

# NEUER GOTT UND ALTER GLAUBE

## Überlegungen zur heidnischen Religion der Germanen im Zeitalter des Bonifatius

von Bernhard Maier

»Damals aber empfingen viele Hessen, die den katholischen Glauben angenommen und durch die siebenfältige Gnade des Geistes gestärkt waren, die Handauflegung; andere aber, deren Geist noch nicht erstarkt, verweigerten des reinen Glaubens unverletzliche Wahrheiten zu empfangen; einige auch opferten heimlich Bäumen und Quellen, andere taten dies ganz offen; einige wiederum betrieben teils offen, teils im geheimen Seherei und Wahrsagerei, Losdeuten und Zauberwahn; andere dagegen befaßten sich mit Amuletten und Zeichendeuterei und pflegten die verschiedensten Opferbräuche, andere dagegen, die schon gesunderen Sinnes waren und allem heidnischen Götzendienst entsagt hatten, taten nichts von alledem. Mit deren Rat und Hilfe unternahm er [Bonifatius] es, eine ungeheuere Eiche, die mit ihrem alten heidnischen Namen die Jupitereiche genannt wurde, in einem Orte, der Geismar hieß, im Beisein der ihn umgebenden Knechte Gottes zu fällen. Als er nun in der Zuversicht seines standhaften Geistes den Baum zu fällen begonnen hatte, verwünschte ihn die große Menge der anwesenden Heiden als einen Feind ihrer Götter lebhaft in ihrem Inneren. Als er jedoch nur ein wenig den Baum angehauen hatte, wurde sofort die gewaltige Masse der Eiche von höherem göttlichen Wehen geschüttelt und stürzte mit gebrochener Krone zur Erde, und wie durch höheren Winkes Kraft barst sie sofort in vier Teile ...«

Mit diesen Worten schildert der Mainzer Priester Willibald in seiner um 760 verfassten Lebensbeschreibung des Bonifatius jene dramatische Aktion, mit der das missionarische Wirken seines Helden im hessisch-thüringischen Raum 723 seinen erfolgreichen Abschluss fand.<sup>1</sup> Das weitgehende Fehlen zeitgenössischer heidnischer Selbstzeugnisse hat es mit sich gebracht, dass Schilderungen wie diese nicht nur der Missions- und Kirchengeschichte, sondern auch der Vergleichenden Religionswissenschaft als Quellen dienen und infolgedessen unser Bild der religiösen Verhältnisse im deutschsprachigen Raum vor der Christianisierung maßgeblich beeinflussten. So mag der 1250. Todestag des Bonifatius im Folgenden als Anlass dazu dienen, einige Züge der oben zitierten Schilderung auf der Grundlage unserer heutigen Sicht der heidnischen Religion im Missionsfeld des Bonifatius erneut zu überdenken.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Zitiert nach Lutz E. VON PADBERG, *Die Christianisierung Europas im Mittelalter*, Stuttgart 1998, 244–245.

<sup>2</sup> Die folgenden Überlegungen orientieren sich an meiner unlängst erschienenen einführenden Darstellung des Gegenstands: Bernhard MAIER, *Die Religion der Germanen*, München 2003.

»... und pflegten die verschiedensten Opferbräuche«: Wie für die meisten christlichen Autoren der Bekehrungszeit ist auch für Willibald das Opfer eine der wichtigsten religiösen Handlungen der heidnischen Religion. Dies beruht einerseits auf einer spezifisch christlichen Sichtweise, der es um den Gegensatz zur eigenen Religiosität zu tun war, steht andererseits aber auch im Einklang mit den Nachrichten der antiken Autoren und dem Zeugnis der archäologischen Funde: Wie bei den anderen alteuropäischen Religionen stellte wohl auch bei den Germanen der Gabentausch nach dem Grundsatz *do ut des* die vielleicht wichtigste Form der Kommunikation zwischen Menschen und Göttern dar.<sup>3</sup> Im Mittelpunkt der Opferhandlung stand dabei die Übergabe eines Gegenstands oder Lebewesens an die Gottheit, was in Bezeichnungen wie gotisch (*ga-*)*saljan* (eigentlich »übergeben, darbringen«) und altnordisch *senda* (eigentlich »senden«) zum Ausdruck kommt. (Christlichen Ursprungs ist demgegenüber unser Wort *opfern*, das über althochdeutsch *opfaron* aus kirchenlateinisch *operari*, »Almosen spenden«, entlehnt wurde. Dagegen geht altsächsisch *offron* ebenso wie englisch *offer* auf lateinisch *offerre*, »darbringen«, zurück.)

Über den Personenkreis, der an einer Opferhandlung beteiligt war, geben die archäologischen Funde in der Regel nur indirekt Auskunft: Schreibt man die Opferung von Feldfrüchten, Haustieren und landwirtschaftlichen Geräten der bäuerlichen Bevölkerung zu, so denkt man bei der Opferung von Waffen an den wehrhaften männlichen und bei Schmuck an den weiblichen Teil der Gesellschaft. Darüber hinaus gestatten mitunter die Anzahl der geopferten Gegenstände sowie deren Herstellungsort Rückschlüsse auf die Anzahl der beteiligten Personen und deren geographische Herkunft. Keine Auskunft geben die Bodenfunde jedoch darüber, ob das Opfer von der gesamten Kultgemeinschaft, durch ausgewählte Vertreter oder mit Hilfe eines oder mehrerer Kultoffizianten vollzogen wurde. Auch weitergehende Differenzierungen etwa im Hinblick auf das Lebensalter der Opfernden oder ihre wechselseitigen verwandtschaftlichen und gesellschaftlichen Beziehungen sind wenn überhaupt nur ansatzweise möglich. Von der Vielfalt dessen, was geopfert werden konnte, vermitteln die Bodenfunde wegen der Vergänglichkeit organischer Substanzen ebenfalls nur einen schwachen Eindruck.

Worin aber bestand der Zweck der Opferhandlungen? An erster Stelle ist hier wohl die Fruchtbarkeit der Felder und Tiere zu nennen, die den Germanen als sesshaften Ackerbauern und Viehzüchtern besonders wichtig sein musste. Eine wichtige Rolle spielte dabei gerade im Hinblick auf Aussaat und Ernte das Wetter, das etwa bei Hagelschlag oder durch das Ausbleiben von Niederschlägen für die kleinräumig organisierten bäuerlichen Gesellschaften eine existentielle Bedrohung darstellen konnte. Nicht von ungefähr bezeichnet die germanische Runenschrift mit dem Zeichen für den Laut *h* (als erster Buchstabe des Wortes *\*haglaz* oder *\*haglan* »Hagel«) sowohl den Niederschlag als solchen als auch im übertragenen Sinn das jäh hereinbrechende Verderben. Umgekehrt dient das Zeichen für den Laut *j* (als erster Buchstabe des Wortes *\*jeran* »Jahr«) zugleich als Abkürzung für den Begriff des guten oder fruchtbaren Jahres. Einen frühen Beleg dafür vermutet man in der Inschrift des Runensteins von Stentoftens aus der Zeit um 650, wo die

<sup>3</sup> Vgl. zum Folgenden ebd., 26–30 und 72–77.

Zeichenfolge *hAþuwołAfrgAfj* wahrscheinlich als »Haduwolf gab [ein gutes, d.h. fruchtbares] Jahr« zu lesen ist.<sup>4</sup> Gemeint war damit vermutlich, dass Haduwolf als Repräsentant oder Vorsteher des Kults durch eine angemessene Verehrung der Götter das Gelingen der Ernte und damit das Wohlergehen der Kultgemeinschaft sicherstellte. Im Zusammenhang mit dieser existentiellen Bedeutung des Wetters steht wohl auch die germanische Verwendung der Bezeichnung des Donners als Name eines Gottes, der im südgermanischen Bereich als Donar, im skandinavischen Norden dagegen als Thor bekannt ist und bereits in der römischen Kaiserzeit von den germanischen Stämmen des mitteleuropäischen Festlands mit dem blitzeschleudernden römischen Himmelsgott Iuppiter gleichgesetzt wurde.<sup>5</sup>

Neben dem Ausfall der Ernte und dem Ausbruch von Seuchen boten immer wieder kriegerische Handlungen einen Anlass für Opferhandlungen. Zu den frühesten Belegen dafür zählen rituelle Deponierungen erbeuteter Waffen, wie sie in Mittel- und Nordeuropa bereits lange vor dem Einsetzen der schriftlichen Überlieferung bezeugt sind.<sup>6</sup> So etwa fand man im Moor von Hjortspring auf der Insel Alsen vor der Südküste Jütlands ein 15 Meter langes und 2 Meter breites Boot aus Lindenholz, das man um die Mitte des 4. Jahrhunderts v. Chr. zusammen mit zahlreichen zum Teil gewaltsam zerstörten Schilden, Speeren, Schwertern, Kettenpanzern und anderen Ausrüstungsgegenständen der feindlichen Mannschaft wohl als Dankopfer nach dem Sieg den Göttern dargebracht hatte. Damit vergleichbar sind die Funde aus dem Moor von Ejsbøl nordwestlich der Stadt Haderslev in Südjütland. Dort entdeckte man während der archäologischen Untersuchungen von 1955 bis 1964 zwei Fundansammlungen von Waffen und Ausrüstungsgegenständen, die man im Hinblick auf ihre Zusammensetzung ebenfalls als Überreste zweier Dankopfer aus der Zeit um 300 bzw. 400 n. Chr. interpretiert. Die wohl eindrucksvollste literarische Schilderung eines solchen germanischen Siegesopfers bietet im 5. Jahrhundert n. Chr. der Historiker Orosius, der in seiner Darstellung der Geschehnisse nach dem Sieg der Kimbern über die Römer in der Schlacht bei Arausio 105 v. Chr. von der unverzüglichen Vernichtung der gesamten Beute berichtet (*Historia adversus paganos* 5,16,4–6).<sup>7</sup>

»Einige auch opferten [...] Bäumen und Quellen«: Mit dieser Bemerkung gibt Willibald eine allgemeine Einschätzung der heidnischen Religion, die von vielen christlichen Autoren geteilt, von den archäologischen Funden aber nur teilweise bestätigt wird. In der Tat bevorzugte man in der vorgeschichtlichen und römischen Eisenzeit Seen, Flüsse und Moore zur Darbringung von Opfern. Dagegen vollzog man in der nachrömischen Eisenzeit die Opfer jedoch häufig auf dem festen Land sowie in architektonisch gestalteten Heiligtü-

<sup>4</sup> Thomas BIRKMANN, *Von Ågedal bis Malt. Die skandinavischen Runeninschriften vom Ende des 5. bis zum Ende des 9. Jahrhunderts*, Berlin 1995, 125–141. Zum religionsgeschichtlichen Quellenwert der Runeninschriften vgl. Klaus DÜWEL / Sean NOWAK (Hg.), *Runeninschriften als Quellen interdisziplinärer Forschung*, Berlin 1998.

<sup>5</sup> Vgl. zusammenfassend E.O. Gabriel TURVILLE-PETRE, *Myth and Religion of the North. The Religion of Ancient Scandinavia*, London 1964, 75–105.

<sup>6</sup> Vgl. zum Folgenden ausführlich Michael MÜLLER-WILLE, *Opferkulte der Germanen und Slawen*, Stuttgart 1999 mit detaillierten Hinweisen auf weiterführende Spezialliteratur.

<sup>7</sup> Zit. in deutscher Übersetzung bei MAIER, *Religion* (wie Anm. 2), 29 mit dem Hinweis auf die Parallele bei Tacitus, *Annalen* 1,61,2–4.

mern.<sup>8</sup> Im Übrigen dürfte die von antiken Autoren gerne erwähnte Nutzung Heiliger Haine (vgl. Tacitus, *Germania* 9,2.39,1.40,3.43,3 sowie *Annalen* 2,12.4,73) zumindest teilweise ein antikes Klischee widerspiegeln, das auf vorgefasste Meinungen über das Fehlen von Tempeln in altertümlichen Kulturen und populäre Vorstellungen vom Wald als Lebensraum zivilisationsferner Naturvölker zurückgeht.<sup>9</sup> Im Zusammenhang damit steht letztlich auch die Bemerkung Caesars, die Germanen hätten sich ihre Götter nicht in menschlicher Gestalt vorgestellt (*Der Gallische Krieg* 6,21,2). Dass die Germanen sehr wohl an Götter glaubten, die den römischen vergleichbar waren, bestätigt Tacitus, der in diesem Zusammenhang die wichtigsten Götter der Germanen mit den römischen Göttern Mercurius, Hercules und Mars gleichsetzt (*Germania* 9,1).

»Einige wiederum betrieben [...] Seherei und Wahrsagerei, Losdeuten und Zauberwahn.« Zur Beurteilung dieser Aussage empfiehlt es sich, zunächst die postulierte zentrale Rolle der Zeichendeutung ins Auge zu fassen.<sup>10</sup> Ihre große Bedeutung in der Religion der Germanen erhellt nicht zuletzt die Geschichte unseres Wortes *Zeichen*, das gotisch *taikns*, angelsächsisch *tācn* und altnordisch *teicn* lautete und in seiner altgermanischen Form *\*taikna-* zu einem frühen Zeitpunkt mit der Bedeutung »Vorzeichen, Wahrsagung« ins Finnische entlehnt wurde. Im archäologischen Fundgut kaum nachzuweisen, wird die Erkundung des göttlichen Willens durch die Beachtung von Zeichen auch durch die Schilderungen der antiken Autoren vielfach bezeugt. Als eine passive Art der Wahrsagung erscheint dabei die Deutung von Vorzeichen, die sich von selbst einstellten und nicht willentlich herbeigeführt wurden. So etwa berichtet Plutarch in seiner Darstellung der Feldzüge Caesars, dass germanische Seherinnen die Strudel der Flüsse beobachteten und aus den Wirbeln der Strömung und ihrem Tosen Rückschlüsse auf den geeigneten Zeitpunkt für eine Schlacht zogen. Häufig war diese Art der Zeichendeutung mit der Beobachtung von Tieren verknüpft, wobei insbesondere Vögel eine wichtige Rolle gespielt zu haben scheinen.

Eine vergleichsweise ausführliche Beschreibung der Erkundung des göttlichen Willens mit Hilfe von Tieren findet man bei Tacitus (*Germania* 10,2): »Vogelstimmen und Vogelflug zu befragen, ist auch hier bekannt. Eine Besonderheit des germanischen Volkes ist es aber, auch die Ahnungen und Warnungen von Pferden zu erkunden. Auf Kosten der Allgemeinheit werden sie in den bereits erwähnten Heiligen Hainen und Wäldern gehegt, schneeweiß und durch keine Arbeitsleistung für einen Sterblichen befleckt. Nachdem man sie vor den heiligen Wagen gespannt hat, begleiten sie der Priester und der König oder Stammesfürst und achten auf ihr Wiehern und Schnauben. Kein Vorzeichen genießt größeres Vertrauen, und dies nicht nur bei der Menge, sondern auch bei der führenden Schicht und den Priestern. Diese halten nämlich sich selbst nur für die Diener der Götter, die Pferde aber für deren Vertraute.« Wie stets bei Tacitus, ist jedoch auch hier die Wahl der Worte von Vorstellungen der klassischen Antike beeinflusst. So etwa ist zu vermuten,

<sup>8</sup> Zu dieser Verschiebung in der Kultpraxis ausführlich MÜLLER-WILLE, *Opferkulte* (wie Anm. 6).

<sup>9</sup> Zur antiken Germanenideologie und ihren neuzeitlichen Fortsetzungen ausführlich Klaus VON SEE, *Barbar, Germane, Arier. Die Suche nach der Identität der Deutschen*, Heidelberg 1994.

<sup>10</sup> Vgl. zum Folgenden MAIER, *Religion* (wie Anm. 2), 77–81.

dass der gebildete Römer bei den zukunftsdeutenden Pferden der Germanen an das Pferdeorakel der Perser oder an das sprechende Ross Xanthos des Achilles dachte (vgl. Herodot, *Historien* 3,84,3 sowie *Ilias* 19,404ff.). Auch bezieht sich die von Tacitus vorausgesetzte Unterscheidung zwischen dem Glauben der Menge und dem der führenden Männer und Priester ganz offensichtlich weniger auf die Germanen als vielmehr auf die Verhältnisse der späten römischen Republik und Kaiserzeit, als die philosophisch gebildete Oberschicht mitsamt dem Priesterkollegium der Vogelschauer die Vorzeichengläubigkeit der einfachen Leute mit dem sprichwörtlich gewordenen Augurenlächeln quittierten.

Eine wichtige Rolle spielte neben der Beobachtung von Vorzeichen das Los, wie es ebenfalls von Tacitus geschildert wird (*Germania* 10,1): »Das herkömmliche Verfahren der Losbefragung ist einfach: Von einem fruchtragenden Baum schneiden sie einen Zweig ab, zerkleinern ihn in Stäbchen, die sie durch bestimmte Zeichen voneinander unterscheiden, und streuen diese dann wie der Zufall es will über ein weißes Tuch. Danach betet bei einer öffentlichen Befragung ein Stammespriester und bei einer Befragung für die Hausgenossenschaft der Hausvater selbst zu den Göttern, hebt mit zum Himmel gerichteten Blick dreimal je ein Stäbchen auf und deutet sie dann entsprechend den vorher eingeritzten Zeichen. Bei einem abschlägigen Bescheid erfolgt an demselben Tag in der gleichen Angelegenheit keine weitere Befragung. Bei einem zustimmenden dagegen verlangt man außerdem noch eine Bestätigung durch andere Vorzeichen.« Wie die Wortwahl zeigt, hat Tacitus aber auch bei dieser Schilderung römische Verhältnisse vor Augen: Die einleitende Hervorhebung der Einfachheit und die abschließende Bemerkung über die Vertagung weiterer Befragungen bei einem ablehnenden Losentscheid betonen effektiv den Gegensatz zur römischen Losbefragung, die teilweise umständlichen Formen folgte und bei Bedarf bis zum gewünschten Ausgang wiederholt werden konnte. Ob es sich bei den erwähnten eingeritzten Zeichen um Schriftzeichen (Runen) handelte, geht aus dem Text übrigens nicht hervor. Zwei konkrete Beispiele für die Wirkungsweise des Losverfahrens findet man in Caesars Bericht über den Feldzug gegen Ariovist, demzufolge die Germanen die Entscheidungsschlacht zunächst deswegen hinausschoben, weil ihre Frauen aufgrund von Losbefragungen und Weissagungen von einem Kampf vor dem nächsten Neumond abrieten. Als es Caesar nach der Niederlage der Germanen gelang, einen zuvor unter dem Vorwurf der Spionage gefangen genommenen gallischen Adligen zu befreien, berichtete dieser, man habe in seiner Gegenwart dreimal das Los befragt, ob man ihn sofort verbrennen oder für später aufheben solle (*Der Gallische Krieg* 1,50 und 53).

Nun ist aber auch noch auf Willibalds Bemerkung über den »Zauberwahn« der heidnischen Religion zurückzukommen, die einen charakteristischen Zug der mittelalterlich-christlichen Beurteilung heidnischer Religionen zum Ausdruck bringt.<sup>11</sup> An die Stelle der vorchristlichen Unterscheidung zwischen der öffentlichen, in jedem Fall erlaubten oder sogar zwingend gebotenen Religion und dem rein privaten, mitunter verbotenen Zauber tritt nämlich bei christlichen Autoren der Gegensatz zwischen dem Christentum als der wahren Religion und dem Heidentum als einer teils öffentlichen, teils privaten Form von Zauberei.

<sup>11</sup> Vgl. zum Folgenden MAIER, *Religion* (wie Anm. 2), 123–127.

Von der christlichen Theologie übernahm die frühe Religionswissenschaft diese Gegenüberstellung von Magie und Religion, wobei man den Unterschied vielfach an der – tatsächlich nachweisbaren oder auch nur vermuteten – Gesinnung der beteiligten Personen festmachte: Galt Religion als (angemessene) Haltung des Bittenden, der die Erfüllung seiner Bitte dem Gott anheim stellt, so sah man im Zauber die (unangemessene) Haltung dessen, der durch eine bloße Kenntnis entsprechender Worte und Handlungsweisen Zwang ausüben zu können glaubt. Darüber hinaus sah bekanntlich gerade die evolutionistisch eingestellte frühe Religionswissenschaft in Magie und Religion zwei historisch aufeinander folgende Epochen der menschlichen Entwicklung, so dass man vermeintlich urtümliche Bräuche gerne als »magisch« bezeichnete und den Gebrauch der Bezeichnung »religiös« auf vermeintlich weiter und höher entwickelte Phänomene beschränkte. Tatsächlich handelt es sich dabei aber zumeist um reine Spekulation, da man den Ursprung historisch bezeugter Riten nicht bis in die vorgeschichtliche Zeit zurückverfolgen kann und der postulierte Übergang vom magischen zum religiösen Denken letztlich nur eine phantasievolle Konstruktion darstellt. Dass die Germanen selbst zwischen Magie und Religion genau unterschieden hätten, erscheint angesichts des Fehlens alter, gemeingermanischer Entsprechungen für diese beiden – in den Kulturen des Mittelmeerraums streng getrennten – Bezeichnungen eher unwahrscheinlich. Kulturgeschichtlich interessant erscheint immerhin die Geschichte des Wortes *Zauber*, da althochdeutsch *zoubar* sowohl die Zauberhandlung als auch die Zaubermittel bezeichnet, altnordisch *taufr* sich ausschließlich auf Zaubermittel bezieht und angelsächsisch *téafor* neben der Bedeutung »Mixtur, Salbe« noch die Bedeutung »Ocker, Rötel« aufweist. Obschon außergermanische Entsprechungen des Wortes fehlen, handelt es sich bei ihm also vielleicht um eine alte Farbbezeichnung, wobei man die weiteren, abgeleiteten Bedeutungen des Wortes mit der häufigen rituellen Verwendung der Farbe Rot erklären könnte. »Rituell« bedeutet aber nicht zwangsläufig »magisch«, und wenn althochdeutsch *zoubar* zur Übersetzung der lateinischen Begriffe *maleficium* und *sacrilegium* verwendet wird, so könnte dies durchaus auf einer späteren Bedeutungsverengung im Gefolge der Christianisierung beruhen.

Sucht man in der archäologischen Überlieferung nach Anknüpfungspunkten für eine Unterscheidung zwischen Magie und Religion, so könnte man etwa an die mit Runen versehenen völkerwanderungszeitlichen Brakteaten denken, die nach Ausweis der Fundumstände als schadenabwehrende Amulette oder glückbringende Talismane getragen wurden. Ob man ihre Funktion als »magisch« oder besser als »religiös« bezeichnen sollte, lässt sich jedoch kaum entscheiden. Zwar ist ein Bezug zum gemeinschaftlich geübten Kult bei ihnen nicht ohne weiteres ersichtlich, doch könnten das Bild und der Name des Gottes Odin sehr wohl an eine Funktion der Brakteaten im Rahmen der persönlichen Frömmigkeit denken lassen. Die oft geäußerte Vermutung, der Träger habe sich von ihnen einen »magischen« Schutz versprochen, wird demgegenüber durch Textzeugnisse nicht gestützt und beruht vielleicht nur auf vorgefassten Meinungen über den urtümlichen Charakter der völkerwanderungszeitlichen Religiosität.

Zu erwähnen sind in diesem Zusammenhang noch Zaubersprüche, die sich vor allem in der angelsächsischen und althochdeutschen Überlieferung erhalten haben. Wichtigste Zeugen

im althochdeutschen Bereich sind hier die beiden so genannten Merseburger Zaubersprüche, zwei kurze Sprüche in stabreimenden Langzeilen, die in einer Sammelhandschrift geistlichen Inhalts aus dem 10. Jahrhundert zur Aufzeichnung gelangten.<sup>12</sup> Der Name bezieht sich auf das Merseburger Domkapitel als dem Aufbewahrungsort der Handschrift, doch ist ihre Herkunft unbekannt. Der erste Spruch dient möglicherweise der Befreiung eines gefesselten Kriegsgefangenen, während der zweite augenscheinlich die Heilung eines lahmen Pferdes zum Ziel hat. Dieser Text steht vermutlich im Zusammenhang mit Darstellungen eines lahmen Pferdes auf völkerwanderungszeitlichen Brakteaten, doch sind der gedankliche Zusammenhang der einzelnen Zeilen wie auch die Deutung bestimmter Schlüsselwörter in beiden Merseburger Zaubersprüchen umstritten. Über die Funktion der Sprüche in der vorchristlichen mündlichen Überlieferung kann man letztlich nur spekulieren.

Vergleicht man die oben zitierten Angaben Willibalds, aber auch anderer Autoren der Bekehrungszeit mit neuzeitlichen Beschreibungen der germanischen Religion, so tritt ein wesentlicher Unterschied deutlich zutage: Legen die mittelalterlichen Schriften den Schwerpunkt der Darstellung auf Kulte und Riten, so bemühen sich moderne Schilderungen sehr viel mehr um das, was man seit der Romantik als »Mythologie« bezeichnet, nämlich das religiöse Weltbild mit seinen Schöpfungs- und Weltuntergangsmithen, die Vorstellungen vom Leben nach dem Tode sowie die Erzählungen von Göttern, Riesen und Zwergen. Gleichwohl ist zu fragen, ob eine Beschränkung auf tatsächlich belegte kultische und rituelle Aspekte einer modernen Darstellung des Gegenstands letztlich nicht doch angemessener ist als eine Kolorierung des zugegebenermaßen holzschnittartigen Bildes mit Farben, die sich der Religionswissenschaftler aus anderen Epochen und Regionen borgen muss. Eine wesentliche Bedeutung kommt dabei der Frage zu, inwiefern sich die gemeinhin »germanisch« genannten mythologischen Vorstellungen tatsächlich über den Raum und die Zeit ihrer Bezeugung hinaus verallgemeinern lassen.<sup>13</sup>

*Deutsche Mythologie* nannte schon Jacob Grimm das Werk, in dem er 1836 nach langjährigen Vorarbeiten all das zusammenstellte, was ihm »geschriebene denkmäler« und »der nie stillstehende fluss lebendiger sitte und sage« von der vorchristlichen Religion der Germanen bewahrt zu haben schienen. Dabei zeigt sich die patriotische Absicht des Verfassers nicht nur im Gebrauch des Wortes »deutsch« im Sinne von »germanisch«, sondern auch in der Wahl des Wortes »Mythologie«, mit dem er diese trümmerhaften Überlieferungen den so viel besser erhaltenen und bekannten Erzählungen von den Göttern und Heroen der Griechen und Römer als gleichberechtigt zur Seite stellen wollte.<sup>14</sup> Wenn dieses Unterfangen aus heutiger Sicht fragwürdig erscheint, so liegt dies nicht zuletzt an einer deutlich gestiegenen Skepsis gegenüber der Aussagekraft unserer Quellen. Dies gilt in besonders hohem Maße gerade für jene Texte, die lange Zeit bevorzugt für die Rekonstruktion der germanischen Mythologie in Anspruch genommen wurden: der so

<sup>12</sup> Dazu jetzt ausführlich Wolfgang BECK, *Die Merseburger Zaubersprüche*, Wiesbaden 2003.

<sup>13</sup> Vgl. zum Folgenden MAIER, *Religion* (wie Anm. 2), 41–47.

<sup>14</sup> Vgl. Karl-S. KRAMER, Jacob Grimm und seine »volkskundlichen Quellen«. Zur Frage der Zeugnisstärke von »Sitte und Sage« für die »Deutsche Mythologie«, in: Heinrich BECK / Detlev ELLMERS / Kurt SCHIER (Hg.), *Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme*, Berlin 1992, 588–607.

genannten Jüngerer Edda, einem mythologischen Handbuch des isländischen Politikers und Historikers Snorri Sturluson, und jener ursprünglich namenlosen Sammlung von Götter- und Heldenliedern, die als vermeintliches Vorbild dieses schon von Snorri *Edda* genannten Buches heute als Ältere oder Lieder-Edda bekannt ist.

Für den Religionswissenschaftler besteht eine Hauptschwierigkeit bei der Deutung der Jüngerer, Prosa- oder Snorra Edda darin, dass der mittelalterlich-christliche Standpunkt des Verfassers inzwischen zwar außer Frage steht, die Meinungen über seine Traditionsgebundenheit und damit Glaubwürdigkeit jedoch weit auseinander gehen. Neigte der Skandinavist Eugen Mogk (1848–1939) zu einer radikalen Skepsis gegenüber dem religionsgeschichtlichen Quellenwert der Prosa-Edda, so glaubte der Indogermanist Georges Dumézil (1898–1986) mit Hilfe von Parallelen aus anderen indogermanischen Literaturen die Zuverlässigkeit der Darstellung Snorris erweisen zu können. Nun herrscht heute zwar weitgehend Einigkeit darüber, dass Mogk mit seiner Annahme einer schöpferischen Umarbeitung traditioneller Mythen zu rein literarischen »Götternovellen« weit über das Ziel hinausschoss, doch ist die neuere Forschung auch gegenüber den Theorien Dumézils bzw. der Aussagekraft außergermanischer Parallelen skeptisch geworden. Dabei ergibt sich eine zusätzliche Schwierigkeit für die Deutung der Prosa-Edda daraus, dass der Zusammenhang zwischen dem Hauptteil des Werkes und einem dazu überlieferten Prolog bis heute unterschiedlich beurteilt wird, so dass ganz unterschiedliche Deutungen der literarischen Absicht des Verfassers möglich sind.

Vergleicht man die Angaben Snorris mit der anonym überlieferten und nicht präzise datierbaren Götterdichtung der Älteren Edda, so sind zunächst die formalen Unterschiede in der Darbietung des Stoffs in Rechnung zu stellen. Bei den weitaus meisten Götterliedern handelt es sich um strophisch gegliederte erzählende Texte: sogenannte »doppelseitige Ereignislieder«, bei denen erzählende Strophen und solche in Dialog- oder Monologform einander abwechseln, sowie »einseitige Ereignislieder«, in denen die fortlaufende Handlung ausschließlich in Dialog- und Monologstrophen zum Ausdruck kommt. Dabei fällt auf, dass strophisch gegliederte und erzählende Götterlieder in den germanischen Literaturen ansonsten unbekannt sind und daher vermutlich auf einer vergleichsweise jungen skandinavischen Sonderentwicklung beruhen. Entgegen allen Spekulationen der älteren Forschung ist es denn auch nicht gelungen, die kultische oder rituelle Funktion irgendeines altnordischen Götterliedes in der uns vorliegenden Gestalt plausibel zu machen. Dass einzelne Lieder oder Strophen auf vorchristliche Kulte und Riten Bezug nehmen, erscheint zwar durchaus möglich, doch muss man sich dabei stets die Frage stellen, ob solche Anspielungen noch in der Tradition der vorchristlichen Religion stehen oder bereits freie Umgestaltungen und Umdeutungen heidnischer Stoffe und Motive von Seiten christlicher Autoren darstellen.

Von besonderer Bedeutung sind angesichts dieser verwickelten Deutungsprobleme die Preisgedichte der skandinavischen Hofdichter (Skalden), deren zweigliedrige Metaphern (*kennningar*, Singular: *kennning*) häufig Anspielungen auf mythologische Themen enthalten. Verfasst als Preislieder zum Ruhm eines regierenden Fürsten, sind viele Dichter und ihre Auftraggeber namentlich bekannt, so dass man die einzelnen Werke vergleichsweise genau

datieren kann. Auch hält sich die Möglichkeit nachträglicher Veränderungen eines Textes im Laufe der Überlieferung in engen Grenzen, da die skaldische Dichtung mit silbenzählenden Versmaßen und strengen Regeln für Stab- und Binnenreim arbeitet. Dennoch darf man an die Aussagekraft dieser Zeugnisse keine allzu hohen Erwartungen stellen, da die Zuweisung und Datierung vieler Verse nicht über jeden Zweifel erhaben sind. Dies gilt insbesondere für einige der ältesten Gedichte, deren Verfasser und Adressaten man historisch nicht sicher nachweisen kann, sowie für die so genannten »losen Strophen«, die in den Sagas historisch nachweisbaren Skalden in den Mund gelegt werden, jedoch auch in späterer Zeit und vielleicht sogar erst vom Verfasser der jeweiligen Prosaerzählung selbst gedichtet worden sein können.

Dass viele Preisgedichte ohnehin nur Anspielungen auf die Mythologie enthalten und in dieser Hinsicht weder systematisch noch ausführlich sind, liegt in der Natur der Skaldik. Darüber hinaus ist jedoch auch eine gewisse Einseitigkeit der Überlieferung in Rechnung zu stellen, insofern als zahlreiche erhaltene Werke aus dem Umkreis der Jarle von Lade bei Drontheim in Mittelnorwegen stammen, die sich in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts darum bemühten, dem aus dem Süden vordringenden Christentum etwas Gleichwertiges entgegenzusetzen. Infolge dieser besonderen historischen Situation ist stets damit zu rechnen, dass die offiziellen Dichter dieser letzten heidnischen Herrscher bei der Auswahl und Gestaltung mythologischer Stoffe und Motive entscheidende Impulse von ihrer Front- und Abwehrstellung gegen die neue Religion erhielten und sich dadurch von ihren Vorgängern in einem schwer abschätzbaren Maß unterschieden. Aus all diesen Gründen bieten die Ältere und Jüngere Edda ebenso wie die Skaldendichtung also jeweils nur Teilausschnitte aus einem uns verlorenen größeren Ganzen. Wo ihre Aussagen zur Mythologie sich decken und womöglich durch ältere bildliche oder runische Zeugnisse bestätigt werden, stehen wir auf vergleichsweise festem Boden. Unsicher wird es jedoch bereits überall dort, wo man eindeutig heidnische Zeugnisse mit Hilfe solcher Quellen deutet, die erst nach der Christianisierung entstanden oder zur Aufzeichnung gelangten. Höchst fragwürdig sind dementsprechend all jene Aussagen über die germanische Mythologie, die überhaupt nur in dieser jüngsten Quellenschicht belegt sind.

Davon abgesehen erscheint es jedoch überhaupt zweifelhaft, ob es jemals so etwas wie ein geschlossenes System von Mythen, und sei es auch nur von räumlich und zeitlich begrenzter Geltung, gegeben hat. Die wenigen Hinweise antiker und mittelalterlicher Autoren sowie ethnologische Parallelen lassen vermuten, dass die Mythen der Germanen ganz allgemein dazu dienten, die Vorstellungen von den außermenschlichen Grundlagen der natürlichen Umwelt sowie der Gesellschaft und Kultur in erzählerischer Form zu veranschaulichen, zu vergegenwärtigen und dadurch im kollektiven Gedächtnis zu verankern. Ihre Funktion bestand daher weniger in einer möglichst ökonomischen und widerspruchsfreien Erklärung der bestehenden Verhältnisse als vielmehr in deren religiöser Ausdeutung und Bestätigung. Um diesen Anforderungen zu genügen, waren die Mythen keineswegs über Zeit und Raum hinweg stabil und unveränderlich, sondern ganz im Gegenteil flexibel und elastisch, wie ja auch die griechisch-römische Mythologie in der uns bekannten Form erst ein Ergebnis später literarischer Systematisierung darstellt.

Ob die Mythologie der Germanen in gleicher Weise alle Lebensbereiche erfasste, entzieht sich unserer Kenntnis. Eindeutig ist jedoch die Vorliebe der späten literarischen Überlieferung des Nordens für solche Mythen, die in der Auseinandersetzung mit dem vordringenden Christentum eine Rolle spielen konnten und darüber hinaus die Belange jener Gesellschaftsschichten berührten, in deren Händen die literarische Überlieferung lag. Nicht von ungefähr stehen daher von den Göttern immer wieder Odin als Patron der Dichter und Thor als Vorbild der Krieger im Mittelpunkt der uns erhaltenen Texte, während wir über die religiösen Erzählungen der bäuerlichen Bevölkerung mit ihrer Sorge um das Gelingen von Aussaat und Ernte, die Sicherung der Fruchtbarkeit und dem Schutz vor Unwetter und Krankheiten sehr viel weniger wissen. Dass dieses Missverhältnis nicht die reale Bedeutung der unterschiedlichen Lebensbereiche widerspiegelt, sondern letztlich auf der Einseitigkeit unserer literarischen Quellen beruht, zeigt das Zeugnis der mit Götternamen gebildeten Ortsnamen. Hier spielt Odin auf Island gar keine und selbst in Norwegen nur eine bescheidene Rolle, während umgekehrt der Gott Ullr wegen der Häufigkeit seines Namens in ostnorwegischen und schwedischen Ortsbezeichnungen eine sehr viel größere Rolle gespielt haben muss, als es die wenigen literarischen Erwähnungen vermuten lassen würden.

Erwähnen sollte man in diesem Zusammenhang wohl noch die Unterscheidung zwischen einer »hohen« und einer »niedereren« Mythologie, die in modernen Darstellungen der germanischen Religion weite Verbreitung gefunden hat, jedoch wie vieles auf diesem Gebiet erst aus dem 19. Jahrhundert stammt.<sup>15</sup> Aufbauend auf den Ergebnissen der Vergleichenden Sprachwissenschaft war Jacob Grimm davon ausgegangen, dass die Götter der altnordischen Literatur genaue Entsprechungen in den Mythen der Griechen, Römer und anderer Völker indogermanischer Sprache fänden, letztlich also indogermanische Götter seien. In deutlicher Abgrenzung dazu bekannte sich nur wenig später Wilhelm Schwartz (1821–1899) zu der Auffassung, die unterschiedlichen Formen des Götterglaubens hätten sich bei den einzelnen indogermanischen Völkern zwar parallel, aber doch unabhängig voneinander entwickelt. Hatte Jacob Grimm die Gestalten des neuzeitlichen Volks- und Aberglaubens auf die alten vorchristlichen Götter zurückgeführt, so sah Schwartz im neuzeitlichen Volksglauben, der »niedereren Mythologie«, nur die letztlich zeitlose Grundlage oder den Unterbau, auf der in einzelsprachlicher Zeit die »hohe Mythologie« der großen Götter entstanden sei. Zu einem Pionier der Erforschung dieses Volksglaubens wurde Wilhelm Mannhardt (1831–1880), der Volksbräuche ländlicher Gegenden als unmittelbare Fortsetzungen heidnischer Riten betrachtete und aus den Erzählungen seiner Gewährsleute über Riesen, Zwerge, Elfen und Trolle Rückschlüsse auf das Weltbild der Germanen vor der Christianisierung zog. Die Ursache für den nachhaltigen Erfolg und weitreichenden Einfluss dieses Ansatzes bis weit ins 20. Jahrhundert hinein ist zunächst wohl in der Attraktivität des Evolutionismus zu suchen, der eine unilineare religionsgeschichtliche Entwicklung von einfachen zu immer komplexeren Formen annahm. Eine wichtige Rolle spielte ferner die nostalgische Verklärung agrarischer Lebens- und Wirtschaftsformen im Zeitalter einer rapide fortschreitenden Industrialisierung und Verstädterung. Da gerade

<sup>15</sup> Vgl. zum Folgenden MAIER, *Religion* (wie Anm. 2), 52–56 sowie 84–86.

populärwissenschaftliche Darstellungen der germanischen Religionsgeschichte auch heute noch in großem Umfang auf neuzeitliches Brauchtum zurückgreifen, um Lücken in unserem Quellenbestand zu füllen, erscheinen an dieser Stelle jedoch einige Bemerkungen über den geistesgeschichtlichen Hintergrund und die methodischen Probleme dieser weit verbreiteten Vorgehensweise angebracht.

Skeptisch machen sollte hier bereits der Umstand, dass viele Bräuche etwa im Zusammenhang mit jahreszeitlich gebundenen Festen im 19. Jahrhundert überhaupt nur deswegen ausführlich beschrieben wurden, weil man sich in der Nachfolge Jacob Grimms von ihnen Aufschluss über das Brauchtum des vorchristlichen Altertums erhoffte. Diese Absicht bestimmte vielfach die Auswahl, Gewichtung und Darbietung der Einzelheiten, so dass tatsächlich oder vermeintlich Althergebrachtes dadurch stärker hervorgehoben wurde als es ansonsten der Fall gewesen wäre. Darüber hinaus beschränkte sich die romantische Begeisterung für die vorchristliche Vergangenheit keineswegs auf die Interpreten, sondern erfasste vielerorts auch die Akteure, so dass seit dem 19. Jahrhundert verstärkt mit einer Rückwirkung gelehrter Spekulationen auf die Bräuche selbst zu rechnen ist. Dabei ist nicht auszuschließen, dass nur vermeintlich altertümliche Züge im Brauchtum mitunter als Bestätigung eben jener gelehrten Deutungen herangezogen wurden, die eigentlich erst den Anstoß zu ihrer Ausformung gaben.

Im Gefolge dieser Einsicht ist von Seiten der Volkskunde oder Europäischen Ethnologie gerade in den letzten Jahrzehnten verstärkt die Forderung nach einer strengeren Kritik der Quellen erhoben worden. Gefragt wird in diesem Zusammenhang vor allem nach der Sicherheit der zeitlichen und räumlichen Einordnung, dem gesellschaftlichen Ort eines Brauchs, den einzelnen Elementen des jeweils vorliegenden Handlungsablaufs, den Bezeichnungen und nicht zuletzt der Funktion der betreffenden Handlungen. Wo lediglich eine punktuelle Übereinstimmung zu verzeichnen ist, gelten die Vergleichbarkeit der Belege und damit auch ihre zeitliche und räumliche Kontinuität als unbewiesen. Wie berechtigt Mahnungen zur Vorsicht in diesem Bereich sind, zeigt ein prominentes Beispiel wie das Osterfest, dessen reich entwickeltes Brauchtum besonders in älteren und populärwissenschaftlichen Darstellungen immer wieder auf germanische Ursprünge zurückgeführt wurde, obschon Bezeichnungen wie »Osterei« und »Osterhase« erst im 16. bzw. 17. Jahrhundert bezeugt sind und man die damit verbundenen Vorstellungen ohne weiteres aus christlichen Grundlagen ableiten kann. Dass der deutsche Name des Osterfestes auf die germanische Bezeichnung einer Frühlingsgöttin zurückgehe, vermutete Jacob Grimm im Anschluss an eine Bemerkung des Beda Venerabilis. Dieser hatte im 15. Kapitel seiner Abhandlung *De temporum ratione* erklärt, die heidnischen Angeln hätten den Monat April nach einer ihrer Göttinnen namens *Eostra* als *Eosturmonath* bezeichnet. Diesen Namen verband Jacob Grimm mit verschiedenen indogermanischen Bezeichnungen der Morgenröte und vermutete, bei den Germanen sei die Göttin der aufgehenden Sonne zu einer Frühlingsgöttin geworden, deren Namen man nach der Christianisierung auf das Auferstehungsfest übertragen habe. Tatsächlich ist der Bedeutungsübergang von »Morgenröte« zu »Frühling« aber nicht nachzuweisen, und auch von Götternamen abgeleitete Monatsnamen sind im germanischen Sprachraum ansonsten unbekannt. Wahrscheinlich hat daher erst Beda den Namen der

Göttin aus dem des Monats heraus gesponnen, so dass die Etymologie in einer anderen Richtung gesucht werden muss. Im Übrigen ist wie schon bei den Wahrsagebräuchen auch im Bereich des Kalenderbrauchtums »außerchristlich« nicht ohne weiteres mit »vorchristlich-germanisch« gleichzusetzen. Neben der Wiederbelebung literarisch vermittelter antiker Anschauungen und Praktiken ist stets auch die Möglichkeit einer Einflussnahme von Seiten zeitgenössischer nichtchristlicher Traditionen wie etwa des Judentums in Rechnung zu stellen.

In einem engen Zusammenhang mit diesem neuen Bewusstsein um die Problematik vieler Quellen steht eine ebenfalls vertiefte Einsicht in die Problematik des Germanen-Begriffs, der bekanntlich aus der antiken Ethnographie und Geschichtsschreibung stammt.<sup>16</sup> Charakteristisch für das antike Verständnis fremder Kulturen war die Zuordnung einzelner Stämme zu größeren Stammesverbänden oder Völkern. Als die beiden größten und bedeutendsten Völker nördlich des Mittelmeerraums galten bis kurz vor der Zeitenwende die Kelten im Nordwesten und die Skythen im Nordosten. Eine grundlegend neue Sichtweise propagierte demgegenüber um die Mitte des ersten Jahrhunderts v. Chr. Caesar, als er den bis dahin kaum beachteten Namen der Germanen mit dem der Kelten und Skythen auf eine Stufe stellte und ihn nicht mehr wie bisher als Bezeichnung einer wenig bekannten Untergruppe der Kelten, sondern als den eines eigenständigen, von den Kelten grundverschiedenen Völkerverbandes östlich des Rheins verwendete (*Der Gallische Krieg* 6,21–24). Dass der römische Feldherr damit die ethnischen und kulturellen Verhältnisse in Mitteleuropa zutreffender als alle seine Vorgänger beurteilt habe, galt in der neueren Forschung lange Zeit als selbstverständlich. Dagegen ist jedoch gerade in der jüngsten Vergangenheit Skepsis laut geworden, ob seine schematische Gegenüberstellung von Kelten und Germanen sachlich berechtigt war oder ob sie nicht vielmehr in erster Linie darauf abzielte, mit Blick auf die Eroberungspläne des Feldherrn den Rhein als natürliche Grenze der römischen Expansion darzustellen. Wie dem auch sei, das Beispiel Caesars machte Schule, so dass schon gegen Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. Tacitus in seiner ethnographischen Schrift *Germania* alle Stämme nördlich der Donau und südlich der Nord- und Ostsee, östlich des Rheins und westlich des iranischen Steppenvolks der Sarmaten als »Germanen« bezeichnen konnte.

In der Geschichtsauffassung des Mittelalters spielten die Germanen kaum eine Rolle, da einzelne Stämme wie die Franken, Sachsen, Schwaben und Bayern sich nicht so sehr als Nachfahren der Germanen verstanden als vielmehr darauf bedacht waren, sich durch die Anknüpfung an die griechisch-römische oder biblische Überlieferung einen Platz in der universalen Heilsgeschichte zu sichern. Dies änderte sich jedoch grundlegend im Zeitalter des Humanismus, insbesondere mit der Wiederentdeckung der *Germania* des Tacitus in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Welche Aktualität die Germanen nun gewannen, zeigt das Beispiel des päpstlichen Gesandten Giovanni Antonio Campano (1429–1477), der 1471 in einer für den Reichstag von Regensburg bestimmten Rede die von Tacitus gerühmte kriegerische Gesinnung der Germanen als leuchtendes Vorbild für den Abwehrkampf gegen

<sup>16</sup> Vgl. zum Folgenden MAIER, *Religion* (wie Anm. 2), 11–16.

die Türken pries. Feierte der Humanist Conrad Celtis (1459–1508) in einer 1500 in Wien gedruckten Ausgabe der *Germania* das unverdorbene Wesen der von Tacitus geschilderten Germanen, so zitierte Jakob Wimpfeling (1450–1528) in einer 1501 verfassten Rede an den Rat der Stadt Straßburg die Angaben des römischen Historikers über linksrheinische Germanen, um damit die deutschen Ansprüche auf das Elsaß zu untermauern.

Fasst man das Germanenbild der deutschen Humanisten insgesamt ins Auge, so zeigen sich deutlich zwei ebenso weit verbreitete wie folgenreiche Eigenheiten. Zunächst einmal folgte man weitgehend ohne Rücksicht auf kritische Bedenken dem Bedürfnis, die Vergangenheit im Lichte der Gegenwart und umgekehrt die Gegenwart im Lichte der Vergangenheit zu deuten. Dabei rechnete man von vorneherein mit einem hohen Maß an historischer Kontinuität und war nur allzu schnell bereit, der Vergangenheit Vorbildcharakter und normative Geltung zuzusprechen. Des weiteren verführte Tacitus' ebenso konsequente wie effektvolle Gegenüberstellung germanischer und römischer Verhältnisse und seine Beschreibung der Germanen als eines »eigentümlichen, reinen und nur sich selbst gleichen Volks« (*Germania* 4,1) immer wieder dazu, augenfällige Ähnlichkeiten zwischen den Germanen und ihren Nachbarn zu bagatellisieren und statt dessen tatsächliche oder vermeintliche Gegensätze in den Vordergrund zu rücken. Ein gewichtiger Unterschied zur modernen Sicht der Germanen bestand allerdings bis ins frühe 18. Jahrhundert darin, dass man sie antikem Sprachgebrauch entsprechend ausschließlich auf dem europäischen Festland lokalisierte. Außerhalb des Gesichtskreises blieb daher der skandinavische Norden, wo man sich zur gleichen Zeit vor allem auf die Goten zur Fundamentierung des nationalen Geschichtsbewusstseins berief.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts griffen deutschsprachige Autoren dann erstmals verstärkt auf Texte aus dem skandinavischen Norden zurück, um den Mangel an einheimischen Zeugnissen auszugleichen und so der nationalen Vorzeit Konturen und Farbe zu geben. Starken Auftrieb gewann dieses Verfahren in der Romantik, als die Vergleichende Indogermanische Sprachwissenschaft die enge Verwandtschaft des Gotischen, Althochdeutschen, Altniederdeutschen und Angelsächsischen mit dem Altnordischen demonstrierte und diese Sprachen als »Germanisch« von den benachbarten keltischen, baltischen und slawischen Sprachen abgrenzte. Eine wichtige Rolle spielte dabei die romantische Vorstellung von den Germanen, Kelten, Balten und Slawen als einheitlichen Völkern, in deren geistigen Schöpfungen wie Sprache, Religion, Recht, Kunst, Sitte und Brauchtum sich ein jeweils charakteristischer Volksgeist erkennen lasse. Vollzog die Romantik damit die räumliche Ausdehnung des Germanenbegriffs von seinem ursprünglichen mitteleuropäischen Geltungsbereich auf den skandinavischen Norden, so erweiterte man ihn im weiteren Verlauf des 19. Jahrhunderts auch in zeitlicher Hinsicht. Maßgeblich daran beteiligt war zunächst die archäologische Forschung, die aus der Kontinuität von Siedlungen und ihrer materiellen Kultur auf eine biologische Kontinuität der Bevölkerung schloss und so den Begriff des Germanischen gerade in Skandinavien bis in die Bronzezeit zurück verlängerte. Eine wichtige Rolle spielte ferner eine aus dem Geist der Romantik und Zivilisationskritik geborene Volkskunde, die im Zeitalter der Industrialisierung und Verstädterung Sitten und Bräuche ländlicher Gegenden als umgedeutete oder missverstandene Überbleibsel aus der

heidnischen Vorzeit interpretierte und dadurch die Kontinuität der Gegenwart mit der germanischen Vergangenheit hervorhob. Ihren ideologischen Höhepunkt und wissenschaftlichen Tiefstand erreichte diese Entwicklung zur Zeit des Nationalsozialismus, dessen politische und weltanschauliche Vereinnahmung der Germanen den Begriff in weiten Kreisen diskreditierte und die unvoreingenommene Auseinandersetzung damit gerade im deutschsprachigen Raum nachhaltig erschwerte.

Sucht man die Entwicklung der wissenschaftlichen Forschung in den letzten fünfzig Jahren zu umreißen, so ist in allen Bereichen eine deutlich gestiegene Skepsis gegenüber jenen Deutungsmustern zu verzeichnen, die sich seit der Romantik herausgebildet hatten. So ist man sich heute weithin einig, dass die historische Kontinuität einer Sprache und die biologische Kontinuität ihrer Sprecher sich nicht wechselseitig bedingen und ohnehin keiner dieser beiden Faktoren zwingende Rückschlüsse auf das Selbstverständnis einer Gesellschaft erlaubt. Darüber hinaus ist die einst gängige Ausdehnung des Germanenbegriffs in die vorgeschichtliche Vergangenheit insofern fraglich geworden, als die neuere Archäologie aus einer Kontinuität der materiellen Kultur nicht mehr ohne weiteres auf eine biologische Kontinuität der Träger dieser Kultur schließt und umgekehrt Veränderungen im Fundgut nicht länger auf Wanderungsbewegungen und Bevölkerungsverschiebungen zurückführt. Hier trifft sich die gegenwärtige archäologische Skepsis gegenüber der traditionellen Vorstellung von Skandinavien als Urheimat der germanischen Stämme mit neueren Ergebnissen der Vergleichenden Sprachwissenschaft, denen zufolge das Germanische in weiten Teilen Skandinaviens überhaupt erst nach dem Ende der Bronzezeit eingeführt wurde. Skeptisch geworden ist man heute jedoch auch gegenüber der Ausweitung des Germanenbegriffs in Richtung auf die Gegenwart, da die neuere Volkskunde die weitreichenden Kontinuitätshypothesen der älteren Forschung vor allem aus methodischen Gründen verworfen oder zumindest in Frage gestellt hat. Die Vergleichende Religionswissenschaft ist aufgerufen, Erkenntnisse und Einsichten dieser verschiedenen Disziplinen zu bündeln, um auch in der Zukunft eine historisch und philologisch begründete Sicht der Religion der Germanen vertreten zu können.

*Zusammenfassung:* Im sechsten Kapitel der *Vita Bonifatii* findet man eine Reihe von Bemerkungen zu jener vorchristlichen Religion, die Bonifatius mit Erfolg bekämpfte und durch das Christentum ersetzte. Vergleicht man diese Angaben mit dem Zeugnis archäologischer Funde und den Nachrichten der antiken Autoren, so erhellen sie zum einen charakteristische Züge der vorchristlichen Religion germanischer Stämme, zum anderen die spezifisch christliche Sichtweise des frühmittelalterlichen Autors. Jeder Versuch einer ausgewogeneren und detaillierteren Darstellung der germanischen Religion beruht zwangsläufig auf dem religionsgeschichtlichen Vergleich mit späteren skandinavischen Quellen, der eine angemessene Berücksichtigung der methodischen Probleme dieses Vorgehens erfordert.

*Summary:* In the sixth chapter of the *Vita Bonifatii* there are a number of remarks about the pre-Christian religion which Boniface successfully combated and replaced with Christianity. A comparison of these details with the evidence from archeological discoveries and the writings of classical authors reveals on the one hand characteristic features of the pre-Christian religion of

Germanic tribes, and on the other hand the specifically Christian point of view of the early medieval author. Any attempt to present Germanic religion in a more balanced and more detailed way must be based on the religious-historical comparison with later Scandinavian sources which requires an appropriate consideration of the methodological problems involved in this procedure.

*Sumario:* En el sexto capítulo de la *Vita Bonifatii* se encuentran una serie de consideraciones sobre las religiones precristianas contra las que Bonifacio luchó con éxito para reemplazarlas por el cristianismo. Si se comparan tales consideraciones con el testimonio de los hallazgos arqueológicos y las noticias de autores de la antigüedad, puede decirse que por una parte aclaran algunos aspectos característicos de la religión precristiana de las tribus germánicas y por otra la visión específica del autor del medioevo temprano. Todo intento de exposición equilibrada y detallada de la religión germana se basa necesariamente en la comparación histórica con las fuentes escandinavas posteriores. Una tal comparación requiere la reflexión adecuada sobre los problemas metodológicos que implica.