruck in dem Missionsmotiv, besonders in den Fällen, in denen man offensichtlich mit Zwangsmissionierung zu rechnen hat. Für Karl den Großen und für die beiden Olafs gilt, daß dem politischen Motiv — in erster Linie dem Reichseinheitsgedanken — eine religiöse Motivierung gegeben wurde. Die Krisenzeit zwischen Christentum und Heidentum war ja auch äußerst geeignet für diesen Zweck, da die Könige sowohl vor ihrem eigenen Gewissen als auch vor dem Volke sagen konnten, daß sie im Auftrage Gottes handelten. In der schwedischen Geschichte ist die Motivverschiebung ebenso handgreiflich. In dem Streit um die Königskrone nach dem Tode Stenkilis in den 1060er Jahren und auch im 12. Jahrhundert spielte man geschickt die religiösen Gegensätze gegeneinander auf. Auch während der religiösen Krisenzeit im 16. Jahrhundert kann man beobachten, wie an sich profane Vorgänge eine religiöse Einfärbung erhielten (Glockenaufbruch, die Dackefehde, der Aufbruch der westgotischen Herren und — mit einem Fragezeichen — die ganze Reformationspolitik Gustav Wasas). In vielen Fällen ist es schwer, über das innerste Motiv zu urteilen, aber so viel scheint historisch begründet zu sein, daß religiöse Krisenzeiten besonders empfänglich sind für Motivverschiebungen und daß manche Volksführer es geschickt verstehen, die erregte Lage dadurch auszunutzen, daß sie mit demagogischen Mitteln das Volk in Bewegung setzen. Hieraus folgt auch, daß der Religion in vielen Fällen die Schuld für das viele Unglück in der Geschichte aufgebürdet wird (der Dreißigjährige Krieg!), für das machthungrige Politiker allein die Verantwortung tragen.

²⁾ Adam 1:6 über Erzbischof Unnes Fahrt nach Birka. Vgl. oben S. 73 Anm. 1.

Untergang entgegengegangen? Oder erhalten wir einen Fingerzeig durch Magister Adams Wort: „Birka ist eine Stadt bei den Goten(!) mitten in Schweden gelegen nicht weit von dem sehr berühmten Tempel, den die Schweden für ihren Gottesdienst haben, Upsala genannt.“¹⁾ War Upsala bereits während des 10. Jahrhunderts die feste Burg des schwedischen Heidentums, und war es vielleicht die Nähe zu diesem exklusiven Reichstempel, die die Verödung der christlichen Gemeinde in der Handelsstadt Birka verursachte?

Wenn wir nun den Blick auf die dänischen Verhältnisse zur Zeit der Ansgarnmission wenden, treten wir aus der eigenartigen Isolation heraus, welche für die Birkaepoche so bezeichnend ist, und können durch Zusammenstellung der Erfahrungen in der Frage der Toleranz auf den beiden Missionsfeldern eine allgemeingültigere Antwort auf die Stellung zur Toleranz im Norden im 9. Jahrhundert geben. Was Rimbert in Kapitel 7, 8 und 15 seiner Vita Anskarii über die dänische Mission mitzuteilen hat, gibt keine Gesichtspunkte für die Frage nach der Toleranz. Die Königsmacht gewährte in Dänemark wie in Schweden der Mission ihre Unterstützung, und Harik der Ältere gab die Erlaubnis zum Kirchbau in Schleswig und „überließ auch einen Platz, wo die Priester bauen konnten, und gab außerdem die Erlaubnis, daß jeder in seinem Reiche, der es wolle, Christ werden dürfe.“ Das Christentum eröffnete neue Handelsverbindungen, und die Stadt ging einer Blütezeit entgegen. Es gab auch dort Gelegenheit zu allen guten Dingen, schreibt Rimbert ohne Vorbehalt.²⁾ Zur Zeit des nachfolgenden Königs, Harik des Jüngeren, trat eine schwere Verfolgung gegen die Christen ein. Das Land wurde von den Wikingern angegriffen, und die Männer der Opposition erhielten hier eine gute Gelegenheit, vor dem Volke zu erklären, „daß seine Götter über es erzürnt seien und daß dieses große Unglück über es hereingebrochen sei, weil es die Verehrung eines anderen und fremden Gottes bei sich dulde.“ König Harik ließ sich von der Oppositionspartei überreden, gegen das Christentum vorzugehen. Die Kirche in Schleswig wurde geschlossen, die Gottesdienste wurden

¹⁾ Adam 1:60. Es muß hinzugefügt werden, daß Birka zur Zeit Adams von Bremen bereits seit langem zerstört war. Adam hat selbst (1:61) die Hypothese aufgestellt, daß die Nordmänner während der Wikingenzüge die christliche Religion vollständig vergessen hätten.

²⁾ Vita Anskarii, Kap. 24.

verboten, und der Priester mußte sich aus der Stadt begeben, „gezwungen durch bittere Verfolgung“.¹⁾ Die Reaktion war jedoch nur von kurzer Dauer, und der König ließ den christlichen Gottesdienst wieder herstellen.²⁾

Die dänische Missionsgeschichte während des 9. Jahrhunderts bewahrheitet das Resultat, das im Hinblick auf die schwedischen Verhältnisse gewonnen worden ist, und unterstreicht die These, daß die Toleranz ein konstituierender Zug in dem früheren nordischen Heidentum gewesen ist. Unter gewissen Bedingungen jedoch hat die tolerante Einstellung aufgehört und sind Verfolgungen gegen die Christen ausgebrochen. Die zwei bekannnten heidnischen Gegenstöße scheinen primär aus nicht-religiösen Faktoren hervorgegangen zu sein, welchen eine religiöse Deutung gegeben wurde. In Birka richtete sich die Verfolgung in erster Linie gegen die Priester, in Schleswig außerdem gegen den christlichen Gottesdienst. Solange das Heidentum sich nicht von dem Christentum bedroht sah und solange die guten Lebensbedingungen anhielten, wurde die eindringende Religion geduldet, aber im Zusammenhang mit dem Niedergang der äußeren Konjunkturen fühlte man sich durch das Christentum beunruhigt und ging zum Angriff gegen dasselbe vor. Das Missionswerk als Ganzes scheint in gewissem Grade durch die herrschenden Konjunkturen bedingt gewesen zu sein: günstige Zeiten waren günstige Missionszeiten.

Die heidnischen Gegenstöße, von denen wir bereits zur Zeit der Ansgarmission zwei Zeugnisse besitzen, werden in der letzten Periode des Heidentums immer zahlreicher und ernster, besonders in dem Lande, in dem die königliche Macht nicht Kraft genug besaß, den Gang des Christianisierungswerkes zu leiten, sondern wo des Volkes Wille — nach den Worten Rimberts³⁾ — bei den Beschlüssen über des Landes Schicksal mehr galt als die Macht des Königs und wo das Heidentum in einem einigenden Nationalheiligtum ein festes Bollwerk gegen das anstürmende Christentum besaß. Diesen eigenartigen Reaktionen in Schweden soll später ein besonderes Kapitel gewidmet werden.

¹⁾ Vita Anskarii, Kap. 31.

²⁾ Kap. 32. Adam 1:28 verschärft die Gegensätze noch weiter und gibt (1:29) unrichtig an, daß Harif zum Christentum überging.

³⁾ Vita Anskarii, Kap. 26.

Auf Island konnten die beiden ersten Missionare Thorvald Rodranson und Friedrich anfangs die christliche Lehre ohne störende Eingriffe von seiten der Heiden verkündigen.¹⁾ Das Missionswerk hatte wechselnden Erfolg: „Es ließ sich niemand im Westfjordenviertel auf ihre Predigten taufen, soviel man weiß, aber im Nordländerviertel sagten viele den Opfern ab und zerbrachen ihre Götter, einige aber wollten die Tempelabgaben nicht entrichten.“²⁾ Tháttr Thorvalds hins víðförla (4. 5) hat hier einen wichtigen Zusatz, der nach allem zu urteilen von einer echten Tradition herrührt: „Deshalb zürnten die Heiden dem Bischof Friedrich und stellten sich feindlich gegen alle, die dem Bischof ihre Zustimmung gaben.“ Hier stoßen wir in einem frühen Stadium der Mission auf Zeichen einer beginnenden intoleranten Einstellung, und es ist auch leicht, die Ursache zu erkennen. Wenn es durch die Missionspredigten auch nicht sofort zu Bekehrungen kam, so kam doch durch die Wirksamkeit der Missionare eine gewisse Gleichgültigkeit gegenüber den alten religiösen Formen und dem Kultleben auf. Wie wir später sehen werden, hatte das

¹⁾ Kristni saga 1 u. 2. Ich folge in der Hauptsache der Kristni saga (ed. Kahle), die in der Hauptsache als glaubwürdig angesehen werden dürfte. Die Einführung des Christentums wird auch in der größeren Saga über Olaf Tryggvason (in Fornmannasögur und in Flateyjarbók) geschildert, die erste Missionsepoche auch in Tháttr Thorvalds hins víðförla, welche aller Wahrscheinlichkeit nach auf Gunnlaugs verlorengegangene Saga über Olaf Tryggvason (Kahle, S. XVI ff.; F. Jónsson, a. o. g. D., S. 399. 569). Die letzte Missionsepoche und der Allthingsbeschluss vom Jahre 1000 finden sich behandelt in Aris Íslendingabók (siehe hierüber oben S. 162 ff.) Die Einführung des Christentums wird auch in den meisten Geschlechtersagas (am ausführlichsten in Njala) und in den Königsagas und in einigen der historischen Werke behandelt. Die Datierung der Ereignisse ist in der Hauptsache folgende: erster Missionsversuch durch Thorvald Rodranson und Bischof Friedrich 981—985, Stefnius Missionsversuch 996—997; Dankbrands Mission 997—999, gesetzliche Einführung des Christentums auf dem Allthing 1000.

²⁾ Kristni saga 2. Nach 1 missionierten Thorvald und Friedrich bereits bei ihrer Ankunft auf Island in dem Nordländerviertel, und es gelang ihnen hier, vier mit Namen genannte Häuptlinge zu bekehren, darunter Thorvard Spak-Böðvarson, „doch auf die meisten machten ihre Worte wenig Eindruck“. Diese Stelle ist aller Wahrscheinlichkeit nach eine Interpolation (Kahle, Einl. zu Kristni saga, S. VI; F. Jónsson, Litt. hist. 2, S. 571; vgl. Thorvalds tháttr, Kap. 2—4), und das Missionswerk dürfte den Weg gegangen sein, der Kristni saga 2 angegeben wird, d. h. daß die Missionare zuerst Thorvalds Heimat in Gilja aufgesucht und darnach das Wort im Westfjordenviertel und Nordländerviertel verkündet haben (vgl. Thorvalds tháttr 4, 4—5; Olaf Tryggvasons Saga in Fornmannasögur 1, Kap. 133).

Heidentum seine verwundbare Stelle in dem Kult. Der indirekte Angriff auf das Kultleben versetzte die heidnische Religion sofort in angriffsbereite Verteidigungsstellung. Der erste bekannte Zusammenstoß fand auch auf dem Gebiete des Kultlebens statt. Auf seiner Missionsreise nach dem Westfjordenviertel kamen Thorvald und Friedrich nach dem Hof Svamm.¹⁾ Thorarin Füllenstirn auf Svamm war jedoch auf dem Allthing, und nur seine Frau Fridgerd und ihr Sohn Steggi waren zu Hause. Thorvald predigte vor den Leuten; währenddessen aber waren Fridgerd und Steggi im Tempel und opferten. Sie hörten alles, was Thorvald sagte, und Steggi lachte über seine Worte. Da dichtete Thorvald diese Weise:

„Christenlehr' ich, kostbar,
Kundtat. Wer verstund mich?
Stets Blutzweigs Bespritzer
Spöttelt drob, Diener der Götter.
Hell über'm Heidenaltar
Hin schreit, schier von Sinnen —
D daß der Ew'ge sie töte —
Mit Weib wider den Skalden.“²⁾

Thorvald sah deutlich ein, daß der Widerstand des Heidentums vom Kultleben her komme: solange man die hlautteinar (die in Opferblut getauchten Zweige) schwingen würde, konnte man im Vertrauen auf den mächtigen Beistand der Götter das Christentum verhöhnern, und darum lag mehr als eine persönliche Empfindung in seinem Seufzer „D daß der Ew'ge sie töte“. Dieses Vorpostengefecht auf Svamm scheint keinerlei schädliche Folgen gehabt zu haben. Ein Angriff ernstere Art fand allerdings bald statt, nämlich in dem Attentat gegen Thorvard Spaf-Böðvarssons neu erbaute Kirche in As,³⁾ und auf dem Allthing (984) wurde ein Spottgedicht auf Thorvald und Friedrich gedichtet:⁴⁾

¹⁾ Kristni saga 2.

²⁾ Die Übersetzung ist Thule XXIII, S. 164 entnommen. Das Gedicht findet sich in Den norsk-islandske skjaldedigtning A:1, S. 110; B:1, S. 105; Kristni saga 2; Thorvalds tháttir hins víðförla 4:3; Olaf Tryggvassons Saga in Fornmannasögur 1, Kap. 133; in Flateyjarbók 1, Kap. 232.

³⁾ Siehe hierüber unten Kap. 8.

⁴⁾ Kristni saga 4; Thorvalds tháttir hins víðförla 5.

„Bastard' gear
Bischof neune.
Thorwald ist ihrer
Aller Vater.“

Im Zorn über dieses beleidigende Spottgedicht erschlug Thorwald zwei Männer, worauf die Missionswirksamkeit niedergelegt werden mußte.¹⁾

Bei Beginn der zweiten Missionsepoche hatte das Heidentum seine tolerante Einstellung aufgegeben, und der Missionar Stefniur Thorgilsson wurde bei seiner Ankunft auf Island im Jahre 996 sehr schlecht aufgenommen. Seine Predigtthätigkeit sollte wenig Frucht bringen, weswegen er sich anschickte, die heidnischen Tempel und Kultplätze zu zerstören. Dieser Angriff auf den Kult hatte zur Folge, daß die Heiden angriffsweise gegen Stefniur vorgingen, der nach seinem väterlichen Hof Kjalarnes flüchten mußte. In dem darauffolgenden Winter hatte sein Schiff das Unglück, durch Hochwasser und Winterstürme ins Meer getrieben zu werden. Bei dieser Gelegenheit dichteten die Heiden ein Lied:²⁾

„Nun hat des Steventroß Stefniurs —
Strudel her dort vom Berge
Drauf fuhr — Hochgebirgs harter
Höh'n-Orkan geborsten.
Nun, glauben wir, — Eis kracht
Ob dem Fluß — solch Getobe
Sturms uns sandten; wie einstens
Allmacht der Götter waltet.“³⁾

¹⁾ Die Übersetzung ist Thule XXIII, S. 165 entnommen. Das Spottgedicht findet sich in Den norsk-islandske skjaldedigtning A:1, S. 178; B:1, S. 168; Kristni saga 4; Thorvalds tháttur hins víðförla 5; Olaf Tryggvason's Saga in Fornmannasögur 1, Kap. 135, in Flateyjarbók 1, Kap. 223. Für ein Spottlied von solcher ehrenrührig andeutenden Art war eine strenge Strafe festgesetzt. (Vgl. Gragas, Um skaldskap, Konungsbók § 238, Staðarholsbók § 377f. Über die Spottgedichte siehe J. Jónsson, Litt. hist. 1, S. 628ff.; vgl. Kahle, Kristni saga, S. 11f., Anm.). Daß der Bischof als eine weibliche Person gedacht werden konnte, hat seinen Grund im Ornat (vgl. was Tacitus Germania 43 über die die Opferpriester der heidnischen Naharvaler sagt: praesidet sacerdos muliebri ornatu).

²⁾ Kristni saga 6.

³⁾ Die Übersetzung ist die im Thule XXIII, S. 168f. Den norsk-islandske skjaldedigtning A:1, S. 179; B:1, S. 169; Olaf Tryggvason's Saga in Fornmannasögur 1, Kap. 142, in Flateyjarbók 1, Kap. 240.

Ein Vergleich zwischen den Missionsmethoden Thorvalds und Stefnirs stellt die Frage nach der Toleranz in ein helleres Licht. Thorvalds Missionsarbeit war positiv aufbauend auf dem Grunde der Predigt, die Stefnirs ging nach der negativen Richtung und hatte es auf ein Niederreißen der heidnischen Kultplätze abgesehen. Obgleich Thorvalds Mission in erster Linie auf das Glaubensleben abzielte, sollte sie doch bald durch ihre indirekt auflösende Wirkung auf die heidnisch religiösen Vorstellungen für das heidnische Kultleben Folgen haben. Bereits früh wurde das Verhältnis zwischen Thorvald und den Heiden ein gespanntes, aber akut wurde die Krisis erst nach Thorvalds Totschlag. Gegen Stefnir erhob sich die Feindschaft unmittelbar nach seinem Angriff auf die Tempel und Opferplätze. Da er durch Predigt nicht einen neuen Glaubensgrund legte, sahen die Heiden in ihm nur einen Kultzerstörer, und der Angriff gegen ihn wurde deswegen auch viel heftiger als gegen Thorvald. Nach dem Unglück mit Stefnirs Schiff jubelten die Heiden und gaben alsbald dem Ereignis eine religiöse Interpretation: wie einstens Allmacht der Götter waltet.

Im Sommer nach diesem Ereignis, so wird in Kristni saga 6 erzählt, wurde im Althing (im Jahre 996) ein neues Gesetz angenommen, in welchem bestimmt wurde, „daß die Verwandten christlicher Männer sie wegen Gotteslästerung belangen sollten, wenn sie näher als im fünften Grade und ferner als im dritten mit ihnen verwandt wären“. „In diesem Sommer wurde Stefnir wegen Christentums verklagt; die Klage erhoben seine Verwandten, weil das Christentum damals als Sippenerschändung galt.“¹⁾

Das isländische Heidentum hatte ein starkes soziales Pathos als Fundament der Sippenolidarität.²⁾ Dies war seine Stärke, aber auch seine Schwäche. Solange das isolierte Inselvolk nicht von den geistigen Kulturströmungen erreicht wurde, war seine Religion stark, aber zugleich war sie in eigentümlicher Weise umgeschützt. Jedes Sippenmitglied, welches zu opfern aufhörte und sich also außerhalb der Gemeinschaft stellte, brachte eine ährende Wunde in

¹⁾ Kristni saga 6 (Thule XXIII, S. 169). Daß Trnggvaðons Saga in Fornmannasögur 1, Kap. 142 stellt die Dinge um, so daß der Althingsbeschluss vor dem Schiffbruch kommt, was psychologisch schlechter motiviert ist.

²⁾ Vgl. oben Kap. 5, S. 164, und Grönbeck, Vor-Folkeæt 1 (Lykkemand og Niding).

den Gemeinschaftsorganismus hinein. Ein jeder, der sich seinen religiösen Verpflichtungen hinsichtlich des Opfers und der Tempelfürsorge entzog, schlug eine Bresche in die Schutzmauer der Sippe und stellte die Sippe bloß. Der Abfall des Einen zog den der anderen mit sich, denn hier galt die Regel: einer für alle und alle für einen.

Nur so können alle die eigentümlichen Ereignisse auf Island während der kritischen Umbruchsjahre im 10. Jahrhundert verstanden werden. Die Krisis mußte auf Island schneller akut werden als in irgendeinem anderen Lande, aber auch von kürzerer Dauer sein: Eine intensive Intoleranz ohne Entsprechung im Norden während der letzten zehn Jahre vor 1000 und darnach eine Loyalität gegen den neuen Glauben auch ohne Entsprechung im Norden.

Das Heidentum mußte vor der todbringenden christlichen Gefahr sich zu einer entscheidenden gemeinsamen Gegenwehr zusammenschließen, und so kam dieses eigentümliche Gesetz, daß man wegen des Christentums gerichtlich zur Verantwortung gezogen werden sollte, zustande — nur vier Jahre vor dem Althingbeschuß vom Jahre 1000! In der Motivierung stand der Gedanke an die Sippe im Vordergrund; der Christ, das will sagen derjenige, der die alte Sitte aufgegeben und dadurch sich von der Sippe losgetrennt hat, sollte von der gekränkten Sippe selbst vor Gericht gezogen werden. Die Verwandten waren die Kläger, nicht die nächsten Verwandten, aber auch nicht die entferntesten, sondern diejenigen, die noch nahe genug verwandt waren, um die verpflichtende Zugehörigkeit zur Sippe zu empfinden, aber zugleich nicht genügend nahe, um sich durch Blutsverwandtschaft mit dem Beleidiger verbunden zu fühlen. So wurde bestimmt, weil das Christentum damals Sippenschändung genannt wurde. Erst als der Krankheitszustand der Sippeninstitution durch den gewaltigen Anlauf der Mission akut wurde, wurde das Christentum Sippenschändung genannt. „Sippenschändung,“ d. h. das, was der Sippe zur Schande gereicht! Eine trockene lexikographische Angabe wirft hier ein helles Licht über den psychologischen Verlauf. Skömm, „Schande“ ist von demselben Wortstamm abgeleitet wie das Verbum skemma, das ursprünglich bedeutet: etwas in solcher Weise berühren, daß ein Riß, ein Schaden oder ein Sprung in dem Gegenstand entsteht.¹⁾ Sippenschändung ist also eine Tat,

¹⁾ Frøigner, J., Ordbog over det gamle norske Sprog 2. Aufl., 3, S. 298. 306. Später erhielt Skemma die Bedeutung schädigen, verderben, kränken, Schande zufügen.

wodurch man in der heiligen Schutzmauer der Sippe eine Bresche schlägt.¹⁾

Der Kult hatte früher eine Garantie dafür geboten, daß das Leben des Individuums, der Sippe und des Gemeinwesens in Glück, Frieden und Ehren verlief, daß die Äcker Ernten gaben, die Seen und Flüsse Fische, das Meer Siege und Beute, daß alles zu einem fruchtbaren Jahr und zum Frieden gereichte. Selbst die Lebensbedingungen waren kausal mit dem Kult verknüpft. Nun scheint jedoch die Wikingerzeit eine beginnende Säkularisierung herbeigeführt zu haben. Das Leben fing langsam an, sich von der Macht der Götter frei zu machen. Für die Altgläubigen unter den Heiden wurde das ein Anreiz, sich um so fester um die alte Sitte zusammenzuschließen. Gegen die Auflösung von innen war nicht viel zu machen, aber den Angriff von außen suchte man aufzuhalten. Die dritte Missionsepoche unter Dankbrand zeigt die Intoleranz auf Seiten der altgläubigen Heiden gesteigert.

Als Dankbrand nach Island kam und man dort erfuhr, daß er und seine Männer Christen wären, wollten die Heiden nicht mit ihnen sprechen noch ihnen den Hafen zeigen.²⁾ Er wurde also sofort von der heidnischen Partei in den Blockadezustand erklärt.³⁾ Im Sommer 998 wurde ein Attentat gegen Dankbrand in Szene gesetzt, das jedoch abgewehrt wurde.⁴⁾ Trotz allem konnte Dankbrand frei das Wort verkündigen — die Spaltung war eine vollendete Tatsache, und manche vornehme Häuptlinge waren zu der neuen Sitte übergegangen. Auf dem Althing⁵⁾ „brachte Dankbrand unerschrocken die

¹⁾ Das Wort frændaskömm kommt in dieser Bedeutung (unpersönlich aber mit religiöser Eigenschaft) nur an dieser Stelle vor. In Sturlunga saga 1, Kap. 8, S. 13 steht das Wort in persönlicher Konstruktion und ist religiös indifferent, was Maurer, Die Befehrung 1, S. 377, Anm. 10 nicht bemerkt zu haben scheint. Grönbeck verwendet frændaskömm (Vor Folkeæt 4, S. 56 und Religionsskiftet, S. 20) im persönlichen Sinn. Kummer, Midgards Untergang (1935), S. 287—297, zieht zu weitgehende Schlüsse aus diesem spezifisch isländischen Begriff (vgl. S. 288, wo „der sittliche Verfall aller bekehrten Germanenstämme“ in Zusammenhang mit frændaskömm gebracht wird).

²⁾ Kristni saga 7 (Thule XXIII, S. 170); vgl. Olaf Tryggvasons Saga in Fornmannasögur 2, Kap. 216 und in Flateyjarbók 1, Kap. 336.

³⁾ Vgl. Kristni saga 9.

⁴⁾ ebd. Kap. 8.

⁵⁾ Das Althing war das rechte Forum nicht nur für Thingsverhandlungen, sondern auch für Geschäfte, für geistige und körperliche Sportspiele, Diskussionen u. a. m.

Botschaft vor“, und viele waren es, die sich taufen ließen.¹⁾ „Aber als Dankbrand die Männer auf Island im Glauben unterwies, begannen viele, ihn zu verhöhnen.“²⁾ Die Skalden Thorvald der Schwächliche und Ulf Uggason schreiben einander Spottlieder über Dankbrand.

So schrieb Thorvald dieses Gedicht an Ulf:

Brünnen-Ugg³⁾ dem Sohn Uggis —
Eines Sinns ja, mein ich,
Brüder sind wir beide —
Botschaft zuschickt lotan':
Ulf! Der argen wölf'schen
Menscheinde einen
Fall'n laß du vom Fels: ich
Fäll' seinen Gefellen.“⁴⁾

Ulf antwortete dem Thorvald mit diesem Vers:

„Schlimmer Vogel ward flügge,
Find' ich, in Ulf's Rinn'schlund.⁵⁾
Fort mit Walhall-Föhrdens
Feinsten Schwimmers⁶⁾ Einfall.
Nicht für meinen Mund paßt,
Meerfrieger, die Fliege;⁷⁾
Bosheit naht. Weide besser
Böser Übel größtes.“⁸⁾

¹⁾ Kristni saga 8.

²⁾ ebd. Kap. 9.

³⁾ Brünnen-Krieger, hier Thorvald; Ugg ist ein Beinamen Odins.

⁴⁾ Die Übersetzung ist die in Thule XXIII, S. 172. Der Spottvers findet sich in Kristni saga 9, Den norsk-islandske skaldedigting A:1, S. 134; B:1, S. 127; Njala 102 (Thule IV, S. 224); Olaf Tryggvasons Saga in Fornmannasögur 2, Kap. 216, in Flateyjarbók 1, Kap. 337. Der Vers enthält sehr starke Ausdrücke, denen die Übersetzung nicht gerecht werden kann. Dankbrand wird argr godvargr genannt. Argr, „unmännlich, weiblich, zauberartig, unlächtig, arg“ (Frisner, 2. Aufl. 1, S. 71 f.) ist also eine äußerst kräftige Beleidigung und spielt in diesem Falle auf den christlichen Gottesdienst an, den die entschiedenen Heiden als Zauberei ansahen, verübt von in weibliche Gewänder gekleideten Zauberern (vgl. oben S. 199 Anm. 1). Godvargr bezeichnet die Missionare als Angreifer der Götter (vgl. Rahle, Kristni saga, S. 23 Anm. — Vgl. E. Koef, Notationes norroenae §§ 1077; 1889; 2442; 2513; 2705).

⁵⁾ Soviel wie: man hat mir einen argen Köder in den Mund gelegt.

⁶⁾ Walhall-Föhrde ist der Dichtermet, ihr Schwimmer der Skalde, hier Thorvald.

⁷⁾ Lockspeise.

⁸⁾ Kristni saga 9, Den norsk-islandske skaldedigting A:1, S. 138 f.; B:1, S. 130; Njala saga 102; Olaf Tryggvasons Saga in Fornmannasögur 2, Kap. 216; in Flateyjarbók 1, Kap. 337. — Was Ulf Uggason betrifft, siehe E. Mogk in Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 7, 1880, S. 319—334.

Dankbrand reagierte auf die Spottlieder auf dieselbe Weise, wie Thorvald es vor ihm getan hatte, und erschlug einige der Skalden, weswegen er vor den Thing geladen wurde.¹⁾ Im Winter darauf erlitt sein Schiff einen Schiffsbruch. Die Heiden sahen in diesem Ereignis ein Zeichen von den Göttern, und die Skaldin Steinun, Refs-Tochter, kleidete die religiöse Deutung in die Form des folgenden Gedichtes.

Trieb im Sturme Thor da
Dankbrands armes Langschiff.
Uns Gestad', zerschmettert,
Stevens Roß²⁾ flog heftig.
Nie jezt Thvinnels Tier³⁾ mehr
Trabt. Atals-Lands Rappen⁴⁾
Spielend da zerschellt in
Splitter Thors Gewitter.

Thor in Stücke schlug das
Schiff des Glockenstifters.⁵⁾
Möven-Wüstens Wisent⁶⁾
Wetterten landwärts Götter.
Christus naht in Nöten
Nie des Meers Erzroß⁷⁾ sich da;
Im Golf, Renntier Gylfis,⁸⁾
Gott's Schutz wenig dir nuzte.⁷⁾

Die Skalden erweisen sich also als zu der exklusiv heidnischen Gruppe gehörend, und ihre Spottlieder sprechen klar die Gefühle der Altgläubigen gegenüber der neuen Religion aus. Thorvald nennt

¹⁾ Kristni saga 9. Dankbrands Helfer, der Isländer Gudleifr Arason, war von demselben heftigen Temperament, wie Dankbrand und machte sich auch des Todschlags schuldig. (In Njala 100, Thule IV, S. 221) wird er kampfmütig und stark genannt. Auch auf Gudleifr wurden Spottverse gedichtet (Kristni saga 9 usw.). Aus Kristni saga 9 geht hervor, daß weitere Spottverse auf die Missionare verfaßt worden sind, die aber nicht erhalten sind.

²⁾ Umschreibungen für Schiff; Gylfi, Thvinnel und Atal sind Seekönige.

³⁾ Priester.

⁴⁾ Die Wüste der Möve ist das Meer, ihr Wisent (Auerochs) das Schiff.

⁵⁾ Das eisenbeschlagene Schiff.

⁶⁾ Gylfi ein Seekönig; sein Renntier das Schiff.

⁷⁾ Kristni saga 9 (Thule XXIII, S. 174); Den norsk-islandske skjaldedigtning A. 1, S. 135 f.; B:1, S. 127 f.; Njala 102; Olaf Tryggvason Saga in Fornmannasögur 2, Kap. 216; in Flateyjarbók 1, Kap. 337 (vgl. E. Koef, Notationes norrœnae 7, § 1078).

den christlichen Priester einen argr godvargr, einen weibischen Zauberer und Götterschänder, und wünscht, er möchte draußen in den Klippen zugrunde gegangen sein. Auf macht sich Gedanken über die Bosheit der Zeit. Steinun gibt die charakteristische religiöse Interpretation des Schiffbruches: Thor war mächtiger als Christus.

Auffallend ist die aktive Rolle der Skalden in dem Religionskampf zu einer wirklich organisierten Verteidigung der alten Götter. Die Skalden fühlten sich auch mehr als andere in der Schuld der Götter stehen, die ja nicht nur die Aufgabe hatten, die Skaldenkunst zu beschützen, sondern die Skalden auch mit Stoff für ihre Remningar versahen. Die Mythologie bildete einen integrierenden Bestandteil der Skaldendichtung, und die Skalden fühlten sich beinahe dogmatisch mit der Götterlehre verbunden. Dogmatische Festigkeit in den Glaubensvorstellungen disponiert zur Intoleranz in Glaubensfragen. Während die Skalden in dem übrigen Norden in der Regel mit einem königlichen Hof verbunden waren und eine abgegrenzte Zunft bildeten, war die Skaldendichtung auf Island von demokratischerem Charakter und erhielt dadurch eine große Bedeutung für das geistige und kulturelle Leben der Nation. Das eigene Zeugnis der Sagas und der Skaldendichtung bestätigt es unstreitig, daß die wirksamste Verteidigung des alten Glaubens von der Seite der Skalden kam, und daß es die Skalden sind, die der Religionskrisis auf Island das markante Profil geben, sehr verschieden von dem der übrigen nordischen Länder. Nur die Befeuerungsgeschichte Islands kann eine solche Intoleranz aufweisen, von der wir Proben kennen gelernt haben. Nur dort begegnen wir einer besonderen Gesetzgebung mit Strafen für Gottesschmähung, und noch ein Jahr vor der öffentlichen Annahme des Christentums wurde Hjalti Skeggjafon wegen seines Spottverses auf Frenja zur Friedlosigkeit verurteilt:

„Vilkat goð geyia
grey thykkiumk Freyia.“¹⁾

¹⁾ Kristni saga 10 (Thule XXIII, S. 175); Den norsk-islandske skjalde digtning A. 1, S. 139; B:1, S. 131; Ares Íslendingabók 7 (Thule XXIII, S. 50); Njala 102 (Thule IV, S. 225); Odds Olav Tryggvason (Arnarnagnæanske Haandskrift, ed. J. Jónsson) Kap. 41; Olaf Tryggvasons Saga in Fornmannasögur 2, Kap. 217; in Flateyjarbók 1, Kap. 338. Dieser Spottvers bereitet nicht geringe Schwierigkeiten. Heusler, Njala (Thule IV, S. 225) und Baetke (Thule XXIII, S. 175) übersetzen: „Schmääh' Götter rüüd' ohne Neu: Ja, Käudige Hündin ist Frenja.“

Dieser Spottvers erweckte große Erbitterung, was merkwürdig ist, sofern Frenja wohl kaum zu den Kultgottheiten gehört hat. Der Vorgang zeigt teils, wie erregt die Stimmung war, teils daß die wesentliche Opposition von den Skalden gekommen ist, welche die einzigen waren, welche so schnell auf einen Angriff auf Frenja reagieren konnten.

Islands Sonderstellung durch die Skalden hat diese recht ausführliche Darstellung des Verlaufes des Christianisierungswerkes hinsichtlich der Nuancen der Toleranz notwendig gemacht. Für den übrigen Norden scheint die Exklusivität der Religion an eine speziell religiöse Funktion geknüpft gewesen zu sein. Die Quellen geben klare Belege dafür, wie die Toleranz plötzlich unter gewissen Bedingungen einer entschieden feindlichen Einstellung gegen die Missionare Platz gemacht hat.

Nach einer glaubwürdigen Erzählung Magister Adams wirkte in den dreißiger Jahren des 11. Jahrhunderts in Schweden der englische Missionar Wolfred. Er kam nach Schweden, getrieben durch

Der Skalde will doch wohl betonen, daß er nicht selbst schmähen und sich dem Haufen der klaffenden Hunde zugesellen will, es aber doch als seine Meinung aussprechen muß, daß Frenja eine Hündin sei. J. Genzmer, *Der Spottvers des Hjalti Steggjafson* (in *Arkiv för nordisk filologi* 44, 1928, S. 311—314) geht von der Handschrift A. *Aris Íslendingabók* aus: vil ec eigi goth geyia grai thykir mer frajia und übersetzt: „Ich will nicht (d. w. s. ich kann nicht) dulden, die Götter anzubellen; eine rüudige Hündin scheint mir Frenja zu sein.“ Genzmer macht geltend, daß das Wortspiel besser zu seinem Rechte komme und heißender werde durch diese Deutung. Sprachlich gesehen scheint jedoch Vil in solchem Fall nicht das rechte Wort am rechten Platz zu sein, und sachlich gesehen setzt die Übersetzung voraus, daß die Götter insgemein als Hunde aufgefaßt worden sind, was kaum der Fall gewesen sein wird. Das Wortspiel (geyia-grey) kommt auch bei der gewöhnlichen Übersetzung zu seinem Rechte. Daß man schon früh Schwierigkeiten hatte, den Vers zu verstehen, zeigen die Varianten. Die *Ólafssagas* und *Njala* haben eine vierzeilige Strophe, *Njala* hat außerdem die erste Zeile umgeändert in: *Stharek eigi go geyia* (ich scheue mich nicht, die Götter anzubellen). Nach *Aris Íslendingabók* 7; *Njala* 104; *Kristni saga* 10 und *Ólaf Tryggvason's Saga* in *Fornmannasögur* 2, Kap. 217 wurde *Hjalti* zur Friedlosigkeit verurteilt wegen Gotteslästerung. *Kristni saga* 10 und *Ólaf Tryggvason's Saga* 217 haben eine eigentümliche Version der Schuldklage, die, wenn sie richtig ist, zeigt, wie gespannt die Lage war. (Der Gode *Runolf* ... bewies dabei mehr Gewalt und Hartnäckigkeit als Gerechtigkeit; denn es gelang ihm nicht eher, das Gericht abzuhalten, als bis er es auf die *Óxarabruka* verlegte und beide Brückenköpfe verstopfen ließ; *Thule* XXIII, S. 175).

die Liebe zu Gott, und predigte Gottes Wort den Heiden mit großer Zuversicht. Als er durch seine Predigt viele zu dem christlichen Glauben bekehrt hatte, begann er die Axt über des Volkes Abgott Thor auszusprechen, und gleichzeitig ergriff er eine Axt und schlug das Bild in Stücke. Wegen dieser Verwegenheit wurde er sofort mit tausend Wunden durchbohrt, und seine Seele stieg auf den Himmel, würdig der Märtyrerkrone. Die Barbaren schnitten seinen Körper in Stücke und versenkten ihn unter vielen Verhöhnungen in einen Sumpf.¹⁾

Von Adalvard dem Jüngeren erzählt derselbe Verfasser, daß er von Eifer glühend nach Schweden zog, um das Evangelium zu verkündigen, und innerhalb kurzer Zeit alle, die in Sigtuna und den angrenzenden Bezirken wohnten, zum christlichen Glauben geführt habe. Er kam im Geheimen auch mit dem frommen Bischof Eginio in Schonen überein, zusammen nach dem Tempel der Heiden zu reisen, der Upsala genannt wird, um zu probieren, ob sie vielleicht dort eine fruchtbringende Arbeit für Christus vollbringen könnten. Sie waren bereit, alle Arten von Beschwerden mit Freuden auf sich zu nehmen, damit das Haus, das der Hauptort des barbarischen Aberglaubens war, zerstört würde, denn wenn das zerstört oder besser verbrannt würde, würde die Befehung des ganzen Volkes folgen. Als der fromme König Stenkil die Leute untereinander von dieser Absicht der Befehmer Gottes reden hörte, gelang es ihm durch List, sie dadurch von diesem Vorhaben abzubringen, daß er sie darauf aufmerksam machte, daß sie sofort zum Tode verurteilt werden würden und daß er selbst, der die Missetäter in das Land hineingelassen hätte, aus dem Reiche vertrieben werden würde, daß weiter alle, die nun gläubig wären, leicht wieder ins Heidentum zurückgleiten würden, wie man sehen könne, daß es neulich in dem Lande der Slawen geschehen sei. Die Bischöfe gaben dem Könige in seinen Vorstellungen recht und wanderten durch alle Städte der Goten, wo sie die Götzenbilder zerstörten und darauf viele tausend Heiden für das Christentum gewannen.²⁾

Nach dieser Schilderung scheinen die Missionare ohne störende Eingriffe von seiten der Heiden das Christentum haben predigen können. Adam erzählt auch von vielen, welche durch die Predigt-

¹⁾ Adam II, 62. Adam gibt an, daß er wahrhaft erzählt habe, was er selbst in Erfahrung gebracht habe, doch ohne die Gewährsmänner zu nennen.

²⁾ Adam IV, 30; vgl. III, 76 und Schol. 136.

wirksamkeit der Missionare befehrt worden wären. In demselben Augenblick, in dem der Missionar versuchte, den Weg des Christentums dadurch zu erleichtern, daß er zum Angriff auf den Kult überging, griffen die Heiden zu den Waffen und vertrieben oder töteten ihn. Der kluge König Stenkil ließ es gerne zu, daß die Missionare das Evangelium verkündigten, sah aber die Gefahr eines Angriffes auf den Upsalatempel.

Den Söhnen Erich Blutaxts in Norwegen, die in England getauft worden waren, gelang es nicht, etwas Positives für das Christentum auszurichten, begannen aber dafür überall, wohin sie kommen konnten, die Göttertempel niederzureißen und die Blutopferfeste zu stören. Dadurch zogen sie sich aber, wie Snorri schreibt, große Feindschaft zu.¹⁾

Olaf Tryggvason war wohl kaum beliebt bei den heidnischen Nordmännern, aber zur offenen Feindschaft kam es nicht, bevor er den großen Tempel in Gladir zerstören und dessen Kostbarkeiten rauben ließ. Da sandten die Bauern den „Heerpfel“ über den ganzen Gau, um gegen den König zu Felde zu ziehen.²⁾

Wir haben vorhin gesehen, wie der Islandmissionar Stefuir Thorgilsson in Ermangelung von Erfolgen in der erst aufzubauenden Missionsarbeit die heidnischen Kultplätze zu zerstören begann und damit nur erreichte, daß die Heiden sich gegen ihn zusammaten und er selbst zu seinem väterlichen Hof fliehen mußte. Noch schlimmer erging es dem Willehad in Sachsen, der sich in seinem Eifer für das Christentum an den Götterbildern vergriff. Die fanatischen Heiden ließen ihn peitschen und verurteilten ihn nachher zum Tode.³⁾

Aus diesen Beispielen geht hervor, wie sehr den Heiden ihre Kultplätze am Herzen lagen, und wie sie jeden Angriff auf die Tempel und die Götterbilder unmittelbar bestrafen ließen. An und für sich war es natürlich, daß man seine oft kostbaren Tempel gegen ungebührliche Eingriffe schützen wollte, aber religionsgeschichtlich wird diese Fürsorge für die Tempel durch den Sitz des Kultes in dem religiösen Leben motiviert.

¹⁾ Saga Haralds gráfeldar, Kap. 2 in Heimskringla 1 (Thule XIV, S. 180).

²⁾ Olaf Tryggvasons Saga, Kap. 59, Heimskringla 1 (Thule XIV, S. 267).

³⁾ Vita S. Willehadi (Monumenta Germaniae Historica SS 2), S. 380f.

Auch von Adam 1, 11 erwähnt.

Der Kult und die Kultplätze haben im Verlauf der Zeit die Formen gewechselt, aber ihre Funktion ist immer auf dasselbe Ziel gerichtet gewesen. Mag der öffentliche Kult verknüpft gewesen sein mit der Verehrung von Steinen, Bäumen, Quellen, Seen, Bergen, Äckern, Hainen, Grabhügeln oder womit sonst, die Opferstätte und der Tempel haben immer das Gepräge der Exklusivität an sich gehabt.¹⁾ Aus den isländischen Sagas kennen wir Fälle, welche zeigen, wie der Kult und der Kultplatz in hervorragender Weise Gegenstand besonderer Schutzbestimmungen wurden. Thorolf Mosterbarts Heiligenberg war so heilig, daß keiner ungewaschen sich dorthin begeben durfte. Auch den Thingplatz zu Thorspiß hielt er für so heilig, daß dort keiner Feindesblut vergießen oder seine natürlichen Bedürfnisse verrichten durfte.²⁾ Für Biga-Clums Acker Vitazgjafi galten gleichgeartete Bestimmungen.³⁾ Aus der Fritjofs Saga wissen wir, daß Baldershagen eine Freistatt bildete.⁴⁾ Bereits der Ölfundastein in Ostgotland aus dem Ende des 9. oder Anfang des 10. Jahrhunderts bietet einen Beleg dafür, daß dem Asylrecht ein gewisser Grad von rechtlicher Gültigkeit zukam.⁵⁾ Wer sich an dem heiligen Platz vergriff, war vargr í véum (Wolf im Heiligtum).⁶⁾

Die Exklusivität des Kultplatzes war so stark, daß man bei gewissen Anlässen glaubte, daß die christlichen Eindringlinge von der Rache der Götter getroffen würden oder daß des Platzes Heiligkeit selbst sie tot zu Boden fallen lassen würde. In Fositeland gab es einen eingefriedeten, heiligen Platz mit einer Quelle, und auf diesem heiligen Gebiete gingen die Kreaturen umher, geschützt vor jeder Beeinträchtigung, und auch die Menschen widmeten der Quelle ihre Verehrung. Willibrord begann dort eine verheißungsvolle Missionswirksamkeit und gebrauchte die Quelle als Taufplatz, wobei

1) Vgl. Olrik-Ellefsen, Nordens Gudeverden, S. 334 ff.

2) Eyrbyggja 4:6 ff. (Thule VII, S. 18 ff.).

3) Gluma, Kap. 7 f. (Thule XI, S. 44 ff.).

4) Fritjofs Saga, Kap. 1, 3, 4, 6, 9, 10.

5) Vgl. N. Nordén, Baldershagen och tempelkulten (Ord och Bild 1930, S. 255 bis 261) und denselben, Ett rättsdokument fr n en fornsvensk offerlund (Fornvännen, Meddelanden från K. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien 26, 1931, S. 330—351); D. v. Griesen, De svenska ruininskrifterna (Nordisk kultur, 6 1933, S. 152 f.).

6) Vgl. Egla 49 (Thule III, S. 130, „Eyvind hatte im Heiligtum gemordet. Er war friedlos geworden und mußte sogleich fliehen).

die Heiden erwarteten, daß der Missionar von einem plötzlichen Tode getroffen werden würde. Daß die Strafe von den Göttern ausblieb, bedeutete eine ernste Bedrohung ihres Glaubens.¹⁾ Dieselbe Vorstellungsweise spiegelt sich wider in Gudbrand-im-Tal in Norwegen, welcher hoffte, daß der Boden sich unter dem übermütigen Verächter des Tempelfriedens aufturn werde.²⁾

Nicht nur der Kultplatz in seinen verschiedenen Gestalten, sondern auch der Kult selbst hatte Anteil an der Heiligkeit der Religion und gehörte zu dem für die Christen verbotenen Gebiete. Daß der Heilige und der Skalde Sigvat erhielten keinen Zutritt zu dem Gehöft Hov in Westgotland, während man dort mit einem Elben-Opfer beschäftigt war.³⁾ Magister Adam macht die Angabe, daß die Missionare unter den slawischen Völkern Sember oder Preußen (Sembi vel Puzzi)⁴⁾ überall hin Zutritt erhielten außer zu den heiligen Hainen und Quellen, von denen die Slawen glaubten, daß sie durch die Gegenwart der Christen beschmutzt würden.⁵⁾ Gegen fremde Einmischung in das Kultleben hielt man stets Wache und war geneigt, jeden Angriff von seiten der Missionare zu bestrafen.

Nur unter zwei Bedingungen unterblieb der Gegenstoß der Heiden angesichts christlicher Eingriffe in das Kultleben. Wir können vor allem konstatieren, daß die Heiden, natürlich oft genug, sich vor der christlichen Forderung beugen mußten, wenn hinter den Worten eine überlegene Heeresmacht stand. Hierfür bietet die Zwangsmissionierung der Dlaf auffschlußreiche Beispiele.⁶⁾ Religionsgeschichtlich bietet die Gewaltmissionierung ja nicht viel von Interesse, weil hier die religiösen Motive in den Hintergrund gedrängt worden sind.

Religionsgeschichtlich bedeutungsvoller ist der andere Fall des Ausbleibens der heidnischen Gegenwehr angesichts des christlichen

¹⁾ Vita Willibrordi in Jaffé, Bibliotheca rerum Germ. 6, S. 47f.

²⁾ Snorris Saga von Dlaf dem Heiligen in Heimskringla 2, Kap. 112 (Thule XV, S. 186).

³⁾ ebd. Kap. 91 (Thule XV, S. 141).

⁴⁾ Vgl. R. Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde 2 (1887), S. 348f.

⁵⁾ Adam IV:18. Usque hodie profecto inter illos, cum cetera omnia sint communia nostris, solus prohibetur accessus lucorum et fontium, quos autumant pollui christianorum accesso. Adam sieht gewisse Ähnlichkeiten zwischen diesen slawischen Volksstämmen und den Goten (sch. 134).

⁶⁾ J. B. Snorris Dlaf Tryggvasons Saga, Kap. 53—59, 65—69, 77; Dlaf des Heiligen Saga, Kap. 73, 111—114.

Angriffes auf den Kult. Wir haben in dem Vorhergehenden versucht, die Bedeutung der rein aufbauenden Arbeit der Missionare zu zeigen, und wie die Befehring primär als durch diese positive Evangelisationsarbeit bedingt angesehen werden muß.¹⁾ Weiter sollen nun noch einige Beispiele den Unterschied zwischen den Angriffen auf den Kult, die ohne vorhergehende Predigtwirksamkeit ausgeführt wurden, und denen, die erst in einem späteren Stadium der Missionsarbeit stattfanden, klarer hervorheben.

Walafriid Strabo führt zwei Fälle an, die wahrscheinlich zurückgehen auf wirkliche Ereignisse in dem Leben des irischottischen Missionars Gallus. In Tuggen am Züricher See ließ Gallus ohne vorhergehende Missionierung den Tempel der Heiden zerstören und ihre Opfergaben in den See werfen, mit dem Erfolg, daß die Heiden in Raserei sich gegen ihn wandten und ihn zugleich mit seinen Mönchen fortjagten.²⁾ In Bregenz befanden sich in der aus der Römerzeit herrührenden Aureliakirche zwei in der Wand befestigte vergoldete Götterbilder, denen das Volk seine Verehrung erwies, indem sie sagten: „Dies sind die alten Götter, die alten Beschützer dieses Platzes, durch deren Trost wir sowohl als auch das Unsrige bis jetzt bestehen.“ (Isti sunt dii veteres, et antiqui hujus loci tutores, quorum solatio et nos et nostra perdurant usque in praesens.)³⁾ Gallus, der die frühere christliche Kirche wieder für den christlichen Gottesdienstgebrauch einweihen wollte, hielt vor dem Tempel eine Missionspredigt⁴⁾ und konnte hiernach vor den Augen des ganzen Volkes die Götterbilder herausreißen und in den See werfen. Keiner von den Heiden wurde vom Zorn ergriffen, aber die meisten ließen sich befehren, und es gelang dem Gallus, seine Absicht durchzuführen, die Kirche wieder zu weihen.⁵⁾

Diese beiden Vorgänge in dem Leben des Gallus veranschaulichen in besonders handgreiflicher Weise, unter welchen Bedingungen die Kultexklusivität sich aktiv äußerte. Wenn die christliche Predigt nicht auflösend auf den heidnischen Glauben und Kult gewirkt hatte, war es für den einzelnen Missionar nutzlos, zu versuchen, durch Gewalt-

¹⁾ Oben Kap. 3 und 6.

²⁾ Walafriid Strabo, Vita S. Gal. 1, Kap. 4 (Migne Patrologiae cursus completus 114, 1852, S. 981 f.).

³⁾ ebd. Kap. 6, S. 983.

⁴⁾ Siehe oben Kap. 3, S. 92.

⁵⁾ Kap. 6, S. 983.

methoden eine schnellere Entscheidung herbeizuführen, aber in den Fällen, in denen der Missionar durch die Verkündigung des Wortes und des christlichen Lebens die psychologischen Voraussetzungen für ein Zerstören der Tempel und Götterbilder geschaffen hatte, wurde das von den Heiden als eine Machtprobe aufgefaßt, und es bildete gerade diese Tat die Krone des Missionswerkes.

Die Quellen fließen über von Erzählungen über Angriffe der Missionare auf Tempel und Götzen, aber in sämtlichen Fällen, in denen diese Missionsmethode sich als fruchtbar erwies, bildete sie den Schlüsselpunkt einer vorhergehenden Predigtwirksamkeit. Während in Svealand nach dem Tode König Stenkil's (um 1066) eine Christenverfolgung raste, konnte Bischof Eginus nach dem, was Magister Adam angibt, zum selben Zeitpunkt in Schonen, wo die dänische Mission bereits die Macht des Heidentums gebrochen hatte, ein Freysbild zerstören.¹⁾ Die Erzählung von Coifis Machtprobe, der Beda die Form einer Legende gegeben hat, wäre psychologisch ohne die Annahme einer langen, vorausgegangenen Vorbereitung durch die christliche Mission unerklärlich.²⁾ Wie wir im Zusammenhang mit der Untersuchung über die Missionspredigt und die Befehrungsmotive zu zeigen versucht haben, nutzten die Missionare die Toleranz der Heiden aus, um das Evangelium zu verkündigen, um das Missionswerk dann später mit einer Machtprobe zu krönen.

Erst nachdem Bonifatius eine längere Zeit unter der Bevölkerung Hessens gepredigt hatte, wagte er den entscheidenden Schritt durch das Fällen der heiligen Thoreiche (*robor Jovis*) bei Geismar zu tun.³⁾ Grönbeck meint, daß eine Art zu den notwendigsten Missionswerkzeugen für die deutschen Missionare gehört habe, und behauptet, daß die Bekehrung in zwei Abschnitte sich zerlege: einer, bevor der heilige Baum stürzte, wobei sich des Volkes Furcht offenbarte, und einer nachher, da das Volk sich verwunderte und seinen Unverstand ein sah.⁴⁾ Grönbecks These ist nur unter der Voraussetzung gültig, daß eine positive Missionswirksamkeit die religiöse und psychologische Unterlage für die Ausnutzung einer solchen Machtprobe geschaffen hatte. Wo die Missionare in törichtem Eifer versuchten, einen Erfolg

¹⁾ Adam IV, 9.

²⁾ Siehe voriges Kap. S. 170f.

³⁾ Vita S. Bonifatii (ed. Levison), S. 30f. Willibald hebt ausdrücklich hervor, daß dem Fällen der Eiche eine Predigtwirksamkeit vorausgegangen war.

⁴⁾ Vor Folkeæt 4, S. 3f.

für das Christentum dadurch zu erzielen, daß sie bereits am Anfang der Missionsarbeit die verhaßten Götterbilder zerstörten, war das Resultat immer, daß das Volk in Zorn über die Gotteschändung sie verjage oder sie erschlug.

Daß Adalvard der Jüngere in dem oben (S. 207) angeführten Beispiel seinen Angriffsplan auf den heidnischen Tempel in Upsala nicht ausführen konnte, aber wohl „viele Tausend Heiden für das Christentum“¹⁾ dadurch gewann, daß er die Götterbilder „in allen Städten der Goten“²⁾ zerstörte, erklärt sich daraus, daß das Christentum in Gotland bedeutend festeren Boden gewonnen hatte als in Svealand. Olof Skötkönig mußte sich auch darin finden, nach Westgotland vertrieben zu werden, nachdem er „mit großem Eifer daran gearbeitet hatte, den Göttertempel niederzureißen, der mitten in Schweden in Upsala liegt“.³⁾ Erst nach einer Missionsarbeit von Generationen sollten die Schweden als Volk sich darein finden, daß das Nationalheiligtum in Upsala dem Erdboden gleichgemacht wurde, und hatten sie nicht länger die Kraft oder den Willen, die Tempelschänder fortzujagen.

Wir haben gesehen, wie Toleranz und Exklusivität in dem nordischen Heiligtum wechselten. In der wissenschaftlichen Diskussion über den Religionswechsel hat man bis jetzt einseitig das Christentum als Repräsentanten der Intoleranz und die germanische Religion als den der Toleranz gesehen. Bereits Maurer⁴⁾ und Suhm⁵⁾ vor ihm haben diesen Unterschied zwischen den beiden kämpfenden Religionen betont und ihn unter Hinweis auf den Gottesbegriff der monotheistischen und polytheistischen Religion zu erklären versucht. In der späteren Diskussion hat die Toleranzfrage durch Einführung des Wertgesichtspunktes einen polemischen Inhalt bekommen. Kummer verneint den Zusammenhang der heidnischen Toleranz mit dem polytheistischen Gottesglauben und behauptet, daß Duldsamkeit ein konstituierender Zug in dem nordischen Charakter

¹⁾ Die Übertreibung im Ausdruck ist offenkundig.

²⁾ „Omnes Gothorum civitates.“ Adam meint offenbar Westgotland, da Ostgotland noch in den sechziger Jahren des 11. Jahrhunderts zum größten Teil heidnisch gewesen sein dürfte. Vgl. Schol. 136, wo gesagt wird, daß Adalvard sich in Skara befunden habe.

³⁾ Adam II:58.

⁴⁾ R. Maurer, Die Befehrung 2, S. 285—289. 294f. 416f.

⁵⁾ B. F. Suhm, Samlede Skrifter 16, S. 188.

gewesen sei.¹⁾ Neckel sucht dadurch einen wirkungsvollen Kontrast zu schaffen, daß er Olaf Tryggvasons Unduldsamkeit mit der Weitherzigkeit der Goten vergleicht. „Die gotischen Herren müssen also ähnlich großzügig gedacht haben wie 1500 Jahre später Friedrich der Große.“²⁾ Ein dritter Repräsentant der deutschen nationalen Germanistik G. Saß schreibt in seinem stark polemischen Aufsatz *Saga-Zeugnisse zur Gewalt-Missionierung des alten Nordens*: „An sich war der alte Nordgermane in Glaubensfragen sehr duldsam, und man ließ die christlichen Missionare wirken und predigen, wo sie wollten. Ja, man duldete sogar, wie die *Kristnisaga* (Kap. 3) ebenfalls zu erzählen weiß, daß man schon sechzehn Jahre, bevor das Christentum auf Island gesetzlich eingeführt wurde, dort eine Kirche baute.“³⁾ Saß ist der einzige, der ein Gefühl für die ungleichen Nuancen in der Toleranz hinsichtlich des Glaubenslebens und des Kultlebens hat. Leider hat er aber in seinem polemischen Eifer nicht beobachtet, daß die angeführte Stelle aus der *Kristnisaga* den Zorn der Heiden über den Kirchenbau schildert, und wie sie den Erbauer der Kirche erschlagen und an die Kirche Feuer anlegen wollten.⁴⁾ Minck findet in der „unbesorgten Toleranz“ des Heidentums und in dem „organisierten Fanatismus“ des Christentums die entscheidenden Faktoren für den Ausgang des Religionskampfes.⁵⁾

Die vorangehende Untersuchung hat gezeigt, daß die Frage nach der Toleranz und Intoleranz in der germanischen Religion nicht so summarisch abgetan werden kann, wie manche es tun. Überhaupt hat man in der religionsgeschichtlichen Forschung der Problemstellung Toleranz und Intoleranz wenig Beachtung geschenkt. Der einzige Forscher, der m. W. seine Aufmerksamkeit auf dieses Problem gerichtet hat und es zum Gegenstand einer religionsgeschichtlichen Untersuchung gemacht hat, ist L. Andrae, der in seiner Schrift *Kristendomen den fullkomliga religionen?* (1922) die Bedingungen

¹⁾ B. Kummer, *Midgards Untergang* (1935), S. 76. „Die vielerwähnte heidnische Toleranz auch gegen den Christengott erklärt sich nicht daraus, daß es im Götterhimmel auf einen Gott mehr oder weniger nicht ankam, sondern sie war selbstverständlich für diese freien Menschen, deren jeder seinen Gott aus innerer Notwendigkeit zu eigen hatte und den Begriff einer Bekehrung nicht kannte.“

²⁾ G. Neckel, *Das Schwert der Kirche* (Reden und Aufsätze 18, 1934), S. 10.

³⁾ G. Saß, ebd., S. 33.

⁴⁾ Vgl. unten Kap. 8, S. 225 f.

⁵⁾ M. Minck, *Wodan und germanischer Schicksalsglaube* (1935), S. 337.

für die tolerante und intolerante Einstellung in Glaubensfragen aufgezeigt hat.

Eigentümlich genug ist man auch in der Religionsforschung geneigt gewesen, gewisse Religionen a priori den toleranten und andere den intoleranten zuzuzählen, und zwar auf Grund einer schnellen Beurteilung in Bausch und Bogen, während das Problem sich bei einem mit den empirischen Tatsachen rechnenden Studium als äußerst verwickelt und durch eine Menge heterogener und voneinander unabhängiger Faktoren bedingt erweist.¹⁾ Das Christentum ist als Religion betrachtet absolut, exklusiv und damit in gewisser Beziehung prinzipiell intolerant. Andrae hat gezeigt, daß die drei absoluten Religionen, Christentum, Judentum und Islam, streng monotheistisch mit einem ausgeprägt ethisch-theistischen Gottesbegriff sind.²⁾ Die Exklusivität des Christentums hat sich in einer markanten Weise in dem ersten Gebot des Sinaigesetzes und in Jesu messianischem Selbstbewußtsein offenbart. Als historisch offenbarte Erlösungsreligion ist das Christentum in allem, was die Frage der Erlösung berührt, exklusiv. Es spricht für sich selbst, daß je geringere für das Leben entscheidende Bedeutung der christliche Erlösungsinhalt für einen Menschen hat, es desto leichter für ihn ist, wie Friedrich der Große „großzügig“ zu denken und zu meinen, daß jeder nach seiner Façon selig werden könne.

Wo das Christentum mit anderen religiösen Bewegungen, seien es außerchristliche oder sektiererische, in Konflikt gerät, tritt die Glaubensexklusivität hervor und verhindert synkretistische Religionsprodukte. Ein fester und heiliger Gottesbegriff prädisponiert zur Intoleranz in Glaubensfragen, während ein verschwommener Gottesbegriff und Mangel an theologischer Festigkeit eine tolerante Glaubensrichtung erleichtert. Der Absolutheitscharakter des Christentums wirkt sich auf eine doppelte Weise aus, einerseits in einer weitgehenden Glaubensintoleranz und andererseits in einem ausge-

¹⁾ Während die Literatur über die christliche Toleranz und Intoleranz verhältnismäßig reichlich ist, fehlt es an jeder eingehenden religionsgeschichtlichen Untersuchung des Problems. Die encyclopädischen Artikel sind sehr summarisch. Vgl. A. Bertholet, Artikel Toleranz I, Religionsgeschichtlich in R G G, 2. Aufl. 5 (1931), S. 1211f., hauptsächlich auf Grund von Chantepie, Lehrbuch der Religionsgeschichte; W. F. Adeney, Art. Toleration in E. R. E. 12 (1921), S. 360ff. und L. W. Arnold, Art. Toleration (Muhammedan) ebd. S. 365ff.

²⁾ a. a. O. S. 36f.

prägten Entgegenkommen in Fragen, die für den Glauben nicht entscheidend sind. Das Christentum kann auf Grund seiner Überlegenheit über die Religionen, die Objekte für die Mission bilden, in manchen Fällen eine weitgehende Duldsamkeit und Weitherzigkeit an den Tag legen, die oft als ein Ausfluß von Synkretismus gedeutet worden ist. Missionsgeschichtlich gesehen ist das Christentum eine akkommodierende Religion, d. h. es knüpft an vorhandene Formen, Sitten und Gebräuche in der einheimischen Religion an. Die Akkommodation gilt niemals dem Glaubensinhalt oder anderen zentral religiösen Elementen des Christentums, sondern nur den Stücken, die keine entscheidende Bedeutung für die Erlösungsbotschaft haben.¹⁾ Die absolute und exklusive Religion ist prinzipiell akkommodierend, wenn sie anderen Religionen begegnet, während die tolerante Religion synkretistisch ist. In der Praxis hat doch auch das Christentum Religionsmischungen verursacht, jedoch nicht in so hohem Grade, wie man im allgemeinen zu vermuten geneigt gewesen ist. Das Christentum kann, so wie es unter den Germanen auftrat, als exklusiv in bezug auf den Glauben und als tolerant in bezug auf den Kult charakterisiert werden, tolerant nicht in dem Sinne, daß auf dem Gebiete des gottesdienstlichen Lebens eine Vermischung stattgefunden hätte, wohl aber so, daß die Kirche einheimische Sitten und Gebräuche benutzte und nicht beseitigte und ausrottete, was der germanische Geist in „Volksfesten des Jahres“, Junftzusammenschlüssen und anderen Formen des kultischen Lebens aufgebaut hat.

Die Exklusivität des Christentums in Sachen des Glaubens und seine Toleranz hinsichtlich des Kultes sind bei dem Zusammenstoß mit der Toleranz des Heidentums in Sachen des Glaubens und seiner Exklusivität hinsichtlich des Kultes für die Gestaltung des Religionswechsels und des mittelalterlichen Christentums bestimmend gewesen, aber auch — und dies ist besonders bemerkenswert für die Forschung — für die einheimische Tradition. Das Christentum verkündete die Lehre von dem einen wahren Gott, der in seiner Souveränität nicht andere Götter neben sich haben wollte. Das Resultat für die einheimische Religion war, daß alle ihre Götter entweder verschwanden oder in Dämonen verwandelt wurden. Die Krisenzeit vergrößerte die christliche Unduldsamkeit gegen die heidnischen Götter noch, und

¹⁾ Oben Kap. 3, S. 80f. Anm. 1.

wir sind vorhin in der Lage gewesen, ihre vernichtende Wirkung auf den heidnischen Traditionsstoff festzustellen. Nur sporadisch und undeutlich nehmen wir die heidnischen Götter in den Sagas wahr, und da fast immer als unterlegene Gegner Christi. Was wir von den Göttern in den isländischen Sagas kennenlernen, haben wir deren Unterlegenheit und Ungefährlichkeit zu verdanken. Dem einen berückenden Odin und dem siegreichen Thor begegnen wir in den Sagas nicht; dazu war die Glaubensexklusivität des Christentums zu stark.

Andrae hat die Aufmerksamkeit darauf gerichtet, daß eine Religion im Falle wirklicher Gefahr intolerant wird. „Gilt es die Existenz der alten Götter, der von den Vätern ererbten heiligen Kulthandlungen, dann wird plötzlich mit aller Toleranz Schluß gemacht.“¹⁾ Diese Regel trifft für die nordische Religion zu. Während der Ansgarmission im 9. Jahrhundert, als das Heidentum noch in seiner vollen Kraft dastand und vom Christentum nichts zu fürchten hatte, konnten die Missionare ohne störende Eingriffe von Seiten der Heiden frei das Evangelium verkündigen. Die wenigen heidnischen Gegenstände waren augenscheinlich nicht primär religiösen Ursprungs, erhielten aber eine religiöse Deutung und berührten in erster Linie das Kultleben. Während der Mission im 10. und 11. Jahrhundert war das Heidentum nach wie zuvor im Prinzip tolerant gegen das Christentum. Sobald die Missionare den einheimischen Kult angriffen, gingen indessen die Heiden zum Gegenangriff vor, während dagegen die christliche Verkündigung als solche, selbst wenn sie aggressiv gegen den heidnischen Glaubensinhalt gerichtet war, in der Regel in Frieden gelassen wurde. Dem Angriff auf den Kult folgte immer eine heidnische Reaktion, solange das Heidentum den Willen und die Kraft hatte, sich zu verteidigen. Hieraus können wir einen wichtigen Schluß ziehen: An den Orten, wo christliche Angriffe auf den heidnischen Kult ohne heidnische Gegenangriffe vor sich gehen konnten, war die Lebenskraft des Heidentums gebrochen.

Während der Zeit des religiösen Kampfes und Umbruchs mußten die lebensfähigen Kräfte innerhalb der Religion mobilisiert werden. A priori gilt, daß die Exklusivität in den Elementen

¹⁾ L. Andrae, Kristendomen den fullkomliga religionen? S. 19.

hervortritt, welche die Lebensfunktionen der kämpfenden Religion ausmachen. Während der ganzen Missionsperiode war das nordische Heidentum mit Ausnahme von Island tolerant in Glaubensfragen, während es in Sachen des Kultes äußerst exklusiv war. Diese Toleranz in Sachen des Glaubens und Exklusivität in Sachen des Kultes illustriert das Wesen des nordischen Heidentums auf das trefflichste. Daß das Heidentum im großen und ganzen nicht gegen die christliche Verkündigung und deren Folgen für das Glaubensleben sich auflehnte, bildet einen Beweis dafür, daß das Zentrum der heidnischen Religion nicht in dem Glaubensleben als solchem lag. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Sonderstellung des isländischen Heidentums im Norden festzustellen. Durch die beinahe dogmatische Gebundenheit der Skalden an die Mythen wurde das isländische Heidentum auch in Glaubensfragen intolerant. Wie wir früher gesehen haben, war die isländische Skaldendichtung kausal an die Mythologie gebunden, und für die Skalden war der Zutritt zu der Welt der Mythen eine Lebensbedingung.

Für den übrigen Norden bildet die Art und Weise, auf das Christentum zu reagieren, einen Beweis für den zentralen Platz des Kultlebens in der Religion. Der Glaube hatte in dem Heidentum nicht dieselbe Bedeutung wie in dem Christentum, was psychologisch die Bekehrung erleichtert haben dürfte. Es war der Kult, der die Garantie für den Frieden, für das Glück und für die Ehre, für das Leben des Gemeinwesens und der Individuen bot, und darum bedeutete jeder Angriff auf den heidnischen Kult eine ernsthafte Bedrohung des Lebens selbst und mußte um jeden Preis abgewehrt werden. Nur unter diesen Voraussetzungen können wir die fast naive Toleranz in Glaubenssachen und die fanatische Exklusivität hinsichtlich des Kultes verstehen. In dem nächsten Kapitel werden wir weiter einen Ausfluß dieser kultischen Exklusivität finden.

8. Kapitel.

Kultplatz und Kirche.

Die klassische Urkunde des Akkommodationsprinzipes in der Missionsgeschichte bildet der Brief Gregors des Großen vom 18. Juli 601 an den Abt Mellitus mit den Instruktionen für die Evangelisationsarbeit des englischen Missionsbischofs Augustinus in England. Gregor legt in diesem Briefe den Missionaren ans Herz, die heidnischen Tempel nicht zu zerstören, sondern sie vielmehr für den christlichen Gebrauch zu weihen, indem sie die Götterbilder entfernen, die Tempel mit Weihwasser besprengen, Altäre aufsetzen, Reliquien niederlegen u. a. m. Diese Vorschriften sollen besonders hinsichtlich der gut gebauten Tempel beachtet werden, damit das Volk aus Freude über deren Bewahrung sich viel williger zu den geweihten Kultplätzen einfinde. Weiter solle man sich befleißigen, den heidnischen Festzyklus dadurch in den kirchlichen einzuordnen, daß man die Tage zu Erinnerungstagen an die Kirche und an die Märtyrer mache, „ut, dum eis aliqua exterius gaudia reservantur, ad interiora gaudia consentire facilius valeant“.¹⁾

Konsequent durchgeführt mußte ein solches Missionsprinzip für Synkretismus empfänglich machend wirken. In welcher Weise Augustinus der päpstlichen Instruktion gefolgt ist, ist nicht möglich festzustellen, da eine Menge glaubwürdiger Dokumente verlorengegangen ist.²⁾ Wichtig ist, daß dieser päpstliche Brief eine gewisse

¹⁾ Gregorii I papae Registrum epistolarum XI, 56 (in Monumenta Germaniae Historica EE 2, ed. Hartmann 1899, S. 331). Daß das Missionsprinzip Gregors nicht durchgehend tolerant-synkretistisch gewesen ist, zeigt ein gleichzeitiger Brief an Augustinus in England: „In hoc enim tempore sancta ecclesia quaedam per fervorem corrigit, quaedam per mansuetudinem tolerat, quaedam per considerationem dissimulat atque ita portat et dissimulat, ut saepe malum quod adversatur portando et dissimulando compescat“, Ep. XI, 56a (ebd. S. 336).

²⁾ Vgl. hierzu A. Taranger, Den angelsaksiske kirkes indflydelse paa den norske (1890), S. 69—72.

Bedeutung für die nordische Forschung erhalten sollte, indem man dieses Prinzip hat anwenden wollen, um die Lokalisierung der christlichen Kirchen in ihrem Verhältnis zu den heidnischen Kultplätzen bestimmen zu können. „Es macht den Eindruck, als ob es in der christlichen Mission im Norden eine Praxis gewesen ist, daß die heidnischen Kultplätze durch Reinigung und Weihung in Heiligtümer des Weißen Krist verwandelt werden sollten,“ schreibt Wessén,¹⁾ und diese Behauptung wird von fast allen Forschern auf diesem Gebiete bestätigt.²⁾ Das Problem gehört primär in das Arbeitsgebiet der Archäologie, aber auf Grund der Beschaffenheit des Materials ist es oft schwer, archäologisch die Lage einer Kirche im Verhältnis zum heidnischen Kultplatz zu bestimmen. Seitdem die Ortsnamenforschung ihre Resultate vorgelegt hat, hat das Problem neue Aktualität gewonnen. Die Prinzipien der Ortsnamenforschung sind kurz folgende: Der Name des Kirchspiels wird ursprünglich in der Regel nach dem Namen des Hofes gebildet, auf dem die Kirche gebaut worden ist. Hofnamen auf =hov, =vi, =harg, =lund(a) usw. nebst theophoren Ortsnamen wie Lorsvi, Odensala, Frötuna bezeichnen heidnische Kultplätze. Also Kirchspielnamen von dem soeben genannten Typ machen femtlich, daß eine Kontinuität zwischen dem Kultplatz und der Kirche bewahrt ist. Begreiflicherweise arbeitet die Ortsnamenforschung nicht so schematisch, wie hier gezeigt worden ist, sondern sucht mit Hilfe archäologischer Funde (Runensteine, Grabhügel u. a. m.), literarische Dokumente usw. ihrem Resultate Stützen zu geben.

Da gegen die These von erhaltener Kultplatzkontinuität vom religionsgeschichtlichen Gesichtspunkte aus gewisse Einwände erhoben werden können, will ich das Problem religionsgeschichtlich mit besonderer Beziehung auf die Kultexklusivität behandeln.

¹⁾ E. Wessén, *Forntida gudedyrkan i Östergötland* 1 (1921), S. 110. Vgl. Wessén in *Studier i nordisk filologi* 14:1 (1923), S. 3 und *Studier* (1924), S. 161.

²⁾ S. Jungner, *Gudinnan Frigg och Als härad* (1922), S. 325; M. Oljen, *Minner om guderne og deres dyrkelse i norske stedsnavn* (1923), S. 10f.; A. F. Schmidt, *Danmarks Helligkilder* (1926), S. 27f.; A. M. Tallgren, *Finland vid slutet av hednatiden* (in *Fornvännen* 27, 1932), S. 111f.; E. Herte, *Die Begegnung des Germanentums mit dem Christentum* (1935), S. 74f.; E. Wadstein, *Svinnegarn* (in *Rig.* 20, 1937), S. 34f.; G. O. Snyltén-Cavallius, *Wärend och Wirdarne* 1 (1921), § 45, S. 147f.; Hj. Lindroth, *Våra ortnamn och vad de lära oss* (1931), S. 41 u. a. m.

Nach Magnus Olsen befinden sich von 600 mit Namen belegten heidnischen Kultplätzen in Norwegen 125 bis 150 bei oder in unmittelbarer Nähe von Kirchen.¹⁾ Da die Zahl der mittelalterlichen Kirchspiele in Norwegen ungefähr 950 beträgt, kann angenommen werden, daß ungefähr 15 Prozent der mittelalterlichen Kirchen auf oder bei heidnischen Kultplätzen stehen.²⁾ Da also ungefähr 85 Prozent der Kirchen aus dem Mittelalter auf religiös neutralen Plätzen errichtet worden sind, kann doch kaum gesagt werden, daß die norwegischen Verhältnisse die These von der bewahrten Kontinuität zwischen Kultplatz und Kirche bekräftigen.³⁾ Für den übrigen Norden ist irgendeine Generalinventuraufnahme noch nicht durchgeführt. Im voraus auf Grund der norwegischen Angaben vorläufige Ziffern für den ganzen Norden zu geben, läßt sich wegen der ungleichartigen Verhältnisse in den nordischen Ländern nicht machen. In Finnland hat Tallgren 12 Kirchen auf alten heidnischen Kultplätzen gefunden.⁴⁾

Ein interessanter Versuch, auf Grund der Ortsnamen und archäologisch den Kampf des Christentums gegen das Heidentum zu studieren, ist E. S. Engellstad, Hedenskap og kristendom 1—2, wo der Verfasser, indem er den Ausgangspunkt von der Beziehung zwischen Kultplatz und Kirche nimmt, ein Bild von dem Verlauf des Religionswechsels zu zeichnen versucht.⁵⁾ Engellstad behauptet, daß die ältesten Kirchen vorzugsweise auf den alten heidnischen Kultplätzen (hoven) errichtet worden seien und daß dies vor allem aus praktischen Gründen geschehen sei: die Kirche solle als Symbol für den neuen Glauben auf dem Platz der alten Gottesverehrung stehen

¹⁾ M. Olsen, Aettegård og helligdom (1926), S. 231.

²⁾ M. Olsen, Hvad v ra stedsnavn lærer oss (1934), S. 55.

³⁾ Kultkontinuität kommt vor allem bei den Höfen mit Namen wie Hof und Bangr vor. Von den 85 Hof-Gehöften erhielten 15 eine Kirche auf dem Gehöft selbst und ungefähr 25 eine Kirche auf dem Nachbargehöft (M. Olsen, Hvad etc., S. 56 f.). Die Hälfte der Gehöfte auf Bangr befinden sich in der Nähe von Kirchplätzen (M. Olsen, Aettegård etc., S. 231); vgl. M. Olsen, Minner om guderne og deres dyrkelse i norske stedsnavn (1923), S. 6.

⁴⁾ A. M. Tallgren, Finland vid slutet av hednatiden (in Fornvännen 37, 1932), S. 111.

⁵⁾ E. S. Engellstad, hedenskap og kristendom 1. Sen vikingetid i inlandsbygdene i Norge (in Bergens Museums Aarbok 1927. Historisk-antikvarisk række, Nr. 1, 1928), 2. Trekk av vikingetidens kultur i østnorge (in Universitetets Oldsaksamlings Skrifter 2, S. 313—382, 1929).

und durch ihre Nähe als ein heilsames Salz wirken.“ Dazu kommt, daß jahrhundertlange Gewohnheit das Volk daran gewöhnt hatte, sich auf diesen Höfen zu versammeln, welche gewöhnlich zentral und günstig lagen, daß sie denselben Weg, den sie nahmen, wenn sie Thor zu verehren gingen, nehmen sollten, wo nun der weiße Krist ihre Gottheit war.“¹⁾ Die Kirchen, die auf Plätzen ohne nachweisbare heidnische Kulterinnerungen oder Altertumsfunde stehen, beurteilt Engelstad als jüngere und behauptet umgekehrt, daß die Tempel in Gegenden mit starkem Heidentum in der Regel länger erhalten blieben als auf den Plätzen, wo Kirchen auf dem Platz der Tempel gebaut wurden.²⁾ Indem er seinen Ausgangspunkt von diesen Prämissen nimmt, sucht Engelstad zu zeigen, wo die Möglichkeit dafür spricht, daß die Bevölkerung frühzeitig zum Christentum übertrat, und wo das Entgegengesetzte zu vermuten ist, und findet hierdurch die Angaben der schriftlichen Quellen bestätigt: das Christentum hat die Küstengegenden früher erreicht als die Inlandsgebiete, und dies scheint zur Zeit des Auftretens der beiden Dläs stattgefunden zu haben.³⁾ Die Arbeitsmethode ist schwierig und anstrengend gewesen, unter Berücksichtigung von Bestattungsgebräuchen, Besiedelungsgeschichte, archäologischen Funden, dem Resultat der Ortsnamenforschung, wobei die zeitgeschichtlich bestimmbaren Veränderungen der Gehöftennamen zu beachten waren, Vergleichen mit heidnischen Kulterinnerungen, Grabfunden, mittelalterlichen Kirchen, topographischer Beschaffenheit, neuzeitigen Besiedelungen usw.⁴⁾ Religionsgeschichtlich beurteilt Engelstad den Religionswechsel als die Zeit, in der der heidnische Bestattungsbrauch zugunsten der christlichen Beerdigungen ohne Altertumsfunde in den Gräbern aufgegeben worden ist.⁵⁾

¹⁾ Engelstad, a. o. g. D. 1, S. 65. Vgl. 2, S. 339. ²⁾ ebd. 1, S. 65 f.

³⁾ ebd. 1, S. 66 ff. 84 ff. 2, S. 379 ff. Engelstads sorgfältige Arbeit hat eine Menge archäologisch interessante Resultate aufzuweisen, welche ich hier außerhalb der Diskussion lassen will. Der erste Teil seiner Arbeit umfaßt in der Hauptsache Opland und baut auf Magnus Ossens Untersuchungen auf, während der zweite Teil die Darstellung mit Überbleibseln aus Ostnordwegen vervollständigt. Zeitlich berührt der erste Teil das 10. und 11. Jahrhundert, während der zweite Teil die Bestattungsgebräuche der ganzen Wikingerzeit zu beleuchten versucht.

⁴⁾ ebd. 1, S. 65 ff.; 2, S. 313.

⁵⁾ ebd. 2, S. 380. Bestattungsbrauch wird teils nach dem Typ beurteilt: Feuerbestattung (heidnisch) — Skelettgrab (christlich), teils nach der Orientierung:

Engelstads Untersuchung ist interessant als ein erster Versuch, die Kirchen zeitgeschichtlich in ihrem Verhältnis zu den heidnischen Kultplätzen zu klassifizieren. Da seine Resultate im großen und ganzen von den schriftlichen Quellen bestätigt werden und von überwiegend archäologischer Art sind, will ich hier nur seine religionsgeschichtlichen Ausgangspunkte behandeln. Engelstad motiviert seine These, daß die ältesten christlichen Kirchen auf den heidnischen Kultplätzen errichtet sind, vom praktisch-christlichen Gesichtspunkt aus: teils sollte die Kirche als ein Sauerteig in der heidnischen Gegend wirken, und teils sollte das Volk den Weg zur Kirche leichter finden, „denselben Weg, den sie nahmen, wenn sie Thor zu verehren gingen, sollen sie nehmen, da nun der weiße Krist ihre Gottheit war.“ Ist nicht die letzte Motivierung zu naiv in all ihrer Einfachheit? Ist nicht ein Glied in der Beweiskette ausgefallen? Von dem Religionskampf selbst, von dem nachweisbar scharfer Gegensatz zwischen Thor und Christus finden wir in dieser kontinuierlich-gesättigten Argumentierung keine Spur. Bedeutet das nicht eine Verkennung des gesunden Urteilsvermögens unserer Vorfahren, vorauszusetzen, daß sie sich ebenso schnell und willig zur Kirche führen ließen wie früher zu dem Göttertempel?

In dem vorhergehenden Kapitel habe ich zu zeigen versucht, wie die nordische Religiosität in erster Linie von der Gestaltung des Kultlebens bestimmt wurde, während das Glaubensleben eo ipso von geringerer Bedeutung war. Der Mangel des nordischen Heidentums an festen Glaubenslehren, das Fehlen einer Dogmatik oder Theologie, das Nichtvorhandensein von Glaubenszwang und Glaubensformeln, all dies schuf eine ganz unvergleichliche Glaubens-toleranz, sowohl individuell als auch kollektiv. Der Lebensnerv des nordischen Heidentums lag im Kult verborgen, sei dieser privat oder öffentlich, machte er sich geltend in Hainen oder in Tempeln, und deswegen bildete der Kult sogar die Bedingung für den Bestand des Lebens. In dem Kult war das nordische Heidentum äußerst exklusiv, und jeder Angriff auf den Kult hatte einen heidnischen Gegenangriff zur Folge, solange das Heidentum noch einige Widerstandskraft besaß. Erst nachdem die Mission den Widerstand gebrochen

nord-süd (heidnisch) — west-östlich (christlich). Vgl. hierzu S. Gardell, Gravmonument från Sveriges medeltid I (1937), S. 14f.

hatte, resignierten die Heiden und ließen sich durch Machtproben überführen. Wir haben auch gesehen, wie stark die Intoleranz während der Zeit war, in der die Frage nach dem Ausgang des Religionskampfes noch ungewiß war und die ganze Existenz des Heidentums auf dem Spiele stand.

Zu den in dem vorigen Kapitel angeführten Beispielen von Exklusivität in Sachen des Kultes will ich noch einige hinzufügen, welche zeigen, wie gefährlich es war, christliche Kirchen in die Nähe heidnischer Kultzentren zu bauen. Während der Ansgarmission, während welcher die nordische Religion im Prinzip noch tolerant war, leisteten die Heiden keinen Widerstand gegen einen Kirchenbau, obgleich wir die spätere intolerante Einstellung schon bei dem Angriff auf die Kirche in Schleswig spüren.¹⁾ Im 11. Jahrhundert war die friedliche Stimmung aus den Tagen Ansgars wie weggeblasen, und ein völliger Belagerungszustand war eingetreten. Als Adalvard der Jüngere (um 1064) in Schweden landete, richtete der Erzbischof Adalbert ihm den Bischofssitz in Sigtuna ein, „daß eine Tagereise von Upsala liegt“,²⁾ also in einem gebührenden Abstand von dem Nationalheiligtum in der Hauptstadt.

Über Gotlands erstes Kirchengebäude gibt die späte und teilweise unhistorische Gutasaga gewisse Aufschlüsse, welche den Eindruck erwecken, wirkliche Vorgänge wiederzugeben: „Obgleich die Gotländer Heiden waren, segelten sie Handelsgeschäfte wegen nach allen Ländern, sowohl nach christlichen als auch nach heidnischen. Als die Kaufleute die christlichen Sitten in den christlichen Ländern sahen, ließen sich etliche dort taufen und brachten Priester mit sich nach Gotland. Botair in Ukebä hieß er, der zuerst auf dem Plage, der nun Kullstade heißt, eine Kirche baute. Dies wollte man in dem Lande nicht dulden, sondern brannte die Kirche nieder, und deswegen wird der Platz noch immer Kullstade genannt. Darauf fuhr man in Vi (dem jetzigen Visby) mit den Blutopfern fort; hier duldete man indessen den Bau einer anderen Kirche. Diese wollte das Volk auch in Brand setzen. Da ging Botair hinauf in die Kirche und sagte: ‚Wollt ihr die Kirche verbrennen, so sollt ihr mich gleichzeitig mitverbrennen.‘ Er war selbst ein mächtiger Mann und mit der Tochter

¹⁾ Vita Anskarii, Kap. 31.

²⁾ Adam IV:29: „quae distat ab Upsola itinere diei unius.“

Vidairs des Weifen verheiratet, der der mächtigste Mann war und auf dem Plage wohnte, der jetzt Steinkirche genannt wird. Vidair war der führende Mann in der Zeit und half seinem Schwiegersohn Botair und sagte: „Laßt es sein, diesen Mann oder seine Kirche zu verbrennen, denn sie steht in Vi (d. i. auf heiligem Orte) unterhalb des Gipfels.“¹⁾ So blieb die Kirche unverbrannt stehen.“¹⁾

Dieser Bericht der Saga soll nicht vom historisch-kritischen Gesichtspunkte betrachtet werden. Was wir suchen, sind nicht in erster Linie historische Fakta und Vorgänge, sondern die Religiosität und Praxis des Lebens, die für die Tradition die schöpferische Kraft gewesen sind. Für diese ist das offenkundige Spannungsverhältnis zwischen christlichem und heidnischem Kult eine Wirklichkeit gewesen, mit der zu rechnen war. Die Saga gibt ein deutliches Bild von der Erbitterung der Heiden wegen des Kirchenbaues der Christen. Nur Vidairs Autorität verhinderte eine zweite Brandstiftung. Dabei macht sich Vidair der rücksichtslosesten Ausnutzung des Tempelfriedens schuldig, die aus der nordischen Geschichte bekannt ist: dadurch, daß sie den Botair den Flammentod erleiden lassen, würden die Gotländer sich einer Freveltat schuldig machen. — Darüber, daß die Heiden bereits vor Mut über Botairs Kirche in Vi schäumten, konnte Vidair auf Grund seiner Machtstellung hinwegsehen.²⁾

Ein ähnlicher Vorgang wird in Kristni saga erzählt. Bereits während der ersten Missionsepoche in den achtziger Jahren des 10. Jahrhunderts ließ Thorvard Spaf-Böðvarsson auf seinem Hof As eine Kirche bauen, was bei den heidnischen Nachbarn großes Mißfallen erweckte. Diese forderten Thorwards Bruder Arngeir auf, entweder die Kirche in Brand zu setzen oder den Priester zu erschlagen. Arngeir, der seines Bruders heftigen Sinn kannte, fand es am ratsamsten, den Priester nicht zu erschlagen, und wählte die weniger gefährliche Möglichkeit. Bei zwei Brandstiftungsversuchen wurde Arngeir an seinem Vorhaben durch ungleiche Wunder gehindert; in der ersten Nacht schien Feuer aus den Lüken der Kirche hervorzuströmen, und in der zweiten Nacht kamen zwei Pfeile gegen ihn herangesaust, so daß er sich voll Furcht wegbegab. „Und diese Kirche

¹⁾ Gutasaga (ed. Pipping), S. 65 f.

²⁾ Vgl. Olrif-Ellefilde, Nordens Gudeverden, S. 529.

wurde 16 Jahre, bevor das Christentum auf Island gesetzlich eingeführt wurde, erbaut, und sie stand noch da, als Botolf Bischof in Holar war“ (1238—1246).¹⁾

Auffschlußreich ist Snorris Erzählung von Hakons des Guten Kirchbau in Norwegen. König Hakon war bei seiner Ankunft in Norwegen Christ, hielt aber anfangs sein Christentum geheim. Nachdem er wußte, daß er von einigen angesehenen Männern unterstützt wurde, ließ er einen Bischof und einige Priester von England kommen und einige Kirchen bauen und öffentlich die Annahme des Christentums befehlen. Die Drontheimer aber leisteten Widerstand und zwangen unter anderem den König, an dem Blutopferfest in Gladir teilzunehmen. Nach diesem Vorgang beschlossen acht der mächtigsten Häuptlinge, „die den meisten Einfluß bei den Blutopfern in ganz Drontheim hatten“, einmal das Christentum auszurotten und sodann den König zu zwingen, an dem Blutopfer teilzunehmen. Die Häuptlinge von Außen-Drontheim fuhren ein jeder in seinem Schiffe nach Møre, erschlugen dort drei Priester und verbrannten ebensoviele

¹⁾ Kristni saga, Kap. 3 (Thule XXIII, 164f.). Vgl. Thorvalds tháttir hins víðförla 4, 6—11. Finnur Jónsson will diese Stelle als eine Interpolation ansehen, und zwar wegen ihres schwülstigen Stiles, der sich von dem übrigen einfachen Sagastil der Kristni saga abhebe, ihres legendarischen Charakters und ihrer fast wörtlichen Übereinstimmung mit der entsprechenden Partie der Thorvalds tháttir, die aller Wahrscheinlichkeit nach von dem Mönche Gunnlaug um 1200 geschrieben sei (Litt. hist. 2, S. 399, 571; vgl. Einleitung zu Hauksbók, S. LXVII). B. Kahle hält die Erzählung nicht für unglaubwürdig, wenn auch die Zeitangabe als ein späteres Einschiel angesehen werden müßte (Einleitung zu Kristni saga, S. VII f.). Der Vorgang ist an sich nicht unglaubwürdig und stimmt in schlagender Weise mit der vorhin erzählten Episode aus der Guta saga überein. Der von F. Jónsson getadelte legendarische Charakter ist von so unschuldiger Art, daß kaum von ihm gesagt werden kann, daß er ein Hindernis für die Glaubwürdigkeit bildet. Das Wunder in der ersten Nacht erklärt sich am einfachsten als eine Halluzination bei dem von Feuerphantasien überreizten Arngeir. Will man psychoanalytisch den Fall erklären, so liegt es nahe, die Halluzination als „eine Flucht aus der Wirklichkeit“ für Arngeir, der im Grunde seiner Seele die Freveltat gegen den Bruder überhaupt nicht ausführen wollte, zu verstehen. Die fliegenden Pfeile kann man — wenn man nun einmal notwendig nach einer rationalistischen Erklärung suchen muß — so verstehen, daß Thorvald von der für die Nacht geplanten Brandstiftung Kenntnis erhalten und deswegen eine bewaffnete Wache in der Kirche aufgestellt hatte. Was die übrigen von F. Jónsson vorgebrachten zwei Argumente betrifft, so kann nicht gesagt werden, daß ihnen eine entscheidende Bedeutung für die Frage nach der Echtheit der Tradition zukommt.

Kirchen. Die Drontheimer ihrerseits versuchten in Möre den König zu zwingen, daß er opfere.¹⁾

Die Kulturexklusivität hat hier einen doppelten Ausdruck genommen und sich teils gegen das sakrale Königtum und teils gegen den christlichen Gottesdienst gerichtet: drei Kirchen wurden verbrannt und drei Priester getötet.

Von König Olaf Tryggvason schreibt Agrip, daß er „zunächst Kirchen auf seinen Haupthöfen baute und Blutopfer und Opferfeste verbot“.²⁾ Während der ersten Missionsperiode, als das Heidentum noch schlagfertig war, wurden die Kirchen auf den privaten Gehöften der Könige und Häuptlinge errichtet. Diese Kirchen bildeten in vielen Fällen die Basis für die Mission. Nachdem Olafs Macht hinlänglich stark geworden war, wagte er die heidnischen Kultplätze zu zerstören (Olaf Tryggvasons Saga in Heimskringla, Kap. 59, 69), aber die Quellen berichten in keinem Falle von Kirchenbauten auf den heidnischen Kultplätzen. „Nun wurden viele Männer getauft, welche den rechten Glauben hatten, und die waren einige Tage mit dem König und mit dem Bischof zusammen, welche sie in dem heiligen Glauben stärkten und sie die christlichen Hauptstücke lehrten und ihnen zuredeten, in jedem Gau Kirchen zu errichten“, schreibt der Mönch Odd in seiner Olaf Saga.³⁾ Alle diese ersten Kirchen waren von Holz und sind inzwischen verschwunden; die Gaukirchen dürften in der Regel auf ihren jetzigen Plätzen gestanden haben.

Erst nachdem das Christentum stärker und das Heidentum schwächer geworden war, wagten die christlichen Führer Kirchen auf oder in der Nähe der alten Kultplätze zu bauen. Im Frühjahr 1000 reisten Gizur und Hjalti Skeggisson im Auftrage des Königs Olaf Tryggvason nach Island, um das Evangelium zu verkündigen und auf der Insel eine Kirche zu bauen. Der König hatte das Holz für die Kirche geschenkt und befohlen, sie an dem Orte zu bauen, wo sie landen würden. Nachdem das Schiff in Hörgaeyr angelegt hatte, warfen sie wegen des Platzes für die Kirche das Los, und das Los

¹⁾ Saga Hákonar göða, Kap. 13—18 in Heimskringla (Thule XIV, S. 148 bis 154). Die Stelle findet sich in fast wörtlicher Übereinstimmung in Olaf Tryggvasons Saga in Fornmannasögur 1, Kap. 21 ff., sowie in Flateyjarbók, Kap. 20 ff.

²⁾ Agrip 19, 10.

³⁾ Odds Olaf Tryggvason (Arnarnagnæanske Haandskrift, ed. F. Jónsson), Kap. 35. Nicht in den übrigen Redaktionen.

bestimmte die Nordseite der Bucht, „wo früher eine Blutopferstelle und Altäre gewesen waren“.¹⁾

Die Erzählung hat gewisse Berührungspunkte mit der von Thorolf Mosterbarts Landung und Tempelbau nach Eyrbyggjasaga.²⁾ Das Loswerfen fällt etwas aus dem Rahmen des christlich Gebräuchlichen. Ari, welcher Gizurs und Hjaltis Rückkehr auch beschreibt, erwähnt nichts von dem Kirchenbau, was B. M. Olsen veranlaßt hat, diesen Vorgang als ungeschichtlich zu betrachten.³⁾ Magnus Olsen stellt sich weniger zweifelnd zu dieser Erzählung und sieht in dem Namen Hörgaenr einen Beweis dafür, daß dort früher ein Altar gewesen sei (hörgr).⁴⁾ Der Sinn der Stelle „wo früher eine Blutopferstelle und Altäre gewesen waren“ kann möglicherweise darauf hindeuten, daß der Kultplatz schon vor der Zeit des Kirchbaues aufgegeben dalag. Die jüngere Olaf Saga hat eine handgreifliche Verdrehung und Verschärfung des Vorganges: „da waren früher heidnische Tempel und viele Opferungen (hatten dort stattgefunden); alles dies zerstörten sie.“⁵⁾ Hörgar in der Kristni saga ist hier zum heidnischen Tempel geworden, Opfer zu vielen Opferungen, und der Zusatz „alles dies zerstörten sie“ fehlt in der Kristni saga. Die Darstellung in der Kristni saga ist an sich nicht unglaubwürdig und zeigt, daß man in einem späteren Stadium der Mission Kirchen auf den alten Kultplätzen bauen konnte.⁶⁾

Aus der Zeit Olafs des Heiligen stammen viele Kirchen, aber die Quellen bieten keinen sicheren Beleg dafür, daß eine Kirche als

¹⁾ Kristni saga 12 (Thule XXIII, S. 179f.).

²⁾ Eyrbyggja saga, Kap. 4 (Thule VII, S. 17ff.).

³⁾ Aris Íslendingabók, Kap. 7 (Thule XXIII, S. 50), B. M. Olsen, Um kristnitökuna árið 1000 (1901), S. 74f.

⁴⁾ M. Olsen, Hedenske Kultminder 1 (1915), S. 296ff.

⁵⁾ Olaf Tryggvasons Saga in Fornmannasögur 2, Kap. 228, in Flateyjarbók 1, Kap. 349.

⁶⁾ In Flateyjarbók 1, S. 439ff. findet sich eine späte, legendarische Erzählung, wie Thorhall zu Knappstadir, der an Ausfall litt, eines Nachts im Traum eine Lichtgestalt auf sich zukommen glaubte und wie dieser ihm versprach, ihn zu heilen, wenn er seinen Tempel niederreißen und von dem Holze eine Kirche bauen würde. Thorhall tat nach den ihm im Traume gegebenen Anweisungen und wurde von seiner Krankheit geheilt. Erst bei einer späteren Gelegenheit ließ er sich taufen. Die Erzählung ist reich mit Einzelheiten ausgeschmückt, also es fehlt völlig an Andeutungen darüber, wie das Volk auf den Kirchbau reagiert hat. (Diese Erzählung ist ausführlich wiedergegeben in Maurer, Die Befehring 1, S. 231ff.).

unmittelbarer Ersatz für den alten Tempel errichtet worden ist.¹⁾ Über die Christwerdung Hedemarks schreibt Snorri: „Doch hielt der König auf dieser Fahrt nicht inne, bis ganz Hedemarken den neuen Glauben angenommen hatte, Kirchen geweiht und Lehrer (Geistliche) dort eingesetzt waren.“²⁾

Zu den die Kontinuität bewahrenden Kirchen will Engelstad u. a. die St. Peterskirche in Vågä rechnen, nicht weit von den Kultplätzen Ullinsin, Füllinsin und Engin.³⁾ Hierzu will ich zwei prinzipielle Anmerkungen machen. Die eine gilt dem Brauch von theophoren Ortsnamen auf Ull- (Ullin-, Füllin-) und Njord-, möglicherweise auch Frös- und Frö- in der späteren Wikingerzeit. Zu dem wichtigsten Ergebnis der Ortsnamenforschung auf dem religionsgeschichtlichen Gebiete gehört ohne Zweifel die Aufdeckung der Bedeutung und Geschichte der einzelnen Kultgötter, ein Ergebnis, das in schöner Weise die Götterwelt der Eddamythologie vervollständigt und weiter die Dürftigkeit der isländischen Sagas in dieser Beziehung grell beleuchtet. Von besonderer Wichtigkeit ist die Klärung des Umfanges und der Zeitgeschichte der verschiedenen Kultkreise. Ohne Zweifel repräsentiert die Serie Ull, Tyr, Ullin — (Njord, Fren, Frena) eine ältere Schicht als Odin und Thor.⁴⁾ Wesséns Beobachtung, daß die vielen schwedischen Ull- und Njord-namen nicht kirchenspielnamenbildend gewesen sind, ist äußerst bedeutsam. Wessén erklärt diese Eigentümlichkeit so, daß die älteren Ull- und Njord-Plätze bereits zur Zeit vor dem Eindringen des Christentums aufgegeben gewesen seien, und denkt sich im übrigen den Entwicklungsgang in der jüngeren Eisenzeit so, daß der eindringende Frens-, Odins- und Thorskult die Ortsnamen der Kulturgebiete bereits von Ull- und Njordnamen mit Beschlag belegt gefunden habe und deswegen keine anderen Spuren als in den jüngeren Gebieten, d. h. in den Waldgegenden hinterlassen habe, wo die Besiedelung erst in der jüngeren Eisenzeit in Schuß zu kommen begonnen habe.⁵⁾

¹⁾ R. Maurer, Die Befehrung 1, S. 546 f.; 2, S. 443 ff.

²⁾ Snorris Olaf des Heiligen Saga in Heimskringla 2, Kap. 114 (Thule XV, S. 192 f.).

³⁾ Engelstad, a. o. g. D., 2, S. 337. Vgl. Olsen, Stedsnavn og gudeminner i Land (1929), S. 76 f.

⁴⁾ Wessén in Studier in nordisk filologi 14:1 (1923), S. 7 ff.

⁵⁾ Wessén, Forntida gudedyrkan i Östergötland 1 (1921), S. 109 f. Vgl.

Soll daraus eine Konsequenz gezogen werden, so müßte es die sein: ein theophorer Ortsname aus der älteren Epoche (Ull-, Njord- usw.) sagt eigentlich nichts über den Kult in der letzten Periode des Heidentums aus. Daß wir keine Kirchspielnamen auf Ull- oder Njord- haben, bietet also keine Garantie dafür, daß ihre Kultplätze schon zur Zeit vor der Einführung des Christentums aufgegeben gewesen sind. Sie können sehr wohl Sitze z. B. eines Thorskultes gewesen sein, der eben auf Grund der früheren Namenokkupationen nicht Ortsnamen bildend geworden ist.¹⁾ Besser ist es unzweifelhaft mit den Odins- und Thorsnamen bestellt, obgleich diese auch nicht mit Sicherheit als ausschlaggebend angesehen werden können. Einen vollgültigen Beweis erhalten wir nur durch übereinstimmende Zeugnisse aus Ortsnamen, archäologischen Funden und literarischen Dokumenten.

Ich bin also der Ansicht, daß es prinzipiell unrichtig von Engellstad ist, einem Ullsin und einem Fjällsin in kultischer Beziehung eine Bedeutung für das ausgehende Heidentum beizumessen.²⁾ Die andere Bemerkung gegen Engellstads Bestimmung der St. Peterskirche in Vågå gilt den örtlichen Angaben. Von der Darstellung erhält man keine Aufklärung über die Entfernung der Kirche von den Kultplätzen Ullsin, Fjällsin und Lygin. Magnus Olsen macht einen Unterschied zwischen auf und bei einer Kulterrinnerungsstätte, obgleich das praktisch nicht immer aufrechterhalten werden kann.³⁾ Engellstad scheint diesen Unterschied nicht beachtet zu haben, sondern führt oft Beispiele an, wo die Kirche in der Nähe des Kultplatzes liegt. Wir werden in dem Folgenden sehen, daß gerade dieser, wie es scheint, unbedeutende Unterschied in dem Abstand zwischen Kirche und Kultplatz in manchen Fällen von prinzipiell religionsgeschichtlicher Bedeutung sein kann. Nur die Kirchen, die auf dem alten Kultplatz stehen, können mit Sicherheit als die Kontinuität bewahrend angenommen werden.

Wessén, in *Studier i nordisk filologi* 14:1, S. 5. Wessén rechnet in diesem Zusammenhang nur mit solchen theophoren Ortsnamen, deren letzteres Glied der Zusammensetzung anzeigt, daß der Ort ein Kultplatz gewesen ist.

¹⁾ Ich sehe, daß der unbekannte Scholiast zu dem Exemplar zu Wesséns obigem Buche in der Upsala-Universitätsbibliothek (S. 110) ähnlichen Gedanken Ausdruck gegeben hat. Vgl. auch J. de Bries, *Altgerm. Religionsgeschichte* 2 (1937), S. 15.

²⁾ Der Name Lygin ist als Kultname sehr problematisch.

³⁾ M. Olsen, *Aettegård og helligdom*, S. 233, Anm. 1, 3.

Ich werde aus den Sagas weiter einige Beispiele anführen, die ein klärendes Licht auf die frühchristlichen Kirchenbauten werfen. Mani, getauft von Bischof Friedrich, baute eine Kirche auf seinem Gehöft Holt in Kolgumyrum. Die Kirche lag an einem abgelegenen Platz.¹⁾ Leif Erichsson verkündigte das Christentum auf Island, aber sein Vater Erich der Rote wollte anfangs den alten Glauben nicht aufgeben. Seine Mutter Thorhild ließ sich taufen und eine Kirche „nicht allzu nahe bei dem Hause“ bauen, wo sie zusammen mit denen, die das Christentum angenommen hatten, Gottesdienst hielt. „Thorhild wollte nicht länger mit Erich zusammenleben, seit sie den neuen Glauben angenommen hatte, und das verdroß ihn sehr.“²⁾ Nach dem Althingbeschuß vom Jahre 1000 begann eine Periode allgemeinen Kirchenbauens auf Island, indem die Häuptlinge und Großbauern Kirchen auf ihren Gehöften errichteten.³⁾ Irgendein bewußtes Bestreben, die Kirchen auf den Kultplätzen zu erbauen, kann schwerlich bemerkt werden. Während der Zeit des Umbruchs scheint man im Gegenteil ein starkes Gefühl von dem Gegensatz zwischen Heidentum und Christentum gehabt zu haben. Die Kirche wurde in einigen der berichteten Fälle weit weg von den übrigen Häusern auf dem Gehöft errichtet, und man hielt seine Gottesdienste in Zurückgezogenheit. Nach der offiziellen Annahme des Christentums im Jahre 1000 dürften die Verhältnisse auf Island anders geworden sein. So z. B. baute der Gode Snorri seine Kirche zu Heiligenberg.⁴⁾ Im allgemeinen jedoch geben die Sagas nicht derartige Informationen, daß

¹⁾ Thorvalds tháttir hins víförla, Kap. 7. Der Gewährsmann ist der Mönch Gunnlaug. Vgl. B. Rañle, Einleitung zu Kristni saga, S. XVIII f., der die Erzählung legendarisch findet. Der Bau der Kirche selbst ist doch nicht notwendig unhistorisch.

²⁾ Eiríks saga rauða, Kap. 5 (Thule XIII, S. 32 f.).

³⁾ Siehe hierüber Maurer, Die Befehrung 2, S. 456 f. mit besonders reichhaltiger Beispielsammlung. Bei der Durchsicht der hier angegebenen Belegstellen habe ich keine Ortsangaben finden können, die auf eine Kultkontinuität hinweisen. Biskupa sögur fließen über von Erzählungen über Kirchenbauten der ersten Bischöfe auf Island; genaue Ortsbestimmungen fehlen.

⁴⁾ Eyrbyggja 49 (Thule VII, S. 124). In welcher Weise Helgafell (Heiligenberg) seine Heiligkeit aus den Tagen Thorolf Møsterbarts bewahrt hat, mag hier ungesagt sein. Eine andere Tradition über den Kirchenbau zu Heiligenberg findet sich in Laxdöla 66. 70. 76. 79. (Thule VI, S. 201 f. 209. 226 ff. 231).

die Lage bestimmt werden kann.¹⁾ In manchen Fällen dürfte jedoch die Kirche den Tempel abgelöst haben, aber irgendeine allgemeine Tendenz zur Kultkontinuität scheint nicht vorhanden gewesen zu sein.

Die Möglichkeiten, jetzt noch auf Grund der Ortsnamen und archäologischer Befunde die Lage der Kirchen und Kultplätze zueinander zu bestimmen, scheinen auch keinen Anlaß zu geben, eine allgemeine Regel über die Umwandlung der Kultplätze in Kirchenplätze aufzustellen.

Das Kirchspiel Svinnegarn in Uppland, südwestlich von Entöping am Mälarsee gelegen, ist vor allem durch seine heilige Kreuzesquelle berühmt, hat aber auch durch den neuerlichen Versuch, Svinnegarn als die Urheimat für den Namen Svea zu erklären, die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt.²⁾ Während des Mittelalters bildete die Quelle einen bedeutenden Wallfahrtsort und schenkte dem Kirchspiel den Rang des vornehmsten und volkstümlichsten Kultplatzes.³⁾ Die Kirche von Svinnegarn liegt ungefähr 500 Meter nordöstlich von der Quelle, also dicht bei dem Kultplatz. Ein paar Kilometer südsüdöstlich von der Quelle liegen die Höfe Lundby und Håv, die zur Wikingerzeit sicherlich kultische Bedeutung gehabt haben.⁴⁾ Die Quelle liegt auf dem Besitz des früheren Königshofes Ingeborg (vorzeiten Husaby), wo auch mehrere Grabhügel aus der Wikingerzeit Zeugnis von der Bedeutung des Ortes ablegen. Die Entfernung von der Quelle bis zu dem Königshof beträgt kaum einen Kilometer. An Runensteinen besitzt das Kirchspiel drei, sämtlich in der Kirche.⁵⁾

Aus den geologischen Untersuchungen geht hervor, daß die Quelle um ungefähr 1000 in der Strandlinie selbst gelegen gewesen

¹⁾ Durch die verfügbaren topographischen Beschreibungen und archäologischen Untersuchungen über Island (Ar. K. Lund, Bidrag til en historisk-topografisk Beskrivelse af Island 1—2, 1877—92; D. Bruun und F. Jónsson, Om hove og hovudgravningar på Island, in *Norbøger* 1909, S. 245—316; A. Ohlmarks, Isländska hov och gudahus, in *Festskrift till Emil Olsen*, 1936, S. 339—355) werden auch keine Anhaltspunkte für die Bestimmung der Lage geboten.

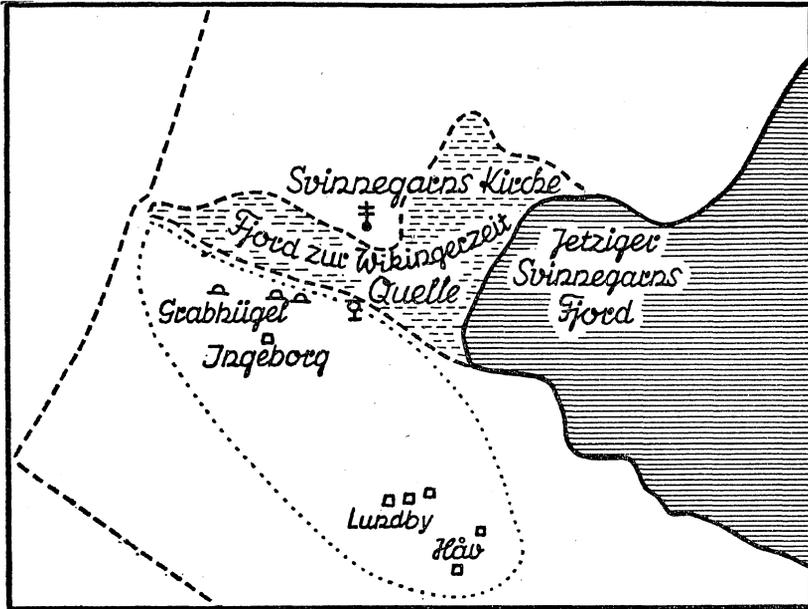
²⁾ E. Wadstein, Svinnegarn, ett gammalt kultcentrum i Svealand, urhem för sveanamnet (*Rig.* 20, 1937, S. 28—54).

³⁾ N. Ahnlund, *Svensk sägen och hävd* (1928), S. 54.

⁴⁾ Wadstein, a. o. g. D., S. 47 f.

⁵⁾ Sverige, Geografisk beskrivning, utg. av O. Sjögren 1 (1929—1930), S. 298.

ist.¹⁾ G. Ekholm will auf Grund hiervon die Quelle in das Mittelalter datieren,²⁾ während Wadstein behauptet, daß sie viel älter ist und gerade wegen ihrer auffälligen Lage in der Wasserlinie Gegenstand des Kultes geworden wäre.³⁾ Wie dem auch sei, um die Höfe Ingeborg (die Grabhügel, evtl. die Quelle), Lundby und Håv ist ein bedeutendes Kultzentrum gelegen gewesen (das Gebiet ist auf der Kartenskizze eingezeichnet). Das Kultgebiet lag also ganz auf der südlichen Seite



Die Umgebung von Svinnegarn
 - - - - Die Lage der Strandlinie zur Zeit der Wikinger
 Der heidnische Kultbezirk

des damals weit ins Land hinein sich erstreckenden Fjords von Svinnegarn. Die Entfernung zur Kirche von dem Kultgebiet ist also unbedeutend, aber die Kirche und der christliche Bezirk (drei Runensteine) lagen auf der Nordseite des Meerbusens! Religionsgeschichtlich kann dies nichts anderes bedeuten, als daß die Kirche mit Absicht in der Nähe und doch auch wieder in hinläng-

¹⁾ G. Ekholm, Helga korskällan i Svinnegarn. En medeltida vallfartsort (Rig. 20, 1937), S. 26. Die Strandlinie der Karte zu Beginn der Wikingerzeit ist abgebildet nach Ekholms Karte auf S. 20.

²⁾ G. Ekholm, a. o. g. D., S. 26.

³⁾ E. Wadstein, a. o. g. D., S. 41 ff.

licher Entfernung von dem Kultplatze errichtet worden ist. Vom missionsstrategischen Gesichtspunkte aus mußten die Missionskirchen, um ihre Aufgaben erfüllen zu können, so nahe als möglich bei den heidnischen Kultzentren erbaut werden, aber wegen der Kultexklusivität des Heidentums mußte auch ein gewisser Abstand zwischen Kultplatz und Kirche vorhanden sein. Hier scheint es sich nicht um die Frage nach Kontinuität, sondern nach Nichtkontinuität, ausgesprochenem Gegensatz zwischen heidnischem Kult und christlichem Gottesdienst zu handeln.

Von den Kirchspielen um Hudiksvall nehme ich folgende Beispiele. In dem Kirchspiel Idenor liegt die Kirche ungefähr 2 Kilometer südöstlich von Vi. Zwischen diese Orte schob sich aber zur Wikingerzeit ein Meerbusen und bildete, ebenso wie bei Svinnegarn, eine natürliche Grenze zwischen Kirche und Kultplatz. In Forsa liegt die Kirche ungefähr 3 Kilometer nordwestlich von dem kleinen Ort Lund auf der anderen Seite vom Kirchensee. In Hälisingtuna gibt es ungefähr 4 Kilometer östlich von der Kirche zwei Orte namens Vi (in einem Abstand von einem Kilometer voneinander und ungefähr 3 Kilometer südwestlich von der Kirche zu Rogsta). Andererseits scheint die Kirche von Hög auf dem alten Kultplatz zu liegen.

Die Kirchen scheinen also mit Absicht in die Nähe der Kultplätze plaziert worden zu sein, doch so, daß immer ein beträchtlicher Abstand zwischen Kultplatz und Kirche vorhanden gewesen ist. Nur die Kirche von Hög weist eine andere Lokalisierung auf.

In den Fällen, in denen die Entfernung zwischen der Kirche und dem Kultplatz einen oder mehrere Kilometer beträgt, liegt also die Möglichkeit vor, daß die Kirche als Kultkonkurrent zu der alten Religion aufgetreten ist. Der Gote Agila spricht bereits im 6. Jahrhundert die Meinung aus, daß es wohl nicht Schaden könne, wenn einer, dessen Weg ihn zwischen einem heidnischen Altar und einer christlichen Kirche führe, seine Verehrung nach beiden Seiten hin bezeuge.¹⁾ Sicherlich haben Kirchen und Tempel gleichzeitig nebeneinander bestanden: die Wanfelmütigen verbeugten sich nach beiden Seiten, aber die Majorität der Bevölkerung schwankte nicht, wohin sie sich mit ihrer Verehrung wenden sollte.¹⁾

¹⁾ Gregorii episcopi Turonensis, *Historia Francorum* 5:43 (*Monumenta Germaniae Historica*. SS rer. Meroving. 1, S. 236).

¹⁾ Thede Palm, *Wendische Kultstätte* (1937), S. 129 ff. hat die Frage in dem

Andererseits gibt es im Norden verschiedene Kirchspielnamen, welche zu der Vermutung Anlaß geben, daß die Kirche in einer oder anderer Weise das Erbe des alten Kultplatzes angetreten hat. Wir haben bereits gesehen, daß Norwegen nicht weniger als 125 bis 150 solche Kirchspielnamen aufweisen konnte, von welchen es jedoch durchaus nicht bei allen sicher ist, aus Finnland sind 12 Namen bekannt, und Dänemark besitzt mehrere mit Odense als dem bekanntesten.¹⁾ Aus Schweden hat Wessén 23 theophore Namen gesammelt, deren spätere Zusammensetzungsart den Charakter des Ortes als Kultplatz angibt.²⁾

Man kann sich fragen, nach welchen Prinzipien die Kirchen errichtet worden sind. U. Stille hat bei einer Untersuchung der Kirchen in Schonen gefunden, daß diese „so gut wie alle in Reihen den Flußläufen entlang geordnet liegen, entweder nahe bei den Ufern selbst oder jedenfalls in deren nahen Nachbarschaft.“³⁾ Die Kirchen in Schonen folgen den Flußsystemen so treu, daß es in den Wasserscheidegebieten weit ausgedehnte Gegenden ohne Kirchen gibt.⁴⁾ Nun ist es offenkundig, daß die Kirchen oft in der Nähe von Wasser verschiedener Art lokalisiert worden sind, besonders in der Nähe von Quellen, wo ein gewisser Kult stattgefunden hat.⁵⁾ Stille behauptet indessen, daß die kultische Bedeutung des Ortes nicht primär entscheidend für die Lokalisierung der Kirchen gewesen ist, sondern daß man bei dem Eindringen des Christentums in das Land den Platz für die Kirche da gewählt hat, wo das Volk des betr. Bezirkes von altersher seinen zentralen Versammlungsplatz gehabt hat.⁶⁾ Dem Umfande, daß diese uralten Besiedelungszentren zugleich

wendischen Gebiet behandelt und findet, daß man auf Grund eines frühen Kirchenbaues nicht das Recht hat zu schließen, daß der Platz ein alter Kultort oder noch weniger ein Tempelplatz gewesen ist.

¹⁾ Was das Verhältnis zwischen Kultplatz und Kirche in Dänemark betrifft, siehe L. P. Fabricius, Danmarks Kirkehistorie 1 (1934), S. 83f.

²⁾ Wessén, Fornstida gudskyran etc. 1, S. 110.

³⁾ U. Stille, Skånska kyrkans, borgars och herresätens läge 1 (Historik tidskrift för Skåneland 7, 1917), S. 30.

⁴⁾ Stille, a. o. g. D., S. 31f.

⁵⁾ Vgl. U. F. Schmidt, Danmarks Helligkilder (1926), S. 27f.; U. C. Bang, Norges hellige Kilder (1885); G. D. Hyltén-Cavallius, Wärend och Wirdarne 1 (1921), § 29, S. 100f.; E. Wadstein, Svinnegarn (Rig. 20, 1937), S. 34 Anm. 28.

⁶⁾ Stille, a. o. g. D., S. 33f.

Kultzentren gewesen sind, kann für die Frage nach der Lage der Kirchen im Verhältnis zu den alten Kultplätzen nur eine sekundäre Bedeutung beigemessen werden.

Dieses Prinzip hat, so kann man sagen, eine allgemeine Gültigkeit für schwedische Verhältnisse. Die schwedischen Bauern haben die Erbauung der Kirchen selbst in die Hand genommen,¹⁾ und das gab in der Regel keinen Anlaß, die Kirche nicht mitten ins Dorf zu stellen. In Norwegen sind dagegen, wie bekannt, ganz andere Prinzipien herrschend gewesen, wo die Kirchbauten und die Kirchspielleinteilung sehr oft auf königlichen Befehl oder auf die private Initiative irgendeines vornehmen Mannes erfolgten und wo die Kirchen von verschiedener Art und Bedeutung waren.²⁾ Weiter ist es klar, daß verschiedene Prinzipien für die Errichtung von Missionskirchen und Kirchspielfkirchen geherrscht haben. Die Missionskirchen konnten wohl vielfach nach Beendigung der Umbruchzeit Kirchspielfkirchen werden, wie auch wohl die Kirche eines einzelnen vornehmen Mannes auf privatem Boden zum Rang einer Kirchspielfkirche erhöht werden konnte.

Die Erklärung dafür, daß Norwegen eine verhältnismäßig größere Anzahl von Kirchen auf den früheren heidnischen Kultplätzen errichtet hat als die anderen nordischen Länder, liegt unzweifelhaft darin, daß der unvergleichlich größte Teil der norwegischen mittelalterlichen Kirche durch die Initiative irgendeines einzelnen Häuptlings oder vornehmen Mannes entstanden ist. Wie bereits zur heidnischen Zeit der Tempel auf dem Gehöft des vornehmen Mannes das vornehmste Heiligtum der Gegend gewesen ist und sicherlich ein Sammelpunkt für die Bewohner der umliegenden Höfe bildete, so wurde ganz natürlich die auf dem Gehöft des vornehmen Mannes neu erbaute Kirche bald genug, wenn auch nicht dem Namen, so aber doch der Benutzung nach eine Kirchspielfkirche, wo man aus den umliegenden Höfen zusammenkam. Dieser Vorgang spiegelt sich in den Ortsnamen wider. Magnus Olfens interessante Tabelle

¹⁾ J. Brilioth, Svensk kyrkokunskap (1933), S. 115f.

²⁾ Zur Frage über die Prinzipien beim Kirchbau im Norden vgl. R. Maurer, Die Befehring 2, S. 455; H. Hildebrand, Sveriges medeltid 3 (1903), S. 66ff.; R. Rejser, Den norske kirkes historie 1 (1856), S. 175; M. Olfen, Hvad v re stedsnavn lærer oss (1934), S. 55; J. Brilioth, Svensk kyrkokunskap (1933), S. 115f.; L. P. Fabricius, Danmarks Kirkehistorie 1 (1934), S. 82ff.

von verschiedenen Typen von Hofnamen, die Kirchspielen Namen gegeben haben, ist äußerst lehrreich.¹⁾ Am höchsten im Range standen die Hof- und Bang-Gehöfte, Gehöfte der Bornehmen mit einem Göttertempel. Von diesen können ungefähr 50 Prozent eine Kirche auf oder bei einem Kultplatz aufweisen.²⁾ Dann sinkt der Prozentsatz katastrophal, je nachdem der Gehöfttyp auf der sozialen Rangskala niedriger steht: von Vin-Gehöften sind 6,7 Prozent Kirchplätze geworden, von Heim-Gehöften 3,9 Prozent, von Stadir-Gehöften 2,5 Prozent, von Land-Gehöften 1,75 Prozent, von Setr-Gehöften 0,55 Prozent und von den 3000 kleinen Rud-Gehöften 0,00 Prozent.³⁾

Dies zeigt mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit, daß die „Kontinuität zwischen Heidentum und Christentum“, von der die Ortsnamen Zeugnis abzulegen scheinen, nicht von primär religiöser Art sind. Es handelt sich nicht so sehr um die Frage der Kultkontinuität, sondern vielmehr um eine Machtkontinuität: derselbe angesehenere Mann, der zur heidnischen Zeit mit dem Centraltempel des Bezirkes auf seinem Hofe prunken konnte, hatte in der christlichen Zeit die Ehre, die Kirche des Bezirkes auf seinem Eigentum zu haben.

Die Häuptlingsmacht war nicht immer allein berechtigt, die Lage der Kirche zu bestimmen. Oft waren Dienlichkeitsgründe entscheidend. M. Olsen führt an, daß bei gewissen Hof-Gehöften — welche als stereotype Beispiele für die die Kontinuität bewahrenden Kultorte angeführt zu werden pflegen — gilt, daß die mittelalterlichen Kirchspielkirchen an einen anderen Platz als den Kultplatz verlegt worden sind, weil der Schwerpunkt des Bezirkes ein anderer geworden ist.⁴⁾

Die Geschichte der Kirchenbauten und der Kirchspielbildungen ist in Dunkel gehüllt, und es ist nicht meine Absicht, zu versuchen, näher auf dieses schwere Problem einzugehen. Ich habe nur durch die Prüfung des vorliegenden Materials zur Frage des gegenseitigen Verhältnisses von Kirchen und Kultplätzen eine Seite des nordischen Heidentums beleuchten wollen. Wir haben gesehen, daß in gewissen Fällen die Kirchen auf heidnischen Kultorten errichtet worden sind, wenn auch nicht so allgemein, wie man im allgemeinen zu vermuten

¹⁾ M. Olsen, *Hvad våre stedsnavn lærer oss* (1934), S. 55 ff.

²⁾ Siehe oben S. 221 Anm. 3.

³⁾ M. Olsen, a. o. g. D., S. 56.

⁴⁾ M. Olsen, *Hedenske kultminder i norske stedsnavne* (1915), S. 167.

geneigt gewesen ist. Von seiten der Kirche ließ sich eine solche Vereinerung mit ihren Prinzipien vereinigen.¹⁾ Wir haben früher gesehen, daß das Christentum wohl in Glaubensfragen intolerant, in kultischer Hinsicht dagegen duldsam war. Heidnische Kultformen konnten mit einem christlichen Inhalt erfüllt werden. Heidnische Kultfeste wurden verchristlicht zu Volksfesten, heidnische Opfermahlzeiten wurden zu kirchlichen Gilden gemacht, heidnische Opferquellen in kirchliche Wallfahrtsorte verwandelt. In allen diesen Fällen gilt jedoch, daß niemals etwas von dem Kultinhalt der höheren Religion weiterhin geduldet wurde.

Das Heidentum war seinerseits tolerant hinsichtlich des Glaubens und exklusiv hinsichtlich des Kultes. Ebenjowenig, wie es einen Angriff auf den Kult und den Kultplatz duldete, duldete es auch Kirchen auf seinen heiligen Plätzen. Auf seiten des Heidentums erhob sich eben ein unübersteigbares Hindernis, Kirchen auf Kultplätzen zu errichten. Erst als die Kraft des Heidentums gebrochen war, erst als man vor der Übermacht zu resignieren begann, ließ man das Christentum an sich herankommen. Der Religionskampf war eben tiefst gesehen ein Kultkampf. Solange der heilige Hain, der Steinaltar oder Tempel mit seinen Götterbildern unzerstört da waren und eine Möglichkeit zur Verehrung und zum Opfer boten, bildeten sie mit ihrer bloßen Existenz eine Garantie für den Fortbestand des Heidentums. Der Kultplatz war ja heilig und angefüllt mit Kraft, deren potentielle Energie wohl gewissermaßen latent dalag, aber zu jeder beliebigen Zeit im Kult aktiviert werden konnte. Ohne Zweifel betrachteten die heidnischen Nordmänner die christlichen Kirchen mit ähnlichen Gefühlen. Die Kirche war das Siegel auf des Christentums Macht. Die Nähe zur Kirche war für den Kultplatz gefährlich. Die Kirche nahm dem Tempel die Kraft fort. Selbst Katastrophen würden doch nicht früher eintreffen, als bis der Tempel verwüstet und damit das, wovon er das äußere Zeichen sei, die Lebensgarantie, zerstört sein würde. Wir können uns daher nicht darüber wundern, daß das Heidentum, solange es noch über irgend-

¹⁾ Noch 1229 bestärkt Papst Gregor IX. in einem Brief an den Bischof von Finnland das Besetzungsrecht der „Haine und Tempel (luos et delubra), wo vor dem der Heiden Gottesdienst vor sich gegangen ist, welche die von dir Befehrten freiwillig für die Kirchen geben“ (Svenskt diplomatarium 1, S. 254; nach Wessén in Studier i nordisk filologi 14:1, S. 3).

welche Kraft verfügte, Widerstand leistete und die Tempelschänder fortjagte. Wir können auch nicht überrascht darüber sein, daß die eifrigsten Heiden nur mit Zorn Kirchen in der Nähe der heiligen Plätze liegen sahen, und daß man in einer dunklen Nacht mit seinem Feuerzeug sich heranschlich. Beim Ende der Missionszeit war die Lage eine andere. Die Predigten, das Leben der Christen, alles hatte auflösend auf das Heidentum gewirkt. Als der Kultplatz in diesem Stadium des Streites dem Erdboden gleichgemacht wurde und man zu seinem Erstaunen merkte, daß das Leben trotzdem nicht ausgelöscht wurde, daß das Getreide wuchs und die Kinder gediehen, daß Frieden, Ehre und Glück bestehen blieben, da hielt sie nichts anderes als der Gedanke an den Glauben der Väter davon ab, den Schritt zum Christentum zu tun. Nun garantierte ja die Kirche mit ihrem Kreuz das Leben und den Lebensunterhalt, und alles ging wie früher seinen richtigen Weg. Die Zeit war reif für Massentaufen.

In der Geschichte der Befehung der Schweden illustriert der Upsalatempel das Gesagte in einer allgemeingültigen Weise. Olof Skötkönig mußte Upsala verlassen, nachdem die Pläne zur Zerstörung des Tempels aufgedeckt worden waren.¹⁾ Adalvard der Jüngere erhielt seinen Bischofsitz in beträchtlicher Entfernung, „eine Tagereise“, von Upsala. Auch er mußte fliehen, nachdem die Schweden seine Absichten mit dem Tempel in Erfahrung gebracht hatten. Erst lange nachher sollte „dieses Haus, das die Hauptstätte für den barbarischen Aberglauben war“ zerstört werden, (*illa domus, quae caput est supersticionis barbaricae*) „und die Befehung des ganzen Volkes folgte (*ut tocius gentis conversio sequeretur*).²⁾ Auf seinem Platze erhob sich eine christliche Kirche — ein neues Nationalheiligtum für das Volk mit einem neuen Glauben! Religionspsychologisch bedeutet das nicht, daß die Zerstörung des Tempels die primäre Ursache für die Befehung des Volkes war, sondern die Befehung war kausal mit der vorangegangenen Missionswirksamkeit verbunden. Erst nach einer lange Zeit dauernden aufbauenden Missionsarbeit begann der Niedergang der Kultexklusivität. Der Fall der Tempel war der Schlußakt des Befehungsprozesses, durch den die neuen Glaubenserfahrungen von der Ohnmacht der heidnischen

¹⁾ Adam II, 58.

²⁾ Adam IV, 30.

Götter und der Allmacht des christlichen Gottes ihre kultische Bestätigung in dem Tempelwechsel erhielten.

In diesem Zusammenhang sollte man möglicherweise auch an die gewebte Tapete aus dem Ende des 12. oder Anfang des 13. Jahrhunderts erinnern können.¹⁾ Wie diese in ihren Einzelheiten auch gedeutet werden müssen, sie scheinen doch das Spannungsverhältnis zwischen den beiden Religionen zum Ausdruck zu bringen: mitten in der Tapete sieht man eine Kirche mit einem Glockenturm, in der Menschen zum Gottesdienst versammelt sind, draußen vor der Kirche stehen bewaffnete Männer, um die Kirche gegen wilde Angriffe des Heidentums zu schützen, und am weitesten nach links erscheinen drei größere Figuren, die mit einiger Wahrscheinlichkeit die Götter aus dem Upsalatemple, Odin, Thor und Frey, sind.²⁾

Die Hauptprinzipien für die Lokalisierung der Kirchen im Verhältnis zu den heidnischen Kultplätzen scheinen auf folgende Weise zusammengefaßt werden zu können:

1. Während der ersten Missionsepoche (Ansgarmission im 9. Jahrhundert), als das Heidentum auf Grund seiner starken Stellung noch im Prinzip allgemein tolerant war, konnten Kirchenbauten in der Nähe von Kultplätzen vorkommen (z. B. Hergeirs Kirche in Birka; die Kirche in Schleswig).

2. Zu Beginn der zweiten Missionsepoche (Ende des 10. und des 11. Jahrhunderts), als das Heidentum auf Grund seiner bedrohten Stellung hinsichtlich des Kultes intolerant wurde, wurden Kirchen in der Nähe der Kultplätze nicht geduldet. (Bem. Sigtuna als Missionsbasis im Verhältnis zu Upsala.) Christliche Angriffe auf den Kult riefen heidnische Gegenangriffe hervor.

3. Im Verlauf der Missionsarbeit versuchte das Christentum dem Heidentum auf den Leib zu rücken, indem es konkurrierende Kirchen so nahe als möglich bei den heidnischen Kultplätzen zu bauen und auf diese Weise den heidnischen Kult zu schwächen versuchte (Beispiel: Svinnegarn).

¹⁾ E. Salvén, Bonaden från Skog (1923).

²⁾ S. Anjou, Uppsala templets gudabeläten avbildade på bonaden från Skog (in Fornvännen 30, 1935, S. 251—264).

4. Gegen Schluß der zweiten Missionsepöche, als die Macht des Heidentums gebrochen war, wagte die Mission zum Angriff gegen die heidnischen Tempel vorzugehen, und Kirchen wurden hier und dort auf den zentral gelegenen Kultplätzen erbaut. Eine christliche Kirche auf dem Platze des heidnischen Tempels bedeutet religionsgeschichtlich gesehen ein Zeichen für den Untergang des Heidentums (Beispiel: Upsala).

5. Wenn die Bauerngemeinden gemeinsam eine Kirche bauten, scheint man die Kirche an einem zentral gelegenen Platze errichtet zu haben. Wo die Kirche durch die Initiative eines Einzelnen entstanden ist, steht sie öfters auf dem Besitztum des Bauherrn. — Daß in diesem Falle die Kirche manchmal auf dem Platze des alten heidnischen Tempels zu stehen kommt, muß nicht notwendigerweise als eine Kultkontinuität gedeutet werden, sondern erklärt sich dadurch, daß sowohl der heidnische als auch der christliche Kult in zentral gelegene Plätze verlegt wurde, die für die Bevölkerung des Bezirkes leicht erreichbar waren.

9. Kapitel.

Heidnische Reaktionen in Schweden während des 11. Jahrhunderts.

Wir haben in dem Vorhergehenden gesehen, wie der Kampf des Christentums gegen das Heidentum bei mehreren Anlässen Gegenstöße auslöste und wie diese Gegenstöße in fast sämtlichen Fällen in Zusammenhang mit dem Kultleben gesetzt werden konnten.¹⁾ In der Regel waren diese Gegenstöße von zeitlicher und lokaler Natur und verursachten der Missionsarbeit keinen größeren Abbruch. Nur in Schweden scheinen sie umfassender und ernstlicher gewesen zu sein. Am bekanntesten von diesen schwedischen Christentumsverfolgungen ist die, welche während der späteren Hälfte des 11. Jahrhunderts stattfand, als König Inge aus dem Reiche verjagt wurde, und Opfersven dadurch, daß er der Forderung der Heiden entgegenkam, sich zum Herrscher über die Schweden aufschwang. Den Vorgang finden wir ausführlich erzählt in Hervararsaga²⁾ und in den Esfilslegenden.³⁾

Die Schilderung der Hervararsaga besitzt gute Beweiskraft und ist eine wichtige Quelle für die geistliche Geschichte Schwedens zur Zeit um 1100.⁴⁾ Nach dieser Quelle bemühte sich König Stenils

¹⁾ Oben Kap. 7. ²⁾ Heiðreks saga (ed. J. Helgason, 1924), S. 159 ff.

³⁾ *Scriptores rerum Suecicarum medii aevi* 2:1, S. 391—399.

⁴⁾ Die schwedische Königschronik, die der Hervararsaga beigelegt ist, findet sich nur in den jüngeren Papierhandschriften der Saga. Nach H. Schüß (Smärre bidrag till nordisk litteraturhistoria in Arkiv för nordisk filologi 12, 1896, S. 217 ff, sowie Sveriges förkristna konungalängd, in Uppsala Universitets Årsskrift 1910, S. 14 ff.) geht die Chronik im Wesentlichen auf Aris Æfifafakonunga (d. h. die Königschroniken in Aris jetzt verlorengegangenen größeren Íslendingabók) und ist zwischen 1118 und 1125 geschrieben. Die Episode über Inge und Opfersven rührt, wie Schüß meint, von Aris Gewährsmann Markus Steggjafson her, der eine Zeitlang an König Inges Hof zugebracht hat. Hiergegen behauptet L. Weibull (*Kritiska undersökningar i Nordens historia*, 1911, S. 171 ff.), daß die Chronik aus verhältnismäßig später Zeit stammt

Sohn und Nachfolger Inge der Ältere sehr um das Christentum und schaffte das Blutopfer in Svithjod ab. Für die Schweden, die in Glaubensfragen sehr konservativ waren und eine traditionstreue Einstellung zur Sitte hatten, schien diese brutale Art des Vorgehens, das sich stark gegen König Stenkils besonnenes Verfahren abhob, ein Vergehen gegen die Gesetze des Landes zu sein. Auf einem Thing wurde der König Inge gezwungen, zu wählen, ob er das alte Gesetz beachten, d. h. in vorschriftsmäßiger Ordnung das Reichsopfer verrichten oder sein Königtum aufgeben wolle. Da König Inge nicht gegen sein Gewissen handeln wollte, vertrieben ihn die Schweden mit Geschrei und Steinwürfen vom Thingplatz und setzten an seine Stelle des Königs Schwager Sven, der sich erbot, das Opfer für die Schweden zu verrichten, zum König über ganz Svithjod ein. Ein Pferd wurde herbeigeholt und geopfert, die Stücke zum Essen an die Anwesenden verteilt, und der Opferbaum mit dem Blute des Tieres rot gefärbt. „Alle Schweden“ gaben den christlichen Glauben auf und ließen das Blutopfer wieder zu Ehren kommen. König Inge flüchtete nach Westgotland, verweilte dort drei Jahre und kehrte dann mit einem geringen Heer nach Svithjod zurück. Zur Nachtzeit wurde Opfersvens Haus in Brand gesteckt, seine Gefolgschaft verbrannte darin, und er selbst wurde bei dem Versuch, sich herauszuschleichen, niedergeschlagen. Inge riß die Königsmacht wieder an sich, führte das Christentum wieder ein und regierte das Land bis zu seinem Tode.

Die Königschronik verlegt also die Ursache des Konfliktes in das Kultleben. König Inges Verbrechen war vom heidnischen Standpunkte aus ein doppeltes: einmal eine „Übertretungsfünde“ (er zerstörte das Blutopfer), sodann eine „Unterlassungsfünde“ (er

(später als Hervararsaga, die Weibull zwischen 1250 und 1300 ansehen will, die F. Jónsson, Litt. hist., 2. Aufl. 2, S. 833 aber bis spätestens 1250 datiert). Schüd hat später (Den äldsta kristna konungalängden i Sverige, in Uppsala Universitets Årsskrift 1914, S. 7 ff.) weitere Gründe vorzubringen versucht, um seine Ansicht zu stützen. F. Jónsson, Litt. Hist., 2. Aufl. 2, S. 352. 830 ff. hält das nicht für wahrscheinlich, daß Ari irgend etwas mit der Chronik zu schaffen hat, und Jón Helgason Litt. hist., S. 163 weist auf die Schwierigkeit hin, den Ursprung der Chronik überhaupt zu bestimmen. — Wie die Chronik jetzt vorliegt, scheint sie eine Komplikationsarbeit zu sein, die ihren Ausgangspunkt von einer guten Tradition genommen hat, und die Stücke, die zum Gegenstand einer vergleichenden Prüfung gemacht werden können, haben in der Hauptsache die Zuverlässigkeit der Chronik verstärkt.

verging sich gegen das alte Gesetz des Landes, d. h. er vollführte nicht die mit dem sakralen Königtum verbundene Obliegenheit). Der Vorgang selbst spielte sich auf einem Thing ab, das die Schweden mit dem König Inge abhielten. Was für ein Thing es war, ist unbekannt, wahrscheinlich ein für das ganze Land gemeinsames Thing, da dieses die Macht hatte, „einen König zu wählen und zu entfernen“. Das Thing war gleichzeitig ein Blutopferfest; der Konfliktstoff selbst betraf die Frage um das Nationalopfer, und Opfer Sven wurde zum König erkoren unter der ausdrücklichen Bedingung, daß er die Verpflichtungen des sakralen Königtums übernehmen und das vorgeschriebene Opfer für die Schweden verrichten wolle.

Der Gegenstoß findet sich auch in den Esfilslegenden erzählt, wo er mit der Schilderung des Märtyrertodes St. Esfils zusammengebracht wird.¹⁾ Nach der Legende entfachte der Satan bei einigen von den Ungläubigen eine heftige Feindschaft gegen den König wegen seiner Weigerung, „auszuführen, was ungebührlich war“, d. h. das Blutopfer zu verrichten. „Nachdem sie ihren christlichen Fürsten vertrieben hatten, wählten sie sich einen Götzenverehrer. Sie erwählten nämlich zum König einen Ungläubigen mit Namen Sven, unwürdig des Königsnamens und mit Recht Blut-Sven genannt, da er sich dazu hergab, Opferblut zu trinken, welches den Abgöttern geopfert war, und Opferfleisch zu essen.“²⁾ Nach diesem Triumph über den Glaubenskämpfer König Inge, versammelte sich der Haufen der Ungläubigen um ihren König in Strängnäs, um Ochsen und Hammel zu schlachten und sie ihren Göttern als Opfer anzubieten. Sie feierten hier ein großes Gastmahl zu Ehren des Königs und der Abgötter.“³⁾ In dem späteren Teile der Legende

¹⁾ Die Esfilslegende existiert in drei Versionen, davon zwei auf Lateinisch und eine auf Schwedisch (*Scriptores rerum Suecicarum medii aevi* 2:1, S. 391—399). Die zwei lateinischen Versionen aus dem *Breviarium Strengnense* (gedruckt im Jahre 1495) und dem *Breviarium Scarense* (gedruckt im Jahre 1498) sind aufs Ganze gesehen gleichlautend, während die schwedische Version (gedruckt im *Calendarium Fuhrmannianum* aus dem Jahre 1680) abweicht und Esfils Auftreten mit Inge dem Jüngeren und Ragnwald Rundkopf, der hier Blotspens Rolle spielt, verbindet. Die Esfilslegende findet sich übersetzt in *Legender fr n Sveriges medeltid*, herausgegeben von Emilia Fogelklou, N. Lindblom und E. Wessén (1917), S. 271 ff.

²⁾ Die Angabe beruht auf Mißverständnis. Trinken von Opferblut dürfte kaum vorgekommen sein.

³⁾ *Scriptores rerum Suecicarum medii aevi* 2:1, S. 396.

wird Esfils Auftreten bei dem Opferfest und sein Märtyrertod geschildert. „Er erlitt den Märtyrertod im Frühjahr zur Leidenszeit Christi.“¹⁾

In der schwedischen Version ist der Konflikt zwischen Inge und den Schweden nach Ostgotland verlegt. Trotz Entstellungen scheint die Legende gewisse echte Züge bewahrt zu haben. Das Opferfest in Strängnäs wird auf folgende Weise geschildert: „Dorthin (zum Opferplatz) wurde eine große Anzahl von Hammeln und Ochsen geführt, die geschlachtet, verbrannt und den Abgöttern geopfert wurden. Sie verrichteten ihre Opfer auf den Hügeln und Anhöhen, die sich noch in Strängnäs finden. Das Volk aß und trank, tanzte und schrie, so daß ein großer Lärm und Spektakel entstand.“²⁾

Die Reaktion unter König Inge hat einen starken Eindruck auf die Mitwelt gemacht und findet sich auch von Snorri in seiner berühmten Schilderung des „Kreuzzuges gegen die unchristlichen Smäländer“, den Sigurd der Jerusalemfahrer unternahm, erwähnt.³⁾ In der kleinen Rimchronik⁴⁾ (in der jüngeren Redaktion, zusammengefügt mit den beiden größeren Chroniken aus den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts — nach der Benzelius-Handschrift 51 in Linköping) wird dem Opferfest ein größerer Raum gewidmet als irgendeinem anderen schwedischen Könige. Die Chronik beruht auf der Esfilslegende.

Allen Berichten über die Reaktion zur Zeit König Ingens gemeinsam ist, daß der Konflikt in Zusammenhang mit dem sakralen Königtum gebracht wird. Sämtliche Schilderungen nehmen Bezug auf den Niedergang des heidnischen Kults durch Inge und seinen Aufschwung durch Opferfesten. Die Reaktion, die um 1080 datiert zu werden pflegt,⁵⁾ war der letzte ernsthafte Versuch des Heidentums, sich gegenüber der christlichen Übermacht zu behaupten. Nachdem König Inge die Königsmacht wieder übernommen hatte, hören wir nicht mehr von einer einheitlichen heidnischen Erhebung gegen das Christentum.

¹⁾ Ebd. S. 396.

²⁾ Ebd. S. 398.

³⁾ Magnússona saga Kap. 24 in Heimskringla 3 (Thule XVI, S. 229). St. Esfil wird auch in Helnoths dänischer Chronik aus um 1120 erwähnt (Vitae Sanctorum Danorum, ed. Gerß, S. 83) sowie in einem Briefe des Papstes Gregor IX. vom Jahre 1231 (Svenskt diplomatarium 1, Nr. 839, S. 694).

⁴⁾ Svenska medeltidens Rim-Krönikor 1 (in Svenska Fornskriftsällskapets samlingar 17, 1865), S. 278 f.; auch in Scriptorum rerum Suecicarum medii aevi 1, 1, S. 258.

⁵⁾ Vgl. unten S. 272.

Eine lange Reihe von Reaktionen war dieser letzten, die jedoch die dramatischste war, vorangegangen. Von diesen in regelmäßigen Zwischenräumen wiederkehrenden Reaktionen kann gesagt werden, daß sie besonders bezeichnend für die schwedische Missionsgeschichte während des 11. Jahrhunderts sind. Mehrere Forscher haben diese Reaktionen behandelt, jedoch ohne Ermittlungen über deren Ursache anzustellen. Da indessen die genetische Methode in diesem Falle einen Beitrag zu der Frage nach der Eigenart des schwedischen Heidentums liefern kann und außerdem Aufschluß zur Datierung der dunklen späteren Hälfte des 11. Jahrhunderts gibt, liegt Grund genug vor, bei diesen Reaktionen zu verweilen, die den Todeszuckungen des heidnischen Gemeinwesens gleichen.

S. Lindqvist hat in seiner Arbeit, *Den helige Eskils biskopsdöme* das Vorkommen solcher heidnischen Gegenstände aufzuzeigen versucht, indem er seinen Ausgangspunkt von dem archäologischen Material nimmt.¹⁾ Bereits im 9. Jahrhundert weisen Grabfunde aus Birka den Gebrauch von christlichen Kreuzen als religiösen Symbolen auf. Der Gebrauch von Thorshammer als religiösem Symbol tritt in den Gräbern allgemein nicht früher als während des 11. Jahrhunderts auf.²⁾ Hieraus zieht Lindqvist den bemerkenswerten Schluß, daß die neu bekehrten Christen nach christlichem Brauch Anhänger in der Form des Kreuzes als ein Agitationsmittel trugen, eine Art Entsprechung zu den Vereinsabzeichen unserer Tage. Nachdem die Christen an Macht gewachsen waren und anfangen, eine Gefahr für den Bestand der alten Religion zu werden, da sammelte sich diese zu einer heftigen Gegenwehr. Alte heidnische Sitten und Gebräuche wurden wieder aufgenommen. Als Gegengewicht zu den neuen „Vereinsabzeichen“ in Form des Kreuzes begann man allgemeiner die symbolischen Thorshammer als Anhänger zu tragen.³⁾

Auch die ornamentale Ausschmückung der Runensteine scheint nach Lindqvist dasselbe zu bezeugen. Lindqvist hat die Runensteine des Refarnebezirkes mit folgendem Ergebnis untersucht: Dem ältesten Runenstein aus dem 10. Jahrhundert fehlt jede religiöse Abzweckung.

¹⁾ Antikvarisk tidskrift för Sverige 22:1 (1917).

²⁾ ebd. S. 121. Zur Frage des Bestattungswechsels zur Krisenzeit siehe S. Engelfstad, *Hedenskap og kristendom* 1 (1927), S. 58 ff. und S. Gardell, *Gravmonument från Sveriges medeltid*. 1 (1937), S. 9 ff.

³⁾ Lindqvist a. o. g. D., S. 122.

Aus dem Jahre 1025 gibt es drei christliche Runensteine, davon einen mit einem Kreuzzeichen. Die meisten Runensteine stammen aus der Zeit um ungefähr 1040 und zeigen in der Ornamentik einen englisch-dänischen Einfluß. Die meisten von ihnen sind mit einem Kreuz versehen; zwei jedoch sind mit Hammern versehen. Nach den vierziger Jahren des 11. Jahrhunderts hören heidnische Symbole auf den Runensteinen auf. Lindquist beurteilt die Situation in den vierziger Jahren des 11. Jahrhunderts in dem Refarnebezirk so, daß die Mission einen Teil der einflußreichen Großbauern des platten Landes gewonnen hatte, während die Bevölkerung der Waldgegenden vom Christentum unbeeinflusst blieb und bei außerordentlichen Anlässen sich zu einem heidnischen Gegenstoß sammelte.¹⁾

Die Theorie Lindquists über die heidnischen Gegenstöße in Schweden in den vierziger Jahren des 11. Jahrhunderts ist von J. Steenstrup in Hammer og Kors zum Gegenstand der Kritik gemacht worden.²⁾ Steenstrup macht hier geltend, daß ein Hammerzeichen nicht ohne weiteres als ein heidnisches Glaubenssymbol aufgefaßt werden kann, jedenfalls nicht dem christlichen Kreuzsymbol entsprechend,³⁾ daß gewisse Hammerzeichen nichts anderes als falsch gedeutete christliche Kreuze (Antoniuskreuze) sind,⁴⁾ daß religiöse Symbole im allgemeinen ebenso wie die Namen (Personennamen, Ortsnamen und Wochentagsnamen) zur Wikingerzeit ohne eigentlichen religiösen Inhalt waren,⁵⁾ und schließlich, daß irgendwelche Reaktion, wie es scheint, nicht vorgekommen sei, sondern daß das Christentum in der Mitte des 11. Jahrhunderts in Mälardalen allgemein verbreitet und befestigt gewesen sei.⁶⁾ Steenstrup hat unzweifelhaft recht, daß mehrere Bilddarstellungen falsch gedeutet worden sind und daß man unrichtig in Figuren und Zeichen Heidentum hat hinein lesen wollen, welche entweder christlich oder religiös neutral sind.⁷⁾ Was den Hammer betrifft, ist es offenbar,

¹⁾ Lindquist a. o. g. D., S. 125 ff., S. 138.

²⁾ Arkiv för nordisk filologi 44, 1929, Supplementband. Studier tillägnade Axel Kock, S. 44—61.

³⁾ ebd. S. 44 ff.

⁴⁾ S. 48—60.

⁵⁾ S. 47 f.

⁶⁾ S. 60 f.

⁷⁾ So auch E. Olson in Archiv für Religionswissenschaft 31, 1934, S. 235. Die Frage ist von großer Wichtigkeit und müßte zum Gegenstand einer Überprüfung gemacht werden. — Steenstrup (S. 50 ff.) hat sich besonders gegen Lindquists Deutung (S. 130 ff.) der hammerähnlichen Bilder auf den Stenkvista- und Åbysteinen

daß er teils als ein selbständiges magisches Mittel ohne Zusammenhang mit dem Gotte Thor und teils als ein Thorsattribut auftritt.¹⁾ Nur die letztere Art kann als Glaubenssymbol in Frage kommen.²⁾

Lindqvist gründet seine Beweisführung für die Reaktionen auf der psychologischen Voraussetzung, daß die kritische Umbruchszeit stärkere Gegensätze schuf, welche unter anderem darin ihren Ausdruck fanden, daß gewisse heidnische und christliche Zeichen als Glaubenssymbole gebraucht und so in der Missionsperiode Träger eines religiösen Inhaltes wurden, den sie unter normalen Verhältnissen nicht gehabt haben.³⁾ Hier scheint mir Steenstrup es an Verständnis fehlen gelassen zu haben. In der Saga von Hakon dem Guten findet sich eine Erzählung, die zeigt, daß das Hammerzeichen gerade in einem kritischen Augenblick, als die Spannung zwischen dem Christlichen und Heidnischen am stärksten war, als Glaubenssymbol zur Anwendung gelangte.⁴⁾ Steenstrup zieht die ganze Erzählung in

gewandt, in denen Lindqvist heidnische Symbole und Steenstrup christliche Antoniuskreuze sehen wollen (die Steine sind abgebildet in Lindqvist, S. 128 und in Steenstrup, S. 51 u. 54). D. v. Friesen (Runorna, in Nordisk kultur 6, S. 196) deutet sie als Thorshammer. S. Gardell hat in seinen zwei Untersuchungen Till tolkningar av trenne runristade västgötastenar (in Fornvännen 29, 1934, S. 340f.) und Gravmonument från Sveriges medeltid 1 (1937), S. 75f. sich Steenstrups Deutung angegeschlossen. Gardell hat auf Seite 63. 73. 38 in der letztgenannten Arbeit sämtliche Kreuztypen aus der Missionszeit abbilden lassen. Nur ein Typ, Nr. 13 auf Seite 73, der gerade das Symbol auf dem Stenkvistastein ist, unterscheidet sich entschieden von den übrigen. Dieses „Kreuz“ ist das einzige, das mit den Kreuzarmen nach unten hängt, was darauf hindeutet, daß es ein Hammer ist. Gardells Versuch, eine Parallele in dem Kreuz auf dem Lauffstein aus Harestad in Bohuslän (u. a. abgebildet in S. Hildebrand, Sveriges Medeltid 3, Nr. 379, S. 487) zu finden, kann nicht anerkannt werden, da das Kreuz auf dem Lauffstein gewiß „hängend“ ist, aber doch deutlich aufrechtstehend mit den Kreuzarmen am gewöhnlichen Platz (das Symbol des Stenkvistasteines gleicht einem auf dem Kopfe stehenden T, das Harestadskreuz einem gewöhnlichen T). „Hängende“ Kreuze kommen auf Runensteinen oft vor, aber immer vom gleichseitigen Typ.

¹⁾ Siehe hierüber in Weiser-Walls aufklärendem Artikel „Hammer“ in Bächtold-Stäubli, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 3 (1930—31), S. 1370 bis 1376.

²⁾ Auf diese Unterscheidung ist auch von Lindqvist aufmerksam gemacht worden, S. 120ff.

³⁾ Lindqvist, S. 118ff.

⁴⁾ Saga Hákonar góða, Kap. 17 (Thule XIV, S. 153). Bei dem Opfermahl in Sladir wurde der christliche König Hakon gezwungen, an dem Gedächtnistrunk teilzunehmen, machte aber einen „stummen Vorbehalt“, indem er das Kreuzes-

Zweifel, fügt aber hinzu: „Und es ist klar, daß, wenn wirklich eine solche Sitte (d. h. eine hammerähnliche Geste entsprechend dem Kreuzeszeichen zu machen) sich fand, dies unter dem Einfluß des christlichen Brauches geschah.“¹⁾ Aber dies ist ja gerade der springende Punkt in Lindqvists Argumentierung. Als Gegensymbol gegen das christliche Kreuz kam der Hammer in der Umbruchszeit in Gebrauch, um hernach seine normalen Funktionen wieder aufzunehmen.

Steenstrup sucht eine Stütze für seine Ansicht auch aus einem ganz anderen Gebiet. „In der isländischen Skaldenpoesie werden ‚Umschreibungen‘ als ein unentbehrlicher Bestandteil angesehen, und in diesen ‚Kenningar‘ hatten die heidnischen Mythen im hohen Grade Dienste geleistet. Nachdem das Christentum zu dem Volke des Nordens gekommen war, hatten die Skalden Schwierigkeiten, den heidnischen Stoff fahren zu lassen; man merkt doch, wie sie vorsichtiger werden, die Aenlehre zu benutzen, und im Verlauf des 12. Jahrhunderts lassen sie sie ganz aus den Kenningar verschwinden. Aber nach 1100 wimmeln die Kenningar heidnischer Art wieder von neuem, und zwar unter dem Einfluß der Vorbilder in der alten Dichtung. Das wird als ganz unschuldig angesehen und als zur mythischen Ästhetik gehörig, so daß Kenningar dieser Art auch in Gedichten christlich-religiösen Inhalts vorkommen können. Sie waren dazu übergegangen, einen neutralen Stoff zu bilden — und dasselbe Schicksal hatte der Hammer in früheren Jahrhunderten gehabt.“²⁾ Steenstrups sachliche Beobachtungen sind richtig, aber es scheint, als ob Steenstrup ganz und gar nicht die psychologische Pointe erfaßt hat, die in den soeben geschilderten Verhältnissen innerhalb der isländischen Skaldenpoesie verborgen liegt. Wir haben bereits früher gesehen, wie die Kenningar ganz richtig seit 1100 religiös neutraler Stoff geworden sind, wie sie aber während der vorhergehenden kritischen Umbruchsperiode im 11. Jahrhundert

zeichen über dem Odinsbecher machte. Die Gebärde erweckte Mißtrauen, aber die Situation wurde sofort durch den Jarl Sigurd gerettet, der erklärte, daß es sich um das Hammerzeichen handele. Die Erzählung, die den Eindruck macht, echt zu sein, zeigt teils das gegensätzliche kultische Verhältnis zwischen Heiden und Christen, teils, daß das Kreuz- und Hammerzeichen so ähnlich waren, daß eine Verwechslung entstehen konnte, und teils, daß Kreuz- und Hammerzeichen als Glaubenssymbole so neu waren, daß sie eine besondere Erklärung erforderten.

¹⁾ Steenstrup, a. o. g. D., S. 45.

²⁾ ebd. S. 57.

wegen ihrer heidnisch-religiösen „Energie“ in der Stalbdichtung verboten gewesen sind.¹⁾ Während der Zeit des Religionskampfes und der Konsolidierung wurden also die Kenningar keineswegs als etwas „ganz Unschuldiges“ betrachtet. Das plötzliche Verschwinden der Kenningar während des 11. Jahrhunderts und ihr ebenso plötzliches Wiederauftauchen im 12. Jahrhundert bestärkt also — im Gegensatz zu dem, was Steenstrup hat geltend machen wollen — Lindqvists Theorie von den eigenartigen Verschiebungen in der Funktion der heidnischen Symbole während der Umbruchszeit.

Dieser scharf gezeichnete Gegensatz zwischen Christlichem und Heidnischem zur Zeit des Umbruchs scheint mir das Charakteristischste dieser Zeitepoche zu sein. E. Olsson hat in seiner Übersicht über die moderne Literatur auf dem Gebiete der nordischen Religionsgeschichte behauptet, daß Lindqvist den Gegensatz zwischen den beiden kämpfenden Religionen übertrieben habe: „In diesen Übergangszeiten war wohl eher Synkretismus das Normale als Kampf.“²⁾ Es fällt mir schwer, diese für manche Forscher charakteristische Ansicht von der Periode des Religionsumbruchs zu verstehen. Ein Entweder-oder scheint mir der Wahrheit viel näherzukommen als ein Sowohl-als-auch.

Bereits unter Olof Skötkönig können wir diesen Gegensatz zwischen dem Christlichen und dem Heidnischen in der Form eines Konfliktes zwischen dem christlichen König und seinem heidnischen Volke spüren. Nach Adam von Bremen soll der König auf Grund seiner großen Liebe zur Religion versucht haben, sein Volk zum Christentum zu bekehren, und mit großem Eifer darauf bedacht gewesen sein, den heidnischen Tempel in Upsala niederzureißen, mit dem Erfolg, daß die Schweden höflich, aber bestimmt ihn von Upsala nach Westgotland verbannten.³⁾

Die Norwegische Tradition kennt auch einen Konflikt zwischen Olof Skötkönig und seinem Volke, obgleich der Konfliktsstoff hier anderer Art ist.⁴⁾ Nach Snorris Heimskringla hatten Olaf der

1) Oben Kap. 1, S. 46f.

2) E. Olsson in Archiv für Religionswissenschaft 31, 1934, S. 235.

3) Adam II: 58.

4) Snorri schildert die schwedischen Verhältnisse während der letzten Jahre Olof Skötkönigs: Heimskringla 2, Kap. 77—80, Kap. 87—94 (Thule XV, S. 114 ff., S. 134 ff.).

Heilige und Olaf Skötkönig miteinander in Fehde gelegen zum großen Nachteil der Bevölkerung, besonders in den Grenzgebieten. Eine Art Vergleich wurde eingegangen, und auf dem Upsalathing im Jahre 1018 überbrachte der norwegische Gesandte, Marschall Björn die Bitte Olafs um die Hand der schwedischen Königstochter Ingegerd. Der Vorschlag mißfiel dem schwedischen König sehr, der indessen sich von dem Gesetzesprecher Thorgny über die Forderungen der Schweden an ihren König belehren lassen mußte. Der Sprecher klagte den König wegen seiner eigensinnigen und unglücklichen Politik, seiner mangelnden Erfolge und seines fehlenden Königsglückes an und hielt ihm vor, daß er seinem Volke zu Willen sein und seine Zustimmung zu Ingegerds Vermählung mit Olaf von Norwegen geben müsse. „Über wenn du nicht so tun willst, wie wir sagen, werden wir gegen dich auftreten, dich erschlagen und nicht länger Unfrieden und Gesetzwidrigkeit dulden. So haben unsere Vorfahren früher auch gehandelt, als sie fünf Könige auf dem Mulaathing¹⁾ in einen Brunnen hinabstießen, weil sie von Übermut erfüllt waren, wie du nun vor uns.“²⁾ Olaf sah sich genötigt, sich vor dem Willen des Volkes zu beugen, und versprach, seine Tochter Ingegerd dem Nachbarkönig zu geben. Das Verlöbniß wurde indessen nicht gefeiert, weswegen der mächtige Westgotenhäuptling Jarl Rögnvald ohne Wissen des Königs dessen andere Tochter Astrid dem Olaf zur Ehe gab.³⁾ Nach diesen Vorgängen sah sich Rögnwald gezwungen, außer Landes zu reisen, was im Frühjahr 1019 geschah.⁴⁾ Auf einem neuen Upsalathing mußte der König Olaf von neuem einer heftigen Opposition von seiten des Volkes und seiner Führer begegnen. Der Schwedenhäuptling Grenvid der Taube hielt dem König seinen Wortbruch vor, und die Führer besprechen miteinander die Thron-

¹⁾ Die Saga von Olaf dem Heiligen in Flateyjarbók 2, Kap. 69 spricht von zwei Königen; die übrigen Parallelstellen reden in Übereinstimmung mit Snorri von fünf Königen. Es wird allgemein angenommen, daß das Mulaathing Morathing bei den Morasteinen südlich von Upsala war.

²⁾ Heimskringla 2, Kap. 80 (Thule XV, S. 121).

³⁾ Heimskringla 2, Kap. 92 (Thule XV, S. 147).

⁴⁾ ebd. Kap. 94 (Thule XV, S. 148 f). In diesem Kapitel wird sehr dramatisch geschildert, wie Ingegerd, die sich mit dem Großfürsten Jaroslav in Nowgorod verheiraten sollte, zum Verdruß ihres Vaters sich den Jarl Rögnwald zum Begleiter auf der Rußlandsreise wählte. Die Abreise geschah nach Snorri (Kap. 94) im Frühjahr 1019.

folgefrage, ob man es so weit kommen lassen solle, das Leben des Königs zu nehmen. Olof mußte sich darein finden, daß sein Sohn Anund Jakob zum König ausgerufen wurde, und sich mit der beschiedenen Rolle eines Mittkönigs begnügen.¹⁾

Wie es scheint, weicht Snorris Darstellung sehr wesentlich von der Adams ab. Adams Schilderung macht den Eindruck einer Sympathie für den schwedischen König, während Snorri — ganz natürlich — andere Seiten in der Persönlichkeit des feindlichen Königs hervorhebt. Adam hat unleugbar schöngefärbt, und die norwegische Tradition hat nach der entgegengesetzten Seite übertrieben. Das, was indessen beiden Arten von Quellen gemeinsam ist, nämlich daß Olof aus Upsala vertrieben worden ist, kann als historisch angenommen werden. Die Frage nach der Art und dem Motiv der „Absetzung“ bereitet größere Schwierigkeiten. In der Regel hat man der Darstellung Snorris keine Beweiskraft zugestehen wollen, sondern sie in die Sphäre der historischen Romane verwiesen,²⁾ aber die Frage ist, ob nicht die norwegische Tradition gewisse ursprüngliche Züge bewahrt hat, die nicht ganz in Snorris und der übrigen norwegischen Verfasser Schilderung verlorengegangen sind. In Adams Darstellung sind die Ursachen zu dem Konflikt ganz und gar religiöser Art: Olofs unkluger Eifer hinsichtlich der Zerstörung des Upsalatemfels. In der norwegischen Tradition ist das religiöse Moment in den Hintergrund gedrängt, indem rein politische Faktoren die entscheidende Rolle spielen. In der Rede Snorri-Thorgnys scheint doch das Religiöse hindurch.¹⁾ Die Rede mag im gewissen Grade mehr Snorri als Thorgny zugeschrieben werden, aber die ganze Konzeption deutet entschieden mehr auf eine Tradition als

¹⁾ Heimskringla 2, Kap. 94.

²⁾ S. Hildebrand (*Sveriges historia intill tjugonde seklet*, utg. av E. Hildebrand 1:2, 1905, S. 83) hält es für wenig wahrscheinlich, daß etwas Wesentliches durch mündliche Tradition vom Beginn des 11. Jahrhunderts bis zum Beginn des 13. hat aufbewahrt werden können, und sieht in Thorgnys Rede ein leuchtendes Beispiel von Snorris meisterhafter Verfasserschaft, obgleich gewisse Einzelheiten möglicherweise echt sein können. S. Schiöf (*Svenska folkets historia* 1:1, 1914, S. 303) sieht in Snorris Darstellung einen Roman des 13. Jahrhunderts. Vgl. weiter B. Nerman in *Arkiv för nordisk filologi* 32, 1916, S. 302—315; F. Jónsson ebd. 34, 1918, S. 148—153; R. Beckman in *Edda* 9, 1918, S. 278—286; S. Lie, *Studier i Heimskringlas stil* (1917), S. 91. 120.

³⁾ Heimskringla 2, Kap. 80 (Thule VX, S. 880 ff.).

auf eine Konstruktion hin.¹⁾ Geht man aus von Aelnoths Wort²⁾ über die Geneigtheit der Schweden, die politischen und wirtschaftlichen Konjunkturwechsel religiös zu deuten, kann man besser verstehen, wie Thorgny dem Könige die Schuld für das unglückliche Schicksal des Landes zuschieben konnte. Der König war als sakrale Persönlichkeit oberpriesterlicher Vermittler zwischen den Göttern und dem Volke, eine Stellung, welche entschieden mehr Verpflichtungen als Vorrechte mit sich führte. Die Funktion des sakralen Königtums war sakrifizieller Art, d. h. der König-Oberpriester mußte in Auftrage des Volkes den Göttern Opfer darbringen.³⁾ In Hungersnöten oder Unglücksfällen anderer Art sah man des Königs Leistung als Kultussubjekt als ungenügend an, weswegen er erschlagen oder den Göttern geopfert wurde.⁴⁾ Diese beiden Vorstellungen scheinen hinter Thorgnys Worten zu liegen: fünf Könige sind bereits früher in dem Brunnen bei dem Mulathing ums Leben gebracht worden. Auf der anderen Seite hatte des Königs Übertritt zum Christentum unerhörte Konsequenzen für das sakrale Königtum zur Folge: sein neuer Glaube war eo ipso irrelevant, aber eine Unterlassung der sakrifiziellen Aufgaben war vom heidnischen Standpunkt aus undenkbar. Olaf Stötkönig war — wie wir gleich sehen werden — nicht

¹⁾ Es dürfte schwer sein, einen einzigen positiven Beweis dafür zu bringen, daß Snorri in seiner historischen Arbeit absichtlich fabuliert. Gewiß, er hat eine Neigung zum Systematisieren und Schematisieren, und ein gewisser Grad von Konstruktion haftet wohl immer seinen Dialogen an, aber eine absichtliche Entstellung der Tradition liegt wohl kaum in irgendeinem Stücke vor.

²⁾ Siehe oben S. 188.

³⁾ Zur Frage über das sakrale Königtum siehe D. v. Friesen, *Har det nordiska konungadömet sakralt ursprung?* (in *Saga och Sed*, 1934, S. 15—34).

⁴⁾ *Ynglinga saga*, Kap. 15 in *Heimskringla 1* (Thule XIV, S. 41). „In den Tagen Domaldis war in Schweden eine große Hungersnot. Da brachten die Schweden ein reiches Blutopfer in Upsala. Im ersten Herbst opferten sie Ochsen, aber der Ertrag des Jahres besserte sich nicht. Im zweiten Herbst brachten sie Menschenopfer, doch der Ertrag des Jahres war wieder der gleiche oder noch schlechter. Aber im dritten Herbst kamen die Schweden in großer Menge nach Upsala, wo die Blutopfer stattfinden sollten. Da hatten die Häuptlinge eine Beratung untereinander, und sie waren darin einig, daß an diesem bösen Jahre ihr König Domaldi die Schuld trüge. Sie meinten alle, man müsse ihn opfern, um ein gutes Jahr zu erlangen, man solle ihn ergreifen und töten und den Opferaltar mit seinem Blut besprengen. Und dies taten sie auch.“ Ähnliches wird *Ynglinga saga* (Thule XIV, S. 71) von Olaf dem Baumsfäller erzählt, den man für ein gedeihliches Jahr opferte.

der einzige schwedische König, der wegen seiner sakralen Aufgabe in eine verhängnisvolle Situation geriet. Das Nationalopfer fand in dem großen heidnischen Tempel in Upsala statt, und man kann es dem König nicht verdenken, daß er, wie Adam bezeugt, dieses Gözenghaus gerne dem Erdboden gleichgemacht sähe. Adam setzt ausdrücklich die Vertreibung des Königs in Zusammenhang mit dem Upsalatempel. Snorri spricht an Stelle dessen von dem Upsalathing. Der Unterschied ist doch gering. Thing war in gewisser Beziehung eine religiöse Institution und wurde durch ein gemeinsames Blutopfer eröffnet, auf Island von dem Goden vollzogen — und hierin dürfte seine wesentliche Aufgabe bestanden haben — auf dem Upsalathing von dem Könige.¹⁾ Jedes Thing in Upsala beschloß für den christlichen König einen Kompromiß in sich und verursachte Mißstimmung in beiden Lagern; den Heiden konnte es kaum entgehen, beim König eine Unwilligkeit zu bemerken, und was derartige halbe Maßregeln rein gefühlsmäßig zur Folge hatten, können wir von Hakons des Guten Auftreten in Hladir sehen.²⁾ Die Luft war schon von Anfang an geladen und die Gelegenheit für Agitatoren, politische Handstreichmacher, machthungrige Vornehme und andere, die es verstanden, Nutzen aus des Volkes Unzufriedenheit mit dem Könige zu ziehen, günstig. Daß eine an sich so unbedeutende Affäre wie die Hochzeitsgeschichte in den Quellen einen so großen Raum eingenommen hat, beruht doch nicht nur auf Snorris Erzählertalent, sondern erklärt sich einfach aus der religiösen Erregung, die das Feld öffnete für politische Windstöße jeder Art. Aus Snorris Saga von Olaf dem Heiligen in Heimskringla 2, Kap. 80 und 94 sehen wir, wie politische und persönliche Gegensätze von den führenden Adligen bis zum Äußersten ausgenützt wurden.

Wann kann die Verbannung des Königs stattgefunden haben? Das erste Upsalathing, auf dem Thorgny der Gesehesmann die Oppositionsrede hielt, pflegt in das Jahr 1018 datiert zu werden.³⁾ Im folgenden Frühling verließ des Königs Feind, der Jarl Rügwald Westgotland, und H. Hildebrand bemerkt mit Recht, daß kaum ange-

¹⁾ Über die religiöse Verankerung des Rechtes siehe Wessén, Studier, S. 127 mit Beispielen sowie C. von Schwertin, Der Geist des altgermanischen Rechts (in H. Nollau, Germanische Wiedererstehung, 1926), S. 212f.

²⁾ Saga Hákonar goða, Kap. 17f. (Thule XIV, S. 163f.).

³⁾ Siehe Islandske Annaler (ed. G. Storm 1888), S. 106. 316.

nommen werden kann, daß König Olaf sich in der Landschaft niedergelassen hat, bevor nicht dieser mächtige Häuptling sie verlassen hatte.¹⁾ König Olaf starb nach Snorri im Winter 1021—1022 (Die Saga von Olaf dem Heiligen in Heimskringla 2, Kap.114).²⁾ Das entscheidende Ereignis in Upsala dürfte also zwischen 1019 und 1021 datiert werden können.

Aus den fünfziger Jahren des 11. Jahrhunderts erzählt Adam von Bremen eine Episode, die einen Zusammenhang mit einer heidnischen Reaktion zu haben scheint, obgleich Adam beklagenswerterweise gerade in dem in Betracht kommenden Kapitel auf Grund seiner partiischen Einstellung für die bremische Kirche sich zur Motiverziehung hat verleiten lassen.³⁾ Bischof Osmund⁴⁾ — nach Adam ein Ketzer und Landstreicher — konspirierte unter der Regierung Emund des Alten gegen die deutsche Mission, und es glückte ihm, durch seine Ränke beim Volk und beim König durchzusetzen, daß die Sendboten der bremischen Kirche unter dem Vorwande abgewiesen wurden, daß sie nicht die päpstliche Bestätigung hätten.⁵⁾ Unter den Vertriebenen befand sich auch Bischof Adalvard der Ältere. Inzwischen bekamen die Schweden, so fährt Adam fort, die Strafe Gottes dafür zu spüren, daß sie ihren Bischof vertrieben hatten. Ein schwedisches Heer unter der Führung von Emunds Sohn wurde in Finnland übermannt, und eine große Dürre und Mißernte entstanden im Lande. Aus Anlaß dieser Unglücksfälle sandten die Schweden eine Botschaft an den bremischen Erzbischof mit dem Wunsche, ihren Bischof (Adalvard d. Ä.) wiederzubekommen. Dieser kehrte auch zurück, und es glückte ihm auch, ganz Värmland für Christus zu gewinnen und das Christentum durch gewaltige Wunder und Taten zu fördern. Zur gleichen Zeit starb der Schweden König Emund, und sein Neffe Stenkil wurde zum König erhöht.⁶⁾

¹⁾ H. Hildebrand, a. o. g. D., S. 82.

²⁾ O Montelius, Forntiden (Hildebrand — Stavenow, Sveriges historia till våra dagar 1, 1919 S. 292.

³⁾ Adam III:15f.

⁴⁾ Osmund pflegt mit dem englischen Runenmeister Asmund Kareson identifiziert zu werden, der eine Anzahl Runensteine in Mälardalen rihtte; siehe hierüber O. v. Friesen, Uplands runstenar (1913), S. 34 ff. und den Artikel, Asmund Kareson in Svenskt biografiskt lexikon 2 (1919—20), S. 377 ff.

⁵⁾ Siehe oben S. 77f.

⁶⁾ Adam III:16.

Hinter dieser tendenziösen Schilderung verbirgt sich deutlich eine heidnische Reaktion, bei welcher die Missionare aus dem Lande vertrieben wurden. Auch Osmund selbst scheint das Schicksal der bremischen Bischöfe haben teilen zu müssen, und er hat wohl kaum die aktive Rolle in dem Konflikt gespielt, die Adam in seinem bremischen Eifer ihn hat spielen lassen wollen.¹⁾ Adam erwähnt eine Hungersnot als einen wichtigen Faktor in dem kirchenpolitischen Spiel, und eine solche hat auch im Jahre 1056 an verschiedenen Orten in Europa stattgefunden.²⁾ Nach Melnoth wandten sich die Schweden bei Hungersnöten und anderen Unglücken gerne gegen das Christentum, in welchem sie die Ursache der Widerwärtigkeiten sahen.³⁾ Weniger wahrscheinlich sind Adams Auslassungen darüber, daß diese „Gottes-Strafe“ im Lande eine Bußstimmung hervorgerufen habe. Nach Adam wurde der Erzbischof Adalbert über diese Wendung der Dinge mit Freude erfüllt und „gab der bittenden Herde den gewünschten Hirten“, und Adalvard konnte nach Schweden zurückkehren.⁴⁾ Nun scheint jedoch Adalvard noch im April 1059 in Deutschland anwesend gewesen zu sein, was unbestreitbar überraschend ist, wenn man Adams Angaben folgt.⁵⁾ Die Jahreszahl 1059 wird indirekt von Adam durch die Angabe bestätigt, daß Emund d. A. zur selben Zeit (eodem tempore) mit diesen Ereignissen gestorben sei.⁶⁾ Wahrscheinlich ist wohl der Dürre und der Mißernte nach der Sitte der Schweden eine religiöse Deutung gegeben worden: den Missionsbischöfen wurde die Schuld gegeben und sie wurden aus dem Reiche vertrieben.⁷⁾ Wenn die Ernte im Herbst 1056 fehlschlug, kann man sich die Sache so denken, daß die Reaktion eintraf, als die Schweden das nächste Mal zur Beratung sich versammelten, also im Frühling 1057 im Zusammenhang mit dem Dis-Thinge in

¹⁾ Adalvard ist wahrscheinlich selbst Adams Gewährsmann gewesen. Später verfähnten sich Adalvard und Osmund (vgl. III:77, wo Osmund als der von Adalbert geweihte Missionsbischof von Norwegen erwähnt wird — vgl. A. Taranger, Den angelsaksiske kirkes indflydelse paa den norske, 1890, S. 191). Osmund starb um 1070 in dem Kloster Ely in England (B. Schmeidlers Adams-Edition, 1917, S. 156).

²⁾ B. Schmeidler, a. o. D., S. 157. ³⁾ Oben S. 188. ⁴⁾ Adam III:16.

⁵⁾ Am 21. April 1059 unterzeichnete Adalvard als Diaconus eine Urkunde in Hamburg. Siehe darüber B. Schmeidler, a. o. g. D., S. 158.

⁶⁾ ebd. Emunds Tod pflegt allgemein um 1060 datiert zu werden.

⁷⁾ Vgl. A. Taranger, a. o. g. D., S. 190f.

Upsala. Nachdem einige Jahre vergangen waren und die christen-tumsfeindliche Stimmung gewichen war, konnte die Missionsarbeit wieder aufgenommen werden. Das Jahr 1059 kommt für die Rück-fuhr Adalwards unter diesen Umständen in seinen natürlichen Zu-sammenhang.

Auch aus den sechziger Jahren kennen wir eine heidnische Reaktion. Nach Adam von Bremen,¹⁾ Snorri²⁾ und Hervararsaga³⁾ verschied Emunds Nachfolger, König Stenkil, gleichzeitig mit dem norwegischen König Harald dem Harten in England, also im Jahre 1066. Nach König Stenkils Tod, schreibt Adam, kämpften zwei Erben miteinander um die Königsmacht, und in der Fehde sollen alle Vornehmen der Schweden gefallen sein. Während der Unruhen erlitt der christliche Glaube schweren Abbruch, und die geweihten Bischöfe wagten aus Furcht vor Verfolgungen nicht, ihre Plätze anzutreten.⁴⁾ Die Verfolgung, die große Proportionen annahm, wird von Adam auch bei anderer Gelegenheit erwähnt: „in Suedia persecutio maxima christianitatis incanduit.“⁵⁾ Während dieser Reaktion wurde u. a. auch Adalvard d. J. aus Sigtuna vertrieben, worüber Erzbischof Adalbert in einem Briefe aus den 1060er Jahren an Bischof Wilhelm in Roskilde schreibt: „. . .da das barbarische Volk ihn (Adalvard d. J.) nicht über sich haben wollte, begann er, sich in die Gebiete der Skarafirke einzudrängen.“⁶⁾ Die Zeit nach König Stenkils Tode war eine Zeit der politischen Unruhe. Außer den „Zwei Erben“ sollen auch noch König Stenkils Sohn Halsten, Anund von Rußland und Hafon der Rote mit wechselndem Glück

¹⁾ Adam III:52f.

²⁾ Magnús saga berfœtts, Kap. 12 in Heimskringla 3 (Thule XVI, S. 194).

³⁾ Hervarasaga S. 159; oben S. 242f.

⁴⁾ Adam III:53.

⁵⁾ Adam IV:9.

⁶⁾ Adam III:76. Vgl. Schol. 136: „Adalvard kam zu der Zeit nach Götaland und fand seinen Namensvetter (Adalvard d. A.) krank. Mit sorgenvollem Sinn besorgte er seine Beerdigung und eilte darauf nach Sigtuna zurück. Aber als er darauf von den Heiden vertrieben wurde, zog er sich einer Einladung zufolge nach der Stadt Skara zurück, was unserem Erzbischof (Adalbert) nicht richtig erschien, weswegen er ihn nach Bremen zurück rief als Übertreter der kanonischen Gesetze.“ Im Jahre 1069 traf Adalvard mit Adam zusammen. Adalvard hat Adam wahrscheinlich über die schwedischen Verhältnisse informiert (vgl. Schol. 123) und dürfte auch einer der Augenzeugen gewesen sein, auf die Adam sich bei seiner Schilderung des Upsala-tempels beruft (vgl. Wessén, Studier, S. 161 ff.).

um den Thron gekämpft haben.¹⁾ Von dem Erlöschen des alten Königsgeschlechtes um 1060 an kann man einen politisch-religiösen Gegensatz bemerken: eine christliche Partei mit Westgotland als Hauptsitz (das Geschlecht Stenfilms) und eine Partei mit Anknüpfung an das alte Königsgeschlecht („Zwei Eriche“, Opfer Sven, Erich der Jahrglückliche, Erich der Heilige, u. a. am.).²⁾ Während der Thronstreitigkeiten ist der religiöse Unsicherheitszustand handgreiflich von den beiden Parteien auf eine solche Weise ausgenutzt worden, daß die Westgotländer sich als Vorkämpfer des Christentums hinstellten und die andere Partei Anschluß bei denen suchte, die an dem festhielten, was alt und früher war. Die heidnische Reaktion scheint unmittelbar nach König Stenfilms Tod, 1066 oder 1067, gekommen zu sein, da die Thronerledigung die politisch-religiösen Fragen aktuell machte.

Adam erwähnt noch weiter eine heidnische Reaktion: „Als neulich der sehr christliche König der Schweden Anund den Abgöttern nicht das vorgeschriebene Opfer für das Volk bringen wollte, soll er aus dem Reiche vertrieben worden sein, aber fröhlich von dem Thing fortgegangen sein, weil er für würdig erfunden worden sei, um des Namens Jesu willen Schmach zu erleiden.“³⁾ Adam macht diese Mitteilung unmittelbar nach seiner berühmten Schilderung des großen, alle neun Jahre wiederkehrenden Nationalopfers in Upsala und setzt die Ursache dieser Reaktion ausdrücklich in Zusammenhang mit des Königs Weigerung, das Reichsopfer zu verrichten. Wichtig ist weiter, daß Adam gleichzeitig von dem Thing (concilium) spricht, das auch den Schauplatz der Unruhen zur Zeit Olof Skötkönigs bildete. Adam erwähnt das Ereignis als neulich (nuper) eingetreten.⁴⁾ Seine gesta dürften um 1075 und die Zeit

¹⁾ Adam, Söol. 84. Vgl. S. Schück, Den äldsta kristna konungalängden (Uppsala Universitets Årsskrift 1914), S. 24 ff. und G. Carlsson, B. Schmeidlers Adamsforskningar (in Kyrkohistorisk Årsskrift 23, 1923), S. 411 ff.

²⁾ Vgl. S. Tunberg, Äldre Medeltiden (Hildebrand-Stavenow, Sveriges historia till våra dagar 2, 1926), S. 26 ff. 37 ff.

³⁾ Adam, Söol., S. 140. Nuper autem cum rex Sueonum christianissimus Anunder sacrificium gentis statutum, nollet demonibus offerre, depulsus a regno dicitur a conspectu concilii gendens abisse, quoniam dignus habebatur pro nomine Jesu contumeliam pati.

⁴⁾ In Söol. 84 scheint der Vorgang früher stattgefunden zu haben; Adam gebraucht eben nuper in wechselnder Bedeutung (siehe hierüber in Schmeidlers

unmittelbar darauf¹⁾ entstanden sein, weswegen man, wenn man Adam beim Worte zu nehmen wagt, die Reaktion um das Jahr 1075 herum sollte datieren können.

Adams einzigartige Kirchengeschichte hört mit den siebenziger Jahren des 11. Jahrhunderts auf, weswegen die nach diesem Zeitpunkt folgenden Vorgänge viel schwerer zu datieren sind.²⁾ Für die Feststellung der Zeit der letzten bereits vorhin erwähnten Reaktion in Zusammenhang mit König Inges Weigerung, das Reichsopfer zu verrichten, und mit Opfersvens Auftreten gibt es keine sicheren Anhaltspunkte. König Inges Thronbesteigung dürfte am Schluß der siebenziger Jahre des 11. Jahrhunderts stattgefunden haben;³⁾ er ist auch nicht von Adam erwähnt. Nach der Hervararsaga (schein) Inge eine verhältnismäßig lange Zeit vor dem Auftreten Obfersvens regiert und in dieser Zeit für das Christentum gewirkt haben zu können, was den Schweden ein Verbrechen gegen das Gesetz zu sein schien und in nicht geringem Grade zu der feindlichen Haltung der Schweden beigetragen hat.⁴⁾ Für die Datierung sind zwei Papstbriefe von Gregor VII. an den schwedischen König von einer gewissen Bedeutung.⁵⁾ Der erste Brief vom 4. Oktober 1080 ist gerichtet an „I., gloriosus Suetonum rex“ und enthält eine Ermahnung an den König Inge, einen Bischof oder Geistlichen nach Rom zu senden, damit er über Schweden Aufschluß gebe und Befehle des Papstes entgegennehme. Der andere Brief, wahrscheinlich aus dem Jahre 1081, ist gerichtet an „Wisigothorum gloriosi reges I. et A.“⁶⁾

Adamsedition 1917, S. 343; Messén, Studier, S. 159). Kein Grund spricht jedoch dagegen, daß wir in Schol. 140 es mit einem wirklichen „nuper“ zu tun haben.

¹⁾ Siehe B. Schmeidler, a. o. g. D., LXVf.; G. Carlsson, B. Schmeidlers Adamsforskningar (Kyrkohistorisk Arsskrift 23, 1923), S. 407 ff.; S. Bolin, När avslutade mäster Adam Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum? (in Vetenskaps-Societeten i Lund, Årsbok 1931, S. 3—15).

²⁾ Vgl. S. Tunberg, a. o. g. D., S. 26 ff.

³⁾ ebd. S. 29.

⁴⁾ Hervararsaga, S. 159. Oben S. 242f.

⁵⁾ Der Brief findet sich abgedruckt in Sveriges traktater med främmande magter 1, S. 61—64.

⁶⁾ I. deutet hin auf Inge, A. wahrscheinlich auf seinen Bruder und Mitregent Halsten (Alstanus). Bischof R. kann nicht identifiziert werden. Der Ausdruck Wisigothorum reges kann möglicherweise darauf hindeuten, daß die Könige sich 1080 oder 1081 in Westgotland befunden haben und daß also Blotsven zu dieser Zeit die Königsmacht in Upsala innehatte. Der Inhalt der Briefe macht es jedoch, worauf

Hierin nimmt der Papst den Bericht des schwedischen Gesandten, Bischof R. über die schwedischen Verhältnisse — Inge ist also dem Wunsche des Papstes nachgekommen — zum Vorwand für die Bitte um eine engere Verbindung zwischen dem päpstlichen Stuhl und dem neu bekehrten schwedischen Volke: *Frater noster R., episcopus vester, ad apostolorum limina veniens, suggessit nobis de nova gentis vestrae conversione; scilicet qualiter, relicto gentilitatis errore, ad christianae fidei veritatem pervenerit.*¹⁾ Auf Grund hiervon hat man im allgemeinen angenommen, daß König Inge mit dem Gesandten Bischof R. die Niederwerfung des Aufruhrs gemeldet habe.²⁾ Eine solche Annahme setzt indessen voraus, daß die Reaktion spätestens 1077 eingetreten sei — nach Hervararsaga dauerte Obsefsvens Regierungszeit drei Jahre — und daß König Inge den Thron wenigstens ein paar Jahre früher, d. h. spätestens im Jahre 1075 bestiegen habe. Unter solchen Verhältnissen erscheint es indessen eigentümlich, daß der wohlunterrichtete Adam den Namen des bedeutenden schwedischen Königs nicht nennt. Man hat die Schwierigkeit dadurch zu umgehen versucht, daß man Inge mit dem von Adam erwähnten Anund aus Rußland identifizierte (Schol. 84, 140), von welchem wir vorhin gehört haben, daß er wegen seiner Weigerung, das Reichsoffer zu verrichten, aus Upsala vertrieben worden sei.³⁾ Da Adam indessen sonst gute Kenntnisse über die schwedischen Könige besaß und sie alle mit rechten Namen nennt, kann man mit Grund sich fragen, warum er sich hinsichtlich des gleichzeitigen und wohlbekanntten König Inge geirrt haben soll, der von allen anderen Verfassern immer mit diesem Namen genannt wird.

Ist es da möglich, sich die Reaktion nach der Entstehung der beiden päpstlichen Briefe zu denken? Was Bischof R. dem Papste

Tunberg a. o. g. D. S. 31 hinweist, weniger wahrscheinlich, daß sie während der Reaktion Blotsvens entstanden sind, weswegen die vorgeschlagene Theorie, daß der Ausdruck *Wisigothorum reges* eine päpstlich-diplomatische Höflichkeitsphrase sei (Identifizierung der Schweden mit den berühmten Wisigoten), mit aller Wahrscheinlichkeit das Richtige treffe. Vgl. auch G. Carlsson, a. o. g. D., S. 413 ff.

¹⁾ Sveriges traktater 1, S. 63.

²⁾ So z. B. H. Schück, der sie in *Svenska folkets historia* 1 (1914), S. 285 Glückwunschbriefe Gregors an den schwedischen König für den Sieg des Christentums in Schweden nennt, sowie S. Tunberg, a. o. g. D., S. 33.

³⁾ B. Schmeidler in seiner *Adamsedition*, S. 197. 259. Vgl. hiergegen G. Carlsson, a. o. g. D., S. 412 f.

erzählt hat, nämlich „de nova gentis vestrae conversione; scilicet qualiter, relicto gentilitatis errore, ad christianae fidei veritatem pervenerit“, sagt nichts von einer plötzlichen Veränderung in der geistigen Lage des Landes. Am Schluß des Briefes tritt die Absicht deutlicher hervor: „Weil wir einsehen, daß Ihr, die Ihr erst neulich zu Christus bekehrt worden seid, noch nicht hinreichend die christliche Gelehrsamkeit Euch angeeignet habt, wollen wir, daß Ihr Eure Aleriker oft zu uns schickt usw.“¹⁾ Auf Grund der kirchenpolitischen Lage in Europa hatte nämlich der Papst sich genötigt gesehen, auch die abgelegensten Länder fester an den Papststuhl zu binden und das Aufkommen selbständiger Nationalkirchen zu verhindern.²⁾ Für den Papst war es also diplomatisch bedeutungsvoll, zu betonen, daß das Land erst kürzlich bekehrt sei, um die Notwendigkeit einer festen Führung durch die Mutterkirche dem schwedischen König um so klarer vor die Augen zu stellen. König Inge konnte mit gutem Gewissen von seinem positiven Einfluß für die Kirche während der letzten Jahre der siebziger Jahre des 11. Jahrhunderts erzählen, was in voller Übereinstimmung mit der Hervararsaga wahrscheinlich die Veranlassung zu den erwähnten Wendungen in den Papstbriefen gegeben hat.

Alle Gründe sprechen also dafür, daß die Reaktion erst im den achtziger Jahren des 11. Jahrhunderts stattgefunden hat. In solchem Fall kann man schwerlich H. Schüds Theorie über Markus Steggyason als den Augenzeugen der Abkommens zwischen Inge und Opfersven auf dem Upsalathing aufrecht erhalten.³⁾ Markus war aber, worauf Jón Jónsson hingewiesen hat, nicht der einzige Isländer, der Schweden besucht hat,⁴⁾ wodurch die Glaubwürdigkeit der Hervararsaga nicht vermindert wird.

¹⁾ Sveriges traktater 1, S. 63.

²⁾ Siehe hierüber Lunberg, a. o. g. D., S. 31 f. Vgl. oben S. 00.

³⁾ H. Schüd, Sveriges förkristna konungalängd (Uppsala Universitets Årsskrift 1910), S. 17; vgl. oben S. 242 Anm. 4.

⁴⁾ Jón Jónsson, Um Sviakonungatal i Hervarar-sögu (Arkiv för nordisk filologi 18, 1902), S. 172.

10. Kapitel.

Das Blutopfer und der Tempel in Upsala.

Es muß ohne Zweifel irgendeinen Grund für diese in regelmäßigen Zwischenräumen wiederkehrenden heidnischen Gegenstände in Schweden geben, für die es an Entsprechungen in den übrigen nordischen Ländern völlig fehlt. Wir haben in dem vorigen Kapitel eine Reaktion in den zwanziger, vierziger, fünfziger, sechziger, siebenziger und in den achtziger Jahren des 11. Jahrhunderts feststellen können, und alle scheinen von dem Hauptort des schwedischen Reiches ausgegangen zu sein.

Hans Olrif hat in Konge og præstestand die Bedeutung der Machtstellung des Königtums für den Fortgang des Christentums gezeigt. In Norwegen war die Mission das Werk der Könige und wurde durch die starke Königsmacht schnell und rücksichtslos durchgeführt. In Schweden mit der schwachen Königsmacht war das Verhalten des Volkes in der Glaubensfrage entscheidend, und die Verkündigung ging deswegen nur langsam vorwärts. In Dänemark war die Königsmacht stark genug, es zu wagen, auf die Seite des Christentums zu treten, brauchte aber nicht wie in Norwegen Gewaltmittel anzuwenden, um das Christentum durchzusetzen; das Befehrungswerk wurde freiwillig durchgeführt, und das Christentum gewann einen ganz schnellen Sieg, nachdem der König den neuen Glauben angenommen hatte.¹⁾ Hierzu würde noch hinzugefügt werden können, daß der isländische Freistaat in Ermangelung eines Königs im Lande seine Christwerdung auf parlamentarischem Wege durchführte.

Schweden besaß nicht wie Norwegen und Dänemark eine starke Königsmacht, die das Christentum durchsetzen konnte. Rimbart schreibt in seiner Vita Anskarii, was die Verteilung der Macht zwischen König und Volk in Schweden betrifft: „Bei ihnen ist es

¹⁾ S. Olrif, Konge og præstestand 1 (1905), S. 15f.

Sitte, daß jede öffentliche Angelegenheit mehr auf dem einstimmigen Willen des Volkes beruht als auf der Macht des Königs.“¹⁾ Adam von Bremen bezeugt dasselbe: „Könige haben sie aus altem Geschlecht, deren Macht jedoch von der Meinung des Volkes abhängt.“²⁾ Auch Caesars³⁾ und Tacitus'⁴⁾ Urteile über die germanische Obrigkeit in Friedenszeit stimmen damit überein.

Der Wille und die Meinung des Volkes (*populi voluntas et sententia*) waren auch hinsichtlich des schwedischen Befehrweskes ein bei weitem wichtigerer Faktor als die Macht des Königs und gab ihm für Schweden eine eigenartige Ausgestaltung. „Des Volkes Wille und Meinung“ ist nämlich nach der Sozialpsychologie ein höchst veränderlicher Faktor. Nun gab es jedoch in Schweden eine Art Regulator für diesen Volkswillen, der ihm mit regelmäßigen Zwischenräumen eine fast traditionelle Richtung gab.

Außer den regelmäßig wiederkehrenden Kultfesten innerhalb der Familie und der Sippe wurden jährlich drei große Opferfeste gefeiert, wie Snorri erzählt: „Geopfert werden sollte gegen die Winterszeit für ein gutes Jahr und im Wittwinter für das Frühlingwachstum. Das dritte Jahresopfer aber im Vorsommer galt dem Sieg.“⁵⁾

Das große, alles andere überschattende Ereignis in dem religiösen Leben der Nation war jedoch das für alle Schweden gemeinsame Reichsblutopfer in Upsala, das nach Adam von Bremen in jedem neunten Jahre gefeiert wurde: „Nach neun Jahren pflegte auch ein gemeinsames Fest aller Provinzen Schwedens in Upsala gefeiert zu werden. Zu diesem Feste wurde nämlich keinem Abgabefreiheit gewährt. Die Könige und die Völker, alle und einzelne

¹⁾ Vita Anskarii, Kap. 26.

²⁾ Adam IV:22.

³⁾ Caesar, Commentarii belli Gallici (ed. Aloh) VI:23.

⁴⁾ Tacitus, Germ., Kap. 7 und 11. Was Tacitus (Kap. 44) von der schwedischen Monarchie mitteilt (*est apud illos et opibus honos, eoque unus imperitat, nullis iam exceptionibus, non precario iure parendi*) zielt aller Wahrscheinlichkeit nach auf die Macht der Kleinkönige auf den Kriegszügen ab, nicht aber auf die des schwedischen Königs in Friedenszeiten.

⁵⁾ Ynglinga saga, Kap. 8 in Heimskringla 1 (Thule XIV, S. 34). Vgl. hierzu Gutasaga (ed. Pipping, S. 63f.): „Das ganze Land hatte ein gemeinsames höchstes Blutopfer mit Menschen, sonst opferte jedes Drittel für sich. Und je kleiner der Thingsprenkel war, desto geringer war das Opfer an Tieren, Fleisch und Öl, das Suthnautar (Vertragsgenossenschaft) genannt wurde; denn die hielten alle Genossenschaften (Gilden) zusammen.“

schickten ihre Gaben nach Upsala, und, was grausamer als jede Strafe ist, diejenigen, welche schon das Christentum angenommen hatten, mußten sich von jenen Zeremonien loskaufen. Das Opfer ist so: von allem Lebendigen, das männlich ist, werden neun Stück geopfert, mit deren Blut man die Götter zu besänftigen pflegte. Die Körper aber werden in dem Hain aufgehängt, der dem Tempel am nächsten ist. Denn dieser Hain ist so heilig für die Heiden, daß alle einzelnen Bäume desselben wegen des Todes und des verwesenden Blutes der Opfer für göttlich gehalten werden. Dort hängen auch Hunde und Pferde zusammen mit den Menschen, und einer der Christen hat mir erzählt, daß er 72 solcher Körper vermischt hängen gesehen habe. Ubrigens sind die Gefänge, welche bei den Opfer-riten gesungen zu werden pflegen, verschiedenartig und unsittlich und werden deswegen besser verschwiegen.“¹⁾

In zwei Scholien zu dieser Stelle schreibt Adam einmal von der Vertreibung König Anunds vom Upsalathing aus Anlaß seiner Weigerung, das vorgeschriebene Opfer für das Volk zu verrichten,²⁾ und sodann von dem Opfer selbst in folgendem Wortlaut:

„Neun Tage hindurch werden Gastmähler und derartige Opfer gefeiert. An jedem Tage opfern sie einen Menschen mit anderen Lebewesen, so daß es an den neun Tagen 72 Lebewesen werden, die geopfert werden. Dieses Opfer geschieht zur Frühjahrs-Tag- und-Nachtgleiche.“³⁾

Zu dieser Beschreibung Adams von dem großen Upsalaopfer bietet Snorri eine bemerkenswerte ergänzende Schilderung in dem Teile der Saga von Olaf dem Heiligen, welcher von Olaf Skötkönig und der Einteilung des schwedischen Reichs handelt:

„In Schweden war es ein alter Brauch, solange das Land heidnisch war, daß das Hauptblutopfer im Monat Goi (die Zeit zwischen dem 20. Februar und 20. März) zu Upsala stattfinden sollte. Da sollte ein Opfer gebracht werden für Frieden und für den Sieg ihres Königs. Dorthin sollte das Volk aus dem ganzen Schwedenreiche kommen, und dort sollte zu gleicher Zeit das Thing aller

¹⁾ Adam IV:27.

²⁾ Schol. 140; siehe oben S. 258.

³⁾ Schol. 141. *Novem diebus commessationes et eiusmodi sacrificia celebrantur. Unaquaque die offerunt hominem unum cum ceteris animalibus, ita ut per IX dies LXXII fiant animalia, quae offeruntur. Hoc sacrificium fit circa aequinoctium vernale.*

Schweden abgehalten werden. Auch war dort ein Markt und eine Messe, die eine Woche lang dauerte. Als aber Schweden christlich wurde, hielt man das Gerichtsthing und den Markt nichtsdestoweniger dort ab. Aber jetzt, wo ganz Schweden christlich geworden war und die Könige aufgehört hatten, in Upsala zu wohnen, wurde der Markt verlegt und zu Lichtmess (2. Februar) abgehalten, und das ist seitdem ständig geblieben, und jetzt dauert er nur noch drei Tage. Da wird das Schwedenthing abgehalten, und dorthin kommt man von allen Teilen des Landes.“¹⁾

Thietmar von Merseburg schreibt in seiner Chronik um 1012 von einem ähnlichen Blutopferfest in Leire in Dänemark. Wahrscheinlich ist eine Erzählung von dem Blutopfer in Upsala nach Dänemark gelangt, und Thietmar hat dann diese Tradition auf dänischen Boden verpflanzt.²⁾ Ist diese Hypothese richtig, dann beweist Thietmars Chronik, daß die Opferfeste in Upsala, wie sie Thietmar in naher Übereinstimmung mit Adam beschreibt, wenigstens seit etwa 1000 stattgefunden haben. Thietmar nennt sie alte Opfer (hostiae antiquae). Auf Grund hiervon und im Hinblick auf die Festigkeit der Kulttradition wagt man vorauszusehen, daß der Ursprung des Upsalaopfers sich weit zurück in der Zeit verliert.³⁾

Das Upsalaopfer war nach Adam ein für alle schwedischen Provinzen gemeinsames Fest, und nach Snorri war es ein altes Landesgesetz, daß das Volk aus dem ganzen Schwedenreiche nach

¹⁾ Snorris Saga von Olaf dem Heiligen in Heimskringla 2, Kap. 77 (Thule XV, S. 114).

²⁾ Siehe hierüber A. Olrik, Danmarks Heltedigtning 1 (1903), S. 192f.; A. D. Jørgensen, Den nordiske Kirkes Grundlæggelse og første Udvikling (1874 bis 1878), S. 247; E. Wessén, Studier, S. 192f.

³⁾ Thietmari Chronicon (ed. Holzmann, 1935) 1:17: „Was ich aber wunderbares über die alten Opfer derselben gehört habe, will ich nicht unerwähnt übergehen. Es ist in diesen Gegenden ein Ort, der Hauptort jenes Reiches — Lederun mit Namen, in dem Gau, der Selon genannt wird —, wo nach neun Jahren im Monat Januar, nach der Zeit, in der wir die Erscheinung des Herrn feiern, alle zusammenkommen und dort 90 — und 9 — Menschen und ebenso viele Pferde zusammen mit Hunden und Hähnen für die verbindlichen Falken den Göttern opfern, sicherlich, wie ich vorhin gesagt habe, weil sie glauben, daß sie ihnen — gegen die Unterirdischen — helfen und daß die begangenen Vergehungen — gegen sie — vergeben werden.“ Die Worte innerhalb der Gedankenstriche (in der Ausgabe von Holzmann durch Fettdruck gekennzeichnet) bezeichnen Thietmars eigene, später gemachte Zusätze. Vgl. Holzmann, S. XLI, Wessén, a. o. g. D., S. 192.

Upsala kam.¹⁾ Zweifelsohne waren die beiden Gewährsmänner wohlunterrichtet: nach Upsala kam man aus dem ganzen Lande, um das große Reichsfest zu feiern. Zur Zeit des Nationalopfers fand eine Massenanhäufung von heidnisch gesinnten Menschen in Upsala statt. „Die Könige und die Völker, alle und einzelne, schickten ihre Gaben nach Upsala, und was grausamer als jede Strafe ist, diejenigen, welche schon das Christentum angenommen hatten, mußten sich von jenen Zeremonien loskaufen,“ schreibt Adam.²⁾ Wessén hat diese Spendensteuer an den Upsalatempel mit Snorris Angabe zusammengestellt, daß „man über ganz Schweden Odin Steuern zahlte, jedermann einen Pfennig. Er aber mußte das Land gegen Krieg schützen und für das Volk um ein glückliches Jahr opfern.“³⁾ Snorri betont auch den Charakter des Opferfestes und des Things als einer Reichsangelegenheit.⁴⁾

Um die Sachlage hinsichtlich des großen Neunjahrsopfers richtig beurteilen zu können, ist es notwendig, mit einigen Worten an das Spezifische im Seelenleben des Masse oder der Gruppe zu erinnern. „Man könnte die Massenpsychologie in Beziehung auf manches und vieles in der Welt anwenden,“ schreibt Le Bon. „Sie wirft auf manche historische und ökonomische Ereignisse ein helles Licht, die ohne sie unerklärt bleiben.“⁵⁾ Die Masse hat ihren eigenen Charakter und ist als kollektiv-psychologisches Subjekt etwas anderes als die Summe von Individuen, welche die Masse bilden.⁶⁾ Bei der Masse kommt es zu einer erhöhten Steigerung der Gefühle, und diese emotionelle Verstärkung ist, so kann gesagt werden, das am meisten Bemerkenswerte für eine elementare Masse.⁷⁾ Charakteristisch für die Mentalität der Masse sind weiter hypnotische Empfänglichkeit, Gleichförmigkeit, Aktivität, Intoleranz, Konservatismus, Grausamkeit, Verantwortungslosigkeit sowie Geneigtheit zu Gewalttätigkeiten.⁸⁾ „Das Studium der Kollektivpsychologie hat

¹⁾ Siehe S. 265, Anm. 1. Vgl. oben S. 68 Anm. 3. ²⁾ Adam IV:27.

³⁾ Wessén, Studier, S. 198. (Ynglinga saga 8, Thule XIV, S. 34).

⁴⁾ Snorris Saga von Olaf dem Heiligen in Heimskringla 2, Kap. 77 (Thule XV, S. 114).

⁵⁾ G. Le Bon, Massans själsliv (1912), S. 9.

⁶⁾ W. Selbie, The Psychology of Religion (1926), S. 150.

⁷⁾ Mc Dougall, Gruppens själsliv (1925), S. 14.

⁸⁾ Le Bon, a. o. g. D., S. 4. 17. 27. 40. 104. Vgl. auch Mc Dougall, a. o. g. D., S. 11—42.

uns gelehrt," schreibt Mc Dougall, „daß die Handlungen einer Masse keinen Maßstab für das moralische und intellektuelle Niveau bei den Mitgliedern bilden, aus denen sie sich zusammengesetzt hat," und führt als Beispiele hierfür die Vorgänge bei der französischen Revolution und „solche sinnlose Handlungen, die von einem Haufen Studenten oder Suffragetts begangen werden“, an.¹⁾

Es scheint, als ob man das Recht haben sollte, dies auch auf das religiöse Gebiet zu übertragen: die Handlungen, welche von einer Masse während einer religiösen Umbruchszeit begangen werden, können nicht als ein adäquater Ausdruck für die religiöse Stellungnahme der einzelnen Individuen angesehen werden.

Nach Upsala zogen alle, wie es Sitte war, um das große Fest zu feiern. Man reiste Tage lang in großer Reisegesellschaft mit Verwandten und Freunden, man reiste an Runensteinen mit Kreuzen vorbei und diskuterte die brennende Glaubensfrage. Je näher man der Hauptstadt kam, desto größer wurden die Haufen auf den Wegen: Upländer, Södermanländer, Westermanländer, Gästrikländer, Dalekarlier, Helsingier und andere Nordländer — also im großen und ganzen dieselben, die später das Disthing besuchten, — aber wahrscheinlich auch die Ostgotländer, Westgotländer und Smäländer, das Volk aus dem ganzen Schwedenreiche, Kaufleute aus den Städten und das Volk aus der Wildnis, heimgekehrte Wikinger, Häuptlinge, Bauern, einen jeden führte sein Weg nach Upsala. Die Zahl der Teilnehmer zu schätzen, dürfte freilich unmöglich sein. Eine Ziffer von 10000 Fremden in Upsala ist doch sicherlich keine Übertreibung. In Upsala war Thing, Markt und Opferfest. Ein neuzeitiger Forscher ist vielleicht geneigt, das Wesen des Festes in verschiedene Bestandteile zu analysieren: Opferfest, Volksfest, Jahrmarktfest, Thingverhandlungen usw. Für die Menschen der Wikingerzeit erschien jedoch im allgemeinen das natürliche Leben und die supranaturalen Kräfte, Religion und Politik, Kult und die praktischen Handtierungen als eine einzige lebensfördernde Synthese — wenn sie überhaupt darüber reflektiert haben. Das Leben mit allem, was dazu gehört, lag in der Macht der Götter. Das unbewußte Ziel des Kultfestes war eine impetratio boni — für ein gutes Jahr, für den Frieden und für

¹⁾ Mc Dougall, a. o. g. D., S. 40f.

Glück. An neun Tagen wurde das Fest mit Gastmahlen und Opfer gefeiert. Adams Schilderung ist gewiß malerisch gefärbt (IV:27). Aber der Höhepunkt des Festes war doch zweifellos das Opfer, und dieses kulminierte seinerseits in dem Menschenopfer. „Einen Menschen zu opfern, war das höchste und wirksamste aller Opfer.“¹⁾

Mengen von Opfertieren waren zusammengetrieben, denn ein jeder brachte seine Gaben mit nach Upsala. Das Schauspiel des Blutopfers in all seinem greulichen, aber aufregenden Realismus rief unter dem Druck eines unbewußten Strebens nach Kultgemeinschaft mit den Göttern etwas von der gespannten Stimmung einer Massenekstase hervor. Die rituellen Handlungen wurden unter Begleitung von Gefängen verrichtet, von denen wir leider äußerst wenig wissen. Adam übergeht sie wegen ihrer Unanständigkeit (IV:27), was man tief beklagen muß, denn die Kultgesänge besitzen einen nicht verachtlichen Wert als Ausdruck für die bei den Festen des Kultlebens Wirklichkeit werdenden religiösen Erlebnisse eines Volkes. Die Gefänge waren *multiplikes et inhonestae*, was zu der Vermutung Anlaß gibt, daß sie ein Bestandteil der uralten Fruchtbarkeitsriten waren. Das Urteil des arabischen Reisenden Ibrahim ibn Ahmad at-Tartushi aus dem 10. Jahrhundert über den germanischen Gesang kann als ergänzende Aufklärung dienen, obgleich dessen Gültigkeit für den ganzen Norden unbeweisbar ist: „Das Singen besteht in einem Brummen, das aus ihren Kehlen kommt wie das Geheul der Hunde, nur noch tierischer!“²⁾

Nicht nur die verschiedenen Quellen über das Upsala-Blutopfer enthalten eine Beschreibung des Kultfestes, sondern auch die übrigen nordischen Quellen zeichnen Züge von ihm, welche allgemein nordisch zu sein scheinen. „Der Jarl Sigurd stand allen Opferfesten dort in Drontheim an Stelle des Königs vor. Es war alter Brauch, daß, wenn ein Blutopfer stattfinden sollte, alle Bauern an die Stätte zu kommen hatten, wo der Tempel stand, und daß sie dort alle Lebensmittel mitbringen mußten, die sie nötig hatten, solange das Fest währte. Und zu diesem Fest sollten außerdem alle Männer Bier mitbringen. Man schlachtete dort auch Vieh aller Art und besonders Pferde. Alles Blut aber von diesen nannte man Opferblut, die

¹⁾ Wessén, Studier, S. 194.

²⁾ A. Hammerich, Dansk Musikhistorie indtil ca 1700 (1921), S. 26; D. Anderson, Nordisk musikkultur i äldsta tider (Nordisk kultur 25, 1934), S. 11.

Schalen, in denen das Blut stand, hießen Opferschalen, die Opferwedel aber waren nach Art von Sprengwedeln gemacht. Mit diesen sollten die Götteraltäre allesamt besprüht werden, ferner die Wände des Tempels innen und außen. Auch auf die Menschen sollte man das Opferblut mit ihnen sprengen. Das Fleisch aber sollte gesotten werden zu frohem Schmaus für die Anwesenden. Feuer waren in der Mitte des Tempelflurs angezündet, und Kessel sollten darüber sein, und man sollte die vollen Becher über das Feuer hin reichen. Der Veranstalter und Leiter des Festes aber sollte die Becher und die ganze Opfer Speise segnen. Zuerst sollte man den Odinbecher für den Sieg und die Herrschaft seines Königs trinken und dann die Becher des Njord und des Frey für fruchtbares Jahr und Frieden. Danach pflegten manche Männer den Bragi-Becher zu trinken. Man trank auch Becher auf seine Verwandten, die schon im Grabe lagen, und diese nannte man die Gedächtnisbecher.“¹⁾ Bei diesem Trinken der Becher wurden auch oft Gelübde getan, diese oder jene Tat zu verrichten.

Diese Beschreibung eines Opferfestes durch Snorri, ergänzt durch die Adams, gewährt auf Grund der kollektiv-psychologischen Betrachtungsweise einen guten Einblick in den Charakter des Blutopferfestes.

Alles ist auf die Spitze getrieben. Die Anhäufung von kolossalen Volksmassen, der Charakter des Blutopferfestes als National-, Erinnerungs- und Kultfest, Trink- und Eßgelage, die vielen aufgehängten Menschen- und Tierkörper, die Heiligkeit des Platzes, das Blutsprenge, die aufregenden Gesänge, der Eindruck, in Kultgemeinschaft mit den Göttern zu stehen, alles dies trug zum Aufkommen dessen bei, was typisch konstitutiv für eine Masse, für eine traditionsgebundene Gruppe ist. Gleichförmigkeit wurde vorherrschend. Das Gefühl des Zusammenhanges mit verstorbenen Sippenmitgliedern schuf bei diesem Nationalfest konservative, reaktionäre Gefühle. Die ganze Veranstaltung war angelegt auf suggestive Empfänglichkeit. Das reichliche Fließen von Blut erzeugte Grausamkeit.

Die Neuzeit besitzt gewisse Parallelen zu diesen Festen. Die Bedeutung der Demonstrationen am 1. Mai liegt für die Arbeiterbewegung, seitdem ihre Vertreter in dem Rat des Königs sitzen,

¹⁾ Saga Hákonar góða, Kap. 14 in Heimskringla 1 (Zhule XIV, S. 149f.).

nicht mehr auf derselben Ebene wie zur Zeit, in der die Sozialdemokratie sich noch durchzusetzen hatte, sondern ihre Wirkung wird von sozialpsychologischen Faktoren bestimmt. Was den großen Anflug gewisser Sportfeste und Vorführungen betrifft, erinnert Andrae daran, daß das Entscheidende für das Bedürfnis, daran teilzunehmen, ist, „mit unter den vielen zu sein, mit in eine gemeinsame Spannung versetzt zu werden, seine Gefühle durch Jöhlen, Zurufen und andere Äußerungen primitiver Begeisterung anzufeuern.“¹⁾ Andrae weist auch auf das Vermögen der Sportereignisse hin, eine Gleichförmigkeit unter den Zuschauern zu schaffen: „Da gibt es nicht länger Kapitalisten und Proletarier, obere Klassen und Arbeiter, sondern nur eine einzige jubelnde einigte Masse.“²⁾

Die großen Nationalfeste im Ausland wie der 17. Mai in Norwegen, der 4. Juli in Amerika und der 14. Juli in Frankreich rufen eine Begeisterung und ein intensives Gefühl der Zusammengehörigkeit mit der Geschichte vergangener Zeiten hervor, so daß dies zugleich mit den massenpsychologischen Kräften die Individuen in einen überspannten seelischen Zustand versetzt. Schlagend ist die Bedeutung des historischen Erbes und des Nationalen. Wo eine Masse durch die Umstände in eine oppositionelle Stellung zu einer anderen Masse oder einer anderen Bewegung kommt, wird nicht selten die Begeisterung zur Aktivität entfacht; die gefühlsmäßige Steigerung löst einen Willensakt aus.

Die Upsalafeste — besonders die großen, alle neun Jahre wiederkehrenden Nationalblutopfer — sind ohne Zweifel zu der oben beschriebenen Art von Volksfesten zu rechnen. Die treibenden Kräfte waren vor allem die Macht der Tradition, der von den Vätern ererbte Glaube, die Gefahr der neuen, vordrängenden Religion, politische Gegensätze, welche die Einheit zu sprengen drohten, sowie zu guter Letzt die jeder Masse gemeinsamen sozialpsychologischen Faktoren. Von besonderer Wichtigkeit ist es, die Aufmerksamkeit auf die schwierige Situation zu richten, in die die Opferfeste während des 11. Jahrhunderts durch die Einstellung des Königs zur Religion gerieten, ein Umstand, der von innen heraus das Herzstück des Kultlebens anzugreifen drohte. Durch seinen Übertritt zum Christentum

¹⁾ L. Andrae, *Det osynligas värld* (1933), S. 224.

²⁾ ebd. S. 225.

hatte der König das sakrale Königtum preisgegeben und konnte deswegen seine Aufgabe nicht länger erfüllen, in eine unio mystica mit den Göttern zu treten und dem ganzen Lande den Segen zu vermitteln, der daraus entstand. Die Quellen setzen ausdrücklich die Vertreibung König Anunds und König Inges aus Upsala in Zusammenhang mit ihrer Weigerung, das vorgeschriebene Opfer für das Volk zu verrichten. Die Mißstimmung, die sich hierdurch im Volke breit machte, bildete für die Propaganda der politischen Führer einen günstigen Boden. Für diese Führer war es nicht schwer, das aufflammende Interesse der anwesenden Massen für den alten Glauben auszunützen und so Reaktionsherde zu schaffen, von denen ein aktiver Angriff gegen den neuen Glauben ausgehen konnte. Der Upsalatempel wurde auch von den christlichen Missionaren als die feste Burg des schwedischen Heidentums gehalten.

Als Hypothese will ich den Satz aufstellen, daß die heidnischen Reaktionen von den großen, alle neun Jahre wiederkehrenden Reichsblutopfern in Upsala ausgegangen sind. Wagen wir die Angaben über die Periodizität der neun Jahre ad notam zu nehmen, so werden wir dadurch gewisse Stützpunkte für die Datierung der in der schwedischen Geschichte dunklen letzten Hälfte des 11. Jahrhunderts erhalten.¹⁾

Indem ich den Ausgangspunkt von den Angaben in dem vorangehenden Kapitel nehme, versuche ich eine Neunjahrsfolge folgenden Aussehens zu konstruieren: 1021; 1030; 1039; 1048; 1057; 1066; 1075; 1084.²⁾

¹⁾ Die Neunzahl spielte eine große Rolle in der altnordischen Mythologie (siehe hierüber R. Weinhold, Die mythische Neunzahl bei den Deutschen, 1897; E. Mogk, Art. Neunzahl in Hoops Reallexikon der germanischen Altertumskunde 3, S. 312ff., sowie S. Citrem in Festschrift til Hjalmar Falk, 1927, S. 258f.). Periodisch wiederkehrende Kultfeste sind in der germanischen Welt nicht unbekannt. Für die Schwerttanzspiele finden wir in Nürnberg eine Periodizität von 7 Jahren, in Braunau von 8 Jahren, in Überlingen von 10 Jahren (R. Meschke, Schwerttanz und Schwerttanzspiel, 1931, S. 26). Siebenjahrsperioden kommen möglicherweise öfter vor. W. Herz, Der Werwolf (1862), S. 135 teilt mit, daß Kultfeste mit Werwolf-Verwandlungen jedes siebente Jahr bei den Iren, Normannen, Polen und Armeniern gefeiert wurden. Vgl. auch D. Höfler, Kultische Geheimbünde der Germanen (1934), S. 32f.

²⁾ Nächstliegend bin ich von den Reaktionen im 6. und 7. Jahrzehnt des 11. Jahrhunderts ausgegangen, welche auf die Jahre 1057 und 1066 datiert werden zu können scheinen.

- 1021: Dlof Stötkönigs Verbannung aus Upsala.¹⁾
1030: Keine bekannte Reaktion.
1039: Die Reaktion in Södermanland.²⁾
1048: Keine bekannte Reaktion.
1057: Die Reaktion zur Zeit Osmunds und Adalwards d. A.³⁾
1066: Die Reaktion nach Stenkils Tod.⁴⁾
1075: Die Absetzung König Anunds.⁵⁾
1084: Die Reaktion Dpfersvens.⁶⁾

Nach diesem Zeitschema hätte auch ein Reaktionsjahr im Jahre 1120 eintreffen sollen, was ausgezeichnet zu dem paßt, was wir über die eigentümlichen Geschehnisse zur Zeit Erichs des Jahrglücklichen wissen (beachte den Zusammenhang des Namens mit Fruchtbarkeitsvorstellungen), als das Heidentum von neuem aktuell wurde und einen „Kreuzzug gegen die nichtchristlichen Smäländer“ motivieren konnte.⁷⁾

Sucht man nach dem Jahr, in dem das Christentum als in Schweden eingeführt angesehen werden kann, so muß das offensichtlich das Jahr sein, in dem der Upsalatempel zerstört und eine christliche Kirche auf seinen gefallenen Mauern errichtet wurde, d. h. das Jahr, in dem Odin Thor und Frey weichen mußten, um in dem Nationalheiligtum des Landes Christus Platz zu machen. Begreiflicherweise steckt in einem Religionswechsel etwas von Kontinuität. Die plötzliche Bekehrung im tiefsten Sinne des Wortes hat kein Heimatsrecht in der Sozialpsychologie. Ein Volk wechselt den Glauben nicht so schnell und ausgeprägt wie ein Individuum, und man kann schwerlich den Finger auf den Punkt legen, der für alle Bewohner

1) Oben S. 250 ff.

2) Oben S. 246 ff.

3) S. 255 ff.

4) S. 257 f.

5) S. 258.

6) Oben S. 259 ff.

7) Magnússona saga Kap. 24 in Heimskringla 3 (Thule XVI, S. 229). „Damals nämlich war im Schwedenreich noch vieles Volk heidnisch, und gar manche waren nur schlechte Christen, da dort noch bestimmte Könige waren, die von dem Christentum nichts wissen wollten und Blutopfer abhielten, wie dies z. B. Dpfersven tat oder später Erich der Jahrglückliche.“ Snorri setzt das Auftreten Erichs des Jahrglücklichen in Zusammenhang mit dem berühmten „Kalmarzug, im Jahr vor der großen Finsternis“ (Eine totale Sonnenfinsternis fand in Skandinavien nach dem, was astronomisch hat berechnet werden können, am 11. August 1124 statt. Th. v. Oppolzer, Canon der Finsternisse, 1887, S. 222). Vgl. S. Lunberg iu Sveriges historia till våra dagar, 2. Aufl. (1926), S. 37 f.

des Landes eine radikale, entscheidende Befehrung bedeuten würde. Für die kollektiv religionspsychologische Betrachtung sind Zeugnisse von noch vorhandenem Heidentum in abgelegenen Gegenden des Landes oder bei einzelnen Individuen irrelevant. Die Volksbefehrung muß vom Standpunkte des Heidentums aus gesehen und beurteilt werden und nicht so, wie der neuzeitige Mensch Befehrungsphänomene behandelt. Unter dieser Voraussetzung ist der entscheidende Faktor in der Missionsgeschichte der Vorgang, wodurch das schwedische Heidentum aufhörte als Nationalreligion zu existieren.

Bei der Ausgrabung im Jahre 1926 zum Zwecke der näheren Untersuchung der bereits im Jahre 1896 bloßgelegten Teile der mittelalterlichen Domkirche in Gamla Uppsala gelang es in Zusammenhang mit der Restaurierung der Kirche, Reste des alten heidnischen Tempels auf dem jetzigen Kirchenplatz zu finden.¹⁾ S. Lindqvist, der die Arbeit leitete, datiert die mittelalterliche Kathedrale Mitte des 12. Jahrhunderts. Aber bereits vor der Zeit dieser Steinkirche gab es, wie angelegte christliche Gräber zeigen, eine kleinere Holzkirche, welche, wie Lindqvist vermutet, bereits ungefähr ein halbes Jahrhundert vorher erbaut war. Lindqvist hat auch Spuren von etwas gefunden, was aller Wahrscheinlichkeit nach von dem alten heidnischen Tempel herrührt: Reste von drei Pfosten von je 70 Zentimeter Durchmesser und mehrere andere, die ungefähr halb so stark sind.²⁾

Adam von Bremen beschreibt den heidnischen Tempel folgendermaßen:

„Dieses Volk hat einen sehr berühmten Tempel, der Uppsala genannt wird und nicht weit von der Stadt Sigtuna liegt. In diesem Tempel, der ganz mit Gold geschmückt ist, verehrt das Volk die Statuen dreier Götter, und zwar so, daß der mächtigste von ihnen, Thor, seinen Thron in der Mitte des Saales hat; rechts und links haben Wodan und Fricco ihren Sitz.“³⁾

¹⁾ Über die Ausgrabungen im Jahre 1896 siehe S. Hildebrand, *Sveriges medeltid* 3 (1903), S. 235 ff.

²⁾ S. Lindqvist, *Uppsala hednatempel* (in *Ord och Bild*, 1927), S. 649 ff.

³⁾ Adam IV:26. In der Fortsetzung gibt Adam eine Beschreibung der verschiedenen Funktionen und des Aussehens der drei Götter.

In einigen Scholien finden sich noch folgende Zusätze:

„Nahe bei diesem Tempel ist ein großer Baum, der seine Zweige weithin erstreckt und immer grün ist, im Winter und im Sommer; von welcher Herkunft er ist, weiß niemand. Dort ist auch eine Quelle, wo die Heiden die Opfer darzubringen und einen Menschen lebendig unterzutauchen pflegen. Wenn er nicht wieder gefunden wird, wird der Wunsch des Volkes erfüllt.“¹⁾

„Eine goldene Kette umgibt den Tempel, die über des Hauses Giebel hängt und den Kommenden weit entgegenschimmert, weil der Tempel, der in einer Ebene liegt, rings von Bergen umgeben ist, ganz so wie ein Theater.“²⁾

Das Interessante an dieser Schilderung, die in der Hauptsache glaubwürdig sein dürfte, ist das Exklusive und Übertriebene in der erhaltenen Traditionsform. Daß Adams Gewährsmann und Adam selbst die Angaben über den überall mit Gold geschmückten Tempel, die goldene Kette, die weithin sichtbar sei, und über den ewig grünenden Baum³⁾ als wahr angenommen haben, zeigt, welches unerhörte Ansehen der Tempel genossen hat: was diesen nobilissimum templum betraf, war die Volksphtantasia in Bewegung und malte ihn in starken und übertriebenen Farben aus, legte ihm Eigenschaften bei, wie sie keinem anderen Tempel im Norden zukamen, usw.⁴⁾

Bei den Kultfesten beschloß der Tempel das religiöse Leben in allen seinen Nuancen in sich; innerhalb des Tempelbezirkes war das menschliche Leben im Schutze der Götter gesichert.⁵⁾ Dort war

¹⁾ Schol. 138.

²⁾ Schol. 139.

³⁾ Die Frage über den „ewig grünenden Baum“ muß wohl als noch ungelöst angesehen werden. Die Eibenbaumtheorie (ursprünglich aufgestellt von J. Löffler in Svenska landsmål, 1911), die sich nicht auf eigentliche Tatsachen stützt, scheint mir kaum hinreichende Gründe für sich zu haben. Ein Eibenbaum ist keineswegs ein so merkwürdiger Baum, daß er hätte können Anlaß geben zu der in Frage stehenden Schilderung.

⁴⁾ Vgl. S. Lindquist, Hednatemplat i Uppsala (in Fornvännen 18, 1923), S. 92 ff., wo Lindquist eine Erklärung zu Schol. 139 geben will. — Eine Entsprechung zu der Tradition über den goldenen Upsala-Tempel ist das Wort von der Trondheimer Domkirche im Volkslied: „Dlafskirche in Trondheim, die glimmert von Gold.“

⁵⁾ Vgl. B. Grönbeck, Vor Folkeæt i Oldtiden 4 (1912), S. 1—13. Zur Frage des germanischen Tempels siehe weiter P. Herrmann, Das altgermanische Priesterwesen (1929), S. 51 ff.; A. Thümmel, Der germanische Tempel (in Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, 35, 1909, S. 1—123) sowie W. Leudt, Germanische Heiligtümer (1936).

eine große Freistatt, heißt es in Eyrbyggja von dem Heiligtum Thorolf Mosferbarts.¹⁾ Wir haben in dem Vorhergehenden geglaubt, das Spezifische der nordischen Religiosität in ihrer Verbundenheit mit dem Kult zu sehen. In dem Kult lebt ein natürliches Streben, die Glaubensobjekte zu versinnlichen und ihnen in gewissen Kultgegenständen eine Immanenz zu geben. Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Tempels liegt nun darin, daß er diese Gegenstände umschließt und dadurch auch selbst Gegenstand für diese Verehrung wird wie die heiligen Dinge innerhalb seiner Mauern. Der Kult ist das Primäre, der Tempel das Sekundäre. Bereits die Felszeichnungen der Bronzezeit legen Zeugnis von dem häufigen Vorkommen von Kultfesten, insonderheit von Fruchtbarkeitsfesten ab.²⁾ Tacitus spricht von der Heilighaltung der Haine und Wäldchen durch die Germanen. Eigentliche Tempel hätten sie nicht. Dem Gott „Mercurius“ glaubten sie schuldig zu sein, an bestimmten Tagen u. a. Menschenopfer zu bringen.³⁾ In Germania Kap. 9, 11, 39, 40 spricht Tacitus von Opferfesten, von denen ein Teil zu festgesetzten Zeiten stattfände. Der Gottesdienst der Semnonen besitzt große Ähnlichkeit mit dem Blutopfer in Upsala. Zu einer von altersher festgesetzten Zeit kommen alle zur selben Blutsverwandtschaft gehörenden Stämme durch Abordnungen in einem durch die den Vorfahren gewordenen Weisagungen und durch die von altersher vererbte Scheu heiligen Walde zusammen und feiern durch ein im Auftrage des Gemeinwesens ausgeführtes Menschenopfer den schauerhaften Beginn ihres barbarischen Gottesdienstes.⁴⁾

Jede Religion hat an sich Platz für eine aktive und eine passive Seite; ihre Aktivität wird bei den Kultfesten in ihren verschiedenen Momenten ausgelöst. Wenn die Zeit des Blutopfers in Upsala herannahte, dann mußten alle sich einfinden, und die, welche Christen

¹⁾ Eyrbyggja 4 (Thule VII, S. 17 ff.). Vgl. das Zeugnis des Ölfundastaines über das mit dem Tempelplatz verknüpfte Asylrecht, A. Nordén, Baldershagen och tempelhelgden (in Ord och Bild 1930, S. 255—261), und in Fornvännen 1931, S. 330 ff.; D. v. Friesen, in Nordisk kultur 6 (1933), S. 152 ff.

²⁾ Siehe hierüber D. Umgren, Hällristningar och kultbruk (1927), deutsch Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden (1934).

³⁾ Tacitus, Germania, Kap. 9. Vgl. E. Mogk, Die Menschenopfer bei den Germanen (1909), S. 30 f. (= Abt. der phil.-hist. Kl. der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften 27, 17, 1909, S. 630 f.).

⁴⁾ Kap. 39.

geworden waren, mußten sich von der Teilnahme freikaufen. Das zum Reichsopfer versammelte schwedische Volk verteidigte wie ein Mann den von den Vätern ererbten Glauben. Der Tempel in aller seiner Pracht war das äußere Zeichen dieser Exklusivität. Je mehr die alte Religion bedrängt wurde, desto mehr nahm sie ihre Zuflucht zu dem aktiven Religionsbewußtsein des Kultlebens, desto exklusiver wurde sie. Solange sie sich nicht bedroht sah und solange gute Jahre und Frieden im Lande herrschten, konnte sie sich tolerant zeigen, aber in Unruhzeiten äußerte sich ihre Exklusivität in der außerordentlichen Bedeutung, welche man dem Zentraltempel und seinem Kult beilegte. Als das große Blutopfer mit dem Volk aus allen Landschaften nicht länger abgehalten werden konnte, da war das schwedische Heidentum zum Untergang verurteilt. Der Fall des Zentralheiligtums war das äußere Zeichen für den Untergang des schwedischen Heidentums.

Der besondere Verlauf des schwedischen Missionswerkes hängt innig mit diesen Verhältnissen zusammen. Es erscheint eigentümlich, daß Uppland nach dem, was die Runensteine bezeugen, bereits 1050 ein fest und allgemein eingewurzelttes Christentum besaß und doch von Magister Adam zwanzig Jahre später als ein heidnisches Land betrachtet wird, obgleich die Mission unterdessen bedeutende Fortschritte gemacht hatte. Hier verbirgt sich ein wirklich tiefes Problem. In der Regel sucht man diese Differenz zwischen den archäologischen und schriftlichen Dokumenten dadurch zu erklären, daß man die Runensteine auf das Konto der Klasse der Großbauern und der Häuptlinge setzt und so den Schwierigkeiten entgeht. Sicherlich sind die Runensteine auch in erster Linie als eine Erscheinung innerhalb der Oberklasse anzusehen, während andererseits eine solche scharfe soziale Differenzierung im allgemeinen aus dem Norden nicht bekannt ist. Die Regel war ja im allgemeinen, daß der Häuptling Christ wurde und sein ganzes Haus mit ihm.¹⁾

Die Runensteine als einheitliche Erscheinung sind bis jetzt vor allem im Hinblick auf ihren Zweck beurteilt worden: Grabdenkmäler oder Erinnerungsdenkmäler.²⁾ v. Friesen hat hier unzweifelhaft

¹⁾ Vgl. oben S. 156f.

²⁾ Zu diesem Problem nun zuletzt S. Gardell, *Gravmonument från Sveriges medeltid* 1 (1937), S. 42ff.

das Richtige getroffen, wenn er sie als ein Mittelding zwischen „öffentlichen Denkmälern und Grabsteinen, eine Art privater Denkmäler, welche lehtlich auf die seit den Tagen der Bronzezeit auf den Friedhöfen oder an den Wegen errichteten Bautasteine zurückgehen,“ charakterisiert.¹⁾ Die Runensteine sind weiter, wie v. Friesen gezeigt hat, eine typische Erscheinung der Umbruchszeit; ihre Voraussetzung ist in der neuen christlichen Bestattungssitte und in den neuen Gedanken über das Leben nach dem Tode zu finden.²⁾ Die christliche Bestattungssitte forderte ein Grab in der geweihten Erde des Friedhofes weit entfernt von dem Plage, wo die Vorfahren auf dem Gräberfeld der Sippe oder des Dorfes Seite bei Seite ruhten, und versetzte die Neuchristen in eine abgesonderte Lage gegenüber den Vätern. „In dieser heiflen, ja beängstigenden Lage bot sich die Möglichkeit, einen Ausweg in Anspruch zu nehmen, zu dem man früher in außerordentlichen Fällen gegriffen hatte. Mit dem Toten wurde verfahren, wie der neue Glaube es sowohl in dem einen als auch in dem anderen Stücke gebot, er wurde auf dem Friedhofe begraben, in einem einfachen Gewande oder Sterbekleid ins Grab gelegt, aber auf dem Gräberfelde des Heimatdorfes wurde zu seinem Gedächtnis ein Hügel aufgeworfen, zuweilen auch eine Säule, und dort oder an einem allgemeinen Platz, am Fahrweg oder auf der Thingstätte, in den errichteten Stein oder in einen natürlichen Felsen eine Inschrift eingehauen.“³⁾ Als ein für die damalige Glaubensauffassung notwendiges, sichtbares Verbindungsglied zwischen der alten und der neuen Vorstellung vom Tode besaßen die Runensteine eigentlich nur in der Zeit eine Berechtigung, in der die Menschen in der Glaubensfrage in Ungewißheit waren. Der Gebrauch der Runensteine war eine plötzlich aufblühende und ebenso plötzlich verschwindende Mode, deren Höhepunkt in Schweden in den Umbruchs Jahren um die Mitte des 11. Jahrhunderts erreicht wurde. „Die Sitte der Runensteine wird, so betrachtet, ein gleichzeitiger Zeuge von der im Gange befindlichen Missionsarbeit, Gezeiten für sie und für ihren Verlauf in schnellerem oder langsamerem Tempo in den verschiedenen Bezirken.“⁴⁾ Die Sitte der Runensteine scheint auch unter dieser

¹⁾ D. v. Friesen in Nordisk kultur 6 (1933), S. 168.

²⁾ ebd. S. 167 ff.

³⁾ v. Friesen, a. o. g. D., S. 169.

⁴⁾ ebd. S. 170.

Voraussetzung ein Zeuge für die Stärke und den Ernst des Glaubenskampfes zu sein: die Neuchristen wollten ihren neuen Glauben deutlich zur Schau tragen, gleichzeitig aber konnten sie sich nicht ganz von der alten „Sitte“ frei machen, nach dem Tode die Gemeinschaft mit den Vorfahren zu genießen.

Eigentümlich ist der große Unterschied im Gebrauch der Runensteine in den nordischen Ländern. In Island und Finnland fehlen die Runensteine, Norwegen besitzt ungefähr 50,¹⁾ Dänemark (mit Schonen) ungefähr 200,²⁾ während Schweden über 2000 hat.³⁾ Warum ist die Zahl der Runensteine in Schweden im Verhältnis zu dem übrigen Norden so groß? Ein Überblick über das Vorkommen der Runensteine in den verschiedenen schwedischen Landschaften kann möglicherweise eine Erklärung geben: Uppland besitzt 960 Runensteine, Södermanland ungefähr 380, Ostgotland ungefähr 250, Westgotland ungefähr 100, Småland ungefähr 100, Öland ungefähr 70, Westmanland ungefähr 40, Gästrikland ungefähr 20, die übrigen schwedischen Landschaften besitzen nur wenige Runensteine.⁴⁾ Wie erklärt sich diese ungleiche Verteilung der Runensteine in Schweden? D. v. Friesen hat hinsichtlich Upplands betont, daß die Runensteingegend innerhalb der südlichen, westlichen und mittleren Kreise der Landschaft liegt, also innerhalb der volkreichsten Teile, in denen der Ackerbau das Hauptgewerbe war.⁵⁾ Unzweifelhaft hängt der Gebrauch der Runensteine eng mit den Erwerbsbedingungen der Landschaft zusammen; die fruchtbaren Kulturlandschaften besitzen weit mehr Runensteine als die kargen Waldlandschaften. Andererseits hat Westgotland nur 100 Runensteine gegen Södermanland 380.

Das Problem der variierenden Dichtigkeit der Runensteine im Norden und innerhalb Schwedens kann, wie mir scheint, nur durch das Festhalten an dem Gedanken gelöst werden, daß der Gebrauch

¹⁾ J. Lindquist, Artikel Runstenar in Svensk uppslagsbok 23 (1935), S. 427.

²⁾ L. Wimmer, De danske Runemindesmærker (1914), S. 9f.

³⁾ v. Friesen, Upplands runstenar (1913), S. 10.

⁴⁾ Die Ziffern habe ich der Publikation Sveriges runinskrifter sowie D. Alm-gren, Sveriges fasta fornlämningar fr n hednatiden (1934) entnommen. Vgl. D. v. Friesens Verzeichnis der schwedischen Runeninschriften und der dänischen Runen (Nordisk kultur 6, S. 174).

⁵⁾ D. v. Friesen, Upplands runstenar (1913), S. 10f.

der Runensteine ungemein durch den Religionswechsel bedingt ist. Es scheint mir völlig konsequent zu sein, anzunehmen, daß die Dichtigkeit der Runensteine in direktem Verhältnis zu der Stärke der Religionsstreitigkeiten steht. Ich habe in dem Vorhergehenden den Charakter des Upsalatempls als Reaktionsherd aufzuzeigen versucht. Hinsichtlich des Gebrauches der Runensteine kann dies nichts anderes bedeuten, als daß die Nähe zum Upsalatempl für die Häufigkeit der Runensteine bestimmend gewesen ist. Die schwedischen Landschaften, welche im Zentrum der politisch-religiösen Streitigkeiten während des 11. Jahrhunderts standen, besitzen Runensteine in einer solchen Anzahl, die im umgekehrten Verhältnis zu der Entfernung von dem heidnischen Tempel in Upsala steht: Uppland 1000, Södermanland 380, Ostgotland 250 usw. Die Landschaften, welche nicht direkt von diesen Streitigkeiten berührt wurden, vor allem die nordländischen Landschaften, sind aufs Ganze gesehen arm an Runensteinen.

Unter dieser Voraussetzung können wir auch leichter die fast 1000 christlichen Runensteine in Uppland in einem missionsgeschichtlich verhältnismäßig frühen Stadium verstehen. Die Runensteine bezeugen zunächst nicht, daß die uppländischen Großbauern im allgemeinen um 1050 Christen und die niederen Volksschichten heidnisch waren,¹⁾ sondern sie legen vielmehr Zeugnis von einem Gegensatz ab, der nicht durch soziale Unterschiede bedingt ist, sondern politisch-religiöser Art ist, unabhängig von Klassenunterschieden. Die vielen heidnischen Reaktionen während der späteren Hälfte des 11. Jahrhunderts sind keineswegs als ein Aufbruch der niederen heidnischen Klassen gegen die höheren christlichen Klassen aufzufassen, sondern sie sind im Gegenteil Ausflüsse der politisch-religiösen Gegensätze, welche durch den Upsalatempl und den daselbst abgehaltenen Reichsblutopfern aktualisiert wurden. Hier scheint auch die sozialpsychologische Beobachtung, daß die Handlungen einer Masse keinen Maßstab für den Standpunkt und die Stellungnahme des einzelnen Teilnehmers bilden können, von großer Bedeutung zu sein. Es kann deswegen nicht gesagt werden, daß die vielen heidnischen Reaktionen während der späteren Hälfte

¹⁾ Siehe z. B. S. Schück, *Den äldsta kristna konungalängden i Sverige* (Uppsala Universitets Årsskrift, 1914), S. 36.

des 11. Jahrhunderts einen Beweis dafür bilden, daß Schweden zu diesem Zeitpunkt zum überwiegenden Teil noch heidnisch gewesen ist. Sie bezeugen nur, daß der Upsalatempel durch die mit ihm verknüpften Kulttraditionen einen viel stärkeren Gegensatz zwischen dem Heidnischen und dem Christlichen geschaffen hat, als es sonst der Fall gewesen sein würde. Durch die Massenanhäufung von Menschen bei dem heidnischen Tempel wurde es für die heidnischen Führer möglich, einen starken Druck auf die Christen auszuüben. Diese taten ihrerseits alles, was in ihrer Macht stand, um das Christentum zu befestigen, und als ein sichtbares Zeichen für den Fortgang des Christentums ließen sie Runensteine ritzen und mit Kreuzen versehene Symbole des neuen Glaubens aufstellen. Als ein Protest gegen den Upsalatempel und die von ihm ausgehenden zerstörenden Wirkungen auf den christlichen Glauben scheinen die Runensteine als Massenerscheinung beurteilt werden zu müssen.

Die Rolle des Upsalatempels kann schwerlich überschätzt werden. Adam von Bremen sah in dem Upsalatempel die Ursache für die Wirkungslosigkeit des Christianisierungswerkes. Adalvard d. J. plante ein Attentat gegen das Nationalheiligtum in Upsala, „um das Gebäude zu zerstören, das der Hauptsitz für den heidnischen Irrwahn war. Denn wenn dieses niedergerissen oder noch besser verbrannt würde, würde die Bekehrung des ganzen schwedischen Volkes folgen.“¹⁾ Der kluge König Stenkil verstand, daß die Zeit für ein solches Attentat noch nicht reif war, weswegen er von diesem heiklen Unternehmen abriet. Das Missionswerk konnte niemals durch das Zerstören der heidnischen Kultplätze beschleunigt werden, soweit nicht — wie in Norwegen — die Christen gewaffnete Macht hinter das Wort setzen konnten. Der Tempel fiel in dem Augenblick, in dem der alte Glaube nicht länger irgend eine Aufgabe zu erfüllen hatte. Wo die Verkündigung des Wortes und der Taten den neuen Glauben aufgebaut und den alten niedergerissen hatte, da konnte der Tempel ungestraft fallen. Demnach wurde der Fall des Tempels das äußere entscheidende Zeichen für den Sieg des Christentums, so wie Magister Adam es in den vorhin zitierten Worten sehr richtig bemerkt hat. Wir haben keine Ursache, diesen gleichzeitigen Zeugen aufzugeben.

¹⁾ Adam IV:30.

Etwas vollständig Neues, von der alten Religion qualitativ völlig Verschiedenes wird durch die Ersetzung des heidnischen Tempels durch eine christliche Kirche versinnbildlicht. Daß das staatliche, kulturelle, ökonomische und religiöse Leben fortgehen könnte, seitdem Odin, Thor und Frey aus dem Upsalatemple sich entfernen und den weißen Krist ihren Platz einnehmen lassen mußten, bedeutet etwas, was als „das ganz Andere“ bezeichnet werden kann. Daß das Volk nicht mehr nach Upsala kommen mußte, um mit althergebrachten Kultformen für Fruchtbarkeit und Frieden zu opfern, verrät den vollumspannenden Sieg des Christentums und den Untergang des Heidentums.

Wahrscheinlich wurde der Tempel bei derselben Gelegenheit zerstört, bei der König Inge sich wieder in den Besitz der Königsmacht setzte und den Blutsven nach seiner dreijährigen Regierung tötete. Es galt für den König um jeden Preis das Heidentum in seinem Herzen zu zerschmettern, um dadurch weitere heidnische Reaktionen zu verhindern. Einige Brände innerhalb der Mauern des heidnischen Tempels und das architektonische Meisterwerk des schwedischen Heidentums war dem Erdboden gleichgemacht! Das rief kein Zetergeschrei im Lande hervor. Keine unserer Quellen berichtet auch nur davon. Aus diesem *Indicium e silentio* wagen wir einen wichtigen Schluß zu ziehen: man hatte verstanden, daß der Fall des Tempels unausweichlich war, etwas, was früher oder später geschehen mußte. Der Boden war während der 30 Jahre, die verfloßen waren, seitdem Adalvard sein Attentat gegen das Gözchenhaus plante, wohl vorbereitet. Da war es nicht gegangen — jetzt mußte es geschehen! Wie eine morsche Föhre ohne die Möglichkeit, das Leben zu erneuern, fiel der Lebensbaum des schwedischen Heidentums — „den ewig grünenden Baum“ gab es nicht mehr. Dessen Fall war groß, die Asen und die Wanen zog er mit sich in seinen Fall.

Die Jahreszahl für dieses Ereignis endgültig zu bestimmen, ist wohl nicht möglich. Wenn wir uns auf die Angabe der Hervararsaga über das dreijährige Regiment Opfersvens zu verlassen wagen, dann kommen wir, indem wir unseren Ausgangspunkt von der Neunjahrsferie nehmen, auf die Jahreszahl 1087, also drei Jahre nach Opfersvens Reaktion im Jahre 1084.

Die wirklich aktive schwedische Mission begann zu Beginn des 11. Jahrhunderts und war am Schluß desselben Jahrhunderts be-

endet, da der Fall des Upsalatemfels zeigt, daß das schwedische Heidentum aufgehört hatte, als Nationalreligion zu existieren. Ein neues Zeitalter war in die schwedische Geschichte dadurch eingetreten, daß Christus den Platz der Asen und Wanen in dem Nationalheiligum eingenommen hatte.

Seitdem dies geschrieben wurde,¹⁾ sind zwei Untersuchungen veröffentlicht worden, die sich mit dem Zeitpunkt der Feier des Upsalablutopfers befassen. D. S. Reuter hat in seinem großen historisch-astronomischen Werk Germanische Himmelskunde (1934) auch bei dem Nationalopfer in Upsala verweilt. Reuter geht aus von dem Ausdruck bei Adam post novem annos, von dem er glaubt, daß er sowohl jedes achte als auch jedes neunte Jahr bedeuten kann.²⁾ Das Blutopfer wurde nach Adam von Bremen circa aequinoctium vernale gehalten, d. h. um die Frühjahrsstagnundnachtgleiche.³⁾ Reuter geht von einem achtjährigen Mondzyklus aus und bietet eine Menge interessanter Belege für die Achtjahr-Periodizität innerhalb der schwedischen Volkstradition.⁴⁾ Adams Angabe über die 72 aufgehängten Körper in dem heiligen Opferhain (IV:27 und Schol. 141), welche per IX dies geopfert worden sind, bedeuten, wie Reuter glaubt, ein Opfer von neun Lebewesen an acht Tagen in der Weise, daß jeder Tag einen der zwischen jedem Nationalopfer liegenden acht Jahre versinnbildlicht.⁵⁾ Reuters Hypothese baut sich also ganz und gar auf der Deutung von post novem annos als abzielend auf eine achtjährige Periode auf.

N. Beckman hat versucht, die Frage von einem anderen Ausgangspunkt aus anzugreifen, um der Schwierigkeit der Zeitdeutung

¹⁾ Dieses und das vorhergehende Kapitel ist mit einigen geringen Veränderungen der Lizentiaten-Abhandlung entnommen, die im Frühjahr 1934 geschrieben wurde.

²⁾ Vgl. die Ausdrücke „jeder achte Tag“ und „jeder vierzehnte Tag“ (nicht jeder fünfzehnte Tag!), die die Unklarheit hinsichtlich der sprachlichen Behandlung von Zeitbestimmungen anschaulich machen.

³⁾ Adam Schol. 141.

⁴⁾ D. S. Reuter, a. o. g. D., S. 492ff.

⁵⁾ Ebd. S. 483f. Reuter untersucht auch Thietmars Angaben (1:17) über das Opfer in Lejre in Dänemark, die er als geschichtlich ansieht, und behauptet, daß die Zahl 99 hier auf die 99 Mond-Monate in dem achtjährigen Mondzyklus (S. 485f.) sich beziehe. Zur Frage über die 72 Leichname bei dem Upsalatemfel (Adam Schol. 141) siehe u. a. Wessén, Studier, S. 194.

durch Reuter zu entgehen.¹⁾ Während Reuter die Lösung des Problems durch die Hypothese von einem achtjährigen Mondzyklus finden will, sucht Beckman astronomisch den Zeitpunkt für die hoch und niedrig gehenden Märzmonde zu bestimmen und kommt zu einer Art Kompromiß zwischen der 19-Jahrsperiodizität des metonischen Zyklus und des aus ungefähr 18 Jahren und 11 Tagen bestehenden Saroszyklus, „einer Periode, deren annähernde Hälfte sehr gut mit den 9 Jahren übereinstimmt, die Adam als die Periode des Festes angibt“.²⁾ Mit Hilfe von zwei astronomisch errechneten Tabellen gibt Beckman als die möglichen Zeitpunkte für das Upsalaopfer folgende Jahreszahlen während des 11. Jahrhunderts an: 1000 oder 1001, 1010 oder 1011, 1019 oder 1020, 1029 oder 1030, 1038, 1048 oder 1049, 1056 oder 1057, 1066 oder 1067, 1075 oder 1076.³⁾ Die astronomische Methode erlaubt also keine absolute Datierung, sondern fixiert zwei auf einander folgende Jahre als mögliche Alternativen für das in Frage stehende Kultfest.

In den weiteren Ausführungen versucht Beckman nun die astronomisch gewonnenen Jahreszahlen in Beziehung zu den bekannten Ereignissen in der nordischen Geschichte des 11. Jahrhunderts zu bringen.⁴⁾ Das Blutopfer von 1000 oder 1001 setzt Beckman in Beziehung zu der berühmten Äußerung Olaf Tryggvasons in der Schlacht bei Svolder, daß die Schweden lieber daheim bleiben und ihre Blutbowle schlürfen sollten (d. h. teilnehmen an dem entweder kürzlich stattgefundenen oder nahe bevorstehenden Reichsopfer), als

¹⁾ N. Beckman, *När firades det stora vårblotet i Uppsala?* (Svensk Historisk Tidskrift 57, 1937, S. 25—35). — Beckman hat bereits früher (Distingen, in *Studier tillagnade Esaias Tegnér*, 1918, S. 200 ff.) Tacitus' Angaben in der *Germania* Kap. 11 über die germanischen Volksversammlungen bei Vollmond oder Neumond zusammengestellt mit den in den schwedischen Werken des 17. Jahrhunderts vorkommenden Angaben über Distingen bei Vollmond und behauptet, daß die Feier des Distinges bei Vollmond mit Sicherheit eine uralte, ungebrochene Tradition repräsentiere.

²⁾ N. Beckman in der erstgenannten Arbeit, S. 32f.

³⁾ ebd. S. 32. — Die erstrebten Jahreszahlen erhält man an einfachsten dadurch, daß man z. B. in Th. v. Oppolzer, *Canon der Finsternisse* (1887) die Jahre wiederzufinden versucht, in denen um die Frühjahrs-Tag-und-Nachtgleiche (d. h. von Ende Februar bis Anfang April) eine Sonnenfinsternis stattgefunden hat. In diesen Jahren gehen die Märzmonde abwechselnd am höchsten und am niedrigsten am Himmel. —

⁴⁾ Beckman, a. o. g. D., S. 33 ff.

gegen die Normannen zu kämpfen. Bei dem Blutopfer im Jahre 1019 oder 1020 trat der Konflikt zwischen Olof Skötkönig und den Schweden ein. Das Blutopfer von 1029 oder 1030 fällt in die Nähe der Zeit des Falles Olofs des Heiligen. Zwei Zyklen später in der Zeit kam es zu den Unruhen nach dem Tode König Stenfalls im Jahre 1066 oder 1067, und bei dem Blutopfer im Jahre 1075 oder 1076 fand die Vertreibung König Anunds vom Thing statt.

Durch diese astronomische Hypothese haben also auf ganz eigentümliche Weise die auf rein religionsgeschichtlichem Wege gewonnenen Resultate mit äußerst geringen Korrekturen ihre Bestätigung gefunden, und hierdurch hat sich die Wahrscheinlichkeit für den Zusammenhang der heidnischen Gegenstände mit dem Nationalopfer wesentlich erhöht.

Nur in einem Punkte glaube ich mich der Datierung Beckmans nicht anschließen zu können, nämlich hinsichtlich des Zeitpunktes der Vertreibung König Inges aus Upsala, welche Beckman in die siebenziger Jahre des 11. Jahrhunderts verlegen will (indem er Inge mit Anund identifiziert). Ich habe bereits in dem vorigen Kapitel die Schwierigkeit zu zeigen versucht, die einer solchen Annahme entgegensteht, und datiere die Reaktion im Gegenteil in die achtziger Jahre des 11. Jahrhunderts.¹⁾ Beckmans Tabelle schließt leider mit dem Jahre 1076. Gestützt auf Oppolzers Canon habe ich 1084 und 1085 als die mögliche Jahreszahl für Opfersvens Reaktion gefunden, was gut mit der oben S. 271 f. abgeleiteten Jahreszahl (1084) übereinstimmt.²⁾

Durch die astronomische Hypothese wird das Nationalopfer nicht absolut an die Neunzahl gekettet, sondern die Perioden sind nur ungefähr neunjährig. Hierdurch können wir es mit einem größeren Grad von Wahrscheinlichkeit, als es bisher der Fall gewesen ist, wagen, uns auf die Zehnjahrsperiodizität Snorris in der Ynglingasaga (Kap. 25)-Erzählung über König An (Ane der Alte) in Upsala als Beweis für das hohe Alter des Upsalaopfers zu berufen. Nach Snorri opferte An, um ein langes Leben zu erlangen, jedes zehnte Jahr dem Odin einen Sohn, aber nachdem er neun Söhne geopfert hatte, hinderten die Schweden ihn daran, den einzigen überlebenden

¹⁾ Oben S. 259 f.

²⁾ Th. v. Oppolzer, Canon der Finsternisse (1887), S. 218.

zehnten Sohn zu opfern. Hinter dieser Angabe liegt wahrscheinlich eine uralte Tradition von Menschenopfern im Zusammenhang mit den Funktionen des sakralen Königtums während des Nationalopfers.¹⁾ Die Notiz über König Aun ist begreiflicherweise von mehreren Forschern in Beziehung zu dem Upsalaopfer gesetzt worden, doch ohne zufriedenstellende Erklärung der Differenz in der Zeitangabe zwischen Snorri und Adam.²⁾ Nicht ohne Bedeutung für die Frage ist, daß die *Historia Norvegiae*, welche eine andere Tradition als Snorri darstellt, die Neunzahl in Zusammenhang mit Auns Opfer bewahrt hat: „Auchun (d. h. Aun), welcher auf Grund seines weit fortgeschrittenen Alters neun Jahre vor seinem Tode (IX annis ante obitum suum) mit dem Genuß von Nahrung in fester Gestalt aufhörte,“ usw.³⁾ Nach der astronomischen Hypothese wurde das Opfer öfter in jedem neunten Jahr gefeiert, seltener in jedem zehnten Jahr, bedingt durch die Stellung des Mondes. Wenn man hieran denkt, ist es erklärlich, daß die Tradition in der Mehrzahl (Adam, Thietmar, *Historia Norvegiae*) die Periodizität auf neun Jahre fixiert, während die Minorität (Snorri) für die Zehnzahl eintritt.

Endlich will ich schließlich noch eine Kleinigkeit hervorheben. Das Blutopfer wurde um die Frühjahrstagundnachtgleiche abgehalten. Nach der Esfilslegende erlitt Esfil den Märtyrertod „im Frühling zur Zeit des Leidens Christi“ (*Scriptores rerum Suecica-*

¹⁾ Vgl. E. Mogk, Die Menschenopfer bei den Germanen, S. 14f. (= Abh. der phil.-hist. Kl. der Königl.-Sächs. Gesellsch. der Wissenschaften 25:17, 1909, S. 614f.).

²⁾ R. Weinhold, Die mystische Neunzahl bei den Deutschen (Abh. der Königl. Akad. der Wissenschaften zu Berlin. Phil.-hist. Abt. 1897, 2), S. 6; H. Schück, Studier i Ynglingatal (Uppsala Universitets Årsskrift 1907), S. 99f.; S. Eitrem, König Aun in Upsala und Aronos (in Festschrift til Hj. Falk, 1927), S. 247.

³⁾ *Historia Norvegiae* (Storm, Monumenta, S. 100). — H. Schück (Studier i Ynglingatal, Uppsala Universitets Årsskrift 1907, S. 93) nimmt an, daß die Zeitangaben bei Snorri und in der *Historia Norvegiae* (Ari) aus einer gemeinsamen Vorlage stammen, welche von den beiden Verfassern verschieden gedeutet worden sei. J. Jónsson (Til belysning af Snorri Sturlusons behandling af hans kilder, in Arkiv för nordisk filologi 50, 1934, S. 189), der gleichfalls eine gemeinsame Vorlage voraussetzt, glaubt, daß die Neunzahl in der *Historia Norvegiae* durch ein Mißverständnis hineingekommen sei (beeinflusst von der gemeinsamen Vorlage, in der gestanden haben dürfte: „Aun opferte seinen neunten Sohn“).

rum medii aevi 2:1, S. 396), was von den Herausgebern der Legenden aus Schwedens Mittelalter (S. 327), im Hinblick auf die Angabe in dem Strängnäs-, Upsala- und Vindöpingbreviarium über den 12. Juni als Esfils Todestag als wenig wahrscheinlich angesehen wird. Die Zeitangabe der Legende erscheint jedoch in einem anderen Lichte, wenn man sie in Zusammenhang mit dem Nationalopfer circa aequinoctium vernale setzt.

11. Kapitel.

Höhere Religion, niedere Religion und Magie.

So wurde nun dies als Gesetz verkündet, daß alle, die hierzulande noch ungetauft wären, Christen werden und die Taufe annehmen sollten; aber für die Kindesaussetzung und das Pferdefleischessen sollten noch die alten Gesetze gelten. Opfern sollte man heimlich, wenn man wollte, doch bei Strafe des Lebensringzaums (dreijähriger Landesverweisung), wenn Zeugen dafür beigebracht würden. Doch schon nach wenigen Jahren wurde dieser heidnische Brauch abgeschafft, gleich den anderen.“¹⁾

Nach dieser Schilderung Aris von der gesetzlichen Einführung des Christentums auf Island auf dem Althing im Jahre 1000 wurde ein Unterschied zwischen öffentlichem und privatem Kult gemacht. Der letzteren Form wie auch gewissen heidnischen Gebräuchen wurden Zugeständnisse gemacht, während der öffentliche heidnische Kult mit Friedlosigkeit bestraft wurde. Die letzte Bemerkung enthält eine bemerkenswerte Angabe: Schon nach wenigen Jahren hörte auch der heimliche heidnische Kult auf. Ari schrieb sein Íslendingabók in den zwanziger oder Anfang der dreißiger Jahre des 12. Jahrhunderts.²⁾ Da er 1067 oder 1068 geboren ist, dürfte er selbst noch Erinnerungen aus dem Schluß der siebziger Jahre des 11. Jahrhunderts gehabt haben, und sein Gewährsmann, Teit, Sohn des Bischofs Ísleif, besaß seinerseits sein Wissen von Hall Thorarínsson, Aris eigenem

¹⁾ Aris Íslendingabók 7 (Thule XXIII, S. 51f). Kristni saga 12 (Thule XXIII, S. 183), die im übrigen mit dem Íslendingabók übereinstimmt, läßt den Gesetzesbeschluß mit den Worten beginnen: „Alle Leute auf Island sollten getauft werden und an einen Gott glauben“. Njala 105 (Thule IV, S. 230) hat eine jüngere und schlechtere Version: „. . . und glauben an den einen Gott, Vater und Sohn und heiligen Geist“, welcher Ausdruck im Munde des Heiden Thorgeir unwahrscheinlich ist. Nach Njala wurde auch das Aussetzen der Kinder und das Essen von Pferdefleisch verboten.

²⁾ W. Goltzer in der Einleitung zum Íslendingabók (1923), S. XI.

Pflegevater, einem Manne mit „dem phänomenalen Gedächtnis“, der sich an seine eigene Taufe im Alter von drei Jahren im Jahre 999 erinnerte.¹⁾ Man kann in der isländischen Literatur keine bessere Traditionskette antreffen als die von Hall — Teit — Ari, und was die über diese Abschaffung des Heidentums mitteilen, dürfte über allen Zweifel erhaben sein.

Eine Untersuchung der religiösen Verhältnisse zur Zeit nach dem Religionswechsel gibt in gewisser Beziehung ein anderes Bild als das des Ari, während andererseits seine Beobachtungen unter gewissen Bedingungen deutlich bekräftigt werden. Auch ohne der Sache eine eingehende Untersuchung gewidmet zu haben, wissen wir doch alle, daß gewisse Sitten, Gebräuche und Formen, die mit ihren Wurzeln bis in die heidnische Zeit zurückgehen, gezeigt haben, daß sie eine verwunderliche Zähigkeit besitzen, während gewisse heidnische Denkweisen und Glaubensvorstellungen ziemlich schnell ihre Bedeutung verloren haben. Maurer zeichnet ein düsteres Bild von dem inneren Zustand der jungen mittelalterlichen Kirche zur Zeit nach der Einführung des Christentums: „In der äußerlichsten Weise war die Einführung des Christentums in Norwegen betrieben und durchgeführt worden. Durch Zwang oder Bestechung, höchstens noch durch Überredung und sogenannte Wunder hatte man auf das Heidenvolk einzuwirken gesucht; zögernd und widerwillig, im besten Falle gleichgültig oder abergläubisch, hatte die große Masse der Heidenleute sich mit Wasser begießen und dadurch dem Namen nach zu Christen machen lassen: von einem vollständigen, wahrhaften und ernstlichen Aufnehmen der christlichen Glaubenslehre ist bei der überwiegenden Mehrzahl der Neubekehrten keine Rede.“²⁾ Maurer bietet eine Anzahl von Beispielen noch vorhandenen Heidentums, Verehrung von Erdgeistern, Aberglaube, magische Gebräuche u. a. m., und schließt mit den Worten: „Das Bisherige wird genügen, um von der Mannigfaltigkeit und Massenhaftigkeit des Aberglaubens einigen Begriff zu geben, der nach der formellen Annahme des Christentumes bei dem Norwegischen Stamme sich noch forterhielt.“³⁾

Maurer vertritt eine Auffassung, die der des Ari geradezu entgegengesetzt ist. Für Ari bedeutete die Einführung des Christen-

¹⁾ F. Jónsson, Litt. hist., 2. Aufl., S. 343. 360.

²⁾ K. Maurer, Die Befehrung 2, S. 392.

³⁾ ebd. S. 420.

tums einen wirklichen Religionswechsel, während Maurer von einer formellen Annahme des Christentums redet. Für Ari war die Rolle des Heidentums in und mit dem Allthingsbeschuß ausgespielt, während Maurer findet, daß die äußere Art und Weise, wie das Christentum durchgeführt worden ist, es nicht fertig brachte, irgendeine wesentliche Veränderung zustande zu bringen.¹⁾ Als einen Beitrag zu der Frage nach der Tragweite des Religionswechsels will ich in diesem Kapitel versuchen, die Religiosität des Mittelalters zu untersuchen oder näher die Stücke derselben, deren Wurzel in der vorchristlichen germanischen Religion gefunden werden. Es scheint nämlich, als ob eine solche Untersuchung zurückschauend die vorchristliche Religiosität und die Grundformen der vorchristlichen Religion ins helle Licht rücken kann. Das Interesse wird also nicht primär bei der Religion des Mittelalters als solcher liegen, sondern nur bei den Schichten, welche mit dem nordischen Heidentum zusammenhängen. Vom sozialpsychologischen Gesichtspunkte aus scheint kein religiöses Phänomen annäherungsweise so kompliziert zu sein wie die Frömmigkeit des Mittelalters. Bereits vor ihrem Eindringen in den Norden zeigte die katholische Religion eine heterogene Struktur, und dies wurde hier noch komplizierter durch die Assimilation spezifisch nordischer Elemente. Die Volksreligiosität des Mittelalters hat Züge aus dem Christentum sowie aus orientalischer, antiker, keltischer und germanischer Religion entlehnt und ist zusammengesetzt aus Gottesglauben, Dämonen-, Teufel- und Hexenglauben, Heiligen- und Reliquienglauben, Seelen- und Machtglauben, Glauben an Wichte, Zwerge, Kobolde, Unholde, Riesen, Gespenster usw.²⁾

Der Übersichtlichkeit wegen will ich drei Perioden im Mittelalter unterscheiden: Missionszeit (in Dänemark und Island bis ungefähr 1000, in Norwegen bis ungefähr 1030, in Schweden bis

¹⁾ Beachtet zu werden verdient, daß keins von den Beispielen Maurers (S. 392 bis 442) sich auf den wirklichen Götzendienst bezieht, sondern nur auf Formen, die der niederen Religion, der Magie oder den religiösen Gebräuchen angehören. — So ist es auch in den Geschlechterfagas, z. B. Gretla 78, wo „manche Überreste des Heidentums“ auf magische Gebräuche hindeuten, und in Fóstbrœdra saga Kap. 2, wo derselbe Ausdruck auf die alten Gebräuche hinweist (Blutshande).

²⁾ Vgl. F. Pfister in Bächtold-Stäubli, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 7 (1935—36), S. 666 ff.

ungefähr 1100), 2. Konsolidierungszeit (1/2 bis 1 Jahrhundert nach Ende der Missionszeit), 3. das eigentliche Mittelalter (hier gefaßt als ein religionsgeschichtlicher Zeitbegriff mit Abzielung auf die Zeitepoche, in der das Christentum die heidnischen Götter definitiv besiegt hat). Der Schwerpunkt der Untersuchung wird auf die dritte Zeitperiode verlegt, in der die eigentliche mittelalterliche Religiosität sich erst zu einem bestimmten Typ hat herausbilden können. Die vorchristliche Religiosität hatte religionsgeschichtlich gesehen ihre Wurzel in der höheren Religion, in der niederen Religion und in der Magie.¹⁾ Unter der höheren Religion verstehe ich den Glauben an Asen und Wanen sowie den dazu gehörenden Kult, also die Religion, deren Objekt von individuellen und persönlichen Göttern gebildet wird, aufgefaßt als Regierende und Herrschende (regin). Die niedere Religion umfaßt die Vorstellungen und Gebräuche in Zusammenhang mit dem Glauben an Dämonen, Wichte, Mächte usw., d. h. an solche Wesen, welche die Unterlage für den Volksglauben bildeten.²⁾

Während der Missionszeit dürften Rückfälle ins Heidentum bei gewissen Anlässen vorgekommen sein, besonders in den Gebieten, die durch Gewaltmissionierung bekehrt und dann ohne christliche Pflege gelassen worden waren.³⁾ In der Einleitung zu der berühmten Erzählung von König Harald Gormsøns Taufe und Bischof Poppo's Eisenprobe schreibt Widukind in den siebenziger Jahren des 10. Jahrhunderts: „Die Dänen waren seit alters Christen, dienten aber

¹⁾ In Ermangelung einer besseren Terminologie verwende ich die Ausdrücke höhere und niedere Religion und rechne aus Gründen der Bequemlichkeit auch die Magie zu den Wurzeln der Religiosität, und zwar auf Grund ihrer Geneigtheit, neben der Religion aufzutreten. Als religionsgeschichtliches Phänomen betrachte ich die Magie als prinzipiell der Religion entgegengesetzt (vgl. R. Mier, *Magie et Religion* 1935), sowohl hinsichtlich des Ursprungs als auch des Wesens. Der Unterschied tritt am besten religions-psychologisch in die Erscheinung: „In der Religion steht der Mensch mit Verehrung und Beben vor der göttlichen Macht und wendet sich mit demütigem Gebet an sie; in der Magie ist er der Herr der Macht und zwingt sie mit seinen Beschwörungen und Zaubermitteln“ (E. Bries, *Art. Magi in Nordisk samfundsk. 3. Aufl.*, 13, S. 606).

²⁾ Vgl. W. Goltfers (*Handbuch der germanischen Mythologie*, 1895), Zerteilung des mythologischen Stoffes.

³⁾ Vgl. J. des Bries, *Altgermanische Religionsgeschichte* 1 (1935), S. 222.

nichtsdestoweniger den Götzen nach heidnischem Ritus.¹⁾ Bonifatius fand die früher getauften Sachsen in einem Zustande großer Verwirrung: heidnische und christliche Gebräuche waren miteinander vermischt, christliche Priester opferten Odin, heidnische Priester verrichteten Taufen, die christliche Priesterschaft war tief gesunken, und Irrlehrer traten auf.²⁾ In Norwegen kamen Rückfälle in den Zwischenzeiten zwischen den drei Missionsepochen vor, teils unter dem Jarl Hakon³⁾ und teils unter den Jarlen Ewen und Erich.⁴⁾ In Schweden ging die Ansgarmission in Birka zugrunde, während ein Rückfall in größerem Ausmaße während der Missionsepochen im 11. Jahrhundert unbekannt ist wie auch auf Island.⁵⁾

Aus der Konsolidierungszeit geben die Quellen nur über eine Anzahl ähnlicher Episoden Aufschluß. Nach einer späten und unsicheren Angabe über den religiösen Zustand in Dänemark kam um 1030 heimlicher Götzendienst vor.⁶⁾ Über die Schweden schreibt Melnoth in seiner dänischen Chronik aus Anfang des 12. Jahrhunderts, daß sie bei Mißwachs und Widerwärtigkeiten geneigt seien, ihren christlichen Glauben aufzugeben.⁷⁾ Schwerere Rückfälle sind sonst im Norden unbekannt. Der isländische Freistaat machte bei der Annahme des Christentums einen Unterschied zwischen öffentlichem und privatem Kult.⁸⁾ Dieser Unterschied dürfte für den ganzen Norden aufrechterhalten werden können. „Opfer im Geheimen“ kam wohl hier und dort im Lande während der Zeit bald nach der Einführung des Christentums vor, aber als sozialer Faktor hatte das alte Heidentum (die höhere Religion) nach Ende der Missionszeit seine Rolle ausgespielt. Die Bekehrung als soziales Phänomen muß nach anderen

1) Widukindi Res gestae saxonicae III:65 (Monumenta Germaniae Historica SS 3, ed. G. Waitz, 1839), S. 462. Vgl. L. Weibull, Kritiska undersökningar i Nordens historia omkring år 1000 (1911), S. 37—44.

2) Siehe Briefe an und von Bonifatius in Monumenta Germaniae Historica EE sel. 1 (ed. M. Tangl, 1916) ep. 26, S. 48; ep. 28, S. 50; ep. 50, S. 82; ep. 56, S. 100; ep. 80, S. 174.

3) Olaf Tryggvasons Saga in Heimskringla 1, Kap. 53 (Thule XIV, S. 261).

4) Ebd. Kap. 113 (Thule XIV, S. 319).

5) Was die heidnischen Reaktionen in Schweden im 11. Jahrhundert betrifft, siehe oben Kap. 9 und 10.

6) Egils tháttir illgiarna (af Vandilskaga), Kap. 1.

7) Oben S. 188f.

8) Oben S. 287.

Prinzipien beurteilt werden als die, die für individuelle Befehrungen gelten. Der prinzipiell entscheidende Faktor für die Beurteilung der Befehrung eines Volkes ist doch die Stellung der Religion im öffentlichen Leben. Unter diesem Gesichtspunkt hat das nordische Heidentum (die höhere Religion) in und mit dem Ende der Missionszeit seine Rolle ausgespielt. Nach dieser Zeit waren die Asen und Wanen ohne Kraft und Macht im öffentlichen Leben.

Während des eigentlichen Mittelalters können wir eine spürbare Verschiebung in dem offiziellen Kampf der Kirche gegen das Heidentum verfolgen. Während der Kampf der Missionszeit bis auf einige wenige Ausnahmen¹⁾ der höheren Religion galt, begann im Mittelalter auch ein Kampf gegen die Formen der niederen Religion und der Magie. Die Erklärung hierfür liegt unzweifelhaft darin, daß die Kirche während der kritischen Missionsperiode in strategischer Absicht sich zunächst gegen den gefährlichsten Gegner richten mußte (die höhere Religion), um sich dann nach errungenem Siege auch dem weniger gefährlichen Feinde widmen zu können. Die mittelalterlichen Gesetze bieten ein gutes Material für das Studium dieses offiziellen Kampfes der Kirche gegen das Heidentum.

Das isländische Gesetz Gragas (vom Jahre 1123) unterstreicht Aris Angaben über die religiösen Verhältnisse: „Man soll an den einen Gott glauben und an seine Heiligen und nicht heidnischen Wächten opfern. Dann opfert man heidnischen Wächten, wenn man sein Eigentum irgendwelchen anderen als Gott und seinen Heiligen weiht. Derjenige, welcher heidnischen Wächten opfert, wird landesverwiesen.“¹⁾ In diesem Gesetz ist also nicht von Götterverehrung die Rede, sondern nur von Verehrung der Wächte und von Opfern an sie, wofür Landesverweisung als Strafe festgesetzt ist. In der

¹⁾ Ausnahmsweise hat der Kampf auch der niederen Religion gegolten (Rodran, Haref, „Bölsi“ u. a. m.). Daß Tryggvason verbot auf dem Thing zu Lünsberg Zaubergefänge, Spuf und Hexerei (Heimskringla 1. Kap. 62) (Thule XIV, S. 269); Daß der Heilige bot alle seine Energie auf, das Heidentum zu beseitigen sowie alte Gebräuche, die nach seiner Ansicht dem Christenglauben schaden (Heimskringla 2, Kap. 58; Thule XV, S. 79). „Er riß auch heidnische Götterbilder nieder und zerstörte viele andere widerliche Kultgebräuche mit Bezug auf Berge und Hügel, Wälder, Wasser und Bäume, und außerdem alle anderen heidnischen Opfer, beide größere und kleinere“ (Styrmir's Olaf H. in Flateyjarbók 3, Kap. 11).

¹⁾ Konungsbók, S. 22; Staðarhólsbók S. 27 f.; Skálholtsbók, S. 24 f.

Fortsetzung wird dieselbe oder eine geringere Strafe (Friedlosigkeit) für Zauberei, Zaubergefänge, Bepredungen, Behexung, Berserkerang, Gebrauch von Amuletten oder abergläubische Gebräuche mit dem Vieh festgesetzt.

Die dänischen Landschaftsgesetze (von ungefähr 1200) geben keine Aufschlüsse über höhere oder niedere Formen des Heidentums.

Die ältesten norwegischen Gesetze enthalten Verbote gegen den Glauben an heidnische Götter und Wichte sowie gegen Zauberei jeder Art. In den jüngeren Gesetzen ist jede Rede von heidnischem Götzendienste verschwunden.¹⁾

Von den schwedischen mittelalterlichen Gesetzen enthalten nur das Upplandsgesetz und das Gotlandsgesetz ähnliche Bestimmungen. In dem Kirchenkapitel des Upplandsgesetzes heißt es: „An Christus sollen alle glauben, daß er Gott ist und daß es keine anderen Götter gibt als ihn. Keiner soll Abgöttern opfern und keiner an Haine oder Steine glauben.“²⁾ und im Gotlandsgesetz: „Dann sind verboten Opfer und alle heidnischen Gebräuche und Sitten. Keiner soll Haine oder Grabhügel oder heidnische Götter anrufen, auch nicht Kultplätze und andere heilige Plätze.“³⁾ Gegen die Formen der Magie, insbesondere gegen die schwarze Magie, gegen Bepredung, stehen alle Landschaftsgesetze auf der Wacht und bestimmen oft Todesstrafe für Zauberei.⁴⁾

Die nordischen mittelalterlichen Gesetze beruhen auf einer alten mündlichen Gesetzestradition⁵⁾ und spiegeln also nicht nur die sozialen

¹⁾ Aeldre Gulathing-Lov (Norges gamle Love indtil 1387, 1), S. 18 (über Blutopfer), S. 17 (über Wahrsagerei und Zauberei). Aeldre Eidsivathing-Christenret 1, 45 (Norges gamle Love etc. 1) S. 389; vgl. 2, 34, S. 403; Kong Sverrers Christenret Nr. 79 (Norges gamle Love etc. 1), S. 430; Nr. 78, S. 429; Nyere Gulathing-Christenret (udgiven af Kong Magnus Haakonssøn, Nr. 3, Norges gamle Love etc. 2), S. 307f.

²⁾ Uplandslagens Kirkiu balkær 1 (Corpus iuris Sueo-Gotorum antiqui 3, ed. Schlyter), S. 11f.

³⁾ Guta lag (ed. Bipping), S. 6f. Zur Deutung von stafgarthar siehe A. Roach in Arkiv för nordisk filologi 28, 1912, S. 199—205 und Oluf-Ellefilde, Nordens Gudeverden, S. 530.

⁴⁾ Siehe z. B. äldre Västgötalagens tjuvabalk 5:2, Östgötalagens vådamålsbalk 31:1, Upplands lagens manhelgdsbalk 19.

⁵⁾ Siehe hierüber z. B. in Confirmatio och Praefatio till Upplandslagen S. 3ff. Das Christenrecht der norwegischen Gesetze geht unzweifelhaft auf die kirchliche Gesetzgebung Karls des Heiligen zurück.

und religiösen Verhältnisse der Zeit ihrer Fixierung wider, sondern auch den Glauben und die Sitten der vorangegangenen Generationen.¹⁾ Daß die älteren norwegischen Gesetze aus der späteren Hälfte des 12. Jahrhunderts und die schwedischen Upplands- und Gotlandsgesetze aus dem 13. Jahrhundert Verbote gegen Abgötterverehrung enthalten, bedeutet also nicht mit Notwendigkeit, daß solche Abgötterverehrung zur Zeit der Abfassung der Gesetze wirklich vorgekommen ist, sondern erklärt sich besser aus dem Konservatismus, welcher immer charakteristisch für die Gesetzesprache gewesen ist.²⁾ Daß dagegen das Verbot der heidnischen Abgötterverehrung trotz diesem Gesetzeskonservatismus aus den jüngeren norwegischen Gesetzen verschwunden ist, während dagegen das Verbot gegen Magie und gegen die niedere Religion beträchtlich verschärft worden ist, deutet entschieden darauf hin, daß die höhere heidnische Religion seit längerer Zeit irrelevant war. Das isländische Gesetz von 1123, die dänischen Landschaftsgesetze aus dem 13. Jahrhundert und die übrigen schwedischen Landschaftsgesetze aus dem 13. Jahrhundert beobachten alle hinsichtlich der Abgötterverehrung Schweigen. In diesem *indicium e silentio* wagen wir eine starke Bestätigung unserer These zu sehen, daß die alte heidnische Götterverehrung nach der Beendigung der Missions- und Konsolidierungszeit alle Bedeutung als ein sozialer Faktor verloren gehabt hat.

Während des jüngeren Mittelalters werden wir vergeblich nach Spuren von heidnischer Abgötterverehrung in den offiziellen Dokumenten suchen, und nur sporadisch stoßen wir in der anderen Literatur dieser Zeitpoche auf sie. Hier wird dagegen alles Gewicht auf die Magie und die niedere Religion gelegt. Ein aufschlußreiches Dokument aus dem Spätmittelalter (15. Jahrhundert), das ein gutes Bild von der Religiosität des Mittelalters hinsichtlich ihrer Wurzeln in der germanischen Religion und Magie gibt, ist Sjalens tröst („Seelische Tröstung“) mit der Auslegung des ersten Ge-

¹⁾ Vgl. Holmbäck-Wessén, Svenska landskapslagar 1:2, Upplandslagen (1933), S. 12 Anm. 7.

²⁾ Die Einleitung des Upplandsgesetzes ist sicherlich von dem ersten Gebot des mosaischen Gesetzes inspiriert (vgl. die einleitenden Worte in Praefatio), was das Wort von den Abgöttern erklärt.

botes.¹⁾ Hier wird nämlich mit keinem Worte der heidnische Götterdienst und Kult berührt, während die Formen der Magie und der niederen Religion überreichlich vertreten sind.

W. Boudriot hat auf Grund der offiziellen kirchlichen Literatur des Mittelalters ein Bild von der altgermanischen Religion zu geben versucht.²⁾ Während die mittelalterlichen Dokumente Belege für ein reichhaltiges Vorkommen von Formen der Magie und der niederen Religion bieten, wie des Fetischismus, des Feuer- und Wasserfults, der Verehrung von Bäumen, Pflanzen, Tieren und Menschen, des vorchristlichen Toten- und Dämonenglaubens usw., sind Spuren von wirklich heidnischem Gottesglauben äußerst selten. In der ganzen reichhaltigen Sammlung findet Boudriot nur vier Belege, von denen gesagt werden kann, daß sie echt sind.³⁾

Dieselbe Tendenz macht sich auf allen Gebieten der mittelalterlichen Literatur geltend: dem reichlichen Vorkommen von Gebilden aus der Magie und niederen Religion entsprechen nur sporadisch auftretende Fälle aus der höheren Religion. Nun ist es indessen andererseits offenkundig, daß die höhere Religion nicht ganz und gar spurlos verschwunden ist. Vorstellungen und Gebräuche, Namenbildungen und Symbole, die an der höheren Religion anknüpfen, kommen auch in dem eigentlichen Mittelalter vor. Solches Vorkommen kann, theoretisch gesehen, beruhen auf oder ein Ausdruck sein von: 1. einem Mißverständnis, falscher Lesung oder falscher Deu-

¹⁾ Sjalens tröst (Svenska fornskriftsällskapets handlingar 19, 1871—73, ed. G. E. Klemming), S. 30f. 32f. Der Verfasser von Sjalens tröst hat eine Auslegung der zehn Gebote Gottes mit erklärenden Beispielen aus den Legenden und frommen Erzählungen bieten wollen. Die schwedische Sjalens tröst bildet eine Übersetzung, Bearbeitung und Erweiterung eines deutschen Originals aus Sachsen (vgl. Klemmings Einleitung, S. XI ff.). Klemmings Ausgabe enthält Proben aus den niederländischen, hochsächsischen und niederländischen Redaktionen. Aus diesen Proben geht hervor, daß der schwedische Bearbeiter den deutschen Vorbildern nicht slavisch gefolgt ist, sondern den Text den schwedischen Verhältnissen angepaßt hat. — Die Auslegung weist gewisse Ähnlichkeiten mit dem Indiculus superstitionum auf.

²⁾ W. Boudriot, Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jahrhundert (1928). Boudriots Quellen haben gebildet Synodalbeschlüsse, kirchliche Verordnungen, Traktate, Bußbücher, Bußformulare, päpstliche Briefe, Dekrete u. a. m.

³⁾ U. o. g. D., S. 57 ff. Das altfächische Taufgelübde, Punkte 8 u. 20 in Indiculus superstitionum, Pseudo-Bonifatius-Predigt 6:1 sowie ein Brief (ep. 28) von Gregor III. an Bonifatius. Sämtliche Belege sind aus dem älteren Mittelalter.

lung, 2. Literarisch=antiquarischem Interesse, 3. Volkstümlichen Begriffen, d. h. primär dem Volksglauben angehörenden, 4. Anderen religiösen oder magischen Funktionen, verbunden mit Götternamen, 5. Wirklicher Verehrung, d. h. einem legitimen Ausdruck der höheren Religion.

Zu der ersten Gruppe (Mißverständnis, falsche Lesung oder falsche Deutung) gehört u. a. folgender Beschwörungsvers aus dem alten dänischen Volkslied Malfred und Magnus:

„So helfe mir Frege Frau und Thoer
und behüte mein Leben vor Angst.“¹⁾

So. Grundtvig bemerkt hierzu: „Die zwei Götternamen Frigg und Thor sind ja sicher genug, aber möglicherweise verbirgt sich noch ein dritter in der dazwischen stehenden ‚Frau‘.“ Die Handschriften weisen zu der zweiten Hälfte der ersten Verszeile Varianten auf, u. a. folgende zwei, welche von Grundtvig angeführt werden: „ferge fru tuore; ferge frue thorde“.²⁾ J. Dhrt hat dem Fall eine Behandlung gewidmet und gezeigt, daß „Frege frue oc Thoer“ durch ein Mißverständnis der Phrase entstanden ist, die die übrigen Handschriften besser widerspiegeln. Dhrt übersetzt: „fræge Fru Thor(e)“ (gib, Frau Tora), d. h. die Beschwörung ist auf Frau Tora gemünzt, eine wohlbekannte mittelalterliche Heilige.³⁾ Dhrt führt noch einen anderen Fall mit falsch eingesehtem Thorsnamen an.⁴⁾ Im Zusammenhang hiermit möchte ich betonen, daß es wünschenswert wäre, das Bildmaterial in der Kunst des älteren Mittelalters zu überprüfen. Steenstrup hat in Hammer og Kors die Möglichkeit auf-

¹⁾ Danmarks gamle Folkeviser 2 (herausgegeben von Sv. Grundtvig, (1856), Nr. 49, Strophe 10, S. 123.

²⁾ a. o. g. D., S. 132.

³⁾ J. Dhrt, *Sa signed Krist* (1927), S. 290. Dhrt hebt die Möglichkeit hervor, daß hinter dem unschuldigen Eid auf Frau Tora ursprünglich ein Thorseid liege, der auf diese Weise verhüllt werde. Die Möglichkeit besteht begreiflicherweise, aber sie scheint mir doch wenig wahrscheinlich. Wir kennen keine entsprechenden Übergänge von heidnischen Götternamen zu Frauennamen. Das Gedicht spricht ja auch übrigens von Frau Tora (Str. 76, 79, 82, 83, 85, 87) unter solchen Verhältnissen, daß da keine Verwechslung in Frage kommen kann.

⁴⁾ J. Dhrt, S. 286, eine Beschwörung in Verbindung mit einer Entbindung. Aus dem Zusammenhang geht hervor, daß das auf Frau Tora abzielt. Der Gott Thor paßt schlecht in das Milieu hinein.

geworfen, daß ein Teil der Hammerzeichen als christliche Antoniuskreuze zu deuten seien.¹⁾ Wahrscheinlich ist eine Anzahl sog. heidnischer Bildmotive, Zeichen und Symbole nicht als Ausdruck heidnischer Stils und heidnischer Lebensanschauung zu deuten, sondern es handelt sich dabei entweder um mißverstandene christliche Symbole oder um religiös neutrale Stoffe.

Zu der zweiten Gruppe (literarisch-antiquarisches Interesse) gehört u. a. die ganze isländische Literatur. Wir haben bereits in den einleitenden Kapiteln Gelegenheit gehabt zu konstatieren, wie alles, was zu der heidnischen Abgötterverehrung gehörte, während der kritischen Konsolidierungszeit einem Verdrängungsprozeß unterworfen gewesen ist, was für die Forschung ernsthafte Konsequenzen gehabt hat. Gleichzeitig verlor dieser Stoff (Mythen, Sagen, Götternamen) seine psycho-religiöse Energie, wurde religiös entladen, ungefährlich und neutral. Snorri und seine Zeit konnten sich ohne Gefahr mit Wsen und Wanen beschäftigen, ohne daß das irgendein Verhältnis zu den Göttern bewirkte. Dieses Interesse für die nordische Götterwelt hat es im Norden immer gegeben — und wird es wohl immer geben. — Seine klassische Manifestation erhielt dies in dem Götiska förbundet aus dem Beginn des vorigen Jahrhunderts mit der Zeitschrift *Iduna*, Tegnér's Frithjofssaga, Preisaus schreiben 1817 für Künstler, welche den Gegenstand für ihre Darstellungen aus der nordischen Mythologie holten, u. a. . Ein Sportverein nennt sich Sp.=B. Thor, eine Straße heißt Tregatan, ein Turm Bredablick, eine Abstinenzloge nennt sich Yngve-Tren, eine andere Odin usw., ohne daß dem irgendein religiöses Verhalten zugrunde liegt. In der Wortmagie werden wir Beispiele von ähnlicher literarischer Beeinflussung finden.²⁾

Zu der dritten Gruppe (volkstümliche Begriffe) hat die Folkloristik einen reichen Beitrag geliefert, der beweist, daß die heidnischen Götter keineswegs in der Welt des Volksglaubens ausgelöscht sind. Bei einem Durchsehen der Exzerpte des Landsmålsarkivet in Upsala habe ich gefunden, daß Odin in „Redensarten und Begriffen“ ungefähr dreißigmal vorkommt (meistens in Småland, Ost- und Westgotland sowie in Uppland), in „Reiter und Nacht-

¹⁾ J. Steenstrup, *Hammer og Kors* (1929), S. 48 ff.

²⁾ Unten S. 309.

wächter“ viermal (Småland, Ost- und Westgotland), in „Odins Jagd“ ungefähr hundertmal (am häufigsten aus Småland, Ost- und Westgotland). Thor kommt in „Redensarten und Begriffen“ fünfmal, in „Thor und Donner“ zwanzigmal (davon ungefähr die Hälfte aus Gotland), in „Thorskult“ ungefähr zehnmal (meistens in Westgotland). Fröja-Frigg kommt in einigen Fällen vor, davon Fröja auf wahrscheinlich literarischen Einfluß hin, und Frigg in Friggeten (Öland).¹⁾

Welcher Zusammenhang besteht nun zwischen diesen göttlichen Wesen des Volksglaubens und den vorchristlichen Göttern? Charakteristisch für Götter ist, daß sie Eigennamen, Individualität, Persönlichkeit besitzen sowie im Besitze von Macht sind.²⁾ Für die nordischen Götter gibt es Kollektivbenennungen wie bönd, god, höpt, rogin, tívar sowie die Spezialnamen ásar und vanir, in welchen Ausdrücken der Glaube an die Götter als die Regierenden und Herrschenden, die Mächtigen, diejenigen, welche das Leben erhalten, beschlossen liegt.³⁾ In dem kultisch-religiösen Verhalten gegenüber den Göttern sahen die vorchristlichen Menschen eine Garantie für den Fortbestand des Lebens. Spielten die göttlichen Gestalten des Volksglaubens im Mittelalter dieselbe Rolle?

Der rätselhafteste von den nordischen Göttern ist Odin. Die ältere linguistisch-evolutionistisch orientierte Religionsforschung deutete Odin primär als einen Sturm- und Windgott (Odin=Wodan=Wuotan) und konstruierte daraus eine Entwicklungsreihe: Naturgott (Windgott, Fruchtbarkeitsgott), Totengott (Herrscher des Totenreiches), höchster Gott (Kriegsgott, Allvater).⁴⁾ Die neuzeitige Forschung geht teilweise andere Wege, indem sie unabhängig von der evolutionistischen Perspektive entweder die verschiedenen Funktionen in

¹⁾ Vgl. G. D. Hyltén-Cavallius, *Wärend och Wirdarne* 1, § 57, S. 176f. Nach dem wärendischen Volksglauben war Frigg Thors Frau. In Westgotland hat sich eine gewisse Tradition von Frigg (und Odin) erhalten; siehe hierüber Jungner, *Gudinnan Frigg och Als härad* (1922), S. 122 und E. Wessén, *Till de nordiska äringsgudarnas historia* (in *Namn och bygd* 10, 1922), S. 118.

²⁾ Siehe R. Beth, *Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte* (1920), S. 37.

³⁾ Vgl. M. Cahen, *Le mot „Dieu“ en vieux Scandinave* (1921) und J. de Bries, *Altgerm. Religionsgeschichte* 2 (1937), S. 158ff.

⁴⁾ Vgl. E. S. Mejer, *Germanische Mythologie* (1891), S. 230ff. und W. Goltzer, *Handbuch der germ. Mythologie* (1895), S. 283ff.

der Odinsgestalt zu beschreiben und klarzulegen¹⁾ oder sie unter einem gewissen einheitlichen Gesichtspunkt zu deuten versucht.²⁾ In der aus ungleichartigen Elementen zusammengesetzten Odinsgestalt kann man mindestens vier verschiedene Schichten unterscheiden: die göttliche, die dämonische, die magische und die christliche Schicht,³⁾ von denen die in diesem Zusammenhang interessanteste — die dämonische — sich in den Mythen und Sagen von der wilden Jagd manifestiert hat.⁴⁾ Es ist vor allem das mit diesem Motiv Verknüpfte — die wilde Jagd —, das die Odinsgestalt sich bis weit in die neuere Zeit hinein bewahrt hat; der Sturm- oder Totendämon mit dem Namen Odin, nicht der Gott Odin, überlebte den

¹⁾ Vgl. J. de Vries, *Altgerm. Religionsgeschichte* 2, S. 168 ff.

²⁾ Von den neuern Darstellungen weise ich hin auf D. Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen* 1 (1934), S. 36 u. ö., wo der Verfasser, indem er die kultischen Seiten der Religion sozialpsychologisch deutet, Odins Gestalt in Zusammenhang mit dem ekstatischen Totenkult stellt (Odins wilde Jagd, das wilde Heer), sowie M. Rind, *Wodan und der germanische Schicksalsglaube* (1935), in dem Rind das wesentliche in Odins Gestalt in dem ekstatischen Rausch sieht (S. 334 — vgl. S. Nordal in *Skfmir* 98, 1924, S. 162: „Odin war den Nordmännern Dionysos und Apollon in einer Person“. So auch Rind, der viele parallele Züge zwischen dem Odinscult und den Dionysosorgien sieht). Mit Hilfe dieser ekstatischen Grundansicht — Odin als Herrscher der Berserker (S. 34 ff.), „Gott des Schweifens und Taumelns“ (S. 68 ff.) — sucht Rind die verschiedenen Funktionen in Odins Gestalt zu deuten.

³⁾ Die magische Schicht ist vor allem mit der Runenmagie verknüpft, die christliche tritt in dem Allwater-Gedanken hervor. Vgl. auch E. Mogk, *Art. Wodan* in *Hoops, Reallexikon* 4 (1909), S. 559 ff.

⁴⁾ Odins wilde Jagd ist von den meisten Forschern als ein Naturmythos gedeutet (Odin als Sturmdämon). D. Höfler hat in seiner vorhin erwähnten Arbeit *Kultische Geheimbünde der Germanen* (1934) behauptet, daß diese Mythen und Sagen als aus dem Totenkult entsprungen aufgefaßt werden müßten. Mag man sich nun der einen oder anderen Auffassung anschließen — beide Vorstellunggruppen dürften bei der Mythenbildung mitgewirkt haben —, es handelt sich darum, daß die nicht spezifisch göttlichen Eigenschaften die mit der wilden Jagd verknüpfte Gestalt Odins ausgemacht haben; auch der Totenkult rührt von einer anderen Schicht als der göttlichen her — vgl. E. Lehmann: „Der Totenkult ist überall der natürliche Ausschlag der animistischen Auffassung“ (*Erscheinungs- und Ideenwelt der Religion, in Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 4. Aufl. 1, 1925, S. 66). Kummer überbetont Odins Zugehörigkeit zu den Totenvorstellungen stark und kommt daher konsequent zu der Annahme, daß Odin eine „Utgardsmacht“ ist (Midgards Untergang, S. 259 ff.). Von Höfler, der in offener Opposition zu Kummer steht, kann auch kaum gesagt werden, daß er der Gefahr einer einseitigen Beurteilung entgangen ist. — Vgl. J. de Vries, *Altgerm. Religionsgeschichte* 1 (1935), S. 288 f.

Religionswechsel. Unter den von der folkloristischen Forschung aufgedeckten Fällen von erhaltenem „Odinsglauben“ kommt eine Gruppe vor, wo Odin synonym für den Teufel steht. Bekannt ist der Sachverhalt, daß die nordischen Götter und insbesondere Odin bei der Begegnung mit dem in Glaubenssachen intoleranten Christentum von den Christen konsequent zu „Dämonen“ und Anhang des Teufels gestempelt oder mit dem Teufel identifiziert wurden.¹⁾ Bereits in den isländischen Sagas, besonders in den von Mönchen redigierten, kommt an gewissen Stellen die Bezeichnung *fiandi*, Feind, d. h. der Teufel, vor.²⁾ Die *Interpretatio christiana* bestätigt in begrenztem Sinne den buchstäblichen Ausdruck für diese Glaubenseinstellung bei den Christen. *Hyltén-Cavallius* bringt in *Wärend och Wirdarne* eine Anzahl Beispiele dafür, wie Odin im Volksglauben synonym für den Teufel auftritt.³⁾ Überhaupt kann man beim Studium dieser Arbeit oder der Aufzeichnungen der Volkstraditionsforschung nicht umhin, den starken Eindruck zu erhalten, wie sehr das Bild Odins in der Volkserinnerung verblichen ist.⁴⁾ Ein bleicher, kraftloser alter Mann ist aus dem Herrscher *Walhalls*, aus dem Gott der Kraft, des Sieges und der Künste geworden.⁵⁾ Die Macht, die er im Mittelalter besitzt, ist eine Macht von Satans Gnaden: als ein Mordskerl, als ein armer Schlußer und Schelm

¹⁾ S. Achterberg, *Interpretatio Christiana* (1930). S. 171 ff.

²⁾ J. B. Odin beim Besuch bei Olaf Tryggvason in *Odd's Olaf Tryggvason* (*Arnarnagnæanske Haandskrift*, Kap. 43, *Stockholm Haandskrift*, Kap. 33) in *Fornmannasögur* 2, Kap. 197; in *Flateyjarbók* 1, Kap. 305; Snorri, der diese Erzählung auch wiedergibt (Kap. 64 in *Heimskringla* 1) (*Thule* XIV, S. 271 f.), hat diese *Interpretatio christiana* nicht. Thor auf Besuch bei Olaf Tryggvason in *Odd's Olaf Tryggvason* (*Arnarnagnæanske H.* . . . Kap. 59, *Stockholm H.*, Kap. 47; in *Fornmannasögur* 2, Kap. 213; in *Flateyjarbók* 1, Kap. 320; Snorri gibt diese Episode überhaupt nicht.

³⁾ § 47—53, S. 155 ff. Auch bekannt durch *Landsmålsarkivet i Uppsala*: der Ausdruck Seine Jagd oder Odins Jagd wird synonym gebraucht (1847:6, bl. 3; *Mal Alexanders socken*, Östergötland).

⁴⁾ Odins Name tritt oft in Verbindung mit Naturphänomenen auf: „Odin“, ein Lichtphänomen, das in der Luft fährt wie ein Feuerschweif, vorne blutrot, hinten dunkel, groß wie ein Kinstopf von vorne, hinten Funken (*Landsmålsarkiv* 303:621, *Upplands-Tuna*); Odins Feuerschweif, ebd. 303:603, S. 22, *Upplands Stavby* [owie 303:617, S. 17, *Upplands-Tuna*].

⁵⁾ Siehe Beispiele in *Hyltén-Cavallius*, *Wärend och Wirdarne* 1 (1921), § 47 ff., S. 155 ff.

hat er noch ein gewisses Ansehen. Als Dämon führt er noch die wilde Jagd, in der Magie tritt sein Name noch hin und wieder auf, aber als Gott, als souveräner, machterfüllter Weise ging er in dem Kampfe gegen Christus unter.

Noch augenfälliger ist die radikale Veränderung in der Gestalt Thors. Die Aufzeichnungen im Landsmålsarkiv zu Upsala bestätigen dieses Faktum. Aus Hjulsjö in Westmanland liegt folgende vor: „Thor, Goffar, schlug der Blik tot, denn er war ein solcher Teufelskerl, daß er sich für ebenso mächtig hielt wie Gott; so fuhr er um die Wette mit dem Donner, aber er kam nicht weit, bis er tot geschlagen war. He, Thor, da war ein Mensch, he.“¹⁾ Eine Untersuchung der Fälle von Thorstkult, die sich in dem Landsmålsarkiv zu Upsala registriert finden, legt es nahe, daß sie sämtlich sich auf Erinnerungen an den Kult beziehen (Name, Gebräuche usw. in Zusammenhang mit einem seit langem nicht geübten Kult). Thors Name ist am besten in Verbindung mit dem Blik lebendig geblieben.²⁾ Hyltén-Cavallius führt eine Anzahl von Beispielen an, welche zeigen, daß der Kraftgott par préférence zum Gofar, Gobonden, Tore-Gud, Kornmoden geworden ist, und bemerkt mit Recht, daß man nur „mit Schwierigkeit den kräftigen Wengott in dem alten Manne wiedererkennen kann, den man manchmal in der Donnerstagsnacht mit seinem alten Weibe bei dem Spinnrad des Hauses sitzen gesehen hat, oder in dem trübseligen Kornmoden, der mit seinem roten Bart und mit seiner verfallenen Gestalt wehmütig Zeugnis ablegt von der Vergänglichkeit der Kraft auf Erden.“³⁾ In Ausdrücken und Redeweisen sind die Götternamen bewahrt. „Nun hat Thor wieder eingeheizt,“ sagt man nach dem Regen, wenn die Sonne brennt und ein feiner Rauch um Thors Schädel aufsteigt.⁴⁾ Eine Menge von Formeln und Eiden mit erhaltenen Götternamen, wie:

¹⁾ Landsmålsarkiv in Upsala 1263:1, S. 9.

²⁾ Hyltén-Cavallius, der glaubt, daß Thor durch Personifikation einer äußeren Naturereignisses entstanden ist, also ursprünglich ein reiner Naturmythus ist (1, § 54, S. 172), betont richtig, daß die Naturanschauung in Zusammenhang mit den Gottesvorstellungen am besten fern vom Christentum lebendig geblieben ist, wofür Thor — Gewitter und Odin — die wilde Jagd (von Hyltén-Cavallius als Naturmythus gedeutet) Beispiele bilden (1, § 50, 54, 126).

³⁾ 1, § 54, S. 175.

⁴⁾ Landsmålsarkiv in Upsala 2287:3, S. 12, Krofok, Ostgötland.

Odin hole mich! Ja, Gott Thor! Er ist stark wie Tyr,¹⁾ beweist unzweifelhaft, daß die Götter in der Volkserinnerung nicht ganz ausgelöscht sind, unterstreichen aber andererseits kräftig, daß die göttlichen Funktionen selbst bei den Wsen seit langem aufgehört haben. Alle für einen Gott konstituierenden Eigenschaften, vor allem der Glaube an die Götter als regin, als Herrscher, und das daraus entstandene sozial-religiöse Verhältnis fehlen den Göttergestalten des Volksglaubens. Nur die magischen, naturmythischen und dämonischen Züge sind bewahrt, während das für einen Gott Wesentliche, das, was ihn von allen anderen Wesen der Religion unterscheidet, in dem Religionskampf verloren ging. Bezeichnend ist, daß, wo keine der drei hier vorhin genannten konservierenden Eigenschaften vorhanden ist, leicht eine Vermischung und Verwechslung vorkommt. Ein schroffer Felsen in Vättilösa in Westgotland wird für Odins Grab oder Thors Grab gehalten, und man glaubt, daß unten an dem Felsen ein alter Mann mit einem kupfernen Hut steht.²⁾

Was die vierte Gruppe (andere religiöse oder magische Funktionen, die mit Götternamen verbunden sind) betrifft, so will ich folgenden Fall anführen. Im Jahr 1484 bekannte eine Person vor dem Gericht in Stockholm, daß sie Odin sieben Jahre gedient habe.³⁾ Was liegt hinter diesem Fall von „Odinsdienst“? Ich will eine aufschlußreiche Parallele in einem Auszug aus dem Protokoll des Upsaler Domkapitels vom 9. Februar 1676 anführen, also ungefähr 200 Jahre später, wo man kaum annehmen kann, daß ein Odinsdienst vorliegt: „Angekommen und vorgelesen wurde ein Brief des Königl. Kriegs-Kollegiums über einen greulichen Fall, nämlich ein Pastorensohn in Ostgotland, Johann Smaltzius mit Namen, Konstabler bei der Artillerie, der an drei Abenden auf den Södermalms Galgenberg gegangen ist, willens, mit dem Satan einen Vertrag um Geld einzugehen, das dritte Mal warf er von sich eine Obligation, geschrieben mit seinem eigenen Blute, von ihm, Odin, 10000 Dukaten für 20 Jahre zu bekommen gegen einen Zinsfuß von 7 Prozent, ihm dafür seinen Leib, Seele und die ewige Seligkeit verpfändend usw. — Dieses Schreiben ist von einer Frauens-

¹⁾ Hyltén-Cavallius, a. o. g. D. 1, § 53 ff. S. 172 ff.

²⁾ Landsmålsarkiv in Upsala 2750:4, S. 2—8.

³⁾ Nach E. Wessén, in Nord. sam. bok, 3. Aufl. 14, S. 573.

person aufgefunden worden.“¹⁾ Derartige Verträge mit dem Bösen pflegen Satanspakt genannt zu werden und besagen, daß der Teufel dem anderen Vertragsschließenden eine gewisse Summe Geldes garantiert, wofür der Teufel nach einer gewissen abgemachten Zeit Eigentumsrecht auf seinen Leib und seine Seele erhält.²⁾ Gewöhnlich galt der Kontrakt, der mit Blut geschrieben zu werden pflegte, für eine gewisse Zeit. Die Zusammenstellung Satan-Odin ist wahrscheinlich in dem zuletzt angeführten Falle auf literarischen Einfluß zurückzuführen (Pastorensohn!).³⁾ Der zuerst angegebene Fall aus dem 15. Jahrhundert muß ohne Zweifel als ein Satanspakt aufgefaßt werden: der Mann hatte sieben Jahre Odin gedient, d. h. sieben Jahre waren vergangen, seitdem er sich dem Teufel verschworen hatte. Sämtliche Fälle von „Odinsdienst“ während des jüngeren Mittelalters und der neueren Zeit können, wie es scheint, als Satanspakte beurteilt werden, also als ein Verhalten nicht-religiöser Art, verknüpft mit dem Odinsnamen.⁴⁾

In diesem Zusammenhange will ich auch eine ähnliche Gruppe religiöser Phänomene nennen, für die eine gründliche Überprüfung sicherlich lohnend sein würde. In den wissenschaftlichen Arbeiten muß man oft lesen, wie die alten Götter in der einen oder anderen Gestalt während des Mittelalters weiterlebten. St. Olaf ist eigentlich nichts anderes als der alte härtige Thor und hat diese seine Verkleidung seiner Popularität zu verdanken; St. Erik ist der verchristlichte Gott Frey usw. Ohne nun die Absicht zu haben, eine solche Prüfung vorzunehmen, will ich nur aus Anlaß der Darstellung des St. Olafskultes in Schweden durch Adolf Schück gewisse Gesichts-

¹⁾ Besprechungen und Beschwörungen aus dem Mittelalter und der Neuzeit sind gesammelt und herausgegeben von E. Linderholm (*Svenska landsmål*, 1929, S. 2), Nr. 502. Satanspakt, S. 253.

²⁾ Satanspakte sind bereits aus der alten Kirche bekannt; das bekannteste Beispiel ist Dr. Faust. Vgl. E. Linderholm, *Nordisk magi* 1 (1918), S. 18. Viele Beispiele finden sich in der vorhin erwähnten Arbeit von Linderholm, S. 252f.; F. Dhrt, *Danmarks Trylleformler* 1 (1917), S. 444f. G. D. Hyltén-Cavallius, *Wärend och Wirdarne* 1, § 49f., S. 162ff.

³⁾ Interessant und aufschlußreich ist, daß der junge Artillerie-Konstabler aus Ostgotland stammt, welche Landschaft zugleich mit Westgotland und Småland das Zentrum für Odinsvorstellungen in der Volkstradition bildet.

⁴⁾ Vgl. Hyltén-Cavallius, *Wärend och Wirdarne* 1, § 48, S. 159f. und S. Achterberg, *Interpretatio Christiana* (1930), S. 14ff. 171.

punkte andeuten, welche für eine zukünftige Untersuchung dieses religionsgeschichtlich fundamentalen Problems vielleicht fruchtbar werden können. Über die schnelle Ausbreitung des St. Olafskultes in Schweden während des 11. und 12. Jahrhunderts schreibt A. Schüß: „Eine Ursache hierfür war begreiflicherweise, daß die neubefehrten Schweden in dem Kult der christlichen Heiligen einen Ersatz für die Vielgötterei fanden, der dem heidnischen Glauben sein Gepräge gegeben hatte. An Stelle der heidnischen Götter verlegte man nun die christlichen Heiligen. St. Olaf, der bärtige, die Art tragende König, von dem die Legenden so viele Wunderwerke zu erzählen hatten, wurde auch der populärste Heilige der Bauern. Es scheint so, als ob St. Olaf in mehreren Gegenden Schwedens der christliche Nachfolger heidnischer Gottheiten wie Frey und Thor geworden ist.“¹⁾ Diese Auslassung kann als repräsentativ für die herkömmliche Auffassung des Verhältnisses zwischen den mittelalterlichen Heiligen und den alten Göttern angesehen werden mit der Modifikation, daß A. Schüß auch Berührungspunkte zwischen dem Freys- und St. Olafskult finden will, während die meisten Forscher geneigt sind, nur eine Verwandtschaft zwischen dem Thors- und dem St. Olafskult zu suchen.²⁾ A. Schüß führt als Beweis für die Kontinuität zwischen den beiden Kulturen an, daß man noch im 19. Jahrhundert in einem Kirchspiel Westgotlands das St. Olafsbild der Kirche auf den Äckern herumgetragen hat, um eine gute Ernte zu erzielen; also dieselbe Prozedur, welche früher mit dem Freysbilde in Upsala und später mit dem St. Erich-Schrein vorgenommen wurde. Dieses St. Olafsbild der Kirche wird „charakteristisch genug“ Korngott genannt. Weiter führt A. Schüß an, wie das jetzige Kirchspiel Frötuna, das seinen Namen erhalten hat, „weil es dort zur heidnischen Zeit einen dem Frö (Frey) geheiligten Kultplatz gab“, in seiner Kirche das größte und schönste St. Olafsbild Schwedens besitzt. Nach einigen weiteren ortsnamenmäßigen Belegen für die

¹⁾ A. Schüß, St. Olofskulten i Sverige (in Nordisk tidskrift 1930), S. 409f.

²⁾ Vgl. S. Petersen, Om Nordboernes Gudedyrkelse og Gudetrot (1876), S. 73. 83. 128; O. Montelius, Solgudens yxa och Tors hammare (1900); S. Falk, Sankt Olofs minne i Sverige (in Kyrkohistorisk Årsskrift 3, 1902, S. 69—88); Ellen Jørgensen, Helgendyrkelse i Danmark (1909); E. Hammarstedt, Olsmessa och Torsblot (in Fataburen 1915, S. 32—40); A. Nordén, Sankt Olofsyxan (in Fornvännan 20, 1925, S. 1—17) u. ö.

Identität zwischen Thor und St. Olaf berührt A. Schück die bekannte Tatsache, daß St. Olafs Axt oder Beil große magische Bedeutung besessen hat; u. a. bestrichen sich die Kindbetterinnen mit der Axt, um eine leichte Geburt zu erlangen.¹⁾

Man kann sich fragen, ob dies alles einen Beweis dafür bildet, daß die alten Götter weiter gelebt haben, wenn auch in verkleideter Gestalt. Eine gewisse Wahrheit liegt in der Behauptung, daß die Neubefehrten in dem Heiligentum einen Ersatz für ihre Verehrung der heidnischen Götter fanden, was indessen keineswegs bedeutet, daß die spezifisch heidnischen Gottesvorstellungen oder die heidnischen Kultformen das wesentliche Gerippe des Heiligentums bildeten. Keiner der Berührungspunkte zwischen der Heiligenverehrung und der Abgötterverehrung fällt in das zentral religiöse Gebiet, sondern in die Peripherie, mag es sich um äußere Ähnlichkeiten oder um solche Funktionsähnlichkeiten handeln, die den reinen Göttergestalten angehören. Der rote Bart z. B. ist nicht ein spezifisches Attribut für Thor oder St. Olaf. In den Augen der Ausländer waren alle Nordländer rotbärtig. Nicht einmal unter den Göttern hatte Thor allein einen roten Bart. Eine dichterische Benennung Odins wie die des Rotbärtigen zeigt, daß der rote Bart sich in der Wikingerzeit nicht mit Notwendigkeit mit Thor verband.²⁾ St. Olaf trägt eine Axt oder ein Beil — Thor einen Hammer.³⁾ Liegt hier eine absolute Kontinuität vor? Es scheint, als ob der Hammer ein mehrdeutiger Begriff ist und als ob man in jedem Falle zwischen dem Hammer als einem magischen Mittel und dem Hammer als göttlichem Attribut unterscheiden müßte.⁴⁾ Der erstere hat primär mit Thor nichts zu schaffen. Weiter scheint es offenbar zu sein, daß die Menschen des Mittelalters diese beiden hinsichtlich des Aussehens und der Funktionen so sehr verschiedenen Gegenstände wie einen Hammer und eine Axt nicht einander gleichgestellt haben. Daß später beide, der Hammer und die Axt, unter gewissen Bedingungen magischen Zwecken gedient

¹⁾ A. Schück, a. o. g. D., S. 411f.

²⁾ Orvar-Odds Saga, Kap. 23 (Fornaldarsögur Norðrlanda 2, S. 249), vgl. oben S. 140.

³⁾ Zur Übersicht über die Problemstellung weise ich auf die angeführten Arbeiten von D. Montelius und A. Nordén hin.

⁴⁾ Vgl. Weisjer Hall, Art. Hammer, in Bächtold-Stäubli, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 3 (1930—31), S. 1370ff.

haben, ist für die Frage nach der Identität von Gott und dem Heiligen von sekundärer Bedeutung. Eine Frau suchte bei der Entbindung dadurch Hilfe, daß sie St. Olafs Art berührte. Es kann wohl kaum gesagt werden, daß das auf eine Wesensgleichheit mit dem mächtigen Thor hindeutet, der eine ganz andere Aufgabe hatte, als den Frauen zu einer leichten Geburt zu verhelfen. Andererseits ist das für das St. Olafsbild bemerkenswerteste Attribut, nämlich der Unhold Skalle, etwas für die Thorsgestalt völlig Fremdes. Die Ähnlichkeiten mit Frey scheinen noch weniger wohlbegründet zu sein: das St. Olafsbild wurde wie das Freysbild auf den Äckern herumgetragen. Dieser Ritus ist nicht ungewöhnlich, und sollte man eine Verwandtschaft zwischen St. Olaf und allen den Göttern, Bildern und Abbildern sehen wollen, welche unter mehr oder weniger bizarren Formen beinahe überall in der Welt auf den Feldern herumgetragen werden, würde das St. Olafsbild wohl zerfallen. Diese Riten sind primär in der niederen Religion beheimatet (Vegetationskult) oder in der Magie, haben sich aber in den höheren Fruchtbarkeitskulten erhalten. Etwas absolut Charakteristisches für Frey, also etwas, was ihn von allen anderen Göttern unterscheidet, kann dieser doch am meisten in das Gebiet der Magie fallende Brauch kaum genannt werden.¹⁾ Das St. Olafsbild in der Kirche zu Frötuna kann auch kaum als ein Beweis für die Kultkontinuität herangezogen werden, da Frötuna aller Wahrscheinlichkeit nach nicht ein Kultplatz für Frö (Frey), sondern für Fröja (Frena) gewesen ist.²⁾ In seiner Untersuchung

¹⁾ Auch S. Jungner (Gudinnan Frigg och Als härad, 1922, S. 305) will in einem teilweise bewährten magischen Brauch in dem Kirchspiel Fröslunda in Westgotland (z. B. einen Ast oder Stoc gegen den Stöberg zu stemmen) „einen Beweis für zäh bewahrtes Heidentum“ sehen, am ehesten als eine lebendig gebliebene Erinnerung an ein Opfer für Frö (Frey) gedacht. E. Wessén bemerkt mit Recht, (in Namn och bygd 10, 1922, S. 114), daß dieser Brauch keineswegs mit Sicherheit auf die heidnische Zeit zurückgeht. Von Wichtigkeit ist vor allem, die magischen Gebräuche von den religiösen zu scheiden und nicht in jeder lebendig gebliebenen Sitte einen Beweis für fortgesetzte Kontinuität mit der alten höheren Religion sehen zu wollen.

²⁾ Die Gottesnamen pflegen in der Genitivform in die theophoren Ortsnamen einzugehen, weswegen nur solche mit Frös- (Fröstuna usw.) mit Sicherheit als Kultplätze für Frö (Frey) bestimmt werden können. Vgl. O. Rygh, *Norske Gaardnavne* 2 (1898), S. 362; A. Noreen, *Tiveden och tibast* (in *Festskrift til H. F. Feilberg*, 1911), S. 275f.; M. Olfen, *Hedenske kultminder* 1 (1915), S. 48f.; E. Brate in *Arkiv för nordisk filologi* 29, 1913, S. 104; Sjö. Lindroth in *Namn och bygd* 1917, S. 22; G. Franzen, *Vikbolandets by- och gårdnamn* 1 (1937), S. 101f.

über die St. Olofsaxt schreibt N. Nördén vorsichtigerweise: „Un gelöst bleibt nun nur die Hauptfrage: besagen da Bronzeaxt, Thorhammer und Olofsbeil eine ungebrochene kultische Sukzession?“¹⁾ Das Problem wäre es wert, zum Zwecke einer allseitigen Prüfung in Angriff genommen zu werden: Sind die vielen mittelalterlichen Namen, Gebräuche, Sitten und Glaubensvorstellungen, welche sich in mehr oder weniger verkleideter Gestalt an die alten heidnischen Götter anschließen, als erhaltene Reste der heidnischen (höheren) Religion anzusehen? Es scheint mir im Gegenteil eher so zu sein, daß die Funktionen, welche, ursprünglich in den Gebieten der Magie oder der niederen Religion beheimatet, bereits in der vorchristlichen Zeit mit den Göttern verbunden worden sind, lebendig geblieben sind, selbst nachdem die Götter nach dem Siege des Christentums zu existieren aufgehört haben. St. Olof war nicht irgendein Gott, sondern ein Heiliger vermöge der Macht Christi. Tiefst gesehen spürt man hier den religiösen Gegensatz zwischen ihm und dem autonomen Thor.

Was die fünfte Gruppe betrifft (wirkliche Verehrung), so scheint mir, wenn man mit diesem Begriff Ernst macht, kein einziger Fall anzuführen zu sein.²⁾ Als Götter, lediglich kraft ihrer Macht und Stärke, ohne die ihnen ursprünglich unwesentlichen Funktionen, als Kultgötter, die die offizielle und private Verehrung genossen, haben die Asen und Wanen aufgehört zu existieren, seitdem Christus einmal ihren Platz eingenommen hat. Als sozialer und religiöser Faktor war der alte heidnische Götterglaube im Mittelalter ohne Bedeutung.

Eine ganz andere Entwicklung zeigt die niedere Religion während des Religionswechsels. Hier können wir uns kurz fassen. Nach der Einführung des Christentums, während des ganzen Mittel-

¹⁾ N. Nördén, Sankt Olofsyxan (Fornvännen 20, 1925), S. 16. Nördén geht von der ursprünglich von D. Montelius (Solgudens yxa och Tors hammaren, 1900) dargelegten Theorie über die Wesensidentität zwischen der Art der Bronzezeit und dem Thorshammer aus.

²⁾ Ich rechne hier nur mit den allgemein vorkommenden Ansätzen und Tendenzen. In der Welt der Religion können alle denkbaren Kombinationen vorkommen, weswegen sporadisch auftretende Fälle von Verehrung heidnischer Götter nicht unentbehrbar sind.

alters und weit bis in die Neuzeit hinein hat das Wesen der niederen Religion sein Leben in ungebrochener Kraft weitergelebt.¹⁾ Der Glaube an Riesen, Zwerge, Elfen, Waldnixen, Wichte, Trolle, Wald-, See-, Berggeister, Wassermännchen, Kobolde, Nixen, Hexen usw. ist ebenso reichlich in der älteren wie in der neueren Zeit vorgekommen. Volksglaube, heidnische Gebräuche, Sitten und Vorstellungsweisen, die mit den Formen der niederen Religion verknüpft sind, haben unabhängig vom Christentum ihre Macht über die Volksseele behalten. Die niedere Religion „ging“ um den Religionswechsel „herum“. Sie verlor nichts, gewann womöglich an Kraft und Intensität durch solche Funktionen, welche wohl ursprünglich in der niederen Religion beheimatet gewesen waren, aber während der vorchristlichen Zeit mit den Göttern verbunden worden waren, bei dem Religionswechsel dann wieder sich von den Göttern lösten und nun einen neuen Zuwachs für die niedere Religion bildeten.

Die Magie weist weiter einen anderen Verlauf auf, sehr verschieden sowohl von dem der höheren als auch der niederen Religion. Charakteristisch für die Magie ist, daß sie parallel mit der Religion geht, ihr folgt und mit ihren Kategorien arbeitet, oft in einer solchen Weise, daß man nur religionspsychologisch zwischen Magie und Religion unterscheiden kann.²⁾ Hyltén-Cavallius bringt mehrere drastische Beispiele dafür, wie die Magie während der christlichen Zeit die höchsten Formen des Christentums in ihre Dienste zu stellen gewußt hat. Aus der reichhaltigen und aufschlußreichen Sammlung führe ich folgendes Beispiel an:

„Eine Lesung für kranke Kreaturen:

Der Boß ging auf der Wiese.
„Warum wühlst du?
Warum wühlst du?“
„Ich habe einen Sonnenstich.
Mein Bein ist gebrochen
Mein Fleisch ist krank.“

¹⁾ Zum Vergleich will ich erwähnen, daß die Exzerpt-Sammlung in Landsmålsarkivet i Uppsala ungefähr 150 Fälle der höheren Religion und ungefähr 10000 Fälle der niederen Religion (dem Volksglauben) zuzählt.

²⁾ Tieft gesehen ist es die Gesinnung, die entscheidet, ob z. B. die Kraft des Sacramentes von religiöser oder magischer Art ist. Vgl. A. S. Krappe, Die Blendwerke der Aesir (Zeitschrift für deutsche Philologie 62, 1937), S. 123.

Da kommt unser Herr Christus und sagt:

„Ich werd' dich heilen
mit Malz
und Salz
und drei Heringschwänzen und Kalbslab.“

Im Namen usw. (des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes). Während die Medizin gegeben wird, lese man das Gebet dreimal.“¹⁾

In der Wortmagie (Besprechungen und Beschwörungen) kommt ein reichlicher Gebrauch von Namen der christlichen Religion vor: die Namen Gottes, Jesu, des Heiligen Geistes, der Jungfrau Maria, der Engel, der Heiligen — und Satans. Eigentümlich ist, daß die Wortmagie nur in äußerst geringem Ausmaß Namen heidnischer Götter enthält oder heidnische Kultbräuche übernommen und bewahrt hat. Eine Untersuchung von 1269 dänischen Zauberformeln, die Dhrt in *Danska Trylleformler* aufgezeichnet hat, hat ergeben, daß Odin nur einmal²⁾ vorkommt — und zwar in Zusammenstellung Odin, Satan, Lucifer — und die übrigen Götter kein einziges Mal.³⁾ Eine Prüfung einer Sammlung aus den finnischen Gegenden Skandinaviens gibt dasselbe Resultat: ein reichlicher Gebrauch der Namen der christlichen Religion, dagegen kein Beispiel von Namen aus der heidnischen Religion.⁴⁾ Von den 1576 verschiedenartigen magischen Formeln aus Norwegen, die Bang gesammelt hat, werden alt-nordische Götternamen nur in zwei späten Formeln gefunden, für welche Bang den bedeutungsvollen Aufschluß gibt, daß der Gewährsmann die heidnischen Götternamen (Thor, Odin, Frigg) an Stelle des christlichen Dreieinigkeitsnamens eingesetzt hat, um den Namen Gottes nicht zu mißbrauchen und dadurch zu versuchen, einer Sünde zu entgehen.⁵⁾ Unter schwedischen Segnungen und Verwünschungen

¹⁾ Wärend och Wirdarne 1, § 104, S. 309. Es ist gegen ähnlichen Gebrauch des Namens Gottes, wogegen sich Luther in seiner Erklärung des zweiten Gebotes wendet.

²⁾ Nr. 941, S. 425. Vgl. Dhrt, *Da signed Krist* (1927), S. 380.

³⁾ Thors Name kommt bei einer Gelegenheit falsch für „Frau Lora“ eingesetzt vor, vgl. S. 296 Anm. 3.

⁴⁾ Väinö Salminen, *Svenska och norska trollformler från Skandinaviens finnbygder* (1910). S. 191—220.

⁵⁾ A. C. Bang, *Norske Hexeformularer og magiske Opskrifter* (1901—02); S. 21, Nr. 40: Ein Heilmittel gegen Augenkrankheit: „Tue das Schwarze auf das

habe ich in Linderholms Sammlung von 514 Besprechungen und Beschwörungen eine späte Formel aus Ostgotland mit den Namen Odin, Thore, Frigge gefunden.¹⁾ Der späte Zeitpunkt sowie die Form Thore deuten entschieden auf literarischen Einfluß.²⁾ Hyltén-Cavallius führt zwei Lesungen gegen Pferdekrankheit (Rotlauf) an, in denen die Namen Odin³⁾ und Frigge⁴⁾ (Frigg?) vorkommen. Eine ganz andere Frequenz weisen, wie erwartet, die isländischen Sammlungen auf. Auf Grund des starken Interesses für die alt-nordische Mythologie sind hier die Gottesnamen in den Zauberformeln zur reichlichen Verwendung gelangt. Von den 47 ausgezeichneten Formeln in *En isländsk svartkonstbok* aus dem 16. Jahrhundert⁵⁾ enthalten nicht weniger als 7 (Nr. 33, 34, 40, 41, 43, 45, 46) heidnische Namen. Das Schwarzkunstabuch hat ein gelehrtes Gepräge mit lateinischen Ausdrücken. Die Formel Nr. 33 enthält folgende Phrase: „Odin, Lofe, Frö, Balder, Njord, Tyr, Birger, Höner, Fröja, Gefion, Gusta und alle die Götter und Göttinnen, die Valhall von Beginn der Welt an bewohnen und bewohnt haben, sie mögen mir helfen, daß ich Erfolg habe in dieser Sache.“ Thors Name fehlt, während andererseits mehrere Götter, die keine Kultgötter sind, von dem Verfasser mit herangezogen worden sind, der augenscheinlich Kenntnisse von der isländischen Saga und Mythologie besessen hat.

Abgesehen von dem isländischen Schwarzkunstabuch, welches ein typisch literarisches Produkt ist, finden sich also heidnische Götternamen nur in 6 Fällen von ungefähr 3500 untersuchten, und alle

Blaue, tue das Blaue auf das Weiße, tue das Weiße auf einen festliegenden Stein, im Namen Thors, Odins und Friggas.“ Die Formel wird über einem Löffel Wasser dreimal gelesen und ins Auge geschlagen. — S. 65, Nr. 127: Eine Formel gegen Schlangenbiß, in der Hauptsache in derselben Weise aufgebaut, allerdings mit dem Unterschied, daß Jesu Name vorkommt, in demselben Vers, der mit den Worten schließt: „Im Namen Thors, Odins und Friggas.“

1) Signelser ock besvärjelser (1929), Nr. 223, S. 131: „Alle Schmerzen bestäube du in drei Namen: Odin, Thore, Frigge.“ Wird auf der Herdplatte gelesen.

2) Über den Namen Odin im Satanspakt Nr. 502 (a. o. g. D., S. 253), siehe oben S. 302f.

3) Wärend och Wirdarne 1, § 48, S. 158: „Odin steht auf dem Berge und späht nach seinem Fohlen“ usw.

4) ebd. 1 § 57, S. 177: „Frigge fragte: wie soll man die Rotlauf der Schafe heilen?“ usw.

5) Herausgegeben von N. Lindqvist 1921.

diese 6 Fälle tragen Spuren literarischen Einflusses.¹⁾ Außerst reichlich kommen dagegen heilige Namen der christlichen Religion vor. Dies kann auf keine andere Weise erklärt werden, als daß die heidnischen Namen in der christlichen Zeit für den magischen Gebrauch wertlos waren. Nur die christlichen Namen waren im Mittelalter und in der neueren Zeit innerhalb der Magie brauchbar. Zu der Technik der Wortmagie gehören Formeln, die sozusagen geladen sind mit magisch-religiöser Energie möglichst hoher Potenz. Unter im übrigen verschiedenen Bedingungen hat die Magie eine Tendenz an den Tag gelegt, die exklusivsten Formen und Begriffe der Religion auszunützen. Klassische Beispiele aus altgermanischer Zeit sind der zweite Merseburger Zauberspruch, die Runenmagie mit ihrer Neigung, Götternamen zu gebrauchen, und die Odinsgestalt, die größte Eroberung der Magie auf germanischem Boden. Daß die heidnischen Götternamen zur christlichen Zeit magisch wertlos waren, bildet weiter einen Beweis für die katastrophale Wirkung des Christentums auf die höhere Religion.

Die isländischen Sagas geben zahlreiche Belege für Magie. Zauberei und Hexerei sind jedoch von den freigebornen Nordmännern stets als etwas Unzulässiges und Unsoziales betrachtet worden.²⁾ Im isländischen Sprachgebrauch wurde derjenige, der sich mit Magie beschäftigte, argr genannt, ein Wort, dessen Bedeutung das Ungehörliche, das Perverse, das, was gegen Ehre und Ansehen verstößt, das Unwürdige und Lasterhafte in sich befaßt.³⁾ Mit dem Substantiv ergi, von Frithner übersetzt mit „unzüchtige Schamlosigkeit, zügellose Begierde zur Befriedigung des Geschlechtstriebes; Teufelei, wodurch der Mensch seine eigene Natur verleugnet oder entehrt“, wird die Magie charakterisiert.⁴⁾ Das Heidentum selbst führte also bereits

¹⁾ Die benutzten Urkundensammlungen enthalten magische Formeln sowohl aus älterer als auch neuerer Zeit. Ich habe auch eine Erstuntersuchung von einigen Tausend Exzerpten aus Landsmålsarkivet i Uppsala unternommen und auch hier keine Spuren des alten heidnischen Götterglaubens in der Wortmagie finden können.

²⁾ Vatnsdæla (Bauern und Helden, 6. Bd.) 18:3, 19:9, 22:12, 26:12, 29:1, 30:2—11; Gísla saga Súrsonar (Thule VIII, S. 61—133) 11:1, 18:2—3; 20:8, 25:17; Laxdæla (Thule VI) 32, 35:1—2, 36—38; Eyrbyggja (Thule VII) 15:4—12, 16:6 u. ö.

³⁾ Vgl. Frithner, 2. Aufl. 1, S. 71.

⁴⁾ ebd. 1, S. 351. Vgl. J. Lindquist, Galdrar (1923), S. 181 und D. Ström-
bäck, Sejd (1935), S. 194 ff.

einen Kampf gegen die Magie, und während der Missionszeit hatten die christlichen Führer ihre Aufmerksamkeit auf Zauberei und fjölkyngi, Zauberkunde, gerichtet.¹⁾

Das Studium der Religiosität des Mittelalters hat ergeben, daß die höhere Religion, die niedere Religion und die Magie in verschiedener Weise auf die Begegnung mit dem Christentum reagiert haben.

Die höhere Religion, der Glaube an persönliche Götter mit- samt dem dazu gehörenden Kult, ging als Religion in dem Kampfe gegen das Christentum zugrunde. Nur die ursprünglich zu der niederen Religion und zur Magie gehörenden Elemente derselben blieben lebendig. Als sozialer und religiöser Faktor wurde die höhere Religion nach dem Siege des Christentums bedeutungslos.

Die niedere Religion, Glaube, Vorstellungen, Sitten und Gebräuche mit Anlehnung an Gestalten des Volksglaubens, lebte unabhängig vom Christentum weiter, ohne wie es scheint irgendeine Veränderung durch den Religionswechsel erfahren zu haben.²⁾

Die Magie, die in der vorchristlichen Zeit die heidnisch-religiösen Namen und Vorstellungen in ihren Dienst gestellt hatte, wechselte bei dem Religionswechsel von der heidnischen zur christlichen Magie hinüber, d. h. zu einer solchen, die die christlichen Namen und Vorstellungen ausnützte.³⁾

¹⁾ In Snorris Olaf Tryggvasons Saga in Heimskringla 1, Kap. 62 (Thule XIV, S. 269) wird erzählt, wie Olaf Tryggvason auf dem Thing zu Lunsberg einen gesetzlichen Versuch machte, alle, welche sich mit Zauberei, Spuk und Hexerei beschäftigten, aus dem Reiche zu vertreiben. Adam erzählt (II: 57 u. ö.) von Olafs des Heiligen Eifer, die Zauberer zu verjagen.

²⁾ Eine gewisse Differenzierung kann innerhalb der niederen Religion wahrgenommen werden, sofern deren höchsten Elemente, Nornen, Disen, Fylgior u. a. m., also solche Wesen, welche mit den Göttern verbunden sind, im großen und ganzen ebenso wie die Gestalten der höheren Religion reagieren.

³⁾ Religiöse Umbruchszeiten scheinen der Magie einen erhöhten Aufschwung zu geben. Die Zeit nach dem Religionswechsel und die Zeit nach der Reformation waren Glanzzeiten für die Magie. Siehe hierzu R. Allier, La Psychologie de la Conversion 2 (1925), S. 46 ff. (Zur Frage der Verchristlichung altgermanischer Zaubersprüche siehe auch Johann Bapt. Aufhäuser, Umweltsbeeinflussung der Christlichen Mission (1932), bes. Kap. 5: Zur Verchristlichung altgermanischer Zaubersprüche).

Die allgemein religionsgeschichtlichen Konsequenzen dieser Beobachtung sind von großer Bedeutung für die Grundbegriffe der Religionsgeschichte. Vor eine und dieselbe religiöse Größe, das Christentum, gestellt, reagierten die höhere Religion, die niedere Religion und die Magie in verschiedener Weise. Die Ursache scheint mir darin zu liegen, daß diese drei Gruppen qualitativ verschieden, d. h. artverschieden sind und in gewissem Gegensatz zueinander stehen, in einem Gegensatz, der am besten in dem Verhältnis Magie—Religion in die Erscheinung tritt, der aber auch in dem Verhältnis niedere Religion — höhere Religion in die Augen springt, einem Verhältnis, das begriffsmäßig besser angedeutet werden müßte, als es in den Quantitäts- und Gradbegriffen „niedere“ und „höhere“ hervortritt. Auf Grund dieses Qualitätsunterschiedes scheint auch die These der evolutionistischen Schule von der Entwicklung von der niederen zur höheren Religion bzw. von der Magie zur Religion schwer aufrecht-erhalten werden zu können. Bei dem evolutionistischen Ausgangspunkt bleibt die Frage nach der Artverschiedenheit unbeantwortet.

12. Kapitel.

Der Religionswechsel und die Religiosität.

Kann der Übergang vom Heidentum zum Christentum ein „Religionswechsel genannt werden,“ fragt E. Arup in seiner Besprechung von B. Grönbech, *Religionsskiftet i Norden* und behauptet, daß die Bezeichnung Kultwechsel ein adäquaterer Ausdruck für die geistliche Umwälzung im Norden sei.¹⁾ Die Frage nach dem Inhalt dieser Umwälzung ist äußerst schwierig, und die Ansichten gehen hierbei in einer markanten Weise auseinander. Als Extreme können B. Grönbech mit seiner starken Betonung des diskontinuierlichen Charakters des religiösen Umbruches (oben S. 6, 161) und H. Schück, der in dem Christentum der Wikingerzeit kaum etwas anderes als das alte Heidentum in neuer Form mit alleinigem Namenswechsel zwischen Thor und Christus sieht, genannt werden. „Im übrigen belief sich das Neue hauptsächlich darauf, daß der Christ kein Pferdefleisch essen oder keine Menschen opfern durfte.“²⁾

Ich habe die Absicht, in diesem Schlußkapitel das Bild des Religionswechsels mit besonderer Berücksichtigung der Elemente zu ergänzen, die ein Licht auf die nordische Religiosität werfen können. Es liegt in der Natur der Sache, daß eine solche Ergänzung eine teilweise Wiederholung dessen, was vorhergegangen ist, notwendig macht. Fr. Paasche sieht in der Einführung des Christentums zunächst einen Kultwechsel, danach einen Ethikwechsel und schließlich einen Glaubenswechsel.³⁾ Dieser Gesichtspunkt ist lohnend, weil er die verschiedenen Seiten des ethisch-religiösen Lebens kennzeichnet. Ich will jedoch die Reihenfolge so umstellen, daß sie besser dem religionspsychologischen und religionssoziologischen Verlaufe entspricht, und

¹⁾ E. Arup in (Dansk) Historik Tidsskrift 8. R. V., 1914, S. 116.

²⁾ H. Schück, Svenska folkets historia 1:1 (1914), S. 276.

³⁾ Fr. Paasche, Kristendom og Kvad (1914), S. 1f.

in dem Religionswechsel die Einführung eines neuen Glaubens, eines neuen Kultes und einer neuen Sitte sehen.

Ohne Zweifel ist die Frage nach dem Glaubenswechsel die schwierigste, und zwar aus mehreren Gründen. Auf Grund der Beschaffenheit der Quellen ist es äußerst schwer, um nicht zu sagen, unmöglich, ein klares Bild von dem Inhalt des vorchristlichen Glaubens zu zeichnen und eine altnordische Dogmatik aufzustellen. Eins der Hauptprobleme gilt der Streitfrage, wie weit der Schwerpunkt der nordischen Religion in der höheren oder in der niederen Religion lag. Wir haben in dem Vorhergehenden gesehen, wie der Glaubenskampf fast ausnahmsweise die Götter berührte, während die „Mächte“ draußen blieben. Dies deutet unzweifelhaft darauf hin, daß die Götter das Fundament für das Glaubensleben ausgemacht haben. Andernfalls hätte die Mission ihren Hauptangriff nicht auf diesen Punkt gerichtet. Doch wird die Frage durch die Art und Weise kompliziert, mit der unsere Vorfahren ihren Glauben wechselten. Wir können nicht umhin, uns über die Leichtigkeit zu wundern, mit der man die alten Götter aufgab. Der Glaubenswechsel selbst, also der Übergang vom Glauben an Odin, Thor oder Frey zum Glauben an Christus, geschah, oft nach einem wie es scheint, ganz einfachen Willensentschluß. Aber die Intensität des Konfliktes im Glaubensleben bei dieser Befeuerung können wir nicht urteilen. Ein Fall wie Hallfreds Befeuerung zeigt, daß seelische Kämpfe vorgekommen sind. Der Gesamteindruck ist doch trotz Hallfred das Gefühl, daß der Übertritt ohne schwere Komplikationen vor sich gegangen ist. Wo eine Opposition gegen den neuen Gott und seine Religion vorkam, war sie fast durchgehend von primär nicht-religiöser Art, sondern floß aus dem auf Sippenolidarität gegründeten Konservatismus und Traditionalismus.

Muß da nicht dieser leichtherzige Tausch des Glaubens so gedeutet werden, daß der Glaube an die Götter de facto nicht den zentralen Platz im Glaubensleben gehabt hat, wie man im allgemeinen unter Zugrundelegung der Eddalieder es anzusehen gewohnt gewesen ist, sondern daß der Glaubensgegenstand im Gegenteil in einer anderen Sphäre gelegen haben wird, z. B. in der niederen Religion oder in dem Hamingja-Glauben? Ich habe im Zusammenhang mit der Untersuchung der offiziellen Christianisierung Islands (oben S. 162) die Schwierigkeit einer solchen Annahme zu zeigen

versucht. Der Religionswechsel gibt ein anderes Bild von der Religiosität. In dem Kapitel über Toleranz und Exklusivität habe ich eine Anzahl von Belegen für die Annahme gegeben, daß nicht das Glaubensleben als solches, sondern das Kultleben im Zentrum gestanden ist, was den scheinbar äußerlichen Glaubenswechsel erklärt. Hierdurch entstanden die eigenartigen Spannungen und Gärungen während des Religionswechsels.

Die Untersuchung über die Missionspredigt und die Befehrungsmotive haben ergeben, daß das erste Stadium des Befehrungsprozesses im Glaubensleben stattfand, nachdem die Predigten die heidnischen Glaubensvorstellungen ausgerottet und ein christliches Glaubensfundament aufgebaut hatten. Es gelang dem mündlichen Worte selten, eine wirkliche Befehrung zustande zu bringen, und zwar aus dem Grunde, weil der Mittelpunkt des religiösen Glaubens, wie gesagt, nicht im Glaubensleben lag, sondern weil der Religionswechsel letztlich, wie es scheint eine Frage um den stärkeren Gott gewesen ist. Wir haben ja gesehen, wie in der Regel eine Machtprobe von der einen oder anderen Art fast immer der rein mündlichen Wirksamkeit folgte, indem die Missionare beweisen konnten, daß der christliche Gott den heidnischen Göttern überlegen war. Auf Grund dieser Tatsachen kam es dahin, daß der Schwerpunkt des Religionswechsels auf die Ebene des Kultlebens verschoben wurde.¹⁾

Der Kultwechsel war von einem ganz anderen Gepräge als der Glaubenswechsel. War der Glaubenswechsel verhältnismäßig leicht gewesen, scheint der Kultwechsel bedeutend größere Schwierigkeiten bereitet zu haben, denn hier galt der Kampf dem Fortbestand des ganzen Lebens. Wie wir früher gesehen haben, fanden alle ernsthaften Zusammenstöße zwischen dem Heidentum und dem Christentum im Bereiche des Kultlebens statt. In Glaubensfragen war man sehr tolerant, wie häufiger in den polytheistischen Religionen, aber in Fragen des Kultes war das nordische Heidentum äußerst exklusiv. Am aufschlußreichsten ist in diesen Fällen die Stellung des Königs. Sein Übertritt zum christlichen Glauben wurde geduldet, so lange er loyal die Pflichten des sakralen Königtums erfüllte, aber weigerte er sich,

¹⁾ Vgl. S. de Boor, Dichtung (im Handbuch der germanischen Altertumskunde, 1938), S. 318.

das Reichsopfer zu vollziehen, wurde er verjagt.¹⁾ Irgendwelche ernsthafte Glaubenskonflikte wissen die Quellen nicht zu berichten. Von irgendwelchen Glaubensdisputationen wie der zwischen Olavus Petri und Peder Galle in dem Durchbruchsjahr der Reformation hat man keinen Gebrauch gemacht. Die Missionare schleuderten ihre Behauptungen über die Ohnmacht der heidnischen Götter und der Allmacht des christlichen Gottes den Leuten ins Gesicht, und der Beweis wurde, wie erwähnt, in einer Machtprobe gegeben.

Das Christentum kam als die Religion der europäischen Kulturvölker, und deren Überlegenheit macht sich auf allen Gebieten geltend. Was das gottesdienstliche Leben betrifft, so besaß die kämpfende Kirche einen großen Reichtum in der Messe mit ihren Gesängen, dem Räucherwerk und Glockengeläut, der gegenüber die einheimischen Blutopferfeste sich einfach und barbarisch zeigten. Hier besteht ein tiefer Kontrast zu der Religionsveränderung im 16. Jahrhundert, da der umgebildete Gottesdienst der evangelisch-lutherischen Kirche mit seinen verhältnismäßig dürftigen Formen in den Augen des Volkes ein Zeichen der Degeneration war und Anlaß zu schwerwiegenden Verwicklungen gab.²⁾ „Das rote Buch“ (König Johann des Dritten, katholischer Liturgie) war ein symptomatischer Ausdruck dieser Betrachtungsweise des gottesdienstlichen Lebens.

Auf dem Gebiete der Sitte war der Widerstand gegen das Christentum am stärksten. Bereits in dem Einleitungskapitel habe ich die ethische Seite des Religionswechsels berührt, ohne des näheren den ethischen Gesichtspunkt zu berücksichtigen. Was die Sitte betrifft, hatte das Christentum einen harten, fast übermächtigen Widerstand zu überwinden. Wohl kann ich Christ werden, heißt es von Orvar-Odd, aber ich will in derselben Weise leben wie früher (oben S. 140). Die alten Götter, an sich selbst sittlich indifferent, hatten keine Forderungen hinsichtlich der Art des Lebenswandels gestellt. Man hatte es anfangs schwer, zu verstehen, daß der neue Gott etwas von den Seinen forderte, und deswegen fanden seine Forderungen anfangs nur wenig Anklang. Für die alten Nordmänner bedeutete der

¹⁾ Vgl. auch B. Salin in *Opuscula archaeologica* O. Montelio dicata (1913), S. 410.

²⁾ Siehe hierüber in Sj. Holmquist, *Reformationstidevarvet* (Svenska Kyrkans historia 3:1, 1933), S. 204 ff. 310 ff.

Religionswechsel zunächst, daß die Lebensgarantie von Asgard hinüberwechselte nach dem Himmel des christlichen Gottes. Erst in und mit der Unterweisung, die nach der Taufe gegeben wurde, erhielten die Neuchristen Kenntnis von dem wirklichen Inhalt der christlichen Lehren. Aufschlußreich ist König Harald des Grausamen Wort über den Bischof Gizur Isleifsson auf Island. Aus ihm könne man drei Männer machen, meinte der König, einmal einen Wikingerhäuptling, und dazu würde er gut passen, sodann einen König, und dazu würde er auch wohl taugen, und endlich einen Bischof, und als solcher würde er der berühmteste der Männer werden.¹⁾ Die derbe, harte und biedere Mentalität der Nordmänner, ein Erbe von den Wikingern, wurde nicht in einer oder ein paar Generationen umgeformt. Erst allmählich gewann der christliche Liebesgedanke Eingang nach einem schweren und rauhen Kampf mit nordischem Geltungsgefühl, mit dem Wachen über Sippe und Ehre. Erzbischof Adalbert klagte darüber, daß das Volk in seinen heidnischen Gepflogenheiten weiter leben wolle.²⁾ Viele Könige unternahmen, nachdem sie Christen geworden waren, regelrechte Verwüstungszüge, was vielleicht im Gedanken an ähnliche Vorkommnisse in der Neuzeit uns wenig in Verwunderung setzt.³⁾ Hier geht es tieft gesehen um die Frage nach dem ewigen Kampf zwischen der Forderung der Selbstlosigkeit, die das Evangelium erhebt, und dem selbstischen Hang des eigenen Sinnes. Die gewaltsamen Christianisierungsmethoden der beiden norwegischen Oafs bilden eine sprechende Illustration zu der Schwierigkeit für die Nordmänner, den Inhalt des christlichen Liebesbegriffes zu fassen.

Die Kluft zwischen dem heidnischen und christlichem Ethos war groß. Du sollst lieben deine Sippe und hassen ihre Widersacher, war das Gebot unter den Freigebornen. Demut war ein Zeichen

¹⁾ Morkinskinna (ed. F. Jónsson 1931), S. 251. Auch in Haralds Saga harðráða in Fornmannasögur 6, S. 389 und in Flateyjarbók 3, S. 379.

²⁾ Adam III:56.

³⁾ Viele Beispiele dafür in Heimskringla 3, z. B. Magnus des Guten Kriegszug in Dänemark (Magnús saga góða, Kap. 34; Thule XVI, S. 61). Magnus Barfuß' Gewalttat in Halland (Magnús saga berfœtts, Kap. 3; Thule XVI, S. 185). Harald des Harten Grausamkeit gegen seine Feinde (Haralds saga harðráða, Kap. 99; Thule XVI, S. 168f.).

flavischer Gesinnung, betont Heusler.¹⁾ Es war aber doch nicht völlig unmöglich, die Kluft zu überbrücken. Es war trotz allem, behauptet Olrik, der Unterschied zwischen dem, was der christliche Häuptling sagte, und was Starfäd verkündete, nicht so groß: Ausdauer und Bezähmung des Willens.²⁾ Ein bemerkenswertes Beispiel dafür, wie das Christentum die Denkungsart milderte, wird in der Njala-saga geboten. In einer bedeutungsvollen Stunde in dem Leben des isländischen Freistaates, als dessen Einheit ebenso wie ungefähr zehn Jahre früher im Zusammenhang mit der Einführung des Christentums durch die ewigen Fehden gesprengt zu werden drohte, ließ der christliche Häuptling Hall von der Seite seinen erschlagenen Sohn Ljot ungerächt liegen, und das ganze Althing gab seinen lebhaften Beifall zu erkennen und veranstaltete eine Geldsammlung, die eine vierfache Mannesbuße ergab.³⁾

Bedeutete der Religionswechsel als Ganzes eine Diskontinuität, oder handelte es sich auch nach der offiziellen Einführung des Christentums doch noch um die alte Religion, wenn auch mit neuen Namen und neuen Formen? Das Studium der Individual- und Kollektivbekehrungen hat ergeben, daß der Unterschied zwischen Christus und den alten Göttern als absolut verschieden aufgefaßt worden ist. Die synkretistische Glaubenseinstellung war bewunderswert spärlich hervorgetreten, und selbst in der Lokalisierung der Kirchen im Verhältnis zu den alten Kultplätzen haben wir geglaubt eine Tendenz zur Diskontinuität bemerken zu können. Nur auf dem Gebiete der religiösen Sitte („die jährlichen Volksfeste“, die Zünfte des Mittelalters usw.) und innerhalb der Sphäre der niederen Religion lebte das Alte nach der christlichen Zeit fort. Alles, was zu der höheren Religion gehörte, verschwand ganz schnell nach Schluß der Konsolidierungszeit, wie wir in dem vorigen Kapitel zu zeigen versucht haben. Ein ergreifender Ausdruck für diese religiöse Diskontinuität wird in der Erzählung von Thidrandi gegeben, dem jungen Sohne Halls von der Seite, der dem Streit zwischen den Däsen der alten und der neuen Zeit zum Opfer fiel, zwischen den neun schwarzgekleideten und den neun hellgekleideten nächtlichen Reiterinnen —

¹⁾ A. Heusler, *Altgermanische Sittenlehre und Lebensweisheit* (in *H. Nollau, Germanische Wiedererstehung*, 1926), S. 201.

²⁾ A. Olrik, *Nordisk Aandsliv* (1927), S. 93.

³⁾ Njala 145 (Thule IV, S. 340 ff.).

einer Erzählung, die eine wirkungsvolle Einleitung zu Grönbechs Deutung des Religionswechsels im Norden bildet.¹⁾

Was hat man von den spezifisch christlichen Gedankengängen erfasst? Zu den zentralen Glaubensfragen nahm der Heide bei der Befehrung ohne Zweifel eine kühle, uninteressierte Haltung ein. Heide wie er war, legte er an den neuen Gott den Maßstab eines Heiden an und fragte sich, ob dieser neue Gott wohl ebenso gut oder noch besser als die alten Götter Frieden, Glück, Ehre und gutes Wachstum garantieren könnte. Es würde für die Mentalität der Wikingerzeit vollständig verfehlt und ein völliges Mißverstehen derselben sein, wollte man die Befehrung nach spezifisch christlichen Gesichtspunkten beurteilen und nach Beweggründen suchen, die unseren neuzeitlichen Befehrungsmotiven besser entsprechen. Der Bruch mit dem Glauben der Väter war ohnehin in die Augen fallend, wenn man den exklusiven christlichen Gott annahm und bereit war, seine alten Götter beiseitezulegen. Bewundernswert schnell ging die Schulung in den christlichen Lehren, wofür die Skaldendichtung nach dem Jahre 1000 ein unwiderleglicher und beredter Zeuge ist.²⁾ Paasche, der sich eingehend mit der geistlichen Dichtung der Skalden während des älteren Mittelalters beschäftigt hat, glaubt, daß der Übergang der Nordmänner zum Christentum ein Übergang zu dem europaischen Katholizismus gewesen ist, der im großen und ganzen hier im Norden ebenso klar erfasst und befolgt wurde wie in dem übrigen Europa.³⁾

Bereits in Hallfreds Gedanken angesichts des Todes (im Jahre 1007) haben wir einen Beweis für die radikale Veränderung in Glaubensanschauungen gefunden (oben S. 108f., 110f). Die Runensteine liefern in diesem Falle ein beachtenswertes Studienmaterial. Da steht nichts zu lesen von dem, was die Gedanken der vorchristlichen Menschen erfüllte, von Ehre, Macht, Erfolg u. dgl., sondern hier findet sich ein zentral-christliches Gebet in unendlichen Tonarten

¹⁾ Thiðrandra tháttir ok Thórhalls, in Olaf Tryggvasons Saga in Fornmannasögur 2, Kap. 215 und in Flateyjarbók 1, Kap. 334f. (Maurer erzählt die Episode in Die Befehrung 1, S. 228ff.).

²⁾ Siehe hierüber J. Jónsson, Den norsk-islandske skjaldedigtning und J. Paasche, Kristendom og Kvad.

³⁾ J. Paasche, ebd. S. 1.

bald so, bald so: Gott helfe seinem Geiste!¹⁾ Gott berge seine Seele!²⁾ Gott helfe seinem Geiste und seiner Seele und Gottes Mutter besser, als er es verdient hat!³⁾

Die Frage nach den religionsgeschichtlichen Ursachen des Religionswechsels habe ich absichtlich in den Hintergrund treten lassen. Die Beschreibung und Klarlegung des religionsgeschichtlichen Verlaufes des Religionswechsels und dessen religionsgeschichtliche Bedeutung hat, wie mir schien, der Frage nach den Ursachen des Religionswechsels notwendig vorangehen müssen. Bei der Beantwortung der Frage, warum das nordische Heidentum vom Christentum besiegt wurde, schmuggeln sich leicht subjektive Bewertungen ein, wofür mehrere der in dem einleitenden Kapitel erwähnten Arbeiten als Beispiele angesehen werden können. Weiter ist das Quellenmaterial nicht von solcher Beschaffenheit, daß es eine Bestimmung des Wesens der nordischen Religion möglich machte. Das Bild der Sagas ist zu unvollständig, und das Bild der Eddas trägt ein zu literarisches Gepräge, als daß man wagen dürfte, sie einer Charakteristik der vorchristlichen Religion zugrunde zu legen. In gewissen Fällen sind wir Ausdrücken begegnet, die andeuten, daß man mit der alten Religion unzufrieden gewesen ist. Diese jedoch erwecken den Eindruck, als seien sie christlich gefärbt. Im großen und ganzen scheint man nicht von einem Verlangen sprechen zu können, von den alten Göttern loszukommen. Sicherer sind die Beweise einer beginnenden Ermattung im religiösen Leben, einer in gewissen Gruppen und Klassen vorhandenen Tendenz zur Säkularisierung und zur Opposition gegen die bestehende Religion (oben Kap. 5, 4). Aber den Umfang dieser atheistischen Tendenz kann mit Sicherheit nichts ausgesagt werden. Ohne Zweifel hat sie in irgendeiner Weise den Boden für das Christentum bereitet, jedoch scheint man, nach den Quellen zu urteilen (besonders hinsichtlich der schwedischen Verhältnisse) nicht berechtigt zu sein, die Erklärung für den Sieg des Christentums in einem allgemeinen Niedergang des Glaubens

¹⁾ Runenstein bei der Kirche von Frustuna in Södermanland (Sveriges runinskrifter 3:1, Nr. 10, S. 6).

²⁾ Runenstein auf dem Kirchplatz in Sködinge in Södermanland; ebd. 3:1, Nr. 66, S. 51.

³⁾ Der Husby-Enghundrastein in Uppland (Sveriges kultur 6, S. 203). Vgl. oben S. 74 Anm. 5.

an die Götter zu suchen. Die Missionspredigten haben uns durch ihre starke Betonung des Glaubens an den allmächtigen Gott (Christus), den Schöpfer Himmels und der Erden, und durch ihre Kritik des heidnischen Gottesbegriffes (vgl. oben Kap. 3) einen nicht zu verachtenden Beitrag zur Kenntnis der nordischen Religion geliefert. Der schwächste Punkt der nordischen Religion lag bei einem Vergleich mit dem Christentum besonders in dem immanenten Gottesbegriff. Die Götter waren nicht Schöpfer, sondern Geschöpfe, sie waren auch nicht sittlich qualifiziert oder allmächtig.¹⁾ Der Gedanke an den Untergang der Götter lag in der nordischen Religion verborgen und gab ihr ein dualistisches, tragisches Gepräge. Die Götter würden einmal von den Riesen besiegt werden,²⁾ und über ihre Ratschlüsse herrschten die Nornen.

In den meisten Untersuchungen über den Religionswechsel hat die Frage nach dem Schicksalsglauben einen zentralen Platz eingenommen. Ohne Zweifel bedeutete der Schicksalsglaube, der den Gedanken an die nicht-allmächtigen Götter einschließt, eine entschiedene Abschwächung der nordischen Religion. Unter den Gestalten des Mythos treten die Nornen in einer ausgeprägten Weise hervor, aber auch in den Geschlechtersagas bildet die Schicksalsmacht oft den tragischen Hintergrund für die Hauptkonflikte. Nun dürfte indessen der Gedanke an das Schicksal in der einen oder anderen Form in allen Religionen auftreten, selbst in dem vollstümlichen Christentum, und die Frage ist, ob nicht das Thema Schicksal in den Geschlechtersagas in vielen Fällen literarisches Gepräge hat. Eigentümlich ist es jedenfalls, daß der Glaube an das Schicksal in keinem Falle in den Befehrungsgeschichten hervortritt.

H. de Voor hat in seiner Studie „Germanische und christliche Religiosität“ richtig bemerkt, daß das Fülltrui-Verhältnis keineswegs als ein Ausfluß monotheistischer Tendenzen in der altnordischen Religiosität aufzufassen ist, wie u. a. Kummer mit Nachdruck hat

¹⁾ Siehe hierüber u. a. H. Güntert, *Altgermanischer Glaube* (1937), S. 43 ff. 54 ff. 71.

²⁾ Die dualistische Grundanschauung (die Götter — die Riesen) dürfte nach der Mythengestaltung zu urteilen einen zentralen Platz eingenommen haben. Vgl. auch die Bedeutung des Riesenglaubens für die Volksvorstellungen. Der evtl. christliche Einfluß auf den Ragnarökmythus kann noch nicht als endgültig ausgemacht angesehen werden.

geltend machen wollen.¹⁾ Das Fulltrui-Verhältnis, das ein Verhältnis völliger Freundschaft zwischen Gott und Mensch bedeutet, schließt weder Polytheismus noch Respekt vor den Göttern aus. Die altnordische Religion muß als deutlich polytheistisch bezeichnet werden, und auf Grund hiervon war der Gedanke an einen neuen Gott (der weiße Krist) kein befremdender oder störender Gedanke für die Nordmänner. Darum lauschte man der Verkündigung der Missionare von dem neuen Gott. Erst nachdem dieser sich als ein Feind der alten Götter gezeigt hatte, begann der wirkliche Religionskampf.

Das Studium der mittelalterlichen Religiosität (oben Kap. 11) hat gewisse Gesichtspunkte für die altnordische Religiosität gegeben. Die vorchristliche „Frömmigkeit“ hatte religionsgeschichtlich gesehen, drei verschiedenartige Wurzeln durch ihre Verankerung in der höheren Religion, in der niederen Religion und in der Magie.²⁾ Diese drei verschiedenen Schichten konnten gleichzeitig in einem und demselben — individuellen oder kollektiven religiösen Subjekt auftreten. Religionsgeschichtlich und religionspsychologisch bedeutete der Religionswechsel, daß die höhere Religion durch die christliche Religion ersetzt wurde, während die niedere Religion sowohl hinsichtlich der Form als auch des Inhalts unverändert blieb und die Magie eine „christliche“ Form mit einem unveränderten nicht-religiösen Inhalt annahm.

Die nordische Religiosität ist in dem Vorhergehenden bei mehreren Gelegenheiten als praktisch, utilitaristisch und eudämonistisch charakterisiert worden. Diese Eigenschaften bezeichnen nicht irgendwelche rationalisierende oder materialistische Tendenz in dem Sinne, daß der Gedanke an Glück (hier in seiner spezifisch nordischen Bedeutung gefaßt) und Nutzen das religiöse Bewußtsein beherrscht haben soll. Die Bezeichnungen bedeuten demnach nicht, daß ihm das rein irrationale Moment abgesprochen werden soll, das ich als grundlegend für alle echte Religiosität ansehe. Als Beispiel kann das Fulltrui-Verhältnis genommen werden, einer der charakteristischsten Exponenten der nordischen Religiosität. Selbst in diesem echten

¹⁾ S. de Boor, Germanische und christliche Religiosität (1933), S. 37. — B. Kummer, Midgarbs Untergang (1935), S. 31 ff.

²⁾ Zur Frage nach dem Ort der Magie in der Religiosität siehe oben S. 290 Anm. 1.

religiösen Verhalten kommt jedoch — z. B. in Thorfels Gebet an Frey, oben S. 123 — der Charakter eines Kontraktverhältnisses zwischen Gott und Mensch deutlich zum Vorschein. Der Gott nahm Gaben in Empfang, um sie dem Opfernden in gebührender Weise zu vergelten. Tiefst gesehen hat eine solche nach unseren Begriffen krasse Einstellung ihren Grund in dem Gefühl der Unzulänglichkeit und des Bedürfnisses, sich einer übernatürlichen Macht (megin) unterzuordnen. Auf Grund hiervon habe ich auch die Bezeichnung irreligiös als die einzig richtige für den angesehen, der den Ort für diese Macht von den Göttern in sich selbst verlegt hat, also das Transzendente immanent gemacht hat.

Diese Glücks- und NützlichkeitsEinstellung kommt im Zusammenhang mit der Befehung deutlich zum Ausdruck. Das religiöse Zentrum des Christentums liegt im Glaubensleben und gestaltet sich in Formen des Glaubenslebens, vor allem zunächst als eine Angelegenheit des Individuums und danach auch als eine soziale Frage. Die Botschaft des Christentums ist eine geistliche Botschaft von der Erlösung. Das nordische Heidentum beruhte auf einem soziologisch-religiösen Grunde und wollte nicht in erster Beziehung auf eine Frömmigkeit des Glaubens hinaus, sondern war praktisch als eine impetratio boni an den Bedürfnissen des natürlichen Lebens orientiert. Bei der Begegnung zwischen dem Heidentum und dem Christentum mußten die Missionare die geistliche Botschaft des Christentums den praktisch religiösen Bedürfnissen der Heiden anpassen, und deswegen mußte es dahin kommen, daß der ganze Religionskampf eine Frage um Macht wurde, um den stärkeren Gott, um den Gott, der am besten die Menschen und ihre Lebensbedürfnisse fördern und den Fortbestand des Lebens am besten garantieren konnte. Die Befehungsmotive zeigen es in einer unzweideutigen Weise, wie man ohne religiöse Bedenken die alten Götter preisgab, nachdem man einen vollgültigen Beweis für die Überlegenheit des christlichen Gottes erhalten hatte. Die eventuellen Hindernisse bei der Befehung waren, nachdem man diesen Beweis erhalten hatte, nicht religiöser Art, sondern rührten von einer allgemeinen traditionalistischen Einstellung und Pietät gegen die Sitte, die Religion der Vorfahren her. Die fast herzlose Weise, in der man bereit war, seine alten Götter beiseitezulegen, zeigt, daß ein persönlich religiöses Verhältnis zwischen den Göttern und den Menschen (dem persön-

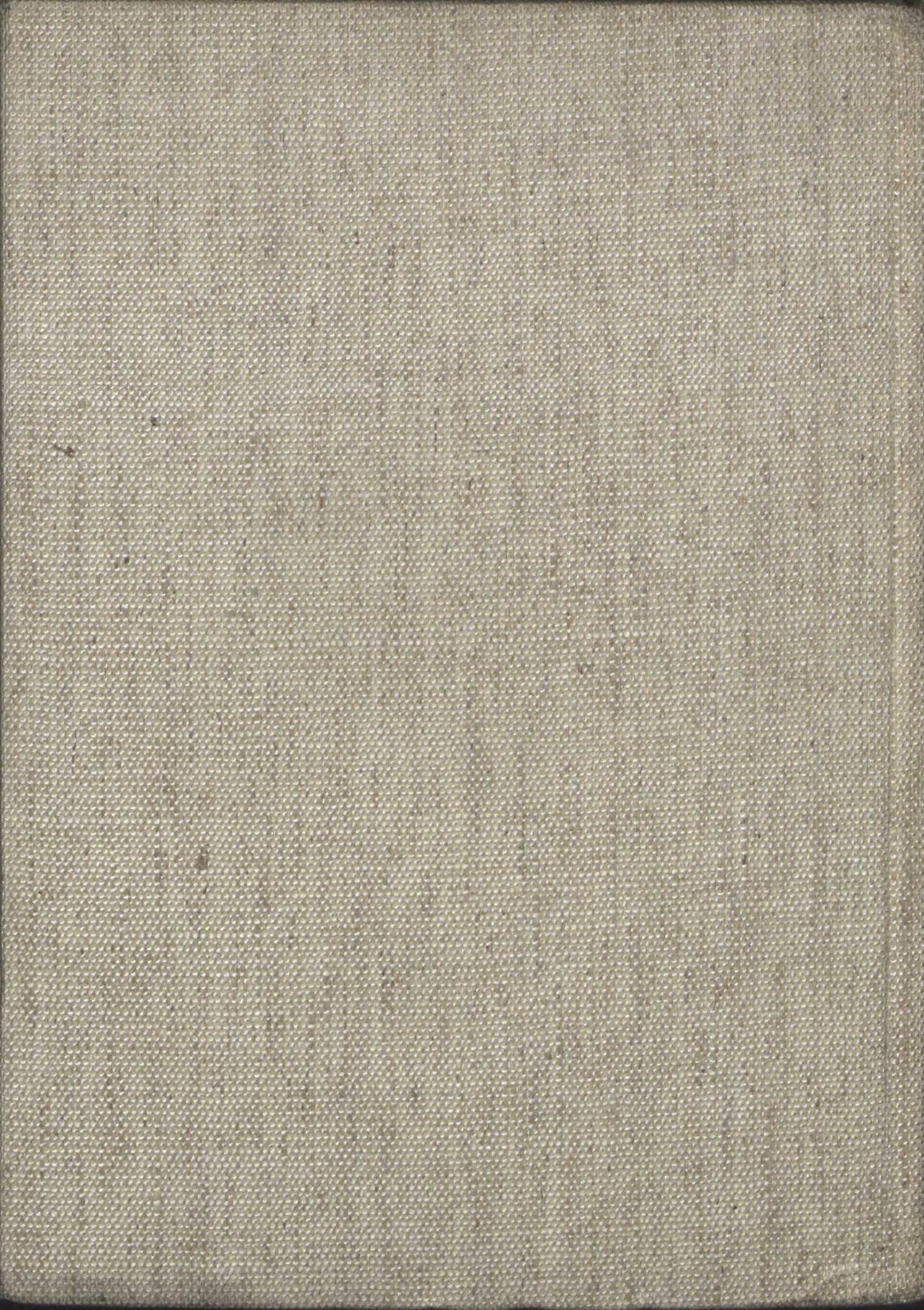
lichen Vertrauensmoment im Christentum entsprechend) kaum vorgekommen ist. Einen Beweis dafür, daß das reine Glaubensleben nicht den zentralen Platz eingenommen hat, haben wir in der weitgehenden Glaubensstoleranz gegenüber der eindringenden Religion gefunden. Die Exklusivität trat dagegen im Kultleben hervor, wo das spezifisch Religiöse zur Aktualität gebracht wurde. Der Kult umschloß alle Formen des Lebens, auch solche, welche wir nicht gewohnt sind, zu dem Gebiet des religiösen Lebens zu rechnen. Im Kultleben können wir die eudämonistisch-utilitaristische Richtung spüren: es ging um fruchtbare Jahre, um Frieden, um Siege. Auf Grund hiervon die Befehrungsmotive, die von dieser Einstellung herrühren, für äußerlich zu erklären, hieße eine christliche Bewertung in die altnordische Religion hineinragen.

Der Religionswechsel kann nicht verstanden werden, wenn man den Ausgangspunkt von dem christlichen Verständnis der Religion als einer einzig und allein geistigen Realität nimmt. Um nicht Gefahr zu laufen, die innersten Motive der Nordmänner zur Zeit des Umbruchs mißzuverstehen, müssen wir ihre religiösen Werte als einen legitimen Ausdruck der Religiosität akzeptieren und also das ganze Leben mit allen seinen wechselnden Formen von der Religion umschließen und in ihr enthalten sein lassen. Nur so können wir die religiöse Bedeutung des Umstandes verstehen, daß das Christentum nach dem Norden kam als „die Religion der vornehmen und mächtigen Leute“ und sich in allem als die stärkere Macht erwies.



Stadtbibl
BRESLAU 22. 4. 40

12. - / Lhr 04 ac



Hjelge Ljungberg: Die nordische Religion und das Christentum

1940
A40

1053548 II

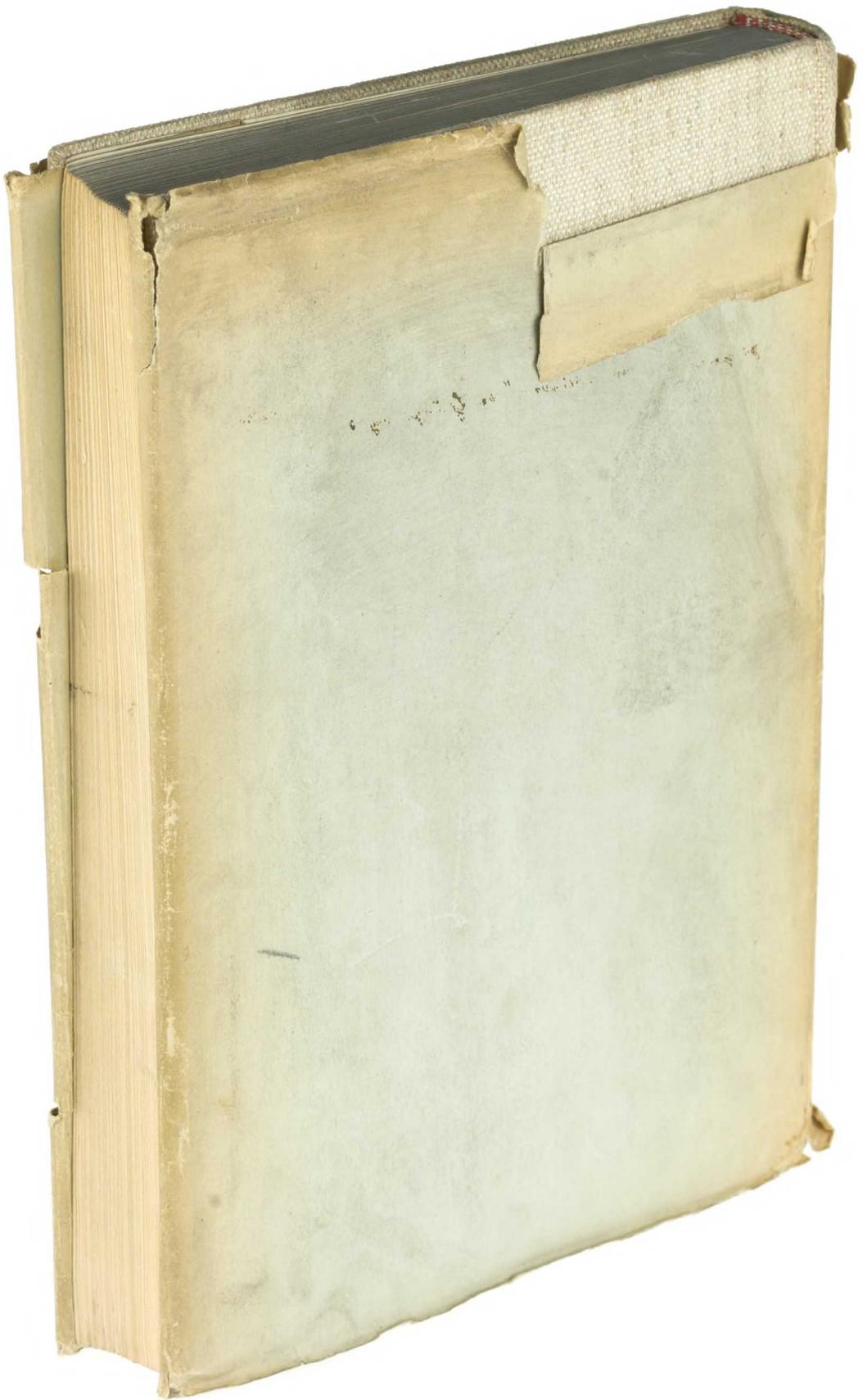
HELGE LJUNGBERG

Die nordische
Religion
und das
Christentum

Helge Ljungberg: Die nordische Religion und das Christentum

C. BERTELSMANN VERLAG GÜTERSLOH

9240
40



1053548 II

HELGE LJUNGBERG

Die nordische
Religion
und das
Christentum

C. BERTELSMANN VERLAG GÜTERSLOH

Helge Ljungberg: Die nordische Religion und das Christentum

1940
A40

1053548 II