

Zeitschrift: Beiträge zur nordischen Philologie
Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Skandinavische Studien
Band: 55 (2015)

Artikel: Topographien der eddischen Mythen : eine Untersuchung zu den Raumnarrativen und den narrativen Räumen in der Lieder-Edda und der Prosa-Edda
Autor: Rösli, Lukas
Kapitel: 3: Die Entwicklung der Topographien der eddischen Mythen
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-858137>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 30.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

3 Die Entwicklung der Topographien der eddischen Mythen

3.1 Vorüberlegungen zur Entstehung und Entwicklung topographischer Strukturen

Im vorhergehenden Kapitel konnte gezeigt werden, wie Anfangssetzungen und Anfänge in den verschiedenen Narrativen zu den Kosmogonien in den eddischen Texten räumliche Strukturen erschaffen und welche narratologischen Mittel Verwendung finden. Dabei wurden bewusst nur Anfänge und deren Umformungen und Überlappungen betrachtet, um zu erörtern, mittels welcher Verfahren die Texte, sowohl auf materieller als auch auf inhaltlicher Ebene eine Welt erschreiben, die als Diegese genutzt werden kann. Im folgenden Kapitel werden nun, ausgehend von diesen unterschiedlichen Diegesen, weitere Beispiele aus den eddischen Texten behandelt und auf die Entwicklung und Entstehung topographischer Strukturen hin analysiert und diskutiert. Besonders die Ansätze von Miller, Meurer, Borsò und Nünning werden, wie sie in der Einleitung beschrieben wurden, in die Betrachtung der einzelnen Narrative einfließen. Diese werden dazu genutzt, um aufzuzeigen, wie die Topographien der eddischen Mythen, nachdem sie durch die Kosmogonien determiniert wurden, durch die Erzählung und während des Erzählens weiter Form annehmen können. Ein spezielles Augenmerk liegt auf der Frage, welchen Einfluss die vorgegebenen räumlichen Strukturen auf die Ausdifferenzierung der Topographien haben und ob es den Narrativen möglich ist, eigenständige Räume zu erschaffen, die sich gänzlich oder auch nur partiell von den anfänglich postulierten Diegesen separieren können oder ob diese nur innerhalb der vorgegebenen erzählten Welten integrierend realisiert werden. Falls ein Raum als autark betrachtet werden kann, muss analysiert werden, ob diese Autonomie selbst Einfluss auf die zuvor erörterten Topographien hat oder als parallel autarke Entität existieren kann. Des Weiteren muss diskutiert werden, ob und wie sich die erschriebenen Räume der *Lieder-Edda* von denen der *Prosa-Edda*, bedingt durch die verschiedenen Textgattungen und Erzählweisen, voneinander unterscheiden. Bisher zeichnete sich ab, dass die *Lieder-Edda* eher eine Reihung verschiedener Mythologeme präsentiert, die einzelne Topographien für sich beanspruchen können, während die *Prosa-Edda* vielmehr ein Erzählgeflecht aus verschiedenen Mythen vorstellt, die eine umfassendere und in sich geschlossenere Raumstruktur verlangen, die jedoch, wie gezeigt werden konnte, immer wieder gebrochen, relativiert und in Paradoxien überführt wird. Diese Annahme soll am Ende dieses Kapitels abschließend geklärt sein.

3.2 Die (Ein-)Teilung des Raumes

Der Raum kann, sobald er geschaffen wurde, wie im vorherigen Kapitel schon angedeutet wurde, auf verschiedene Weisen eingeteilt und gegliedert werden. Bisher zeigte sich, dass dies mit den medialen Mitteln der Kartographie, über Herkunftslegenden oder Ansippungen, durch die Bildung von Polaritäten oder über Schichtungen und Überlappungen verschiedener Welten sowie durch horizontale Abtrennungen vollzogen werden kann. Bei jeder Teilung eines Raumes entstehen abgetrennte Bereiche, die, mit eigenen Narrativen versehen, auch eigene Topographien ausbilden können. Im Folgenden werden unterschiedliche Einteilungen betrachtet, die die Topographien der eddischen Mythen, ausgehend von den in den verschiedenen Kosmogonien konstatierten Diegesen, weiter ausdifferenzieren.

Ein schon bekanntes Mittel zur Ausdifferenzierung der Welt findet in der *Vǫlospá* nochmals Verwendung. Durch Benennung, also über sprachliche Performativität, wird eine Zeitlichkeit eingeführt, die den Lauf der Gestirne gliedert:

*Þá gengo regin ǫll á roçstóla,
ginnheilög goð, oc um þat gættusz:
nótt oc niðiom nofn um gáfo,
morgin héto ok miðian dag,
undorn oc aptan, árom at telia.¹*

[Dann gingen alle lenkenden Mächte zum Richtstuhl,
die hochheiligen Götter, und darüber beratschlagten sie:
Nacht und ihren Nachkommen gaben sie Namen,
Morgen benannten sie und Mitte des Tages,
Nachmittag und Abend, um die Jahre zu zählen.]

In dieser Strophe der *Vǫlospá* wird jedoch nicht nur eine Möglichkeit zur Zeitrechnung eingeführt, nachdem *Burrs* Söhne den Kosmos schufen. Wichtiger scheint, dass die bisher sehr unbestimmten schöpfenden Figuren vom Narrativ nun etwas konkreter gezeichnet werden, wenn es sie als *regin*² bezeichnet. Diese unbestimmte Anzahl lenkender Mächte oder Rater und heiligsten Götter, die über die Benennung der Tageszeiten das Zählen der Jahre ermöglichen, gehen dazu zu einem *roçstóll*³, einem Richtstuhl⁴ also, der nicht weiter beschrieben wird. Die ersten vier Zeilen werden in dieser Form im Text vier Mal wiederholt und bilden so ein *Stef*⁵, über dessen Wiederholung die Herrschaft der Götter gefestigt wird. Den ersten zwei Nennungen der *Stef* in den Strophen sechs und neun folgen jeweils Schöpfungsvorgänge oder performative Kategoriebildungen. Wie oben gezeigt, wird in der Strophe sechs beim Richtstuhl

¹ *Edda*. [Neckel/Kuhn], S. 2.

² Siehe dazu unter dem Lemma *regin* in: Baetke: *Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur*, S. 489.

³ Siehe dazu unter dem Lemma *roçstóll*: Sveinbjörn Egilsson: *Lexicon Poeticum Antiquæ Linguae Septentrionalis*, S. 476.

⁴ Dronke gibt an, dass es sich auch um einen Thron des Schicksals handeln könnte: *The Poetic Edda*. Volume II, Mythological Poems. [Dronke], S. 37.

⁵ Siehe dazu unter dem Lemma *Stef*: Simek, Rudolf und Hermann Pálsson: *Lexikon der altnordischen Literatur. Die mittelalterliche Literatur Norwegens und Islands*, S. 360.

die Gliederung des Tagesablaufs über eine Ordnung, welche eine Zeitrechnung erst ermöglicht, vorgenommen. Bei der zweiten Nennung des *Stef* in Strophe neun sind es die Zwerge,⁶ über deren Erschaffung beim Gang der Götter zum Richtstuhl verhandelt wird. In den Strophen 23 und 25 hingegen beratschlagen sich die Götter über Missstände und wie diese beseitigt werden können.⁷ Der Richtstuhl scheint somit sowohl eine kosmogonische Funktion zu haben als auch ein quasi-juristischer Ort zu sein, an welchem die Götter mittels sprachlicher Äußerungen neue Realitäten generieren können. Das Narrativ eröffnet durch das *Stef* die Möglichkeit, dass die Diegese durch die waltenden Mächte selbst ausdifferenziert wird, indem durch die mehrfache Verwendung des im Narrativ selbst generierten Textzitates eine Konstanz geschaffen wird, die gleichzeitig Abänderungen zulässt und fordert.

Nach der Einführung der Zeitrechnung treffen sich die Asen, um Kultur- und Zivilisationsgüter zu erschaffen:

*Hittuz æsir á Iðavelli,
þeir er horg oc hof há timbroðo;
afla logðo, auð smíðoðo,
tangir scópo oc tól gorðo.*⁸

[Die Asen trafen sich auf Iðavöllr,
sie bauten Opferstätten und hohe Tempel;
errichteten Essen, schmiedeten Schätze,
schufen Zangen und stellten Werkzeug her.]

In Strophe sieben der *Völuspá* werden nun erstmals die Asen genannt und eingeführt, welche eigentlich durchgehend mit den oben genannten Göttern und waltenden Mächten gleichgesetzt werden.⁹ Diese Analogiebildung zwischen den Asen und den zuvor als heiligste Götter bezeichneten Schöpfermächten mag logisch erscheinen, ist im Narrativ jedoch formal nicht explizit angelegt. Der Ort, an dem sich die Asen treffen, wird als *Iðavöllr* bezeichnet, dessen Bedeutung bisher von der Forschung nicht auf befriedigende und abschließende Weise geklärt werden konnte.¹⁰ Die Annahme, der Name könnte auf eine Veränderbarkeit und auf etwas Zyklisches hinweisen, wäre, in Anbetracht der Tatsache, dass *Iðavöllr* nach *ragnarökr* von einigen Asen erneut besiedelt wird, durchaus denkbar.¹¹ Nach der Kosmogonie beginnt sich in Strophe sieben die Zivilisation bemerkbar zu machen. Kulturzivilisatorische Errungenschaften wie Religion und Handwerk werden beschrieben und in die Diegese eingeführt. Falls die Asen mit den Göttern gleichgesetzt werden können, so stellt sich hier die Frage,

⁶ Siehe dazu: *Edda*. [Neckel/Kuhn], S. 2.

⁷ Siehe für beide Strophen: Ebd., S. 6.

⁸ Siehe dazu: Ebd., S. 2.

⁹ Siehe dazu Dronke, die gar von einer Säkularisierung der Götter spricht, wenn sie bei ihrem kultischen Namen genannt werden und dennoch äußerst weltliche Handlungen vornehmen: *The Poetic Edda*. Volume II, Mythological Poems. [Dronke], S. 37f.

¹⁰ Siehe dazu unter dem Lemma *Iðavöllr*: Sveinbjörn Egilsson: *Lexicon Poeticum Antiquæ Linguae Septentrionalis*, S. 333, sowie Simek: *Lexikon der germanischen Mythologie*, S. 216. Auch Dronke versteht das Kompositum als sich veränderndes, immer in Bewegung bleibendes Feld: *The Poetic Edda*. Volume II, Mythological Poems. [Dronke], S. 37. Siehe dazu auch: *Völuspá*. [Nordal], S. 37.

¹¹ Siehe dazu Strophe 60: *Edda*. [Neckel/Kuhn], S. 14.

wieso die Götter Altäre und Tempel für sich selbst errichten. Dronke sieht darin eine Form der Archetypisierung, die als Beispiel für die Menschen dienen soll, um es den Asen gleichzumachen.¹² Diese These wirkt zwar auf den ersten Blick recht plausibel, doch muss die Frage erlaubt sein, wieso diese Archetypen von Tempeln und Altären vom Narrativ zehn Strophen, rechnet man die Aufzählung der Zwergennamen mit ein,¹³ vor der Erschaffung des ersten Menschenpaares als Musterexemplare konzipiert werden sollen. Eine andere Möglichkeit, diese Textstelle zu lesen, würde in einer Unterscheidung von den allmächtigen Göttern, die sich beim Richtstuhl versammeln, und den Asen auf *Iðavöllr* münden. Das Narrativ müsste für eine solche Leseweise jedoch stark strapaziert werden, wie oben schon erwähnt wurde.

Die Strophe acht gliedert die Topographie weiter auf, wenn die „Freizeitbeschäftigung“ der Asen eingeführt wird:

*Teflðo í túni, teitir vóro,
var þeim vættergis vant ór gulli,
unz þriár qvómo þursa meyiar
ámátcar mioc, ór jotunheimom.*¹⁴

[Sie spielten Tafl auf der Wiese, sie waren heiter,
ihnen fehlte es nicht an Gold,
bis drei Riesenmädchen kamen,
fast übermächtige, aus Jötunheimr.]

Die Asen spielen ihr *Tafl*-Brettspiel¹⁵ auf einer umzäunten Hauswiese oder bei einem Gehöft. Durch die Nennung von *tún* wird angedeutet, dass sich die Asen auch landwirtschaftlich zu betätigen scheinen, da es sich um einen Ausdruck aus der Agrarwirtschaft handelt.¹⁶ Dennoch ist es ein inneres, abgeschlossenes Gebiet, das nicht zum äußeren, unbewirtschafteten und auch nicht direkt zum landwirtschaftlich genutzten Teil des Hofes gehört. Der Bereich, der mit *tún* umschrieben wird, ist sicherlich als abgetrenntes Landstück zu verstehen, welches die Topographie weiter unterteilt. Der Text legt nahe, dass die Asen Gold im Überfluss haben, was auf einen gewissen Reichtum hindeuten mag. Dronke geht in ihrer Interpretation so weit, dass sie in dieser

¹² *The Poetic Edda*. Volume II, Mythological Poems. [Dronke], S. 37. Für weitere Interpretationsansätze siehe: *Völuspá*. [Nordal], S. 37f.

¹³ Dronke sieht in der Aufzählung der Zwergennamen eine Interpolation, die im „Original“ der *Vǫlospá* nicht vorhanden gewesen sei. Für diese These gibt sie drei Gründe an: 1. Wieso soll der Dichter zuerst alle Mythen nur kurz anschneiden und danach so ausführlich auf die Zwergennamen eingehen? 2. Wieso gibt es zwei verschiedene Versionen der Schöpfung der Zwerge in den Strophen neun und zehn? 3. Wieso gibt es einen so deutlichen Bruch im Kontinuum des Narratives, wenn die Aufzählung der Zwerge endet? So interessant diese Fragen auch sein mögen, sind sie doch unerheblich wenn man sich mit den real existierenden Textquellen befasst und keine Rekonstruktion vornehmen will, da sowohl der *Codex regius der Lieder-Edda* als auch die *Hauksbók* die Zwergennamen beinhalten. Für Dronkes Argumentation siehe: *The Poetic Edda*. Volume II, Mythological Poems. [Dronke], S. 67f.

¹⁴ *Edda*. [Neckel/Kuhn], S. 2.

¹⁵ Siehe dazu: *Völuspá*. [Nordal], S. 38.

¹⁶ Siehe dazu unter dem Lemma *tún*: Baetke: *Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur*, S. 666; sowie Nordals Kommentar zu dieser Strophe in: *Völuspá*. [Nordal], S. 38–40.

Szenerie Anlagen zu einem Goldenen Zeitalter erkennen will.¹⁷ Sicher scheint, dass die Asen bis zur Peripetie in der Mitte der achten Strophe ein relativ sorgenfreies und unbeschwertes Leben führen. Dann bricht etwas von Außen in die heile Welt der Asen ein: Drei mächtige *pursar*-Mädchen aus *Iqtunheimr* kommen zu den Asen und scheinen durch ihre Anwesenheit das bisher autarke Kultur- und Zivilisationsgefüge aufzubrechen. Eine Erklärung, die den Besuch der Riesinnen oder Trollmädchen erläutern würde, wird nicht gegeben und man kann über die Ursache nur unnötig spekulieren.¹⁸ Durch die Nennung der Riesinnen und ihrer Wohnstätte wird eine erneute Aufteilung der eddischen Topographie vorgenommen. Die Asen sind ab diesem Moment weder alleine auf der von ihnen erschaffenen Welt, noch besitzen sie die ganze Erde. Diese ist mindestens in zwei Gebiete aufgeteilt, von denen das eine, in dem der nach außen hin abgegrenzte Bereich von *Iðavöllr* liegt, den Asen zugeschrieben ist. Das zweite Gebiet wird vom Narrativ als *Iqtunheimr* bezeichneter und, über die dar- ausstammenden *pursar*-Mädchen, den Riesen zugeschrieben. Das Narrativ vollzieht somit selber die erste Einteilung der Topographie in der *Vǫlospá*, indem es einerseits Bestehendes genauer beschreibt und so, durch die Ausformulierung des Raumes, Gliederungen vornimmt und andererseits durch die Einführung und Benennung neuer Wesen und deren Lebenswelt neue Raumstrukturen erschreibt. Die Distinktionen werden also lokal, wie auch über das Subjekt oder das Kreatürliche, im Sinne einer Abgrenzung der riesischen Geschöpfe zu einem göttlich *Anderen*, getätigt.

Aus nicht weiter erläuterten Gründen scheint die Ankunft der Riesinnen die Götter dazu zu veranlassen, sich erneut zum Richtstuhl zu begeben:

*Pá gengo regin ǫll á rǫcstóla,
ginnheilog goð, oc um þat gættuz,
hverr scyldi dverga dróttin scepia
ór Brimis blóði oc ór Bláins leggiom.*¹⁹

[Dann gingen alle lenkenden Mächte zum Richtstuhl,
die hochheiligen Götter, und darüber beratschlagten sie:
wer das Gefolge der Zwerge erschaffen soll
aus Brimirs Blut und aus Bláinns Gebein.]

Die Götter beraten, wer das Geschlecht der Zwerge aus dem Blut *Brimis* und den Knochen *Bláins* erschaffen soll. Der Name *Brimir* kommt in der *Vǫlospá* in Strophe 37²⁰ nochmals vor, wo er als Bezeichnung für einen Riese benutzt wird. *Bláinn* wird nur in der oben genannten Strophe und im Zitat derselben in der *Gylfaginning*²¹ erwähnt. In der Forschung werden beide Namen meist als Synonyme für den Urriesen

¹⁷ *The Poetic Edda*. Volume II, Mythological Poems. [Dronke], S. 37f.

¹⁸ Ebd., S. 38.

¹⁹ *Edda*. [Neckel/Kuhn], S. 2.

²⁰ Ebd., S. 8. Nebst dem Zitat dieser Strophe in der *Gylfaginning* (*Edda Snorra Sturlusonar*. Bd. 1. [Legati Arnamagnæani], S. 64) und als Bezeichnung einer Halle im zu den *Skáldskaparmál* gezählten Prosateil *Bragaræður* (*Edda Snorra Sturlusonar*. Bd. 1. [Legati Arnamagnæani], S. 226) kommt der Name noch als Bezeichnung für ein Schwert im Eddabruchstück der Redaktion A (AM 748, 4to) im Lied *Grímnismál* und im *Codex regius der Lieder-Edda* im Heldenlied *Sigrdrífomál* vor.

²¹ *Edda Snorra Sturlusonar*. Bd. 1. [Legati Arnamagnæani], S. 64.

Ýmir gelesen,²² da aus seinem Blut das Meer und aus seinen Knochen die Berge und Felsen geformt wurden. Ein solcher Analogieschluss würde eventuell Sinn haben, wenn man die Erdgebundenheit der Zwerge miteinschließt und sie so aus demselben Material gefertigt wären wie die Felsen, doch fehlt ihnen ein Bezug zum Meer, welcher über eine Gleichsetzung von Ýmis und Brimis Blut starkgemacht würde. Brimir und Bláinn können aber genauso wahrscheinlich zwei verschiedene Materien oder Wesen sein, aus denen die Zwerge geformt werden, ohne dass eine Gleichsetzung mit Ýmir nötig oder gar vom Narrativ gefordert wäre, insbesondere angesichts der Tatsache, dass die *Völuspá* das Narrativ rund um die Fertigung der Welt aus dem Urriesen, wie weiter oben ausführlich diskutiert wurde, gar nicht erwähnt.

In der darauffolgenden Strophe 10 wird die Schöpfung der Zwerge etwas anders beschrieben:

Þar var Mótsognir mæztr of orðinn
dverga allra, en Durinn annarr;
þeir manlícon mǫrg um gorðo,
dvergar, ór iorðo, sem Durinn sagði.²³

[Da war Mótsognir der beste geworden
 von allen Zwergen, und Durinn der zweite;
 viele menschenähnliche Gestalten schufen sie,
 Zwerge, aus Erde, wie Durinn erzählte.]

Die Zwerge werden in dieser Textstelle also aus der Erde und in Menschengestalt geschaffen.²⁴ Dies widerspricht einerseits, wie Dronke richtig erkannte,²⁵ dem zuvor im Text verwendeten Schöpfungsnarrativ, andererseits wird auch hier in der Forschung immer wieder die *Gylfaginning*²⁶ hinzugezogen, um die Stelle zu erklären. In dem besagten Teil der *Prosa-Edda* wird beschrieben, dass sich die Zwerge aus Maden, die sich in Ýmis Fleisch eingenistet haben, entwickeln. Da bekanntlich laut der *Gylfaginning* und den eddischen Liedern *Vafþrúðnismál* und *Grímnismál* die Erde aus dem Fleisch des Urriesen geformt wurde, wird hier ein Zirkelschluss vorgenommen, um eine angeblich plausible Erklärung für die Strophe zu erhalten. Dabei muss wiederum angefügt werden, dass die *Völuspá* das Weltschöpfungsnarrativ in keiner Weise mit Ýmir in Verbindung bringt. Vielmehr wird durch die Konnotation mit der Erde eine gewisse Bodenbezogenheit der Zwerge beschrieben, wie sie oben schon Erwähnung fand. So fügt sich zu den zwei bisherigen topographischen Bereichen und den dazu-

²² Siehe dazu zum Beispiel: *The Poetic Edda*. Volume II, Mythological Poems. [Dronke], S. 38. Dronke sieht den Grund der Götter, dass sie die Zwerge schaffen, in der Tatsache, dass die Zwerge nun Gold abbauen würden. Sie liest diese und die vorhergehende Strophe so, dass die Götter die Alleinherrschaft über das Gold verloren hätten, als die Riesinnen zu ihnen kamen und sich nun mit den Zwergen eine neue Quelle zum Abbau der Goldressourcen schafften. Oder: *Völuspá*. [Nordal], S. 41.

²³ *Edda*. [Neckel/Kuhn], S. 3.

²⁴ Die beiden Darstellungen der Schöpfung der Zwerge aus Blut und Knochen, respektive aus Erde erinnern nicht nur motivisch an eine umgekehrte Version der Schöpfung des Menschen im Paradiese – Adam aus einem Klumpen Erde und Eva aus Adams Rippe – durch Gott. Vgl.: 1. Mose 2.7 und 2.22.

²⁵ *The Poetic Edda*. Volume II, Mythological Poems. [Dronke], S. 67f.

²⁶ *Edda Snorra Sturlusonar*. Bd. 1. [Legati Arnarnæani], S. 62–64.

gehörenden Lebensformen nun eine dritte, jene der Zwerge, die in Menschengestalt womöglich in der Erde wohnen. Das Narrativ verortet jedoch die Zwerge nicht explizit in einem ihnen zugewiesenen Lebensraum.

Die nächste Schöpfungsszene, die wiederum neue Wesen hervorzubringen scheint, folgt in den Strophen 17 und 18,²⁷ nach der Auflistung der Namen der Zwerge:

*Unz þrír qvómo ór því liði,
oʃgir oc ástgir æsir, at húsi,
fundo á landi, lítt megandi,
Asc oc Emblo, ørløglausa.*

*Qnd þau né áttu, óð þau né hoʃðo,
lá né læti né lito góða;
oʃnd gaf Óðinn, óð gaf Hœnir,
lá gaf Lóðurr oc lito góða.²⁸*

[Bis drei aus dieser Schar kamen,
mächtige und wohlwollende Asen, zum Haus,
sie fanden an Land, wenig Kraft habend,
Askr und Embla, schicksalslos.

Seele besaßen sie keine, Vernunft hatten sie keine,
weder Lebenswärme noch Benehmen noch eine gute Gestalt;
Seele gab Óðinn, Vernunft gab Hœnir,
Lebenswärme gab Lóðurr und eine gute Gestalt.]

Dieses Mikronarrativ, in dem beschrieben wird, dass drei Asen zu einem Haus kommen und dort an Land zwei als *Askr* und *Embla* benannte Entitäten finden, wird meist mit einer Stelle aus der *Gylfaginning*²⁹ gleichgesetzt.³⁰ Wiederum ist diese Analogie eher problematisch, da in den beiden Narrativen, jenem der *Völuspá* und dem der *Gylfaginning* zwei der drei Asen unterschiedliche Namen tragen und nicht davon ausgegangen werden darf, dass diese einfach als Synonyme betrachtet werden können. Zudem wird in der *Völuspá* nicht explizit erwähnt, dass die beschriebenen Geschöpfe Menschen sind, noch, dass diese aus Holz gemacht wurden, wie es in der *Prosa-Edda* zu lesen ist. Die beiden obengenannten Strophen aus der *Völuspá* sind deutlich obskurer als die prosaische Ausformulierung in der *Gylfaginning*. Dronke versucht die Textstelle aus der *Völuspá* dahingehend zu lesen, dass sie zum Beispiel das Haus als Pars pro Toto für *Miðgarðr* versteht,³¹ was zwar möglich ist, aber unnötig verklausuliert wäre, da bekanntlich *Miðgarðr* als Topos schon zuvor im Narrativ der

²⁷ Für eine etymologische und religionskomparatistische Analyse der beiden Strophen siehe: Polomé, Edgar C.: Some Comments on *Völuspá*, Stanzas 17–18. In: Ders.: *Essays on Germanic Religion*. Institut for the Study of Man, Washington, D.C. 1989, S. 30–54. (= Journal of Indo-European Studies, Monograph Number Six)

²⁸ *Edda*. [Neckel/Kuhn], S. 4f.

²⁹ *Edda Snorra Sturlusonar*. Bd. 1. [Legati Arnarnagæani], S. 52–54.

³⁰ Als eines der Beispiele für eine solche problematische Gleichsetzung siehe: *Völuspá*. [Nordal], S. 45–49.

³¹ *The Poetic Edda*. Volume II, Mythological Poems. [Dronke], S. 39.

Vǫlospá eingeführt und verortet wurde und somit auch als Topographie verwendet werden kann.

Geht man einzig vom vorliegenden Text aus und lässt sich nicht auf die Zirkelschlüsse unter Bezugnahme auf die *Gylfaginning* ein, so bietet sich folgendes Bild: Drei vorerst unbenannte Asen begeben sich an einen Ort, an dem ein Haus steht, worauf sie an Land³² *Askr* und *Embla* finden.³³ Diese beiden genannten Entitäten werden, wie es schon von der Beschreibung der Erde vor ihrer Entstehung bekannt ist, *ex negativo* umschrieben, bevor die drei Asen, welche nun namentlich genannt sind, *Askr* und *Embla* zum Leben erwecken. Aus dem Text selbst ist jedoch weder zu entnehmen, welcher Gattung diese neuen Lebewesen angehören, noch, ob ihnen ein eigener Lebensraum zugeteilt wird, was eine Aufgliederung der Topographie zur Folge hätte.

Anhand dieses kurzen Narratives aus der *Lieder-Edda* lässt sich im Folgenden darstellen, wie die *Prosa-Edda* aus einem so verschlüsselten und knappen Mythologem eine eigene erschriebene Mythe ausformuliert:

*Þá svarar Hár: Þá er þeir Börs synir gengu með sævarströndu, fundu þeir trè tvö, ok tóku upp trèin, ok sköpuðu af menn; gaf hinn fyrsti önd ok líf, annarr vit ok hræring, III ásjónu, málit ok heyrn ok sjón; gáfu þeim klæði ok nöfn: hét karlmaðrinn Askr, en konan Embla, ok ólusk þaðan af mannkendir, þeim er bygðin var gefin undir Miðgarði.*³⁴

[Da antwortet Hár: Als die Söhne Börrs am Meeresstrand entlang gingen, fanden sie zwei Holzstücke und nahmen die Holzstücke und schufen daraus Menschen. Der erste gab Seele und Leben, der zweite Verstand und Bewegung, der dritte Aussehen, Sprache und Gehör und Sehvermögen; sie gaben ihnen Kleidung und Namen: der Mann hieß *Askr*, aber die Frau *Embla*, und von ihnen stammen die Menschengeschlechter ab, denen bewohnbares Gebiet unterhalb von *Miðgarðr* gegeben wurde.]

³² Die Formilierung *á landi* kann unterschiedlich interpretiert werden und entweder darauf hinweisen, dass die Asen die leblosen Entitäten *Askr* und *Embla* „auf dem Boden“ fanden oder dass dies „an Land“ – im Gegensatz zum Wasser – geschah. Eine explizite Konnotation mit einer Grenze zwischen dem Wasser und dem Land, wie sie durch ein Ufer oder einen Strand gegeben wäre, findet sich an dieser Stelle jedoch nicht. Siehe dazu unter dem Lemma *land* in: Baetke: *Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur*, S. 359f.

³³ *Asker* wird meist als Esche übersetzt, *Embla* konnte bisher noch nicht sinnvoll gedeutet werden, wird aber oft in Analogie zur Esche als Ulme gelesen. Siehe dazu unter den Lexemen *Askr* (S. 16f.) bzw. *Embla* (S. 109) in: Sveinbjörn Egilsson: *Lexicon Poeticum Antiquæ Linguae Septentrionalis*. Da die beiden Figuren in der Forschung meist als erstes Menschenpaar gelesen werden, werden ihre Namen, durch die Übereinstimmung der Anfangsbuchstaben, auch oft mit Adam und Eva aus der jüdisch-christlichen Tradition in Verbindung gebracht. Einen guten Überblick über Forschungsansätze zur Etymologie von *Embla*, insbesondere jene der letzten Jahre, bietet zudem: Elmevik, Lennart: *Embla. Ett bidrag till diskussionen om den nordiska urmoderns namn*. In: Reinhammar, Maj [Hrsg.]: *Saga och Sed*. Kungl. Gustav Adolfs Akademiens Årsbok 2012. Uppsala 2013, S. 47–53. Elmvik selbst argumentiert in seinem Aufsatz dahingehend, dass es sich bei *Embla* um eine Abwandlung der Bezeichnung für das weibliche Geschlechtsorgan handle.

³⁴ *Edda Snorra Sturlusonar*. Bd. 1. [Legati Arnarnæani], S. 52–54.

In der *Prosa-Edda* sind es nun, der in der Kosmographie und Kosmogonie entwickelten Diegese des von ihr ausgehenden Narratives folgend, die Söhne *Börs*, welche zuvor als *Óðinn*, *Vili* und *Vé* bezeichnet werden,³⁵ die explizit an einen Meeresstrand kommen und dort zwei Hölzer finden, aus denen sie Menschen erschaffen. Durch die ausdrückliche Nennung eines Strandes wirkt es, als ob die dort gefundenen Hölzer angeschwemmt worden wären, wobei nicht klar wäre, von wo sie herkommen, da es gemäß der Kosmographie der *Prosa-Edda*, wie zuvor schon mehrfach gezeigt wurde, außerhalb der ringförmigen Erde bisher nur das Meer gibt. Die Hölzer wären somit schon Teil der Diegese gewesen, als sie gefunden wurden, wenn sie aus der durch die Asen erschaffenen Welt stammen würden. Daher wäre es fraglich, ob bei der Erschaffung des Menschen wirklich von einer Schöpfung ausgegangen werden kann oder ob es sich nicht vielmehr um eine (Um-)Formung handelte. Bei einer (Um-)Formung wäre die Materie in diesem Falle schon präprotologisch, also vor der eigentlichen Erschaffung des Menschen, existent gewesen und durch die drei Asen nur mit einer neuen Form und Funktion versehen worden, was jedoch keine Kreation im engeren Sinne darstellen würde. Den ersten Mann, den sie aus dem Holz formen, nennen sie *Askr*, die erste Frau *Embla*, und diesen geben sie *Miðgarðr* für sie und ihre Nachfahren zur Wohnstätte. Der Bezug zum Holz, der in der *Völuspá* in keiner Weise explizit ist, wird hier etabliert, bevor eine Namensgebung – und damit eine mögliche Zuschreibung zu zwei Holzarten – erfolgt. Die lebensgebende Schöpfung findet direkt statt, ohne den rhetorischen Umweg über eine Beschreibung *ex negativo*, nachdem die ersten beiden Menschen, anscheinend zuerst noch leblos, aus dem Holz gefertigt wurden. Im Gegensatz zur Strophe in der *Völuspá* wird das in der *Gylfaginning* als Menschen ausgegebene Paar erst nachträglich, nachdem es erschaffen und ins Narrativ eingeführt wurde, benannt und als Frau und Mann ausgewiesen. Die gesamte Erschaffung oder Formung der Menschen wirkt in der *Gylfaginning* prozessualer und, durch die Namensgebung, auch performativer als in der *Völuspá*. Während in der *Völuspá* eine Unterteilung der Topographie ausgespart wird, nimmt das Narrativ in der *Prosa-Edda* an dieser Stelle eine Gliederung des Raumes vor. So wird den Menschen ein Teil der eddischen Topographie zugesprochen, was im Gegenzug die Menschen in der erzählten Welt verortbar macht und sie für die eddische Diegese funktionalisierbar macht. Durch eine positive Reihung der Ereignisse im Narrativ, die Veränderung der Abfolge bei der Schöpfung und der spezifischen Benennung der Figuren, sowie durch die Einbettung der Szenerie in eine verständliche, da intradiegetisch schon bekannte Topographie, wird in der Prosaumformulierung ein verständlicherer und konziserer Mythos generiert. Dabei wird der Mensch als Schöpfung, sei dies nun im Sinne einer Kreation oder Formung durch die Asen oder Götter, kurzzeitig in den Fokus der Erzählung gerückt. In der *Völuspá* sind die Menschen für das Narrativ entbehrlich, wenn nicht gar obsolet, da sie als solche gar nicht benannt werden.

³⁵ Ebd., S. 46.

3.3 Die Weltenesche und die Quellen als topographische Strukturmittel

3.3.1 *Yggdrasill* als lebendige vertikale Weltenachse

In der *Vǫlospá* folgt in Strophe 19, direkt auf die Schöpfung von *Askr* und *Embla*, die Beschreibung einer „weiteren“ Esche, dem Weltenbaum *Yggdrasill*:

*Asc veit ec standa, heitir Yggdrasill,
hár baðmr, ausinn hvítaauri;
þaðan koma dǫggvar, þærs í dala falla,
stendr æ yfir, grænn, Urðar brunni.*³⁶

[Eine Esche weiß ich stehen, sie heißt Yggdrasill,
ein hoher Baum, besprengt mit glänzendem Nass,
von dort kommt der Tau, der in die Täler fällt,
immergrün steht sie über Urðrs Quelle.]

Durch die Nennung von *Yggdrasill*³⁷, von dem zu wissen die Erzählinstanz angibt, erhält die Erde, die bisher stark horizontal ausgerichtet war, eine vertikale Achse.³⁸ Dronke geht davon aus, dass die vorherige Episode über *Askr* und *Embla* die Erzählinstanz dazu veranlasst, sich der Esche *Yggdrasils* zu erinnern, und attestiert den beiden Eschen, der Figur *Askr* und dem Baum eine gemeinsame Verbindung im Sinne

³⁶ *Edda*. [Neckel/Kuhn], S. 5.

³⁷ Der Name des Weltenbaums wird oft als *kenning* gelesen, die aus einem *heiti* für *Óðinn*, *Yggr*, der Schreckliche, und *drasill*, Pferd, zusammengesetzt ist. Siehe dazu unter dem Lemma *Yggdrasill*: Simek: *Lexikon der germanischen Mythologie*, S. 494–496. Diese *kenning* wird dann meist aufgelöst als Galgen von *Óðinn* und in Verbindung mit der Selbstopferung in *Hávamál* Strophe 138 gebracht: *Edda*. [Neckel/Kuhn], S. 40. Ein anderer Ansatz geht auf indogermanische Vorstellungen zurück und liebt den Namen als vom germanischen **igwja*, Eibe, und dem indogermanischen **dher-*, stützen, abstammend als Eibensäule. Siehe dazu: Schröder, Franz Rolf: *Ingunar-Freyr*. Verlag Mohr, Tübingen 1941, S. 1–15. Für eine kurze, aber umfassende Darstellung der mythologischen Vorstellungen siehe: Andrén, Anders: *I skuggan av Yggdrasil. Trädet mellan idé och realitet i nordisk tradition*. In: Andrén, Anders et al. [Hrsg.]: *Ordning mot kaos – studier av nordisk förkristen kosmologi*. Nordic Academic Press, Lund 2004, S. 389–430, insbesondere S. 390–396. (= *Vägar till Midgård*, Bd. 4) Einige interessante religionskomparatistische Überlegungen zu *Yggdrasill* finden sich auch bei Dronke: *The Poetic Edda*. Volume II, Mythological Poems. [Dronke], S. 125f. Für einen sehr guten Überblick über die bisherige etymologische Forschung siehe: Elmevik, Lennart: *Yggdrasill. En etymologisk studie*. In: Sävborg, Daniel et al. [Hrsg.]: *Scripta Islandica. Isländska Sällskapets Årsbok 58/2007*. Uppsala 2008, S. 75–84. Elmevik argumentiert in seinem Aufsatz zudem dahingehend, dass *Yggdrasill* auch als „*något oformligt stort och otympligt, koloss*“ (Ebd., S. 81) gelesen werden könne.

³⁸ Siehe dazu unter Anderem auch: Schjødt: *Horizontale und vertikale Achsen in der vorchristlichen skandinavischen Kosmologie*, S. 35–57, oder Schjødt, Jens Peter: *Wilderness, Liminality, and the Other in Old Norse Myth and Cosmology*. In: Feldt, Laura [Hrsg.]: *Wilderness in Mythology and Religion. Approaching Religious Spatialities, Cosmologies, and Ideas of Wild Nature*. De Gruyter, Berlin und Boston 2012, S. 188–190. (= *Religion and Society*, Bd. 55)

einer Transfiguration des entstehenden Lebens.³⁹ *Yggdrasill* wird als hoher von Wasser oder einem flüssigen Lehm benetzter Baum dargestellt,⁴⁰ von dem aus Tau in die Täler hinunter tropft. Er steht immergrün über *Urðar brunnr*, *Urðs* Quelle oder Brunnen. Das Narrativ der *Völuspá* gibt keinen genauen Standort für den Baum an, noch wird dessen Ausmaß angegeben, doch da von ihm Tau in die unbenannten Täler tropft, scheint er sehr groß und ausladend zu sein, wie auch die oben schon erwähnte etymologische Untersuchung von Elmevik festhält. *Yggdrasill* wird in der *Völuspá* noch ein zweites Mal erwähnt und als alter Baum beschrieben, der während *ragnarökr* zu beben und dröhnen beginnt.⁴¹ Sigurður Nordal geht noch einen Schritt weiter, wenn er *Yggdrasill*, ausgehend von der oben zitierten Strophe, in „dreifacher Gestalt“⁴² in der *Völuspá* dargestellt sieht: „[...] in der Vergangenheit, Str. 2, wo sie als Samenkorn in der Erde erscheint; in der Gegenwart, wo sie in vollem Wuchse steht; in der Zukunft, Str. 47, wo sie gealtert und ihr Ende nahe ist.“⁴³ Eine solche Leseweise geht jedoch einzig von einer zeitbezogenen Konnotation des Baumes aus, welche besonders in Strophe zwei sehr zweifelhaft ist, da in deren Narrativ nicht deutlich wird, ob nun die Wurzeln, der Baum oder die verschiedenen Welten als sich unter der Erde befindend dargestellt werden. Dennoch ist die Überlegung interessant, dass der Samen des Weltenbaumes sich gemäß der Erinnerung der Erzählinstanz schon zur frühesten Zeit in der Erde befunden hätte und somit die Existenz des Baumes durch die Nennung des Samens implizit im Narrativ präsupponiert wäre. Wird hingegen die Strophe 19 als explizite Erstnennung der Weltenesche aufgefasst, so wirkt deren Erscheinen in der Erzählung sehr unvermittelt, sofern nicht von der oben genannten Leseweise von Dronke ausgegangen wird. Auffällig ist jedoch, dass keine der Leseweisen darüber hinwegtäuschen kann, dass in der *Völuspá* kein Schöpfungsnarrativ zu *Yggdrasill* gegeben wird. Die Weltenesche, ob nun schon als Samenkorn oder erst als ausgewachsener Baum, scheint somit entweder performativ durch die auf die Erinnerung der Erzählinstanz zurückgeführte Nennung ins Narrativ oder über eine Auto-poiesis in die Diegese eingeführt zu werden, wodurch sie für die Topographie der *Völuspá* verwendbar gemacht wird.

3.3.2 Die Welten unter den Wurzeln

Nach einer Funktionalisierung *Yggdrasils* als Richtplatz der Asen, die weiter unten betrachtet wird, geht das Narrativ der *Grímnismál* ab Strophe 31 genauer auf die Beschaffenheit der Weltenesche ein:

*Priár rætr standa á þriá vega
undan asci Yggdrasils;
Hel býr undir einni, annarri hrímþursar,
þriðio mennzcir menn.*⁴⁴

³⁹ *The Poetic Edda*. Volume II, Mythological Poems. [Dronke], S. 39.

⁴⁰ Zur Übersetzungsproblematik dieser Stelle siehe: *Völuspá*. [Nordal], S. 50f.

⁴¹ *Edda*. [Neckel/Kuhn], S. 11.

⁴² *Völuspá*. [Nordal], S. 49.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ *Edda*. [Neckel/Kuhn], S. 63.

[Drei Wurzeln erstrecken sich in drei Richtungen
 unter der Esche Yggdrasils;
 Hel wohnt unter einer, unter der zweiten Reifriesen,
 unter der dritten menschliche Menschen.]

Drei Wurzeln des Baumes erstrecken sich in drei Richtungen,⁴⁵ die mittels ihrer Bewohner beschrieben werden, die unter den einzelnen Wurzeln leben oder sich dort befinden. Einerseits ist dies *Hel*, welche auf ambige Weise entweder die Totengöttin selbst oder den ihr zugeschriebenen Bereich bezeichnet,⁴⁶ andererseits sind es die Reifriesen und drittens die Menschen. *Yggdrasill* stützt sich, laut *Grímnismál*, mit seinen Wurzeln also auf diese drei Bereiche ab, die drei verschiedenen Gattungen zugeordnet werden und von denen zwei den Lebenden und einer den Toten zugehörig zu sein scheinen. Das Narrativ grenzt hier die Topographien sowohl über eine Demarkation als auch über semantische Inhalte voneinander ab. Die semantischen Abgrenzungen finden über die oben schon angedeuteten distinktiven Merkmale wie lebendig – tot (Menschen und Reifriesen im Gegensatz zu Hel) oder über im Textzusammenhang erschließbare Charakteristika wie feindlich – freundlich (Reifriesen und eventuell Hel im Gegensatz zu den Menschen) statt. Doch schon über die explizite und unterschiedliche Benennung der drei Gruppen wird eine semantische Trennung vollzogen, die eine Separation auf der sprachlich-performativen Ebene darstellt. Über eine mögliche räumliche Lagerung der drei Bereiche wird im Narrativ keine Angabe gemacht. Die einzige Aussage, die eine räumliche Aufteilung vornimmt ist die, dass die bezeichneten Lebewesen unter den drei Wurzeln angesiedelt sind. So bleibt sowohl unklar, ob diese verschiedenen Gebiete horizontal oder vertikal angeordnet vorzustellen sind, als auch, ob sie sich an ihren Grenzen oder Rändern berühren oder voneinander unabhängig und nur über den Baum miteinander verbunden gedacht sind.

Auch in der *Gylfaginning* wird das Wurzelmotiv verwendet, um eine Gliederung verschiedener Bereiche, die in direkter Verbindung mit *Yggdrasill* zu stehen scheinen, vorzunehmen:

[...] þrjár rætr træsins halda því upp, ok standa afar breitt: ein er með Ásum, en önnur með Hrímpussum, þar sem forðum var Ginnúnga-gap; in þriðja stendr yfir Niflheimi; [...]⁴⁷

[... drei Wurzeln des Baumes halten ihn aufrecht und stehen überaus breit: eine ist bei den Asen, aber die zweite bei den Reifriesen, da wo zuvor Ginnúnga-gap war; die dritte erstreckt sich über Niflheimr; ...]

⁴⁵ Für die möglichen Bedeutungsvarianten von *vegr* siehe unter dem Lemma *vegr*: Gering, Hugo: *Glossar zu den Liedern der Edda (Sæmundar Edda)*. Zweite Auflage. Ferdinand Schöningh, Paderborn 1896, S. 185. (= Bibliothek der ältesten deutschen Litteratur-Denkmäler, Bd. 8)

⁴⁶ Siehe dazu unter dem Lemma *Hel* in: Simek: *Lexikon der germanischen Mythologie*, S. 178f. Hier zeigt sich durch das verwendete Verb jedoch klar, dass es sich um die Totengöttin und nicht um deren Lebensraum handeln muss.

⁴⁷ *Edda Snorra Sturlusonar*. Bd. 1. [Legati Arnarnæani], S. 68.

Wiederum werden drei Wurzeln des Baumes genannt, die *Yggdrasill* aufrichten und sehr breit sind. Wie schon in *Grímnismál* wird auch im Narrativ der *Prosa-Edda* die mittlere der drei genannten Wurzeln als den Reifriesen zugeordnet beschrieben, jedoch wird sie genauer lokalisiert. Sie reicht laut der Erzählung dort hin, wo zuvor das *Ginnúnga-gap*, die Leere vor der Entstehung der Welt, lag. Dieses wurde, wie im Kapitel zur Entstehung verschiedener Welten in der *Prosa-Edda* behandelt, als zwischen dem heißen Pol im Süden und dem kalten Pol im Norden liegend beschrieben. Somit müsste die Wurzel, die sich bis zu den Reifriesen erstreckt, auch irgendwo in der Mitte zwischen diesen beiden Polen verortbar sein. Die erste Wurzel des Baumes liegt bei den Asen. Wie schon an früherer Stelle diskutiert, ist den Asen jener Weltteil zugeordnet, welcher laut *Gylfaginning* in der Mitte der Welt liegt und *Ásgarðr* genannt wird.⁴⁸ Die Wurzel, die als dritte genannt wird, reicht nach *Niflheimr*, welches auch schon zuvor besprochen wurde und den nördlichen, kalten Pol oder die Nordhälfte der Welt darstellt, aus welchem eines der beiden Elemente stammt, aus dem sich im *Ginnúnga-gap* der Urriese *Ymir* bildet.⁴⁹ Die Problematik, die sich aus dem implizierten Zeitbezug, beziehungsweise aus einer chronologisch inkonsistenten gleichzeitigen Nennung von vor- und nachkosmogonischen geographischen Einheiten und topographischen Strukturen ergibt, wird vom Narrativ nicht kommentiert. Auch die räumliche Überlappung, durch die gleichzeitige Nennung von *Ásgarðr* und *Ginnúnga-gap*, die beide stellenweise im Narrativ als Zentrum der Welt stark gemacht werden, scheint der immanenten Logik des Narratives nicht zuwider zu laufen. Zudem macht der Text auch in der *Gylfaginning* nicht deutlich, ob die Strukturierung des Raumes horizontal oder vertikal vorgenommen wird. Die oben erwähnte Überlappung der beiden Gebiete von *Ásgarðr* und *Ginnúnga-gap* würde eine vertikale Lagerung als Leseweise bevorzugen, wenn man die zeitliche Inkongruenz dieser beiden Orte ausblendet. Die bisherige Betrachtung der oben genannten Bereiche der eddischen Topographie, wie sie in der *Gylfaginning* der *Prosa-Edda* erschrieben wird, legt es jedoch nahe, dass von einer horizontalen Lagerung ausgegangen werden kann, sofern man die anachronistische Nennung von *Niflheimr* ausblendet und die Riesen am Rande von *Miðgarðr* verortet, wie dies zuvor vom Narrativ vorgenommen wurde.⁵⁰ Geht man in Bezug auf die Reifriesen von einer Korrelation der Ausrichtung der Wurzel und des Randes von *Miðgarðr* aus, so werden diese lokal und punktuell und nicht universal im Sinne eines die Erde umfassenden oder umschließenden Lebensraums der Riesen innerhalb dieser horizontalen Raumstrukturierung verortet.

Im Gegensatz zum Narrativ zur *Grímnismál* verknüpft jenes der *Prosa-Edda* die Wurzeln nicht durchgehend mit den Bewohnern von gewissen Gebieten, sondern nennt bei der ersten Wurzel nur die Bewohner, bei der zweiten die Bewohner und ein nicht mehr existentes Gebiet oder einen Vorschöpfungszustand und für die dritte nur noch ein Gebiet, welches schon vor der eigentlichen Kosmogonie existierte und von dem keine Bewohner bekannt sind. Deutlich wird jedoch, dass der Mensch, im Gegensatz zu den Erzählungen von den Wurzeln *Yggdrasils*, wie sie in *Grímnismál* Verwendung finden, für die Weltenesche, wie sie in der *Prosa-Edda* beschrieben wird, keine Bedeutung hat.⁵¹ Die Erzählungen von den Wurzeln der Weltenesche scheinen

⁴⁸ Ebd., S. 54.

⁴⁹ Siehe dazu auch die Anmerkung 8 in: *Gylfaginning*. [Lorenz], S. 240–242.

⁵⁰ *Edda Snorra Sturlusonar*. Bd. 1. [Legati Arnarnæani], S. 50.

⁵¹ Wellendorf schreibt dazu: „In Snorri’s description of the cosmos the gods are included at the expense of man that has been left out. Man thus does not belong in this cosmos, and the

somit nicht sehr stabil zu sein, da die Beschreibungen in den Narrativen der *Prosa-Edda* und der *Grímnismál* doch stark voneinander abweichen und einzig in der Dreizahl und über die Nennung der Reifriesen eine partielle Ähnlichkeit aufweisen. Dass weder *Ásgarðr* noch *Niflheimr* in *Grímnismál* vorkommen, mag dem Umstand geschuldet sein, dass *Niflheimr* als Konzept, welches wie in der *Prosa-Edda* das Narrativ eines Mythos an sich knüpfen kann, gar nicht bekannt ist und *Ásgarðr* im gesamten *Codex regius der Lieder-Edda* nur zwei Nennungen⁵² erfährt, wodurch auch *Ásgarðr* nicht zu einem solch festen Bestandteil der eddischen Topographie werden kann, wie dies in der *Prosa-Edda* der Fall ist.

3.3.3 Die Wesen beim Baum

In *Grímnismál* wird in den Strophen 32–35 ausführlich dargelegt, welche Wesen auf, am und unter dem Weltenbaum leben und wie deren Beziehung zu *Yggdrasill* ist:

*Ratatoscr heitir ícorni, er renna scal
at asci Yggdrasils;
arnar orð hann scal ofan bera
oc segia Niðhoggvi niðr.*

*Hirtir eru oc fiórir, þeirs af hæfingar á
gaghálsir gnaga:
Dáinn oc Dvalinn,
Duneyrr oc Duraprór.*

*Ormar fleiri liggja undir asci Yggdrasils,
enn þat uf hyggi hverr ósviðra apa;
Góinn oc Móinn – þeir ero Grafvitnis synir –,
Grábacr oc Grafvølluðr;
Ofnir oc Sváfnir hygg ec at æ scyli
meiðs qvisto má.*

*Ascr Yggdrasils drýgir erfiði,
meira, enn menn viti;
hiqrtr bítr ofan, enn á hliðo fúnar,
scerðir Niðhoggr neðan.⁵³*

tree is best thought of as placed in another world, an otherworld.“ Wellendorf, Jonas: Homogeneity and heterogeneity in Old Norse cosmology. In: Andrén, Anders et al. [Hrsg.]: *Old Norse religion in long-term perspectives. Origins, changes, and interactions*. Nordic Academic Press, Lund 2006, S. 52. (= *Vägar till Midgård*, Bd. 8)

⁵² *Ásgarðr* wird in *Hymisqviða*, Strophe 7, als Ort der Abreise von *Týr* und *Þórr* genannt, siehe dazu: *Edda*. [Neckel/Kuhn], S. 89, und in *Brymsqviða*, Strophe 18, drohr *Loki Þórr* damit, dass die Riesen bald *Ásgarðr* bewohnen werden, wenn er seinen Hammer nicht holen werde, siehe dazu: Ebd., S. 113.

⁵³ Ebd., S. 63f.

[Ratatöskr heißt das Eichhörnchen, weches
an der Esche Yggdrasils rumrennen soll,

die Worte des Adlers soll es von oben herab tragen
und unten Niðhoggr erzählen.

Vier Hirsche sind da auch, die an den oberen Trieben
mit zurückgebogenen Hälsen nagen:

Dáinn oc Dvalinn,
Duneyrr oc Duraprór.

Mehr Schlangen liegen unter der Esche Yggdrasils,
als jeder törichte Narr annimmt,
Góinn und Móinn – sie sind Grafvitnirs Söhne –,
Grábacr und Grafvölluðr;
Ofnir und Sváfnir, ich denke, dass sie immer
die Zweige des Baumes beschädigen werden.

Die Esche Yggdrasils erträgt Mühsal,
mehr als man weiß,
der Hirsch frisst oben, und an der Seite fault es,
unten nagt Niðhoggr.]

Durch die Beschreibung des Eichhörnchens *Ratatöskr*, welches die Nachrichten des Adlers, der in einem oberen Bereich des Baumes sitzt, *Niðhoggr*, der im unteren Bereich *Yggdrasills* lebt, übermittelt, erhält der Baum eine dezidiert vertikale Konnotation. Auf welchen Ebenen des Baumes sich der Adler oder *Niðhoggr* befinden, wird im Narrativ zur einseitigen und vertikalen Nachrichtenvermittlung durch *Ratatöskr* nicht beschrieben, noch werden Angaben zum Inhalt der kolportierten Mitteilungen gemacht. Dennoch wird durch die Einteilung der verschiedenen, übereinander gelagerten Lebensbereiche der drei Wesen zum ersten Mal eine explizit vertikale Gliederung vorgenommen und erkenntlich. Die vier namentlich genannten Hirsche, die Triebe abnagen und deren Positionierung nicht deutlich gemacht wird, soll man sich wohl neben dem Baum und um ihn herum stehend vorstellen, falls sie sich an *Yggdrasils* Ästen gütlich tun. Auch mehrere Schlangen, die mit Namen genannt und unter der Esche verortet werden, fressen die Zweige des Baumes ab. In der letzten Strophe zur Umwelt *Yggdrasils* wird nochmals deutlich darauf hingewiesen, dass der Baum durch die Tiere, die ihn umgeben, Mühsal erleidet und dass er an den Seiten schon fault. All dies sei jedoch den Menschen nicht bewusst, wie der Text konstatiert. Der Baum selbst scheint, nebst den Wurzeln, die in drei verschiedene Bereiche ragen, und dem nicht lokalisierten Richtplatz der Asen, hauptsächlich als Raum der Tiere oder tierhafter Wesen verstanden zu werden. Die Narrative, die sich rund um *Yggdrasill* als Mythologeme ansiedeln, sind in *Grímnismál* sehr vage und lassen viel Platz für spekulative Interpretationen.⁵⁴ Dennoch lässt sich erkennen, dass hier die Topographie des Baumes auch über Namen erschrieben wird und nicht einzig über die einzelnen Kreaturgattungen, welche die durch ihre Lebensräume dargestellte Topographie einneh-

⁵⁴ Siehe dazu zum Beispiel: *The Poetic Edda. Volume III, Mythological Poems II*. [Dronke], S. 131.

men, bewohnen und beleben. Durch diese Benennung der Wesen, die zur Umwelt *Yggdrasils* zählen, werden sie zu klar definierten und individuell verortbaren Subjekten erhoben und so, wie der Baum selbst, für weitere Narrative fassbar gemacht. Erst einem Subjekt, welches sich über einen Namen und einer oft dazugehörenden aktiven Handlungsmöglichkeit von den eher statischen Objekten abzugrenzen vermag und dadurch wiedererkennbar und individualisiert wird, ist es möglich, eine mythologische Funktion im Narrativ einzunehmen, an sich zu binden und nicht austauschbar zu werden.⁵⁵ Besonders deutlich wird diese Hervorhebung und eine damit einhergehende Subjektivierung eines einzelnen Exemplars einer Entität bei der letzten Nennung *Yggdrasils* in *Grímnismál* in Strophe 44:

*Ascr Yggdrasils, hann er œztr viðá,
enn Scíðblaðnir scípa,
Óðinn ása, enn íóa Sleipnir,
Bilrøst brúa, enn Bragi scalda,
Hábróc hauca, enn hunda Garmr.*⁵⁶

[Die Esche *Yggdrasils* ist der vortrefflichste der Bäume,
aber *Scíðblaðnir* der Schiffe,
Óðinn der Asen, aber *Sleipnir* der Pferde,
Bilrøst der Brücken, aber *Bragi* der Skalden,
Hábróc der Habichte, aber *Garmr* der Hunde.]

Durch die Ernennung all dieser Dinge zu relevanten Unikaten – im Sinne einer Einzigartigkeit, die durch den Superlativ markiert wird – und die dazugehörige Hierarchisierung, wird die Esche *Yggdrasils*, wie auch die anderen genannten Figuren und Gegenstände innerhalb der im Narrativ gebildeten Kategorisierungen, noch prägnanter in die Diegese eingeschrieben und durch den Status, der ihr und den anderen Objekten zugeschrieben wird, gänzlich unverwechselbar gemacht. Zudem impliziert die Hierarchisierung und Hervorhebung innerhalb einer Kategorie, dass es jeweils mehrere der genannten Dinge und Lebewesen geben muss, die miteinander verglichen und zueinander in Beziehung gesetzt werden können. So kann aus dem oben genannten Zitat darauf geschlossen werden, dass es nebst der Weltenesche noch weitere Bäume innerhalb der Diegese geben muss.

⁵⁵ Natürlich gibt es in den eddischen Texten auch Objekte, die mythologische Funktionen innerhalb der Narrative an sich binden können. Doch auch diese erhalten, denkt man zum Beispiel an *Þórs* Hammer *Mjöllnir*, erst durch die Namensgebung die Möglichkeit in Narrativen funktionalisiert zu werden, da über den Namen ein Wiedererkennen, welches zur weiteren Verwendung im Narrativ von Nöten ist, sichergestellt werden kann. Gleichzeitig sind solche Objekte meist auch personen- oder ortsgebunden und können, trotz der teilweisen Personifizierung und Individualisierung, welche sie durch die Namensgebung erfahren, von sich aus nicht zu aktiv handelnden Entitäten werden.

⁵⁶ *Edda*. [Neckel/Kuhn], S. 63f.

3.3.4 Vom Rechtsraum beim Baum zum Wissensraum an der Quelle

Wie schon gezeigt wurde, findet *Yggdrasill* innerhalb des *Codex regius der Lieder-Edda* einzig noch in *Grímnismál* Erwähnung, wobei der Baum mit mehr Attributen versehen wird als in der *Vǫluspá*. Die Strophen 29 und 30 geben ihn darin als Richtplatz Þórs, bzw. der Asen aus:

*Kǫrmt oc Qrmt oc Kerlaugar tvær,
þær scal Þórr vaða,
hverian dag, er hann dæma ferr
at asci Yggdrasils,
þvíat ásbrú brenn ǫll loga,
heilǫg vǫtn hlóa.*

*Glaðr oc Gyllir, Glær oc Sveiðbrimir,
Silfrintoppr oc Sinir,
Gísl oc Falhófnir, Gulltoppr oc Léttfeti,
þeim ríða æsir íóm
dag hvern, er þeir dæma fara
at asci Yggdrasils.⁵⁷*

[Kǫrmt und Qrmt und die beiden Kerlaugar,
diese muss Þórr durchwaten,
jeden Tag, wenn er richten geht,
an der Esche Yggdrasils,
da die Asenbrücke voller Flammen brennt,
die heiligen Wasser sieden.]

Glaðr und Gyllir, Glær und Sveiðbrimir,
Silfrintoppr und Sinir,
Gísl und Falhófnir, Gulltoppr und Léttfeti,
diese Pferde reiten die Asen,
jeden Tag, wenn sie richten gehen,
an der Esche Yggdrasils.]

In Strophe 29 beschreibt das Narrativ, nebst der Funktion *Yggdrasils* als eine Art Richtplatz, auch vier Flüsse, die Þórr durchwaten muss, um zur Esche zu gelangen. Welche heiligen Wasser am Ende der Strophe gemeint sind, die infolge der brennenden Asenbrücke sieden, ist nicht deutlich auszumachen.⁵⁸ Es könnte sich um die vier zu Beginn der Strophe genannten Flüsse handeln,⁵⁹ doch wäre es auch

⁵⁷ Ebd., S. 63.

⁵⁸ Dieselbe Strophe wird auch in der *Gylfaginning* wiedergegeben, siehe dazu: *Edda Snorra Sturlusonar*. Bd. 1. [Legati Arnarnagæani], S. 70–72. Der *Codex Upsaliensis* gibt die letzte Halbzeile jedoch anders wieder: „heilǫg vǫtn flóa.“ [heilige Wasser fließen]. Eine solche Leseweise würde sich somit stärker auf die zuvor in der Strophe genannten Flüsse beziehen und weniger auf die brennende Brücke. Siehe dazu Anmerkung 29/8 in: *Edda*. [Nekel/Kuhn], S. 63.

⁵⁹ Zu den Namen der Flüsse in *Grímnismál* und deren mögliche Bedeutungen siehe: Hale, Christopher S.: The River Names in *Grímnismál* 27–29. In: Glendinning, Robert J. und

möglich, dass sich die Nennung auf die Wasser aus der in *Grímnismál* nicht erwähnten Quelle *Urðar brunnr* bezieht. Dies würde jedoch voraussetzen, dass die in der *Völuspá* postulierte Topographie einen direkten Einfluss auf jene im Narrativ von *Grímnismál* ausübt oder diese zumindest vom Narrativ partiell antizipiert und adaptiert würde. In Strophe 30 werden verschiedene Namen angegeben, die auf die Pferde referieren, mit welchen die anderen Asen an jenen Tagen zu *Yggdrasill* reiten, an denen sie dort richten. Für die Topographie des hier diskutierten mythischen Narratives bedeutend ist, dass *Yggdrasill* entfernt von *Ásgarðr*, dem Wohnsitz der Asen zu liegen scheint.⁶⁰ Verdeutlicht wird dies sowohl durch die Nennung der Pferde, die von den Göttern benötigt werden, um zum Richtplatz, von dem nicht gesagt wird, was oder wer dort gerichtet wird, zu gelangen, als auch durch die Flüsse, die *Þórr* zu durchschreiten hat. Der Wohnsitz der Asen darf daher für die Topographie in *Grímnismál* als inkongruent mit dem Ort, an dem *Yggdrasill* steht, verstanden werden.⁶¹ Dronke gibt an, dass *Þórr* durch die Flüsse wate, da dieser Weg kühler und nach Leben strebend sei, und nicht über die brennende Brücke gehe, da dies der Weg der Toten sei.⁶² Problematisch scheint für eine solche Leseweise jedoch, dass gleich darauf heilige Gewässer genannt werden, die siedend heiß sind, was eine gewisse Opposition zum von Dronke konstatierten kühlen Weg erkennen lässt. Auch die These, dass die brennende Brücke im Zusammenhang mit dem Tod stehe, lässt sich durch den Text in keiner Weise stützen. Wahrscheinlicher ist eher, dass *Ásbrú* für die Brücke zwischen *Ásgarðr* und *Miðgarðr* steht und somit hauptsächlich als Verbindung zwischen den beiden Welten dient. In der *Gylfaginning* wird *Ásbrú* sogar als Synonym für *Bifröst* gesetzt,⁶³ was jedoch keineswegs bedeuten muss, dass auch in *Grímnismál* *Ásbrú* auf dasselbe Denotat referiert wie *Bifröst*.

Wie eine Ausdifferenzierung dieses Narratives oder ein Ausformulieren der Mythologeme und ihrer narratologischer Versatzstücke hin zu einer Mythe aussehen kann, wird im Folgenden am Beispiel *Yggdrasils* innerhalb der *Prosa-Edda* dargelegt:

*Þá mælti Gángleri: Hvar er höfuðstaðrinn eða helgistaðrinn goðanna? Hár svarar: Þat er at aski Yggdrasils; þar skulu guðin eiga dóma sína hvern dag. Þá mælti Gángleri: hvat er at segja frá þeim stað? Þá segir Jafnhár: askrinn er allra trea mestr ok beztr; limar hans dreifast yfir heim allan, ok standa yfir himni; [...]*⁶⁴

Haraldur Bessason [Hrsg.]: *Edda. A Collection of Essays*. University of Manitoba Press, Winnipeg 1985 (¹1983), S. 165–186. (= The University of Manitoba Icelandic Studies, Bd. 4) Dabei muss beachtet werden, dass Hale der Strophenzählung von Finnur Jónsson (*De gamle Eddadigte*. Finnur Jónsson [Hrsg.], G. E. C. Gads Forlag, Kopenhagen 1932, S. 68f.) folgt und nicht jener der in dieser Arbeit verwendeten Referenzedition von Neckel und Kuhn, wenn er die Strophen 27–28 (siehe dazu: *Edda*. [Neckel/Kuhn], S. 62f.) in drei Strophen aufteilt.

⁶⁰ Siehe dazu auch: Wellendorf: Homogeneity and heterogeneity in Old Norse cosmology, S. 52.

⁶¹ Diese Erkenntnis ist besonders im Vergleich zur Darstellung der räumlichen Strukturen von *Yggdrasill* und *Ásgarðr*, wie sie in der *Gylfaginning* der *Prosa-Edda* beschrieben wird, bedeutend, wie an späterer Stelle dargelegt wird.

⁶² *The Poetic Edda. Volume III, Mythological Poems II*. [Dronke], S. 130.

⁶³ *Edda Snorra Sturlusonar*. Bd. 1. [Legati Arnarnamagnæani], S. 70: „[...] hvern dag ríða Æsir þangat upp um Bifröst; hon heitir ok Ásbrú.“ [Jeden Tag reiten die Asen dort hinauf über Bifröst, sie heißt auch Ásbrú.]

⁶⁴ Ebd., S. 68.

[Darauf sprach Gángleri: Wo ist der Hauptort oder die heilige Stätte der Götter? Hár antwortet: Dies ist an der Esche Yggdrasil; dort sollen die Götter jeden Tag ihre Gerichtsversammlungen abhalten. Darauf sprach Gángleri: Was ist von diesem Ort zu sagen? Da sagt Jafnhár: Die Esche ist von allen Bäumen der größte und beste, ihre Zweige breiten sich über die ganze Welt aus und erstrecken sich über den Himmel; ...]

Sowohl durch *Gylfis*, beziehungsweise *Gángleris*, Frage nach dem Hauptort oder der heiligen Stätte der Götter,⁶⁵ als auch durch die darauf folgende Antwort *Hárs* wird die Esche *Yggdrasil*, beziehungsweise eine bestimmte Stelle beim Baum zu einem geheiligten Ort stilisiert und darüber in gewisser Weise sakralisiert.⁶⁶ So entsteht in der Topographie der *Prosa-Edda* ein quasi-sakraler Raum, der sich vorerst an den Baum anlagert und mit diesem über die Götter in Verbindung zu stehen scheint. Unklar bleibt, wie sich *Gylfis* Frage bezüglich dieses Ortes zu den Göttern verhält. Die ambige Leseweise würde zwei Möglichkeiten anbieten: Einerseits lässt sich die Frage dahingehend interpretieren, dass die Götter, die im Genitiv stehen, erst durch ihre Präsenz oder ihr Handeln den besagten Ort sakralisieren. Dabei würde die Stätte durch die Götter und somit für andere Lebewesen, wie zum Beispiel die hier im Text nicht erwähnten Menschen, zu einem Heiligtum oder einem Ort, der durch die Würde des Heiligen ausgestattet ist. Andererseits kann die Frage dahingehend gedeutet werden, dass *Gylfi* wissen möchte, welcher Ort den Göttern selbst als heilig gilt. Dies würde jedoch bedeuten, dass die Sakralisierung des Ortes durch eine andere, den Göttern selbst heilige und ihnen somit transzendent höher gestellte Macht zustande kommen würde.⁶⁷

Die Antwort *Hárs* lokalisiert nicht nur den Ort, welcher auf die von *Gylfi* erfragte Eigenschaft zutrifft, innerhalb der in der *Prosa-Edda* erschilderten Topographie, sondern weist der Stelle zudem eine Funktion als Richtplatz zu. Eine Verknüpfung der Asen mit einer juristischen Instanz oder Macht konnte schon in der *Völuspá* erkannt werden, doch fehlte im Narrativ der *Völuspá* eine genaue, beziehungsweise benannte topographische Lokalisierung des Richtstuhls, bei welchem sich die Götter zur Beratung treffen. Auch die *Grímnismál* attestieren, wie weiter oben aufgezeigt wurde,

⁶⁵ Bei der Frage *Gylfis* muss beachtet werden, dass die in der verwendeten Referenzedition wiedergegebene Zitierweise jener aus der Handschrift der Redaktion R folgt. In den Redaktionen T und W lautet die Replik „Hvar er hofuðstaðrinn eða helgistaðr goðanna?“ und in der Redaktion U „Hvar er hofuðstaðr eða helgistaðr goðanna?“ Ob sich durch das Fehlen des bestimmten Artikels an den Subjekten die Semantik des Satzes ändert, konnte bisher noch nicht abschließend geklärt werden. Zum Wortlaut der unterschiedlichen Redaktionen der *Prosa-Edda* siehe: <https://notendur.hi.is/~eybjorn/gg/gg4dip13.html> (Stand: 09.05.2015)

⁶⁶ Siehe zu den Interpretationsmöglichkeiten von *hofuðstaðrinn* und *helgistaðrinn* die Anmerkungen 1 und 2 in: *Gylfaginning*. [Lorenz], S. 236, sowie zu *staðr* im Besonderen in: Holtsmark: *Studier i Snorres mytologi*, S. 59f. Bei Holtsmark ist insbesondere die Gleichsetzung von *staðr* und *civitas* im Sinne eines klerikal-administrativen Zentrums sehr interessant.

⁶⁷ Siehe dazu die weiter oben geführte Diskussion zur Problematik der Altäre und Tempel, die die Götter laut dem Narrativ der Strophe 7 der *Völuspá* errichten, und bei welchen auch nicht deutlich ist, wem auf diesen Altären geopfert oder wer in diesen Tempeln verehrt wird.

den Göttern eine rechtssprechende Funktion. Zudem wird, wie gezeigt wurde, die Esche *Yggdrasils* gleichzeitig als Ort dieser juristischen Handlungen etabliert. Für diese zwei Beispiele aus der *Lieder-Edda* und für die Textstelle aus der *Prosa-Edda* gilt, dass sie die Götter mit einer Gerichtbarkeit in Verbindung bringen, welche jedoch in den Narrativen stark orts- oder wie im Fall des Richtstuhls in der *Völospá* sachgebunden zu sein scheint. Es wirkt in den genannten Narrativen so, als ob die rechtsbezogene Konnotation sich vielmehr auf die Orte und Objekte, als auf die Asen selbst bezieht. So erschreiben die Narrative innerhalb der diskutierten eddischen Mythen sowohl für den Richtstuhl als auch für den Richtplatz an der Esche *Yggdrasils* jeweils einen Raum, der juristisch explizit performativ werden kann, sobald sich die Asen in ihm einfinden und dort eine rechtlich bindende Funktion einnehmen, welche ihnen durch das Narrativ zugeschrieben wird. Dennoch scheint der juristische Anspruch, der das Narrativ den Göttern attestiert, eine sekundäre Funktion zu sein. Die primäre juristische Funktion ist dem bezeichneten Raum bei der Esche oder am Richtstuhl zugeteilt, was im Narrativ schon dadurch erkenntlich wird, dass die Asen nicht ortsungebunden, sondern erst durch die Verortung innerhalb der Topographie des jeweiligen Mythos über diese Fähigkeit verfügen. Innerhalb der Topographie der *Prosa-Edda* wird diesem juristisch funktionalisierten Ort somit gleichzeitig die Eigenschaft des Sakralen wie auch eine gewisse Zentralität⁶⁸ zugeschrieben. Dennoch muss festgehalten werden, dass der durch die oben genannten Eigenschaften markierte Raum innerhalb des Narratives indefinit bleibt, da er weder namentlich benannt und darüber performativ in die Topographie der *Prosa-Edda* eingeschrieben ist, noch exakt lokalisiert wird.

Statt einer zu erwartenden präzisen Verortung der durch *Gylfi* erfragten Stelle oder deren Benennung verweist die Antwort *Hárs* direkt auf ein anscheinend übergeordnetes raumgliederndes Konzept,⁶⁹ wenn er die Esche *Yggdrasils* ins Zentrum seiner Ausführung stellt. *Gylfi* scheint jedoch auf eine genauere Beschreibung des vom ihm erfragten Ortes zu hoffen, wenn er insistiert und nachfragt, ob die Asenkönige ihm mehr davon erzählen können. Wiederum glückt seine Frage nicht, wenn *Jafnhár* in seinen Ausführungen gleich auf die Esche zu sprechen kommt und diese zu beschreiben beginnt. *Yggdrasill* wird von *Jafnhár* mit zwei Superlativen versehen beschrieben, wodurch er den Baum in eine hierarchische Struktur einbindet. Dabei werden zwei Qualitäten der Esche benannt, die weiter oben schon für die Narrative in der *Völospá* und in der *Grímnismál* eruiert wurden. Neu ist hingegen, dass der Baum nun nicht mehr einfach als hoch sondern gleich als der größte⁷⁰ beschrieben wird und dass diese Qualität mit jener aus der *Grímnismál* verknüpft wird. Durch die explizite Hierarchisierung und die mit der Namensgebung verbundenen Individualisierung wird der Baum, im Sinne von Millers Konzept der *Topotopographie*,⁷¹ schon fast in übertrie-

⁶⁸ Diese darf an dieser Stelle jedoch nicht als geographisches Zentrum, sondern als Zentrum innerhalb einer hierarchischen Gliederung unterschiedlicher Räume verstanden werden, welche sich alle auf die Asen oder deren Handeln beziehen.

⁶⁹ Dass der Baum im Narrativ der *Prosa-Edda* als übergeordnet verstanden wird, zeigt sich schon daran, dass er als Marker für die Lokalisierung des Hauptortes der Götter verwendet wird, ohne dass die Stelle genauer angegeben wird.

⁷⁰ Der in der *Gylfaginning* zur Beschreibung des Baumes verwendete Superlativ *mestr* ist in seiner Bedeutung ambig, da er, wie auch auf Deutsch, sowohl auf eine Längenangabe, als auch auf eine innere Größe im Sinne von Macht verweisen kann. Siehe dazu unter dem Lemma *meiri* in: Gering: *Glossar zu den Liedern der Edda (Sæmundar Edda)*, S. 118f.

⁷¹ Siehe dazu: Miller: *Topographies*, S. 4.

bener Deutlichkeit im Narrativ als Entität erschrieben und innerhalb der Topographie des eddischen Mythos, wie er in der *Prosa-Edda* zu *Yggdrasill* ausformuliert ist, verankert. Die räumliche Dimension der Esche wird im darauffolgenden Satz angegeben, wenn *Jafnhár* sagt, dass sich die Äste *Yggdrasils* über die ganze Welt erstrecken und über den gesamten Himmel ausbreiten würden. Durch diese Beschreibung im Narrativ wird der alles überragende Baum sowohl zu einer horizontalen als auch zu einer vertikalen Achse innerhalb der Topographie des erschriebenen Mythos rund um die Esche *Yggdrasils* und gleichzeitig zu einem zentralen Bestandteil der Topographie der gesamten *Prosa-Edda* stilisiert.

Anschließend beschreibt *Jafnhár* die weiter oben schon kurz angesprochenen Wurzeln des Baumes. Dabei werden sowohl die Bereiche erwähnt, in welche die Wurzeln hineinragen, als auch die Quellen und Brunnen benannt, welche unter den Wurzeln *Yggdrasils* liegen:

[...]; þrjár rætr trésins halda því upp, ok standa afar breitt: ein er með Ásum, en önnur með Hrímbussum, þar sem forðum var Ginnúnga-gap; en þriðja stendr yfir Niflheimi; ok undir þeirri rót er Hvergelmir, en Níðhögggr gnagar neðan rótina. En undir þeirri rót, er til Hrímbussa horfir, þar er Mímisbrunnr, er spekð ok mannvit er í fólgtit, ok heitir sá Mímir er á brunninn; hann er fullr af vísindum, fyrir því at hann drekkur or brunninum af horninu Gjallarhorni. Þar kom Allföðr ok beiddist eins drykkjar af brunninum, en hann fèkk eigi fyrr en hann lagði auga sitt at veði. Svá segir í *Völuspá*:

Allt veit ek, Óðinn!
 hvar þú auga falt.
 Or þeim enum mæra
 Mímis brunni
 drekkur möð Mímir
 morgun hverjan
 af veði Valföðrs.
 Vituð þér enn, eða hvat?

Þriðja rót asksins stendr á himni, ok undir þeirri rót er brunnr sá, er mjök er heilagrar, er heitir Urðarbrunnr; þar eigu guðin dómstað sinn; hvern dag ríða Æsir þángat upp um Bifröst; hon heitir ok Ásbrú.⁷²

[... drei Wurzeln des Baumes halten ihn aufrecht und stehen überaus breit: eine ist bei den Asen, aber die zweite bei den Reifriesen, da wo zuvor Ginnúnga-gap war; die dritte erstreckt sich über Niflheimr; und unter dieser Wurzel befindet sich Hvergelmir, aber Níðhögggr nagt von unten an der Wurzel. Und unter dieser Wurzel, die zu den Reifriesen gerichtet ist, dort ist der Mímisbrunnr, in der Weisheit und Verstand verborgen sind, und der heißt Mímir, der die Quelle besitzt. Er ist voller Weisheit, weil er mit dem Horn Gjallarhorn aus der Quelle trinkt. Dorthin kam Allföðr und verlangte einen Trunk aus der Quelle, er bekam ihn nicht, bevor er sein Auge als Pfand einsetzte. So heißt es in der *Völuspá*:

⁷² *Edda Snorra Sturlusonar*. Bd. 1. [Legati Arnarnæani], S. 68–70.

Alles weiß ich, Óðinn!
 Wo du dein Auge verbargst.
 Aus dieser einen berühmten
 Quelle Mímirs
 trinkt Mímir Met
 jeden Morgen
 aus Valföðrs Pfand.
 Weißt du mehr, oder was?

Die dritte Wurzel der Esche ragt in den Himmel und unter dieser Wurzel ist jene Quelle, die sehr heilig ist, diese heißt Urðarbrunnr. Dort haben die Götter ihren Richtplatz. Jeden Tag reiten die Asen dort hinauf über Bifröst, sie heißt auch Ásbrú.]

Auffällig hierbei ist insbesondere die rhetorische Konstruktion, die im Narrativ verwendet wird, um die Wurzeln mit den Gebieten oder deren Bewohnern und Brunnen oder Quellen zu verknüpfen. Zuerst werden die drei Gebiete aufgezählt und danach in spiegelverkehrter Reihenfolge die dazugehörigen Quellen oder Brunnen eingeführt.⁷³ Es wirkt beim Aufbau des Narratives so, als wären die Paare für die Erzählung umso wichtiger, je weiter sie im Text auseinander liegen. Dies lässt sich an der Ausführlichkeit der Beschreibung der Brunnen, beziehungsweise Quellen, wie auch an den sich an die Namen anlagernden weiteren Narrative erkennen. Die Bewohner und Gebiete, welche davor als unter den drei Wurzeln liegend beschrieben werden, wurden in der *Gylfaginning* schon zuvor durch eigenständige Narrative in die Topographie der *Prosa-Edda* eingeführt, sodass es an dieser Stelle ausreicht, nur deren Namen zu nennen, um die damit verknüpften erzählten Inhalte und räumlichen Strukturen aufzurufen.⁷⁴ So wurde auch schon *Hvergelmir*, im Zuge der Beschreibung der Urpole *Muspell* und *Niflheimr*, bei der Ausformulierung der Topographie vor der Weltschöpfung, als gemeinsame Quelle jener Flüsse, welche in *Niflheimr* entspringen, innerhalb der Topographie erschrieben und verortet.⁷⁵ Für die räumliche Konnotation von *Hvergelmir* bleibt jedoch offen, ob die zwölf Flüsse noch immer zur selben Stelle fließen, an der zuvor, in Verbindung mit der Hitze aus dem Süden, der Urriese *Ymir* entstand. Neu zur Beschreibung *Niflheims* kommt hinzu, dass mit *Níðhoggr* ein Lebewesen in die bisher als sehr unwirtlich und lebensfeindlich dargestellte Umwelt hineingeschrieben wird, welches auch schon in *Grímnismál* als unter der Esche *Yggdrasils* lebend und diese beschädigend genannt wird, wie weiter oben diskutiert wurde. Im Narrativ der *Gylfaginning* ist *Níðhoggr* jedoch expliziter verortet, als in *Grímnismál*, in dessen Erzählverlauf *Níðhoggr* nicht einer der drei Wurzeln des Weltenbaumes zugeordnet ist, sondern einzig für die vertikale Dreigliederung der Esche von unten, Mitte und oben und somit zur Initialisierung einer vertikalen Weltachse innerhalb der Topographie der *Grímnismál* verwendet wird.

⁷³ Diese Reihenfolge von a, b, c und c', b', a' findet sich nicht etwa nur in der Edition sondern auch in den vier wichtigsten Kodizes der *Prosa-Edda*. Für die vier Redaktionen siehe: <https://notendur.hi.is/~eybjorn/gg/gg4dip13.html> (Stand: 09.05.2015)

⁷⁴ Die Problematiken, die sich in der oben zitierten Textstelle durch die zeitlichen Überlappungen und Verknüpfungen und die damit verknüpften Räume oder der Bewohner ergibt, wurden weiter oben schon diskutiert.

⁷⁵ Siehe dazu: *Edda Snorra Sturlusonar*. Bd. 1. [Legati Arnarnagæani], S. 40.

Unter der zweiten Wurzel *Yggdrasils*, welche ins Gebiet der Reifriesen ragt, lokalisiert das Narrativ der *Gylfaginning* die Quelle *Mímisbrunnr*. Im Gegensatz zum zuvor beschriebenen Raum unter jener Wurzel, die nach *Niflheimr* und über die Quelle *Hvergelmir* hinweg führt, und dessen schon durch die Kosmogonie bekannter Topographie, sind bei der zweiten Wurzel zwar die Reifriesen und deren Lebensraum schon bekannt,⁷⁶ doch nicht die Quelle oder der Brunnen.⁷⁷ *Mímisbrunnr* wird vorerst nicht durch seine Beschaffenheit oder Lage beschrieben, sondern durch die in ihm verborgenen Eigenschaften charakterisiert. Erst nach der Bezeichnung der Quelle als Wissensspeicher wird die noch nicht im Narrativ eingeführte Figur genannt, zu welcher die Quelle explizit zu gehören scheint. Von der Figur *Mímir* wird wiederum gesagt, dass sie voller Weisheit sei, da sie mit dem Horn *Gjallarhorn* aus der Quelle trinke. Über die erzählte Figurenhandlung wird der Brunnen oder die Quelle von einem Speicher des Wissens zu einem Medium der Vermittlung von Wissen umfunktioniert. Unklar bleibt, woher die Flüssigkeit, welche aus der Quelle entnommen wird, ihre wissensvermittelnde Eigenschaft bezieht, beziehungsweise wie oder von wo die Weisheit in den Inhalt des Brunnens gelangt. Diese Frage wird zusätzlich durch die Tatsache erschwert, dass die Quelle im Narrativ sehr eng mit der Figur *Mímis*, sei es über das Besitzverhältnis, die Namenszuschreibung oder das Wissen im Brunnen oder von *Mími* selbst, verknüpft ist. Der Raum der Quelle wird folglich über den Namensgeber oder das Medium Brunnen zu einem Ort, an dem Weisheit gleichzeitig akkumuliert und vermittelt wird, indem das Wissen als mediale Inszenierung und Manifestation in die Topographie der *Prosa-Edda* eingeschrieben wird.

Dass die Vermittlung des Wissens nicht nur innerhalb des reziproken Systems zwischen *Mímir* und der ihm zugeschriebenen Quelle stattfinden kann, wird oft aus der darauf folgenden kurzen Erzählung und der anschließend aus der *Vǫlospá* zitierten Halbstrophe⁷⁸ hergeleitet. In beiden Narrativen wird wiedergegeben, dass *Óðinn*, der in der Prosaformulierung mit dem *heiti Allföðr* und in der Halbstrophe mit *Valföðr* bezeichnet wird, sein Auge bei *Mímir* und der mit seinem Namen versehenen Quelle hinterlässt. Beide Textstellen werden meist dahingehend gedeutet, dass *Óðinn* sein Auge für einen Trunk aus dem Brunnen und damit für das in der Flüssigkeit enthaltene Wissen opfert.⁷⁹ Dass *Óðinn* sein Auge für einen Schluck aus der Quelle hergibt, ist einzig im Prosanarrativ der *Gylfaginning* zu lesen, nicht jedoch in der Strophe der *Vǫlospá*, genauso wie nur die prosaische Ausformung eine Verknüpfung des Erbittens eines Trunks mit der Möglichkeit eines Erlangens von Weisheit zu implizieren vermag. Über die in der *Gylfaginning* zitierte Halbstrophe der *Vǫlospá* lässt sich weder ein Zusammenhang zwischen der Quelle und einer darin enthaltenen Weisheit, noch eine Ursache für das Verbergen des Auges im Brunnen *Mímis* erkennen. So zeigt schon das Narrativ der *Prosa-Edda* in Bezug auf das Mythologem der Quelle *Mímis* und des Auges *Óðins* und bei der Verwendung der Halbstrophe aus der *Vǫlospá* einen gewissen Hang zur Interpretation, beziehungsweise zur

⁷⁶ Siehe dazu: Ebd., S. 50.

⁷⁷ Zu den Übersetzungsmöglichkeiten von *brunnr* siehe unter dem Lemma *brunnr*: Gering: *Glossar zu den Liedern der Edda (Sæmundar Edda)*, S. 28, oder in: Baetke: *Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur*, S. 73.

⁷⁸ Siehe für den in der *Prosa-Edda* nicht zitierten ersten Teil der Strophe 28: *Edda*. [Neckel/Kuhn], S. 7.

⁷⁹ Siehe für eine solche Leseweise zum Beispiel unter dem Lemma *Mímis Brunnen* in: Simek: *Lexikon der germanischen Mythologie*, S. 281f.

Ausformulierung des Mythologems hin zu einer Mythe. Der beschriebene Raum wird dadurch mit einer Erzählung gefüllt und über das medial inszenierte Wissen und die Ätiologie der partiellen Selbstopferung Óðins zur Erlangung desselben in die Topographie eingeschrieben. Die Topographie von *Niflheimr*, als Ort unter der Wurzel *Yggdrasils*, und die darin lokalisierte Quelle *Mímis* werden somit nicht über raumstrukturierende Merkmale, sondern durch die im Narrativ der *Prosa-Edda* inszenierte Vermittlung von Wissen erweitert.

3.3.5 Von Wurzeln und Brücken

Nach der Verifizierung der Erzählung über Óðinn und dessen Verpfändung des Auges, die über die Autorität der zitierten Halbstophe aus der *Völuspá* geleistet wird, kehrt der Text der *Gylfaginning* unvermittelt zum Narrativ rund um die Wurzeln der Esche zurück. Die dritte Wurzel, die beschrieben wird, liegt wie zuerst berichtet wird bei den Asen.⁸⁰ Nun, nach der Erzählung rund um die anderen zwei Wurzeln, die dortigen Quellen und die sich daran anschließenden Narrative, wird die Wurzel als in den Himmel stehend beschrieben. Dabei wird nicht deutlich, ob *Yggdrasils* eine Wurzel nun in den Himmel hoch reicht und man sich *Ásgarðr* dadurch im Himmel selbst verortet vorzustellen hat oder ob die Beschreibung dahingehend gedeutet werden muss, dass die Wurzel über den Himmel reicht und durch den astronomischen Zenit über *Ásgarðr* und zurück zur Erde führt. Für die zweite Leseweise spricht der weitere Verlauf des Narratives, welches eine Quelle beschreibt, die unter der Wurzel liegt. Diese dritte Quelle wird als heilig beschrieben und mit dem Namen *Urðarbrunnr* versehen. Zusammen mit der Einbettung der Quelle in einen sakralen Kontext und der darauffolgenden Aussage, dass dort die Gerichtsstätte der Götter sei, nimmt *Jafnhár* in seiner Erzählung Motive auf, die zuvor von *Gylfi* erfragt und von *Hár* angesprochen wurden, sofern man den Ort der Gerichtbarkeit bei der Esche *Yggdrasils* mit jenem bei *Urðarbrunnr* gleichsetzen kann. Des Weiteren wird im Narrativ der Weg beschrieben, den die Götter jeden Tag auf ihren Pferden zurücklegen, um von einem ungenannten Ort zur Quelle und dem dortigen Richtplatz zu gelangen. Das Narrativ, welches hierfür in der *Prosa-Edda* zur Erschreibung der Topographie benutzt wird, bedient sich einer Verknüpfung von Erzählfragmenten, die weiter oben schon für die Strophen 29 und 30 aus der *Grímnismál*⁸¹ verhandelt wurden. In der *Gylfaginning* werden jedoch die reitenden Asen mit einer Brücke in Verbindung gebracht, die den Namen *Bifröst* trägt und die mit der in *Grímnismál* in Flammen stehenden Brücke *Ásbrú* gleichgesetzt wird. Der Raum der Quelle *Urðarbrunnr* wird im Folgenden durch weitere Erzählungen ausdifferenziert und in die Topographie der *Prosa-Edda* eingeschrieben und so in der Diegese für weitere Narrative verwendbar gemacht.

Die Brücke *Bifröst* wurde hingegen schon in die Diegese eingeführt, bevor sie zur Ausdifferenzierung der Topographie des Weltenbaums erneut aktualisiert und intradiegetisch produktiv verwendet wird:

⁸⁰ Erinnerung man sich an das Narrativ der Einteilung der Welt nach der Kosmogonie, wie es in der *Prosa-Edda* wiedergegeben wird, so wird die Wohnstätte der Asen und ihre Burg *Ásgarðr* in der Mitte der Welt verortet: *Edda Snorra Sturlusonar*. Bd. 1. [Legati Arnarnæani], S. 54.

⁸¹ *Edda*. [Neckel/Kuhn], S. 63.

Þá mælti Gángleri: Hver er leið til himins af jörðu? Þá svarar Hár, ok hló við: eigi er nú fróðliga spurt; er þér eigi sagt þat, at guðin gerðu brú til himins af jörðu ok heitir Bif-röst? hana muntu sèt hafa; kann vera at þat kallir þú regnboga. Hon er með III litum ok mjök sterk, ok ger með list ok kunnáttu meiri en aðrar smíðir; ok svâ sem hon er sterk, þá mun hon brotna, þá er Muspells megir fara ok ríða hana, ok svima hestar þeirra yfir stórar ár, svâ koma þeir fram. Þá mælti Gángleri: eigi þótti mér goðin gera af trúnaði brúna, er hon skal brotna mega, er þau megu gera sem þau vilja. Þá mælit Hár: eigi eru goðin hallmælis verð fyrir þessa smíð, góð brú er Bifröst, en engi lutr er sá í þessum heimi er sèr megi treystast, þá er Muspells synir herja.⁸²

[Darauf sprach Gángleri: Welcher Weg führt in den Himmel von der Erde? Da antwortet Hár, und lachte dabei: Das ist nun nicht klug gefragt. Ist dir denn nicht erzählt worden, dass die Götter eine Brücke in den Himmel von der Erde bauten und dass sie Bif-röst heißt? Du wirst sie gesehen haben, es kann sein, dass du sie Regenbogen nennst. Sie ist dreifarbig und sehr stabil und mit mehr Geschicklichkeit und Kenntnis gefertigt als andere Bauten. Und obwohl sie so stabil ist, wird sie zerbrechen, wenn Muspells Verwandte über sie gehen und reiten, und ihre Pferde schwimmen durch große Flüsse, so kommen sie vorwärts. Darauf sprach Gángleri: Mich dünkt es nicht, dass die Götter die Brücke im Vertrauen schufen, wenn sie zerbrechen kann, da sie doch schaffen können, was sie wollen. Darauf sprach Hár: Die Götter haben diesen Vorwurf nicht verdient für dieses Bauwerk. Bifröst ist eine gute Brücke, aber es gibt kein Ding in dieser Welt, auf das man sich verlassen kann, wenn Muspells Söhne Krieg führen.]

Nachdem zuvor über die Wölfe berichtet wurde,⁸³ die am Ende der Welt die Sonne und den Mond verschlingen werden, fragt *Gylfi*, beziehungsweise *Gángleri* recht unvermittelt nach einem Weg in den Himmel. Die Frage *Gylfis* impliziert durch seine Wortwahl, dass er sich den Himmel als einen lokalisierbaren Ort innerhalb der bisher im Narrativ entwickelten Topographie der Diegese vorzustellen scheint, den man mittels des Zurücklegens einer gewissen Wegstrecke erreichen kann. *Hár*, der darauf antwortet, scheint jedoch nicht die Art und Weise der Frage, sondern *Gylfis* Unwissen zu dieser Thematik verwunderlich zu finden. Wenn *Hár* von *Gylfi* wissen will, ob dieser noch nie von *Bifröst* gehört habe, klingt es so, als ob es sich bei der Geschichte zu diesem Namen um eine geläufige Erzählung handeln würde, die auch außerhalb des von den Asenkönigen für *Gylfi* errichteten illusorischen Erzählraums, also der fingierten, mythologischen Wirklichkeit existieren würde. Dabei sind zwei Punkte in *Hárs* Äußerung bemerkenswert, an denen sich die narratologische Struktur, beziehungsweise die zur Entwicklung des Narratives von den Asen angewandten Erzähltechniken erkennen lassen, wenn nicht sogar von selbst zu erkennen geben und offenlegen. Wenn *Gylfi* danach gefragt wird, ob ihm noch nie erzählt wurde, dass die Götter eine Brücke zwischen Erde und Himmel gebaut hätten, so wird bewusst nach der Kenntnis um eine Erzählung und nicht nach dem Wissen über einen Zustand gefragt. *Hárs* Frage selbst ist so aufgebaut, dass sie sowohl Elemente der Erzählung

⁸² *Edda Snorra Sturlusonar*. Bd. 1. [Legati Arnarnagnaani], S. 60–62.

⁸³ Siehe dazu: Ebd., S. 58–60. Auf diese Stelle des Primärtextes wird im Kapitel zum Ende der Topographie eingegangen.

über die von den Göttern erbaute Brücke als auch deren Namen enthält. Dadurch vermittelt die Frage mehr Wissen als sie in Erfahrung zu bringen vermag. Nach diesem etwas verklausulierten Bericht über die Brücke und deren namentliche Nennung, welche *Bifröst* nach den gewohnten performativen Mustern in die Topographie der von den Asenkönigen erzählten Welt einschreibt, referiert *Hár* auf den Regenbogen als Phänomen, welches er als außerhalb der von ihm sprachlich fingierten Diegese verortet. Die Gleichsetzung von *Bifröst* und dem Regenbogen wirkt an dieser Stelle wie eine umgekehrte Ätiologie, wobei nicht eine Erscheinung in der Natur durch eine Herkunftslegende erklärt, sondern ein von *Hár* beschriebenes Bauwerk, das in der *Prosa-Edda* einen Anteil an der intradiegetischen Topographie der eddischen Mythen hat, mit einem außermithologischen Wetterphänomen begründet wird. Bei diesem Vergleich stehen sich die erzählte Brücke *Bifröst* und der sichtbare Regenbogen in zwei unterschiedlichen Systemen, einem mythischen und einem physikalischen, als auch die beiden medialen Vermittlungen des Hörens und des Sehens gegenüber, wobei beide Bezeichnungen anscheinend auf dasselbe Bezeichnete referieren. Die weiteren Eigenschaften der Brücke, ihre Dreifarbigkeit, sowie die Festigkeit und Einzigartigkeit als Bauwerk,⁸⁴ welche von *Hár* erwähnt werden, benutzt er in seiner Erzählung dazu, um hervorzuheben, wie außergewöhnlich ihre Dekonstruktion sein wird.

Die Söhne *Muspells*, die als Zerstörer der Brücke genannt werden, werden ohne weitere Erklärungen ins Narrativ eingeführt, genauso wie eine Begründung für das Ende von *Bifröst* ausgelassen wird. So wirkt dann auch *Gylfis* Frage bezüglich der Diskrepanz zwischen der von *Hár* zuvor postulierten Standfestigkeit des Bauwerks der Götter und dessen in Aussicht gestellten Zerfalls verständlich. *Gylfi* argumentiert an dieser Stelle nicht mittels einer Omnipotenz, von der beim Erhalt einer durch die Götter erschaffenen Realität ausgegangen werden könnte, sondern anhand der im Narrativ an früherer Stelle schon mehrfach den Göttern zugesprochenen Schöpfungskraft, welche er in Frage stellt. *Hárs* Antwort, die darauf abzielt, dass nichts auf der Welt der vernichtenden Gewalt der *Muspellssöhne* standhalten werde, enthält zudem die explizite Aussage, dass es nichts gäbe, dem man wirklich vertrauen könne. Bezieht man nun *Gylfis* Infragestellen einer göttlichen Macht hinsichtlich einer beständigen Kreation auf die von den Asenkönigen bisher durch Erzählungen performativ inszenierte intradiegetische Welt, so kann *Hárs* Antwort als ein implizites Eingeständnis einer Fiktionalität der von ihm und seinen Miterzählern fingierten Diegese gelesen werden. Die gesamte Welt, von der *Gylfi* berichtet wird, ist so als unzuverlässiges Konstrukt und damit als Trugbild, welches nur innerhalb des Narratives, beziehungsweise innerhalb des Erzählraums existiert, erkenntlich gemacht. Das Ende dieser nur in der Erzählung oder in deren verschriftlichter Form existenten Welt, beziehungsweise der Diegese und ihrer räumlichen Ausformung wird durch die Nennung *Muspells* gleichzeitig mit ihrem narrativen Anfang verknüpft und überblendet. Durch die quasi-prophetische Vorwegnahme der Verwüstung und letztendlichen Zerstörung jener Diegese, die über das Anzitieren von Versatzstücken eddischer Lieder und mittels eigener, erdichteter Narrative geschaffen wurde, legt *Hár* offen, dass diese performativ erzeugte Welt und ihre Topographie nur solange existent ist, wie die Erzählung von ihm und den zwei weiteren Erzählinstanzen andauert. Diese Hinweise auf die Illusion einer Welt, die *Gylfi* im Narrativ vermittelt wird, scheint *Gylfi* nicht zu erkennen oder zumindest geht er nicht auf sie ein. Die Antwort *Hárs* ist somit aus

⁸⁴ Letzteres wird auch in *Grímnismál* in Strophe 44 über die Brücke *Bilrǫst* gesagt, weshalb diese oft mit *Bifröst* gleichgesetzt wird: *Edda*. [Neckel/Kuhn], S. 63f.

performativer Sicht geglückt und lässt ein weiteres Bestehen des Dialoges und damit auch der in ihm postulierten Diegese zu, was im Fortgang des Dialogs die hier nun nicht weiter diskutierte Frage *Gylfis* erkennen lässt, die sich einem neuen Thema zuwendet, beziehungsweise einen schon zuvor in der Erzählung der Asenkönige eröffneten Raum aufgreift.⁸⁵

Die Brücke, welche wie eben dargelegt schon vor ihrer Nennung im Zusammenhang mit der Topographie rund um die Weltenesche *Yggdrasill* ins Narrativ eingeführt wurde, bietet *Gylfi* Anlass zu einer weiteren Frage bezüglich der Beschaffenheit *Bifrösts*:

Þá mælti Gángleri: brenn eldr yfir Bifröst? Hár segir: þat er þú sér rautt í boganum, er eldr brennandi; uppá himin mundu gánga Hrímpussar ok bergrisar, ef öllum væri fært á Bifröst, þeim er fara vilja. Margir staðir eru á himni fagrir, ok er þar allt guðlig vörn fyrir; [...].⁸⁶

[Darauf sprach Gángleri: Brennt ein Feuer über Bifröst? Hár sagt: Das, was du im Bogen rot siehst, ist brennendes Feuer. Hinauf in den Himmel würden die Reifriesen und Bergriesen gehen, wenn von allen Bifröst begangen würde, die sie begehen wollen. Viele schöne Stätten sind im Himmel, und es ist dort überall göttliche Gegenwehr, ...]

Auf *Gylfis* Frage bezüglich eines Feuers, welches auf *Bifröst* brenne, antwortet *Hár*, dass die rote Farbe, die man im Bogen sehen könne, dieses Feuer sei. Der Bogen muss an dieser Stelle sicher ambig gelesen werden und referiert dadurch sowohl auf den Brückenbogen der durch die Erzählung in die Topographie der *Prosa-Edda* eingeschriebenen Brücke *Bifröst* als auch auf den gemäß der vorherigen Beschreibung dreifarbigem Regenbogen.⁸⁷ Die weitere Aussage *Hárs*, dass auch die Reifriesen und Bergriesen in den Himmel gehen würden, wenn jeder *Bifröst* begehen könnte, der wolle, ist auch aus raumstrukturierender Hinsicht äußerst interessant. *Hárs* vorangegangene Ausführung zu *Bifröst* suggeriert, dass die Riesen, im Gegensatz zu den meisten Asen,⁸⁸ aufgrund des Feuers auf der Brücke an einer Überquerung derselben gehindert würden. Wenn das Feuer den einzigen Hinderungsgrund für die Riesen darstellt, muss davon ausgegangen werden, dass sie ansonsten die Brücke betreten könnten. Diese Möglichkeit würde jedoch in diametraler Opposition zur bisher in der *Prosa-Edda* postulierten topographischen Verortung der Riesen stehen, welche durch den von den Göttern aus *Ymis* Augenbrauen gefertigten Wall von den Gebieten *Miðgarðr* und *Ásgarðr* abgetrennt sind.⁸⁹ Würde sie das Feuer nicht hindern, müsste es für die Riesen somit aus raumsituativer Hinsicht entweder möglich sein den Wall zu durch-

⁸⁵ Siehe dazu: *Edda Snorra Sturlusonar*. Bd. 1. [Legati Arnamagnæani], S. 60–62.

⁸⁶ Ebd., S. 72.

⁸⁷ Für eine Übersicht über weitere mögliche Interpretationen, die in der Forschung zur roten Farbe des Bogens genannt werden, siehe Anmerkung 38 in: *Gylfaginning*. [Lorenz], S. 253f.

⁸⁸ Ausgenommen davon ist, wie oben schon erwähnt, gemäß der zitierten Strophe 29 aus *Grímnismál* der Gott *Pórr*, der die Brücke *Ásbrú* nicht überschreiten oder wie die anderen Götter mit einem Pferd bereiten kann.

⁸⁹ Vgl.: *Edda Snorra Sturlusonar*. Bd. 1. [Legati Arnamagnæani], S. 50. Ein Miteinbeziehen *Ásgarðs* in das durch den Wall geschützte Gebiet basiert auf der Prämisse, dass das Gebiet der Götter, im Sinne einer horizontalen Strukturierung, als innerhalb *Miðgarðs* angenommen wird.

brechen, oder die Brücke müsste in einen für die Riesen zugänglichen Bereich innerhalb der Topographie hineinragen. Insbesondere die zweite Annahme scheint recht unwahrscheinlich zu sein, da die beiden Enden der Brücke im Narrativ einigermaßen genau situiert sind: Wie weiter oben schon dargelegt, liegt das eine Ende beim Richtplatz in der Nähe der Esche *Yggdrasils* und das andere scheint an einer Stelle verortet zu sein, von der aus die Asen Zutritt haben. Keines der beiden Enden wird einem Raum zugeordnet, der auch von den Riesen beansprucht wird oder diesen in der Topographie der *Prosa-Edda* zugeschrieben würde. Die Bemerkung, dass die Riesen ohne das Feuer auf der Brücke ungehindert in den Himmel gehen würden, mag implizieren, dass das eine Ende von *Bifröst* vertikal höher gelagert ist und somit *Gylfis* Vorstellung eines Weges in den Himmel entspricht.⁹⁰ Dennoch bleibt an dieser Stelle des Narratives noch unklar, weshalb die Riesen überhaupt den Weg in den Himmel beschreiten wollten und weshalb sie eine Bedrohung, vor der das Feuer auf der Brücke den Himmel schützen soll, darstellen könnten. Bezüglich einer lokalisierbaren Ebene innerhalb des Himmels äußert sich *Hár* nur sehr vage, wenn er sagt, dass es im Himmel viele prächtige Orte gäbe und dass diese göttliche Protektion genießen würden.⁹¹ Dabei bleibt sowohl unklar wie diese Stellen, Orte oder Stätten innerhalb des Himmels gelagert sind, als auch wodurch dieser göttliche Schutz zustande kommt und ob er auch dann aufrecht erhalten bleibt, wenn die Götter sich über *Bifröst* zum Richtplatz bei der Esche begeben.

3.3.6 Doppelungen im Raum

Nach einer kürzeren Passage zu einer Halle bei der Quelle unter der Esche, über die dort wohnenden Nornen und deren Verbindung zum Schicksal der Menschen,⁹² kommt *Gylfi* wiederum über eine Frage auf den Baum zu sprechen:

Þá mælti Gángleri: Hvat er fleira at segja stórmerkja frá askinum? Hár segir: mart er þar af at segja. Örn einn sitr í limum asksins, ok er hann margs vitandi, en í milli augna honum sitr haukr sá, er heitir Veðrfölnir. Íkorni sá, er heitir Ratatöskr, renn upp ok niðr eptir askinum, ok berr öfundarorð milli arnarins ok Níðhögg; En III hirtir renna í limum asksins ok bíta barr; Þeir heita svá: Dáinn, Dvalinn, Dunevrr, Duraþrór. En svá margir ormar eru í Hvergelmi með Níðhögg, at engi túnga má telja; [...].⁹³

[Darauf sprach Gángleri: Was für weitere Wunderdinge sind von der Esche zu erzählen? *Hár* sagt: Viel ist davon zu erzählen. Ein Adler sitzt in den Zweigen der Esche und er weiß viel, aber zwischen seinen Augen sitzt jener Habicht, der *Veðrfölnir* heißt. Das Eichhörnchen, das *Ratatöskr* heißt, rennt entlang der Esche hinauf und hinunter und übermittelt Schmähworte zwischen dem Adler und *Níðhögg*. Aber vier Hirsche dringen in die Zweige der Esche und fressen die Triebe ab. Sie heißen so: *Dáinn*, *Dvalinn*, *Dunevrr*, *Duraþrór*. Aber so viele

⁹⁰ Vgl.: *Edda Snorra Sturlusonar*. Bd. 1. [Legati Arnamagnæani], S. 60–62

⁹¹ Vgl.: Ebd., S. 72.

⁹² Siehe dazu: Ebd., S. 72–74

⁹³ Ebd., S. 74

Schlangen sind mit Níðhögr im Hvergelmir, dass keine Zunge sie aufzuzählen vermag; ...]

Schon *Gylfis* Wortwahl bei der Äußerung seines Wunsches nach weiteren Einzelheiten oder Erzählungen über die Esche weist darauf hin, dass er hinsichtlich der genaueren Beschreibung des Baumes Erstaunliches oder Verwunderliches erwartet.⁹⁴ Sowohl *Gylfis* Frage als auch *Hárs* Einleitung der Antwort zeigen ein bemerkenswertes Bewusstsein dafür, dass die erneute Ausdifferenzierung der Esche und ihres Umfeldes über ein weiteres Narrativ zustande kommen wird und somit erst im Moment der oralen Vermittlung innerhalb des Erzählraums in der Diegese des erzählten Raumes entstehen und in der intradiegetischen Topographie verfestigt wird.⁹⁵ Die in *Hárs* Erzählung beschriebene Darstellung der Lebewesen, die sich auf, an, unter und um *Yggdrasill* bewegen, entspricht in den Hauptzügen den Strophen 32–35 aus der *Grímnismál*,⁹⁶ welche weiter oben schon hinsichtlich ihrer raumstrukturierenden Eigenschaft diskutiert wurde, folgt jedoch einem anderen Aufbau. Das Narrativ ordnet die Wesen, die in Verbindung mit der Esche stehen, in einer anderen Reihenfolge als in der *Grímnismál*: Als erstes Tier wird der Adler beschrieben, der in den Ästen *Yggdrasils* sitzt und zwischen dessen Augen ein namentlich genannter Habicht⁹⁷ sitzt. Von einem im oberen Teil des Baumes situierten Punkt, dem Aufenthaltsort des Adlers und des Habichts ausgehend, schildert *Hár* in seinen weiteren Ausführungen die anderen Entitäten, die sich bei der Esche aufhalten: *Ratatöskr*, das Eichhörnchen, wird in der Variante des Narratives, wie sie die *Prosa-Edda* wiedergibt, zu einem Vermittler, welcher gehässige Worte vertikal in beide Richtungen kolportiert. So wird nicht nur der Vogel in den Ästen gewissermaßen verdoppelt, sondern auch die Sprechrichtung des Eichhörnchens wird zu einer doppelten, was die Möglichkeit der Aktionen innerhalb des Raumes des Baumes erweitert. *Níðhögr*, der zuvor schon ins Narrativ eingeführt wurde, erfährt keine Verdoppelung, doch werden unzählige Schlangen an derselben Stelle verortet, was einer Vervielfachung in verkleinerten Abbildungen seiner selbst entspricht. Die Hirsche und deren Namen sind dieselben wie in Strophe 34 in der *Grímnismál*.⁹⁸ Im Gegensatz zur Ausformulierung dieses Erzählfragmentes in

⁹⁴ Dies wird besonders deutlich durch die Verwendung des Wortes *stórmerki*, welches einzig in der Handschrift der Redaktion U keine Erwähnung findet. Siehe dazu das Kompositum *stórmerki* unter dem Lexem *stór*- in: Baetke: *Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur*, S. 609.

⁹⁵ Sowohl die Frage als auch die Einleitung zur Antwort enthalten das Verb *segja*, dessen Denotat immer auf eine mündliche Vermittlung referiert. Siehe dazu unter dem Lexem *segja* in: Baetke: *Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur*, S. 521f.

⁹⁶ *Edda*. [Neckel/Kuhn], S. 63f.

⁹⁷ Der Habicht *Veðrfölnir*, der in der einzig Redaktion U *Veðrlaufnir* genannt wird, findet einzig an dieser Stelle in der *Prosa-Edda* Erwähnung und kommt auch in keinem der eddischen Lieder vor. Zur Redaktion U siehe: *The Uppsala Edda*. [Heimir Pálsson], S. 30.

⁹⁸ Vgl.: *Edda*. [Neckel/Kuhn], S. 64. Die Redaktion U der *Prosa-Edda* weicht wiederum etwas von den anderen Kodizes ab, da darin der erstgenannte Hirsch mit dem Namen *Daninn* belegt ist. Zwei der vier Hirschnamen werden auch in anderen Zusammenhängen innerhalb der eddischen Texte verwendet: *Dáinn* ist sowohl in Strophe 13 (nur in der Version der *Hauksbók*, siehe dazu: *Edda*. [Neckel/Kuhn], S. 3, Fussnote zu Strophe 13) innerhalb der Aufzählung der Zwergennamen in der *Völuspá* und in der *Gylfaginning* der *Prosa-Edda* (siehe dazu: *Edda Snorra Sturlusonar*. Bd. 1. [Legati Arnarnagnæani], S. 64–66), in deren Narrativ diese Stelle zitathaft Verwendung findet, und in Strophe 7 im *Hyndlolióð* (siehe

der *Lieder-Edda*, in welcher die Hirsche beinahe statisch mit nach hinten geneigten Häuptionen dastehend dargestellt sind, dringen sie in *Hárs* Erzählung aktiv ins Geäst der Esche ein, was auf eine gewisse Dynamik und einen möglichen Raum außerhalb des Astwerkes *Yggdrasils* hinweist. Durch diese Bewegung wird der Baum noch stärker ins Zentrum des durch ihn eröffneten Raumes gerückt, wenn die vier Hirsche aktiv auf die Esche zugehen und sie bedrängen.

Die Doppelungen und Vervielfachungen im Raum, die durch die Erzählung vorgenommen werden, können als Erfüllung von *Gylfis* Erwartungen bezüglich der wundersamen Begebenheiten rund um *Yggdrasill* gelesen werden. In den Vordergrund tritt insbesondere die namentliche Einschreibung des Habichts in den Raum der Esche, da der Habicht, im Gegensatz zum anonym gehaltenen Adler, weder im Narrativ der *Prosa-Edda* noch in anderen eddischen Texten Verwendung findet. Diese performative Benennung eines Tieres, welches in keiner Weise mythologisch oder narratologisch funktionalisiert oder spezifiziert wird, treibt *Hárs* Erzählstrategie der Ausdifferenzierung der eddischen Topographie *ad absurdum*. Es werden zwar sowohl der Raum als auch das in ihm vorhandene Figurenensemble erweitert, doch bleibt der verortete und benannte Habicht ein leerer Indikator in der sonst durch Erzählungen unterfütterten Diegese. Sowohl die Topographie als auch die darin scheinbar agierende Figur werden durch die Situierung und Benennung aufgebläht, wobei eine Referenz, die über ein Narrativ dem Namen des Habichts einen Inhalt verleihen könnte, gänzlich fehlt. Der Habicht wird, trotz des Versuches ihn mittels der Namensgebung und des ihm zugewiesenen Platzes als Subjekt innerhalb der Diegese nutzbar zu machen, zum Objekt oder gar einem leeren Zeichengefüge degradiert, welches zwar benannt ist, jedoch auf nichts Weiteres zu verweisen vermag. So verschwindet er auch sofort wider aus der von den Asenkönigen erzählten Welt, wenn sich das Narrativ anderen Dingen zuwendet, da dem Habicht zur nötigen Erinnerbarkeit eine eigene Geschichte fehlt. Wie zuvor schon angedeutet, erkennen die drei Asen, die *Gylfi* die Topographie der eddischen Mythen in der *Prosa-Edda* erzählen, das Problem, dass die Welt, wie sie sie in ihrer eigenen Erzählung entstehen lassen, mit dem Abbrechen des gesamten Narratives selbst zu einem Ende kommen wird. Der Habicht *Veðrfölnir* kann hier als Versuch der Erzählinstanzen gelesen werden, *Gylfi* dahingehend zu testen, ob er eine Offenlegung des narratologischen Verfahrens der Erzählinstanzen erkennt. Der Name *Veðrfölnir* dient folglich als Kumulationspunkt für das erzählerische Prinzip, indem er auf etwas verweist, was in der sprachlich erzeugten Diegese keinen Bezugspunkt mehr hat, der über ein Mikronarrativ gegeben wäre. So wird der Habicht zur leeren Worthülse entwertet, was von *Gylfi* jedoch weder erkannt noch

dazu: *Edda*. [Neckel/Kuhn], S. 289), welches nicht im *Codex Regius der Lieder-Edda* überliefert ist, als Name eines Zwerges überliefert, sowie in Strophe 143 der *Hávmál* (siehe dazu: *Edda*. [Neckel/Kuhn], S. 41) als Name eines *álfr* (dt., Alben). *Dvalinn* bezeichnet in einer Strophe der in *Skáldskaparmál* überlieferten *Alsvinnsmál* (siehe dazu: *Edda Snorra Sturlusonar*. Bd. 1. [Legati Arnamagnæani], S. 482) dem Text zufolge wohl einen Reiter. In Strophe 11 (siehe dazu: *Edda*. [Neckel/Kuhn], S. 3) innerhalb der Aufzählung der Zwergennamen in der *Vǫlospá* und in der *Gylfaginning* der *Prosa-Edda* (siehe dazu: *Edda Snorra Sturlusonar*. Bd. 1. [Legati Arnamagnæani], S. 64) die daraus zitiert, in Strophe 14 (siehe dazu: *Edda*. [Neckel/Kuhn], S. 4) der *Vǫlospá*, in Strophe 143 der *Hávmál* (siehe dazu: *Edda*. [Neckel/Kuhn], S. 41), in Strophe 16 der *Alvíssmál* (siehe dazu: *Edda*. [Neckel/Kuhn], S. 126), sowie in Strophe 13 der *Fáfnismál* (siehe dazu: *Edda*. [Neckel/Kuhn], S. 182) und in der *Gylfaginning* (siehe dazu: *Edda Snorra Sturlusonar*. Bd. 1. [Legati Arnamagnæani], S. 72), in der aus der Strophe 13 der *Fáfnismál* zitiert wird, bezeichnet der Name einen Zwerg.

kommentiert wird. Dadurch scheint die Aufrechterhaltung der Diegese und ihrer Topographie weiterhin zu gelingen, was am weiteren Verlauf, beziehungsweise dem Fortlaufen des Narratives zu erkennen ist.

3.4 Himmelsräume

Nach der Betrachtung und Diskussion der einzelnen Funktionen, die den Räumen, welche der Weltenbaum erzeugt oder die an ihn angelagert sind, im Narrativ zuge-schrieben werden, und der Beschreibung der Tiere, welche den Raum der Esche *Yggdrasils* bevölkern, nimmt *Gylfi* die im Narrativ zur Brücke *Bifröst* schon angedeu-tete Himmelsthematik erneut in einer Frage auf:

Þá mælti Gángleri: Mikil tíðindi kannþu at segja af himnum: hvat er þar fleira höfuðstaða en at Urðarbrunni? Hár segir: Margir staðir eru þar göfugligir: Sá er einn staðr þar, er kallat er Álfheimr, þar byggvir fólk þat, er Ljósálfar heita, en Dökkálfar búa niðri í jörðu, ok eru þeir úlíkir þeim sýnum, en miklu úlíkari reyndum. Ljósálfar eru fegri en sól sýnum, en Dökkálfar eru svartari en bik. Þar er einn sá staðr, er Breiðablik er kallat, ok engi er þar fegri staðr. Þar er ok sá, er Glitnir heitir, ok eru veggir hans ok steðr ok stólpar af rauðu gulli, en þak hans af silfri. Þar er enn sá staðr, er Himinbjörg heitir, sá stendr á himinsenda við brúar-sporð, þar er Bifröst kemr til himins. Þar er enn mikill staðr, er Valaskjálf heitir; þann stað á Óþinn, þann gerðu guðin ok þöktu skíru silfri; ok þar er Hliðskjálfín í þessum sal, þat háseti er svá heitir, ok þá er Allföðr sitr í því sæti, þá sèr hann of allan heim. Á sunnanverðum himins enda er sá salr, er allra er fegrstr ok bjartari en sólin, er Gimle heitir; hann skal standa þá er bæði himin ok jörð hefir farizt, ok byggja þann stað góðir menn ok rættlátir of allar aldir. Svá segir í Völuspá:

*Sal veit ek standa
sólu fegra,
gulli betra,
á Gimle,
þar skulu dyggvar
dróttir byggja
ok of aldr-daga
yndis njóta?⁹⁹*

[Darauf sprach Gángleri: Wichtige Begebenheiten kannst du vom Himmel er-zählen: Welche weiteren bedeutenden Orte gibt es dort außer jenen am Urðarbrunnr. Hár sagt: Viele herrliche Orte gibt es dort. So ist ein Ort dort, der Álfheimr genannt wird, dort lebt jenes Volk, das Ljósálfar heißt, aber die Dökkálfar leben unten in der Erde, und sie sind ungleich in ihrer Erscheinung, aber noch ungleicher in ihrer Erfahrung. Ljósálfar sind glänzender als die Sonne im Aussehen, aber Dökkálfar sind schwärzer als Pech. Dort ist auch der Ort, der Breiðablik genannt wird, und es gibt dort keinen schöneren Ort. Dort ist auch jener, der Glitnir heißt, und seine Wände und Stützen und Säulen sind aus ro-tem Gold, aber sein Dach aus Silber. Da ist auch der Ort, der Himinbjörg heißt,

⁹⁹ *Edda Snorra Sturlusonar*. Bd. 1. [Legati Arnamagnæani], S. 78–80.

er befindet sich am Himmelsende beim Brückenkopf, dort wo Bifröst in den Himmel kommt. Da ist außerdem jene wichtige Stätte, die Valaskjálf heißt, diese Stätte gehört Ópinn, diese errichteten die Götter und deckten sie mit reinem Silber. Und in diesem Saal dort ist Hliðskjálf, jener Hochsitz der so heißt, und wenn Allföðr in diesem Sitz sitzt, dann sieht er über die ganze Welt. Am nach Süden gerichteten Himmelsende ist jener Saal, der von allen der schönste und strahlender als die Sonne ist, dieser heißt Gimle. Er wird noch stehen, wenn beide, Himmel und Erde, vergangen sind. Und an diesem Ort werden sich gute Menschen und rechtschaffene für alle Zeiten aufhalten. So heißt es in der Völuspá:

Einen Saal weiß ich stehen
 schöner als die Sonne,
 besser als Gold,
 auf Gimle,
 dort soll sich das rechtschaffene
 Gefolge aufhalten,
 und für ewige Zeiten
 nutzen was glückselig macht.]

Gylfis Aussage kann dahingehend interpretiert werden, dass das zuvor in den Erzählungen Erfahrene für ihn dann einen direkten Bezug zum Himmel zu haben scheint,¹⁰⁰ wenn die Thematik auf den Weltenbaum in seiner Gesamtheit gerichtet war, von dem, gemäß dem Narrativ, einzig eine der drei Wurzeln in den Himmel reicht. Nach der Beschreibung des bisher als Hauptort genannten *Urðarbrunnr* erwartet *Gylfi*, dass ihm die drei Könige von weiteren wichtigen Plätzen oder Stellen berichten, die innerhalb des Himmels von Bedeutung sind. Alleine schon die Tatsache, dass *Gylfi* nach zusätzlichen Orten im Himmel fragt, präsupponiert, dass dieser Himmelsraum innerhalb der Diegese der von den Asenkönigen entwickelten Erzählung im weiteren Verlauf des Narratives ausdifferenziert werden muss. Wiederum ist es *Hár*, der *Gylfis* Forderung nach einer erweiterten und strukturierteren Ausgestaltung des Himmels nachkommt, um die bisher rudimentär ausgestaltete Erzählung über den Himmel für die von den Asenkönigen sprachlich imaginierte intradiegetische Topographie der *Prosa-Edda* auszuweiten und über diese Spezifikation den Raum weiter zu entfalten. *Hár* hält dann auch gleich zu Beginn seiner Antwort fest, dass der Himmel durch mehrere prächtige Orte gegliedert sei. Auf diese Antwort folgt eine Aufzählung der verschiedenen Orte oder Stätten, die sich alle gegenseitig an Großartigkeit übertreffen, was teilweise auch auf deren Bewohner zutrifft. Sie setzt mit der Nennung von *Álfheimr* ein, welcher von den *Ljósálfar* (dt.: *Lichtalben*) bewohnt wird. Über das Determinans, welches zur genaueren Bestimmung der Alben dient, bildet das Narrativ eine Dichotomie, bei der die *Dökkálfar* (dt.: *Dunkelalben*) in die Diegese eingeführt werden. Von diesen wird erzählt, dass sie, im Gegensatz zu den *Ljósálfar*, die als schöner als die Sonne beschrieben werden, unten in der Erde wohnen und dunkel wie

¹⁰⁰ Siehe dazu auch die Anmerkung 1 zu Kapitel 17, in welcher Lorenz dahingehend argumentiert, dass schon über *Gylfis* Bemerkung der Schauplatz des Geschehens in den Himmel als überirdischer Bereich versetzt werde: *Gylfaginning*. [Lorenz], S. 270f. Für eine solche Leseweise, bei der der Himmel in eine göttliche Sphäre, im Sinne des christlich konnotierten oder zumindest eines transzendenten Himmels, entrückt wäre, gibt es an dieser Stelle jedoch keine erkenntlichen Angaben im Text.

Pech seien. Da die Opposition bei der Lokalisierung der topographischen Lage des Lebensraumes der *Dökkálfar* dezidiert hervorgehoben wird, kann davon ausgegangen werden, dass im Gegensatz dazu *Álfheimr* oberirdisch¹⁰¹ zu verorten ist. Zu den nach *Álfheimr* genannten Stätten *Breiðablik* und *Glitnir* hingegen macht das Narrativ keine Aussage darüber, wie die beiden Orte innerhalb der erzählten Topographie des „Himmels“ zu verorten sind. Dies ist darauf zurückzuführen, dass zu ihrer Lokalisierung einzig die deiktische Angabe *þar* (dt.: dort, da) verwendet wird und diese Partikel, ohne ein deiktisches Zentrum, eine ambige Bezugnahme oder Relation der genannten Orte anbietet.¹⁰² So kann *þar* sowohl auf „im Himmel“ als auch „in *Álfheimr*“ referieren. *Breiðablik* und *Glitnir* können somit eigenständige Gebiete, Plätze oder Gebäude irgendwo innerhalb des Himmels benennen oder auf Stellen innerhalb des schon genauer beschriebenen *Álfheimr* verweisen. Je nach Interpretation dieser Schachtelung spezifiziert das Narrativ dadurch entweder die räumliche Großstruktur des Himmels oder konkretisiert ein schon eingeführtes Teilgebiet dieser Struktur durch darin enthaltene Unterstrukturen. Die Ambiguität dieser Stelle im Narrativ vermag darauf zu verweisen, wie einerseits Unschärfe zur Erzeugung der Topographie der erzählten Diegese in der *Prosa-Edda* fruchtbar gemacht wird als auch darauf, dass durch die ambige Subordination eine gewisse Dynamik und Unfestigkeit der Raumsituation erkenntlich wird, bei der sich das Raumgefüge entweder ineinander verschachtelt oder sich entfaltet.

Im Gegensatz zu der zuvor beschriebenen vagen und ambigen Topographie beschreibt *Hár* ziemlich exakt, an welcher Stelle *Himinbjörg* innerhalb der von ihm durch die Erzählung imaginierten und damit sich intradiegetisch manifestierenden Raumsituation zu liegen kommt. Ein weiteres Mal führt das Narrativ den benannten Ort über die deiktische Partikel *þar* ein, lässt die dadurch aufkommende Unschärfe jedoch hinter sich, indem *Himinbjörg* genauer verortet wird: *Himinbjörg* wird an den Rand des Himmels, beziehungsweise dessen Ende gesetzt, an dem auch der Brückenkopf¹⁰³ der Regenbogenbrücke *Bifröst* lokalisiert wird.

¹⁰¹ „Oberirdisch“ soll hier einzig als „über der Erde liegend“ verstanden werden und als Platzhalter für eine genauere Lokalisierung von *Álfheimr* dienen, da eine Verortung dessen, was hier innerhalb der Diegese als „Himmel“ bezeichnet wird, an dieser Stelle noch nicht zu klären ist.

¹⁰² Zu raumreferentiellen Ausdrücken siehe auch: Dennerlein: *Narratologie des Raumes*, S. 209, Tabelle 2.

¹⁰³ Die Wortkombination *brúarsporðr* wird meist als Brückenkopf oder Brückenende übersetzt. Siehe dazu unter dem Lemma *brú*: Baetke: *Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur*, S. 72. Insbesondere die Semantik von *Brückenkopf* würde auf eine Konnotation mit einer Wehranlage am Ende einer Flussbrücke hinweisen. Siehe dazu: Böhme, Horst Wolfgang et al. [Hrsg.]: *Wörterbuch der Burgen, Schlösser und Festungen*. Reclam, Stuttgart 2004, S. 87–88. Diese Leseweise würde *Himinbjörg* zu einer Festung am Rande des Himmels machen, wobei das Narrativ keine Motivation für eine Schutzbedürftigkeit des Himmels erkennen lässt, welche vor dem Beginn von *ragnarökr* auszumachen wäre, da die Hauptfeinde der Götter, die Riesen, dem Narrativ der *Prosa-Edda* nach durch den Wall um *Miðgarðr* ausgesperrt sind und somit keinen Zugang zum Anfang der Brücke haben können. In Strophe 13 der *Grímnismál* wird *Himinbjörg* mit *Heimdallr* in Verbindung gebracht, der darin als *vorðr goða* (dt.: Wächter der Götter) bezeichnet wird: *Edda*. [Neckel/Kuhn], S. 59f. Diese Funktion des Brückenwächters wird *Heimdallr* später auch in der *Gylfaginning* der *Prosa-Edda* zugeschrieben, wobei auch die Strophe aus *Grímnismál* in etwas abgeänderter Version zitiert wird: *Edda Snorra Sturlusonar*. Bd. 1. [Legati Arnarnæani], S. 100–102.

Zu den bisher genannten Orten im Himmel fügt *Hár Valaskjálf* hinzu. Dieser Name wird von *Hár* zuerst als Bezeichnung für einen Ort, eine Stätte oder einen Wohnsitz („*staðr*“) und danach für einen Saal oder eine Halle („*í þessum sal*“) verwendet. Damit wird *Valaskjálf*, im Gegensatz zu *Glitnir*, bei welchem einzig die beschriebene Architektur auf eine Halle hinweist, explizit als erstes Gebäude innerhalb der Topographie des erzählten Himmels eingeführt. Der Name *Hliðskjálf*, der zuvor im Narrativ laut *Hár* auf einen Ort verweist,¹⁰⁴ bezeichnet nun einen Hochsitz, von dem aus die ganze Welt zu überblicken ist.¹⁰⁵ Durch die Verschiebung des Denotats von *Hliðskjálf* von einer nicht genauer umschriebenen Stelle hin zu einem Hochsitz, konkretisiert sich auch dessen räumliche Lage. *Hliðskjálf*, welches zuvor als eigenständiger Platz innerhalb von *Ásgarðr* bezeichnet wird,¹⁰⁶ ist nun integrativer Bestandteil von *Valaskjálf*. Gleichzeitig wird der unbenannte Hochsitz, der auf *Hliðskjálf* steht, in seiner benannten Variante in eine Halle versetzt. Dabei findet eine Übertragung statt, bei der die Funktionalisierung des Hochsitzes durch seine Versetzung in eine Halle auch eine gewisse Vergeistigung erfährt. Solange der Hochsitz noch auf einer Stelle namens *Hliðskjálf* verortet wird, von der nicht gesagt wird, dass sie sich im Innern eines Gebäudes befindet, kann die ihm zugeschriebene Funktion einer Erhöhung, von der aus die ganze Welt überblickt werden kann, noch durch die topographische Lage erklärt werden. Dieser Erklärungsversuch versagt in jenem Moment, wenn *Hliðskjálf* als Bezeichnung auf den Hochsitz selbst übertragen und dieser zudem in die Halle *Valaskjálf* versetzt wird. Der Hochsitz wird sowohl von seinem zuvor genannten Standort innerhalb von *Ásgarðr* an einen neuen Platz im Himmel versetzt als auch in ein Gebäude inkludiert, was ein direktes Sehen, welches zuvor vom Hochsitz aus möglich war, nun verhindert. Durch das Einschließen des Aussichtspunktes, den *Hliðskjálf* repräsentiert, und der damit erzeugten Störung einer direkten visuellen Wahrnehmung, kann diese Funktionalisierung nicht mehr über die Topographie geleistet werden. Die Sichtbarkeit geht in beide Richtungen verloren: Der in *Valaskjálf* stehende Hochsitz kann weder von außen gesehen werden, noch ist es, physikalisch-naturwissenschaftlich betrachtet, von *Hliðskjálf* aus möglich weiter als bis an die Halleninnenwände sehen zu können. Der Rundumblick auf die Welt, der vom Hochsitz in der Halle im Himmel aus aber dennoch möglich ist, wird somit zwangsläufig zu einem inneren und geistigen Sehen. Diese Übertragung, die durch die Verlagerung des Hochsitzes und dem damit einhergehenden „neuen Sehen“ zustande kommt, wirkt sich auch auf die Konnotation der Topographie des Himmels aus, wie weiter unten aufgezeigt wird.

¹⁰⁴ Siehe dazu: Ebd., S. 54. Vgl. dazu auch Anmerkung 9 in: *Gylfaginning*. [Lorenz], S. 174.

¹⁰⁵ In der *Lieder-Edda* findet *Hliðskjálf* in den Prosaprolagen zu den beiden Liedern *Grímnismál* (*Edda*. [Neckel/Kuhn], S. 56) und *För Scírnis* (Ebd., S. 69) Erwähnung. In der Einleitung zu *Grímnismál* steht, dass Óðinn und seine Frau Frigg „*sáto í Hliðskjálf*“ [saßen in Hliðskjálf], wobei das Verb *sitja* sowohl „sitzen“ als auch, neben vielen weiteren Bedeutungen, „sich niederlassen“ gelesen werden kann (siehe dazu Baetke: *Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur*, S. 536f.). In *För Scírnis* steht „*Freyr, [...], hafði sezt í Hliðskjálf oc sá um heima alla*.“ [Freyr, ..., hatte sich in Hliðskjálf gesetzt und sah in alle Welten.] Die Verbform *setjask* (von *setja*) kann wiederum als „sich setzen“ und „Platz nehmen“ oder als „sich an einem Ort niederlassen“, „sich ansässig machen“ gelesen werden (siehe dazu Ebd., S. 529). Beide Nennungen von *Hliðskjálf* sind somit auch in der *Lieder-Edda* ambig lesbar und verweisen bei weitem nicht so dezidiert auf einen Hochsitz, wie dies z.B. Simek zu erkennen glaubt. Siehe dazu: Simek: *Lexikon der germanischen Mythologie*, S. 194f.

¹⁰⁶ Siehe dazu: *Edda Snorra Sturlusonar*. Bd. 1. [Legati Arnarnæani], S. 54.

Nachdem *Gimle* schon zuvor – synonym zu *Vingólf* und als christlich konnotierter Jenseitsort für die rechtschaffenen Verstorbenen – durch *Briði* in die Diegese der *Prosa-Edda* eingeführt wurde,¹⁰⁷ findet nun über die Erzählung *Hárs* eine Verortung dieser implizit christlichen Vorstellungen im Himmel und damit eine Übertragung in die von den Asenkönigen entwickelte intradiegetische Topographie ihres eigenen, eddischen Narratives statt. In der sprachlichen Übertragung wird der Saalbau *Gimle* am südlichen Ende des Himmels in den Himmelsraum eingeschrieben und als schönstes und strahlendstes Gebäude hervorgehoben. Auch bei dieser Verortung und Darstellung wird *Gimle* als Aufenthaltsort für gute und rechtschaffene Leute charakterisiert, welche dort für alle Zeit, selbst wenn der Himmel und die Erde vergangen sein werden, wohnen werden. Eine dezidierte Konnotation von *Gimle* mit einem Schöpfergott, wie dies an der früheren Stelle im Text der Fall war, oder sonst einer Gottheit findet im Narrativ an dieser Stelle jedoch nicht statt. Die als Zitat eingefügte, jedoch abgeänderte Strophe 64 der *Vǫlospá*, welche auf die Beschreibung der Halle *Gimle* folgt, macht keine Angabe zum Namen der Halle selbst, sondern benennt *Gimle* als Ort, an dem der Saal steht. So finden sich in der oben zitierten Textpassage aus der *Prosa-Edda* zwei unterschiedliche topographische Darstellungen für *Gimle*, wenn das Prosanarrativ ein Gebäude bezeichnet, die Versstrophen jedoch auf ein Gebiet verweisen. Auch die Halle oder der Saal selbst werden in den unterschiedlichen Kodizes verschieden beschrieben. Der *Codex regius der Lieder-Edda*, sowie die Redaktionen W und U der *Prosa-Edda* beschreiben ihn als „*gulli þacpan*“¹⁰⁸ (dt.: mit Gold bedeckt), in den Redaktionen R und T der *Prosa-Edda* steht hingegen, der Saal sei „*gulli betra*“¹⁰⁹ (dt.: besser als Gold). Zwar würde die Beschreibung eines mit Gold gedeckten Hallendaches in Korrelation zu den Beschreibungen von *Valaskjálf* und *Glitnir* stehen, was laut Lorenz „stilistisch besser wäre“,¹¹⁰ doch vermag die Kollokation, wie sie in den Redaktionen R und T vorkommt, die Darstellung der Halle, die als strahlender als die Sonne bezeichnet wird, in *Hárs* Erzählung besser aufzunehmen.

Durch die Verwendung eines Übertreibungsgestus im Sinne einer Hyperbel, bei dem sich Herrliches mit noch Herrlicherem ablöst, wird die erzählte Topographie des Himmels innerhalb der gesamten Diegese der *Prosa-Edda* deutlich hervorgehoben und wenn nicht räumlich, so zumindest in hierarchisierender Weise wertend an die Spitze der bisher erwähnten Orte gestellt. Auch die in der Darstellung genannten und für die Bauten verwendeten Werkstoffe Gold und Silber, können im Sinne einer Wertung gelesen werden. Diese darf jedoch nicht ausschließlich mit der materiellen Bedeutung der Edelmetalle in einem außertextuellen Kontext gleichgesetzt werden, sondern ergibt sich schon innerhalb des Narratives durch die exklusive und dezidierte Nennung der Bausubstanzen für Teile der beiden Stätten *Valaskjálf* und *Glitnir* innerhalb der erzählten Topographie des Himmels.¹¹¹

¹⁰⁷ Siehe dazu: Ebd., S. 38.

¹⁰⁸ Zum Wortlaut der Redaktion U siehe: *The Uppsala Edda*. [Heimir Pálsson], S. 34; zu jenem der Redaktion W siehe unter *Gylfaginning 17 [W]* unter: <https://notendur.hi.is/~eybjorn/gg/gg4dip17.html> (Stand: 09.05.2015)

¹⁰⁹ Siehe dazu: *Edda*. [Neckel/Kuhn], S. 15.

¹¹⁰ Siehe dazu Kommentar 14, § 3 in: *Gylfaginning*. [Lorenz], S. 276f.

¹¹¹ Eine semantische Konnotation von Reichtum und glänzender Pracht, welche durch die beiden Edelmetalle unweigerlich zusätzlich aufgerufen wird, darf sicher nicht ausgeschlossen werden, da diese zum oben genannten Übertreibungsgestus beitragen.

An diese Erzählung über die räumliche Strukturierung des Himmels hängt sich ein weiteres himmelsbezogenes Narrativ an, welches wiederum durch eine Frage *Gylfis* eingeleitet wird:

Þá mælti Gángleri: Hvat gætir þess staðar þá er Surta logi brennir himin ok jörð? Hár segir: svâ er sagt, at annarr himin sè suðr ok upp frá þessum himni, ok heitir sá himin Andláng, en hinn III. himin sè enn upp frá þeim, ok heitir sá Víðbláinn, ok á þeim himni hyggjum vèr þenna stað vera, en Ljósálfar einir hyggjum vèr at nú byggvi þá staði.¹¹²

[Darauf sprach Gángleri: Was bewahrt diesen Ort, wenn Surts Flamme Himmel und Erde verbrennt? Hár sagt: Es wird erzählt, dass ein zweiter Himmel südlich und über diesem Himmel sei, und dieser Himmel heißt Andláng, aber der dritte Himmel sei noch über diesen, und der heißt Víðbláinn, und wir glauben, dass in diesem Himmel jener Ort sei, aber wir glauben, dass einzig die Ljósálfar nun an diesem Ort wohnen.]

Obwohl *Gylfi* anscheinend in Erfahrung bringen möchte, was diese Stätte, also *Gimle*, beschützen wird, wenn die Flamme von *Surtr*¹¹³ den Himmel und die Erde vernichtet, geht *Hár* in seiner Replik auf den Himmel in seiner Gesamtheit ein. Diese Form des Nichteingehens auf eine von *Gylfi* gestellte spezifische Frage durch ein Umlenken auf größere Zusammenhänge, ermöglichte es den Erzählinstanzen, wie schon mehrfach aufgezeigt, neue Narrative und Topographien zu generieren, ohne dass dabei der Sprech- oder Erzählakt und die darin postulierte Diegese missglücken würde. *Hár* erzählt in seiner Antwort, dass es über dem bisher beschriebenen Himmel einen weiteren namens *Andlangr* gebe, der im Süden liege, und darüber ein dritter Himmel namens *Víðbláinn* liege, in dem er *Gimlé* verortet und der von den *Ljósálfar* bewohnt sei.¹¹⁴ Diese Mehrhimmeltheorie, welche der Text hier wiedergibt, ist in keiner Weise eine der eddischen Diegese entstammende genuine Idee. Unter dem Titel „*Alfheim og Himlene*“¹¹⁵ geht Holtsmark dem Diskurs zu diesen übereinander gelagerten Himmeln nach und findet auch Parallelen zum altnordischen *Elucidarius*:

Magister: Þrir ero himnar. Einn licamlegr sa es ver megom sia. Annar andlegr. Þar es andlegar sceprior bvggva þat ero englar. Enn þriþe es scilningar himinn þar es heilog þrenning bvggver. Oc helger englar mego þar sia Gop.¹¹⁶

¹¹² *Edda Snorra Sturlusonar*. Bd. 1. [Legati Arnamagnæani], S. 80.

¹¹³ Der Name *Surtr*, der in der *Prosa-Edda* dem Wächter von *Muspell* und dem Vernichter der Welt zugeschrieben wird, wird, seiner Bedeutung folgend, in der Redaktion U an dieser und anderen Stellen mit *Svartr* gleichgesetzt. Vgl. kritischer Apparat zu Strophe 52 in der *Völospá* der auf die Variante in Redaktion U eingeht: *Edda*. [Neckel/Kuhn], S. 12.

¹¹⁴ Wiederum weicht hier die Redaktion U von den anderen drei Redaktionen der *Prosa-Edda* ab, da darin die Namen der zwei weiteren Himmel in umgekehrter Reihenfolge verwendet werden. Siehe dazu: <https://notendur.hi.is/~eybjorn/gg/gg4par17.html> (Stand: 09.05.2015)

¹¹⁵ Holtsmark: *Studier i Snorres mytologi*, S. 35–38.

¹¹⁶ *The Old Norse Elucidarius: Original Text and English Translation*. Evelyn Scherabon Firchow [Hrsg. und Üs.], Camden House, Columbia 1992, S. 4. (= Medieval Texts and Translations)

[Lehrer: Drei Himmel gibt es. Ein körperlicher, den wir sehen können. Ein zweiter ist geistig. Dort halten sich die geistigen Geschöpfe auf, dies sind die Engel. Und der dritte ist der Himmel des Verstandes, wo sich die heilige Dreifaltigkeit aufhält. Und die heiligen Engel können dort Gott schauen.]

Holtsmarks oft rezipierte¹¹⁷ Argumentation geht sowohl von der Wortähnlichkeit zwischen „andlegr“ (dt.: geistig, geistlich) und dem Namen *Andláng* aus als auch davon, dass sie in den *Ljósálfar* eine Übertragung der christlichen Engel in die eddische Mythologie sieht.¹¹⁸ Eine solche Interpretation über einen Diskurs, der dieser Mehrhimmeldarstellung in der Textstelle der *Prosa-Edda* zugrunde liegt, ist zwar nicht unproblematisch, doch durchaus möglich. Eine Schlüsselfrage, die bei Holtsmark unbeantwortet bleibt, ist jene nach dem ersten Himmel. Im *Elucidarius* wird dieser mit dem physisch sichtbaren Himmel gleichgesetzt. Im Narrativ der *Prosa-Edda* ist hingegen schon der erste Himmel durch eine Topographie geprägt, die sowohl verschiedenste Orte als auch deren Bewohner aufzunehmen vermag, zu denen auch die *Ljósálfar* und *Gimle* zählen. Die Überlagerung der von *Hár* postulierten ersten Topographie des Himmels mit der darauffolgenden Erzählung zu den übereinanderliegenden Himmel zeigt somit mehrere Brüche in der Diegese auf: Einerseits wird *Gimle*, welches wohl mit dem Ort gleichzusetzen ist, den die Asenkönige nun plötzlich als in *Víðbláinn* verortet zu wissen vorgeben, dadurch aus der räumlichen Struktur des ersten Himmels ausgelagert. Andererseits werden auch die zuvor in *Álfheimr* angesiedelten *Ljósálfar*, welches als Gebiet im ersten Himmel verortet anzunehmen ist, nun mit *Gimle* und dem dritten Himmel in Verbindung gebracht.¹¹⁹ Diese Umstellung und Veränderung in der Topographie des Himmels wirkt äußerst unmotiviert, wenn man bedenkt, wie detailreich und spezifisch die bisherige Struktur dieses Raumes und der darin gelegenen Orte und Gebäude von der Erzählinstanz vorgenommen wurde. Dennoch gibt es in beiden Narrativen zumindest eine Gemeinsamkeit für die Verortung von *Gimle*, wenn der Hallenbau oder Saal in beiden Darstellungen im Süden lokalisiert wird. Im topographisch strukturierten Himmel befindet sich *Gimle* am südlichen Ende des Himmels und die zwei weiteren, gestaffelten Himmel werden als südlich des ersten Himmels gelegen beschrieben. Eine Überlagerung oder ein Aufeinandertreffen der drei Himmel am Südrand wäre durchaus vorstellbar und könnte auch eine gleichzeitige Existenz von *Gimle* in den verschiedenen, einander tangierenden Himmelsräumen legitimieren. Gegen eine solche Konstruktion und Verschachtelung der Himmelsräume spricht hingegen der Umstand, dass das Narrativ der *Prosa-Edda* *Gimle* entweder im ersten oder im dritten Himmel verortet, nie aber im zweiten, und dass im ersten Himmel keine Beziehung zwischen den in *Álfheimr* lokalisierten *Ljósálfar* und *Gimle* etabliert wird.

Eine Lokalisierung des Göttlichen und eine gewissermaßen vergeistigte Konnotation erfährt der Himmel im Narrativ der *Prosa-Edda* erst über die Verknüpfung eines der glorifizierten Orte mit *Óðinn*, den Wechsel der Referenz für *Hliðskjálf* von einem

¹¹⁷ Siehe dazu z.B. Anmerkung 3 in: *Gylfaginning*. [Lorenz], S. 271f.

¹¹⁸ Holtsmark: *Studier i Snorres mytologi*, S. 36f.

¹¹⁹ Diese Verortung der *Ljósálfar* im Narrativ der *Prosa-Edda* steht auch in einer Teilopposition zur Interpretation der *Ljósálfar* als Adaption der Engel aus dem altnordischen *Elucidarius* bei Holtsmark. Im *Elucidarius* ist der zweite Himmel der Lebensraum oder die Wohnstätte der Engel, der dritte Himmel ist einzig durch die Trinität besetzt und dient den Engeln nur als Schauraum zur Erkennung Gottes.

Ort innerhalb des horizontal verorteten *Ásgarðr*, welches im Zentrum von *Miðgarðr* und somit auf der Erde liegt,¹²⁰ hin zu einem gleichnamigen Hochsitz im Himmel, und über die Konkretisierung und Einschreibung *Gimles* als Jenseitsort für recht-schaffene und gute Menschen in diesem Himmelsraum. Auffällig an der gesamten räumlichen Konnotation des Göttlichen mit einem Ort im Himmel oder sogar mit dem Ort „Himmel“ ist, dass dieser Wechsel der Funktion des Himmels erst nach der weiter oben diskutierte Frage *Gylfis* und der damit verbundenen Nennung des Himmels ins Narrativ einfließt. Zuvor wird der Himmel einzig als Schädeldecke *Ýmis* eingeführt und ist im Sinne einer Himmelschale zur Verortung der Laufbahn von Sonne und Mond sowie als Aufhängung der Sterne funktionalisiert.¹²¹ Dabei fungiert der Himmel, der sich auf die vier als Zwerge personifizierten Himmelsrichtungen stützt, eher als eine Art liminale Membran, unter und über der sich die Himmelskörper befinden und die sich vom Rand der Erde aus über den Zenit derselben spannt.¹²² In dieser ersten raumstrukturierenden Funktion ist der Himmel mehr ein Gewölbe, welches sich wie ein Schirm oder ein umgedrehtes Gefäß über der kreisförmigen Erde erhebt, unter dem die Nacht und der Tag sowie der Mond und die Sonne, allesamt als anthropomorphe Personifizierungen, auf von Pferden gezogenen Wagen ihre Runden drehen.¹²³ Dieser Himmel bildet eine Art Firmament oder einen Hohlraum über der aus den Gebieten der Riesen, aus *Miðgarðr* und aus *Ásgarðr* bestehenden Erde und dem Meer und steht gleichzeitig zumindest an den vier Fixpunkten der Himmelsrichtungen mit der Erde in Verbindung. Dabei ist der beschriebene Raum des Himmels, trotz der sich darin befindlichen Himmelskörper und Gestirne, gänzlich ohne verortbare Stellen oder lokalisierbare Plätze, welche auf topographische Merkmale hinweisen würden.

Eine erste, wenn auch vage Lokalisierbarkeit eines Ortes im Himmel entsteht durch die Nennung und Beschreibung von *Bifröst*, wie sie weiter oben diskutiert wurde. Die Himmelsbrücke wird von den Asenkönigen benutzt, um *Gylfis* Frage nach einem Weg in den Himmel zu beantworten. Durch diese materialisierte Verbindungslinie zwischen Erde und Himmel wird der Himmel selbst zu einem begehbaren Ort erweitert, womit auch das Narrativ die Möglichkeit erhält, diesen bisher noch leeren, sphärischen Raum topographisch zu verfestigen und zu strukturieren. Obwohl *Hár* in seinen Aussagen zu *Bifröst* hauptsächlich auf die Bauweise der Brücke und eine umgekehrte ätiologische Erklärung derselben eingeht, wird schon durch *Gylfis* Frage offensichtlich, dass er sich den Himmel als begehbar und dessen Erscheinungsform als einen Ort vorstellt, der sich in dieser Funktion von jener des Himmelsgewölbes als Sphäre über der Erde deutlich unterscheidet. Eine zweite kurze Nennung als topographisch strukturierter Raum erfährt der Himmel bei seiner Beschreibung als Bestandteil des Einflussgebiets der Esche *Yggdrasils*. Der Himmel wird mit der dritten Wurzel des Baumes in Verbindung gebracht, unter der die Quelle *Urðarbrunnr* liegt und an der sich auch die Gerichtsstätte der Asen befindet. Durch die Dreigliederung, welche mit der Erwähnung der Wurzeln der Esche und deren räumliche Erstreckung einhergeht, wird der Himmel endgültig zu einem Gebiet umgedeutet, welches einen Raum situierbar macht und konkretisieren lässt. Dennoch bleibt unklar, wie sich dieser Himmelsraum strukturiert und wie er sich innerhalb der bisher im Narrativ der *Pro-*

¹²⁰ Siehe dazu: *Edda Snorra Sturlusonar*. Bd. 1. [Legati Arnamagnæani], S. 54.

¹²¹ Vgl.: *Edda Snorra Sturlusonar*. Bd. 1. [Legati Arnamagnæani], S. 48–60.

¹²² Siehe dazu: Ebd., S. 48–50.

¹²³ Siehe dazu: Ebd., S. 56.

sa-Edda etablierten Topographie verorten lässt. Da gesagt wird, dass die eine Wurzel *Yggdrasils* im Himmel liege, kann man sich diese, wie weiter oben schon diskutiert wurde, entweder als auf den Himmel gerichtet und dort verortete Wurzel oder als eine sich durch den Himmel und damit durch das Firmament ziehende, dabei jedoch nur einen Bogen beschreibende, vorstellen. Der Wechsel in der Darstellung des Himmelraumes ist spätestens dann gänzlich vollzogen, wenn *Gylfi* von Orten im Himmel erfahren will, die sich seiner Annahme zufolge zusammen mit *Urðarbrunnr* in diesem topographisch verfestigten Himmel befinden müssen. Die Erzählung *Hárs*, welche darauf folgt, konkretisiert nun den Himmel als Lebensraum, bebautes Gebiet und als den Wohnsitz von *Óðinn*. Damit verweist der Himmel nicht länger auf eine Sphäre sondern auf einen verortbaren und topographisch strukturierten, gefestigten Raum innerhalb der erzählten Diegese.

3.5 Die Unvereinbarkeit der erzählten Topographien

Diese sukzessive Umformung der Konnotation des Himmels, von der stark materialverhafteten Himmelsschale aus *Ýmis* Schädeldecke hin zu einem topographisch ausformulierten Lebensraum der Asen und Lichtalben, findet innerhalb des Narratives der *Prosa-Edda* über eine dynamische Sequenz statt, die durch *Gylfis* Fragen initiiert wird. Erst der jeweils geäußerte Wunsch nach weiteren Einzelheiten zu den Orten im Himmel oder zum Himmel an sich, veranlasst die drei Asenkönige zusätzliche Erzählstränge zu eröffnen und damit die Topographie zu konkretisieren und zu verdichten. Dabei zeigt sich auch, dass die Darstellung des Himmels für *Gylfi* umso glaubwürdiger zu sein scheint, je stärker seine Räumlichkeit in der Erzählung ausdifferenziert, durch topographische Angaben gefüllt und somit gewissermaßen an eine bekannte, beziehungsweise irdische Topographie angeglichen wird. Diese von *Gylfi* durch sein Nachfragen angeregten und eingeforderten Erzählungen der Asen und die in den Antworten von den Erzählinstanzen angewandten Strategien reüssieren selbst dann, wenn sich retrospektiv Widersprüche zu zuvor ausformulierten Darstellungen der Topographie erkennen lassen.

Eine solche Unvereinbarkeit der erzählten Topographien, auf die intratextuell in der *Prosa-Edda* jedoch nicht eingegangen wird, soll hier exemplarisch anhand der Darstellung *Bifrösts* als Brücke zwischen Himmel und Erde aufgezeigt werden. Dabei sind zwei Funktionalisierungen *Bifrösts* von Bedeutung, die im Narrativ zur Strukturierung des Raumes vorgenommen werden: Einerseits wird die Brücke zur Grenze und bildet damit gleichzeitig eine Trennung als auch eine Verbindung zweier Räume, andererseits dient *Bifröst* als Passage, bei welcher der Weg zum Raum wird. Über ihre Verwendung als Weg zwischen Himmel und Erde manifestiert sich die Brücke gleichzeitig als Grenze zwischen diesen beiden Räumen.¹²⁴ Dabei macht sie den Raum des Himmels einerseits begehbar, wenn der Himmel nun nicht mehr als unzugängliche Schale und Sphäre präsentiert wird, andererseits wird die Brücke zur Trennlinie zwischen dem Raum der Erde und jenem des Himmels, da erst durch ihre Existenz eine Dualität der beiden Gebiete erzeugt wird. Himmel und Erde sind zwar schon vor der Einführung *Bifrösts* ins Narrativ sich gegenüberstehende Entitäten, doch sind diese beiden Teile über die Punkte, auf denen die Himmelsschale auf der Erde ruht, direkt

¹²⁴ Vgl.: *Edda Snorra Sturlusonar*. Bd. 1. [Legati Arnarnagnæani], S. 60–62.

miteinander verbunden. Erst der zusätzliche und zugängliche Raum, der durch die Brücke im Himmel entsteht, macht diesen neuen Himmelsraum zu einer Singularität und löst ihn aus dem Gesamtgefüge heraus. Dabei wird auch *Ásgarðr*, welches wie zuvor beschrieben bisher in der Mitte der Welt oder *Miðgarðs* verortet wird, durch die Existenz dieser grenzziehenden Brücke, von der Erde abgespalten und in den neuen Himmelsraum überführt. Die Verlagerung des Wohnsitzes der Götter wird im Narrativ der *Prosa-Edda* sukzessive als Prozess vollzogen: Die zu Beginn der Erzählung der Asenkönige in einem in der Mitte der Welt liegenden, irdischen *Ásgarðr*¹²⁵ angesiedelten *Æsir* werden über die Beschreibung der drei Wurzeln *Yggdrasils*, von denen die eine bei den Asen und gleichzeitig im Himmel liegt, mit dem topographisch noch unstrukturierten, jedoch von der Erde abgelösten Himmelsraum in Verbindung gebracht. Parallel dazu wird erzählt, dass unter derselben Wurzel im Himmel auch die Richtstätte der Asen, bei *Urðarbrunnr*, liegt, zu der diese jeden Tag über *Bifröst* reiten.¹²⁶ Über die Nennung der Brücke und des Ortes, zu dem sie führt, wird ein Ende des Weges, den die Brücke darstellt, innerhalb der Topographie verortet, während der Ausgangspunkt, von dem aus die Asen die Strecke über *Bifröst* zurücklegen, ungenannt bleibt. Diese Verortung des Brückenkopfes beginnt dann paradox zu werden, wenn *Urðarbrunnr* von *Gylfi* als im Himmel liegend angesehen wird, ohne dass ihm einer der drei Asenkönige widerspricht.¹²⁷ Zum einen Ende der Brücke bei der Richtstätte im Himmel fügt *Hár* danach die Darstellung eines Brückenkopfes hinzu, welcher bei *Himinbjörg* lokalisiert wird.¹²⁸ Die Topographie, welche durch *Bifröst* beschrieben wird, diversifiziert das Narrativ folglich immer stärker: Die Grenze und Verbindungslinie, die die Brücke zwischen den durch sie voneinander abgelösten Gebieten der Erde und des Himmels bildet, löst sich auf und weicht einer doppelten Lokalisierung des Brückenkopfes im Himmel. Es kann durchaus sein, dass *Urðarbrunnr* und *Himinbjörg* in enger Nachbarschaft zueinander stehen und die beiden Namen auf dasselbe Ende der Brücke, welches im Himmel verortet wird, in der Erzählung der Asenkönige referieren. Die topographischen Angaben, die das Narrativ für die Orte, Hallen und Plätze im Himmel vermittelt, sind zu vage, um eine solche Annahme grundsätzlich zu verwerfen. Zudem könnte auch hier das bisher im Narrativ öfters erkannte Prinzip der Überlagerung oder Überlappung der räumlichen Gegebenheiten und Strukturen zum Tragen kommen, bei dem die Unfestigkeit der Topographie zu einer partiellen oder temporären Gleichsetzung der beiden Orte *Urðarbrunnr* und *Himinbjörg* führen könnte. Problematischer ist jedoch weniger die Frage nach der Verortung des Endes der Brücke im Himmel, als vielmehr die damit einhergehende Überlegung hinsichtlich des Ausgangspunktes *Bifrösts*. Wenn die *Æsir* in der Erzählung *Hárs* vom irdischen *Ásgarðr* in den im Narrativ neu eröffneten Himmelsraum umgesiedelt werden, was wie oben gezeigt wurde, schon durch die Verortung der einen Wurzel *Yggdrasils* bei den Asen im Himmel vollzogen wird, löst sich die Verbindung zur Erde auf, für die *Bifröst* funktionalisiert wird. Dies lässt sich an der Beschreibung des Weges erkennen, den die Asen bei ihrem Ritt über die Brücke hin zur Richtstätte zurücklegen. Denn wenn sowohl *Urðarbrunnr* als auch die Asen im Himmel verortet sind und *Bifröst* als Weg zwischen dem Ausgangspunkt der Asen und dem Richtplatz fungiert, dann verliert die Brücke ihre Anbindung zur Erde.

¹²⁵ Vgl.: Ebd., S. 54.

¹²⁶ Vgl.: Ebd., S. 70.

¹²⁷ Vgl.: Ebd., S. 78.

¹²⁸ Vgl.: Ebd.

Dabei wird *Bifröst* zu einer innerhimmlischen Passage umfunktioniert, bei der die Intention und Funktion der Brücke als eigenständiger Raum im Vordergrund steht. Dieser Passagenraum ist somit stärker auf die Möglichkeit des Zurücklegens einer Wegstrecke, beziehungsweise auf den Endpunkt derselben gerichtet, als auf jene einer Transgression zwischen Himmel und Erde.¹²⁹ So wird der Himmelsraum endgültig zu einem singulären und kann nun, losgelöst von seiner anfänglichen Konnotation mit der Materialität der Schädeldecke *Ýmis*, durch weitere Erzählungen aufgefüllt und neu funktionalisiert werden.

Die disparate Konnotation von Erde und Himmel und die unterschiedlichen Funktionen und Konzepte, die diesen beiden Gebieten in der Topographie der eddischen Mythen zugeschrieben werden, lassen sich auf einer sprachlichen Ebene auch im *Alvíssmál* der *Lieder-Edda* erkennen.¹³⁰ Aufgebaut in einer Dialogstruktur will der Ase *Þórr* darin vom allwissenden Zwerg *Alvíss* die Bezeichnungen oder *heiti* für verschiedene von ihm genannte Dinge erfahren, beziehungsweise, wie diese bei den verschiedenen mythischen Lebewesen heißen. So kommt *Þórr* in Strophe 9 auch auf die Erde zu sprechen und will wissen, welche weiteren Bezeichnungen *Alvíss* dafür kennt:

„*Segðu mér þat, Alvíss, – öll of röc fira
voromc, dvergr, at vitir –,
hvé sá iǫrð heitir, er liggr fyr alda sonom,
heimi hveriom í?*“¹³¹

[„Sag du mir dies, *Alvíss*, – alle Schicksale der Wesen
ahne ich, Zwerg, weißt du –,
wie heißt die Erde, die vor der Menschen Söhne liegt,
in jeder Welt?“]

Die Formulierung „*heimi hveriom í*“ (dt.: „in jeder Welt“) bezieht sich wohl nicht auf einzelne, singuläre Welten, sondern auf die Gebiete oder Lebensräume, die den einzelnen Gattungen von Wesen zugeteilt sind. So nennt dann *Alvíss* die jeweiligen Bezeichnungen für die Erde, welche die verschiedenen Gruppen von Geschöpfen dem Denotat zuordnen:

„*Iǫrð heitir með mǫnnom, enn með ásom fold,
kalla vega vanir,
ígræn iǫtnar, álfar gróandi,
kalla aur upregin.*“¹³²

[„Erde heißt sie bei den Menschen, aber bei den Asen Feld,
Wege nennen sie die Wanen,

¹²⁹ Transgression wird an dieser Stelle in einem doppelten Sinn verstanden: Einerseits in der Grundbedeutung des Überschreitens und andererseits als Übertretung oder Verstoß gegen die vorgegebene Ordnung, wenn die Söhne *Muspells* bei *ragnarökr* bei ihrem Versuch, den Himmel zu erstürmen, die Brücke zum Einsturz bringen. Vgl.: Ebd., S. 60–62.

¹³⁰ *Edda*. [Neckel/Kuhn], S. 124–129.

¹³¹ Ebd., S. 125.

¹³² Ebd.

Immergründe die Riesen, die Alben Wachsende,
sandiger Boden die oben waltenden Mächte.“]

Der Zwerg gibt hier die Art und Weise an, wie die Menschen, die Asen, die Wanen, die Riesen, die Alben und die „oben waltenden Mächte“, beziehungsweise die Götter als Gesamtheit von Asen und Wanen die Erde nennen. Dabei fallen die unterschiedlichen Konnotationen auf, die dem Denotat beigemessen werden und die teilweise eine gewisse Funktionalisierung beinhalten. *Iorð* oder *Jörð* bezeichnet in der nordischen Mythologie nebst der Erde auch die als Gottheit personifizierte Erde.¹³³ Die Bezeichnung *fold*, welche die Asen für die Erde verwenden, kann mit Feld, Land oder Erde übersetzt werden.¹³⁴ Insbesondere von raumstrukturierendem Interesse sind die Benennungen der Wanen, Riesen und der Alben, da diese auf Pfade oder Wege (*vega*), die Fruchtbarkeit der immergrünen (*ígræn*) Erde, sowie auf das Wachsen (*gróandi*) und somit auf eine Ausdehnung oder die Fruchtbarkeit referieren. Der Erde wird jeweils ein Mehrwert zugeschrieben: Die Bezeichnungen der Erde, wie sie laut *Alvíss* von den Riesen und den Alben verwendet wird, verweist auf die Fertilität der Erde und interpretiert diese gleichsam als Organismus, der Leben hervorzubringen oder als System selbst eigenständig zu wachsen vermag. Für die Wanen hingegen scheint die Erde eine Ansammlung oder Bündelung von Strecken zu sein. Dies verweist auf die Funktion der Erde als ein Raum, der begangen werden kann und in welchem Distanzen zwischen verschiedenen Punkten zurückgelegt werden können. Gleichzeitig referiert ein Weg immer auch auf ein Gelände, welches sich um einen Weg herum befindet oder in welchem sich der Weg als begehrter Streifen abzeichnet. So bildet ein Weg innerhalb der ihn einschließenden Topographie eine Linie, welche einerseits festgelegt sein kann und damit sowohl die Spuren vergangener Begehungen aufzeigt als auch eine Spur für zukünftige vorgibt, andererseits jedoch, wenn ein neuer Weg abgeschritten wird, erst über eine Realisierung als Strecke im Raum präsent und aktualisiert wird. Wenn nun *vega* als Synonym für die Erde steht und diese Wege schon vorhanden sind, so kann man sie sich als eine Reihe von Parallelen oder ein Geflecht oder Netzwerk von Linien vorstellen, die auf jeden Fall immer eines Raumes bedürfen, durch den die Wege einerseits verlaufen können und der sie andererseits umgibt und sie gleichzeitig voneinander abgrenzt. Da sich die Bezeichnung *vega*¹³⁵ für die Erde, die den Wanen durch *Alvíss* im Narrativ zugeschrieben wird, auf mehrere Wege bezieht und nicht nur auf einen Weg, der die Erde in ihrer Gesamtheit als Strecke zwischen zwei nicht genannten Punkten beschreiben würde, scheint es für die Wanen in der erzählten Diegese noch Räume außerhalb dieser Wege zu geben: Die Erde wird zu einem Netz aus Wegen, bei dem weder deutlich ist, welche Räume damit verbun-

¹³³ Siehe dazu auch: Simek: *Lexikon der germanischen Mythologie*, S. 229. Die hier zitierte Strophe aus dem *Alvíssmál* lässt jedoch keinen Rückschluss darauf zu, ob es sich bei der Nennung von *Iorð* um die Bezeichnung der Erde oder den Namen der Gottheit handelt, da der Anfang der Replik des Zwerges und somit der erste Buchstabe von *Iorð* durch eine Majuskel wiedergegeben wird. Vgl.: GKS 2365 4to, 19v. Zudem spricht gegen eine Interpretation der Nennung von *Iorð* als Name der Göttin, dass hier keine Sakralisierung der Erde erkennbar ist, die diese in einen religiösen oder kultischen Kontext einbinden würde, welcher zwingend nötig wäre, um eine solche Funktionalisierung der Erde im Narrativ deutlich machen zu können.

¹³⁴ Siehe dazu unter dem Lemma *fold* in: Sveinbjörn Egilsson: *Lexicon Poeticum Antiquæ Linguae Septentrionalis*, S. 144f.

¹³⁵ Die in Strophe 10 des *Alvíssmál* verwendete Form von *vegr* ist maskulin, Genitiv, Plural.

den werden, noch wie sich die Leerräume zwischen den einzelnen Wegen, ihren Knotenpunkten und Kreuzungen topographisch gestalten. Gleichzeitig kann die Bezeichnung auf die Begehbarkeit der topographisch strukturierten Erde referieren, bei der der Raum der Erde die Möglichkeit zum Durchschreiten bietet. Die Funktionalisierung der Erde bleibt bei beiden Interpretationsmöglichkeiten dieselbe: Für die Wanen stellt die Erde ein Geflecht aus Strecken dar, die einerseits Orte verbindet, die es andererseits aber auch zu überwinden gilt.

Weniger auf eine Funktion als auf einen Zustand verweist die Bezeichnung der Erde als *aur*,¹³⁶ wie sie gemäß dem Narrativ des *Alvíssmál* durch die *upregin* erfolgt. Sowohl „sandiger Boden“ als auch „feuchte Erde“ können als Hinweis auf die in der *Vǫlospá* beschriebene Hebung der Erde durch die Söhne *Burs* gelesen werden.¹³⁷ Dabei würde die Konnotation mit der feuchten und damit wohl jungen Erde, die topographisch noch unbestimmt und wenig strukturiert ist, die Semantik des *heiti* bestimmen. Auch eine andere mögliche Konnotation dieser Bezeichnung könnte sich aus der *Vǫlospá* speisen, da darin in Strophe 19 beschrieben wird, wie die Täler unter den Wurzeln der Esche *Yggdrasils* durch den Tau, der vom Baum tropft, nass werden.¹³⁸ Dies sind jedoch nur zwei spekulative Versuche, um mögliche Ansätze zur Herleitungen des Begriffs *aurr*, der von den *upregin* für den Himmel verwendet wird, über die innertextuelle Großstruktur der *Lieder-Edda* zu erklären.

Interessant ist auch, dass die „oben waltenden Mächte“, wenn man diese wie schon erwähnt als die Gesamtheit der Götter, bestehend aus den Asen und Wanen, interpretiert, in dieser kollektiven Funktion einen anderen Sprachgebrauch zu haben scheinen, als innerhalb der einzelnen Göttergeschlechter. Zudem benutzt *Þórr*, der sowohl den Asen als auch den „oben waltenden Mächten“ zugerechnet werden kann, in seiner Frage das Wort *iqrð* zur Bezeichnung der Erde, welches laut *Alvíss* sonst von den Menschen gebraucht wird. Dies weist darauf hin, dass *iqrð* im Narrativ als Denotat und die weiteren Synonyme, welche die nichtmenschlichen Wesen verwenden, im poetologischen Sinne als dessen *heiti* anzusehen sind.

Noch deutlicher wird die unterschiedliche räumliche Konnotation der einzelnen Bezeichnungen bei *Alvíss* Antwort auf *Þórs* Frage nach den unterschiedlichen Benennungen für den Himmel:

„Himinn heitir með mǫnnum, en hlýrnir með goðom,
kalla vindofni vanir,
uppheim iqtar, álfar fagnaræfr,
dvergar driúpan sal.“¹³⁹

[„Himmel heißt er bei den Menschen, aber Gestirntäger bei den Göttern,
Windweber nennen ihn die Wanen,
Oberwelt die Riesen, Glanzdach die Alben,
die Zwerge tropfenden Saal.“]

¹³⁶ Siehe dazu unter dem Lemma *aurr*: Baetke: *Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur*, S. 35, sowie in: Gering: *Glossar zu den Liedern der Edda (Sæmundar Edda)*, S. 16. Die von Gering angegebenen weiteren Bedeutungen unter Punkt 1 (Nass, Wasser) und Punkt 3 (Kot) sind für die vorliegende Stelle irrelevant.

¹³⁷ Vgl. Strophe 4 in der *Vǫlospá* in: *Edda*. [Neckel/Kuhn], S. 1.

¹³⁸ Vgl.: Ebd., S. 5.

¹³⁹ Ebd., S. 125f.

Der Zwerg beginnt seine Aufzählung der verschiedenen Begriffe für Himmel mit dem Denotat *himinn*, dessen Gebrauch er den Menschen zuordnet. Auffällig bei der Nennung der weiteren *heiti* für Himmel und der ihnen zugeordneten Geschöpfe ist, dass die Asen als Kategorie entfallen und durch die Götter in ihrer Gesamtheit substituiert werden, die Wanen hingegen weiterhin als eigenständige Geschlecht beibehalten werden. Zudem gibt *Alvíss* keine Bezeichnung für den Himmel bei den „Ratenden“ an, sondern ersetzt diese durch die Zwerge.

Die *heiti* für Himmel verweisen alle auf eine dem Denotat zugeschriebene Funktion, welche mitunter auch auf eine deutlich raumstrukturierende Konnotation hinweist. *Hlýrnir*¹⁴⁰, welches die Bezeichnung des Himmels bei den Göttern ist, referiert auf den Himmelskörper tragenden oder mit Gestirnen versehenen Himmel. Dabei wird der Himmel entweder als Material für die Aufhängung der Gestirne verstanden oder zu einem Raum, in dem sich die Himmelskörper befinden. So verweist *hlýrnir* über die Gestirne, beziehungsweise in seiner Funktion als Trägermaterial derselben, wie dies die Himmelschale aus *Ýmis* Schädeldecke tut, auf den Himmel. Der bezeichnete Raum des Himmels wird somit erst über die sich in ihm befindlichen Objekte realisiert.

Die Bezeichnung *vindofnir*¹⁴¹, die die *vanir* gemäß *Alvíss* für den Himmel verwenden, verweist auf dessen meteorologische Eigenschaft Wind zu erzeugen oder – im Sprachgebrauch der Wanen – diesen zu weben. Dabei steht die Funktion, die der Himmel als Sphäre hat, im Zentrum der Konnotation und der Raum des Himmels wird über den in ihm produzierten Wind realisiert. Der über das *heiti* bezeichnete Raum entzieht sich einer statischen Materialisierung, wie sie in anderen Benennungen erkennbar ist, und wird zur reinen produktiven Dynamik, bei der weder der Produzent (der Himmel als Sphäre) noch das Produkt (der Wind) oder der Produktionsvorgang (das Weben) in direkter und visueller Form ersichtlich sind.

*Uppheimr*¹⁴², welches die Bezeichnung des Himmels bei den Riesen ist, verweist gleich auf mehrere konzeptuelle Inhalte: Die „Oberwelt“ kann im Sinne einer Perspektive gelesen werden, die von den Riesen gegenüber dem Bezeichneten eingenommen wird und diese zugleich selbst als unter dem Himmel lebend verortet. Gleichzeitig verweist das *heiti* auf die Lage des Himmels, der durch die Bezeichnung als „Welt“ auch eine gewisse topographisch-materielle Festigkeit erhält und zu einem autonomen Raum zu werden scheint.

Die Alben verwenden für den Himmel die Umschreibung *fagararæfr*, was als „Glanzdach“ übersetzt werden kann.¹⁴³ Dies verweist wie *hlýrnir* sowohl auf eine feste Deckenkonstruktion als auch auf deren Fähigkeit zu leuchten oder zu glänzen, was sich auf die Sonne oder Gestirne beziehen mag, die darin verortet werden. Der Himmel wird somit wiederum als eine materiell verfestigte Kuppel über der Erde interpretiert, deren Funktion im Erhellen der darunterliegenden Erde liegt. Ein Raum, als

¹⁴⁰ Siehe dazu unter dem Lexem *hlýrnir*: Sveinbjörn Egilsson: *Lexicon Poeticum Antiquæ Linguae Septentrionalis*, S. 267.

¹⁴¹ Siehe dazu unter dem Lemma *vindofnir*: Gering: *Glossar zu den Liedern der Edda (Sæmundar Edda)*, S. 197.

¹⁴² Siehe dazu unter dem Lemma *uppheimr*: Ebd., S. 179.

¹⁴³ Siehe dazu unter dem Lemma *fagararæfr*: Sveinbjörn Egilsson: *Lexicon Poeticum Antiquæ Linguae Septentrionalis*, S. 119.

abgeschlossenes Ganzes, wird durch das Dach nicht realisiert. So bleibt der Himmel in der Bezeichnung der Alben ein statisches Gebilde, das selbst nur als Trägermaterial für das Leuchten fungiert, jedoch keine eigenständige Topographie aufweist.

Bei den Zwergen wird der Himmel gemäß dem Narrativ *driúpan*¹⁴⁴ *sal*¹⁴⁵ genannt. Mit dieser Benennung verweist dieser tropfende oder triefende Saal oder die Halle gleich auf mehrere Konzepte, welche sich stellenweise mit den oben angeführten decken. Der Himmel wird einerseits explizit als Raum im Sinne einer Halle oder eines Saals aufgefasst. Diese verweist wohl wiederum auf die Vorstellung der Himmelschale aus *Ýmis* Schädel, die auf der Erde ruht und über der Erde ein hallenartiges Gewölbe bildet. Dabei steht über diese Bezeichnung, wie auch schon in anderen *heiti* zum Himmel, die materielle Festigkeit der Himmelschale im Zentrum der Konnotation. Das Tropfen des Saals andererseits bezieht sich wohl auf den aus dem Himmel auf die Erde fallenden Regen. Somit impliziert die Wortfolge *driúpan sal* in dieser Bedeutung die Vorstellung von einem Naturphänomen, wie dies ebenso für *hlýrnir*, *vindofnir* und *fagraraefr* festgestellt werden konnte. Der metaphorische Verweis auf das Himmelsgewölbe, aus dem es auf die Erde niederregnet, lässt ein Konzept erkennen, welches einen singulären und statischen Raum beschreibt, jedoch keinen Hinweis auf eine Topographie gibt.

Bemerkenswert an diesen Strophen des *Alvíssmáls* ist, dass über die einzelnen Bezeichnungen für Erde und Himmel keinerlei Bezüge zu den Lebewesen hergestellt werden, deren Benennungen der Objekte vom Zwerg aufgesagt werden. So ist es auch nicht möglich, eine der Sprachgruppen im Himmel oder auf der Erde zu verorten oder ihren Lebensraum über die *heiti* genauer zu eruieren, um Orte innerhalb des Himmels oder auf der Erde bestimmen zu können, die eine topographische Strukturierung erkennen ließen. Dies wird, wie zuvor schon erwähnt, dadurch zusätzlich erschwert, dass auch *Bórr* jeweils diejenige Bezeichnung in seinen Fragen verwendet, welche laut *Alvíss* ausschließlich von den Menschen verwendet wird. So wird die Zuteilung von Bezeichnung und den Bezeichnenden, die der Zwerg in seiner Aufzählung und somit das Narrativ angibt, schon von vornherein aufgebrochen. Zudem zeigen sich ganz unterschiedliche, teilweise widersprüchliche Konzepte, die über die einzelnen Bezeichnungen für dasselbe Denotat hergestellt werden, und die dem Bezeichneten dadurch auch verschiedene Funktionen zuordnen. Da im Lied jedoch keine Erzählungen an die verschiedenen Bezeichnungen geknüpft werden, sondern alle *heiti* erst durch ihre Erwähnung im Narrativ performativ entstehen, muss sich der Leser sowohl die Konzepte, welche mit den Benennungen vermittelt werden, als auch die dadurch zustande kommenden Funktionalisierungen der Objekte selbständig erarbeiten. Durch die Nennung der einzelnen Bezeichnungen, welche die verschiedenen Wesen in ihrem eigenen Sprachgebrauch für die Objekte haben, beziehungsweise dadurch, dass der Zwerg in der Erzählung eine solche Kategoriebildung vornimmt, werden die semantischen Konzepte performativ etabliert, verfestigt und zur weiteren Verwendung im Narrativ verfügbar gemacht.

¹⁴⁴ Siehe dazu unter dem Lemma *drjúpr*: Gering: *Glossar zu den Liedern der Edda (Sæmundar Edda)*, S. 32.

¹⁴⁵ Siehe dazu unter dem Lemma *salr*: Ebd., S. 143.

