

## *För Skírnis*: Brautwerbungsfahrt eines Werbungshelfers

(1) Brautwerbung Skírnirs und überindividueller Handlungsablauf — (2) Brauterwerbung: ± persönlich, ± einfach — (3) Brautwerbung Skírnirs und magischer Zwang — (4) Brauterwerbung in eddischer Götterdichtung — (5) *För Skírnis*, Mythem und Sproßfabel — (6) Datierung der Liedschöpfung und Rezeption — (7) Sinnsuche auf den Spuren Snorris — (8) Skírnir “der Strahlende”

### 1. Brautwerbung Skírnirs und überindividueller Handlungsablauf

**M**ittelalterliches Erzählen ist weitgehend gebundenes Erzählen, gebunden an Tradition, Stoffgeschichte, Motivüberlieferungen, an überindividuelle Erzählthemen, -schemen und -formeln, nicht zuletzt an jeweilige Lebenswirklichkeit zur Zeit des Erzählens. Aber auch für eddische Götter- und Heldenlieder gilt: Erst das Zusammenspiel zwischen überindividuellem und individuellem Erzählen zeitigte die vorliegenden, unverwechselbaren, mehr oder minder problemträchtigen Dichtungen. *Skírnismál* (*Skm.*) resp. *För Skírnis* [Skírnirs Fahrt] (Liedtitel Codex regius: “f02 [scirni]”) kreist um die Brautfahrt eines Werbungshelfers, des Titelhelden, der Vordergrundgestalt.

*Synopsis*, 42 Strophen: Besorgte Eltern veranlassen den Diener Freyrs, nach der Verstimmung ihres Sohnes zu forschen, was diesem Vertrauten von mythischer Urzeit her gelingt. Fernliebe Freyrs zur schönen Riesentochter Gerðr bewegt Skírnir, sich seinem Herrn als Werbungshelfer anzudienen. Ausgerüstet mit Pferd und Schwert des Herrn zieht Skírnir ins Riesenland (*Skm.* 10), behauptet sich gegen alle Gefahren, gelangt zur Geworbenen und kann seine Werbung nicht mit kostbaren Gaben, sondern mit zunehmend drohenderem Fluchgeschehen erfolgreich plazieren (*Skm.* 11–36). Gerðr stimmt letztlich einem zukünftigen Stelldichein mit Freyr zu (*Skm.* 37–39). Mit dieser Botschaft kehrt Skírnir zu seinem Herrn zurück, dem (Schlußstrophe 42) neun Nächte qualvoller Sehnsucht bis zum Stelldichein im Hain Barri verbleiben.

Liedgeschehen ist eine raumgreifende Brauterwerbungshandlung, ist “stellvertretende” im Unterschied zur “persönlichen” Brautwerbung resp. -erwerbung und dem überindividuellen Typus einer “schwierigen Brautwerbung” im international verbreiteten Brautwerbungsschema verpflichtet. Individuelles Erzählen ist die Fernliebe eines Gottes Freyr, der den Widerstand in eigener Gruppenexistenz gegen sich hat (werbungsfeindliche Asen und Alben *Skm.* 7), des weiteren eines

Werbungshelfers bedarf. Sein Diener Skírnir kann alle Hemmnisse einer gefährlichen Werbungsfahrt ins Riesenland bewältigen (feindselige Weltenbewohner in Útgarðr, feindselige Riesen und werbungsfeindlicher Brautvater, Gymirs Hunde, dunkle Waberlohe, riesischer Wächter) und letztlich den Widerstand der werbungsunwilligen Riesentochter Gerðr Gymisdóttir brechen. Kumulierter Widerstand zweier Parteien bei *För Skírnis* in die "andere Welt", auch Widerstand der Natur (*Skm.* 10), heben — in weiterer Gebundenheit an überindividuelles Erzählen — den mythologisch fundierten, im Erwartungshorizont der Rezipienten stehenden Antagonismus zwischen Riesen und Göttern ins Relief. Überindividuelles Erzählen nach dem Schema einer "stellvertretenden" zugleich "schwierigen Brautwerbung" ist die Kettung charakteristischer Stationen im Handlungsgerüst der *För Skírnis*.

(A) *Skm.* 1–9. Eine Beratungsszene auf dem Schauplatz "daheim" löst eine Brautwerbung aus: Ausrüstung (Pferd, Schwert) und Aussendung eines Boten.

Snorris *Skírnismál*-Paraphrase (*Gylfaginning* Kap. 37; Sigurðsson et al. 1966, 1: 120–22) verdeutlicht mit zusätzlichen Angaben die Ausgangssituation einer "schwierigen Brautwerbung" durch einen Stellvertreter.

Aussendung, Freyr zu Skírnir: "Du sollst ausziehen und für mich um sie (Gerðr) werben und sie hierher nach Hause bringen, ob ihr Vater wolle oder nicht, und ich werde dir das gut lohnen" [nú skaltu fara, ok biðja hennar mèr til handa, ok hafa hana heim hingat, hvárt er faðir hennar vill eða eigi, ok skal ek þat vel launa þèr].

Skírnir erklärt sich bereit, "daß er die Sendfahrt machen werde" [at hann skal fara sendiferð].

Ausrüstung: "Freyr ließ es an nichts fehlen" [en Freyr lét eigi þat til skorta].

Brautwerbungsfahrt: "Da zog Skírnir aus und warb für ihn (Freyr) um die Frau" [Þá fór Skírnir, ok bað honum konunnar].

(B) *Skm.* 10. Eine anschließende Botenreise dient der Überbrückung der Schauplätze, betont dabei die Länge, Mühsal und Gefährlichkeit des Weges zum Werbungsziel.

Szenenwechsel in *Skm.* 10 ist durch Rede Skírnirs zu seinem Pferd veranschaulicht. Individuelles Erzählen könnte auch die Verwendung des Versmaßes galdralag sein, wenn eine Art "Reisezauber" Skírnirs mitzudenken wäre (See et al. 1993, 61) — dann *weiße Magie* des Werbungshelfers zu seinem Nutzen (im Kontrast zu seiner folgenden, z.T. auch galdralagförmigen *schwarzen Magie* zum Schaden der Riesentochter Gerðr).

(C) *Skm.* 11–39. Zentrale Szene in "stellvertretender" zugleich "schwieriger Brautwerbung" ist die Ausführung des Botenauftrags, der die Einwilligung der Frau erstrebt (Höhe- und Wendepunkt des Geschehens). Zur Botenhandlung auf dem Zielschauplatz gehört die "Kemenatenszene", die ihrerseits überindividuellem Handlungsablauf verpflichtet ist: Ankunft des Boten und Meldung seiner Ankunft (*Skm.* 15), Geheiß der Frau, den Boten zu sich zu führen (*Skm.* 16), Begrüßung des Boten und Frage nach dem Grund seines Besuches (*Skm.* 17), dann stellvertretende Werbung und Reaktion der Geworbenen (*Skm.* 18–39 — weitgehend besetzt durch freies, fiktionales, auch mythologisierendes Erzählen).

Gerðr ging “frá scála fjoður síns til scemmo” (*Skírnismál*-Einleitungsprosa; Neckel und Kuhn 1983, 69) — *scemmo* ‘Aufenthaltort vornehmer Frauen’ (See et al. 1993, 50), “in der Regel umgeben von einem hohen Holzzaun” (Prosa nach *Skm.*10: “scíðgarð[r] . . . um sal Gerðar”). Vergleiche *Hrólfs saga Gautrekssonar*, Brautwerbung König Gautreks: Um die Zustimmung der Geworbenen zu erhalten, begeben sich Werber und Brautvater “til skemmu Ingibjargar” (Detter 1891, 4.18–19).

(D) Prosa vor *Skm.* 40: “Þá reið Scírnir heim.” Rückreise des Boten zum Ausgangsschauplatz kann sich auf knappe Angabe beschränken (Szenenwechsel ist durch Liedstrophen situativ bereitgestellt).

(E) *Skm.* 40–42. Überindividuelles Brautwerbungsschema rundet sich mit Rückkehr des Boten und Empfang durch seinen Herrn, der ungeduldig nach dem Ergebnis der Werbungsfahrt fragt und Antwort erhält. Die Brautwerbungshandlung der *För Skírnis* mündet nicht in ein Hochzeitsfest (vollständiges Schema), sondern beläßt es beim Versprechen der Braut zum Stelldichein nach neun Nächten — neun qualvolle Nächte für den liebeskranken Freyr, der sich der Vereinigung entgegensehnt (Schlußstrophe).

In die Richtung eines vollständigen Schemas weist Snorris *Skírnismál*-Paraphrase *Gylfaginning* Kap. 37, resümierend: “Skírnir warb für Freyr um die Frau und erhielt ihr (Heirats-)Versprechen, und neun Nächte später sollte sie nach Barrey kommen und da/ dann Hochzeit/Brautlauf halten mit Freyr” [bað honum konunnar, ok fèkk heitið hennar, ok níu nóttum síðarr skyldi hon þar koma er Barey heitir, ok gánga þá at brullaupinu með Frey] (Sigurðsson et al. 1966, 1:122). Auf die Möglichkeit resp. Wahrscheinlichkeit, daß eine spätere eheliche Verbindung Freyrs mit Gerðr (jenseits der Grenzen der erzählten Zeit der Liedfabel) auch in der mythologischen Kompetenz des *Skírnismál*-Dichters und seiner Rezipienten stand, komme ich zurück (§ 5).

## 2. Brauterwerbung: ± persönlich, ± einfach

Brauterwerbung, ein weltweit bekanntes und vielgestaltiges Erzählthema (Geißler 1955), bekannt aus Märchen, Mythos und Heldensage, überaus beliebt auch in der Literatur des europäischen Mittelalters (Spielmannsepik, Heldenepik, Tristandichtungen usw.), auch in der Poesie und Prosa Altislands (Lieder-Edda, Vorzeit-, Ritter-, Märchensagas, aber auch Íslendingasögur, Konungasögur usw.), wuchernd in Unterhaltungsliteratur, fruchtbar in Hoch- und Problemliteratur, läßt sich mit den beiden Oppositionen “persönliche” *versus* “stellvertretende” Brauterwerbung und “einfache” *versus* “schwierige” Brauterwerbung verschiedenen Haupttypen zuordnen:

Typologie:	einfache Werbung	schwierige Werbung	Spannungsfeld: Hemmnisse und Gegenmaßnahmen
persönliche Werbung	Ia	IIa	
stellvertretende Werbung	Ib	IIb	

Jeweilige literarische Erscheinungsformen bezeugen Unter- und Sondertypen (“schwierige” Brautwerbung verbunden mit Entführung unter Einwilligung der

Braut oder Brautraub gegen den Willen der Frau [vgl. Siefken 1967 — mit anderer Schematisierung von Haupttypen]), bezeugen das Mit- und Ineinander dieser Haupttypen, des weiteren Konstanz und Variabilität im Bereich der Einzelmotive, Motivkomplexe, Erzählschablonen und damit das je verschiedene Zusammenspiel von gebundenem und freiem Erzählen. Hochliteratur wird danach streben, individuelle Gestaltung über überindividuelle Handlungsgerüste obsiegen zu lassen und zur Brautwerbung gehöriges Gewalt- oder Listgeschehen zu problematisieren. Gemeinsam aber neigen Problem- wie Trivilliteratur dazu, „schwierige“ Brautwerbungshandlung (Schwierigkeiten unterschiedlich nach Grad, Art und Anzahl) als Disposition von Konfliktgeschehen zu nutzen. Konfliktträchtig ist vornehmlich das Spannungsfeld zwischen den beiden Polen des fraubegierigen Werbers (ohne oder mit Werbungshelfer) und der schönen Geworbenen (mit oder ohne werbungsfeindlichen Brautvater), und schier unerschöpflich scheint die Phantasie der Dichter und Literaten, in diesem Spannungsfeld Hemmnisse aufzutürmen und variationsreich zu bewältigen durch Gewalt, magischen Zwang, Werbungslist oder Trug, den häßlichen Bruder der List.

*Typus Ia und Ib.* Willkürlich herausgegriffenes Beispiel sei die Brautwerbung König Sigmunds in *Piðreks saga* (Bertelsen 1905–11, 1:282–86).

*Typus IIa.* Prominentes Beispiel ist die nordgermanische Version der Hildesage (Bragi Boddason, *Ragnarsdrápa* [Jónsson 1912–15, 1:2–3]; Snorri, *Skáldskaparmál* [Sigurðsson et al. 1966, 1:432–36]).

*Typus IIb.* „Stellvertretende“, gesteigert „schwierige Brautwerbung“ bezeugt die deutsche Version der Hildesage im mittelhochdeutschen Heldenroman *Kudrun* (1230er Jahre) — Hand in Hand mit Aufschwellung zur epischen Großform. Fünf typische Stationen des Handlungsablaufs lassen das überindividuelle Brautwerbungsschema erkennen, dem auch *Skírnismál* in liedhafter Kürze verpflichtet sind (§ 1).

Prominentes Beispiel einer konfliktträchtigen „schwierigen“, zugleich „stellvertretenden Brautwerbung“ ist die Werbung um Brynhildr in nordischer und deutscher Version der Nibelungensage mit Sigurðr=Siegfried als Werbungshelfer. Eine Annäherung an verlorene Sigurdlieder der „Lücke“ des Codex regius erlaubt die Prosaparaphrase der *Völsunga saga* (um 1250) mit fünf Stationen eines überindividuellen Handlungsablaufs:

- (A) Auslösung einer Brautwerbung durch eine Beratungsszene; Rat der Grímhildr, der zaubermächtigen Mutter Gunnars, lenkt auf Sigurðr als Werbungshelfer.
- (B) *Ferð* durch „Felsen und Täler“ führt Werber und Werbungshelfer nach Hunnenland (Wilken 1912, 198).
- (C) Werbungsfeindlicher Brautvater und Heimir, Ziehvater der Brynhildr, weisen Werber und Werbungshelfer auf die Hemmnisse dieser Brautwerbung hin: Einwilligung einer selbstherrlichen Frau nach ihrem freien Willen, Waberlohe mit Flammenritt als Freierprobe (zwei „Flammenrittstrophen“, Stropheneinlage *Völsunga saga* Kapitel 27; vgl. *Helreið Brynhildar* 10–12). Hemmnisse können allein vom Werbungshelfer durch trugvolle Gegenmaßnahmen bewältigt werden: Zaubrischer Gestaltentausch (gelehrt von Grímhildr) läßt Sigurðr in Gestalt Gunnars durch die Waberlohe gelangen; Namentrug in anschließender „Kemenatenszene“ („fagrt herbergi“ [Wilken 1912, 199]) veranlaßt Brynhildr, sich dem Bewältiger der Waberlohe ihrem Gelöbniß gemäß zu versprechen, der den Brautschatz bietet („mund í gulli ok góðum gripom“); Beilager (hier keusch) macht das Eheversprechen fest.

- (D) Heimkehr und
- (E) Hochzeitsfeierlichkeiten auf dem Ausgangsschauplatz runden ein Brautwerbungs-schemata ab.

*Nibelungenlied*, der ranghöchste Heldenroman des deutschen Mittelalters (um 1200), kennt drei konflikt- und problemträchtige Brautwerbungs-handlungen, die mit Fernliebe und einer Beratungsszene beginnen (wie *Før Skírnis* in liedhafter Kürze) und mit Hochzeit enden (wie Snorris *Skm.*-Paraphrase, vollständiges Schema): (a) Sívrit ∞ Kriemhilt (Typus IIa), (b) Gunther ∞ Prünhilt (Typus IIb mit Sívrit als Werbungshelfer), und schließlich (c) Etzel ∞ Kriemhilt (Typus IIb) — hier erlauben fünf Stationen eines überindividuellen Handlungsablaufs einen Vergleich mit *Før Skírnis* (§ 1):

- (A) Eine Beratungsszene auf dem Ausgangsschauplatz (*Nibelungenlied* Str. 1143–59; Bartsch und de Boor 1972, 187–89) löst Brautwerbung aus: Ausrüstung (Pferde, Waffen) und Aussendung eines Boten (Str. 1151 “des wil ich [Etzel] dir [Rüdiger] lônên” — Snorri: “ok skal ek [Freyr] þat vel launa þèr [Skírnir]”).
- (B) Anschließende Botenreise überbrückt die Schauplätze, betont Länge und Gefährlichkeit des Weges (Str. 1174 “durch der Beyer lant” [Bayern hier: Wegelagerer]).
- (C) Ausführung des Botenauftrages in zentraler Szene: Ankunft und Meldung der Boten (Str. 1175–81), Begrüßung und Frage nach dem Grund des Besuches (Str. 1182–92), stellvertretende Brautwerbung. Botenhandlung auf dem Zielschauplatz ist bereichert durch die “Kemenatenszene” mit Reaktion der Geworbenen (Str. 1225–64); Werbung um die zunächst werbungsunwillige Frau ist letztlich erfolgreich (Höhe- und Wendepunkt — wie in der “Kemenatenszene” der *Før Skírnis*).
- (D) Boten werden vorausgesandt, um Etzel die erfolgreiche Werbung zu melden (Str. 1289).
- (E) Das Schema vervollständigt sich mit Heimholung der Braut (geleitet von Rüdiger, dem Etzel entgegenkommt) und einem Hochzeitsfest in Wien. Erotisches Ambiente (vgl. *Før Skírnis*, Schlußstrophe) ist auch dem *Nibelungenlied* nicht fremd: Ein lüsterner Etzel muß sich bis zur Hochzeit gedulden (Str. 1358).

### 3. Brautwerbung Skírnirs und magischer Zwang

Brautwerbung kann durch Einsatz magischer Mittel und Möglichkeiten erfolgreich sein, kann Bezwingung und auch Liebe einer werbungsunwilligen Geworbenen bewirken.

Was dem Werbungshelfer der eddischen *Før Skírnis* durch magisch zwingende Verfluchung gelingt — gelingt dem Werbungshelfer Sívrit des *Nibelungenliedes* durch zaubrische Tarnkappe, die ihm im Kampfspiel auf Isenstein und in der Hochzeitsnacht zu Worms Unsichtbarkeit und zusätzliche Stärke von zwölf Männern verleiht (Str. 337; Bartsch und de Boor 1972, 62), gelingt dem Werbungshelfer Sigurðr der nordischen Version durch magischen Gestaltentausch (Grímhildr, auch Herrin eines zaubrischen Vergessenheitstrankes, lehrte diesen Zauber), und gelingt dem Werbungshelfer Hôrant der *Kudrun* durch magisch zwingenden Gesang.

Gerðr, zuletzt und am stärksten beeindruckt durch Skírnirs Runenzauber (*Skm.* 36), verspricht dem Werbungshelfer, einem Freier Freyr nach neun Nächten “Liebesgenuß (Beilager) gewähren” zu wollen (*Skm.* 39). — Hilde, zuletzt und am stärksten beeindruckt durch betörenden Gesang des Werbungshelfers Hôrant, verspricht, König Hetele “beiliegen” zu wollen (*Kudrun* Str. 405; Bartsch und Stackmann 1965, 85). Prünhilt, letztlich bezwungen durch den Gürtelraub des Werbungshelfers Sívrit in Tarnkappe,

anerkennt Bezwingung (*Nibelungenlied* Str. 678; Bartsch und de Boor 1972, 116); im anschließenden Beilager nimmt ihr Gunther die Jungfräulichkeit.

Ein taktischer Dreischritt des Werbungshelfers in der zentralen “Kemenaten-szene” von *För Skírnis* (§ 1) bietet der Geworbenen Geschenke, droht dann, sie und ihren Vater zu töten, endet (Gesetz der wachsenden Glieder) mit raumgreifenden Verwünschungen respektive magischer Bannung der Umworbenen als Alternative für möglicherweise erfolglose Brautwerbung. Offensiver Runenzauber (negatives Achtergewicht) führt den Werbungshelfer zum Erfolg.

(1) Brautgeschenke: elf Äpfel und Ring (*Skm.* 19–22).

Mehrzahl “ganzgoldener Äpfel” betont die Kostbarkeit des Angebots; Elfzahl — *epli ellifo* — könnte sich *metri causa* erklären (See et al. 1993, 70). Die Reaktion der Geworbenen, die den Gedanken einer künftigen Zweisamkeit mit Freyr weit von sich weist (“byggia saman” — in ehelicher Verbindung? [vgl. Steinsland 1991, 88]), legt jedenfalls nahe, daß Gerðr das Geschenk als *festarfé* ‘Verlobungsgeschenk des Werbers’ auffassen und Skírnirs Worte “frið at kaupá” [Liebe zu kaufen] als Heiratsantrag verstehen konnte.

*Lokasenna* 42, Loki zu Freyr: “Gulli keypta léztu Gymis dóttur” (Neckel und Kuhn 1983, 104; dazu ausführlich § 6).

Der Normalfall *kaupa konu mundi* ist in der Dichtung über “schwierige” Brautwerbung mit werbungsfeindlichem Brautvater nicht zu erwarten; Unregelmäßigkeiten bei Anbahnung einer Ehe sollten nicht überbetont werden (vgl. See et al. 1993, 40–41, 70–71). Daß Freyr und Gerðr Gymisdóttir letztendlich — jenseits der Grenzen unserer Liedfabel — Eheleute sind, ist ein Mythem (§ 5).

Apfel/Äpfel als Liebes- und Fruchtbarkeitssymbol (See et al. 1993, 69, mit Literatur; Stauch 1937) gäbe dem ersten Geschenkangebot des Werbungshelfers tieferen Sinn, und stimmig in weiterhin magisch eingerüsteter Brautwerbung Skírnirs (Punkte 2 und 3) wären auch Äpfel als magisches Substrat, das künftige eheliche Fruchtbarkeit verspräche, zumal (individuelles Erzählen) Skírnir für einen bejahrten Freyr zu werben scheint.

Äpfel als magisches Mittel für eheliche Fruchtbarkeit (auch im fortgeschrittenen Alter) bezeugt *Völsunga saga* Kap. 1: König Rerir lebte mit seiner Frau sehr lange zusammen (“mjök lengi”), doch ihre Ehe blieb kinderlos. Da sandte Odin seinem Enkel einen Apfel (“epli”), überbracht von Hljóð, Tochter des Riesen Hrímnir. Die Königin aß davon, wurde schwanger und gebar Völsungr, den namengebenden Ahnherrn der Völsungen, der später die (apfelbringende) Hljóð heiratete und mit ihr zehn Söhne und eine Tochter hatte. In der Halle Völsungrs stand ein “Kinderbaum” (*barnstokkr?*), auch *eik*, *apaldr* genannt (Wilken 1912, 152, Z.12 und 29 [aus dem Samen des wunderbaren Apfels?]).

Auch in *För Skírnis* könnte sich das Apfel-Motiv mit der Vorstellung eines gealterten Werbers verbinden. Fixpunkt in der erzählten Zeit ist Baldrs Tod (*Skm.* 21–22); die Zeit davor sind *árdagar*, mythische Frühzeit (so periodisiert die große *Völospá* 2 sqq. — Str. 31–32: Baldrs Tod). Auch Freyr, nun verliebt, blickt zurück auf mythische Frühzeit, in der Skírnir und er ihre gemeinsame Jugend verbrachten (*Skm.* 5 “ungir saman várom í árdaga”). Des weiteren gesteht Freyr seinem Vertrauten *Skm.* 7, daß Gerðr ihm liebens-

werter sei “als (je ein Mädchen) jedem jungen Mann in mythischer Vorzeit” (mit doppelter Wortkorrespondenz zu *Skm.* 5), in AM 748 I 4<sup>o</sup>: “enn manni hveim, ungom, í árdaga” (Neckel und Kuhn 1983, 70). Damit meint er doch wohl, nun — bejährt — verliebter zu sein als er je als Jüngling in mythischer Frühzeit gewesen war.

Aufmerksamkeit heischt das Apfelbaum/Äpfel-Gleichnis in der *Hrólfs saga Gautrekssonar* (Fornaldarsaga, Ende des 13. Jahrhunderts): Brautwerbung des alten, söhnelosen Königs Gautrekr von Gautland um die kluge, schöne, junge Hersentochter Ingibjörg, Typus einer “persönlichen”, durch das Nebenbuhlermotiv konflikträchtigen “schwierigen” Brautwerbung (IIa) mit charakteristischem Handlungsablauf, fünf Stationen (A) Beratungsszene — (B) Brautwerbungsfahrt nach Norwegen — (C) zentrale Werberhandlung auf dem Zielschauplatz mit “Kemenatenszene” — (D) *heimanferð* (Kampf und Tod des Nebenbuhlers und seiner Mannen) — (E) *brúðhlaup*.

“Kemenatenszene” (“skemman Ingibjargar”). Ingibjörg, vom Brautvater vor freie Gattenwahl gestellt, ob sie den jungen König Ólafr oder den alten Gautrekr wolle, entscheidet sich für den Alten und rechtfertigt ihre Entscheidung mit einem Gleichnis. Der junge Werber gleicht einem noch nicht ausgewachsenen Fruchtbaum (*apaldr*, varia lectio *eik*), der künftig gute Äpfel geben könnte. Gautrekr aber gleicht einem voll ausgewachsenen *apaldr* (respektive *eik*), und erwiesen ist, daß er die herrlichsten *epli* ‘Äpfel’ trägt und tragen wird. “Und mit ihm kann ich ausgezeichnete Söhne haben” [Má ek eiga við hönunum ágæta sonu] (Detter 1891, 5.13–14). — Ingibjörg gebiert ihm die Söhne Ketill und Hrólfr, die Haupthelden dieser Saga und Protagonisten verschiedener Brautwerbungsfahrten.

Äpfel der Iðunn sind magisches Mittel gegen das Altern der Götter (Snorri, *Skáldskaparmál* Kap. 22; Sigurðsson et al. 1966, 1:304). Goldene Äpfel der Hesperiden (von Herakles geraubt) garantierten den Göttern Jugend und Unsterblichkeit (Stauch 1937, 748).

Eine Bezugnahme des *Skírnismál*-Dichters auf die “Verführungsszene” Genesis 3.1–7 halte man fern (am spekulativsten Steinsland 1990; 1991, 109–16, 136–40). Unheilvolle Frucht (Apfel) vom Baum der Erkenntnis symbolisiert nach Kompetenz eines Dichters und seines Publikums in christlicher Zeit Ursünde und Tod, was kaum zum Brautwerbungskontext der *För Skírnis* paßt.

Wer biblischen Einfluß vermuten möchte, sollte eher an die Liebesdichtung des Hohenlieds denken: “Ein Apfelbaum unter den Waldbäumen ist mein Geliebter unter den Burschen . . . erquickt mich mit Äpfeln” (Canticum canticorum 2.3–5).

Für “Mann”-kenningar mit dem Grundwort “Baum” gibt es zwei Belege mit dem Grundwort *apaldr* ‘Apfelbaum’ (Meissner 1921, 266); beide eddischen Belege erscheinen im Kontext von Brautwerbungshandlungen, scil. *Helgaqviða Hiorvarðssonar* 6 “róg-apaldr” (Anrede an Helgi bei Gattenwahl der Walküre Sváva) und *Sigrdrífomál* 5 “brynþings apaldr” (Anrede an Jung-Sigurd [Enkel des apfelgeborenen Völsungr] bei Gattenwahl der Walküre Sigrdrífa).

Überreichen des Apfels galt als Liebeserklärung (Stauch 1937, 748) — zum “Urteil des Paris” in altnordischer Überlieferung siehe *Trójumanna saga* (Hauksbók; Louis-Jensen 1963, 10, Z.8 “gvllepli”).

Ein zweites Geschenkangebot überbietet “elf ganzgoldene Äpfel” nach Materialwert, mythischem Gewicht und magischem Vermögen. Skírnir bietet nun den wohlbekanntesten Ring Draupnir (zu *drjúpa* ‘tropfen’), “von dem jede neunte Nacht acht gleichschwere Ringe *abtropfen*” (*Skm.* 21), der also seiner neuen Besitzerin Gerðr, nähme sie ihn an, ewigen Reichtum verspräche (pro Jahr in etwa zusätzli-

che 320 gleichschwere Goldringe). Warum Freyrs Werbungshelfer über einen Ring Baldrs resp. Odins verfügen kann oder zu können vorgibt (“brendr . . . með ungom Óðins syni”, *Skm.* 21, 22), ist im größeren Zusammenhang zu bedenken (§ 7). Im Unterschied zum ersten Geschenkangebot (“hér hefi ec”) ist nicht expliziert, daß Skírnir den magischen Ring Draupnir bei sich hat (See et al. 1993, 71), womit sich die Möglichkeit eines mythisch überhöhten *Scheinangebots* nach Zurückweisung der elf Äpfel eröffnet, um die Brautwerbung erfolgreich zu machen. Doch Gerðr zeigt sich auch vom mythischen Glanz des zweiten Angebots unbeeindruckt, reduziert es auf seinen materiellen Wert und wehrt ab: “Gold fehlt mir nicht in Gymirs Gehöften” (*Skm.* 22). Aber die Vorstellung *festarfé* kann sich in ihr weiter festigen, und so auch auf Autor- und Publikumsebene, denn ein Ring als Symbol der Bindung respektive Wahrzeichen für ein Versprechen des Werbers gegenüber der Geworbenen ist ein Stereotyp literarischer Brautwerbungshandlungen.

*Óláfs saga Tryggvasonar* des Oddr Snorrason (um 1200): Der Bekehrerkönig, verlobt mit der schwedischen, noch heidnischen Königin Sigríðr in stórráða (stellvertretende Botenwerbung), übersendet ihr als *festarfé* einen Ring (“sendi hann *drottningu* ring [mikinn gull hring]. sa var asynis sem gull. oc var þat callað festar fe [þat skyldv vera festar gvll hennar]” [Jónsson 1932, 108]). Wie Draupnir ist auch das Brautgeschenk König Olafs ein besonderer Ring, scil. ein heidnischer Tempelring aus dem vom Bekehrerkönig zerstörten Tempel von Hlaðir. Vergleichbar berichtet Snorri in seiner *Óláfs saga Tryggvasonar* (Aðalbjarnarson 1941–51, 1:309).

Fredegar 3.18–19: Der Ring als Zeichen des Versprechens zwischen Werber und Geworbener begegnet schon in einer der ältesten literarisch gestalteten Brautwerbungshandlungen aus dem germanischen Mittelalter. Fünf charakteristische Stationen eines Brautwerbungsschemas (§ 1) zeichnen sich ab in “stellvertretender”, zugleich “schwieriger Brautwerbung” (Typus IIb) des Merowingers Chlodwig um die burgundische Prinzessin Chrodechilde. Die Durchführung des Werbungsauftrags gelingt in der Heimlichkeit einer “Kemenatenszene”; der Werbungshelfer (Aurelianus) übergibt Chlodwigs Ring als Wahrzeichen für die Gültigkeit der Werbung (“Ut certe ficeris, hoc anulum tibi direxit” [Wolfram 1982, 102]).

*Völsunga saga*: *Festarfé* in dieser nibelungischen Fornaldarsaga ist der mythische Ring Andvaranautr, auch er schatzmehrend (“æxla . . . fè” sagt Snorri [Sigurðsson et al. 1966, 1:354]). Mit dem Goldring festigt Jung-Sigurðr sein Verlöbniß mit Brynhildr (“gaf henni gullhring” [Wilken 1912, 194]), nimmt ihn ihr als Werbungshelfer Gunnars in trugvoller Werbung ab, gibt ihr dafür einen anderen Ring aus dem Erbe Fáfnirs (Wilken 1912, 200 — Snorri: “þá gaf hann Brynhildi at línfè gullbauginn, þann er Loki hafði tekit af Andvara” [Sigurðsson et al. 1966, 1:362]).

*Þiðreks saga*: Mit Erfolg bedient sich der Held der Brautwerbungserzählung von Jarl Apollonius und Herborg (Typus IIa) eines magischen Ringes, der die Geworbene zur Liebe zwingt (als *festarfé* in einem Vorläuferfall erfolgreich bezaubern konnte [Bertelsen 1905–11, 2:112]). Der Zauberring, das “Wahrzeichen seiner Liebe”, entflammt die Liebe der werbungsunwilligen Herborg (Bertelsen 1905–11, 2:114 — zum Apfel-Motiv S. 115, Z.5–6).

## (2) Freyrs Schwert und Skírnirs Drohung (*Skm.* 23–25)

Nach elf Goldäpfeln und schatzmehrendem Ring, die der Geworbenen Gutes versprochen hätten (11 + 1 = Rundzahl 12), folgt Lebensbedrohung (zum *dreizehn-*

ten). Auch Freyrs Schwert in der Hand Skírnirs, mit dem der Werbungshelfer droht, die Umworbene, dann den Brautvater zu töten, ist zaubrisches Requisit in nunmehriger Trias magischer Gegenstände. Dieses Schwert, das sich Skírnir für seine gefährliche Fahrt ins Riesenland ausbittet, hat die magische Eigenschaft, “von selber zu kämpfen” [þat sverð, er síálft vegiz] (*Skm.* 8, 9), und stimmig zum *Zauberschwert* könnte auch das auffällig alliterierende Epitheton *málfár* ‘verziert mit Zeichen’ sein (*Skm.* 23: “Sér þú þenna mæki, mær, / mióvan, málfán”). Aber Gerðr zeigt sich weiterhin unbeeindruckt, und Klugheit, von Freyr angemahnt (*Skm.* 9), verbietet dem nach Erfolg trachtenden Werbungshelfer die Anwendung dieses magischen Mittels gegen Gerðr (Sprachhandlung der leeren Drohung), läßt ihn in Fortsetzung zur erfolgversprechenderen Wort- und Runenmagie greifen.

Zu *málfár* siehe Liestøl 1951, 71–98, hier S. 90. Für unseren Kontext ist von der Verständnisperspektive des 12./13. Jahrhunderts auszugehen. Einen zweiten eddischen Beleg bietet *Sigurðarqviða in scamma* 4 (Neckel und Kuhn 1983, 207; vgl. *Brot af Sigurðarqviðu* 19), auch hier vom Schwert eines Werbungshelfers in einer Brautwerbungshandlung (was auf literarische Abhängigkeit in die eine oder andere Richtung schließen lassen könnte): Sigurðr, der Völsung (*Sigurðarqviða in scamma* 3), legte seinen “mæki málfán” (sein Schwert Gramr, geschmiedet von Reginn aus Teilen des Schwertes, das dem Vater Sigmundr Völsungssohn von Odin verliehen wurde) bei trugvoller Werbung zwischen sich und Brynhildr (keusches Beilager).

Drohung, den werbungsfeindlichen Brautvater durch das Schwert zu töten, und Einsatz magischer Mittel gegen die werbungsunwillige Braut bezeugt Saxos Bericht von der Werbung Frothos III. um die hunnische Königstochter Hanunda (*Gesta Danorum* 5.1.5–10; Olrik und Ræder 1931, 105–7): Typus einer “stellvertretenden” und “schwierigen” Brautwerbung (IIb) mit charakteristischem Handlungsablauf: (A) Auslösung einer Brautwerbung durch Beratungsszene — (B) Aussendung der Werber, dabei die zungen-gewandte Gøtvara — (C) Ausführung des Botenauftrags auf dem Zielschauplatz; Bewältigung der Hemmnisse durch Gewaltandrohung (dabei die Drohung, den Brautvater mit dem Schwert zu töten [Olrik und Ræder 1931, 106.25–26]) und durch Zauber (Worte und magischer Liebestrank der Gøtvara brechen den Widerstand der werbungsunwilligen Königstochter: “Illa non verbis modo, sed etiam sucis in Venerem mixtis virginem enervare conata” [Olrik und Ræder 1931, 106.12–13 und weiterhin]) — (D) Heimführung der Braut nach Dänemark — (E) Hochzeit in Anwesenheit des Brautvaters. Mit ihrer exzeptionellen, auch obszönen Zungenfertigkeit (*Gesta Danorum* 5.1.2; 5.3.17) ist die Werbungshelferin Gøtvara ein fernes literarisches Pendant des Werbungshelfers Skírnir.

### (3) Magischer Zwang (*Skm.* 26–36)

Skírnir, noch ohne Erfolg, bedient sich zum dritten des offensiven Schadenzaubers, um Gerðr endlich zu “zähmen”, damit das größte Hemmnis seiner Brautwerbung zu bewältigen. Die letzte, nun erfolgreiche Gegenmaßnahme des Werbungshelfers steigert das Gesetz der Dreizahl, das allbekannte Gesetz magischen Wirkens und Wortens. Eine Trias magischer Gegenstände (Äpfel — schatzmehrender Draupnir — Freyrs Schwert) wird nun überführt in die erweiterte Trias: (a) Brautwerbung durch Geschenke — (b) durch lebensbedrohende Gewalt — (c) durch listigen Einsatz schwarzer Magie, die Fülle der Fluchstrophen zum

weiteren gegliedert in magischer Dreizahl (*Skm.* 26–28, 29–31, 32–36) mit weiteren Triaden im letzten Drittel: Dreifache Androhung des Zornes dreier Götter (*Skm.* 33); dreifach geritzte *purs*-Rune mit dreifach schadenbringender Wirkung “*ergi oc œði oc óþola*” (*Skm.* 36 — negatives Achtergewicht).

Verdreifachung (respektive ein Vielfaches von drei) ist ein Stereotyp magischer Kontexte in Mündlichkeit und Schriftlichkeit. “Drei Runenstäbe” expliziert schon die späturnordische Steininschrift von Gummarp, 7. Jahrhundert: “*Hápuwolafa[R] sat(t)e staba þrią f(ehu) f(ehu) f(ehu)*” (Krause und Jankuhn 1966, 208).

Zur Dreiergliederung der Fluchstrophen *Skm.* 26–36, je eingeleitet durch eine “Regieanweisung”, siehe See et al. 1993, 43 (mit Literatur). Eine nächste Parallele für dreiteilige Bauform in Zauberdichtung bietet “*Buslubœn*” im Verband der *Bósa saga*, nach Ausweis der Prosa: Aufreihung von Verwünschungen in drei *þriðjungar*. *Þriðjungar* ist auch Gliederungsprinzip in der Fluchdichtung des *Þorleifs þáttr jarlaskálds* (*Flat-eyjarbók*; Vigfússon und Unger 1860, 212), siehe Vogt 1927, 60–63, 92–93.

Magisches Requisit in der Hand Skírnirs — Substrat anschließenden Wirkens und Wortens — ist nun ein *tamsvǫndr* ‘Zähmungsrute’ (*Skm.* 26), wohl identisch mit dem *gambanteinn* ‘Zauberrute’ (*Skm.* 32: “*Til holtz ec gecc*”, Vergangenheit), den sich unser vorausplanender Werbungshelfer schon vor der “Kemenatenszene” beschafft hatte. Zaubrisches Tun — Schlag mit der “Zähmungsrute” *Skm.* 26, zuletzt Einritzen von Runen auf die “Zauberrute” *Skm.* 36 — eröffnet und beschließt Skírnirs Wortzauber im dritten Abschnitt seiner Brautwerbung, und eine zweite Klammer “*at mínom munom*” [nach meinem (Skírnirs) Willen] (*Skm.* 26, 35) profiliert die Zweckbestimmung des Ganzen: das Ja der Geworbenen unter Ausschaltung ihres Willens. Skírnir übt schwarze Magie (*magia innaturalis*), die Macht über den andern gewinnen, offensiv Einfluß nehmen will.

Zur Gleichsetzung von *tamsvǫndr Skm.* 26 und *gambanteinn Skm.* 32 — beidmalig auch “Regieanweisung” der Dichtung zur Markierung eines ersten, dann dritten Drittels der Verwünschungen — siehe See et al. 1993, 74 (mit Literatur).

*Gambanteinn* begegnet in eddischer Dichtung noch einmal und ist auch in *Hárbarðzlióð* 20 Requisit einer schwarzen Magie: Odin=Hárbarðr verschafft sich die “Zauberrute” des Riesen Hlébarðr und verzaubert ihn damit, bringt ihn um den Verstand (“*vélta hann ór viti*” [Neckel und Kuhn 1983, 81]).

Schwarze Magie übt Busla in der schon genannten “*Buslubœn*” mit dem Ziel, daß ihr Wille über den König Hrings obsiegen soll und wird (“*vit munum eigi skilja, fyrr en ek hefí minn vilja*” [Jiriczek 1893, 18.9–10; vgl. 19.17]). Die Prosa verdeutlicht, daß schon der Vortrag der (auf Hrings Zukunft bezogenen) Fluchdichtung magisch zwingendes Geschehen ist: König Hringr sieht sich nach Anhören des ersten *þriðjungar* ans Bett gefesselt (“*ok var hann þá fastr við sængina*” [Jiriczek 1893, 18.11]).

Magische Wirkungen zeitigt der Vortrag der Fluchdichtung in *Þorleifs þáttr jarlaskálds*: Körperliches Unwohlsein und Juckreiz überfallen den Jarl, seine Halle verdunkelt sich, die Schwerter beginnen von selbst zu tanzen und töten eine Anzahl Männer, der Jarl wird besinnungslos, und als er sein Bewußtsein wiedererlangt, fehlen ihm Bart- und Kopfhaar (Vigfússon und Unger 1860, 212).

Gebannt durch den Schlag mit der “Zähmungsrute”, muß sich eine stumm bleibende Gerðr die Verwünschungen des Werbungshelfers anhören, die als gräß-

liche Alternative enthüllen, was ihr in möglicher Zukunft bevorstünde, würde sie die Werbung zurückweisen. Gegenwärtige Sprachlosigkeit der Geworbenen (im Abstand zu ihren wortreichen Auftritten in voranstehenden Abschnitten der “Kemenatenszene”) läßt darauf schließen, daß auch die Verbalisierung der zukunfts-offenen Verwünschungen magisch zwingendes Geschehen ist. “Zauberspruchmaß” oder *galdralag*förmige Versgestaltung mit metrisch-syntaktischen Gleichläufen, Wort- und Sinnreimen, konzentriert auf das zweite und letzte Drittel (*priðjungr*) *Skm.* 29–36, auch Endreimklänge, Imperativ- und *skal/skaltu*-Stil unterstützen die Vorstellung eines waltenden magischen Geschehens. Gegen höfisches Zeremoniell kann der Bote gebieten: “Seztu niðr, enn ec mun segia þér” (*Skm.* 29) — eine magische Steuerung zu Anfang des zweiten Drittels der Verwünschungen (zu Anfang des ersten Drittels, *Skm.* 26: Vorzeigen der “Zähmrute”, wiederaufgenommen zu Anfang des letzten Drittels *Skm.* 32: “gambantein ek [Skírnir] gat”). Bilderreiche Aufzählung in elf Strophen *Skm.* 26–36 lassen vor dem geistigen Auge der magisch Gesteuerten erscheinen, was ihr soziales und privates Leben — mit Betonung der sexuellen Sphäre —, ihre Psyche und Physis vernichten würde (Harris 1975, 32; zu Einzelheiten siehe die einschlägigen Kommentare, zuletzt See et al. 1993 mit diversen Literaturhinweisen).

Der Höhepunkt eines magischen Geschehens *in actu* (*Skm.* 36) stellt der Geworbenen auch die mögliche Wende in Aussicht: Massiv verdichteter Runenzauber des Werbungshelfers könnte rückgängig gemacht werden und damit alle Verwünschungen. Die Wende (kein überraschender Wechsel) erfolgt unmittelbar anschließend *Skm.* 37: Gerðr findet zur Sprache zurück, heißt den Werbungshelfer mit einem Kelch alten Mets willkommen, willigt “nun doch lieber” [nú heldr] in die Werbung Freyrs ein. Brautwerbung Skírnirs ist letztlich erfolgreich durch magischen Zwang.

Skírnir bedient sich der schwarzen Magie — und so auch Odin bei Werbung um Rindr (Kormákr, 10. Jahrhundert: “Seið Yggr til Rindar” [Odin erzauberte sich die Rindr] [Jónsson 1912–15, 1:69; Sigurðsson et al. 1966, 1:236, 470]). Der Mythos, auf den Kormákr nur anspielt, ist breit entfaltet in Saxos heroisierter Brautwerbungserzählung: Epische Aufschwellung und Brautwerbungsthematik gehen Hand in Hand (*Gesta Danorum* 3.4.1–9; Olrik und Ræder 1931, 70–72).

Was dem Werbungshelfer Skírnir durch magisch zwingende Rede gelingt, erreicht der Werbungshelfer Hôrant in mhd. *Kudrun* durch magisch zwingenden Gesang (Loerzer 1971, 53).

#### 4. Brauterwerbung in eddischer Götterdichtung

Brautwerbungshandlungen, so läßt ein Überblick schlußfolgern, konstituieren eine Reihe mythologischer Lied- respektive Rahmenfabeln, und wiederum gilt: Erst das Zusammenspiel zwischen überindividuellem Brautwerbungsthema und -schema und individuellem Erzählen führt zu vorliegenden, unverwechselbaren, mehr oder minder problemträchtigen Liedgestalten mit je verschiedenen Lösungen

im konfliktreichen Spannungsfeld sich auftürmender Hemmnisse und ihrer Bewältigung durch magischen Zwang, Gewalt, Trug oder List.

- (1) *För Skírnis*, mit fünf Stationen ihres Handlungsablaufs am stringentesten einem literarischen Brautwerbungsschema verpflichtet (§ 1), ist das einzige Götterlied mit einer “stellvertretenden” zugleich “schwierigen Brautwerbung” (Typus IIB [§ 2] — dem sich die *Drymsqviða* von ferner her annähert).
- (2) *Drymsqviða* stellt sich mit werbungsfeindlichen Göttern und werbungsunwilliger Braut (Freyja Njarðardóttir respektive Þórr verkleidet als Freyja [Verkleidungslist]) und Loki als unfreiwilligem Werbungshelfer in Nähe einer konfliktreichen Brautwerbung (Neckel und Kuhn 1983, 111–15). Individuelles Erzählen obsiegt. Ohne den Ernst des Göttermythos versteht sich *Drymsqviða* (12./13. Jahrhundert) als schwankhafte Kontrafaktur zur mythologisch verbürgten Brautwerbung: versuchte Heimholung einer Göttin durch einen Riesen (Mythos von Þjazi und Iðunn [Þjóðólfr, *Haustlong*, 9. Jahrhundert — Snorri, *Skáldskaparmál*]; Hrungrnir-Mythos [Bragi, *Ragnarsdrápa* 1: “Þrúðar þjófr”]; vgl. auch *Vǫlospá* 25).
- (3) *Alvíssmál* (Liedschöpfung des 12./13. Jahrhunderts) weist in mythologisierender Rahmenfabel auf den Typus einer “persönlichen” und (werbungsfeindlicher Brautvater) “schwierigen Brautwerbung” (IIa). Thematisiert ist eine (versuchte) *heimanferð* ‘Heimholung der Braut’ (die selbst nicht in Erscheinung tritt). Zwerg Alvíss “der Allwissende”, ein kleiner Sohn des nächtlichen Dunkels, maßt sich an, eine Göttin heimführen zu wollen. Der Werber beweist sich nicht durch Taten, sondern durch synonymes Vokabelwissen in einer nachtlangen Wissensprobe um den Preis der Braut, in die ihn der Brautvater, hier ein listenreicher Þórr, verstricken kann (herzählender Binnenteil *Alvíssmál* 9–34), bis der Schein der aufgehenden Sonne den unwillkommenen Schwiegersohn versteinern läßt (Schlußstrophe 35). Mit Triumph des Brautvaters über den Werber, der in seinem Wissenseifer den lichtbedrohten Alltag seiner Zwergenexistenz vergessen hat, endet diese listenreiche Brautwerbung (Klingenberg 1967). Þórr, pointierendes Schlußwort: “Mit listiger Berechnung habe ich dich getäuscht/überlistet” [miclom tálom ec qveð tældan þic] (Neckel und Kuhn 1983, 129).
- (4) *Hávamál* 104–10 (Neckel und Kuhn 1983, 33–34): Problemträchtiger als die Brautwerbungshandlungen in (2) *Drymsqviða* und (3) *Alvíssmál* (versuchte Heimholung der Braut) ist die “Kemenatenszene” (“gullnom stóli á”) der Suttungs-mær-Episode (“persönliche” zugleich “schwierige Brautwerbung” von ferner her). Bolverkr=Óðinn (Inkognito-Position), erfolgreicher Verführer oder Heiratsschwindler, bewältigt Schwierigkeiten seiner Werbung durch Trug (*svíkja*, *Hávamál* 110). Spuren im Text deuten auf ein Eheversprechen Odins, zumal in Dichtung die genaue Einhaltung der Formalakte einer Verlobung nicht zu fordern ist (Gering 1927, 130). Im Vordergrund des Odinsbeispiels steht nicht die Kulturtat des Gottes, der Raub des Suttungenmets (Randaussage *Hávamál* 107), sondern das problemwürdige Fehlverhalten Odins (Klingenberg 1989, 84–86).
- (5) *Grógaldr*: Ausfahrt des Helden Svipdagr in “persönlicher”, im Ansatz “schwieriger Brautwerbung” (Stiefmuttermotiv). Doch Schwierigkeit wird hier bewältigt durch Zaubergesang der aus dem Grab erweckten Mutter Gróa (mythologisierender Rahmen und herzählender Binnenteil). Ausgestattet mit dem Reisesegen und guten Wünschen der toten Mutter (Rahmenschuß *Grógaldr* 15–16; Neckel 1936, 301) wird sich der Sohn auf Brautwerbungsfahrt begeben.
- (6) *Fiqlsvinnzmál* rundet die Brautwerbungsfahrt des Helden von (5) *Grógaldr* und entproblematisiert in Fortsetzung. Scheinbar unüberwindliche Schwierigkeiten einer Brautwerbung werden strophienlang aufgetürmt (“Reden des Fiqlsviðr”, herzählender Binnenteil),

müssen aber vom Helden nicht bewältigt werden, denn Svipdagr ist der vorherbestimmte Freier. Mit Nennung seines Namens (*Fiðlsvinnzmál* 43) tun sich Tor und Tür auf, die wachenden Hunde wedeln, der Zugang zur Kemenate der wohlbehüteten Jungfrau Menglǫð ist frei (Neckel 1936, 309).

Nur scheinbar "schwierige" Brautwerbung klammert späteddische Nachblüte *Grógaldr* und *Fiðlsvinnzmál*, von Bugge vereinigt zu *Svipdagsmál* (1867, 338–55). Im Abstand zur Problemdichtung *För Skírnis* flüchtet sich *Svipdagsfór* (so Grundtvig 1856, 668) in eine "heile Welt" mit vorprogrammiertem happy end unter Preisgabe sozialer und charakterlicher Problematik — damit geistesverwandt den spätmittelalterlichen Märchensagas und zugehörigem Wunschdenken.

## 5. *För Skírnis* — Mythem und Sproßfabel

Stoff- und Motivgeschichte lassen Altersschichtungen erkennen. Vorgegeben ist das Mythem einer ehelichen Verbindung zwischen Freyr und Gerðr Gymisdóttir nach Ausweis des mythologischen Wissensstoffs der *Vǫlospá in skamma* im Verband der eddischen *Hyndlolióð* 30 (Text folgt unten), aus welchem sich eine vorgeschaltete Liedfabel von der Brautwerbungsfahrt Skírnirs sekundär entfaltet zu haben scheint. Nicht nur *För Skírnis*, sondern auch *Lokasenna* 42 bezeugt den Schritt vom Mythem zur Brauterwerbungs-fabel, Loki schmäht Freyr (mit charakteristischem Andeutungsstil): "Mit Gold lieðest du kaufen (kauftest Du) Gymirs Tochter" (zur *Lokasenna*-Version der ehelichen Verbindung und zu literarischen Berührungen mit *För Skírnis* siehe § 6). Was *För Skírnis* nicht expliziert, holt Snorris *Skírnismál*-Paraphrase ein, lenkt damit zurück zum Mythem Freyr ∞ Gerðr Gymisdóttir, zum Ausgangspunkt einer sekundär entfalteten Sproßfabel von "stellvertretender" zugleich "schwieriger Brautwerbung". Snorri resümiert, *Gylfaginning* Kap. 37: "Skírnir warb für Freyr um die Frau und erhielt ihr (Heirats-)Versprechen, und neun Nächte später sollte sie nach Barrey kommen und da/dann/danach *Brautlauf/Hochzeit* halten mit Freyr" (Text § 1).

Ungeachtet dessen, ob in *För Skírnis* selbst Hinweise auf eine Eheverbindung zu entdecken seien (eine strittige Position der Forschung, vgl. § 3), wird man das innerlich ältere Mythem Freyr ∞ Gerðr dem Verständnishorizont des Lieddichters und seines Publikums im 12./13. Jahrhundert nicht absprechen dürfen (zur Datierung der Liedschöpfung um 1200 siehe § 6 — mit *brúðhlaup* endet Snorris mittelaltergemäÙe *Skírnismál*-Paraphrase, 1220er Jahre). *För Skírnis* endet zukunfts-offen neun Nächte *vor* der Liebesbegegnung im Hain Barri, die also erst nach der erzählten Zeit der Liedfabel stattfinden wird und ein noch späteres eheliches Zusammensein zwischen Freyr und Gerðr natürlich nicht ausschließt. Anspruchsvolle Anspielungstechnik in *För Skírnis* (z.B. Draupnir Str. 21, Heimdallr Str. 28 u.a.m.) erhellt, daß mythologische Kompetenz des Lieddichters und seiner Rezipienten auch weiterhin eingebracht und gefordert ist.

In die falsche Richtung weist der jüngste *Skírnismál*-Kommentar mit dem Hinweis, daß die Begegnung zwischen Freyr und Gerðr "wohl als einmalig vorzustellen" sei, "denn von einer Zukunft nach dem Treffen im Hain ist nirgends die Rede" (See et al.

1993, 41 — mit Hinweis auf Heusler [Genzmer 1920, 32]). Heuslers Anmerkung in Genzmers Edda-Übertragung basiert auf der älteren Datierung der *För Skírnis* “noch aus heidnischer Zeit”, und daraus resultieren seine drei meines Erachtens unhaltbaren Behauptungen: (a) einmalige “Liebschaft”, (b) “eine nordische Brautwerbung würde sich anderer Formen bedienen”, (c) “Spätere erheben Gerd zu Freyrs Gemahlin.” Aus der Luft gegriffen ist die dritte Behauptung, eine Heuslersche Konsequenz aus (a). Haltlos ist auch (b): Daß *För Skírnis* im Kreis eddischer Götterlieder am konsequentesten Brautwerbungsthema und -schema verwirklichen, ist Ergebnis dieser Studien. Und ich wiederhole, daß in Dichtung keine realistische Abspiegelung aller Formalakte einer rechtlichen Verlobung und Hochzeit zu erwarten ist nach Ausweis der verbleibenden Brautwerbungsfabeln heroischer und mythologischer Eddadichtung: Walküren werben ihre Männer in den Helgi-Dichtungen; vorehelich ist die Liebesvereinigung Sigurds mit Brynhildr (die der Held nicht durch Zahlung von *mundr* erwerben wird, *Grípisspá* 30) und trugvoll die Werbung Gunnarrs und seines Werbungshelfers Sigurðr um Brynhildr (Gestaltentausch, dreinächtiges keusches Beilager); ohne das Jawort des Brautvaters wurde die Thorstochter dem Zwerg Alviß versprochen (*Alvíssmál* 4) u.a.m.

Der Schritt des *Skírnismál*-Dichters vom Mythem zur literarisch gestalteten Brautwerbungsfabel hat eine nahe Parallele, die aus gegebenem Anlaß zu berücksichtigen ist. Besorgte Eltern finden sich häufig am Anfang von Brautwerbungserzählungen, und nicht von ungefähr beginnt *För Skírnis* mit dem Auftritt besorgter Eltern, denn die Ehe zwischen Njörðr und der Riesentochter Skaði (hier wohl als Stiefmutter Freyrs vorzustellen) ist gleichsam der genealogische Vorläuferfall für eine letztlich in Ehe mündende Brautwerbung ihres Sohnes um die Riesentochter Gerðr. Weiterer Gleichlauf ist damit gegeben, daß sich auch aus dem Mythem Njörðr ∞ Skaði Þjazadóttir Brautwerbungserzählung entfaltet hat.

Skaði, nach Ehe mit Njörðr zu den Asinnen gezählt (*Lokasenna*-Einleitungsprosa [Neckel und Kuhn 1983, 96]) — wie Gerðr nach Ehe mit Freyr (Snorri in *Bragaræður* [Sigurðsson et al. 1966, 1:208]) —, ist als leibliche Mutter Freyrs nicht verbürgt (vergleiche *Lokasenna* 36: Njörðr zeugte Freyr mit seiner Schwester). Mythologisch verbürgt aber ist ihre unglückliche Ehe mit Njörðr. Abwechselnd verbringen die Eheleute je neun Nächte am Meer in Njörðrs Nóatún oder im Gebirge auf Skaðis väterlichem Wohnsitz Þrymheimr (Snorris Mythographie *Gylfaginning* Kap. 23 mit Zitat älterer Strophen, eines Wechselgesprächs beider Eheleute [Sigurðsson et al. 1966, 1:92–94]).

Älter ist das Mythem Njörðr ∞ Skaði Þjazadóttir — jünger die vorgeschaltete Brautwerbungserzählung. Novellistisches Erzählen Snorris (*Bragaræður*; Sigurðsson et al. 1966, 1:212–14) von der Gattenwahl Skaðis (Sondertypus einer Werbung seitens der Frau) bereichert den zunächst referierten Mythos vom Totschlag des Riesen Þjazi durch die Götter. Vatrerrache führt die Þjazitochter nach Götterheim, wo ihr die Götter als Buße Gattenwahl unter den Ihren anbieten. Bedingung ist, daß sich Skaði ihren Mann nach den Beinen wählen muß, ohne mehr zu sehen (Typus einer “schwierigen Werbung” mit Aufgaben, die zu bewältigen sind). Skaði wählt ausnehmend schöne Männerbeine und glaubt, den schönen, jungen Göttersohn Baldr gewählt zu haben — aber es ist der bejahrte Njörðr. Als zweite Aufgabe in “schwieriger Werbung” folgt (nun eine Bedingung Skaðis), daß die Götter sie zum Lachen bringen müssen, was sie für unmöglich hält. Aber Loki weiß einen Ausweg, bewältigt die Schwierigkeit, bindet die Enden einer Schnur um den Bart einer Ziege und sich um den Hodensack. Nicht das jämmerliche Geschrei beim Hin- und Herziehen bringt Skaði schon zum Lachen, sondern erst das

daraus resultierende Schauspiel, das die vorausplanende List Lokis offenbar werden läßt (Ausmünzung biologischer Gegebenheiten): Skaði lacht auf, als sich Loki (scil. mit erigiertem Glied) in ihren Schoß fallen läßt: “þá lét Loki fallast í knè Skaða, ok þá hló hon” (Sigurðsson et al. 1966, 1:214). Mit Skaðis Lachen ist die Aufgabe bewältigt, ihrer Ehe mit Njörðr steht nichts mehr im Weg (von dem sie zunächst nur die nackten Beine gesehen hatte, nicht mehr).

Epische Aufschwellung eines Mythems in eddischer *Før Skírnis* und Brautwerbungsthematik gehen Hand in Hand. Daß Brautwerbungsthematik und epische Anschwellung im 12./13. Jahrhundert einander bedingen, ist ein bekanntes Phänomen in mittelalterlicher Literatur (ich verweise auf mittelhochdeutsche Spielmannsepik, Tristandichtungen, Heldenromane [vierteilige Bauform der *Kudrun* konstituiert durch Brautwerbungshandlungen], Fornaldarsögur, Märchensagas usw.). Individuelles Erzählen des *Skírnismál*-Dichters ist zu würdigen, aber auch Abhängigkeit von überindividuellen Erzählformen und -formeln: Typus einer “stellvertretenden, schwierigen Brautwerbung” nach weitverbreiteter Erzähl-schablone des 12./13. Jahrhunderts; typischer Handlungsablauf über fünf Stationen (§ 1); Aufnahme stereotyper Brautwerbungsmotive, Wandermotive auf dem europäischen Feld der Brautwerbungserzählungen: Besorgte Eltern in einleitender Beratungsszene; Fernliebe des Werbers; wohlbehütete Jungfrau; werbungsfeindlicher Brautvater; Auftürmen von Schwierigkeiten und Bewältigung im konfliktreichen Spannungsverhältnis zwischen Werber respektive Werbungshelfer und Geworbener mit oder ohne Brautvater.

Ein Stereotyp europäischer Brautwerbungserzählungen ist einleitende “Fernliebe”, sei es “nach Hörensagen” (*Helgaqviða Hundingsbana II* 15) oder verbunden mit “Liebe auf den ersten Blick”. Literarisch gestaltete “Fernliebe” Freyrs (*Skm.* 6) läßt sich der von Saxo geschilderten “Liebe auf den ersten Blick” vergleichen, die Odins Sohn packt, als er die badende Nanna sieht (*Gesta Danorum* 3.2.3 [Orik und Ræder 1931, 63.25–28] — siehe See et al. 1993, 54).

Individuelles Erzählen des *Skírnismál*-Dichters Strophe 6 ist der Fernblick Freyrs, der die Arme der Geliebten in Riesenheim leuchten sieht (die erogene Zone mittelalterlicher Damen — die der Männer: nackte Beine [zur Gattenwahl Skaðis siehe oben]) — ein Leuchten der Arme, das Himmel und Meer mit Glanz erfüllt, was Freyr aus seiner großen Entfernung sehen kann.

Individuelles Erzählen ist das paranomatische Wortspiel “hlym hlymia . . . hlymia” [Was für ein *Getöse* der *Getöse* ist das, was ich *tosén* höre herein in unsere Häuser? Die Erde bebt, alle Gehöfte Gymirs erbeben davon!] (*Skm.* 14). Gerðr fragt nach dem Gedröhn draußen; Skírnir, der Werbungshelfer, hatte auf Freyrs Pferd das Hemmnis der “dunklen, *allbekannt*en Waberlohe” bewältigt, er “allein” das “rasende Feuer” (vergleiche *Skm.* 17–18).

Auf Motivgebundenheit könnte zum einen der Wohnort Brynhildrs weisen, Schauplatz der trugvollen Werbung Gunnarrs und seines Werbungshelfers Sigurðr, scil. *Hlymdalir* ‘Lärm-Täler’ (*Helreið Brynhildar* 7, *Völsunga saga*), zum weiteren umgeben von einer Waberlohe, die allein der Werbungshelfer auf seinem Pferd Grani durchreiten kann, wobei sich großes Getöse erhebt (“verðr gnýr mikill”); das Feuer beginnt zu rasen, die Erde beginnt zu beben, es war, als ritte er im Dunkel (*Völsunga saga* mit Strophen-einlage: “Eldr nam óesask, / jörð nam skjalfa” [Wilken 1912, 198–99]).

Individuelles Erzählen ist die Diktion des Dichters in der Schlußstrophe *Skm.* 42: Neun Nächte muß sich der liebeskranke Werber bis zum Stelldichein mit der Geliebten gedulden, “lang ist die Nacht, länger sind zwei, wie verbringe ich in Sehnsucht drei?”; individuelle Dichtersprache ist die schöpferische Wortbildung *hý-nótt* (dazu § 8).

Gebundenes Erzählen ist der Anschluß an ein hochmittelalterliches Sehnsuchts-Minne-Denken, Anschluß auch an Erzählformeln, den Zeitraum der Sehnsucht auf eine bestimmte Anzahl von Nächten oder Tagen zu begrenzen (von überindividueller Neunzahl zu schweigen). *Drymsqviða* 26 und 28: Acht Nächte lang aß, trank, schlief die vermeintliche Braut Freyja nicht (der als Braut verkleidete Thor) “aus wildem Verlangen nach Riesenheim”. *Fiðlsvinnzmál* 50, hier Rückblick der nunmehr Vereinten auf “gehabte Sehnsüchte” [þrjár hafðar] “halbe und ganze Tage” hindurch (Neckel 1936, 310).

Überindividuelles Erzählen ist last not least auch direkte Gebundenheit an literarische Vorlagen, individuelles Erzählen des *Skírnismál*-Dichters ist jedoch die Handhabung der durch *Vǫlospá in skamma* bereitgestellten Motive in seiner Brautwerbungsfabel, scil. (a) Freyr ∞ Gerðr (zugrundeliegendes Mythem, aus der sich vorgeschaltete Brautwerbungsfabel entfalten konnte), (b) Aufzählung weiterer mythischer Namen (mit denen sich Brautwerbungshandlungen verbinden, Hintergrundwissen), (c) Baldrs Tod und Geburt Heimdallrs, Mythenabbreviations mit Vorder- und Achtergewicht (gewichtete Mythenabbreviations in *Skm.* 21–22 und 28), (d) Nennung des Riesen Hrímnir (in *För Skírnis* zentrale Negativgestalt in den Verwünschungen Skírnirs), (e) Hinweise auf Stammväter der schwarzen Magie (in deren Tradition Skírnir steht).

*Vǫlospá in skamma* (*Vsp.sk.*), ursprünglich selbständige Dichtung des späten 12. Jahrhunderts (Simek und Pálsson 1987, 397), von Snorri dergestalt mit ihrem Liedtitel in *Gylfaginning* Kap. 5 zitiert (Sigurðsson et al. 1966, 1:42), ist nur fragmentarisch erhalten als integrierte Strophenreihe im Verband der eddischen *Hyndlolióð* 29–44 (Flateyjarbók; Vigfússon und Unger 1860, 11–16). Anders als ihr Vorbild, die große Seherinnenrede *Vǫlospá*, die in chronologischer Ordnung mit Kosmogonie und mythischer Frühzeit beginnt und fortsetzt mit Durch- und Ausblick auf Endzeit, zäsuriert durch Baldrs Tod (*Vsp.* 31–33), beginnt das Fragment der *Vsp.sk.* mit Baldrs Tod, blickt danach zurück auf mythische Frühzeit, schlägt dann über Loki und Deszendenz (die künftigen Ragnarǫkdämonen) den Bogen zur Endzeit. Der erzählende, endzeitlich programmierte Abriß begnügt sich mit Auswahl weniger Mythenabbreviations, die Hintergrundwissen des kompetenten Rezipienten voraussetzen, zumeist Namen (Katalogstil), vornehmlich Namen urzeitlicher Stammväter mythischer Weltenbewohner, deren Nachkommenschaft die Zeit bis zum Weltende erfüllen wird (Klingenberg 1974).

Vóro ellifo	æsir talðir,
Baldr er hné	við banaþúfo;
þess léz Váli	verðr at hefna,
síns bróður	sló hann handbana;
alt er þat ætt þín,	Óttarr heimsci.

Var Baldrs faðir	Burs arfþegi,
------------------	---------------

Freyr átti Gerði,	hon var Gymis dóttir,
íotna ættar,	oc Aurboðo;

þó var Þiazi	þeira frændi,
scautgiarn íotunn,	hans var Scaði dóttir.

(*Hyndlolióð* 29–30; Neckel und Kuhn 1983, 293)

[Elf Asen wurden gezählt, als Baldr sich zum Todeshügel neigte (starb). Váli erklärte sich würdig, dafür Rache zu nehmen; er erschlug den Mörder seines Bruders. Das alles ist dein Geschlecht, Óttar heimski.

Baldrs Vater (Odin) war Erbnehmer von Burr ( $\infty$  Bestla, Riesentochter); *Freyr war mit Gerðr verheiratet*, sie war die Tochter von Gymir aus dem Geschlecht der Riesen und von Aurboða; Þjazi aber war deren Verwandter, seine Tochter war Skaði ( $\infty$  Njörðr).]

(a) Zum Mythem Freyr  $\infty$  Gerðr Gymisdóttir siehe oben, 33–34.

(b) Vorliegende Namenliste konnte in der Verständnisperspektive des 12./13. Jahrhunderts (Zeit der Liedschöpfung *Før Skírnis* [See et al. 1993, 49]) mehr als *eine* Brautwerbungshandlung mythischer Weltenbewohner evozieren, scil. Odin und Rindr, Freyr und Gerðr, Þjazi und Iðunn, Skaði und Njörðr.

Hintergrundwissen zu Váli, Rächer seines Halbbruders Baldr, ist Odins Werbung um Rindr, um Váli zu zeugen (eine Mythenabbreviation bei Kormákr, zehntes Jahrhundert; vergleiche *Baldrs draumar* 11: “Rindr berr Vála”). Entfaltete Brautwerbungserzählung bietet Saxo, Anfang des 13. Jahrhunderts (dazu § 3).

“Schwierige” Brautwerbung mit Loki als unfreiwilligem Werbungshelfer verbindet sich mit Þjazi, dem Verwandten der Gerðr und ihrer Riesensippe, scil. Entführung und Rückentführung der werbungsfeindlichen Göttin Iðunn. Das heidnische Alter des Þjazi-Iðunn-Mythos bezeugt *Haustlǫng* (um 900).

Vorläuferfall für die Ehe Freyr  $\infty$  Gerðr Gymisdóttir ist die Ehe seines Vaters Njörðr  $\infty$  Skaði Þjazadóttir (siehe oben, 34–35).

(c) Mit Baldrs Tod beginnt das Fragment *Vǫlospá in skamma* (*Hyndlolióð* 29) — und Heimdallr, hier ungewohnt wichtig genommen, ist die Zentralgestalt der kurzen Seherinnenrede (*Hyndlolióð* 35–38 und 43; Neckel und Kuhn 1983, 294–95).

Beide Verweise auf Göttermythos gewichten auch Skírnirs Brautwerbung, scil. Baldrs Tod (das Geschenkangebot Draupnir, “der verbrannt wurde mit dem jungen Sohn Odins”, *Skm.* 21 und Replikstrophe) und Heimdallr (*Skm.* 28).

Baldrs Tod und *bálfør* verweisen auf seinen künftigen Aufenthalt im Totenreich der Hel, nach mythologischer Chorographie im Norden der Ökumene unter der Erde befindlich und eingezäunt durch das Gatter *helgrindr* (*Snorra Edda*; Sigurðsson et al. 1966, 1:178) respektive *nágrindr* (*Lokasenna* 63). Dort am Gatter des unterirdischen Totenreiches (“fyr nágrindr neðan”, *Skm.* 35) soll auch Gerðr künftig hausen — so Skírnir zu Ende seiner Verwünschungen.

*Ausgrenzung* der Riesentochter aus der Ökumene (*Skm.* 26–35) gewichtet Skírnir mit einem Heimdallr-Vergleich, dem weitbekannten *Grenzwächter* der Götter. Heimdallr ist schon ein urzeitlicher *Grenzbewohner*, geboren von neun Müttern “am Rand der Welt” [við iarðar þróm] (*Hyndlolióð* 35). Auch bei seiner zweiten Anspielung auf Göttermythos konnte sich der *Skírnismál*-Dichter von seiner Vorlage *Vǫlospá in skamma* anregen lassen: Auch Gerðr (das Gemeinsame des Vergleichs) soll Grenzbewohnerin am Rand der Ökumene sein.

(d) Hrímnir “der Bereifte” oder ähnlich (Frostrieße) begegnet in eddischer Dichtung nur in *Før Skírnis* 28 und *Vǫlospá in skamma* (*Hyndlolióð* 32).

In *Før Skírnis* ist Hrímnir die dominante Negativgestalt in einer Klimax von zunehmend präziseren Verwünschungen, da wohl gleichzusetzen mit dem “dreihäuptigen Thursen” (*Skm.* 31) und mit dem Thursen Hrímgrímnir (*Skm.* 35): Hrímnir — eine erste Begegnung — soll Gerðr anlotzen (am Gatter des Totenreiches, *Skm.* 28); mit einem “dreiköpfigen Thursen” soll sie allzeit vegetieren oder ohne Mann sein (*Skm.* 31); Hrímgrímnir — definitiv — wird der *þurs* heißen, der Gerðr besitzen soll am Gatter des Totenreichs (*Skm.* 35).

Auch in *Vǫlospá in skamma* ist der Riese Hrímnir eine Negativgestalt, hier in einer Textpassage, die Namen von Stammvätern herzählt (Katalogstil), deren dämonische Nachkommenschaft die Zeit bis zur Endzeit erfüllt:

Heiðr ok Hrossþjófr      Hrímnis kindar.  
 Ero vǫlor allar      frá Viðólfi,  
 vitcar allir      frá Vilmeiði,  
 enn seiðberendr      frá Svarthǫfða,  
 iotnar allir      frá Ymi komnir.

(*Hyndlolióð* 32.5–33; Neckel und Kuhn 1983, 293)

[Nachkommen von Hrímnir waren Heiðr und Hrossþjófr.

Alle Völwen (Seherinnen, Zauberinnen) stammen von Viðólfr, alle Zauberer von Vilmeiðr, aber die *seið*-Zauberer von Svarthǫfði, alle Riesen von Ymir.]

- (e) Eine Besonderheit der *Vǫlospá in skamma* ist die gruppenhafte Ordnung zauberkundiger Weltenbewohner, herleitbar von je namhaften Stammvätern (*Hyndlolióð* 33 ist die einzige von Snorri *Gylfaginning* Kap. 5 gebuchte Strophe unter dem Liedtitel “Völuspá hin skamma” [Sigurðsson et al. 1966, 1:42–44]).

Zu welcher Gruppe von Weltenbewohnern Freyrs Werbungshelfer Skírnir gehört, verrät uns *Fǫr Skírnis* nicht (*Skm.* 18: Keiner der Alben, Asen, weisen Wanen). Kennlich verwirklicht ist Skírnir als Traditionsträger der schwarzen Magie (§ 3), vergleicht sich damit jenen Weltenbewohnern, die *Vǫlospá in skamma* — auch im weiteren eine nachweisliche Bildquelle des *Skírnismál*-Dichters — systematisch vorführt (d).

Skírnir “der Strahlende” (zu *skírr* ‘strahlend, hell, rein’ Adj.) trägt einen sprechenden Namen, der in Kontrast steht zu seiner schwarzen Magie. Bildquelle dieser hintergründigen Namengebung könnte die in *Vǫlospá in skamma* (*Hyndlolióð* 32) genannte Heiðr sein (zu *heiðr* ‘strahlend, hell, heiter’ Adj.), ein sprechender Name in Kontrast zu dem, was sie tut (vergleiche die *seið*kundige Heiðr der großen *Vǫlospá* 22 und weitere Heiðr genannte Zauberinnen des altnordischen Schrifttums [Simek 1984, 163]).

Abseits einer möglichen Würdigung des Zusammenspiels von überindividuellem und freiem Erzählen bleibe die Fluchpassage *Skm.* 26–36, da eine direkte Vorlage nicht auszumachen ist und nur spekulativ zu entscheiden wäre, ob der *Skírnismál*-Dichter eine ihm vorliegende Strophenreihe integriert, eventuell redaktionell überformt hätte, oder ob wir das Liedganze als Dichtung aus einer Hand betrachten dürfen (zur kontroversen Forschung siehe See et al. 1993, 37–38).

Metrische Uneinheitlichkeit ist nicht aussagekräftig genug, da *galdr*lag in den Fluchstrophen oder *galdr*lagförmige Wort- und Sinnreime einer magisch beschwörenden Dichtersprache textsortenspezifisch oder planvoller Zugriff ein und desselben Dichters gewesen sein könnten. Nicht aussagekräftig ist die Häufung von *ἀπαξ λεγόμενα*, die vielmehr als eine Besonderheit des wortbildungsfreudigen *Skírnismál*-Dichters anzuerkennen sind (zu *vani*gi, *lundr lognfara* siehe § 7; zu *hýnótt* § 8).

Nicht aussagekräftig ist das Fehlen der Fluchpassage in Snorris verkürzender *Skírnismál*-Paraphrase, da zunächst das spezielle Rezeptionsinteresse des Verfassers der *Prosa-Edda* zu hinterfragen wäre (dazu § 6 — *Lokasenna* z.B. paraphrasiert Snorri mit denkbar kürzester Inhaltsangabe: “Da zankte Loki dort mit allen Göttern” [Þá sennti Loki þar við öll goð] [Sigurðsson et al. 1966, 1:336–38]).

Nicht zweifelfrei ist der Gesichtspunkt der Bauform: Etwa zwei Drittel des Liedganzen (*Skm.* 1–25, 37–42) lassen sich dem Typus des “Durcherzählens” zuordnen (“continuous-narrative type”, Klingenberg 1983, 136–37), die verbleibende Fluchpassage (*Skm.* 26–36 oder 80 von insgesamt 264 Kurzversen = 30% des Liedganzen) dem Typus der “Herzählung” (“enumerative type”). *Fqr Skírnis* wäre nicht die einzige “Mischform” aus ein und derselben Dichterhand (zu *Hymisqviða* siehe Klingenberg 1983, 138–42).

Ungeachtet einer eventuellen Dichtungsvorgeschichte ist jedenfalls vorzustellen, daß sich der Dichter der Fluchstrophen *Skm.* 26–36 an einschlägiger Fluchdichtung und überindividuellen Beschwörungsformeln orientiert haben könnte, und weiterhin zu konstatieren, daß diese raumgreifende “Herzählung” in vorliegender Endgestalt durchkomponiert (§ 3) und stimmig gefügt ist und über Selbstzweck hinaus im Dienst der Brautwerbungsfabel steht, indem erst diese Fluchpassage das Liedgeschehen zum Rahmenziel führen kann (Einwilligung der Werbungsunwilligen erzielt durch magischen Zwang) und beiträgt zur Charakterisierung der drei Protagonisten und zur Botschaft des Liedganzen (dazu § 7–8).

## 6. Datierung der Liedschöpfung und Rezeption

Datierungsfragen und -kriterien bewegten und bewegen die Forschungsgeschichte mythologischer Eddadichtung mit der allgemeinen Tendenz, vermeintlich heidnische Lieder (ältere Forschung) in das christlich mittelalterliche 12./13. Jahrhundert umzudatieren. Auch *Skírnismál*-Forschung spiegelt diese Tendenz: “Periode des ausgehenden Heidentums”, de Vries in erster Auflage seiner *Altnordischen Literaturgeschichte* (1941, 163) — in zweiter Auflage (1967, 107): “Alt wird dieses Gedicht also nicht sein” (resümierend mit Hinweis auf Mohr 1938, 245, Anm. 2, und Schröder 1952, 7). Obwohl sich die Kriterien für junges Alter der *Fqr Skírnis* in den letzten Jahrzehnten mehrten, blieben die Zeitgrenzen der vermutlichen Entstehung dieser Dichtung weit, so noch im jüngsten *Skírnismál*-Kommentar: “Entstehung in nachheidnischer Zeit, vielleicht erst im 12./13. Jahrhundert” (See et al. 1993, 49; “eher nach 1200” [Hempel (1940) 1966, 55]).

Zu würdigen und zu datieren ist die vorliegende literarische Erscheinungsform. Ich vernachlässige die Hypothese, daß *Fqr Skírnis* Bearbeitung respektive Umdichtung einer älteren, uns verlorenen Dichtung sein könnte. Etablierte Kriterien einer Altersbestimmung sind (a) junger Wortschatz (Mohr 1938, 245, Anm. 2, 256; See et al. 1993, 49); (b) balladesker Charakter (Replikstrophen, “Tendenz zur Wiederholung und variierenden Wiederaufnahme von Wörtern und Wortgruppen” [See et al. 1993, 42]; zum *lundr*-Motiv als Ort des Stelldicheins *Skm.* 39 siehe Mohr 1938, 245, Anm. 2); (c) höfische Motive (*skósveinn* [See et al. 1993, 45] — Rückprojizierung der Geschichtsschreibung des 13. Jahrhunderts wäre dann ein *skósveinn* der Königin Ása, des Jarls Hákon usw. [dazu § 8]); (d) freier Umgang mit mythischen Motiven (mythologisierende Versatzstücke: *Hliðskjálf* [vielmehr Domäne Odins]; *fólkvaldi goða* [unbekannte Vormachtstellung Freyrs über andere Götter]; Äpfel [der Iðunn?]; Draupnir [im Besitz Freyrs?]; Heimdallr; Midgardschlange); (e) Darstellung Freyrs als eines passiven, schwärmerischen Liebhabers; (f) Darstellung einer Sehnsuchtsliebe u.a.m. — Eine Datierung aufgrund des Runenzaubers *Skm.* 36 ist nicht möglich (See et al. 1993, 49, 91).

Ich plädiere für ca. 1200 als Zeit der Liedschöpfung *För Skírnis*. Für eine Datierung nicht vor Ende des 12. Jahrhunderts spricht, daß *För Skírnis* als einziges Götterlied der Edda eine “stellvertretende” Werbung thematisiert (§ 4) mit einem Werbungshelfer als profilierter Vordergrundgestalt. Werbungshelfer statt persönlicher Brautwerbung und einen Handlungsablauf (§ 1), der mit fünf Stationen einem literarischen Brautwerbungsschema am stringentesten folgt (vom Spannungsfeld sich auftürmender Schwierigkeiten und ihrer Bewältigung und einzelnen Brautwerbungsmotiven zu schweigen), darf man wohl in Verbindung bringen mit spielmännischer Brautwerbungsthematik und Werbungsfabeln des Südens, die erst im 12. Jahrhundert mit Durchbruch der weltlichen Literatur überhaupt (vorhöfische Epik) zunächst außerhalb Skandinaviens aufblühen und wuchern.

Einen *terminus a quo* für präzisere Datierung der *För Skírnis* setzt ihre nachweisliche Vorlage *Vǫlospá in skamma* (§ 5), ihrerseits entstanden im späten 12. Jahrhundert (Vries 1967, 109; Simek und Pálsson 1987, 397) und Zeugnis des neu erwachenden Interesses für heidnische Mythologie auf Island nach der Konsolidierungszeit des Christentums.

Einen *terminus ad quem* bietet Snorris *Edda* (1220er Jahre) mit einer *Skírnismál*-Paraphrase *Gylfaginning* Kapitel 37 samt Zitat der Schlußstrophe *För Skírnis* 42 (Sigurðsson et al. 1966, 1:120–22).

Nähe und Abstand zwischen der snorrischen Paraphrasierung und *För Skírnis* (Einleitungsprosa, *Skm.* 1–9 und 37–42) kommentiert ausführlich Lorenz (1984, 456–60). Snorris Kurzfassung (§ 1) überspringt Einzelheiten bei Durchführung des Werbungsauftrags durch Skírnir (Geschenkangebote, Drohung mit Freyrs Schwert, Fluchstrophen [*Skm.* 10–36]). Freyr ist hier die Vordergrundgestalt, allein ausgezeichnet durch direkte Rede (Bibire 1986, 36). Sehnsuchtsliebe Freyrs ist gewichtet durch die Stropheneinlage *Skm.* 42, und damit korrespondierend expliziert Snorri über Paraphrasierung hinaus wertende Deutung (“þat mikla mikillæti” Freyrs, dazu § 7). Über *Skírnismál*-Paraphrase hinaus rundet Snorri sein *Gylfaginning*-Kapitel 37 ab, indem er Freyrs Schwertlosigkeit im Kampf mit Beli und folgenschwerer in den Ragnarök mit Skírnirs Brautwerbungsfahrt ursächlich verbindet (Sigurðsson et al. 1966, 1:124).

Aus Snorris Kurzfassung der Episode von Freyr und Gerðr ist keineswegs zu schlußfolgern, daß der Verfasser einer ganz anderen Version der *För Skírnis* folgte. Vielmehr ist nach dem *Rezeptionsinteresse* Snorris und danach zu fragen, welchen Stellenwert *Gylfaginning* Kap. 37 im Kontext seiner Mythographie hat, warum Snorri seine Valhöll-Darstellung (Kap. 36, dann Kap. 38–41) mit einem “Freyr”-Kapitel unterbricht und gerade Kap. 37 das einzige Freyr-Lied der Edda paraphrasiert (das er auch Kap. 24 bei Vorstellung Freyrs hätte paraphrasieren können).

(a) Nach Vorstellung der männlichen Gottheiten wendet sich Snorris Mythographie den Asinnen zu (Kap. 35) und setzt *Gylfaginning* Kap. 36 fort mit den Walküren (nach Meinung Snorris wohl auch zu den Asinnen gehörig [Lorenz 1984, 448]), nennt zuletzt Jǫrð, die Mutter Thors, und Rindr, die Mutter Váls (“eru taldar með Ásynjum” [Sigurðsson et al. 1966, 1:120]). Eine von Lorenz (1984, 454) vermißte äußerliche Überleitung könnte die gewesen sein, daß Snorri auch Gerðr (nach *brúðhlaup* mit Freyr) zu den Asinnen zählt (“Bragaræður”; Sigurðsson et al. 1966, 1:208) — wie Rindr, Schlußworte des voranstehenden Kapitels 36. Mit Rindr, dem Mythos nach von Odin magisch bezwungen, um den Rächer für Baldr zu zeugen,

hatte sich nach Ausweis von Saxo sekundär raumgreifende Brautwerbungs-handlung verbunden (§ 3) — vielleicht auch ein Anstoß für Snorri, anschließend Kap. 37 die Brautwerbungsfabel von Freyr und Gerðr zu buchen.

- (b) Skírnir ist in Snorris Paraphrase deutlicher als im Lied als Diener gezeichnet (hierarchische Ordnung gewahrt); Snorri nennt ihn *skósveinn* (wie *Skírnismál*-Einleitungsprosa), der vom Herrn zur Werbung mit Aussicht auf guten Lohn beauftragt wird (im Lied dagegen bietet sich Skírnir als Werbungshelfer an, *Skm.* 8; vom Lohn wird nicht gesprochen), direkte Rede: “ok nú skaltu fara, ok biðja hennar mēr til handa . . . ok skal ek þat vel launa þèr” (*Gylfaginning* Kap. 37; Sigurðsson et al. 1966, 1:122).

Dienstverhältnisse bei obersten Gottheiten ist ein weiterer Quergedanke, der Snorri veranlaßt haben könnte, seine Valhøll-Darstellung (Kap. 36 [Walküren] — dann Kap. 38–41) zu unterbrechen und Kap. 37 von Freyr und seinem *skósveinn* einzuschieben.

*Gylfaginning* Kap. 36 nennt die Walküren, “die in Valhøll *bedienen* müssen, die Getränke kredenzen, für das Tafelgerät und die Gefäße zum Biertrinken Sorge tragen” [er þjóna skulu í Valhöll, bera drykkju ok gæta borðbúnaðar ok ölgagna] (Sigurðsson et al. 1966, 1:118). Schon *Gylfaginning* Kap. 35 (: Asinnen) thematisiert Snorri Dienstverhältnisse bei obersten Gottheiten, dabei Fulla, die für die Truhe der Frigg und für deren *Schuhkleidung* Sorge trägt und in ihre Geheimnisse eingeweiht ist (“hon ber eski Friggjar ok gætir skóklæða hennar ok veit launráð með henni” [Sigurðsson et al. 1966, 1:114]; vergleiche *Grímnismál*-Einleitungsprosa: “Frigg sendi escismey sína, Fullo, til Geirroðar” [Neckel und Kuhn 1983, 56]).

Friggs Fulla ist gleichsam das weibliche Pendant zu Freyrs *skósveinn* und Vertrautem, den Snorri schon *Gylfaginning* Kap. 34 als Diener Freyrs einführt — eine erste Motivsetzung “Diener einer Gottheit”: “þá sendi Allföðr svein þann, er Skírnir er nefndr, sendimaðr Freys” (Sigurðsson et al. 1966, 1:108).

Das Motiv setzt sich nach Kap. 37 in weiterer Valhøll-Darstellung Snorris fort, Kap. 38: Einherjar Odins und ein *steikari* ‘Koch’ Andhrímnir (Sigurðsson et al. 1966, 1:124 — nach *Grímnismál* 18, dort ohne Berufsbezeichnung); vergleiche weiterhin Þjálfi und Røskva, *þjónustumenn* Thors (*Gylfaginning* Kap. 44; Sigurðsson et al. 1966, 1:144); zuletzt (Achtergewicht) ein *skutilsveinn* unter den *hirðmenn* des Königs (!) Útgarða-Loki (*Gylfaginning* Kap. 46; Sigurðsson et al. 1966, 1:156). — Ob Snorri hier an seinen eigenen hohen höfischen Titel *skutilsveinn* dachte, den er kurz zuvor auf seiner ersten Norwegenreise 1218–1220 empfangen hatte, bleibe dahingestellt: “Gerðu þeir Hákon konungr ok Skúli hann skutilsvein sinn” (so Snorris Neffe Sturla Þórðarson in seiner *Íslendinga saga* [Jóhannesson, Finnbogason und Eldjárn 1946, 1:277]). Daß Snorri je den königlichen Gefolgsmannen das “Strafhorn” gereicht hätte (wie der *skutilsveinn* des Útgarða-Loki), ist nicht überliefert.

Schwierig zu datieren ist die Einleitungsprosa zu *Fqr Skírnis*, die mit zusätzlichen Informationen — aber stimmig zu indirekten Angaben der Liedstrophen — sichtlich unter Eindruck der Einleitungsprosa zu *Grímnismál* steht.

- (a) *Grímnismál*-Einleitungsprosa: “Óðinn oc Frigg sátu í Hliðsciálfo oc sá um heima alla” (Neckel und Kuhn 1983, 56). *Skírnismál*-Einleitungsprosa: Von (odinischer) *Hliðskjálfr* aus überschaut Freyr alle Welten bis Riesenheim.
- (b) Ziehelteren Óðinn und Frigg (*Grímnismál*-Einleitungsprosa) respektive Eltern Niðrðr und Skaði leiten die jeweilige Liedfabel ein.



des Motivs “Freyrs Schwert” als *Før Skírnis*, die einen Verlust nicht thematisiert. Der *Skírnismál*-Dichter legt allen Nachdruck auf erfolgreiche Brautwerbung durch magischen Zwang (§ 3); das selbsttätige Schwert Freyrs spielt nur eine untergeordnete Rolle. Übergeordnete Idee des *Lokasenna*-Dichters ist Verunglimpfung aller Götter und Göttinnen mit Ausblicken auf Ragnarøk (Klingenberg 1983, 142–54).

(2) *Lokasenna* 43: Ein unmittelbar (nach Anspielung auf Freyrs Brautwerbung) folgender Auftritt eines Dieners Freyrs (*þjónustumaðr* — ohne Sozialprestige [*Lokasenna* 44, 46 — wie seine Frau *Beyla Lokasenna* 56]) könnte darauf deuten, daß der *Lokasenna*-Dichter weiterhin unter Eindruck von *Før Skírnis* steht, darum einen Standesgenossen Skírnirs an dieser Stelle des Götterzanks für seinen Herrn Freyr in die Schranken treten läßt mit anmaßenden Drohworten gegen Loki. *Før Skírnis* ist das einzige eddische Götterlied mit einem Diener (Freyrs) als Titel- und Hauptfigur — und *Lokasenna* das Götterlied, das an kompositorisch wichtigen Stellen Diener auftreten läßt, scil. Loki/Eldir (*Lokasenna* 1–5, Dichtungseingang), Byggvir/Loki (*Lokasenna* 43–46, Vorwegnahme der Drohungen Þórrs im Dichtungsausgang), *Beyla/Loki* (*Lokasenna* 55–56, Ankündigung Þórrs, Überleitung zum Dichtungsausgang) — zusammen 11 (von insgesamt 65) Strophen sind Redeauftritte Lokis mit Dienstpersonal.

(3) *Før Skírnis* 40 : *Lokasenna* 1. Freyr respektive Loki verlangen vom Diener (Skírnir respektive Eldir) sofortige Auskunft über das, was für sie existentiell wichtig ist (Ausgang des Werbungsauftrags respektive welche Strafe planen die Götter für den *auctor intellectualis* der Baldrtragödie [Klingenberg 1983, 142–54]).

(4) *Før Skírnis* 37.1–3 → *Lokasenna* 53.1–3, Gleichlauf einer Halbstrophe in vergleichbarer Situation: “Heill verðu nú . . . , oc tac við hrímkálki, / fullom forns miaðar!” Gerðr (*Før Skírnis*) respektive Sif (*Lokasenna*) bieten dem unwillkommenen (drohenden respektive schmähenden) Gast verspäteten “frostigen” Willkommenstrunk, “einen Reifkelch voll alten Mets”. Abhängigkeit von *Før Skírnis* läßt sich mit einer Beobachtung zum Stabreimgebrauch stützen (See et al. 1993, 48).

(5) Baldrs Tod (*Skm.* 21 und Replikstrophe) ist in *Før Skírnis* der einzige datierende Fixpunkt im Bericht über Ereignisse *ex illo tempore*. Baldrs Tod (*Lokasenna* 27 und Replikstrophe) ist auch in *Lokasenna* datierender Fixpunkt im Bericht über mythische Vorzeit; am deutlichsten formuliert Skaði (*Lokasenna* 49), welche Strafe der Urheber der Baldrtragödie zu erwarten hat.

## 7. Sinnsuche auf den Spuren Snorris

Problemdichtung wird dazu neigen, individuelles Verhalten respektive Fehlverhalten ihrer Helden im Kontext eines Konfliktgeschehens vorzuführen und zu bewerten oder (bei gattungsbedingter epischer Neutralität) freizugeben für eine Bewertung seitens der Rezipienten. Probleme bieten in konfliktträchtiger Brautwerbungshandlung der eddischen Götterdichtung *Før Skírnis* mit einem weiten Spannungsfeld sich auftürmender Schwierigkeiten und ihrer Bewältigung: (1) ein passiv verharrender Werber Freyr, ein (2) äußerst energischer, zielstrebig agierender, in der Wahl seiner Mittel wenig zimperlicher Werbungshelfer Skírnir und (3) die Geworbene, die zunächst selbstbewußte, werbungsunwillige Riesentochter Gerðr, letztlich fremdbestimmt, geworben respektive gebeugt durch magischen Zwang.

## (1) Freyr

Die Liedgestalt ist *nicht* der machtvolle Fruchtbarkeitsgott der mythologischen Tradition, der über die Natur und auch den Sonnenschein gebietet (vgl. *Skm.* 4: “Die Sonne leuchtet alltäglich, doch nicht nach meinen Wünschen/meinem Willen” [þeygi at mínom munom]), auch *nicht* der “beste aller kühnen Reiter” unter den Göttern, “der weder Mädchen noch Ehefrau betrübt” (so lobt ihn Týr, *Lokasenna* 27). Freyr ist nach Darstellung der *För Skírnis* ein handlungsunfähiger, schwermütiger Verliebter, der die Einsamkeit sucht (*Skm.* 3), apathisch in seinem Liebeskummer, resignativ und untätig schon angesichts eines ersten Hemmnisses, des Widerstandes in eigener Gruppenexistenz (*Skm.* 7: “Keiner von den Asen und Alben will, daß wir zwei zusammen seien”). Zeichenhaft überläßt dieser passiv verharrende Werber sein Pferd und sein selbsttätiges Schwert dem sich andienenden Werbungshelfer, der stellvertretend den aktiven Part des Liedgeschehens übernimmt. Als einen passiv Verharrenden, allein mit sich beschäftigt, entläßt ihn die Dichtung, nachdem ihm sein Werbungshelfer die Zustimmung der Geliebten zum Stelldichein überbracht hat, Schlußstrophe: “Lang ist die Nacht, länger sind zwei, wie ertrage ich drei . . .”.

“Der verdiene keine Gemahlin, der — weil sich zuwenig auf seine eigene Tüchtigkeit verlassend — zur Werbung fremde Dienste erbitten müsse” sagt Saxo abwertend im anderen Zusammenhang einer stellvertretenden Brautwerbung (Botenwerbung des Königs Helgo von Halogia um Thora; *Gesta Danorum* 3.2.8; Olrik und Ræder 1931, 65.25–27).

Dominante Vordergrundgestalt in 42strophiger Lieddichtung ist ihr Titelheld Skírnir, sein Herr und Auftraggeber auch nach Ausweis der Redeauftritte nur eine Rahmenfigur.

Skírnir	:	165 von 264 Kurz- und Vollzeilen	= 62,5% des Liedganzen
Freyr	:	36 von 264 Kurz- und Vollzeilen	= 13,6% des Liedganzen
Gerðr	:	49 von 264 Kurz- und Vollzeilen	= 18,6% des Liedganzen

Anders gewichtet Snorri in seiner Paraphrase *Gylfaginning* Kap. 37, wobei neue Intentionen in Rechnung zu stellen sind (§ 6): Gerðr steht hier im Hintergrund, Skírnir ist nur Nebenperson, zudem deutlicher als beauftragter Diener seines Herrn vorgestellt, Vordergrundgestalt dagegen ist Freyr, allein ausgezeichnet durch direkte Rede: “Du (Skírnir) sollst ausziehen und für mich um sie (Gerðr) werben . . . und ich werde dir das gut lohnen” (altnordischer Text § 1, S. 22), weiterhin hervorgehoben durch Zitat der Schlußstrophe *Skm.* 42 aus dem Munde Freyrs (und darüber hinaus durch Ausblick auf spätere Großtaten des schwertlosen Freyr: Besiegung des Riesen Beli, Beteiligung am Endkampf der Götter gegen die Ragnarök-dämonen).

Hand in Hand mit Gewichtung seiner Vordergrundgestalt Freyr konstatiert Snorri Fehlverhalten des Gottes samt Folgeerscheinungen (Eigenleistung), ausgehend vom Handlungsstichwort *Hliðskjálf*: Fernliebe zur Riesentochter Gerðr respektive Liebeskrankheit Freyrs (damit beginnt und endet die Dichtung) sei *Strafe*

(nach Maßgabe der Dichtung begrenzt auf neun Nächte unerträglicher Liebessehnsucht, Schlußstrophe 42) für überhebliche Anmaßung Freyrs, sich einmal auf (Odins, des Göttervaters heiligen Sitz) Hliðskjálf gesetzt, von dort aus alle Welten überblickt, dabei im Norden der Ökumene die schöne Gerðr erblickt zu haben.

*Gylfaginning* Kap. 37: “Þat var einn dag, er Freyr hafði gengit í Hliðskjálf ok sá of heima alla; en er hann leit í norðr ætt, þá sá hann . . . ok svá hefndi honum þat mikla mikillæti, er hann hafði sezt í þat helga sæti, at hann gekk í braut, fullr af harmi” (Sigurðsson et al. 1966, 1:120).

*Skírnismál*-Einleitungsprosa (Codex regius, 1270er Jahre): “Freyr, sonr Niarðar, hafði sezc í Hliðsciálf oc sá um heima alla. Hann sá . . . Þar af fecc hann hugsóttir miclar” (Neckel und Kuhn 1983, 69).

Ob Snorri, jedenfalls geistiger Vater einer Sinnggebung (Fehlverhalten Freyrs zeitigt Strafe, Folgeerscheinungen), auch Urheber der Zusatzinformation *Hliðskjálf* sein könnte oder älterer Einleitungsprosa zu *För Skírnis* folgt, läßt sich nicht festmachen (§ 6). Vorgegeben ist jedenfalls das Mythem, daß Odin als oberster Himmelherrscher von einem bestimmten Ort seiner Götterwohnung aus die ganze Welt überblicken kann. Davon spricht unter anderem die Einleitungsprosa zu *Grímnismál*, unter deren Eindruck *Skírnismál*-Einleitungsprosa zu stehen scheint (§ 6).

*Grímnismál*-Einleitungsprosa: “Óðinn oc Frigg sátu í Hliðsciálfo ok sá um heima alla” (Neckel und Kuhn 1983, 56). Die andere Diktion in *Skírnismál*-Einleitungsprosa (“Freyr . . . hafði sezc í Hliðsciálf”) könnte auf einmaliges Tun Freyrs (konstatierendes Perfekt — Snorri: “hafði gengit/hafði sezt”) und darauf verweisen, daß Hliðskjálf für Odin, nicht aber für Freyr der gebührende (legitime) Platz war, alle Welten zu übersehen (siehe Sahlgren 1928, 4; 1962, 197).

Nicht nur *Grímnismál*-Einleitungsprosa, sondern schon ältere Skaldenbelege sichern die Zuordnung der mythischen *Hliðskjálf* zu Odin: “Hliðskjálfar harri” [Fürst der Hliðskjálf, i.e. Odin], Hallfrøðr, lausavisa 6, 10. Jahrhundert (Jónsson 1912–15, 1:158); “Hliðskjálfar gramr”, Þórólfr, 11. Jahrhundert (Jónsson 1912–15, 1:388 — von Snorri zitiert [Sigurðsson et al. 1966, 1:242]). Für den Mythographen Snorri ist die Zuordnung zu Odin=Allvater fraglos. *Gylfaginning* Kap. 9: In der Götterburg Ásgarðr ist ein Ort, der Hliðskjálf heißt, und wenn sich Odin dort auf den Hochsitz setzte, dann sah er über alle Welten und das Verhalten jedes Menschen und wußte alles, was er sah (“Þar er einn staðr, er Hliðskjálf heitir, ok þá er Óðinn settist þar í hásæti, þá sá hann of alla heima ok hvers manns athæfi, ok vissi alla luti þá er hann sá” [Sigurðsson et al. 1966, 1:54]). *Gylfaginning* Kap. 17: In Odins Halle Valaskjálf befindet sich sein Hochsitz Hliðskjálf, und wenn Allvater darauf sitzt, dann sieht er über die ganze Ökumene (“ok þar er Hliðskjálfinn í þessum sal, þat hásæti er svá heitir, ok þá er Allföðr sitr í því sæti, þá sèr hann of allan heim” [Sigurðsson et al. 1966, 1:78]); *Gylfaginning* Kap. 50, “hafði Óðinn sèt or Hliðskjálfinni hvar hann [Loki] var” (Sigurðsson et al. 1966, 1:182); Odin = *stýrandi Hliðskjálfar* (Codex Upsaliensis; Grape, Kallstenius und Thorell 1977, 38, Z.1; Sigurðsson et al. 1966, 2:296).

Snorris erster Beleg (*Gylfaginning* Kap.9) könnte darauf deuten, daß die Vorstellung von Hliðskjálf als *Hochsitz* Odins (Allvaters *Thron*) nicht die alleinige Version des Mythems war. In diese Richtung weist auch die Etymologie, die nahelegt, von einer hohen Naturformation respektive einem Gestell/Gerüst/Aussichtsturm o.ä. (*-skjálf*) mit Öffnung (*hlið*-) für ein Schau-ins-Land auszugehen, sublimiert zum himmlischen

Aussichtsort für überirdischen Fernblick Odins (Elgqvist 1944; Lorenz 1984, 175–76; Simek 1984, 183–84 mit Literatur). *Stand*perspektive eines weltüberschauenden Odin auf einem Schaugerüst scheint altschwedische Bildüberlieferung zu bezeugen.

Der monumentale Totengedächtnisstein von Altuna, Uppland, aus der ersten Hälfte des elften Jahrhunderts verweist in unterer Bildzone seiner linken Schmalseite auf den wohlbekannten Mythos “Angelung der Midgardschlange”, eine auch in weiterer Bildüberlieferung der Wikingerzeit abgebildete Großtat Thors (nach Snorri, *Gylfaginning* Kap. 48, eine vorläufige, der die endzeitliche Begegnung Thors mit dem Meerungeheuer folgen wird — und beide werden einander töten). Die obere Bildzone verweist auf Odin nach überzeugender Deutung von Weber (1972, 330): “Als Gott des verborgenen, durch Magie und Nekromantie erworbenen Wissens ist Odin mit denjenigen seiner Attribute abgebildet, die diese Fähigkeiten am deutlichsten ausdrücken: Er steht an seinem unbegrenzte Schau vermittelnden Aussichtsplatz Hliðskjálf, während einer seiner Raben ihm weiteres Wissen zuträgt.” Spekulativ, da auch abhängig davon, ob wir einem Bildprogramm (?) eine übergeordnete Aussageabsicht zusprechen dürfen, ist die Deutung eines “Reiters mit erhobenem Schwert” (mittlere Bildzone — in Nähe der Odins-Darstellung darüber): der Ragnarökdämon Surtr, also Universaleschatologie (Drescher und Hauck 1982, 291) oder “toter Reiter auf seinem Weg nach Valhöll”, Individualeschatologie? Eine eschatologisch programmierte Konfiguration Odins und Thors (untere Bildzone) könnte stimmig sein auf einem Totengedächtnisstein für Holmfast und Arnfast, “beide, Vater und Sohn, verbrannten” (Wessén und Jansson 1958, U 1161, 612). Unwahrscheinlich dagegen scheint mir die Vermutung von Steinsland (1991, 72), in oberer und mittlerer Bildzone Brautwerbungsthematik zu erkennen, scil. Freyr in Hliðskjálf, darunter sein Werbungshelfer Skírnir mit Freyrs Schwert auf Freyrs Pferd.

Das Mythem, daß ein oberster Himmelsherrscher von einem bestimmten Ort seiner Götterwohnung aus die ganze Welt überschauen kann, eignet bekanntlich nicht nur der nordgermanischen Mythologie: wie Óðinn von Hliðskjálf im alten Asgarðr, so der langobardische Wodan *per fenestram* (Paulus Diaconus) oder auch Jupiter, thronend im “doppelt geöffneten” Saal seines Sternenpalastes auf hohem Olymp (Vergil), und auch Gottvater vom himmlischen Thron.

Paulus Diaconus (*Historia Langobardorum*, 8. Jahrhundert): Guodan (Wodan) will denen den Sieg verleihen — Wandalen oder Winnilern —, die er zuerst beim Sonnenaufgang erblickt. Frea, Gemahlin Wodans, rät den Frauen der Winniler, sie sollten ihr Haar wie einen Bart ins Gesicht hängen lassen und sich in aller Frühe zusammen mit ihren Männern dort aufstellen, wo Wodan sie sehen müsse, “wenn er wie gewöhnlich *aus dem Fenster* gen Morgen schau” (Waitz 1878, 52.15–16).

*Origo gentis Langobardorum* (7. Jahrhundert): Frea, die ihren Schützlingen helfen will, dreht die Liegestatt (Bettstuhl? [Drescher und Hauck 1982, 279]) Wodans so, daß er bei Sonnenaufgang die Winniler=Langobarden vor ihren Feinden, den Wandalen, erblickt (Waitz 1878, 2–3).

Wie Óðinn=Wodan kann auch Jupiter vom hohen Olymp aus alle Lande überschauen, auch das Lager der Trojaner und die Völker Latiums im fernen Westen, Vergil, *Aeneis* 10.1–5 (vgl. *Aeneis* 1.223–26 und passim):

Panditur interea domus omnipotentis Olympi  
 conciliumque vocat divom pater atque hominum rex  
 sideream in sedem, terras unde arduos omnis  
 castraque Dardanidum adspectat populosque Latinos.  
 considunt tectis bipatentibus

[Weit erschließt sich indes der Olymp, die Stätte der Allmacht,  
 Rat beruft der Vater der Götter, Herrscher der Menschen,  
 droben zum Sternenpalast; dort thront er, sieht alle Lande,  
 sieht das Dardanerlager und Latiums Völker; die Götter  
 sitzen im doppeltgeöffneten Saal]

(*Aeneis* 10.1–5; Götte 1988, 404–5)

Psalter 13.2 (14.2): “Der Herr schaut vom Himmel herab auf die Menschenkinder” [Dominus de caelo prospexit super filios hominum]. Hiob 28.24: “Denn er (Gott) sieht die Enden der Erde und schaut alles, was unter dem Himmel ist” [Ipse enim fines mundi intuetur, et omnia quae sub caelo sunt, respicit]. *Vita Gregorii*: “Deo omnia ex arce sua speculante providenteque” (Ewald 1886, 51).

Motivaufnahme in mittelalterlicher Dichtung, z.B. altsächs. *Heliand* (9. Jahrhundert), von der Himmelfahrt Christi: “suchte . . . den heiligen Stuhl/Thron, sitzt an der rechten Seite Gottes . . . sieht von dort alles, was diese Welt umschließt” [sôhta . . . thena is hêlagon stôl . . . endi thanan all gisihit . . . sô huat sô thius uuerold behabet] (Behaghel und Mitzka 1958, 207, Z.5975–78). Otfrid von Weissenburg, *Evangelienbuch* 5.18.12: Auf seinem Sitz/Thron (*sez*) “ist seinem Blick nichts auf Erden verborgen” [nist wiht in êrdu ouh, wizist tház, / gisíuni sin firhólanaz] (Erdmann und Wolff 1965, 246) — sieht von dort aus unsere Taten, Worte, Gedanken.

Wie Gottvater vom himmlischen Thron, so König Olaf der Heilige, Olavus-Tradition: Óláfr Haraldsson, schon verinnerlichter König, kommt anno 1030 über das Kjölengebirge westwärts, wo das Land gegen das Meer abfällt. Olafs Gesicht: Der König überschaut Drontheim und weiter ganz Norwegen und weiter die ganze Welt, Land und Meer . . . bebautes und unbebautes Land, so weit die Welt ist [byggða ok óbyggða, svá vítt sem veröldin er] (Snorri, *Óláfs saga helga* Kap. 202; Aðalbjarnarson 1941–51, 2: 351).

Varianten des Mythems setzen an Stelle des obersten Himmelsherrschers einen okkasionellen Repräsentanten *N.N.*, der — befugt oder vermessen — auch einmal die ganze Welt überschaut. Das Motiv der “angemaßten Rolle” ist von Interesse für Snorris *Skírnismál*-Deutung (Fehlverhalten Freyrs, *mikillæti*), darüber hinaus ein Erzählschema, das dieses Motiv mit *Zorn* des Usurpators über das verbindet, was er *sieht*, und *Bestrafung* des Usurpators für Rollenanmaßung folgen läßt (abschließende Motivsetzung). Maßloser *Zorn* Freyrs, der im Norden der Ökumene die schöne Riesentochter *erblickt* hatte, ist die erste Innenschau, die uns *För Skírnis* bietet (*ofreiði* Str. 1 und 2, *bis legendum*, nachdrücklich (Snorri: *reiði*). Die Motivsetzung “*Bestrafung*” fehlt nicht: Fernliebe respektive Liebeskrankheit Freyrs, nach Maßgabe der Lieddichtung begrenzt auf neun Nächte unerträglicher Sehnsucht (Schlußstrophe).

Das Motiv der angemessenen Rolle bezeugt das Grimmsche Märchen Nummer 35 “Der Schneider im Himmel” (Bebel, “Fabula cuiusdam sarcinatoris” anno 1508 [Bebermeyer 1931, 11]), auf das in Verbindung mit Freyr in Hliðskjálf schon Grimm ([1835] 1875, 113), zuletzt Sahlgren (1962, 198) hingewiesen hat — zur europäischen Überlieferung mit Varianten siehe Bolte und Polívka 1913, 342–46.

Erzählschema: *N.N.* (ein Schneider, Handwerker, Mann des Volkes — aber auch Petrus, Elias, Abraham) überschaut an Gottvaters Statt von dessen Thron aus die Welt. *Zorn* übermannt ihn als er *sieht* . . . (variabler Teil). Abschließende Motivsetzung: Auf Anmaßung, Gottvaters Stelle vertreten zu wollen, folgt *Strafe*.

## (2) Skírnir

Spuren, die bei Snorri mit “þat mikla mikillæti” Freyrs angelegt sind, lassen sich in der Lieddichtung verfolgen. Normverletzende Hybris der Rahmengestalt Freyr, sich einmal auf die Hliðskjálf des obersten Himmelsherrschers gesetzt zu haben, korrespondiert mit gesteigertem Fehlverhalten seines Dieners und Werbungshelfers Skírnir, seinerseits geprägt von überheblicher Anmaßung.

- (a) Schon Skírnirs Anreden des Herrn in erster Station der Brautwerbungshandlung könnten eigenes Großtun und auch Anmaßung Freyrs spiegeln: Eine Abflachung von schmeichelndem *folkvaldi goða* ‘Anführer der Heerscharen der Götter’ *Skm.* 3 (eine Vormachtstellung, die Freyr nicht hat) zu formlosem, vertraulich anbietendem *seggr* ‘Mann’ *Skm.* 5, “von Mann zu Mann” (See et al. 1993, 54; vgl. *Skm.* 4, Freyr zum Dienstmann: “seggr inn ungi”).

Als Sprachhandlung des Großtuns ist zu werten, wenn der gerade von Loki geschmähte *Wane* *Njörðr* (ablenkend) von seinem Sohn Freyr als “ása iaðarr” [Fürst der Asen] spricht (*Lokasenna* 35; Neckel und Kuhn 1983, 103); die Entlarvung durch Loki erfolgt anschließend: “Halte richtiges Maß, *Njörðr*! Von deiner Schwester hast du diesen Sohn bekommen” (*Lokasenna* 36) — zum Abhängigkeitsverhältnis *Skírnismál* → *Lokasenna* allgemein siehe § 6.

Wenn die *Húsdrápa* 7 rühmt: “Der kampfkühne Freyr reitet an der Spitze auf seinem Eber zum Scheiterhaufen Baldrs und lenkt die Scharen” (*fólkum stýrir* [Jónsson 1912–15, 1:129]), folgt sie vermutlich zunächst ihrer Bildvorlage. Snorri hingegen wahrt hierarchische Ordnung: “Zuerst ist von Odin zu sprechen” (*Gylfaginning* Kap. 49; Sigurðsson et al. 1966, 1:176).

- (b) Skírnir bietet (dienert) sich bedenkenlos als Werbungshelfer an (*Skm.* 8), obwohl Freyr gerade den Widerstand der Asen und Alben gegen seine Vereinigung mit der Riesentochter expliziert hat (*Skm.* 7).
- (c) Skírnir, als Diener ein “Nobody” (See et al. 1993, 68), nicht zu den Alben, Asen und weisen Wanen gehörig (*Skm.* 18), versucht in zentraler Kemenatenszene (dritte Station einer Brautwerbungshandlung), seinen Werbungsauftrag mit großspurigen Geschenkangeboten zu plazieren — bietet (Scheinangebot und *mikillæti* ‘Großtun’ — in Widerspruch zu Worten seines Herrn *Skm.* 7) der Geworbenen den schatzmehrenden Ring *Draupnir* des Göttervaters Odin, über den zu verfügen weder sein Herr Freyr, geschweige dessen Diener befugt wären (zu *Draupnir* siehe § 3, S. 27–28).
- (d) Skírnir, ehrgeizig auf Erfüllung seines Werbungsauftrags bedacht, droht der werbungsunwilligen *Gerðr*, zum weiteren ihrem Vater Tod durch sein Schwert an (*Skm.* 23, 25) — in der Hand das selbsttätige Schwert seines Herrn, das ihm Freyr mit Anmahnung klugen Verhaltens überlassen hatte (“ef sá er horscr, er hefír”, *Skm.* 9). Tod des geliebten Mädchens entspräche nicht dem Werbungsauftrag seines Herrn. Skírnirs Großtun ist Sprachhandlung der leeren Drohung.

Verlust des Schwertes (durch Unbesonnenheit Skírnirs?) haftet an Überlieferungen abseits der Liedschöpfung *För Skírnis* (dazu § 6, S. 42–43).

- (e) Skírnir erklärt sich quasi zum Beauftragten aller Götter. Dem “frevelhaft bösen Mädchen” [in *fyrnilla mærl*], das sich den “zauberkräftigen Zorn der Götter” [*gambanreiði goða*] eingefangen habe, verheißt er den Zorn Odins, den Zorn des “Besten der Asen” [*reiðr er þér Óðinn . . . ásabragr*] (*Skm.* 33) — eine weitere Sprachhandlung der leeren Drohung, wiederum in Widerspruch zu Worten seines Herrn *Skm.* 7 (oben Punkt b). Bei Werbungsfeindlichkeit aller Asen ist Skírnir nicht legitimiert, den Zorn Odins zu verheißeln. Skírnirs Großtun manifestiert sich im Gebrauch des Indikativs (“*reiðr er þér*” zweifach, nachdrücklich) — im Abstand etwa zum Optativ im vergleichbaren Fluch Egills.

Egill, *lausavísa* 19 (Kock 1926–29, § 1044): “*reið sé rogn ok Óðinn . . . leiðisk lofða stríði landóss*” [zornig seien die Mächte und Odin . . . möge der Land-Asen den Feind der Männer (d.h. König Eiríkr blóðox) hassen].

- (f) Skírnir usurpiert eine Domäne Odins, übt offensiven Schadenzauber, um Gerðr zum Lieben zu bringen, läßt mit magisch eingerüsteter Verwünschung, schwarzer Magie und zuletzt mit Runenzauber (*Skm.* 26–36) vor den geistigen Augen der nun stummen (magisch gesteuerten) Riesentochter erscheinen, was ihre Psyche und Physis, ihr soziales und privates Leben — mit Betonung der sexuellen Sphäre — vernichten würde. Auch *gambanteinn*-Zauber Skírnirs (*Skm.* 32–36), der der Werbungsunwilligen *ergi* ‘Perversität’, *æði* ‘Wahnsinn’ und *ópola* ‘unerträgliche Pein’ anzaubern will, ist als offensiver Schadenzauber Odins bekannt.

Odin, Zaubergott *κατ’ ἐξοχήν* (“*Ljóðatal*” im Verband der *Hávamál*), rühmt sich eines sechzehnten Zaubers, mit dem er bei Frauen alle Liebe und Lust erlangen könne; “den Sinn verdrehe ich der weißarmigen Frau und wende ihr ganzes Sinnen und Trachten” (*Hávamál* 161, und 162: “Das kann ich zum siebzehnten, daß sich die Mädchenjunge spät [nie] von mir fernhalten kann”).

Mit Skírnirs *gambanteinn*-Zauber vergleicht sich Odins *gambanteinn*-Magie, *Hárbarðzlióð* 20 (Untatbericht Odins= Graubarts; Klingenberg 1990, 152–54): Mit einer “Zauberrute” zauberte ich den Riesen Hlébarðr um den Verstand (“*vélta hann ór viti*”). Skírnirs und Odins *gambanteinn*-Zauber mit der Zweckbestimmung, jemandem den Verstand zu nehmen, ist *seiðr* (mit Snorris *seiðr*-Definition: “*taka frá monnum vit*” [Aðalbarnarson 1941–51, 1:19]).

Von Odins Zauberkünsten berichtet Snorri *Ynglinga saga* Kap. 7 (mit Paraphrase des “*Ljóðatal*”), zuletzt von jener Zauberkunst, die die größte Macht verleiht — “er *seiðr* heitir”. *Seiðr*-Zauber befähigte Odin, das Schicksal der Menschen und Ungeschehenes in Erfahrung zu bringen, den Menschen Tod oder Unglück oder Krankheit zuzufügen, den Menschen Verstand oder Kraft zu nehmen und anderen zu geben. *Seiðr*-Zauber aber war verbunden mit “*mikil ergi*” [sexueller Abnormität], so daß Männer sich schämen, diesen Zauber zu treiben (“*at eigi þótti karlmonnum skammlaust við at fara, ok var gyðjunum kennd sú íþrótt*” [Aðalbarnarson 1941–51, 1:19]).

Zu Odins *seiðr*-Zauber bei Werbung um Rindr (Kormákr, Saxo Grammaticus) vergleiche § 3. Saxo wertet: Othinus, “der durch seine Schauspielerkünste und Übernahme von Frauendienst dem göttlichen Namen schändlichste Schande zugefügt hatte” [*scaenicis artibus et muliebris officii susceptione*] (Olrik und Ræder 1931, 72.35–36).

*Bósa saga*: Bósi, der titelgebende Held der Saga, lehnt ab, von Busla in Zauberkünsten unterrichtet zu werden, will, daß in seiner Saga von seiner Mannhaftigkeit

berichtet werde, nicht, daß er irgendetwas mit List und Tücke ausgeführt habe [at hann ynni nökkurn hlut með sleitum] (Jiriczek 1893, 6.19–7.2). Vor Aufzeichnung der Fluchdichtung “Buslubœn” (dazu § 3) bemerkt der Schreiber, daß diese Dichtung enthalte, was für Christen nicht nützlich sei [mörg orð ok ill, þau sem kristnum mönnum er þarfleysa í munni at hafa] (Jiriczek 1893, 15.20–21 — vgl. 18.12–16).

- (g) Skírnir — nicht sein Herr Freyr (der seinen Diener und Werbungshelfer männlich kriegerisch mit Pferd und selbsttätigem Schwert ausrüstet) — ist beschattet durch eigenverantwortliche Handhabung der schwarzen Magie respektive weibisch=weiblichen *seiðr*-Zaubers, schändlich für Männer, unvereinbar mit Mannesehre (Simek 1984, 246–48), anrühlig in heidnischer und verdammenswert in christlicher Zeit. Wunschdenken Freyrs und seines ehrgeizigen Werbungshelfers stimmen zwar hinsichtlich einer erfolgreichen Werbung überein, wohl aber nicht darin, wie dieses Ziel zu erreichen ist. Darauf könnte *För Skírnis* 40 hinweisen; Freyr, noch in der Ausgangsposition des sehnsüchtig Liebenden: “Was von deinem oder meinem Willen (Genitiv des Bereichs) hast du in Riesenheimen erreicht?” [hvæt . . . þíns eða míns munar?].
- (h) Skírnirs Wille zum Erfolg obsiegt in einem Motivgerüst, in welchem *munr* ‘Wunsch, Absicht, Wille’ dreier Protagonisten — ein Fahnenwort in *För Skírnis*, acht Belege (Dronke 1962, 256; Larrington [1992] 1993, 7) — mit kompositorischem Stellenwert erscheint.

Zwei *munar*-Belege (*Skm.* 4 und 5) beziehen sich auf das Wunschdenken Freyrs, auf sein noch nicht expliziertes Verlangen nach Gerðr.

Zwei *munar*-Belege (*Skm.* 20 und 24) aus dem Mund der noch selbstbewußten, werbungsunwilligen Riesentochter weisen männliches Wunschdenken zurück, zum einen nach dem ersten Geschenkangebot des Werbungshelfers: “Epli ellifo ec þigg aldregi at manncis munom”; zum andern nach der ersten Todesdrohung Skírnirs: “Ánauð þola ec vil aldregi at manncis munom” (Neckel und Kuhn 1983, 73–74).

Drei *munar*-Belege aus dem Mund Skírnirs (*Skm.* 26 und 35) folgen im Dreischritt nach Geschenkangeboten und Todesdrohungen Skírnirs, klammern raumgreifendes Fluchgeschehen des Werbungshelfers ein, erscheinen in seiner ersten und seiner letzten Verfluchung. Nun ist Fremdbestimmung der Frau durch Skírnir angesagt unter dem Vorzeichen “nach meinem Willen”: “ek þic temia mun, mæ, at mínom munom”, *Skm.* 26 — und Str. 35: “besseren Trank (als Ziegenharn) empfangе du niemals, Mädchen, aufgrund deines Willens [mæ, af þínom munom] — Mädchen, nach meinem Willen [mæ, at mínom munom].”

Zum kontrastierenden (?) Doppelbezug des letzten, achten Belegs “þíns eða míns munar” (nun Singular) siehe oben Punkt g.

- (i) Skírnir scheint sich Freyr gegenüber selbstbewußt zum Mitwisser des Ortes der Liebesbegegnung zu machen, *Skm.* 41: “Barri heitir, er við báðir vitom” (so die Ausgaben; *við báðir* Mask.: Skírnir und Freyr — Codex regius verkürzt: “Barri heitir lundr er vitom” [Barri heißt der Hain, den wir kennen] (Munksgaard 1937, 23, Z.27–28, meine Transkription, Auflösungen kursiviert). Damit verändert Skírnir seine sonst wortgetreu wiederholte Botschaft aus dem Mund von Gerðr *Skm.* 39, die von sich in der dritten Person spricht, also wohl den Wort-

laut vorgibt, den Skírnir seinem Herrn zu übermitteln hat (See et al. 1993, 95): “Barri heitir er við bæði vitom” (Munksgaard 1937, 23, Z.23, meine Transkription, Auflösungen kursiviert) — Neutr. *við bæði* ‘wir beide’, wohl Gerðr und Freyr.

### (3) Gerðr

Ein Problemkreis Hybris und jeweilige Opfer ist zeitlos virulent in Gesellschaft und Literatur. Opfer der Anmaßung Freyrs und seines Werbungshelfers vornehmlich wäre nach möglicher Botschaft der *För Skírnis* eine zunächst selbstbewußte, letztlich aber durch magischen Zwang fremdbestimmte Gerðr Gymisdóttir, bar aller Alternativen (vgl. *Skm.* 30: “kosta laus . . . kosta vön”) respektive mit einem einzigen Ausweg, sich vom drohenden Fluchgeschehen zu befreien (nach Skírnirs Ankündigung, die Wirkung des Runenzaubers rückgängig machen zu können, *Skm.* 36 “svá ec þat af ríst . . . ef goraz þarfar þess”). Gerðr (*Skm.* 37) achtet auf Distanz und Würde, signalisiert ihr Ja zur Werbung und damit ihre Unterwerfung unter den dominanten Willen des Werbungshelfers. Auf Distanzierung weisen ein Willkommensgruß *heill verðu* mit relativierenden Adverbien *nú heldr* ‘nun (doch) lieber’, eine auf Inferiorität Skírnirs zielende Anrede *sveinn* ‘Bursche’ und ein beschwichtigender, dennoch “frostiger” Willkommenstrank, ein “Reif-Kelch voll alten Mets”. Zweite Halbstrophe: “þó hafða ec þat ætlað, / at myndac aldregi / unna vaningia vel” [doch gedacht hätte ich, daß ich niemals einen *vaningi* in gebührender Form lieben würde] (Neckel und Kuhn 1983, 76). Gerðr nennt den abwesenden, von Skírnir vertretenen Freier nicht mit seinem individualisierenden Eigennamen “Freyr” (wie *Skm.* 20), sondern begreift ihn als zugehörig zu einer ihr, der Riesin, feindlichen Gruppenexistenz, expliziert seine Gruppenzugehörigkeit (nicht *vanr*, *vana-guð*, *vana-nið*) mit *ἄπαξ λεγόμενον vaningi* (‘Wanengänger’? — Suffix *-ingi* < \**gengi*, analogische Wortbildung nach *heiðingi* ‘Heidegänger’ [Wolf], *bandingi* ‘Gefangener’ usw.).

Die Gegenrede Skírnirs (*Skm.* 38) ist derber (Einleitungsprosa nennt ihn *skó-sveinn* ‘Schuhbursche’). Der Werbungshelfer will Nägel mit Köpfen machen, verlangt Angabe des Zeitpunktes ihres Zusammentreffens mit dem “Sohn des Njörðr” (korrigiert damit *vaningi* aus dem Munde der Gerðr): “Wann du dich mit dem mannbaren Sohn des Njörðr einlassen wirst bei einem (sexuellen) Zusammentreffen.”

Letzte Worte der Geworbenen wahren Distanz zum Werbungshelfer. Gerðr spricht von sich in der dritten Person, scheint damit den Wortlaut der Botschaft festzulegen, die Skírnir wortgetreu zu übermitteln hat (siehe oben Punkt *i*): “Nach neun Nächten wird Gerðr dem Sohn des Njörðr Freude/Liebesgenuß gewähren.” Gerðr nennt respektive bestimmt ihrerseits mit neu aufflackerndem Willen (vgl. Dronke 1962, 256) den Zeitpunkt des Treffens, scheint aber Skírnir auszuschließen vom Wissen, wo dieses Treffen sein wird: “*Barri*, von dem wir beide (wohl Gerðr und Freyr) wissen, heißt der Hain des *logn-fari*.”

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

(*För Skírnis* 39; Neckel und Kuhn 1983, 77)

Ein *lundr* namens *Barri* — zu *barr* ‘Nadel, Blattknospe’ — verstärkt die Vorstellung “Hain” (Steinsland 1991, 92–99, Kommentar mit Literatur).

Snorrische *Skírnismál*-Paraphrase *Gylfaginning* Kap. 37 erweitert den Namen zu “Bar(r)-ey” (Jónsson 1931, 41), nennt also eine Insel als Ort der Zusammenkunft. Ob Snorri dabei auch an die Herkunftsbezeichnung des von ihm zitierten Dichters Ormr Barreyjar-skáld denken konnte, bleibe offen: Ormr’s fragmentarische Strophe (Sigurðsson et al. 1966, 1:318; Jónsson 1912–15, 1:135) umschreibt “Frau” mit der mythologischen Kenning “Draupnis drógar dís”, die die Vorstellung des schatzmehrenden Ringes Draupnir einholt — wie *För Skírnis* 21–22 (Skírnir’s Geschenkangebot an Gerðr).

Rätselhaft in “lundr lognfara” ist die genitivische Bestimmung (zu Deutungsversuchen siehe See et al. 1993, 96–97: “Hain, wo [Wind-]Stille herrscht, geeignet als Zielort eines Rendezvous” o.a.). Das *ἄπαξ λεγόμενον* — zu *logn* ‘Windstille’ und *fari* ‘Fahrer’ — enthält scheinbar ein Paradoxon, denn bei Windstille kann man nicht fahren. Doch es gibt einen Gott, der auch bei *logn* ein *fari* sein kann, scil. den Liedhelden Freyr auf seinem von Söhnen Ívaldis zaubrisch gefertigten Schiff *Skíðblaðnir*.

*Skíðblaðnir* ist nach *Grímnismál* 43 “das beste der Schiffe”, gefertigt “dem strahlenden Freyr, dem trefflichen Njörd-Sohn” [*Scíðblaðni at scapa, / scipa bezt, scírom Frey, / nýtom Niarðar bur*] (Neckel und Kuhn 1983, 66).

Snorri, *Gylfaginning* Kap. 44, paraphrasiert *Grímnismál* 43 und ergänzt: “er (*Skíðblaðnir*) bekommt sogleich günstigen Fahrtwind, wenn das Segel aufgezogen ist, wohin er auch fahren soll . . . auf Meeresfahrt” [ok hefir hann byr þegar er segl er dregit, hvert er fara skal . . . á sæ] (Sigurðsson et al. 1966, 1:140 — ähnlich *Skáldskaparmál* Kap. 35; Sigurðsson et al. 1966, 1:342). Nach *Ynglinga saga* Kap. 7 konnte Odin auf dem Schiff *Skíðblaðnir* über weite Meere fahren [fór á yfir hof stór] (Aðalbjarnarson 1941–51, 1:18).

Einen Nachhall bietet die *Samsons saga fagra* (Märchensaga, 14. Jahrhundert): Sigurðr, unehelicher Sohn des Königs Goðmundr von Glæsisvellir östlich von Risaland (später verheiratet mit Gerðr [!], Tochter des Königs Skrímir von Jötunheimar), erhält von seinen alten Zieheltern Krókr und Krekla ein Schiff, “þat hefer byr huert sem þu villt sigla þui þegar segl kemur yfer. all dri mun þat ofhladit verða. ok þat ma læsa j pungi sinum” (Wilson 1953, 39.10–13).

Einsatz mythologischer Versatzstücke ist eine bekannte Eigenheit der Dichtung *För Skírnis* (§ 5). Dazu stellt sich m.E. auch die unike, mythologisch zu rechtfertigende antithetische Wortbildung *logn-fari* ‘Windstille-Fahrer, d.h. Freyr’, der auf *Skíðblaðnir* auch bei *Windstille fahren* kann (Stilfigur Oxymoron: paarweise Zusammenstellung widersprüchlicher respektive gegensätzlicher Wortinhalte [meisterhafte Handhabung demonstriert Snorri in seiner metrischen Beispieldichtung *Háttatalkvæði* 17–23 und passim]). Auch Snorri scheint die Liedvorgabe “Barri heitir lundr lognfara” so verstanden zu haben, wenn er in seiner verkürzen-

den *Skírnismál*-Paraphrase eine Insel “Bar(r)-ey” als Ort des verabredeten Treffens nennt, damit Meeresszenerie einholt.

Sehe ich recht, fordert Gerðr (*sie* bestimmt Zeitpunkt und Ort des Treffens mit Freyr) mit aufs neue sich festigendem Willen nun auch Aktivität ihres Freiers, nach *Før Skírnis* eine \**Før Freys* (außerhalb der Grenzen der Liedfabel). Begibt sich Gerðr damit auf den Weg, ihr Zusammentreffen mit Freyr umzumünzen in eine Konsensehe, eine letztendlich doch durch Willensvereinigung beider zustande kommende Ehe?

Bräutwerbungshandlung in *Før Skírnis* beginnt mit dem Auftritt besorgter Eltern Freys (Einleitungsprosa und *Skm.* 1: *okkarn mög*). Mit Njörðr ∞ Skaði verbindet sich der feste Mythenzug einer Kompromißehe, Ausdruck des unterschiedlichen Willens beider Eheleute: abwechselnd je *neun Nächte* am Meer nach Willen Njörðrs oder nach Willen Skaðis im Gebirge von Riesenheim, ihrer Heimat (*Gylfaginning* Kap. 23; Sigurðsson et al. 1966, 1:92–94). Auch Gerðr ist Riesentochter im gebirgigen Riesenheim; setzt sie ihrem Freier Freyr Njarðarson nicht von ungefähr *neun Nächte* als Frist bis zum ersten Zusammensein im “Hain des Windstille-Fahrers” am Meer (auf Barr-ey, Snorri) — aufs neue willensstark (wie Skaði)?

Mit einer Hochzeit auf Barrey rundet Snorri die Bräutwerbungshandlung ab. Anzumerken ist, daß das Schiff *Skíðblaðnir* Freys (des *logn-fari*) groß genug wäre, alle Asen samt Waffen aufzunehmen (*Gylfaginning* Kap. 43; Sigurðsson et al. 1966, 1:140) — zur Hochzeitsgesellschaft auf Barrey?

## 8. Skírnir “der Strahlende”

Skírnir (zu altnordisch *skírr* ‘strahlend, hell, rein’) trägt einen sprechenden Namen mit einer noch in altisländischer Zeit produktiven Bildungsweise, Suffix *-nir* (See et al. 1993, 50, mit Literatur). Sprechende Namengebung des Dieners und Werbungshelfers Freys könnte beabsichtigt sein; Freyr ist der einzige männliche Gott in eddischer Dichtung, dem das Epitheton *skírr* zugesprochen ist (*Grímnismál* 43).

*Skírnir* könnte hintergründig ironische Namengebung sein: Denn wie “strahlend, hell” ist ein Bräutwerber (§ 7), dessen Erfolg auf schwarzer Magie beruht, auf Strebezauber, um die Geworbene willenlos zu machen?

Auch der Glanz eines Stellvertreters, der die hohe gesellschaftliche Stellung seines werbenden Herrn angemessen repräsentieren könnte, fehlt unserem Werbungshelfer. Skírnir “der Strahlende”, zwar Freys Vertrauter von Jugendtagen her (*Skm.* 5), doch nicht zu den Alben, Asen und weisen Wanen gehörig (*Skm.* 18), verfügt als Diener über kein nennenswertes Sozialprestige; *Skírnismál*-Einleitungsprosa nennt ihn *skósveinn* ‘Schuhbursche’: “Scírnir hét scósveinn Freys” (Neckel und Kuhn 1983, 69).

Die präzise Dienerbezeichnung *skósveinn* (*Skm.*-Einleitungsprosa — *Skm.* 37: *veinn*) wiederholt sich in snorrischer *Skírnismál*-Paraphrase *Gylfaginning* Kap. 37 (Sigurðsson et al. 1966, 1:120). Ob Snorri — geistiger Vater des weiblichen Pendants (*Gylfaginning* Kap. 35: “Fulla ber eski Friggjar ok gætir skóklæða hennar”) — Urheber

der Zusatzinformation *skósveinn* gewesen sein könnte oder älterer Einleitungsprosa zu *För Skírnis* folgte, läßt sich nicht festmachen (§ 6).

Eine Funktionsbeschreibung des “Schuhburschen” gibt die Erzählung “Der Meister von Paris” (“Af einum meistara”; Gering 1882, 256–66): Ein junger *skósveinn*, der jede Nacht im Schlafgemach seines Herrn schlafen mußte, stand ungern des Nachts auf, um seinen Meister beim Anlegen respektive Ausziehen des Schuhwerks behilflich zu sein, wozu er verpflichtet war (“at greiða honum skóklæði eða af draga, sem hann var skylldbundinn” [Gering 1882, 263, Z. 236–37]). Die Erzählung endet mit Bestrafung des Taugenichts — hier eine literarische Vordergrundgestalt —, der unter dem Joch seiner Knechtschaft litt (“ok skaka minn háls undan því þrældómsoki er mik hefir lengi þröngt” [Gering 1882, 264, Z. 257–58]).

*Skósveinar*, in der Literatur zumeist Statisten, sind nach Ausweis der Belege (Fritzner 1954, 3:371) oft jugendlichen Alters; zu ihrer Kammerdienstfunktion gehört, sich nachts in oder in Nähe der Schlafkammer des Herrn aufzuhalten (vgl. *Nornagests þáttr* [Wilken 1912, 236] — vom *skósveinn* des Bekehrerkönigs Olaf Tryggvason) und den Herrn gegebenenfalls auch nächtens zum Abort zu begleiten (“Af einum meistara” [Gering 1882, 263, Z. 231–32]; *Óláfs saga helga* Kap. 83 [Aðalbjarnarson 1941–51, 2:121] — vom *skósveinn* Sigvatrs). Geringes Sozialprestige eines “Schuhburschen” verdeutlicht *Hrafnkels saga* Kap. 8 (Jóhannesson 1950, 126–29): Heimgekehrt nach Island, erweist sich der junge, aus armen Verhältnissen stammende *skósveinn* von Eyvindr Bjarnason (und dessen Begleiter auf siebenjähriger Auslandsfahrt nach Byzanz) als zu schwächlich zum Kampf, dem er entflieht — ein Gegenbild zu den kampfbereiten *hús-karlar* Sámrs und anderen *farmenn* mit Einschluß Eyvindr. Positive Darstellungen des “Schuhburschen” (so der *skósveinn* von Þórðr kakali, dem Neffen Snorris [Johannesson, Finnbogason und Eldjárn 1946, 2:274–76]), kontrastieren mit Negativfiguren: Ein *skósveinn* der Königin Ása tötet deren Gemahl König Guðrøðr veiðikonungr (*Ynglinga saga* Kap. 48; Aðalbjarnarson 1941–51, 1:80); ein *skósveinn* der Königin Gunnhildr soll König Hákon den Guten getötet haben (*Hákonar saga góða* Kap. 31; Aðalbjarnarson 1941–51, 1:190–91); Skopti karkr *skósveinn* tötet seinen Herrn Jarl Hákon den Mächtigen (Fagrskinna [Einarsson 1985, 139], *Ágrip* [Einarsson 1985, 16–17] und Snorri [Aðalbjarnarson 1941–51, 1:295]: Karkr *þræll*) u.a.m.

Skírnir — der *skósveinn* als Werbungshelfer — hat ein literarisches Pendant in Snorris Version der Brautwerbung Olafs des Heiligen um Ástríðr Óláfsdóttir Svíakonungs (*Óláfs saga helga* Kap. 91–92; Aðalbjarnarson 1941–51, 2:145–46), und auch diesem “Schuhburschen” fehlt als Werbungshelfer der Glanz, die hohe gesellschaftliche Stellung seines werbenden Herrn stellvertretend repräsentieren zu können.

Wäre mit einer Eigenleistung Snorris zu rechnen (im Abstand zur *Legendarischen Saga*, siehe unten), ließe sich auch ein literarisches Abhängigkeitsverhältnis von *För Skírnis* begründen, die Snorri nachweislich kannte, wobei seine *Skírnismál*-Paraphrase die Brautwerbungshandlung in Richtung eines vollständigen Schemas ergänzt (§ 1). Hochzeit nach Heimholung der Braut ohne Einwilligung des Brautvaters ist auch Handlungsablauf der Werbung Olafs des Heiligen.

Eine erste Brautwerbung (*brúðferð*) Olafs des Dicken um die schwedische Prinzessin Ingigerðr (vgl. *För Skírnis*: [Yngvi] Freyr ∞ Gerðr) scheitert am Widerstand des werbungsfeindlichen Brautvaters, des hochmütig standesbewußten Schwedenkönigs Olaf. Darüber ist der norwegische Olaf “reiðr mjök” [sehr zornig] und “hugsjúkr” [bekümmert] (Aðalbjarnarson 1941–51, 2:132–33 — Freyr, der Werber der Lieddichtung, ist “of-

reiði” [sehr zornig] *Skm.* 1 und 2, ist beschwert durch “hugsóttir miclar” [großen Kummer], Einleitungsprosa). Oft spricht der abgewiesene Werber mit seinem Vertrauten, dem Skalden Sigvatr, über Ingigerðr, und dieser bietet sich an, nach Osten zu fahren, um nähere Erkundigungen einzuziehen. Bei Jarl Rognvaldr in Gautland kommt es zu Verhandlungen, den Norwegerkönig nun mit Ástríðr zu verheiraten, einer anderen, unehelichen Tochter des Schwedenkönigs, die sich beim Jarl aufhält, einer Heirat mit dem Norwegerkönig zustimmt und damit einverstanden ist, auf die Einwilligung des Brautvaters zur Heirat zu verzichten. Mit dieser Botschaft kehrt Sigvatr nach Sarpsborg zurück.

Aus Vorverhandlungen entfaltet sich neue Brautwerbungshandlung mit typischem Handlungsablauf: (A) Beratungsszene, Ausrüstung und Ausstattung der Boten — (B) Fahrt zum Zielschauplatz der Brautwerbung — (C) Ausführung des Werbungsauftrags — (D) (E) *heimanferð* und *drekka brúðlaup*.

(A) Sigvatr erzählt seinem König von der Schönheit der heiratswilligen Königstochter Ástríðr, was diesem gut in den Ohren klingt (Liebe nach Hörensagen), der es auch gut findet, Ástríðr ohne Einwilligung des Brautvaters zu heiraten. (B) Nach dem Weihnachtsfest ziehen Boten (Werbungshelfer) heimlich nach Gautland, scil. Sigvatrs Schwestersonn Þórðr Skotakollr “ok annarr *skósveinn* Sigvats” (Aðalbjarnarson 1941–51, 2:145). (C) Diese überbringen Wahrzeichen Sigvatrs und des Königs, worauf sich Jarl Rognvaldr und Ástríðr *til ferðar* rüsten und (D) mit auserlesener Begleitung nach Sarpsborg kommen, wo sie (E) von König Olaf empfangen werden. Jarl Rognvaldr verlobt die Geworbene mit dem König. Ein Hochzeitsfest schließt die Brautwerbung ab.

Anders lautet der Bericht der *Legendarischen Saga* (Heinrichs et al. 1982, 102–4): Ástríðr besucht König Olaf, erscheint dreimal in seinem Obergemach und wirbt selbst um ihn. König Olaf verlobt sich, hält Hochzeit und feiert ein prächtiges Fest.

Dienstleute begegnen in eddischer Götter- und Heldendichtung allenfalls als Statisten. Nur *Før Skírnis* macht einen Diener zur Titel- und Hauptfigur, den Einleitungsprosa und Snorri *skósveinn* nennen. Zum Kammerdiener eines “Schuhburschen” gehört, auch nächtens in oder in Nähe der Schlafkammer des Herrn zu sein. Darauf zielt der Wortwitz des pointierten Schlußwortes der Lieddichtung. Das vielumrätselte *ἄπαξ λεγόμενον hý-nótt* (See et al. 1993, 99–101) ist m.E. stimmig. *Skm.* 42, Freyr: “Lang ist eine Nacht, länger sind zwei, wie verbringe ich in Sehnsucht drei? Oft dünkte mich ein Monat kürzer als diese halbe *hý-nótt*.” Tenor des Dichtungsangangs ist Vorausblick: Nach nächtlicher Rückkehr seines Werbungshelfers muß sich der liebeskranke Freyr noch “diese halbe” (verbleibende) *hý-nótt* und weitere acht *hý-nættir* gedulden bis zum Stelldichein mit Gerðr im Hain Barri. Diese Nächte sind für Freyr noch nicht “Nächte der *Eheleute*” (auch das könnte das *ἄπαξ λεγόμενον* bedeuten [zu altnordisch *hión/hiún/hiú*]), — sondern liebesarme “Nächte mit den *Hausgenossen*” in der Schlafkammer, dabei sein heimgekehrter Diener respektive *skósveinn* Skírnir (*hý-nótt* zu *hión/hiún/hiú* ‘Hausgenossen’, *hýi* ‘Diener, Sklave’, *hýski* ‘Hausgesinde’ usw.).

Lǫng er nótt, langar ro tvær,  
 hvé um þreyiac þriár?  
 opt mér mánaðr minni þótti  
 en síá hálf *hýnótt*.

(*Før Skírnis* 42; Neckel und Kuhn 1983, 77)

## Bibliographie

- Aðalbjarnarson, Bjarni, Hg. 1941–51. Snorri Sturluson, *Heimskringla*. 3 Bde. Íslenzk fornrit 26–28. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag.
- Bartsch, Karl, und Helmut de Boor, Hg. 1972. *Das Nibelungenlied*. Deutsche Klassiker des Mittelalters. 20. Aufl. Wiesbaden: F.A. Brockhaus.
- Bartsch, Karl, und Karl Stackmann, Hg. 1965. *Kudrun*. Deutsche Klassiker des Mittelalters. 5. Aufl. Wiesbaden: F. A. Brockhaus.
- Bebermeyer, Gustav, Hg. 1931. *Heinrich Bebels "Facetien"*. Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart 276. Leipzig: Karl W. Hiersemann.
- Behaghel, Otto, und Walther Mitzka, Hg. 1958. *Heliand und Genesis*. Altdeutsche Textbibliothek 4. 7. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer.
- Bertelsen, Henrik. 1905–11. *Piðriks saga af Bern*. Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur 34. København: S.L. Møller.
- Bibire, Paul. 1986. "Freyr and Gerðr: The Story and Its Myths." In *Sagnaskemmtun: Studies in Honour of Hermann Pálsson on His Sixty-Fifth Birthday, 26 May 1986*, hg. Rudolf Simek, Jónas Kristjánsson und Hans Bekker-Nielsen, 19–40. Wien: Hermann Böhlau Nachfolger.
- Bolte, Johannes, und Georg Polívka. 1913. *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*. Bd. 1, Nr. 1–60. Leipzig: Dieterich.
- Bugge, Sophus, Hg. 1867. *Norræn fornkvæði: Islandsk samling af folkelige oldtidsdigte om nordens guder og heroer, almindelig kaldet Sæmundar Edda hins fróða*. Christiania: P. T. Malling.
- . 1889. "Iduns æbler." *Arkiv för nordisk filologi* 5:1–45.
- Detter, Ferdinand, Hg. 1891. *Zwei Fornaldarsögur (Hrólfssaga Gautrekssonar und Ásmundarsaga kappabana) nach Cod. Holm. 7, 4to*. Halle an der Saale: Max Niemeyer.
- Drescher, Hans, und Karl Hauck. 1982. "Götterthronen des heidnischen Nordens." *Frühmittelalterliche Studien* 16:237–301.
- Dronke, Ursula. 1962. "Art and Tradition in *Skírnismál*." In *English and Medieval Studies Presented to J.R.R. Tolkien on the Occasion of His Seventieth Birthday*, hg. Norman Davis und Charles L. Wrenn, 250–68. London: Allen and Unwin.
- Einarsson, Bjarni, Hg. 1985. *Ágrip af Nóregskonunga sögum, Fagrskinna–Nóregs konungatal*. Íslenzk fornrit 29. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag.
- Elgqvist, Eric. 1944. *Skälv och skilfingar: Vad nordiska ortnamn vittna om svenska expansionssträvanden omkring mitten av första årtusendet e. Kr.* Lund: Olins Antikvariat.
- Erdmann, Oskar, und Ludwig Wolff, Hg. 1965. *Otfrids Evangelienbuch*. Altdeutsche Textbibliothek 49. 5. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer.
- Ewald, Paul. 1886. "Die älteste Biographie Gregors I." In *Historische Aufsätze dem Andenken an Georg Waitz gewidmet*, 17–54. Hannover: Hahn.
- Fritzner, Johan. 1954. *Ordbog over det gamle norske sprog*. Nytt uforandret opptrykk av 2. utgave 1883–96. 3 Bde. Oslo: Tryggve Juul Møller.
- Geißler, Friedmar. 1955. *Brautwerbung in der Weltliteratur*. Halle an der Saale: Niemeyer.
- Genzmer, Feliz, Übers. 1920. *Edda*. Bd. 2, *Götterdichtung und Spruchdichtung*, Einleitung und Anmerkungen von Andreas Heusler. Thule: Altnordische Dichtung und Prosa, Bd. 2. Jena: Eugen Diederichs.
- Gering, Hugo, Hg. 1882. *Íslenzk æventyri. Isländische Legenden, Novellen und Märchen*. Bd. 1, *Text*. Halle an der Saale: Buchhandlung des Waisenhauses.

- . 1927. *Kommentar zu den Liedern der Edda*, hg. Barend Sijmons. Bd. 1, *Götterlieder*. Halle: Buchhandlung des Waisenhauses.
- Götte, Johannes, Hg. 1988. *Vergil, "Aeneis", lateinisch-deutsch*, hg. und übers. in Zusammenarbeit mit Maria Götte. Sammlung Tusculum. 7. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Grape, Anders, Gottfrid Kallstenius und Olof Thorell, Hg. 1977. *Snorre Sturlasons Edda: Uppsala-handskriften DG 11*. Bd. 2, *Transkriberad text och paleografisk kommentar*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Grimm, Jacob. [1835] 1875. *Deutsche Mythologie*, hg. Elard Hugo Meyer. Bd. 1. 4. Aufl. Berlin: Dümmler.
- Grundtvig, Svend, Hg. 1856. *Danmarks gamle folkeviser*. Bd. 2. København: Samfundet til den danske literaturs fremme.
- Harris, Joseph. 1975. "Cursing with the Thistle." *Neuphilologische Mitteilungen* 76:26–33.
- Heinrichs, Anne, et al., Hg. 1982. *Olafs saga hins helga. Die "Legendarische Saga" über Olaf den Heiligen (Hs. Delagard. saml. nr. 8<sup>II</sup>)*. Heidelberg: Carl Winter.
- Hempel, Heinrich. [1940] 1966. "Altgermanische Götterlieder." In idem, *Kleine Schriften*, hg. Heinrich Mathias Heinrichs, 50–63. Heidelberg: Carl Winter.
- Jiriczek, Otto Luitpold, Hg. 1893. *Die Bósa-saga in zwei Fassungen, nebst Proben aus den Bósa-rímur*. Straßburg: Karl J. Trübner.
- Jóhannesson, Jón, Hg. 1950. *Austfirðinga sögur*. Íslenzk fornrit 11. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag.
- Jóhannesson, Jón, Magnús Finnbogason und Kristján Eldjárn, Hg. 1946. *Sturlunga saga*. 2 Bde. Reykjavík: Sturlunguútgáfan.
- Jónsson, Finnur, Hg. 1912–15. *Den norsk-islandske skjaldedigtning*. Bd. B.1–2, *Rettet tekst*. København: Gyldendal.
- , Hg. 1931. *Edda Snorra Sturlusonar*. København: Gyldendal.
- , Hg. 1932. *Saga Óláfs Tryggvasonar af Oddr Snorrason munk*. København: Gad.
- Klingenberg, Heinz. 1967. "Alvíssmál: Das Lied vom überweisen Zwerg." *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 48:113–42.
- . 1974. "Hyndlolióð: Sammlung als sinngebende Großform." Teil 1 von *Edda — Sammlung und Dichtung*. Beiträge zur nordischen Philologie 3. Basel: Helbing & Lichtenhahn.
- . 1983. "Types of Eddic Mythological Poetry." In *Edda: A Collection of Essays*, hg. Robert J. Glendinning und Haraldur Bessason, 134–64. Univ. of Manitoba Press.
- . 1989. "Hávamál in mittelalterlicher Sicht." In *Arbeiten zur Skandinavistik: Achte Arbeitstagung der Skandinavisten des deutschen Sprachgebiets, 27.9–3.10.1987 in Freiburg im Breisgau*, hg. Otmar Werner, 79–95. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- . 1990. "Hárbarðzlióð: Individuelles und überindividuelles Erzählen." In *Helden und Heldensage: Otto Gschwantler zum 60. Geburtstag*, hg. Hermann Reichert und Günter Zimmermann, 143–86. *Philologica Germanica* 11. Wien: Fassbaender.
- Kock, Ernst Albin. 1926–29. *Notationes Norroenae: Anteckningar till Edda och skaldediktning: VII–XIII, (§§ 1001–1900)*. Lunds universitets årsskrift n.f., avd. 1, bd. 22, nr. 1. Lund: C. W. K. Gleerup.
- Krause, Wolfgang, und Herbert Jankuhn. 1966. *Die Runeninschriften im älteren Futhark*. Bd. 1, *Text*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Larrington, Carolyne. [1992] 1993. "What Does Woman Want?: Mær and munr in *Skírnismál*." *alvíssmál* 1:3–16.
- Liestøl, Aslak. 1951. "Blodrefill og mál." *Viking* 15:71–98.

- Loerzer, Eckart. 1971. *Eheschließung und Werbung in der "Kudrun"*. Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 37. München: C. H. Beck.
- Lorenz, Gottfried, Hg. und Übers. 1984. Snorri Sturluson, *Gylfaginning: Texte, Übersetzung, Kommentar*. Texte zur Forschung 48. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Louis-Jensen, Jonna, Hg. 1963. *Trójumanna saga*. Editiones Arnarnaganae A.8. København: Munksgaard.
- Meissner, Rudolf. 1921. *Die Kenningar der Skalden: Ein Beitrag zur skaldischen Poetik*. Rheinische Beiträge und Hilfsbücher zur germanischen Philologie und Volkskunde 1. Bonn: Kurt Schroeder.
- Mohr, Wolfgang. 1938. "Entstehungsgeschichte und Heimat der jüngeren Eddalieder südgermanischen Stoffes." *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 75:217–80.
- Munksgaard, Ejnar, Hg. 1937. *Codex regius of the Elder Edda: MS no. 2365 4to in the Old Royal Collection in the Royal Library of Copenhagen, with an Introduction by Andreas Heusler*. Corpus codicum Islandicorum medii aevi 10. København: Levin & Munksgaard.
- Neckel, Gustav, Hg. 1936. *Die Lieder des Codex regius nebst verwandten Denkmälern*. Bd. 1, *Text*. 3. Aufl. Heidelberg: Carl Winter.
- Neckel, Gustav, und Hans Kuhn, Hg. 1983. *Edda: Die Lieder des Codex regius nebst verwandten Denkmälern*. Bd. 1, *Text*. 5., verbesserte Aufl. Heidelberg: Carl Winter.
- Orlik, Jørgen, und Hans Ræder, Hg. 1931. *Saxonis gesta Danorum*. Bd. 1. København: Levin & Munksgaard.
- Sahlgren, Jöran. 1928. "Sagan om Frö och Gärd." *Namn och bygd* 16:1–19.
- . 1962. "Lunden Barre i *Skírnismál*." *Namn och bygd* 50:193–203.
- Schröder, Franz Rolf. 1952. "Das Symposium der *Lokasenna*." *Arkiv för nordisk filologi* 67:1–29.
- See, Klaus von, et al. 1993. "*Skírnismál*": *Modell eines Edda-Kommentars*. Heidelberg: Carl Winter.
- Siefken, Hinrich. 1967. *Überindividuelle Formen und der Aufbau des Kudrunepos*. Medium aevum: Philologische Studien 11. München: Wilhelm Fink.
- Sigurðsson, Jón, et al., Hg. 1966. *Edda Snorra Sturlusonar. Edda Snorronis Sturlaei*, übers. Sveinbjörn Egilsson. 3 Bde. Reproductio phototypica editionis 1848–87. Osnabrück: Otto Zeller.
- Simek, Rudolf. 1984. *Lexikon der germanischen Mythologie*. Stuttgart: Alfred Kröner.
- Simek, Rudolf, und Hermann Pálsson. 1987. *Lexikon der altnordischen Literatur*. Stuttgart: Alfred Kröner.
- Stauch, Liselotte. 1937. "Apfel." In *Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte* 1:748–51. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Steinsland, Gro. 1990. "Pagan Myth in Confrontation with Christianity: *Skírnismál* and Genesis." In *Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names*, hg. Tore Ahlbäck, 316–28. Scripta Instituti Donneriani Aboensis 13. Åbo: Donner Institute for Research in Religious and Cultural History.
- . 1991. *Det hellige bryllup og norrøn kongeideologi: En analyse av hierogami-myten i Skírnismál, Ynglingatal, Háleygjatal og Hyndluljóð*. Oslo: Solum.
- Vígfússon, Guðbrandur, und Carl Richard Unger, Hg. 1860. *Flateyjarbók: En samling af norske konge-sagaer med indskudte mindre fortællinger om begivenheder i og udenfor Norge samt annaler*. Bd. 1. Christiania: P. T. Mallings.

- Vogt, Walter Heinrich. 1927. *Stilgeschichte der eddischen Wissensdichtung, I. Der Kultredner (þulr)*. Breslau: Ferdinand Hirt.
- Vries, Jan de. 1941. *Altnordische Literaturgeschichte*. Bd. 1. Grundriß der germanischen Philologie 15. Berlin: Walter de Gruyter.
- . 1967. *Altnordische Literaturgeschichte*. Bd. 2. Grundriß der germanischen Philologie 16. 2. Aufl. Berlin: Walter de Gruyter.
- Waitz, Georg, Hg. 1878. *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. 6–9*. Monumenta Germaniae historica. Hannover: Hahn.
- Weber, Gerd Wolfgang. 1972. “Das Odinsbild des Altunasteins.” *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* (Tübingen) 94:323–34.
- Wessén, Elias, und Sven B.F. Jansson, Hg. 1958. *Upplands runinskrifter*. Teil 4, Heft 3. Sveriges runinskrifter 9. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Wilken, Ernst, Hg. 1912. *Die prosaische Edda im Auszuge nebst Volsunga-saga und Nornagests-þáttur*. Teil 1, Text. 2. Aufl. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Wilson, John, Hg. 1953. *Samsons saga fagra*. Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur 65.1. København: J. Jørgensen.
- Wolfram, Herwig, Hg. 1982. *Fontes historiam saeculorum septimi et octavi illustrantes. Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts*. Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 4a. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

## Summary

*Før Skírnis* (as the lay is entitled in Codex regius) — *journey* of a wooer’s helper, title hero and foreground figure — is both “proxy wooing” and “difficult wooing,” thus indebted to a supra-individual narrative scheme and to internationally attested bridal-quest motifs. Supra-individual narration following the bridal-quest scheme is a series of five characteristic stages structuring the action in *Skírnismál* (§ 1). Bridal quest — popular in light fiction and in problem literature of the European Middle Ages — can be classified under various chief types by means of the two oppositions ± “personal” and ± “simple” (examples in § 2). Various literary manifestations reflect the interplay of supra-individual and individual narration.

Problem literature and trivial literature use “difficult wooing” (difficulties varying in degree, kind, and number) for the disposition of conflictual action. The conflict stems from the tension between the woman-desiring wooer (with or without a helper) and the wooed woman (with or without a father hostile to the wooing), and authorial fantasy is inexhaustible when it comes to piling up obstacles and varying the ways they are overcome. “Difficult wooing” can succeed through cunning, fraud, violence, but also through deployment of magical means (examples in § 3). Skírnir’s black magic in the central “bower scene” — a three-fold tactical maneuver by the wooer’s helper after gift offers and threats of violence fail to achieve the desired effect — successfully extorts consent from the now coerced woman. The verbalization of future-oriented curses in image-laden enumeration casts a spell, makes the spellbound Gerðr (now silent) envision the destruction of her psyche and physis, her private and social existence.

Not only *Før Skírnis*, but also other plots or frame-plots in eddic mythological poetry deploy bridal-quest motifs — with different ways of overcoming the obstacles posed by the conflictual tension (§ 4 — regarding *Drymsqviða*, *Alvíssmál*, *Hávamál* 104–10, \**Før Svipdags* [*Grógaldur* and *Fiqlsvinnzmál*]). Judging by other bridal-quest plots in mythological and heroic

eddic lays, poetry cannot be expected to mirror realistically all the formal, juridical acts of a betrothal and wedding. Whether or not evidence of a marital tie may be found in *För Skírnis* itself (a point of controversy in scholarly debate), knowledge of the mytheme Freyr  $\infty$  Gerðr Gymisdóttir doubtless belonged to the interpretive horizon of the poem's author and his public. *För Skírnis* ends with the future open, nine nights *before* the tryst in the grove Barri, which thus will occur after the narrated time of the poem's story and does not rule out a subsequent conjugal relationship between Freyr und Gerðr. Snorri's *Skírnismál*-paraphrase (1220s, § 5) concludes with *brúðhlaup*, completing the bridal-quest scheme.

Bridal-quest motifs in medieval literature go hand in hand with epic expansion (examples in § 5). Older is the mytheme of a marital tie Freyr  $\infty$  Gerðr Gymisdóttir, younger an offshoot-story foregrounding Skírnir's wooing expedition. It is no coincidence that *För Skírnis* opens with worried parents: it is as if the marriage between Njörðr and the giant's daughter Skaði provides the genealogical precedent for a wooing by their son Freyr which ends in marriage; secondary bridal-quest narration also evolved from the older mytheme Njörðr  $\infty$  Skaði Þjazadóttir (§ 5 — touching on Snorri's novellistic narrative [Sigurðsson et al. 1966, 1:212–14]).

Individual narration on the part of the *Skírnismál*-poet warrants appreciation, but he is also dependent on supraindividual narrative forms and formulas: the combination of “proxy wooing” and “difficult wooing” in accordance with a prevalent narrative pattern of the twelfth and thirteenth centuries; the typical five-stage plot incorporating stereotypical bridal-quest motifs (migratory motifs: worried parents in an introductory conference scene, the wooer's love from afar, well-protected virgin, bride's father hostile to the wooing, difficulties surmounted by the wooer's helper); affinity with high medieval courtly-love ideology, etc.

Supraindividual narration is also adherence to literary models — but individual narration on the part of the *Skírnismál*-poet is his handling of motifs supplied by *Vǫlospá in skamma* (*Hyndlolióð* 29–33, § 5): (a) Freyr  $\infty$  Gerðr Gymisdóttir (given mytheme, out of which the foregrounded wooing-plot evolves); (b) enumeration of further mythic names to which bridal-quest action attaches (background knowledge); (c) Baldr's death und Heimdallr at the edge of the inhabited world, mythic abbreviations in *Vǫlospá in skamma* (emphasized mythic abbreviations also in *För Skírnis*); (d) the giant Hrímnir is mentioned (in *För Skírnis* the central negative figure in Skírnir's curses); (e) there are references to founding fathers of black magic (the wooer's helper Skírnir is also a tradition-bearer); (f) Heiðr, a tradition-bearer of black magic, has a transparent name (from *heiðr* ‘shining, bright’) which contrasts with her role (like *Skírnir* [from *skírr* ‘shining, bright’], a transparent name which contrasts with the bearer's black magic).

Since no direct model for the curse-passage *För Skírnis* 26–36 is ascertainable, it remains unresolved whether an originally autonomous series of stanzas has been integrated (and possibly reworked) or the lay as a whole warrants appreciation as poetry from a single hand. It is thinkable that the poet drew on pertinent curse-poetry and supraindividual incantational formulas, although certainly the “enumerative” series of stanzas *För Skírnis* 26–36 is carefully composed and well constructed (§ 3) and, beyond its immediate purpose, serves to advance the bridal-quest plot: through the curse-passage, the poem's action is led toward the goal of the frame. (a) Metrical nonuniformity is an insufficiently conclusive criterion, since *galdralag* in the curse-stanzas and *galdralag*-like rhyming words and resonant meanings may have been characteristic of the text-type or result from the crafting of a single author; (b) also inconclusive is the concentration of *ἅπαξ λεγόμενα*, which instantiates the *Skírnismál*-poet's penchant for word-building; (c) inconclusive is the absence of the curse-passage in Snorri's abridging

*Før Skírnis*–paraphrase, because the author of the *Prose Edda* had his own reception interests which must be taken into account; (d) the evidence of the narrative form is questionable: approximately two thirds of the lay (*Skm.*1–25 and 37–42) are of the “continuous narrative type” (Klingenberg 1983), the remaining curse-passage (80 from a total of 264 short and full lines = 30% of the entire lay) can be classified under the “enumerative type.” *Før Skírnis* would not be the only “mixed form” from one and the same poet’s hand.

The poetic composition *Før Skírnis* — offshoot-story about a proxy’s wooing expedition — bears affinity to minstrel-epic bridal-quest themes and wooing tales of the south, which first blossom and proliferate outside Scandinavia in the twelfth century (§ 6 — on established dating criteria for *Før Skírnis*). A terminus a quo is provided by the evident utilization of *Vǫlospá in skamma* (late twelfth century), a terminus ad quem by *Snorra Edda* (1220s — with consideration of Snorri’s reception interests in paraphrasing *Før Skírnis*). Since *Lokasenna* shows dependence on *Før Skírnis* (§ 6), we have the following chronological order: *Vǫlospá in skamma* (late twelfth century) → *Før Skírnis* (ca. 1200) → *Lokasenna* → *Snorra Edda* (1220s) including reception of all three mythological poems. The prose introduction to *Før Skírnis* is obviously influenced by the prose introduction to *Grímnismál* (§ 6), but it is unclear whether Snorri was following an older “accompanying prose” in his *Skírnismál*-paraphrase, or whether he might be the intellectual father of the supplemental information (a) *Hliðskjálf* and (b) *skósveinn*.

Problem poetry can present individual conduct or flawed conduct of its protagonists in the context of conflictual action, evaluating it or leaving it open for evaluation by the recipients. Problematic in *Før Skírnis*, with its conflict-laden wooing, are (a) a passive wooer Freyr, (b) an extremely energetic wooer’s helper Skírnir, methodical in pursuit of his goal, not dainty in his choice of means, and (c) the unwillingly wooed Gerðr, initially self-assured, in the end under foreign control, wooed or bent by magical coercion.

In *Før Skírnis* Freyr is portrayed as a melancholy lover who is incapable of action, seeks solitude (*Skm.* 3), and reacts resignedly in the face of a first difficulty, opposition within his own group (*Skm.* 7). Significantly, this passive wooer hands over his horse and self-fighting sword to his proxy wooer, who proffers his services and assumes the active role in the plot. As the poem takes leave of Freyr, he remains locked in his passive stance, totally self-absorbed (final stanza *Skm.* 42). Snorri weights things differently in his paraphrase: here Freyr is the foreground-figure (in *Før Skírnis*: frame-figure), and here the god’s flawed conduct as well as its consequences are confirmed, starting with the keyword *Hliðskjálf*: falling in love from afar with the giant’s daughter, Freyr’s love-sickness (with which the poem begins and ends) is *punishment* (according to the poem limited to nine nights of unbearable pining) for Freyr’s presumptuousness, for having placed himself on Hliðskjálf (the sacred seat of Óðinn, father of the gods), for having surveyed all worlds from that perch, for having glimpsed in the northern part of the inhabited world the beautiful Gerðr (§ 7 — on the mytheme and its variants: an unauthorized person in place of the supreme ruler of the heavens, motif of the usurped role).

Traces laid by Snorri with “þat mikla mikillæti” of Freyr are discernible in the poem itself. Norm-fracturing hubris of the master has its analogue in the crassly flawed conduct of his servant and proxy wooer, himself characterized by *mikillæti* ‘presumptuousness, swaggering’ (§ 7): (a) Skírnir first addresses his master with the ingratiating term *folkvaldi goða* (a hegemonial status which Freyr does not have), then descends to the informal, familiar *seggr*; (b) although his master has just made clear to him that the Æsir and the elves are opposed to the wooing, Skírnir unhesitatingly proffers his services as a proxy wooer; (c) in the central “bower scene,” Skírnir’s swaggering offers of gifts to the wooed woman include the wealth-

increasing ring Draupnir, which would not be at Freyr's disposal, much less at his servant's (sham offer); (d) Skírnir threatens to kill the unwilling Gerðr (an empty threat — the death of the loved woman would be contrary to his master's wooing mission); (e) Skírnir promises the unwilling woman the wrath of the gods, of Óðinn; swaggering is also evident in his use of the indicative mood (again as speech act an empty threat: since the Æsir are hostile to the wooing, Skírnir is not empowered to do this); (f) Skírnir, ambitiously intent on accomplishing his mission, employs offensive magic, finally rune-magic (usurping one of Óðinn's domains); (g) Skírnir's will to succeed wins out in a motivic framework in which the *munr* 'wish, intention, will' of three protagonists appears with compositional emphasis (eight instances).

The victim of Skírnir's procedure is an initially self-assured and eloquent woman, who through a magical spell is then rendered silent, foreign-controlled, and whose only expedient, according to *För Skírnis* 36, is to submit to the dominant will of the proxy wooer. Gerðr reacts with dignity and reserve: (a) a salutatory *heill verðu*, but with a relativizing *nú heldr* 'now rather'; (b) alluding to Skírnir's inferiority, she addresses him as *sveinn* (: *skósveinn*); (c) a "frosty" welcome-draught from the "frost-chalice"; (d) an apostrophe to Freyr as *vaningi* 'Van-goer', *ἄπαξ λεγόμενον* (also a heiti for 'boar', Freyr's accompanying animal); Gerðr names Freyr not by his individualizing proper name (as in *För Skírnis* 20), but rather explicating his membership in a group existence inimical to her, a giant's daughter.

Introspection and change are criteria for medieval character representation. Her will flaming up again and growing firmer, Gerðr appoints the time and the place for her rendezvous with Freyr (is she moving to convert her tryst into a consensual marriage?). Gerðr also demands activity of her wooer, namely a \**För Freys* after *För Skírnis*. We have noted the *För Skírnis*-poet's idiosyncratic deployment of stock mythological motifs (§ 5). This is instantiated by the *ἄπαξ λεγόμενον* *logn-fari* 'calm-weather traveler, i.e., Freyr' (who can *travel* in a *calm* on his ship *Skíðblaðnir*, § 7). In the *refhvortf*-stanzas *Háttatal* 17–23, Snorri demonstrates masterly use of the rhetorical figure oxymoron; apparently he construed *logn-fari* as an oxymoron, for in his paraphrase of *För Skírnis* he locates the meeting between Freyr and Gerðr or *brúðhlaup* on an *island* *Barr-ey* (*För Skírnis*: *Barri*) and thus introjects seascape imagery — consonant with the antithetical word construction *logn-fari*.

Skírnir (from *skírr* 'shining, bright' — whose success rests on black magic: a transparent, cryptically ironic name) lacks the splendor of a proxy wooer who should represent his master's high status. Qua servant — *skósveinn* according to the introductory prose and Snorri — he has no mentionable prestige (§ 8 — glancing at a literary pendant, a "shoe-boy" as proxy wooer in Snorri's version of Saint Óláfr's wooing of Ástríðr Óláfsdóttir Svíakonungs). Servants figure in eddic mythological and heroic poetry at most in supporting roles. Only *För Skírnis* casts a servant or *skósveinn* as the title or main character. The chamber duties of a "shoe-boy" include being in or near his master's bedchamber *at night* (§ 8 — with examples). That is what the much puzzled-over *ἄπαξ λεγόμενον* in the final line of the poem pointedly alludes to. The tenor of the poem's ending is *prospection*: after the nocturnal return of his proxy wooer, the lovesick Freyr must patiently wait "this half" (remaining) *hý-nótt* and eight further *hý-nættir* until his rendezvous with Gerðr. For Freyr, these nights are not yet "nights of the married couple," but rather lovelorn "nights with the *household*" in the bedchamber, his valet or *skósveinn* Skírnir returned home and in attendance (*hý-nótt* from *hión/hiún/híu* 'household', *hýi* 'servant, bond servant', *hýski* 'household', etc.).