

Richard North

Der Teufel im sächsischen Garten: Loki und eine Jenseitsreise in der altsächsisch-altenglischen *Genesis B*

Abstract: *Genesis B* is a West Saxon poem on the Fall of the Angels and the temptation of Eve and Adam in the Garden of Eden. It is held to be translated from an Old Saxon original which was composed as early as the mid-ninth century. The poem is distinguished by oddities which appear to be almost without parallel. One of these is that not Satan but a lesser unnamed demon must bring about the Fall because Satan is chained up in hell. Another is that the demon first tries and fails with Adam and then uses this failure as a means of succeeding with Eve. Thus, in *Genesis B*, the Fall is accomplished by a lie rather than by the vanity or pride for which St Augustine and his followers blamed Eve. This essay seeks to root the poem's divergence from doctrine in the pre-Christian folktales of Continental Saxony. First I focus on this devil's otherworldly journey, arguing that this creature is modelled on an Old Saxon version of Loki. I go on to attribute his scene with Adam to a Saxon version of Loki's dealings with Þórr. After that, I argue that his temptation of Eve is enabled by a Saxon version of Loki's interaction with the goddess Iðunn. The type-scene for this demon's volunteering to help his chained master Satan is finally taken to be drawn from Loki's former friendship with Óðinn. In conclusion, I suggest that the poet reconfigured old gods into good and bad biblical roles, humans versus demons, in order to recast biblical history in local form, the better to lead the Saxons of Germany from their old world into a new: in this way the real journey is theirs.

1 Herkunft und Überblick der *Genesis B*

Die *Genesis B* stammt eindeutig aus Altsachsen, aber die altsächsische *Genesis*-Dichtung des 9. Jahrhunderts bereitet wegen ihrer komplizierten Überlieferung einige Schwierigkeiten. Die *Genesis B* oder ‚jüngere *Genesis*‘ ist im westsächsischen Dialekt der altenglischen Sprache verfasst und wurde ca. 975 gemeinsam mit vier weiteren Gedichten in die Handschrift MS Bodley Junius 11, Oxford, aufgenommen.¹ ‚*Genesis B*‘ heißt dieses Gedicht, da es in die sogenannte ‚*Genesis A*‘ eingeschoben wurde und sich so von der größeren *Genesis* unterscheiden lässt. Diese größere *Genesis* wurde wohl im 8. Jahrhundert und zweifellos zuerst auf Nordhumbrisch verfasst. Sie gibt

¹ *Genesis B* (Doane [Hg.] 1991), S. 54. Deutsch auf der Übertragung von Felix Genzmer aufgebaut.

die Kapitel 1–22 der biblischen *Genesis* wieder und wurde an erster Stelle in die Handschrift kopiert, vor drei altenglischen Gedichten, die man traditionellerweise *Exodus*, *Daniel* und *Christ and Satan* nennt. Aus der *Genesis B* hat ein Vorgänger des Schreibers ohne besondere Ankündigung einen metrisch abweichenden Abschnitt, der den Versen 235–851 entspricht, in die *Genesis A* übernommen. Aufgrund des Metrums und Wortschatzes, die beide dem Altsächsischen ähnlicher als dem Westsächsischen sind, hat Sievers 1875 diese Verse als einen Abschnitt aus einer separaten Fassung interpretiert.² Sievers' Ergebnis wurde 1894 von Zangemeister bestätigt, als er in der Vatikanischen Bibliothek die Bruchstücke einer echten altsächsischen *Genesis* entdeckte. Dieses Gedicht mag damals dem großen, in zwei Handschriften und mehreren Bruchstücken erhaltenen *Heliand* beigegeben worden sein.³ Der *Heliand* feiert in eingeschränktem Heldenstil das Leben Christi und ist wohl ca. 830 verfasst worden, um die vermutlich noch heidnisch gesinnten Sachsen mit dem Christentum vertrauter zu machen.⁴ Eine der beiden Handschriften vom gesamten *Heliand*, BL MS Cotton Caligula A.vii, stammt aus dem späten 10. Jahrhundert und ist in der British Library erhalten. Anhand der neu entdeckten *Genesis*-Bruchstücke, insbesondere des ersten, das den Versen 790–817 der altenglischen *Genesis B* entspricht, konnten einige sprachliche Vergleiche gezogen werden, die Rückschlüsse auf die Übersetzungsweise aus dem Alt- in das Westsächsische zulassen.

Es würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen, die These in allen Einzelheiten hier aufzuführen. Doch lässt sich daraus zumindest eine Schlussfolgerung ziehen, die zur Aufklärung der Verfassungsumstände der *Genesis B* beiträgt. Ihr neuester Herausgeber, Doane, geht, wie andere Forscher auch, davon aus, dass der altsächsische Quellentext der *Genesis B* etwa aus dem Jahr 850 stammt.⁵ Es erscheint ihm wahrscheinlich, dass der westfränkische Kaiser Karl der Kahle (reg. 843–877), Sohn Ludwigs des Frommen (reg. 814–840), die altsächsische *Genesis* – „composed in a recently renewed Saxon poetic medium and combined with the *Heliand* in a royal edition“ – in Auftrag gegeben hat, um möglichst viele karolingische Höfe damit ausstatten zu können. Raw hat bereits die These aufgestellt, dass sich die die *Genesis B* betreffenden Illustrationen in MS Bodley Junius 11 wohl aus dem Tours zu Zeiten Karls des Kahlen herleiten lassen; auch sie legen also die Vermutung nahe, dass viele von diesen Bibeln etwa 850 auf Anordnung Karls abgeschrieben worden sind.⁶ Einige Jahre später fiel ihm wohl eine dieser Bibeln als geeignetes Heiratsgeschenk für einen neuen Schwiegersohn ein. Beim Ehemann von Karls zwölfjähriger Tochter Judith handelte es sich um den grauen König Æthelwulf den Westsachsen (reg. 839–858), Vater des sechsjährigen Alfred, der auch in seinem Gefolge war. Æthelwulf und seine Leute

² Sievers 1875.

³ Knight Bostock 1976, S. 183 f. Altsächsische Bibeldichtung (Zangemeister / Braune [Hg.] 1894).

⁴ Knight Bostock 1976, S. 169–178; Murphy 1989, S. 11–28, insbes. S. 13.

⁵ *Genesis B* (Doane [Hg.] 1991), S. 52 ff.

⁶ Raw 1976, S. 139 ff., 148.

waren 855 aus Rom zurückgekommen, und der König beabsichtigte, mit Judith als karolingischer Ehefrau im Triumph nach England zurückzukehren.⁷ Doanes Meinung nach wurde damals auf Karls Anordnung hin die neue altsächsische *Genesis* dem langen und schon eine Generation zuvor verfassten *Heliand*-Gedicht vorangestellt, um diesem Westsachsenkönig eine herrliche und nahezu in Muttersprache verfasste Bibel schenken zu können. Im späteren Verlauf des 10. Jahrhunderts wurde infolgedessen in England ein neuer altsächsischer *Heliand*-Text, der heute BL MS Cotton Caligula A.vii genannt wird, von einem Schreiber von vielleicht niederfränkischer Herkunft abgeschrieben.⁸ Besonders in Bezug auf die *Genesis* B verraten uns der Wortschatz und die Morphologie des Textes von Junius 11, dass spätestens um etwa 900 ein Westsachse den erwünschten Abschnitt aus der altsächsischen *Genesis* übertragen hat, als er diesen in die ältere und echte altenglische *Genesis* miteinbezog.⁹

Die eingeschobene *Genesis* B beginnt mit zwei langen Versen, in denen Gott das erste Ehepaar Adam und Eva anweist, vom einzigen bösen Baum und dessen Frucht Abstand zu halten (V. 235–236). Das Gedicht fährt mit neun kürzeren Versen über deren unschuldigen Gehorsam und die Himmelfahrt Gottes fort (V. 237–245). Dann führt der Schreiber eine neue, von ihm mit der Nummer VI versehene Abteilung ein, in der sich der Erzähler zurückzieht, um uns von den zehn bereits von Gott erschaffenen Engelschören zu berichten (ab V. 246). Seine Erzählung kehrt erst nach fast 200 Versen über den Teufel zum Ehepaar im Paradies zurück. Der lichttragende Erzengel erliegt zuerst der Versuchung, mit einer Rede, in der er sich zu einem neuen Gott erklärt und seinen Anhängern Neubauten im Nordwesten verspricht (V. 278–291). Daraufhin wirft Gott die Rebellen aus dem Himmel in die Hölle und benennt ihren Führer in ‚Satan‘ um. Nach einem umfangreichen Kommentar des Erzählers beginnt eine zweite Ansprache des Ex-Erzengels, in der sein Hochmut der Verzweiflung weicht. Er beschreibt die Landschaft und das Wetter in der Hölle, stellt sich unvermittelt als völlig gefesselt dar und beschreibt den neuen Wettstreit mit Adam. Dem aus Lehm geschaffenen Adam wird nämlich jetzt das Recht am ehemaligen Eigentum Luzifers im Himmel übertragen. Der Ex-Erzengel sucht deswegen erbittert nach einem Freiwilligen, der seine Niederlage durch Adam und Eva rächen kann. Seine Rede wird unterbrochen (V. 356–441), da ein Blatt mit der ganzen Abteilung X aus der Handschrift herausgefallen ist. Im früher erhaltenen Text aber verspricht Satan jedem freiwilligen Rächer eine gleichberechtigte Stellung neben ihm in der Hölle. Die verschollenen Verse scheinen von einem Freiwilligen zu berichten, denn am Anfang der Abteilung XI setzt dieser zweite Teufel einen Helm auf und fliegt zum Paradies (V. 442 f.).

7 Enright 1979, S. 291–293; Nelson 1992, S. 182.

8 *Genesis* B (Doane [Hg.] 1991), S. 54. Die andere Haupthandschrift (Monacensis, Cgm. 25) ist in München erhalten. Vgl. Knight Bostock 1976, S. 168 f.

9 *Genesis* B (Doane [Hg.] 1991), S. 51, 56. Rauch 1993, S. 182.

Darauf folgt in den übrigen zwei Dritteln der erhaltenen *Genesis B* der Sündenfall. Diese Erzählung ist wieder im Paradies inszeniert und behandelt den namenlosen Teufel sowie das erste Ehepaar (V. 454–851). Zwischen Adam und Eva stehen die zwei Bäume des Guten und des Bösen. Der eine trägt gute Früchte, der andere böse. Einerseits gibt es den schönen Lebensbaum, der einem ein langes Leben im Himmel beschert, andererseits den schwarzen Todesbaum, der einen in die Hölle bringt. Hier besetzt der Teufel für die Dauer seines Aufenthalts im Garten Eden rasch den Körper einer unschuldigen Schlange.¹⁰ Er wickelt sich um den Todesbaum herum und pflückt eine der bösen Früchte, die er dem ‚Handlanger des Himmelskönigs‘ sogleich anbietet. Damit bezeichnet der Dichter Adam, der zu einer Seite des Baumes steht. Der Lügner fragt ihn zuerst, ob er von Gott dort oben etwas mehr verlange. Er sei der Abgesandte Gottes, erst vor Kurzem habe er selbst beim Himmelsvater gesessen. Durch ihn befehle Gott Adam, den Apfel zu essen, um seine Kräfte zu steigern und Reichtümer zu erringen. Adam habe diese Ehre verdient, da er dem Himmelskönig immer gehorcht habe. Obwohl der Vater nicht persönlich hierhergekommen sei, sagt die Schlange, habe Er Seinen Boten nach unten gesandt, um Adam seine Belohnung zu gewähren. ‚Also genieße das Obst‘, sagt die Schlange. Die Aussage dieses Boten, der dem Gedicht zufolge und den Illustrationen von Junius 11 zum Trotz noch als Schlange fungiert, ist überdeutlich.¹¹ Dennoch lehnt Adam das Angebot ab und verweist darauf, Gott habe ihn persönlich vor dem Todesbaum gewarnt. Adam zufolge habe der Herr gesagt, es warte die Hölle auf denjenigen, der von der Frucht koste. Adam sagt, er wisse nicht, ob der Unbekannte lüge. Er sei anders als die Engel Gottes, die er zuvor gesehen habe. Weiter sagt Adam, der Fremde könne nichts zum Beweis der Wahrheit seiner Worte vorlegen. Deshalb wolle er den Boten nicht mehr länger anhören und empfehle ihm, sich sofort von dannen zu machen.

Daraufhin dreht sich der Teufel wütend zu Eva um und sagt, Gott werde ihr und ihrem Mann zürnen, sobald Er höre, Er müsse Selbst aus dem Osten zu ihnen reisen. Eva habe nun die Chance, einen klugen Entschluss zu fassen, indem sie bedenke, wie sie sich und Adam vor Ungemach bewahren könne. Wenn sie nur das Obst esse, werden ihr sofort die Augen geöffnet, sodass sie weit über die Welt sehen könne, selbst den Thron ihres Herrn, und dass Seine Huld ihr fortan sicher sei. Wenn sie Adam von dem, was sie sehen werde, berichte, werde es ihr gelingen, ihren Mann zu lenken. Adam werde dann ihren Worten vertrauen und dem neuen Befehl gehorchen. So werden sie dem Zorn Gottes entgehen, und der Abgesandte werde darauf verzichten, Ihn von den argen Worten ihres Mannes zu unterrichten. Obwohl Adam sie nicht als Engel erkenne, sagt die Schlange, sei sie einer und wirklich keinem Teufel gleich.

So verführt der Teufel Eva mit Lügen, bis in ihrem Innern die Einflüsterung des Wurmes heranreift. Während Eva dann die verbotene Frucht vom Todesbaum nimmt

¹⁰ *Genesis B* (Doane [Hg.] 1991), S. 281, Anm. zu V. 491 f. Schottmann 1974, S. 4 f.; Kelly 1997, S. 123 f.

¹¹ Deswegen wieder in Engelsgestalt, nach Schwab 1975, S. 42; Raw 1976, S. 141.

und isst, beklagt der Dichter diesen schlimmen Irrtum, indem er sagt, es sei *micel wundor* (‘ein mächtiges Wunder’, V. 595), dass Gott dulde, dass die Menschheit durch solche Lügen verleitet werde. Plötzlich scheinen in den Augen Evas die Welt und der Himmel viel heller. Der Teufel erinnert sie daran, wie sie diese neue Sicht erhalten hat. Sie soll auch Adam mitteilen, über welche neuen Kräfte sie verfügt, seit sie den Wunsch des Engels erfüllt hat. Ebenso viel des guten Lichtes wolle er ihm schenken, sobald er dem neuen Befehl Gottes gehorche. Und so tritt Eva mit zwei Äpfeln des Todesbaums zu Adam hin: Der eine liegt ihr am Herzen, der andere in der Hand. Eva sagt, der Bote müsse von Gott gesandt sein, da seine Kleider so schön seien. Es sei besser, die Huld dieses Abgesandten zu gewinnen als seinen Hass und seine Feindschaft. Auch sagt Eva, sie sehe durch ihre erweiterte Sicht den Schöpfer im Südosten, wo Er mit Seinen Engeln, die in Federkleidern um Ihn wandeln, im Himmel sitze. Obwohl dieses erste und allerschönste Weib Adam bittet, den Apfel zu essen, leistet er ihr einen ganzen Tag Widerstand. Dieser wird kaum schwächer, als der Teufel im Mann die fleischliche Lust entfacht.

Endlich erreicht Eva ihr Ziel: Adam gibt nach, und seine Neigung wächst, sich ihrem Willen zu beugen und vom Obst zu essen, obwohl sowohl ihm als auch seinen Nachkommen Hölle und Tod drohen. Kaum hat Adam in den Apfel gebissen, ist das Spiel aus. Die vorübergehend erweiterte Sicht Evas verschwindet, der Teufel lacht höhnisch und überbringt seinem tief unten gefesselten Führer die Nachricht, er habe jetzt seinen Willen erfüllt und somit seine Gunst erwirkt. Von nun an seien die Menschen als Sklaven der Hölle zgedacht und dem kleineren Teufel sei dort neben Satan ein besonderer Platz sicher. Sodann verschwindet der Teufel, das bisher milde Wetter verschlechtert sich und die Stammeltern ergeben sich bußbereit dem Herrn, noch bevor Er von ihrer neuen Lage erfahren hat. Adam verstößt Eva, versöhnt sich jedoch wieder mit ihr, als sie ihm gegenüber ihr Leid zum Ausdruck bringt. Das erste Ehepaar bekleidet sich daraufhin notdürftig mit Blättern aus den Bäumen eines Waldes, in dem sie voller Angst vor dem zornigen Herrn und vor der drohenden Zukunft voneinander getrennt sitzen.

2 Mögliche Quellentexte

Dies ist der Verlauf der Erzählung in der *Genesis* B. Heutigen Forschern bleibt nicht verborgen, dass dieses Gedicht vor allem drei Hauptmotive aufweist, die es von der traditionellen, wenn auch fast komisch-lakonischen *Genesis*-Erzählung der Bibel stark unterscheiden: Erstens wird Satan sofort gefesselt und somit gezwungen, einen Stellvertreter nach oben zu schicken, um das erste Ehepaar zu verführen; zweitens kommt dieser kleinere Verführer im Garten Eden zuerst auf Adam zu, bevor er das gleiche Ziel bei Eva zu erreichen versucht; drittens werden die Menschen dem Herrn gegenüber gleich bußbereit, sobald die Illusion der erweiterten Sicht von ihnen

weicht, der Teufel lacht und beide erkennen, dass sie getäuscht worden sind.¹² Anhand der verfügbaren Quellentexte des frühen 9. Jahrhunderts lassen sich diese drei Abweichungen im Verlauf des Narrativs kaum erklären. In der Forschung hat sich die Annahme durchgesetzt, die Textgrundlage der *Genesis*-Dichtungstradition stamme aus Jes. 14.12–15 sowie aus dem von Augustinus etwa 391 geschriebenen *De Genesi ad Litteram*, in das die Geschichte von den rebellierenden Engeln und vom Sündenfall zuerst eingeflossen ist.¹³ Auch wird allgemein angenommen, dass der Dichter mit der lateinisch-christlichen Literatur vertraut war. Die augustinische Erzählung wurde schon vor der Zeit des Dichters im von Beda Venerabilis verfassten *Hexaemeron* aus dem frühen 8. Jahrhundert, in den *Interrogationes et Responsiones in Genesim* von Alkuin (ca. 785) und im *Commentariorum in Genesim Libri Quattuor* von Alkuins Schüler Rabanus Maurus (ca. 810) in Fulda als weiterführender Teil der Exegese genutzt.¹⁴ Der große Einfluss dieser späteren Exegeten auf die frühe Kirchenkultur Deutschlands lässt sich ohne Schwierigkeiten erkennen. Dasselbe gilt für einen praktischen, nicht-theologischen Deutungsansatz der Sünde, der in diesen Texten bereits erkennbar ist.

Doch fehlt nicht nur ein erhaltener Text mit einem Grundriss für die Gesamterzählung der *Genesis B*, sondern auch irgendeine Gewissheit darüber, dass sich der Dichter für seine lateinischen Quellen auf mehr als die Bibel selbst verlassen hat.¹⁵ Eine Gesamtquelle für das Gedicht gibt es auf jeden Fall nicht. Die Einzelheiten von Evas Verführung, nach der sie den gesamten Kosmos überschaut, hat Evans glaubhaft auf die *Heptateuchos* des Dichters Cyprrianus Gallus (bl. ca. 397–430) zurückverfolgt.¹⁶ Richtig ist auch die Annahme, der Dichter sei mit einem *Genesis*-Werk des Bischofs Alcimus Avitus von Vienne (ca. 450–518) vertraut gewesen, d. h. mit den ersten drei Büchern seiner fünfteiligen *Carmina de Spiritualis Historiae Gestis*.¹⁷ Obwohl diese Fragestellung bis zum heutigen Tag in der Forschung ausgiebig diskutiert wird, besteht lediglich ein Konsens darüber, dass der sächsische Dichter sich für die Anordnung seiner Erzählung irgendwie auf den virgilianischen Avitus stützt, indem er den Sündenfall im Paradies einer (wenn auch kurzen) höllischen Rebellrede von Satan folgen lässt und indem er den Verführer anschließend enthüllt und diesen eine Siegesrede vortragen lässt.¹⁸ Die Eva der *Genesis B* weist außerdem eine gewisse Ähnlichkeit zur Beschreibung bei Avitus auf, da sie den wohl noch als Schlange verkleideten Boten für *sciene* („schön“) hält (V. 656). Denn auch bei Avitus

¹² Evans 1963, S. 120 ff.

¹³ Bibel (Colunga / Turrado [Hg.] 1985), S. 690. Hill 1976, S. 7; Bonner 1997, S. 22; Kelly 1997, S. 121 f.

¹⁴ Evans 1963, S. 4.

¹⁵ Berthold 1925.

¹⁶ Evans 1963, S. 10, 12.

¹⁷ Avitus (Nodes [Hg.] 1985; Shea [Übers.] 1997). Sievers 1875, S. 17–22; Evans 1963, S. 12–16; Schwab 1975, S. 21–77. Dagegen: Berthold 1925, S. 394–401.

¹⁸ Avitus (Nodes [Hg.] 1985), S. 5 f., 32 (II.42 ff.); Shea (Übers.) 1997, S. 81, 89.

sieht die Schlange schön aus: *profert terribilis metuendum forma decorem* („seine grauenvolle Gestalt zeigt eine erschreckende Pracht“, II.131).¹⁹ Ebenso auffällig als mögliches Quellenindiz ist der spätere Wunsch des gefallenen Adam, in Wasser sterben zu dürfen (V. 780–783, 828–835), was zum Teil mit einer ähnlichen Aussage Adams in Avitus' *Carmen* (III.32–40, 66 f.) übereinstimmt.²⁰

Was die weiteren Vergleiche betrifft, lässt sich weiterhin annehmen, dass die direkt nach seiner Rebellion erfolgte Fesselung Satans wohl auf zwei metaphorisch gedeutete Briefstellen des Neuen Testaments, 2 Petr. 2.4 und Jud. 6, zurückgeht. Letztere fügt sich besser in den Kontext:

angelos vero, qui non servaverunt suum principatum, sed delinquerunt suum domicilium, in iudicium magni diei, vinculis aeternis sub caligine reservavit.²¹

(die Engel aber, die ihrem Königreich nicht dienten, sondern ihre Heimat verließen, die hat Er im Gericht des großen Gottes in ewigen Ketten in der Finsternis bewahrt.)

Das *Evangelium Nicodemi* berichtet gemäß der frühmittelalterlichen Überlieferung für gewöhnlich, diese Fesselung fände erst statt, als Christus in seiner Höllenfahrt den Satan überrascht. Dies entspricht auch dem Verlauf der Geschichte in anderen Texten, wie *Christ and Satan* – einem Text, der sich am Ende der Handschrift Junius 11 befindet.²² Im Zusammenhang aber mit *Genesis B*, in der Satan sich direkt nach seinem Sturz als gefesselter Häftling wiederfindet, bereitet das Motiv einige Probleme. Daher wird dieser Erzteufel sowohl von Chaney als auch von Woolf eher mit dem nordischen Loki in Verbindung gebracht.²³ Die Asen fesseln Loki bis zum Weltende in einer unterirdischen Höhle, weil er zumindest der *Lokasenna* und der *Gylfaginning* zufolge Anteil am Tod des schönen Baldr hat. Auf diese Gleichsetzung mit Loki wird später noch zurückgekommen. An dieser Stelle bleibt festzuhalten, dass es zwar schwierig, aber der Mühe wert sein könnte, gerade den Satan der *Genesis B* mit Loki zu vergleichen.

Dass im Paradies ein zweiter Teufel die Verführung ausführen kann, ist darüber hinaus in der altenglischen Dichtung, in der *Juliana* von Cynewulf aus Mercien vom 9. Jahrhundert, zu finden. Bei Cynewulf, der seine Erzählung von einer Heiligenlegende mit anderem Ausgang ableitet, gibt es einen weiteren Teufel, der sich im Kerker St. Julianas als ein als Engel verkleideter Teufelsbote erweist. Zuerst stellt er sich als Bote Gottes mit Kapitulationsbefehl vor, später jedoch gesteht er, dass er Adam und Eva *gelærde / þæt hī lufan dryhtnes, ēce ēadgife ānforlētōn* („lehrte, dass sie des Herrn Liebe, die ewige Wohltatsgabe, zusammen verließen“, V. 501 f.).

¹⁹ Avitus (Nodes [Hg.] 1985), S. 35; Shea (Übers.) 1997, S. 83: „his terrible shape bears a frightening beauty“.

²⁰ Avitus (Nodes [Hg.] 1985), S. 48 f.; Shea (Übers.) 1997, S. 90. Dagegen bemerkt Berthold (1925, S. 397–401) die Parallele, hält sie aber für zufällig.

²¹ Bibel (Colunga / Turrado [Hg.] 1985), S. 1180 (vgl. 2 Petri 2.4 [S. 1174]).

²² Biggs 2007, S. 31.

²³ Woolf 1953, S. 2; Chaney 1960, S. 205.

Wenn später von der ersten Versuchung Adams durch den Teufel in der *Genesis* B die Rede ist, bezieht sich der Dichter möglicherweise auf eine Exegese des ersten Briefs Timotheus (1 Tim. 2.14), in dem der Apostel Paulus sagt: *et Adam non est seductus: mulier autem seducta in praevaricatione fuit* („Und Adam ward nicht verführt, das Weib aber ward durch ihre Ausflucht verführt“).²⁴ Auch als soziales Produkt der karolingischen Gesellschaft hat sich die vorrangige Ansprache Adams in der *Genesis* B erklären lassen, obwohl hier zu beobachten ist, dass er als zuerst Angesprochener in den wohl aus Tours hergeleiteten Illustrationen in Junius 11 gar nicht erscheint.²⁵ Man darf jedoch annehmen, dass die Einbeziehung Adams dem Verführer Evas zwei Argumente gibt, die ihm früher gar nicht zur Verfügung standen: die Schadensbegrenzung und den Beweis seiner Macht als Engel Gottes durch die Gabe, mit der sie ihren Mann überzeugen können soll. Die Frage zielt demnach nicht auf Adams sozialen Anteil, sondern auf jenen von Eva ab. Die neue Konstellation entlastet schließlich die Frau von der Einzelschuld der Erbsünde, die ihr aufgrund der von Augustinus hergeleiteten Annahme eines sinnlichen und daher schwächeren Verstandes häufig angelastet wurde.²⁶

Das dritte Hauptmotiv, in dem das Gedicht abweicht, betrifft die Bußbereitschaft der Stammeltern.²⁷ Schottmann assoziiert sie mit den täglichen pastoralen Pfarrbedingungen der neuchristlichen Gemeinden Norddeutschlands.²⁸ Die konventionelle, d. h. augustinische Exegese, die auch im *Carmen* des Avitus deutlich wird, enthält ein Motiv, in dem der Irrtum von Adam und Eva im Garten den Hochmut Satans in der Hölle widerspiegelt.²⁹ Im Gegensatz dazu geht es in der *Genesis* B um Unglück und begrenzte Kenntnis.³⁰ Diese Lage lässt sich mit der weltlichen Situation der Sachsen vergleichen. Da die Heilslehre des frühen 9. Jahrhunderts Aberglauben und die Gefahr eines Rückfalls in die Sündhaftigkeit in den Mittelpunkt rückte, hatte der Dichter handfeste Gründe, den Hochmut der biblischen Stammeltern aus seiner Version zu tilgen. Seine *Genesis* hätte er keineswegs unpolitisch verfassen können. Es scheint in diesem Zusammenhang, d. h. im kirchlichen Milieu des frühen 9. Jahrhunderts, als ob die Geschichte von Adam und Eva eher eine Orientierungshilfe für schwankende Christen bieten sollte. Ebenso wird in der irgendwann zwischen 788

²⁴ Bibel (Colunga/Torrado [Hg.] 1985), S. 1150.

²⁵ Evans 1963, S. 120; Raw 1976, S. 141.

²⁶ Vgl. Langeslag 2007. Hierzu auch Berthold 1925, S. 385, 392; Evans 1963; Hill 1975, S. 287 ff.; Bonner 1997, S. 27. Dagegen: Hentschel 1935, S. 61–64; Woolf 1963, S. 196 f.; Vickrey 1969, S. 96–99; Vickrey 2015, S. 4–23. Die Wörter *hæfde hire wācran hige Metod gemearcod* (V. 590–591) bedeuten erst ‚ihr hatte der maßbestimmende Herr einen schwächeren Entschluss erstellt‘; dasselbe gilt für *hyge Euan, / wifes wāc gepōht* („Evas Entschluss, die schwache Absicht einer Frau“, V. 648 f.). Eva sieht hier mindestens ebenso intelligent aus wie ihre schlimmere Hälfte; vgl. North 1991, S. 93–97.

²⁷ Langeslag 2007, S. 117. Vgl. Evans 1963, S. 15.

²⁸ Schottmann 1974, S. 10.

²⁹ Kelly 1997, S. 123.

³⁰ North 1991, S. 96 f.; Langeslag 2007, S. 115.

und 811 geschriebenen *Vita Vulframni* berichtet, dass eine trügerische Erscheinung bzw. ein als Engel getarnter *deceptor hominum diabolus* („menschentäuschender Teufel“), eigentlich *sevissimus draco* („ein höchst wilder Drache“), den etwa 719 gestorbenen Friesenherzog Radbod kurz vor seinem Tod davon abhielt, den christlichen Glauben anzunehmen.³¹ Auf diese Weise darf man das Motiv der Bußbereitschaft in der *Genesis B* mit einer ersten Versuchung Adams in Beziehung setzen. Mit beiden Motiven wird die Schwere der Erbsünde der Stammeltern vermindert, da Adam und Eva gleichermaßen als unschuldige Opfer des Engelsturzes zu betrachten sind.

Sofern davon ausgegangen werden kann, dass das Original im altenglischen Text nachhallt, erzählt der Dichter die Geschichte mit besonderem Mitgefühl für Eva, und zwar mit einigen emotionalen Erläuterungen, die er wie ein tragischer Chor ab und zu wiederholt, als schreibe er seine Geschichte als Theaterstück für einfache Leute. Auch Bischof Avitus erlaubt sich persönliche Zwischenrufe, lässt Eva gegenüber aber keine Gnade walten.³² Hier darf man die Frage stellen, ob sich die *Genesis B*, wie Schottmann gefolgert hat, als Gedicht eines Geistlichen auffassen lässt, der hier ein stärker pastorales Anliegen zum Ausdruck bringt.³³ Im Hinblick auf die Zeit der Abfassung (etwa 850) dürfte es sich bei den von den Franken und adligen Sachsen unterdrückten Zuhörern dieses Gedichts um Christen gehandelt haben, die vom Heidentum politisch nicht getrennt waren. Dafür lassen sich Beweise in Form von Textbelegen Utrechter Ursprungs erbringen, die in Zusammenhang mit der angelsächsischen Mission stehen.³⁴ Beim ersten Text handelt es sich um ein Taufgelöbnis in fol. 2–11 der Vatikanischen Handschrift Codex Paulatinus Latinus 577, die ca. 800 wohl in Hersfeld (möglicherweise auch Mainz oder Fulda) kompiliert wurde. Nach dem Taufgelöbnis gibt es in fol. 6v–7r einen zweiten Text, der *Indiculus superstitionum et paganiarum* („Tabelle der Aberglauben und zwar der heidnischen“) heißt und genau darauf hinweist, dass die Priester die Altsachsen immer noch anwiesen, *Thunaer ende Wuoden ende Saxnote ende allum them unholdum the hira genotas sint* („Thunaer und Wöden und Saxnôt und all denjenigen bösen Geschöpfen, die deren Genossen sind“) abzuschwören. Man darf davon ausgehen, dass schon als Kinder die ersten Zuhörer der as. *Genesis* einheimische Erzählungen sowohl von Þórr als auch von Óðinn und den übrigen Göttern gehört hatten.³⁵

Man hält es auch immer noch für richtig, dass die von der römischen Kultur zuvor nie berührten Sachsen „in anderen politischen, religiösen und kulturellen Strukturen organisiert waren als die Franken“.³⁶ Letzteren blieb nicht verborgen, dass die

³¹ *Vita Vulframni* (Levison [Hg.] 1905), S. 699 f., (Kap. 10). Halbertsma 1982, S. 573 (Datierung), S. 599 ff.

³² Vgl. Avitus (Shea [Übers.] 1997), S. 21, 83.

³³ Schottmann 1974, S. 10 f.

³⁴ Mostert 2013, S. 94–99.

³⁵ Mostert 2013, S. 96 f. Vgl. *Sächsisches Taufgelöbnis* (Boretius [Hg.] 1883), S. 222 f.

³⁶ Ubl 2015, S. 44.

nördlichen Untertanen ihre Eigenkultur immer hoch schätzten. Von 772–785 und dann um 793, 795, 797, 803–804 rebellierten die Sachsen fast jährlich.³⁷ Als zweiten Beweis für ihre unsterbliche Göttertreue lassen sich die Wünsche der einfachen Leute selbst anführen: Drei Generationen nachdem ihr Freiheitskämpfer Widukind 785 vor Karl dem Großen kapituliert hatte, baten ca. 840 die in Sachsen rebellierenden Stellinga (*frilingi* und *lazzi*, d. h. die zwei Unterschichten) ihren fränkischen Herrn Ludwig den Frommen um das Recht, die alte Religion ausüben zu dürfen:

ut Saxonibus qui Stellinga appellantur, quorum multiplicior numerus in eorum gente habetur, optionem cuiuscumque legis vel antiquorum Saxonum consuetudinis, utram earum mallent, concesserit; qui semper ad mala proclives magis ritum paganorum imitari, quam christianae fidei sacramenta tenere delegerunt.³⁸

(dass er den Sachsen, die Stellinga heißen und in ihrem Volk recht zahlreich sind, die Möglichkeit dazu einräumen sollte, zu wählen, welche Rechte oder Bräuche der Altsachsen sie lieber hätten; zum Bösen sind sie geneigt und haben immer lieber die Riten der Heiden nachgeahmt, als die Sakramente des christlichen Glaubens eingehalten.)

So schlimm erschien zumindest den Franken die Lage. Anders gesagt musste die Kirche zur Verfassungszeit der altsächsischen *Genesis* noch auf viele der sächsischen Bauerngemeinden ihren Einfluss geltend machen.

Deshalb mögen die bekannten Eigentümlichkeiten dieser *Genesis* weniger heterodox erscheinen. In der *Genesis* B, für die keine lateinisch-christliche Einzelquelle nachweisbar ist, befinden sich drei Abweichungen: der in der Hölle gefesselte Erzteufel, der einen Stellvertreter sendet, Adam als zuerst Angesprochener und die spätere Bußbereitschaft der Stammeltern. Wenn man hierfür eine oder mehrere nicht lateinische Quellen sucht, darf man mit Berthold folgern, die Eigenart des Dichters bestehe „nicht so sehr im Hineintragen persönlicher Züge wie im Anpassen des gegebenen Stoffs an Denkweise, Empfinden und Kulturstand seines Stammes“.³⁹ Und geht man mit letzterer Behauptung ein Stück weiter, erkennt man unweigerlich sofort die Parallelen zu nordischen Quellen, die auf die Existenz von ähnlichen, aber heute verlorenen Mythen der Sachsen verweisen mögen. Altnordische Textbelege gibt es zwar genug, doch müssen sie einer Überprüfung standhalten, in der die ganze erhaltene sächsische *Genesis* mitberücksichtigt wird. Die Parallelen beschränken sich nicht allein auf die Loki-Figur, betrachtet man Loki als Schlüssel zu den Eigentümlichkeiten des Gedichts. Wenn hier ein weiterer nordischer Vergleich gewagt werden darf, müssen neben Loki auch Þórr, Íðunn und Óðinn näheren Betrachtungen unterzogen werden.

³⁷ McKitterick 1983, S. 61 ff.; Murphy 1989, S. 16–26. Von Schwab (1974, S. 58 f.) wird das Gedicht mit den gleichzeitigen politischen Ereignissen verglichen.

³⁸ *Prudenti Trecensis Annales* (Pertz [Hg.] 1826), S. 437 f. (siehe auch S. 841). Vgl. Reuter 1991, S. 66 f. Hierzu auch Goldberg 1995, S. 474 f.

³⁹ Berthold 1925, S. 401.

3 Der kleinere Teufel und Loki

Loki, der nordische Gott oder Dämon, entspricht fast perfekt dem zweiten Teufel der *Genesis* B, wenn auch Loki wegen seines wechselhaften Wesens einige Schwierigkeiten mit sich bringt. Wenn heute über die altnordische Figur in der Forschung ein Konsens besteht, dann der, dass Loki eine solche Vielfalt mythischer Funktionen hat, dass er als einzelne Figur kaum in Gänze erklärbar ist. Man hat ihn schon verschiedentlich als Feurdämon, Wind- oder Himmels Gott, Trickster, Kulturheros oder Weltverderber bezeichnet.⁴⁰ Jedoch vermag keine dieser Bezeichnungen gänzlich zufriedenzustellen, sodass sich die übrigen weder ganz noch teilweise ausschließen lassen. Die Hauptdefinition verdanken wir dem isländischen Historiker und Mythen erzähler Snorri Sturluson (1179–1241), der etwa 1225 in seiner *Gylfaginning* (Kap. 33) über Loki schreibt:

Sá er talðr með ásum, er sumir kalla rógbera ásanna ok frumkveða flærðanna ok vömm allra goða ok manna. Sá er nefndr Loki eða Loptr, sonr Fárbauda jötnuns. [...] Loki er fríðr ok fagr sýnum, illr í skaplyndi, mjök fjölbreyttinn at háttum. Hann hafði þá speki um fram aðra menn, er sloegð heitir, ok vélar til allra hluta. Hann kom ásum jafnan í fullt vandræði, ok opt leysti hann þá með vélræðum.⁴¹

(Der ist noch zu den Asen gezählt, den einige Verleumder der Asen und Urheber von Betrug und einen Schandfleck aller Götter und Menschen nennen. Der wird Loki oder Loptr genannt, Sohn des Riesen Fárbaudi. [...] Loki ist fein und schön im Aussehen, schlecht im Charakter, sehr veränderlich im Verhalten. Er hatte die Kenntnis anderen voraus, die Verschlagenheit heißt, und täuscht in allen Angelegenheiten. Er brachte die Asen ständig in große Schwierigkeiten, und oft löste er sie mit List.)⁴²

Was die Vielfalt der Rollen angeht, ist man sich in der Forschung überraschenderweise einig. Auch wenn Loki nichts mit Feuer zu tun hat, was trotz der Formähnlichkeit zu aisl. *logi* („Flamme“) vielfach angenommen wird, muss zugegeben werden, dass Loki durch den Himmel fliegt, mehrmals das Geschlecht wechselt, Riesen und Götter gleichermaßen betrügt, andererseits sowohl diesen als auch der Menschheit die Hölle, den kosmischen Wolf Fenrir, die Midgardschlange und das Pferd Sleipnir zur Verfügung stellt und sowohl häufig die Ordnung der Welt als auch schlussendlich die Welt selbst verdirbt, als er in den Ragnarök zu ihrer Zerstörung beiträgt.⁴³ Besonders diese letzte Rolle Lokis erscheint auch aufgrund der zweiten Ablautklasse seines Namens, nämlich aus *lúka* („schließen“), bestätigt. Das Substantiv *Loki* ist Nomen

⁴⁰ Vgl. Liberman 1992, S. 141–145; Bonnetain 2013, S. 97–107, 133–135, 140–154.

⁴¹ *Gylfaginning* (Faulkes [Hg.] 1982), S. 26–27.

⁴² Übersetzung: Bonnetain 2013, S. 114.

⁴³ Bonnetain 2013, S. 160–215.

Agentis und bezieht dabei die Bedeutung ‚Beschließer‘ oder ‚Beendiger‘ mit ein.⁴⁴ In Anlehnung daran lässt sich Lokis Rolle anhand der *Genesis B* neu hinterfragen. Meiner Meinung nach hat der norddeutsche Dichter der altsächsischen *Genesis* in der Mitte des 9. Jahrhunderts eine Loki-Figur gekannt und sie in seinem Werk als ‚Beendiger‘ eingesetzt. So kann ein sächsischer Loki das irdische Paradies der Menschheit beenden, indem er Eva und Adam dazu bewegt, vom falschen Apfel zu essen. Diese Rolle ist Loki auf den Leib geschnitten.

Möchte man demgegenüber den gefesselten Teufel der *Genesis B* mit einer anderen Figur vergleichen, muss man sich fragen, warum Chaney und Woolf ihn mit Loki gleichsetzen wollten. Satan erinnert insofern an den gefesselten Loki, als er die ihn einschließenden Ketten mit eigenen Worten beschreibt. Das Motiv der Fesselung taucht ganz unvermittelt im Gedicht auf und erscheint vor der Höllenfahrt Christi etwas eigentümlich. Dennoch soll dieser Satan auch an das *Carmen* von Avitus erinnern, das die gelehrte Etymologie des Namens *Adam* („Schlamm“) enthält, sobald er seinen neuen Besitzrivalen, *þe wæs of eorðan geworht* („der aus Erde geschaffen wurde“, V. 364), benennt, wobei dieselbe Bezeichnung (aus Hebr. *adamah*) bei Hieronymus zu finden ist.⁴⁵ Selbst Satans Sprachvermögen scheint gefangen gehalten zu werden, denn die erste Äußerung seines Wunsches zur Flucht wird mitten im Satz durch die Erwähnung von Ketten unterbrochen. Wenn er und sein Gefolge draußen nur eine Winterstunde stehen dürften:

þonne ic mid þys werode –
Ac licgað mē ymbe irenbenda,
rideð rācentan sāl. (V. 368–372)

(dann ich mit dieser Schar –
Doch um mich liegen Eisenbande umher,
mich reitet ein Kettenkabel.)

Ihn haben demnach *helle clommas / fæste befangen* („der Hölle Klammern fest umfangen“, V. 373–374). Ein drittes Mal bezieht sich Satan nachdrücklicher auf seinen Zustand:

Mē habbað hringa gespong,
slīðhearda sāl sīðes āmyrred,
āfyrred mē mīn fēðe, fēt synt gebundene,
handa gehæfte. (V. 377–380)

⁴⁴ Liberman 1992, S. 141 (vgl. S. 137–141): *boði* ‚Bote‘ (< *bjōða* II), *floti* ‚Flotte‘ (< *fljōta* II), *klofi* ‚Kluft‘ (< *kljūfa* II), *skoti* ‚Schütze‘ (*skjōta* II). Vgl. auch ae. *boda* ‚Bote‘ (< *bēodan* II) und zu guter Letzt *loca* ‚Einzäunung, Kästchen‘ (< *lūcan* II).

⁴⁵ *Genesis B* (Doane [Hg.] 1991), S. 271, Anm. zu V. 365b.

(Mich halten die Ketten,
bitterharte Bande verbieten mir zu gehen
und fesseln den Schritt, die Füße sind gebunden,
die Hände in Haft.)

Auch seien ihm die Höllentore versperrt. Satan kehrt zum Thema seiner Ketten zurück und beklagt die *heardes irenes hāte geslægene / grindlas grēate* (,aus hartem Eisen in Glut geschmiedeten / rings großen Knebel‘, V. 383–384). Damit habe Gott ihn gefangen genommen, weil Er wusste:

þæt sceolde unc Ādame yfele gewurðan
ymb þæt heofonrice, þær ic āhte mīnra handa gewæld. (V. 387 f.)

(dass es übel ausginge zwischen Adam und mir
um das Himmelreich, hätte ich meiner Hände Gewalt.)

Die vergleichbaren nordischen Quellen – zumindest was die Handschriften angeht – stammen aus Island und frühestens aus dem 13. Jahrhundert. So schreibt Snorri in seiner *Gylfaginning* (Kap. 50), dass die Asen den Tod Baldrs an Loki rächen wollen. Loki wird zuerst *tekinn griðalauss ok farit með hann í helli nõkkum* (,ohne Rechte festgenommen und man hat ihn in eine Höhle geführt‘). Ein Sohn Lokis wird dann in einen Wolf verwandelt, der einen zweiten Sohn auseinanderreißt. Mit dessen Gedärmen binden ihn die Asen bei den Schultern, den Lenden und den Knien auf drei Steinplatten fest, *ok urðu þau bõnd at járn* (,und diese Bande verwandelten sich in Eisen‘). Des Weiteren befestigen sie über ihm eine giftriefende Schlange und stellen ihm Sigyn, seine Frau, zur Seite, die das Gift in einer Schale auffängt. Wann immer sie die Schale jedoch leert, fällt ein Tropfen auf Loki, und sein schmerzgeplagtes Aufbäumen führt zu Erdbeben.

In den älteren Quellen finden sich Anspielungen darauf. Erstmals in der *Haustlõng* von Þjóðólfr von Hvinir, die sich auf etwa 900 datieren und wohl in Hordaland lokalisieren lässt,⁴⁶ verweist der Dichter mit seinem Ausdruck für die Magie, mithilfe derer Þjazi, der als Adler verkleidete Riesenvater der Skaði, Loki an eine Stange bindet, auf seine Fesselung durch die Götter:

Þá varð fastr við fõstra farmr Sigynjar arma,
sás ǫll regin eygja, ǫndurgoðs, í bõndum; (Str. 7/1–4)⁴⁷

(Festgemacht wurde dann an dem Ziehvater der Skigöttin die Fracht
von Sigyns Armen, die alle göttlichen Mächte in seinen⁴⁸ Banden anstarren.)

⁴⁶ *Haustlõng* (North [Hg.] 1997), S. xxxii.

⁴⁷ *Haustlõng* (North [Hg.] 1997), S. 4; vgl. S. 32, Anm. 7/4.

⁴⁸ D. h. Lokis.

Lokis Fesselung findet sich vor allem im Gedicht *Völuspá* aus der Zeit des isländischen Glaubenswechsels um das Jahr 1000, auf das Snorri sich in seiner Prosa hauptsächlich stützt. So sagt die Seherin in der *Völuspá* (Str. 34):

Hapt sá hún liggja und Hveralundi,
lægiarn < s > líki Loka áþekkian.
Þar sitr Sigyn, þeygi um sínom
ver velgýioð. Vitoð ér enn eða hvat?⁴⁹

(Einen Gefangenen (/ Gott) sah sie im Quellenwalde liegen
in Unholdgestalt dem Loki denkbar ähnlich.
Da sitzt Sigyn, obwohl sie nicht froh ihres
Gattens ist: wisst ihr, was das bedeutet?)

Hveralundr, der isländische Name dieser Höhle, lässt sich mit der christlichen Hölle vergleichen, was Grund zu der Annahme gibt, dass die *Völuspá* in den letzten heidnischen Tagen verfasst wurde. Auf die gleiche Geschichte wird auch in der *Lokasenna* zweimal angespielt. Ausgehend vom Wortschatz und der umfangreichen Mythenkenntnis, erscheint es glaubhaft, dass dieses Gedicht in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts verfasst wurde, von einem Priester, der noch heidnischen Pfarrangehörigen eine oder zwei Generationen nach der Christianisierung Islands gepredigt hat. In Str. 41 sagt Freyr, als er Loki zum Schweigen zu bringen versucht:

Ulf sé ek liggja árósi fyrir,
unz riúfaz regin:
því mundu næst, nema þú nú þegir,
bundinn, þólvasmiðr!⁵⁰

(Einen Wolf sehe ich liegen vor der Flussmündung,
bis die Mächte zerstört werden;
demnächst wirst du, wenn du jetzt nicht schweigst,
gebunden sein, Unheilschmied!)⁵¹

Etwas später, als Loki sich daran macht, jedem Gott die unangenehme Wahrheit zu sagen, erinnert ihn auch die Riesin Skaði an sein Schicksal:

Létt er þér, Loki – munattu lengi svá
leika lausom hala,
þvíat þik á hiörvi skolo ins hrímkalda magar
gornom binda goð. (Str. 49)⁵²

⁴⁹ *Edda* (Dronke [Hg./Übers.] 1997), S. 16. Vgl. *Edda* (Neckel / Kuhn [Hg.] 1983), S. 8 (Str. 35).

⁵⁰ *Edda* (Dronke [Hg./Übers.] 1997), S. 342. Vgl. *Edda* (Neckel / Kuhn [Hg.] 1983), S. 104.

⁵¹ Vgl. von See et al. 1997, S. 466.

⁵² *Edda* (Dronke [Hg./Übers.] 1997), S. 343. Vgl. *Edda* (Neckel / Kuhn [Hg.] 1983), S. 106.

(Heiter ist dir, Loki – du wirst aber nicht lange so
mit einem losen Schwanz spielen,
denn auf einer Kante werden dich mit des reifkalten Sohnes
Därmen die Götter binden.)⁵³

Am Weltende aber wird sich Loki losreißen und gegen Ásgarðr ziehen. So erzählt uns die *Völuspá*, deren christianisierter Dichter Loki offensichtlich mit den Wesenszügen des Judas, des Antichristen und Luzifers ausstatten wollte. Ein derartiger Einfluss auf die *Völuspá* und *Lokasenna* bereitet bei der Frage nach einer heidnischen Quelle der *Genesis* B einige Schwierigkeiten. Dies ist insbesondere der Fall, da man davon ausgeht, dass Baldr wohl schon länger von der Christus-Figur beeinflusst worden ist als Loki von der Satans. Dem sächsischen Gedicht zufolge haben Satan und Loki nur die unterirdische Fesselung gemeinsam. Lassen wir den möglichen Vergleich Loki – Satan also erst einmal ruhen und wenden uns den übrigen Rollen zu.⁵⁴

In Bezug auf den kleineren Teufel hat Woolf einen sicherlich wichtigen Hinweis gegeben.⁵⁵ Dieser Teufel sitzt zu Beginn unter den gefallenen Engeln und hört Satan zu, als dieser sein Gefolge versammelt. ‚Wenn von mir ein Lehnsman immer Schätze empfing‘, sagt der ehemalige Luzifer, ‚dann kann er in keiner besseren Zeit meine Gunst vergelten‘:

þæt hē up heonon ūte mihte
cuman þurh þās clūstro, and hæfde cræft mid him
þæt hē mid feðerhoman flēogan meahte,
windan on wolcne, þær geworht stondað
Ādam and Ēue on eorðrice. (V. 415–419)

(dass er hinauf von hier draußen könnte
durch den Höllenverschluss kommen und die Kraft
dazu hätte, im Federhemd fliegen zu können,
sich durch die Wolken schwingen, wo geschaffen
stehen Adam und Eva im Erdenreich.)

Woolf weist nämlich darauf hin, dass auch Loki ein Federhemd anzieht, als er durch den Himmel fliegt.⁵⁶ Auf Altisländisch heißt das Wort *fjaðrhamr*. In den übrigen germanischen Sprachen sind es verwandte Wörter, die Vogelflügel oder Engelsflügel bezeichnen, und zwar sagt Eva später, sie sehe um Gott herum *His englas ymbe hweorfan / mid feðerhaman* (‚Seine Engel in Federkleidern um Ihn wandeln‘, V.

⁵³ Vgl. von See et al. 1997, S. 480.

⁵⁴ de Vries 1933, S. 282 f.: ‚Christian traditions about Satan have not been the cause of Loki’s development into a devilish being, but they were connected with this god, because he possessed already certain qualities, that made him particularly fit as a heathen representative of the Christian devil‘; vgl. S. 199 f.

⁵⁵ Woolf 1953, S. 2 f.

⁵⁶ Woolf 1953, S. 3 f.

669–670).⁵⁷ Hier aber kommt dieser *fjaðrhamr* in einem interessanten Zusammenhang vor: In der *Brymskviða*, deren sozialallegorische Komik auf eine Verfassungszeit im 12. oder 13. Jahrhundert hindeuten könnte, kommen die Götter Þórr und Loki auf Freyja zu, um ihren *fjaðrhamr* zu entleihen. Wie sonst in der altisländischen Literatur gehören die Federkleider zu Göttinnen, die sie selbst allerdings niemals benutzen. Þórr bittet Freyja um ihr Federkleid, und sie stimmt zu (Str. 3–4). In Str. 5 heißt es:

Fló þá Loki, fjaðrhamr dunði,
unz fyr útan kom ása garða
oc fyr innan kom iqtna heima.⁵⁸

(Flog da Loki, das Federhemd rauschte,
bis er hinauskam aus den Asengehöften
und hineinkam in die Riesenwelt.)⁵⁹

Die altnordische Vorstellung des Federkleids ist jedoch älter als die Bekehrung Skandinaviens. Sie erreichte die nordische Mythologie nicht erst aus Wundererzählungen zu den Engeln. In der *Haustlǫng* liegt diese Vorstellung einer *kennning* für das Reisemittel des Riesen zugrunde, der Loki durch den Himmel verfolgt. Loki hat sich in einen kleinen Raubvogel und die Göttin Iðunn („die Gespielin der Asen“) in eine Nuss verwandelt und sie so vom als Adler verkleideten Þjazi zurückgestohlen. In Str. 12 äußert sich der Dichter so:

Heyrðak svá, þat síðan sveik ept ása leiku
hugreynandi Hœnis hauks flugbjalfa aukinn,
ok lómhugaðr lagði, leikblaðs reginn fjaðrar,
ern at oðglis barni arnsúg faðir Mǫrnar.⁶⁰

(So hörte ich, dass er später die Gespielin der Asen wieder herauslockte,
Hœnirs Mutprüfer, der durch des Greifvogels Fliegerpelz vergrößert war,
und dass der Gottkönig des Spielblattes von der Feder, der trickreiche Vater
der Mǫrn, mit Adlers Wetterzug über des Raubvogels Kind herfiel.)

Auf diese *kennningar* kommen wir später noch zurück. Es erscheint jedoch in Zusammenhang zum Halbvers *hauks flugbjalfa aukinn* („durch des Greifvogels Fliegerpelz vergrößert“), als könne Loki auch ohne christlichen Zusatz gefiedert fliegen. Ob eine Göttin ihm hier Verwandlungshilfe leistet, weiß man nicht. Mit Blick auf die *Haustlǫng*

⁵⁷ Genesis B (Doane [Hg.] 1991), S. 276. von See et al. 1997, S. 532 (vgl. S. 532 ff.): „Ae. *feðerhoma*, as. *feðarhamo* [...] Beide Wörter bezeichnen einerseits das Federkleid (Gefieder) der Vögel, andererseits das Federgewand oder die Flügel der Engel“.

⁵⁸ *Edda* (Neckel / Kuhn [Hg.] 1983), S. 111.

⁵⁹ Vgl. von See et al. 1997, S. 534.

⁶⁰ *Haustlǫng* (North [Hg.] 1997), S. 6, 52.

aber darf man Loki zuerst ohne Schwierigkeiten mit dem kleineren Teufel der *Genesis* B vergleichen. Obwohl er einst ein Engel war, hat dieser Teufel dieselbe Kraft wie Loki, sich aus einer misslichen Lage in Vogelgestalt befreien zu können.

Wie zuvor bereits angemerkt, bricht der Text mit Satans Tirade unvermittelt und vorzeitig ab, da ein Blatt mit der ganzen Abteilung X in der Handschrift fehlt. Dort, wo das Gedicht wieder einsetzt, wird deutlich, dass sich inzwischen für den Sündenfall ein Teufel als Freiwilliger gefunden hat, von dem es heißt:

XI. Angan hine þā gyrwan Godes andsaca,
fūs on frætwwum (hæfde fæcne hyge),
hæleðhelm on hēafod āsette and þone full hearde geband,
spenn mid spangum. Wiste him spræca fela,
wōra worda. (V. 442–446)

(Begann da eifrig ein Gegner Gottes seine Ausrüstung anzutun (er hatte Verbrechen in seinem Entschluss), setzte den Hehlhelm aufs Haupt und band ihn hart zusammen, schnallte ihn mit Spangen fest. Wusste der Sprüche viele, verwerfliche Worte.)

Über den *hæleðhelm* („Hehlhelm“) lässt sich ausgiebig diskutieren. Auf den ersten Blick hat es den Anschein, der westsächsische Schreiber habe hier einen Rechtschreibfehler gemacht. Das altenglische Wort *hæleðhelm* („Heldenhelm“ oder „Helm eines Helden“) liest sich, als ob der Schreiber eine tapferere Tat bewundert. Im erhaltenen altsächsischen *Heliand* findet sich jedoch ein Beispiel, anhand dessen sich das westsächsische Wort besser als „Hehlhelm“ oder „Verhüllungshelm“ interpretieren lässt. In diesem älteren Gedicht erlebt die Frau des Pilatus einige Tagträume, in denen der Teufel ihr einflüstert, ihr Mann solle Christus freilassen:

That uuif uuarð thuo an forahton,
suīðo an sorogon, thuo iru thiū gisiuni quamun
thuru thes dernien dād an dages liohte,
an heliðhelme bihelid. (LXV. V. 5549–5552)⁶¹

(Das Weib hatte dann Furcht davor, machte sich darum Sorgen, dass zu ihr die Visionen kamen durch die Tat des Unsichtbaren bei Tageslicht, in Hehlshelm verhohlen.)

Schwab hält trotzdem für gesichert, es handele sich beim *hæleðhelm* der *Genesis* B nicht um die Unsichtbarkeit, „denn der Bote ist ja nicht unsichtbar“, sondern um die später hypnotisierende und telepathische Magie dieses Teufels.⁶² Doch besteht kein

⁶¹ *Heliand* (Behaghel / Taeger [Hg.] 1996), S. 192.

⁶² Schwab 1975, S. 29, Anm. 202. Vgl. auch *Genesis* B (Doane [Hg.] 1991), S. 277 f., Anm. zu V. 444.

Anlass zu der Vermutung, dass der kleinere Teufel, sobald er den Helm anzieht, noch sichtbar ist. Er will sich ja keineswegs vor Gottes Augen enthüllen, als er die Reise nach oben zum Paradies unternimmt. In Bezug auf den *heliðhelme* im *Heliand* muss außerdem angemerkt werden, dass das Partizipium *bihelid* ‚(verhüllt)‘ ebenso auf die Taten wie auf den Teufel verweisen kann; das heißt, im *Heliand* deutet der Helm nur auf die Verhüllung an sich.

In der altenglischen Literatur gibt es noch einen solchen Helm, der sich als *heolophelm* im Gedicht *The Whale* im Exeter-Buch findet. Das Gedicht beschreibt den Teufel, als ziehe er die Menschenseelen wie ein Wal unglückliche Matrosen, die diesen für eine Insel gehalten haben, in die Tiefe hinab:

mid þām hē færinga,
heolophelme biþeaht, helle sēceð,
gōða gēasne, grundlēasne wylm
under mistglōme. (V. 44–47)⁶³

(mit denen er plötzlich,
in einem Verhüllungshelm verhüllt, die Hölle sucht,
frei von allem Guten, die Welle ohne Boden
unter der nebligen Finsternis.)

Dass hier umgekehrt von einer Rückkehr zur Hölle die Rede ist, ändert nichts an der Vorstellung vom Teufel als jemandem, der sich mit Hilfe eines Helmes oder Nebelmantels verbirgt. Sonst finden sich die Begriffe *helanthelm* auf Althochdeutsch und *huliðshjálmr* auf Altisländisch, wobei die Bedeutung ‚Tarnkappe‘ dafür wohl am passendsten ist.⁶⁴ Manchmal wird das Wort dort auch in neutraler Weise als Ausdruck für den verborgenen Einfluss Christi gebraucht. Im Gegensatz zu diesen Textbelegen kommt der *hæleðhelm* in der *Genesis B* als eine magische Kampfausrüstung vor.

Unter den zahlreichen isländischen Textbelegen für das Wort *huliðshjálmr* muss man zuerst die Formulierung *hiálm huliz* im Gedicht *Alvíssmál* erwähnen. Obwohl dieses, so wie die übrigen Beispiele, wohl aus dem 13. Jahrhundert stammt, bietet uns das Gedicht breite Interpretationsmöglichkeiten, unter denen von (alliterierenden) Synonymen die Rede sein kann. Der ortsansässige Zwerg in diesem Gedicht, *Alvíss*, nennt demnach verschiedene Ausdrücke für ‚Wolke‘, und zwar wie folgt:

Ský heita með mǫnnum, enn scúrván með goðom,
kalla vindflot vanir,
úrván iǫtnar, álfar veðrmegin,
kalla í helio hiálm huliz. (Str. 18)⁶⁵

⁶³ *The Whale* (Krapp / Dobbie [Hg.] 1936), S. 172.

⁶⁴ *Genesis B* (Doane [Hg.] 1991), S. 277. Von See et al. 2000, S. 343 f.

⁶⁵ *Edda* (Neckel / Kuhn [Hg.] 1983), S. 126.

(Menschen sagen Wolken, Wässerer Götter,
Windschiff die Wanen,
Riesen Regenbringer, Alfen Naschwetter,
in der Hölle heißen sie Helm von Verhüllung.)⁶⁶

Hier wird ebenfalls von Verhüllung in der Hölle gesprochen. Die Aufzählung im Gedicht spielt aber auf eine Gleichsetzung der Wolke mit dem Verhüllungshelm an. Eine derartige Gleichsetzung besteht schon in der altenglischen Dichtung, nämlich im *Exodus*-Gedicht, das in der Junius 11-Handschrift auf die *Genesis* folgt. In Vers 60 wird das Land der Nubier in etymologischer Weise als *lyfthelme beþeapt* (,in einem Lufthelm verhüllt‘) beschrieben, so als wären die Wolke und die Luft oder der Himmel völlig austauschbar.⁶⁷

Diese anscheinend typisch englische Wettervorstellung gilt natürlich auch für andere Länder, indem sowohl die Unsichtbarkeit der Luft, als auch die Verborgtheit durch Wolken, assoziiert werden, ohne dazwischen eine Unterscheidung zu treffen. Im Hinblick auf diesen allgemeinen Wortschatz liegt die Vermutung nahe, dass der sächsische Dichter der *Genesis B* seinen Helmbegriff hier konkretisiert hat. Das heißt, wir haben es hier tatsächlich mit einem konkreten Helm zu tun und nicht einfach nur mit dem Unsichtbarmachen, sodass der kleinere Teufel ein Stück mythologischer Kampfausrüstung erhält. Demnach kann der Helm von Verhüllung oder Unsichtbarkeit, den der Teufel anzieht, hier als Hauptelement gelten. Der Helm repräsentiert für christliche Zuhörer die Magie einer heidnischen Figur, die jetzt als norddeutsche Version oder Entlehnung des nordischen Loki deutlicher zu erkennen ist.

Wenn man noch einmal auf nordische Quellen als Hilfe zur *Genesis B* zurückgreifen darf, lässt sich der Gott Loki in demselben Wolkenwortschatz erkennen. Der Geheimagent Satans benutzt Magie, um die Höllentore zu überwinden und herauszufliegen:

Wand him up þanon,
hwearf him þurh þā helldora (hæfde hyge strangne),
leolc on lyfte lāþwendemōd,
swang þæt fyr on twā fēondes cræfte,
wolde dearnunga Drihtnes geongran,
mid mändædum men beswican,
forlædan and forlæran, þæt hie wurdon lād Gode. (V. 446–452)

(Er wandte sich nach oben,
eilte durch das Höllentor (hatte einen festen Entschluss),
spielte in leidiger Absicht in der Luft
und zerteilte das Feuer durch des Teufels Kraft.

⁶⁶ Vgl. von See et al. 2000, S. 343. Eigene Übersetzung.

⁶⁷ Vom Herausgeber als israelitische Wolkensäule betrachtet, in *Exodus* (Lucas [Hg.] 1994), S. 84 f., Anm. 60.

Heimtückisch wollte er des Herren Diener,
die Menschen durch Meintaten verführen,
verleiten und verlocken, um sie Gott zu verleiden.)

Die ungute Absicht dieser Figur kann mit jener des bösen Loki gleichgesetzt werden und entspricht besonders der christlichen Teufelsvorstellung. Im vorliegenden Zusammenhang drängt sich jedoch durch die Formulierung *leolc on lyfte* („spielte in der Luft“) eine doppelte nordische Parallele auf. Als Gefjun in der *Lokasenna* die Götterfeier zu retten versucht, bittet sie Loki und Bragi dringend darum, dass beide sich in Acht nehmen:

Hví it æsir tveir skoloð inni hér
sáryrðom sacaz?
Lopzki þat veit, at hann leikinn er,
ok hann fiorg qll fría? (Str. 19)⁶⁸

(Warum solltet ihr beiden Asen hier drinnen
euch mit verletzenden Reden streiten?
Deutet das nicht auf Loptr, dass er verspielt ist
und alle Erdgottheiten lieben ihn?)⁶⁹

Mit den Worten *Lopzki* und *leikinn* in diesem Vers setzen sich bis zum heutigen Tag viele Forscher auseinander. Mittlerweile besteht jedoch ein zufällig erreichter Konsens zwischen der Dronke-Ausgabe der *Lokasenna* und dem durch von See beherrschten *Edda*-Kommentar, in dem Gefjun Loki unter einem spielerischen Blickwinkel betrachtet, der mit seinem Loptr-Namen etwas zu tun hat.⁷⁰ Das Wortfeld erstreckt sich auch auf das *feðerhoma* („Federhemd“) sowie die Vögel, deren Flügel hierbei eine wichtige Rolle spielen. Obwohl das Verb ae. *lācan* („spielen“) in der Literatur häufig mit Vögeln in Verbindung steht, scheint es hier wahrscheinlicher, dass über das Wort *lyfte* eine besondere Beziehung zu Loki hergestellt wird.

Es sind mindestens zwei *kennningar* heidnischer Skalden, die Lokis vogelartige Freiheit mit seinem Beinamen *Loptr* assoziieren. Als *hugreynandi Hœnis* („Hœnirs Mutprüfer“) taucht Loki wie oben zitiert auf, als *Loptr* („die Luft“) in der *Haustlōng*. Da der Name des Gottes *Hœnir* sich auf *hani* („Hahn“) bezieht, und da dieser Hahn vor dem Fliegen Angst haben soll, ist der, der ihm Furcht einflößt, der Himmel, was der Bedeutung des Namens *Loptr* entspricht.⁷¹ Bonnetain rückt von der Gleichsetzung Loki – Loptr ab und argumentiert, dass Loki in der *Þrymskviða* kein Federkleid benötigen würde, handelte es sich wirklich um einen Luftgott bei ihm.⁷² In ähnlicher Weise

⁶⁸ *Edda* (Dronke [Hg./Übers.] 1997), S. 337. Vgl. *Edda* (Neckel / Kuhn [Hg.] 1983), S. 100 (Hs. *fiorgvall*).

⁶⁹ Vgl. von See et al. 1997, S. 416 (vgl. S. 416–420).

⁷⁰ *Edda* (Dronke [Hg./Übers.] 1997), S. 359–360, Anm. 19/4, 19/6. von See et al. 1997, S. 417.

⁷¹ Sturtevant 1952, S. 1154–1156; von See et al. 1997, S. 399.

⁷² Bonnetain 2013, S. 106 (vgl. S. 203–207).

erscheint Loki jedoch in der zweiten Strophe von Eilífr Goðrúnarsons *Pórsdrápa* als *gamleið* („Geierbahn“) und weckt so wieder Assoziationen zu *Loptr*. In diesem Gedicht, das etwa 990 für den Jarl Hákon erschaffen wurde, scheint Loki völlig mit der Luft gleichgesetzt zu sein:

Geðstrangrar lét gǫngu gammleið Þórr skǫmmu
(fýstusk þeir at þrýsta Þorns niðjum) sik biðja;⁷³

(Auf eine seelenschwere Fahrt hin ließ sich Þórr von Geierbahn im Nu
(sie waren begierig, Þorns Nachwuchs zu zerstören) dringend bitten.)

In Bezug darauf darf man zwei weitere Vergleiche anführen, die jedoch als formelhafte und daher als weniger bedeutend zu betrachten sind. Erstens sagt der Sachse, der kleinere Teufel *hæfde hyge strangne* („hatte einen festen Entschluss“, V. 447), als er durch das Höllentor eilte. Ähnlich sagt Eilífr oben, Loki bitte Þórr dringend *geðstrangrar gǫngu* („auf eine seelenschwere Fahrt“). Zweitens weist uns der sächsische Dichter mit der Formulierung *ofer langne weg* („über einen langen Weg“, V. 690) auf die große Jenseitsreise seines Teufels hin, wie der Teufel selbst, als er sich bei Eva darüber beklagt, dass Gott dem sich weigernden Adam zürnen werde,

þonne ic of þýs siðe cume
ofer langne weg (V. 553–554)

(wenn ich Ihm selbst diese Antwort bringe,
zurück von dieser Sendung heim den langen Weg.)

Mit einer ähnlichen Bedrohung beginnt der Krawall in der *Lokasenna*, als Loki mit derselben Formulierung den Asen seine Ankunft ankündigt:

Þyrstr ek kom þessar hallar til,
Loptr, um langan veg,
áso at biðia, at mér einn gefi
mæran drykk miaðar. (Str. 6)⁷⁴

(Durstig bin ich gekommen zu dieser Halle,
Loptr, einen langen Weg,
um die Asen zu bitten, mir zu geben einen
Trunk des ausgezeichneten Mets.)⁷⁵

Jedoch findet sich *langr vegr* auch in *Vǫlundarkviða* 8, *Hymiskviða* 11 und *Grógaldr* 4, sowie in anderen mit Reisen verwandten Ausdrücken, die als Reisebezeichnungen für

73 *Skáldskaparmál* (Faulkes [Hg.] 1998) I, 26 (Str. 74/1–4). *Pórsdrápa* (North [Hg./Übers.] 2011), S. 574.

74 *Edda* (Dronke [Hg./Übers.] 1997), S. 334. Vgl. *Edda* (Neckel / Kuhn [Hg.] 1983), S. 97.

75 Vgl. von See et al. 1997, S. 399.

allerlei Figuren gelten mögen. Außer dem Helm der Verhüllung gibt es also drei Elemente im *Genesis*-Gedicht, die überzeugend an Loki als Einzelphänomen erinnern: das Federhemd (*feðerhoma*), die verspielte Natur (*leolc*), und die Freiheit im Himmel (*on lyfte*). Wenn wir diese zusammennehmen, hat der reisende Teufel der *Genesis* B gerade so vieles mit Loki als *Loptr* gemeinsam, dass ich hier die Idee vertreten möchte, es handele sich bei den beiden Figuren um ein und dieselbe.

4 Adam und Þórr

Mit Adam als erstem Objekt der Verführung gilt die altenglische *Genesis* als ungewöhnlich. Im Folgenden wird argumentiert, dass die Adam-Figur im Gedicht an eine sächsische Version des nordischen Gottes Þórr angelehnt ist. Als erstes Indiz dafür sollten wir uns an Satans Beschreibung von *Ādam* [...] *þe wæs of eorðan geworht* („Adam, der aus Erde geschaffen wurde“, V. 363) erinnern: Hier geht es nicht nur um die von Hieronymus zitierte Etymologie des Namens *Adam* („Schlamm“), die in Avitus’ *Carmen* angedeutet wird:

Caelum terra tenet, uili conpage leuata
regnet humus nobisque perit translata potestas. (II. 93–94)⁷⁶

(Die Erde beherrscht den Himmel, über uns regiert der als schäbige Anhäufung erhöhte Boden und die uns übertragene Macht ist schon gestorben.)

In der nordischen Mythologie heißt Þórr *Jarðar sunr* („Sohn der Erde“), *Grundar sveinn* („Knecht vom Grund“) in der *Haustlǫng* (Str. 14 und 19) und *Jarðar <burr>* („<Junge> der Erde“) in der *Lokasenna* (Str. 58), da seine Mutter die Erde ist. Ansonsten gibt es noch weitere Þórr-Parallelen im Wortschatz von Adams Begegnung mit dem Teufel, von denen drei als ungewöhnlich gelten dürfen.

Sobald der Teufel im Paradies gelandet ist, besetzt er den Körper einer Schlange und bietet zuerst Adam einen der falschen Äpfel an. Seine ersten Worte sind natürlich Lügen. Bisher aber hat sich der Dichter auf die Lügen des Teufels nicht bezogen. Das folgende Beispiel gilt als erstes von sieben Lügenbeispielen:

Ongon hine þā frinan forman worde
se lāða mid ligenum: „Langað þe áwuht,
Ādam, up tō Gode?“ (V. 495 ff.)

(Zuallererst hob der Leidige an,
ihn mit Lügen zu fragen: ‚Verlangst du wohl
nach Gott, Adam, dort oben?‘)

⁷⁶ Vgl. Anm. 45 oben. Avitus (Nodes [Hg.] 1985), S. 34 (vgl. II.84); Shea (Übers.) 1997, S. 82, vgl. S. 23.

Obwohl der Anspruch des Teufels, bei Gott gleich zu sein, auf ironische Weise wahr ist, sagt der Teufel bestimmt nicht die Wahrheit, als er mitteilt, Gott habe ihm einen neuen Befehl gegeben. Adam solle jetzt als Belohnung für seine guten Dienste den bisher verbotenen Apfel essen. Dabei werden seine Kräfte und Reichtümer wachsen, sagt der Teufel, denn Gott wolle Adam in den Himmel loben:

Swā þū læstan scealt þæt on þis land hider
His bodan bringað. Brāde synd on worulde
grēne geardas, and God siteð
on þām hēhstan heofna rīce,
ufan Alwalda. (V. 509–513)

(Drum sollst du tun, was seine Boten in dieses Land
hierher bringen. Breit sind in der Welt
die grünen Gärten; und Gott sitzt
in dem höchsten Himmelreiche,
der Allwaltende.)

Diese Situation gleicht in zwei Details einem Motiv, das sowohl Loki als auch Þórr in der *Þórsdrápa* betrifft, als Loki in der ersten Strophe mit Lügen seinen Freund antreibt, eine Reise zum Riesen Geirrøðr zu unternehmen:

Flugstalla réð felli fjørnets goða at hvetja
(drjúgr vas Loptr at ljúga) lögseims faðir heiman;
geðreynir kvað grœnar Gauts herþrumu brautir
vilgi tryggr til veggjar viggs Geirrøðar liggja. (Str. 1)⁷⁷

(Den Lebennetzfänger der Götter der Fluchtfelsenbank war Meerkebels Vater
(Loptr war mit Lügen tätig) entschlossen, fern der Heimat wegzumachen;
der Launenprüfer des Óðinn vom Kriegsdonner, noch so vertrauenswürdig,
sagte, grüne Straßen erstrecken sich bis auf Geirrøðrs Rossmauer hin.)

Erstens ähnelt der Ausdruck *se lāða mid ligenum* ‚der Leidige mit Lügen‘ stark dem Halbvers *drjúgr vas Loptr at ljúga* ‚Loptr war mit Lügen tätig‘. Zweitens gleichen die Worte des Teufels *Brāde synd on worulde / grēne geardas* ‚breit sind in der Welt / die grünen Gärten‘ denen Lokis, wenn er von der Verlockung von *grœnar brautir* ‚(grüne[n] Straßen‘) spricht. Außerdem (wie oben genannt) lässt sich der Vers über die Reise des Teufels im westsächsischen Gedicht: *hwearf him þurh þā hellдора (hæfde hyge strangne)* ‚eilte durch das Höllentor (hatte einen festen Entschluss)‘, V. 447), mit dem Ausdruck *geðstrangrar gongu* ‚auf eine seelenschwere Fahrt‘ in der zweiten Strophe der *Þórsdrápa* in Verbindung bringen, da in beiden Fällen die Jenseitsreise für besonders ‚geistesschwer‘ gehalten wird.

77 *Skáldskaparmál* (Faulkes [Hg.] 1998), I, 25 f. (Str. 73). *Þórsdrápa* (North [Hg./Übers.] 2011), S. 574.

In der Teufelsrede gibt es außerdem noch gewöhnlichere Worte, die an die Beziehung von Loki und Þórr in anderen isländischen Quellen erinnern. Als der Teufel mitteilt, warum er in den Garten gekommen ist, beschreibt er seine Reise so: *Íc eom on His ærende hider / feorran gefēred* („Auf Seinen Botengang komme ich / fernher gefahren“, V. 497–498). Weiter sagt er über den Willen Gottes: *Nele þā earfeðu / sylfa habban þæt Hē on þysne sið fare* („Er will Sich die Arbeit nicht Selber machen, diesen Weg zu fahren“, V. 513–514). Ich möchte in diesem Zusammenhang auf zwei Formulierungen des Parodiegedichts *Þrymskviða* aus dem 12. oder 13. Jahrhundert hinweisen, als Þórr seinen heimfliegenden Kumpan ziemlich skeptisch begrüßt:

Hefr þú ørendi sem erfíði?
 Segðu á lopti lǫng tíðendi!
 Opt sitianda sǫgor um fallaz
 oc liggiandi lygi um bellir. (Str. 10)⁷⁸

(Hast du Botschaft wie Mühe?
 Berichte in der Luft ausführliche Nachrichten!
 Dem Sitzenden oft die Mitteilungen entfallen,
 und der Liegende tut sich mit Lüge hervor.)⁷⁹

Den Worten *ørendi*, *erfiði* und *lygi* gleichen hier offensichtlich und trotz der späten Verfassungszeit die altenglischen Termini *ærende* und *earfeðu* vom Teufel selbst, genauso wie der Ausdruck *mid ligenum*, der in sechs Beispielen der *Genesis B* vorkommt (V. 496, 531, 588, 601, 630, 647).

Sehr ungewöhnlich ist aber der Befehl, den Adam direkt vom Teufel empfängt:

Læste þū georne
 His ambyhto, nim þē þis ofæt on hand. (V. 517 f.)

(Lausche nun willig
 Seinem Gesandten! Nimm diese Frucht in die Hand.)

Der Teufel nennt sich weiterhin sowohl *His ambyhto* („Sein Gesandter“, V. 518) als auch *ambyhtsecg* („ein Abgesandter“), als er Eva von der Ablehnung Adams berichtet (V. 582). Durch Zufall oder nicht erscheint dann das verwandte, aber zweifellos aus Deutschland oder England entlehnte Wort f. *ambótt* auch in der *Þrymskviða*, als Loki dem mittlerweile Frauenkleider tragenden Þórr anbietet, ihn auf seiner Reise zu begleiten:

Þá kvað Loki Laufeyiar sonr:
 „Mun ec oc með þér ambót vera,
 við scolom aca tvau í iǫtunheima!“ (Str. 20)⁸⁰

⁷⁸ *Edda* (Neckel / Kuhn [Hg.] 1983), S. 112.

⁷⁹ von See et al. 1997, S. 540.

⁸⁰ *Edda* (Neckel / Kuhn [Hg.] 1983), S. 114.

(Da sagte Loki, der Sohn der Laufey:
 ‚Ich werde auch bei dir als Magd sein,
 wir beide werden fahren in die Riesenwelt!‘)⁸¹

Im letzten Vers heißt es mit *tvau* eigentlich: ‚Fahren wir dahin, du großes Mädel!‘ Obwohl diese Variante in von Sees *Edda*-Kommentar nicht auf Zustimmung trifft, bezieht sich das Adjektiv *tvau* grammatikalisch gesehen auf sowohl Mann als auch Frau.⁸² Es ist bekannt, dass Loki bisweilen wirklich Frau sein kann, während Þórr gezwungen ist, sich als Frau zu verkleiden.⁸³

Auf diese Art unsittlich kommt uns die letzte Loki-Þórr-Parallele vor: Der Teufel behauptet Eva gegenüber, Adam habe ihn mit groben Worten hinausgeworfen. Wenn sie ihm helfe, werde er dieses Fehlverhalten Adams bei Gott nicht verraten:

Gif þú þæt angin fremest, ídesa sēo betste,
 forhele ic incrum Herran þæt mē hearmes swā fela
 Ādam gespræc, eargra worda. (V. 578 ff.)

(Vollbringst du diese Bestrebung, beste der Frauen,
 so verhehle ich euerm Herrn, dass mir zum Harm so viel
 Adam mit argen Worten erwiderte.)

Mit dem Possessivpronomen in der Formulierung *incrum Herran* (‚euerm Herrn‘) verrät der Teufel für einen Augenblick, dass sein gegenwärtiger Herr nicht Gott der Allmächtige ist; besser gesagt, dass für ihn die Satanstreue die Notwendigkeit der Verstellung übersteigt. In dieser Passage lohnt ein formeller Vergleich zwischen Adams *eargra worda* (‚mit argen Worten‘) und dem Grußwort, das Þórr an Loki richtet, sobald er zurück auf der *Lokasenna*-Party ist:

Þegi þú, rōg vættr! Þér skal minn þrúðhamarr,
 Miðlnir, mál fyrnema!
 Upp ek þér verp ok á austrvega –
 síðan þik mangi sér. (Str. 59)⁸⁴

(Schweig du, schwules Wesen, dir wird mein Krafthammer,
 Mjöllnir, die Sprache verschlagen!
 Hinauf werfe ich dich und zwar auf die Ostwege –
 danach wird dich keiner mehr sehen.)⁸⁵

⁸¹ von See et al. 1997, S. 555. Vgl. auch S. 564: „Loki spielt die Rolle der schlauen, schlagfertigen Dienerin“.

⁸² Perkins 1988, S. 280; von See et al. 1997, S. 555 f.

⁸³ de Vries 1933, S. 215–220; von See et al. 1997, S. 429–435.

⁸⁴ *Edda* (Dronke [Hg./Übers.] 1997), S. 346. Vgl. *Edda* (Neckel / Kuhn [Hg.] 1983), S. 108.

⁸⁵ Vgl. von See et al. 1997, S. 496.

Pórr beschimpft Loki mit der weiblichen Form des Adjektivs. Bei dem altisländischen Wort *argr* oder *ragr* („unmännlich, pervers“) sowie bei ae. *earg* („feige“) handelt es sich um ein altgermanisches Bedeutungsfeld, das auch vor der Bekehrung auf sittliche Schande verwies.⁸⁶ Glaubt der Teufel, Adam schreibe ihm ein solches Verhalten zu?

Durch drei von diesen Parallelen im Vokabular (*grēne geardas; ambyhtsecg; eargra worda*) wird hoffentlich etwas deutlicher, dass der Dichter eine Version der Pórr-Loki-Beziehung benutzt, um sein unbiblisches Zwiegespräch zwischen Adam und dem kleineren Teufel besser konstruieren zu können. Als Legitimation dafür hat ihm vielleicht im *Carmen* von Avitus, in dem Eva ihren Mann wegen des Apfels umschmeichelt, ein konventioneller Gottesbeiname gelten können:

quod similem summo faciet et forte Tonanti
numinibusque parem' (II.243 f.)⁸⁷

(dass er [der Apfel] dich vielleicht sowohl dem höchsten Donnernden ähneln lasse
als auch den Göttern gleichen.)

5 Eva und Iðunn

In der Szene zwischen Eva und dem Teufel hat der Dichter sich freiwillig in eine neue Kompositionslage begeben. Weder in der biblischen *Genesis* noch in deren augustini-scher Version gibt es für die Schlange einen Anlass, Eva durch die Mahnung an ihre Verpflichtungen gegenüber Adam zu verführen. Für die Schlange dieser Überlieferung geht es eher um den Hochmut der ersten Frau, die glaubt, sie könne einer Göttin gleichen:

Sciit enim Deus quod in quocumque die comederitis ex eo, aperientur oculi vestri et eritis sicut dii, scientes bonum et malum. (Genesis 3, 5)⁸⁸

(Ihr werdet keineswegs des Todes sterben, sondern Gott weiß: an dem Tage, da ihr davon esst, werden eure Augen aufgetan, und ihr werdet sein wie Götter und wissen, was gut und böse ist.)⁸⁹

Dem altsächsischen Dichter der *Genesis B* geht es umgekehrt um die Demut einer Eva, die ihren menschlichen Stand nie vergisst. Im erhaltenen Gedicht machen nur die Engel den Fehler der Selbstüberschätzung, deren Führer gesagt hat: *Ic mæg wesan god swā Hē* („ich kann ein Gott sein wie Er“, V. 283). Das Zwiegespräch zwischen Adam und dem zweiten Teufel ist so konstruiert, dass es Evas Demut notwendig macht, denn es

⁸⁶ Weisweiler 1923, S. 18–29.

⁸⁷ Avitus (Nodes [Hg.] 1985), S. 39; Shea (Übers.) 1997, S. 85: „perhaps it will make you like the almighty Thunderer, equal to the gods“.

⁸⁸ Bibel (Colunga / Turrado [Hg.] 1985), S. 4. Vgl. Bonner 1997, S. 27.

⁸⁹ Übersetzung basierend auf Luther.

lockt sie in eine Falle, die über Hochmut gar nicht funktionieren könnte. Dieser sächsische Sündenfall hängt von einer schlaunen Täuschung ab, die über Lügen und Loyalitätsanmahnung funktioniert. Das wird in Adams Worten gegenüber dem Teufel deutlich: *Nāt þēah þū mid ligenum fare* („ich weiß nicht, ob du mit Lügen vorgehst“, V. 531).

Es gibt im Gedicht noch weitere Formulierungen, die diese Lügen gegen Eva alliterierend beschreiben:⁹⁰ (1) nach der Anrede des Teufels, der *lædde hie swā mid ligenum* („so verleitete er sie mit Lügen“, V. 588); (2) gerade nachdem sie den Apfel vom Verführer empfangen hat, *þe hie mid ligenum beswāc* („der sie mit Lügen täuschte“, V. 601); (3) wiederum als der Dichter Eva als *forlæd mid ligenum* („mit Lügen verleitet“) bezeichnet (V. 630); (4) als er mit dem Vers *Forlēc hie þā mid ligenum se wæs lād Gode* („der Feind des Herrn verführte sie dann mit Lügen“, V. 647) den Sündenfall auch für Adam einleitet; (5) und letztlich mit Nachdruck wieder rückschauend:

þā hē forlærde mid ligenwordum
tō þām unræde idese sciene (V. 699 f.)

(als er mit Lügenworten zu jener heillosen
Untat die schöne Dame pervertierte.)

Von Loki, dem Täuscher, in Verbindung mit Frau und Apfel gibt es die schon erwähnte Erzählung über ihn und die Göttin Iðunn. Þjóðólfr nennt sie *mey þás ellilyf ása kunn* („das Mädchel, das die Altersmedizin der Götter gut könne“, *Haustlǫng* 9); durch eine Emendation wird auch eines der Liebesgeschenke von Freyr in den wohl zuerst im 10. Jahrhundert erschaffenen *Skírmismál* als *epli ellilyfs allgullin* („allgoldene Äpfel der Altersmedizin“, die Handschrift hat hier *ellifo*) bezeichnet (Str. 19 und 20). Da Þjazi Loki gezwungen hat, Iðunn zu entführen, lockt Loki sie der *Edda* zufolge hinaus, damit der wieder in Adlergestalt verwandelte Riese sie packen kann. Nach einiger Zeit ohne Iðunn und ihre Äpfel beginnen die Götter, ihre Jugend und Schönheit zu verlieren. Als sie Loki fangen, bedroht Freyr ihn mit dem Tod, wenn er Iðunn nicht wieder nach Hause führt. Die Geschichte kann in den folgenden Strophen der *Haustlǫng* von Þjóðólfr nachgelesen werden:⁹¹

Urðut bjartra borða byggvendr at þat hryggvir;
þá vas Ið- með jǫtnum -unnr nýkomin sunnan;
gættusk allar áttir Ing <v> i-freys at þingi
(váru heldr) ok hárar (hamljót regin) gamlar, (Str. 10)

(Dabei wurden die Einwohner der heiteren Felswände nicht niedergeschlagen;
Da war Wirbel-Welle bei den Riesen gerade aus dem Süden angekommen.
Alle Sippen von Ingvi-Freyr berieten sich bei seiner Versammlung
(die Haut der Götter) und waren grau und alt (war ziemlich unrein),)

⁹⁰ Vgl. Schwab 1975, S. 9 f.

⁹¹ *Haustlǫng* (North [Hg.] 1997), S. 6.

unz hrynsævar hræva hund ǫl-Gefnar fundu
 leiðipír ok læva lundar geiri⁹² bundu;
 ‚Þú skalt véltr nema vélum‘, < v > reiðr mælti svá, ‚leiðir
 munsterandi mæra mey aptr, Loki, < hapta > .‘ (Str. 11)

(bis sie des Leichen-Fallmeers Hund der Nahrungs-Geberin fanden
 und den Leitdiener *mit einem Speer* des Gifthains banden;
 ‚Dir soll der Geist mit Zauber verderben‘, so sagte der Wütende, ‚wenn nicht
 du das herrliche freudenvermehrnde < Götter-> Mädel, Loki, zurückleitest.‘)

Bemerkenswert in dieser beschädigten elften Strophe sind das Substantiv *leiðipír* (‚Leitdiener‘) und die Verben *leiða* (‚leiten‘) und *svíkja* (‚täuschen‘), aus denen sich die sonst in der Dichtung nicht erhaltene Geschichte ergibt. Diese Ausdrücke darf man mit *lædde hie swā mid ligenum* (‚so verleitete er sie mit Lügen‘, V. 588) und *hie mid ligenum beswāc* (‚er täuschte sie mit Lügen‘, V. 601) vergleichen. Weil das nur einmal vorhandene Wort *leiðipír* mit dem altenglischen *lāttēow* (‚Lehrer‘, < *lād-pēow) verwandt ist, liegt die Vermutung nahe, Loki habe in dieser Geschichte seine berühmte List, d. h. das Lügen, benutzt, um Iðunn unter Vorwänden nach draußen zu locken.⁹³ Snorri liefert uns in seinen *Skáldskaparmál* die folgende Prosaersion:

En at ákveðinni stundu teygir Loki Iðunni út um Ásgarð í skóg nokkvorn ok segir at hann hefir fundit epli þau er henni munu grípir í þykkja, ok bað at hon skal hafa með sér sín epli ok bera saman ok hin. (Gylfaginning, Kap. 56)⁹⁴

(Aber am festgesetzten Termin lockt Loki Iðunn durch Asgard in einen Wald hinein, und sagt, er habe die Äpfel gefunden, die sie für begehrenswerte Dinge halten soll, und er bat sie darum, ihre eigenen Äpfel mitzubringen und sie mit den neuen zu vergleichen.)

Ob diese Version den grundlegenden Mythos von Þjóðólfr richtig darstellt, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen. Doch Snorri erzählt uns von zwei Apfelsorten, von denen die zweite falsch ist und von Loki benutzt wird, um die Göttin Iðunn in die dunkle Riesenwelt zu locken. In ähnlicher Weise will Satan Eva (und Adam und ihre Abkömmlinge) in die Hölle entführen. Von der falschen Apfelsorte sagt der altsächsische Dichter: *Sum hēo hire on handum bæR, sum hire æt heortan læg, / æppel unsælgā* (‚einen trug sie in den Händen, ein anderer lag ihr im Herzen, der unselige Apfel‘, *Genesis B*, V. 636 f.).

In der *Genesis B* bedeutet der falsche Apfel nicht nur eine göttliche Gehorsamsprüfung, sondern zeichnet sich auch durch magische Eigenschaften aus, wie der Teufel Adam mitteilt. Für Eva, die ihrem Mann den Apfel anbietet, geht es außerdem

⁹² *Haustlǫng* (North [Hg.] 1997), S. 48 f. (Anm. 11/3–4; Hs. *lvnd olgefnar*).

⁹³ *Haustlǫng* (North [Hg.] 1997), S. 47 f. Anm. 11/3.

⁹⁴ *Skáldskaparmál* (Faulkes [Hg.] 1998), I, 2.

nicht nur darum, dass der Apfel ihrer Vernunft eine neue Dimension schenkt, sondern auch um körperliche Perfektion:⁹⁵

Nim þē þis ofæt on hand,
bit his and byrige. Þē weorð on þinum breostum rúm,
wæstm þý wlitegra. (V. 518–520)

(Nimm dieses Obst in die Hand,
beiß davon und schmecke! Dir wird die Brust weit und wonnevoll,
der Wuchs umso glänzender.)

In vollständigem Einklang mit dem Satz in der biblischen *Genesis* (Gen. 3.4) öffnen sich die Augen der Eva sobald sie selbst von diesem Apfel kostet, sodass sie Gott im Himmel mit seinen Engeln im Südosten weit entfernt ausmachen kann. Diese neue Sicht kommt ihr abhanden, sobald Adam vom Apfel kostet. Die Erweiterung von sinnlichen und körperlichen Kräften durch das biblische Obst läuft zu den Verjüngungseffekten der Äpfel der Iðunn (in *Haustlǫng* 9 und 11) im nordischen Mythos annähernd parallel.

6 Satan und Óðinn

Um noch einmal auf den gefallenen Erzengel zurückzukommen: Im Hinblick auf die starken Argumente dafür, dass Loki in der sächsischen Version die Rolle des Verführers übernimmt, kann weiterhin konstatiert werden, dass der gefesselte Satan sich auf einen vierten heidnischen Gott, auf Óðinn, zurückführen lässt. Tatsächlich tritt Luzifer als erster davon auf: *Ic mæg wesan god swā Hē* (‘ich kann ein Gott sein wie Er’, V. 283).

Im Gedicht behauptet dieser Hauptengel im Himmel, dass er mehr Divisionen als sein Herr (V. 268–271) beherrsche und gefährlichere Krieger (V. 284–285) anführe. Seinerseits wird Óðinn überall in der frühen altnordischen Literatur als archetypischer Kriegsherr dargestellt. In den vorchristlichen *Vafþrúðnismál* heißt er z. B. *heria fǫðr* (‘Heervater’, Str. 2). In der altsächsischen Überlieferung wird dann Luzifer *nīðer on þæt nīobedd* (‘hinunter ins Bett der Leichen’, V. 343) geworfen. In der altnordischen ist Óðinn in den auch vorchristlichen *Grímnismál* und in anderen Textbelegen als *valfǫðr* (‘Vater der Schlachttoten’) bekannt.⁹⁶ Hier und in vielen anderen nordischen Quellen soll er die *Valhǫll* (‘Halle der Schlachttoten’) beherrschen und die dort befindlichen Krieger am Weltende in die Schlacht führen. In der oben genannten sächsischen Abschwörungsformel ist der ehemalige Kult eines Wödens spürbar.⁹⁷ In der von

⁹⁵ Schwab 1975, S. 30 f.

⁹⁶ *Grímnismál* 48; *Vǫluspá* 1; 27; *Gylfaginning*, Kap. 20 (Faulkes [Hg.] 1982, S. 21).

⁹⁷ Vgl. Anm. 36 oben.

Widukind von Korvei ca. 940 verfassten Sachsengeschichte lässt sich diese Figur als *Hathagat* („Kampf-?Gaut“) wiedererkennen. *Hathagat* sei *quidam de veteranis militibus iam senior, sed viridi senectute adhuc vicens* („einer der betagten Krieger, heute älter, aber im grünen Alter noch blühend“), der wegen seiner Kompetenz von den Sachsen *pater patrum* („Vater der Väter“) genannt werde.⁹⁸ Die physische Beschreibung *Hathagats* scheint ihre Wurzeln in der des Charon in Vergils *Aeneis* VI.304 zu haben,⁹⁹ und zwar weist Óðinn als *Hárbarðr* im *Hárbarðsljóð* Ähnlichkeiten mit dem Fährmann Charon auf; in den *Grímnismál* 48 lässt sich Óðinn auch *alfǫðr* („Allvater“) nennen. Seit dem späten 7. Jahrhundert in England ist außerdem Wōden u. a. von den Westsachsenkönigen als Stammvater anerkannt worden, wobei der ostsächsische *Seaxnēat* und der altsächsische *Saxnôt* davon zeugen, für Wōden sei diese Rolle eine spätere Entwicklung.¹⁰⁰ Was *Widukinds Res Gestae* betrifft, hat die heftige Mahnung des angeblich im 6. Jahrhundert wirkenden *Hathagats*, die Thüringer anzugreifen, mit der Rebellenrede *Luzifers* in *Genesis* B, V. 278–291, typologische Gemeinsamkeiten. Zur Verfassungszeit der *Genesis* B wäre der altsächsische Wōden wohl eher als ein gefährliches Überbleibsel der vielen Rebellionen des späten 8. und frühen 9. Jahrhunderts betrachtet worden.

Es kommt hinzu, dass *Satan* sich zweimal auf *hæft* („Ketten“) bezieht: *fēt synd gebundene*, / *handa gehæfte* („die Füße sind gebunden, die Hände gefesselt“, V. 379 f.); und *mē God hafað / gehæfted be þām healse* („mich hat Gott / beim Hals gefesselt“, V. 384 f.). Weiter spricht der Verführer nach dem Sündenfall und genau am Ende seiner Ansprache davon, dass sein Herr *is on þære sweartan helle / hæft mid hringa gespönne* („in jener schwarzen Hölle / mit Kettenringen gefesselt ist“, V. 761 f.). Andererseits deutet das altisländische Wort *hopt* („die Götter“) etymologisch auf „Fesseln“ hin.¹⁰¹ Óðinn heißt in der dritten Strophe der *Haustlǫng* *hapta snytrir*, was wörtlich „kluger Führer der Fesseln“ bedeutet: *hvat, kvað hapta snytrir hjálmfaldinn, því valda* („etwas, so sagte der kluge helmbedeckte Führer der Fesseln, verursacht das“).¹⁰² Óðinn heißt außerdem *hapta beiðir* („Befehlshaber der Fesseln“, d. h. „der Götter“) in der *Gráfeldardrápa* von *Glúmr Geirason*:

Hlýði, hapta beiðis hefk mildinga gildi.
Því biðju < m > vér þögnar, þegna tjón at fregnum.¹⁰³

(Hört zu, ich erhebe für Häuptlinge das Bankett vom Fesselbefehlshaber.
Wir beten um Schweigen, weil wir vom Verlust der Lehnmänner spürten.)

⁹⁸ *Res gestae Saxonicae* (Lothmann / Hirsch [Hg.] 1935), S. 18 f. (I, Kap. 11).

⁹⁹ Vgl. Anm. 95. *Aeneis* (Mynors [Hg.] 1969), S. 236: *iam senior, sed cruda deo uiridisque senectus*.

¹⁰⁰ North 1997, S. 111–132, 323–340.

¹⁰¹ Marold 1992, S. 705 ff.

¹⁰² *Haustlǫng* (North [Hg.] 1997), S. 2 (vgl. S. 21, Anm. 3/3).

¹⁰³ *Skáldskaparmál* (Faulkes [Hg.] 1998), S. 12 (Str. 32).

„Óðinns Bankett“ bezeichnet die Dichtung, oder eher das Gedicht, das er etwa 975 im Gedenken an den kurz davor im Kampf getöteten Haraldr Eiríksson aufführt. Mit Fesseln erscheint Óðinn auch in der *Sigurðardrápa*, die Kormákr Ögmundarson ein paar Jahre früher für den Grafen Sigurðr, Vater des jungen Hákon, in Trøndelag erschuf:

Hróðr gerik of mög mæran meir Sigrøðar fleira;
haptænis galt ek hánum heið (sitr Þórr í reiðum).¹⁰⁴

(Immer noch eine Ehre zeige ich des Sigurðrs berühmten Blutsverwandten;
ihm bezahlte ich die Belohnung des Fesselsversöhners [Þórr sitzt im Streitwagen].)

Der *-sænr* (hier: ‚Versöhner‘) heißt jedoch eigentlich ‚Mann von Són‘, was auf Óðinn als Trinker oder Anbieter des Dichtermets, den die Riesin Gunnlöð ihm für seine Gesellschaft in der dritten Nacht bezahlt, verweisen mag.¹⁰⁵ Den Fesseln, d. h. Göttern, bietet Óðinn diesen Met später in wieder hervorgewürgter Form in Ásgarðr an.

Weshalb man die nordischen Götter damals mit Fesseln andeutete, lässt sich kaum beantworten. Es findet sich wohl eine ältere Version dieser Tradition im antiken Semnonenhain, den Tacitus etwa 98 in der *Germania* (Kap. 39) beschrieb, als er den Kult eines großen norddeutschen Numens der Fesseln darstellen wollte:

Est in alia luco reuerentia: nemo nisi uinculo ligatus ingreditur, ut minor et potestatem numinis prae se ferens. Si forte prolapsus est, adtolli et insurgere haud licitum: per humum euoluuntur.¹⁰⁶

(Es gibt im Hain einen anderen Gottesdienst: herein kommt niemand, ohne dass er gefesselt ist, damit er sich als der Geringere und die Gottheit als Machthaber anerkennt. Wenn er zufällig hinfällt, darf er sich weder aufrichten noch aufstehen: diese Männer rollen sich über den Boden hinaus.)

Tacitus nennt diese Gottheit *regnator omnium deus* („Herrscher aller Götter“). Obwohl Picard gezeigt hat, dass der Ausdruck wohl aus dem römischen Kult des Jupiter Latiaris stammt,¹⁰⁷ gibt es keinen Anlass dazu, die Vermutung von Tacitus’ Gewährsmann zu bezweifeln, im Hain befinde sich ein Hauptgott. Dieser wird bereits aufgrund eines Vergleichs mit den altnordischen Helgi-Liedern als Óðinn interpretiert.¹⁰⁸ Wenn man weiter den Semnonengott und die Fesselung mit Óðinn als *hapta snytrir*, *hapta beiðir* und *haptænr* vergleicht, liegt es für die *Genesis B* nahe, zu vermuten, es handele sich um eine im norddeutschen Tiefland acht Jahrhunderte dauernde Gemeinüberlieferung von göttlichen Fesseln, in der die Óðinn-Figur am

¹⁰⁴ Vgl. *Skáldskaparmál* (Faulkes [Hg.] 1998), S. 84 (Str. 301).

¹⁰⁵ *Skáldskaparmál* (Faulkes [Hg.] 1998), S. 4, Z. 38.

¹⁰⁶ *Germania* (Robinson [Hg.] 1935), S. 316.

¹⁰⁷ Picard 1991, S. 131–158.

¹⁰⁸ Höfler 1952, S. 64 ff.

Ende als Oberhaupt hervortritt. Wenn also der Dichter der altsächsischen *Genesis* seinen Satan auf ‚Uuoden‘ aufbaute, hätte er seinen Zuhörern auch durch die Fesselung des gefallenen Erzengels eine christliche Ätiologie des *hæft*-Komplexes vermitteln können.

Letztlich erscheint der Teufel im Garten als treuer Kämpfer seines gefesselten Herrn. Als Gegenleistung für seine Dienste erhebt er Anspruch auf einen Sondersitz neben Satan in der Hölle. Es gibt hier eine weitere Beziehung, die einem vorchristlichen Mythos zugeschrieben werden kann. Wenn wir die beiden Teufel mit Loki und Óðinn gleichsetzen wollen, bietet sich uns in der *Lokasenna* ein anderes Beispiel an. Nachdem Satan in der *Genesis* B jedem seiner Anhänger große Belohnungen für die Verführung der Menschheit versprochen hat, fügt er verheißungsvoll zu Beginn der Abteilung XI hinzu: *Sittan læte ic hine wið mē sylfne* (‚ich werde ihn neben mir persönlich sitzen lassen‘, V. 438). Das vergisst der kleinere Teufel für keinen Augenblick und sagt am Ende:

Forþon is mīn mōd gehæled,
hyge ymb heortan gerūme, ealle synt uncre hearmas gewrecene
lāðes þæt wit lange þoledon. Nū wille ic eft þām lige nēar,
Sātan ic þær sēcan wille. Hē is on þære sweartan helle
hæft mid hringa gespōnne. (V. 758–762)

(Drum ist mein Gemüt geheilt,
meine Herzensfreude groß. Unser Harm ist nun gerächt,
das lang erduldet Leid. Nun will ich wieder zur Lohe hin:
Satan will ich dort besuchen. Er ist in der schwarzen Hölle
mit Kettenringen gefesselt.)

Oder: ‚ein Dämon mit Kettenringen‘ für *hæft mid hringa gespōnne*. Kehren wir wieder zur *Lokasenna* zurück, so sehen wir zwischen Loki und Óðinn die Spuren einer derartigen Freundschaft. Loki spricht seinen ehemaligen Freund auf diese Weise an:

Mantu þat, Óðinn, er vit í árdaga
blendom blóði saman?
Olvi bergia létztu eigi mundo,
nema okr væri báðom borit. (Str. 9)¹⁰⁹

(Erinnerst du dich an das, Óðinn, als wir in der Urzeit
das Blut zusammenmischten?
Bier genießen, sagtest du, würdest du nicht,
außer es würde uns beiden aufgetragen.)¹¹⁰

109 *Edda* (Dronke [Hg./Übers.] 1997), S. 335. Vgl. *Edda* (Neckel / Kuhn [Hg.] 1983), S. 98.

110 Vgl. von See et al. 1997, S. 402.

Óðinn erwidert auf seine Frage: *Ristu þá Viðarr, oc lát úlfs fǫður sitia sumbli at* („Erheb dich dann, Viðarr, und lass des Wolfes Vater sitzen beim Gelage“, Str. 10). Hier ähnelt sein Ausdruck *láta sitja* dem Satans: *sittan lætan* (V. 438).¹¹¹

Als sie sich später vor aller Augen angiften, gleichen sich die Beschimpfungen: Als Óðinn Loki bezichtigt, er sei acht Winter als eine milchgebende Frau unter der Erde gewesen, antwortet Loki, Óðinn habe sich durch Zauber auf Samsø als Seherin ausgegeben und sich durch das Männervolk bewegt. In jedem Fall fällt das Ergebnis gleich aus: *ok hugða ek þat args aðal* („und das halte ich für eines Schwulen Art“, Str. 23, 24). Kein Wunder also, dass Frigg beide dann dringend um Folgendes bittet:

Ørlǫgom ykrom skylið aldregi
 segia seggiom frá,
 hvat it æsir tveir drýgðoð í árdaga:
 firriz æ forn rǫk firar. (Str. 25)¹¹²

(Von euren Geschicken solltet ihr nie
 den Leuten erzählen,
 was ihr beiden Asen in Urzeiten getrieben habt;
 von den alten Geschichten sollten sich die Lebenden immer fernhalten.)¹¹³

Demnach weist der Dichter der *Lokasenna* auf eine höchst unmännliche Vergangenheit der beiden Freunde hin. Wenn der Dichter der *Genesis B* etwas Ähnliches für die zwei Teufel seiner Höllenfeier andeuten wollte, hätte er sich mit dem Ausdruck *eargra worda* irgendwie auf den Anfang dieses Verhältnisses beziehen können. Freigelegt wäre damit also die persönliche Motivation des Verführers in *Genesis B*.

7 Alte Götter in neuer Gestaltung

Zum Schluss möchte ich zusammenfassend vertreten, dass der Verfasser dieses Gedichts seine biblische Geschichte mit Hilfe von nicht biblischen Erzählungen konstruiert hat, nämlich solchen Erzählungen, die man einer vorchristlichen nordgermanischen Überlieferung zuschreiben darf. Dieser Sachse war wohl Priester und hat sein Drama vom Verführer, Adam und Eva und Satan teilweise auf Avitus, der Bibel und anderen lateinischen Quellen, teilweise auf Mythen von sächsischen Versionen von Loki, Þórr, Iðunn und Óðinn aufgebaut, um auch eine öffentliche Aufklärung über den Ursprung dieser ‚Götter‘ miteinzubeziehen. So scheinen zwei von ihnen als Dämonen, zwei als Stammeltern neu gestaltet zu werden, nicht nur um

¹¹¹ von See et al. 1997, S. 403.

¹¹² *Edda* (Dronke [Hg./Übers.] 1997), S. 338. Vgl. *Edda* (Neckel / Kuhn [Hg.] 1983), S. 101.

¹¹³ von See et al. 1997, S. 435.

die Bibelfiguren bekannter zu machen, sondern besonders deshalb, um den Leuten eine Ätiologie ihrer früheren Religion anzubieten. Was die Jenseitsreise der *Genesis* B anbetrifft, kann der Teufel im sächsischen Garten als Brücke zwischen der heidnischen Vergangenheit und der christlichen Zukunft gelten.

Tab. 1: Die postulierten altenglisch-altnordischen Motiv- und Wortparallelen.

A. Der reisende 2. Teufel	A. Der reisende Loki
leolc on lyfte ‚spielte in der Luft‘ (<i>Gen B</i> , V. 448)	Loptr leikinn ‚Loptr (Luft) verspielt‘ (<i>Lokasenna</i> 19) Vgl. hugreynandi Hænis ‚Hænirs Mutprüfer, d. h. Luft (= Loptr)‘ (<i>Haustlǫng</i> 12) gammleið ‚Geierbahn, d. h. Luft (= Loptr)‘ (<i>Þórsdrápa</i> 2)
feðerhoma ‚Federhemd‘ (<i>Gen B</i> , V. 417)	fjaðrhamr ‚Federhemd‘ (<i>Þrymskviða</i> 5, 9; vgl. 3) hauks flugbjalfi ‚Fliegerpelz des Greifvogels‘ (<i>Haustlǫng</i> 11)
hwearf him þurh þā helldora – hæfde hyge strangne ‚eilte durch das Höllentor – hatte einen festen Entschluss‘ (<i>Gen B</i> , V. 447)	geðstrǫng ganga ‚eine seelenschwere Fahrt‘ (<i>Þórsdrápa</i> 2)
ofer langne weg ‚über einen langen Weg‘ (<i>Gen B</i> , V. 554; vgl. V. 690)	Loptr, um langan veg ‚Loptr, über einen langen Weg‘ (<i>Lokasenna</i> 6) Vgl. of veg langan ‚über einen langen Weg‘ (<i>Haustlǫng</i> 8)
on His ærende ‚auf Seinen Botengang‘ (<i>Gen B</i> , V. 497; vgl. V. 555, 556, 658, 665)	Hef ec ørendi ... ‚Ich habe Botschaft ...‘ (<i>Þrymskviða</i> 11)
Nele þā earfeðu sylfa habban þæt Hē on þysne sīð fare ‚Er will Sich die Arbeit nicht Selber machen, diesen Weg zu fahren‘ (<i>Gen B</i> , V. 513 f.)	... oc erfiði ‚... und Mühe‘ (<i>Þrymskviða</i> 11; vgl. Str. 10)
B. Adam	B. Þórr
þe wæs of eorðan geworht ‚der aus Erde geschaffen wurde‘ (<i>Gen B</i> , V. 363)	Jarðar sunr ‚Sohn der Erde‘ (<i>Haustlǫng</i> 14) Grundar sveinn ‚Knecht vom Grund‘ (<i>Haustlǫng</i> 19) Jarðar < burr > ‚< Junge > der Erde‘ (<i>Lokasenna</i> 58)
c. Beziehung des 2. Teufels zu Adam	c. Lokis Beziehung zu Þórr
ongon hine frīnan mid ligenum ‚hob an, ihn mit Lügen zu fragen‘ (<i>Gen B</i> , V. 495 f.; vgl. V. 531, 588, 601, 630, 647, 699 f.)	drjúgr vas at ljúga ‚war mit Lügen [gegen Þórr] tätig‘ (<i>Þórsdrápa</i> 1)

Tab. 1 (fortgesetzt)

brāde synd grēne geardas ‚breit sind die grünen Gärten‘ (<i>Gen B</i> , V. 510 f.)	kvað grēnar brautir liggja ‚sagte, grüne Straßen erstrecken sich hin‘ (<i>Þórsdrápa</i> 1)
His ambyhto ‚Seine Gesandte‘ (<i>Gen B</i> , V. 518) ambyhtsecg ‚ein Abgesandter‘ (<i>Gen B</i> , V. 581 f.)	Mun ec með þér ambót vera ‚Ich werde bei dir [d. h. Þórr] als Magd sein‘ (<i>Þrymskviða</i> 20)
mē swā fela Ādam gespræc eargra worda ‚dass mir so viel Adam mit argen Worten erwiderte‘ (<i>Gen B</i> , V. 579 f.)	þegi þú roǵ vættr ‚Schweig du, schwules Wesen‘ (<i>Lokasenna</i> 57, 59, 61, 63) Vgl. hugða ek þat args aðal ‚das halte ich für die Art eines Schwulen‘ (<i>Lokasenna</i> 23)
D. Die vom 2. Teufel missbrauchte Eva	D. Die von Loki missbrauchte Þunn
Forlēc hīe þā ‚er verführte sie dann‘ (<i>Gen B</i> , V. 647)	ása leika ‚die Gespielin der Asen‘ (<i>Haustlǫng</i> 11)
Nim þē þis ofæt ‚Nimm dir dieses Obst‘ (<i>Gen B</i> , V. 518) Sum hēo hire on handum bær, sum hire æt heortan læg, æpl unsælga ‚einen trug sie in den Händen, ein anderer lag ihr im Herzen, der unselige Apfel‘ (<i>Gen B</i> , V. 636–637)	segir at hann hefir fundit epli þau er henni munu gripir í þykkja, ok bað at hon skal hafa með sér sín epli ok bera saman ok hin ‚sagt, er habe die Äpfel gefunden, die sie für begehrenswerte Dinge halten soll, und er bat sie darum, ihre eigenen Äpfel mitzubringen und sie mit den neuen zu vergleichen‘ (<i>Gylfaginning</i> , Kap. 56)
lædde hīe swā ‚so verleitete er sie‘ (<i>Gen B</i> , V. 588; vgl. V. 630)	leiðþír ‚Leitdiener‘ (<i>Haustlǫng</i> 11) nema leiðir mey apr ‚wenn du das Mädel nicht zurückleitest‘ (<i>Haustlǫng</i> 11)
hīe beswāc ‚er täuschte sie‘ (<i>Gen B</i> , V. 601)	sveik (ept ása leiku) ‚lockte (die Gespielin der Asen wieder heraus)‘ (<i>Haustlǫng</i> 11)
E. Körperliche Perfektion durch die neuen Äpfel Evas	E. Körperliche Jugend durch die Äpfel Þunnns
Nim þē þis ofæt ... þē weorð ... wæstm þý wlitegra ‚Nimm dir dieses Obst ... Dir wird ... der Wuchs umso glänzender‘ (<i>Gen B</i> , V. 518–520)	mey þás ellilyf ása kunni ‚das Mädel, das die Altersmedizin der Götter gut könne‘ (<i>Haustlǫng</i> 9) Vgl. epli ellilyfs allgullin ‚allgoldene Äpfel der Altersmedizin‘ (Hs. <i>ellifo</i>) (<i>Skírnismál</i> 19 u. 20)
F. Satan, der Kriegsherr	F. Óðinn, der Kriegsherr
hē mægyn and cræft mārān hæfde ... folcgestealna ‚er hatte ein größere Macht und Einsatzgruppe von Heerscharen‘ (<i>Gen B</i> , V. 268–271) Hie habbað me to hearran gecorene, rofe rincas ‚Diese haben mich zu ihrem Herrn gewählt, tapfere Krieger‘ (<i>Gen B</i> , V. 285–286)	heria fōðr ‚Heervater‘ (<i>Vafþrúðnismál</i> 2) Vgl. Valfōðr ‚Vater der Schlachttoten‘ (<i>Grímnismál</i> 48; <i>Völuspá</i> 1 u. 27)

Tab. 1 (fortgesetzt)

G. Satan in Ketten	G. Óðinn in Ketten
mē God hafað gehæfted ‚mich hat Gott gefesselt‘ (<i>Gen B</i> , V. 384 f.) hæft mid hringa gespönne ‚ein mit Kettenringen Gefesselter‘ (<i>Gen B</i> , V. 762)	hapta snytrir ‚kluger Führer der Fesseln [d. h. Götter]‘ (<i>Haustlǫng</i> 3) hapta beiðir ‚Fessel- [d. h. Götter-] Befehlshaber‘ (<i>Gráfeldardrápa</i>) haptænir ‚Fessel- [d. h. Götter-]Versöhner‘ (<i>Sigurðardrápa</i>)
H. Beziehung des 2. Teufels zu Satan	H. Lokis ehemalige Beziehung zu Óðinn
Sittan læte ic hine wið mē sylfne ‚ich werde ihn neben mir persönlich sitzen lassen‘ (<i>Gen B</i> , V. 438)	lát úlfs fǫður sitia sumbli at ‚lass des Wolfes Vater beim Gelage sitzen‘ (<i>Lokasenna</i> 10) Vgl. Ǫlvi bergia léztu eigi mundu nema okkr væri báðum borit ‚Bier genießen, sagtest du, würdest du nicht, außer es würde uns beiden aufgetragen‘ (<i>Lokasenna</i> 9)

Literaturverzeichnis

Quellen

- Altsächsische Bibeldichtung. In: Zangemeister, Karl / Braune, Wilhelm (Hg.) 1894. *Bruchstücke der altsächsischen Bibeldichtung*. Heidelberg.
- Avitus: Carmina de Spiritalis Historiae Gestis. In: Nodes, Daniel J. (Hg.) 1985. *Avitus: The Fall of Man. De spiritalis historiae gestis libri I–III* (Medieval Latin Texts 16). Toronto.
- Avitus: Carmina de Spiritalis Historiae Gestis. In: Shea, George W. (Übers.) 1997. *The Poems of Alcimus Ecdicius Avitus: Translation and Introduction* (Arizona Medieval and Renaissance Texts and Studies 172). Tempe, AZ.
- Bibel. In: Colunga, Alberto / Turrado, Laurentio (Hg.) 1985. *Biblia Sacra iuxta Clementinam*. 7. Aufl. Madrid.
- Edda. In: Dronke, Ursula (Hg./Übers.) 1997. *The Poetic Edda 2: Mythological Poems*. Oxford.
- Edda. In: Neckel, Gustav / Kuhn, Hans (Hg.) 1983. *Edda. Die Lieder des Codex regius nebst verwandten Denkmälern 1: Text*. 5., verbesserte Auflage. Heidelberg.
- Eilífr Goðrúnarson: Þórsdrápa. In: North, Richard / Allard, Joe / Gillies, Patricia (Hg./Übers.) 2011. *Longman Anthology of Old English, Old Icelandic and Anglo-Norman Literatures*. Harlow.
- Exodus. In: Lucas, Peter J. (Hg.) 1994. *Exodus* (Exeter Medieval English Texts and Studies). 2. Aufl. Exeter.
- Genesis B. In: Doane, Alger N. (Hg.) 1991. *The Saxon Genesis: An Edition of the West Saxon Genesis B and the Old Saxon Vatican Genesis*. Madison, Wisc./London.
- Heliand. In: Behaghel, Otto / Taeger, Burkhard (Hg.) 1996. *Heliand und Genesis* (Altdeutsche Textbibliothek 4). 2. Aufl. Halle a. S.
- Prudenti Trecensis Annales. In: Pertz, Georg Heinrich (Hg.) 1826. *Annales Bertiniani* (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores 1). Hannover.
- Sächsisches Taufgelöbniß. In: Boretius, Alfred (Hg.) 1883. *Capitularia regum Francorum 1* (Monumenta Germaniae Historica, Leges). Hannover.

- Snorri Sturluson: Gylfaginning. In: Faulkes, Anthony (Hg.) 1982. *Snorri Sturluson, Edda. Prologue and Gylfaginning*. Oxford.
- Snorri Sturluson: Skáldskaparmál. In: Faulkes, Anthony (Hg.) 1998. *Snorri Sturluson, Edda. Skáldskaparmál*. 2 Bde. London.
- Tacitus: Germania. In: Robinson, Rodney P. (Hg.) 1935. *The Germania of Tacitus*. Middletown, CT.
- Þjóðólfur ór Hvini: Haustlǫng. In: North, Richard (Hg.) 1997. *The Haustlǫng of Þjóðólfur of Hvinir*. London.
- Vergil: Aeneis. In: Mynors, Roger A. B. (Hg.) 1969. *P. Vergili Maronis Opera*. Oxford.
- Vita Vulframni. In: Levison, Wilhelm (Hg.) 1905. *Vita Vulframni episcopi Senonici auctore Pseudo-Iona* (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum 5). Hannover/Leipzig.
- The Whale. In: Krapp, George P. / Dobbie, Elliott Van Kirk (Hg.) 1936. *The Exeter Book* (The Anglo-Saxon Poetic Records: A Collective Edition 3). New York/London.
- Widukind von Corvei: Res gestae Saxonicae. In: Lohmann, Hans-Eberhard / Hirsch, Paul (Hg. nach Georg Waitz und Karl A. Kehr) 1935. *Res gestae Saxonicae* (Monumenta Germaniae Historica, SS rerum germanicarum in usum scholarum 60). 5. Aufl. Hannover.

Sekundärliteratur

- Berthold, Luise 1925: Die Quellen für die Grundgedanken von V. 235–851 der altsächsisch-angelsächsischen Genesis. In: [Anonym] (Hg.). *Germanica: Eduard Sievers zum 75. Geburtstag, 25 November 1925*, S. 380–401. Halle a. S.
- Biggs, Frederick M. 2007: *Sources of Anglo-Saxon Literary Culture: The Apocrypha* (Instrumenta Anglistica Mediaevalia 1). Kalamazoo, MI.
- Bonner, Gerald 1997: The Figure of Eve in Augustine's Theology. In: Livingstone, Elizabeth A. (Hg.). *Papers Presented at the Twelfth International Conference in Patristic Studies Held in Oxford 1995: Augustine and his Opponents* (Studia Patristica 33). Leuven. S. 22–34.
- Bonnetain, Yvonne S. 2013: *Loki: Beweger der Geschichten*. Rudolstadt.
- Chaney, William 1960: Paganism to Christianity in Anglo-Saxon England. In: *Harvard Theological Review* 53. S. 197–217.
- Cherniss, Michael 1969: Heroic Ideals and the Moral Climate of Genesis B. In: *Modern Language Quarterly* 30. S. 479–497.
- Enright, Michael J. 1979: Charles the Bald and Æthelwulf of Wessex: the Alliance of 856 and Strategies of Royal Succession. In: *Journal of Medieval History* 5. S. 291–314.
- Evans, John M. 1963: Genesis B and its Background. In: *The Review of English Studies* 14. S. 1–16, 113–123.
- Goldberg, Eric J. 1995: Popular Revolt, Dynastic Politics, and Aristocratic Factionalism in the Early Middle Ages: The Saxon Stellinga Reconsidered. In: *Speculum* 70. S. 467–501.
- Halbertsma, Herrius 1982: *Frieslands Oudheid*. Dissertation. Rijksuniversiteit Groningen. 2 Bde. Groningen.
- Hentschel, Erhard 1935: *Die Mythen von Luzifers Fall und Satans Rache in der altsächsischen Genesis* (Religion und Geschichte 4). Stuttgart.
- Hill, Joyce 1976: Figures of Evil in Old English Poetry. In: *Leeds Studies in English* 8. S. 5–19.
- Hill, Thomas D. 1975: The Fall of Angels and Man in the Old English Genesis B. In: Nicholson, Lewis E. / Frese, Dolores Warwick (Hg.). *Anglo-Saxon Poetry: Essays in Appreciation for John C. McGalliard*. Notre Dame, IL/London. S. 279–290.
- Hill, Thomas D. 2002: Pilate's Visionary Wife and the Innocence of Eve: An Old Saxon Source for the Old English "Genesis B". In: *The Journal of English and Germanic Philology* 101,2. S. 170–184.

- Höfler, Otto 1952: Das Opfer im Semnonenhain und die Edda. In: Schneider, Hermann (Hg.). *Edda. Skalden. Saga. Festschrift zum 70. Geburtstag von Felix Genzmer*. Heidelberg. S. 1–67.
- Kelly, Joseph F. 1997: The Devil in Augustine's *Genesis*. In: Livingstone, Elizabeth A. (Hg.). *Papers Presented at the Twelfth International Conference in Patristic Studies Held in Oxford 1995: Augustine and his Opponents* (Studia Patristica 33). Leuven. S. 119–124.
- Knight Bostock, John 1976: *A Handbook on Old High German Literature*. Second edition revised by K. C. King and D. R. McLintock. Oxford/New York.
- Langeslag, Paul S. 2007: Doctrine and Paradigm: Two Functions of Innovations in *Genesis B*. In: *Studia Neophilologica* 79. S. 113–118.
- Lapidge, Michael 2006: Versifying the Bible in the Middle Ages. In: Mann, Jill / Nolan, Maura (Hg.). *The Text in the Community: Essays in Medieval Works, Manuscripts, Authors and Readers*. Notre Dame, IL. S. 11–40.
- Liberman, Anatoly 1992: Snorri and Saxo on Útgarðaloki, with Notes on Loki Laufeyjarson's Character, Career, and Name. In: Santini, Carlo (Hg.). *Saxo Grammaticus. Tra Storiografia e Letteratura. Bevagna, 27–29 Settembre 1990*. Roma. S. 91–158.
- Marold, Edith 1992: Die Skaldendichtung als Quelle der Religionsgeschichte. In: Beck, Heinrich / Ellmers, Dietrich / Schier, Kurt (Hg.). *Germanische Religionsgeschichte: Quellen und Quellenprobleme* (Ergänzungsbände zum Reallexikon des Germanischen Altertumskunde 5). Berlin/New York. S. 685–719.
- McKitterick, Rosamond 1983: *The Frankish Kingdoms under the Carolingians 751–987*. London/New York.
- Mostert, Marco 2013: Communicating the Faith. The Circle of Boniface, Germanic Venaculars, and Frisian and Saxon Converts. In: *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik* 70. S. 87–130.
- Murphy, G. Ronald 1989: *The Saxon Savior. The Germanic Transformation of the Gospel in the Ninth-Century Heliand*. New York/Oxford.
- Nelson, Janet L. 1992: *Charles the Bald*. London/New York.
- North, Richard 1991: *Pagan Words and Christian Meanings* (Costerus, New Series, 81). Amsterdam/Atlanta, GA.
- North, Richard 1997: *Heathen Gods in Old English Literature* (Cambridge Studies in Anglo-Saxon England 22). Cambridge.
- Perkins, Richard 1988: *Brymskviða*, Stanza 20, and a Passage from *Víglundar Saga*. In: *Saga-Book of the Viking Society* 22. S. 279–284.
- Picard, Eve 1991: *Germanisches Sakralkönigtum? Quellenkritische Studien zur Germania des Tacitus und zur altnordischen Überlieferung* (Skandinavistische Arbeiten 12). Heidelberg.
- Rauch, Irmengard 1993: The Old English *Genesis B* Poet: Bilingual or Interlingual? In: *American Journal of Germanic Linguistics and Literatures* 5,2. S. 163–184.
- Raw, Barbara 1976: The Probable Derivation of Most of the Illustrations in Junius 11 from an Illustrated Old Saxon *Genesis*. In: *Anglo-Saxon England* 5. S. 133–148.
- Renoir, Alain 1967: The Self-Deception of Temptation: Boethian Psychology in *Genesis B*. In: Creed, Robert P. (Hg.). *Old English Poetry: Fifteen Essays*. Providence, RI. S. 47–67.
- Reuter, Timothy 1991: *Germany in the Early Middle Ages 800–1056*. London/New York.
- Schottmann, Hans 1974: Die Darstellung des Sündenfalls in der Altsächsischen *Genesis*. In: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch N. F.* 13 (1972). S. 1–11.
- Schwab, Ute 1974: Ansätze zu einer Interpretation der altsächsischen *Genesis*dichtung I. In: *AION: Filologia germanica*, Annali [Neapel], *Sezione germanica* 17. S. 111–186.
- Schwab, Ute 1975: Ansätze zu einer Interpretation der altsächsischen *Genesis*dichtung II. In: *AION: Filologia germanica*, Annali [Neapel], *Sezione germanica* 18. S. 7–88.

- von See, Klaus / La Farge, Beatrice / Picard, Eve / Priebe, Ilona / Schulz, Katja (Hg.) 1997: *Kommentar zu den Liedern der Edda 2: Götterlieder*. Heidelberg.
- von See, Klaus / La Farge, Beatrice / Picard, Eve / Priebe, Ilona / Schulz, Katja (Hg.) 2000: *Kommentar zu den Liedern der Edda 3: Götterlieder*. Heidelberg.
- Sievers, Eduard 1875: *Der Heliand und die angelsächsische Genesis*. Halle a. S.
- Sturtevant, Albert M. 1952: Etymological Comments on Certain Old Norse Proper Names in the Eddas. In: *Proceedings of the Modern Language Association* 67. S. 1145–1162.
- Ubl, Karl 2014: *Die Karolinger: Herrscher und Reich*. München.
- Vickrey, John F. 1965: *Selfsceaft* in Genesis B. In: *Anglia* 83. S. 154–171.
- Vickrey, John F. 1969: The Vision of Eve in Genesis B. In: *Speculum* 44. S. 86–102.
- Vickrey, John F. 2015: *Genesis B and the Comedic Imperative*. Lanham, ML.
- de Vries, Jan 1933: *The Problem of Loki* (FF Communications 110). Helsinki.
- Weisweiler, Josef 1923: Beiträge zur Bedeutungsentwicklung germanischer Wörter für sittliche Begriffe. Erster Teil. In: *Indogermanische Forschungen* 41. S. 13–77.
- Woolf, Rosemary 1953: The Devil in Old English Poetry. In: *Review of English Studies* 4. S. 1–12 [nachgedruckt in Woolf 1986, S. 1–14].
- Woolf, Rosemary 1963: The Fall of Man in Genesis B and in the *Mystère d'Adam*. In: Greenfield, Stanley B. (Hg.). *Studies in Old English Literature in Honor of Arthur G. Brodeur*. Portland, OR. S. 187–199 [nachgedruckt in Woolf 1986, S. 15–28].
- Woolf, Rosemary 1986: *Art and Doctrine: Essays on Medieval Literature*. In: O'Donoghue, Heather (Hg.). London.