

1 Einleitung

1.1 Vorbemerkungen

Die Frage nach räumlichen Strukturen ist – spätestens seit dem *spatial turn*¹ in den Sozialwissenschaften und der Humangeographie – auch ein zentrales, unter dem Terminus *topographical turn*² etabliertes Thema in den Kultur- und Literaturwissenschaften, in welchen vor allem die Fragen nach der Möglichkeit und den Formen der Repräsentation von Räumen im Text von Bedeutung sind. Topographien, wie sie in den Texten der altnordischen *Lieder-Edda* und der *Prosa-Edda*³ aus dem 13. Jahrhundert dargestellt werden, sind ein Thema, das die skandinavistisch-mediävistische Forschung seit längerem beschäftigt. Dies bisher jedoch meist mit einem dezidierten Fokus auf die Kosmogonie und Kosmographie innerhalb der nordischen Mythologie, wobei die Frage nach Motivähnlichkeiten in religionswissenschaftlicher und komparatistischer Hinsicht im Zentrum stand. Des Weiteren war die skandinavistische Mediävistik lange Zeit darum bemüht, aus dem sehr heterogenen Mythengeflecht eine geglättete und verständliche Mythologie zu kreieren, wobei die Leerstellen in den einzelnen Texten einfach durch interpretative Annahmen aufgefüllt wurden, welche meist auf vermeintlichen Analogien beruhten, oder man versuchte, einem Zirkelschluss gleich, die Leerstellen des einen Textes mit dem anderen Text zu füllen und umgekehrt.⁴

¹ Siehe dazu unter Anderem: Günzel, Stephan [Hrsg.]: *Raumwissenschaften*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009, oder Döring, Jörg und Thielmann, Tristan [Hrsg.]: *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*. Transcript, Bielefeld 2008, welche beide einen guten Einblick in die interdisziplinären Fragestellungen bieten.

² Siehe dazu: Wagner, Kirsten: *Topographical Turn*. In: Günzel, Stephan [Hrsg.]: *Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch*. J.B. Metzler, Stuttgart und Weimar 2010, S. 100–119.

³ Die *Prosa-Edda* wird auch als *Snorra-Edda* bezeichnet. Diesen Titel trägt der Text, da er bisweilen dem isländischen Literaten, Historiker, Rechtsgelehrten und Politiker *Snorri Sturluson* (1179–1241) zugeschrieben wird. Es sind jedoch keine Textzeugnisse aus der Lebzeit Snorris überliefert, die seine Autorschaft bestätigen würden.

⁴ Schon zu Beginn der 1980er Jahre monierte Edmund Leach die Vorgehensweise der (Re-)Konstruktion eines Mythos anhand literarischer Quellen in seiner sehr kritischen Einleitung zur englischen Übersetzung einer Monographie von Steblin-Kamenskij: Leach, Edmund: Introduction. In: Steblin-Kamenskij, M.I.: *Myth*. Karoma, Ann Arbor 1982, S. 1–20. Leach verweist jedoch nicht nur auf die oben erwähnte Problematik von Zirkelschlüssen, sondern vielmehr auf grundsätzliche, seiner sozialanthropologischen Arbeits- und Denkweise geschuldete Bedenken gegenüber der Möglichkeit, dass ein vorchristlicher Mythos einzig aus schriftlichen Quellen und ohne die direkte Beobachtung von kultischen oder rituellen Handlungen, in denen mythologische Erzählungen eine gewichtige Rolle spielen, ableitbar sei. Insgesamt muss jedoch beachtet werden, dass Leachs Kritik weniger auf eine fundierte Kenntnis der vom Skandinavisten Steblin-Kamenskij diskutierten altnordischen Literatur zurückzuführen ist, als vielmehr ein unverholener Ausdruck seiner Antipathie gegenüber der sowjetrussischen Herkunft Steblin-Kamenskij und der damit gemäß Leach verbundenen Forschungstradition ist. So diskreditiert Leach das Buch von Steblin-Kamenskij schon im ersten Satz seiner Einleitung als aus wissenschaftlicher Sicht überflüss-

Die beiden oben erwähnten altnordischen Textsammlungen aus dem späteren Mittelalter gelten als die wichtigsten literarischen Quellen der nordischen Mythologie. Die *Lieder-Edda* ist eine Sammlung anonymer Dichtung und gibt in den Götterliedern mythologische Stoffe und in den Heldenliedern gemeingermanische Heldensagen in altnordischer Ausprägung wieder. Die *Prosa-Edda* ist ein dichtungstheoretischer und mythographischer Text, der unter Verwendung von Motiven und Zitaten aus der *Lieder-Edda* in den Kosmos der nordischen Mythologie einführt, stellenweise als Lehrbuch für angehende Dichter konzipiert ist und mit einem Verzeichnis skaldischer Versarten abschließt, welches selber als Gedicht konzipiert ist und über prosaische Einschübe kommentiert wird.

Bei der Betrachtung der altnordischen Edda-Lieder aus dem 13. Jahrhundert, darunter besonders der *Vǫlospá* (*Die Weissagung der Seherin*), *Vafþrúðnismál* (*Das Wafþrúðnirlied*) und *Grímnismál* (*Das Grímnirlied*), lässt sich erkennen, dass die Darstellung erzählter Räume innerhalb der einzelnen eddischen Mythen und der einzelnen Texte stark variiert. Beim medialen Wechsel, welcher von diesen Texten der *Lieder-Edda* in die prosaische Verschriftlichung der *Prosa-Edda* stattfand, verstärkt sich diese Variation nochmals deutlich.

Bisher wurde das Thema der Topographien der eddischen Mythen meist unter einem rekonstruierenden Blickwinkel betrachtet. Dabei wurde Räumlichkeit im Gegensatz zur Zeitlichkeit oft als statisch aufgefasst. Durch die Verwendung theoretischer Ansätze des *topographical turns* zur Untersuchung der räumlichen Strukturen in den eddischen Texten soll in dieser Arbeit ein neuer mediävistisch-literaturwissenschaftlicher Zugang zu den mythologischen Texten der altnordischen Literatur aufgezeigt werden. Dieser wird zu einem profunderen Verständnis des Raums in Bezug auf narratologische, intertextuelle und kulturspezifische Zusammenhänge der altnordisch-mythologischen Literatur führen. Die Analyse wird an exemplarischen und repräsentativen Textbeispielen, sowohl aus den Handschriften als auch aus den kritischen Editionen, vorgenommen. Die Arbeit ist klar textkritisch und textimmanent ausgerichtet und dem *close reading* verpflichtet, zudem berücksichtigt sie auch mediale Fragestellungen, sofern diese dem besseren Verständnis der topographischen Strukturen in den eddischen Texten dienlich sind.

Die eddischen Mythen bieten für die topographische Forschung ein philologisch einzigartiges Korpus, an welchem man sowohl die Performativität räumlicher Anfangssetzungen als auch narratologische und rhetorische Strukturen des Mythos untersuchen kann. Dies leistet einen relevanten Beitrag zur theoretischen Diskussion im Rahmen des *topographical turns*, erweitert sie um eine dezidiert skandinavistisch-mediävistische Perspektive und gibt der gesamten Skandinavistik neue theoretische Impulse und Erkenntnisse zu den Raumstrukturen der eddischen Mythen.

sig, wenn er schreibt: „The most interesting aspect of this book for English language readers is that it comes out of Soviet Russia.“ (Ebd., S. 1)

1.2 Skandinavistische Forschung zum Raum in den eddischen Mythen

1.2.1 Weshalb sind die bisherigen Analysen der Raumstrukturen in den eddischen Mythen nicht ausreichend?

Mit dem Thema des Raumes und seiner Konstitution sowie räumlichen Begebenheiten in der altnordischen Mythologie beschäftigte sich die Skandinavistik seit frühester Zeit. Die eddischen Mythen wurden dabei meist, wie in den nachfolgenden Ausführungen ersichtlich wird, als ein aus der *Lieder-Edda* und der *Prosa-Edda* extrahiertes Mythenkonglomerat gelesen. Eine solchermaßen konstruierte Text-Chimäre entspricht jedoch keiner der verschriftlichten (spät-)mittelalterlichen Textversionen. Nicht nur die handschriftlichen Varianten der Erzählungen, deren textuelle Unfestigkeit ein zentrales Charakteristikum vormoderner Literatur ist, blendet ein derartiges Textverständnis weitgehend aus, sondern es degradiert folglich – über die Erschaffung eines homogenen und fixierten Mythos – auch die Topographien in den einzelnen Erzählungen zu statischen Entitäten. Solch ein Ansatz vermag zwar, wie die bisherige skandinavistische Forschung zeigt, gewisse analytische und methodische Zugänge zu erleichtern, doch werden dabei jene dynamischen Prozesse nivelliert, die, wie in der vorliegenden Arbeit aufgezeigt wird, ein Spezifikum der Topographien der eddischen Mythen sind.

Im Folgenden soll anhand einiger Beispiele aus der Forschungstradition der mediävistischen Skandinavistik und ihrem Umgang mit den räumlichen Strukturen der eddischen Mythen aufgezeigt werden, dass sowohl eine neue, topographische Analyse als auch ein dezidiert textimmanenter Zugang ein Desiderat ist. Von einer vollständigen Aufarbeitung der Forschungsgeschichte zum Thema – im Sinne eines Überblicks über die Forschungslage – wird bewusst abgesehen, da es hauptsächlich darum geht, die Grundzüge der bisher geleisteten Forschung und deren Erkenntnisse darzulegen, diese kritisch zu diskutieren und sie auf ihre Anwendbarkeit für die vorliegende Arbeit hin zu überprüfen.

1.2.2 Die Anfänge der skandinavistisch-mediävistischen Raumforschung

Anfänglich war das Fachgebiet der Skandinavistik noch der Germanistik untergeordnet und wurde darin als Teilgebiet der Altgermanistik verstanden, bevor es dann zur Nordischen Philologie mit eigener Existenzberechtigung weiterentwickelt und diversifiziert wurde. Bei der wissenschaftlichen Beschäftigung mit den eddischen Mythen kann von den Anfängen und bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts ein dezidiert germanisierender Blickwinkel festgestellt werden. Die Auseinandersetzung mit den eddischen Texten war meist durch die Frage geprägt, wie sich aus dem altnordischen ein germanischer Stoff rekonstruieren lassen kann und so konzentrierte sich die Forschung vor allem auf religionswissenschaftliche Fragen rund um die altnordischen Schöpfungsmythen oder auf die eddischen Heldenlieder und deren gemeingermanische Inhalte. Die Methode, die bei diesen Ansätzen meist verwendet wurde, war jene des Vergleiches. Über das Aufspüren von Motivanalogien in den verschiedenen eddischen Texten und in Mythologien anderer Kulturkreise oder mittels etymologischer Herleitungen und sprachgeschichtlichen Rekonstruktionen versuchte man deren

germanische Originalität zu bestimmen und zu untermauern. Wichtige Vertreter dieses Forschungszweiges waren unter Anderem der Begründer der deutschen Philologie, Jacob Grimm, sowie der dänische Forscher Gudmund Schütte und der niederländische Altgermanist Jan de Vries.

Grimms philologische und religionswissenschaftliche Forschungen sind stark etymologisch und historisierend geprägt. Er stützt seine Überlegungen auf Vergleiche mit römischen, altgriechischen und hebräischen Quellen und versucht, fernab von quellenkritischen Gesichtspunkten, ein germanisches Weltbild zu rekonstruieren, wie es der wissenschaftlichen Arbeitsweise seiner Zeit entsprach. Interessant bei Grimm ist jedoch, dass er eine deutliche Verknüpfung von räumlichen und zeitlichen Phänomenen erkennt, wenn er schreibt: „[U]nsere sprache gibt mehrfache übergänge aus dem begriffe der zeit in den des raums an hand [sic]“⁵. Grimm belegt dies, nebst verschiedenen anderen etymologischen Herleitungen, durch das altnordische Wort *veröld* (dt.: *Zeitalter* oder *Welt*).⁶ Das Wort erfuhr eine semantische Veränderung des Denotats, wenn es zuerst auf einen Zeitabschnitt und später auf die räumlich verortbare Welt referierte.⁷ Auch Grimms Äußerungen zur Topographie zeigen deutliche Verbindungen zu zeitlichen Strukturen. Einerseits hält er fest, „dafs sich die vorstellungen zeit, zeitalter, welt, erdkreis, erde, licht, luft, wasser mannigfach mischen; ring in erdring weist auf die kugelgestalt der erde und auf planetarische drehung [sic]“⁸ hin. Andererseits schreibt er aber auch, dass es neun Welten gäbe, die „der lage nach [sic]“⁹ geordnet seien und von denen die unterirdische Nebelwelt (*Niflheimr*) die älteste sei. Grimm verweist hier auf zwei unterschiedliche topographische Konzepte: Das eine nimmt den Erdkreis nicht im Sinne einer horizontalen Achse wahr, sondern fasst ihn, durch die Verknüpfung mit dem Faktor Zeit, als einen Globus auf und beschreibt so einen ausgeprägt vierdimensionalen Raum. Das andere Konzept gibt die Idee einer vertikalen Achse wieder, indem die neun Welten als übereinander geschichtet verstanden werden.

Der dänische Forscher Gudmund Schütte befasste sich eingehend mit der Frage nach dem Horizont der germanischen Stämme – Schütte nennt diesen eingedeutscht *Gesichtskreis*.¹⁰ Den geographischen Horizont beschreibt Schütte in Form von drei konzentrischen Kreisen, bei denen vom innersten zum äußersten Ring das Wissen über andere Geographien und Völker kontinuierlich abnimmt und die er mit *Innenzone*, *Mittelzone* und *Außenzone* umschreibt, sowie einer als *Nullzone* definierten Fläche, die gänzlich außerhalb der erfahrbaren Welt einer Gesellschaft liegt.¹¹ Densel-

⁵ Grimm, Jacob: *Deutsche Mythologie*. Band II, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1965 (Berlin ⁴1876, Göttingen ¹1835), S. 659.

⁶ Zu den unterschiedlichen Übersetzungsmöglichkeiten siehe unter dem Lemma *ver-* in: Baetke, Walter: *Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur*. 8., unveränderte Auflage. Akademie-Verlag, Berlin 2008 (¹1965/68), S. 715.

⁷ Grimm: *Deutsche Mythologie*. Band II, S. 661.

⁸ Ebd., S. 663.

⁹ Ebd., S. 670.

¹⁰ Schütte, Gudmund: *Gotthiod und Utgard. Altgermanische Sagengeographie in neuer Auffassung* [Band I und II]. Aschehoug Dansk Forlag, Kopenhagen und Frommannsche Buchhandlung, Jena 1935 (Band I) und 1936 (Band II).

¹¹ Ebd., S. 23: „Den geographischen Gesichtskreis im allgemeinen können wir uns so vorstellen als ein geometrisches Bild mit Farbenschattierungen, die darstellen, wie sich die geographische Kunde vom Zentrum aus allmählich verliert, bis schliesslich das Gebiet der vollständigen Unkunde erreicht wird. Denken wir uns also im Innern eine tiefrote Zirkelfläche,

ben Ansatz kann man auch in neuerer Zeit wieder finden, wie an späterer Stelle erläutert werden wird. Interessant ist, dass Schütte diesen geographischen „Gesichtskreis“ nicht nur rein anthropologisch betrachtet, sondern ihn auch in der Geographie der germanischen Mythen wiederzufinden glaubt. Dazu bildet er Analogien zwischen den von ihm selber aufgestellten Termini und Begriffen aus den eddischen Texten.¹² Schütte lässt sich, durch die vermeintliche Analogie von seiner *Mittelzone* mit *Miðgarðr*, bzw. von *Aussenzone* und *Útgarðr*, zur Behauptung verleiten, dass sein Konzept des „Gesichtskreises“ den Germanen schon intuitiv bewusst gewesen sei.¹³ Er geht sogar noch einen Schritt weiter und impliziert durch seine Beweisführung mittels der Wortähnlichkeiten, dass dieses Konzept auf die gesamte eddische Mythologie angewandt werden könne. Eine derart geartete horizontale Achse, wie Schütte sie für den Aufbau der gesamten Welt der skandinavischen Mythologie postuliert, wird später auch wieder in der strukturalistischen Raumsemantik stark gemacht. Schütte lässt jedoch außer Acht, dass die horizontale Lagerung der Regionen, wie sie in den eddischen Texten vorkommt, sehr wohl eine innere Zone haben könnte, die nach Schüttes Analogie dann jedoch mit *Ásgarðr* besetzt sein müsste.

Auch Jan de Vries ist in seiner Arbeit zur *Altgermanischen Religionsgeschichte*¹⁴ von dieser historisierenden Tendenz geprägt,¹⁵ wie sie sich schon bei Grimm zeigte. Die Topographie der eddischen Mythen – de Vries nennt diese „verschiedene Formen von mythologischer Geographie“¹⁶ – betrachtet er unter etymologischen Blickpunkten. Gestützt auf seine Übersetzung von altnordisch *Miðgarðr* als „Hof der Mitte“¹⁷,

die Innenzone. [sic] die den Brennpunkt des geographischen Wissens und Interesses darstellt. Daran schliesst sich ein Gürtel mit mittelkräftiger roter Farbe, die Mittelzone, die umgebenden Stammverwandten vertretend; er könnte eventuell auch andere Farben enthalten, verschiedenen Fremdvölker bezeichnend, die durch regen Verkehr einigermaßen bekannt sind. Dann folgt ein umgebender weiterer Gürtel mit den verschiedenen Farben des Spektrums in schwachen Tönen, die Aussenzone, die bunte Welt der wenig bekannten Fremdvölker in der Ferne. Und den Abschluss bildet die leere, farblose Nullzone, die ganz unbekannt ist.“

¹² Ebd., S. 23: „Aber unsere Urväter waren so geographisch eingestellt, dass sie die Einteilung gewissermaßen vorausgegriffen haben. Der gemeingermanische Wortschatz enthält einen Ausdruck ‚Mittelgart‘, meiner ‚Mittelzone‘ entsprechend, und demgegenüber stellt das Altnordische einen Ausdruck ‚Aussengart‘ = ‚Aussenzone‘. Unbelegt ist in der alten Sprache die ‚Innenzone‘, aber zum Ersatz begegnen sich das Altnordische und das Altdeutsche in einer Bezeichnung ‚Obenhimmel‘, was einer Zone Nr. 4, ‚Obenzone‘ entsprechen würde. Also fand sich ursprünglich eine Dreiheit, zwar nicht ‚Innen-, Mittel- und Aussenzone‘, wol [sic] aber ‚Oben-, Mittel- und Aussenzone‘.“

¹³ Schüttes Idee, dass die eddischen Mythen eine Aussage über „die Germanen“ und deren Vorstellungswelten zulassen würden, zeigt, wie undifferenziert – ja beinahe völkisch anmutend – seine Arbeitsweise ist.

¹⁴ Vries, Jan de: *Altgermanische Religionsgeschichte*. Band I und II, Walter de Gruyter, Berlin ²1957.

¹⁵ De Vries glaubt besonders im eddischen Schöpfungsmythos eine „uralte mythische Vorstellung“ zu erkennen, was er durch das süddeutsche *Wessobrunner Gebet* zu belegen versucht. Siehe dazu: Vries: *Altgermanische Religionsgeschichte*. Band II, S. 361.

¹⁶ Ebd., S. 380.

¹⁷ Ebd., S. 372.

nimmt er den ganzen Kosmos als vom Hof/Haus ausgehend wahr.¹⁸ Darauf aufbauend betrachtet er den Raum als durch konzentrische Kreise strukturiert, die sich nach allen vier Himmelsrichtungen ausdehnen. Dabei geht er auf dieselbe Weise vor, wie dies schon Schütte tat. Als besonders ausdifferenziert beschreibt de Vries den Norden und Osten, die von Dämonen und Riesen bevölkert seien, und den Süden, der als von Hitze dominiert beschrieben wird.¹⁹ Dieses horizontale Weltbild relativiert de Vries an anderer Stelle wieder, indem er durch die Situierung des Götterwohnsitzes *Ásgarðr* im Himmel eine vertikal gelagerte Weltachse impliziert.²⁰ Diese stark anthropologisch anmutende Betrachtungsweise von de Vries, bei der der altnordische Kosmos vom Hof ausgehend betrachtet wird, findet in späteren Untersuchungen zum Thema immer wieder Eingang. Obwohl eine solche Annahme durchaus interessant ist, lässt sie außer Acht, dass bei einer horizontalen Einteilung der Welten, nicht der Hof, also *Miðgarðr*, sondern *Ásgarðr* im Zentrum liegt. Dieser anthropozentrische Ansatz, der den Menschen und sein bewohntes Umfeld ins Zentrum rückt, könnte eventuell dadurch gestützt werden, wenn man die Welt der Götter als eine geistig-religiöse und dem Menschen verinnerlichte Welt betrachtet, worüber sie als Zentrum der Welt der Menschen interpretiert werden könnte. Dabei würde man jedoch gewichtige Teile der eddischen Narrative rein metaphorisch verstehen und die intradiegetische Welt in den Texten nicht ernst nehmen, wenn man die Welten, welche die Narrative der eddischen Mythologie hervorbringen, auf eine anthropozentrische Sichtweise reduzieren würde. Einer solchen Auffassung muss hier mit Nachdruck widersprochen werden.

Die frühe skandinavistische Forschung versuchte, wie oben diskutiert, die Beschaffenheit der Welt, wie sie in den eddischen Mythen präsentiert wird, über Etymologien und Vergleiche begreifbar zu machen. Dass bei einem solch engen, auf Einzelworte gerichteten Blickwinkel größere Zusammenhänge verloren gehen, liegt auf der Hand. Zudem ermöglicht diese Herangehensweise zwar ein gewisses Verständnis für die diskutierten Einzelphänomene, nicht aber für die Narrative, die in den Texten der eddischen Mythen wiedergegeben werden. Des Weiteren verhindert der historisch-rekonstruierende Ansatz der frühen Forschung jegliches Verständnis für die Transmission und die Unfixiertheit der eddischen Mythen, die schon durch die Existenz der verschiedenen Versionen der Texte in den Manuskripten immanent sind. Zudem verleiten die anthropologischen Züge, die in den oben diskutierten Arbeiten zu erkennen sind, zu der Annahme, dass den Menschen in den eddischen Göttermythen eine zu prominente Rolle beigemessen wird. Wie an späterer Stelle direkt an den eddischen Texten gezeigt werden kann, nehmen Menschen in den eddischen Mythen, sofern man sich nicht mit den Heldenliedern befasst, nur eine marginale Rolle ein.

¹⁸ Mit dieser stark anthropologischen Perspektive eines vom Hof ausgehenden Weltverständnisses befasst sich auch Kirsten Hastrup. Siehe dazu: Hastrup, Kirsten: *Island of Anthropology. Studies in past and present Iceland*. Odense University Press, Odense 1990.

¹⁹ Vries: *Altgermanische Religionsgeschichte*. Band II, S. 373f.

²⁰ Ebd., S. 377f.

1.2.3 Raumstrukturalistische Ansätze in der skandinavistischen Mediävistik

In der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts setzten sich auch in der Nordischen Philologie die Methoden und Ansätze des Strukturalismus durch.²¹ Besonders in der Mythenforschung untersuchte man die Mechanismen und Strukturen kultureller Symbolsysteme. Die eddische Mythologie wurde dabei in Einzelmythologeme aufgegliedert, damit der systemische Charakter, der diesen Grundstrukturen zugrunde liegt, betrachtet werden konnte. Erst danach widmete man sich, ausgehend von den Einzelstrukturen und deren Verknüpfungen untereinander, dem untersuchten Objekt, also den eddischen Texten als Einheit, und versuchte die Mythen in ihrem Kontext zu verstehen. Diese Ansätze, die vor allem von Forschern wie Eleazar Moiseevich Meletinskij, Aaron J. Gurjewitsch, Paul C. Bauschatz, Kirsten Hastrup, Jens Peter Schjødt oder dem stark komparatistisch arbeitenden Forscher Kurt Schier verwendet werden, waren äußerst fruchtbar und konnten sehr produktiv angewandt werden. Bei der Betrachtung räumlicher Gegebenheiten in den Narrativen der eddischen Mythen zeigte sich ein starkes Interesse am Aufbau und an der Gliederung der Welt oder der Welten entlang von Achsen, Grenzen und Codes. Die deutlich dualistisch geprägten Strukturen und die Zerlegung der Mythen in ihre kleinsten möglichen Teile, die Mythologeme, bergen jedoch auch das Problem, dass die Systeme dadurch als etwas sehr Statisches aufgefasst werden.

Bahnbrechend und lange Zeit maßgebend bezüglich der Betrachtung räumlicher Strukturen in der altnordischen Mythologie war der russische Forscher Eleazar Moiseevich Meletinskij,²² der sich in mehreren Aufsätzen mit der skandinavischen Mythologie als System auseinandersetzt.²³ Seine Analysen der Räume und Welten in den eddischen Texten basieren auf semantischen Oppositionen und sind gänzlich strukturalistisch aufgebaut.²⁴ Wie in anderen mythologischen Systemen auch, sieht Meletinskij in der skandinavischen Mythologie eine fortlaufende Wiederholung einzelner Motive und deren parallelen Varianten.²⁵ Die Redundanz der mythologischen Informationen, die durch solche Parallelen generiert werde, zerfalle durch die Gliederung „into levels, codes and various aspects“.²⁶ Dies sei auch die Art und Weise, auf die man mythologische Motive, Funktionen und Objekte am einfachsten isolieren, ordnen und systematisieren könne, so Meletinskij.²⁷ Dabei anerkennt er zwar, dass einige

²¹ Einen exemplarischen Einblick in die Denk- und Arbeitsweise der strukturalistisch geprägten skandinavistischen Mythenforschung bietet: Haugen, Einar: *The Mythical Structure of the Ancient Scandinavians: Some Thoughts on Reading Dumézil*. In: Lane, Michael [Hrsg.]: *Introduction to Structuralism*. Basic Books, New York 1970, S. 170–183.

²² Die transkribierte Schreibweise des kyrillischen Namens variiert stark. Hier wird jene Transkription angewandt, welche in den genannten Aufsätzen Verwendung findet.

²³ Meletinskij, Eleazar M.: *Scandinavian Mythology as a System [Part 1]*. In: Schwimmer, Erik G. [Hrsg.]: *Journal of Symbolic Anthropology*, Nr. 1, 1973, S. 43–57; sowie in: Ders.: *Scandinavian Mythology as a System [Part 2]*. In: Schwimmer, Erik G. [Hrsg.]: *Journal of Symbolic Anthropology*, Nr. 2, 1974, S. 57–78. Eine Zusammenfassung der beiden Teile findet sich in: Ders.: *Scandinavian Mythology as a System of Oppositions*. In: Jason, Heda und Segal, Dimitri [Hrsg.]: *Patterns in Oral Literature*. Mouton Publishers, Den Hague und Paris 1977, S. 251–260. (= *World Anthropology*, Bd. 44)

²⁴ Meletinskij: *Scandinavian Mythology as a System [Part 1]*, S. 43.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd., S. 43f.

²⁷ Ebd., S. 44.

mythologische Objekte, die er jedoch nicht benennt, auf verschiedenen Ebenen zueinander in einer Beziehung stehen, doch scheint diese sehr statisch zu sein, wenn er erläutert, dass diese Koexistenz auf einer Opposition beruhe.²⁸ Sowohl das räumliche, als auch das zeitliche System der skandinavischen Mythologie sieht er eingeteilt in zwei Subsysteme: Den Raum teilt er in eine horizontale und eine vertikale Achse, die Zeit in Kosmogonie und Eschatologie.²⁹ Das horizontale System sieht er als anthropozentrisch und durch die Opposition von der Welt der Menschen (*Miðgarðr*) und einer unwirtlichen und feindlichen Welt außerhalb deren Grenzen (*Útgarðr*) aufgebaut.³⁰ An diese Aussage knüpft Meletinskij die semantischen Oppositionspaare „familiär“–„fremd“, „systematisiert“–„unsystematisiert“ oder „Zentrum“–„Peripherie“.³¹ In diesem binären Gefüge, so seine Ansicht, ist der Himmel (womit hier *Ásgarðr* gemeint ist) nicht entgegengesetzt zu *Miðgarðr*, sondern als integraler Bestandteil der Welt der Menschen zu verstehen, wobei die beiden Begriffe der Erde und des Himmels abwechselnd im Narrativ verwendet würden.³² Eine solche Darstellung der Welt, wie im Kapitel zur Entwicklung der Topographien der eddischen Mythen gezeigt werden wird, ist unzulänglich verkürzt und, wie auch schon bei de Vries moniert wurde, einem anthropozentrischen Weltbild geschuldet, das in dieser Form nicht durch die Narrative in den eddischen Texten gestützt werden kann. Eine weitere räumliche Opposition, die Meletinskij betrachtet, ist jene von „Land“ und „Wasser“, wobei er *Miðgarðr* als dem Weltmeer gegenübergestelltes Land auffasst. Als Grenze zwischen den beiden Räumen interpretiert er den *Miðgarðsormr*, der schlangenhafte Wurm, der die Welt umspannend im Meer liegt.³³ Als weitere Gegenpole nennt er *Miðgarðr* oder *Ásgarðr* gegenüber dem Totenreich *Hel*, deren Opposition er als „süd“–„nord“ Gegensatz bestimmt, oder *Miðgarðr* zu *Ǿtunheimr*, was dann als „west“–„ost“-Dichotomie definiert wird.³⁴ Der Süden, so Meletinskij, sei jedoch ausschließlich eschatologisch und somit zeitspezifisch bestimmt, da dies das Reich von *Surtr* sei, der als Feuerriese eine gewichtige Rolle während *ragnarökr* innehat.³⁵ Meletinskij unter schlägt jedoch, dass sowohl das Gebiet im Süden als auch das im Norden unter den Bezeichnungen *Muspell* (Süden), beziehungsweise *Niflheimr* (Norden), in der *Prosa-Edda* eine wichtige kosmogonische Bedeutung hat, da die Hitze und die Kälte, die von den beiden Polen ausgehen, jene Substanz erzeugen, aus der das Urwesen *Ymir* entsteht.³⁶

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd., S. 46. Leider fügt Meletinskij in den hier erwähnten Aufsätzen keine bibliographischen Referenzen an, sodass man nicht erkennen kann, von wo er die Einteilung der Subsysteme übernommen hat. Wie oben zu lesen ist, implizieren aber schon frühere Untersuchungen, dass es eine solche Systematisierung gegeben hat.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd., S. 46f. Die Dichotomie „systematisiert“–„unsystematisiert“ will Meletinskij analog zu Claude Lévi-Strauss' Terminologie des mythologischen Oppositionspaars „Kultur“–„Natur“ verstanden wissen.

³² Ebd., S. 47.

³³ Ebd.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd., S. 47.

³⁶ Siehe dazu: *Edda Snorra Sturlusonar*. (= *Edda Snorronis Sturlæi*). *Sumptibus legati Arnarnagænani*. Band 1 von 3. Nachdruck: Otto Zeller, Osnabrück 1966. (*Editio princeps*: Legati Arnarnagænani, Hafnia [= Kopenhagen] 1848–1887.), S. 42.

Die vertikale Achse, wie sie Meletinskij in seine Systematisierung der skandinavischen Mythologie einfügt, sieht er durch die Weltenesche *Yggdrasill* wiedergegeben. *Yggdrasill* sei dreigeteilt in Himmel, Erde und Unterwelt, wobei jeweils Oppositionspaare zwischen allen Lagen auszumachen seien, was eine zweifache Opposition zwischen oben und unten ergäbe.³⁷ Besondere Aufmerksamkeit schenkt er den beiden Totenreichen, die er auf der vertikalen Achse situiert. Im Himmel wäre dies *Valhöll* und in der Unterwelt *Hel*. Dieser „oben“-„unten“-Opposition fügt Meletinskij zudem jene von „männlich“-„weiblich“ und „auserwählt“-„normalsterblich“ an. *Valhöll* identifiziert er als männlichen Ort, der von den *Einherjar*, den von *Óðinn* auserwählten toten Kriegern, bewohnt wird, und *Hel* als weiblich konnotierten Ort, der der gleichnamigen Unterweltfigur und den nicht im Kampf verstorbenen Toten zugeordnet ist.³⁸

Eine Übereinstimmung der beiden Achsen sieht er in einer Serie von Motiven – Meletinskij nennt sie „identifications“³⁹ – die von der einen Achse in die andere transformierbar seien, so zum Beispiel der raumsemantische Inhalt von „Norden“, dessen Konnotation als Ort des Totenreichs in der horizontalen Achse nach „unten“ übertragen wird.⁴⁰ Eine solche Transformation scheint jedoch nicht mit dem übereinzustimmen, was Meletinskij selber, wie oben erwähnt, zuvor erkannt hat, wenn er das Totenreich der horizontalen Weltachse in der vertikalen auf zwei Orte aufteilt, einem unteren, *Hel*, und einem oberen, *Valhöll*. Des Weiteren kommt er beim Vergleich der beiden Achsen zum Schluss, dass die Opposition von „Kultur“-„Natur“ beim horizontalen Modell ausgeprägter sei und beim vertikalen der Gegensatz von „Kosmos“-„Chaos“ dominiere, was er aber eher an zeitlichen Strukturen festmacht als an räumlichen.⁴¹

Meletinskij's Ausführungen sind zwar nicht gerade von einer profunden Textkenntnis geprägt, doch boten und bieten seine Ansätze viele Anknüpfungspunkte, wie im Weiteren zu sehen sein wird. Auch seine religionswissenschaftlichen Vergleiche mit anderen, meist slawischen und indischen Mythen und Mythologemen wären sehr spannend, doch da er keine bibliographischen Referenzen für seine Aussagen angibt, ist es schwierig an Meletinskij's Überlegungen anzuknüpfen.

Einen profunden Überblick über das Weltbild des mittelalterlichen Menschen gibt Aaron J. Gurjewitsch in seiner Monographie mit dem gleichlautenden Titel.⁴² Darin geht er auf unterschiedliche, meist zentraleuropäische Vorstellungen der Welt ein, die seiner Ansicht nach die Menschen im Mittelalter prägten. Sein kulturhistorischer und komparatistischer Ansatz ist stark durch den Strukturalismus geprägt, doch nimmt auch Gurjewitsch wiederum Ideen auf, die schon von de Vries und dessen Zeitgenossen ausgeführt wurden. Zu Beginn seiner Ausführungen hält er fest, dass sich die Kategorien der Wahrnehmung von und Vorstellung über Zeit und Raum im Mittelalter stark von denen der Modernen unterscheiden.⁴³ Da auch die Zeit, so Gurjewitsch,

³⁷ Meletinskij: *Scandinavian Mythology as a System* [Part 1], S. 48.

³⁸ Ebd., S. 49f.

³⁹ Ebd., S. 50.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd.

⁴² Gurjewitsch, Aaron J.: *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*. C.H. Beck, München 1989 (1980, die russische Erstausgabe erschien 1972).

⁴³ Ebd., S. 30: „In dem sogenannten primitiven bzw. mythologischen Bewusstsein existieren diese Kategorien nicht als reine Abstraktionen, da das Denken der Menschen in dem archaischen Stadium der Entwicklung vorwiegend konkret und gegenständlich-sinnlich war.“

im Mittelalter als etwas Räumliches empfunden worden sei, sei auch das damalige Verständnis der Gegenwart „nicht aus dem Grundmassiv der Zeit herausgelöst“⁴⁴ gewesen. Die Gegenwart sei somit nicht von der Vergangenheit oder Zukunft abgekoppelt verstanden worden, sondern als etwas, das sich nach allen Seiten hin ausdehne, wobei sich die Zeitschichten durchdrungen und gegenseitig erklärt und mit Sinn gefüllt hätten.⁴⁵ Diese Aussage, die hier nur auf die Zeit bezogen wird, lässt sich auch auf räumliche Situationen und topographische Relationen innerhalb der eddischen Mythen anwenden.

Wie schon de Vries' etymologischer Ansatz, basiert auch Gurjewitschs kulturgeschichtliche Betrachtung auf der Grundannahme, dass der (Bauern-)Hof das Zentrum der kosmischen Vorstellungswelt des mittelalterlichen Menschen gewesen sei und sich darüber der Mikrokosmos auf den Makrokosmos übertragen lasse. Er geht sogar so weit, dass er sagt, dass das „Gehöft des Ackerbauers [...] das Modell des Weltalls [war]“⁴⁶, was seiner Meinung nach besonders gut in der skandinavischen Mythologie ersichtlich sei, da sich darin vorchristliche Vorstellungen bewahrt hätten, die zuvor einmal allen germanischen Völkern gemeinsam gewesen seien.⁴⁷ Dabei klingen wiederum zwei schon bekannte Beobachtungen zur Gliederung der horizontalen Weltachse der eddischen Mythologie an: Einerseits Schüttes Untersuchungen zum Horizont des Menschen im (vor-)mittelalterlichen Skandinavien, welcher sich um den Hof als Zentrum herum aufbaue, wobei die Welt umso fremder werde, je weiter man von diesem Zentrum entferne, und andererseits die von Meletinskij stark gemachten semantischen Oppositionen von Kultur und Natur oder Kosmos und Chaos, die sich darin spiegelten. Gurjewitsch überträgt dieses Weltbild und dessen horizontale Weltachse in ein mythologisches System, wenn er den bäuerlichen Hof mit dem Wohnsitz der Götter gleichsetzt.

Die skandinavische Mythologie, so Gurjewitsch, stelle insgesamt eine Geschichte der Besiedelung oder Landnahme dar.⁴⁸ Ihre Welt sei „die Gesamtheit der Höfe, welche von Menschen, Göttern, Riesen und Zwergen“⁴⁹ bewohnt würden. Die Ausfüh-

⁴⁴ Ebd., S. 31.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd., S. 48.

⁴⁷ Ebd.: „Die Welt der Menschen – Midgard (Miðgarðr wörtlich – „mittleres Gehöft“) ist der bebaute, kultiviertere Teil des Weltraums. Midgard ist von einer den Menschen feindlichen Welt der Geister und Riesen umgeben, dem Utgard (Útgarðr); und dieser bezeichnete „das, was außerhalb der Begrenzung des Hofes gelegen ist“, den unbearbeiteten, chaotisch gebliebenen Teil der Welt. Der Kontrast von Midgard und Utgard findet eine Parallele in der Gegenüberstellung zweier Bodenkategorien im skandinavischen Recht – „in den Grenzen des Horts“ (innangards) und „außerhalb des Horts“ (útgards). Von diesem Kontrast wurde sowohl das grundlegende Rechtsverständnis (der individuelle und der kollektive Landbesitz) als auch die ursprüngliche Vorstellung vom Kosmos erfasst: Die menschliche Welt, das Gehöft, der Bauernhof, der eine völlige Analogie und damit eine erhöhte Sanktion im Asgard – dem Gehöft der Asen (Æsir = Götter) besaß, wird von allen Seiten bedrängt durch eine unerforschte dunkle Welt der unheilvollen Mächte, der Ängste und Gefahren.“ Gurjewitsch zeigt bei solchen Überlegungen wenig Interesse an quellenkritischen Überlegungen, wenn er Texte des 13. Jahrhunderts, die auf Island verfasst wurden, auf gemein-germanische, vorchristliche Aussagen hin durchkämmt.

⁴⁸ Ebd., S. 49.

⁴⁹ Ebd.