

BERICHTE ÜBER DIE VERHANDLUNGEN DER SÄCHSISCHEN  
AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ZU LEIPZIG

*Philologisch-historische Klasse*  
*Band 98 · Heft 6*

*WALTER BAETKE*

CHRISTLICHES LEHNGUT IN DER  
SAGARELIGION

DAS SVOLDR-PROBLEM

ZWEI BEITRÄGE ZUR SAGAKRITIK

1951

---

AKADEMIE-VERLAG BERLIN



BERICHTE ÜBER DIE VERHANDLUNGEN DER SÄCHSISCHEN  
AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ZU LEIPZIG

*Philologisch-historische Klasse*  
*Band 98 · Heft 6*

*WALTER BAETKE*

CHRISTLICHES LEHNGUT IN DER  
SAGARELIGION

DAS SVOLDR-PROBLEM

ZWEI BEITRÄGE ZUR SAGAKRITIK

1951

---

AKADEMIE-VERLAG · BERLIN

---

Vorgelegt in der Sitzung vom 11. Dez. 1950  
Vorgetragen in der Sitzung vom 12. Febr. 1951  
Manuskript eingeliefert am 1. März 1951  
Druckfertig erklärt am 22. November 1951

---

Erschienen im Akademie-Verlag GmbH., Berlin NW 7, Schiffbauerdamm 19  
Lizenz-Nr. 202 · 100/36/51  
Satz und Druck der Buchdruckerei F. Mitzlaff, Rudolstadt/Thür. V/14/7 — 459  
Bestell- und Verlagsnummer 2026/98/6  
Preis: DM 5.50  
Printed in Germany

## Inhalt

	Seite
Christliches Lehngut in der Sagareligion	
1. Die Quellenfrage . . . . .	7
2. Weihen und Segnen . . . . .	25
3. Gebet und Opfer . . . . .	30
4. Kult und Magie . . . . .	36
5. Schuld und Strafe . . . . .	39
6. Christliche Thematik . . . . .	42
7. Schicksal und Glück . . . . .	47
8. Schluß . . . . .	54
Das Svoldr-Problem	
1. Die Ortsfrage . . . . .	65
2. Die Vorgeschichte . . . . .	99
3. Die Lage von Svoldr . . . . .	120



## 1. Die Quellenfrage

Das Urteil über den geschichtlichen Gehalt der isländischen Sagas hat sich in den letzten Jahrzehnten stark gewandelt. Bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts sah man in ihnen im allgemeinen wertvolle Quellen für die Geschichte Norwegens und Islands zur Wikingerzeit (9.—11. Jahrhundert), und die Historiker, die die Geschichte dieser Zeit schrieben, wie P. A. MUNCH (*Det Norske Folks Historie*, Bd. I) oder KONRAD MAURER (*Die Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christentum*), wenn sie auch in einzelnen Fällen den Sagas Fehler nachwiesen, hatten doch einen so starken Glauben an die Zuverlässigkeit ihrer Berichte, daß sie sie im großen ganzen ihren eigenen Darstellungen zugrunde legten. Vereinzelte kritische Stimmen wie die des Dänen E. JESSEN<sup>1</sup> verhallten unbeachtet. Erst den scharfsinnigen Untersuchungen der beiden schwedischen Forscher LAURITZ WEIBULL<sup>2</sup> und CURT WEIBULL<sup>3</sup> gelang es in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts, die festgewurzelte Ansicht von dem Wert der Sagas als Geschichtsquellen zu erschüttern und die Bahn für eine Betrachtung dieser Werke nach modernen kritischen Grundsätzen frei zu machen. Eine Anzahl jüngerer skandinavischer und isländischer Forscher — Historiker und Philologen — sind ihnen auf diesem Wege gefolgt; in wertvollen Einzeluntersuchungen über Ereignisse der späteren Wikingerzeit haben sie gezeigt, daß die Berichte der Sagas über

---

<sup>1</sup> Die Glaubwürdigkeit der Egilssaga und anderer Isländersagas, *Hist. Zeitschr.* 1872.

<sup>2</sup> *Kritiska undersökningar i Nordens historia omkring år 1000*, Kopenh. 1911, und: *Historisk-kritisk Metod i Nordisk Medeltidsforskning*, Lund 1913.

<sup>3</sup> C. WEIBULL, *Sverige och dess nordiska grannmakter*, Lund 1921.

diese Vorgänge so stark mit Sage, Legende und Dichtung durchsetzt sind, daß sie, sofern sie nicht durch andere Zeugnisse bestätigt werden, keinen Glauben verdienen, eine wissenschaftliche Darstellung jener Zeit sich auf sie allein also nicht stützen darf. Dadurch ist für die geschichtliche und kulturgeschichtliche Forschung in vieler Beziehung eine neue Situation gegeben.

Naturgemäß richtete sich die Kritik zunächst vornehmlich auf die Königssagas und die übrigen historischen Werke; auf die Familiensagas, die *Islendingasögur* im engeren Sinne, nur, soweit sie, wie z. B. die *Egilssaga*, geschichtliche Ereignisse behandeln. An der Unglaubwürdigkeit der Abenteuer- und Märchensagas, der sogen. *Fornaldarsögur*, haben kaum jemals gewichtige Zweifel bestanden.

Die historischen Sagas behandeln die Geschichte Norwegens und Islands vom 9. bis ins 13. Jahrhundert; die Familien- oder Geschlechtersagas spielen zumeist in der sog. Sagazeit, die man von etwa 930 bis 1030 rechnet. Der Zeitraum, den beide Gruppen umfassen, reicht also z. T. noch in die heidnische Zeit hinein, und außerdem fällt in ihn der Übergang der beiden Länder zum Christentum, der sich um die Jahrtausendwende vollzog. Die Sagas enthalten daher eine Fülle von Angaben und Mitteilungen über das nordische Heidentum und die Auseinandersetzungen der heidnischen Religion mit dem siegreich vordringenden Christentum. Früher hat man ebenso wie die historischen Berichte auch diese Angaben im allgemeinen für bare Münze genommen. Konrad MAURER hat sich in dem genannten, das ganze nordische Prosaschrifttum ausschöpfenden Werke sowohl für die Darstellung der Religion wie für die Geschichte der Christianisierung in der Hauptsache auf sie gestützt; und noch im Jahre 1938 hat der schwedische Forscher Helge LJUNGBERG in seinem Buche „Den nordiska religionen och kristendomen“ geglaubt, einige Berichte aus *Odds Olafssaga*, *Snorris Heimskringla* und sogar der *Großen Olafssaga Tryggvasonar* als quellenmäßige Grundlage für die Interpretation der Bekehrungsvorgänge benutzen zu können.

Es konnte aber nicht ausbleiben, daß die Zweifel an der geschichtlichen Glaubwürdigkeit der Sagas, die durch die kritische Geschichtsforschung erweckt waren, sich auch auf die religionsgeschichtlichen Angaben in ihnen übertrugen. Doch hat diese Kritik nicht nur verhältnismäßig spät eingesetzt, sie ist auch, wie mir scheint, auf halbem Wege stehen geblieben. Die letzten Konsequenzen hat man bisher nicht zu ziehen gewagt.

Die erste gründliche kritische Untersuchung des religionsgeschichtlichen Gehaltes der Sagas findet sich in der 1936 erschienenen Göttinger Dissertation von Rudolf SCHOMERUS: „Die Religion der Nordgermanen im Spiegel christlicher Darstellung.“ Es ist für den Gang der Forschung bezeichnend, daß auch SCHOMERUS sein Hauptaugenmerk auf die historischen Sagas richtet; daneben zieht er allerdings sehr stark die Fornaldarsaga in die Untersuchung hinein. In diesen beiden Gruppen meinte er die nordische Religion in christlicher Widerspiegelung zu finden.

Nun bieten weder die historischen Schriften — von Theodricus und Odd bis zur Großen Olafssaga Tryggvasonar — noch die Fornaldarsagas der religionsgeschichtlichen Forschung besondere Schwierigkeiten.

Was die Konungasögur betrifft, so konnte eigentlich nie ein Zweifel darüber sein, daß sie von der heidnischen Religion der Nordgermanen nicht ein objektives geschichtliches Bild geben, sondern es nach einer bestimmten Schablone zeichnen. Die Verfasser waren fast alle Geistliche oder hatten doch eine geistliche Bildung genossen, und sie sahen die heidnische Religion im Lichte der katholischen Theologie. Mit den Kirchenvätern betrachtete auch die Kirche des Mittelalters das Heidentum entweder als eine törichte Verehrung toter Bilder aus Holz und Stein, oder sie erklärte die heidnischen Götter für Dämonen, Werkzeuge oder Verkörperungen des Satans, und den heidnischen Kult für gottelasterliche Dämonenverehrung und Teufelsdienst. Diese Auffassungen finden sich in den Königssagas wieder. Die Geschichten, die in dieser Weise von den Göttern erzählen, tragen stark legendären Charakter und sind z. T. so phantastisch, daß ihnen schon

deswegen jeder geschichtliche Zeugniswert abgeht. Außerdem wohnt ihnen eine bestimmte Tendenz inne. Wo die heidnische Religion in die Darstellung einbezogen wird, geht es immer um die Auseinandersetzung mit dem Christentum; und diese Geschichten dienen, so verschieden ihr Inhalt sein mag, immer demselben Zweck: nämlich die Vorzüge und die alles überwindende Macht des christlichen Glaubens vor Augen zu führen. Gleichwohl hat die den Sagas eigentümliche realistische Darstellung bewirkt, daß man diese Geschichten wenigstens z. T. für Wiedergaben wirklicher Vorgänge genommen und dementsprechend ausgewertet hat (man vergleiche z. B. das 4. bis 6. Kapitel des obengenannten Werkes von Helge LJUNGBERG: *Omvändelsens typer och personligheter und Omvändelsens psykologi och omvändelsemotiven*, S. 98 ff.).

Es ist das Verdienst von R. SCHOMERUS, daß er in eingehender Untersuchung gezeigt hat, wie wenig zuverlässig die Angaben der Königssagas auch in solchen Fällen sind, wo sie sich den Anschein geschichtlicher Wirklichkeit zu geben wissen. Aber auch SCHOMERUS legt ihnen noch viel zu viel Wert bei. So schließt er z. B. aus den Geschichten, in denen Odin und Thor den Leuten in menschlicher Gestalt erscheinen, daß weder die Beteiligten noch die Verfasser irgendwie an dem wirklichen Vorhandensein der Götter zweifelten. „Die Götter leben ebenso wie vor der Bekehrung“ (S. 78—80). Er verkennt, daß diese Geschichten — die nur in den Königs- und Fornaldarsagas vorkommen — tendenziöse Machwerke der christlichen Verfasser sind und ihren Ursprung in der Legende haben — nicht, wie er meint, in der „Volkssage“. Sie zielen darauf ab, die Bosheit der Götter und zugleich ihre Ohnmacht gegenüber dem Christengott und seinen Vertretern — insbesondere den Bekehrerkönigen — aufzuzeigen. Über den Glauben der „Beteiligten“ können sie also gar nichts aussagen, und was die Verfasser betrifft, so glaubten diese an das Vorhandensein des Teufels, nicht der Götter. Diese Erzählungen sind nicht Zeugnisse für das Fortleben des Heidentums in christlicher Zeit, sondern höchstens dafür, daß man im 12. Jahrhundert nur noch sehr falsche

Vorstellungen vom Heidentum hatte<sup>1</sup>. Auch in der Geschichte von Eyvind Kinnrifa, den Olaf Tryggvason auf grausame Weise umbringt, da er sich weigert, Christ zu werden<sup>2</sup>, sieht SCHOMERUS einen im wesentlichen wahrheitsgetreuen Bericht. Aber hier — ebenso wie in der Geschichte von Raud dem Starken<sup>3</sup> — soll nicht der Tod eines „heidnischen Märtyrers“ geschildert werden, der „aus Treue gegen seine Götter“ den Tod erleidet, vielmehr soll gezeigt werden, daß verstockte Heiden, die sich hartnäckig den Vorzügen des besseren Glaubens verschließen, von einem bösen Geist besessen bzw. dem Satan verfallen sind<sup>4</sup> und daher mit Recht den Tod erleiden. Solche Erzählungen gehören schon in den Bereich des mittelalterlichen Hexenglaubens<sup>5</sup>. Für die in der Flateyjarbók erzählte Geschichte von Síðu-Halls Sohn Thidrandi und den Fylgjen, die ihm den Tod bringen, lehnt SCHOMERUS die (in ihr selbst enthaltene) religiöse Erklärung ab und deutet die Erscheinung der Disen als „Fieberphantasien eines Kranken“. Aber auch hier wird nicht eine wirkliche Begebenheit berichtet, die man psychologisch erklären könnte, sondern wir haben es, wie Dag STRÖMBÄCK nachgewiesen hat<sup>6</sup>, mit einer aus bekannten

---

<sup>1</sup> Daß es die Vorstellung, daß die Götter auf der Erde unter den Menschen erschienen, schon im nordischen Heidentum gab, wie SCHOMERUS (S. 57) meint, trifft nicht zu. (Vgl. meine Abhandlung über die Götterlehre der Snorra-Edda, S. 24 f.) Die Verfasser der Sagas haben solche Geschichten nicht ins Christliche „umgedeutet“; sie stammen von ihnen.

<sup>2</sup> Hkr., Ol. s. Tryggv. c. 76.

<sup>3</sup> Hkr., Ol. s. Tryggv. c. 80.

<sup>4</sup> Wie Erik ARUP (D. Hist. Tidsskr., 8. R., 5. Bd., S. 110 ff.) gezeigt hat, ist die Fassung der Gr. Olafssaga Tr. (Fms. II, 167; Flat. I, 385), der zufolge Eyvinds Eltern das Kind dem Odin „gegeben“ hatten, jünger. Odin nimmt hier wieder die Stelle des Teufels ein.

<sup>5</sup> Ekkehard VESPER, Christen und Christentum in der Darstellung der isländischen Sagas (ungedruckte Dissertation, Leipzig 1950), bemerkt dazu: „Hier treffen sich der christliche Gedanke der Prädestination, die mittelalterlichen Teufels- und Geistervorstellungen und die Tendenz der interpretatio christiana, die heidnische Religion als Teufelsdienst und Zauberei erscheinen zu lassen.“

<sup>6</sup> Dag STRÖMBÄCK, Thidrande och diserna, Lund 1949.

Motiven der mittelalterlichen Visionsliteratur und Visionsdichtung geformten christlichen Erzählung zu tun; über ihren etwaigen geschichtlichen Kern können wir gar nichts aussagen; dagegen gehört die Erklärung des spámaðr Thorhall, die SCHOMERUS zur Seite schiebt, durchaus zur Sache, ja in ihr liegt der Kern der Geschichte. Er deutet nämlich die Erscheinung so, daß bald „ein besserer Glaube“ nach Island kommen und „der allwaltende Gott das Volk von der langen Knechtschaft des Satans erlösen werde“. Auch hier handelt es sich also um ein Stück christlicher Propaganda. Es war nicht eigentlich die Absicht der Verfasser solcher Geschichten, die heidnische Religion herabzusetzen, sie sahen sie so, wie sie sie schilderten, aber sie sahen sie vom Standpunkt der Kirche aus.

Anders, doch ähnlich liegt die Sache in den Fornaldarsögur. Hier werden die Götter zwar nicht wie in der geistlichen Betrachtungsweise mit dem Teufel in Verbindung gebracht; diese Sagas, die ja lediglich der Unterhaltung dienen, wollen den Anschein erwecken, als gäben sie ein Bild von der heidnischen Vorzeit, und erzählen von den heidnischen Göttern als wirklichen Wesen. Aber die Verfasser der Fornaldarsögur hatten von der Wirklichkeit der heidnischen Welt noch weniger Ahnung als die Geschichte schreibenden Mönche. Was sie geben, ist „naive Darstellung“ höchstens im Sinne völliger wissenschaftlicher Unschuld und Unwissenheit. „Echte Sagenmotive“ in dem Sinne, daß in ihnen Züge heidnischen Glaubens enthalten seien, gibt es in den Fornaldarsögur nicht. Sie lassen die Götter zwar Götter sein, aber als Menschen unter Menschen — als *dei ex machina* — auftreten und handeln. In der Regel geschieht das so, daß ein Gott — meist ist es Odin — in das Schicksal eines Helden oder eines auserwählten Geschlechtes, sei es in der Rolle des Helfers und Beraters, sei es in der des Vernichters — zuweilen in beiden — eingreift. Die Götter sind also Mitspieler in der Handlung der Saga (was sie in den Konungasögur niemals sind!). Während sie dort verteufelt werden, werden sie hier soweit wie möglich vermenschlicht. Das heißt aber, sie sind hier völlig zu Sagen gestalten geworden. Wie gesagt, gehört diese Ver-

menschlichung der Götter und ihre Verwendung als handelnde Personen in der epischen Dichtung der nachheidnischen Zeit an; die Verfasser solcher Erzählungen hatten zu den Göttern kein religiöses Verhältnis mehr. Sie verfahren mit ihnen so frei wie mit den übrigen Gestalten ihrer Dichtungen. Die Rollen, die sie sie spielen lassen, sind reine Schöpfungen der Phantasie. Diese Geschichten entsprangen der literarischen Mode einer Zeit, wo man es liebte, wie HEUSLER sagt<sup>1</sup>, dem heroischen Realismus mythische Zierden aufzusetzen. Sie sind genau so zu beurteilen wie das Auftreten von Göttern in der Edda, ein Motiv, das nur die jüngeren Lieder kennen. Man folgt einem Irrlicht, wenn man meint, die Fornaldarsagas beruhten auf heidnischen Vorstellungen. Ihre Motive sind durchaus literarischen Ursprungs, keine „Volks-sagen“ aus heidnischer Zeit und auch nicht christliche Umbildungen von solchen.

SCHOMERUS möchte die unheimlichen und unerfreulichen Züge im Odinsbilde der Sagas wenigstens teilweise auf seinen Charakter als Totengott zurückführen. Aber eine solche Verbindung ist hier gar nicht mehr vollziehbar. Auch die Vorstellung, daß Odin als Gegengabe für ein Menschenopfer dem Geber längeres Leben verleihe, stammt nicht, wie er meint, aus „dem Gedanken des stellvertretenden Opfers an den Totengott“, sondern aus ganz anderer Quelle. Die Gestalt des tückischen Dämons, der verräterisch seine Lieblinge zu Fall bringt oder gebieterisch und grausam sein Opfer fordert, ist unter dem Einfluß der christlichen Teufelsvorstellung ausgebildet worden<sup>2</sup>. Wenn im Styrbjarnar Þáttr König Eirik sich um des Sieges willen Odin verschreibt (in zehn Jahren will er sterben), so ist hier die Annäherung an das Motiv des mittel-

---

<sup>1</sup> Altnordische Dichtung und Prosa von Jung Sigurd, S.-B. d. Pr. Ak. d. Wiss. 1919, S. 192.

<sup>2</sup> Wenn Odin in den Skaldenliedern als der gute, helfende Freundgott erscheint (abgesehen von Egils Sonatorrek), in den jüngeren Eddaliedern und den Fornaldarsögur dagegen als Unheilbringer, so ist das der Unterschied zwischen heidnischer und christlicher Auffassung.

alterlichen Teufelspaktes schon fast vollkommen<sup>1</sup>. Auch in dem Haß, den der Held der Hrólfssaga Kraka auf den treulosen Gott wirft, haben wir es nicht mit einem Nachklang aus heidnischer Zeit zu tun, sondern mit der Einstellung des christlichen Verfassers, für den Odin nichts als ein „flr andi“ (böser Geist), d. h. der Teufel, ist.

Das zu vermutende Lied von Harald Hilditand — dem wahrscheinlich ältesten Odinshelden — setzt HEUSLER in die Wende der heidnischen und christlichen Zeit und sieht in ihm eine Art religiöser Problemdichtung. Wahrscheinlich ist es jünger, und eine religiöse Problemdichtung ist es höchstens in dem Sinne, daß hier ein christlicher Dichter oder doch ein solcher, der der heidnischen Religion fern genug stand, um in Odin eine Sagenfigur zu sehen, ein solches Problem gestaltet hat an einem Vorgang, den er in die Heidenzeit verlegt. Keinesfalls darf man die Haraldsage — die wir als Ganzes nur aus Saxo kennen! — als Zeugnis nehmen, daß im Heidentum das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als „feste religiöse Bindung“ aufgefaßt wurde (SCHOMERUS, a. a. O., S. 59). Hier, oder auch mit Bezug auf das Sögbrot, die Völsungasaga usw. von „sachlicher Darstellung“ zu reden, heißt, Wesen und Absicht dieser Geschichten gröblich verkennen. Ganz allgemein kann gesagt werden, daß es vergeblich und grundsätzlich unzulässig ist, in den Fornaldarsögur nach Resten heidnischer Religion zu suchen. —

Die dritte Gruppe der Sagas, der wir uns nun zuwenden, die ætt-sögur, sind bisher auf ihren religionsgeschichtlichen Gehalt nur wenig durchleuchtet worden. Auch SCHOMERUS hat sie nur in einigen wenigen Fällen in seine kritische Untersuchung mit ein-

---

<sup>1</sup> Daß auch Oddr Snorrason in dem Odin, mit dem Eirik den Pakt schließt, den Teufel sieht, zeigt seine Bemerkung über Eiriks Sieg: *En sua segja menn at sua mikill dröfuls craptr fylgði at 2 lutu liðs hans fellði Eiríkr konungr með fjolkyngr* (so große Teufelskraft war dabei im Werke, daß König Eirik zwei Drittel des feindlichen Heeres durch Zauberei fällte; Ol. s. Tr., ed P. Groth, S. 51).

bezogen. Dagegen hat er dieser Untersuchung einen Abschnitt mit dem Titel „Objektive Religion“ vorausgeschickt und in diesem ausschließlich solche Berichte besprochen, die in den Familiensagas (und der Landnámabók) vorkommen.

In diesen Werken sieht er — und sehen andere — eine besondere Gruppe von Darstellungen, die sich von den anderen durch ihre Objektivität und Sachlichkeit unterscheidet. SCHOMERUS äußert sich darüber folgendermaßen (S. 152): „Die isländischen Familiensagas . . . schildern in vorbildlicher Objektivität die Bedeutung der Religion für das Leben der Menschen“, und: „Was die Bemerkungen der Sagas so wertvoll macht, ist die unbedingt sachliche Schilderung . . .“ (S. 4). Es ist das dieselbe Ansicht, die schon Eugen Mook vertreten hat: „Durch sie (nämlich die isländischen Sagas) erfahren wir den Glauben des Volkes an seine Gottheiten und den Götter- und Totenkult und damit die wirkliche Religion des Volkes<sup>1</sup>.“ Man kann wohl sagen, daß dieses Urteil bisher ziemlich allgemein geteilt wurde, nur Hermann SCHNEIDER hat in seiner „Germanischen Altertumskunde“ (Glaube, S. 289) leise Zweifel geäußert. Man meint, die Familiensagas enthielten im Unterschied zu den übrigen Gruppen zuverlässige Überlieferung und bildeten so ein zwar schmales, aber haltbares Fundament, auf dem sich eine — wenn auch dürftige, so doch gültige Darstellung der nordischen Religion aufbauen lasse.

Diese Ansicht hat, soweit ich sehe, einen dreifachen Grund:

I. Man läßt sich beeinflussen durch die realistische Erzählweise der Isländersagas. Sie scheinen die Ereignisse ganz objektiv, sozusagen vom Standpunkt eines neutralen Beobachters, nüchtern und sachlich darzustellen. Dazu kommt eine hohe, auf feiner psychologischer Beobachtung beruhende Kunst der Menschen-darstellung, der für jene Zeit so leicht nichts an die Seite zu stellen ist. Das alles ruft den Eindruck großer Wirklichkeitstreue hervor

---

<sup>1</sup> Zur Bewertung der Snorra-Edda als religionsgeschichtliche und mythologische Quelle des nordgermanischen Heidentums, Berichte über d. Verhandl. d. Sächs. Ak. d. Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., 84. Bd., 2. Heft, S. 5.